



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی شاهرود



فصلنامه قرآن و علوم انسانی

فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

سال پنجم / شماره ۱ / بهار ۱۴۰۴ / پیاپی ۱۷



الگوی قرآنی رسانه اسلامی: مدل ارتباطی و کارکردها
محمدامیر کسمائی، سید عبدالرسول حسینی‌زاده، سید حمید میرخندان

اصول سیاست جنایی فقه امامیه با تکیه بر آموزه‌های اجتماعی قرآن
مرتضی کربلائی صادقی، مهدی نوریان

تحلیلی از الگوی قرآنی ساختار قدرت در خانواده: با تأکید بر
آیه ۳۴ سوره نساء
محمد فولادی و ندا

مبانی تفسیر اجتماعی از جزء نگری تا سیستم‌گرایی
سید مصطفی احمدزاده

ارزیابی رویکردهای روانشناختی رفتار جامعه پسند با محوریت
آموزه‌های قرآنی
سعیده موسوی، فتحیه فتاحی‌زاده

تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش مفسران و فقها در زمینه «عدالت جنسیتی»
با تأکید بر نظر کارن بائر
نصرت نیلساز، بی بی سادات رضی بهابادی، پریسا عسکرسمنانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

سال پنجم / شماره ۱ / بهار ۱۴۰۴ / پیاپی ۱۷

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

اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

دکتر ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی
دکتر محمد هادی امین ناجی، استاد دانشگاه پیام نور
دکتر شهلا باقری، 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 سید حسین 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
ویراستار ادبی: زهرا آبیاری
مترجم انگلیسی: حسن عالمی بکتاش
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.

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

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 دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته های جدید است را می پذیرد.
- ۲- مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی، ترجمه معذور است.

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

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

حجم مقاله:

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

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:

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

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

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

ساختار مقاله:

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

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

ارجاعات درون متن

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

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

فهرست منابع پایانی:

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

فهرست

- الگوی قرآنی رسانه اسلامی: مدل ارتباطی و کارکردها ۵۱ - ۱۰
 محمدمیر کسمائی ، سید عبدالرسول حسینی زاده ، سید حمید میرخندان
- اصول سیاست جنایی فقه امامیه با تکیه بر آموزه‌های اجتماعی قرآن ۸۵ - ۵۲
 مرتضی کربلانی صادقی ، مهدی نوریان
- تحلیلی از الگوی قرآنی ساختار قدرت در خانواده: با تأکید بر آیه ۳۴ سوره نساء ۱۱۷ - ۸۶
 محمد فولادی و ندا
- مبانی تفسیر اجتماعی از جزء نگری تا سیستم گرایی ۱۴۵ - ۱۱۸
 سید مصطفی احمدزاده
- ارزیابی رویکردهای روانشناختی رفتار جامعه پسند با محوریت آموزه‌های قرآنی ۱۶۹ - ۱۴۶
 سعیده موسوی ، فتحیه فتاحی زاده
- تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش مفسران و فقها در زمینه «عدالت جنسیتی» با تأکید بر
 نظر کارن بائر ۲۰۵ - ۱۷۰
 نصرت نیلساز ، بی بی سادات رضی بهابادی، پریسا عسکرسمنانی

The Qur'anic Model of Islamic Media: Communication Model and Its Functions

Mohammad Amir Kasmaei¹, Seyed Abdolrasoul Hosseinizadeh², Seyed Hamid Mirkhandan³

1. PhD in Quranic Interpretation, University of Quranic Sciences and Education, Qom, Iran, (Corresponding author)

makasmaei@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Quranic Interpretation, University of Quranic Sciences and Education, Qom, Iran,

hosseiny43@yahoo.com

3. Assistant Professor, Qom Faculty of Radio and Television, University of Radio and Television of the Islamic Republic of Iran,

Tehran, Iran, h.mirkhandan@yahoo.com

Research Article



Abstract

Today, media and mass communication have become of great importance in influencing societies. To build a desirable Islamic society, it is essential that the media comply with Islamic standards. This research, with a qualitative approach and relying on the content analysis method, has examined Western theories and Muslim research, and analyzed Qur'anic data and related media theories in order to explain the functions of Islamic media and design a communication model of the Holy Qur'an. Accordingly, the functions of Qur'anic-based Islamic media were determined to include "attraction and influence", "purification and preparation of soul and mind", "individual guidance", and "nation-building and leadership". Also, the communication model of the Holy Qur'an was explained based on three levels of revelation, communication and interpretation. And by presenting the main elements of communication, the factors affecting them and the communication process at each level, its communication model was designed based on Quranic data. In this model, emphasis was placed on issues such as interference, feedback, factors affecting message reception, effects on recipients, and especially the role of the Ahl al-Bayt (AS). In general, utilizing the Holy Qur'an as a media model in various fields can bring about a fundamental change in the performance and efficiency of Islamic media and pave the way for society to achieve its divine goals.

KEYWORDS: Islamic Media, Communication Model, Media Functions, Holy Qur'an, Media and Religion.

Received: 2024-01-20 | Received in revised form: 2024-04-16 | Accepted: 2024-04-23 | Published online: 2025-03-21

◆ How to cite: Kasmaei, Mohammad Amir, Hosseinizadeh, Seyed Abdolrasoul, Mirkhandan, Seyed Hamid (1404SH): The Qur'anic Model of Islamic Media: Communication Model and Its Functions, quran and social sciences, 1(17), p10-51, 10.22034/arq.2024.211912

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



arq.quran.ac.ir

الگوی قرآنی رسانه اسلامی: مدل ارتباطی و کارکردها

محمدامیر کسمائی^۱، سید عبدالرسول حسینی زاده^۲، سید حمید میرخندان^۳

۱. دکتری تفسیر قرآن کریم، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران، (نویسنده مسئول) Makasmaei@gmail.com

۲. دانشیار گروه تفسیر قرآن کریم، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران، hosseiny43@yahoo.com

۳. استادیار دانشکده صدا و سیما، قم، دانشگاه صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، تهران، ایران،

H.mirkhandan@yahoo.com

بزو هشی



چکیده

در عصر حاضر، رسانه و ارتباطات جمعی اهمیت بسیاری در تأثیرگذاری بر جوامع دارند. برای ساخت جامعه مطلوب اسلامی، ضروری است که رسانه‌ها با معیارهای اسلامی تطابق یابند. این تحقیق، با رویکردی کیفی و اتکا بر روش تحلیل محتوا، تئوری‌های غربی و پژوهش‌های مسلمانان را بررسی کرده، به منظور تبیین کارکردهای رسانه اسلامی و طراحی مدل ارتباطی قرآن کریم، به تحلیل داده‌های قرآنی و نظریات رسانه‌ای مرتبط پرداخت. بر این اساس، کارکردهای رسانه اسلامی مبتنی بر قرآن کریم شامل «جذب و تأثیرگذاری»، «پاکسازی و آماده‌سازی قلبی و ذهنی»، «جهت‌دهی و راهنمایی فردی» و «امت‌سازی و راهبری» مشخص گردید. همچنین، مدل ارتباطی قرآن کریم، مبتنی بر سه سطح وحی، ابلاغ و تأویل تبیین گردید و با ارائه عناصر اصلی ارتباط، عوامل مؤثر بر آن‌ها و فرآیند ارتباطی در هر سطح، بر اساس داده‌های قرآنی، مدل ارتباطی آن طراحی شد. در این مدل، بر مواردی همچون پارازیت، بازخورد، عوامل مؤثر بر دریافت پیام، تأثیرات بر گیرندگان و به‌ویژه بر نقش اهل بیت (ع) تأکید گردید. به‌طور کلی، بهره‌گیری از قرآن کریم به‌عنوان الگوی رسانه در ساحت‌های مختلف، می‌تواند تحول بنیادی در عملکرد و کارایی رسانه اسلامی به همراه داشته، در رسیدن جامعه به اهداف الهی، راهگشا باشد.

کلیدواژه‌ها: رسانه اسلامی، مدل ارتباطی، کارکرد رسانه، قرآن کریم، رسانه و دین.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

◆ استناد به این مقاله: کسمائی، محمدامیر؛ حسینی زاده، سید عبدالرسول؛ میر خندان، سید حمید(۱۴۰۴): ((الگوی قرآنی رسانه اسلامی: مدل ارتباطی و کارکردها))، قرآن و علوم اجتماعی، ۱(۱۷)، ۵۱-۱۰، 10.22034/arq.2025.211912

۱. مقدمه

قرآن کریم به عنوان راهنمای بشر، چهارچوب‌هایی برای زندگی فردی و اجتماعی انسان تعیین کرده است که به وسیله آن‌ها می‌توان حدومرز درست و غلط را در عرصه‌های مختلف مشخص کرد. این راهنمای الهی که رساننده پیام‌های الهی به بشر است، ویژگی‌هایی همچون جامعیت، جاودانگی و جهان‌شمولی دارد که آن را نسخه‌ای مناسب برای همه عرصه‌ها، زمان‌ها و افراد می‌سازد. از طرفی، رسانه به عنوان ابزار ارتباط فردی و جمعی، از ابتدای جوامع بشری از اهمیت بسیار والایی برخوردار بوده و در طول تاریخ مورد استفاده افراد و جوامع مختلفی قرار گرفته و تأثیرات گسترده‌ای بر افکار و عقاید مردم داشته است؛ تا آنجا که سرنوشت برخی جوامع را دستخوش تغییرات اساسی کرده است.

در طی دوران گسترش رسانه‌های جمعی تا به امروز، نظریات مختلفی در علم رسانه و ارتباطات مطرح شده است که اکثر آن‌ها برگرفته از نظریات مختلف جامعه‌شناسی و جهان‌بینی‌های متفاوت است. بررسی این نظریات، خصوصاً در ارتباط آن‌ها با دین و مقایسه آن‌ها با دیدگاه قرآن کریم، نشان می‌دهد اغلب این نظریات که منشأ غربی دارند و در حال حاضر مبنای قاطبه رسانه‌های جهان قرار گرفته است، اختلافات زیادی با جهان‌بینی اسلامی دارند. نظریات غربی رسانه -در عین اختلافاتی که دارند- غالباً در سکولار بودن اتفاق نظر دارند و نقشی برای دین در مبانی نظریات خود قائل نیستند؛ اما رسانه مطلوب ما رسانه‌ای است که متصف به اسلامی بوده و شاکله اصلی آن، قواعد و کلیات استخراج شده از منابع اسلامی باشد؛ به عبارتی دیگر، رسانه‌ای مطلوب است که بر جهان‌بینی اسلامی منطبق باشد و دستورات اسلام را اطاعت کند. این رسانه علاوه بر دعوت جامعه به معروف و نهی آن‌ها از منکر، آن‌گونه است که مردم را از پیام‌های رسانه‌های دیگر، بی‌نیاز یا حداقل تأثیرناپذیر می‌کند. به‌طورکلی، روح حاکم بر رسانه اسلامی، به‌خصوص رسانه انقلاب اسلامی، باید منطبق بر مبانی و اصول دینی ما باشد. از جمله این مبانی، پایبندی به اصول عقاید اسلامی، تطبیق احکام اسلامی و ترویج اخلاق اسلامی است.

نکته دیگر آن است که برای دستیابی به رسانه‌ای با چنین خصوصیات، الگویی کامل مورد نیاز است که از همان جنس رسانه باشد. قرآن کریم به‌عنوان معجزه جاوید اسلام، خود، نوعی رسانه است. این رسانه که کامل بوده، محدود به زمان و مکان نیست، یا به‌عبارت‌دیگر، جامعیت، جهان‌شمولی و جاودانگی دارد، الگوی کاملی برای اصول و روش‌های برقراری ارتباط و انتقال پیام به شمار می‌رود. از آنجا که رسانه ابعاد گوناگون و گسترده‌ای دارد، پژوهش‌های مختلفی را برای الگوبرداری از رسانه اسلام می‌طلبید.

حال دو مسئله پیش می‌آیند: اول آنکه قرآن کریم به‌عنوان الگوی ما برای رسانه، خود چه عناصر ارتباطی، فرآیند ارتباط و عوامل مؤثر بر ارتباط دارد؟ به‌عبارتی دیگر مدل ارتباطی قرآن کریم را چگونه می‌توان ترسیم کرد؟ و چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با مدل‌های ارتباطی دیگر دارد؟ برای دستیابی به مدل ارتباطی قرآن، علاوه بر مطالعه مدل‌های ارتباطی مختلف، لازم است ویژگی‌های قرآن، شرایط نزول، توصیف قرآن کریم از خود و شیوه ارتباطش و همچنین روایات مرتبط را مطالعه کرد.

مسئله دوم آن که با توجه به اینکه صاحب‌نظران علم ارتباطات، برای رسانه کارکردها و نقش‌هایی تعریف می‌کنند و اغلب این نظرات برگرفته از ایدئولوژی‌های غربی است، در مقابل، کارکرد و نقش رسانه اسلامی چه باید باشد؟ فرض بر آن است که برای دستیابی به کارکردها و وظایف رسانه اسلامی، قرآن کریم به‌عنوان رسانه اسلام، الگوی کاملی است؛ به‌علاوه، محتوای آن نیز به‌عنوان راهنمای جامع زندگی اطلاعات لازم را در اختیار ما قرار می‌دهد؛ بنابراین مسئله اصلی ما عبارت است از چگونگی نظریه‌پردازی برای رسانه اسلامی، بر اساس قرآن کریم؛ البته در این پژوهش به دلیل محدودیت، تنها به دو عرصه رسانه، یعنی کارکردهای رسانه اسلامی و مدل ارتباطی بر اساس قرآن کریم می‌پردازیم.

۲. اهمیت و ضرورت تحقیق

در عصر جدید، با بروز وسایل ارتباطی جمعی و اجتماعی و رسانه‌های نوین،

ظرفیت‌ها و درعین حال، خطرات بیشتری در این وادی فراهم شده است. با توجه به آن که اکثر این رسانه‌های نوظهور، از جمله تلویزیون، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، پدیده‌های وارداتی از غرب هستند، طبیعتاً به همراه خود، فرهنگ و جهان‌بینی غربی را نیز به ارمغان آورده‌اند. پیروزی انقلاب اسلامی و بیداری مردم مسلمان، اهمیت لزوم گسترش فرهنگ و تمدن نوین اسلامی و تعیین چهارچوب‌ها و قواعد کلی برای رسانه را، روشن ساخت. از آنجا که مقابله با گسترش یا به کارگیری رسانه‌ها در زندگی امروزی ممکن نیست و از طرفی اقتضای برخی رسانه‌ها، فرهنگ غیردینی و حتی ضد دینی غربی است، ضرورت نظریه‌پردازی برای رسانه و بازنگری در اصول و مبانی آن بیش‌ازپیش مشخص می‌شود.

در باب اهمیت رسانه و سطح تأثیر آن بر جامعه به نظر امام خمینی (ره) توجه کنید: «اهمیت رادیو - تلویزیون بیشتر از همه است. این دستگاه‌ها دستگاه‌های تربیتی است؛ باید تمام اقشار ملت با این دستگاه‌ها تربیت بشوند؛ یک دانشگاه عمومی است» (امام خمینی، صحیفه امام، ۶: ۳۹۹)؛ همچنین رهبر انقلاب در این زمینه، گفته‌اند: «امروز رسانه‌ها در دنیا فکر، فرهنگ، رفتار و در حقیقت هویت فرهنگی انسان‌ها را القاء می‌کنند و تعیین‌کننده هستند... رسانه‌ها امروز نقششان خیلی زیاد است.» (بیانات در دیدار مدیران و برنامه‌سازان رسانه‌ای کشورهای مختلف، ۱۳۸۵/۲/۲۶).

بنا بر آنچه نقل شد و بر اساس نظر بسیاری از اندیشمندان جهان، عصر حاضر را می‌توان عصر رسانه دانست. اهمیت و تأثیرگذاری رسانه به قدری است که می‌تواند با مدیریت افکار عمومی آن‌ها به هر کاری وا دارد و حتی حکومتی را تغییر دهد. این توانایی‌ها حتی در نسل‌های قبلی رسانه نیز وجود داشت؛ طبعاً نسل جدید رسانه، قدرت و نفوذ چند برابری در بین توده‌های مردم و خانواده‌ها دارد. رسانه در حال حاضر نه تنها همه مسائل و دغدغه‌های مردم را آن گونه که خود می‌خواهد پاسخ می‌دهد بلکه مسائل و دغدغه‌های آن‌ها را شکل می‌دهد. این رسانه است که به مردم می‌گوید راجع به چه چیزی فکر کنند!

بر این اساس، از آنجاکه رسانه‌ها، خصوصاً رسانه‌های جدید، محصولات وارداتی از غرب به شمار می‌روند، ذات این رسانه‌ها همچنان غربی است و بنا بر نظر برخی اندیشمندان، ذات این رسانه‌ها همچنان مبتنی بر جهان‌بینی و ایدئولوژی‌های غیردینی است؛ حتی اگر برنامه‌های دینی تولید کنند. اهمیت این گونه پژوهش‌ها در آن است که نظریات جدیدی برای پدیده‌های جدید، همچون رسانه‌های جمعی تعریف کند که مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی و برگرفته از قرآن است. در حقیقت، می‌توان در عین قائل بودن به ذات برای رسانه، آن را به تدریج تغییر داد و ابتنای آن را سنن و احکام الهی تعریف کرد.

از طرف دیگر، با وجود پیشرفت‌هایی که پژوهشگران کشورمان در زمینه مطالعات قرآن کریم و تفسیر داشته‌اند، همچنان استفاده کاربردی و عملی از آموزه‌های این کتاب الهی به خوبی انجام نشده است. حکومت و جامعه اسلامی، آن حکومت و جامعه‌ای است که نه تنها حافظ و متدبر در قرآن کریم است بلکه عامل به آن است؛ به طوری که اصول زندگی فردی، اجتماعی و حکومت خود را از قرآن کریم و سنت پیامبر و اهل بیت (ع) استخراج کرده و به آن جامه عمل پوشاند.

