



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی شاهرود



فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

سال سوم / شماره ۴ / زمستان ۱۴۰۲ / پیاپی ۱۲



آثار اعتقاد به مالکیت خدا در زندگی انسان از منظر قرآن کریم
سید محمد اسماعیلی، رحمت الله روحی

مبانی دلالی و شاخصه‌های روشی و آثاری گرایش اجتماعی تفسیر
رضا بنی اسدی، فاطمه غفارتیا

راهکارهای آموزه‌های دینی در مواجهه با سنّ بالای ازدواج
و تأثیر آن در کاهش جمعیت
محمد حسین خواجه بمی

هم‌سنجی اصطلاح «مسئولیت اجتماعی» و مفهوم قرآنی «ولایت»
با روش تحلیل مؤلفه‌ای معنا
محمد حسین اخوان طبسی، محمد پارسائیان، حسین شجاعی

شخصیت‌شناسی سلبریتی از نگاه قرآن کریم
محمد میری

مؤلفه‌های اقتدار اقتصادی زن از منظر قرآن
محمد مولوی، امیر جباری، فریبا پروینیان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

سال سوم / شماره ۴ / زمستان ۱۴۰۲ / پیاپی ۱۲

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

○ اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

- دکتر ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر محمد هادی امین ناجی، استاد دانشگاه پیام نور
- دکتر شهلا باقری، دانشیار دانشگاه خوارزمی
- دکتر حسین بستان، دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- دکتر علی حسن بیگی، دانشیار دانشگاه اراک
- دکتر سید عبدالرسول حسینی زاده، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- دکتر حسن خیری، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی
- دکتر حسین سوزن چی، استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)
- دکتر کرم سیاوشی، دانشیار دانشگاه بوعلی سینا
- دکتر الهه شاه پسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- دکتر سیدحسین شرف الدین، استاد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- دکتر رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- دکتر روح اله محمد علی نژاد عمران، دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

- کارشناس نشریه: محمد رضا جلالی
- مترجم انگلیسی: حسن عالمی پکتاش
- ویراستار ادبی: زهرا آبیاری
- طراحی و صفحه آرایی: محمد فرهمند

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

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

نشریه قرآن و علوم اجتماعی بر اساس آئین نامه نشریات علمی مصوب ۱۳۹۸/۰۲/۰۱ در ارزیابی سال ۱۴۰۱ وزارت علوم موفق به کسب رتبه «ب» شده است

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

راهنمای ارسال مقاله

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

فرآیند ارسال مقاله به نشریه

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

قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

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

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

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

حجم مقاله:

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

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:

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

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

رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی
 ۴- طلاب: سطح (۲،۳،۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه،
 شهر، کشور، پست الکترونیکی.

ساختار مقاله:

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

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

ارجاعات درون متن

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

۳- برای تاریخ های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸م

۴- در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم متمایز گردند.

۵- اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.

۶- اگر تعداد نویسندگان از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.

۷- اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می شوند.

فهرست منابع پایانی:

۱- قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی گیرند.

۲- در بخش References که منابع به انگلیسی درج می شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل، اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می شود. مثال: Alston, W

۳- درج شناسه DOI برای مقالاتی که دارای این کد هستند، الزامی است.

۴- منابعی که در این بخش درج می شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند، و در متن به آنها ارجاع داده نشده، نباید در بخش منابع درج شوند).

۵- نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

۶- اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سر هم قرار گرفتند، حتماً باید نام نویسنده درج شود، استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است.

فهرست

- آثار اعتقاد به مالکیت خدا در زندگی انسان از منظر قرآن کریم..... ۳۳ - ۸
سید محمد اسماعیلی، رحمت الله روحی
- مبانی دلالی و شاخصه‌های روشی و آثاری گرایش اجتماعی تفسیر..... ۶۷ - ۳۴
رضا بنی اسدی، فاطمه غفاریا
- راهکارهای آموزه‌های دینی در مواجهه با سنّ بالای ازدواج و تأثیر آن در کاهش جمعیت..... ۹۳ - ۶۸
محمد حسین خواجه بمی
- هم‌سنجی اصطلاح «مسئولیت اجتماعی» و مفهوم قرآنی «ولایت» با روش تحلیل مؤلفه‌ای معنا... ۱۱۹ - ۹۴
محمد حسین اخوان طبسی، محمد پارسائیان، حسین شجاعی
- شخصیت‌شناسی سلبریتی از نگاه قرآن کریم..... ۱۰۵ - ۱۲۰
محمد میری
- مؤلفه‌های اقتدار اقتصادی زن از منظر قرآن..... ۱۸۳ - ۱۵۶
محمد مولوی، امیر جباری، فریبا پروینیان

The Effects of Believing in God's Ownership in Human Life from the Perspective of the Holy Qur'an

Seyyed Mohammad Esmaeili¹
Rahmatullah Rouhi²

ABSTRACT

In the monotheistic view, God's ownership has a special place, and belief in it can have many effects in various aspects of human life. In this article, with the descriptive-analytical method, the effects of believing in God's ownership in human life from the perspective of the Holy Qur'an have been investigated in three "cognitive, emotional, and behavioral" areas.

In terms of insight (cognition), deeds for believing in God's ownership are mentioned in the Holy Qur'an, such as correcting the ideology, negation of polytheism, denial of independent ownership and positive self-concept, which helps man to have a right attitude towards God and mental judgment in accordance with the truth about himself. In terms of emotion and attitude, the Qur'an has stated that belief in God's ownership is one of the guiding forces and has valuable effects in stable emotional states and attributes, such as increasing divine love, sincerity, humility, trust, fear and hope, asceticism and demanding divine support. In the field of behavioral or kinetic, believing in God's ownership is an internal factor and has fruitful results, such as performing worship, and abandoning prohibited deeds and being thankful for divine blessings.

KEYWORDS: Ownership, Real Ownership, Constructed (I'tibārī) Ownership, God's Ownership, Human Life.



1- Assistant Professor, Qur'an and Hadith Department, Faculty of Qur'anic Sciences, Qom, University of Holy Qur'an Sciences and Teachings, Qom, Iran (corresponding author), esmaeili@quran.ac.ir

2- Level 4 Student of Qom Seminary, Fiqh and Usoul (Jurisprudence), Qom Seminary, Qom, Iran, rrouhi59@gmail.com





تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۳۰

20.1001.1.27833542.1402.3.4.1.1

10.22034/arq.2023.190741



نوع مقاله: پژوهشی

آثار اعتقاد به مالکیت خدا در زندگی انسان از منظر قرآن کریم

سید محمد اسماعیلی^۱

رحمت الله روحی^۲

چکیده

در نظام توحیدی، مالکیت خدا جایگاه ویژه‌ای دارد و اعتقاد به آن می‌تواند آثار بسیار زیادی در ابعاد گوناگون زندگی انسان داشته باشد. در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی آثار اعتقاد به مالکیت خدا از دیدگاه قرآن کریم در زندگی انسان در سه حوزه «بینش، گرایش و کنش»، مورد بررسی قرار گرفته است. در بُعد بینش، در قرآن کریم آثاری برای اعتقاد به مالکیت خدا ذکر شده است، مانند اصلاح بینش، نفی شرک، نفی خویش مالکی استقلالی و خودپنداره مثبت را بیان کرده است که آدمی نوعی نگرش درست نسبت به خدا و قضاوت ذهنی مطابق با حقیقت درباره خود پیدا می‌کند. در بُعد گرایش نیز قرآن بیان داشته است که اعتقاد به مالکیت خدا از قوای هدایتگر است و در حالات و صفات نفسانی پایدار، آثار ارزشمندی دارد، مانند افزایش محبت الهی، اخلاص، تواضع، توکل، بیم و امید، زهد و استعانت. در حوزه کنش، اعتقاد به مالکیت خدا یک عامل درونی است و آثاری پربراری، مانند انجام عبادات و ترک محرمات و شکرگزاری نعمت‌های الهی از نتایج این اعتقاد است.

واژگان کلیدی: مالکیت، مالکیت حقیقی، مالکیت اعتباری، مالکیت

خدا، زندگی انسان.

۱- استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. (نویسنده مسئول)؛ Esmaili@Quran.ac.ir

۲- رحمت الله روحی، دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه قم Amirabdi992@gmail.com



۱. مقدمه

مسئله مالکیت خداوند متعال یکی از مهم‌ترین مسائل نظام توحیدی است که در آیات زیادی از قرآن نیز تجلی یافته و مبنا و محور بسیاری از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و رفتاری قرار گرفته است. اعتقاد به خداوند متعال به‌عنوان خالق هستی، در میان اکثر انسان‌ها وجود دارد، اما در مقام عمل نوعی بی‌خدایی، بی‌هویتی، سرگردانی و اختلافات زیاد در زندگی بشر را نیز شاهد هستیم. از سویی در جوامع غربی پس از قرون وسطی گرایش به «اومانیزم» به وجود آمده که انسان را معیار همه‌چیز می‌دانند و از پیامد این اعتقاد کم‌رنگ شدن جایگاه اعتقاد به خدای متعال و حتی کنار گذاشتن این اعتقاد به‌صورت کلی است. اعتقاد عمیق به مالکیت خدا و توجه به اقتضائات و لوازم آن از جمله مهم‌ترین عواملی است که می‌تواند ضمن روشن ساختن هویت و جایگاه واقعی انسان در نظام هستی، ارتباط آدمی با خدا را وسیع و عمیق سازد و از سوی دیگر به کاهش اختلاف و انحطاط فکری، اخلاقی و رفتاری بشر در عرصه‌های گوناگون زندگی بینجامد. مهم‌ترین پرسش پژوهش حاضر این است که از دیدگاه قرآن کریم اعتقاد به مالکیت خدا چه آثار و پیامدهای در زندگی انسان دارد؟ پیرامون این موضوع تاکنون تحقیقاتی انجام شده است که در زیر بدان اشاره می‌شود.

۱. جوادی آملی (بی‌تا) «توحید در قرآن» که به بحث توحید در مالکیت نیز پرداخته، اما بیشتر، آیاتی را که به مالکیت مطلق الهی اشاره دارند، بررسی کرده است و به‌صورت اجمالی به برخی آثار اعتقاد به مالکیت الهی در زندگی نیز اشاره شده است.

۲. اراکی (۱۳۹۷) «فقه نظام اقتصادی اسلام» که بیشتر به نقش مالکیت خدا در نظام اقتصادی پرداخته است و جنبه اجتماعی این موضوع را بیان کرده است.

۳. هادوی‌نیا (۱۳۸۲) «مبانی نظری ساختار مالکیت از دیدگاه قرآن» که توحید در مالکیت و مالکیت اعتباری خداوند را تنها به‌عنوان مبانی نظری در تعیین ساختار مالکیت در نظام اقتصادی مورد بحث قرار داده است.

۴. آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۹۹) «خداوند مالک حقیقی»، استاد جوادی آملی در کتاب عین نضاح، جلد سوم صفحات ۳۷۷ تا ۴۱۵ موضوع مالکیت حقیقی خدای متعال را مورد بررسی قرار داده‌اند و بیان داشته‌اند که آیاتی که بر جلال و

جبروت خداوند دلالت دارند و همه چیز را ملک او می‌دانند همراه با مورد توجه قرار دادن معنای مالکیت خدا و حقیقی بودن آن، چنان که هستی هر شیء را فرامی‌گیرد نه تنها زمینه‌ساز بلکه برای افراد متعمق مستقیماً بیانگر نیستی ماسوای اوست.

۵. هادوی تهرانی (۱۳۷۸) «مکتب و نظام اقتصادی اسلام»، در این کتاب به «اقتصاد اسلامی» در این تحقیق با رویکرد سیستمی و جستجو از مکتب و نظام اقتصادی اسلام به عنوان مکتب و نظامی مستقل از سایر مکاتب و نظام‌ها پرداخته شده است.

۶. صدری (۱۳۹۹) «نقش نظریه اعتباریات علامه طباطبایی (ره) در تبیین صفت مالکیت خداوند»، در این مقاله بیان شده است که از دیدگاه علامه طباطبایی مالکیت خداوند برخلاف دیگر موجودات مالکیت مطلق، مالکیت ذات و آثار، مالکیت حقیقی، مالکیت تکوینی و مالکیت زوال‌ناپذیر است، حال آنکه مالکیت دیگر موجودات مالکیت غیر مطلق، مالکیت آثار، مالکیت مجازی، مالکیت تشریعی و مالکیت زوال‌پذیر است.

تمایز این پژوهش با تحقیقات انجام شده در این است که در این تحقیق آثار اعتقاد به مالکیت خدای متعال در سه حوزه بینش، گرایش و کنش مورد بررسی قرار می‌گیرد و این کار در هیچ کدام از تحقیقاتی که تاکنون انجام شده است، صورت نگرفته است.

۲. مفهوم شناسی

«مالک» اسم فاعل از مصدر «ملک» به فتح یا کسر میم، در لغت به معنای صاحب است (فیومی، ۱۴۱۴، ۲: ۵۷۹). در اصطلاح فقهی، حقیقت مالکیت فقط یک اعتبار عقلایی است. عقلاً چیزی را که در دست کسی قرار دارد (و متعلق به اوست) علقه و رابطه‌ای بین او و چیزی که در اختیار وی است، اعتبار می‌کنند که این رابطه، منشأ تسلط وی بر آن چیز است یا اینکه آنچه را که اعتبار می‌کنند عبارت است از همان تسلط (یزدی، ۱۳۷۰، ۱: ۵۳). مالکیت در اصطلاح مفهومی است که به رابطه خاص بین مالک و ملک اشاره می‌کند

و به موجب آن، مالک، امکان هرگونه تصرف و سلطه اختصاصی در ملک را می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۱). این رابطه، گاهی وجودی است، بدین معنا که ملک حدوداً و بقائاً وابسته و قائم به وجود مالک است و مالک بر ملک خود سلطه تکوینی دارد که به این نوع مالکیت، مالکیت حقیقی گفته می‌شود؛ مانند مالکیت خداوند نسبت به جهان هستی یا مالکیت انسان بر صورت اشیاء در ذهن خود؛ اما گاهی نیز صرفاً وضعی و قراردادی است که در اثر آن مالک، به صورت اختصاصی، حق و اختیار تسلط و تصرف اختصاصی در ملک خود را می‌یابد که به آن مالکیت اعتباری می‌گویند؛ مثل مالکیت انسان نسبت به اموال خود (همان، ۳: ۱۲۹-۱۲۸).

ماده «ملک» ۲۰۶ بار در قرآن کریم آمده است و کلمه «ملک» سه بار با فتح، ضم و کسر آمده است: «قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِکِ الْمَلِکِ تُؤْتِی الْمَلِکَ مِنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِکَ مِمَّنْ تَشَاءُ» (آل عمران: ۲۶)؛ بگو: بارالها! مالک حکومت‌ها تویی؛ به هر کس بخواهی، حکومت می‌بخشی و از هر کس بخواهی، حکومت را می‌گیری. همچنین در آیه «مَالِکِ یَوْمِ الدِّینِ» (فاتحه: ۴)؛ (خداوندی که) مالک روز جزاست و آیه «وَنَادُوا یَا مَالِکَ لَیْقِضْ عَلَیْنَا رُبُّکَ قَالَ إِنَّکُمْ مَّا کُنتُمْ» (زخرف: ۷۷)؛ آن‌ها فریاد می‌کشند: ای مالک دوزخ! (ای کاش) پروردگارت ما را بمیراند (تا آسوده شویم)! می‌گوید: شما در اینجا ماندنی هستید!

کلمه «مالکون» یک بار در قرآن آمده است: «أَوَلَمْ یَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَیْدِیْنَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِکُونَ» (یس: ۷۱)؛ آیا ندیدند که از آنچه با قدرت خود به عمل آورده‌ایم چهار پایانی برای آنان آفریدیم که آنان مالک آن هستند؟!

۳. مالکیت حق تعالی

مالکیت خداوند متعال دو گونه است: مالکیت حقیقی و مالکیت اعتباری.

الف) مالکیت حقیقی

این نوع مالکیت به رابطه وجودی حق تعالی با جهان هستی اشاره دارد و بدین معناست که او احاطه وجودی و دائمی بر همه چیز و همه کس دارد و با هدایت تکوینی، تسلط کامل خود بر موجودات را صورت می‌بخشد و تمامی اشیاء

و پدیده‌های عالم نیز در حدوث و بقاء، کاملاً وابسته و قائم به وجود اویند؛ به عبارت دیگر، همان‌گونه که علت تامه، مالک همه شئون هستی معلول خویش است، خدای سبحان نیز قیوم سراسر نظام هستی و مالک همه شئون آن است و همه موجودات، حقیقتاً در اختیار خداوند و تحت سلطه اویند (عبودیت، ۱۳۸۹: ۲۴۹) قرآن کریم این نوع مالکیت را برای خدا ثابت می‌داند و آن را نتیجه فهری پذیرش خالقیت الهی به شمار می‌آید. از آیاتی که رابطه «خالقیت» و «مالکیت» را ترسیم می‌کند، آیات ذیل است: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (زمر: ۲۵-۲۶)؛ خداوند آفریدگار همه چیز است و حافظ و ناظر بر همه اشیا است کلیدهای آسمان‌ها و زمین از آن اوست «

مقالید به معنای کلید و به گفته لغت‌شناسان اصل آن از کلید فارسی گرفته شده است. این تعبیر، به‌طور معمول کنایه از مالکیت یا سلطه بر چیزی است؛ چنان‌که می‌گوییم: کلید این کار به دست فلان است؛ پس آیه پیش گفته می‌تواند هم اشاره به توحید مالکیت خداوند و هم توحید تدبیر و ربوبیت و حاکمیت او بر عالم هستی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۱۸: ۳۴۶؛ همان، ۷: ۳۰۰). همچنان اشیا در اصل حدوث و ایجاد نیازمند به آفریدگارند، در بقاء نیز محتاج او هستند. این وابستگی و تعلق که از علیت و خلقت خداوند نسبت به آن‌ها حاصل شده است، به مالکیت تام الهی منجر می‌شود؛ زیرا با توجه به وابستگی محض مخلوقات به ذات اقدس خدا، تنها اوست که عهده‌دار تدبیر و تقدیر عالم است و این نیز همان معنای مالکیت تام خداست (جوادی آملی، بی‌تا، ب: ۱۳۸). از سوی دیگر، قرآن در آیات زیادی (آل عمران: ۲۶؛ نساء: ۱۳۱؛ یونس: ۶۶؛ حشر: ۲۳؛ قمر: ۵۴ و ۵۵) با استفاده از تعبیرهای گوناگون، بر مالکیت حقیقی خدا تأکید می‌کند. در این آیات شریفه، با سه واژه «مالک»، «مَلِک» و «ملیک» به مالکیت مطلق الهی اشاره شده است. مالک بودن خداوند همان قیومیت او نسبت به موجودات و تقوم موجودات به اوست؛ و مَلِک و ملیک بودن خداوند نیز همان سلطنت، نفوذ و فرمانروایی او بر اشیا است.

۲-۳. مالکیت اعتباری

مالکیت اعتباری خداوند متعال از مالکیت حقیقی او نشئت می‌گیرد و مانند

مالکیت حقیقی خدا مطلق بوده و در صورت تراحم، بر تمام مالکیت‌های اعتباری که ممکن است عاقلان اعتبار کنند، مقدّم و برتر است. برخی، مالکیت اعتباری خداوند را نپذیرفته‌اند و آن را لغو و باطل می‌دانند؛ زیرا با برخورداری خداوند از مالکیت حقیقی مطلق، تمام آثاری که برای مالکیت اعتباری شمرده شده، تحقق یافته است. محقق اصفهانی قائل است اعتبار ثبوت شیء هنگامی صحیح است که به وسیله ثبوت آن شیء برای شیء دیگر به طور حقیقی از آن بی‌نیازی حاصل نشده باشد و گرنه اعتبار لغوی است و از اینجا ظاهر می‌شود که مالکیت خدای تعالی و تسلط او بر معلولانش به اعتبار نیست تا از موارد ملک و حق و نظایر آن‌ها قرار داده شود (اصفهانی، ۱۴۱۹: ۱۱). در پاسخ گفته شده که مالکیت اعتباری انسان‌ها برگرفته از مالکیت اعتباری خداوند است به این بیان که مالکیت حقیقی به دنبال جواز یا امکان فلسفی و مالکیت اعتباری در پی جواز اخلاقی، حقوقی و تشریحی تصرف مالک در مملوک خود است. یکی از نشانه‌های مالکیت اعتباری، قابلیت انتقال ملک است؛ بنابراین مهم‌ترین اثر و فایده مالکیت اعتباری خداوند، یافتن بستری مناسب و منطقی جهت تبیین امکان انتقال مالکیت از سوی پروردگار به انسان است و مالکیت اعتباری مقدمه و بستر عناوین حقیقی است، مثلاً انسان با اعتباریات کار می‌کند و در قالب عناوین اعتباری واقعیت‌ها را می‌سازد؛ شخصی که مالک خانه خویش است در آن تصرف می‌کند؛ از این رو، اعتبار مالکیت خدا، بستر مناسبی برای تبیین منطقی امکان انتقال مالکیت از سوی پروردگار به انسان و امکان تبیین جایگاه فلسفی دخالت پروردگار در تنظیم ساختار و نهاد مالکیت و حدود تصرفات اخلاقی، حقوقی و تشریحی بشر را فراهم می‌سازد و این فقط با مالکیت حقیقی پروردگار میسر نمی‌شود (جوادی آملی، بی‌تا، الف: ۴۱۹-۴۲۰).

برای اثبات مالکیت اعتباری خداوند می‌توان به آیات (انفال: ۱، ۴۱؛ حشر: ۷) استناد کرد. در این آیات مالکیت خداوند در خمس، انفال و فیه در کنار مالکیت پیامبر و دیگران که مالکیت اعتباری بوده، آمده است؛ بنابراین از یک سو سیاق کلام اقتضا می‌کند که مالکیت خدا نیز در این موارد از مالکیت‌های اعتباری باشد بدین معنی که انتقال سهم خداوند به پیامبر بر اساس روایاتی که در این زمینه وجود دارد نیز

با مالکیت اعتباری خداوند سازگار است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴: ۸۳۵-۸۳۶) از سوی دیگر، مالکیت حقیقی خدا به همه چیز تعلق می‌گیرد و اختصاص به خمس و انفال ندارد؛ درحالی که قراین نشان از نوعی اختصاص دارند (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳: ۱۰۰) و نیز در آیه (نور: ۳۳) هم رابطه انسان و مال و هم رابطه خدا و مال مطرح شده است که رابطه اول، به مالکیت اعتباری انسان اشاره دارد. دخالت و امر الهی نیز، دخالت تکوینی نیست؛ بلکه نوعی دخالت تشریحی و در گستره اعتباریات است که بر رابطه خاص بین «خدا و مال» متکی است. در واقع خداوند متعال، در جایگاه مالک حقیقی موجودات، در ابتدا مالکیت اعتباری خود را مطرح می‌سازد و سپس با تکیه بر برتری و تقدم آن بر مالکیت انسان، در چگونگی رابطه انسان و مال دخالت کرده و به هدایت تشریحی او می‌پردازد؛ بنابراین مفاد آیه این است که تمامی دارایی‌ها و اموال، در مرتبه اول از آن خداوند متعال است و در مرتبه بعد تا زمانی که با مالکیت الهی منافات نداشته باشد، به مالکیت انسان درمی‌آید. علامه طباطبایی نیز در ذیل آیه ۷ سوره حدید معتقدند که این آیه دلالت بر مالکیت اعتباری خدای متعال دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۳: ۲۰۳)؛ بنابراین مالکیت اعتباری خداوند منشأ اثر و دارای فایده است.

۴. آثار اعتقاد به مالکیت خدا در زندگی

آثار اعتقاد به مالکیت در زندگی انسان در سه حوزه قابل بررسی است، ۱. حوزه بینش‌ها؛ ۲. حوزه اخلاق؛ ۳. حوزه رفتار، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴-۱. آثار اعتقاد به مالکیت خدا در حوزه بینش‌ها

کیفیت زندگی آدمیان تا حدود زیادی تحت تأثیر بینش او نسبت به هستی است. اگر بینش مطابق با واقع باشد، گرایش‌ها و رفتارهای بشر نیز تا حدود زیادی درست خواهند بود و اگر باورها، باطل و غیرواقعی باشند، خط و مشی زندگی در گرایش‌ها و رفتارها نیز نادرست خواهند شد.

اعتقاد به مالکیت خدا، در نظام توحیدی، یک عقیده مبنایی است که توجه به حقیقت و لوازم آن می‌تواند دیگر بینش‌های انسان را در حوزه‌های مختلف معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و راه‌شناسی دگرگون سازد و با اصلاح

بینش‌ها، پایه و مبنای یک نظام اعتقادی خاص و منسجمی قرار گیرد؛ به طوری که انسان خود و همه امورات پیرامونش را در ارتباط با مالک حقیقی تفسیر کند. امروزه بیشتر مکاتب فکری رایج، گرچه لزوماً منکر خالقیت خدا نیستند، اما بدون در نظر گرفتن شئون خالقیت که مهم‌ترین آن‌ها مالکیت الهی است، انسان را به عنوان صاحب اختیار و مالک حقیقی عالم قلمداد می‌کنند و همه امورات اخلاقی، حقوقی، سیاسی و ... را بریده از وحی الهی که تبلور اذن و اراده خداوند مالک است و از نگاه انسان و بر محور رضایت و اراده انسان مورد تفسیر قرار می‌دهند و نوعی نظام فکری انسان‌محور ارائه می‌کنند (زرشناس، ۱۳۸۴: ۳۸-۴۰).

پس از دوران قرون وسطا در غرب عده‌ای به نام انسان‌گرایی، انسان‌باوری یا اومانیزم^۱ به وجود آمد که جهان‌بینی فلسفی و اخلاقی آن بر ارزش و عاملیت انسان‌ها به صورت فردی یا جمعی تأکید دارد و شالوده فرهنگ و فلسفه بعد از رنسانس در غرب است که بر اساس آن، انسان میزان کلیه ارزش‌ها و فضایل از جمله حق و حق‌گرایی است. اومانیزم به عنوان جنبشی فلسفی و ادبی، زیربنای رنسانس است و فرهنگ دوره مدرنیته را تشکیل می‌دهد. این جنبش، سرشت انسانی و علایق طبیعت آدمی را میزان همه چیز قرار می‌دهد. پایه‌گذاران اومانیزم در صدد بودند تا روح آزادی و خودمختاری انسان را که در قرون وسطا از دست داده بود، دیگر بار از طریق ادبیات کلاسیک به او بازگردانند تا بتواند طبیعت و تاریخ را قلمرو حکومت خود ساخته و بر آن مسلط شود (صانع پور، ۱۳۸۴: ۲۹: ۱۰).

در برخی از موارد انسان‌گرایی در برابر خدا گرایی قرار داده شده است و انسان را مقیاس همه چیز می‌دانند برخی، از انسان‌گرایی، به عنوان ایمان به خدای حقیقی یعنی ایمان به خود انسان یاد می‌کنند. از نظر آن‌ها با اینکه یک ندای درونی در انسان می‌گوید که خدا هست، ولی چون انسان آن را نمی‌بیند پس نباید در مورد آن اظهار نظر نماید و فعلاً آن چیزی که هست و انسان آن را می‌بیند، خود انسان است و در واقع انسان همان خداست و به اندازه تمام انسان‌ها خدا وجود دارد (سارتر، ۱۳۵۵: ۶۶-۶۵).

پیامد اعتقاد به اینکه «انسان میزان همه چیز است» انکار حقیقت است، زیرا

1- Humanism.

انسان‌ها ادراک واحدی ندارند و گاهی ادراک آن‌ها باهم در تضاد است؛ بنابراین اگر بخواهیم بر ادعای خود که انسان میزان همه چیز است پابند بمانیم به ناچار باید بگوییم هر کس هر آنچه را که درک می‌کند برای او واقعیت دارد و در خارج واقعیتی وجود ندارد، در نتیجه حقیقت امری نسبی می‌شود و حقایقی، مانند خدا، قیامت، فرشتگان و... مورد انکار قرار می‌گیرد.

نفی شرک: توجه به مالکیت خدا و ابهام‌زدایی از آن، می‌تواند تمامی نظام‌های فکری مبتنی بر نادیده گرفتن خدا را به چالش بکشد و بینش‌ها را در عرصه‌های مختلف اصلاح کند. کسی که وجود خود و همه پدیده‌های عالم را ملک الهی و وابسته به وجود حضرت حق بداند، دیگر نمی‌تواند تابع بینش‌های انسان‌محور باشد. معتقدان به مالکیت حضرت حق، چون خود و جهان را مملوک خدا می‌دانند، تمامی افکار و اندیشه‌هایشان در همه عرصه‌ها، متأثر از خدا محوری و اراده مالکانه حضرت حق خواهد بود؛ حضرت ابراهیم (ع) خدا را چنین توصیف می‌کند: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يُهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يَمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ»؛ (شعراء: ۷۷-۸۲)؛ پروردگار عالمیان! همان کسی که مرا آفرید و پیوسته راهنماییم می‌کند و کسی که مرا غذا می‌دهد و سیراب می‌نماید و هنگامی که بیمار شوم مرا شفا می‌دهد و کسی که مرا می‌میراند و سپس زنده می‌کند و کسی که امید دارم گناهم را در روز جزا ببخشد!

قرآن در مذمت مشرکین می‌فرماید: «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يَخْلُقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعاً وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُوراً» (فرقان: ۳)؛ آنان غیر از خداوند معبودانی برای خود برگزیدند؛ معبودانی که چیزی را نمی‌آفرینند، بلکه خودشان مخلوق‌اند و مالک زیان و سود خویش نیستند و نه مالک مرگ و حیات و رستاخیز خویش‌اند.

این آیه شریفه ابتدا مقام خالقیت را از غیر خدا به‌طور مطلق نفی و سپس به مقام مالکیت که از شئون خالقیت است اشاره کرده و آن را نیز از هر موجود دیگری نفی می‌کند؛ با این استدلال که موجودات دیگر خالق چیزی نیستند تا آن‌ها را مالک چیزی بدانیم. عبارت «لا یملکون...» در این آیه شریفه نشان

خویش ایجاد می‌کرد، نمی‌توانست مصداق ظلم باشد. ظلم، درجایی است که شخص، خودسرانه در حق دیگری تصرف کند و بی‌اجازه او به حقوق و دارایی وی تجاوز کند؛ نه آن‌که در مال و حق خود تصرف کند. پس معلوم می‌شود هویتی که در اختیار ماست، متعلق به خدا و ملک او و امانتی الهی است و انسان امانت‌دار خداوند است؛ لذا تصرف ناروا در آن‌ها ظلم است (جوادی آملی، بی‌تا، ب: ۱۳۹) البته انسان، به‌طور طبیعی، خود را به‌نوعی مالک حقیقی وجود خود و مالک اعتباری داشته‌ها و سرمایه‌های خود احساس می‌کند؛ اما باید توجه داشت که بر اساس بینش توحیدی این‌گونه مالکیت‌های ظاهری و محدود را تنها در طول مالکیت خدا و به‌اذن و اعطای حضرت حق می‌توان دید، نه به‌صورت استقلالی و در عرض مالکیت خدا. ازاین‌رو، خدا به پیامبرش می‌فرماید: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (یونس: ۴۹).

خودپنداره مثبت: یکی دیگر از آثار اعتقاد به مالکیت الهی در حوزه بینش‌ها این است که انسان در سایه چنین اعتقادی، هویت و جایگاه واقعی خود در نظام هستی را بازمی‌یابد و از نوعی خودپنداره مثبت و منطبق با واقع برخوردار می‌گردد. به تعبیر دیگر، با چنین اعتقادی است که آدمی نوعی نگرش، ارزیابی و قضاوت ذهنی درست و مطابق با حقیقت درباره خود نیز پیدا می‌کند. این خودپنداره مثبت موجب می‌گردد که انسان در همه زمینه‌ها خود را نیازمند مالک حقیقی جهان بداند. همه انسان‌ها نوعی نگرش، تفسیر، ارزیابی و قضاوت ذهنی درباره خود دارند که اساس خودپنداره او را تشکیل می‌دهد. اگر این نگرش و خودپنداره، منفی و غیرواقعی باشد، می‌تواند مشکلات و مصیبت‌های بسیار زیادی را به بار آورد. چنانکه نمود نیز چون خود را مالک و صاحب‌اختیار دیگران می‌دانست، دستورات ظالمانه‌ای را صادر می‌کرد و عده‌ای را به کام مرگ می‌فرستاد و در برابر پیامبر الهی مخالفت و ایستادگی می‌کرد. امروزه بدترین نوع خودپنداره منفی که دامن‌گیر جوامع بشری شده، پنداره استغنا و بی‌نیازی از هدایت الهی و دستگیری خداوند متعال در عرصه‌های گوناگون است که موجب گشته وضعیت جهان مدرن علی‌رغم بهره‌مندی از فناوری پیچیده و آن‌همه ادعا در خصوص تحقق «بهشت زمینی» و

گسترش عدالت، آزادی و رفاه عمومی، روزبه‌روز وضعیت پریشان‌تری پیدا کند و ظلم و ستم و جنگ و خونریزی و... افزایش یابد. قرآن نیز پنداره استغنا و بی‌نیازی را مهم‌ترین عامل طغیان آدمی می‌داند و می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَن لِّيَطْغَى أُن رَأَهُ اسْتَعْتَفَى» (علق: ۶ - ۷)؛ چنین نیست (که شما می‌پندارید) به‌یقین انسان طغیان می‌کند، از اینکه خود را بی‌نیاز ببیند!

مهم‌ترین عامل شکستن خودپنداره منفی و ایجاد خودپنداره منطبق با واقعیت، توجه به این حقیقت است که تمامی پدیده‌های عالم عین فقر و نیازمندی به خداوند متعال هستند و همه آنچه در آسمان‌ها و زمین است، تحت مالکیت حضرت حق می‌باشند و همه امورات عالم و انسان تحت اختیار اویند و اسباب عالم نیز تنها با اذن او سبب‌ساز می‌شوند: «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۵۵).

توجه عمیق به مالکیت الهی موجب می‌شود که آدمی عین نیازمندی و مملوکیت حقیقی خود را نیز بازشناسد و دیگر، در هیچ زمینه‌ای احساس بی‌نیازی از خداوند مالک را نیابد. این خودپنداره مثبت و مطابق با واقع نیز موجب می‌شود که مسیر رشد و سعادت ابدی انسان فراهم گردد.

۴-۲. آثار اعتقاد به مالکیت خدا در حوزه گرایش‌ها

ایمان به مالکیت خدا، از قوای هدایتگر محسوب می‌شود؛ بنابراین در اینجا درصدد آن هستیم تا نقش و تأثیر آن را در حوزه گرایش‌ها روشن سازیم. گرایش‌های انسان بر دودسته‌اند: مادی و معنوی (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۸۰) اعتقاد به مالکیت خدا موجب تقویت گرایش‌های معنوی انسان است که به هفت مورد از آن‌ها اشاره می‌شود.

محبت الهی: یکی از مهم‌ترین آثار اعتقاد به مالکیت حقیقی خدا، افزایش محبت الهی در قلب آدمی است که از دو بُعد به آن اشاره می‌شود:

الف) احساس نیازمندی به محبوب: آدمی چون به‌صورت فطری، «حب ذات» دارد، هر کس یا هر چیزی را نیز که تأمین‌کننده نیازهای وجودی و لذت‌های مادی و معنوی او باشد، دوست می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۵۹-۲۶۰) قرآن کریم می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ

كُحِبِّ اللّٰهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا اَشَدُّ حُبًّا لِلّٰهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا اِذْ يَرْوْنَ الْعَذَابَ اَنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعًا وَاَنَّ اللّٰهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ» (بقره: ۱۶۵)؛ بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آن‌ها را همچون خدا دوست می‌دارند. اما آن‌ها که ایمان دارند، عشقشان به خدا (از مشرکان نسبت به معبودهایشان) شدیدتر است و آن‌ها که ستم کردند (و معبودی غیر خدا برگزیدند). هنگامی که عذاب (الهی) را مشاهده کنند، خواهند دانست که تمام قدرت، از آن خداست و خدا دارای مجازات شدید است؛ (نه معبودهای خیالی که از آن‌ها می‌هراسند). راز محبت و مهر ورزیدن و دل بستن مشرکان به غیر خدا، این است که غیر خدا را صاحب قدرت مستقل و منشأ اثر و دخیل در سرنوشت و تأمین نیازهای خود می‌پندارند و منشأ اثر، محبوب است. اگر انسان عمیقاً به این باور برسد که خداوند متعال تنها مالک حقیقی کل هستی است و تنها با اذن و اجازه اوست که نعمت‌ها و قدرت استفاده از آن‌ها در اختیار بشر قرار می‌گیرد و تأمین همه نیازها و خواسته‌های ظاهری و باطنی و دنیوی و اخروی آدمیان در دستان پرمهر و محبت اوست، محبت و انجذابش به سوی حضرت حق بیشتر خواهد شد.

ب) دوست داشتن کمال و جمال: انسان زمانی که کمال و یا جمالی را در قامت موجودی می‌بیند، نسبت به آن احساس محبت و دل‌بستگی پیدا می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲: ۵۱۳)؛ بنابراین اگر کسی به این حقیقت پی ببرد که مالک تمامی زیبایی‌ها و کمالات خداوند متعال است و دیگران این کمال را در حد مظهریت خداوند دارند؛ نه بالاستقلال (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۸: ۲۹۰) محبتش به خداوند کامل و زیبا شدید و خالص خواهد شد؛ از این روست که قرآن می‌فرماید کسانی که به الله، یعنی ذاتی که مستجمع جمیع کمالات است، ایمان می‌آورند، محبتشان به خداوند نیز شدیدتر است: «وَالَّذِينَ آمَنُوا اَشَدُّ حُبًّا لِلّٰهِ» (بقره: ۱۶۵)؛ اما آن‌ها که ایمان دارند، عشقشان به خدا (از مشرکان نسبت به معبودهایشان) شدیدتر است.

اخلاص: اثر دیگری که اعتقاد به مالکیت خدا مملوکیت موجودات دیگر در حوزه اخلاق به جا می‌گذارد، «اخلاص» و داشتن انگیزه الهی در انجام کارها است. قلبی که سرشار از محبت الهی شد، جز جلب رضایت محبوب انگیزه‌ای

نخواهد داشت. از سوی دیگر، قرآن درباره مشرکان می‌فرماید: «فَإِذَا زَكُّوْا فِي الْفُلْكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّيْهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يَشْرِكُونَ» (عنکبوت: ۶۵)؛ هنگامی که بر سوار بر کشتی شوند، خدا را با اخلاص می‌خوانند (و غیر او را فراموش می‌کنند)؛ اما هنگامی که خدا آنان را به خشکی رساند و نجات داد، باز مشرک می‌شوند.

گریش خالصانه به خداوند متعال در سرشت همه آدمیان نهادینه شده، گرچه عده‌ای ممکن است از این حقیقت ذاتی خود غافل شوند و دچار شرک گردند، ولی همین افراد نیز در هنگام گرفتاری، لحظه‌ای که متوجه می‌شوند که همه امورات به دست خداوند متعال است و بدون اذن و اراده او هیچ راه نجاتی وجود ندارد، به اقتضای فطرتشان خالصانه رو به درگاه الهی می‌آورند.

با توجه به این سرمایه ذاتی، اگر انسان آگاهانه، بر این باور باشد که مالک تمامی آن چیزهایی که می‌خواهد خدا است و شرط بهره‌مندی از آن‌ها، اذن و رضایت الهی است و دیگران نیز همانند خود او عین فقر و احتیاجند و بدون اذن الهی مالک و قادر بر هیچ چیزی نیستند، نه فقط در بن‌بست‌ها، بلکه در هر شرایطی و در تمامی اعمال و حرکات خود به دنبال جلب رضایت الهی خواهد بود و این همان روحیه اخلاص است.

قرآن می‌فرماید: «قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا» (احزاب: ۱۷)؛ بگو: «چه کسی می‌تواند شما را در برابر اراده خدا حفظ کند اگر او بدی یا رحمتی را برای شما اراده کند؟!» و آن‌ها جز خدا هیچ سرپرست و یآوری برای خود نخواهند یافت. غیر از خدا نه «ولی» هست که کارها را مستقلاً انجام دهد و نه «ناصر» که مانند دستیار و کمک، بعضی کارها را انجام دهد. در آیه دیگری خطاب به حضرت می‌فرماید: «قُلْ إِنْ صَلَوَتِي وَنُصْرَتِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۱۶۲ و ۱۶۳)؛ بگو: نماز و تمام عبادات من و زندگی و مرگ من، همه برای خداوند پروردگار جهانیان است. در این آیه ضمن دستور بر اظهار خلوص در عبادات، به «رب العالمین» بودن خدا نیز توجه داده است که در واقع دلیل انجام عبادات خالصانه است.

تواضع: «تواضع»، به معنای هیچ انگاشتن خود در برابر مولا، نمونه دیگری از آثار اعتقاد به مالکیت خدا و مملوکیت حقیقی انسان در حوزه اخلاق است. قرآن می‌فرماید: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا» (فرقان: ۶۳)؛ بندگان (خاص خداوند) رحمان، کسانی هستند که با آرامش و بی تکبر بر زمین راه می‌روند.

صفت تواضع و فروتنی قبل از صفات دیگر مطرح شده و این نشان می‌دهد که آنچه با روح بندگی و عبودیت بیشتر تناسب دارد، فروتنی است؛ چراکه عبد اصولاً به معنای کسی است که هیچ ملکیت و اختیاری از خود ندارد و قادر به انجام هیچ کاری نیست: «عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ» (نحل: ۷۵)؛ برده مملوکی را که قادر بر هیچ چیز نیست.

بررسی ریشه‌های کبر، نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب تکبر و فخرفروشی می‌شود، این است که شخص متکبر خود را صاحب حقیقی کمالات و دیگر داشته‌های خود می‌پندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۴۴). اگر آدمی به این باور برسد که از خودش هیچ وجود و استقلال دارد و سرتاپا مملوک خدا است و هرچه دارد و هست، همه از آن خدا و با اذن و اراده اوست و جز او مالک و مدبر و صاحب اختیاری نیست، فروتنی و تواضعش در برابر حضرت حق نیز بیشتر خواهد شد (همان: ۱۴۶) از سوی دیگر در برابر دیگران نیز تکبر نخواهد داشت؛ چراکه می‌داند همه انسان‌ها در اصل مملوکیت مشترک‌اند و کسی از خود چیزی ندارد که بخواهد به سبب آن بر دیگران بزرگی و فخرفروشی کند.

توکل: اثر دیگر اعتقاد به مالکیت مطلق الهی در حوزه اخلاق، ایجاد روحیه «توکل» اعتماد و تکیه کردن بر خدا است. مسلم است که اگر انسان در عمق جان خود به این باور برسد که مالک حقیقی تمامی پدیده‌ها و سود و زیان‌های عالم خداوند متعال است و بی‌اذن حکیمانه او هیچ قدرتی در کار عالم و آدم اثرگذار نیست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۲۱۶ - ۲۱۷) قطعاً تنها بر خدا تکیه می‌کند. این نکته را می‌توان از حدیث پیامبر اکرم (ص) استنباط کرد. حضرت می‌فرماید: از جبرئیل، پرسیدم توکل چیست؟ گفت: آگاهی به این واقعیت که

مخلوق نه زیان و نفع می‌رساند و نه عطا و منع دارد و چشم از دست مخلوق برداشتن، هنگامی که بنده‌ای چنین شد جز برای خدا کار نمی‌کند و از غیر او امید ندارد، این حقیقت توکل است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۲۹۸). قرآن نیز در آیات متعددی (نساء: ۱۳۲؛ مزمل: ۹؛ هود: ۱۳۲) اعتقاد به مالکیت مطلق الهی، انسان را به توکل تشویق و امر می‌کند.

بیم و امید: از دیگر آثار اعتقاد به مالکیت تام حضرت حق، پدیدار شدن حالات بیم و امید یا خوف و رجاء در روح آدمی است. بیم و امید که در تعالیم دینی، اغلب در کنار هم ذکر می‌شوند، دو حالت وجودی و نفسانی متضادند. خوف الهی یعنی، ترس از قهر و غضب و عذاب الهی که ممکن است به خاطر ارتکاب اعمال زشت و ناپسند دامن‌گیر انسان شود و امید به خدا نیز یعنی، دل‌خوش و امیدوار بودن به فضل و رحمت و پاداش الهی به خاطر ایمان و انجام اعمال صالح (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۶: ۹۸).

اگر آدمی باور کند که تنها خداوند متعال، مالک علی‌الاطلاق کل هستی است و همه امور دنیا و آخرت تنها به دست اوست و بدون اذن و اراده او هیچ کاری تحقق نمی‌یابد، بنابراین بیم و امیدش تنها به خداوند متعال تعلق می‌گیرد. البته برای افزایش بیم و امید علاوه بر اعتقاد به مالکیت حضرت حق، باید به دودسته از حقایق دیگر نیز که از لوازم مالکیت الهی هستند، توجه نمود که عبارت‌اند از:

الف) وجود بهشت: مالک و صاحب‌اختیار ما، بهشتی سراسر رحمت و مغفرت برای متقین وعده داده و اجابت بنده خود را ضمانت و بارها خود را با صفاتی چون رحمان و رحیم توصیف کرده و مهر و رحمت را بر خود واجب گردانیده است: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۵۴).

ب) وجود جهنم: صاحب‌اختیار حقیقی ما، جهنمی سراسر درد و عذاب برای اهل کفر آماده ساخته و انتقام از مجرمین را وعده داده و از صفات رعب‌آوری چون «قهار» نیز برخوردار است: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۱۶). توجه به این امور بیم و امید را در انسان به صورت متعادل ایجاد می‌کند، از یک سو باید امید به رحمت واسعه الهی داشته باشیم، اما از سوی دیگر مراقب

باشیم که از مسیر بندگی او دور نشویم وگرنه گرفتار عذاب الهی خواهیم شد. در سوره حمد نیز توجه به بیم و امید وجود دارد، ابتدا اوصافِ شوق آور «الرحمن الرحیم»، سپس صفت هراس آور «مالک یوم الدین» بودن خدا آورده است تا انسان‌ها را بین خوف ورجا پیروراند. اگر خدای سبحان تنها به عنوان رحمان و رحیم معرفی شود و همواره سخن از رحمت حق باشد، زمینه تجرّی و غرور انسان فراهم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱: ۳۷۹).

قرآن کریم برای تعدیل سالکان کوی علم و عمل گاهی خوف ورجا را در دو جمله مجاور هم یاد کرده است؛ مانند: «نَبِّئِ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ أَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ» (حجر: ۴۹ و ۵۰) و گاهی در یک جمله با اِعمال ظرافت فنی و ادبی به هر دو اشاره کرده است، مانند: «مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ» (ق: ۳۳) آن کس که از خداوند رحمان در نهان بترسد؛ زیرا خشیت را به اسم رحمان مرتبط کرده است، نه به اسم منتقم و قهار؛ زیرا خشیت از رحمان عامل تألیف هراس و امید است، ولی خشیت از منتقم یا قهار مستلزم ترس محض است و ترس محض نقص است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۳: ۳۰۵)؛ بنابراین در قرآن کریم صفات الهی به گونه‌ای آمده است که انسان در میان بیم و امید حرکت کند. **زهد:** اگر آدمی در عمق جان خودباور کند که همه مظاهر زندگی دنیوی در حقیقت ملک خداوند متعال اند و اگر خدا ذره‌ای از آن‌ها را به آدمی عنایت می‌کند، نه تنها هیچ‌گونه مالکیت حقیقی و پایدار برای انسان ایجاد نمی‌کند، بلکه تنها امانات الهی و ابزاری هستند برای رساندن او به مقصد نهایی (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۲۲) شخص مؤمن با چنین باوری، دیگر دل‌بستگی شدیدی به مظاهر دنیوی نخواهد داشت؛ یعنی در چنین شرایطی خوشحالی‌اش هنگام رسیدن به متاعی به حد افراط نخواهد رسید همچنین به هنگام دادن دارایی اندک‌ش انده‌ناک نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۱: ۳۵۴). مؤمن تنها فضل الهی او را مسرور می‌سازد: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ كَلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (حدید: ۲۳) این به خاطر آن است که برای آنچه از دست داده‌اید تأسف نخورید و به آنچه به شما داده است دل‌بسته و شادمان نباشید؛ و خداوند هیچ متکبر فخرفروشی را دوست ندارد؛ از این رو تمام رخدادهای عالم به اذن

که خداوند سبحان را مالک حقیقی و ربّ مطلق زندگی، مرگ، آثار، اعمال، اوصاف و حتّیٰ خاطرات نفسانی خود می‌داند، در چنین پایگاه رفیع فکری و اعتقادی می‌گوید: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (سوره انعام: ۷۹)؛ من روی خود را به سوی کسی کردم که آسمان‌ها و زمین را آفریده؛ من در ایمان خود خالصم؛ و از مشرکان نیستم. «إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۱۶۲)؛ نماز و تمام عبادات من و زندگی و مرگ من، همه برای خداوند پروردگار جهانیان است. چنین موحد حقیقت آیات الهی را مشاهده می‌کند و بر اثر چنین شهودی در هیچ شأنی از شئون خود بر غیر خدا (خود یا دیگران) تکیه نمی‌کند؛ چون وقتی ربوبیت مطلق خدا و عبودیت مطلق ما سوی الله ثابت شد، برای انسان جز عبودیت مطلق باقی نمی‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۴۱-۴۴۲).

اصل و حقیقت عبودیت و بندگی نیز این است که انسان هرگونه «استقلال» را از خود نفی کند و این واقعیت را دریابد که از خودش هیچ ندارد و مملوک خدا است و هر چه دارد و هست، همه از آن خدای متعال است و جز او مالک و مدبر و صاحب‌اختیاری نیست (همان: ۱۸۴) و بر این اساس به‌طور کامل تسلیم و سرسپرده اراده و خواست خدا و مطیع محض او شود و از روی اختیار، همسو با نظام تکوین، بندگی تکوینی خود را در برابر خدا اظهار نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۷۲).

در سوره حمد، خداوند متعال به انسان آموزش می‌دهد که پس از اظهار ایمان به صفات ربوبیت، رحمانیت، رحیمیت و مالکیت خدا، ابراز بندگی کرده و با تمام وجود فریاد «ایاک نعبد» سر دهد. این اوصاف الهی، از جمله مالکیت، در واقع نقش حد وسط برهان را برای اثبات عبادت انحصاری خدا ایفاء می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱: ۴۱۸).

این حقیقت عبودیت زمانی رخ می‌دهد که انسان به این باور برسد که سرتاپای وجودش عین فقر و نیازمندی و تعلق به خداست و از خود هیچ ندارد: «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَانَ عَبْدًا» (مریم: ۹۳) و به صورت تکوینی، خواه‌ناخواه مملوک و عبد الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۱۴).

عنوان بصری می‌گوید، به امام صادق (ع) عرض کردم، حقیقت عبودیت

چیست؟ امام فرمود: سه چیز. نخست آنکه بنده در آنچه خدا به او عطا کرد، ملکیتی نبیند؛ زیرا بندگان ملکى ندارند و مال را مال خدا می‌بینند و آن را در راهی که او به آن امر فرمود، به کار می‌گیرند. دوم آنکه بنده برای خویش تدبیر نمی‌کند و سوم آنکه همه اشتغالات او به‌جا آوردن اوامر و نواهی الهی است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱: ۲۲۴)؛ ازین رو تنها خداوند، مالک همه آسمان‌ها و زمین است و بازگشت همه امور به اوست، بنابراین تنها او شایسته عبادت و بندگی است.

شکرگزاری: شکرگزاری تصور نعمت و اظهار آن و سپاس در برابر نعمت‌ها یکی دیگر از آثار بسیار مهمی است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱: ۳۲۹). شکر را به سه مرحله قلبی (شناخت منعم و به یاد او بودن)، زبانی (اظهار نعمت به زبان) و عملی (استعمال نعمت در جای خود) تقسیم کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۲۷۸).

درک مفهوم واقعی مالکیت الهی، انسان را به شکرگزاری در پیشگاه خداوند متعال سوق می‌دهد. حمد که مفهومی اعم از شکر دارد، تنها مخصوص خداوند متعال است، اما اینکه چرا مخصوص خداست، در ادامه از باب ذکر دلیل می‌فرماید برای اینکه او رب العالمین یعنی مالک مدبر جهانیان است. بر همین اساس در قرآن کریم هر جا سخن از حمد خدا (الحمد لله) مطرح است نعمتی از نعم الهی و فیضی از فیوضات او به‌عنوان دلیل و حد وسط برهان بیان می‌شود؛ مانند این که در سوره مبارکه حمد بعد از حمد، ربوبیت مطلقه: (ربّ العالمین)، رحمت مطلقه: (الرّحمن)، رحمت خاصّه: (الرّحیم) و مالکیت مطلقه خدا: (مالک یوم الدین) مطرح شده و هر یک حدّ وسط برهانی برای اختصاص حمد برای خدا قرارگرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱: ۳۴۱).

حضرت ابراهیم (ع) نیز پس از دعوت قوم خود به عبادت خدا و تقوای الهی در مقام تحلیل می‌گوید: «إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (عنکبوت: ۱۷)؛ آن‌هایی را که غیر از خدا پرستش می‌کنید، مالک هیچ رزقی برای شما نیستند؛ روزی را تنها نزد خدا بطلبید و او را پرستش کنید و شکر او را بجا آورید که به‌سوی او بازگشت

داده می‌شوید. شکر زبانی و عملی از اقتضائات باور به مالکیت خداوند متعال است؛ زیرا معنای مالکیت مطلق الهی این است که ولی نعمت حقیقی انسان خداست و همه نعمت‌های ظاهری و باطنی که عالم و سرتاپای وجود آدمی را احاطه کرده و قابل شمارش نیستند (ابراهیم: ۳۴) و همه نعمت‌ها از آن اوست (نحل: ۵۳).

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین شئون خالقیت خدا، مالکیت حقیقی و اعتباری او بر تمامی پدیده‌های عالم هستی است. به حکم مالک بودن خداوند اختیار، قدرت تام و حق هرگونه تصرفی در ملک و مملوک خود را بدون نیاز به اذن دیگری دارد. اعتقاد به مالکیت خدا و توجه به لوازم و اقتضائات آن، آثار ارزشمندی در حوزه‌های بینش، گرایش و رفتار انسان دارد.