در همین راستا، رسانه یکی از قلمروهایی است که نیازمند تأسیس و قاعده گذاری اسلامی است و طبیعتاً قرآن کریم منبع اصلی خواهد بود. از آنجاکه قرآن کریم که حامل پیام‌ها و آموزه‌های الهی برای بشر است، خود نیز وسیله انتقال پیام و نوعی رسانه است؛ لذا علاوه بر محتوای قرآن کریم، روش و اسلوب آن در انتقال مفاهیم نیز می‌تواند منبعی برای ترسیم الگوی رسانه اسلامی باشد.

۳. پیشینه و روش پژوهش

با وجود پژوهش‌های قابل توجهی که در دوره اخیر درباره رسانه اسلامی انجام شده است، اما اغلب آن‌ها ناظر به فلسفه رسانه اسلامی، نظریات هنجاری رسانه یا برخی دیگر از مطالعات وابسته و مرتبط بوده است؛ با این حال تحقیقات معدودی نیز به صورت ضمنی، به موضوع این تحقیق اشاره داشته‌اند.

از آنجاکه می‌توان تعیین وظایف یا کارکردهای رسانه اسلامی را یکی از اهداف مطالعات اسلامی رسانه دانست، برخی از آن‌ها به صورت مستقیم یا ضمنی به آن توجه داشته‌اند؛ از جمله: حسن قاسم پور (۱۳۹۰) در «دین و رسانه» ضمن بررسی چیستی رسانه دینی و ماهیت آن، به کارکردها نیز اشاره‌ای داشته است؛ یوسف‌زاده، تنها و غمامی (۱۳۹۴) در «ارتباطات جمعی از منظر اسلام» رسانه و ماهیت آن را از دیدگاه اسلام بازشناسی کرده و به منظور ارائه الگوی مطلوب، به وظایف رسانه اسلامی نیز می‌پردازند. همچنین پژوهش‌هایی که در زمینه نظریات هنجاری رسانه اسلامی انجام گرفته‌اند نیز در ضمن خود به کارکردهای رسانه اشاره کرده‌اند؛ از جمله آشنا و رضی (۱۳۷۶) در «بازنگری نظریه‌های هنجاری رسانه‌ها و ارائه دیدگاهی اسلامی» و باهنر و ترکاشوند (۱۳۸۸) در «نظریه هنجاری رسانه‌ها از دیدگاه رهبران انقلاب». به علاوه، پژوهش‌هایی در این زمینه با تمرکز بر یکی از کارکردها یا وظایف رسانه از دیدگاه دینی انجام گرفته است؛ از جمله: «دین و سرگرمی رسانه‌ای» توسط حسین شرف‌الدین (۱۳۸۹)، «تریت رسانه‌ای، کارکرد ویژه رسانه‌های جمعی اسلامی» توسط حجت سلیم و همکاران (۱۴۰۰).

در موضوع مدل ارتباطی قرآن نیز تلاش‌هایی ضمنی صورت گرفته است؛ از جمله: کریم خان‌محمدی (۱۳۸۶) در «الگوی ارتباطات در قرآن کریم» ارتباطات را از منظر قرآن بررسی کرده است و الگوی مطلوب آن را «حکمت‌محور» می‌داند؛ نه اقتدارگرا یا مخاطب‌گرا. سید مهدی لطفی (۱۳۹۱) در «الگوی ارتباط وحیانی» برای وحی از دیدگاه‌های مختلف الگوی ارتباطی ترسیم می‌کند. علی اسکندری (۱۳۹۱) در «عوامل مؤثر در عناصر ارتباطی از دیدگاه قرآن به منظور ارائه الگوی هنجاری ارتباطات، عواملی را که از منظر قرآن بر عناصر ارتباطی تأثیرگذارند استخراج می‌کند. جاسم دریس و همکارانش (۱۳۹۹) در «تبیین و تحلیل سطوح ارتباطی قرآن کریم و ترسیم مدل ارتباطی آن به مثابه یک فرایند ارتباطی» سطوح ارتباطی قرآن را سه سطح و دوسویه دانسته، عناصر این ارتباط را تبیین کرده و آن را فرایند تبدیل ارتباط بین فردی به رسانه جمعی فراگیر معرفی

کرده‌اند.

اما ویژگی‌های پژوهش حاضر و تفاوت آن با تحقیقات انجام‌شده، عبارت‌اند از: ۱. قرآن کریم نه تنها به عنوان منبع بلکه به عنوان الگوی برتر رسانه‌ای مورد توجه قرار گرفته است؛ ۲. کارکردهای اصلی رسانه اسلامی بر اساس قرآن کریم به مثابه منبع و الگو، به صورت مستقل (نه در ضمن مباحث دیگر) و مستدل بررسی و استخراج شده‌اند؛ ۳. مدل ارتباطی قرآن کریم در همه سطوح خود و با ذکر تمام عناصر ارتباطی و اشاره به همه عوامل مؤثر بر آن‌ها و موانع و آثار ارتباط و با در نظر گرفتن نقش اهل بیت (ع) طراحی شده است؛ ۴. در هر دو زمینه، ابتدا مهم‌ترین نظریات اندیشمندان غربی به عنوان پیشگامان مطالعات رسانه و ارتباطات بررسی شده، سپس به مطالعه روش قرآن کریم و تحقیق در محتوای آن پرداخته شده و سرانجام به کارکردهای رسانه‌ای قرآن کریم و مدل ارتباطی آن به دست آمده؛ الگوی رسانه اسلامی تبیین شد.

پژوهش حاضر با رویکردی کیفی و با اتکا بر روش تحلیل محتوا به انجام رسیده است. رویکرد تحلیلی اتخاذ شده، «تحلیل گفتمان» متون اسلامی، با محوریت قرآن کریم و تفاسیر معتبر می‌باشد. شیوه دستیابی به الگوی ارتباطی و کارکردهای رسانه اسلامی مبتنی بر فرآیندی چندمرحله‌ای بود: نخست، از طریق روش کتابخانه‌ای، داده‌های مرتبط از قرآن کریم، تفاسیر ترتیبی و موضوعی، و همچنین نظریات موجود در حوزه رسانه و ارتباطات (به منظور ایجاد زمینه مقایسه‌ای و انتقادی) گردآوری شد. در ادامه، با بهره‌گیری از «مطالعه استنطاقی» قرآن کریم و «تحلیل ساختارگرایانه» محتوای آیات و تفاسیر، مؤلفه‌ها و ابعاد اصلی مدل ارتباطی قرآن (شامل سطوح، عناصر و فرآیند ارتباط) و همچنین کارکردهای اساسی رسانه از دیدگاه اسلامی شناسایی و استخراج گردید. این مؤلفه‌های استخراج شده سپس در قالب الگوهای منسجم «مدل ارتباطی قرآن کریم» و «کارکردهای رسانه اسلامی» که در این مقاله تشریح شده‌اند، نظام‌بخشی و ارائه گردیده‌اند.

همچنین مبانی این پژوهش بر این اصل بنیادین استوار است که قرآن کریم نه تنها به عنوان کتاب هدایت و منبع اصلی معارف اسلامی، بلکه خود یک

«رسانه الهی» کامل و الگویی بی‌بدیل برای ارتباط و پیام‌رسانی محسوب می‌شود. این تحقیق، رسانه مطلوب اسلامی را رسانه‌ای می‌داند که هویت، اهداف، ساختار ارتباطی و کارکردهای خود را از جهان‌بینی توحیدی و اصول بنیادین مندرج در قرآن کریم اخذ و استنباط می‌کند. بر این اساس، پژوهش حاضر در تمایز با نظریات رایج رسانه‌ای که غالباً خاستگاه سکولار دارند و ممکن است با مبانی ارزشی اسلامی تطابق کامل نداشته باشند، بر آن است تا با مراجعه مستقیم به متن قرآن کریم و تحلیل ویژگی‌های ارتباطی و پیام‌رسانی آن، چارچوبی نظری برای «مدل ارتباطی» و «کارکردهای» رسانه در تراز اسلامی ارائه دهد. این چارچوب، با مبانی معرفت‌شناختی و ارزشی اسلام سازگاری داشته و به دنبال تبیین الگویی است که ریشه در آموزه‌های وحیانی دارد.

۴. تعریف رسانه

رسانه در لغت، اسم آلت از مصدر «رسانیدن» و به معنای وسیله‌ای برای رساندن یا واسطه و رابط بین دو چیز است. در اصطلاح مقصود از «رسانه» وسیله رساندن هرگونه اطلاعاتی تحت عنوان «پیام» از پیام‌دهنده به پیام‌گیرنده است؛ به عبارت دیگر رسانه واسطه‌ای است که فرستنده به کمک آن، معنا و مفهوم موردنظر خود (پیام) را به گیرنده منتقل می‌کند.

در زبان انگلیسی، کلمه medium به معنای وسیله‌ای برای ارتباط، انتقال یا انتشار اطلاعات به کار می‌رود. کلمه media به‌عنوان اسم جمع، به معنای وسایل ارتباطی جمعی از جمله تلویزیون، رادیو، رسانه‌های اجتماعی، روزنامه‌ها و مجلات استفاده می‌شود (merriam-webster.com/dictionary/medium). در زبان عربی برای این مفهوم از اصطلاح «الإعلام» استفاده می‌شود که مصدر کلمه «أعلم» و به معنای قرار دادن نشانه بر روی چیزی جهت نمایش و بیان آن استفاده می‌شود. از این رو، الإعلام در زبان عربی به معنای نمایش و ابراز اطلاعات و دانش‌ها به دیگران استفاده می‌شود (راضی، ۱۴۱۷ ق: ۲۵). در اصطلاح، الإعلام به معنای احاطه و آگاهی دهی عمومی از اتفاقات و

رویدادها در داخل و خارج کشور تعریف می‌شود. این تعریف شامل انتشار اخبار و نظرات به جمعیت عمومی می‌شود. در کل، الإعلام به‌عنوان وسیله‌ای برای انتقال اطلاعات و دانش به دیگران، اطلاع‌رسانی و انتقال خبرها و اطلاعات میان افراد و گروه‌ها تعریف می‌شود (همان: ۲۹).

«وسایل ارتباط جمعی» یا Mass Media آن دسته از ابزاری هستند که در تمدن‌های جدید به وجود آمده و از طریق آن‌ها می‌توان با توده‌ای از مخاطبان ارتباط ایجاد کرد و ویژگی اصلی آن‌ها قدرت، سرعت و تأثیر زیاد و گستره عمل وسیع است؛ از جمله آن‌ها می‌توان به روزنامه، مجله، رادیو، تلویزیون، ماهواره، اینترنت و... اشاره کرد (دادگران، ۱۳۹۶: ۳۰).

با توجه به تعریف‌های بیان‌شده، می‌توان نتیجه گرفت که رسانه به‌عنوان یک وسیله برای انتقال اطلاعات و پیام‌ها به افراد و تغییر در فکر و برداشت آن‌ها از دنیا تعریف می‌شود. همچنین، رسانه می‌تواند شامل تمام وسایلی باشد که به کمک آن‌ها انسان با دنیای خارج از خود ارتباط برقرار کند، مانند تلویزیون، رادیو، رسانه‌های اجتماعی، روزنامه و مجلات.

در عرصه گسترده رسانه، مطالعات و پژوهش‌های گوناگونی انجام می‌شود. مک کوایل (۱۹۳۵ م-۲۰۱۷ م) چهار نوع نظریه را در باب ارتباطات جمعی برمی‌شمارد. نوع اول نظریات «علم‌الاجتماعی» هستند که در رابطه ماهیت، عملکرد و آثار ارتباطات جمعی بحث می‌کنند؛ نوع دوم نظریات تجویزی یا «هنجاری» هستند که درباره کیفیت رعایت و تحقق ارزش‌های اجتماعی در رسانه مطالعه می‌کنند؛ نوع سوم نظریات «کاربردی» هستند که مجموعه‌ای از آگاهی‌های ایجادشده توسط فعالان رسانه است که برخی هنجاری و پاره‌ای عملی هستند؛ و نوع چهارم را نظریات «فهم متعارف» نام می‌نهد که منظور از آن معرفت عموم مردم از رسانه است که آن را «سواد رسانه» نیز می‌نامند. (مک کوایل، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۴) پژوهش حاضر از نوع نظریات اول یعنی علم‌الاجتماعی به شمار می‌رود که در پی دستیابی به احکامی کلی درباره ماهیت و عملکرد رسانه است؛ لذا جز اشاراتی، ورودی به نظریات هنجاری یا

کاربردی ندارد و مبتنی بر مجموعه‌های مختلف دیگر در علوم اجتماعی است.

۵. رسانه و اسلام

رسانه پیشینه‌ای به قدمت ادیان دارد. خداوند متعال با ارسال پیامبران خود به سوی مردم، آن‌ها را کانالی برای انتقال پیام‌های خود قرار داد. این پیامبران الهی، هر یک از ابزار و رسانه‌های خود نیز برای انتقال این پیام‌ها به دل‌وجان مخاطبین خود بهره بردند.

از جمله رسانه‌های پیامبران، سخنرانی‌ها و خطابه است. آن‌ها بر بلندایی می‌ایستادند و عموم افراد موجود را مخاطب قرار می‌دادند و تلاش می‌کردند تا پیام‌های خود را از طریق کلام به آن‌ها منتقل کنند. چنانکه خداوند در توصیف حضرت داود (ع) می‌فرماید: «فرمانروایی‌اش را استواری بخشیدیم و او را حکمت و فصاحت در سخن عطا کردیم» (ص: ۲۰). چنانکه پیامبر اسلام (ص) نیز مشهور به فصاحت و بلاغت و حکمت در کلام خود بودند و همگان را متأثر می‌کردند. رسانه «منبر» نیز بر همین اساس در اسلام گسترش یافته است.

رسانه دیگری که می‌توان به‌عنوان وسیله ارتباطی پیامبران ذکر کرد، رسانه‌های کتبی است. نسخه‌های نوشته‌شده از پیام‌های الهی که مصداق روشنی از رسانه هستند، توسط اکثر پیامبران بزرگ به پیروانشان عرضه می‌شدند. این رسانه‌های کتبی که به‌عنوان مختلف «صحف»، «الواح»، «کتاب» یا غیره نامیده شده‌اند، در برخی از آیات قرآن کریم و بعضی از روایت یادشده‌اند: «صُحُفٍ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى» (اعلی: ۱۹)؛ اگرچه ممکن است این کتب بر روی لوح‌های سنگی یا چوبی نوشته می‌شدند؛ چنانکه فرموده است: «وَكُتُبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۴۵). همین آیه نشان از این امر دارد که این کتاب‌ها شامل پندها و آموزه‌های مفصلی بوده‌اند.

دین اسلام از ابتدای بعثت پیامبر (ص) و در حین گسترش آن به‌صورت گسترده از وسایل ارتباط فردی و جمعی استفاده کرده است. با دقت در تاریخ و روش‌های تبلیغ و دعوت به اسلام مشخص می‌شود که اسلام دینی است که

برای ارتباطات و رسانه جایگاه ویژه‌ای قائل است. آغاز بعثت حضرت رسول (ص) همراه با دستوری رسانه‌ای بود: «اقرأ» (علق: ۱). ایشان بعد از مدتی که به دعوت مخفیانه مشغول بود، موظف به تشکیل جلسه‌ای برای اعضای عشیره خود و دعوت رسمی آنان به اسلام شد (شعراء: ۲۱۴). سپس دستور به اعلان عمومی و آشکار کردن دعوت آمد (حجر: ۹۴). پس از سختی‌هایی که رسول‌الله (ص) در این مدت متحمل شدند و مبارزه با دشمنی مشرکان، سرانجام با هجرت به مدینه، اجتماعی را شکل دادند که به حکومت اسلام منتهی شد و با قدرت گرفتن در مقابل دشمنان به ثبات رسید. ایشان سپس به وسیله رسانه دیگری، قلمرو دعوت خویش را در ابعاد جهانی گسترش داد: نامه‌نگاری به مهم‌ترین حاکمان و پادشاهان کشورهای مختلف و دعوت آن‌ها به اسلام (مکارم، ۱۳۸۶، ۲: ۹۹).

در ادامه مسیر رسالت پیامبر (ص) همواره آیات قرآن کریم به‌عنوان اساسی‌ترین عنصر در دعوت به اسلام به شمار می‌رفتند و بنابراین مهم‌ترین رسانه اسلام بود. وجود مقدس پیامبر (ص) نیز دیگر رسانه اسلام بود که ارتباط میان خداوند و مردم را شکل می‌داد و واسطه نزول قرآن کریم بود. بر این اساس همه سخنان، افعال و کردار ایشان در کنار قرآن کریم حامل پیام‌های خداوند بود و داعی مردم به سمت پروردگار به شمار می‌رفت.

به‌طورکلی اگرچه علم رسانه، دانشی جدید بوده و با توسعه وسایل نوین ارتباطات جمعی توسعه پیدا کرده است، ولی می‌توان ریشه‌های آن را در مطالعه به تاریخ ادیان و ارتباطات انبیا با مردم، جستجو کرد. چنانکه اگر بخواهیم رسانه‌های جدید را که به همراه اقتضائات غربی و سکولار خود وارد جامعه اسلامی ما شده‌اند، اصلاح کرده و بر اساس فرهنگ و معرفت اسلامی شکل دهیم، لازم است با رجوع به نمونه‌های اعلای ارتباط الهی یعنی قرآن کریم، ویژگی‌های آن را به رسانه‌های امروزی تعمیم دهیم و مطلوبیت آن‌ها را با میزان انطباق با دین بسنجیم (یوسف‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۱۷). این پژوهش با همین هدف و در راستای استخراج مدل رسانه‌های قرآن کریم و کارکردهای رسانه از آن

کتاب مقدس انجام گرفته است.

۶. کارکردها و نقش رسانه

در جامعه‌های امروزی، رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی نقشی بسیار مهم و تأثیرگذار ایفا می‌کنند. این وسایل، به‌عنوان جزئی اساسی از زندگی انسانی، علاوه بر اطلاع‌رسانی از طریق اخبار و اطلاعات، وظایف اجتماعی و فرهنگی متعددی را بر عهده‌دارند. با توسعه رسانه‌ها، توانایی تأثیرگذاری آن‌ها در دیدگاه‌ها و نگرش جوامع در مسائل مختلف نیز افزایش یافته است؛ از این رو، تئوری‌های مرتبط با تأثیرات رسانه‌ها بر تفکر عمومی نیز در تشخیص نقش‌های رسانه تعیین‌کننده می‌باشند.