الف) در حوزه بینش‌ها می‌تواند به‌عنوان یک مبنا، اندیشه‌های نادرست در حوزه‌های مختلف فکری و عقیدتی را اصلاح سازد، هرگونه باور و اعتقاد شرک‌آلود و اومانستی را نفی کند، توهم خویش مالکی استقلالی را از انسان سلب کند و نوعی خودپنداره مثبت و منطبق با واقع برای انسان به ارمغان آورد. ب) در حوزه اخلاق نیز اعتقاد به مالکیت خداوند می‌تواند محبت الهی در قلب‌ها را افزایش دهد و موجب پیدایش حالات و کمالات اخلاقی گوناگونی چون جلب محبت الهی، اخلاص، تواضع، توکل، زهد و بیم و امید در وجود آدمی گردد.

ج) در حوزه رفتارها نیز موجب می‌گردد که آدمی به اطاعت از خدای متعال در انجام عبادات و ترک محرّمات دهد تن دهد و نیز شکرگزار واقعی نعمت‌های الهی گردد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

- ۱- اراکی، محسن، (۱۳۹۷)، *فقه نظام اقتصادی اسلامی*، چاپ اول، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۲- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، *مبانی اخلاق در قرآن*، چاپ هفتم، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله، (بی تا الف)، *توحید در قرآن*، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، (بی تا ب)، *نسبت دین و دنیا*، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۹)، *عین نضاخ*، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۸- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، (۱۳۹۳)، *مبانی اقتصادی اسلامی*، چاپ هشتم، تهران، سمت.
- ۹- دهخدا (۱۳۷۷)، *لغت نامه دهخدا*، تهران، نشر مرکز انتشارات و چاپ دانشگاه.
- ۱۰- دیلمی، احمد، آذربایجانی، مسعود، (۱۳۹۶)، *اخلاق اسلامی*، تهران، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها.
- ۱۱- زرشناس، شهریار، (۱۳۸۴)، *مبانی نظری غرب مدرن*، تهران، کتاب صبح.
- ۱۲- سارتر، ژان پل، (۱۳۵۵)، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، انتشارات مروارید.
- ۱۳- صانع پور، مریم، (۱۳۸۴)، *امانیسم و حق گرایی*، علوم سیاسی، ش ۲۹: ۱۰.
- ۱۴- صدری، سحر و همکاران، (۱۳۹۹)، «نقش نظریه اعتباریات علامه طباطبایی (ره) در تبیین صفت مالکیت خداوند»، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۱: ۳۵، ص ۸۹-۱۰۶.
- ۱۵- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، (۱۳۷۰)، *حاشیه المکاسب*، قم، موسسه اسماعیلیان.
- ۱۶- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- ۱۸- عبودیت، عبدالرسول، مصباح، مجتبی، (۱۳۸۹)، *خداشناسی فلسفی*، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۱۹- محمد حسین اصفهانی، (۱۴۱۹)، *حاشیه بر مکاسب*، قم، دارالمصطفی لاجیاء التراث.
- ۲۰- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۲)، *اخلاق اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۲۱- مطهری، مرتضی، (۱۳۹۲)، *قم، صدرا*.
- ۲۲- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، چاپ سی و دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۳- هادی تهرانی، مهدی، (۱۳۷۸). مکتب و نظام اقتصادی اسلام، تهران، موسسه فرهنگی خانه خرد.

۲۴- هادوی نیا، علی اصغر، (۱۳۸۲). «مبانی نظری ساختار مالکیت از دیدگاه قرآن»، اقتصاد اسلامی، سال سوم، شماره ۱۲.

25- <https://daneshyari.com/isi/articles/behaviour>

REFERENCES

* The Holy Qur'an.

1. Araki, Mohsen, (1397), Islamic Economic System Jurisprudence, 1st edition, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute.
2. Dehkhoda (1377), Dehkhoda Dictionary, Tehran, University Publishing and Printing Center.
3. Deylami, Ahmad, Azarbaijani, Massoud, (1396), Islamic Ethics, Tehran, the institution representing the Supreme Leader in universities.
4. Elahi, Abbas; Sazandegi, Mahdi, (1399), "Criticism of the article titled Ibrahim (AS) by Firestone", Qur'anic Research of Orientalists, 15(28), pp. 165-186. DOI: 10.22034/qkh.2020.4644
5. Hadavinia, Ali Asghar, (1382), "Theoretical foundations of ownership structure from the perspective of the Qur'an", Islamic Economy, Year 3, No 12.
6. Hadi Tehrani, Mahdi, (1378), Religion and Economic System of Islam, Tehran, Khaneh Kherad Cultural Institute.
7. Hawzah and University Cooperation Office, (1393), Islamic Economic Basics, 8th Edition, Tehran, Samt.
8. Javadi Amoli, Abdullah, (1379), Theoretical and Practical Wisdom in Nahj al-Balagha, 3rd edition, Qom, Isra Publishing Center.
9. Javadi Amoli, Abdullah, (1381), Tasnim, Tafsir of the Holy Qur'an, 3rd edition, Qom, Isra Publishing Center.
10. Javadi Amoli, Abdullah, (1388), Principles of Ethics in the Qur'an, 7th edition, Qom, Isra Publishing Center.
11. Javadi Amoli, Abdullah, (1399), Ain Naddakh, 1st edition, Qom, Isra Publishing Center.
12. Javadi Amoli, Abdullah, (n.d), Monotheism in the Qur'an, 1st edition, Qom, Isra Publishing Center.
13. Javadi Amoli, Abdullah, (n.d), Relation between religion and the material world, 3rd edition, Qom, Esra Publishing Center.
14. Makarem Shirazi, Nasir, (1374), Tafsir Nomooneh, 32nd edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya.
15. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1392), Islamic Ethics, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute.
16. Mohammad Hossein Esfahani, (1419), Hashiyeh bar Makasib, Qom, Dar Al-Mustafa li lhya al-Turath.
17. Motahari, Morteza, (1392), Qom, Sadra.
18. Oboudiyat, Abdul Rasul; Misbah, Mojtaba, (1389), Philosophical Theology, 1st edition, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute.
19. Sadati, Seyyed Mahdi; Moradkhani, Ahmad; Mirdadashi, Seyyed Mahdi, (1402), "Qur'anic principles of citizenship rights in economic affairs", Qur'an and Science, 17(32), pp. 197-222. DOI: 10.22034/qve.2023.8472.
20. Sadri, Sahar et al., (1399), "The Role of Allameh Tabataba'i's Constucted Concepts

- Theory in Explaining God's Ownership", Research Journal of Philosophy of Religion, Vol. 1: 35, pp. 89-106.
21. Sanepour, Maryam (1384), Emanism and Rightism, Political Science, Vol. 29: 10.
22. Sartre, Jean-Paul, (1355), Existentialism and Human Originality, translated by: Mustafa Rahimi, Tehran, Morwarid Publications.
23. Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, 3rd edition, Tehran, Nasser Khosrow Publications.
24. Tabatabaei Yazdi, Seyyed Mohammad Kazem, (1370), Hashiya't al-Makasib, Qom, Ismailian Institute.
25. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1371), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, 2nd edition, Qom, Ismailian Publications.
26. Zarshenas, Shahriar, (1384), Theoretical Foundations of the Modern West, Tehran, Sobh Book.
27. <https://www.daneshyari.com/isi/articles:behavior>

Semantic Foundations of the Social Orientation of the Qur'an Interpretation and its Methodological and Effective Indicators

Reza Bani Asadi¹
Fatima Ghaffarnia²

ABSTRACT

One of the most important developments in the interpretation of the Holy Qur'an in the contemporary era is the emergence of a new orientation of study called social interpretation. The goal of this orientation is to leave the Holy Qur'an out of isolation, by turning it into a dynamic source for solving doubts about religion in new areas of social life, responding to the new needs of social life and treating harms affected by the new manifestations of social life. This interpretive orientation was emerged as a result of the confrontation between Islamic societies and Western civilization and the reformers' search for a solution to the decline of Islamic societies by returning to the Holy Qur'an. There are foundations and indicators have been mentioned for this orientation. Some of the stated indicators are not free of problems, some of them are not accurate and some others are not independent but also observed in other interpretation orientations.

This research, with a descriptive-analytical method, aims to review the semantic foundations, methodical and effective indicators of this interpretive orientation, in order to provide the basis for further benefit from it.

KEYWORDS: Holy Qur'an, Interpretation of the Qur'an, Social Interpretation, Foundations of Social Interpretation, Indicators of Social Interpretation.

1- Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Shahid Sadougi University of Medical Sciences, Yazd, Iran (corresponding author)

fatemi251@gmail.com

2- Graduated level 4, field of comparative interpretation, Rafia Al-Mustafi Seminary Institute of Higher Education, Tehran, Iran masumi251@gmail.com





تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۲

20.1001.1.27833542.1402.3.4.2.2

10.22034/arq.2023.190742



نوع مقاله: پژوهشی

مبانی دلالی و شاخصه‌های روشی و آثاری گرایش اجتماعی تفسیر

رضا بنی اسدی^۱

فاطمه غفاریان^۲

چکیده

از تحولات بسیار مهم تفسیر قرآن کریم در دوره معاصر، پیدایش گرایشی جدید به نام تفسیر اجتماعی است. هدف این گرایش خروج قرآن کریم از انزوا و تبدیل آن به منبعی پویا برای رفع شبهات وارد بر دین در عرصه‌های جدید زندگی اجتماعی، پاسخ‌گویی به نیازهای جدید زندگی اجتماعی و درمانی برای دردهای متأثر از جلوه‌های جدید زندگی اجتماعی است. بروز این گرایش تفسیری با مواجهه جوامع اسلامی و تمدن غرب و چاره‌جویی برای درمان انحطاط جوامع اسلامی از سوی مصلحان به‌وسیله بازگشت به قرآن کریم نمود پیدا کرد. برای این گرایش تفسیری مبانی و شاخصه‌هایی شمرده شده است. تعدادی از شاخصه‌های ذکر شده خالی از اشکال نبوده و نمی‌توان آن‌ها را از شاخصه‌های این گرایش تفسیری محسوب کرد. برخی از عناوین شاخصه‌ها دقیق نیستند و برخی از شاخصه‌ها در گرایش‌های تفسیری دیگر نیز مشاهده می‌شوند. این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی است درصدد است تا به نقد و بررسی مبانی دلالی و ویژگی‌های روشی و آثاری این گرایش تفسیری بپردازد و با معرفی بیشتر این گرایش زمینه را برای بهره‌مندی بیشتر از آن فراهم آورد.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، تفسیر قرآن، تفسیر اجتماعی، مبانی تفسیر اجتماعی، شاخصه‌های تفسیر اجتماعی.

۱- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شهید صدوقی یزد، یزد، ایران (نویسنده مسئول) fatemi251@gmail.com

۲- دانش آموخته سطح ۴، رشته تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی حوزوی رفیعه المصطفی، تهران، ایران. masumi251@gmail.com



۱. مقدمه

قرآن کریم علاوه بر آیاتی که در حوزه جهان‌بینی و ایدئولوژی فردی انسان‌ها ارائه داده است، دارای آیاتی است که در پی ترسیم نظام سیاسی - اجتماعی کامل و ساختار جامع برای حیات جمعی انسان‌ها است؛ هیچ کتاب آسمانی به وسعت قرآن به بیان مسائل مرتبط به زندگی اجتماعی انسان و تنظیم روابط اجتماعی آحاد مردم با یکدیگر پرداخته است.

این بُعد از قرآن در عصر جدید به‌ویژه در دو سده اخیر به دلیل رویارویی عالم اسلام با غرب متجدد و مسائل مرتبط با آن، بیشتر مورد توجه مفسرین قرار گرفته است. هدف اصلی این گرایش قرار دادن قرآن در جایگاه حقیقی آن از بعد اجتماعی است. بنیان‌گذار گرایش اجتماعی در تفسیر سید جمال‌الدین اسدآبادی است و اولین تفسیر اجتماعی توسط شاگردش «شیخ محمد عبده» به رشته تحریر درآمده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶، ۶: ۱۹۲) و پس از وی مفسران زیادی به تفسیر آیات قرآن با این گرایش پرداختند.

تفسیر اجتماعی، پیوند تنگاتنگی با تفسیر عصری و نیز تفسیر اجتهادی دارد؛ به طوری که تفکیک دقیق این گرایش‌ها سخت به نظر می‌آید. به همین دلیل برخی از محققان گرایش اجتماعی را «المدرسة الحديثة فی التفسیر» نامیده‌اند و معتقدند این رویکرد، به‌جز در مورد سید قطب، در اصول و روش‌ها در امتداد سنت تفسیری در عالم اسلام بوده و از شیوه قدیم پیروی می‌کند. مفسر گرایش اجتماعی در تفسیر خود به آنچه در پیرامونش می‌گذرد، توجه دارد؛ چنانکه در تفسیر و تطبیق آیات از مثال‌های زمانه خویش استفاده می‌کند (شیوا پور، ۱۳۸۷: ۱۰۳). آیت‌الله معرفت نیز تفسیر را به دو نمط و منهج «تفسیر به مأثور» و «تفسیر اجتهادی» تقسیم کرده و تفسیر اجتماعی را از اقسام تفسیر اجتهادی قرار داده است (معرفت، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۲۱-۲۷، ۳۴۹، ۳۵۳).

همچنین از این جریان تفسیری در تفسیر پژوهی‌ها با عناوین متفاوتی چون تمدنی، اجتماعی، عقلانی، تربیتی و حرکتی یاد شده است، در عین حال این عناوین در برخی از نگاه‌های جریان‌شناسانه به‌عنوان جریان‌های موازی قلمداد شده‌اند (نفیسی، ۱۳۹۳: ۴۴).

قرآن، کتاب جاوید آخرین پیامبر (ص)، فرا زمان و مکان بوده و منحصر به افراد خاص نیست؛ انحصار کاربرد قرآن به بعد زندگی فردی انسان و انحصار تفسیر آن به شرح لغت و تجزیه و ترکیب و بلاغت و جمود در آن با اندیشه‌های فرسوده و بی‌تحرک، اجحاف در حق کتابی است که گذشت زمان از تازگی آن نمی‌کاهد و در هر زمان و مکان نقش هدایت‌گری دارد.

از یک‌سو عواملی چون اعتقاد به جامعیت و جاودانگی قرآن و این‌که قرآن افزون بر دستورالعمل‌های فردی قوانین و احکام اجتماعی دارد، ادعای ظرفیت داشتن این کتاب آسمانی برای پاسخگویی به نیازهای زمان در ابعاد مختلف، دگرگونی در نگرش به نیازهای دینی و معنوی، خارج کردن قرآن از حاشیه و حالت تشریفات به متن و محور زندگی و قرار دادن آن در جایگاه حقیقی و شایسته آن، نیاز به رویکردی جدید به قرآن مجید دارد.

از سوی دیگر حجم گسترده‌ای از شبهات و سؤالات در حوزه دین، به‌ویژه در کفایت آن در رویارویی با تمدن غرب و توانایی پاسخ به تحولات فکری و فرهنگی به وجود آمده در اثر این رویارویی، نیاز به بازنگری در فهم از دین و تحلیل ابعاد مختلف دین‌پژوهی را دارد.

عوامل فوق، ضرورت توجه به ابعاد اجتماعی و تربیتی و تفسیر مشکلات جامعه با رویکرد به بخش اجتماعی از آموزه‌های قرآن را در پی دارد. به‌ویژه با ناکافی بودن مباحث تفسیری مرسوم و سنتی در پاسخگویی به نیازهای زمان، نیاز به چنین گرایشی بیشتر نمود پیدا می‌کند.

در تفسیر اجتماعی سعی می‌شود کل آیات قرآن در نظر گرفته شود تا راه‌کاری برای حل مسائل و مشکلات اجتماعی پیدا شود و جامعه اسلامی به حرکت خود به‌سوی پیشرفت ادامه دهد (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۳۴۳).

تفسیر اجتماعی قرآن، دارای ویژگی‌های بسیاری است (آقایی، ۱۳۸۸: ۳۱) که هر یک از این ویژگی‌ها به‌تنهایی ضرورت توجه به گرایش اجتماعی و گسترش آن را نمایان می‌کند. از مهم‌ترین ویژگی‌های تفسیر اجتماعی ایجاد تحول در نگرش به اسلام به‌عنوان دینی زنده و پویا است. گرایش اجتماعی در تفسیر باعث آشنا سازی انسان با حیات اجتماعی از مبدأ قرآنی و زدودن غبار عادت،

خرافه، رکود از چهره دین، برانگیختن روح مبارزه و مقاومت و ایجاد هویت مستقل دینی در سایه معارف قرآن در جامعه می‌شود (سید رضا مؤدب؛ مجتبی روحانی زاده، ۱۳۹۲: ۶۳).

کشف قوانین و نظام‌های اجتماعی نهفته در قرآن، راهکار معضلات و عقب‌ماندگی‌های جامعه اسلامی نسبت به سائر جوامع، یافتن پاسخ پرسش و نیازهای اجتماعی انسان، استخراج مبانی موضوعات مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و سنن اجتماعی و مسائل مرتبط با تمدن و نظم و آبادانی و تلاش برای ایجاد وفاق میان آموزه‌های اسلامی و ملزومات زندگی عصر جدید و مهم‌تر از همه مسئله مبانی و ویژگی‌های نظام حکومتی اسلام و اثبات همگامی قرآن با تغییر و تحولات زمانه و نقد و بررسی شبهه‌های وارد شده بر قرآن، از دیگر ویژگی‌های تفسیر اجتماعی است.

این پژوهش با درک ضرورت تحقیق درباره گرایش اجتماعی تفسیر درصدد است تا با روش توصیفی تحلیلی به مبانی دلالتی این گرایش و نیز شاخصه‌های روشی و آثاری آن پرداخته و با فراهم کردن آشنایی بیشتر با این روش تفسیر، گامی در راه استفاده بیشتر از آن بردارد.

۲. پیشینه تحقیق

درباره این موضوع پژوهش‌هایی نیز صورت گرفته است که مقاله «مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی قرآن کریم» تألیف کاظم قاضی‌زاده و روح‌الله ناظمی، از آن جمله است. در این مقاله که شاخصه‌های اصلی این رویکرد جدید تفسیری را مبانی نیز نامیده است به چند شاخصه از جمله نگاه جامع‌گرایانه به قرآن، عقل‌گرایی در تفسیر، تأکید بر هدایت‌گری قرآن و ساده‌نویسی در تفسیر اشاره شده است. مقاله مذکور تصریح می‌کند که مبانی پیش‌گفته به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم موجب بروز برخی ویژگی‌های دیگر در تفاسیر اجتماعی شده که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به ویژگی‌هایی همچون اعتقاد به اصالت قرآن نسبت به دیگر مصادر تشریح، انکار و نکوهش تقلید به‌ویژه در تفسیر قرآن، کاستن از شأن و حجم تفسیر مآثور، واقع‌نگری و توجه به نیازهای

جامعه، استفاده از زبان ساده و همه‌فهم در تفسیر نگاری و پرهیز از طرح تفصیلی مباحث ادبی، فقهی و کلامی در تفسیر اشاره کرد (ر.ک: قاضی‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۳-۵). به عقیده نگارنده شاخصه غیر از مبانی است زیرا ممکن است امری از مبانی این گرایش باشد اما شاخصه آن نباشد یعنی در گرایش‌های دیگر تفسیری نیز وجود داشته باشد. به‌عنوان مثال عقل‌گرایی در تفسیر اجتماعی که یکی از مبانی این گرایش است در گرایش تفسیر عقلی نیز وجود دارد پس نمی‌توان آن را از شاخصه‌های تفسیر اجتماعی دانست. از این رو اطلاق نام مبانی بر شاخصه صحیح به نظر نمی‌رسد.

پژوهش دیگر مقاله «مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم» تألیف سید رضا مؤدب و مجتبی روحانی زاده است که در آن تصریح شده گرایش اجتماعی تفسیر افزون بر مبانی عام تفسیر، از مبانی خاصی نیز مانند. امکان تفسیر علمی قرآن؛ امکان استخراج قوانین جامعه‌شناختی از قرآن کریم در دو بخش تاریخی و اجتماعی؛ امکان ترسیم و تعیین اصول و قواعد نظام اجتماعی مطلوب از نگاه قرآن کریم؛ وجود و امکان شناسایی مفاهیم، محورها و گزاره‌های همسو و ناظر به مباحث اجتماعی و همچنین توجه به تجربه‌های بشری در فهم و انسجام و وحدت در پیام‌های قرآن برخوردار است (ر.ک: مؤدب، ۱۳۹۲: ۵۷-۷۸). یکی دیگر از پژوهش‌های صورت گرفته مقاله «روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن» تألیف محمدرضا آقایی است که مؤلف در آن با استفاده از یافته‌ها و آموزه‌های موجود در عرصه تفسیر قرآن کریم در بخش قواعد، مبانی و پیش‌فرض‌ها و همچنین با توجه به آموزه‌های جامعه‌شناختی، مناسبتی بین تفسیر و قرآن کریم، در قالب تفسیر اجتماعی برقرار می‌سازد و ضرورت پرداختن به چنین رویکردی را با توجه به اصول یادشده تبیین می‌نماید. به عقیده مؤلف مقاله مذکور در شرایط فعلی که دانش رو به گسترش است و به همان میزان توان بهره‌وری از قرآن کریم رو به افزایش است، با مراجعه به مسائل علوم از جمله جامعه‌شناسی، می‌توان پاسخ‌های متقن و پذیرفتنی از قرآن کریم استخراج کرد و به حل آن مسائل کمک کرد (ر.ک: آقایی، ۱۳۸۸: ۱۱-۳۶) البته این مقاله به شاخصه‌های این گرایش پرداخته و عقیده منقول از مؤلف نیز مختص گرایش اجتماعی تفسیر

نیست، بلکه می‌تواند سرآغازی برای ایجاد گرایش‌های جدید تفسیری مانند گرایش اقتصادی نیز باشد.

مقاله «درآمدی بر اصول تفسیر اجتماعی عقلی قرآن» تألیف محمد اسعدی، پژوهش دیگری در همین زمینه است. این پژوهش، برای تفسیر اجتماعی عقلی اصولی نظری و اصولی عملی قائل شده است و برای اصول نظری مواردی مانند نقش‌آفرینی ابعاد اجتماعی انسان در مقاصد هدایتی قرآن، امکان استخراج دیدگاه‌های هدایتی قرآن در مسائل اجتماعی، نقش و نسبت ادله نقلی و عقلی در تفسیر اجتماعی را برشمرده است، چنان‌که برای اصول عملی نیز مواردی مانند شناخت مسائل و مفاهیم اجتماعی، بررسی مفاهیم اجتماعی قرآن، توجه به اصول توسعه دلالتی قرآن، جست‌وجوی شواهد روایی مرتبط و بالاخره عقلانیت اجتهادی در تحلیل‌های اجتماعی از آیات را ذکر کرده است (اسعدی، ۱۳۹۸: ۴-۲۲). به عقیده نگارنده ذکر «تفسیر اجتماعی عقلی» برای موضوع مقاله با اصل نظری «نسبت ادله نقلی و عقلی در تفسیر اجتماعی» که به نظر خود مؤلف یکی از اصول تفسیر اجتماعی عقلی است سازگاری ندارد، زیرا در این نوع تفسیر نقل جایگاهی ندارد تا نسبت آن با عقل سنجیده شود؛ همچنین به نظر می‌رسد بیان اصولی به‌عنوان اصول عملی صحیح نباشد زیرا موارد مذکور به‌عنوان مثال شناخت مسائل و مفاهیم اجتماعی، در حوزه نظری هستند.

مقاله «تفسیر اجتماعی قرآن؛ چالش تعریف و ویژگی‌ها» تألیف شادی نفیسی، در همین راستا نگارش یافته است. مؤلف در این پژوهش به چالش‌های موجود در تفسیر اجتماعی نسبت به‌عنوان، تعریف و ویژگی‌ها پرداخته است. وی عنوان تمدنی، اجتماعی، عقلانی، تربیتی و حرکتی را یک چالش در حوزه عنوان این گرایش محسوب کرده است. همچنین معتقد است در مقام تعریف نیز معمولاً تفسیر پژوهان توضیحاتی اجمالی در مورد آن ارائه داده‌اند که عام‌ترین آن‌ها مناسب‌ترین تعریف انتخاب شده است همچنان‌که در حوزه ویژگی‌ها نیز معتقد است که محققان بیش از همه متأثر از دیدگاه ذهبی در این موضوع بوده‌اند اما خود در نهایت ویژگی‌های تفسیر اجتماعی را در دو محور پیراستن چهره اسلام از نقایص و اثبات توانمندی آن سامان‌دهی می‌کند.

پژوهش دیگر، مقاله «روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن» تألیف سید حسین فخر زارع است که مؤلف در آن ابتدا به روش‌های تفسیر قرآن از قبیل روش‌های عقلی، عرفانی، کلامی، روایی، قرآن به قرآن و غیره و مبانی عام مفسران در تفسیر اشاره کرده است؛ و سپس یادآور شده که تفسیر اجتماعی قرآن دارای مبانی و شیوه‌های خاص خود است و در ادامه نیز به اختصار به تفاوت‌های روش‌شناسانه قرآن کریم با روش‌های علمی رایج بشری اشاره نموده و بیان کرده که قرآن خود را در قالب‌ها و چارچوب‌های خاصی محدود نکرده و از روش‌های مختلف عقلی، تاریخی، قدسی و غیره بهره برده است و گاه از روش‌های تلفیقی و ترکیبی استفاده کرده است. به عقیده وی در متدلوژی قرآن در همه روش‌هایی که به کار گرفته، یک «روح توحیدی» حاکم است که اگر به آن توجه نشود، بحث از روش‌های قرآنی، بحثی ناتمام است.

پژوهش حاضر با بررسی منابع کتابخانه‌ای و به روش توصیفی تحلیلی انجام شده است و هدف آن تبیین مبانی دلالتی گرایش تفسیر اجتماعی و تحلیل و بررسی شاخصه‌های این گرایش تفسیری در دو حوزه روشی و آثاری است. پس از مرور اجمالی و نقد مختصر برخی از مهم‌ترین پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه، اینک به مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی پرداخته می‌شود اما قبل از آن به مفهوم تفسیر اجتماعی اشاره می‌شود.

۳. مفهوم تفسیر اجتماعی

تفسیر اجتماعی گرایشی در **تفسیر** در دوره معاصر است؛ برای این گرایش چندگونه تعریف ارائه شده که هر یک به ابعادی از این گرایش تفسیری اشاره دارد که در اینجا به این تعاریف پرداخته می‌شود.

اول، تفسیر اجتماعی، تفسیر آیات قرآن متناسب با اهداف ترتیبی انسان برای وصول به سعادت و ارائه راه‌حل‌های تربیتی و اجتماعی و تقنینی است (فخر زارع، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۱۳۴؛ مدبر، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۲۰۴).

دوم، تفسیر اجتماعی به منزله خضوع در برابر مفاهیم اجتماعی و نیازهای واقعی عصر برای ایجاد ارتباط میان هدف اجتماعی و هدف دینی است (ایازی، ۱۳۷۳: ۵۳).

در هر دو تعریف، تبیین مفاهیم قرآن، رنگ جمع‌گرایانه‌ای به خود می‌گیرد، لکن تعریف دوم در عین آن که جامع‌نگرتر است، در معرض خطر تحمیل نظریه‌ها بر قرآن و تفسیر به رأی است.

در تعریف اول، هدف مفسر ارائه راه‌حل‌های تقنینی، اجتماعی و تربیتی با توجه به خصوصیات و نیازهای انسان است و مفسر در پی ارائه راهکار برای حل مشکلات اجتماعی با ارزیابی و تحلیل مسائل اجتماعی است؛ درحالی که در تعریف دوم مفسر در زمینه‌های مختلف اجتماعی نظریه‌پردازی می‌کند و به شبهات گوناگون پاسخ می‌دهد و معضلات و مشکلات را پیش‌بینی می‌کند (فخر زارع، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۱۳۴). به‌طور طبیعی مفسر در این روش از جایگاهی مسئولانه و متعهدانه نسبت به قضایای جامعه اسلامی می‌نگرد و آنچه مطابق تعالیم قرآنی و فرهنگ اسلامی است را ارائه می‌کند (ایازی، ۱۳۸۱: ۷۵؛ همان، ۱۳۷۳: ۵۳).

سوم، تفسیر اجتماعی به معنای توضیح آیات الاجتماع است. مفسر می‌کوشد تا آیات اجتماعی قرآن را شرح بیشتری دهد و تفسیر گرایش اجتماعی پیدا کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۴۱).

چهارم، تفسیر اجتماعی به معنای استنباط و استخراج عناصر نظام اجتماعی (مبانی، اهداف، اصول، روش‌ها و ...) از قرآن و ارائه آن به اندیشمندان اجتماعی برای سامان دادن به جامعه بر اساس آن است (فخر زارع، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۱۳۴). پنجم، تفسیر اجتماعی به‌منزله نگاه اجماعی به همه آیات با رویکرد اجتماعی و بررسی کارکرد اجتماعی موضوعات و آیات قرآنی برای دستیابی به آموزه‌های اجتماعی است. این شیوه، تمام آیات قرآن را در برمی‌گیرد (همان).

در این پژوهش مراد از گرایش اجتماعی، تفسیر قرآن با دید نیازهای اجتماعی است. این گرایش بر اساس یافته‌هایی از قرآن به مباحث موردنیاز جامعه برای حل مشکلات اجتماعی عصر می‌پردازد و هدف آن خروج قرآن از کتابی صامت به منشوری گویا و پویا برای سعادت زندگی انسان در بعد اجتماعی است.

۴. مهم‌ترین تفسیرهای گرایش اجتماعی

قبل از ظهور گرایش اجتماعی تفسیر در دوران معاصر، مطالب اجتماعی در برخی

از تفسیرهای سابق نیز مشاهده می‌شد اما این که تفسیری با این رویکرد تألیف شود یا دست کم قسمت‌های قابل توجهی از آن با این رویکرد نگارش یابد مخصوص دوران معاصر است. تفسیر الکاشف، تفسیر من وحی القرآن، تفسیر پرتوی از قرآن، تفسیر المیزان و تفسیر تسنیم را می‌توان از مهم‌ترین تفسیرهای گرایش اجتماعی قرآن محسوب کرد که در اینجا برای آشنایی اجمالی توضیح مختصری درباره آن‌ها داده می‌شود.

تفسیر الکاشف اثر علامه شیخ محمدجواد مغنیه، از علمای لبنان، دانش‌آموخته حوزه علمیه نجف اشرف و از منادیان تقریب بین مذاهب اسلامی است (ایازی، ۱۳۷۳: ۵۶۹). مغنیه دارای دو تفسیر است: «الکاشف» تفسیر مفصل و «المبین» تفسیر مختصر وی است (علوی مهر، ۱۳۸۴: ۳۷۸)؛ تفسیر الکاشف به زبان عربی و کامل با شیوه تفسیر ترتیبی و گرایش اجتماعی، تربیتی و کلامی است؛ البته مغنیه گاه از شیوه تفسیر موضوعی در کنار تفسیر ترتیبی بهره می‌برد. وی با ارائه سبک جدید در تفسیر، مفاهیم قرآن را با بیانی موجز و متناسب با مقتضیات زمان و دلایلی متین و معقول بسیار روان و درخور فهم بیان کرده است (معرفت، ۱۴۱۸، ۲: ۵۰۴).

تفسیر دیگر از تفاسیر اجتماعی شیعه تفسیر «من وحی القرآن»، اثر علامه سید محمدحسین فضل‌الله از دانشمندان معاصر شیعه و مجاهد لبنانی است که دیدگاه‌های مبارزاتی او علیه اسرائیل و استعمارگران معروف است؛ (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۳۴۷) تفسیر «من وحی القرآن»، تفسیر کامل، تربیتی، اجتماعی و سیاسی است و مباحث ادبی، بلاغی و فقهی کم‌تر در آن مورد بحث قرار گرفته است. شبهات اعتقادی مطرح و پاسخ داده شده و در حد توان از روایات اسرائیلی پرهیز شده است (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۳۴۷؛ همان، ۱۳۸۴: ۳۷۸). این تفسیر دارای سبک جالب ادبی و ممزوج با سبک علمی است (معرفت، ۱۴۱۸، ۲: ۵۰۲) همچنان گرایش اجتماعی و خارج نمودن تفسیر و معنای آیات از حیطه انتزاع و ذهن و دقت به تطبیق آیات با واقعیت خارجی در این تفسیر، مشهود است. در واقع رویکرد واقع‌گرایانه (در برابر رویکرد رمزگرایانه و باطن‌نگرانه) و در پی آن گرایش سیاسی و اجتماعی در تفسیر از بارزترین ویژگی‌های روش تفسیری سید

فضل الله است (شیوا پور، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۱۲۹).

تفسیر «پرتوی از قرآن» در اوج نابسامانی اوایل انقلاب توسط سید محمود طالقانی با گرایش اجتماعی به رشته تحریر درآمد؛ (ر.ک: علوی مهر، ۱۳۸۴: ۳۳۸). طالقانی از سال ۱۳۱۸ شمسی تفسیر قرآن را در مسجد پدر شروع کرد و تا سال ۱۳۵۸ که درس‌های قرآن در صحنه را می‌گفت، تفسیر قرآن را در مسجد، زندان و هر جا و سخنرانی و نوشته‌ای رها نکرد. (ر.ک: علوی مهر، ۱۳۸۴: ۳۳۸). تفسیر «پرتوی از قرآن» با گرایش تربیتی، اخلاقی و اجتماعی، با توجه به نیازهای نسل جدید و به شیوه تفسیر «فی ظلال القرآن» و با در نظر گرفتن تحقیقات مورد نیاز که از تفسیر «المیزان» اخذ شده، به رشته تحریر درآمده است (معرفت، ۱۳۷۹: ۲: ۵۰۸).

«المیزان فی تفسیر القرآن» معروف به تفسیر المیزان مهم‌ترین تفسیر شیعی در دوره معاصر است؛ این اثر گران‌قدر تألیف علامه سید محمدحسین طباطبایی از متفکران بی‌نظیر عصر حاضر است که تسلط وی بر قرآن، فقه، اصول، فلسفه و حدیث، تفسیرش را از تفسیرهای دیگر ممتاز ساخته است (ر.ک: نفیسی، ۱۳۷۹: ۱۱۸؛ اوسی، ۱۳۸۱: ۱۶۱؛ رزم‌آرا، ۱۳۷۵: ۹۸). تفسیر المیزان، تفسیری جامع و دربردارنده مباحث تحلیل و نظری با رویکرد غالبی فلسفی است که هم‌زمان با مباحث تفسیری مرسوم، به مسائلی که حاصل نهضت جدید تفسیری است، پرداخته است (معرفت، ۱۴۱۸، ۲: ۴۷۰؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۷۰۳). در حوزه تفسیر شیعی، تفسیر المیزان را باید از نخستین تفاسیری معرفی کرد که رویکرد گسترده‌ای به معارف اجتماعی قرآن داشته و تنها تفسیر مبسوطی است که مباحث مهم اجتماعی را ذیل عناوین مستقلی مطرح نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۳۷؛ همان، ۲: ۱۴۹؛ همان، ۴: ۹۲).

از تفاسیر اجتماعی معاصر در ایران تفسیر تسنیم است، این تفسیر تربیتی-موضوعی که هنوز نگارش آن به اتمام نرسیده است محصول تراوش‌های اندیشه بلند و افکار ناب مؤلف حکیم آیت‌الله جوادی آملی است؛ این تفسیر از جهت گرایش تفسیری متأثر از مفسر فیلسوف و امامی مذهب خود با گرایشی، معرفتی، اخلاقی-تربیتی و اجتماعی شکل گرفته است. (اسلامی، مصطفی پور، ۱۳۸۹: ۱۰۰). حضور فعال مفسر تسنیم، در عرصه تفکر معاصر و عرصه‌های اجتماعی و

سیاسی و آشنایی نزدیک با وضعیت فرهنگی و اجتماعی جهان امروز و آگاهی از جریان‌های فکری موجود، سبب اصلی انعکاس گفتمان زمان در تفسیر «تسنیم» و خلق تفسیری در پاسخ به نیاز دوران و از جنس زمان شده است. (فهیمی تبار، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۴). آیت‌الله جوادی آملی هم‌زمان با بیان اصطلاحات عرفانی، فلسفی و منطقی قابل فهم خواص از ادبیات و واژگان متداول و رایج برای تفهیم عوام بهره برده‌اند (جوادی آملی، بی‌تا، ۱: ۲۲۶، ۲۴۸؛ همان، ۴: ۵۱، ۱۴۵، ۳۲۴، ۶۱۹؛ همان، ۱۱: ۶۲۰، ۷۰۳). ایشان در کنار توجه به بهره‌گیری از ادبیات معاصر نسبت به گفتمان معرفت‌شناسانه عصر حاضر که به‌طور غالب در سطح اندیشمندان هر دوره است، فعالانه برخورد نموده‌اند و تفسیری عصری و زنده و پویا خلق نموده‌اند و آنچه امروزه با نام «کلام جدید» شناخته می‌شود و آنچه در عرصه سیاسی و اجتماعی و به گفتمان تبدیل شده است را مورد دقت نظر خود قرار داده است (فهیمی تبار، ۱۳۸۷: ۱۳ و ۱۴).

۵. مبانی گرایش اجتماعی

مبانی جمع «مبنا» به معنای اساس، بنیاد و بنیان یک شیء است. (معین، ۱۳۷۱: ۳۷۷). مبانی تفسیر قرآن به پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها، به تفسیر قرآن می‌پردازد (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰) و بر شیوه هر تفسیر اعم از روش یا گرایش اثر می‌گذارد، به طوری که تفاوت شیوه‌های تفسیری برخاسته از تفاوت در مبانی است (ر. ک: مؤدب، ۱۳۹۲: ۵۷). برخی از صاحب‌نظران، مبانی را به دودسته کلی مبانی دلالتی و مبانی صدور تقسیم کرده‌اند. (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰) مراد از مبانی صدور آن دسته از مبانی است که درصدد اثبات صدور قرآن موجود به کمال و تمام از ناحیه خداوند است. (همان) مبانی دلالتی به مبانی گفته می‌شود که به سامان‌دهی فرایند فهم مراد خداوند از متن می‌پردازد. با گسترش برخی دانش‌ها و علوم عصر جدید، مفسر اجتماعی، دانش‌های عصر جدید را به حوزه تفسیر نیز گسترش می‌دهد، در نتیجه دست آورده‌ای جدید در حوزه تفسیر رخ می‌دهد (همان: ۴۲).

لازمه پذیرش مبانی خاص تفسیر اجتماعی، پذیرش مبانی عام تفسیر است؛ پذیرش امکان و جواز تفسیر قرآن؛ جامعیت و جاودانگی قرآن کریم، قابل فهم بودن، زبان مفاهمه، اختصاصی بودن یا عمومی بودن فهم، استقلال دلالتی، لایه‌ها و سطوح معانی درآیات، نسبیّت یا عدم نسبیّت برداشت، عصری بودن فهم قرآن و ممنوعیت تفسیر به رأی از مهم‌ترین مبانی عام تفسیر است (آقایی، ۱۳۸۸: ۱۵).

پس از پذیرش این مبانی، مبانی خاصی درزمینه تفسیر اجتماعی مطرح است که شامل موارد ذیل می‌شود:

الف) نگاه جامع گرایانه به قرآن

منحصر نمودن آیات قرآن به یک گروه و حوزه خاص، علاوه بر این که غیرمنطقی است؛ مخالف با اهداف قرآن نیز است (آقایی، ۱۳۸۸: ۱۵). خداوند متعال در آیه شریفه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ» (بقره: ۱۸۵) به صراحت قرآن را برای همه معرفی می‌کند، هم‌چنین در آیه شریفه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) آن را از انحصار در حوزه خاص خارج کرده و برای همه حوزه‌ها مبین معرفی کرده است؛ بنابراین گرایش تفسیر اجتماعی نه تنها مطابق با حقیقت قرآن است بلکه به عقیده نگارنده می‌تواند نویدبخش این مهم باشد که در آینده ممکن است حوزه‌های تخصصی جدیدی برای تفسیر قرآن تعریف شود؛ مانند تفسیر سیاسی قرآن، تفسیر اقتصادی قرآن، تفسیر فرهنگی قرآن و حوزه‌های مانند آن‌ها.

ب) امکان تفسیر علمی قرآن

موضوعات گوناگون علمی که در قالب اشاراتی درآیات قرآن مطرح شده است، راهنما و روشنگری درزمینه بهره‌مندی از این آیات در مقابل داعیان اصلاحات در جوامع انسانی است، همین موضوع تفسیر علمی قرآن را نه تنها ممکن، بلکه ضروری و لازم می‌نمایاند. علاوه بر این که بحث سنت‌های اجتماعی قطعی قرآن و امکان تطابق (سازگاری) آن با جهان‌شمولی‌های فرهنگی که نشان‌دهنده نقاط اشتراک جوامع در قوانین تاریخی - اجتماعی است، دلیلی برای اثبات

امکان تحلیل علمی در عرصه فلسفه تاریخ، تاریخ و اجتماع، از منظر قرآن است (ر.ک: صدر، ۱۳۸۱: ۵۹-۸۱) آیات الهی به این مبنا به دو نوع عام و خاص اشاره دارد. نوع عام مانند آیات شریفه «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام: ۸۳) و «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)؛ و نوع خاص که در آیات متعدد از جمله آیه شریفه: «وَ السَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» (یس: ۳۸) بیان شده است. این مسئله نیز می‌تواند مؤیدی بر امکان ظهور و بروز عرصه‌های جدید در حیطه تفسیری باشد.

ج) امکان استخراج قوانین جامعه‌شناختی در دو بخش تاریخی و اجتماعی از قرآن واضح و مبرهن است قرآن، بر پایه یافته‌های دقیق و صحیح می‌تواند نظام‌های گوناگون در حیطه زندگی بشری را تبیین نماید. به‌عنوان مثال تصریح در بیان برخی از قوانین همچون آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) و نظایر آن که بیانگر سرگذشت نمرودها، فراعنه، ابوسفیان‌ها است و همراه با تحلیل و بررسی عوامل این وقایع، تذکر و هشدار برای دوره‌های دیگر جامعه بشری است که هر دولت و جامعه‌ای که در مسیر گذشتگان قدم بردارد به سرنوشت آنان مبتلا خواهد شد (آل عمران: ۱۳۷) چنان‌که در مقابل «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»؛ سرگذشت پرهیزکاران، همان سرنوشت انبیاء و صالحان است که عاقبت زمین را به ارث خواهند برد، زیرا «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِيهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد با پژوهش‌های جدید می‌توان مجموعه‌ای از سنن و قوانین الهی را که در عرصه اجتماع کمتر از آن‌ها یاد شده را از قرآن استخراج نمود.

د) امکان تعیین و ترسیم اصول نظام اجتماعی مطلوب از نگاه قرآن

تعیین و ترسیم اصول نظام اجتماعی، به دلیل نقش آن در زندگی بشری و تناسب آن باهدف مشترک تمام ادیان به‌ویژه دین اسلام در آرمان‌گرایی، علاوه بر آن که گستره بهره‌مندی از آیات قرآن در مسائل و موضوعات اجتماعی و حیات اجتماعی انسان را بیشتر می‌کند، آن را اصولی‌تر می‌نماید. آرمان‌گرایی جایگاه ویژه‌ای در همه مطالعات اجتماعی، صرف‌نظر از نوع نگرش آن‌ها دارد و به‌طور غالب تحت عناوینی چون «مدینه فاضله»، «اتوپ»، «هزاره‌ها» و «ناکجاآبادها» از آن یاد می‌شود. (مؤدب و روحانی زاده، ۱۳۹۲: ۵۷-۸۷).

با توجه به این که هدف اساسی قرآن در حوزه اجتماعی، شکل‌گیری جامعه سالم و صالح است (انبیا / ۱۰۵) با تأمل و تدبیری در شعارهای محوری قرآن پیرامون جامعه سالم (عدالت، برابری و مساوات، آزادی) می‌توان توانایی قرآن برای ارائه چنین آینده‌ای را به اثبات رساند.

میان هدف متعالی قرآن در ارائه مدینه فاضله و دیدگاه‌های جامعه‌شناختی نوعی هم‌آهنگی وجود دارد، از آنجا که در تبیین جامعه آرمانی در نگاه جامعه‌شناختی نقص فراوان به چشم می‌خورد، تصویر صحیح این جامعه را قرآن هرچند به‌اجمال ارائه می‌کند؛ جامعه‌ای که در آن فقط خدا پرستش می‌شود و در پی برقراری عدالت و برادری است. تمایلات نفسانی کنترل‌شده و بهره‌وری از حیات بشری به حد اعلی خود می‌رسد؛ آنجا که در آیه پنجم سوره قصص می‌فرماید: «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (آقای، ۱۳۸۶: ۱۱-۳۶).

ه) وجود و امکان شناسایی مفاهیم، محورها و گزاره‌های همسو و ناظر به مباحث اجتماعی

مراجعه به ظواهر قرآن، بسیاری از محورها و مفاهیم در حوزه مبانی جامعه‌شناسی و موضوعات تخصصی در این وادی را قابل‌شناسایی می‌کند که ضمن اصلاح مبانی این علم، زمینه‌آشنایی با انسان و جامعه را در ابعاد گسترده‌تری فراهم می‌سازد. برای مثال، به‌راحتی چستی جامعه، عوامل عمده در زیست اجتماعی، ماهیت اصلی جوامع، اصالت و محوریت فرد یا جامعه را از آیات قرآنی می‌توان استخراج نمود (مؤدب، روحانی زاده، ۱۳۹۲: ۵۷-۸۷). می‌توان از بین آیات فراوانی که در این موارد وجود دارد به آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۲۰۰) اشاره کرد که بیان‌گر برخی از عوامل عمده در زیست اجتماعی است.

ز) عقل‌گرایی

از مهم‌ترین مبانی گرایش تفسیر اجتماعی عقل‌گرایی است که باعث تمایز این گرایش تفسیری از سایر گرایش‌های تفسیری است؛ گرچه روش عقلی یا

عقل‌گرایانه در طیف وسیعی از مفسران گذشته سابقه داشته و اهتمام به مسائل جامعه نیز بیشتر در ابعاد سازندگی روحی و معنوی کم‌وبیش در میان مفسران دیگر قابل پیگیری است اما تفاوت و تمایزهای ماهوی، مبنایی و روشی میان این گرایش با جریان‌های مشابه وجود دارد. (قاضی‌زاده، ۱۳۸۸: ۹) در حلقه جریان‌های اصلاحی عقل‌گرا، وجوه تمایز جریان حاضر از جریان علمی تأویلی شبه‌قاره هند که با سید احمدخان هندی آغاز شد را می‌توان در دو مسئله دانست اول داشتن دغدغه‌های اساسی در مسائل مهم جامعه و جستجوی راه‌حل‌های قرآنی و دوم انتخاب رویکردی اعتدالی‌تر در عقل‌گرایی و اذعان به محدودیت‌های عقل بشری در فهم آموزه‌های فرا طبیعی قرآن (مطهری، بی‌تا: ۳۱)؛ هم‌چنین در دامنه تفاسیر اصلاحی اجتماعی، باوجود وجوه مشترکی چون ابعاد هدایت‌گرانه و حرکت آفرین، وجه ممیز این جریان از آثاری چون آنچه در میان جماعت اخوان المسلمین نظیر سید قطب در فی ظلال القرآن و سعید حوی در الاساس و دیگران نگارش یافته، اهتمام به محوریت عقل و تبیین عقلانی در تفسیر و به تبع آن، تقریب و همگون‌سازی عناصر اندیشه سیاسی اجتماعی عصر مانند شورا، دموکراسی، آزادی و مانند آن‌ها با آموزه‌های قرآنی است (نفیسی، ۱۳۷۹: ۳۴۷-۳۹۰).

مطلب مهم دیگر این که در مجموعه تفاسیر اصلاحی، شاخصه این جریان نسبت به جریان سلفی وهابی، روش عقل‌گرایانه در دوری از نگرش‌های ظاهرگرایانه به متون دینی به‌ویژه در حوزه عقیدتی از یک‌سو و رویکرد اصلاح‌طلبانه در بعد اجتماعی سیاسی به‌جای اصلاح صرفاً عقیدتی از سوی دیگر است؛ البته شماری از مفسرانی که به‌نوعی با این جریان پیوند خورده‌اند نظیر سید محمد رشید رضا، محمد جمال‌الدین قاسمی به جریان فوق نزدیک شده‌اند (خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۹۳-۱۰۱).

رویکرد عقل‌گرا در تفسیر اجتماعی موردانتقاد ذهبی واقع شده و اشکال آن را آزادی زیاد عقل در تفسیر می‌داند که برخی حقایق شرعی را به‌صورت مجاز یا تمثیل بیان می‌کند (ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۴۷-۵۵۰)؛ ولی آیت‌الله معرفت، گسترش عقل‌گرایی در این گرایش را از امتیازات آن می‌داند که جلوی روایات ضعیف و جعلی را در تفسیر می‌گیرد (معرفت، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۴۵۳).

آیت‌الله معرفت در این زمینه می‌نویسد: «این مکتب در برابر تفسیر، دری گشود که از زمان‌های دور بسته بود؛ بدین معنا که به عقل انسان آزادی و اختیاری گسترده بخشید تا در پهنه‌ای وسیع که خداوند به او داده است به تدبّر و اندیشه پردازد؛ همان‌طور که قرآن می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴) عقل رشید را درباره گزاره‌های دینی به قضاوت می‌گذارد و آنچه را با ظواهر شرع منافات دارد تأویل می‌کند و با این آزاداندیشی و رویکرد به خرد- در سطحی چنین وسیع- با پیروان مکتب عدل همگام است؛ همان چیزی که علمای هوشمند گذشته بر آن بودند» (همان).

ح) تأکید بر هدایت‌گری قرآن

از مهم‌ترین ویژگی‌های قرآن که در واقع هدف نزول این کتاب آسمانی است هدایت‌گری قرآن و نحوه قانون‌گذاری آن است چنان‌که در آیات متعدد و از جمله آیه شریفه «الر* كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (ابراهیم: ۱) به آن اشاره دارد. این ویژگی در گرایش اجتماعی به دلیل پرداختن به بعد جامعه‌شناسی قرآن نمود بیشتری دارد. (قاضی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۴) هرچند به عقیده نگارنده این نمود بیشتر نه به خاطر پرداختن به بعد جامعه‌شناختی قرآن، بلکه به خاطر پرداختن به سایر ابعاد شناختی قرآن است و در صورت انجام پژوهش‌های جدید در حوزه‌هایی غیر از حوزه جامعه‌شناسی، در آن حوزه‌ها نیز ویژگی هدایت‌گری قرآن نمود پیدا خواهد کرد.

۶. شاخصه‌های تفسیر اجتماعی

با توجه به مبانی مذکور برخی شاخصه‌ها و ویژگی‌ها برای تفسیر اجتماعی بیان شده که البته به عقیده نگارنده برخی از آن‌ها قابل مناقشه است. به‌طور کلی می‌توان این شاخصه‌ها را در دو گروه روشی و آثاری دسته‌بندی کرد.

الف) شاخصه‌های مربوط به روش

برخی شاخصه‌های گرایش تفسیر اجتماعی مربوط به روش‌هایی است که در آن استفاده می‌شود که در اینجا به آن‌ها پرداخته می‌شود.

استفاده از روش تفسیر عقلی: یکی از شاخصه‌های روشی در گرایش تفسیر اجتماعی استفاده از روش تفسیر عقلی و آزادی و اختیار بخشیدن به عقل انسان است تا در سایه آن به تدبیر و اندیشه پردازد (معرفت، ۱۴۱۸ ق: ۴۵۲-۴۵۳) از آنجاکه در تفسیر اجتماعی، قدرت ارزیابی و تحلیل آیات قرآنی بیشتر در پرتو کندوکاوهای عقلی رخ می‌دهد و تبیین نظریه‌ها و مفاهیم قرآنی با قوه اجتهاد محقق می‌شود، به همین دلیل تا حدودی این گرایش عقل‌گرا است. البته مفسر اجتماعی ناچار است از روایات به‌عنوان ابزار تفسیر بهره‌برد، اما پذیرش روایات با محک عقل و برهان صورت می‌گیرد (فخر زارع، ۱۳۹۱: ۱۲۲)؛ بنابراین می‌توان گفت در تفسیر اجتماعی، عقل در تبیین آیات الهی حضور بیشتری نسبت به نقل دارد زیرا بسیاری از مسائل مستحدثه به‌صورت صریح در متون دینی نیامده است؛ و درواقع این عقل است که با فعالیت‌های خود می‌تواند افق‌های جدیدی در تفسیر متون دینی و قرآن کریم بگشاید و معلومات جدیدی را به علوم بشری بیفزاید. این روش مورد تأیید روایات نیز است یعنی درجایی که نقل حضور ندارد از فعالیت عقل برای به دست آوردن معلومات جدید دینی حمایت‌شده است چنان‌که در روایات معصومین (ع) آمده است القای اصول با ما است و رسیدن به فروع با شما است. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۲: ۲۴۵) و پرواضح است که حرکت از اصول و رسیدن به فروع درحالی که نقل حضور ندارد بدون فعالیت عقل معنا ندارد.

بیان سنن و نظام‌های اجتماعی نهفته در قرآن: این ویژگی برای درمان مشکلات موجود جوامع و درمان عقب‌ماندگی‌های امت اسلامی با استخراج مسائل گوناگون علمی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و موضوعات مرتبط با سنن اجتماعی، قوانین بشری و صنعت و تمدن و تلاش در جهت ایجاد وفاق میان اسلام و معیارهای زندگی در عصر جدید است (علوی مهر، ۱۳۸۴: ۳۶۱؛ معرفت، ۱۴۱۸ ق: ۴۵۲-۴۵۳؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۴۷). این مطلب بیان‌گر آن است که برخلاف ادعای غربی‌های متأثر از دوران قرون‌وسطی و تقابل روحانیان کلیسا و دانشمندان، در اسلام نظریه تعارض بین علم و دین جایگاهی ندارد.

استفاده از تأویل و مجاز در آیات منافی حقایق ثابت: تأویل بردن یا مجاز دانستن ظواهر آیات و روایاتی که با حقایق ثابت شرعی یا عقلی یا علمی منافات دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۴۷) از دیگر ویژگی‌های شمرده شده برای این گرایش تفسیری قرآن است. به عنوان نمونه مغنیه در تفسیر آیات «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ...» (بقره: ۳۵) نخست عصمت انبیا را عقلاً اثبات می‌کند و سپس آیاتی که به ظاهر با عصمت انبیا ناسازگار است را تأویل می‌نماید (رک: مغنیه، ۱۴۲۴ ق: ۸۶) البته به عقیده نگارنده نمی‌توان گفت این ویژگی مختص تفسیر اجتماعی است زیرا در گرایش‌های دیگر نیز این ویژگی وجود دارد. به عنوان مثال در آیه شریف «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) تفسیرهای دیگر با گرایش‌های گوناگون نیز آیه شریفه را به ظاهر الفاظ معنا نکرده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۷۴۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۳۱: ۱۵۹).

نگرش به قرآن فارغ از تأثرات مذهبی: در این روش سعی بر آن است که مفاهیم قرآن آن گونه که هست بر مردم عرضه شود؛ نه آنکه قرآن را به دنبال هوس‌ها و خواسته‌های گروهی خاص بکشاند. (معرفت، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۴۸۳). به عقیده نگارنده این ویژگی نیز مختص گرایش اجتماعی تفسیر نیست زیرا در گرایش‌های دیگر تفسیر نیز این ویژگی یافت می‌شود به عنوان مثال فخر رازی باینکه از اهل تسنن است ذیل آیه مباهله «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران: ۶۱) تصریح می‌کند که مصداق «انفسنا» علی (ع) است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۸: ۲۴۸) هرچند که در برخی از تفسیرها تأثر و تعصب مذهبی نیز به خوبی مشاهده می‌شود چنان که سیوطی ذیل همین آیه مباهله به روایتی اشاره کرده که در برابر گزارش درست رویداد مباهله وضع شده با این هدف که فضیلتی برای کسانی غیر از اهل بیت ثابت شود. وی ذیل آیه مباهله آورده ابن عساکر از قول جعفر بن محمد از قول پدرش درباره این آیه «تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا الْآيَةَ» آورده پس ابوبکر و فرزندان او و عمر و فرزندان او و عثمان و فرزندان او و علی و فرزندان او را آورد (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ۲: ۴۰) و یا مانند تفسیر ثعالبی ذیل آیه ولایت «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا

الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) که می‌گوید این آیه عمومیت دارد و هر نماز گذار و زکات دهنده‌ای را شامل می‌شود آری موقع نزول مصادف با نماز علی و حاتم‌بخشی او بود نه این که درباره او نازل شده باشد (ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۳۹۶).

پرهیز از روایات تفسیری ضعیف و جعلی: در این روش برای فهم و تبیین قرآن از روایات تفسیری ضعیف و جعلی پرهیز شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۴۷-۴۴۶) و داشتن دیدی نقادانه به روایات اسرائیلی (معرفت، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۴۸۳) به دلیل استفاده از مستندات عقلی و منطقی و روایی صحیح (آقایی، ۱۳۸۸: ۱۲) دیده می‌شود. به عقیده نگارنده این ویژگی نیز مانند ویژگی سابق مختص این گرایش نیست و در گرایش‌های دیگر تفسیر نیز مشاهده می‌شود به‌عنوان مثال تفسیر شریف لاهیجی که یک تفسیر روایی است از روایات تفسیری ضعیف و جعلی پرهیز می‌کند. (میلدی، ۱۳۷۶: ۲۳۸-۲۶۲)

تمرکز بر آیات مبین مسائل اجتماعی: در این گرایش تفسیری به آیاتی از قرآن که مسائل اجتماعی را بیان می‌کند پردازش بیشتری صورت می‌گیرد. (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۴۸۳؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۴۷) این شاخصه صحیح و البته امری طبیعی است چنان که در تفسیرهای فقهی نیز آیاتی که احکام را بیان می‌کنند بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرند.

توجه خاص به تعالیم تربیتی: به عقیده برخی تفسیر اجتماعی توجه خاص به آموزه‌های تربیتی و ارشادی قرآن دارد (معرفت، ۱۳۷۹، ۲: ۴۸۳) به عقیده نگارنده این تعبیر دقیق نیست زیرا این ویژگی در دیگر گرایش‌های تفسیری نیز به‌وفور دیده می‌شود. بلکه می‌توان گفت شاخصه دیگر تفسیر اجتماعی توجه به تعالیم تربیتی در حوزه اجتماعی است وگرنه پرداختن به آموزه‌های تربیتی و ارشادی قرآن در حوزه فردی قدمتی بیش از هزار سال دارد.

پرهیز از طرح تفصیلی مباحث غیراجتماعی: از طرح تفصیلی مباحث ادبی، فقهی، کلامی و مانند آن در تفسیر اجتماعی پرهیز شده (قاضی زاده، ناظمی ۱۳۸۸: ۵-۲۳) و دوری از به کار بردن اصطلاحات علوم و فنون، فلسفه و کلام جز در حد نیاز و ضرورت مدنظر قرار گرفته است؛ همچنین در این شیوه، از ورود به

امور غیبی که جز از طریق احادیث صحیح قابل شناخت نیستند پرهیز شده است. (معرفت، ۱۴۱۵ ق، ۲: ۴۵۲). این ویژگی صحیح و به عقیده نگارنده مانند ویژگی «تمرکز بر آیات مبین مسائل اجتماعی» مقتضای این گرایش است. بر اساس نظر بعضی از صاحب نظران رابطه تنگاتنگی میان تفسیر اجتماعی و تفسیر ادبی معاصر وجود دارد، از همین رو رشید رضا به پیروی از محمد عبده، «علم به احوال بشر» را از لوازم ضروری تفسیر قرآن برمی شمرد. (رشید رضا، ۱۳۷۳ ق، ۱: ۲۲ - ۲۳) چنان که امین خولی نیز یکی از مؤلفه‌های تفسیر ادبی مورد نظر خود را بهره‌مندی از دانش جامعه‌شناسی می‌داند. (امین الخولی، ۱۹۶۱ م، ۱: ۳۱۶ - ۳۱۷). بر اثر بروز این گرایش تفسیری برای نخستین بار در تفسیر عبده و تکیه آن به شیوه تفسیر ادبی قرآن، بعضی محققان از این گرایش تفسیری با عنوان «شیوه ادبی - اجتماعی» در تفسیر یاد کرده‌اند (ذهبی، بی تا، ۲: ۵۴۷ - ۵۴۸؛ معرفت، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۴۸۱). به نظر می‌رسد این نظر صحیح نباشد؛ زیرا بسیاری از گرایش‌های دیگر تفسیری نیز با تفسیر ادبی رابطه نزدیک دارند و علت آن نیز این است که پایه استخراج مفاهیم از قرآن، بدون فهم صحیح از ادبیات ممکن نیست بلکه برخی از گرایش‌های تفسیری مانند گرایش عرفانی ممکن است چنین نباشند.

عدم ورود به ابهامات قرآن: از دیگر ویژگی‌های تفسیر اجتماعی، پرهیز از ورود به حیطه اموری است که خود قرآن آن‌ها را در حاله‌ای از ابهام قرار داده است؛ مانند برخی از الفاظ مبهم قرآنی، حروف مقطعه و امور غیبی که تفسیر آن‌ها جز با اتکا به روایات صحیح مقدور نیست و همچنین عدم ورود به جزئیات مسائل برزخ و قیامت است (معرفت، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۴۸۱؛ علوی مهر، ۱۳۸۴: ۳۶۰). به عقیده نگارنده این ویژگی از ویژگی‌های مختص گرایش اجتماعی تفسیر نیست؛ زیرا بسیاری از تفسیرهای دیگر نیز در مواجهه با ابهامات قرآن ورود نکرده‌اند و البته برخی از موارد فوق مانند جزئیات مسائل پس از مرگ، برای غیر گرایش روایی تفسیر، اصولاً امکان ورود هم وجود ندارد؛ زیرا جزئیات پس از مرگ نه به حس و تجربه درآمده و نه عقل به آن راه دارد و درک آن‌ها یا به شهود است که برای دیگران حجت نیست یا به روایات معصومین (ع) است.

بنابراین عدم ورود به جزئیات مسائل برزخ و قیامت شامل همه گرایش‌های تفسیری به جز گرایش روایی می‌شود و اختصاصی به گرایش اجتماعی تفسیر ندارد.

بیان شیوا و ساده: به نظر برخی استفاده از بیانی رسا و ساده در تفسیر نگاری به منظور قابل فهم بودن برای عموم مردم ویژگی خاص دیگر گرایش تفسیر اجتماعی است. (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۴۵۱ - ۴۵۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۴۷). به عقیده نگارنده شیوایی کلام و سادگی بیان نیز از مختصات گرایش اجتماعی تفسیر نیست زیرا این ویژگی در گرایش‌های دیگر تفسیری نیز مشاهده می‌شود به عنوان مثال تفسیر مجمع‌البیان که تفسیری ادبی - کلامی است نیز از این ویژگی برخوردار است. تفسیر نور تألیف محسن قرائتی نیز که در دسته تفسیرهای اجتماعی شمرده نمی‌شود بیانی شیوا و ساده دارد.

توجه به شبهات مخالفان: شاخصه دیگر توجه به شبهات و اشکالات مخالفان نسبت به قرآن و اسلام و پاسخ‌گویی به آن‌ها به‌ویژه آنکه عمده شبهات و محور مخالفت دشمنان اسلام با قرآن و مکتب اهل بیت مربوط به ابعاد مختلف مسائل جامعه است (معرفت، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۴۵۲). به عقیده نگارنده این شاخصه تا قبل از ظهور گرایش اجتماعی تفسیر بیشتر معطوف به شبهات سنتی در دایره اعتقادات یا همان علم کلام به‌ویژه در حوزه امامت و جانشینی پیامبر اکرم (ص) بوده است اما با ظهور این گرایش توجه به شبهات در مسائل مستحدثه و معاصر در حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و مانند آن در کانون توجه مفسران قرار گرفت. یکی از مهم‌ترین این حوزه‌ها مسائل کلامی جدید یا همان کلام جدید است؛ بنابراین بهتر است این ویژگی را «توجه به شبهات مخالفان معاصر» نام نهاد.

توجه به جهاد در برابر دشمنان: یکی دیگر از شاخصه‌های این گرایش تفسیری، توجه به جهت‌گیری‌های عصری در باب جهاد با دشمنان اسلام و استعمارگران غربی و حرکت به سوی وحدت بین مسلمانان بیان شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۴۶) که این ویژگی از بهترین ویژگی‌های تفسیر اجتماعی قرآن است، زیرا قرآن کریم مسلمانان را به قیام در برابر دشمنان

فراخواننده و مجاهدان را بر قاعدان برتری داده است (نساء: ۹۵) درحالی که در دوره‌های سابق به‌ویژه سده‌های اخیر، فقدان آن کاملاً حس می‌شده است یعنی درحالی که آیات جهاد تفسیر می‌شده اما ترغیب و تشویقی برای مقابله با ظلم و استکبار دشمنان معاصر در آن‌ها رؤیت نمی‌شود، به‌عنوان مثال در قرن دوازدهم باوجود حضور استعمارگران در بسیاری از بلاد مسلمین، در ذیل آیه ۱۰۰ سوره نساء در دو تفسیر مهم شیعه و سنی یعنی تفسیر کنز الدقائق (ر.ک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۳: ۵۱۱) و تفسیر روح المعانی آلوسی (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ۳: ۱۲۳-۱۲۴) چنین شاخصه‌ای مشاهده نمی‌شود؛ برخلاف تفسیرهای معاصر مانند تفسیر الکاشف که این شاخصه در آن‌ها وجود دارد (ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ۲: ۴۲۱-۴۲۲) و این به معنای آن است که تفسیر قرآن کریم در سیر تکاملی خود، رو به جلو بوده است.

ب) شاخصه‌های مربوط به آثار

گروه دوم شاخصه‌ها را می‌توان مربوط به آثار تفسیر اجتماعی دانست که در اینجا به آن‌ها پرداخته می‌شود.

جلوگیری از نگاه تک‌بعدی و متحجرانه به قرآن با زمینه‌سازی نگاه چندبعدی به آن: این خصوصیت، ابعاد مادی و معنوی؛ و فردی و اجتماعی و همچنین اولویت‌ها را مورد توجه قرار داده و مانع افراط و تفریط اهل دقت و تأمل می‌شود (آقایی، ۱۳۸۸: ۱۱-۳۶). به عقیده نگارنده هرچند تعبیر فراهم‌سازی زمینه نگاه چندبعدی به قرآن کریم صحیح به نظر می‌رسد اما تعبیر جلوگیری از ورود به دیدگاه‌های متحجرانه، قابل مناقشه است زیرا دیدگاه‌های متحجرانه در تفسیر اجتماعی نیز می‌تواند وجود داشته باشد. به‌عنوان مثال سید قطب مؤلف تفسیر اجتماعی «فی ظلال القرآن» به‌شدت با ارتباط دادن قرآن با علوم بشری مخالفت کرده است. وی در این باره می‌گوید: من از سادگی پیروان و طرفداران متعصب قرآن تعجب می‌کنم که می‌کوشند آنچه را از قرآن نیست به آن اضافه کنند و معانی‌ای را بر آن بار کنند که مقصد قرآن نیست و جزئیات علوم طب و شیمی و نجوم را از آن استخراج کنند. آنان گمان می‌کنند با این کار به عظمت و شکوه آن می‌افزایند؛ حال آنکه قرآن خود، کتاب کامل و جامعی است و

موضوع آن از همه این علوم عظیم‌تر و بزرگ‌تر است؛ زیرا این انسان است که این دانش‌ها را کشف می‌کند و از آن‌ها بهره می‌برد؛ بحث و آزمایش و مقایسه و تطبیق از خواص عقل انسان است و قرآن به ساختن این انسان و تربیت و پرورش شخصیت و وجدان و عقل و تفکر او می‌پردازد و همچنین به ساختن جامعه‌ای انسانی می‌پردازد که به آدمی اجازه و امکان دهد تا از نیروهای نهفته در خود به بهترین وجهی استفاده کند (سید قطب، ۱۴۱۲ ق، ۱: ۱۸۱).

این کلام سید قطب هرچند از جهت کامل، جامع و عظیم دانستن قرآن و نیز وظیفه اصلی قرآن که تربیت انسان است صحیح است اما از جهت نفی کامل ارتباط کلام الهی با استخراج علوم بشری صحیح به نظر نمی‌رسد زیرا کمال، عظمت و وظیفه اصلی قرآن باینکه بتوان برخی از علوم بشری را از آن استخراج کرد منافات ندارد، به عبارت روشن‌تر همان‌طور که بار کردن معانی‌ای بر قرآن که مقصد آن نیست سخنی ناصواب است، رد کردن مطلق ارتباط کلام الهی با این معانی و عدم توانایی قطعی استخراج علوم بشری از قرآن نیز سخنی بی‌دلیل و ناصواب است و هنگامی که مؤلف با ادبیات تنیدی چنین مطلبی را بیان می‌کند به نوعی بوی تحجر از آن استشمام می‌شود.

افزایش قدرت تطبیق آیات بر زندگی عصری و موقعیت اجتماعی:

افزایش امکان تطابق آیات قرآن بر زندگی معاصر یکی دیگر از شاخصه‌های تفسیر اجتماعی است (علوی مهر، ۱۳۸۴: ۳۶۱). توجه و واقع‌نگری به تحولات و نیازهای جامعه، عاملی مهمی در دوری مفسر اجتماعی از محدود نمودن تفسیر در دایره مباحث ادبی، لفظی، اسباب نزول و مانند آن است؛ مفسر اجتماعی می‌کوشد تا به تبیین رابطه قرآن با سرنوشت فرد و اجتماع بپردازد، ادبیات چنین تفسیری در ارتباط مستمر و گسترده با واقعیات زندگی بشر و نیازهای جدید مخاطبان است (قاضی‌زاده و ناظمی، ۱۳۸۸: ۵-۲۳). این ویژگی تفسیر اجتماعی در واقع تأییدی بر ادعای جاودانگی قرآن کریم بوده و یادآور فرمایش امام علی (ع) است که فرمود: «وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَا تَفَىٰ عَجَائِبُهُ وَلَا تَنْقُضِي غَرَائِبُهُ وَلَا تُكْشَفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸).

هماهنگی گرایش اجتماعی با عمده مباحث مطرح در قرآن کریم حول مسائل

اجتماعی و خاستگاه اصلی دین اسلام یعنی حیات اجتماعی: یکی دیگر از شاخصه‌های گرایش اجتماعی تفسیر، مشاهده هماهنگی بیشتر مباحث قرآن کریم با مسائل اجتماعی عنوان گردیده است (آقای، ۱۳۸۸: ۱۱-۳۶). به عقیده نگارنده این ادعا که حیات اجتماعی خاستگاه اصلی دین اسلام است، قابل نقد و بررسی است. اگرچه به فرموده علامه طباطبایی «در فردی‌ترین آیات قرآن، جنبه اجتماعی در نظر گرفته شده و اساساً خاستگاهی اجتماعی پیدا کرده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۴: ۹۲)؛ اما این به این معنا نیست که اصالت با حیات اجتماعی است بلکه به این معنا است که مباحث فردی و اجتماعی در قرآن طوری درهم‌تنیده شده که به راحتی قابل انفکاک نیستند.

قربت با فلسفه نبوت: ویژگی دیگر تفسیر اجتماعی نزدیکی تفسیر اجتماعی با فلسفه نبوت و مستندات آن است چراکه دغدغه‌های اجتماعی انسان‌های معاصر پیامبران و رهایی واقعی آنان از غلّ و زنجیرهای فرهنگ‌های جاهلی، جز با فلسفه نبوت که عمدتاً حیات اجتماعی زمینه عینیت آن را فراهم می‌آورد، مقدور نیست (آقای، ۱۳۸۸: ۱۱-۳۶). به عقیده نگارنده این تعبیر تام نیست یعنی نمی‌توان گفت فلسفه نبوت عمدتاً در حیات اجتماعی عینیت می‌یابد، بلکه فلسفه نبوت هدایت‌گری به کمال لایق انسان است که بخشی از آن در حیات اجتماعی عینیت می‌یابد و گرنه ممکن است درجایی غلّ و زنجیر از دست و پای انسان‌ها باز شده باشد و رهایی واقعی از دیگران هم محقق شده باشد؛ اما همچنان فلسفه نبوت تحقق نیافته باشد و انسان‌ها در غلّ و زنجیر نفس باشند و از آن رهایی نیافته باشند. بنابراین بهتر است گفته شود این گرایش تفسیر، با بخشی از فلسفه نبوت، یعنی بخشی که در حیات اجتماعی عینیت می‌یابد نزدیکی بیشتری دارد.

انکار و نکوهش تقلید به‌ویژه در تفسیر قرآن: یکی دیگر از شاخصه‌های آثاری تفسیر اجتماعی، انکار و مذمت تقلید به‌خصوص در تفسیر قرآن کریم است. (قاضی‌زاده و ناظمی، ۱۳۸۸: ۵-۲۳؛ معرفت، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۴۸۳) مفسر گرایش اجتماعی، تقلید گونه با تفسیر برخورد نمی‌کند و می‌کوشد با اسلوبی زیبا سنن اجتماعی آیات قرآن را بر نیازهای عصر تطبیق کند (رضایی

اصفهان‌ی، ۱۳۸۲: ۴۴۶-۴۴۷). به عقیده نگارنده این ویژگی را نمی‌توان از ویژگی‌های تفسیر اجتماعی در نظر گرفت زیرا گونه‌های دیگر تفسیر نیز از این ویژگی برخوردار بوده و هستند؛ به عبارت دیگر مواجهه اجتهادی با تفسیر قرآن از سابق در گرایش‌های مختلف تفسیری وجود داشته است. بزرگ‌ترین دلیل برای این ادعا وجود تفسیرهای متعدد قرآن کریم در گرایش‌های مختلف در طول تاریخ تفسیر است در حالی که اگر تقلید کامل و گسترده وجود داشت این تعداد تفسیر به رشته تحریر در نمی‌آمد.

بهره‌مندی اندیشمندان مصلح از آموزه‌های قرآنی: مباحثی که قرآن در موضوع مبارزه با ظلم، تباهی و فساد، عدالت اجتماعی، نفی حاکمیت مشرکان و اثبات پیروزی مستضعفان و ترسیم یک نظام اجتماعی کامل و مطلوب مطرح نموده است، هر یک به نحوی در گفتار و نوشتار مصلحان اجتماعی شرق و غربی ذکر شده است؛ منشأ بسیاری از این همسویی‌ها را می‌توان در بهره‌مندی مصلحان از آموزه‌های قرآنی و دینی جست. نمونه عینی سازگاری تمام‌عیار قرآن با فطرت ناب انسانی، تطابق بسیاری از نیازهای معقول مستضعفان؛ با اصول و مبانی مطرح در قرآن جهت اصلاح جامعه است (آقای، ۱۳۸۸: ۱۱-۳۶). به عقیده نگارنده این شاخصه صحیح است و علت آن نیز تطابق بین آموزه‌های شرع مقدس و عقل سلیم است؛ به عبارت دیگر از آنجا که منشأ افاضه هر دو یکی یعنی پروردگار عالم است یک هماهنگی بین اندیشمندان مصلح و دلسوزان حقیقی جوامع با آموزه‌های قرآنی مشاهده می‌شود.

استفاده از نظریات ثابت علمی و توجه به بعد علمی قرآن کریم و اثبات همگامی قرآن با تطورات زمانه: در تفسیر اجتماعی مفسر بر آن است میان قرآن و نظریه‌های صحیح و ثابت علمی هماهنگی ایجاد کرده یا حداقل فقدان تعارض میان قرآن و قضایای علمی را به اثبات رساند (معرفت، ۱۴۱۸ ق، ۲: ۴۵۲)؛ البته این ویژگی در صورتی قابل توجه است که نظریات ثابت علمی را در زندگی اجتماعی امروز بسیار دخیل و تأثیرگذار بدانیم وگرنه هم نظریات علمی در سابق تأثیرگذاری اندک داشته‌اند و هم سعی بر هماهنگی نشان دادن آن‌ها با کلام الهی بوده است.

نتیجه‌گیری

ظهور گرایش اجتماعی تفسیر، نتیجه رویارویی عالم اسلام با فرهنگ غرب متجدد و تحولات دو قرن دوازدهم و سیزدهم هجری و تصمیم مصلحان مسلمان در جبران عقب‌ماندگی‌ها از طریق نهضت اصلاحی بازگشت به قرآن و استخراج دستورالعمل‌های زندگی از آن و نیز دریافت دستورالعمل از قرآن برای درمان امور عملی و نه نظری محض است. گرایش اجتماعی با آزادی بخشیدن به عقل و دادن اختیاری گسترده به آن، ایجاد تحوّل در تفسیر قرآن از نیازهای فردی به نیازهای اجتماع و استنطاق قرآن کریم در مسائل جهان اسلام، در مقابل فرورفتن مفرط در مباحث تکراری و خشک، زمینه‌ای را برای نوعی از تفسیر قرآن فراهم کرد که پیش از آن وجود نداشت.

برای تفسیر اجتماعی مبانی خاصی بیان می‌شود که می‌توان از مهم‌ترین آن‌ها نگاه جامع‌گرایانه به قرآن؛ امکان تفسیر علمی قرآن؛ امکان استخراج قوانین جامعه‌شناختی از قرآن کریم در دو بخش تاریخی و اجتماعی؛ امکان تعیین و ترسیم اصول نظام اجتماعی مطلوب از نگاه قرآن؛ وجود و امکان شناسایی مفاهیم، محورها و گزاره‌های همسو و ناظر به مباحث اجتماعی؛ عقل‌گرایی؛ و تأکید بر هدایت‌گری قرآن را می‌توان نام برد.

برای این رویکرد تفسیری، شاخصه‌های متعددی را نیز برشمرده‌اند که در یک تقسیم‌بندی می‌توان آن‌ها را به دو گروه روشی و آثاری تقسیم کرد. از جمله مهم‌ترین شاخصه‌های روشی که برای تفسیر اجتماعی شمرده‌اند می‌توان به استفاده از روش تفسیر عقلی، بیان سنن و نظام‌های اجتماعی نهفته در قرآن، استفاده از تأویل و مجاز در آیات منافی حقایق ثابت، نگرش به قرآن فارغ از تأثرات مذهبی، پرهیز از روایات تفسیری ضعیف و جعلی، تمرکز بر آیات مبین مسائل اجتماعی، توجه خاص به تعالیم تربیتی، پرهیز از طرح تفصیلی مباحث غیراجتماعی، عدم ورود به ابهامات قرآن، بیان شیوا و ساده، توجه به شبهات مخالفان، توجه به جهاد در برابر دشمنان اشاره کرد.

از جمله مهم‌ترین شاخصه‌های آثاری نیز که برای این گرایش تفسیری عنوان کرده‌اند می‌توان از جلوگیری از نگاه تک‌بعدی و متحجرانه به قرآن با زمینه‌سازی نگاه چندبعدی به آن، افزایش قدرت تطبیق آیات بر زندگی عصری

و موقعیت اجتماعی، هماهنگی گرایش اجتماعی با عمده مباحث مطرح در قرآن کریم حول مسائل اجتماعی و خاستگاه اصلی دین اسلام یعنی حیات اجتماعی، قرابت با فلسفه نبوت، انکار و نکوهش تقلید به‌ویژه در تفسیر قرآن، انکار و نکوهش تقلید به‌ویژه در تفسیر قرآن، اشتراک قرآن و دغدغه‌های اندیشمندان مصلح، کاهش حجم تفسیر مآثور، استفاده از نظریات ثابت علمی و توجه به بعد علمی قرآن کریم و اثبات همگامی قرآن با تطورات زمانه نام برد؛ و همان‌طور که بیان شد نگارنده در اکثر شاخصه‌های هر دو گروه مناقشه دارد به این صورت که بسیاری از عناوین مذکور را شاخصه گرایش اجتماعی تفسیر نمی‌داند و در برخی موارد نیز قائل به لزوم یا ترجیح اصلاح عناوین است.

منابع و مأخذ

- *قرآن کریم.
- ۱- آقایی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، «روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن»، قرآن و علم، ۵، ص ۱۱-۳۶.
 - ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، محقق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
 - ۳- اسعدی، محمد، (۱۳۹۸)، «درآمدی بر اصول تفسیر اجتماعی عقلی قرآن»، مشکات، شماره ۱۴۳، ص ۴-۲۲.
 - ۴- اسلامی، علی؛ مصطفی‌پور، محمدرضا، (۱۳۸۹)، «منهج و گرایش تفسیری تسنیم»، فصلنامه حکمت اسراء، دوره ۲، شماره پیاپی ۴، ص ۸۹-۱۰۳.
 - ۵- امین الخولی، (۱۹۶۱ ق)، مناهج تجدید، مصر، دارالمعرفه.
 - ۶- اوسی، علی رمضان، (۱۳۸۱)، روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، مترجم حسین میر جلیلی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی. شرکت چاپ و نشر بین الملل.
 - ۷- ایازی، سید محمد، (۱۳۷۳)، المفسرون، حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت ارشاد.
 - ۸- ایازی، سید محمد، (۱۳۸۱)، «اندیشه‌های اجتماعی در تفسیر المیزان»، بینات، سال نهم، شماره ۳۴، ص ۷۳-۸۵.
 - ۹- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ ق)، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، محقق: ابو سنه، عبد الفتاح و معوض، علی محمد، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 - ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، شمس‌الوحي تبریزی (سیره علمی علامه طباطبایی)، قم، اسراء.
 - ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، (بی‌تا)، تفسیر تسنیم، قم، اسراء.
 - ۱۲- خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۶۴)، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران، کیهان.
 - ۱۳- ذهبی، محمدحسین، (بی‌تا)، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 - ۱۴- رزم‌آرا، مرتضی، (۱۳۷۵)، «جلوه‌هایی از عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷-۸، صص ۹۸-۱۲۷.
 - ۱۵- رشیدرضا، محمد، (۱۳۷۳ ق) تفسیر القرآن العظیم (المنار)، قاهره، دارالمنار.
 - ۱۶- رضائی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۲)، درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
 - ۱۷- رضائی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۹)، «گرایش‌های تفسیری مفسران شیعه»، نشریه شیعه‌شناسی، شماره ۳۰، ص ۱۲۷-۱۵۳.
 - ۱۸- رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۶)، قرآن و علم، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
 - ۱۹- سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی، (۱۴۱۲ ق)، فی ظلال القرآن، بیروت-القاهرة، الناشر دار الشروق.

- ۲۰- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ۲۱- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲)، مبانی و روشهای تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ۲۲- شیواپور، حامد، (۱۳۸۷)، «من وحی القرآن- تفسیری اجتماعی و واقع گرایانه»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۳، ص ۱۰۲-۱۲۹.
- ۲۳- صدر، سید محمد باقر، (۱۳۸۱)، سنت‌های تاریخ در قرآن، تهران، تفاهم.
- ۲۴- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۵- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران، ناشر ناصر خسرو.
- ۲۶- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، (۱۳۸۷)، طبقات مفسران شیعه، قم، نوید اسلام.
- ۲۷- علوی مهر، حسین، (۱۳۸۱)، روش‌ها و گرایشهای تفسیری، قم، اسوه.
- ۲۸- علوی مهر، حسین، (۱۳۸۴)، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ۲۹- فاخر میدی، محمد، (۱۳۷۶)، «تفاسیر روایی قرن یازدهم هجری»، علوم حدیث، شماره ۳، ص ۲۳۸-۲۶۲.
- ۳۰- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۱- فخرزاد، سید حسین، (۱۳۹۱)، «روش شناسی تفسیر اجتماعی قرآن»، نشریه قرآن و علم، شماره پیاپی ۱۰، ص ۱۱۷-۱۳۴.
- ۳۲- فهیمی تبار، حمید رضا، (۱۳۸۷)، روش شناسی تفسیر «تسنیم»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۳، ص ۱۱-۳۹.
- ۳۳- قاضی زاده، کاظم، ناظمی، روح الله، (۱۳۸۸)، «مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی قرآن کریم»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، شماره یازدهم، ص ۵-۲۳.
- ۳۴- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.
- ۳۵- مؤدب، سید رضا، روحانی زاده، مجتبی، (۱۳۹۲)، «مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم»، مجله تخصصی قرآن و علم، شماره ۱۲، ص ۵۷-۷۸.
- ۳۶- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محقق / مصحح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۷- مدبر، محمد حسین، (۱۳۸۹)، «بررسی گرایش اجتماعی در تفسیر قرآن»، قرآن و علم، شماره ۶، ص ۱۸۵.
- ۳۸- مطهری، مرتضی، (بی تا)، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی صد ساله اخیر، قم، صدرا.
- ۳۹- معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۸ ق)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب (للمعرفة)، مشهد، الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه.

- ۴۰- معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۵ ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- ۴۱- معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۹)، تفسیر و مفسران، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- ۴۲- معین، محمد، (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، تهران، امیر کبیر.
- ۴۳- مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ ق)، تفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- ۴۴- نفیسی، شادی، (۱۳۷۹)، عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۴۵- نفیسی، شادی، (۱۳۹۳)، «تفسیر اجتماعی قرآن، چالش تعریف و ویژگی ها»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال دوم، شماره چهارم، ص ۴۴-۶۴.

REFERENCES

*The Holy Qur'an.

1. Aghaei, Mohammadreza, (1388), "Methodology of Social Interpretation of the Qur'an", Qur'an and Science, No 5, pp. 11-36.
2. Alavi Mehr, Hossein, (1381), Interpretative Methods and Orientations, Qom, Osawah.
3. Alavi Mehr, Hossein, (1384), Introduction to the History of Interpretation and Commentators, Qom, Global Center of Islamic Sciences.
4. Al-Fakhr al-Radhi, Muhammad Ibn Omar, (1420 AH), Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb), Beirut, Dar Ihya Al-Turath al-Arabi.
5. Alousi, Mahmoud bin Abdullah, (1415 AH), Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim and al-Sab' al-Mathani, researcher: Ali Abdul-Bari Attiyah, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, Muhammad Ali Beydoun's publishing Center.
6. Al-Sadr, Seyyed Muhammad Baqir, (1381), Traditions of History in the Qur'an, Tehran, Tafahom.
7. Al-Suyouti, Abdurrahman bin Abi Bakr, (1404 AH), Al-Dur Al-Manthur fi al-Tafsir bil Ma'thur, Qom: Public Library of Grand Ayatollah Mar'ashi Najafi.
8. Al-Tha'alibi, Abdurrahman bin Muhammad, (1418 AH), Tafsir al-Tha'alibi A.K.A. Al-Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Qur'an, researcher: Abu Sunna, Abdul-Fattah and Maawad, Ali Muhammad, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
9. Amin al-Khouli, (1961 A.H.), Manahij Tajdid, Egypt, Dar al-Marifa.
10. Aqiqi Bakshayeshi, Abdurrahim, (1387), Tabaqat Mofasseran Shia, Qom, Navid Islam.
11. Amini Tehrani, Mohammad; Shahidipour, Mohammadreza, (1398), "The role of the Islamic revolution in the development of research on reciting techniques", Qur'an Recitation Studies, No. 6(11), pp. 15-36.
12. Asadi, Mohammad, (1398), "Introduction to the principles of rational social interpretation of the Qur'an", Mishkat, No. 143, pp. 22-4.
13. Awsi, Ali Ramadan, (1381), Allameh Tabatabai's method in Tafsir al-Mizan, translated by Hossein Mir Jalili, Tehran, Islamic Propaganda Organization, International Publishing Company.
14. Ayazi, Seyyed Mohammad, (1381), "Social Thoughts in Tafsir al-Mizan", Bayyinat, Year 9, No. 34, pp. 73-85.
15. Ayazi, Seyyed Muhammad, (1373), Al-Mufasssirun, Hayatuhum wa Manhajuhum, Tehran, Ministry of Guidance.
16. Dhahabi, Mohammad Hussein, (n.d), Al-Tafsir wa Al-Mufasssirun, Beirut, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
17. Fahimi-Tabar, Hamid Reza, (1387), Methodology of Tafsir "Tasnim", Qur'anic Researches, No. 53, pp. 11-39.
18. Faker Meybodi, Muhammad, (1376), "Narrative Interpretations of the 11th Century Hijri", Hadith Sciences, No. 3, pp. 238-262.
19. Fakhr Zare', Seyyed Hossein, (1391), "Methodology of Social Interpretation of the Qur'an", Qur'an and Science Journal, No 10, pp. 117-134.

20. Ghazizadeh, Kazem, Nazimi, Ruhollah, (1388), "Basics and indicators of social interpretation of the Holy Quran", Quran and Hadith Science Research, Year 6, No. 11, pp. 23-5.
21. Islami, Ali; Mustafapour, Mohammad Reza, (1389), "Tasnim's Exegetical Approach", Hekmat Isra Quarterly, Vol. 2, No. 4, pp. 103-89.
22. Javadi Amoli, Abdullah, (1386), Shams al-Wahy-e Tabrizi (Scientific biography of Allameh Tabatabai), Qom, Israa.
23. Javadi Amoli, Abdullah, (Beta), Tafsir Tasnim, Qom, Isra.
24. Khorramshahi, Bahauddin, (1364), New Commentary and Interpretations, Tehran, Kayhan.
25. Majlisi, Muhammad Baqir, (1403 AH), Bihar al-Anwar al-Jami'a fi Akhbar al-A'im-mah al-At'har, corrector: a group of scholars, Beirut, Dar Ihya Al-Turath al-Arabi.
26. Ma'rifat, Mohammad Hadi, (1379), Tafsir va Mofasseran, Qom, Al-Tamhid Publishing Cultural Institute.
27. Ma'rifat, Muhammad Hadi, (1415 AH), Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an, Qom, Al-Nashr Al-Islami Institute.
28. Ma'rifat, Muhammad Hadi, (1418 AH), Al-Tafsir wa Al-Mufassirun fi Thawbih al-Qa-shib, Mashhad, Jami'a al-Razwiyyah li al-Ulum al-Islamiya.
29. Moaddab, Seyyed Reza; Rouhanizadeh, Mojtabi, (1392), "Basics of Social Interpretation of the Holy Quran", Specialized Journal of Qur'an and Science, No. 12, pp. 57-78.
30. Modabber, Mohammad Hossein, (1389), "Investigation of social orientation in the interpretation of the Qur'an", Qur'an and Science, No. 6, p. 185
31. Moin, Mohammad, (1371), Farhang Farsi, Tehran, Amir Kabir.
32. Motahari, Morteza, (n.d), an overview of Islamic movements of the last hundred years, Qom, Sadra.
33. Mughniyah, Mohammad Jawad, (1424 AD), Tafsir al-Kashif, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
34. Nafisi, Shadi, (1379), Rationalism in Interpretations of the 14th Century, Qom, Islamic Propaganda Office.
35. Nafisi, Shadi, (1393), "Social Interpretation of the Qur'an, the Challenge of Definition and Characteristics", Research Journal of the Interpretation and Language of the Qur'an, Year 2, No. 4, pp. 44-64.
36. Qommi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza, (1368), Tafsir of Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Ghara'ib, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.
37. Rashid Ridha, Muhammad, (1373 AH) Tafir al-Qur'an al-Azeem (Al-Manar), Cairo, Dar al-Manar.
38. Razmara, Morteza, (1375), "Manifestations of rationalism in the interpretations of the 14th century", Qur'anic researches, No. 7-8, pp. 127 - 98
39. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, (1382), Textbook of Qur'an Interpretation Methods and Orientations, Qom, Global Center for Islamic Sciences.
40. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, (1386), Qur'an and Science, Qom, Researches

on Tafsir and Sciences of the Qur'an.

41. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, (1389), "Interpretative Orientations of Shia commentators", *Shia Studies Journal*, No. 30, pp. 127-153.
42. Seyyed Qutb, Ibrahim Hossein Shazli, (1412 AH), *Fi Dhilal al-Qur'an*, Beirut-Cairo, Dar al-Shurrouq.
43. Shakir, Mohammad Kazem, (1382), *Basics and Methods of Interpretation*, Qom, Global Center of Islamic Sciences.
44. Shivapour, Hamed, (1387), "Min wahy al-Qur'an; A social and realistic interpretation", *Qur'anic researches*, No. 53, pp. 102-129.
45. Shoa'ei, Ali Asghar; Farahi Bakhshayesh, Ali Akbar, (1400), "Criticism of the social orientation of the contemporary interpretation of the Holy Qur'an", *Qur'anic Research of Orientalists*, No. 16(30), pp. 107-82. DOI: 10.22034/qkh.2021.5948.
46. Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, revised by: Fazlullah Yazdi Tabatabaei and Hashim Rasouli, Tehran, Nasher Khosrow.
47. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1417), *Al-Mizan fi Tafsi al-Qur'an*, Qom, Islamic Publications Office.

Solutions Based on Religious Teachings about the High Age of Marriage and Its Impact on Reducing the Population

Mohammad Hossein Khaje Bami¹

ABSTRACT

One of the important factors in reducing the population, especially in this era, is increase in the age of marriage among young people. Suspending marriage is not just a demographic problem, rather it has wide consequences on society. However, in the field of demographics, postponement of marriage is one of the important factors affecting the length of the childbearing period. Considering the original values of Islamic teachings, it is necessary to examine this issue and ways to overcome it from the perspective of religious teachings, especially the verses of the Holy Qur'an. Undoubtedly, reconsidering the underlying factors in speeding up the process of marriage based on Qur'anic and narrative teachings will lead to increase in the population.

Therefore, the present study aims to investigate religious solutions on the subject of high age of marriage and its effect on the population with a descriptive-analytical method. The findings of the research indicate that increasing the age of marriage has a key role in the population decrease. According to the religious teachings, the efforts of the society's elites in reviving the culture of marriage and having children, promoting easy marriage and building the society's culture are the most important ways to get out of this problem. According to religious rulings, easy marriage is provided by opposing Tafakur (mutual boasting) and Takathur (rivalry in respect of wealth), offering Qardh al-hasana (profitless loans) and financial aid, as well as the cooperation of parents in marriage and choosing a spouse for their children.

KEYWORDS: The Holy Qur'an, Marriage Age, Reduction of Population Growth, Society's Elites, Financial Aid, Cultural Education.



1- Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Kerman University of Medical Sciences, Kerman, Iran, mkhajebami2018@yahoo.com



کمک مالی و نیز همکاری والدین در ازدواج و همسرگزینی فرزندان مهیا می‌شود.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، سن ازدواج، کاهش رشد جمعیت، نخبگان جامعه، کمک مالی، فرهنگ‌سازی.

۱. بیان مسئله

پس از پیروزی انقلاب اسلامی و حاکمیت ارزش‌های دینی، رشد جمعیت روند صعودی را در پیش گرفت و مقدار آن از ۲/۷ درصد در سال ۱۳۵۵ به ۳/۹ درصد در سال ۱۳۶۶ رسید. پس از آن، جنگ و مشکلات اقتصادی ناشی از آن یکی از مهم‌ترین دلایلی بود که دولت‌مردان را به تصمیم‌گیری در مورد کاهش جمعیت واداشت. مقام معظم رهبری نیز در مورد کنترل جمعیت بیان داشته‌اند، سیاست تحدید نسل در برهه‌ای از زمان، درست بود، ولی کشور در سال ۱۳۷۱ به همان مقاصدی که از تحدید نسل وجود داشت، رسید و این سیاست باید متوقف می‌شد. عدم توقف آن، پس از رسیدن به مقصود خطا بود. هم‌اکنون با وجود بحران کاهش رشد جمعیت، لازم است در سیاست تحدید نسل، تجدید نظر شود؛ زیرا هرچند قاعده جمعیتی کشور در حال حاضر جوان است، اما در صورت ادامه روند کاهش رشد جمعیت و نرخ باروری تا چند سال دیگر، نسل جوان کم شده و کشور به تدریج دچار پیری جمعیت خواهد شد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱).

از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین عوامل تعیین‌کننده مستقیم فرزند آوری، ازدواج است که با افزایش سن ازدواج در دهه‌های اخیر جامعه ایران به آن دچار شده است. ازدواج کارکردهای مختلفی چون پاسخ مشروع و معقول به نیاز جنسی، کسب استقلال و احساس شخصیت اجتماعی، احساس آرامش، عفت و پاکدامنی و تولید و تکثیر نسل دارد. یکی از کارکردهای مهم ازدواج کارکرد اخیر یعنی تولید نسل است که به‌طور مستقیم با موضوع جمعیت ارتباط دارد. ازدواج و زمان انجام آن یکی از شاخص‌های مهم برای ارزیابی میزان سلامت

و بهداشت جسمی و روانی افراد یک جامعه محسوب می‌شود (Murayama, 2001: 307). تأخیر در ازدواج یا رویگردانی از آن چالش اصلی و تهدید امنیت اخلاقی و اجتماعی جامعه ایرانی محسوب می‌شود. بر اساس آمار مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، میانگین سن ازدواج برای پسران ۲۹ و برای دختران ۲۸ سال است. این اعداد و ارقام نشان‌دهنده بالا بودن نامعقول سن ازدواج و بیانگر مسئله‌مندی آن است. عوامل و مشکلات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دست‌به‌دست هم داده و پدیده سن ازدواج را به مسئله تبدیل کرده‌اند (تاج‌بخش و نصیری، ۱۴۰۰: ۸۵).

با توجه به شرایط فعلی جامعه و مشکل سالخوردگی جمعیت که در آینده‌ای نه‌چندان دور گریبان‌گیر کشور ایران خواهد شد، باید به سمت افزایش جمعیت پیش رفت. برای این منظور لازم است عوامل کاهش جمعیت در کشور را شناسایی و برای رفع آن‌ها اقدام و سیاست‌گذاری ورزید. بی‌تردید کاهش جمعیت در ایران معلول عوامل مختلفی است. در حیطه عوامل اجتماعی می‌توان به تحولات هویتی، افزایش سن ازدواج جوانان، نگرانی‌های تربیتی فرزندان، شهرنشینی، تحرک اجتماعی زنان، تحوّل در ازدواج و طلاق و فرهنگ‌سازی دولت برای کاهش جمعیت و در بخش عوامل اقتصادی به تورم، بیکاری، بی‌ثباتی در هزینه‌های زندگی و غیره اشاره کرد (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۶: ۱۴۳). اما آنچه به‌عنوان عامل اجتماعی کاهش رشد جمعیت در پژوهش حاضر موردتوجه است، سن بالای ازدواج جوانان است. نظر به مهم بودن زمان تشکیل خانواده در تغییر وضعیت افراد به‌ویژه در جوامع دینی، شناسایی راهکارهای آموزه‌های دینی در برون‌رفت از سن بالای ازدواج فایده‌مند خواهد بود. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که راهکارهای برون‌رفت از سن بالای ازدواج مطابق با آموزه‌های دینی کدام است؟

در زمینه سن ازدواج و اثر آن بر جمعیت تحقیقات مختلفی انجام شده است از جمله مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

بستان (۱۳۸۵) در کتاب *اسلام و جامعه‌شناسی خانواده*، در عنوان «عامل‌های افزایش سن ازدواج» پنج عامل مشکلات اقتصادی، تحصیلات، خدمت سربازی،

آزادی روابط جنسی و ارزش‌ها و آداب‌ورسوم را به‌عنوان عوامل افزایش سن ازدواج بیان کرده است. رجبی (۱۳۸۶) در مقاله «سن ازدواج؛ عوامل افزایش و راهبردهای کاهش آن» با رویکرد جامعه‌شناختی و بعضاً دینی عوامل افزایش سن ازدواج را برشمرد و راهکارهایی را جهت کاهش این موضوع ارائه داده است. فولادی (۱۳۹۳) در مقاله «تحلیل جامعه‌شناختی افزایش سن ازدواج؛ با تأکید بر عوامل فرهنگی» با رویکرد تحلیلی و اسنادی، به تحلیل جامعه‌شناختی عوامل فرهنگی افزایش سن ازدواج پرداخته است. در برخی از پژوهش‌ها نیز به بررسی راهبردهای کلان در ایجاد افزایش سن ازدواج و اثر آن بر جمعیت پرداخته شده است. به‌عنوان نمونه تاج‌بخش و نصیری (۱۴۰۰) در مقاله «رابطه متغیرهای اقتصادی و افزایش سن ازدواج با رویکرد سیاست‌های کلی جمعیت» با استفاده از فن پیمایش و ابزار پرسش‌نامه این موضوع را در پسران ۲۴ تا ۳۵ سال در شهر بروجرد بررسی کرده‌اند، اما پژوهشی که به بررسی راهکارهای آموزه‌های دینی در مواجهه با سن بالای ازدواج و اثر آن بر جمعیت را مورد بررسی قرار دهد، یافت نشد؛ از این رو، پژوهش حاضر تحلیل و بررسی این راهکارها را مورد مذاقه قرار داده است.

۲. سن بالای ازدواج جوانان

منظور از سن ازدواج سنی است که در آن مقطع، افراد به زندگی زناشویی وارد می‌شوند. طبق نتایج بررسی‌ها و تحقیقات، عوامل تعیین‌کننده سن ازدواج در زمان گذشته و حال تغییر یافته است. در گذشته، سن ازدواج زنان در اولین ازدواج آن‌ها به تغییرات و نوسانات اقتصادی بستگی داشت (میشل، ۱۳۷۸: ۳۳). افزایش سن ازدواج به معنای میزان عقب افتادن سن مطلوب ازدواج جوانان در جامعه است که برحسب متغیرهای کمی سال‌ها یا متغیرهای کیفی میزان تأخیر در سن ازدواج (کم، متوسط، زیاد) قابل محاسبه و بررسی است (تاج‌بخش و نصیری، ۱۴۰۰: ۸۵). تأخیر ازدواج را می‌توان متغیری درون خانوادگی و هم برون خانوادگی دانست. از این جهت که عوامل درون خانوادگی مثل فرهنگ و دیدگاه خانواده، وضعیت اقتصادی و اجتماعی خانواده و همچنین عوامل برون خانواده، در واقع

شرایط جامعه بر سن ازدواج تأثیر می‌گذارند (احمدی، ۱۳۸۹: ۲).
 آموزه‌های اسلام در الگوی مطلوب خود، پایین بودن سنّ ازدواج را اصل می‌داند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۶: ۲۲۳). سیره عملی پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع)، شاهد گویایی بر اهتمام ایشان در تعجیل و عدم تأخیر در امر ازدواج است. افزون بر این، تجرّد و تأخیر در امر ازدواج در بعضی روایات مردود شمرده شده و تأکید شده که هیچ چیز نباید موجب تأخیر ازدواج شود (ر.ک: حرّعاملی، ۱۴۰۹ ق، ۲۰: ۴۳).

رهبر معظم انقلاب در مورد بالا رفتن سنّ ازدواج هشدار داده و آن را یکی از عوامل مهم محدودکننده باروری قلمداد می‌کند و ریشه‌یابی علل آن را ضروری می‌داند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲). با توجه به تحقیقات صورت گرفته در این زمینه، دلایل مختلفی از جمله گسترش سطح تحصیلات، افزایش امکان اشتغال زنان و نیز فزونی گرفتن آمال و آرزوهای اقتصادی زوجین و خانواده‌ها بر شرایط واقعی و توانایی‌های اقتصادی آنان منجر به تأخیر در سنّ ازدواج شده است (عباسی شوازی و حسینی چاوشی، ۱۳۹۲: ۷). چنانکه طبق آمارها، ۲۶ درصد زنان و ۲۷/۴ درصد مردان دارای تحصیلات دانشگاهی ازدواج نکرده‌اند که نشان‌دهنده نقش تحصیلات و اشتغال در تأخیر زمان ازدواج دارد (ر.ک: بستان، ۱۳۸۵: ۲۸).

۳. راهکارهای برون‌رفت از بالا رفتن سنّ ازدواج

در این بخش از پژوهش با ارائه راهکارهایی با تأکید بر مبانی دینی و بعضاً اجتماعی بر پایین آمدن سنّ ازدواج تأکید شده است:

الف) تلاش نخبگان جامعه در احیای فرهنگ ازدواج و فرزند آوری

مقام معظم رهبری مسئولان جامعه، نخبگان، روحانیون و دیگر کسانی را که منبرهای تبلیغاتی دارند، در فرهنگ‌سازی برای افزایش جمعیت سهیم می‌داند و ظرفیت کشور را برای پذیرش جمعیت ۲۰۰-۱۵۰ میلیون نفر مناسب می‌داند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱). ایشان در ضرورت اقتناع فکری نخبگان جامعه چنین بیان می‌کنند: «نخبگان جامعه باید قانع شوند و مسئله فرزند آوری را قبول کنند؛

در این صورت کار فرهنگ‌سازی آسان می‌شود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲). بنابراین نقش علما، روحانیون و دانشمندان و اساتید در تبیین مسائل روز جامعه، بسیار اثرگذار است. در زمینه فرزندآوری نیز از یک‌سو، لازم است، علما، نخبگان، فرهیختگان، مسئولان امر و رسانه‌ها، ارزش تأهل و فرزندآوری را به‌وضوح، تبیین کنند و از سوی دیگر به پیامدهای منفی کاهش رشد جمعیت و اثرات جبران‌ناپذیر آن در جامعه بپردازند که در این بخش مهم‌ترین این آسیب‌ها تبیین خواهد شد:

ب) آگاهی بخشی به ارزش تأهل و فرزندآوری

اگر تأهل و همسر داشتن به‌عنوان یک ارزش و تجرد ضد ارزش تلقی شود، همان‌گونه که در آیات و روایات آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۱۰۰: ۲۱۷)، کمک زیادی به تغییر نگرش افراد نسبت به پایین آمدن سن ازدواج صورت می‌گیرد. زمانی که به تأهل به دیده ارزش نگریسته شود، جوانان در سنین پایین‌تر به این امر پسندیده روی خواهند آورد. امروزه با همه تغییراتی که در جوامع دینی تجربه می‌شود؛ باز هم می‌توان از سیره اولیای الهی همچون حضرت زهرا (س) الگو گرفت؛ چراکه «اسوه» در لسان قرآن کریم به معنای الگوی عینی نیست؛ بلکه الگو به معنای کسی است که چهارچوب ارائه می‌دهد و خط قرمزها را مشخص می‌کند. سیره فاطمی، حضرت زهرا (س) و امام علی (ع) را به‌عنوان زوج جوان که در سنین پایین ازدواج کرده و فرزندآوری را در همان دوران آغاز کرده‌اند، معرفی کرده است. این سیره می‌تواند برای امروز و تا ابد الگو باشد، حتی اگر تغییرات اجتماعی در جامعه رخ داده باشد. لذا از آنجایی که در سنین پایین‌تر، فراهم آوردن شرایط اقتصادی مرفهانه در آغاز زندگی برای جوانان تا حدودی دشوار است، با تأسی از سبک زندگی فاطمی و امامان معصوم (ع) سبک مرفهانه و مادی ازدواج جای خود را به ازدواج آسان خواهد داد و نگرش جوانان به ازدواج همان نگرش اولیای دین می‌شود که به ازدواج را به‌عنوان وسیله‌ای برای نزدیک شدن به خدا استفاده می‌کردند. چنانچه رسول خدا (ص) نظر امام علی (ع) را درباره ازدواج با حضرت زهرا (س) پرسید، ایشان پاسخ دادند: «نِعْمَ الْعَوْنُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ» (همان، ۴۳: ۱۱۷)؛ یاور

خوبی برای من در اطاعت از خداست.

از سوی دیگر، در فرهنگ اسلامی، فرزند از بهترین و ارزشمندترین جایگاه‌ها برخوردار است و فرزند آوری مسئولیتی خطیر و وظیفه‌ای دینی تلقی می‌شود. والدین به این وظیفه نگاه تقدّس‌گونه دارند و در برابر آن با کمال وجود آمادگی پیدا می‌کنند (کهریزی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵). از نظر اسلام تولیدمثل، انسان‌سازی و مسیری است که در آن جانشین خدا در زمین، هستی می‌یابد؛ این نوع نگاه، ارزش تولیدمثل را افزایش می‌دهد و آن را در سطح فریضه‌ای همانند جهاد در راه خدا و تلاش برای گسترش دین اسلام قرار می‌دهد (چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹: ۲۰۸). به‌عنوان نمونه، از منظر آموزه‌های روایی، یکی از ثمرات ازدواج، بقای نسل بشریت است که مطابق هدف آفرینش است. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «ازدواج کنید تا صاحب فرزند شوید. قطعاً من به زیادی شما در روز قیامت بر امت‌های دیگر مباحات می‌کنم» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ ق، ۱: ۲۵۹).