بنا بر نظر اندیشمندان این عرصه، مفهوم نقش را باید در رابطه با پایگاه یا منزلت بیان کرد؛ یعنی، نقش، تجلی منزلت و جایگاه اجتماعی، در قالب عمل است. به تعبیری ساده‌تر، پایگاه اجتماعی یا منزلت، موقعیتی است که شخص در جامعه اشغال می‌کند و نقش، رفتاری است که از آن شخص انتظار می‌رود. درباره نقش رسانه‌ها، این مفهوم روشن‌تر است؛ زیرا الگوهای رفتاری این وسایل بر اساس نیازهای جامعه و با توجه به موقعیت و پایگاهی که در جامعه دارند تعیین می‌شود (دادگران، ۱۳۹۶: ۱۰۵).

در این زمینه مطالعاتی، نقش‌های رسانه با نگاهی کلی‌نگر بررسی می‌شوند و جزئیات این وظایف در مطالعات هنجاری و کاربردی بررسی می‌شوند. صاحب‌نظران این عرصه، نظریات گوناگونی را درباره نقش رسانه مطرح کرده‌اند که حاصل آن دیدگاه‌های متفاوت و نقش‌های متنوعی است که برگرفته از مکاتب فکری مختلف علوم اجتماعی و در دوره‌های متفاوت می‌باشند. برای آگاهی از نظرات مختلف در این موضوع به‌مرور مهم‌ترین دیدگاه‌ها می‌پردازیم؛ سپس آن‌ها را تحلیل کرده و دیدگاه این پژوهش را مبتنی بر قرآن کریم ارائه خواهیم کرد.

اسکات^۱ اولین سردبیر روزنامه گاردین، از دو نوع نقش و کارکرد برای رسانه‌ها تبیین می‌کند: ۱. نقش و کارکرد اطلاع‌رسانی؛ ۲. نقش و کارکرد بیان عقاید. مرتن^۲ و لازارسفلد^۳ در کتاب ارتباط، سلیقه مردم و عمل اجتماعی سازمان‌یافته وظایفی را برای وسایل ارتباط جمعی قائل شده‌اند که عبارت‌اند از: ۱. وظیفه اخلاقی (حمایت از هنجارهای اجتماعی)؛ ۲. امکان اعطای پایگاه اجتماعی؛ ۳. برخی وظایف نامطلوب (کژ کارکرد)؛ مانند تخدیر اجتماعی با ایجاد مشارکت خیالی در واقعیت (دادگران، ۱۳۹۶: ۱۰۶).

هارولد لاسول^۴ کارکردهای رسانه را این‌گونه برمی‌شمرد: ۱. نظارت بر محیط: این وظیفه اغلب به‌عنوان مدیریت و هدایت اخبار تلقی می‌شود؛ ۲. هم‌بستگی بخشی از جامعه در واکنش به محیط: این فعالیت به‌عنوان ویرایش یا تبلیغ سیاسی شناخته می‌شود؛ ۳. انتقال میراث اجتماعی از نسلی به نسل دیگر: این امر به‌عنوان وظیفه آموزشی مطرح می‌شود؛ چارلز رایت^۵ نقش دیگری را به این موارد می‌افزاید: ۴. کارکرد سرگرمی: تفریح و فرار از واقعیت (مک کوایل، ۱۳۸۸: ۸۳).

هایبرت^۶ در مورد کارکردهای رسانه به سه عنصر اصلی تأکید می‌کند: ۱. تأثیرگذاری بر شناخت و ادراک انسان؛ ۲. تأثیرگذاری بر تغییر عقاید و ارزش‌ها؛ ۳. تغییر رفتار (سورین و تانکارد، ۱۳۹۳: ۴۵۲).

هانمن^۷ سه کارکرد اصلی برای رسانه‌ها معرفی می‌کند: ۱. کارکرد تولیدی: ایجاد روش‌ها و خط‌مشی‌هایی برای حرکت مردم و راهنمایی آن‌ها؛ ۲. کارکرد ابداعی: ایجاد ایده‌های جدید برای تغییر؛ ۳. کارکرد نگه‌داری: حفظ و نگه‌داری روابط موجود (همان).

1. C.P. Scott.

2. Robert K. Merton.

3. Paul F. Lazarsfeld.

4. Harold Lasswell.

5. Charles R. Wright.

6. Ray Eldon Hiebert.

7. Gerhard Hanneman.

در دیدگاه روژه کلو^۱ کارکردهای رسانه‌ها به دودسته تقسیم می‌شوند: ۱. وظایف ارتباط فکری که شامل اطلاع و آگاهی، پرورش، بیان و تعبیر، اجبار و تأثیر می‌شوند؛ ۲. وظایف روانی - اجتماعی که شامل همبستگی اجتماعی، سرگرمی و درمان روانی می‌باشند (معتد نژاد، ۱۳۵۵: ۱۱).

همچنین کارکردهای مختلف دیگری نیز برای رسانه‌ها تعریف شده است؛ از جمله: تعمیم و یکپارچه‌سازی، برجسته‌سازی، جامعه‌پذیری، فرهنگ‌پذیری، نوآوری و توسعه، همگن‌سازی، راهنمایی و رهبری، ارشاد عقاید عمومی، برطرف کردن بحران‌ها، افزایش آگاهی، ایجاد پایگاه‌های اجتماعی، حمایت از هنجارهای اجتماعی، بیان عقاید، ایجاد همبستگی بین اجزا در جواب به نیازهای محیط، تبلیغ، سرگرمی و تفریح. با این توصیف می‌توان به تنوع و گستره وسیع کارکردهای رسانه در عصر کنونی پی برد؛ اما دیدگاه عمومی که بیشترین انتشار و طرفدار را دارد، مبنی بر همان نظر لاسول و رایت است که با توصیف دیگر دانشمندان، از جمله ویلبر شرام^۲ از آن‌ها، عبارت‌اند از: ۱. نقش اطلاع‌رسانی؛ ۲. نقش ارشادی یا تفسیری؛ ۳. نقش آموزشی؛ ۴- نقش سرگرمی.

بعضی از صاحب‌نظران مسلمان در حوزه رسانه معتقدند که رسانه به‌عنوان یک نهاد فرهنگی، باید ادامه‌دهنده کارکردهای مختص فرهنگ باشند. در همین راستا علامه محمد تقی جعفری اشاره می‌کند که رسانه‌ها باید سه ویژگی اصلی داشته باشند: ۱. ایجاد تفاهم؛ ۲. تعیین هویت؛ ۳. حفظ و ارتقاء انسجام اجتماعی. این ویژگی‌ها نشان از خصوصیت فراگیر بودن رسانه‌ها در تمام جوامع دارند (نهایندی، ۱۳۹۸: ۲۶).

به نظر می‌آید که نقش گونه‌های رسانه‌ای مختلف در جهان امروزه شبکه‌ای و گسترده‌تر از کارکردهای تصور شده توسط نظریه‌پردازان رسانه‌ای باشد. این امر به علت توسعه فناوری‌ها و نفوذ رسانه‌ها به ابعاد بزرگ‌تر و پررنگ‌تری در زندگی اجتماعی انسان‌ها رخ داده است. هر رسانه دارای رسالت و کارکرد خود

1. Roger Clause.

2. Wilbur Schramm.

در جامعه است که از کارکردهای دیگر رسانه‌ها متفاوت است. باهنر و ترکاشوند در پژوهشی که طی آن به استخراج دیدگاه‌های رهبران انقلاب، بر اساس مؤلفه‌های اصلی نظریه‌های هنجاری می‌پردازند، با بررسی توزیع فراوانی حدود ۹۳۰ رهنمود و راهبرد در بیانات مختلف مقام رهبری نظام، در حوزه کارکرد رسانه، این نتایج را به دست آورده‌اند: این حوزه (کارکرد رسانه) ۶۸/۲ درصد از کل بیانات را تشکیل می‌دهد که از این بین، کارکردهای مختلف به نسبت‌هایی که ذکر می‌شود، تکرار شده‌اند: «بسیج و تبلیغ» ۲۴/۷ درصد؛ «آموزشی» ۱۹/۷ درصد؛ «تفریح و سرگرمی» ۱۸/۱ درصد؛ «رهبران نظام و راهنمایی» ۱۷/۹ درصد؛ «همبستگی اجتماعی» ۱۰/۲ درصد؛ اطلاع‌رسانی ۸/۹ درصد (باهنر و ترکاشوند، ۱۳۸۸).

بر اساس بیانات رهبران انقلاب اسلامی، نقش اجتماعی و کلی رسانه، «مدرسه (دانشگاه) عمومی» است؛ بنابراین می‌توان رسانه را یک دستگاه آموزشی دانست که وظیفه آموزش و پرورش همه جامعه را بر عهده دارد. باید توجه داشت که این نقش کلی رسانه است؛ یعنی مهم‌ترین وظیفه آن، تعلیم و تربیت است؛ اما در ضمن این تعلیم، توجه به نیازهای دیگر مخاطبان نیز ضروری است. لذا در ذیل این نقش اصلی، برای رسانه اسلامی نقش‌های فرعی از جمله: تفریح و سرگرمی، اطلاع‌رسانی، ارشاد و رهبری نیز در نظر گرفته‌اند.

آنچه بیان شد، مهم‌ترین نظرات دانشمندان غربی و برخی از اندیشمندان اسلامی درباره کارکردها و وظایف رسانه بود؛ اما آنچه می‌بایست درباره نظریات غربی مورد توجه قرار گیرد آن است که نقش رسانه در دیدگاه آنان، برخاسته از انتظارات جامعه مخاطبان و البته بر اساس اهداف اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی متأثر از ایدئولوژی‌های غیردینی حکومت‌های آنان است. حال آنکه دیدگاه ما مبتنی بر اهداف نظام و امت اسلامی بوده، آگاه‌سازی و هدایت مخاطب را دنبال می‌کند. نظرات نقل شده از اندیشمندان و رهبران اسلامی نیز در عین راهگشا بودن، انسجام و جامعیت ندارند و می‌توان نگاه ارشادی به آن‌ها داشت؛ اما در این پژوهش به دنبال استخراج نقش‌های رسانه اسلامی از قرآن کریم هستیم.

۷. وظایف رسانه بر اساس قرآن کریم

بر اساس دیدگاه کلی این پژوهش که برگرفته از نگاه دینی و الگو گرفتن از قرآن کریم به عنوان رسانه الهی است، کارکردهای رسانه تراز اسلامی نیز باید برگرفته از نقش‌های رسانه اسلام باشد. در این راستا با بررسی اهداف قرآن کریم در فرآیند ارتباطی و تأثیرگذاری خود به نکاتی برمی‌خوریم که می‌توان از آن‌ها به الگویی برای تعیین وظایف رسانه تراز اسلامی دست‌یافت.

علامه مصباح اهداف قرآن کریم را بر اساس محتوای آیات، در سه دسته جای می‌دهد: ۱. اهداف در بُعد بینش؛ از جمله: غفلت زدایی، یادآوری فراموش شده‌ها، ارائه بینش صحیح و ضروری، ارائه ادله بر بینش‌ها، تبیین حق از باطل، تدبیر در آیات، تفکر، خردورزی، آگاهی از یگانگی خدا؛ ۲. اهداف در بُعد گرایش؛ از جمله: پند دادن، انذار و تبشیر، شفابخشی، هدایت و پندپذیری، تقوا؛ ۳. اهداف در بُعد عمل؛ از جمله: شکرگزاری، داوری به حق، تثبیت مؤمنان، برپایی جامعه عادلانه، حاکمیت قوانین خدا، چیرگی دین حق بر همه ادیان، بیرون بردن از تاریکی به نور، هدایت به راه‌های امن و صراط مستقیم، ورود به رحمت ویژه الهی (مصباح، ۱۳۹۴، ۲: ۲۳-۴۳).

می‌توان به اهداف محتوایی ذکر شده، ویژگی‌های ظاهری و محتوایی قرآن را افزود؛ از جمله: سهل و ممتنع بودن، جمع بین معانی متعدد، ایجاد زبان خاص به خود، جامعیت در عین اختصار، رعایت فهم عامه همگام با اقلان خواص، بهره‌مندی از هنرها و زینت‌های لفظی مانند استعاره و مجاز و کنایه (معرفت، ۱۳۷۹، ۱: ۹۷-۱۱۰)، یا همان بلاغت اعجاز آمیز قرآن، آن‌هم در دورانی که هنر متعالی جامعه، سخن و سخنوری و شاعری بود و در نتیجه تحدی چندباره قرآن بی‌پاسخ ماند (اسراء: ۸۸)

از طرفی از دیدگاه زیبایی‌شناختی، جاذبه قرآن به اندازه‌ای است که در عصر نزول، علاوه بر مشرکین، ادیبان و شاعران را نیز مجذوب خود کرده بود (طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ۵: ۳۸۷؛ رامیار، ۱۳۶۹: ۲۱۴-۲۱۸) و در عصر حاضر نیز اندیشمندان و هنرمندان مختلف را شگفت‌زده می‌کند. این زیبایی‌ها، در روش‌های تعبیر قرآن،

تصویرگری، انسجام آواها و موسیقی کلام نمایان می‌شود. از طرفی روایات مؤکد بر تلاوت قرآن به صورت زیبا و با صدای دل‌نشین و مؤثر، جنبه دیگر توجه به زیبایی شکلی و ظاهری رسانه اسلام را نمایان می‌سازد (کلینی، ۱۳۶۵، ۴: ۴۲۹): از این رو نقش جذب مخاطب از لحاظ تأثیر بر عواطف و مشاعر، درباره قرآن کریم جایگاه ویژه‌ای دارد.

همچنین، توجه به رساننده قرآن کریم یعنی پیامبر (ص) و وظایف او آن‌چنان که در قرآن آمده است، می‌تواند الگوی مناسبی برای کارکردهای رسانه اسلامی به دست دهد. خداوند پیامبر را از جنس مردم معرفی می‌کند (آل عمران: ۱۶۴) و اخلاق والای ایشان را می‌ستاید (قلم: ۴) و آن را عامل جذب مردم می‌داند (آل عمران، ۱۵۹). همچنین هنگام معرفی پیامبر و وظایف ایشان، همواره «تزکیه» و «تعلیم» به عنوان دو نقش اساسی (ابتدا پاک‌سازی و سپس آموزش) مطرح می‌شود (آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲). به اضافه، از مهم‌ترین اهداف رسالت پیامبر (ص)، هدایت مردم (صف: ۹) و ولایت داشتن بر آنان (مائده: ۵۵) یاد می‌شود. ما در این پژوهش با تحلیل ویژگی‌ها و اهداف قرآن کریم که از آیات آن استخراج شده است و با بررسی نظریات مختلف در این زمینه، وظایف و نقش رسانه تراز اسلامی را بر اساس قرآن کریم و برگرفته از آن، در چهار عنوان زیر دانسته‌ایم:

الف) وظیفه جذب و تأثیرگذاری

قرآن کریم حامل نیکوترین سخن‌ها با تأثیرگذاری خاصی است که مخاطبانش به طوری متأثر می‌کند که قلب‌هایشان نرم شده و مجذوب خدا شود (زمر: ۲۳) و از این طریق به آرامش می‌رسند (رعد، ۲۸). رسانه تراز اسلامی نیز با الگو گرفتن از قرآن کریم که با ویژگی‌های زیبایی و بلاغی خود و متناسب با هنر روز عصر نزول به جذب مخاطبان پرداخت، می‌بایست به کاربرد آرایه‌های هنری و زیبایی‌شناسی به جذب هرچه بهتر مخاطب خود پردازد. روشن است که ابزار جذب در رسانه اسلامی در چهارچوب هنجارهای شرعی و اخلاقی در

نظر گرفته می‌شود و خارج از آن پذیرفته نیست. از جمله جوانب و فنون جذب و تأثیرگذاری برای رسانه اسلامی، با تأسی از قرآن کریم، تطابق محتوا با فطرت انسانی، استفاده از هنر روز و همچنین مخاطب‌شناسی دقیق است. جذب مخاطب را شاید بتوان اولین و مهم‌ترین گام برای تأثیرگذاری بر او دانست؛ اگرچه کافی نیست. عوامل جذابیت در پیام‌رسانی در دو ساحت «محتوا» و «قالب» قابل بررسی است. آنچه در این کارکرد رسانه مدنظر ماست، در کنار جاذبه ذاتی پیام‌های فطری دینی، بیشتر ناظر به قالب پیام است. در مطالعات غیردینی رسانه، «سرگرمی» یکی از نقش‌های مهم شمرده می‌شود که جذب مخاطب از طریق آن صورت می‌گیرد؛ اما در نگاه اسلامی ما، این جاذبه هدف سرگرمی محض ندارد؛ بلکه استفاده از هنرهای زیبا و جاذبه‌های ظاهری با هدف پاک‌سازی و راهنمایی مخاطبان صورت می‌گیرد؛ اگرچه زمینه سرگرمی سالم را برای مخاطب ایجاد کند؛ اما به دنبال اهداف عالی خود است.

ب) وظیفه پاک‌سازی و آماده‌سازی قلبی و ذهنی

قرآن کریم اهدافی همچون غفلت زدایی و یادآوری (ص: ۱)، پاک‌سازی و تزکیه (آل عمران، ۱۶۴)، توصیه به تفکر (انفال: ۲۲) و شفاعت برای زدودن زنگار دل (یونس: ۵۷) دنبال می‌کند. طبعاً، پیگیری این اهداف یکی از وظایف اساسی رسانه تراز اسلامی است. بر اساس این نقش، محتوا طبق قوانین و معادلات هستی برای مخاطب عرضه می‌شود، به طوری که منطقی بودن آن برای او ملموس شود و ذهن و قلب خود را از ناپاکی‌ها و کژی‌ها پاک سازد تا حق را بدون تردیدی درک کند.