ج) آگاهی بخشی بر آثار و پیامدهای کاهش رشد جمعیت

افت شدید جمعیت موجب مشکلاتی در زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و همچنین مسائل مربوط به قدرت و سیاست می‌شود. در این بخش، آثار و پیامدهای کاهش جمعیت در چهار بعد فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی و سیاسی بیان می‌شود:

آسیب‌های فرهنگی: آسیب‌های فرهنگی ناشی از کاهش جمعیت در دو بخش آسیب‌های اخلاقی و تربیتی و ایجاد روابط خارج از چهارچوب خانواده، بررسی می‌شود:

الف) آسیب‌های اخلاقی و تربیتی: در مباحث جمعیت‌شناختی، غالباً به آسیب‌هایی توجه می‌شود که از ترکیب فقر و پرجمعیتی خانواده‌ها به وجود می‌آید؛ بنابراین از یک‌سو از آسیب‌های اخلاقی و تربیتی که متوجه خانواده‌های کم جمعیت، به‌ویژه تک‌فرزندی است، غافل شده و از سوی دیگر، به منافع و فوایدی که در خانواده‌های پر جمعیت وجود دارد، توجه نمی‌شود؛ ترکیب «تک‌فرزندی و رفاه» نیز بر رفتار والدین و کودکان تأثیر فراوانی دارد؛ زیرا

کودکان در خانواده‌های کم جمعیت به‌ویژه تک‌فرزندی، همواره با سلسله خواست‌ها و انتظارات بی‌پایان رشد می‌کنند که همه یا اکثر آن‌ها برآورده می‌شود. از این رو، فرزندان در چنین خانواده‌هایی با مفاهیم ارزشی و اخلاقی همچون قناعت، ایثار، گذشت، کمک به هم‌نوعان، صبر، مدارا و غیره بیگانه خواهند بود و در جهت کسب استقلال شخصیتی خود تلاشی نمی‌کنند؛ بنابراین اگر در نگرش دینی ایثار، مدارا، همیاری، کمک به هم‌نوعان، کار و تلاش برای رشد و راحتی دیگران و سایر ارزش‌های اخلاقی، به‌خودی‌خود ارزش است و رفاه و لذت مادی در درجه دوم اعتبار و اهمیت قرار دارد، سیاست‌های کاهش جمعیت تا حد پیدایش خانواده‌های تک‌فرزند، امری نامطلوب خواهد بود (فولادی، ۱۳۹۰: ۱۶۳).

ب) ایجاد روابط خارج از چارچوب خانواده: کنترل جمعیت، تغییرانی را در رفتارهای جنسی مردان و زنان ایجاد کرده است. دستیابی دختران و پسران در سنین مختلف به ابزارهای کنترل باروری و اطمینان از عدم بارداری‌های ناخواسته، زمینه لازم را برای ایجاد روابط جنسی خارج از چارچوب خانواده افزایش می‌دهد. علاوه بر اینکه، تنظیم خانواده و کنترل جمعیت دستاویز مناسبی برای مدافعان سقط‌جنین در جامعه می‌شود (گاردنر، ۱۳۸۸: ۲۸۷).

جنبش جمعیت چندین دهه است که در حال ترویج این موضوع است که کودک ناخواسته و فراوان، علت فقر و تنگدستی اقتصادی در سراسر جهان است. به همین دلیل، جنبش اصلاح نژادی^۱ شعار کاهش جمعیت، عقیم‌سازی، کنترل زادوولد و سقط‌جنین را به‌عنوان آرمان جهانی خود، در جهت رفع فقر و ایجاد جامعه‌ای متکامل معرفی کرده است. طبیعی است که دستاوردهای این شعار، نوید جامعه‌ای با اندیشه دستیابی به پیشرفت اجتماعی، بدون نیاز به دین و اخلاق است (همان: ۲۸۸). این اقدامات غیراخلاقی که در سایه شعارهای به‌ظاهر جذاب کنترل جمعیت و سقط‌جنین‌های اختیاری صورت می‌گیرد، توسط سازمان بهداشت جهانی، بانک جهانی و یونسف در حال پیاده شدن در کشورهای در حال توسعه و توسعه‌نیافته‌اند.

1- Good birth movement

آسیب‌های اجتماعی: آسیب‌های اجتماعی، در دو بخش سالخوردگی

جمعیت و سلب سلامت و امنیت اجتماعی در جامعه بررسی می‌شود: الف) سالخوردگی جمعیت: یکی از آثار منفی کاهش جمعیت، تغییر ساختار جمعیتی و به اصطلاح، پیر شدن جمعیت کشور است. کاهش جمعیت به سالمندی جمعیت می‌انجامد، به این معنا که هرم سنی جمعیت، از جوانی به سالخوردگی انتقال می‌یابد. بدین ترتیب، پویایی و نشاط اجتماعی نیز کم کم از بین می‌رود. در این شرایط ناامیدی بر جامعه سایه می‌افکند و جامعه به سمت محو شدن کامل حرکت می‌کند.

نتیجه رشد منفی و پیری جمعیت، حرکت به سوی انقطاع نسل بشر است؛ زیرا بر اساس آموزه‌های برگرفته از معارف ناب قرآن و اهل بیت (ع)، یکی از مهم‌ترین فلسفه‌های ازدواج و تشکیل خانواده، زادوولد و تشکیل اجتماعات بشری و بقای نسل آنهاست و این امر مطابق فلسفه آفرینش است (بقره: ۲۲۳). افراد از طریق ازدواج و فرزند آوری، موجب پیوند بین نسل‌ها و تداوم نسل بشر می‌شوند، اما اگر قرار باشد، علی‌رغم تشکیل خانواده، تأکید بر اصل ازدواج باشد و زادوولد، نه تنها به عنوان یک اصل مطرح نباشد، بلکه سیاست راهبردی جامعه تأکید بر کنترل موالید باشد، در بلندمدت جامعه با محو شدن و انقطاع نسل بشر مواجه خواهد شد؛ معضلی که امروزه بسیاری از کشورهای غربی با آن روبه‌رو هستند (فولادی، ۱۳۹۰: ۱۶۴-۱۶۵).

مقام معظم رهبری در این زمینه بیان می‌کند: «مسئله تکثیر نسل و جلوگیری از کاهش جمعیت جوان کشور، یک مسئله حیاتی است و باید به‌طور جدی دنبال شود. کثرت جمعیت جوان یکی از امتیازات کشور است و در صورت استمرار سیاست‌ها و اقدامات نادرستی که منجر به تحدید نسل و کاهش شدید جمعیت جوان کشور در طول سال‌های آینده خواهد شد، دچار ضربه بسیار بزرگی بنام «سالمندی عمومی» خواهیم شد... کشور بدون جمعیت جوان، یعنی کشور بدون ابتکار و پیشرفت و هیجان و شور و شوق، بنابراین، برنامه حیاتی تکثیر نسل باید به‌طور جدی دنبال و پیگیری شود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۳).

ب) سلب سلامت و امنیت اجتماعی در جامعه: ازدواج و تأسیس کانون خانواده،

برای سلامت و امنیت جامعه مفید است و زمینه ارتکاب جرم و بزه‌کاری را کم می‌کند. علامه طباطبایی (ره) افزایش نسل مسلمانان برای از بین بردن بنیان شرک و فساد توسط آنان را از مهم‌ترین اهداف شریعت اسلام ذکر کرده و می‌نویسد: «در جنبه دیگر از مقاصد مهم شارع اسلام، افزایش نسل مسلمانان است و آباد کردن زمین به دست گروه مسلمانان تا شرک و فساد را از بین ببرند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۴: ۱۸۹). پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «بیشتر اهل جهنم مجردها هستند» (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ق، ۲۰: ۲۰). این حدیث بیانگر آن است که گناه و ناهنجاری در میان مجردها بیشتر است و به همین دلیل، گرفتار آتش شده‌اند و وقتی گناه و ناهنجاری از طریق مجردها بیشتر شود، امنیت اجتماعی و سلامت روانی اجتماع به مخاطره می‌افتد.

آسیب‌های اقتصادی: کاهش جمعیت از عوامل مؤثر بحران اقتصادی است؛ زیرا کاهش جمعیت که پیری جمعیت را به همراه خواهد داشت، خود مانعی برای رشد و توسعه اقتصادی است (کاشانیان، راغفر، موسوی، ۱۳۹۸: ۳۲). از نگاه جمعیت‌شناختی، جمعیت در حال رشد و جوان، احتیاج بیشتری به کالا و خدمات دارد و به همین دلیل در جامعه در حال رشد، تقاضا برای امکانات مسکن، املاک و مستغلات افزایش می‌یابد، ولی با کاهش سطح باروری و کم شدن جمعیت، جمعیت متقاضی کالاهای اساسی از جمله مسکن و امکانات رفاهی کاهش خواهد یافت (دارابی و همکاران، ۱۳۹۱: ۵۲). این پدیده که نوعی گذار جمعیتی^۱ بوده که جمعیت را به سوی سالمندی می‌برد و تأثیر زیادی بر رشد و توسعه اقتصادی دارد. این مسئله به کاهش نسبی جمعیت اقتصادی مولّد و تغییر ضریب وابستگی اقتصادی منجر می‌شود که خود، باعث کاهش عرضه نیروی کار مؤثر می‌شود و می‌تواند مانعی در برابر رشد باشد. علاوه بر این، افزایش سالمندی باعث افزایش هزینه‌های سلامت و تأمین اجتماعی می‌شود، این هزینه‌ها که توسط سازمان‌های بازنشستگی به سالمندان پرداخت می‌شود، در واقع، انتقال از نسل جوان به سالمند است که به مرور می‌تواند سنگین و مشکل‌ساز شود که یکی از نگرانی‌های سالمند شدن جمعیت این

است که اقتصاد توانایی کشیدن بار این تعداد سالمند را ندارد؛ زیرا این افراد به اقتضای سن فقط مصرف‌کننده هستند. لذا تأمین این هزینه‌ها باعث کاهش سرمایه‌گذاری عمومی و درنهایت، موجب کاهش رشد اقتصادی می‌شود (همان). به بیانی دیگر، افزایش سالمندان نیاز به خدمات بیشتری را ایجاد می‌کند و این در حالی خواهد بود که کسانی که هزینه‌های این خدمات را فراهم می‌کنند، تعداد کمتری از افراد جامعه را نسبت به دریافت‌کنندگان خدمات تشکیل خواهند داد (عباسی ولدی، ۱۳۹۳: ۴۰).

د) کاهش اقتدار سیاسی

جمعیت، یکی از مؤلفه‌های اساسی در اقتدار ملی است. در واقع، جمعیت زیاد، نقش تأثیرگذاری در اقتدار سیاسی کشور دارد (علی‌بی، ۱۳۹۴: ۱۲۹)؛ از این رو، افزایش جمعیت جوان کشورهای اسلامی، مسئله مهمی است که از سوی قدرت‌های استعماری به‌عنوان یک خطر تلقی شده است. ساموئل هانتینگتون در بخشی از مصاحبه خود، درباره تمدن اسلام و چین و چالش آن‌ها با تمدن غرب، با اشاره به نقش روزافزون مسلمانان می‌گوید: تمدن اسلام تمدنی است که چالش آن تا حدودی متفاوت از دیگر چالش‌هاست؛ چراکه این تمدن اساساً ریشه در نوعی پویایی جمعیت دارد. رشد بالای زادوولد که در اکثر کشورهای اسلامی شاهد آن هستیم، این چالش را متفاوت کرده است. امروزه بیش از ۲۰ درصد جمعیت جهان اسلام را جوانان ۱۵ تا ۲۵ ساله تشکیل داده‌اند (گاردنر، ۱۳۸۸: ۲۹۶).

کاهش جمعیت جوان، به معنای کم شدن تعداد نیروهای توانمند برای دفاع از اقتدار، امنیت و تمامیت ارضی کشور است. این موضوع برای کشوری با ویژگی‌های نظام جمهوری اسلامی ایران که همواره در معرض تهدیدهای فزاینده نظام سلطه و جهان استکبار است، بسیار خطرناک است (شفیعی سروسستانی، ۱۳۹۱: ۸۴). به نظر می‌رسد، جامعه‌ای که در سطح بین‌المللی دارای جمعیت بیشتر و جوان‌تری است، می‌تواند دارای ارتش و قدرت نظامی قوی‌تری نیز باشد. دوران جنگ تحمیلی و حضور جوانان در عرصه‌های نظامی و عملیات سرنوشت‌ساز، برگ برنده‌ای بود که ایران توانست در دوران دفاع مقدس آن

را کسب کند. مطمئناً کشوری که دارای جمعیت اندک یا پیر باشد، توانایی رویارویی مقتدرانه در برابر تجاوز بیگانگان را نخواهد داشت. اگرچه امروزه اقتدار نظامی در مناسبات بین‌المللی از اولویت خارج شده است و دولت‌ها تسلط بر مناسبات جهانی را در اقتدار اقتصادی جست‌وجو می‌کنند، اما در شرایطی که جمهوری اسلامی ایران در معرض تهدیدهای جدی دشمنان سیاسی خود قرار دارد و آشکارا مورد تهدید قدرت‌های زورگو قرار می‌گیرد، نمی‌توان از این مزیت در راستای اقتدار نظامی کشور چشم‌پوشی نمود.

بنا بر اظهارنظر برژینسکی، مشاور امنیت ملی سابق آمریکا «از فکر کردن به حمله پیش‌دستانه علیه تأسیسات هسته‌ای ایران اجتناب کنید و گفت‌وگوها با تهران را حفظ کنید. بالاتر از همه بازی طولانی مدتی را انجام دهید، چون زمان، آمارهای جمعیتی و تغییر نسل در ایران به نفع رژیم کنونی نیست» (برژینسکی، ۱۳۸۸: ۷۲). این سخنان نشان‌دهنده هراس فوق‌العاده تحلیل‌گران غربی از جمعیت جوان کشور اسلامی ایران است. آن‌ها به‌خوبی می‌دانند که افزایش جمعیت جوان، افزایش اقتدار سیاسی در پی دارد؛ زیرا این قشر به‌هنگام خطر تمام انرژی خود را صرف دفاع از کشور و نوامیس خود می‌کنند.

بدون تردید جمعیت جوان و زیاد بودن جمعیت، یکی از مؤلفه‌های اصلی قدرت است با پیشرفت‌هایی که در عرصه جنگ‌های مدرن شکل گرفته، برخی به‌اشتباه افتاده و گمان کرده‌اند که امروزه برای حفظ اقتدار دفاعی، نیازی به جمعیت نیست؛ اما این‌یک گمان اشتباه است و کشورهای مدعی جنگ مدرن نیز برای افزایش جمعیت خود به تکاپو افتاده‌اند؛ مثلاً اسرائیل با اینکه مدرن‌ترین تسلیحات نظامی را در اختیار دارد، اما به شدت با کنترل جمعیت مخالف بوده و در این رژیم هر عائله یهودی، حداقل باید چهار فرزند داشته باشد. به‌طوری‌که در میان بیست‌وشش کشور از نظر نرخ باروری کل، رژیم اشغالگر قدس با نرخ ۲/۹۱ رتبه هفتم و ایران با نرخ ۱/۵۹ رتبه بیست و پنجم را دارد (مرکز پژوهش‌های اسلامی رسانه، ۱۳۹۸: ۶۵).

به نظر نویسنده تهدیدات فرهنگی، اقتصادی و نظامی ناشی از کاهش جمعیت، مولد تهدید امنیتی هستند که موجب تقویت یا تضعیف مسئله‌ای به نام اقتدار

می‌شود. بالا رفتن سن ازدواج، بالا رفتن آمار طلاق، ایجاد تغییرات در هنجارها و جابه‌جایی مرزهای آن و ...، سبب خروج جامعه از مسیر صحیح و آسیب‌پذیرتر شدن در برابر هجوم‌های فرهنگی شده و استحاله فرهنگی ناشی از کاهش جمعیت، می‌تواند عامل مهمی در تضعیف اقتدار ملی باشد.

۴. ترویج ازدواج آسان

شاید گفته شود ازدواج به هنگام، تقریباً برای بیشتر جوانان غیرممکن است، زیرا شرایط امروز جامعه با زمان گذشته تفاوت چشمگیری کرده است؛ در گذشته ازدواج‌ها آسان‌تر بود، ولی امروزه به دلیل هزینه‌های بالای شروع زندگی، ازدواج کردن برای یک جوان به سرمایه زیادی نیاز دارد که فراهم کردن آن، برای بسیاری از افراد مقدور نیست. همین موضوع نیز بالا رفتن سن ازدواج را تسریع می‌کند. آموزه‌های دینی با ارائه راهکارهای متعالی در زمینه ازدواج آسان مضامینی فرازمانی و مکانی را ارائه داده‌اند که در این بخش این راهکارها بیان می‌شود:

الف) مقابله با فرهنگ تکاثر و تفاخر

جایگزینی سبک زندگی دینی به سبک زندگی مدرن و مادی‌گرا به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل مهم در بروز این آسیب است که سنّ بالای ازدواج را برای جوانان ایران رقم زده است. از این‌رو، از مهم‌ترین راهکارهای پایین آمدن سنّ ازدواج، اصلاح سبک اقتصادی زندگی و فرهنگ‌سازی جهت حذف هزینه‌های گزاف و غیرضروری در این زمینه است؛ زیرا اگرچه مسائل اقتصادی مانند نحوه امرارمعاش، گذران زندگی و داشتن مسکن برای شروع یک زندگی، مهم است، اما به دلیل عدم روحیه قناعت، مسائلی مانند میزان بالای مهریه، میزان و نوع جهیزیه و غیره به‌صورت پدیده‌های بازدارنده ازدواج در پشت مشکلات اقتصادی قرار دارند و آرام‌آرام به‌صورت یک ساختار فرهنگی شکل گرفته‌اند. این در حالی است که در قرآن کریم به فرهنگ ساده‌زیستی، قناعت و پرهیز از اسراف سفارش شده است (طه: ۱۳۱؛ کهف: ۲۸؛ نساء: ۳۲). در روایات نیز، کم بودن هزینه‌های ازدواج، از ارزش‌های نیک تلقی می‌شود: «وَمِنْ شُؤْمِهَا شِدَّةُ

مثونتها» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۵۶۴)؛ یکی از نشانه‌های شوم بودن زن آن است که هزینه زندگی یا هزینه ازدواجش سنگین باشد. پیامبر اکرم (ص) در مورد مهریه بانوان چنین فرمودند: «فَشَوْمُهَا غَلَاءُ مَهْرَهَا» (حَرَعَامَلِي، ۱۴۰۹ق، ۲۰: ۱۱۲)؛ زن بدقدم زنی است که مهرش سنگین باشد.

اگر در جامعه ساده زیستی و استفاده از حداقل امکانات مادی ارزش گردد و یا دست کم - ضداً ارزش نباشد، سن ازدواج کاهش پیدا می‌کند (رجبی، ۱۳۸۶: ۱۴۵)؛ اما اگر داشتن خانه و اتومبیل مدل‌بالا و امکانات مادی ارزش شود و چشم‌وهم‌چشمی‌های زیان‌آور گسترش یابد، جوان امروزی ناچار است به دنبال تهیه آن برود و تا وقتی آن را تهیه نکرده است، ازدواج نکند. در نتیجه، از داشتن خانواده در سن جوانی، محروم می‌ماند. مقام معظم رهبری بر شروع زندگی همراه با ساده‌زیستی تأکید می‌کند و آن را مقید به شغل درآمد دار یا خانه ملکی نمی‌داند که بعد از فراهم شدن آن‌ها، اقدام به ازدواج صورت گیرد؛ زیرا قرآن در آیه ۳۲ نور این‌گونه بیان می‌کند: «إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِمِ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲).

علاوه بر توجه به امور معنوی و انس با قرآن (طیبی، ۱۴۰۰: ۸۷) و سبک زندگی قرآنی، فرهنگ‌سازی ازدواج ساده و منطبق با معیارهای اسلامی یکی از راهکارهای اصلی حل مشکلات ازدواج جوانان است و باید از سوی رسانه‌ها و به‌ویژه فضای مجازی دنبال شود. در واقع، با توجه به این که تغییر نگرش‌ها و شناخت‌های افراد کمک زیادی به تغییر رفتار آنان می‌کند و هر تغییری بدون داشتن زیرساخت‌های فکری محکم، دوامی نخواهد داشت؛ بنابراین وظیفه مهم متصدیان امور فرهنگی مانند حوزه، دانشگاه، صداوسیما، مطبوعات، هنر و امثال آن، این است که در زمینه ارزشمند تلقی کردن تأهل و گسترش فرهنگ قناعت و ساده زیستی برنامه‌ریزی جدی داشته باشند.

ب) پرداخت وام‌های قرض الحسنه به جوانان

قرض الحسنه یکی از سنت‌های خوب و گره‌گشای اسلامی است. اگر این سنت حسنه که از آن تحت عنوان وام ازدواج یاد می‌شود، گسترش یابد و وام‌های طولانی مدّت و کم‌بهره به جوانان داده شود، تأثیر فوق‌العاده‌ای در حلّ

مشکلات اقتصادی جامعه و ازدواج جوانان دارد.

خداوند متعال پس از دستور به جهاد در راه خود، به قرض الحسنه سفارش می‌کند: «مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللّٰهُ يَقْبِضُ وَيَبْضُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۴۵) اصولاً انفاق در راه خدا و کمک و حمایت از جوانان در ابتدای زندگی، همان کار جهاد را می‌کند، زیرا هر دو مایه استقلال و سربلندی جامعه اسلامی است.

نکته شایان توجه اینکه در مورد انفاق در راه خدا تعبیر به قرض و وام دادن به پروردگار آمده است و این نهایت لطف خداوند نسبت به بندگان را از یک سو و کمال اهمیت مسئله انفاق را از سوی دیگر می‌رساند، باینکه مالک حقیقی سراسر هستی او است و انسان‌ها تنها به‌عنوان نمایندگی خداوند، در بخش کوچکی از آن، تصرف می‌کنند: «آمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْقِفُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ» (حدید: ۷)؛ ایمان به خدا و رسولش بیاورید و از آنچه خداوند شما را در آن نماینده خودساخته، انفاق کنید (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ۲: ۲۲۶) امام علی (ع) نیز در این زمینه می‌فرماید: «خداوند از شما درخواست قرض کرده درحالی‌که گنج‌های آسمان و زمین از آن او است و بی‌نیاز و ستوده، (آری این‌ها نه از جهت نیاز او است) بلکه می‌خواهد شما را بیازماید که کدام‌یک نیکوکارترید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳).

ارائه تسهیلات لازم از طرف نهادهای مردمی و دولتی جهت تشویق جوانان به امر ازدواج (از جمله پرداخت وام‌های قرض الحسنه، واگذاری سالن‌های اجتماع ادارات مختلف جهت برگزاری جشن‌ها، واگذاری مسکن موقت با اجاره پایین برای جوانان تازه ازدواج کرده و ...) می‌تواند راهکار عملی در این زمینه باشد.

ج) کمک‌های مالی به جوانان

خداوند متعال در کارهای نیک و تقوا به تعاون فرامی‌خواند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده: ۲) بی‌تردید یکی از مهم‌ترین مصادیق نیک و تقوا عمل به توصیه الهی در زمینه به ازدواج درآوردن جوانان است: «وَأَنْكَحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (نور: ۳۲)؛ عزب‌هایتان را و غلامان و کنیزان خود

را که شایسته باشند همسر دهید. اگر بینوا باشند خدا به کرم خود توانگرشان خواهد ساخت که خدا گشایش دهنده و داناست.

از سوی دیگر خداوند، ثروتمندان را در قبال ازدواج زیردستان خود، مسئول کرده است: «... وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ...» (نور: ۳۳) انفاق در راه خدا شامل مصارفی که در طریق عبادت خدا صرف می‌شود، می‌گردد مانند بذل جان در راه جهاد و صرف قوا در قضا حوائج مؤمنان و سایر عبادات و صرف مال در مصارف واجبه و مستحبّه و تعلیم علم به بندگان خدا و سایر مواردی که اطلاق انفاق و عنوان عبادت بر آن صادق است (طیب، ۱۳۷۸، ۲: ۳۶۱)؛ بدیهی است که تشکیل خانواده و فرزند آوری از اهداف شارع دین است که به آن سفارش شده است.

باید توجه داشت که در عصر حاضر نقش مسائل اقتصادی در افزایش سن ازدواج واقعیتهایی غیرقابل انکار است. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که میان دو متغیر شرایط اقتصادی و بالا رفتن سن ازدواج در میان پسران، رابطه معنادار برقرار است؛ به نحوی که با وخیم‌تر شدن شرایط اقتصادی جوانان، احتمال بالاتر رفتن سن ازدواج وجود دارد. متأسفانه امروزه به دلیل آشفتگی‌های اقتصادی، همچون افزایش بیکاری، کاهش تولید، حجم نقدینگی، مصرف‌گرایی و افزایش امیال و انتظارات و دیگر عوامل اجتماعی و فرهنگی و نیز پیروی از سبک زندگی غیردینی، شاهد نهادینه شدن فرهنگ ویرانگر رویگردانی از ازدواج یا تأخیر در آن هستیم (تاج‌بخش و نصیری، ۱۴۰۰: ۹۵). لذا برای یک ازدواج موفق، علاوه بر بلوغ فیزیولوژی و فکری شخص باید تمکّن اقتصادی نیز داشته باشد تا بتواند به بلوغ اجتماعی نیز برسد و تا زیربنا و مقدمات ازدواج مهیا نشود هرگونه شتاب‌زدگی در این امر آسیب‌زا خواهد بود. دولت باید به‌عنوان نهادی تسهیلگر و نه مداخله‌گر با ایجاد زمینه‌های اشتغال و فراهم‌سازی بسترهای حمایت‌گرانه، نقش سازنده خود را به‌خوبی ایفا کند؛ لذا تصمیمات بلندمدتی مانند ازدواج نیازمند حدّی از ثبات اقتصادی مانند شغل، مسکن، ثبات قیمت‌ها و چشم‌انداز روشن نسبت به آینده است. در شرایطی که هرروز شرایط تهیه مسکن و حتی اجاره آن برای جوانان تاریک‌تر و نامشخص‌تر می‌شود، تداوم این شرایط اثر

خوبی بر سنّ ازدواج جوانان نخواهد داشت. در شرایطی که ثبات قیمت‌ها برقرار نباشد و روزه‌روز بر قیمت کالاهای اساسی که حداقل نیاز یک زوج جوان برای ازدواج را تأمین می‌کند، افزوده شود، سن ازدواج بالا و بالاتر می‌رود. باید مسئولان درصدد اجرای مصوّبات هرچه بیشتر در این زمینه باشند و حتی خانواده‌ها نیز جوانان را تحت حمایت خود قرار دهند. هرچند در سال‌های اخیر اقداماتی در این زمینه انجام شده است ولی باید توسعه بیشتر یابد. در زمان‌های گذشته اکثر جوانان، ابتدای زندگی خود را در کنار والدینشان آغاز می‌کردند و به‌مرور زمان سعی می‌کردند با پس‌انداز و امثال آن، از پدر و مادر خود جدا و مستقل شوند، اگر بتوان این فرهنگ را دوباره زنده کرد و جوانان و خانواده‌هایشان را به پذیرش این امر تشویق کرد، کمک زیادی به حلّ مشکل ازدواج می‌شود.

د) همکاری والدین در ازدواج و همسرگزینی فرزندان

یکی دیگر از راهکارهای ازدواج آسان و کاهش سنّ ازدواج از منظر اسلام، واسطه‌گری والدین در ازدواج فرزندان است. زمانی که حضرت موسی (ع) از ستم کاران نجات یافت و ... حضرت شعیب گفت: «من می‌خواهم یکی از این دو دخترم را به همسری تو درآورم؛ به این شرط (مهریه) که هشت سال برای من کار کنی» (قصص: ۲۷) این آیه به‌صراحت دخالت والدین را در ازدواج فرزندان و ولایت پدر را می‌رساند. این بدین معنا است که والدین نسبت به ازدواج فرزندان بی‌تفاوت نباشند و اصل موضوع ازدواج را به اختیار فرزندان واگذار نکنند، بلکه در ازدواج آنان دخالت کنند و تشویق نمایند و زمینه لازم را فراهم کنند. در آموزه‌های دینی، یکی از حقوق فرزندان بر والدین، مهیا کردن ازدواج فرزندان شمرده شده است. پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «یکی از حقوق فرزند بر عهده پدر و مادر این است که زمانی که او بالغ شد، برای او همسر بگیرد و ازدواج کند» (فتاوا نیشابوری، ۱۳۷۵، ۲: ۳۶۹).

ه) فرهنگ‌سازی جامعه

فرهنگ جامعه، از جمله شاخصه‌هایی است که در تدابیر و سیاست‌های جمعیتی،

مدّ نظر قرار می‌گیرد که شامل ابعاد مادی و غیر مادی است (محسنی، ۱۳۸۸: ۹۴). علی‌رغم اتهام‌ها نسبت به ازدواج‌های پیامبر (ص) (محمدی، ۱۴۰۱: ۶۱) سنت ازدواج و فرزندآوری در دوران اولیه ظهور اسلام نیز فرهنگ سازی و پی ریزی شده است؛ البته باید توجه داشت که هم رفاه مادی و کنترل فقر و رفع مشکلات اقتصادی، می‌تواند بستر لازم رشد جمعیت را فراهم کند و هم با فراگیری فرهنگ معنوی و جلوگیری از دنیازدگی و سکولاریسم و با گسترش فرهنگ غیرمادی در استحباب فرزندآوری، می‌توان به رشد جمعیت و کاهش سنّ ازدواج کمک نمود. برای رشد کمی و کیفی جمعیت، توجه به فرهنگ اسلامی در تربیت فرزند و پرورش فرزند صالح قابل اهمیت است. از منظر آموزه‌های دینی، تربیت فرزند ناخلف، مطلوب نیست. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «اگر کسی از شما فرزندی را ادب آموزد (کارهای صالح و نیک انجام دهد) برای او بهتر است از مقدار قابل توجهی که صدقه می‌دهد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ۳: ۳۸۲). امام علی (ع) می‌فرماید: «من از پروردگار خود، ... فرزندی خواستم که فرمان‌بردار خدا باشند و از او بترسند» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۰۴: ۹۸).

واقعیت مهم این است که فرهنگ دنیوی، ناشی از پیشرفت‌های صنعتی غرب و سبک زندگی غربی است. درحالی‌که در فرهنگ اسلامی، اعتقاد بر رزاقیت خداوند و غنی ساختن بندگان از تأمین معاش، جزء ضرورت‌های معرفتی یک مسلمان است. ترس و وحشت از عیال‌واری و تأمین آینده فرزندان، نوعی شرک خفی محسوب می‌شود. پیامبر اسلام (ص) در این باره می‌فرماید: «کسی که ازدواج را به سبب ترس از عیال‌واری و فقر رها کند، به خدا سوءظن برده است؛ زیرا خداوند می‌فرماید اگر فقیر باشند، خدا از فضلش آنان را بی‌نیاز می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۵: ۳۳۰).

اکنون پیشرفت جامعه ایران اسلامی، به جمعیت مناسب بستگی دارد و در وضعیت فعلی که نرخ رشد جمعیت پایین است، می‌توان با سیاست‌گذاری فرهنگی برای افزایش جمعیت، به پیشرفت‌های دیگری در زمینه توسعه اقتصادی و اجتماعی دست‌یافت؛ به عبارت دیگر، رابطه فرهنگ و جمعیت دوسویه است؛ همان‌گونه که عناصر فرهنگ مادی می‌تواند، جمعیت یک کشور را به سمت

کاهش یا افزایش پیش ببرد، همین‌طور، هم می‌توان با فراگیر کردن فرهنگ معنوی اسلامی به سمت کاهش سن ازدواج و رشد جمعیت حرکت کرد. علاوه بر این، در شیوه زندگی عصر حاضر، دیگر مجرد ماندن و تنها زندگی کردن، قبح ندارد؛ درحالی‌که از تعالیم اسلامی آن را مذمت کرده است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ ق، ۱: ۳۸۴). گسترش فرهنگ «ازدواج زودتر، آرامش و رشد فکری و اجتماعی بیشتر» که در روایات نیز به‌عنوان زود شوهر دادن دختران، ستوده شده، فراموش شده است. امام صادق (ع) در این زمینه می‌فرماید: «از سعادت مرد، این است که دخترش در خانه او حیض نشود» (کنایه از زود شوهر دادن دختران است) (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۵: ۳۳۶).

در فرهنگ اسلامی-ایرانی توجه به قناعت، نوع‌دوستی و خانواده‌گرایی جایگاه ویژه و والایی دارد و این باید برای نسل جدید، در قالب‌های روز و متنوع و جذاب عرضه شود تا بتواند فرهنگ مصرف‌گرایی و فردگرایی را به حاشیه براند. یکی از راهکارهای مؤثر و مقابله با این پدیده، ارائه پیامدهای رواج چنین فرهنگی در غرب، برای جامعه ایرانی است تا نشان دهد چگونه امروز جامعه غرب در منجلاّب مشکلات روحی-روانی ناشی از مصرف‌گرایی و فردگرایی غرق شده و از آن رنج می‌برد (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۱: ۳۶)؛ بنابراین تا زمانی که فرهنگ درست مبتنی بر آموزه‌های اسلام فراگیر نشود، نمی‌توان به مقبولیت ازدواج در سنّ پایین و فرزندآوری نزدیک شد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که گذشت می‌توان گفت:

- از راهکارهای اصلی و بایسته در ترویج فرهنگ ازدواج و فرزندآوری نقش نخبگان جامعه است. نخبگان جامعه با آگاهی بخشی مردم نسبت به تأهل و فرزندآوری و نیز آثار و پیامدهای کاهش رشد جمعیت اعم از آسیب‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی می‌توانند نگرش جوانان و مخاطبان را تغییر دهند و با ایجاد اعتقاد راسخ و بینش درست در جوانان آرامش زندگی آنان را فراهم سازند.

- ترویج ازدواج آسان با ترویج سبک زندگی دینی و مقابله با فرهنگ تکاثر و تفاخر و پرداخت وام قرض‌الحسنه و کمک‌های مالی به جوانان می‌تواند در ترویج فرهنگ ازدواج و رشد جمعیت اثر فزاینده‌ای داشته باشد.

- همچنین همکاری والدین در ازدواج و همسرگزینی فرزندان و فرهنگ‌سازی جامعه به خانواده‌گرایی و فرهنگ دینی، نقش فزاینده‌ای در تعالی جوانان و اقدام آنان به ازدواج در سنّ مناسب دارد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

- ۱- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم، دار سید الشهداء للنشر.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۳- احمدی، امید علی، (۱۳۸۹)، *بازتحلیل چالش‌های خانواده*، در *زمینه تنگنا و تأخیر ازدواج در ایران*، تهران، نشر راه‌دان.
- ۴- بستان، حسین، (۱۳۸۵)، *اسلام و جامعه‌شناسی خانواده*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- ۵- پاک‌نژاد، رضا، (۱۳۶۱)، *اولین دانشگاه و آخرین پیامبر*، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة.
- ۶- تاج‌بخش، غلامرضا، نصیری، محمد، (۱۴۰۰)، «*رابطه متغیرهای اقتصادی و افزایش سن ازدواج با رویکرد سیاست‌های کلی جمعیت*»، فصلنامه سیاست‌های راهبردی و کلان، دوره ۹، شماره ۱، ص: ۸۲-۱۰۳.
- ۷- چراغی کویتیانی، اسماعیل، خانواده، (۱۳۸۹)، *اسلام و فمینیسم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۸- حرّ عاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- ۹- حسینی خامنه‌ای، علی، (۱۳۹۱)، *بیانات در دیدار با کارگزاران نظام*. خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?fid=۲۰۵۳۴>
- ۱۰- حسینی خامنه‌ای، علی، (۱۳۹۲)، *بیانات در دیدار اعضای همایش ملی «تغییرات جمعیتی و نقش آن در تحولات مختلف جامعه»*. خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?fid=۲۴۳۴۴>
- ۱۱- حسینی خامنه‌ای، علی، (۱۳۹۳)، *بیانات در دیدار مسئولان جمعیت مامایی کشور*.
- ۱۲- دارابی، سعدالله و همکاران، (۱۳۹۱)، «*پیامدهای اقتصادی - اجتماعی سالخوردگی جمعیت در ایران (۱۳۳۰ - ۱۴۳۰)*»، کتاب ماه علوم اجتماعی، سال شانزدهم، شماره ۵۸، ص ۱۷-۲۸.
- ۱۳- رجبی، عباس، (۱۳۸۶)، «*سن ازدواج؛ عوامل افزایش و راهبردهای کاهش آن*»، ماهنامه معرفت، سال ۱۶، شماره پیاپی ۱۱۲، ص ۱۴۳-۱۵۴.
- ۱۴- سید قطب، ابراهیم شاذلی، (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق.
- ۱۵- شفیعی سروستانی، ابراهیم، (۱۳۹۱)، *رسانه ملی و تغییر سیاست جمعیتی؛ مسئله‌شناسی، راهبردها و سیاست‌ها (مجموعه گفت‌وگو)*، قم، صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، مرکز پژوهش‌های اسلامی
- ۱۶- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- ۱۷- طیب، عبدالحسین، (۱۳۷۸)، تفسیر اُطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلام.
- ۱۸- طیبی، زینب، (۱۴۰۰)، «روش‌شناسی آموزش قرآن کریم و تعالیم دینی به کودکان در گام دوم انقلاب اسلامی با تأکید بر سیره پیامبر(ص) و اهل‌بیت(ع)»، مطالعات قرائت قرآن، ۹(۱۷)، ص ۸۷-۱۱۵۸:doi ۲۲۰۳۴/۱۰/۲۲۰۳۴/۶۵۲۲.qer/۲۰۲۲.
- ۱۹- عباسی شوازی، محمدجلال، حسینی چاوشی، میمنت، (۱۳۹۲)، تحولات باروری در ایران در چهار دهه اخیر، کاربرد و ارزیابی روش فرزندان خود در برآورد باروری با استفاده از داده‌های سرشماری ۱۳۶۵ تا ۱۳۹۰، مرکز آمار ایران، گروه پژوهشی آمارهای اقتصادی.
- ۲۰- عباسی ولدی، محسن، (۱۳۹۳)، ایران! جوان بمان! چاپ هفدهم، قم، انتشارات جامعه الزهراء (س).
- ۲۱- علیثی، محمولی، (۱۳۹۴)، «نقش جمعیت و سیاست‌های جمعیتی در استحکام ساخت درونی قدرت نظام جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه آفاق امنیت، سال ۸، شماره ۲۸، ص ۱۰۷-۱۳۴.
- ۲۲- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم، انتشارات رضی.
- ۲۳- فولادی، محمد، (۱۳۹۱)، «تأملی در سیاست‌های کنترل جمعیت، آثار و پیامدهای آن»، معرفت فرهنگی و اجتماعی، سال ۳، شماره ۱، ص ۷۷-۱۰۴.
- ۲۴- قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- ۲۵- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۶- کهریزی، مهوش و همکاران، (۱۳۹۳)، «چالش‌های اخلاقی فمینیسم در فرزندآوری از دیدگاه اسلام و راهکارهای آن»، فصلنامه پژوهشنامه اخلاق، سال ۷، شماره ۲۴، ص ۷-۲۴.
- ۲۷- گاردنر، جان ویلیام، (۱۳۸۸)، جنگ علیه خانواده، ترجمه: معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان استان قم.
- ۲۸- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۲۹- محسنی، منوچهر، (۱۳۸۸)، مقدمات جامعه‌شناسی، تهران، نشر دوران.
- ۳۰- محمدی، محمدحسین؛ اکرمی، محمد حسین، (۱۴۰۱)، «بررسی اتهام ازدواج پیامبر(ص) با محصنه بر اساس آیات سوره احزاب»، قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۷(۳۳)، ص ۶۱-۸۲:doi ۲۲۰۳۴/۱۰/jqopv/۷۶۰۳/۲۰۲۳.
- ۳۱- مدرسی، محمد تقی، (۱۴۱۹ ق)، من هدی القرآن، تهران، دارالمحبی الحسین.
- ۳۲- مرکز پژوهش‌های اسلامی رسانه، (۱۳۹۸)، فصلنامه اشارات، شماره ۳۲، پیاپی ۱۷۳، ص ۶۴-۷۵.
- ۳۳- مک بین، بیل، (۱۳۸۲)، «تأملی درباره خانواده تک فرزندی»، سیاحت غرب، سال ۱، شماره ۶، ص ۲۸-۳۸.

۳۴- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۳۵- میشل، آندره، (۱۳۷۸)، جامعه‌شناسی خانواده و ازدواج، ترجمه: فرنگیس اردلان. تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

36- Murayama. S. (2001). Regional standardization in the age at marriage: A comparative study of pre Industrial Germany and Japan. *The History of the Family*. Vol. 6, No. 2, P: 24-303.

REFERENCES

*The Holy Qur'an.

*Nahj al-Balagha.

1. Abbasi Shovazi, Mohammad Jalal; Hosseini Chavoshi, Meymanat, (1392), Fertility Changes in Iran in the Last Four Decades, Application and Evaluation of Own Children's Method in Estimating Fertility Using Census Data from 1365 to 1390, Iran Statistics Center, Economic Statistics Research Group.
2. Abbasi Valadi, Mohsen, (1393), Iran! Stay Young! 17th edition, Qom, Al-Zahra Society Publications.
3. Ahmadi, Omid Ali, (1389), Re-Analysis of Family Challenges, in the Context of Hardship and Delay in Marriage in Iran, Tehran, Rahdan Publishing House.
4. Al-Hurr al-Amili, Muhammad bin Hasan, (1409 AH), Tafsil Wasa'il al-Shi'a ila Tahsil Masa'il al-Shari'a, Qom, Al-Al-Bayt (a.s) Foundation.
5. Aliei, Mohammadoli, (1394), "The Role of Population and Population Policies in Strengthening the Internal Power Structure of the Islamic Republic of Iran", Afaq Amniyat Quarterly, Vol. 8, No. 28, pp: 107-134.
6. Bostan, Hossein, (1385), Islam and Sociology of the Family, Qom, Howzah Research Institute and University.
7. Cheraghi Kotiani, Ismail, Family, (1389), Islam and Feminism, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute.
8. Darabi, Saadullah et al., (1391), "Social-Economic Consequences of Population Aging in Iran (1430-1330)", Monthly Book of Social Sciences, Vol. 6, No. 58, pp. 17-28.
9. Fattal Neishabouri, Muhammad bin Ahmad, (1375), Rawda al-Wa'idhin wa Basira't al-Mutta'idhin, Qom, Razi Publications.
10. Fooladi, Mohammad, (1391), "A reflection on Population Control Policies, their Effects and Consequences", Cultural and Social Knowledge, Vol. 3, No. 1, pp. 104-77.
11. Gardner, John William, (1388), War against the Family, translation: Masoumeh Mohammadi, Qom, Qom Province Women's Studies and Research Office.
12. Hosseini Khamenei, Ali, (1391), Statements in the Meeting with the Government Officials. Khamenei. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=20534>
13. Hosseini Khamenei, Ali, (1392), Statements in the Meeting of the Members of the National Conference "Demographic Changes and its Role in Various Developments of the Society". Khamenei. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=24344>
14. Hosseini Khamenei, Ali, (1393), Statements in the Meeting of Officials of the Country's Midwifery Community.
15. Ibn Abi Jumhour, Muhammad bin Zain al-Din, (1405 AH), Awali al-Li'ali al-Aziziah fi al-Ahadith al-Diniyah, Qom, Dar Seyyed al-Shuhada for publishing.
16. Ibn Babawayh, Muhammad Ibn Ali, (1413 AH), Man La Yahduruh al-Faqih, Research: Ali Akbar Ghafari, Qom, Islamic Publication Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association.
17. Kahrizi, Mahvash et al., (1393), "Ethical Challenges of Feminism in Childbearing from the Perspective of Islam and its Solutions", Research Journal of Ethics Quarterly, Vol. 7, No. 24, pp. 24-7.

18. Kulaini, Muhammad bin Yaqub, (1407 AH), Al-Kafi, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya.
19. Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi, (1403 AH), Bihar al-Anwar, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
20. Makarem Shirazi, Nasir et al., (1374), Tafsir Nomooneh, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
21. McBain, Babel, (1382), "A Reflection on the Single Child Family", Western Tourism, Vol. 1, No. 6, pp. 28-38.
22. Media Islamic Research Center, (1398), Isharat Quarterly, No. 32, Issue. 173, pp. 64-75.
23. Michel, Andre, (1378), Sociology of Family and Marriage, translated by: Farangis Ardalan. Tehran, Tehran University Press.
24. Modarresi, Mohammad Taqi, (1419 AH), Min Huda al-Qur'an, Tehran, Dar Muhibbi al-Hussein.
25. Mohammadi, Mohammad Hossein; Akrami, Mohammad Hossein, (1401), "Investigation of the accusation of the marriage of the Prophet (PBUH) with Mohsana based on the verses of Surah Al-Ahzab", Qur'anic Research of Orientalists, 17(33), pp. 61-82 DOI: 10.22034/jqopv.2023.7603
26. Mohseni, Manouchehr, (1388), Introduction to Sociology, Tehran, Doran Publishing House.
27. Murayama. S. (2001). Regional standardization in the age at marriage: A comparative study of pre-Industrial Germany and Japan. The History of the Family. Vol. 6, No. 2, pp. 24-303.
28. Paknejad, Reza, (1361), The First University and the Last Prophet, Tehran, Islamiya bookstore.
29. Qeraati, Mohsen, (1383), Tafsir Noor, 11th edition, Tehran, Cultural Center of Lessons from the Qur'an.
30. Rajabi, Abbas, (1386), "Marriage Age; Factors of Increase and Strategies to Reduce it", Marefet Monthly, Vol. 16, No. 112, pp. 143-154.
31. Sayid Qutb, Ibrahim Shazli, (1412 AH), Fi Dhilal al-Qur'an, Beirut, Dar al-Shorouq.
32. Shafiei Sarvestani, Ebrahim, (1391), National Media and Population Policy Change; Problemology, Strategies and Policies (Conversation Series), Qom, Islamic Republic of Iran Broadcasting, Islamic Research Center.
33. Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Qom Seminary Teachers Association.
34. Tajbakhsh, Gholamreza, Naseri, Mohammad, (1400), "The relationship between economic variables and increasing the age of marriage with the approach of general population policies", Strategic and Macro Policy Quarterly, Vol. 9, No. 1, pp: 82-103.
35. Tayyebi, Zainab, (1400), "Methodology of teaching the Holy Qur'an and religious teachings to children in the second step of the Islamic revolution with an emphasis on the sirah of the Prophet (PBUH) and the Ahl al-Bayt (AS)", Qur'an Reading Studies, 9(17), p. 87 -1158 DOI: 10.22034/qer.2022.6522.
36. Tayyib, Abdul Hossein, (1378), Tafsir Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, 2nd edition, Tehran, Islam Publications.

Type of Article: Researching

A Comparative Study between the Term “Social Responsibility” and the Quranic Concept of “Wilayat” With the Method of Component Analysis of Meaning

Mohammad Hossein Akhavan Tabasi¹
Mohammad Parsaian²
Hossein Shojaei³

ABSTRACT

Social responsibility is one of the basic concepts in modern social sciences that refers to people’s sense of responsibility towards their society. A wide literature has been produced about this concept in social sciences, from which the semantic components of this concept can be extracted. The question of this research is that in the Holy Qur’an, what concept can be found regarding social responsibility, which on the one hand has something in common with the term “social responsibility” and provides the context for interdisciplinary connection, and on the other hand, defines the distinctions and prominences of the Qur’anic discourse on this matter. For this purpose, the method of component analysis of meaning, which is one of the methods of semantic science has been used.

It has reached the conclusion that the Qur’anic concept of Wilayat (guardianship) when it is mentioned in the communication among the members of the society (believers), refers to the social responsibility as a vital element for the connection among the members of the faith community. This is despite the fact that in the western literature, social responsibility is mainly focused on companies and meant to improve profitability.

KEYWORDS: Social Responsibility, Wilayat (Guardianship), Holy Qur’an, Component Analysis, Semantics

1- PhD in Qur’an and Hadith Sciences, Center for Interdisciplinary Studies of the Holy Qur’an, Academic Center for Education, Culture and Research, Tehran, Iran (corresponding author), mhat.isu@gmail.com

2- PhD in Qur’an and Hadith Sciences, Center for Interdisciplinary Studies of the Holy Qur’an, Academic Center for Education, Culture and Research, Tehran, Iran, m.iqna@yahoo.com

3- PhD in Qur’an and Hadith Sciences, Center for Interdisciplinary Studies of the Holy Qur’an, Academic Center for Education, Culture and Research, Tehran, Iran, shojaeihosein030@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



هم‌سنجی اصطلاح «مسئولیت اجتماعی» و مفهوم قرآنی «ولایت» با روش تحلیل مؤلفه‌ای معنا

محمد حسین اخوان طبسی^۱

محمد پارسائیان^۲

حسین شجاعی^۳

چکیده

مسئولیت اجتماعی، یکی از مفاهیم اساسی در علوم اجتماعی مدرن است که ناظر به احساس مسئولیت افراد در قبال جامعه خویش است. درباره این مفهوم در علوم اجتماعی ادبیات وسیعی تولید شده است که می‌توان از خلال آن‌ها مؤلفه‌های معنایی این مفهوم را استخراج نمود. پرسش این پژوهش آن است که در قرآن کریم، چه مفهومی را می‌توان ناظر به مسئولیت اجتماعی یافت که از یک‌سو اشتراکاتی را با اصطلاح مسئولیت اجتماعی داشته و زمینه پیوند میان‌رشته‌ای را فراهم آورد و از سوی دیگر تمایزها و برجستگی‌های گفتمان قرآنی در این باره را مشخص سازد. برای این منظور از روش تحلیل مؤلفه‌ای معنا بهره گرفته شده که یکی از روش‌های دانش معناشناسی است. این پژوهش به این نتیجه دست‌یافت که مفهوم قرآنی «ولایت» آنگاه که در ارتباط میان اعضای جامعه (مؤمنان) مطرح می‌شود، ناظر به مسئولیت اجتماعی است و عنصری حیاتی برای پیوند میان اعضای جامعه ایمانی است. این درحالی که است که در ادبیات غربی، مسئولیت اجتماعی عمدتاً

۱- پژوهشگر مرکز مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم، جهاد دانشگاهی، تهران، ایران؛ mhat.isu@gmail.com

۲- مدیر مرکز مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم، جهاد دانشگاهی، تهران، ایران؛ m.iqna@yahoo.com

۳- پژوهشگر مرکز مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم، جهاد دانشگاهی، تهران، ایران.

shojaeihosein030@gmail.com

ناظر به شرکت‌ها و جهت ارتقای سودآوری طرح شده است.

واژه‌های کلیدی: مسئولیت اجتماعی، ولایت، قرآن کریم، تحلیل

مؤلفه‌ای، معناشناسی

۱. مقدمه و بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین پیشران‌های توسعه در یک جامعه، مشارکت و مسئولیت‌پذیری افراد یک جامعه در ابعاد مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. در حقیقت افراد با احساس مسئولیت‌پذیری اجتماعی در پیشبرد امور محل زندگی خود مشارکت می‌کنند و به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم در بهبود حیات اجتماعی خود و جامعه سهیم می‌شوند. مسئولیت اجتماعی احساس تعهد، وظیفه و تعلق افراد نسبت به جامعه و مسائل آن است که در مرحله اول فرد را درگیر می‌کند و در مرحله نهایی با اوج‌گیری در اقدام و عمل فرد ظاهر می‌شود و همین امر منجر می‌شود تا متناسب با آن در جامعه اثرگذار باشد. ادبیات مسئولیت‌پذیری اجتماعی بیشتر در قالب مسئولیت‌پذیری شرکتی یا سازمانی موردبررسی قرار گرفته و مفهوم آن کمتر در متون دینی مورد پی‌جویی و تحلیل قرار گرفته است. این در حالی است که حقیقت مسئولیت‌پذیری اجتماعی در قالب مفاهیم متعددی ضمن آیات و روایات مورد توجه و تأکید است. در این تحقیق بنا است پیوند مسئولیت اجتماعی با یکی از مفاهیم محوری قرآنی کریم، یعنی مفهوم «ولایت» نشان داده‌شده و شباهت‌ها، تفاوت‌ها و نسبت میان آن دو مشخص گردد.

مسئولیت اجتماعی^۱ از مفاهیم مورد توجه در علوم اجتماعی است که در دهه‌های اخیر بسیار مورد توجه قرار گرفته و ادبیات نظری آن توسعه فراوانی یافته است. گسترش نظام شهرنشینی و پیچیده شدن هرچه بیشتر روابط در قالب نقش‌های متعدد باعث شده تا مسئولیت اجتماعی به یک موضوع نوظهور جامعه‌شناختی تبدیل شود. این مفهوم که به تعهد، وظیفه و تعلق افراد و گروه‌ها اشاره

دارد، مورد توجه جامعه‌شناسان و صاحب‌نظران این حوزه قرار گرفته است (طالبی و خوش‌بین، ۱۳۹۱: ۲۱۱-۲۱۲). تأمین نیازهای مادی و معنوی فرد در جامعه و بهره‌مندی از آثار سودمند تعاملات اجتماعی، موجب ایجاد احساس مسئولیت‌پذیری او در برابر جامعه می‌شود. به بیان دیگر انسان طی فرآیند جامعه‌پذیری این مهارت را فرامی‌گیرد که چگونه در جامعه زندگی و نیازهای خود را برآورده کند. یادگیری درست این مهارت می‌تواند منجر به شکل‌گیری مسئولیت‌پذیری اجتماعی شود (یزدان پناه و حکمت، ۱۳۹۱: ۱۲۸).

مسئولیت‌پذیری اجتماعی در واقع نوعی احساس التزام به عمل یا واکنش فردی در موقعیت‌های گوناگون به دلیل تقید به دیگران است. این مفهوم بیان می‌دارد افراد و اقشار گوناگون جامعه، در قبال جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، وظایف و مسئولیت‌هایی را بر عهده‌دارند (سبحان نژاد، ۱۳۷۹: ۱۸). بحث از مسئولیت اجتماعی، در گام نخست ناظر به مسئولیت اجتماعی شرکتی، یعنی وظایف شرکت‌ها، سازمان‌ها و نهادهای اقتصادی در قبال جامعه‌ای که در آن فعالیت می‌کنند، مطرح شد؛ اما در ادامه به مسئولیت اجتماعی فرد و مسئولیت اجتماعی دولت نیز توجه شد. دلیل این امر آن بود که در گذشته و به‌طور سنتی، آنچه بیشتر مورد توجه اندیشمندان علوم انسانی و اجتماعی قرار داشت، مفاهیمی چون حقوق انسان، حقوق شهروندی، آزادی و ... بود که تأکید خود را بر «حق» فرد نهاده و نسبت به «مسئولیت»‌های او بی‌توجه بوده است. در دهه‌های اخیر، بحث مسئولیت‌های انسان دوباره مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و این پرسش مطرح شده که فرد چه مسئولیت‌هایی در برابر جامعه خویش دارد. از دگر سو، با مروری بر آیات قرآن کریم درمی‌یابیم مسئولیت اجتماعی در قرآن کریم دارای ابعاد و مصادیق بسیار گسترده‌ای است. با این حال، پژوهش‌های صورت گرفته درباره مسئولیت اجتماعی در قرآن، اندک بوده و تاکنون چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. به‌طور مشخص، تاکنون پژوهشی سامان نیافته تا مفاهیم و کلیدواژگان ناظر به مسئولیت اجتماعی را در قرآن کریم به‌طور روشمند نشان دهد.

این پژوهش بنا دارد با استفاده از روش «تحلیل مؤلفه‌های معنایی» که یکی از

روش‌های معناشناسی است، نشان دهد چگونه می‌توان اصطلاحی مدرن به‌مانند مسئولیت اجتماعی را به‌طور روشمند در قرآن کریم دنبال کرده، یک یا چند مفهوم قرآنی مرتبط با آن را کشف نموده و سپس با مقایسه رویکرد قرآنی با رویکرد علوم اجتماعی، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو به مسئولیت اجتماعی را نمایان ساخت.

۲. ادبیات نظری مسئولیت اجتماعی

در خصوص ارائه تعریفی از مسئولیت اجتماعی باید گفت کلارکسون (۱۹۹۵) به نقل از فضل الهی (۱۳۹۴) اشاره می‌کند که با وجود صدها مطالعه تجربی در زمینه بررسی مسئولیت اجتماعی، هنوز تعریف جامع و دقیقی ارائه نشده است. باین‌همه با توجه به جایگاه و بعد اجتماعی بودن آن می‌توان چنین گفت که انسان نه‌تنها نسبت به سرنوشت خویشتن مسئول است؛ بلکه مهم‌تر از آن، نسبت به سرنوشت جامعه، گروه و نظامی که در آن زندگی می‌کند نیز مسئولیت دارد و این مسئولیت با توجه به درجه، مرتبه و منصب هر فرد متفاوت است. با توجه به مفهوم مسئولیت‌پذیری که نوعی احساس التزام به عمل با واکنش فردی در موقعیت‌های گوناگون به دلیل تقید به سایرین است، این بعد نیز تقید فرد به پاسخ به احساسات و مسائل اطراف و در ارتباط با دیگران را نمایان می‌سازد (مرادی و همکاران، ۱۳۹۱). می‌توان گفت مسئولیت اجتماعی نوعی احساس التزام به عمل یا واکنش فردی در موقعیت‌های گوناگون به دلیل تقید به دیگران است. نوعی احساس تعهد و پایبندی به دیگران، تبعیت از قواعد و بر معیارهای اجتماعی و درک قواعد گروهی که در ذهن فرد شکل گرفته است و بر رفتارهای او اثر می‌گذارد (سبحان نژاد، ۱۳۷۹: ۱۸).

کارول^۱ (۱۹۹۱) از پایه‌گذاران و صاحب‌نظران مباحث مسئولیت اجتماعی معتقد است: «داشتن مسئولیت اجتماعی و التزام به آن به معنای آن است که افراد و سازمان به‌گونه‌ای اخلاقی و انسانی و با حساسیتی خاص به موضوعات و مسائل اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و زیست‌محیطی می‌اندیشند و در باب این مسائل

1- Archie Carroll

رفتار می‌کنند» (کارول، ۱۹۹۹: ۲۸۷). همچنین اسمیت^۱ (۲۰۱۳) عنوان می‌کند «تمام سازمان‌ها، بنگاه‌ها و مؤسساتی که در گذشته فقط سود و زیان خود را وزن می‌کردند، تحت فشار مردم و محافل اجتماعی دید خود را اندکی به فراتر از منابع صرف سازمانی دوخته‌اند. دیگر به‌وضوح مشخص است که اعمال سازمان‌ها و بنگاه‌های اقتصادی بر محیط بیرونی تأثیر به‌سزایی خواهد داشت و نمی‌توان سود و زیان ناشی از سازمان‌ها بر جامعه را نادیده گرفت. جهت مسئولیت اجتماعی به سمتی است که فواید اجتماعی در آن امتداد است. لذا تلاش بر این بوده است که سود و زیان سازمان‌ها به‌گونه‌ای باشد که مردم هزینه اضافه متحمل نشوند» (نوربخش و اکبری، ۱۳۹۶: ۴۲).

بررسی و تحلیل مسئولیت‌پذیری اجتماعی از منظر جامعه‌شناختی در سه سطح خرد، میانی و کلان قابل مطالعه است. در سطح خرد؛ مسئولیت‌پذیری اجتماعی به‌عنوان احساس تعهد و کنشی که تک‌تک افراد در قالب نقش‌های خود نسبت به یکدیگر دارند، در نظر گرفته می‌شود. نمونه آن مسئولیت‌پذیری اجتماعی جوانان است. در سطح میانی؛ مسئولیت‌پذیری اجتماعی در ارتباط با گروه، سازمان و مانند آن مطرح می‌گردد. مسئولیت‌پذیری اجتماعی شرکت‌ها و سازمان‌های تولیدی (CSR) در قابل مشتریان و ارباب‌رجوع، در این سطح از بررسی قرار می‌گیرد. در سطح کلان نیز مسئولیت‌پذیری اجتماعی دولت-ملت‌ها در نظام جهانی مطرح می‌شود (طالبی و خوشبین، ۱۳۹۱: ۲۱۵-۲۱۶). از آنجا که مسئولیت اجتماعی مفهومی نوین در ادبیات علوم انسانی است و مراحل تکوین و نضج خود را در این حوزه طی کرده است، این مفهوم قاعدتاً در قرآن کریم با این اصطلاح و تعبیر وجود ندارد. لذا بایستی به دنبال مفاهیمی از قرآن کریم باشیم که مؤلفه‌های مفهوم موردنظر را پوشش داده و به‌نوعی، اشاره به مفهوم مسئولیت اجتماعی داشته باشند.

مفهوم شناسی اجزای ترکیب «مسئولیت‌پذیری اجتماعی» نشان می‌دهد مسئولیت‌پذیری اجتماعی یک ویژگی مثبت انسانی است. ویژگی‌های انسانی ویژگی‌هایی ذاتی یا اکتسابی هستند که افکار، احساسات و رفتار انسان را

مدیریت می‌کند و از آنجا که مسئولیت‌پذیری اجتماعی، جنبه اجتماعی دارد، این ویژگی روابط میان فرد از یک سو و جامعه و دیگر انسان‌ها از سوی دیگر را مدیریت می‌کند و شخص را وامی‌دارد نسبت به سعادت، رفاه و رفع نیازهای دیگر انسان‌ها دغدغه داشته باشد. بنابراین می‌توان گفت: مسئولیت‌پذیری اجتماعی، نوعی دغدغه مندی است که شخص را بر آن می‌دارد که در برابر سعادت و رفاه جامعه و دیگر انسان‌ها بی‌تفاوت نباشد و به تکالیف اجتماعی که بر عهده اوست اهتمام ورزد.

از دگر سو، مسئولیت اجتماعی در قرآن کریم دارای شاخص‌هایی است که آن را نسبت به مسئولیت اجتماعی در رویکرد غربی متفاوت می‌گرداند. این شاخص‌ها عبارت‌اند از: الزامی بودن، ارزش بودن، پیمانی نانوشته بودن، گره خوردن مسئولیت‌های فردی با مسئولیت‌های اجتماعی، دوسویه بودن مسئولیت‌پذیری اجتماعی، عدم ایراد انگیزه‌های منفعت‌طلبانه اخروی، عدم شرط بودن فعلیت مسئولیت، لزوم انگیزه الهی در ایفای مسئولیت اجتماعی، وسعت دامنه، عهده‌داری افراد در کنار نخبگان و دولت‌ها، امتداد زمانی (مسئولیت نسبت به گذشتگان و آیندگان)، لزوم یکپارچه نگری در مسئولیت‌های اجتماعی، تأکید بر اصل «خود را جای دیگران دیدن» و بازگشت مسئولیت‌های اجتماعی به مسئولیت در برابر خداوند (کمانی، ۱۴۰۰: ۶۱-۶۴).

۳. پیشنهاد

پژوهش‌هایی که در داخل کشور به انجام رسیده است، مسئله مسئولیت اجتماعی را از منظرهای گوناگون به بحث گذاشته‌اند که اشاره به همه آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد و لذا تنها به رویکردهای پرداخته شده در آن‌ها اشاره می‌شود. برخی از پژوهش‌ها به مقوله مسئولیت‌پذیری یا نقطه مقابل آن، مسئولیت‌گریزی پرداخته و مسئولیت‌پذیری اجتماعی را شاخص‌سازی کرده‌اند. برخی دیگر از پژوهش‌ها به دنبال آزمون میزان مسئولیت‌پذیری اجتماعی در میان گروهی از جامعه، نظیر دانشجویان یا کارکنان یک شرکت بوده‌اند. بعضی از پژوهش‌ها به مسئولیت اجتماعی سازمان‌ها توجه نشان داده و به دنبال بومی‌سازی و یا

استخراج شاخص‌های آن از متون دینی برآمده‌اند. همچنین مسئله پی‌جویی مؤلفه‌های مسئولیت اجتماعی به‌طور عام، در قرآن کریم و سایر متون دینی (نظیر نهج‌البلاغه)، موردعلاقه پژوهشگران داخل کشور بوده و برخی پژوهش‌ها در این زمینه سامان‌یافته است؛ اما تاکنون پژوهشی که بتواند مفهوم مسئولیت اجتماعی را به‌طور خاص با یک مفهوم قرآنی پیوند داده و نقاط اشتراک و تفاوت را به‌دقت نشان دهد تاکنون منتشر نشده است.

۴. روش تحقیق

در این پژوهش، از روش «تحلیل مؤلفه‌ای» که یکی از روش‌های رایج در دانش معناشناسی است، استفاده شده است. بر طبق این روش، هر معنا خود از مؤلفه‌های معنایی تشکیل شده که می‌توان با تجزیه معنا، بدان‌ها دست‌یافت. مبتنی بر این، نگارندگان پیش‌تر و در مقاله‌ای به نام «روش پی‌جویی اصطلاحات تخصصی علوم انسانی در قرآن کریم (رویکردی معناشناختی)»، یک روش اختصاصی سازی شده و بومی‌سازی شده برای مطالعه مفاهیم قرآنی و پیوند آن با مفاهیم علوم انسانی ارائه نموده‌اند. این مقاله مبتنی بر روش مذکور، قدم‌به‌قدم مسیر موردنظر را پیموده است. بر طبق این روش، مرحله اول و اساسی اصطلاح تخصصی است. در این مرحله مؤلفه‌های معنایی اصطلاح از منابع به‌دست‌آمده و پس از دسته‌بندی مؤلفه‌ها، مؤلفه‌های اصلی، جانبی و ویژه آن تعیین می‌گردد. در مرحله دوم بایستی معادل‌یابی و تحلیل مفهوم قرآنی انجام شود. در این مرحله با انتخاب معادل قرآنی، دست به تحلیل معناشناختی آن در پیکره و بافت قرآن می‌زنیم (با رویکردهای تاریخی، ساختاری و فرهنگی). مرحله سوم، به هم‌سنجی مؤلفه‌های اصطلاح با مؤلفه‌های مفهوم قرآنی پرداخته و با تعیین مؤلفه‌های همسو، ناهم‌سو و ویژه هر یک، امکان تطبیق مفاهیم در دوسویه قرآن و علوم انسانی را فراهم می‌آورد (اخوان طبسی و شجاعی، ۱۴۰۱: ۱-۲).

۵. تحلیل مؤلفه‌ای اصطلاح «مسئولیت اجتماعی»

در گام اول، به‌واکای اصطلاح مسئولیت اجتماعی و کشف مؤلفه‌های معنایی

آن می‌پردازیم. مسئولیت اجتماعی، خود مرکب از دو جزء «مسئولیت»^۱ و «اجتماعی»^۲ است که بایستی ابتدا هر یک را جداگانه مورد بررسی قرار داد و سپس به خود اصطلاح پرداخت.

الف) استخراج مؤلفه‌های معنایی

برای استخراج مؤلفه‌ها، به سراغ فرهنگ‌های لغت، فرهنگ‌های ریشه‌شناختی و کتب و نظریات اثرگذار خواهیم رفت. نکته حائز اهمیت در اینجا این است که بایستی بر واژگان اصلی و نه ترجمه آن‌ها، متمرکز باشیم.

مؤلفه‌های معنایی «مسئولیت»: واژه «مسئولیت» معادلی است که برای اصطلاح Responsibility در زبان انگلیسی نهاده شده است. اصل واژه انگلیسی responsibility معنای «پاسخگو بودن»^۳ را در خود دارد و این پاسخگویی می‌تواند «جنبه اخلاقی، قانونی یا ذهنی» داشته باشد. منظور از جنبه ذهنی آن است که فرد شخصاً و بدون الزام بیرونی، مسئولیت امری را قبول کرده و نسبت به آن احساس تعهد کند. در مقابل، جنبه اخلاقی یا قانونی یک الزام بیرونی است که فرد را وادار به پذیرش تعهد در قبال یک امر کرده و او را ملزم به پاسخگویی در برابر آن امر می‌کند. همچنین این واژه به صورت ضمنی، معنای «قابل اعتماد بودن» و «مورداتکا بودن»^۴ را هم می‌رساند؛ زیرا اگر به فردی مسئولیتی واگذار شود، به آن فرد اعتماد شده و او در انجام آن مسئولیت قابل اتکا دانسته شده است (مریام-ویستر، ۲۰۲۲: ذیل مدخل مسئولیت).

واژه مسئولیت در زبان فارسی، مصدر صناعی به معنای ضمان، تعهد و مؤاخذه است (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل مدخل). مسئول یعنی شخصی که کاری بر عهده اوست و اگر بر آن عمل نکند، از او بازخواست می‌شود (عمید، ۱۳۶۳: ذیل مدخل). مسئولیت‌پذیری یعنی توانایی در جوابگویی و احساس مسئولیت کردن و در برابر آن مسئولیت‌پذیری قرار می‌گیرد که به معنی مسئولیت امری را پذیرفتن است (انوری، ۱۳۸۲: ذیل مدخل). مسئولیت در اصطلاح، به معنای پاسخگویی

1- Responsibility

2- Social

3- being responsible

4-reliability, trustworthiness

قانونی، مالی یا اخلاقی است و فرد مسئول، انسانی است معتمد و قابل اطمینان. آگاهی از مسئولیت، یعنی آگاهی از اینکه خودمان سرنوشت، گرفتاری‌های زندگی، احساسات و در نتیجه رنج‌ها و شادی‌هایمان را پدید می‌آوریم (عمید، ۱۳۶۳: ذیل مدخل).

اگر از منظر فرهنگ‌های ریشه‌شناختی به مفهوم مسئولیت بنگریم، واژه Responsibility در زبان انگلیسی، برگرفته از صورت فعلی respond به معنای «پاسخ دادن و جوابگو بودن» است. این واژه خود برگرفته از واژه لاتین respondere بوده و واژه مذکور خود مرکب از دو بخش پیشوند re- در معنای بازگشت و تجدید^۱ و spondere به معنای «قول دادن، تعهد دادن»^۲ است (اسکیت، ۱۹۶۳: ۵۰۵)؛ بنابراین respond به معنای عملی است که فرد در مقابل قول و تعهدی که پیش‌تر ارائه داده، انجام می‌دهد و آن را بازگشت می‌دهد؛ یعنی در مقابل قولی که پیش‌تر داده، پاسخگویی می‌کند. همچنین از همین ریشه، واژه sponsor در زبان انگلیسی به معنای «کفیل و سرپرست»^۳ ساخته شده است. این واژه همان صورت لاتین sponsor بوده که اسم فاعل از صورت فعلی spondere است (اسکیت، ۱۹۶۳: ۵۸۳). در فارسی نیز مسئول کسی است که سرپرست و کفیل یک فرد یا مجموعه می‌شود.

با این توضیحات، مشخص می‌شود که مؤلفه‌های معنایی اصلی در مفهوم مسئولیت، «قول دادن، تعهد»، «پاسخگو بودن» و «سرپرست و کفیل بودن» (اسم فاعل) است.

مؤلفه‌های معنایی «اجتماع»: اصطلاح Society که در علوم اجتماعی، اصطلاحی شناخته شده است، در معنای لغوی خود به معنای «هم‌نشینی»^۴ و «پیوند»^۵ با دیگران است. همچنین به معنای «گرد هم آمدن» تعدادی از افراد

1- back, in return
2- to promise
3- Skeat
4- surety
5- companionship
6- association

پر باری نیست. نظریه‌پردازان و توسعه‌دهندگان مفهوم «مسئولیت اجتماعی»، نظیر کارول (۱۹۹۹)، بارتهورپ، میچل و لاولی (۲۰۰۷) و سالوسکی و زولچ (۲۰۱۴)، این مفهوم را به‌طور اعم اشاره به مجموعه فعالیت‌هایی می‌دانند که صاحبان سرمایه، بنگاه‌داران و اهالی کسب‌وکار به‌طور داوطلبانه و به‌عنوان عضوی مفید و مؤثر در جامعه انجام می‌دهند. مسئولیت اجتماعی در ادبیات مدرن، از جستارهای اخلاق کسب‌وکار است که به مسئولیت بنگاه‌های اقتصادی در حفظ، مراقب و کمک به جامعه‌ای که در آن فعالیت می‌کنند، می‌پردازد. این مسئولیت‌ها از منافع سازمان فراتر رفته و پیش برنده سود و منفعت اجتماعی است (لاوسن، ۱۳۸۱: ۶۱).

اما شرکت‌های اقتصادی با چه انگیزه‌ای به مسئولیت‌هایی فراتر از نفع خودشان توجه نشان خواهند داد؟ توجه شرکت‌ها و بنگاه‌های اقتصادی به مسئولیت‌های اجتماعی شان هم برای توسعه پایدار جامعه مفید خواهد بود و هم تأثیر مثبتی بر نگرش مشتریان از شرکت و خدمات آن‌ها خواهد داشت (بهاتاچاریا و سن، ۲۰۰۳: ۱۵۹-۱۶۰). مطالعات بسیاری وجود دارند که بیانگر توجه مشتریان به موضوع مسئولیت اجتماعی سازمانی است و اهتمام به مسئولیت اجتماعی سازمانی، رابطه مستقیم و معناداری با وفاداری مشتریان به شرکت دارد (میگنان و همکاران، ۲۰۰۵، به نقل از امیدوار، ۱۳۸۷: ۲۱). از این رو، عنایت به مسئولیت اجتماعی می‌تواند در افزایش سودآوری شرکت نیز اثرگذار باشد؛ بنابراین مسئله مسئولیت اجتماعی در دنیای کنونی، بیشتر یک الزام اخلاقی است و شرکت‌ها نیز جهت جلب توجه مشتریان و افزایش سودآوری خود به رعایت آن اهتمام دارند.

مسئولیت اجتماعی در ادبیات علوم اجتماعی دارای ابعاد مختلفی است. بلکبرن و کاک بدس این مفهوم را به ۵ بعد اقتصادی، جامعه‌گی، سیاسی، فرهنگی و زیست‌محیطی تقسیم می‌کنند. بعد اقتصادی یعنی از فرد به‌عنوان یک شهروند انتظار می‌رود در صورت قرار گرفتن در هر یک از این موقعیت‌های اقتصادی مسئولیت‌پذیری اجتماعی را رعایت کند. برای مثال، در عرصه تولید، فرد می‌تواند مسئولیت‌پذیری اجتماعی خود را از طریق تلاش برای به‌کارگیری سرمایه خویش جهت ایجاد کارگاه‌ها و فعالیت‌های تولیدی نشان دهد. در بعد

سیاسی نیز می‌توان به شاخص‌هایی مانند مشارکت سیاسی، آگاهی سیاسی، پیگیری اخبار و رویدادهای سیاسی مربوط به کشور و مانند آن اشاره داشت. اساس مسئولیت‌پذیری در بُعد جامعه‌گی نیز مبتنی بر رعایت حقوق دیگران، نوع‌دوستی و مشارکت اجتماعی است (طالبی و خوش‌بین، ۱۳۹۱: ۲۱۶-۲۲۱). در بُعد فرهنگی، شناخت مجموعه نشانه‌ها و الگوهای فرهنگی جامعه ملی و احترام و عمل به آن‌ها از بنیان‌های این بُعد از مسئولیت‌پذیری اجتماعی شهروندان به شمار می‌رود. در رابطه با بُعد زیست‌محیطی نیز می‌توان گفت یک شهروند می‌تواند از یک سو با تعدیل و کنترل رفتارهای پرخطر نسبت به محیط‌زیست و از سوی دیگر با تلاش برای بهبود شرایط آن در راستای مسئولیت‌پذیری اجتماعی گام بردارد (طالبی و خوش‌بین، ۱۳۹۱: ۲۱۹).

ب) دسته‌بندی مؤلفه‌ها

با جمع‌بندی مؤلفه‌های مفهوم مسئولیت اجتماعی، می‌توان این مؤلفه‌ها را در قالب مؤلفه‌های اصلی، توضیحی و ویژه دسته‌بندی نمود.

مؤلفه‌های اصلی: مؤلفه‌های اصلی مسئولیت: تعهد، پاسخگویی، اعتماد و اطمینان، سرپرستی و کفالت.

مؤلفه‌های اصلی اجتماعی بودن: همراهی و همکاری، پیوند و اتحاد، مشارکت داوطلبانه، اهداف مشترک.

مؤلفه‌های توضیحی: مسئولیت اجتماعی، مشتمل بر مؤلفه «التزام اخلاقی» است؛ یعنی از افراد و شرکت‌ها انتظار می‌رود به دلیل رعایت اخلاق و التزام درونی و نه یک الزام قانونی و اجباری، به این مسئولیت‌ها عمل کنند.

مؤلفه‌های ویژه: مؤلفه ویژه در اصطلاح مسئولیت اجتماعی مطابق با رویکرد غربی، آن است که مسئولیت اجتماعی با هدف «جلب رضایت مشتری برای کسب سود بیشتر» مورد اهتمام است. همچنین مسئولیت اجتماعی دارای ابعاد پنج‌گانه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و زیست‌محیطی است.

ج) معادل‌یابی و تحلیل مفهوم قرآنی

در گام دوم، به دنبال یافتن معادلی مناسب برای مسئولیت اجتماعی، در قرآن

کریم خواهیم بود. معادل قرآنی این مفهوم، بایستی دارای مؤلفه‌های مشترک با آن باشد تا بتوان آن را یک معادل نسبی برای مفهوم موردنظر محسوب کرد و سپس میان آن دو پیوند معنایی را برقرار نمود.

معادلی که برای برقراری این پیوند در قرآن کریم یافت می‌شود، مفهوم «ولایت» (از ماده ولی) است. این مفهوم قرآنی مؤلفه‌های نسبتاً مشترکی با اصطلاح مسئولیت اجتماعی دارد که در ادامه این مؤلفه‌ها معرفی خواهند شد. مفهوم قرآنی «ولایت» که یکی از مفاهیم محوری و پرتکرار در قرآن کریم نیز هست، نقش برجسته‌ای را در نظام اجتماعی قرآن کریم ایفا می‌کند. بر اساس تحلیل لغوی و ریشه‌شناختی، ساختاری و فرهنگی این مفهوم، می‌توان به مؤلفه‌های معنایی تشکیل‌دهنده آن دست‌یافت.

اکنون به سراغ مفهوم قرآنی «ولایت» می‌رویم تا با استخراج مؤلفه‌های معنایی آن و هم‌سنجی با مؤلفه‌های اصطلاح مسئولیت اجتماعی، فرآیند پیوند میان دو مفهوم تکمیل گردد.

برای تحلیل مفهوم ولایت در قرآن کریم، ابتدا به سراغ استخراج مؤلفه‌های معنایی آن می‌رویم. در گام نخست، آراء لغت‌شناسان درباره ماده ثلاثی «ولی» مطالعه شده و سپس این ماده در زبان‌های سامی ریشه‌شناسی شده است تا مؤلفه‌های معنایی در ریشه آن کشف شود. در گام دوم، واژه «ولی» (جمع آن اولیاء) در قرآن کریم با رویکرد معناشناسی ساختاری مطالعه شده تا مؤلفه‌های افزوده به این واژه در خود قرآن کریم مشخص گردد. در گام سوم نیز رابطه ولایت بر اساس رویکرد معناشناسی فرهنگی مورد مطالعه قرار گرفته تا زمینه فرهنگی این مفهوم در نزد عرب روشن شود. در انتها، مؤلفه‌های معنایی ولایت که حاصل کاربست رویکردهای گوناگون معناشناسی در مطالعه این مفهوم قرآنی است، جمع‌بندی و ارائه می‌شوند.

۱. استخراج مؤلفه‌های معنایی «ولایت»

برای استخراج مؤلفه‌های معنایی مفهوم قرآنی ولایت، ابتدا از منابع لغوی بهره گرفته، سپس به معناشناسی واژه با سه رویکرد تاریخی، ساختاری و فرهنگی خواهیم پرداخت.

لغت‌شناسی ماده «ولی»: نخستین مؤلفه معنایی که لغت‌شناسان برای ماده ولی برشمرده‌اند، معنای «نزدیک بودن» (قُرب) است (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ۱۵: ۳۲۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ۶: ۱۴۱). به بیان دیگر، فعل وَلَّى - یَلِّی از این ماده معنای «پشت سرهم قرار گرفتن دو چیز بدون فاصله» را می‌رساند. در همین راستا، معنای «پیروی و دنباله‌روی» (متابعت) برای این ماده شکل گرفته است. به نحوی که موالاة به معنای پشت سرهم تیر انداختن یا به‌طورکلی هر دو چیزی که در پی هم هستند، تعریف شده است. از همین رو واژه «الْوَلِیِّ» به معنای نوعی از باران است که در پس اولین باران بهاری بیارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ۸: ۳۶۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ۱۵: ۳۲۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۸۸۵؛ ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰ ق، ۱: ۲۸۷).

دومین مؤلفه مهم در این ماده، معنای «دوستی» (حُبِّ) است. صفت «وَلِیِّ» به معنای محبِّ و خلاف «عدوّ» (دشمن) است و از این معنا، فعل وَاَلَّى به معنای دوست‌داشتن پدید آمده است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ۱: ۲۴۶؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ۱۵: ۳۲۲). در ترکیب با مؤلفه پیشین، لغت‌شناسان ولیِّ را «تابع محبِّ» معنا کرده‌اند (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ۱۵: ۳۲۲، به نقل از ابن‌عربی).

سومین مؤلفه معنایی حاضر در این ماده، معنای «سرپرستی و مسئولیت» است. لغت‌شناسان، ولایت را به «امارت» معنا کرده و تعابیری چون ولیّ الیتیم و ولیّ المرأه را به معنای سرپرست یتیم یا زن گفته‌اند (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ۱: ۲۴۶؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ۱۵: ۳۲۲). پس ولیّ متضمن معنای مسئول بودن در قبال دیگری و بر عهده گرفتن امور دیگری نیز هست.

علاوه بر سه مؤلفه معنایی مذکور، لغت‌شناسان به کاربردهای ولیّ /مولی در زیست و فرهنگ عرب نیز اشاره کرده‌اند. بخشی از کاربردهای این مفهوم به روابط خانوادگی اشاره دارند، به طوری که این واژه برای پسر، برادر، عمو و پسرعمو استفاده می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ۱۵: ۳۲۴). برای نمونه در قرآن کریم، در داستان دعای زکریا برای فرزند دار شدن، ولیّ به معنای فرزند (پسر) استعمال شده است: «... فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا. يَرْتُئِي وَيَرْتُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ...» (مریم: ۵-۶). بخش دیگر کاربردها، فراتر از روابط خانوادگی رفته و به سایر روابط اجتماعی

اشاره می‌کنند. برای نمونه این واژه در معنای «حلیف» و «نصیر» (هم‌پیمان، یاور) کاربرد دارد. همچنین رابطه «ولاء» به رابطه عبد و مولا اشاره می‌کند و مولی به «مُعْتَق» (آزادشده) نیز می‌گویند، از آن رو که بنده پس از آزاد شدن همچنان به آزادکننده خود منتسب است (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ۱۵: ۳۲۴).

با این توضیح، به نظر می‌رسد این مفهوم ابتدا ناظر به روابط خانوادگی شکل گرفته و سپس بر پایه این روابط، به روابط اجتماعی فراتر، نظیر رابطه عبد و مولی، رابطه حلف و نصرت و نیز روابط سیاسی (سرپرستی و امارت) توسعه داده شده است.

معناشناسی تاریخی و فرهنگی: قدیمی‌ترین صورتی که می‌توان از ماده ولی سراغ گرفت، بن ثنایی «لو/لی»^۱، یا به عبارتی «ل+حرف عله» در زبان آفروآسیایی باستان^۲ است. در این زبان باستانی، ریشه law/lay- به معنای «پیچیدن، چرخیدن و خم کردن»^۳ بوده است. بازمانده‌ای از این ریشه کهن، ماده «لوی» در زبان عربی و به معنای پیچیدن/چرخیدن است (اورل و استولبوا،^۴ ۱۹۹۵: ۳۵۹). به عبارتی، لوی حاصل افزودن حرف عله به انتهای این بن ثنایی است: لو+ی = لوی. همچنین شکل دیگری از این بن ثنایی همین ماده «ولی» بوده که حاصل افزودن حرف عله به ابتدای بن ثنایی مذکور است: و+لی = ولی.

در زبان‌های سامی، اغلب این ماده به شکل «لوی»^۵ ظاهر شده و تنها در زبان عربی و زبان سبائی است که صورت «ولی»^۶ نیز مشاهده می‌شود (مشکور، ۱۳۵۷، ۲: ۹۹۳). ماده «لوی» در زبان‌های سامی دارای معنای ای است که کاملاً مرتبط با ماده «ولی» است.

در گروهی از زبان‌های سامی نظیر اکدی، حبشی و عربی، این ماده معنای

1- LW/LY

۲- آفروآسیایی باستان (Proto AfroAsiatic) یک زبان باستانی متعلق به حدود ۱۲ هزار سال پیش است که نیای اعلای زبان عربی محسوب می‌شود.

3- Bend, twist

4- Oreil & Stolbova

5- LWY

6- WLY

«پیچیدن، دوره کردن»^۱ را با خود دارد (بلک، ۲۰۰۰: ۱۷۹؛ لسلاو، ۱۹۸۷: ۳۲۱) و در عربی نیز این ماده در معنای پیچیدن (مثلاً طناب) و چرخاندن دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۷۵۲). این معنا، بازمانده همان معنای کهن آفروآسیایی است. در برخی دیگر از زبان‌های سامی چون اکدی، آرامی، سریانی و مندایی، این ماده معنای «همراهی کردن، دنبال کردن»^۲ را نیز یافته است (بلک، ۲۰۰۰: ۱۷۹؛ جسترو، ۱۹۰۳: ۶۹۷؛ پین‌اسمیت، ۱۹۵۷: ۲۳۶-۲۳۷؛ درآور و ماتسوخ، ۱۹۶۳: ۲۳۲). همچنین معنای «پیوستن، متصل شدن»^۳ را می‌توان در زبان عبری و آرامی مشاهده کرد (گزنوس، ۱۹۳۹: ۵۳۰؛ جسترو، ۱۹۰۳: ۶۹۷). معنای همراهی، دنبال کردن و پیوستن، تطوری از معنای کهن «پیچیدن» است؛ از آن‌رو که هرگاه چیزی به دور چیزی پیچیده شود، با آن همراه شده و به آن پیوست می‌گردد.

در زبان عربی، علاوه بر ماده «لوی»، ماده «ولی» نیز کاربرد دارد؛ با این ملاحظه که لوی در عربی معنای کهن پیچیدن را حفظ کرده، اما معنای ثانوی دنبال کردن و پیوستن، به ماده ولی اختصاص داده شده است^۴. از همین‌رو، سامی شناسان ماده «لوی» (به معنای همراهی، دنبال کردن) در زبان‌های سامی را نظیر و معادلی برای ماده «ولی» در زبان عربی (با همین معنا) می‌دانند (گزنوس، ۱۹۳۹: ۵۳۰). علاوه بر عربی، در زبان سبائی باستان نیز ماده ولی کاربرد داشته و به‌طور مشخص به اعضای یک قبیله اشاره دارد (بیستون، ۱۹۸۲: ۱۶۰). از سوی دیگر، رابطه ولایت و ولاء در فرهنگ عرب، اشاره به روابط اعضا درون یک خانواده یا قبیله دارد. در نزد عرب، رابطه پدر و فرزند، رابطه مولا با عبد و رابطه اعضای قبیله با رئیس قبیله، از مصادیق رابطه ولاء هستند؛ بنابراین زمینه فرهنگی این مفهوم، روابط قبیله‌ای در نزد عرب بوده است.

معناشناسی ساختاری واژه «ولی»: نگاهی به هم‌نشینی واژه ولی در قرآن کریم نشان می‌دهد این واژه بیش‌ترین هم‌نشینی را با واژه «نصیر» دارد (بقره: ۱۰۷، توبه: ۱۱۶، نساء: ۸۹). این هم‌نشینی حاکی از آن است که رابطه ولاء

1- wrap, twist
2- accompany, follow
3- join, connect

۴- به این پدیده در زبان‌شناسی، تغییر واگرا (Splitter Change) می‌گویند.

میان دو نفر، مستلزم یک مسئولیت است و آن «یاری‌رساندن» به طرف مقابل است. ولیّ با واژه «حمیم» نیز هم‌نشین شده (فصلت: ۳۴) که تأکیدی بر مؤلفه معنایی «دوستی و محبت» است. سایر هم‌نشین‌های ولیّ نیز بر همین دو مؤلفه (یاری، محبت) تأکید می‌کنند.

کاربردهای مفهوم ولیّ را در قرآن کریم می‌توان به دودسته رابطه «ولایت طولی» و «ولایت عرضی» تقسیم کرد. ولایت طولی همان مقام ربوبیت خداوند، ثبوت پیامبر اکرم (ص) و ولایت ائمه اطهار (ع) است (خان بابا، ۱۴۰۲: ۹۹) و ولایت عرضی نیز همان ارتباط و دوستی مؤمنان با یکدیگر است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۰: ۷-۸).

در مواردی که سخن از رابطه ولایت میان خداوند متعال و پیامبر اکرم (ص) با مؤمنان است، این رابطه طولی بوده و مؤلفه «سرپرستی و مسئولیت» در این کاربردها برجسته‌تر می‌شود؛ مثلاً: «اللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۶۸)، «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره/۷۵۲) و «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده: ۵۵)؛ اما در مواردی که سخن از رابطه ولایت میان خود مؤمنان است، مؤلفه‌هایی چون «دوستی، همراهی، پیوند، اتحاد و محبت» برجسته‌تر می‌شوند؛ مانند: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱) یا «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا... بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (انفال: ۷۲). متناسب با این معنا، خدای متعال در قرآن کریم تأکید دارد که مؤمنان از برقراری رابطه ولاء با غیر مؤمنان بپرهیزند (حبیب الهی، ۱۳۹۹: ۱۴۳) گروه‌هایی چون یهود و نصاری (مائده: ۵۱)، اهل کتاب (مائده: ۵۷)، کافران (نساء: ۱۴۴)، منافقان (نساء: ۸۸-۸۹)، پدران و برادرانی که کفرپیشه هستند (توبه: ۲۳) و مؤمنانی که هنوز هجرت نکرده‌اند (انفال: ۷۲)، از مصادیق این نهی هستند. همچنین هم‌نشینی مکرر واژه «مؤمنون/الذین آمنوا» با ولایت، نشان از آن دارد که در جامعه ایمانی، رابطه ولاء بر اساس «ایمان»، یعنی ایمان به خدا و رسول (ص) شکل خواهد گرفت.

د) جمع‌بندی مؤلفه‌ها

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ماده ثلاثی ولیّ به لحاظ معنایی ماده‌ای پیچیده و چندلایه است و معنای آن حاصل ترکیب چند مؤلفه معنایی است. با بهره‌گیری از تحلیل مؤلفه‌ای، به این مؤلفه‌های معنایی در ماده ولیّ دست‌یافتیم

که در ذیل فهرست شده‌اند:

۱. پیچیدن (ریشه لوی)؛
۲. همراهی، دنبال کردن، پیوستن به یکدیگر (ولایت عرضی)؛
۳. سرپرست و مسئول (ولایت طولی)؛
۴. دوستی و محبت؛
۵. یاریگری (نصرت)؛
۶. اعضای یک قبیله (فرهنگی).

۶. هم سنجی مؤلفه‌های اصطلاح با مؤلفه‌های مفهوم قرآنی

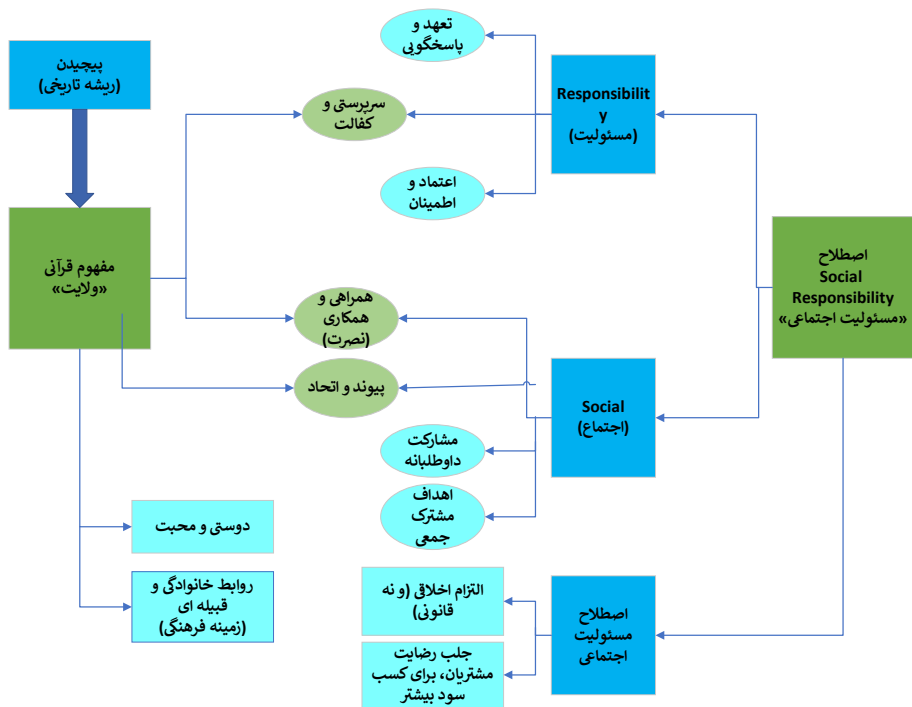
بر اساس روش و فرآیند طی شده، اصطلاح مسئولیت اجتماعی با مفهوم قرآنی ولایت، دارای مؤلفه‌های مشترک و مفترقی است. هم سنجی این مؤلفه‌ها، دستاورد این روش خواهد بود.

مؤلفه‌های همسو (مشترک): مؤلفه‌های «همراهی و همکاری، پیوند و اتصال، دنبال کردن»، مؤلفه‌های مشترک و همسو میان دو مفهوم مذکور هستند. مؤلفه «سرپرستی و مسئولیت‌پذیری» نیز مؤلفه مشترک دیگر بین آن دو است. پس، هم در مسئولیت اجتماعی و هم مفهوم ولایت، سخن از همراهی و پیوند عده‌ای با یکدیگر بوده و این همراهی، مسئولانه و همراه با تعهد نسبت به دیگر اعضای اجتماع مذکور است.

مؤلفه‌های ویژه اصطلاح: در بحث از مسئولیت اجتماعی، مبنای همراهی و همکاری بر اساس «منافع مشترک» بوده، و هدف نیز در نهایت کسب سود بیشتر است. مبنای التزام به مسئولیت‌های اجتماعی نزد افراد یا سازمان‌ها نیز «اخلاق» است و نه «قانون». یعنی مسئولیت اجتماعی، یک امر اخلاقی است و یک الزام قانونی محسوب نمی‌شود.

مؤلفه‌های خاص در مفهوم ولایت: مؤلفه خاص و برجسته در ولایت از منظر قرآن، مؤلفه «ایمان» و رابطه مؤمنانه است. در قرآن کریم، رابطه ولایت عبارت است از «همراهی و پیوند» مؤمنان با یکدیگر، که همراه با «مسئولیت‌پذیری» است؛ مسئولیت‌هایی نظیر «دوست داشتن» و «نصرت»

یکدیگر. درست مانند اعضای یک قبیله که چنین رابطه‌ای با هم دارند. مفهوم ولایت در قرآن، ناظر به جامعه‌سازی و جامعه‌پردازی است. قرآن بنا دارد یک «جامعه» بر مبنای «ایمان» ایجاد کرده و آن را از سایر جوامع (چون کفار، یهود و نصاری، منافقان و ...) تمایز دهد. ایجاد چنین جامعه‌ای مستلزم پذیرفتن «مسئولیت‌های اجتماعی» از جانب مؤمنان نسبت به یکدیگر است. بر اساس نمودار زیر، می‌توان مؤلفه‌های معنایی مشترک میان اصطلاح «مسئولیت اجتماعی» و مفهوم قرآنی «ولایت» را مشاهده کرد:



شکل ۱: پیوند مؤلفه‌ای میان مسئولیت اجتماعی و مفهوم قرآنی ولایت

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسئله‌ای که این پژوهش در پی پاسخ آن بود، آن است که چگونه می‌توان یک اصطلاح تخصصی علوم انسانی نظیر «مسئولیت اجتماعی» را که در گفتمان عصر مدرنیته و علوم انسانی برخاسته از آن شکل گرفته است، در قرآن کریم که

از فرهنگ و گفتمانی متفاوت سر برآورده است، پی‌جویی و دنبال کرد. مسئله پیوند میان اصطلاحات مدرن با مفاهیم قرآنی، همواره یکی از مسائل پیچیده و اصلی در بحث از علوم انسانی اسلامی و علوم انسانی قرآن بنیان بوده است. برای این منظور، تلاش شد یک با استفاده از روش تحلیل مؤلفه‌ای، مفهومی که ارتباط نسبی با مسئولیت اجتماعی داشته باشد، از قرآن کریم کشف شود. مفهومی از قرآن کریم که مؤلفه‌های مشترکی با مسئولیت اجتماعی داشته و می‌تواند پیوندی معنایی را با آن برقرار کند، مفهوم ولایت است. البته وجود مؤلفه‌های مشترک، نافی مؤلفه‌های مفترق میان این دو نبوده و نیست و در روش پیشنهادی، به مؤلفه‌های ویژه هر یک نیز توجه شده است.

مطابق روش مذکور، ابتدا به واسازی اصطلاح موردنظر دست یازیدیم. بر اساس تحلیل مؤلفه‌ای مسئولیت اجتماعی، مؤلفه‌هایی چون: «پیوند و همراهی، مشارکت داوطلبانه، و تلاش برای دستیابی به اهداف مشترک»، مؤلفه‌های اصلی بوده و مؤلفه‌ای چون «التزام اخلاقی» مؤلفه توضیحی است و «جلب رضایت مشتری برای کسب سود بیشتر» مؤلفه‌ای ویژه در اصطلاح مسئولیت اجتماعی است. در گام دوم به سراغ مفهوم قرآنی ولایت رفتیم و به تحلیل مؤلفه‌ای آن مبتنی بر رویکردهای گوناگون معناشناسی (تاریخی، ساختاری و فرهنگی) پرداختیم. این مفهوم قرآنی، مؤلفه‌هایی شامل: «پیوند و همراهی (ولایت عرضی)، سرپرستی و مسئولیت‌پذیری (ولایت طولی) و نصرت و یاریگری» را در بردارد. در بعد فرهنگی نیز این مفهوم اشاره به روابط خانوادگی و درون قبیله‌ای داشته و از این نظام خانوادگی به عاریت گرفته‌شده و در گفتمان دینی مطرح شده است.

در نهایت و در گام سوم، مؤلفه‌های مسئولیت اجتماعی و ولایت، با یکدیگر هم‌سنجی شده و مؤلفه‌های مشترک و مفترق آنان مشخص گردید. بر این اساس، دو مفهوم مذکور در مؤلفه‌هایی چون: «همراهی و همکاری» و «مسئولیت‌پذیری» اشتراک داشته و قابل مقایسه با یکدیگر هستند. همچنین مؤلفه‌های مفترق میان این دو نیز شناسایی شد.

این مطالعه موردی نشان داد، مسئولیت اجتماعی در علوم انسانی مدرن، مسئله‌ای در حوزه اخلاق کسب‌وکار بوده و عمدتاً ناظر به مسئولیت شرکت‌ها و بنگاه‌های

اقتصادی در قبال جامعه‌ای که از آن کسب درآمد می‌کنند، مطرح شده است. آنچه از طرح مسئولیت اجتماعی در گفتمان مدرن مقصود بوده، در نهایت نه ایجاد یک جامعه منسجم و بالنده و یادآوری مسئولیت‌های افراد در قبال جامعه خودشان، که بیشتر برای بهینه کردن و توسعه سودآوری شرکت‌ها بوده است. در مقابل، مفهوم قرآنی ولایت دارای جهت‌گیری و گفتمانی متفاوت است. مفهوم ولایت در جامعه ایمانی معنا پیدا می‌کند و صرفاً ناظر به سود مادی نیست. این مفهوم از یک سو اشاره به لزوم پیوند، دوستی و همگرایی میان مؤمنان دارد، و از سوی دیگر به معنای مسئولیت اجتماعی آنان اشاره می‌کند. مطابق این مفهوم قرآنی، مؤمنان هم بایستی پیوندها را در میان خود هرچه بیشتر مستحکم کرده و دوستی و برادری را در میان خود گسترش دهند، و هم نسبت به مسئولیت‌هایی که در برابر یکدیگر دارند، آگاه و فعال بوده و از این مسئولیت‌ها غفلت نورزند؛ مسئولیت‌هایی چون امر به معروف و نهی از منکر، نصرت و یاری یکدیگر، اصلاح‌گری میان مؤمنان و ... که آیات قرآنی کریم اشارات فراوانی به آن‌ها دارند. بنابراین قرآن کریم به مسئولیت اجتماعی افراد در جامعه، در قالب مفهوم «ولایت»، بسیار اهمیت داده است؛ درحالی که گفتمان علوم انسانی مدرن، مسئولیت اجتماعی را تنها در حد اخلاق کسب‌وکار و راهی برای توسعه سودآوری دیده است.

نتیجه آنکه می‌توان بین اصطلاح مسئولیت اجتماعی در گفتمان مدرن، با مفهوم ولایت در قرآن کریم، پیوندی معنایی برقرار کرد. این پیوند معنایی، خود مقدمه‌ای است برای پیوند و گفتگو میان این دو در سطوح بالاتر از زبان، یعنی سطح نظریه و نظام فکری. بر اساس این پیوند، می‌توان گفتگوی قرآن و علوم انسانی را در سطح نظریات و اندیشه‌ها نیز برقرار کرد و به مقایسه آراء و نظریات درباره مسئولیت اجتماعی از منظر قرآن پرداخته و نظریات موجود را مورد نقد و ارزیابی قرار داد. به نظر می‌رسد با در اختیار داشتن چنین پیوندهای زبانی میان قرآن و علوم انسانی در سطح گسترده، راه برای گفتگو میان این دو گفتمان دور از هم، فراهم شده و به تدریج آرمان «علوم انسانی قرآن بنیان» که حاصل این گفتگو خواهد بود، تحقق خواهد یافت.

منابع و مآخذ

- ۱- *قرآن کریم.
- ۲- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
- ۳- ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸ م)، جمهره اللغة، بیروت، دارالعلم للملایین.
- ۴- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ق)، الفروق فی اللغة، بیروت، دارالآفاق الجدیة.
- ۵- اخوان، محمد حسین، حسین شجاعی، (۱۴۰۱)، «روش پیجویی اصطلاحات تخصصی علوم انسانی در قرآن کریم (رویکردی معناشناختی)»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره ۱۰۴، ص ۱۰۱-۱۳۰.
- ۶- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق)، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۷- امیدوار، علیرضا (۱۳۸۷)، «ترویج مسئولیت اجتماعی شرکت‌ها، تکمیل کننده و جایگزین سیاست‌ها و وظایف دولت»، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک، پژوهش نامه شماره ۲۱، ص ۱-۱۰.
- ۸- انوری، حسن (۱۳۸۲)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، نشر سخن.
- ۹- حبیب اللهی، مهدی؛ طهماسبی بلداجی، اصغر؛ زمانی پزوه، مریم؛ ابراهیم پور، شوکت، (۱۳۹۹)، «ارزیابی منابع مقاله «حجة الوداع» در دایرة المعارف قرآن لایدن»، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۱۵ (۲۸)، ص ۱۴۳-۱۶۴. doi: ۱۰.۲۲۰۳۴/۱۰/۶۶۴۳.qkh/۲۰۲۰.
- ۱۰- خان بابا، محمد مراد؛ فاکر میبدی، محمد؛ شیرخانی، علی، (۱۴۰۲)، «قلمرو ساختار نظام سیاسی در قرآن»، قرآن و علم، ۱۷ (۳۲)، ص ۹۹-۱۲۰. doi: ۱۰.۲۲۰۳۴/۱۰/۸۴۶۸.qve/۲۰۲۳.
- ۱۱- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم.
- ۱۳- سبحان نژاد، مهدی، (۱۳۷۹)، مسئولیت پذیری اجتماعی در برنامه درسی کنونی دوره ابتدایی ایران و طراحی برای آینده، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
- ۱۴- سیاح، احمد، (۱۳۷۸)، فرهنگ بزرگ جامع نوین عربی به فارسی (ترجمه المنجد)، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان. نسخه الکترونیکی به آدرس: <https://library.tebyan.com/fa/Viewer/Text/1/69692/net/>
- ۱۵- شاه آبادی، میرزا محمد علی، (۱۳۸۰)، شذرات المعارف، تهران، بنیاد علوم و معارف اسلامی دانش پژوهان.
- ۱۶- طالبی، ابوتراب، خوشبین، یوسف، (۱۳۹۱)، «مسئولیت پذیری اجتماعی جوانان»، فصلنامه علوم اجتماعی، شماره ۵۹، ص ۲۱۶-۲۴۹.
- ۱۷- عمید، حسن، (۱۳۶۳)، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۸- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق)، کتاب العین، قم، نشر هجرت.
- ۱۹- فضل الهی، سیف الله، (۱۳۹۴)، «مسئولیت پذیری دانشجویان: عوامل تأثیرگذار و اولویت‌ها»، نشریه فرهنگ در دانشگاه اسلامی، سال ۵، شماره ۳، ص ۳۲۷-۳۴۶.
- ۲۰- کماتی، مهدی، (۱۴۰۰)، مدل مسئولیت‌پذیری اجتماعی قرآن، تهران، مؤسسه فرهنگی دارالحديث.
- ۲۱- لاوسن، آلن، (۱۳۸۱)، مدیریت اخلاقی در خدمات دولتی، ترجمه محمد رضا ربیعی

مندجین و حسن کیوریان، تهران، نشر یکان.

۲۲- مرادی، گل‌مراد؛ منصور حقیقتیان، منصور؛ هاشمیان فر، سید علی، (۱۳۹۱)، «بررسی تأثیر جامعه‌پذیری سازمانی بر مسئولیت اجتماعی کارکنان (مورد مطالعه شرکت نفت کرمانشاه)»، نشریه جامعه‌شناسی کاربردی، شماره ۵۱، ص ۷۱-۹۶.

۲۳- مشکور، محمد جواد، (۱۳۵۷)، فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۲۴- نوریخس، یونس؛ اکبریان، مصطفی، (۱۳۹۶)، «تبیین جامعه‌شناختی مسئولیت اجتماعی بنگاه‌های اقتصادی-انتفاعی بر اساس هنجارهای اخلاقی دینی (مورد مطالعه: مدیران دانشگاه آزاد اسلامی و بانک پارسیان در شهر تهران)»، مجله بررسی مسائل اجتماعی ایران، شماره ۹، ص ۴۱-۶۱.

۲۵- یزدان پناه، لیلیا؛ حکمت، فاطمه، (۱۳۹۳)، «بررسی عوامل مؤثر بر مسئولیت‌پذیری اجتماعی جوانان؛ (مطالعه‌ی دانشجویان دانشگاه شهید باهنر کرمان)»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره ۸، ص ۱۲۸-۱۵۲.

26- Barthorpe, W. Mitchell, G.S. and Loveley, R. (2007), Corporate Social Responsibility and Economic Behavior. Economic Research Quarterly, Vol. 11 (3) 103-114.

27- Beeston A. F. L. & Others (1982), Sabaic Dictionary, YAR, University of Sanna.

28- Bhattacharya C. B., Sen, Sankar & Daniel Korschun (2003), The role of corporate social responsibility in strengthening multiple stakeholder relationships: A field experiment, Journal of the Academy of Marketing Science, 34, pages 158-166.

29- Black, Jeremy & others (2000), A Concise Dictionary of Akkadian, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

30- Carroll, A. (1999) Corporate Social Responsibility: Evolution of a Definitional Construct, Academy of Management Review, Vol. 4, pp. 268-296.

31- Drower, E.S. & Macuch, R. (1963), A Mandaic Dictionary, London: Oxford University Press.

32- Gesenius, William (1939), A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, ed. F.A. Brown, London: Oxford.

33- Glare, P.G.W. (1968), Oxford Latin Dictionary, Oxford, Clarendon.

34- Jastrow, Marcus (1903), A Dictionary of the Targumim (2 Volume), London/New York.

35- Leslau, Wolf (1987), Comparative Dictionary of Ge'ez (Class. Ethiopic), Wiesbaden: Harrassowitz.

36- Meriam-Webster Dictionary, Online version: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/responsibility>, and <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Society>, 2022

37- Orel, Vladimir & Stolbova (1995), Olga, Hamito-Semitic Etymological Dictionary, Leiden: Brill.

38- Payne Smith, R. (1957). A Compendious Syriac Dictionary. Oxford: Clarendon Press.