در دیدگاه غربی «اطلاع‌رسانی» و «آموزش» از مهم‌ترین نقش‌های رسانه قلمداد می‌شوند؛ این نقش‌ها در نگاه اسلامی ما دو مرحله دارند؛ ابتدا پاک کردن دانسته‌های نادرست سابق، سپس راهنمایی با اطلاعات صحیح؛ لذا دو مرحله را بر اساس آموزه قرآن کریم (تزکیه و تعلیم)، دو نقش مجزا برای رسانه دانسته‌ایم. در مرحله اول، رسانه باید آنچه را که مخاطب به نادرستی فهمیده

است و بر ذهن و قلب او اثر سوء گذاشته است، برطرف کند تا او را آماده دریافت اطلاعات صحیح کند. قابل ذکر است که این مرحله، مختص امور معنوی و اطلاعات دینی نیست؛ بلکه شامل اطلاعات روزمره از جمله اخبار و رویدادها نیز می‌شوند و در این راستا اصل امانت مورد تأکید است تا اعتماد مخاطب جلب شود.

ج) وظیفه جهت‌دهی و راهنمایی فردی

قرآن کریم همچنین از ابزارهای همچون موعظه (نور، ۳۴)، انذار و تبشیر (فصلت: ۳-۴)، توصیه مکرر به تقوا (تغابن: ۱۶) و ارائه بینش صحیح و ادله آن‌ها (نحل: ۱۲۸)، در پی هدایت و راهنمایی مخاطب خود می‌رود (بقره: ۲). رسانه اسلامی بر این اساس، لازم است نشان‌دادن حق و صواب به مخاطب خود را جزو وظایف اصلی خود بداند. در این راستا یکی از راهبردها همان روش قرآنی «موعظه حسنه» است؛ به طوری که رسانه نفع آن محتوا و ضرر ترک آن را نشان دهد تا خود مخاطب مایل به گزینش آن شوند. همچنین راهبرد «جدال احسن» از روش‌های قرآنی است که با عرضه محتواهای مشابه و رقیب و مقایسه آن‌ها با یکدیگر، مخاطب را به قضاوت برای تشخیص برتری محتوای ارائه‌شده وا بدارد. تفاوت دیدگاه رسانه اسلامی با نظر عمومی رسانه‌ها آن است که نقش‌های «آموزش» و «اطلاع‌رسانی» را مسبوق به تزکیه اذهان و قلوب و قرین با دعوت و هدایت به سوی خداوند می‌دانند. بدین ترتیب در این رسانه، صرف آموزش و اطلاع‌رسانی، موضوعیت ندارند؛ بلکه راهبردهایی هستند تا از طریق نمایاندن بینش صحیح و با بیم و بشارت دادن، زمینه هدایت مخاطبان را فراهم آورد.

د) وظیفه امت‌سازی و راهبری

همان‌طور که قرآن کریم به‌عنوان رسانه اسلام، در بعد عملی اهدافی همچون تثبیت مؤمنان (نحل: ۱۰۲)، داوری به‌حق (نحل: ۶۴)، حاکمیت قوانین الهی (نساء: ۱۰۵)، برپایی جامعه عادلانه (نور: ۵۵) و چیرگی این جامعه دینی بر بقیه (فتح: ۲۸) را دنبال می‌کند، رسانه تراز اسلامی نیز باید به همین شکل، در پی

امت سازی و راهبری آن باشد. «امت» در ادبیات قرآنی با سه ویژگی ایمان، عمل و امام قرین است (نحل: ۳۶). همین ویژگی هاست که مفهوم امت را از مفاهیمی همچون مردم، توده یا جمع متفاوت می سازد. ضمن آن که راهبرد مهمی همچون «امر به معروف و نهی از منکر» که از نگاه قرآن جزء اصول اساسی جامعه اسلامی است (آل عمران: ۱۱۰)، به عنوان یکی از نقش های فرعی و راهبردهای مهم در ضمن این کارکرد قرار می گیرد.

چنانکه بیان شد، نقش «همبستگی اجتماعی» از کارکردهای رسانه ای مورد تأکید توسط برخی از اندیشمندان غربی بود؛ اما در نگاه اسلامی ما، این وظیفه در عین شباهت ظاهری، اهدافی والا و راهبردهایی متفاوت دارد و طبق آموزه های قرآنی ذکر شده، در پی ایجاد امتی واحد و ولایتمدار است.

این نگاه قرآنی به کارکردها و وظایف رسانه، محصول الگو گیری رسانه اصلی اسلام یعنی قرآن کریم و تحلیل اهداف و ویژگی های آن است. نتایج تشخیص و تعیین این وظایف آن است که اهداف کارکردی و نگاه به این افق های راهبردی، مسیر فعالیت رسانه ای و برنامه سازی را برای رسانه اسلامی واضح تر می کند و می توان سیاست های جزئی و حتی کلی را بر همین اساس تعیین کرد.

فواید دیگر در نظر داشتن این وظایف و نقش ها که از ویژگی های قرآن کریم برگرفته شده اند، داشتن چشم انداز چند بعدی و هم زمان در همه جوانب است؛ به این صورت که رسانه اسلامی، همان قدر که به دنبال امت سازی است، باید به دنبال پاک سازی افراد باشد؛ همان طور که به تربیت فردی می پردازد، باید به جذب مخاطب از طرق مختلف از جمله جلوه های زیبایی شناختی پردازد؛ در عین حالی که این جاذبه ها نیز بایست در راستای نقش های دیگر رسانه مانند پاک سازی و جهت دهی قرار گیرد.

چنانکه در ابتدای بحث بیان شد، این وظایف در حقیقت رفتار مورد انتظار از موقعیت و پایگاه رسانه اسلامی به عنوان یکی از نهادهای اصلی جامعه اسلامی است؛ بنابراین نیازهای جامعه و به صورت کلی، اهداف نظام اسلامی در این نقش ها منعکس شده اند. از این رو می توان این نقش ها را زیر مجموعه ای از نگاه

جامعه‌شناختی اسلامی و در راستای همان اهداف تلقی کرد.

۸. مدل‌های ارتباطی

با توجه به هدف این پژوهش، یعنی دستیابی به رسانه اسلامی بر اساس قرآن کریم و از آنجا که رسانه در حقیقت نشان‌دهنده یک فرآیند ارتباطی است، لازم است اولاً؛ عناصر ارتباط و عوامل مؤثر بر آن‌ها را شناخت. برای درک بهتر این عناصر و عوامل، فرآیند ارتباط را در قالب مدل‌های ارتباطی به نمایش درمی‌آورند؛ ثانیاً مدل ارتباطی قرآن کریم را بر اساس اطلاعات خود قرآن، تحلیل روش‌های استفاده‌شده در آن و همچنین داده‌های برگرفته از روایات، استخراج کرد.

بدین ترتیب و با استخراج مدل ارتباطی قرآن کریم و شناخت عناصر ارتباطی و عوامل مؤثر در آن از جمله موانع و آثار، می‌توان نتایج متعددی را برای رسانه اسلامی به دست آورد. شیوه ارتباطی قرآن کریم که در واقع رسانه الهی و کانال ارتباطی خداوند است، می‌تواند بهترین الگو برای رسانه‌هایی باشد که بنای اسلامی شدن دارند.

همان‌طور که گفتیم، فرآیند ارتباط از مجموعه‌ای عناصر یا اجزاء تشکیل می‌شود. طرز قرارگیری و وجود هر یک از این عناصر، نوع فرآیند و جریان ارتباطی را مشخص و از یکدیگر متمایز می‌کند. برای درک بهتر فرآیند ارتباط و عناصر آن، دانشمندان این عرصه، اجزاء و روند ارتباط را به صورت نموداری نمایش داده‌اند که به نام «مدل‌های ارتباطی» معروف هستند. به تعبیر مک کوایل، مدل، شرح خلاصه‌شده، آگاهانه و به شکل نموداری از یک چیز یا واقعیت است که در پی نشان دادن عناصر اصلی هر ساختار یا فرآیند و روابط بین عناصر آن است (مک کوایل و ویندال، ۱۳۸۸: ۳)؛ به عبارت دیگر مدل‌های ارتباطی تصویری بصری از جنبه‌های مختلف یک وضعیت ارتباطی ارائه می‌دهند.

این اجزاء در دیدگاه‌های مختلف و در نظریات متعلق به دوره‌های گوناگون زمانی، متفاوت هستند. هر یک از صاحب‌نظران علم ارتباطات با تشریح فرآیند

ارتباطی، برای آن عناصر و اجزای خاصی قائل است. این نظریات از سال ۳۰۰ قبل از میلاد تا عصر حاضر تکامل پیدا کرده و به تدریج پیچیده تر شده اند. اجزای ارتباط در ابتدا تنها در سه عنصر «فرستنده»، «پیام» و «مخاطب» خلاصه می شدند؛ اما به مرور زمان و با پژوهش های مختلف اندیشمندان عرصه ارتباطات، عناصر دیگری از جمله «کانال» ارتباطی، «رمزنگار» و «رمزگشا» و نیز «پارازیت» یا اختلال در ارتباط، مورد توجه قرار گرفتند. در ادامه این مسیر، ارتباط های تعاملی و «بازخورد» پیام، مدل های ارتباطی را متحول کردند. همچنین در مدل های ارتباطی پیشرفته تر، فاکتورهای گسترده تری در ارتباط مدنظر قرار گرفتند؛ از جمله عوامل محیطی و فرهنگی مؤثر بر فرستنده و گیرنده پیام؛ مقتضیات و ویژگی های پیام و رسانه؛ همچنین وجود نگهبانان پیام.

از مهم ترین مدل های ارتباطی و مشهورترین آن ها می توان به این موارد اشاره کرد: مدل ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۲ قبل از میلاد)؛ مدل لسول (۱۹۰۲ م - ۱۹۷۸ م)؛ مدل ارتباطی شنان (۱۹۱۶ م - ۲۰۰۱ م) و ویور (۱۹۰۷ م - ۱۹۷۸ م)؛ مدل ارتباطی برلو S-M-C-R (۱۹۲۹ م - ۱۹۹۶ م)؛ مدل ارتباطی ازگود (۱۹۱۶ م - ۱۹۹۱ م) و شرام (۱۹۰۷ م - ۱۹۸۷ م)؛ مدل ارتباطی وستلی (۱۹۱۵ م - ۱۹۹۰ م) و مک لین (۱۹۱۳ م - ۲۰۰۱ م)؛ مدل ارتباطی ماریچ دنس (۱۹۲۹ م)؛ مدل ارتباطی مالتزکه (۱۹۲۲ م - ۲۰۱۰ م) (مک کوایل و ویندال، ۱۳۸۸؛ محسنیان راد، ۱۳۸۵).

باید توجه کرد که مدل های ذکر شده در دوره های زمانی مختلف و با دیدگاه های گوناگون طراحی شده اند. با پیشرفت ابزار ارتباطی و رسانه های قدیم و جدید، مدل ها نیز به تبع آن ها توسعه یافتند. اجزای دیگر و ویژگی هایی جدیدی به آن ها اضافه شد که پیش از آن مغفول بود. از طرف دیگر، به دلیل گسترده بودن علم ارتباطات و ساحت های مختلف آن، هر یک از صاحب نظران با دیدگاه کاربردی خاصی به ارتباط نگاه کرده و مدل ویژه آن را طراحی کرده است. ارتباط در عصر ارسطو به ارتباطات انسانی محدود بود و در خطابه جلوه داشت. شنون و ویور ریاضی دانانی بودند که با هدف توسعه ارتباطات تلفنی از راه دور، در آزمایشگاه فیزیک، ارتباطات را مطالعه کردند؛ لذا نگاه فیزیکی و ریاضی

منجر به توجه به عامل پارازیت در مدل آن‌ها شد. برلو بیشتر به جنبه‌های انسانی ارتباط و به شکل ویژه به عنصر پیام توجه داشت. دیگر پژوهشگران نیز هر یک با جهت‌گیری خاصی، مدل موردنظر خود را ارائه کرده است. باین حال هر یک از این مدل‌ها کاستی‌هایی نیز دارند.

در بین مدل‌های ارائه‌شده و خصوصاً برای ارتباطات جمعی، می‌توان کامل‌ترین نگاه را متعلق به مالترکه دانست. دلیل این انتخاب، آن است که به جنبه‌های انسانی ارتباط توجه خاصی دارد و جایگاه انسان را به‌عنوان ارتباط گر و گیرنده بسیار خاص و پیچیده دانسته است؛ ضمن اینکه توجه او به قواعد روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، نگاه ارتباطی او را کامل‌تر و جامع‌تر قرار داده است. باین حال باید گفت که این مدل نسبتاً قدیمی است و با توجه به پیشرفت پرشتاب رسانه‌ها در دهه‌های اخیر، نیازمند بازنگری و تکمیل است.

۹. مدل ارتباطی قرآن کریم

بعد از بررسی مدل‌های مشهور ارتباطی، لازم است نگاهی به تلاش‌های صورت گرفته در ترسیم مدل ارتباط در قرآن کریم بیندازیم. در این زمینه، با بررسی تحقیقات انجام‌شده در موضوع ارتباطات و اسلام، تنها به یک پژوهش قابل توجه درباره مدل ارتباطی قرآن برمی‌خوریم که توسط جاسم دریس انجام‌شده است. او فرآیند ارتباطی قرآن کریم را در سه سطح تعریف می‌کند:

۱. ارتباط وحیانی: مرحله نزول وحی بر پیامبر (ص) (میان‌فردی)؛ ۲. ارتباط شفاهی: مرحله دعوت پیامبر (ص) از مردم در محدوده جزیره‌العرب. (ارتباط جمعی محدود)؛ ۳. ارتباط مکتوب: تبدیل شدن قرآن به نسخه‌های نوشته‌شده (ارتباط جمعی نامحدود). وی برای این مراحل عناصری برای ارتباط در نظر می‌گیرد که اغلب بین مراحل مشابه هستند، مگر موارد معدودی که در اصل یا مصادیق، تفاوت دارند: ۱. فرستنده: خداوند متعال؛ ۲. هدف ارسال وحی: هدایت برای عموم بشر؛ ۳. پیام: قرآن کریم؛ ۴. رمزگذاری: در مرحله اول، تبدیل پیام به الفاظ توسط خداوند؛ در مرحله دوم، تبدیل الفاظ به صوت

و افزودن تعالیم لازم توسط پیامبر؛ در مرحله سوم، تبدیل الفاظ به حروف و کلمات مکتوب؛ ۵. کانال: در مرحله اول، حضرت جبرائیل؛ در مرحله دوم، شخص حضرت رسول (ص)؛ در مرحله سوم، خود مصحف مکتوب؛ ۶. میدان مشترک: در مرحله اول، عالم مثال یا شنیدن صدا یا تمثیل جبرائیل به صورت بشر؛ در مرحله دوم، رودررو به صورت شفاهی؛ در مرحله سوم، فرهنگ مکتوب؛ ۷. رمزخوانی: در مرحله اول، تبدیل الفاظ غیرمادی به صوتی؛ در مرحله دوم، گوش جان و دل افراد؛ در مرحله سوم، خواندن کلمات و حروف به اضافه فهم مطالب؛ ۸. گیرنده: در مرحله اول، فقط پیامبر (ص)؛ در مرحله دوم، ابتدا نزدیکان، سپس خویشاوندان و بعد از آن، ام القری و جزیره العرب؛ کل بشر در تمام مکانها و زمانها؛

۹. بازخورد: در مرحله اول، پرسشها و درخواستهای پیامبر در موارد مختلف؛ در مرحله دوم، دو نوع: اول: بازخوردهای مستقیم به خداوند متعال؛ دوم: بازخوردهایی که از طریق پیامبر اکرم (ص) به خداوند منتقل می شوند؛ در مرحله سوم، در عصر نزول، با رجوع به پیامبر (ص)، بعد از عصر نزول به دلیل ویژگی جامعیت و جاودانگی قرآن کریم با ارجاع بازخورد به خود قرآن دهند و دریافت پاسخ. ۱۰. اختلال: در مرحله اول، پارازیت وجود ندارد؛ زیرا در عالم ملکوت تنها فرشتگان هستند و در عالم مثال، محافظان وحی از اختلال وارد کردن شیاطین جلوگیری می کردند؛ در مرحله دوم، پیام در کمال صحت توسط پیامبر (ص) به مخاطبان ابلاغ می شود، اما در سمت دیگر دودسته از اخلاص گران وجود دارند: شیاطین جنی که در دل مردم شک و تردید القا می کنند و شیاطین انسی که با القای شبهه و سعی در متفرق کردن مردم در فرآیند دریافت پیام خلل وارد می کردند؛ در مرحله سوم، دو گونه اختلال: یکی تحریف در الفاظ و ساختار و ترکیب قرآن که این اختلال به ادله مختلف عقلی و نقلی امکان پذیر نیست؛ دیگری تحریف در معنا و محتوای قرآن که امکان وقوع دارد و در مواردی نیز صورت گرفت است.

محقق این سه سطح ارتباطی قرآن کریم را کاملاً به یکدیگر پیوسته می داند و

آن‌ها را روند تبدیل تدریجی و برنامه‌ریزی شده یک ارتباط میان فردی به یک رسانه فراگیر جمعی می‌داند (دریس و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۵۴-۱۵۵).

۱۰. نقد و ارائه نظر

برای یافتن مدل ارتباطی قرآن کریم، پژوهش جاسم دریس با الهام گرفتن از مدل‌های ارتباطی و عناصر اصلی آن‌ها و بررسی قرآن کریم و فرآیند نزول آن، به مدل قابل قبولی رسیده است؛ باین وجود، نکاتی را در نقد برخی جوانب این مدل بیان خواهیم کرد. سپس مدل مدنظر خود را که الگو گرفته از همان پژوهش و مدل‌های ارتباطی دیگر است، ارائه می‌دهیم.

اولین نقد وارد آن است که تعداد عناصر ارتباط که ۱۰ عدد تعیین شده‌اند، زیاد است که مدل را دچار پیچیدگی و فهم آن را دشوار می‌کند؛ درحالی که برخی از مؤلفه‌هایی که بیان شده‌اند، از جمله رمزگذاری، رمزگشایی و میدان مشترک، به‌عنوان عناصر یا اجزای اصلی ارتباط به حساب نمی‌آیند؛ بلکه به‌عنوان بخشی از عناصر اصلی از جمله پیام، کانال یا گیرنده به شمار می‌روند. اگرچه در پژوهش فوق، ذکر این مؤلفه‌ها به مقصود ترسیم کامل مدل و با ادله قرآنی انجام گرفته و موجه است.

نقد دیگر آن که در بین دو سطح دوم و سوم ارتباطی قرآن کریم تداخل‌هایی وجود دارد؛ چه آنکه سطح سوم مربوط به دو عصر تزیل و پس از رحلت پیامبر است. لذا این دو حالت به‌خوبی در مدل‌ها نمایان نشده است.

نقد بعدی آن که نقش اهل بیت (ع) یا عترت پیامبر (ص) در مدل‌ها در نظر گرفته نشده است. بنا بر حدیث ثقلین (حرعاملی، ۱۴۱۶ ق، ۲۷: ۳۳)، پیامبر (ص) دو ثقل را برای مردم به جا گذاشته است که هر یک را می‌توان کانال یا رسانه‌ای در نظر گرفت. یا اینکه حداقل آن است که اهل بیت (ع) را به‌عنوان مخاطبان اصلی قرآن کریم و مفسران ارشد آن در نظر بگیریم.

بر همین اساس، مدل پیشنهادی خود را برای سطوح و فرآیند ارتباطی قرآن کریم ارائه می‌دهیم. این مدل البته متأثر از مدل پیشنهادی جاسم دریس و مدل

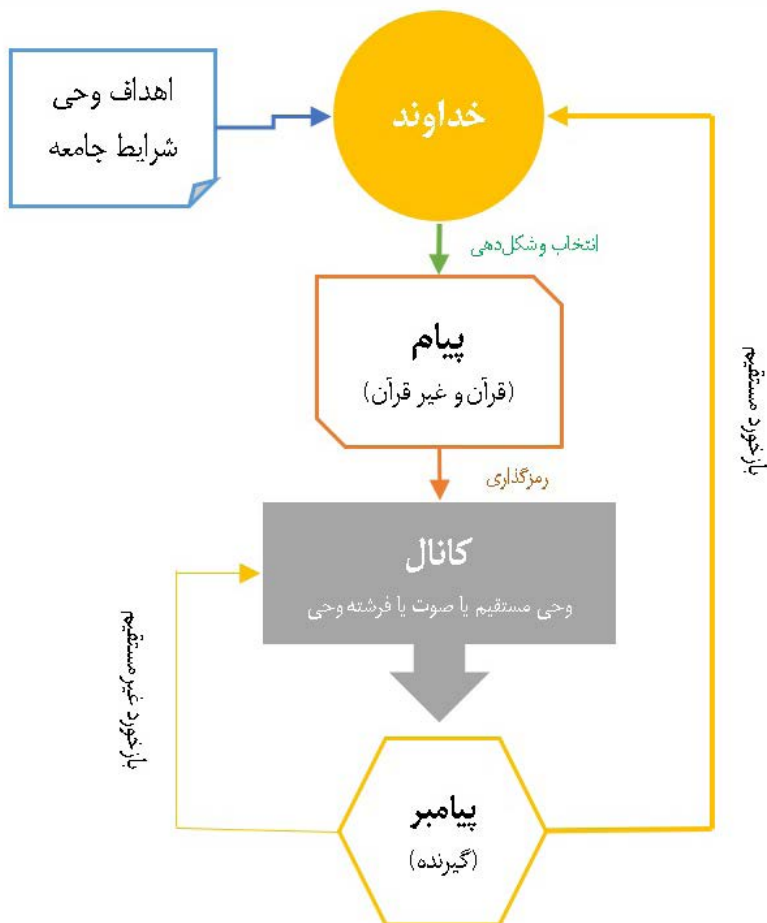
مالتزکه است که نظرات متفاوت ما در آن اعمال شده و مبنی بر برداشت‌های این پژوهش است. ما نیز فرآیند ارتباطی قرآن کریم را در سه سطح دانسته‌ایم؛ اما تقسیم ما به این صورت است: ۱. سطح وحی؛ ۲. سطح ابلاغ؛ ۳. سطح تأویل.

الف) مدل ارتباطی قرآن کریم در سطح وحی

در این سطح همان‌طور که بیان شد، ارتباط میان فردی است؛ یعنی میان خداوند متعال و پیامبر (ص). این ارتباط گاهی تعاملی و دوطرفه است به این معنی که از پیامبر (ص) نیز پیام‌هایی به سمت خداوند منتقل می‌شود که شامل درخواست و پرسش‌ها است. در این ارتباط، پیام گستره وسیعی دارد. بخشی از پیام، نص قرآن کریم است که بر قلب پیامبر (ص) فرود می‌آید و بخشی دیگر وحی‌های غیر قرآنی است. کانال در این فرآیند مختلف است. در اغلب موارد، وحی توسط فرشته وحی یعنی حضرت جبرائیل بر پیامبر (ص) نازل می‌شود؛ اما در مواردی نیز وحی به صورت مستقیم بر قلب پیامبر (ص) یا از طریق خلق صوتی از پشت حجاب به ایشان منتقل می‌شود (شوری: ۵۱-۵۲). پیامبر (ص) نقش گیرنده پیام را دارد.

اختلال در این سطح از ارتباط غیرممکن است؛ زیرا ملائکه محافظ وحی مانع از دسترسی شیاطین جن به آن می‌شدند. همچنین درباره بازخورد می‌توان دو نوع بازخورد را متصور شد؛ اول بازخورد مستقیم به خداوند، دیگر اینکه بازخورد به کانال پیام یا فرشته وحی.

همچنین در این مدل به نقش اهداف وحی و شرایط جامعه ارسال پیام توجه شده است. همچنین نقش انتخاب و شکل‌دهی به پیام توسط فرستنده یعنی خداوند متعال در نظر بوده است. با این حال هیچ محدودیت یا فشاری از سوی پیام بر فرستنده وجود ندارد؛ زیرا انتقال معنا به صورت مستقیم بر قلب پیامبر (ص) هیچ محدودیتی را نمی‌پذیرد.



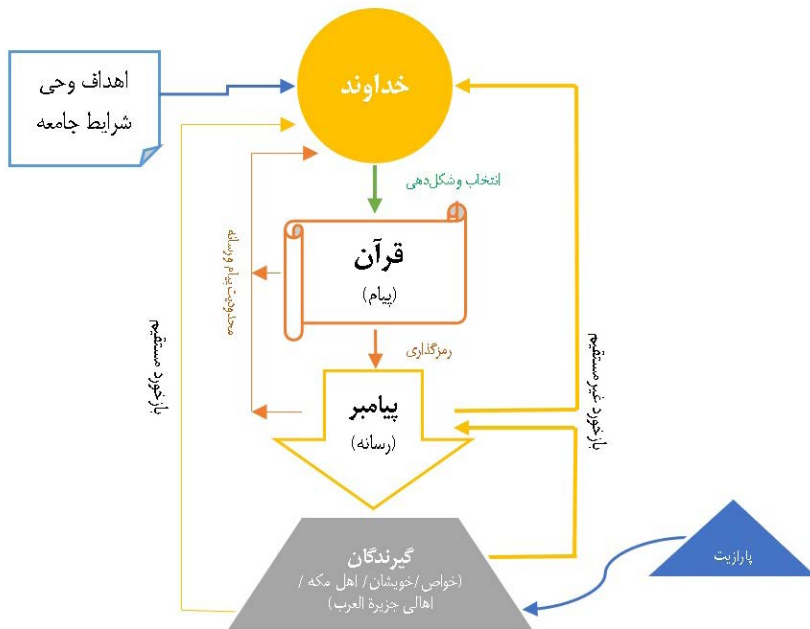
شکل ۱- مدل ارتباطی قرآن (سطح وحی)

مدل ارتباطی قرآن کریم در سطح ابلاغ

در این سطح نقش پیامبر (ص) به کانال یا رسانه‌ای برای ابلاغ وحی الهی به مردم تبدیل می‌شود. در این صورت نقش گیرنده پیام را مردمی بازی می‌کنند که در محدوده ابلاغ پیام بودند. محدوده این افراد از خواص و نزدیکان پیامبر (ص) آغاز شد و به تدریج به خویشاوندان، ساکنان مکه و کل منطقه جزیره‌العرب گسترش یافت.

اما پیام در این سطح از ارتباطات، محدود به آیات قرآن کریم است؛ البته نقش پیامبر اکرم (ص) در کنار رسالت و رسانندگی پیام، تفسیر و تبیین و تذکر و دعوت و غیره نیز بود؛ اما در اینجا تنها به نقش ایشان در رساندن قرآن کریم به عنوان پیام اصلی توجه داریم. باین وجود پیام و رسانه در اینجا محدودیت‌هایی دارد که مورد توجه فرستنده است. منظور از این محدودیت، شرایط طبیعی پیام مناسب انسان در آن دوره و همچنین پیام‌رسان مناسب آن‌هاست؛ مثلاً رمزگذاری پیام به صورت الفاظ صوتی و محدودیت‌های آن، علم و سواد محدود مردم آن زمان، ارتباط منحصر به مشافهه و دیگر محدودیت‌ها.

در این سطح دو گونه بازخورد وجود دارد: یا به صورت مستقیم به خداوند یا غیرمستقیم و از طریق پیامبر خدا (ص). همچنین اختلال‌های وارد در این ارتباط، تنها به بخش گیرندگان امکان آسیب‌رسانی دارد و اجزای دیگر این فرآیند، خلل ناپذیر هستند.



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

شکل ۲- مدل ارتباطی قرآن (سطح ابلاغ)

مدل ارتباطی قرآن کریم در سطح تأویل

این سطح از فرآیند ارتباطی قرآن کریم، ناظر به دوره بعد از رحلت پیامبر (ص) و محرومیت از وحی و تنزیل است. از آنجا که اختلافات بین اصحاب و مخالفت برخی از آنان با جانشینان برحق رسول الله (ص) ناشی از تأویل ناصحیح قرآن کریم بود و فراخور شرایط فقدان پیامبر (ص) توجه به قرآن و تأویل صحیح آن بود، نام این سطح از ارتباط قرآن کریم را تأویل نام گذاشتیم.

فرآیند ارتباطی قرآن کریم در این سطح، از نوع ارتباط جمعی است و به دلیل جامعیت و جاودانگی قرآن کریم، گستره نامحدودی دارد؛ بنابراین گیرنده در این مدل، همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها هستند.

ویژگی خاص این مدل، داشتن دو کانال است که در طول یکدیگرند. کانال اول همان وجود مقدس پیامبر (ص) که رساننده پیام قرآن و همچنین تبیین‌گر است؛ اما در مقطع زمانی کاربری این مدل، رسول خدا (ص) از دنیا رفته است و نزول قرآن کریم به اتمام رسیده است؛ لذا کانال دوم که خود قرآن کریم است، تبدیل به یک رسانه مستقل می‌شود. باین حال برای کانال اول یعنی پیامبر (ص) جانشینی نیز تعیین شده است.

جانشین کانال اول به عنوان عنصر مستقلی در این مدل در نظر گرفته شده است. ما از این کانال به عنوان «رسانه مفسر» نام می‌بریم. مقصود از این کانال، همان عترت رسول (ص) یا اهل بیت پیامبر (ع) هستند که جانشینان برحق ایشان هستند. چنانکه در حدیث متواتر نقلین، عترت و قرآن دو بار گران‌بهای معرفتی می‌شوند که پیامبر (ص) در میان امت خود به یادگار می‌نهد (حرعاملی، ۱۴۱۶ ق، ۲۷: ۳۳). غیر از نقش دریافت وحی از خداوند، تمام وظایف پیامبر (ص) از جمله پیشگامی در تبعیت از آیات قرآن کریم و تبلیغ و تبیین و تفسیر آن‌ها برای مردم و همچنین اقامه دین در جامعه، توسط جانشینان ایشان، یعنی اهل بیت (ص) انجام می‌شود.

قرآن کریم در این مدل، همان رسانه‌ای است که حامل پیام الهی است؛ چه بسا چنانکه مک‌لوهان می‌گوید، رسانه قرآن، خود نیز پیام است (مک‌لوهان،

۱۳۸۸: ۵)؛ بدین معنا که صرف مخاطب قرآن بودن، به خودی خود، پیام‌هایی دارد و تأثیرگذار است. همچنین، با انقطاع مردم از وحی الهی با رحلت پیامبر (ص)، خود قرآن نقش ارتباط گسترده‌تری برای پاسخگویی به بازخوردها را نیز به صورت جانشینی بر عهده دارد؛ بدین صورت که قرآن خودش با ما سخن می‌گوید و با پیام‌های باطنی خود، پرسش‌های ما را پاسخ می‌دهد (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۶۰). این مسئله در زمان غیبت و محرومیت از حضور مستقیم اهل بیت (ع) (رسانه مفسر) اهمیت بیشتری می‌یابد؛ اگرچه بازخورد در این مدل نیز به دو صورت مستقیم (از خود قرآن) و غیرمستقیم (از طریق اهل بیت) شکل می‌گیرد.

گیرندگان پیام در این سطح از فرآیند ارتباطی قرآن کریم، کل بشر و بدون محدودیت زمانی و مکانی هستند. چنانکه قرآن می‌فرماید: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (ص: ۸۷) و «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹)؛ بنابراین مختص به گروه و موضوع خاصی نیست. جامعیت و جاودانگی قرآن دلایل عقلی و نقلی خود را دارند که پیش‌ازاین بیان شده است.

در این مدل مؤلفه‌هایی تحت عنوان «عوامل مؤثر بر سطح دریافت و درک پیام توسط گیرندگان» نیز در نظر گرفته شده است که برگرفته از آراء علامه طباطبایی درباره عوامل تأثیرگذار بر معرفت دینی است. مهم‌ترین عوامل آن‌ها عبارت‌اند از: پیش‌دانسته‌های ذهنی؛ ظرفیت‌های ادراکی؛ طهارت نفس؛ فطرت و اخلاق؛ محیط اجتماعی؛ شرایط جسمی و عملی (گلی، ۱۳۹۳: ۴۱-۴۲).

درباره پارازیت یا اختلال در این فرآیند ارتباطی باید گفت عناصر ابتدایی و میانی ارتباط، یعنی فرستنده، پیام و کانال‌ها، مصون از ورود اختلال هستند. چنانکه خداوند می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹). لذا حفظ و مراقبت از قرآن کریم از هرگونه اختلال اعم از تحریف یا تغییر به عهده خداوند بوده و مسلم است.

اما در فرآیند این ارتباط، اختلالاتی در مرحله گیرنده متصور است. این پارازیت‌ها می‌تواند در هر یک از مراحل رمزگشایی، درک یا تفسیر پیام‌ها وارد شوند. این

خلل‌ها را می‌توان همان موانع دریافت صحیح یا فهم پیام قرآن کریم تلقی کرد. در این زمینه موانع مختلفی مطرح است که می‌توان آن‌ها را در سه دسته موانع «شخصیتی»، «معرفتی» و «روشی» جای داد.

رذایل اخلاقی از جمله: خودپسندی (صف: ۵)، هواپرستی (محمد: ۲۶)، دنیاطلبی (محمد: ۲۴)، اصرار بر گناه (مطففین: ۱۴)، عناد و لجاجت (انعام: ۱۱۱)، استکبار (جاثیه: ۸) و ظلم (اسراء: ۸۲)، در دسته موانع شخصیتی قرار می‌گیرند. از طرفی نواقص در پیش دانسته‌ها و اندیشه، در دسته موانع معرفتی قرار می‌گیرند؛ از جمله: کفر و شرک (عنکبوت: ۴۷)، ناآگاهی از زمینه‌های تاریخی آیات مانند سبب نزول و فرهنگ زمان شرایط مکان و زمان نزول (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۵۰-۱۶۰)، ناآشنایی با محکم و متشابه (آل عمران، ۷)، علم‌زدگی (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۲۹-۲۳۰)، تفسیر به رأی (فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ۱: ۲۱) و نداشتن علوم مقدماتی و اساسی برای فهم قرآن (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹: ۳۲۳-۳۲۴).

همچنین موانعی که در مراحل عملی درک و تفسیر آیات قرار می‌گیرند، در دسته موانع روشی جای دارند؛ از جمله: افراط یا تفریط در ریشه‌یابی لغات و علم نحو (خمینی، ۱۳۷۰: ۱۹۴)، استفاده نکردن از دانش‌های زمینه‌ای مانند اصول تربیتی و مقید و مطلق و ناسخ و منسوخ و خاص و عام (کلینی، ۱۳۶۵: ۱: ۶۲)، بی‌توجهی به نظام‌مندی و پیوستگی قرآن کریم و ارتباط جزء و کل (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۳: ۷۶)، تأویل‌گرایی بی‌ضابطه (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۵۲) و غفلت از روایات (نحل: ۴۴). این موانع همان‌طور که مفسر را از دستیابی به معنی مطلوب باز می‌دارد، در مدل ارتباطی قرآن کریم، به‌مثابه یکی از پارازیت‌هایی است که متوجه عنصر گیرنده است.

درنهایت، عنصر پایانی مدل ارتباطی ما، اثر یا نتایج ارتباط است که در گیرندگان پدید می‌آید. اثرات رسیدن پیام قرآن کریم به گیرندگان، عمدتاً به همان اهداف خداوند از ارسال وحی و پیامبر بازمی‌گردد و برخی از اثرات نیز حاصل تأثیر مثبت آیات قرآن بر روح و روان و جسم انسان هستند. این آثار

در راستای همان وظایف و کارکردهای رسانه اسلامی است که پیش‌ازاین بیان کرده بودیم و برگرفته از اهداف و مقاصد قرآن کریم هستند.

طبعاً آثار و نتایج دریافت پیام‌های قرآن کریم را نمی‌توان محدود و محصور کرد؛ اما می‌توان آن‌ها را در نتایج کلی و اصلی دسته‌بندی کرد. به‌طورکلی این آثار را در چهار نتیجه اصلی تجمیع می‌کنیم:

اول: آرامش و طمأنینه: ذکر خداوند به‌خودی‌خود آرامش‌بخش است (رعد: ۲۸) و آیات قرآن کریم بهترین نوع از ذکر خداوند به شمار می‌روند (عنکبوت: ۴۵)، همچنین قرآن خود را شفابخش معرفی می‌کند (اسراء: ۸۲) و با قرائت آیات الهی، دل‌ها نرم می‌شود (زمر: ۲۳).