39- Salewski, M., Zülch, H. (2014), The Association between Corporate Social Responsibility (CSR) and Earnings Quality – Evidence from European Blue Chips, SSRN Electronic Journal: <https://ssrn.com/abstract=2141768>

40- Skeat, W.W. (1963), An Etymological Dictionary of the English Language, Oxford, Clarendon.

REFERENCES

*The Holy Quran.

1. Abu Hilal al-Askari, Hasan bin Abdullah (1400 AH), Al-Furuq fi al-Lugha, Beirut, Dar al-Afaq al-Jadidah.
2. Akhavan, Mohammad Hossein; Shojaei, Hossein, (1401), "The method of searching specialized humanities terms in the Holy Qur'an (semantic approach)", Qur'anic Research Quarterly, No. 104, pp. 101-130.
3. Al-Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1409 AH), Kitab al-Ain, Qom, Hijrat Publishing.
4. Al-Raghib Isfahani, Hussein bin Muhammad, (1412 AH), Mufradat Alfaz al-Qur'an, Beirut, Dar al-Qalam.
5. Amid, Hasan, (1363), Farhang Amid, Tehran, Amirkabir Publications.
6. Anvari, Hasan (1382), Sokhan Great Dictionary, Tehran, Sokhan Publishing House.
7. Azhari, Muhammad bin Ahmad (1421 AH), Tahdhib al-Lugha, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
8. Barthorpe, W. Mitchell, G.S. and Loveley, R. (2007), Corporate Social Responsibility and Economic Behavior. Economic Research Quarterly, Vol. 11 (3) 103-114.
9. Beeston A. F. L. & Others (1982), Sabaic Dictionary, YAR, University of Sanna.
10. Bhattacharya C. B., Sen, Sankar & Daniel Korschun (2003), The role of corporate social responsibility in strengthening multiple stakeholder relationships: A field experiment, Journal of the Academy of Marketing Science, 34, pages 158–166.
11. Black, Jeremy & others (2000), A Concise Dictionary of Akkadian, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
12. Carroll, A. (1999) Corporate Social Responsibility: Evolution of a Definitional Construct, Academy of Management Review, Vol. 4, pp. 268-296.
13. Dehkhoda, Ali Akbar (1372), Dehkhoda Dictionary, Tehran, Tehran University Press.
14. Drower, E.S. & Macuch, R. (1963), A Mandaic Dictionary, London: Oxford University Press.
15. Fazlollahi, Saifollah, (1394), "Responsibility of students: influencing factors and priorities", Farhang magazine in Islamic University, Year 5, No 3, pp. 327-346.
16. Gesenius, William (1939), A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, ed. F.A. Brown, London: Oxford.
17. Glare, P.G.W. (1968), Oxford Latin Dictionary, Oxford, Clarendon.
18. Ibn Duraid, Muhammad Bin Hasan, (1988 AD), Jamharat al-Lugha, Beirut, Dar al-Ilm li al-Malayin.
19. Habibollahi, Mahdi; Tahmasebi Baldaji, Asghar; Zamani Pazouh, Maryam; Ebrahimpour, Shokat, (1399), "Evaluation of the sources of the article 'Hajjah Al-Wadaa' in the Leyden Qur'an Encyclopaedia", Qur'anic Research of Orientalist, No. 15(28), pp. 143-164. DOI: 10.22034/qkh.2020.4643.
20. Ibn Faris, Ahmad, (1404 A.H.), Mu'jam Maqayis al-Lugha, Qom, Maktab al-Ilam Islami.
21. Jastrow, Marcus (1903), A Dictionary of the Targumim (2 Volumes), London/New York.
22. Kamani, Mahdi, (1400), The Social Responsibility Model of the Qur'an, Tehran, Dar al-Hadith Cultural Institute.
23. Khan Baba, Mohammad Morad; Faker Meybodi, Mohammad; Shirkhani, Ali, (1402), "The structur scope of the political system in the Qur'an", Qur'an and Science,

- 17(32), pp. 120-99. DOI: 10.22034/qve.2023.8468.
24. Lawson, Alan, (1381), Ethical management in government services, translated by Mohammad Reza Rabiei Mandjin and Hassan Kiorian, Tehran, Yekan Publishing.
25. Leslau, Wolf (1987), Comparative Dictionary of Ge'ez (Class. Ethiopic), Wiesbaden: Harrassowitz.
26. Mashkoo, Mohammad Javad, (1357), Arabic comparative dictionary with Semitic and Iranian languages, Tehran: Farhang Iran Foundation Publications.
27. Meriam-Webster Dictionary, Online version: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/responsibility>, and <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Society>, 2022
28. Moradi, Golmorad; Mansoor Haghghighian, Mansoor; Hashemianfar, Seyed Ali, (1391), "Investigating the effect of organizational socialization on the social responsibility of employees (case study of Kermanshah Oil Company)", Journal of Applied Sociology, No. 51, pp. 71-96.
29. Noorbakhsh, Yunus; Akbarian, Mustafa, (1396), "Sociological explanation of social responsibility of economic-profitable enterprises based on religious moral norms (case study: directors of Islamic Azad University and Parsian Bank in Tehran)", Journal of Social Issues of Iran, No. 9, p. 41 -61.
30. Omidvar, Alireza (1387), "Promoting social responsibility of companies, complementing and replacing government policies and duties", Strategic Research Institute, Research Journal, No. 21, pp. 10-1.
31. Orel, Vladimir & Stolbova (1995), Olga, Hamito-Semitic Etymological Dictionary, Leiden: Brill.
32. Payne Smith, R. (1957). A Compendious Syriac Dictionary. Oxford: Clarendon Press.
33. Salewski, M., Zülch, H. (2014), The Association between Corporate Social Responsibility (CSR) and Earnings Quality – Evidence from European Blue Chips, SSRN Electronic Journal: <https://ssrn.com/abstract=2141768>
34. Sayyah, Ahmed, (1378), the comprehensive modern Arabic-to-Persian dictionary (translation of Al-Munjid), Qom, Tebian Cultural and Information Institute. Electronic version at: <https://library.tebyan.net/fa/Viewer/Text/69692/1>
35. Shahabadi, Mirza Mohammad Ali, (1380), Shadharat al-Ma'arif, Tehran, Islamic Sciences and Education Foundation of Researchers.
36. Skeat, W.W. (1963), An Etymological Dictionary of the English Language, Oxford, Clarendon.
37. Sobhannejad, Mehdi, (1379), Social responsibility in the current curriculum of the elementary school in Iran and design for the future, Master's thesis, Tarbiat Modarres University.
38. Talebi, Abu Torab; Khoshbin, Youssef, (1391), "Social Responsibility of Youth", Social Science Quarterly, No. 59, pp. 216-249.
39. Yazdan Panah, Leila; Hekmat, Fatemeh, (1393), "Investigation of factors affecting the social responsibility of young people; (Study of students of Shahid Bahonar University of Kerman)", Journal of Social Studies of Iran, Vol. 8, pp. 128-152.

Type of Article: Researching

Study of Celebrities' Characters from the Perspective of the Holy Qur'an

Mohammad Miri¹

ABSTRACT

Since celebrity is a new concept and issue in society, some may think that there is no mention of celebrities and their social damage in the Qur'an. This is despite the fact that the Holy Qur'an has an eternal and ever-new truth that by maintaining the rules and regulations of interpretation, it is possible to obtain the necessary guidance and help in any case, appropriate to the very period and time.

For this purpose, the leading research has referred to the Qur'an in the context of contemporary interpretation, using the foundation's data content analysis method, to examine the characters of celebrities in the verses of the Holy Qur'an. In this study, it was found that the most important components of a celebrities' characters from the perspective of the Qur'an are: "Preventing and leading the society in wrongdoings", "Dominating the society", "Seeking superiority over others", "Mischievousness and enmity with religion", "Luxuriousness" (Itraf), "Extravagance" (Israf), "Not having enough knowledge and literacy" and "Going astray". Today's sociological studies have also paid attention and referred to all these components. The accumulation of these components in the celebrities' characters makes them a potential danger to society, which can lead to irreparable social damage, and for this reason, God has given necessary warnings to this group in the Holy Qur'an.

KEYWORDS: Celebrity, Social Damages, Contemporary Interpretation, Characters.



1- Associate Professor, Islamic Ethics Department, Faculty of Theology and Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran, m.miri57@ut.ac.ir





تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱

20.1001.1.27833542.1402.3.4.5.5

10.22034/arq.2023.190746

نوع مقاله: پژوهشی

شخصیت‌شناسی سلبریتی از نگاه قرآن کریم

محمد میری^۱

چکیده

از آنجا که سلبریتی، مفهوم و مسأله‌های نوپدید در جامعه به شمار می‌آید شاید برخی گمان کنند که در قرآن نمی‌توان سخنی درباره سلبریتی‌ها و آسیب‌های اجتماعی آن‌ها پیدا کرد. این در حالی است که قرآن کریم، حقیقتی جاوید و همیشه تازه دارد با حفظ قواعد و ضوابط تفسیری، می‌توان راهنمایی‌ها و هدایت‌های لازم در هر دوره و زمانه‌ای را متناسب با همان دوره و زمانه از آن جویا شد. پژوهش پیش‌رو برای این منظور، به روش تحلیل محتوای داده بنیاد و در چارچوب تفسیر عصری، به قرآن مراجعه داشته تا شخصیت‌شناسی سلبریتی‌ها را در آیات قرآن کریم مورد بررسی قرار دهد. در این مطالعه، مشخص شد که مهم‌ترین مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده شخصیت سلبریتی از نگاه قرآن عبارت است از: «جلوداری و راهبری جامعه در نادرستی‌ها»، «مهرت‌ری بر جامعه»، «برتری‌جویی بر دیگران»، «شیطنت و دشمنی با دین»، «اتراف»، «اسراف»، «نداشتن علم و سواد کافی» و «گمراهی». مطالعات امروزی جامعه‌شناسی نیز به گونه‌ای، به همه این مؤلفه‌ها توجه و اشاره داشته است. انباشت این مؤلفه‌ها در شخصیت سلبریتی از او یک خطر بالقوه برای جامعه می‌سازد که آسیب‌های اجتماعی جبران‌ناپذیری را می‌تواند به دنبال داشته باشد و به همین دلیل خداوند در قرآن کریم هشدارهای لازم را نسبت به این جماعت داده است.

واژه‌های کلیدی: سلبریتی، آسیب‌های اجتماعی، تفسیر عصری، شخصیت‌شناسی.

۱- دانشیار گروه اخلاق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

m.miri57@ut.ac.ir



۱. مقدمه

امام صادق علیه‌السلام فرمودند «قرآن همچون خورشید و ماه در تمامی دوران در چرخ گردون، جاری است» (بحرانی، بی تا: ۱: ۴۶) تحولات فزاینده جامعه به گونه‌ای است که هرروز نیازهای معرفتی جدیدی از آن سر برمی‌آورد؛ و هیچ پرسش تازه و یا شبهه نوپدید پیرامون بخش‌های گوناگون سبک زندگی الهی و دینی بشر نبوده و نیست و نخواهد بود مگر آن که پاسخ روشن آن را می‌توان در قرآن کریم پیدا کرد، چنانکه امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «خداوند قرآن را مخصوص زمانی خاص و مردمانی خاص قرار نداده است و به همین جهت است که تا روز قیامت، قرآن کریم برای هر جمعیت و گروهی، نو و تازه است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۷: ۲۱۳).

یکی از آسیب‌های نسبتاً نوپدید در جامعه امروزی ما (و البته به گونه‌ای، در همه دنیا) مسئله سلبریتی‌زدگی است. سلبریتی یا همان چهره یا ستاره به شخصی گفته می‌شود که معمولاً در زمینه‌هایی مانند فیلم و رسانه، موسیقی، ورزش، ادبیات و... در یک جامعه یا فرهنگ عامه، سرشناس و مشهور شده باشد. چنین شخصی به راحتی از طریق مردم به ویژه قشر جوان به عنوان ستاره و الگو شناسایی و به رسمیت شناخته می‌شود. برخی سلبریتی‌ها که عمدتاً همه وجهه و شهرت خود را از قبیل توجه مردم به دست آورده‌اند علیه مصالح عمومی همین مردم و در جهت برهم زدن سبک زندگی مردم در بخش‌های گوناگون قدم برمی‌دارند و دانسته یا نادانسته موجبات انحراف بدنه جامعه را از فرهنگ، سنت و باورهای دینی و اعتقادی بر حق، به سمت سبک زندگی شیطانی و شهوانی فراهم می‌آورند.^۱

ممکن است برخی چنین تصور کنند که چون قرآن هزار و چهارصد سال

۱- در اینجا تذکر این نکته ضروری است که سلبریتی به معنای چهره و ستاره‌ای که به نوعی، الگوی دیگر افراد جامعه قرار گرفته است همیشه الزاماً با کارکرد منفی همراه نیست بلکه در صورت مدیریت درست شرایط، تأثیرگذاری مثبت سلبریتی‌ها هم دور از انتظار و منتفی نیست. البته بررسی تأثیر مثبتی که این قشر می‌توانند بر جامعه داشته باشند مجال دیگری را می‌طلبد و از حوزه محوری این پژوهش که سمت و سوی آسیب‌شناسانه دارد، خارج است. در این موضوع، دکتر هادی خانیکی، مدیرگروه ارتباطات دانشگاه علامه طباطبائی و همچنین دکتر حسین میرزائی استادیار رشته مطالعات فرهنگی دانشگاه علامه طباطبائی نقطه‌نظراتی را در رسانه تحلیلی دانشگاه علامه طباطبائی بیان داشته‌اند (ر.ک: <https://atna.atu.ac.ir>).

پیش نازل شده است در خصوص این معضل نوپدید سخن خاصی ندارد؛ اما همان‌طور که گذشت، قرآن برای هر مسئله‌ای در هر دوره و زمانه‌ای، سفارش‌ها و راه کارهای خود را دارد؛ و به همین خاطر بر آنیم تا در این نوشتار، نگاه خداوند متعال به این پدیده را جویا شویم؛ بنابراین سؤال اصلی که در این پژوهش به دنبال پاسخ آن هستیم آن است که: مهم‌ترین مؤلفه‌های شخصیت‌شناسی سلبریتی از نگاه قرآن کریم کدام است؟

۲. پیشینه

متأسفانه تاکنون به‌ندرت پژوهشی علمی با رویکرد اسلامی، پیرامون فرهنگ شهرت و سلبریتی انجام گرفته است. با همه ضرورت‌ها و فایده‌هایی که بررسی مسئله سلبریتی که از مسائل روز و مهم اجتماعی است، از دیدگاه آموزه‌های دینی دارد تحقیق و پژوهش خاصی در این زمینه به چشم نمی‌خورد. این در حالی است که این موضوع، مدت‌ها است که مورد توجه جدی پژوهشگران عرصه علوم اجتماعی قرار گرفته است؛ بنابراین چنین به نظر می‌آید که پژوهش پیش‌رو که بررسی مؤلفه‌های تأثیرگذار در شخصیت سلبریتی را از آیات قرآن کریم، به روشی علمی، پی می‌گیرد در نوع خود، نخستین است و می‌تواند باب تحقیقات گسترده‌تر در این ساحت را بر روی علاقه‌مندان باز نماید.

۳. روش تحقیق

این پژوهش در چارچوب اصلی خود، یعنی در استخراج و تحلیل و تفسیر آیات مرتبط با شخصیت‌شناسی سلبریتی، از روش تحلیل محتوای داده بنیاد^۱ بهره برده است.^۲ برای این منظور، آیات قرآن مورد بررسی قرار گرفته و مواردی که به گونه‌ای، ارتباط مستقیم با شخصیت‌شناسی یا آسیب‌شناسی سلبریتی‌ها داشت شناسایی و در نرم‌افزار مکس کیودا (MAXQDA) جمع‌آوری و کدگذاری شد. این آیات به روش تحلیل محتوای داده بنیاد، طی چند مرحله، کدگذاری شده و در نهایت،

1- Grounded Theory

۲- کارکردهای مثبت روش تحلیل محتوای داده بنیاد در تفسیر قرآن کریم در مقاله «ارزیابی روش شناختی سبک تفسیر موضوعی داده بنیاد» نوشته محسن قمرزاده به خوبی تبیین شده است.

مهم‌ترین مؤلفه‌ها و عناصری که در هویت و شخصیت‌شناسی سلبریتی‌ها از جانب خداوند بر آن‌ها تأکید شده است مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. «کدگذاری»^۱ فرایندی تحلیلی است که طی آن داده‌ها مفهوم‌گذاری می‌شوند و به هم می‌پیوندند تا در یک روند منطقی و منسجم، هرکدام، بخشی از جوانب نظریه را در چارچوب روش تحلیل محتوای داده بنیاد شکل دهند (اشتراوس و کریبن، ۱۳۹۸: ۱۷).

کدگذاری در نظریه داده بنیاد سه مرحله دارد:^۲

الف) کدگذاری باز: کدگذاری باز قصد دارد تا داده‌ها را در قالب مفاهیم درآورد. به این منظور ابتدا داده‌ها از هم مجزا می‌شوند. عبارت‌ها بر اساس واحدهای معنایی دسته‌بندی می‌شوند تا تعلیقات، تحلیل‌ها و مفاهیم به آن‌ها ضمیمه شود. در این مرحله به هر یک از مفاهیم دارای اهمیت، عنوان و برجستگی داده می‌شود. این عنوان که اصطلاحاً به آن «کد» می‌گویند باید گویای محتوای داده باشد و محقق را به مفهوم داده منتقل کند (اووه، ۳، ۱۳۸۷: ۳۳۰؛ میلز ۴ و هوبرمن ۵، ۲۰۰۲: ۵۱). برای انجام کدگذاری باز سطر به سطر متن موردپژوهش، تحلیل می‌شود؛ یعنی با بررسی دقیق و از نزدیک داده‌ها، جمله به جمله و گاه، کلمه به کلمه متن، به‌مثابه یک واحد دارای اهمیت، کدگذاری می‌شود. تحلیل سطر به سطر به‌خصوص در آغاز پژوهش اهمیت دارد؛ زیرا تحلیل‌گر را به تولید سریع مقوله‌ها و پرورش آن‌ها توانا می‌سازد (اشتراوس و کریبن، ۱۳۹۸: ۱۹۶). بدون این نخستین گام تحلیلی، مابقی تحلیل و ارتباطی که پس‌ازآن برقرار می‌شود، نمی‌تواند رخ دهد.

ب) کدگذاری محوری: فرایند مرتبط کردن مقوله‌ها به مقوله‌های فرعی، کدگذاری محوری نامیده می‌شود. این فرایند، مقوله‌ها را در سطح ویژگی‌ها و ابعاد مشترک به یکدیگر مرتبط می‌کند. کدگذاری محوری عمل مرتبط کردن

1- Coding

۲- آقایان امیرحمزه و همکاران در مقاله‌ای که برای تبیین کارکردها و روش‌شناسی نظریه داده بنیاد برای تحقیقات اسلامی نوشته‌اند این مراحل را به خوبی و به شکل مستند، توضیح داده‌اند (ر.ک: امیرحمزه و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۳-۱۵).

3- Flick, Uwe

4- Miles

5- Huberman

مقوله‌ها با زیر مقوله‌ها در راستای ویژگی‌ها و ابعاد بوده و به چگونگی تلاقی مقوله‌ها با یکدیگر و به نحوه اتصال آن‌ها نظر دارد (همان: ۲۰۰-۲۰۲).

ج) کدگذاری گزینشی: پس از دست‌یابی به یک تحلیل جامع و عمیق، همین‌که ما خود را به یک اندیشه مرکزی پایبند کردیم، مقوله‌های اصلی برآمده از کدگذاری گزینشی به دست می‌آیند. پس کدگذاری گزینشی فرایند یکپارچه‌سازی و پالایش نظریه است. در یکپارچه‌سازی، مقوله‌ها در حول یک مفهوم اصلی و مرکزی که قدرت توضیح‌دهندگی دارد، مرتب می‌شوند. مراحل از یکپارچه‌سازی، به تدریج و از نخستین گام‌های تحلیل روی می‌دهد و اغلب تا آخرین مراحل تهیه نوشته نهایی نیز ادامه یافته و به کمال خود می‌رسد (همان: ۲۵۹).

از سوی دیگر روشن است که هرگونه تحلیل و بررسی آیات قرآن، مبتنی بر گونه‌ای از تفسیر قرآن است و البته تفسیر قرآن کریم هم روش‌های گوناگونی دارد که هرکدام از آن‌ها کارایی متفاوت و مناسب خود را دارا است. در این پژوهش، به اقتضای موضوع خاصش و به تناسب نوپدید بودن مسئله فرهنگ سلبریتی، از روش «تفسیر عصری» استفاده شده است.

تفسیر عصری و روزآمد به دنبال آن است که متناسب با نیازهای روز، چهره‌ای نو و حقیقتی جدید از حقائق بی‌انتهای قرآن استنباط نماید. آنچه در تفسیر عصری مهم است آن است که مفسر، با رعایت ضوابط و اصول تفسیر و بدون هیچ افراط و تفریطی و بدون هیچ تأویل، تحمیل و تحریفی، دیدگاه‌های اصیل قرآن را نسبت به تحولات روز و دگرگونی‌های نوپدید اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، تبیین کند تا از این رهگذر، نیازهای عصر و ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای جامعه کنونی اسلامی در سایه بیانات قرآنی روشن گردد. در این صورت است که تفسیر، به گونه‌ای شایسته، عصری و روزآمد شده و مفاهیم و آموزه‌های به‌روز قرآن را آن‌گونه که هست عرضه می‌کند (معرفت، ۱۳۷۹، ۲: ۴۵۹-۴۸۱).

در این روش تفسیری که گونه‌ای از تفسیر موضوعی است، مفسر، پرسش و مسئله را از متن جامعه دریافت می‌کند و سپس پاسخ آن را از قرآن می‌جوید؛ با این باور که قرآن، همواره پاسخگوی نیازهای روز «و شفاء لِمَا فِی الصُّدُورِ» (یونس: ۵۷) است و درواقع، با الهام گرفتن از نیازهای روز متن جامعه، با قرآن به گفتگو

می‌نشیند و پاسخ را از قرآن می‌خواهد چنانکه امیر مؤمنان (ع) می‌فرماید: «این قرآن است که در دسترس شماست؛ او را به سخن آورید؛ او خود سخن نمی‌گوید. همانا به شما خبر می‌دهم که در قرآن، دانستنی‌ها برای آینده، فراوان است و درمان دردهای شما همواره در آن موجود است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸). امام علی علیه‌السلام در این حدیث شریف توضیح داده‌اند که چگونه قرآن، روزآمد و پاسخگوی تمامی نیازها و برای همیشه است (صدر، بی‌تا: ۱۹-۲۳؛ معرفت، ۱۳۷۹، ۲: ۵۲۷-۵۲۸).

خلاصه کلام آن‌که در این پژوهش ابتدا به روش تحلیل محتوای داده بنیاد، آیات مرتبط با شخصیت‌شناسی سلبریتی‌ها در قرآن کریم استخراج و کدگذاری شده و سپس با نگاه و اتکا به تفاسیر، به روش تفسیر عصری، نکات مؤثر در تعریف سلبریتی از نگاه قرآن، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است؛ بنابراین پژوهش پیش‌رو در چارچوب اصلی خود، یعنی در استخراج داده‌ها از قرآن، از روش تحلیل محتوای داده بنیاد بهره برده و در توضیح و تبیین آیات از روش تفسیر عصری کمک گرفته است. برای نمونه و به لحاظ ضیق مجال، ویراست و گزیده‌ای از خروجی نرم‌افزار MAXQDA از داده‌های این پژوهش در بخش نتیجه پایانی، خواهد آمد.

۴. مفهوم‌شناسی سلبریتی

سلبریتی فرد شناخته‌شده و محبوبی است که به خاطر برخی برتری‌ها و ویژگی‌های خاص، در حوزه فعالیت خود، از دیگران متمایز شده و به کمک رسانه‌های جمعی، مورد توجه و علاقه طیف گسترده‌ای از افراد جامعه قرار گرفته است. دایره گسترده سلبریتی‌ها می‌تواند شامل افرادی همچون بازیگران، موسیقی‌دانان، فوتبالیست‌ها و ورزشکاران، خبرنگاران، سیاستمداران، مذهبیان و... باشد؛ بنابراین سلبریتی می‌تواند هرکسی، در هر جایگاه و حوزه‌ای باشد به شرط آن‌که او به‌عنوان یک چهره و الگو، توسط رسانه‌های جمعی همچون سینما و تلویزیون و مطبوعات و شبکه‌های اجتماعی، به شکل متمرکز، بازنمایی شود. (روشندل و همکاران، ۱۴۰۰ ب: ۱۲).

آن‌ها بخشی از فرهنگ عامه‌پسند امروزی شده‌اند و قدرت رسانه، آن‌ها را به یکی از نیروهای تأثیرگذار در اجتماع تبدیل کرده است به گونه‌ای که چهره‌های مشهور به‌عنوان داوران سلیقه، ارزش و تفکر، جایگزین خانواده‌ها، مدارس و پایگاه‌های دینی شده و سرمشق تازه‌ای برای هویت‌یابی و الگوهای سبک زندگی، مد و رفتار ایجاد می‌کنند (اردکانی فرد و رضوی زاده، ۱۳۹۹: ۲۲۰، به نقل از: بنت، ۱۳۸۶: ۱۲۰). سلبریتی‌ها تنها از آن‌رو اهمیت ندارند که توسط تعداد زیادی از مردم شناخته می‌شوند، بلکه از آن‌رو دارای اهمیت می‌شوند که اقدامات سلبریتی‌ها اثرات عاطفی قابل توجهی بر تعدادی از مردم به‌جای می‌گذارد. آن‌ها به خاطر نفوذ اجتماعی^۲ که دارند، نقشی فرهنگی در نظام معنایی جوامع امروزی یافته‌اند (همان: ۲۲۵، به نقل از: نایار، ۲۰۰۹: ۴-۵). پس از روشن شدن مفهوم اصطلاحی سلبریتی، در ادامه، به تعریف سلبریتی و مؤلفه‌های مؤثر در آن از نگاه قرآن کریم خواهیم پرداخت.

۵. تعریف سلبریتی و مؤلفه‌های ذاتی آن از نگاه قرآن

با تحلیل آیات مرتبط با سلبریتی‌ها می‌توان عناصر ذاتی تشکیل‌دهنده هویت سلبریتی را از نگاه قرآن کریم به دست آورد. هرکدام از این مؤلفه‌ها، جنبه‌ای از شخصیت‌شناسی قرآن نسبت به این جماعت را روشن می‌کند و با کنار هم گذاشتن همه این مؤلفه‌ها می‌توانیم به تعریف قرآن کریم از این جماعت نزدیک شویم.

الف) هویت جلوداری

در فرهنگ و منطق قرآن، مجموعه کسانی که سِمَت پیشوایی برای بشر داشته و دارند به دو گروه «امامان نور و هدایت» و «امامان نار و ضلالت» تقسیم می‌شوند.^۴

1- Bennett, Andy

۲- مفهوم «نفوذ اجتماعی» در اصطلاح روان‌شناسی اجتماعی آن است که کسی توان تحت تأثیر قراردادن دیگران را چه با گفتار و چه با رفتار خود داشته باشد. به دیگر سخن، نفوذ اجتماعی عبارت است از توان کنترل و هم‌رنگ کردن دیگران با خود (کریمی، ۱۳۷۷: ۱۰۳).

3- Nayar

۴- احادیث معصومان نیز به خوبی بر این تقسیم دوگانه قرآنی، دلالت دارند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۲۱۶ و ابن‌بابویه، ۱۳۷۶: ۱۵۳)

دومین آیه‌ای که در راستای این مطلب، قابل تحلیل است آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» (اسراء: ۷۲) است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: منظور از «امام» در این آیه هرکسی است که - به حق و یا به ناحق - در دنیا مقتدا و پیشوای دیگران قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۳: ۱۶۵). پس واژه «امام» در این آیه شریفه به خاطر عمومیت و شمولی که دارد، شامل اشاره به امامان ضلالت، از جمله، سلبریتی‌ها هم می‌شود.

ممکن است برخی هواداران، توجه به جنبه پیشوایی و امامت سلبریتی محبوبشان بر خود نداشته باشند و لذا این آیه شریفه هشدار است به این افراد که در انتخاب رهبر، پیشوا و الگوی خود، فوق‌العاده دقیق و سخت‌گیر باشند و زمام فکر و زندگی خود را به دست هر کس نسپارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲: ۲۰۲)؛ و بدانند که در صورت هواداری و پیروی از سلبریتی‌ها در معرض این اشتباه و خطر هولناک قرار گرفته‌اند که ولایت امامان نار را بر ولایت امامان نور ترجیح دهند.

پژوهش‌های علمی معاصر نیز همانند قرآن کریم بر نقش «هویت جلوداری و راهبری جامعه» در شخصیت‌شناسی سلبریتی‌ها تأکید دارند. به گفته پژوهشگران، سلبریتی‌ها از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین افراد در جهان مدرن امروز هستند (روشندل و همکاران، ۱۴۰۰ ب: ۱۰). آن‌ها یکی از گروه‌های مرجع و دارای نفوذ اجتماعی در جامعه به شمار می‌آیند. «گروه مرجع» گروهی است که افراد جامعه، خود را با آن مقایسه می‌کنند و بر اساس استانداردها یا معیارهای رفتاری آن به ارزیابی خود می‌پردازند و در کنش و نگرش و به دیگر سخن، در رفتار و ارزش‌ها، از آن الگوبرداری می‌کنند (فاطمی‌نیا و همکاران، ۱۴۰۰: ۴۰ و ۴۵). آن‌ها به واسطه نفوذ اجتماعی که در جامعه یافته‌اند قادر به ایجاد وابستگی و تغییر نگرش در هنجارهای جامعه هستند و توان کنترل دیگران و هم‌رنگ کردنشان با خود را دارند (حیدرآبادی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۱۹۹). همچنین بنا بر پژوهش‌ها، کنش‌های سلبریتی‌ها بر سبک زندگی کاربران، در حوزه‌هایی چون الگوی مصرف، نوع پوشش، اوقات فراغت، مدیریت بدن و روابط میان فردی اثرگذارند چنانکه برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهد که نزدیک به ۸۰ درصد

از شهروندان شهر تهران، اخبار سلبریتی‌ها را پیگیری می‌کنند (فاطمی‌نیا و همکاران، ۱۴۰۰: ۴۰-۴۱). از آنجا که اینترنت و فضای مجازی نقشی فزاینده در دست‌کاری آگاهی همگانی یافته (سبزعلی و دیگران، ۲۰۲۲: ۲۰۹-۲۱۱)، این اثرگذاری منفی سلبریتی‌ها صدچندان شده است. گویی انسان‌ها جزیره‌هایی در دریای مجازی خویش‌اند که سازوکارهای سنتی برای جلوگیری از عادات و افکار نادرست و خودآسیب‌زن را از دست داده‌اند.

ب) هویت مہتری و بزرگی

سلبریتی‌ها معمولاً از نوعی مہتری و بزرگی بر جامعه برخوردارند. این امتیاز، اگرچه معمولاً ظاہری و ساختگی است؛ ولی به‌رحال چشمان هواداران را به خود، خیره کرده و بسیاری از افراد را دل‌داده خود کرده است. واژه «مَلَأَ» در ادبیات قرآنی می‌تواند اشاره به این جهت از شخصیت‌شناسی سلبریتی‌ها باشد. «مَلَأَ» از مصدر «ملء» به معنای «پُر بودن» است و مفسران توضیح داده‌اند که دلیل استفاده خداوند از واژه «مَلَأَ» برای اشاره به بزرگان، اشراف و چهره‌های شاخص جامعه آن است که این‌گونه افراد، قلب‌های دیگران را پر می‌کنند و همه چشم‌ها به‌سوی آن‌ها خیره است و همه توجهات به آن‌ها برمی‌گردد و همیشه این‌گونه افراد هستند که صدر مجالس را پر می‌کنند. این ویژگی‌ها تنها در بزرگان و رؤسای جامعه جمع می‌شود و لذا خداوند با واژه «مَلَأَ» به بزرگان و سرکردگان جامعه که در مقابل هدایت الهی قیام می‌کنند اشاره دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۴: ۲۹۶). در برخی از آیات قرآن کریم خداوند به این عده، توجه ویژه دارد و دلیل آن، پیروی توده مردم از آن‌ها است. «مَلَأَ» و سران جامعه در جایگاهی هستند که اگر سر از حق بتابند توده مردم هم به دنباله‌روی از آن‌ها از حق منحرف می‌شوند (طوسی، بی‌تا، ۷: ۳۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۰: ۳۸۰)

جالب آن است که این جنبه از شخصیت سلبریتی‌ها که اصطلاحاً در چشم دیگران‌اند، امروزه هم مورد توجه بوده و اساساً به خاطر همین جهت، آن‌ها را سلبریتی نامیده‌اند. پژوهشگران در توضیح معنای فارسی واژه «سلبریتی» با توجه به پیشینه و استعمال لاتین آن، توضیح می‌دهند که سلبریتی به کسی گفته می‌شود که چشم دیگران را پر کرده و به اصطلاح عامیانه، به خاطر شهرتش، در

چشم دیگران باشد (پیوسته، ۱۳۹۷). به این ترتیب، بر پایه تفسیری که مفسران از واژه قرآنی «مَلاً» ارائه دادند و بر اساس توضیحات واژه‌شناسانه سلبریتی می‌توان نتیجه گرفت که سلبریتی‌ها از مصادیق امروزی «مَلاً» هستند.^۱

بزرگی و مهتری سلبریتی‌ها در چشم هوادارانشان به گونه‌ای است که در قیامت نیز سلبریتی‌زده‌ها هنگام شکایت از سلبریتی‌ها به درگاه خداوند از آن‌ها با تعبیر «سران و بزرگان» یاد می‌کنند: «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا» (احزاب: ۶۷). همچنین در آیه «وَكذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مَجْرِمِيهَا لِيُمْكِرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (انعام: ۱۲۳) با تعبیر «اکابر» یعنی سران و بزرگان گناهکار جامعه از سلبریتی‌ها یاد شده است. در هر جامعه کوچک و بزرگی هستند برخی سران مترفین و گردنکشان که خود را از طبقه برتر جامعه پنداشته و برای خود این حق را قائل‌اند که چیرگی خود را بر جامعه دیکته کنند و در سبک زندگی مردم دخالت کنند. آن‌ها در این مسیر از هر امر ناروا و حيله‌ای در ساحت‌های گوناگون دینی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی برای منحرف کردن دیگران کمک می‌گیرند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۹: ۳۱۴). زمخشری نیز «اکابر» در این آیه را هم‌سو با فرهنگ سلبریتی تفسیر کرده و بر این باور است که وجه اختصاص این آیه به «اکابر» آن است که همیشه این بزرگان و سرکردگان جامعه هستند که دیگران و هواداران خود را با مکر خود به وادی گمراهی می‌کشانند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۶۳). توضیحاتی که فخر رازی در تفسیر این بخش از آیه شریفه دارد نیز کاملاً قابل تطبیق بر سلبریتی‌ها است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳: ۱۳۵)؛ بنابراین با توجه به آیات بالا، مهتری، سرکردگی، بزرگی و سیادت ظاهری بر جامعه و بر مردم و هواداران از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده سلبریتی از نگاه قرآن است؛ و البته واقعیت میدانی جامعه نیز گواه این نگاه قرآنی است زیرا همیشه کسی در جایگاه سلبریتی قرار می‌گیرد که گونه‌ای برتری و آقایی در میان جامعه، نسبت به دیگران یافته باشد. این نکته از تأمل در وجه‌تسمیه این افراد به واژگانی همچون «سلبریتی»،

۱- برای تحقیق بیشتر درباره وجه تسمیه اشراف و بزرگان جامعه به «مَلاً» و تطابق آن با سلبریتی‌ها (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ۴: ۴۳۶؛ طرسی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۳۴؛ همان، ۲: ۱۴۲؛ ۱۳۷۲، ۲: ۶۰۹ و ۷۹۱).

«ستاره» و «چهره» نیز روشن می‌شود.

برخی پژوهشگران معاصر در مطالعات اجتماعی نیز بر این باورند که سلبریتی‌ها دارای ارزش‌هایی [و لو ظاهری] هستند که دیگران آن‌ها را گرمی داشته و برای آن احترام قائل‌اند و تبدیل به سرمایه نمادین شده‌اند؛ و به همین خاطر است که تأیید و تبلیغ آن‌ها موجب برند شدن یک کالا در میان مردم می‌شود (روشندل و همکاران، ۱۴۰۰ ب: ۱۱؛ به نقل از: موکرجی، ۲۰۰۹). نقش هویت «مهتری و بزرگی» در شخصیت سلبریتی‌ها تا بدان جا است که برخی پژوهشگران آن‌ها را نخبگان برگزیده جامعه امروزی (همان: ۱۰، به نقل از: گرینین، ۲، ۲۰۱۲: ۱۲۴-۱۵۳) و برخی حتی خدایان نوپدید آن برمی‌شمارند (حیدرآبادی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۲۰۰)؛ و به نظر می‌آید جامعه‌شناسان با نظر به همین نکته‌ها است که اصطلاح استعاری «پرستش سلبریتی»^۳ را در ادبیات خود پیرامون این جماعت به کار می‌برند.

ج) هویت استکباری

استکبار به معنای برتری خواهی، خودبزرگ‌بینی بی‌جا و دروغین و امتناع از پذیرش حق از روی عناد و تکبر است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱۰: ۱۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۲: ۱۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴: ۹) و کسی که مستکبر است خود را به ناحق و نابجا بالا می‌برد و این تکبر جاهلانه، مانع از پیروی او از حق می‌شود (طوسی، بی‌تا، ۱: ۱۵۴؛ همان، ۴: ۴۵۱ و ۴۶۵).

در فرایند کدگذاری آیات مرتبط با سلبریتی، تعداد نه کد در باب اشارات قرآنی بر هویت استکباری سلبریتی‌شناسایی شد که به بیشتر آن‌ها در ادامه، نگاه خواهیم داشت. تکرار چندین باره این کد، نشان از اهمیت فزاینده این عنصر در شکل‌گیری شخصیت سلبریتی از نگاه قرآن دارد. سه مورد از این تصریحات در آیات ۳۱، ۳۲ و ۳۳ سوره سبأ تکرار شده است؛ و دو مورد دیگر آن در دو آیه ۴۷ و

- 1- Mukherjee
- 2- Grinin
- 3- Celebrity worship

۴- برای آشنایی بیشتر با این واژه قرآنی ر.ک مقاله «استکبار» در دائرة المعارف قرآن کریم (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ۳: ۱۶۵).

۴۸ سوره غافر و یک مورد هم در آیه ۲۱ سوره ابراهیم آمده است. در همه این آیات سخن از شکایتی است که در روز قیامت از سوی هواداران مطرح می‌شود، علیه سلبریتی‌هایی که با حالت استکبار و برتری‌جویی‌های بی‌جای خود، موجبات انحراف آن‌ها را فراهم آوردند. برای نمونه، به تفسیر دو آیه ۴۷ و ۴۸ سوره غافر، با نظر به تفسیر سید قطب (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ۵: ۳۰۸۴) اشاره می‌شود: «وَإِذْ يَتَحَاوُونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعْفُؤُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ النَّارِ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ»؛ روز قیامت، سلبریتی‌زده‌هایی که در دنیا به‌عنوان اذیال و دنباله‌های سلبریتی‌های مستکبر، از آن‌ها پیروی می‌کردند و در این مسیر، خرد و اختیار خدادادی خود و کرامت انسانی - الهی خود را زیر پا گذاشتند سلبریتی‌ها را مخاطب قرار داده به آن‌ها می‌گویند: ما در دنیا هوادار و دنباله‌رو شما بودیم؛ پس آیا امروز می‌توانید بخشی از عذاب ما را بکاهید؟ سلبریتی‌های مستکبر در دنیا که حالا در قیامت، خوار و بی‌یاور شده‌اند از این پرسش، به ستوه و ملالت درآمده و می‌گویند: این چه سؤال نابخردانه‌ای است که می‌پرسید؟! مگر نمی‌بینید که امروز همه ما خوار و ضعیف و بدون هیچ یآوری هستیم. خداوند در آیه هشتم و نهم سوره حج نیز به خوی و منش متکبرانه و زیاده‌خواهانه سلبریتی‌ها اشاره می‌کند «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئِثَانِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ»؛ ابن عباس عبارت «ثَانِي عِطْفِهِ» در این آیه را به معنای تکبر و تجرّ دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۱۱۶)؛ و بر این اساس، در این آیه سخن از کسانی است که مانند برخی سلبریتی‌ها، جاهلانه و از روی غرور و خودپسندی، رفتارهای متکبرانه‌ای دارند که به گمراه کردن دیگران می‌انجامد. علامه فضل‌الله می‌نویسد: «ثَانِي عِطْفِهِ... وهو كناية عن الاستكبار والإعراض عن الحق وذلك لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ من خلال الجدال الذي يحرکه في اتجاه الضلال، بجميع الوسائل التي يثيرها في الساحة» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۶: ۲۳).

گواه خوی و منش متکبرانه سلبریتی‌ها، افزون بر مشاهدات میدانی دالّ بر این واقعیت، شهادت کسانی است که با این جماعت بیشترین ارتباطات را دارند. برای

نمونه، چارلی چاپلین^۱ بیماری تکبر و استکبار را در روحیه سلبریتی‌ها به خوبی مشاهده کرده بود و بر این باور بود که شهرت، بلایی است که اگر در بیست‌سالگی بر سر کسی بیاید تا آخر عمر او را فلج خواهد کرد؛ زیرا شهرت، او را از شخصیتی دوست‌داشتنی، اجتماعی و سازگار که خود را همچون هر انسان دیگری جایز الخطا می‌داند و در رفتارهایش برخوردی متعارف با دیگران دارد، تدریجاً عبور می‌دهد به سوی شخصیتی که در شهرت توهمی خود چنان اوج می‌گیرد که دیگران را مورچه‌های کوچکی می‌پندارد که بر زمین پراکنده‌اند و او می‌تواند به راحتی زیر پا لگدمالشان کند (حیدرآبادی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۱۹۷-۱۱۹۸).

د) هویت شیطنت و عداوت با دین

سُدّی و عَکرمه - از تابعان صاحب‌نظر در تفسیر - «شَیَاطِینَ الْإِنْسِ» را در آیه «وَ کَذَٰلِکَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیَاطِینَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ یُوحِی بَعْضُهُمْ اِلَی بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» (انعام: ۱۱۲) به کسانی که دیگران را گمراه می‌کنند تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی تا، ۴: ۲۴۲). خداوند در این آیه شریفه، شیاطین انسانی را به عنوان دشمنان همیشگی پیامبران و راه روشن آن‌ها معرفی می‌کند.

همچنین خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الشَّیَاطِینَ لَیُوحُونَ اِلَی اَوْلِیَائِهِمْ لِیَجَادِلُوكُمْ وَ اِنْ اَطَعْتُمْوَهُمْ اِنَّکُمْ لَمَشْرِکُونَ» (انعام: ۱۲۱) این آیه در شأن مشرکینی که درباره برخی دستورات دینی شبهه‌پراکنی می‌کردند نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴: ۵۵۳). برخی مفسران، «شیاطین» در این آیه را به شیاطین انسانی که با سخنان فریبنده خود، حقایق را وارونه جلوه داده و دیگران را گمراه می‌کنند تفسیر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۲۵۵) و برخی دیگر، «شیاطین» را به سردمداران و رؤسای کفر و «اَوْلِیَائِهِمْ» را به تابعانی که به خاطر پیروی از آن‌ها گمراه می‌شوند تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی تا، ۴: ۲۵۷)؛ بنابراین مطابق این آیه، برخی سلبریتی‌ها که با سخنان فریبنده خود، دوستان و تابعان و هواداران خود را گمراه کرده و از ارزش‌های الهی منحرف می‌کنند دارای هویتی شیطنی هستند.

از دیگر آیاتی که پرده از هویت شیطنی سلبریتی‌ها برمی‌دارد آیه «وَ اَسْتَفْزِزُ مِنْ اَسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِکَ وَ اَجْلِبُ عَلَیْهِمْ بِخَیْلِکَ وَ رَجَلِکَ» (اسراء: ۶۴) است. در این

۱- کم‌دین و کارگردان مشهور سینما و برنده جایزه اسکار.

آیه خداوند به شیطان می‌فرماید: هر کدام از پیروانت را می‌توانی با صدایت تحریک کن و لشکر سواره و پیاده‌ات را بر آن‌ها گسیل دار. منظور از سواره نظام و پیاده نظام شیطان، دستیاران فراوانی است که ابلیس رجیم از جنس خود و از جنس آدمیان دارد و برای اغوای مردم به او کمک می‌دهند، بعضی کارآمدتر و نیرومندتر همچون لشکر سواره‌اند و بعضی ضعیف‌تر همچون لشکر پیاده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۲: ۱۸۳). مطابق این تفسیر، سلبریتی‌هایی که امروزه در گمراهی هواداران خود بیشترین نقش را دارند از کارآمدترین سواره نظام امروزی ابلیس به شمار می‌آیند. این جماعت، از سران حزب شیطان‌اند، زیرا خداوند متعال کسانی که منافقانه، سدّ راه دیگران در مسیر هدایت الهی می‌شوند را صریحاً «حزب شیطان» معرفی می‌نماید (مجادله: ۱۶-۱۹).

هویت شیطانی برخی سلبریتی‌ها آن‌ها را به عداوت با دین می‌کشاند و چنانکه گذشت، خداوند در آیه ۱۱۲ سوره انعام از مجموعه شیاطین انس و جن تعبیر به «عدوّ» فرمود. در این آیه، سخن از عداوت و دشمنی شیاطین با انبیا و ادیان الهی است؛ و سنت حتمی خداوند در طول تاریخ بشریت بر آن قرار گرفته است که همواره شیاطینی باشند که به عداوت و دشمنی با انبیای الهی برخیزند. در واقع در مواجهه با راه روشن انبیا همیشه دو جریان وجود داشته است. جریان نخست، پیروان پیامبران الهی هستند و جریان دوم منکران‌اند که تحت تأثیر شیاطین انسانی و جنّی قرار می‌گیرند. این شیاطین، در فضایی صمیمی و دلپسند، سخنان شیرینی را که در دل و در عمیق‌ترین احساسات قلب، نفوذ می‌کند، در گوش پیروان خود زمزمه می‌کنند. آن‌ها همواره با مکر خود، سخنان شیرین، با شیوه‌های زیبا و فضاهای رؤیایی و شهوات دلریا را برای پیروان خود، به‌ظاهر، زینت داده‌اند تا آن‌ها را به هر شکل ممکن، به گمراهی بکشانند. پس از انبیا و ائمه هدی نوبت به اولیا و علمای دین رسید تا رسالت الهی پیامبران را ادامه دهند و البته در قبال آن‌ها هم همچنان شیاطین برای عداوت و دشمنی با طریق هدایت، قد علم کرده‌اند؛ بنابراین رویارویی دو جریان هدایت و ضلالت، همچنان ادامه دارد هرچند ابزار فریب و دسیسه شیاطین، به‌روز شده است. آن‌ها امروزه از همه ابزار علم، هنر و رسانه برای پیشبرد سیاست تحریف، فریب و اغوا

و ارباب و نیرنگ و تغییر جهت حق به سمت کفر و گمراهی استفاده می‌کنند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۹: ۲۷۸ - ۲۸۰؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ۳: ۱۱۹۱). مطابق این تفسیر، آن دسته از سلبریتی‌ها که علم مخالفت با ارزش‌های دینی را برداشته‌اند در واقع از مصادیق امروزی و از دنباله‌های همان دشمنانی هستند که در آیه ۱۱۲ سوره انعام خداوند به دشمنی تاریخی آن‌ها با جریان هدایت الهی اشاره داشته است؛ و اساساً این دشمنی و ضدیت میان انبیا و برخی سرکردگان و سلبریتی‌ها همیشه وجود داشته است چنانکه فخر رازی می‌نویسد: «قال المفسرون: المألاً الکبراء و السادات الذین جعلوا أنفسهم أضداد الأنبياء» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۹۶: ۱۴). عداوت و ضدیت فرهنگ سلبریتی با فرهنگ و جریان دین و مذهب، موضوعی است که از چشم پژوهشگران امروزی نیز مخفی نمانده و برخی بر این باورند که اساساً یکی از عوامل موجد فرهنگ سلبریتی، افول دین در جامعه است (اجتهادی و کشافی نیا، ۱۳۹۸: ۱۲۲، به نقل از: روجک، ۲۰۰۱: ۱۳-۱۴ و گابلر، ۱۹۹۸) چنانکه نتایج برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهد که هر چه گرایش مردم به سلبریتی‌ها افزایش یابد گرایش آن‌ها به مذهب کمتر می‌شود (همان: ۱۳۰، به نقل از: مالتبی ۳ و همکاران، ۲۰۰۲: ۱۱۵۷-۱۱۷۲). برخی پژوهشگران معتقدند پرستش سلبریتی، جایگزینی برای ایمان سنتی است و نیازهای معنوی افراد را که با وجود افول ایمان سنتی، همچنان پابرجا هستند، برآورده می‌کند (همان: ۱۳۱، به نقل از: واینشتاین و واینشتاین، ۲۰۰۳: ۲۹۵)؛ و بنابر برخی پژوهش‌ها، در جامعه ایران امروزی نیز برخی دلخوری‌ها و بعضی تبلیغات علیه مذهبی‌ها و مظاهر دینی، در گسترش فرهنگی سلبریتی، مؤثر بوده است و البته در این میان نقش رسانه‌هایی مانند بی‌بی‌سی فارسی، من‌وتو و ایران اینترنشنال را هم نباید نادیده گرفت (همان: ۱۲۲؛ روشندل و همکاران، ۱۴۰۰ ب: ۲۷-۲۸).

ه) هویت «اتراف»

«مُتْرِفین» از اصطلاحاتی است که در ادبیات قرآنی می‌تواند اشاره به

- 1- Rojek
- 2- Gabler
- 3- Maltby
- 4- Weinstein & Weinstein

سلبریتی جماعت باشد. قتاده - از تابعان صاحب نظر در تفسیر - «مُتْرِفِينَ» را به بزرگان چیره، رهبران و سران جامعه در شرور و بدی‌ها تفسیر کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۶: ۴۶۰). «مترفین» در قاموس و ادبیات قرآنی کسانی هستند که در ناز و نعمت به سر برده و غرق در لذات مادی هستند. آن‌ها برای چیزی جز لذت‌های دنیوی ارزشی قائل نیستند. این قماش از انسان‌ها معمولاً به دنبال فساد و گسترش آن در جامعه هستند چون زندگی همراه با صلاح و سداد در کنار نیکان را به خاطر افکار نادرست و روش فاسد خود بر نمی‌تابند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۴: ۶۹). پشت سر مترفین و به دنبال آن‌ها بخش گسترده‌ای از جامعه قرار دارند که به‌عنوان طرفداران و هواداران، از آن‌ها پیروی می‌کنند (میدانی، ۱۳۶۱، ۵: ۴۴۸). با کمی دقت در خصوصیات این‌چنینی مترفین، روشن می‌شود که ویژگی‌های مترفین و تابعان آن‌ها بر سلبریتی‌های امروزی و هواداران آن‌ها کاملاً منطبق است.

دو آیه از قرآن کریم درباره مترفین، دلالت روشنی بر سلبریتی‌ها دارد که در ادامه، نگاهی به تفسیر آن‌ها خواهیم داشت. مورد نخست آیه ۱۶ سوره اسراء است که می‌فرماید: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ فَنَدَمْنَا مَا تَدْمِيرًا» همان‌گونه که گذشت، مترفین، سرکردگان گمراهی و تباهی جامعه هستند. آن‌ها در زندگی، به دنبال بطالت و لهو و اقسام بازیچه‌ها و فسادانگیزی‌های متناسب با فرهنگ نادرست خود هستند و به همین خاطر اگر مجال بیابند انواع و اقسام تباهی‌های فکری، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را در جامعه دامن می‌زنند تا جایی که معروف را منکر و منکر را معروف جلوه داده و به این ترتیب جامعه را به نقطه تباهی سوق می‌دهند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۴: ۶۹). دلیل آن‌که خداوند در آیه شریفه، از میان اقشار و گروه‌های گوناگون جامعه، تنها از مترفین نام می‌برد آن است که آنان همان رهبران و تأثیرگذاران در جامعه هستند و دیگران آن‌ها را سرمشق خود قرار می‌دهند و آن‌ها هستند که کل جامعه را به سوی فساد می‌برند (جعفری، ۱۳۷۶، ۶: ۲۷۰).

همچنین خداوند می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْأُرُونَ» (مؤمنون: ۶۴) یعنی وقتی در قیامت، مترفین آن‌ها را به عذاب گرفتار سازیم، به

ناگاه به زاری درمی‌آیند. باآنکه همه گناهکاران در قیامت معذب‌اند خداوند در این آیه شریفه فقط سخن از عذاب مترفین دارد، زیرا آن‌ها سران و رؤسای جامعه‌اند و دیگران هوادار و دنباله‌رو آن‌ها هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۴۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۶: ۱۷۰).

مطابق تفسیری که از برخی مفسران پیرامون دو آیه پیش گفته گذشت می‌توان گفت: بر اساس آیه ۱۶ سوره اسراء، در دنیا، فساد انگیزی مترفین و سلبریتی‌ها و دنباله‌روی هواداران از آن‌ها موجبات تباهی جامعه را به دنبال دارد و بر اساس آیه ۶۴ سوره مؤمنون، در آخرت، آن‌ها جلوداران در گرفتاری به عذاب‌اند؛ و به این ترتیب روشن شد که سلبریتی‌ها از مصادیق بارز مترفین در ادبیات قرآن کریم هستند.

در همین راستا، برخی جامعه‌شناسان، در نگاهی آسیب‌شناسانه و در تحلیل چگونگی مجال یافتن برخی مترفین و سلبریتی‌ها برای جولان دادن در جامعه، بر این باورند که امروزه ما در جامعه ایرانی، با پدیده روشنفکر غایب مواجه هستیم. وقتی که نویسندگان بزرگ، هنرمندان و شاعران منتقد و رمان‌نویسان اجتماعی - سیاسی از جامعه، غایب باشند جای خود را به سلبریتی‌ها خواهند داد. در فقدان این روشن‌فکران واقعی، روشن‌فکران کاذب (سلبریتی‌ها) نقش می‌یابند و تبعات این انتقال مرجعیت فرهنگی، دامن زدن به افت و ابتذال فرهنگی است. غیبت روشن‌فکران از این عرصه‌ها، زمینه را برای حضور و بروز سلبریتی در جامعه، فرهنگ و سیاست فراهم می‌کند و به دنبال آن، مصلحت عمومی و اجتماعی فدای فرصت‌طلبی سلبریتی‌ها خواهد شد (روشندل و همکاران، ۱۴۰۰ الف: ۱۱۲-۱۱۳، به نقل از: قانع‌ی راد، ۱۳۹۶).

(و) هویت «اشراف»

«وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَصْلِحُونَ» (شعراء: ۱۵۱-۱۵۲) منظور از مسرفین در این آیه، اشراف، بزرگان و رؤسای گناهکار جامعه هستند که دیگران نسبت به آن‌ها پیروی و حرف‌شنوی دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۳۰۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۷: ۱۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۳۱۳). خداوند در این آیات سخن از کسانی دارد که در انحراف از مسیر بندگی و در گناه و برانگیختن خشم

خداوند دچار اسراف و زیاده‌روی شده‌اند، طبقه مرفّهی که خود را بالاتر از دیگران پنداشته و اشراف و سرانی که از هر صلاح و درستی، گریزان‌اند و به دنبال فساد انگیزی در جامعه‌اند. خداوند در این آیات از توده مردم می‌خواهد که از این دسته از افراد مسرف و مفسد، پیروی و تبعیت نداشته باشند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۷: ۱۴۴؛ مراغی، بی‌تا، ۱۹: ۹۱). بر این اساس، «اسراف» یکی دیگر از مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده هویت سلبریتی، به‌عنوان کسی که دیگران را منحرف می‌کند، است. لسان این آیات، بسیاری از سلبریتی‌های امروزی را نیز شامل است، سلبریتی‌هایی که در گناه و برانگیختن خشم خدا زیاده‌روی کرده و از هیچ فسادی اِبا ندارند. عنصر «اسراف» چنان در وجود این جماعت ریشه دوانده که افزون بر اسراف و ریخت‌وپاش در زندگی دنیایی، اسراف در ارتکاب انواع فساد و گناه‌ها نیز در زندگی آن‌ها مشهود است.

پژوهشگران نیز در یافته‌های خود سخن از همبستگی مستقیم میان مصرف‌گرایی و گرایش به سلبریتی‌ها دارند (روشندل و همکاران، ۱۴۰۰ ب: ۸)؛ چنانکه پژوهش رئوس^۱ و همکارانش نیز نشان می‌دهد که با افزایش گرایش به سلبریتی‌ها، مادی‌گرایی و اختلال خرید در بین افراد، افزایش می‌یابد (اجتهادی و کشافی نیا، ۱۳۹۸: ۱۴۲، به نقل از رئوس، ۲۰۱۲: ۲۷۴-۲۷۹). برخی نیز بر این باورند که فرهنگ سلبریتی، بخشی از نظام معنایی سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد که برای بازتولید کالاها و افزایش میل در مصرف‌کنندگان و انباشت سرمایه برساخته شده است. (اجتهادی و کشافی نیا، ۱۳۹۸: ۱۲۳، به نقل از روجک، ۲۰۰۱). فصل مشترک همه این پژوهش‌ها تأکید بر عنصر و هویت مصرف‌گرایی و اسراف است که به‌گونه‌ای در شخصیت سلبریتی و در فرهنگ سلبریتی و هواداران آن‌ها موج می‌زند. پژوهش‌هایی که روی سلبریتی‌های ایرانی انجام شده نیز ابعاد شگفت‌انگیز تبلیغ و کاربست اسراف و مصرف‌گرایی در میان سلبریتی‌های ایرانی را به‌خوبی واکاوی کرده‌اند (شاه قاسمی، ۲۰۲۱: ۳۹۸-۴۰۵).

ز) هویت گمراهی

«الَّذِينَ يَسْتَجِبُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْأَخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُوتَهَا عِوَجًا

أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» (ابراهیم: ۳) خداوند در این آیه شریفه، سخن از کسانی دارد که زندگی دنیا را بر حیات آخرت ترجیح داده و مانند بسیاری از سلبریتی‌ها سَدّ راه دیگران در مسیر روشن الهی می‌شوند.^۱ به تصریح خداوند متعال، این‌ها در گمراهی دورودرازی به سر می‌برند (یدالله پور، ۱۳۹۱: ۴۰). خداوند در این آیه، گمراهی کسانی را که سَدّ راه خدا شده‌اند متّصف به «بَعِيدٍ» کرده است؛ زیرا این گمراهی، در بالاترین سطح است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۹: ۶۱). خداوند در آیه صدویست و سوم سوره انعام گمراهی فزاینده این جماعت را این‌گونه به تصویر می‌کشد که آن‌ها حتی نادانسته، دچار مکر با خود نیز شده و بدون آن‌که فهم درستی داشته باشند خودشان، خودشان را فریب می‌دهند.^۲

این گمراهی و ضلالت ادامه خواهد داشت تا آن‌که سرانجام در قیامت که پنهانی‌ها آشکار شده (طارق: ۹) و چشم‌ها تیزبین می‌گردد (ق: ۲۲) این جماعت هم به گمراهی خود، اعتراف کرده و به هواداران خود خواهند گفت: «فَأَغْوَيْنَاكُمْ إِنَّا كُنَّا غَاوِينَ» (صافات: ۳۲) و در پیشگاه خداوند نیز این‌گونه به گمراهی خود اعتراف خواهند کرد: «أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا» (قصص: ۶۳).

در حوزه پژوهش‌های امروزی نیز بر فاصله داشتن فرهنگ سلبریتی از فرهنگ دینی و مذهبی تأکید می‌شود. در بخش مربوط به بررسی «هویت شیطنت و عداوت با دین» گذشت که پژوهش‌گران رابطه میان گرایش به سلبریتی‌ها و گرایش به دین را معکوس می‌دانند و روشن است که این به خاطر نهایت گمراهی برخی سلبریتی‌ها و نهایت تقابل راه آن‌ها با راه خدا و دین است. خداوند متعال هم بارها و بارها در قرآن کریم نسبت به خطر جدّی گمراه‌کنندگی این جماعت هشدار داده است که نمونه‌هایی از آن در آیاتی که به مناسبت، در بخش‌های پیشین گذشت قابل مشاهده است (مثل آیات ۸ و ۹ سوره حج و

۱- بستن راه خدا (و به تعبیر قرآن: الصّدّ عن سبیل الله) مصادیق فراوانی دارد که قابل تطبیق بر فعالیت‌های برخی سلبریتی‌ها است. تبلیغات گمراه‌کننده و ناروا، ترویج گناه علنی، ترویج ابزار فساد و غفلت‌آور، القای شبهه، ایجاد اختلاف، نشریات و فیلم‌های گمراه‌کننده، بد معرّفی کردن دین حقّ، معرّفی ناهلان به عنوان الگوی دین و ده‌ها نمونه دیگر اینچنینی، از مصادیق بستن راه خداست (قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۳۸۴).

۲- علامه طباطبایی نیز گمراهی مضاعف امثال سلبریتی‌ها را با استناد به آیه هفتاد و هفتم سوره مائده به خوبی توضیح داده است (ر.ک طباطبایی، ۱۳۹۰، ۶: ۷۸).

دو آیه ۴۷ و ۴۸ سوره غافر و... و اساساً در قرآن کریم «مترفین» و «ملاً» از سرکردگان گمراهی‌ها به شمار می‌روند.

ح) هویت ناپختگی (تهی بودن از علم و تخصص و سواد لازم)

ضمیمه شدن احساس جلوداری و بزرگی به هویت استکباری و اتراف و اسراف و ضلالت سلبریتی او را به این نتیجه رسانده است که می‌تواند به هر وادی ورود داشته^۱ و حتی اگر سواد و تخصص لازم را هم نداشته باشد حق اظهارنظر در هر ساحت را دارا است. در فرایند کدگذاری آیات مرتبط با سلبریتی، تعداد هفت کد در باب اشارات قرآنی به این خصیصه سلبریتی‌ها شناسایی شد؛ و تکرار چندین باره این کد، نشان‌دهنده اهمیت توجه به این ویژگی شخصیتی سلبریتی‌ها از نگاه خداوند دارد. در ادامه به گوشه‌ای از این اشارات قرآنی می‌پردازیم.

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئَتَانِي عِطْفِهِ لِيضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ» (حج: ۸-۹) یعنی: گروهی از مردم کسانی هستند که درباره خدا بدون داشتن هیچ دانش و هدایت و کتاب روشنی به بحث و مجادله و شبهه‌افکنی برمی‌خیزند. آن‌ها از سر نخوت و تکبر می‌خواهند مردم را از راه خدا گمراه سازند.

خداوند در این کریمه از کسانی سخن می‌گوید که پیرامون بخش‌های مختلف دین و معارف الهی، اظهارنظر می‌کنند بدون آن‌که در این باره فکر درست یا تأملات عقلی صحیحی داشته باشند و بدون آن‌که از هدایت آموزه‌های وحیانی بهره‌ای برده باشد و بدون داشتن سواد لازم و بدون آن‌که از نوشته‌های صحیح پیرامون تعالیم و معارف الهی، چیزی خوانده باشد. این افراد، تنها از روی استکباری که در دل دارند و به خاطر به گمراهی کشاندن دیگران این سخنان را مطرح می‌سازند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۶: ۲۳؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۸: ۲۶).

همچنین خداوند در آیه ششم از سوره لقمان از کسانی می‌گوید که از علم و دانش بهره‌ای ندارند و لهو الحدیث یعنی سخن‌های بیهوده، گمراه‌کننده و لهو و فساد‌انگیز (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۶: ۲۰۹) را دنبال کرده، در میان مردم دامن

۱- چنانکه خداوند می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَّهيمُونَ» (شعراء: ۲۲۵).

می‌زنند تا آن‌ها را از راه خدا منحرف کنند و همچنین آن‌ها تابع گرایش‌های حیوانی و انسانی‌اند (جوانشیر، ۱۴۰۰، ۱۷۶) و بالأخره خداوند از شاعران که در زمره تأثیرگذارترین سلبریتی‌های جزیره‌العرب در صدر اسلام بودند، چنین انتقاد می‌کند که به چه حقی به خود اجازه ورود به هر وادی و اظهارنظر در هر چیزی را می‌دهند؟! (شعراء: ۲۲۵) آن‌ها گاهی باطل را ستایش و حق را نکوهش می‌کنند و دیگران را به باطل فرامی‌خوانند و یا از حق، دورشان می‌سازند (همان: ۱۵: ۳۳۱)؛ و به تعبیر شریف امام باقر (ع) «آن‌ها از گفتن اَباطیل و مطرح ساختن استدلال‌های گمراه‌کننده و اظهارنظر در هر دیدگاهی، ابایی ندارند» (قمی، ۱۳۶۳، ۲: ۱۲۵).

امروزه، پژوهشگران حوزه‌های مطالعات اجتماعی نیز منتقد اظهارنظر سلبریتی‌ها در موارد گوناگون، با وجود ناپختگی و تهی بودنشان از دانش و تخصص کافی هستند. درباره این که در جهان مدرن - یا به قول برخی، پسامدرن - ما سلبریتی شدن نیاز به استعداد خاصی ندارد بسیار صحبت شده است (شاه قاسمی، ۱۴۰۱: ۷۴-۹۰). سلبریتی‌ها در سراسر جهان به‌جز زمینه تخصصی‌شان در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، پزشکی و... ورود پیدا کرده و به اظهارنظر می‌پردازند. در ایران نیز در سال‌های اخیر، شاهد حضور جدی و گسترده انواع سلبریتی‌ها در رویدادهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و در نهایت، جهت‌دهی و هدایت افکار عمومی، بدون داشتن صلاحیت‌های لازم هستیم (اسکندری، ۱۳۹۸: ۸؛ فاطمی نیا و همکاران، ۱۴۰۰: ۴۱). آن‌ها تخصص چندانی ندارند و درعین حال ممکن است در مسائلی که آشنایی کافی ندارند، از روی احساسات و نه از روی علم، نظر بدهند (حیدرآبادی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۱۹۹).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

قرآن کریم، حقیقتی جاوید، پویا و روزآمد است و به تعبیر روایات، همچون خورشید در همه زمانه‌ها جاری است و شعاع هدایت خود را گسترانده است و برای هر پرسش تازه و شبهه نوپیدیدی سخن تازه خود را دارا است. بر این پایه، پژوهش پیش‌رو به سراغ قرآن رفته تا نگاه و موضع خداوند در قبال یکی از تهدیدها و آسیب‌های نوپدید در جامعه امروزی را که از آن با تعبیر «سلبریتی»

یاد می‌شود جویا شود.

در این پژوهش، داده‌های مرتبط با این موضوع از آیات متعدد قرآن کریم به روش تحلیل محتوای داده بنیاد، جمع‌آوری و تحلیل شده و سپس در چارچوب تفسیر عصری مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت و روشن شد که خداوند متعال، با نگاه تربیتی - تهذیبی که در قرآن دارد، به وجود هشت عنصر مهم در شخصیت‌شناسی سلبریتی‌ها اشاره دارد.

چنانکه گذشت، جهت تجزیه و تحلیل داده‌ها از نرم‌افزار MAXQDA استفاده شد. در جدول زیر، نمونه‌ای از خروجی این نرم‌افزار در داده‌های این پژوهش، قابل مشاهده است. در هر ردیف از این جدول، به‌عنوان نمونه، به یکی از آیاتی که در هر کدام از هشت مؤلفه تأثیرگذار در شخصیت سلبریتی، مورد استناد قرار گرفته است، همراه با مراحل کدگذاری و سایر کدهای موجود در آن، اشاره شده است.

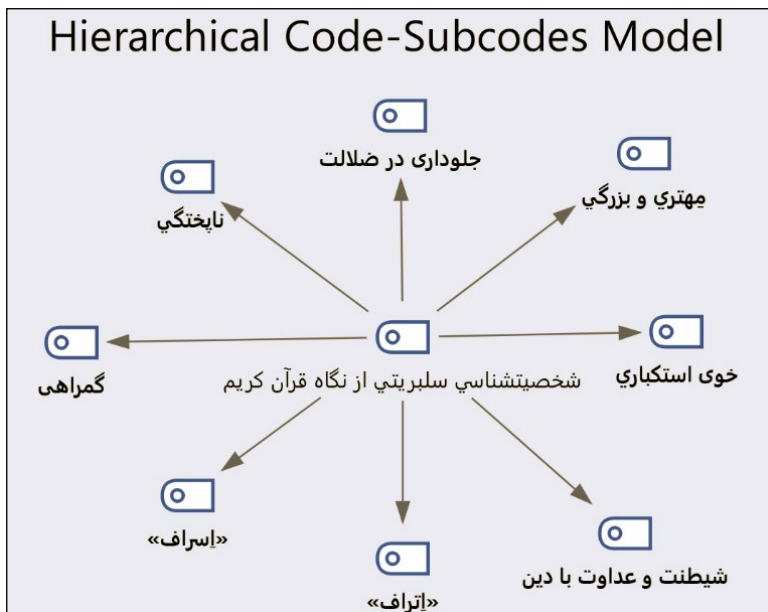
Segment	کد آزاد	کد محوری	کد گزینشی	Beginning	Other codes assigned to segment
یَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أَناسٍ بِإِمامِهِمْ	سلبریتی، جلودار ضلالت است	هویت جلوداری و راهبری	تعریف سلبریتی	۳	رابطه سلبریتی و سلبریتی‌زده‌ها وضع سلبریتی در قیامت
وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكَتِبَاءَنَا فَأَصْلُونَا السَّبِيلَا (احزاب: ۶۷)	هواداران شاکی در قیامت، از سلبریتی‌ها تعبیر به «رؤسا و بزرگان» می‌کنند	هویت مهتری و بزرگی	تعریف سلبریتی	۴	آسیب گمراه‌کنندگی رابطه سلبریتی و سلبریتی‌زده‌ها وضع سلبریتی در قیامت

Segment	کد آزاد	کد محوری	کد گزینشی	Beginning	Other codes assigned to segment
<p>وَبَرُّوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الصَّعْفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَدُونَ عَلَيْنَا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُنَا أَمْ صَبْرُنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ (ابراهیم: ۲۱)</p>	<p>خداوند رهبران گمراهی و سلبریتی‌ها را با صفت استکبار معرفی می‌کند</p>	<p>هویت استکباری</p>	<p>تعریف سلبریتی</p>	<p>۱</p>	<p>سلبریتی؛ مانع نجات از عذاب الهی گمراهی سلبریتی رابطه سلبریتی و سلبریتی‌زده‌ها وضع سلبریتی در قیامت</p>
<p>إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكَ أَوْلِيَاءَهُمْ لِيَجَادِلُوكُمْ وَ إِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ</p>	<p>خداوند به سلبریتی هایی که عامل گمراهی دوستان خود از دین هستند عنوان «شیاطین» داده است</p>	<p>هویت شیطنت و عداوت با دین</p>	<p>تعریف سلبریتی</p>	<p>۱۹</p>	<p>هشدار نسبت به خطر سلبریتی رابطه سلبریتی و سلبریتی‌زده‌ها نهی از متابعت از سلبریتی</p>

Segment	کد آزاد	کد محوری	کد گزینشی	Beginning	Other codes assigned to segment
وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا	مفسران «مترفین» را به بزرگان و سران جامعه در شرور و بدی‌ها تفسیر کرده‌اند	هویت «اتراف»	تعریف سلبریتی	۱	هشدار نسبت به خطر سلبریتی رابطه سلبریتی و سلبریتی زده‌ها نهی از متابعت از سلبریتی سلبریتی، عامل اشاعه فحشا جامعه سلبریتی، عامل تباهی جامعه
وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِفِينَ (۱۵۱) الَّذِينَ يَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَصْلِحُونَ	برخی مفسران «مصرفین» را در این آیه به رؤسای گناهکار جامعه که دیگران از آن‌ها پیروی می‌کنند تفسیر کرده‌اند	هویت «اسراف»	تعریف سلبریتی	۱۶	هشدار نسبت به خطر سلبریتی نهی از متابعت از سلبریتی

Segment	کد آزاد	کد محوری	کد گزینشی	Beginning	Other codes assigned to segment
الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَ يُضِدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ يُغْوُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ	کسانی که مردم را از راه خدا باز می‌دارند و می‌خواهند راه حق را منحرف سازند خیلی گمراهند	هویت گمراهی	تعریف سلبریتی	۶	سلبریتی؛ سد راه خدا ترجیح دنیا بر آخرت از جانب سلبریتی گمراهی مضاعف سلبریتی
وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بغيرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ (۸) ثَانِي عَظْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنَذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ	سلبریتی، بدون داشتن سواد و آگاهی، متکبرانه، سخن می‌گوید و دیگران را منحرف می‌کند.	هویت ناپختگی و بیسوادی	تعریف سلبریتی	۲۱	هشدار نسبت به خطر سلبریتی سلبریتی؛ سد راه خدا عداوت سلبریتی با دین تکبر سلبریتی وضع سلبریتی در قیامت

همچنین نمودار زیر، نمایانگر مؤلفه‌های شخصیتی سلبریتی از نگاه قرآن، در چارچوب مدل خورشیدی است. این نمودار، با استفاده از نرم‌افزار MAXQDA جهت نشان دادن دیدگاه کلی قرآن کریم درباره عناصر شخصیتی سلبریتی تهیه شده است.



نتیجه، آن که سلبریتی‌ها از دیدگاه قرآن کریم، گونه‌ای سیادت و بزرگی ساختگی بر جامعه یافته‌اند. سیادت و بزرگی نابجای این جماعت باعث شده تا در بسیاری از نادرستی‌ها در جایگاه جلوداری و راهبری دیگران قرار بگیرند. این «سیادت و بزرگی» و این «جلوداری و پیشوایی» برای آن‌ها نوعی «روحیه استکباری» و برتری‌جویی بر دیگران را به دنبال داشته است. از کسانی که مجموعه ویژگی‌های پیش‌گفته را در خود جمع کرده باشند در ادبیات قرآنی به «مترفین» (چهره‌های عیاش، لذت طلب و مورد توجه جامعه) و «مصرفین» (کسانی که در شهوت طلبی‌ها و گناهان زیاده‌روی می‌کنند) یاد می‌شود. عنصر «عدم دانش و سواد کافی» نیز یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم در شخصیت‌شناسی سلبریتی‌ها از نگاه قرآن کریم است. آن‌ها بدون آن که از سواد و تخصص لازم، بهره‌ای برده باشند به خود، اجازه ورود به هر وادی و اظهارنظر در هر موضوعی را می‌دهند. این در حالی است که قرآن کریم بر حضور پررنگ عنصر «گمراهی» در شخصیت‌شناسی این جماعت تأکید دارد.

افزون بر آن که در این پژوهش روشن شد که از نگاه قرآن کریم، سلبریتی

آسیب‌زا کسی است که معمولاً هر هشت مؤلفه پیش گفته را دارا است؛ این نکته نیز معلوم شد که چنانکه گذشت، جامعه‌شناسان نیز در مطالعات خود در این باره و در پژوهش‌های امروزی خود، به گونه‌ای، به همه این هشت مؤلفه و نقش آن‌ها در شخصیت سلبریتی‌ها توجه نشان داده‌اند؛ و این نشان‌گر طراوت و پویایی حقیقت قرآن و نمایانگر جلوه‌ای دیگر از وجوه اعجاز علمی قرآن کریم است. هرکدام از این عناصر هشت‌گانه، همان‌گونه که ما را با مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده شخصیت سلبریتی‌ها و با تعریف سلبریتی از نگاه قرآن آشنا می‌کند می‌تواند هشداردهنده نسبت به برخی آسیب‌ها که فرهنگ سلبریتی برای جامعه به بار می‌آورد نیز باشد؛ یعنی جامعه‌ای که امثال سلبریتی‌ها راهبر و مهتر آن باشند («راهبری» و «مهتری» هویت اول و دوم مطرح در این پژوهش بود) جامعه‌ای آفت‌زده است، زیرا بسیاری از سلبریتی‌ها در آن به ناحق، به دنبال برتری بر دیگران‌اند (توضیح این ویژگی، به‌عنوان هویت سوم گذشت) و چنانکه در ردیف چهارم، پنجم و ششم از این پژوهش گذشت، این جماعت، روحیه «شیطنت»، «اتراف» و «اسراف» دارند و توجه هواداران به آن‌ها موجب رواج رفتارهای شیطانی، تجمل‌گرایانه و مصرف‌گرایانه در جامعه می‌شود. همچنین این جماعت با وجود گمراهی و ناپختگی که دارند در اموری که نباید و نشاید، اظهارنظر می‌کنند و موجبات انحراف جامعه و هواداران‌شان را فراهم می‌آورند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر و التوزیع، دار صادر.
 - ۲- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الأمالی (للمصدق)*، چاپ ششم، تهران، کتابچی.
 - ۳- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
 - ۴- اجتهادی، مصطفی؛ کشافی نیا، وحید (۱۳۹۸). «بررسی جامعه‌شناختی مخاطبان فرهنگ سلبریتی در اینستاگرام فارسی»، *مطالعات رسانه‌های نوین*، زمستان ۱۳۹۸- شماره ۲۰، صص ۱۱۳ - ۱۴۸.
 - ۵- اردکانی فرد، زهرا؛ رضوی زاده، ندا (۱۳۹۹). «الگوهای «خودبازنمایی» سلبریتی های ایرانی در شبکه اجتماعی اینستاگرام»، *مطالعات رسانه‌های نوین*، تابستان ۱۳۹۹، شماره ۲۲، صص ۲۱۹ - ۲۶۳.
 - ۶- اسکندری، علی (۱۳۹۸). «بازکاوی فرهنگ سلبریتی گری و تعامل رسانه ملی با چهره‌ها»، *فصلنامه رسانه‌های دیداری و شنیداری*، سال ۱۳، شماره ۳۰، صص ۷ - ۳۳.
 - ۷- اشتراوس، آنسلم و جولیت کرین (۱۳۹۸). *مبانی پژوهش کیفی، فنون و مراحل تولید نظریه‌ی زمینه‌ای*، ترجمه: ابراهیم افشار، تهران: انتشارات نشر نی.
 - ۸- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، قم، موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة.
 - ۹- بنت، اندی (۱۳۸۶). *فرهنگ و زندگی روزمره*، ترجمه: لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، انتشارات اختران.
 - ۱۰- پیوسته، صادق (۱۳۹۷). *سخنرانی در نشست «سلبریتی گری؛ منطق دنیای امروز»*، عطنا، رسانه تحلیلی دانشگاه علامه طباطبایی، <https://atna.atu.ac.ir>.
 - ۱۱- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶). *تفسیر کوثر*، چاپ اول، قم، موسسه انتشارات هجرت.
 - ۱۲- جوانشیر، عباس؛ شجاعی، محمد صادق؛ زارعان، محمد جواد؛ (۱۴۰۰). «نقش اراده و اختیار در پدیده‌آیی و تحول شخصیت»، *قرآن و علم*، ۱۵(۲۸)، صص ۱۷۶-۲۱۰. doi: ۲۲۰۳۴/۱۰/۲۰۲۱/۵۹۳۹.qve
 - ۱۳- حیدرآبادی، ابوالقاسم و همکاران (۱۴۰۱). «مقبولیت سلبریتیها در مشارکتهای سیاسی از نظر مخاطبان شبکه‌های اجتماعی»، *ماهنامه علمی (مقاله علمی پژوهشی) جامعه شناسی سیاسی ایران*، سال پنجم، شماره ۱۰، صص ۱۲۰۹ - ۱۱۹۶.
 - ۱۴- رسانه تحلیلی دانشگاه علامه طباطبایی، <https://atna.atu.ac.ir>.
 - ۱۵- روشندل اربطانی، طاهر و همکاران (۱۴۰۰ الف). «مطالعه دغدغه‌های سلبریتی‌ها در اینستاگرام و پیامدهای آن بر هواداران»، *مطالعات میان فرهنگی*، سال شانزدهم، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۴۷، صص ۸۹ - ۱۱۶.

- ۱۶- روشندل اربطانی، طاهر و همکاران (۱۴۰۰ ب). «تبیین فرهنگ هواداری مجازی در شبکه اجتماعی اینستاگرام: دلایل و زمینه‌ها (مورد مطالعه: هواداران سلبریتی‌ها)»، مطالعات میان رشته‌ای ارتباطات و رسانه، پاییز ۱۴۰۰ شماره ۱۳، صص ۵ - ۳۸.
- ۱۷- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
- ۱۸- شاه قاسمی، (۱۴۰۱). میدان شهرت در ایران. تهران، پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی.
- ۱۹- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (للصبحی صالح)، چاپ اول، قم، هجرت.
- ۲۰- صدر، محمدباقر (بی تا). المدرسة القرآنیة، بیروت، انتشارات دار التعارف للمطبوعات.
- ۲۱- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ۲۲- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ یوم، تهران، ناصر خسرو.
- ۲۳- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع، چاپ اول، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۲۴- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، مرتضوی.
- ۲۵- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۲۶- فاطمی نیا، محمدعلی و همکاران (۱۴۰۰). «ضرب نفوذ اجتماعی سلبریتیها و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن در شهر رشت»، فصلنامه پژوهش‌های ارتباطی، سال ۲۸، شماره ۴ پیاپی، صص ۳۹ - ۶۷.
- ۲۷- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۲۸- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک.
- ۲۹- فلیک اووه (۱۳۸۷). درآمدی بر تحقیق کیفی، ترجمه: هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- ۳۰- قانعی راد، محمدامین (۱۳۹۶). «چرا در مواقع بحرانی، اعتمادها رنگ می‌بازند؟ پناه‌بردن به سلبریتی‌ها از روی ناچاری»، خبرگزاری ایسنا، <https://www.isna.ir>.
- ۳۱- قرائتی، محسن (۱۳۸۸). تفسیر نور، چاپ اول، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
- ۳۲- قطب، سید (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن، چاپ سی و پنجم، بیروت، دار الشروق.
- ۳۳- قمرزاده، محسن؛ تیموری، نسیم (۱۴۰۱). «ارزیابی روش شناختی سبک تفسیر موضوعی داده بنیاد»، نشریه علمی پژوهشی پژوهشنامه معارف قرآنی، آذر ۱۴۰۱، دوره ۱۳، شماره ۵۰، صص ۳۱ - ۶۰.
- ۳۴- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی، چاپ سوم، قم، دار الکتب.
- ۳۵- کریمی، یوسف (۱۳۷۷). روان‌شناسی اجتماعی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات ارسباران.

- ۳۶- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق). الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- ۳۷- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۳۸- مدرسی، محمد تقی (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن، چاپ اول، تهران، دار محبى الحسين.
- ۳۹- مراغی، احمد مصطفی (بی تا). تفسیر المراغی، چاپ اول، بیروت، دار الفکر.
- ۴۰- مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۲). دایره المعارف قرآن کریم، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ۴۱- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقيق في كلمات القرآن الكريم، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۴۲- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- ۴۳- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف، چاپ اول، قم، دار الکتب الإسلامیه.
- ۴۴- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- ۴۵- مهرابی، امیر حمزه؛ خنیفر، حسین؛ امیری، علی نقی؛ زارعی متین، حسن؛ جندقی، غلامرضا (۱۳۹۰). «معرفی روش شناسی نظریه داده بنیاد برای تحقیقات اسلامی (ارائه یک نمونه)»، نشریه مدیریت فرهنگ سازمانی، سال نهم، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۰، صص ۳۰-۵.
- ۴۶- میدانی، عبدالرحمن حسن جینکه (۱۳۶۱). معارج التفكير و دقائق التدبیر، چاپ اول، دمشق، دار القلم.
- ۴۷- یدالله پور، بهروز؛ فاضلی کبریا، مهناز، (۱۳۹۱)، «روان شناسی شخصیت سالم از منظر قرآن»، قرآن و علم، ۶(۱۰)، صص ۴۰-۱۱.
- 48- Gabler, Neal. (1998). Life: The Movie - How Entertainment Conquered Reality. New York: Vintage books.
- 49- Grinin, L. (2012). Celebrities as a new elite of information society. Social Evolution & History, 11(1). 124-153.
- 50- Maltby, John & Houran, James & Lange, Rense & Ashe, Diane & McCutcheon, Lynn. (2002). Thou Shalt orship No Other Gods Unless They Are Celebrities: The Relationship Between Celebrity Worship and Religious rientation. Personality and Individual Differences, 32, 1157-1172.
- 51- Miles, M. and Huberman, A. (2002), "Qualitative data analysis: a sourcebook of new methods, Sage London; Beverly Hills.
- 52- Mukherjee, D. (2009). Impact of celebrity endorsements on brand image. Available at SSRN 1444814.
- 53- Nayar, Pramod K. (2009). Seeing Stras: Spectacle, Society and Celebrity Culture. SAGE Publications India.
- 54- Reeves, Robert & Baker, Gary & Truluck, Chris. (2012). Celebrity Worship, Materialism, Compulsive Buying, and the Empty Self. Psychol. Mark, 29: 674-679.

doi:10.1002/mar.20553.

55- Rojek, Chris. (2001). *Celebrity*. London: Reaktion Books.

56- Shahghasemi, E. (2021). Rich kids of Tehran: The consumption of consumption on the internet in Iran. *Society*, 58(5), 398-405.

57- Sabzali, M. Sarfi, M. Zohouri, M. Sarfi, T. & Darvishi, M. (2022). Fake News and Freedom of Expression: An Iranian Perspective. *Journal of Cyberspace Studies*, 6(2), 205-218. doi: 10.22059/jcss.2023.356295.1087

58- Weinstein, Deen & Weinstein, Michael. (2003). Celebrity Worship as Weak Religion. *Word & World*. Volume 23, Number 3, summer 2003.

REFERENCES

*The Holy Quran.

1. Al-Bahrani, Hashim bin Suleiman (1415 AH). Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an, 1st edition, Qom, Al-Bi'tha Institute, Islamic Studies Department.
2. Al-Fakhr al-Radhi, Muhammad bin Omar (1420 AH). Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb), 3rd edition, Beirut, Dar Ihya Al-Turath al-Arabi.
3. Al-Qutb, Seyed (1425 AH). Fi Dhilal al-Qur'an, 35th edition, Beirut, Dar al-Shuruq.
4. Al-Sadr, Muhammad Baqir (n.d). Al-Madrasah al-Qur'aniyah, Beirut, Dar al-Ta'aruf for the press.
5. Ardakani Fard, Zahra; Razavizadeh, Neda (1399). "Self-representation patterns of Iranian celebrities on Instagram social network", Modern Media Studies, Summer 1399, No. 22, pp. 219-263.
6. Bennett, Andy (1386). Culture and Daily Life, translated by: Leila Javafshani and Hasan Chavoshian, Tehran, Akhtaran Publishing House.
7. Eskandari, Ali (1399). "Researching celebrity culture and the interaction of the national media with figures", Visual and Audio Media Quarterly, Vol. 13, No. 30, pp. 7-33.
8. Fadlullah, Muhammad Hussein (1419 AH). Min Wahy al-Qur'an, Beirut, Dar al-Malak.
9. Fateminia, Mohammad Ali et al. (1400). "The coefficient of social influence of celebrities and the social factors affecting it in the city of Rasht", Communication Research Quarterly, Vol. 28, No. 4, pp. 39-67.
10. Filik Uwe (1387). An introduction to qualitative research, translated by: Hadi Jalili, Tehran, Ney Publishing.
11. Gabler, Neal. (1998). Life: The Movie - How Entertainment Conquered Reality. New York: Vintage books.
12. Grinin, L. (2012). Celebrities as a new elite of information society. Social Evolution & History, 11(1). 124-153.
13. Hyderabad, Abulqasem et al. (1401). "The popularity of celebrities in political participation from the perspective of the addressees of social networks", scientific monthly (scientific research article) of political sociology of Iran, Vol. 5, No. 10, pp. 1196-1209.
14. Ibn Babawayh, Muhammad bin Ali (1376). Al-Amali (for Sadouq), 6th edition, Tehran, Ketabchi.
15. Ibn Kathir, Ismail bin Omar (1419 AH). Tafsir al-Qur'an al-Azeem (Ibn Kathir), 1st edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiya, Muhammad Ali Bidoun's Publications.
16. Ibn Manzour, Muhammad bin Mukarram (1414 AH). Lisan al-Arab, t3rd edition, Beirut, Dar al-Fakr li al-Tibaa wa al-Nashr wa al-Tawzi', Dar al-Sadir.
17. Ijtihadi, Mustafa; Kashshafinia, Vahid (1398). "Sociological survey of celebrity culture addressees on Persian Instagram", New Media Studies, Winter 1398, No. 20, pp. 113-148.

18. Jafari, Yaqub (1376). Tafsir Kawthar, 1st edition, Qom, Hijrat Publications Institute.
19. Karimi, Yusuf (1377). Social Psychology, 4th edition, Tehran, Arasbaran Publications.
20. Kulaini, Muhammad bin Yaqub bin Ishaq (1407 AH). Al-Kafi, 4th edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya.
21. Javanshir, Abbas; Shojaei, Mohammad Sadegh; Zarean, Mohammad Javad; (1400), "The role of free will in the emergence and evolution of personality", Qur'an and Science, 15(28), pp. 176-210. DOI: 10.22034/qve.2021.5939.
22. Ma'rifat, Muhammad Hadi (1379). Tafsir va Mofasseran, Qom, Al-Tamhid Publishing Cultural Institute.
23. Maidani, Abdurrahman Hasan Habanka (1361). Ma'arij al-Tafakkur wa Daqa'iq al-Tadabbur, 1st edition, Damascus, Dar al-Qalam.
24. Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi (1403 AH). Bihar al-Anwar al-Jami'a li Durar Akhbar al-A'immah al-At'har, 2nd edition, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
25. Makarem Shirazi, Nasir (1371). Tafsir Nomooneh, 10th edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyeh.
26. Maltby, John & Houran, James & Lange, Rense & Ashe, Diane & McCutcheon, Lynn. (2002). Thou Shalt orship No Other Gods Unless They Are Celebrities: The Relationship between Celebrity Worship and Religious rientation. Personality and Individual Differences, 32, 1157-1172.
27. Maraghi, Ahmad Mustafa (n.d). Tafsir al-Maraghi, 1st edition, Beirut, Dar al-Fikr.
28. Mehrabi, Amir Hamza; Khanifar, Hossein; Amiri, Ali Naghi; Zarei Matin, Hasan; Jandaghi, Gholamreza (1390). "Introducing the methodology of data theory of the foundation for Islamic research (providing an example)", Journal of Organizational Culture Management, Vol. 9, No. 23, Spring and Summer 1390, pp. 5-30.
29. Miles, M. and Huberman, A. (2002), "Qualitative data analysis: a sourcebook of new methods, Sage London; Beverly Hills.
30. Mudarrasi, Muhammad Taqi (1419 AH). Min Huda al-Qur'an, 1st edition, Tehran, Dar Muhibbi Al-Hussein.
31. Mughniyah, Muhammad Jawad (1424 AH). Al-Tafsir al-Kashif, 1st edition, Qom, Dar al-Kitab al-Islami.
32. Mukherjee, D. (2009). Impact of celebrity endorsements on brand image. Available at SSRN 1444814.
33. Mustafavi, Hasan (1368). Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim, 1st edition, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
34. Peyvasteh, Sadiq (1397). Speech at the meeting "Celebrity; The logic of today's world", Atna, Analytical Media of Allameh Tabatabai University, <https://atna.atu.ac.ir>.
35. Qamarzadeh, Mohsen; Timuri, Nasim (1401). "Methodological evaluation of the thematic interpretation style of foundation data", Scientific Research Journal of Ma'arif Maarif Qurani, Azar 1401, Vol. 13, No. 50, pp. 31-60.

the internet in Iran. *Society*, 58(5), 398-405.

55. Sabzali, M. Sarfi, M. Zohouri, M. Sarfi, T. & Darvishi, M. (2022). Fake News and Freedom of Expression: An Iranian Perspective. *Journal of Cyberspace Studies*, 6(2), 205-218. DOI: 10.22059/jcss.2023.356295.1087

56. Yadollahpour, Behrooz; Fazli Kebriya, Mahnaz, (1391), "Psychology of a healthy personality from the perspective of the Qur'an", *Qur'an and Science*, 6(10), pp. 11-40.

57. Weinstein, Deen & Weinstein, Michael. (2003). Celebrity Worship as Weak Religion. *Word & World*. Volume 23, Number 3, summer 2003.

The Components of Woman's Economic Empowerment from the Perspective of the Qur'an

Mohammad Molavi¹
Amir Jabbari²
Fariba Parvinian³

ABSTRACT

One of the important social issues in the contemporary era is the ones related to woman and her social position from the viewpoint of religious teachings. According to the Qur'an, man and woman are humanly equal and have social authority and status. The present research aims to analyze the components of women's economic empowerment from the perspective of the Holy Qur'an, using a descriptive-analytical method and library tools.

The findings of the research show that from the perspective of the Qur'an, woman, like man, can have the components and resources of economic power and thus gain personal and social power. Some of the most important of them are: the ability to obtain income and own property, the necessity of paying dowry when a woman requests it, the equality of man and woman in accessing social positions and status, the right to obtain the highest level of education, having the authority and power to dispose of personal property, the right to progress and find social status and power in all personal and social dimensions, having the authority and ability to take responsibility and the right to have a job that suits her dignity. Some of the Qur'anic documentations of the components are: the generalization of the evidences of the legitimacy of ownership and acquisition in the Qur'an (Al-Hijr: 21; Al-A'raf: 9; Al-Baqarah: 168; Taha: 81; Qaf: 11; Al-Mulk: 15) and also the generalization of the evidences of the delegation of God's power to all humans, which includes financial power (Al-Munafiqun: 8) and the permission of a woman to take money for breastfeeding a baby (Al-Baqarah: 233; Al-Talaq: 6).

KEYWORDS: Woman, Power, Economic Empowerment, Gender, Gender Differences, Components of Economic Empowerment.

1- Associate Professor, Qur'an and Hadith Sciences Department, Imam Khomeini (RA) International University, Qazvin, Iran (corresponding author), molavi@isr.ikiu.ac.ir

2- Postgraduate student in Qur'an and Hadith Sciences, Imam Khomeini (RA) International University, Qazvin, Iran, amirjabari1478@gmail.com

3- PhD student in Women's Studies, Qom University of Religions and Denominations, Qom, Iran, parvinian@org.ikiu.ac.ir





تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۲

20.1001.1.27833542.1402.3.4.6.6

10.22034/arq.2023.190747



نوع مقاله: پژوهشی

مؤلفه‌های اقتدار اقتصادی زن از منظر قرآن

محمد مولوی^۱

امیر جباری^۲

فریبا پروینیان^۳

چکیده

یکی از مسائل مهم اجتماعی در دوران معاصر، مسائل مربوط به زنان و جایگاه اجتماعی آنان از نظر آموزه‌های دینی است. از منظر قرآن، زن و مرد از جهت انسانی باهم برابر و دارای قدرت و جایگاه اجتماعی هستند. پژوهش پیش‌رو، با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای درصدد تحلیل مؤلفه‌های قدرت و اقتدار اقتصادی زن از منظر قرآن کریم است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد از نظرگاه قرآن زنان نیز مانند مردان می‌توانند دارای مؤلفه‌ها و منابع اقتدار اقتصادی باشند و از این طریق اقتدار فردی و اجتماعی کسب نمایند. برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: شایستگی درآمدزایی و تملک اموال، ضرورت پرداخت مهریه هنگام درخواست آن توسط زن، برابری زن و مرد در دسترسی به جایگاه و مناصب اجتماعی، حق تحصیل تا کسب بالاترین مراتب علم، داشتن اختیار و قدرت تصرف در اموال شخصی، حق پیشرفت و یافتن جایگاه و قدرت اجتماعی در همه ابعاد فردی و اجتماعی، داشتن اختیار و توان مسئولیت‌پذیری و حق داشتن شغل مناسب با شأن خویش. برخی از

۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران (نویسنده مسؤول)،

molavi@isr.ikiu.ac.ir

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران،

amirjabari1478@gmail.com

۳- دانشجوی دکتری مطالعات زنان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران، parvinian@org.ikiu.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

مستندات قرآنی مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: تمسک به عمومیت ادله مشروعیت تملک و تَكْسُب در قرآن (الحجر: ۲۱؛ الاعراف: ۹؛ البقره: ۱۶۸؛ طه: ۸۱؛ ق: ۱۱؛ الملک: ۱۵) عمومیت ادله تفویض قدرت خداوند به همه انسان‌ها که شامل قدرت مالی نیز است (المنافقون: ۸) و جواز پول گرفتن زن برای شیر دادن نوزاد (البقره: ۲۳۳؛ الطلاق: ۶).

واژگان کلیدی: زن، قدرت، اقتدار اقتصادی، جنسیت، تفاوت‌های جنسیتی، مؤلفه‌های اقتدار اقتصادی.

۱. بیان مسئله

دستیابی زنان - به‌عنوان نیمی از افراد جامعه - به منابع قدرت نظیر منابع مالی، فرصت‌های شغلی و حقوق اجتماعی و تدبیر در تصمیم‌گیری‌های مهم خانواده و جامعه، اصلی است که در بسیاری از جوامع بشری به سطح مساوی با مردان نرسیده است و شاید بتوان گفت چالشی است که مکاتب، مذاهب و فرهنگ‌های مختلف می‌توانند در ایجاد آن نقش مهمی را ایفا نمایند. از نگاه برخی مکاتب دسترسی نابرابر به منابع نه‌تنها تبعیض بین مردان و زنان تلقی نمی‌شود، بلکه آن را مبتنی بر مصالح جامعه می‌دانند. در اغلب ادیان مانند مسیحیت، یهودیت و هندوئیسم، اعتبار جنسیت مردانه و اقتدار او در جامعه چنان اثری بر جای گذاشته که انسانی که مرد خلق می‌شود حرمت و مزایای حقوقی بسیاری را دریافت نموده و از آن بهره‌مند می‌شود، این در حالی است که درباره زن چنین جایگاهی وجود ندارد. به سخنی دیگر؛ زن در جامعه کنونی غرب یک ابزار در جهت رفع انواع تمتعات است تا آنجا که برای فروش بهتر اجناس و کالاهایشان با وضعیتی مستهجن از زنان استفاده می‌کنند و آن را موجودی بی‌هویت و محروم از خدمات می‌دانند.

برای مثال آنچه در رساله‌های تعلیمی مسیحیت وجود دارد، به‌خصوص رساله‌هایی که از نسل دوم و سوم مسیحیان در کتاب مقدس به‌جای مانده است، بیشتر مؤید آن است که زنان در دین مسیحیت نسبت به مردها جایگاهی ثانوی، پست و فرمان‌بر داشته‌اند و حق تعلیم و موعظه مردان را ندارند (هولم،

۱۹۲۲ م: ۱۱۴)، یا اختلاف عقیده‌ای که در میان دانشمندان یهودی دوره تلمودی در مورد تحصیل و دانش‌اندوزی زنان وجود داشت حتی تا قرن بیستم نیز ادامه یافته تا همین اواخر نیز بین تعلیم و تحصیل زنان و مردان نابرابری وجود داشت (همان: ۲۰۴). برخی نیز این‌گونه تبعیض‌ها را ناشی از قرائت مردسالارانه از دین دانسته‌اند (پارسا، ۱۳۹۴: ۵۷). این در حالی است که از منظر دین اسلام زن مانند مرد و هر انسانی چه مرد و چه زن فردی است که در ماده و عنصر او دو نفر نر و ماده شرکت داشته و هیچ‌یک از این دو جز در تقوا و پرهیزگاری بر دیگری برتری ندارد. خداوند در قرآن در این باره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات: ۱۳)؛ ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی‌تردید خداوند، دانای آگاه است.

از نگاه شهید مطهری، اسلام دینی است پیشرو و پیش برنده، قرآن کریم برای اینکه مسلمانان را متوجه کند که همواره باید در پرتو اسلام در حال رشد و تکامل باشند، مثلی می‌آورد و می‌گوید: مثل مسلمان مثل دانه‌ای است که در زمین کاشته شود. آن دانه ابتدا به صورت برگ نازکی از زمین می‌روید سپس خود را نیرومند می‌سازد سپس روی ساقه خویش می‌ایستد، آن‌چنان با سرعت و قوت این مراحل را طی می‌کند که کشاورزان را به شگفت می‌آورد، این مثلی است از جامعه‌ای که منظور قرآن است، نموداری است از آنچه آرزوی قرآن است؛ قرآن، اجتماعی را پیریزی می‌کند که دائماً در حال رشد و توسعه و انبساط و گسترش است و این پویایی و رشد و تکامل در ابعاد فردی و اجتماعی در همه انسان‌ها اعم از مرد و زن وجود دارد. این‌گونه نگاه قرآن به پویندگی و حرکت، غیرمسلمانان را نیز به اقرار واداشته، آنجا که ویل دورانت در این باره گفته است: «هیچ دینی مانند اسلام پیروان خویش را به نیرومندی و قدرتمند شدن دعوت نکرده است» (مطهری، ۱۳۷۶: ۹۹)، این امر از آن روست که از منظر قرآن زن و مرد از لحاظ کرامت انسانی برابرند و در آفرینش آن‌ها تبعیضی وجود ندارد: «أَنْتَىٰ لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ» (آل عمران:

(۱۹۵): من عمل هیچ کسی از شما را، اعم از مرد یا زن تباه نمی‌کنم. شما همگی از یکدیگر بگریزید؛ همچنین می‌فرماید: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِیْماً» (الاحزاب: ۳۵)؛ به یقین مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان باایمان و زنان باایمان، مردان مطیع فرمان خدا و زنان مطیع فرمان خدا، مردان راست‌گو و زنان راست‌گو، مردان صابر و شکیبا و زنان صابر و شکیبا، مردان با خشوع و زنان با خشوع، مردان انفاق‌کننده و زنان انفاق‌کننده، مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار، مردان پاک‌دامن و زنان پاک‌دامن و مردانی که بسیار به یاد خدا هستند و زنانی که بسیار یاد خدا می‌کنند، خداوند برای همه آنان مغفرت و پاداش عظیمی فراهم ساخته است.

بنابراین، با توجه به آنچه گذشت روشن می‌شود که منطق قرآن درباره جایگاه فردی و اجتماعی زنان و قدرت و اقتدار آنان با بسیاری از مکتب‌های بشری تفاوت اساسی دارد و جایگاه والای زن را تبیین کرده است، درحالی‌که جهان غرب، زن را وسیله‌ای برای لذت و خودنمایی قرار داده است. با توجه به نگاه سیاه و ملعبه‌ای غرب به زنان، به کارگیری آنان در انواع فعالیت‌ها برای جذاب کردن آن، سوءاستفاده از ظرایف و عواطفشان (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۹: ۳۲) فمینیسم را برای آزادی و برابری حقوق زن و مرد ایجاد کردند که به نوعی در آن زن یک عنصر هرزه و بی‌قیدوبند مطرح می‌شود و عدم تبعیض را در برابری انواع فعالیت‌های مردانه و زنانه می‌داند و به زن این حق را می‌دهد که مانند مرد سخت کار باشد (هیوود، ۱۳۸۶: ۳۰)؛ درحالی‌که در آموزه‌های دینی و معارف و حیانی زن دارای روحیه‌ای لطیف معرفی شده است که نباید به امور خشن واداشته شود. بیان امام علی (ع) در این باره کافی است که می‌فرماید: «فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَلَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ فَدَارِهَا عَلَى كُلِّ حَالٍ وَأَحْسِنِ الصُّحْبَةَ لَهَا لِيَصْفُوَ عَيْشُكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۵: ۵۱۰)؛ در این بیان زن همچون گل لطیف معرفی شده که باید با او همیشه مدارا نمود و با نیکویی صحبت کرد و کارهای سخت بر عهده او گذاشته نشود. این که در بیان قرآن نیز

زن به‌عنوان عامل سکون و آرامش مرد معرفی شده است نشان‌دهنده آن است که این صفت ذاتی زن‌هاست و می‌تواند به دیگران نیز منتقل کند: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (الروم: ۲۱)؛ بنابراین، از آنجایی که درباره مسئله مورد بحث از نگاه قرآن - جز چند اثر محدود و نسبتاً کم‌مایه - اثری منقح و جامع تدوین نشده است؛ لذا، این پژوهش درصدد است تا با بررسی و تحلیل آیات قرآن کریم به تبیین دیدگاه قرآن درباره مؤلفه‌های اقتدار اقتصادی زن و منابع دسترسی به آن بپردازد. برای تقریر و تشریح بیشتر آیات قرآن، از روایات اهل بیت (ع) که به‌مثابه قرآن ناطق هستند نیز در لابه‌لای بحث استفاده شده است.

۲. مفهوم‌شناسی

ابتدا به بررسی و تبیین مفاهیم اصلی پژوهش که شامل مفهوم قدرت (اقتدار)، منابع قدرت، جنسیت و رابطه آن با قدرت پرداخته می‌شود، پس از روشن شدن این مفاهیم، به تبیین قدرت و منابع آن از منظر قرآن پرداخته می‌شود.

اقتدار: اقتدار مصدر باب افتعال از ریشه «قدر» به معنای توانمند شدن و قدرت یافتن است (معین، ۱۳۸۶، ۱: ۱۸۷) منابع اقتدار نیز شامل قدرت سیاسی، نظامی، فرهنگی، علمی و اقتصادی است. تمرکز پژوهش حاضر بر مؤلفه‌های اقتدار اقتصادی زن در نظام خانواده و جامعه است. در این پژوهش، اقتدار و قدرت تقریباً هم‌معنا در نظر گرفته شده است. قدرت از مؤلفه‌ها و عناصر اساسی و مهمی است که در عرصه‌های مختلف علمی، فلسفی، کلامی، دینی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی و از جهات گوناگون ارزشی، بینشی، تکوینی، تشریحی، نظری و عملی جایگاه واقعی خود را دارد و البته تعاریف مختلفی نیز از آن شده است. برای نمونه ماکس وبر جامعه‌شناس و سیاست‌مدار معروف، قدرت را امکان تحمیل ارادی یک فرد بر رفتار دیگران تعریف کرده است (گالبرایت، ۱۳۷۱: ۸)، از نظر دانشمندان اسلامی، قدرت یک کیفیت نفسانی است که منشأ انجام کاری یا ترک آن خواهد شد؛ یعنی برای

او اقدام به کاری یا ترک آن به طور مساوی وجود دارد و برای انتخاب هر یک نیاز به مرجحانی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۶۸). در قرآن نیز قدرت دو گونه است: مشروع و نامشروع، در این باره آیات فراوانی در قرآن وجود دارد. از نظر قرآن قدرت مشروع از منبع صحیح اخذ و در مسیر اهداف درست به کار می‌رود، اهدافی همچون: تنظیم فعالیت‌ها و روابط صحیح اجتماعی در راه تحقق رشد و توسعه و رفاه اقتصادی، فرهنگی و ... رشد و هدایت معنوی و فراهم کردن زمینه به کمال رسیدن اخلاقی و انسانی؛ در مقابل، قدرت نامشروع است که از منابع نادرست سرچشمه گرفته و در جهت اهداف غیر صحیح به کار رفته و از وسایل نادرست نیز استفاده می‌کند (اسکندری، ۱۳۸۳: ۲۸). به طور کلی می‌توان گفت: «قدرت یعنی توانایی دارنده آن برای واداشتن دیگران به تسلیم در برابر خواست خود به هر شکلی» (داریوش آشوری، ۱۳۷۰: ۲۴۷) یا می‌توان گفت: «قدرت مجموعه‌ای از عوامل مادی و معنوی است که موجب به اطاعت درآوردن فرد یا گروه توسط فرد یا گروه دیگر می‌گردد» (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ۱: ۵۶). نتیجه کلام آنکه، آنچه در این پژوهش مدنظر است قدرت به همین معنای اخیر یعنی توان نفوذ بر دیگران است.

منابع قدرت و اقتدار انسان: نظریه منبع یکی از نظریاتی است که چگونگی شکل‌گیری قدرت و اقتدار انسان را از جنبه‌های گوناگون بررسی می‌کند با تأکید بر سه فرض عمده می‌کوشد تا به شناخت پدیده‌های اجتماعی دست یابد. این سه فرض عبارت‌اند از: الف) هر انسانی به طور مستمر می‌کوشد تا نیازهایش برآورده و مشتاق است تا به اهدافش برسد، ب) بسیاری از نیازهای انسان، با کنش متقابل اجتماعی برآورده می‌شود ج) طی این کنش‌های متقابل مبادله‌ی دائمی منابعی انجام می‌شود که در برآورده ساختن احتیاجات فرد و دستیابی به اهداف، نقش مؤثری را بازی می‌کنند. این نظریه بیانگر آن است که توازن قدرت در تصمیم‌گیری به طرف فردی خواهد بود که بااهمیت‌ترین منابع را در اختیار دارد (قندهاری، ۱۳۸۲: ۲۲).