دوم: پاک شدن و آمادگی قلبی و ذهنی: قرآن کریم غفلت‌ها را از بین می‌برد (اعراف: ۲۰۵) و با ارائه بینش صحیح و خردورزی حق را از باطل تبیین می‌کند. (نحل: ۴۴) بدین ترتیب آن‌ها را پاک می‌کند (آل‌عمران: ۱۶۴) ضمن آنکه دعوت به تفکر و تدبیر می‌کند و انسان را به این راه عادت می‌دهد (آل‌عمران: ۱۹۱): دل‌ها را متأثر می‌کند و ایمان افزون می‌گرداند. (انفال: ۲).

سوم: هدایت و انسان‌سازی: قرآن کریم هدایت‌گر است (بقره: ۲) و گیرنده پیام قرآن و دریافت‌کننده پندها و اندازها و بشارت‌های او، به راهی که خداوند برای او مهیا ساخته است رهنمون می‌شود. (سبأ: ۶) او در این راستا علم او افزایش می‌یابد (زمر: ۹) و تقوا پیشه می‌کند (محمد: ۱۷).

چهارم: عمل‌گرایی، ولایتمداری و حاکمیت حق: مخاطب قرآن کریم بعد از دریافت پیام‌های آن، دغدغه‌مند می‌شود به عمل می‌گراید. (محمد: ۷) این فعالیت همراه با ولایتمداری تا برپایی امت اسلامی پیش می‌رود تا حق چیره شود (مائده: ۵۶) و جامعه‌ای عادلانه با حاکمیت قوانین الهی بسازد (نور: ۵۵). البته قابل ذکر است که قرآن کریم در توصیفی از خود، شفا و رحمت برای مؤمنان را از ویژگی‌های خود می‌داند؛ اما درعین حال، ستمکاران را از قرآن بی‌نصیب می‌داند؛ بلکه اگر هم چیزی عایدشان شود، زیان بیشتر خواهد بود. «وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۹۰)

جمع بندی و نتیجه گیری

این مقاله با تبیین اهمیت رسانه در عصر حاضر و لزوم اسلامی شدن آن، به دنبال ارائه الگویی برای این امر است. از این رو، قرآن کریم که مهم ترین رسانه اسلام و وسیله ارتباطی بین خداوند و مردم است، بهترین مرجع برای این الگوبرداری دانسته شده است. برای دستیابی به این هدف، دو جنبه از مطالعات رسانه، یعنی کارکردهای رسانه و مدل ارتباطی، در این پژوهش مدنظر قرار گرفته اند که بر اساس قرآن مطالعه شده اند.

در بخش کارکردهای رسانه، پس از مرور مهم ترین دیدگاه ها از اندیشمندان این علم، وظایف و نقش رسانه اسلامی را بر اساس تحلیل ویژگی ها و اهداف قرآن کریم، مورد بررسی قرار گرفت. در نهایت با مطالعه داده های قرآنی، وظایف و کارکردهای رسانه اسلامی را در چهار نقش «جذب و تأثیرگذاری»، «پاک سازی و آماده سازی قلبی و ذهنی»، «جهت دهی و راهنمایی فردی» و «امت سازی و راهبری» دانستیم.

بدین ترتیب رسانه اسلامی با استفاده از آرایه های هنری و زیبایی شناسی، مخاطب خود را جذب می کند؛ سپس با غفلت زدایی، یادآوری، پاک سازی و تزکیه، ذهن و قلب او را برای دریافت حق آماده می کند. در مرحله بعد، با موعظه حسنه، انذار و تبشیر، ارائه بینش صحیح و استدلال برای آن و توصیه به تقوا، مخاطب را به سوی حق هدایت می کند. در نهایت با تثبیت مؤمنان، داوری به حق و عدالت، به برپایی جامعه ای با احکام الهی و حاکمیت حق می انجامد. در بخش بعدی به مطالعه مهم ترین مدل های ارتباطی ارائه شده توسط دانشمندان رسانه و ارتباطات پرداختیم. سپس با الهام از آن ها، به ویژه مدل ارتباطی جاسم دریس، به ارائه مدل ارتباطی قرآن کریم پرداختیم. ما این مدل را در سه سطح یا مرحله «وحی»، «ابلاغ» و «تأویل» بررسی کردیم. در هر سطح، عناصر ارتباط، اعم از فرستنده، پیام، کانال، گیرنده، پارازیت، بازخورد و نتایج، همچنین عوامل مؤثر بر آن ها و فرآیند ارتباط را مشخص کرده ایم.

در سطح تأویل از مدل ارتباطی قرآن که شامل عصر فعلی نیز می شود، با

در نظر داشتن انقطاع وحی، قرآن کریم را علاوه بر پیام، به عنوان رسانه یا کانال اصلی نیز دانسته‌ایم؛ درعین حال، نقش فرستنده را نیز ایفاء می‌کند؛ بدین معنی که بازخوردهای گیرندگان پیام را پاسخ می‌دهد همچنین در این مدل، نقش اهل بیت (ع) به عنوان جانشینان پیامبر (ص) و مفسران واقعی قرآن، در تبیین آن برجسته شده است. ضمن آنکه در این مدل ارتباطی، پارازیت‌های وارد بر گیرندگان، عوامل مؤثر بر دریافت پیام و آثار و نتایج دریافت پیام‌ها بر گیرندگان را نیز بنا بر داده‌ها و اطلاعات قرآنی تبیین کردیم. درنهایت، طرح گرافیکی مدل ارتباطی قرآن کریم را به تصویر کشیدیم.

با توجه به یافته‌های این مقاله، می‌توان نتیجه گرفت که قرآن کریم به عنوان کامل‌ترین و مهم‌ترین رسانه الهی، الگوی کاملی برای ارتباط و انتقال پیام به شمار می‌رود. ازاین‌رو، الگوگیری از کارکردها و مدل ارتباطی قرآن کریم می‌تواند در دستیابی به رسانه اسلامی تأثیرگذار و هدایت بخش باشد؛ باین حال نیاز است در جوانب مختلف دیگر از مطالعات رسانه نیز بر اساس قرآن کریم تحقیقات گسترده‌ای صورت پذیرد.

منابع

*قرآن کریم.

بابایی، علی اکبر و همکاران. (۱۳۷۹). روش شناسی تفسیر قرآن. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت.

باهنر، ناصر، ترکاشوند، علی اصغر. (۱۳۸۸). نظریه هنجاری رسانه‌ها از دیدگاه رهبران انقلاب اسلامی: از ۱۳۵۷ تا سی امین سال انقلاب. پژوهش‌های ارتباطی. شماره ۵۸. صص ۹-۳۷.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ ق). وسائل الشیعة. تحقیق محمدرضا حسینی جلالی. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.

خمینی، روح الله. (۱۳۷۰). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دادگران، سیدمحمد. (۱۳۹۶). میانی ارتباطات جمعی. چاپ ۲۱. تهران: انتشارات مروارید.

دریس، جاسم و همکاران. (۱۳۹۹). تبیین و تحلیل سطوح ارتباطی قرآن کریم و ترسیم مدل ارتباطی آن به‌مثابه یک فرایند ارتباطی. دین و ارتباطات. شماره ۵۸. صص ۱۱۷-۱۵۹.

راضی، سمیر بن جمیل. (۱۴۱۷ ق). الإعلام الإسلامی رسالة و هدف. مکه: رابطة العالم الإسلامی.

رامیار، محمود. (۱۳۶۹). تاریخ قرآن. تهران: انتشارات امیرکبیر.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷). منطق تفسیر قرآن ۲. قم: جامعه المصطفی العالمیة.

سورین، ورنر، تانکارد، جیمز. (۱۳۹۳). نظریه‌های ارتباطات. ترجمه علیرضا دهقان. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

صدیق، مهین. (۱۳۹۹). موانع فهم قرآن. چاپ دوم. مشهد: به‌نشر.

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۵۲). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ ق). مجمع البیان. تصحیح هاشم رسولی و فضل الله یزدی. بیروت: دار المعرفة.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۷۳). تفسیر الصافی. تصحیح حسین اعلمی. تهران: مکتبه الصدر.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

گلی، جواد. (۱۳۹۳). بررسی عوامل تأثیرگذار بر معرفت دینی در المیزان فی تفسیر القرآن. معرفت. شماره ۲۰۴. صص ۲۷-۴۲.

محسنیان راد، مهدی. (۱۳۸۵). ارتباط‌شناسی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات سروش.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). قرآن‌شناسی. تحقیق محمود رجیبی. چاپ ششم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

معمد نژاد، کاظم. (۱۳۵۵). وسایل ارتباط جمعی. تهران: انتشارات دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران. قم، مؤسسه التمهید.

مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از فضلا و دانشمندان. (۱۳۸۶). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مک کویسل، دنیس. (۱۳۸۸). درآمدی بر نظریه ارتباطات جمعی. ترجمه پرویز جلالی. چاپ سوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مک کوایل، دنیس، ویندال، سورن. (۱۳۸۸). *مدل‌های ارتباطات جمعی*. ترجمه گودرز میرانی، تهران: طرح آینده.

مک‌لوهان، هربرت مارشال. (۱۳۷۷). *برای درک رسانه‌ها*. ترجمه سعید آذری. تهران: مرکز تحقیقات برنامه‌ای صدا و سیما.

مولانا، حمید. (۱۳۸۸). *الگوی مطبوعات و رسانه‌های اسلامی*. چاپ دوم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نهادندی، علی. (۱۳۹۸). *مجموعه گفتارهای فقه رسانه و ارتباطات*. جلد اول. مشهد: به‌نشر.

یوسف زاده، حسن، اسلامی تنها، اصغر، غمامی، سید محمدعلی. (۱۳۹۴). *درآمدی بر ارتباطات جمعی از منظر اسلام*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

صحیفه امام خمینی (ره) در پایگاه اینترنتی:

<https://farsi.rouhollah.ir/library/sahifeh-imam-khomeini>

بیانات مقام معظم رهبری در پایگاه اینترنتی: <https://farsi.khamenei.ir/speech>

<https://www.merriam-webster.com>

REFERENCES

The Holy Qur'an.

Al-Hurr Al-Amili, Muhammad bin Hasan. (1416 AH). *Wasa'il Al-Shia*. Research by Mohammad Reza Hosseini Jalali. Qom: Al-Bayt (AS) Foundation for the Revival of Heritage.

Al-Kulayni, Muhammad bin Ya'qub. (1365). *Al-Kafi*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Al-Tabarsi, Fazl bin Hasan. (1408 AH). *Majma' al-Bayan*. Edited by Hashem Rasouli and Fadlallah Yazdi. Beirut: Dar al-Marifah.

Al-Tabatabaei, Mohammad Hossein. (1352). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Al-A'lami Ins for press.

Babaei, Ali Akbar et al. (1379). *Methodology of Qur'an Interpretation*. Tehran: Hawza and University Research Center and Samt Publications.

Bahonar, Naser, Torkashvand, Ali Asghar. (1388). Normative Theory of Media from the Perspective of the Leaders of the Islamic Revolution: From 1978 to the 30th Year of the Revolution. *Communication Research*. Issue 58. pp. 9-37.

Dadgaran, Seyyed Mohammad. (1396). *Fundamentals of Mass Communication*. 21st Edition. Tehran: Morvarid Publications.

Driss, Jassim et al. (1399). Explanation and analysis of the communication levels of the Holy Qur'an and drawing its communication model as a communication process. *Religion and Communication*. No. 58. pp. 117-159.

Fayz Kashani, Muhammad bin Shah Murtaza. (1363). *Tafsir al-Safi*. Edited by Hossein A'alami. Tehran: Maktaba al-Sadr.

Goli, Javad. (1393). A study of factors affecting religious knowledge in *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. *Ma'rifat*. Issu. 204. pp. 27-42.

Khomeini, Ruhollah. (1370). *Adab Al-Salat*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Makarem Shirazi, Naser et al. (1386). *Tafsir Nomooneh*. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyya.

Marefat, Mohammad Hadi. (1379). *Interpretation and interpreters*. Qom, Al-Tamhid Institute.

Maulana, Hamid. (1388). *Islamic Press and Media Model*. Second Edition. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publication Organization.

McLuhan, Herbert Marshall. (1377). *Understanding the Media*. Translated by Saeed Azari. Tehran: IRIB Program Research Center.

McQuail, Dennis, Windall, Soren. (1388). *Mass Communication Models*. Translated by Goodarz Mirani, Tehran: Tarh Ayandeh.

McQuail, Dennis. (1388). *Introduction to Mass Communication Theory*. Translated by Parviz Jalali. Third Edition. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1394). *Quranic studies*. Research by Mahmoud Rajabi. Sixth edition. Qom: Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute.

Mohsenian-Rad, Mahdi. (1385). *Communication*. Seventh edition. Tehran, Soroush Publications.

Motamad-nejad, Kazem. (1355). *Mass media*. Tehran: Faculty of Social Communication Sciences Publications.

Nahavandi, Ali. (1398). *Collection of Discourses on the Jurisprudence of Media and Communications*. Volume 1. Mashhad: Beh-Nashr.

Rādī, Samir bin Jamil. (1417 AH). *Islamic Media: Mission and Goal*. Mecca: Rabitah al-Alam al-Islamī.

Ramyar, Mahmud. (1369). *History of the Qur'an*. Tehran: Amir Kabir Publications.

Rezai Esfahani, Mohammad Ali. (1387). *Logic of Qur'an Interpretation 2*. Qom: Al-Mustafa

International University.

Seddiq, Mahin. (1399). Obstacles to Understanding the Qur'an. Second edition. Mashhad: Beh-Nashr.

Sourin, Werner; Tankard, James. (1393). Theories of Communication. Translated by Alireza Dehghan. Tehran: Tehran University Press.

Yousefzadeh, Hassan; Eslami Tanha, Asghar; Ghamami, Seyyed Mohammad Ali. (1394). An Introduction to Mass Communications from an Islamic Perspective. Qom: Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute.

Websites

Imam Khomeini's (RA) Sahifeh on the website: <https://farsi.rouhollah.ir/library/sahifeh-imam-khomeini>

Speech of the Supreme Leader on the website: <https://farsi.khamenei.ir/speech> <https://www.merriam-webster>

<http://www.merriam-webster.com>

| Extended Abstract |

The Qur'anic Model of Islamic Media: The Communication Model and Its Functions

Mohammad Amir Kasmaei , Seyed Abdolrasoul Hosseinizadeh ,
Seyed Hamid Mirkhandan

Objective: The main objective of this research is to present a model of Islamic media inspired by the Holy Qur'an. Given the vital role of media in the contemporary world and the fundamental difference between the Islamic worldview and the prevailing attitudes in global media, it is necessary to develop models that are consistent with Islamic values. Focusing on the Holy Qur'an as the most complete divine instrument, this research seeks to extract and clarify two fundamental aspects of its media model: The Functions of Media from the Qur'anic Perspective and its Unique Communication Model. The importance of the research lies in providing a revelation-based theoretical framework to guide and reform the performance of media in Islamic societies, which takes into account not only the content of the Holy Qur'an but also its communication method. The central issue of the research revolves around how to formulate Islamic media theories that focus on the Holy Qur'an, as opposed to predominantly secular Western models. This research addresses two main questions: First, what are the most important functions of Islamic media based on the teachings and objectives of the Holy Qur'an? Second, what are the processes, elements, levels, and factors influencing the communication model in the Holy Qur'an? Answering these questions can provide the basis for designing media policies and programs in Islamic societies.

Methodology: This interdisciplinary research was conducted using a qualitative descriptive analytical approach with a library method. Data were collected and analyzed using content analysis and a survey of the Holy Qur'an and authentic interpretations. First, Western communication theories were examined, followed by an analysis of verses related to communication and divine message through direct reference to the Qur'an and narrations. Finally, from a comparative perspective, Qur'anic findings were compared to existing theories to extract the functions of Islamic media and the Qur'anic communication model, with a focus on modeling the Holy Quran as a practical media example.

Findings: The research findings include two main parts:

1. Functions of Islamic Media: An analysis of the Holy Qur'an identified four main functions of Islamic media:

- Attraction and Influence: Using aesthetics and natural content to attract and positively influence addressees.
- Purification and Preparation of the Soul and Mind: Removing neglect, purifying the soul, and inviting thought to prepare the recipient to receive the truth.

- Individual Guidance and Counseling: Directing listeners toward the truth through methods such as good preaching, warning or encouraging, and presenting the correct vision.
 - Nation Building and Leadership: Striving to create social solidarity based on faith and deliberation, promoting justice and the rule of divine laws at the societal level.
2. The Communication Model in the Holy Qur'an: This model was analyzed at three levels:
- The Revelation Level: Personal communication between God and the Prophet (PBUH) through the message of the Qur'an and non-Quranic revelations, without the possibility of interruption.
 - The Propagation Level: The Prophet (PBUH), as the means, conveyed the message of the Holy Qur'an to the early recipients through limited mass communication media.
 - The Interpretive Level: After the demise of the Prophet (PBUH), the Holy Qur'an itself became the primary means of unlimited mass communication. One of the most important features of this level is the presence of two integrated parallel channels: the Holy Qur'an (the primary means) and the Ahl al-Bayt (AS) (the interpretive means). This model includes an analysis of the elements of communication (sender, message, channels, receiver), feedback (direct from the Qur'an and indirect from the Ahl al-Bayt), interferences (obstacles to understanding the Qur'an), factors influencing the receiver's understanding, and the ultimate effects of communication (serenity, guidance, Islamic pragmatism, etc.).

Conclusion: As a divine means of communication, the Holy Qur'an has a comprehensive communication model and functions that can serve as the basic model for Islamic communication. The four functions identified (absorption, purification, guidance, and nation-building) represent a guiding and integrated process. The Holy Quran's three-level communication model (revelation, propagation, and interpretation), which emphasizes the pivotal role of the Qur'an and the Ahl al-Bayt (AS) after the Prophet (PBUH), presents a dynamic picture of divine communication. Modeling these findings can help Islamic media preserve religious identity and achieve the goals of Islamic society more effectively. This research represents a step toward Islamic theorizing in the field of media and emphasizes the need for more Qur'anic research in this area.

Keywords: Islamic Media, Communication Model, Media Function, the Holy Qur'an, Media and Religion.