بلاد و ولف ۱ در مطالعه خود دریافتند که قدرت شوهر در خانواده، عموماً با

افزایش سطح تحصیلات، درآمد و منزلت شغلی او افزایش می‌یابد؛ بنابراین، متغیرهای یادشده به‌عنوان منابعی که مردان می‌توانند از آن‌ها در جهت کسب قدرت بیشتر استفاده کنند، تعریف می‌شود. قدرت معمولاً از طریق فرآیند تصمیم‌گیری اندازه‌گیری می‌شود و بر اساس این نظریه، سطح تحصیلات، درآمد و پایگاه شغلی از متغیرهایی هستند که بر روی توزیع آن تأثیر می‌گذارند (میرزائی، ۱۳۹۴: ۷۳). مارک تاسیگ^۱ پایگاه اجتماعی، اقتصادی و نژاد و قومیت را عامل بسیار مهمی در زندگی افراد می‌داند. وی بر این باور است که تفاوت در تحصیلات، درآمد و شغل، تقریباً تمام جنبه‌های زندگی فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این سه عامل بر محل زندگی فرد، نحوه سازمان‌دهی زندگی و نوع تجارب فرد و همچنین دیدگاه کلی فرد نسبت به جهان تأثیر می‌گذارد (تاسیگ: ۱۳۸۶: ۵۷). وی احساس خوشبختی، سلامتی و رفاه را در این سه عامل بنانهاده و ابراز می‌دارد؛ در ایالات متحده سیاه‌پوستان به‌اندازه سفیدپوستان شاد و خوش‌بخت نیستند، بعضی از این تفاوت‌ها ممکن است به دلیل این باشد که درصد بیشتری از سیاه‌پوستان درآمد کمتر، تحصیلات پایین‌تر و مشاغل کم‌اعتبارتری دارند و براین باور است که درآمد، تحصیلات و شغل زمینه‌ساز قدرت بیشتر برای افراد است. او معتقد است تأثیر نژاد بر دسترسی به منابع قدرت بسیار شبیه به شیوه‌ای است که جنسیت بر دسترسی به منابع می‌گذارد. در واقع هرچه پایگاه‌های اقتصادی، اجتماعی و شغلی افراد بالاتر باشد آنان از قدرت بیشتری برخوردارند (همان).

جنسیت و رابطه آن با قدرت: از نظر آنتونی گیدنز^۲ بسیاری از ستیزه‌ها بر سر قدرت است (گیدنز، ۱۳۷۶: ۷۶۷). وی می‌گوید: «قادر بودن به کنترل اوضاع و احوال زندگی خویشتن، تضمینی کم‌وبیش موفقیت‌آمیز برای آینده است و زیستن در چارچوب پارامترهای جوامع برخوردار از مرجعیت درونی در بسیاری از موارد، موجب می‌شود که چارچوب‌های اجتماعی و طبیعی زندگی، زمینه‌های مطمئنی برای فعالیت و برنامه‌ریزی به نظر برسند (همان: ۲۸۲). از سویی قدرت به لحاظ تربیتی، تابع ساده‌ای از تفاوت‌های فیزیولوژیکی جنسی

1- Mark Tausing
2- Anthony Giddens

است؛ مناظره بین سرشت و تربیت وضعیت نابرابری را برای زنان پایه‌گذاری کرده و تا به امروز ادامه یافته است؛ برای مثال رسم رایج مبنی بر این که جایگاه طبقاتی بسیاری از زنان را وابسته به وضعیت اشتغال مردانی می‌دانند که با ایشان زندگی می‌کنند؛ بیانی‌هایی است در این باره که سرنوشت زنان و علایق و اعمال اجتماعی ایشان را موقعیت شغلی مردی که با او زندگی می‌کند، تعیین می‌کند، نه موقعیت خودشان. از نظر ایگر (۱۹۷۳) این موضوع نابرابری‌های میان مردان و زنان را ذاتی و اجتناب‌ناپذیر فرض می‌نماید (آبوت، ۱۳۸۰: ۴۵). نابرابری‌هایی که به همان اندازه که دسترسی به منابع قدرت را برای مردان توجیه می‌کند، تلاش برای به دست آوردن این منابع توسط زنان را، نامتعارف تلقی می‌نماید. اگر جنسیت یک شاخص پایگاهی است، بدین معنی است که دسترسی به منابع بر حسب جنسیت تغییر می‌کند (تاسیگ، ۱۳۹۱: ۴۸). از این رو، جنسیت عامل تعیین‌کننده‌ای در دسترسی فرد به منابع و امکانات است و جایگاه فرد بر اساس جنسیت او مشخص می‌شوند (تاسیگ، ۱۳۹۱: ۴۶). در آموزه‌های دینی نیز به منابع قدرت برای انسان توجه شده است. این منابع بر سه عامل استوار است: الف. عوامل غلبه و تسلط مانند ثروت، زور بازو و...؛ ب. عوامل وجاهت مانند علم، شجاعت، عدالت، تقوا، ایثار، فداکاری، خدمت به مردم و...؛ ج. عوامل صلاحیت و سندیت مانند تخصص و کارآمدی (اسکندری، ۱۳۸۳: ۲۴۰). شرح و تفصیل منابع و عوامل، مطالب پیش روی مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد.

۳. پیشینه تحقیق

درباره مسئله مورد تحقیق، اثر مستقلاً نگاشته نشده است. مقالاتی نیز که درباره جلوه‌های اقتدار زنان نوشته شده از منظرهای سیاسی، اجتماعی و یا حقوقی است و تقریباً مقاله خاصی که به تبیین مؤلفه‌های اقتدار اقتصادی زنان پرداخته باشد یافت نمی‌شود. برخی از مواردی که به تحلیل ابعاد اقتصادی پرداخته شده است نیز از جامعیت برخوردار نیست و به‌طور سطحی پرداخته شده یا زاویه دید نویسنده با مسئله مورد بحث کاملاً متفاوت است.

برای نمونه، طاهری نیا در مقاله «فعالیت اقتصادی زنان از دیدگاه قرآن»، (۱۳۸۳)

بر این نکته تمرکز نموده است که از نظر قرآن فعالیت اقتصادی زن جایز است و تلاش نموده نمونه‌هایی از آیات قرآن را برای این ادعا مطرح نماید. رضایی نیز در مقاله «اصول حاکم بر کار اقتصادی زنان از دید اسلامی»، (۱۳۸۶) پس از تبیین اشتغال زنان در نظریه‌های اقتصادی غربی از حیث تاریخی به معرفی نمونه‌هایی از فعالیت‌های اقتصادی در تاریخ اسلام پرداخته است. دو مقاله فوق اگرچه از نگاه قرآن بحث را کاویده است، ولی مستقیماً با مسئله مقاله پیش‌رو همپوشانی ندارد. مقاله همایشی «نقش زنان در اقتصاد از دیدگاه حضرت امام خمینی (س)» نیز همان‌گونه که از نام آن برمی‌آید متکفل بررسی مسئله مورد تحقیق نویسنده از نگاه امام خمینی (ره) است. روشن است که این مقاله ارتباطی با بحث مورد نظر پژوهش حاضر ندارد.

«قدرت، جنسیت و شأن اجتماعی و سیاسی زن در دیدگاه امام خمینی (ره)» از اصغر افتخاری (۱۳۷۹)؛ در این مقاله ابتدا به شناخت ماهیت تازه گفتمان فمینیست پرداخته و سپس ویژگی و مراحل فمینیسم ایرانی را بررسی کرده و در نهایت الگوی مورد نظر امام خمینی (ره) را تبیین نموده است. وی به این نتیجه رسیده که در نظر حضرت امام خمینی (ره) به‌عنوان یک اندیشمند و عالم اسلامی زنان نیز مانند مردان باید در امور سیاسی شرکت کنند.

«زن و قدرت» (۱۳۸۲)؛ نام کتابی است که به‌وسیله پردیس قندهاری به رشته تحریر درآمده است، وی با تحقیقی که بین ۲۰ خانواده تهرانی انجام داده به بررسی مردم شناختی عرصه و مصادیق قدرت در چند خانواده‌ی تهرانی پرداخته است. قندهاری حوزه‌های اعمال قدرت را اقتصادی، اجتماعی، تربیتی و زناشویی عنوان نموده و در حوزه‌ی مسائل زناشویی ابراز می‌دارد این حوزه کاملاً مردانه است که در آن زنان تقریباً نقش منفعلی دارند. در حوزه اجتماعی تنوع گسترده‌ای از رفتارها در نسل‌ها دیده می‌شود اما در بحث اقتصادی مدیریت مالی خانه عموماً با زنان است هرچند اگر منظور صرفاً درآمدزایی باشد زنان نقش غیرفعال دارند.

ضمن قدردانی از تلاش‌های انجام‌یافته و پاسداشت آن‌ها همان‌گونه که مشاهده می‌شود هیچ‌یک از این آثار اخیر نیز به‌طور خصوص به بررسی منابع

و مؤلفه‌های اقتدار اقتصادی زن از منظر قرآن نپرداخته است. از این رو، پژوهش حاضر می‌تواند از این جهت جدید باشد.

۴. مؤلفه‌ها و منابع اقتدار اقتصادی زن از منظر قرآن

در این بخش مؤلفه‌ها و منابع اقتدار اقتصادی زن از منظر قرآن پرداخته می‌شود.

الف) شایستگی درآمدزایی و تملک اموال

دیدگاه اسلام درباره زن را می‌توان دیدگاهی مترقی و درعین حال متعادل دانست. اسلام زن را همچون مرد انسانی می‌داند که سه ویژگی مهم انسانی یعنی اختیار، مسئولیت‌پذیری و توان ارتقاء و کمال را داراست و همانند مرد از امکانات رشد و کامیابی برخوردار است (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۱: ۵۴). همان‌گونه که پیش‌تر نیز گذشت از منظر قرآن زنان دارای قدرت و استقلال مالی هستند، این حکم حتی پس از ازدواج نیز وجود دارد، بدین معنا که زن و شوهر پس از ازدواج (در دوران زندگی زناشویی) از دو دارایی ممتاز و جدا از هم برخوردارند و زن پس از عقد نکاح در اداره، تنظیم و تصرف اموال و دارایی‌های سابق یا اموال مکتسبه در دوران زناشویی استقلال کامل دارد و می‌تواند هرگونه عمل مادی و حقوقی را نسبت به آن‌ها انجام دهد. ریاست شوهر بر خانواده، هیچ‌گونه اختیاری در اموال زوجه، برای او به وجود نمی‌آورد. حقوق ایران و بسیاری از کشورهای اسلامی، این قانون را به‌عنوان قانون حاکم بر روابط مالی زوجین پذیرفته‌اند (محمدی، ۱۳۸۰: ۸۰ - ۹۶) این حکم برگرفته از کلام خداست که نوع انسان را کرامت بخشیده و همه نعمت‌ها را مُسَخَّر نوع انسان قرار داده است و در این باره تفاوتی میان زن و مرد قرار نداده است. خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَابْحَرْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الاسراء: ۷۰)؛ و به‌راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آن‌ها را در خشکی و دریا سیر دادیم و از نعمت‌های پاکیزه روزی بخشیدیم و آن‌ها را بر بسیاری از مخلوقات خود برتری کامل دادیم. در این آیه به بیان شخصیت والای نوع بشر و مواهب پنج‌گانه الهی نسبت به او می‌پردازد و مراد از آیه بیان نوع بشر است (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۳۰) که از نیروهای مختلف، مادی و معنوی جسمانی و

روحانی تشکیل شده و در لابه‌لای تضادها می‌تواند پرورش یافته و استعداد تکامل و پیشرفت نامحدود را دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۲۱۹). در برخی آیات دیگر نیز به‌صراحت به استحقاق زن در امور اقتصادی و اداره امور مالی خود اشاره می‌کند: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» (النساء: ۳۲)؛ برای مردان از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند بهره‌ای است و برای زنان [نیز] از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند بهره‌ای است.

در نظام قرآن زن مانند مرد توانایی دارد تا موقعیت‌های بالایی را به نفع خود کسب کند. آیات فراوانی وجود دارد که به منابع قدرت مخصوصاً قدرت مالی برای زنان اشاره دارد. برای نمونه علی‌رغم برخی عادات و نظام جاهلی که زن را از ارث محروم می‌ساخت و او را شایسته داشتن مال نمی‌دانست قرآن چنین می‌گوید: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» (النساء: ۷)؛ برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان [آنان] بر جای گذاشته‌اند سهمی است و برای زنان [نیز] از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان [آنان] بر جای گذاشته‌اند سهمی [خواهد بود]. مطابق این آیه خداوند برای مرد و زن بهره‌ای از ارث را تعیین کرده است و اختیار مال مأخوذه را به آن‌ها داده است. برخی از مفسران ذیل آیه بر این باورند در زمان جاهلیت هیچ‌گونه ارثی به زن نمی‌رسید و به همین دلیل این آیه بر پیامبر (ص) نازل شد و حق مالی را بر زن نیز واجب کرد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ۷: ۹۰)؛ سپس در پایان آیه برای تأکید مطلب می‌فرماید: «نَصِيباً مَّفْرُوضاً» یعنی «این سهمی است تعیین شده و لازم‌الاداء» تا هیچ‌گونه تردید و شکی در این بحث باقی نماند. همان‌طور که می‌بینیم آیه فوق یک حکم عمومی برای همه انسان‌ها اعم از مرد و زن ذکر می‌کند و بر آن پافشاری نیز می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۲۷۵). در دیدگاه علامه طباطبایی این آیه بیانگر یک قانون و قاعده کلی است که در حقیقت جزء قوانین تأسیسی قرآن است. حکم این آیه مطلق بوده و به حالی از احوال یا به وصفی از اوصاف و... مقید نیست، هم‌چنان‌که موضوع این حکم نیز که مردان و زنان باشند، عام است و به هیچ خصوصیت متصلی، تخصیص نخورده است، در نتیجه مردان و زنان آینده یعنی پسران و دختران صغیر هم مانند مردان و زنان فعلی نصیب می‌برند

(طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۴: ۳۳۴). نظیر این آیه را می‌توان در آیه سی و دوم سوره نسا جستجو کرد. خداوند می‌فرماید: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ»؛ برای مردان از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند بهره‌ای است و برای زنان [نیز] از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند بهره‌ای است و از فضل خدا درخواست کنید». مراد از اکتساب در این آیه نوعی حیازت و اختصاص دادن به خویش است، اعم از این که این اختصاص دادن به وسیله عمل اختیاری باشد، نظیر اکتساب از راه صنعت یا حرفه و یا به غیر عمل اختیاری (ر.ک: النساء: ۲؛ ۸؛ ۱۲؛ ۱۷۶).

ب) ضرورت پرداخت مهریه هنگام درخواست آن توسط زن

دستور به دادن مهریه به زن هنگام عقد نکاح یا ضرورت پرداخت مهریه به هنگام درخواست آن توسط زن از دیگر موارد جواز تملک مالی توسط زن و از منابع قدرت اقتصادی برای زنان محسوب می‌شود. گرچه لفظ مهریه در قرآن نیامده ولی با الفاظ دیگری مانند «صداق» در آیه «أَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً» (النساء: ۴) و «أجر» در آیات متعدد مانند «فَانكحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِاْمَعْرُوفِ» (النساء: ۲۵؛ الاحزاب: ۵۰) به صراحت به آن اشاره شده است. نکته مهم‌تر آنکه مطابق برخی آیات، مرد حق پس گرفتن مهریه‌ای را که به زن داده ندارد: (النساء: ۲۰) حکم ناتوانی مرد در پس گرفتن مهریه زن از وی، نشان از شایستگی تملک مالی توسط زن محسوب می‌شود. در منابع روایی نیز درباره حق مالکیت مالی زن سخنانی به میان آمده است که می‌توان به اموال فراوان حضرت خدیجه (س) اشاره کرد که وی با رضایت قلبی خود اموالش را در راه اسلام صرف کرد. اعطای حق مالکیت مالی به زنان و احترام به آن از سوی معصومین (ع) به حدی بود که مورد شماتت اصحاب خود واقع می‌شدند. امام باقر (ع) در روایتی می‌فرمایند: «گروهی نزد امام حسین (ع) رفته و نسبت به وسایلی که در منزل ایشان بود اعتراض نمود که به‌دوراز زندگی زاهدانه است. امام در پاسخ، آن را حق همسر خود دانسته‌اند که با مهریه خود آن را خریداری کرده و او در آن سهمی ندارند (ابن حیون، ۱۳۸۵ ق، ۲: ۱۶۰).

از دیگر مؤلفه‌های قدرت مالی و دلایل قرآنی و یا روایی آن می‌توان به‌طور اجمال

به موارد ذیل اشاره کرد. تمسک به عمومیت ادله مشروعیت تملک و تگسب در قرآن و روایات (الحجر: ۲۱؛ الاعراف: ۹؛ البقره: ۱۶۸؛ طه: ۸۱؛ ق: ۱۱؛ الملک: ۱۵) عمومیت ادله تفویض قدرت خداوند به همه انسان‌ها که از جمله مصادیق قدرت، قدرت مالی است (المنافقون: ۸) تمسک به عمومیت قاعده «النَّاسُ مُسْلِمُونَ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ»^۱ که مطابق آن همه انسان‌ها اعم از مرد و زن بر آنچه در تملک دارند تسلط دارند و قدرت تصرف عقلایی دارند، همچنین پول گرفتن زن برای شیر دادن نوزاد (البقره: ۲۳۳؛ الطلاق: ۶). در پایان این بخش شایان توجه است، گرچه دین مبین اسلام حمایت کامل از حق مالکیت مالی زن در زندگی زناشویی خود دارد و مخیر است اموال خود را به دلخواه صرف کند؛ اما آنچه موجب مصون ماندن از خطرات احتمالی، هدر رفت سرمایه و... می‌شود، مشورت زوجین در خانه است که پیامبر (ص) طی سفارشی به علی (ع) آن را موجب پشت گرمی و محکم کاری می‌داند (برقی، ۱۳۷۱ ق، ۱: ۱۷). روایات متعددی نیز این مطلب را تصدیق و تأکید کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۸: ۲۲؛ طبرسی، ۱۴۱۲ ق: ۳۱۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۱۲: ۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۳: ۳۷۵). آیات فراوانی نیز دال بر مشاوره انسان با دیگران طرح شده است که آیه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (الشوری: ۳۸) چشم‌نواز است. صاحب‌المیزان مراد از کلمه «شوری» در آیه را به معنای پیشنهاد و امری می‌داند که درباره آن نظرخواهی شود و مشورت را جهت استخراج رأی صحیح الزامی دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ۱۸: ۶۳). در خاتمه باید عنوان کرد که زن و شوهر در زبان هنری قرآن به لباس تشبیه شده است، همان‌طور که لباس برای حفظ انسان از خطرات و زیان‌های احتمالی است، به‌مثابه آن زوجین در روابط زناشویی همین حکم را نسبت به یکدیگر دارند (قرائتی، ۱۳۸۰، ۱: ۲۹۱). لذا؛ لزوم ارتباط سازنده و مشورت در امور مختلف و به‌ویژه در امور مالی از وظایف ذاتی و اصولی یک زندگی سالم است که هرگز نباید از آن غافل شد.

۱- این قاعده که به «قاعده تسلط» مشهور است از مشهورترین قواعد فقهی است و به علت کاربرد وسیع اقتصادی و اجتماعی‌اش، از دیرباز از اساسی‌ترین قاعده‌های فقه اسلام بوده است. این قاعده تثبیت کننده ارکان مالکیت است و به علت جایگاه خاص اموال و مالکیت در زندگی روزمره مردم، اهمیت و برجستگی خاصی در بین سایر موضوعات دارد. بر اساس آن، تصرف در مال غیر جز از طریق جلب رضایت مالک ممنوع شده است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ ق، ۲۲۲).

ج) برابری زن و مرد در دسترسی به جایگاه و مناصب اجتماعی

در آیات فراوانی از قرآن، سخن از استعدادها و امکانات تکوینی و تشریحی آدمیان به میان آمده و همه جا از انسان، ناس و واژه‌های عام سخن رفته است، هیچ گونه استثنایی در حق زنان یا تفضیلی برای مردان در بین نیست، نظیر این آیه که می‌فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (التین: ۴)؛ به‌راستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم (مهریزی، ۱۳۸۱: ۲۱)؛ همچنین با تعبیرهایی از قبیل «سَخَّرْ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (الجماعه: ۱۳)، استفاده از امکانات طبیعی را با خطاب جمع از آن انسان دانسته و نه یک جنس خاص (همان: ۲۳). بر همین مبنا یکی دیگر از مؤلفه‌های قدرت زن امکان بهره‌مندی از همه امکانات طبیعت و در نتیجه دستیابی به قدرت اجتماعی و توان دستیابی به جایگاه اجتماعی بالا در جامعه است. قرآن نیز به جایگاه اجتماعی زنان در موارد متعددی اشاره کرده است. در اسلام زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی، مانند مرد است. او مانند مرد می‌تواند مستقل باشد و از حیث انسانی هیچ تفاوتی با مردان ندارد، همان‌گونه که در قرآن نیز به این مطلب اشاره شده که آن‌ها از یک جنس آفریده شده‌اند (النساء: ۱). مطابق آیات قرآن زنان در بسیاری از امور اجتماعی مانند داشتن اختیار، مسئولیت‌پذیری و توان ارتقاء و تکامل فردی و اجتماعی، دفاع از حق مشروع خود، جواز تعلیم و تربیت و بسیاری موضوعات دیگر، مانند مردان هستند، مگر در مواردی که طبیعت زن اقتضا دارد که با مرد تفاوت داشته باشد. برای نمونه قرآن در آیه ۲۴۰ سوره بقره حکم زنی را بیان می‌کند که همسر او مرده و به مدت چهار ماه و ده روز عده نگه‌داشته و ازدواج نکرده است. پس از آن هر تصمیمی که زن برای خود بگیرد مختار است و کسی حق دخالت در تصمیم او را ندارد: «وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُم وَيَدْرُُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (البقره: ۲۳۴) این کلام قرآن بیانگر آن است زن، مستقل و متکی بر خویش است. اراده و عمل او که تا ظهور اسلام به اراده مرد گره خورده بود، از اراده و عمل مرد جدا شد. در ضمن از این تعبیر استفاده می‌شود که ولایت پدر و جد نیز در اینجا ساقط است ولی به زنان نیز یادآوری می‌کند که آن‌ها

از آزادی خود سوءاستفاده نکنند و به‌طور شایسته «بِالْمَعْرُوفِ» برای آینده خود تصمیم بگیرند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۲: ۲۲۷).

مشترک بودن زنان و مردان در اصول مواهب وجودی، یعنی اندیشه و اراده که مولد اختیار هستند، اقتضا می‌کند که زن نیز در آزادی فکر و اراده و در نتیجه در داشتن اختیار، مانند مرد باشد. همان‌طور که مرد در تصرف در تمامی شئون زندگی فردی و اجتماعی به‌جز آن مواردی که ممنوع است استقلال دارد، زن نیز می‌تواند استقلال داشته باشد. اسلام هم که دین فطری است، این استقلال و آزادی را به کامل‌ترین وجه به زن داده است (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۴). از همین قبیل است مفهوم آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا» (النساء: ۱۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای شما حلال نیست که زنان را به اکراه ارث برید. این آیه بیانگر این است که خداوند زن را آزاد و صاحب اراده دانسته است (هاشم زاده هریسی، ۱۳۹۲: ۲۲۱). نتیجه همین ویژگی است که از منظر قرآن زن نیز مانند مرد می‌تواند به جایگاه بالای اجتماعی دست یابد و در نتیجه قدرت اجتماعی و اقتصادی پیدا کند.

در آیات دوازده و سیزده سوره حدید خداوند از دو گروه زن و مرد بهشتی و جهنمی یاد می‌کند که با اراده خودشان، در زمره یکی از این دو گروه قرار می‌گیرند: «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ ... يَوْمَ يَقُولُ الْمُتَّقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا» این آیات و ده‌ها مورد دیگر نشان می‌دهد که زن و مرد هر یک موجوداتی آزاد، مختار و دارای جایگاه اجتماعی مستقل قرار داده شده‌اند که به خاطر همین اختیار است که هم‌اکنون در یکی از این دو گروه قرار می‌گیرند. روشن‌ترین و بالاترین مصداق این اختیار و آزادی اجتماعی برای زن آن است که قرآن کریم مریم و آسیه را نه‌تنها نمونه‌ای نیک برای زنان که نمونه‌ای برای مرد و زن مؤمن تا روز قیامت قرار داده است (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۵۵).

از نظر شهید مطهری مطالعه در احوال بشر ثابت می‌کند که افراد بشر طبیعتاً هیچ‌کدام رئیس یا مرئوس آفریده نشده‌اند، هیچ‌کس کارگر یا صنعتگر یا استاد یا معلم یا معلم یا سرباز یا وزیر به دنیا نیامده است. این‌ها مزایا و

خصوصیاتی است که جزء حقوق اکتسابی بشر است، یعنی افراد در پرتو لیاقت و استعداد کار و فعالیت باید آن‌ها را از اجتماع بگیرند و اجتماع با یک قانون قراردادی آن‌ها را به افراد خود واگذار کند (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۵۱).

از دیگر مظاهر حضور و قدرت اجتماعی برای زنان که در قرآن نیز مورد تأکید قرار گرفته مسئله هجرت و بیعت است. از جلوه‌ها و مظاهر هجرت در دوران معاصر، مسافرت زنان برای تحصیل، تدریس، تفریح و یا خروج از موقعیت‌های نامناسب به سرزمین‌های دیگر برای زندگی بهتر است. مسئله بیعت نیز در قالب رأی، انتخابات و شرکت در تعیین سرنوشت خود و جامعه است (حسینی اکبرنژاد، ۱۳۹۴: ۲۴۸). در آیات ۹۷ و ۹۸ سوره نساء به مسئله هجرت زنان و در آیه ۱۲ سوره ممتحنه به بیعت زنان با پیامبر (ص) و دستور به استغفار برای آنان اشاره شده است. دقت در این آیات نشان می‌دهد که برخلاف سخنان دشمنان مبنی بر بی‌ارزش کردن زن توسط اسلام، قرآن زنان را در مهم‌ترین مسائل مانند بیعت شرکت داده است. این امر یک‌بار در حدیبیه در سال ششم هجرت و یک‌بار در فتح مکه و بار سوم در غدیر خم انجام گرفت، زنان نیز همراه مردان در این پیمان الهی وارد شدند و حتی شرایط بیشتری را نسبت به مردان پذیرا گشتند، شرایطی که هویت انسانی زن را زنده می‌کرد و او را از تبدیل شدن به متاع بی‌ارزش یا وسیله‌ای برای کام‌جویی مردان بوالهوس نجات می‌داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۴: ۴۸). امام خمینی (ره) نیز درباره شخصیت زن مسلمان می‌فرماید: «اسلام، زن را مثل مرد در همه شئون، همان‌طوری که مرد در همه شئون دخالت دارد، دخالت می‌دهد» (خمینی، ۱۳۷۴: ۱۹۷).

همان‌گونه که پیش‌تر نیز گذشت یکی از مهم‌ترین عوامل افزایش جایگاه اجتماعی زن و در نتیجه افزایش اقتدار و وجهه اجتماعی؛ داشتن شغل و کار مناسب با شأن زن است، امروزه زنان درآمد را شیوه‌ای برای ورود به محیط‌های اجتماعی و اقتصادی می‌دانند و تأثیر آن در کسب پایگاه اجتماعی - اقتصادی را تأکید می‌نماید، پایگاهی که منجر به دستیابی به منابعی می‌شود که نظارت بیشتری بر خود و اعضای خانواده داشته باشند. این امر به نوبه خود نه تنها به احساس بر خورده‌اری از شکوه فردی و اجتماعی بیشتر و در نتیجه اقتدار اقتصادی

منجر می‌شود، بلکه میزان آسفتگی روانی آنان را نیز کاهش می‌دهد. از نظر اسلام نیز داشتن شغل و کسب درآمد برای زنان نه تنها نکوهیده نیست بلکه عمومیت ادله تَکْسِب مانند (النساء: ۷، ۳۲) قاعده تسلیط، دلالت روایت «لَا يَجُلُّ مَالُ امْرَأٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبٍ مِنْ نَفْسِهِ» و ادله تشویق به کار و فعالیت شامل زن نیز می‌شود (مهرپور، ۱۳۸۴: ۴۳). شهید مطهری ورود زنان به عرصه اقتصاد را بنا بر دیدگاه ویل دورانت بهره‌وری از زن و کم‌توقعی وی در دریافت اجرت بیان کرده است و تشکیل کارخانه‌های بزرگ در اروپا را به همین جهت دانسته است. وی می‌نویسد: «مردان در مخالفت با این سیاست زنان خود را از هرگونه فعالیت اقتصادی منع کرده بودند و علت آن را اختلال در زندگی زناشویی می‌دانستند» (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۵: ۱۵۵). اسلام، زن را همیار مرد در زندگی و بالعکس می‌داند تا آنجا که اگر کاری از توان مرد خارج بود وی را کمک کند و آنچه برای زن طاقت فرساست مرد رفع حاجت نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲: ۱۱۳ - ۱۱۴). تأکید معارف ناب دینی بر انجام فعالیت‌های اجتماعی مفیدی برای زنان است که در مسیر انجام آن‌ها استعدادهايش رشد کند. نظر اندیشمندان غربی در مکتب برابری حقوق زن و مرد به حیثیت ذاتی زن ضربه وارد کرده است (karimpoor, Qaramaleki, ۲۰۲۳: ۱۸) و هر نوع شغلی را برابری تلقی می‌کند. پیامبر اعظم (ص) در روایتی فعالیت اقتصادی را برای زن و مرد جایز دانسته است؛ ولی تأکید بر فعالیتی شده که انسان برای آن لایق‌تر است؛ زیرا هر شخصی برای کاری آفریده شده است (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۳۵۶). روایات مختلفی بر شاغل بودن زنان مسلمان در زمان پیامبر (ص) دلالت دارد که می‌توان به صنایع‌دستی (طبرانی، ۱۳۷۳ ق، ۲۴: ۲۶۴)، ریسندگی و بافندگی (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۱۲: ۱۷۴)، خدمات خانگی (همان، ۱۵-۱۷)، تولید مواد خوشبوکننده (کلینی، ۱۳۸۸ ق، ۵: ۴۹۶) اشاره کرد و مشاغل فاسد مانند آوازخوانی در محافل فسق و روسپی‌گری مورد ملامت شدید قرار گرفته است (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۱۲: ۸۵-۶۲). جالب‌توجه است که مضامین دینی شغلی را برای زنان توصیه نکرده است و بار اقتصادی زندگی را بر دوش مردان نهاده است. علت را باید در روحیه حساس و لطیف، جسم ظریف و جنبه‌های روانی و عاطفی بیان کرد که بدان آسیبی نرسد. کرامت زن در اسلام

حائز اهمیت است و پیامبر (ص) زنان را امانت خداوند به دست مردان بیان کرده است (حرانی، بی تا، ۲۰). به نوعی اسلام می‌خواهد زن همدم همسر و مایه آرامش وی باشد (الاعراف: ۱۸۹) و تربیت فرزند و نسل صالح نیز بر عهده وی نهاده شده است که همان مقام مادری است که پیامبر (ص) آن را جهاد و زن را مجاهد در راه خدا می‌داند (صدوق، ۱۳۷۶ ق: ۴۱۱).

در راستای همین حضور اجتماعی و فعالیت اقتصادی زن، قرآن کریم از دختران شعیب در حال انجام فعالیت اقتصادی - اجتماعی یاد می‌کند و حیای آنان را در حین عمل باز می‌گوید، ارتباط زنان و مردان به وضوح در این آیات مشاهده می‌گردد، در این آیات، شبانی دختران شعیب، ارتباط و سخن گفتن با مردان، بینش اجتماعی و شناخت افراد، حیا و آزر، به خوبی تبیین شده و مورد تأیید خداوند قرار گرفته است (مهریزی، ۱۳۸۱: ۷۵). قرآن کریم تلاش‌های خواهر حضرت موسی را برای رهایی وی بازگفته است: «إِذْ تَمْثِي أُخْتُكَ فْتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ» (طه: ۴۰) درجایی دیگر با آوردن داستان ملکه سبا (النمل: ۲۳ - ۴۴)، او را پادشاهی معرفی کرده که کشوری آباد داشته است و بدین ترتیب تصدی زن را در بالاترین مناصب سیاسی روا داشته است؛ یا در آیه مباحله (آل عمران: ۶۱) مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان و مردان به خوبی دیده می‌شود. (همان: ۷۷)؛ بنابراین، از منظر دین اسلام در انواع مختلف حقوق، مالکیت و استقلال در تصرف اموال منقول و غیرمنقول سایر شئون تابعه آن از تجارت، عطیه و بخشش، رهن، قرض، صلح، شرکت، مضاربه و سرمایه‌گذاری، حواله، کفالت، وقف، قوانین افلاس و محجوریت، اجاره، کشاورزی و مزارعه، باگذاری، مساقات، ضمان، عاریه، وصیت و واگذاری اموال به اشخاص، شفعه، قراردادهای بازرگانی و غیر آن، جعله و احیای اموات، برای زنان و مردان تبعیضی وجود ندارد و آنان در این حقوق مساوی‌اند (نوری، ۱۳۹۰: ۱۶).

د) حق تحصیل تا کسب بالاترین مراتب علم

از دیگر مؤلفه و عامل اقتدار اقتصادی زنان داشتن حق تحصیل تا بالاترین مراتب است (تاسیک و دیگران، ۱۹۹۹ م: ۶۴). عموم مردم نیز بر این عقیده‌اند که تحصیلات بالا، شغل خوب و درآمد نشانه سلامت و خوشبختی است،

چراکه این متغیرها افراد را به منابعی مجهز می‌کنند که آن‌ها برای مواجه شدن با رویدادها و شرایط و گرفتاری‌های روزمره در زندگی شان نیاز دارند (تاسیک و دیگران، ۱۹۹۹ م: ۶۴). افرادی که دارای تحصیلات بالاترند بیشتر احتمال احراز شغل‌هایی را دارند که مطلوب محسوب می‌شود، تحقیقات نشان می‌دهد احساس اختیار فردی که از تحصیلات بالا و داشتن شغل خوب سرچشمه گرفته سرمایه ارزنده‌ای برای غلبه بر بیشتر ناملایمات زندگی است. احساس مؤثر و مهم بودن و احساس مختار بودن به‌عنوان یک منبع کلیدی برای حل مشکلات و احساس سلامتی و خوشبختی محسوب می‌شود (همان: ۶۷؛ ۶۸).

در قرآن نیز فراگیری علم از اولین آموزه‌های دینی محسوب می‌شود (مهریزی، ۱۳۸۱: ۲۵). قرآن به علم و جایگاه آن اهمیت زیادی داده و آن را به جنس خاصی اختصاص نداده است، بلکه انسانیت با تمامی اصنافش به دانش‌طلبی دعوت شده است (مهریزی، ۱۳۸۱: ۴۵). در آیه ۹ سوره زمر می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» این آیه شامل همه انسان‌ها اعم از مرد و زن است. درجایی دیگر علما و دانشمندان را خدا ترس معرفی کرده است: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸) همان‌گونه که مشاهده می‌شود کلمه علما عام است و شامل هر دو جنس مرد و زن می‌شود. در جای دیگر درباره تعلیم آدمیان از خطاب جمع و واژه انسان استفاده نموده است: «الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن: ۱ - ۴) (مهریزی، ۱۳۸۱: ۲۳)، در کلام معصومان (ع) نیز همین ادبیات جلوه گر شده است. برای نمونه پیامبر اکرم (ص) درباره ضرورت علم‌آموزی برای همه مردم می‌فرماید: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ» (کراجکی، ۱۳۸۵ ق: ۱۰۷) در این حدیث شریف نیز به‌صراحت علم‌آموزی برای همه مردان و زنان لازم و ضروری دانسته شده است و تفاوتی از حیث جنسیت نیست. خداوند نیز وعده داده که دارندگان علم را مرتفع و والامقام می‌گرداند چه مرد باشد چه زن: «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (المجادله: ۱۱). همچنین خداوند یکی از اهداف پیامبران را تعلیم انسان‌ها دانسته بدون آن که آن را مختص صنفی خاص سازد و می‌فرماید: «كَمَا أَرْسَلْنَا فَيْكُم رُسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ

۲. از منظر قرآن زن نیز مانند مرد دارای مؤلفه‌ها و منابعی از قدرت و اقتدار در ابعاد مختلف و از جمله اقتدار اقتصادی است. برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: شایستگی درآمدزایی و تملک اموال، ضرورت پرداخت مهریه هنگام درخواست آن توسط زن، برابری زن و مرد در دسترسی به جایگاه و مناصب اجتماعی، حق تحصیل تا کسب بالاترین مراتب علم، داشتن اختیار و قدرت تصرف در اموال شخصی، حق پیشرفت و ترقی و یافتن جایگاه و قدرت اجتماعی در همه ابعاد فردی و اجتماعی، داشتن اختیار و توان مسئولیت‌پذیری، حق داشتن شغل مناسب با شأن خویش.

۳. برخی از دلایل قرآنی قدرت و اقتدار مالی عبارت‌اند از: تمسک به عمومیت ادله مشروعیت تملک و تگسب در قرآن (الحجر: ۲۱؛ الاعراف: ۹؛ البقره: ۱۶۸؛ طه: ۸۱؛ ق: ۱۱؛ الملک: ۱۵) عمومیت ادله تفویض قدرت خداوند به همه انسان‌ها که شامل قدرت مالی نیز است (المنافقون: ۸) تمسک به عمومیت قاعده «الناس مُسَلِّطون علی اموالهم» و قدرت تملک و تصرف عقلایی در اموال مکتسبه؛ جواز پول گرفتن زن برای شیر دادن نوزاد (البقره: ۲۳۳؛ الطلاق: ۶).

منابع و مآخذ

قرآن کریم

- ۱- ابن ابی الجمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ ق)، *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، مصحح: مجتبی عراقی، قم، دار سید الشهداء.
- ۲- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- ۳- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، (۱۳۸۵ ق)، *دعائم الإسلام*، قم، مؤسسة آل البيت (ع).
- ۴- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (بی تا)، *تحف العقول*، قم، آل علی.
- ۵- اسدی، طیب، (۱۳۸۵)، «زن و قدرت سیاسی»، *نشریه حقوق زنان*، ش ۲۷، صص ۱۵-۲۰.
- ۶- اسکندری، محمدحسین، دارابکلانی، اسماعیل، (۱۳۸۳)، *پژوهشی در موضوع قدرت، انواع، منابع، پیامدها و کنترل آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۷- اسکندری، محمدجواد؛ نوشین، مریم، (۱۳۸۷)، «بررسی و نقد مقاله زنان و قرآن»، *قرآن پژوهی خاورشناسان*، شماره ۵، صص ۹۶-۱۲۰.
- ۸- افتخاری، اصغر (۱۳۷۹)، «قدرت، جنسیت و شأن اجتماعی و سیاسی زن در دیدگاه امام خمینی (ره)»، *نشریه کتاب نقد*، شماره ۱۷، صص ۱۷۶-۱۹۹.
- ۹- آبوت، پاملا و کلر والاس (۱۳۸۰)، *جامعه شناسی زنان*، ترجمه: منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
- ۱۰- آشوری، داریوش، (۱۳۷۰)، *دانشنامه سیاسی*، تهران: سهرودی، مروارید.
- ۱۱- باقری، معصومه و دیگران (۱۳۸۸)، «بررسی اشتغال زنان و تأثیر آن بر هرم قدرت در خانواده»، *مجله کار و جامعه*، ش ۱۸، صص ۲۴۷-۲۶۲.
- ۱۲- پارسا، فروغ، (۱۳۹۴)، «قرائت زن گرایانه از قرآن»، *پژوهش نامه زنان*، ش ۴، صص ۵۱-۷۱.
- ۱۳- تاسیگ، مارک و دیگران (۱۳۸۶)، *جامعه شناسی بیماری های روانی*، ترجمه احمد عبداللهی، تهران، سمت.
- ۱۴- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۲ ق)، *وسائل الشیعه*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۱۵- حسینی اکبرنژاد، هاله و شوشتری، زهرا (۱۳۹۴)، *زن در قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی.
- ۱۶- خمینی، روح الله، (۱۳۷۴)، *جایگاه زن در اندیشه امام خمینی (ره)*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۷- خمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۸- زبیبی نژاد، محمدرضا، سبحانی، محمد تقی (۱۳۸۸)، *در آمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام*، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- ۱۹- سعیدیان، نرگس (۱۳۸۰)، «اشتغال زن و تغییر وضعیت زن و خانواده»، *فصلنامه مطالعات علوم اجتماعی ایران*، شماره ۳، صص ۱۳۴-۱۴۹.
- ۲۰- صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ ق)، *ال توحید*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۱- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۸)، *زن در قرآن*، قم، نشر هاجر.

- ۲۲- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ۲۳- طبرانی، سلیمان بن احمد، (۱۳۷۳ ق)، *المعجم الکبیر*، قاهره، دار إحياء التراث العربی.
- ۲۴- طبرسی، حسن بن فضل، (۱۴۱۲ ق)، *مکارم الأخلاق*، قم، الشریف الرضی.
- ۲۵- عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۶۶)، *فقه سیاسی*، تهران، امیرکبیر.
- ۲۶- فاضلی، نعمت اله، (۱۳۹۲)، «زن و قدرت در خانواده»، *جامعه شناسی هنر و ادبیات*، دوره ۵، ش ۱، صص ۵۲-۸۱.
- ۲۷- فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۱۹ ق)، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملاک.
- ۲۸- قرائی، محسن، (۱۳۸۸)، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- ۲۹- قندهاری، پردیس، (۱۳۸۲)، *زن و قدرت*، بررسی مردم‌شناختی عرصه‌ها و مصادیق قدرت در چند خانواده تهرانی، تهران، پژوهشکده مردم‌شناسی، سازمان میراث فرهنگی.
- ۳۰- کراجکی، محمد بن علی، (۱۳۸۵ ق)، *کنز الفوائد*، مصحح: عبد الله نعمه، قم، دار الذخائر.
- ۳۱- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، *فروع کافی*، قم، قدس.
- ۳۲- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- ۳۳- گالبرایت، جان کنت (۱۳۷۱)، *آنانومی قدرت*، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران، سروش.
- ۳۴- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶)، *جامعه شناسی*، تهران، نشر نی.
- ۳۵- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۳۶- محمدی، مرتضی، (۱۳۸۰)، «حقوق و تکالیف زن از دیدگاه اسلام»، *فصلنامه رواق اندیشه*، ش ۳، صص ۸۰-۹۶.
- ۳۷- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا.
- ۳۸- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
- ۳۹- معین، محمد، (۱۳۸۶)، *فرهنگ معین*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات آدنا.
- ۴۰- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامی.
- ۴۱- مهرپور، حسین، (۱۳۸۴)، *حقوق زن*، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۴۲- مهریزی، مهدی، (۱۳۸۱)، *زن در سخن و سیره امام علی (ع)*، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.
- ۴۳- میرزائی، حسین، کاتبی، مهناز و آقایاری، حسین (۱۳۹۴)، «بررسی ساختار توزیع قدرت در خانواده‌های شهر تبریز»، *دو فصلنامه علوم اجتماعی*، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ش ۱، صص ۶۹-۹۴.
- ۴۴- نوری، اعظم، (۱۳۹۰)، «بررسی اشتغال زنان از دیدگاه اسلام»، *مجله نامه جامعه*، ش ۸۵، صص ۱۶-۲۰.
- ۴۵- هاشم زاده هریسی، هاشم، (۱۳۹۲)، *آیات زن در قرآن*، تهران، نشر سازمان اوقاف و امور خیریه.

۴۶- هولم، جین و جان بوکر، (۱۹۹۲)، *زن در ادیان بزرگ جهان*، ترجمه علی غفاری، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

۴۷- هیوود، اندرو، (۱۳۸۶)، *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی: از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

48- karimpoor Qaramaleki, A. (2023). An Analysis of the Qur'ānic Foundations of Islamic Dress. *The Quran: Contemporary Studies (Quranic New Studies)*, 2(4), 6-33. doi: 10.22034/qns.2023.16615.1034

REFERENCES

*The Holy Qur'an

1. Abbott, Pamela and Claire Wallace (1380), *Sociology of Women*, translated by: Manijhe Najm Iraqi, Tehran, Ney Publishing.
2. Al-Hurr al-Amili, Muhammad bin Hasan, (1412 AH), *Al-Wasa'il al-Shi'a*, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
3. Amid Zanjani, Abbas Ali, (1366), *Political Jurisprudence*, Tehran, Amirkabir.
4. Asadi, Tayyebeh, (1385), "Women and Political Power", *Women's Rights Journal*, Vol. 27, pp. 15-20.
5. Ashuri, Dariush, (1370), *Political Encyclopaedia*, Tehran: Sohrevardi, Morvarid.
6. Baqeri, Masoumeh et al. (1388), "Investigation of women's employment and its effect on the power pyramid in the family", *Journal of Work and Society*, Vol. 18, pp. 247-262.
7. Eftekhari, Asghar (1379), "Power, gender and social and political dignity of women in the view of Imam Khomeini (RA)", *Book Review Journal*, No. 17, pp. 176-199.
8. Eskandari, Mohammad Hossein; Darabkolai, Ismail, (1383), *A research on the issue of power, its types, sources, consequences and control*, Qom, Hawzah and University Research Institute.
9. Eskanderlou, Mohammad Javad; Noushin, Maryam, (1387), "Review and criticism of the article Women and the Qur'an", *Qur'anic Research of Orientalists*, No. 5, pp. 120-96.
10. Fadlullah, Seyyed Muhammad Hussein, (1419 AH), *Min Wahy al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Malak.
11. Fazeli, Nematollah, (1392), "Woman and Power in the Family", *Sociology of Art and Literature*, Issue. 5, Vol. 1, pp. 52-81.
12. Galbraith, John Kenneth (1371), *Anatomy of Power*, translated by: Mahbobeh Mohajer, Tehran, Soroush.
13. Giddens, Anthony (1376), *Sociology*, Tehran, Ney Publishing.
14. Hashemzadeh Herisi, Hashem, (1392), *Verses of Woman in the Qur'an*, Tehran, Publication of Endowments and Charitable Affairs Organization.
15. Heywood, Andrew, (1386), *An introduction to political ideologies: from liberalism to religious fundamentalism*, translated by: Mohammad Rafiei Mehrabadi, Tehran, Ministry of Foreign Affairs Printing and Publishing Institute.
16. Holm, Jane and John Booker, (1992), *Women in the World's Great Religions*, translated by: Ali Ghaffari, Tehran, International Publishing Company.
17. Hosseini Akbarnejad, Haleh; Shushtari, Zahra (1394), *Women in the Qur'an*, Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Education.
18. Ibn Abi al-Jumour, Muhammad bin Zainuddin, (1405 AH), *Awali al-Li'ali al-Aziziyya fi al-Ahadith al-Diniyah*, revised by: Mojtaba Iraqi, Qom, Dar Sayyed al-Shuhada'.
19. Ibn Ashur, Muhammad Ibn Tahir, (n.d), *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, Beirut, Al-Tarikh Al-Arabi Institute.
20. Ibn Hayyun, Nu'man bin Muhammad al-Maghribi, (1385 AH), *Foundations of Islam*,

Qom, Aal al-Bayt (AS) Foundation.

21. Ibn Shu'ba Al-Harrani, Hasan bin Ali, (n.d), Tuhaf al-Uqoul, Qom, Aal Ali.
22. Karajaki, Muhammad bin Ali, (1385 AH), Kanz al-Fawa'id, revised by: Abdullah Ni'ma, Qom, Dar al-Zakha'ir.
23. karimpoor Qaramaleki, A. (2023). An Analysis of the Qur'anic Foundations of Islamic Dress. The Quran: Contemporary Studies (Quranic New Studies), 2(4), 6-33. doi: 10.22034/qns.2023.16615.1034
24. Khomeini, Ruhollah, (1374), The position of women in the thought of Imam Khomeini (RA), Tehran: Imam Khomeini's Works Editing and Publishing Institute.
25. Khomeini, Ruhollah, (1378), Sahifeh Imam, Tehran: Imam Khomeini's Works Editing and Publishing Institute.
26. Kiulaini, Muhammad bin Yaqub, (1388), Furou' Al-Kafi, Qom, Quds.
27. Kulini, Muhammad bin Yaqub, (1407 AH), Al-Kafi, Tehran, Darul-Kutub al-Islamiyya.
28. Majlisi, Muhammad Baqir, (1403 AH), Bihar al-Anwar, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
29. Makarem Shirazi, Nasir et al. (1374), Tafsir Nomooneh, Tehran, Dar al-Kitab al-Islami.
30. Mehrizi, Mehdi, (1381), Women in the Words and Life of Imam Ali (AS), Tehran, Allameh Tabatabai University.
31. Mehrpour, Hossein, (1384), Women's Rights, Tehran, Information Publications.
32. Mirzaei, Hossein; Katebi, Mahnaz; Aghayari, Hossein (1394), "Investigation of the power distribution structure in Tabriz city families", Two Social Sciences Quarterly, spring and summer 1394, Vol. 1, pp. 69-94.
33. Mohammadi, Morteza, (1380), "Women's rights and duties from the perspective of Islam", Rawaq Andisheh Quarterly, Vol. 3, pp. 80-96.
34. Moin, Mohammad, (1386), Farhang Moin, 4th edition, Tehran, Adena Publications.
35. Motahari, Morteza, (1376), Women's Rights System in Islam, Tehran, Sadra.
36. Motahari, Morteza, (1384), the collection of works of Shahid Motahari, Sadra, Tehran.
37. Nouri, Azam, (1390), "Investigation of women's employment from the perspective of Islam", Journal of Society, Vol. 85, pp. 16-20.
38. Parsa, Forough, (1394), "A Feminist Reading of the Qur'an", Women's Journal, Vol. 4, pp. 51-71.
39. Qandahari, Pardis, (1382), Women and power, an anthropological study of the arenas and examples of power in some Tehrani families, Tehran, Anthropology Research Institute, Cultural Heritage Organization.
40. Qeraati, Mohsen, (1388), Tafsir Noor, Tehran, Cultural Center of Lessons from the Qur'an.
41. Sadouq, Muhammad bin Ali, (1398 A.H.), Al-Tawhid, Qom, Qom Seminary Teachers Association.
42. Saidian, Narges (1380), "Employment of women and changes in the status of women and families", Iranian Social Sciences Quarterly, No. 3, pp. 134-149.

43. Tabarani, Suleiman bin Ahmad, (1373 AH), Al-Mu'jam al-Kabir, Cairo, Dar Ihya Al-Turath al-Arabi.
44. Tabarsi, Hasan bin Fazl, (1412 AH), Makarim al-Akhlaq, Qom, al-Sharif al-Radhi.
45. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1378), Women in the Qur'an, Qom, Hajar Publishing.
46. Tabatabai, Seyyed Muhammad Hossein (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Islamic Publications Office of the Seminary Teachers Association.
47. Tassig, Mark et al. (1386), Sociology of Mental Illnesses, translated by: Ahmad Abdullahi, Tehran, Samt.
48. Zibaeinejad, Mohammad Reza, Sobhani, Mohammad Taghi (1388), A study on the female personality system in Islam, Qom, Office of Women's Studies and Research.



University of Holy Quran
Sciences and Education



Quarterly of Quran
and Social Sciences

Quarterly of Quran and Social Sciences

Vol.3, No.4, Serial.12, winter 2024

Publisher: University of Holy Quran Sciences and Education

Director-in-Charge: davoud saemi

Editor-in-Chief: Ebrahim Ebrahimi

Editorial Board:

- **Dr. Ebrahim Ebrahimi**, Professor of Allameh Tabatabai University
- **Dr. Mohammad Hadi Amin Najj**, Professor of Payam Noor University
- **Dr. Shahla Bagheri**, Associate Professor of Khwarazmi University
- **Dr. Hossein Bostan**, associate professor of the field and university research institute
- **Dr. Ali Hassan Beigi**, Associate Professor of Arak University
- **Dr. Seyyed Abdul Rasool Hosseinizadeh**, Associate Professor of the University of Sciences and Education of the Holy Qur'an
- **Dr. Hassan Khairi**, Associate Professor of Islamic Azad University
- **Dr. Hossein Suzanchi**, Professor of Bagheral Uloom University
- **Dr. Karam Siavashi**, Associate Professor of Bu Ali Sina University
- **Dr. Elahe Shah Pasand**, Associate Professor of Quranic Sciences and Education University
- **Dr. Seyyed Hossein Sharafuddin**, Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute
- **Dr. Rahman Asharieh**, Associate Professor of Holy Quran University of Sciences and Education
- **Dr. Ruholah Mohammad Alinejad Omran**, Associate Professor of Allameh Tabatabai University

Executive Director: Mohammadreza Jalali

Technical Editor: Zahra Abiyar

English translator: Hasan Alami baktash

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

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

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

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



University of Holy Quran
Sciences and Education



Quarterly of Quran
and Social Sciences

Quarterly of Quran and Social Sciences

12

Vol.3, No.4, Serial.12, winter 2024

The Effects of Believing in God's Ownership in Human Life from the Perspective of the Holy Qur'an

Seyyed Mohammad Esmaeili, Rahmatullah Rouhi

Semantic Foundations of the Social Orientation of the Qur'an Interpretation and its Methodological and Effective Indicators

Reza Bani Asadi, Fatima Ghaffarnia

Solutions Based on Religious Teachings about the High Age of Marriage and Its Impact on Reducing the Population

Mohammad Hossein Khaje Bami

A Comparative Study between the Term "Social Responsibility" and the Quranic Concept of "Wilayat" With the Method of Component Analysis of Meaning

Mohammad Hossein Akhavan Tabasi, Mohammad Parsaian
Hossein Shojaei

Study of Celebrities' Characters from the Perspective of the Holy Qur'an

Mohammad Miri

The Components of Woman's Economic Empowerment from the Perspective of the Qur'an

Mohammad Molavi, Amir Jabbari, Fariba Parvinian