Principles of Criminal Policy in Imamiyyah Jurisprudence Based on the Social Teachings of the Holy Qur'an

Morteza Karballai Sadeghi¹ , Mehdi Nourian²

1. Master's Student, Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran, (Corresponding author) m.karballai@edu.ikiu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran, nourian@isr.ikiu.ac.ir

Research Article



Abstract

Criminal policy is an emerging, multidisciplinary science that seeks to study the causes and methods of crime-related policies, how society and government respond to these issues, and how social and political factors influence crimes. Therefore, initially, it falls within the scope of legal and political science; however, in terms of content, it is influenced by various social fields, especially culture. Considering the importance of this influence in Islamic society, the present study has examined some principles of Islamic criminal policy with a focus on the social teachings of the Qur'an. For this purpose, authentic religious documents, especially Qur'anic verses and interpretive sources, have been evaluated using the descriptive-analytical method, and since the Aristotelian logic of causality has been used to achieve the guidelines of the Qur'an, the ultimate and formal cause have been established as the basis for understanding the approach. On this basis, the aforementioned principles have been analyzed in two dimensions related to the goals and causes of punishment and the principles governing their implementation. The findings of this research show the maximum compliance of these principles with the teachings of the Qur'an and Islamic traditions; the necessity of implementing these principles to ensure social justice and fairness in the Islamic penal system and the priority of the approach of reforming and restoring society over retribution and punishing criminals, based on which the change in the criminal policy model from the existing authoritarian approach to restorative justice has been recognized as inevitable, so that a constructive interaction between the criminal, the victim and the society can be achieved and the quality of life and social relations can be improved.

KEYWORDS: Narrative Interpretation, Criminal Law, Social Justice, Principles of Criminal Policy, Social Policy, Restorative Justice.

Received: 2025-01-26 | Received in revised form: 2025-04-09 | Accepted: 2025-04-19 | Published online: 2025-03-21

◆ How to cite: Karballai Sadeghi, Morteza, Nourian, Mehdi(1404SH): Principles of Criminal Policy in Imamiyyah Jurisprudence Based on the Social Teachings of the Holy Qur'an, quran and social sciences, 1(17), p52-85, 10.22034/arq.2025.221894

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



arq.quran.ac.ir

اصول سیاست جنایی فقه امامیه با تکیه بر آموزه‌های اجتماعی قرآن

مرتضی کربلایی صادقی¹ ID، مهدی نوریان²

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران، (نویسنده مسئول)
m.karballai@edu.ikiu.ac.ir

۲. استاد یار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران،
nourian@jst.ikiu.ac.ir

بزو هشی



چکیده

سیاست جنایی به عنوان دانشی نوپدید و میان رشته‌ای است که در پی بررسی چرایی و چگونگی شکل گیری سیاست‌های مربوط به جرم و جنایت، واکنش جامعه و دولت به این مسائل و نحوه تأثیر گذاری عوامل اجتماعی و سیاسی بر جرائم است؛ از این رو در مرحله نخست به دانش حقوق و علوم سیاسی تعلق دارد؛ اما به لحاظ محتوایی از حوزه‌های مختلف اجتماعی به ویژه فرهنگ تأثیر پذیر است. با توجه به اهمیت این تأثیر پذیری در جامعه اسلامی پژوهش حاضر برخی اصول سیاست جنایی اسلام را با تمرکز بر آموزه‌های اجتماعی قرآن بررسی نموده است؛ بدین منظور اسناد معتبر دینی، به ویژه آیات قرآن و منابع تفسیری با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند و از آنجاکه برای دستیابی به رهنمودهای قرآن از منطق علت‌یابی ارسطویی استفاده شده است، علت غایی و علت صوری مبنای فهم رویکردی قراردادده شده است. بر این اساس اصول مذکور در دو بعد مرتبط با اهداف و علل مجازات و اصول حاکم بر اجرای آن‌ها مورد تحلیل قرار گرفته است. انطباق حداکثری این اصول با آموزه‌های قرآنی و سنت‌های اسلامی؛ ضرورت اجرای این اصول برای تأمین عدالت اجتماعی و انصاف در نظام کیفری اسلام و تقدم رویکرد اصلاح و ترمیم جامعه بر مجازات و تنبیه بزهکاران، عمده دست‌یافت‌های این پژوهش است که بر اساس آن تغییر مدل سیاست جنایی از رویکرد اقتدارگرایانه موجود به سمت عدالت ترمیمی اجتناب‌ناپذیر تشخیص داده شده است تا از این طریق تعاملی سازنده میان بزهکار، بزه‌دیده و جامعه به دست آمده و کیفیت زندگی و روابط اجتماعی بهبود یابد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر روایی، حقوق کیفری، عدالت اجتماعی، اصول سیاست جنایی، سیاست جمعی، عدالت ترمیمی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱

◆ استناد به این مقاله: کربلایی صادقی، مرتضی؛ نوریان، مهدی (۱۴۰۴): (اصول سیاست جنایی فقه امامیه با تکیه بر آموزه‌های اجتماعی قرآن)، قرآن و علوم اجتماعی، (۱۷)، ۸۵-۵۲، 10.22034/arq.2025.221894

۱. مقدمه و طرح مسئله

سیاست جنایی، تعبیری کلی از اصول، روش‌ها و اقداماتی است که هر نظام حقوقی بنا بر باورها و خرده‌فرهنگ‌های جامعهٔ مخاطب خود آن را بیان می‌کند؛ لذا زمینه و مبنایی برای وضع قوانین کیفری به شمار می‌رود و اتقان در آن رابطه مستقیمی با کارآمدی و توانمندی قوانین کیفری دارد، به نحوی که می‌تواند زمینه بروز جرم را از بین ببرد و نظام قانون‌گذاری مبتنی بر پیشگیری از جرم را سازمان بخشد. نگاه به سیاست جنایی از این زاویه، ضرورت بخش وجود و فهم آن است تا حدی که شاید بتوان وضع قوانین کیفری بدون در نظر گرفتن سیاست جنایی را وضع قوانین بدون لحاظ آثار و کارکردهای آن دانست و از آنجا که تصویب قوانین بدون توجه به ضروریات جامعه، فاقد رویکرد مناسب برای مقابله با جرم به شمار می‌رود، دور از ذهن به نظر نمی‌رسد که در چنین حالتی علی‌رغم برخورداری جامعه از قوانین کیفری میزان جرم و جنایت افزایش یافته، امنیت آن با اخلال قابل توجهی مواجه گردد.

با تکیه بر چنین مقدماتی است که شریعت اسلامی نه تنها در منابع خویش نکات قابل توجهی نسبت به سیاست جنایی دارد؛ بلکه سیاست مذکور را بر اساس اخلاق و دفاع از حقوق انسان‌ها پی‌ریزی کرده است و در عین برخورداری از هویت علمی بر گفتمان وحیانی نیز استوار نموده است. اینکه در تدوین نظام کیفری، اصل آگاهی از قوانین لحاظ شود و تعریف مسئولیت بر این اساس تنظیم گردد یا برعکس اصل بر مسئولیت قرار داده شود و آگاهی وظیفه شهروندان دانسته شود نمونه‌ای بارز از تأثیر سیاست جنایی بر تعریف جرم و حکم به مجرمیت افراد است (هادی‌پور و همکاران، ۱۳۹۹: ۸۲۲) یا در نمونه‌ای دیگر که شاهدی بر قلمروی فرهنگی - اجتماعی سیاست جنایی در اداره جامعه و تدوین قوانین کیفری است اصل برائت است. این اصل در حقیقت مبین یکی از ارزش‌های مهم فرهنگی و اخلاقی و حتی ضروری اجتماع انسانی است. برخورداری از حسن نیت نسبت به رفتار اجتماعی دیگران و پرهیز از بدگمانی و سوءظن یا برچسب زدن یکی از عناصر مهم ایجاد بهداشت روانی در جامعه و

تضمین امنیت و آرامش واقعی محسوب می‌گردد (شاملو، ۱۳۹۶: ۲۷۱-۲۷۳).
تدوین قوانین با تکیه بر سیاست‌های ناشی از اعمال این اصل فضای اجتماعی را بسیار متفاوت از فقدان آن می‌نماید.

این دو نمونه و نمونه‌های بسیار دیگر همگی مواردی هستند که بر ضرورت بررسی و فهم سیاست جنایی دلالت دارند و اینکه نظام کیفری مبتنی بر شریعت تابع چه سیاستی است فهم ضرورت پیش گفته را دوچندان می‌نماید. اکنون با لحاظ استقلال حقوق کیفری اسلام از سایر مکاتب حقوقی از یک سو و تأثیر اجتماعی قوانین مبتنی بر ایمان شخصی بر جامعه از سوی دیگر، فهم قرآنی برخی از اصول اجتماعی سیاست جنایی فقه امامیه اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد؛ براین اساس پژوهش حاضر در تلاش است تا با درک آموزه‌های اجتماعی قرآن به رهیافتی جامع در این خصوص دست یابد؛ لذا با بهره‌گیری از تفاسیر روایی، مقدمات تصویری مبتنی بر کتاب و سنت را مبنایی برای تحصیل مقدمات تصدیقی این اصول قرار داده است، در حقیقت پژوهش حاضر با توجه به ضرورت فهم قرآنی و روایی سیاست جنایی اسلام، در پی پاسخ به پرسش از میزان انطباق مفاهیم دانشی سیاست جنایی بر آموزه‌های قرآنی است؛ چراکه دریافت پاسخ دقیق این پرسش، تأثیر مستقیمی بر ترسیم مفهوم متصور از جرم و مجازات در فقه کیفری امامیه ایفا خواهد نمود.

۲. روش پژوهش

مقاله حاضر با روش اسنادی نخست به جمع‌آوری اطلاعات از آیات قرآن و منابع تفسیری (تفسیر روایی) اقدام نموده است؛ سپس از طریق توصیف و تحلیل، داده‌های به‌دست‌آمده را بررسی نموده است آنگاه برای پاسخ به پرسش از میزان انطباق مفاهیم دانشی سیاست جنایی بر مفاهیم اجتماعی قرآن کریم و برای دستیابی به رهنمودهای آن از منطق علت‌یابی ارسطویی بهره برده است و براین اساس مبنای فهم رویکرد سنجی قرآن کریم را بر علت‌غایی و علت‌صوری استوار نموده است.

۳. پیشنهاد پژوهش

این پژوهش به دلیل رویکرد روایی خود در تفسیر اصول سیاست جنایی، تأکید بر مفاهیم اجتماعی قرآن کریم و جامعیتش در تمامی احکام حقوق کیفری اسلام از سایر پژوهش‌ها متمایز است (محمدی جورکویه، ۱۴۰۲؛ غلامی، ۱۳۹۲؛ نوبهار، ۳۹۲۱). در مقایسه با پژوهش سید محمد میرخلیلی تحت عنوان «انسان از منظر سیاست جنایی اسلام و مکاتب جرم‌شناسی» (میرخلیلی، ۱۳۹۷)، پژوهش حاضر به آموزه‌های اجتماعی قرآن و انطباق آن با سیاست جنایی می‌پردازد، درحالی‌که میرخلیلی بیشتر بر انسان‌شناسی بزهکاری تمرکز دارد. این تحقیق همچنین به دنبال تبیین یک مدل جامع سیاست جنایی (عدالت ترمیمی) است، درحالی‌که میرخلیلی بر نظریات جدید جرم‌شناسی و پیشگیری از بزهکاری تمرکز می‌کند. دیگر وجه تمایز این پژوهش، تأکید بر استفاده از منطق ارسطویی در تحلیل اسنادی است.

مقایسه پژوهش حاضر با مطالعه‌ای تحت عنوان «اهداف مجازات در سیاست جنایی اسلام» (محمدی، ۱۴۰۰) نشان می‌دهد که رویکرد مقاله حاضر میان‌رشته‌ای و نظری است و بر آموزه‌های اجتماعی قرآن تأکید دارد. این در حالی است که پژوهش محمدی بیشتر بر بررسی اهداف عملی مجازات و مقایسه آن با حقوق عرفی متمرکز شده است. از منظر روش‌شناسی، پژوهش حاضر از منطق ارسطویی برای فهم آموزه‌های قرآنی و انطباق مفاهیم سیاست جنایی استفاده کرده است و بر مدل جامع مبتنی بر عدالت ترمیمی تمرکز دارد. برخلاف این، پژوهش دیگر بر اهداف عملی مجازات (مانند ارعاب و بازپروری) تأکید دارد و کمتر به مدل‌سازی نظری پرداخته است.

عزیز الله احمدی نیز در پژوهش مشابهی با عنوان «نقش کرامت انسانی در سیاست جنایی اسلام» (احمدی، ۱۴۰۰) به این حوزه پرداخته است. پژوهش حاضر به واسطه رویکرد میان‌رشته‌ای مبتنی بر آموزه‌های قرآنی از پژوهش احمدی متمایز شده است، درحالی‌که مقاله احمدی بر کرامت انسانی به‌عنوان محور اصلی سیاست جنایی تأکید داشته است. مقاله حاضر روش تحقیق خود را به‌صراحت بیان کرده (توصیفی-تحلیلی، اسنادی، منطق ارسطویی)، درحالی‌که

پژوهش احمدی روش مشخصی را ذکر نکرده و به نظر توصیفی است. همچنین، تحقیق حاضر از تفاسیر روایی و فقه سنتی به صورت نظام مند بهره برده است که این نیز وجه تمایز دیگری به شمار می آید. در نهایت، پژوهش حاضر به اصول مشخص (اهداف و اجرای مجازات) و مدل سازی (عدالت ترمیمی) پرداخته است، در حالی که تحقیق احمدی بر فاکتورهای کلی حقوق بشری تأکید کرده است. به همین دلیل، تحقیق پیش رو تحلیلی تر و مدل محور با تأکید بر عدالت اجتماعی است، در حالی که پژوهش احمدی بیشتر توصیفی و بر کرامت انسانی تمرکز دارد. «مبانی و راهبردهای سیاست جنایی اسلام» (میرخلیلی، ۱۳۹۴) پژوهش مشابهی است که از جهات مختلف با پژوهش حاضر قابل تمایز است. این پژوهش بیشتر بر مبانی گسترده تر و راهبردهای عملی (کیفری و غیر کیفری) تأکید دارد و کاهش جرائم را به عنوان هدف اصلی می بیند. در مقابل، پژوهش حاضر بیشتر بر آموزه های اجتماعی قرآن و تطبیق آن با مفاهیم سیاست جنایی تمرکز داشته و توجه ویژه ای به عدالت ترمیمی دارد. از نظر روش شناسی، مقاله حاضر از روش توصیفی-تحلیلی بهره برده و داده های خود را از اسناد دینی (قرآن و تفاسیر روایی) جمع آوری کرده و تحلیل خود را بر اساس منطق ارسطویی (علت یابی غایی و صوری) استوار نموده است. در حالی که محتوای پژوهش میرخلیلی بیشتر بر تحلیل مبانی و راهبردهای سیاست جنایی اسلام و استخراج اصول از منابع اسلامی تمرکز دارد و کمتر به مدل سازی می پردازد؛ بنابراین، مقاله پیش رو بر عدالت ترمیمی و انصاف به عنوان نتایج اصلی تأکید دارد، در حالی که مقاله میرخلیلی بر راهبردهای عملی و تمایز در برخورد با انواع بزهکاری ها تمرکز کرده است.

«اعتبار امنیت در سیاست گذاری عمومی حقوق جزایی اسلام» (نوریان- سرخیل، ۱۳۹۸) پژوهش دیگری است که از نظر عنوان به پژوهش حاضر نزدیک است. با این حال، پژوهش حاضر بر آموزه های اجتماعی قرآن و تطبیق آن با سیاست جنایی تأکید دارد و توجه ویژه ای به عدالت ترمیمی نشان می دهد. در مقابل، مقاله مشابه بیشتر بر نقش امنیت در سیاست گذاری عمومی فقه جزایی و تعامل آن با حقوق شهروندی متمرکز است. از نظر روش شناسی، هر دو پژوهش

از روش توصیفی-تحلیلی بهره می‌برند، اما پژوهش حاضر داده‌های خود را بیشتر از قرآن و تفاسیر روایی جمع‌آوری کرده و تحلیل خود را با رویکرد اسنادی و با استفاده از منطق علت‌یابی ارسطویی (علت‌غایی و صوری) انجام داده است. درحالی‌که مقاله مشابه تنها با تحلیل اسنادی به بررسی ادبیات نظری فقه امامیه و رابطه امنیت و سیاست‌گذاری عمومی در فقه جزایی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از انطباق حداکثری اصول سیاست جنایی اسلام با قرآن و سنت است و نشان می‌دهد که اجرای این اصول برای تأمین عدالت اجتماعی و انصاف ضروری است. این پژوهش مدل سیاست جنایی را به سمت عدالت‌ترمیمی سوق داده، درحالی‌که یافته‌های پژوهش نوریان- سرخیل نشان‌دهنده ارتباط امنیت با سیاست‌گذاری عمومی در فقه جزایی و وابستگی کارآمدی فقه جزا به اعتبار امنیت در این سیاست‌گذاری است. همچنین، تلازم میان جرم و امنیت در اسلام تأییدشده است.

۴. مفاهیم و نظریه‌ها

قرآن کریم: قرآن کریم به‌عنوان یکی از منابع اجتهادی که نزد فقیهان مذاهب اسلامی از اعتبار منحصربه‌فردی برخوردار است (خویی، بی‌تا: ۲۰۰) صرفاً یک کتاب آسمانی برای مسلمانان به شمار نمی‌رود بلکه متنی است که تأثیرگذاری بالایی بر نحله‌های فکری و مشارب اندیشه‌ای داشته است. برخورداری از حداقل ۵۰۰ آیه که مستقیماً بر مفاهیم فقهی دلالت دارند (ایروانی، ۱۴۲۸ ق، ۱: ۱۹) و آیات فراوانی که بر نحوه کنشگری افراد مؤثر است آن را به یک منبع مؤثر بر قوانین و اخلاق فردی و اجتماعی در جوامع اسلامی مبدل نموده است، به‌نحوی که علی‌رغم تمامی تحولات فرهنگی و اجتماعی رخ‌داده در طی قرون مختلف، همچنان منشأ بسیاری از نظریه‌پردازی‌ها و مولد دیدگاه‌های نوین نواندیشان بوده است؛ بدین رو می‌توان گفت آیات الاحکام محتوای فکری و تأثیرات اجتماعی قرآن به‌روشنی بیانگر نقش آن در شکل‌گیری هویت و زندگی مسلمانان بوده است. آنچه در این میان مهم به نظر می‌رسد و البته

مورد تأکید قرآن و روایات نیز قرار گرفته است فهم مقاصد قرآن بدون تحمیل آراء و اندیشه‌های فردی است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ۲: ۶) سعی بر تحصیل این مقصود موجب ایجاد روش‌های تفسیری مختلفی شده است که از جمله آن‌ها تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر روایی است. (اعرابی، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۴؛ مهریزی، ۱۳۸۹: ۷؛ علوی‌مهر و حبیبی، ۱۴۰۲: ۹۷؛ زارع مولایی، ۱۳۹۵: ۱۰) باتوجه‌به نقش سنت در فهم دقیق قرآن، تحقیق حاضر تمرکز پژوهشی خود را بیش از سایر مشارب تفسیری بر تفسیر روایی منصرف نموده است، هرچند رویکرد مذکور مانع از بهره‌گیری آن از سایر منابع تفسیری نیز نبوده است.

سیاست جنایی: سیاست از مصدر «سوس، یسوس» است (حق محمدی‌فرد، ۱۳۹۳: ۲۴). ابن منظور در لسان العرب «سوس» را به معنی ریاست و در مفهوم مباشرت برای حفاظت و پاسداشت از مصالح و منافع مردم دانسته است (ابن منظور، ق ۱۴۱۴، ۶: ۱۰). بدین رو برخی، سیاست را به معنای قدرت چاره‌اندیشی متناسب با اداره امور در جهت مطلوب تعریف نموده‌اند (عظیم‌زاده اردبیلی و حسابی، ۱۳۹۰: ۱۱۵). جنایت نیز از ریشه جنی به معنی ارتکاب گناه و برگرفتن میوه از درخت (عمید، ۱۳۷۵: ۴۷۱) و گرفتن کندو از عسل است (فراهیدی، ۱۴۰۸ ق، ۶: ۱۸۵). طریحی در مجمع‌البحرین جنایت را ارتکاب هر عمل گناه یا جرمی که موجب قصاص در این دنیا یا دیار باقی شود دانسته است (طریحی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۹۱)؛ اما ترکیب سیاست جنایی به‌عنوان یک دانش مستقل، از مهم‌ترین شاخه‌های علوم جنایی و دارای جنبه‌های کاربردی و اجرایی است. این دانش نه‌تنها در کنار سایر ابزارها کمک شایانی در جهت اداره مطلوب جامعه به دولت می‌کند بلکه در تعیین حدود و ثغور آزادی، الزامات افراد و تأمین امنیت جامعه به راهبردهای دولت نیز جهت می‌دهد. کیفیت پاسخ به نقض هنجارها (که شامل جرم و میزان انحراف آن است) از سوی مراجع و نهادهای اجتماعی، اندیشمندان حوزه سیاست جنایی را به پیروی از روشی واداشته است تا باتوجه‌به طرز نگرش سیاسی - اجتماعی، به تعیین حدود پدیده جنایی و تحدید و تعیین پاسخ‌ها نسبت به آن پردازند.

چنین روندی به ایجاد مکاتب نظری مختلف در سیاست جنایی منجر گردیده است. برخی پژوهشگران مکاتب نظری سیاست جنایی را شامل جریان فکری لیبرال (قائل به آزادی مطلق افراد) جریان مساوات خواه (شامل گرایش مارکسیسم - لنینیسم و جنبش آزادی مطلق گرا یا دولت ستیز) و مکتب اقتدارگرایی تمامیت خواه دانسته‌اند (شاکری، ۱۳۸۵: ۵۸؛ آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۳: ۲۶؛ ابرندآبادی، ۱۳۹۸: ۱۱۱؛ حسینی و صفری و گرایلی، ۱۳۹۹: ۱۹۲). در تعریفی که از بررسی آرای مختلف اندیشمندان این حوزه به دست آمده است، سیاست جنایی را عبارت از: «طراحی، اجرا و نظارت بر برنامه و اقدامات کیفری و غیر کیفری که از سوی دولت، حوزه عمومی و مردم در راستای پیشگیری از وقوع پدیده مجرمانه؛ سرکوب و جلوگیری از تکرار آن و حمایت از بزه دیدگان به کار گرفته می‌شود تا آمار جرائم، تکرار و آثار آن به حداقل ممکن برسد.» (غلامی، ۱۳۹۲: ۱۰۰) دانسته‌اند.

فقه امامیه: فقه امامیه از جمله مکاتب فقهی مذاهب اسلامی است که به واسطه تبعیت محض آن از اهل بیت پیامبر (علیهم‌السلام) از سایر مذاهب فقهی اسلامی متمایز می‌شود. (رضوانی، ۱۳۸۳) این دانش به عنوان یکی از علوم اسلامی که فلسفه وجودی‌اش، تنظیم روابط اجتماعی افراد با یکدیگر دانسته شده است (تقوی، ۱۳۷۴: ۱۸۹-۱۹۰) مجموعه قواعد زندگی اجتماعی است که به واسطه ماهیت خود نمی‌تواند از نیازها و ضرورت‌های این زندگی دور بماند (قربان نیا، ۱۳۷۹: ۸۶)؛ بدین رو به یکی از مهم‌ترین عواملی تبدیل شده است که تاکنون توانسته هویت مستقل فرهنگی به تمدن اسلامی ببخشد (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۱: ۸۰).

سیاست جنایی و مکتب تشریحی اسلام: مکتب تشریحی اسلام، انسان را موجودی عاقل و مختار می‌داند که هم‌زمان از حق انتخاب سرنوشت برخوردار است و ملزم به پاسخگویی اعمال خویش است (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ ق، ۲: ۱۲۸). براین اساس آزادی وی تا جایی است که با احکام شرع و منافع دیگران در تعارض قرار نگیرد (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۸-۲۱). شارع مقدس برای اطمینان از التزام همگانی به این دو امر (اصل اختیار بشر و اصل آزادی مقید او) دو بعد مسئولیت حقوقی و کیفری را تعریف نموده است تا در پرتوی مسئولیت‌های

مصرح در این دو بعد پایبندی افراد تضمین شود. حال در بعد کیفری مجموعه تدابیر و خط‌مشی‌هایی تعبیه گردیده که همگی تحت یک سیاست کلی و با عنوان سیاست جنایی اسلام تعریف می‌شوند. هدف اصلی این سیاست، اجرای عدالت اجتماعی است که با استفاده از رویکردها، تدابیر و رویه‌های سیاستی مختلف محقق می‌شود (عظیمی و میرزایی، ۱۴۰۰: ۲۴۹-۲۵۰)؛ بنابراین، هویت تشریحی سیاست جنایی اسلام بر مبنای اصول و مبانی خاصی استوار است که برای فهم آن، نیاز به مراجعه به منابع معتبری همچون قرآن است؛ اما با وجود اهمیت آیات قرآن به‌عنوان یک ابزار شناختی، به‌تنهایی نمی‌توان ملاکی جامع برای درک عمیق این مبانی و اصول فراهم نمود؛ بنابراین لازم است از «تفسیر اثری یا روایی» برای درک و فهم بهتر آیات مرتبط با این حوزه استفاده شود.

قرآن و سیاست جنایی: قرآن کریم به‌عنوان دلیل منصوص جایگاه ویژه‌ای در منابع استنباطی فقه امامیه دارد (صدر، ۱۴۱۸ ق، ۱: ۱۹۳)؛ بدین رو فهم رهنمودهای دین اسلام دربارهٔ سیاست جنایی، با تکیه بر رهیافتی از قرآن کریم، اهمیتی مضاعف می‌یابد. دستیابی به این مهم بنا بر حصر عقلی و منطبق بر منطق علت‌یابی ارسطویی، از دو وجه برخوردار است؛ چراکه رویکرد قرآن کریم در این خصوص، رویکردی دووجهی است. نخست تبیین هدف و علت وضع مجازات در شریعت اسلام است که بر علت غایی منطبق است و دوم فهم قواعد حاکم بر مجازات وضع‌شده در حقوق کیفری اسلام است که بر علت صوری قابل انطباق است و از آنجا که علت مادی و علت فاعلی در این خصوص خارج از دایره بحث است؛ می‌توان سیاست جنایی اسلام را بر دو بعد اساسی استوار دانست، نخست؛ سیاست ناظر بر اهداف و علل مجازات و دوم؛ سیاست ناظر بر اجرای مجازات که در ادامه هر یک از آن‌ها مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۵. اهداف و علل مجازات در قرآن کریم

هر نظام حقوقی برای اطمینان از التزام شهروندان؛ اتباع و افراد تحت حاکمیت خود نسبت به رعایت قوانین موضوعه، راهکارهای تضمینی مختلفی را پی‌ریزی

می‌کند که وضع مجازات و تدوین نظام حقوق کیفری با کیفیت‌های مختلف از جمله آن‌ها است (مقیمی حاجی، ۱۳۸۶: ۱۳۴). آنچه در این خصوص اهمیت داشته و غالب نظام‌های حقوقی در بیان آن کوشیده‌اند توجیه هدفمند بودن چنین ساختاری است.

قرآن کریم به‌عنوان سند مکتوب نظام حقوقی اسلام در قسمتی از بیان خویش به این مهم توجه نموده است؛ لذا برخی آیات را به تبیین اهداف مجازات تشریح شده اختصاص داده است. بیان قرآن در این خصوص دوجزئی است بدین معنا که ابتدا بر هدف یا علت ممنوعیت تصریح کرده سپس در خطابی منفصل یا متصل بر مجازات حرمت‌شکنی، اقامه بیان نموده است. برخی از این اهداف شامل حفاظت از حرمت و ارزش احکام الهی (حج: ۳۰)؛ اجرا و پاسداری از عدالت (حجرات: ۹؛ یونس: ۵۴؛ حدید: ۲۵؛ زلزال: ۸)؛ برخورد با فساد و تباهی (سجده: ۲۲)؛ اصلاح و هدایت مجرم (جمعه: ۲؛ بقره: ۱۲۹؛ آل عمران: ۱۶۴؛ اعلی: ۱۴؛ شمس: ۹؛ انعام: ۵۴؛ مائده: ۳۹؛ بقره: ۱۶۰؛ نساء: ۱۶ و ۱۴۶؛ نور: ۵)؛ جبران ضرر و دل‌آسودگی بزه‌دیده (بقره: ۱۷۹) است که در قالب‌های مختلف بیانی همچون امر و نهی (حج: ۳۰)؛ ترهیب (سجده: ۲۲)؛ ترغیب (اعلی: ۱۴)؛ جدل و استدلال (حدید: ۲۵) و داستان (هود: ۸۴-۸۶) آمده است. برخی پژوهشگران با اشاره به آیات فوق‌الذکر بنای قرآن کریم در این موارد را بر تبیین اهداف و علت‌های مجازات دانسته‌اند (ر.ک: حسینی دره صوفی، ۱۴۰۱؛ نوبهار، ۱۳۹۲: ۱۳۹؛ محمدی جورکویه، ۱۴۰۲: ۳۰۰؛ حاجی ده آبادی و بهارلویی، ۱۳۹۴: ۱۷۳-۱۷۴).

۶. سیاست‌های قرآنی ناظر بر اجرای مجازات

آنچه امروزه توجه اندیشمندان حوزه حقوق کیفری اعم از حقوق‌دانان و فقهیان را به خود جلب کرده است، لحاظ میزان بازدارندگی نظام کیفری از ارتکاب به جرم و کاهش سطح بزه‌دیدگی است تا جایی که پیشگیری، سیاست اصلی تعریف مجازات باشد و تأدیب مقدم بر تعذیب و مجازات مجرم‌ان قرار گیرد. همان‌طور که در بخش اهداف بیان گردید، رویه فوق‌الذکر موردنظر شارع

مقدس بوده است؛ اما اینکه سیاست جنایی اسلام از مطابقت اهداف و مجازات نیز برخوردار است، موضوعی است که در ادامه با نگاه به آیات قرآن کریم بررسی می‌شود.

سیاست جنایی اسلام در بخش دوم آن که ناظر به اجرای مجازات است مشتمل بر اصولی است که هر یک بر مبانی قرآنی متعددی استوارند. از جمله این اصول عبارت‌اند از: اصل قانونی بودن جرم و مجازات (اسراء: ۱۵؛ طلاق: ۷؛ انفال: ۴۲؛ نساء: ۲۲، ۹۷ و ۹۸؛ بقره: ۲۷۵)؛ اصل عطف بماسبق نشدن احکام (بقره: ۲۷۵؛ مائده: ۹۵) قاعده در آنکه از جمله اسباب سقوط مسئولیت کیفری است؛ اصل شخصی بودن مجازات (انعام: ۱۶۴؛ اسراء: ۱۳ و ۱۵؛ فاطر: ۱۸) و فردی بودن مجازات (ص: ۴۴)؛ اصل امر به معروف و نهی از منکر (توبه: ۷۱؛ آل عمران: ۱۰۴ و ۱۱۰؛ حج: ۴۱؛ لقمان: ۱۷) و جریان قاعده احسان و خیرخواهی نسبت به شهروندان در جامعه اسلامی (توبه: ۹۱). اصول فوق‌الذکر را می‌توان سازنده شاکله اصلی و فرم دهنده به نظام حقوق کیفری اسلام دانست.

سیاست‌های قرآنی ناظر بر اجرای مجازات فهم رویکردی و شکلی روشن‌تری نسبت به ماهیت حقوق کیفری اسلام در اختیار اندیشمندان و پژوهشگران این حوزه قرار می‌دهد به نحوی که برخی با تکیه بر همین مبانی ضمن نقد تصویری و تصدیقی صاحب‌نظران در مطالعات سیاست جنایی، مدل سیاست جنایی اسلام را جامعوی و نه اقتدارگرایی فراگیر دانسته‌اند. ایشان اگرچه امکان ارائه تفاسیر اقتدارگرایانه از سیاست جنایی اسلام را نفی نمی‌کنند؛ اما بر این باورند که «آموزه‌های اسلامی نه تنها رویکرد کلی سیاست جنایی از نوع مدل اقتدارگرایی فراگیر را تأیید نمی‌کند که آن‌ها را نفی می‌کند در نتیجه هم‌نوا دانستن مدل سیاست جنایی اسلام یا آموزه‌های کیفری اسلام با مدل دولت اقتدارگرایی فراگیر فاقد دلایل علمی است» لذا می‌گویند «درست این است که بگوییم می‌توان از مقررات کیفری اسلام تفسیر اقتدارگرایانه داشت» (نوبهار، ۱۳۹۲: ۱۴۵-۱۴۶) نه آنکه آن را منحصرأً اقتدارگرایانه دانست.

۷. تحلیل و بررسی

اکنون با عنایت به مبانی قرآنی پیش گفته در خصوص سیاست جنایی اسلام؛ دیدگاه تفسیری و اثر آن بر آرای فقهی را به صورت تفکیک شده مورد بررسی قرار می‌دهیم در این مسیر پس از بررسی اصول حاکم بر سیاست جنایی اسلام در نگاه تفاسیر روایی، آیات مذکور را از زاویه نگاه فقهی و نحوه استناد فقیهان و برداشت‌های فقهی ایشان بررسی می‌کنیم تا در پرتوی این تحلیل، جایگاه استنادی و مفهوم اتخاذی از آیات در سیاست جنایی اسلام روشن شود.

الف) اصل حفاظت از حرمت و ارزش احکام الهی

نخستین و اساسی‌ترین اصل سیاست جنایی اسلام، وضع قوانین کیفری برای حفظ حرمت احکام الهی است که از طریق امر و نهی شارع مقدس قابل فهم است (احمدی، ۱۴۰۰: ۹۴). هتک این حریم نه تنها هتک حریم الهی به شمار می‌رود بلکه پیامدهای فردی- اجتماعی و دنیوی- اخروی برای فرد عاصی دارد مانند آنچه در قرآن به آن اشاره شده است (بقره: ۵۹؛ مائده: ۴۹؛ انعام: ۶ اعراف: ۹۶؛ نمل: ۵۲؛ نوح: ۳۵؛ شمس: ۱۴؛ رعد: ۱۱؛ مطففین: ۱۴؛ شوری: ۳۰؛ نمل: ۹۰؛ معارج: ۱۱ تا ۱۶؛ جن: ۲۳). مفسران معتقدند که شارع مقدس شهروندان را به رعایت این حریم ملزم کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج: ۳۷۷؛ اشکوری، ۱۳۷۳، ۳: ۱۸۳-۱۸۴). بحرانی نیز با استناد به روایتی شکستن حریم برخی از آن‌ها را منجر به شرک به خداوند دانسته است (بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ۳: ۸۸۲)؛ بنابراین، وضع قوانین کیفری برای حفاظت از حرمت احکام الهی در نگاه تفاسیر قرآن و روایات به عنوان یک هدف عالی و معتبر در نظام حقوقی اسلام به شمار آمده است. آرای فقهی نیز مؤید تلقی آرای تفسیری است به نحوی که در این خصوص دیدگاه مخالفی میان فقیهان در دسترس نیست. با این وجود برخی با تکیه بر اهمیت این اصل و با استناد به آیات مطرح در این پژوهش؛ قاعده‌ای فقهی تدوین نموده و اعتبار جریان آن را در استنباط فقهی به اثبات رسانده‌اند. مرحوم بجنوردی با استناد به آیه ۳۰ سوره حج، دلالت آن را عام و شامل هر آن چیزی که نزد شارع مقدس محترم است دانسته و بر این اساس

قاعده حرمت هتک را اثبات نموده است (بجنوردی، ۱۴۱۹ ق، ۵: ۲۹۶-۲۹۷) اثبات اصل مذکور در کنار برخی اصول دیگر، مبنایی مؤثر در سیاست جنایی اسلام ایجاد نموده است. آن‌چنان‌که برخی احکام جزایی در حقوق کیفری اسلام مانند احکام ساب‌النبی (ص)؛ هتک‌کننده حرمت کعبه و امکان مقدسه؛ شتم مؤمن و بسیاری از موارد دیگر مستند به اصل حرمت هتک و مبنای آن صادر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۷: ۲۶۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۲۸: ۳۳۷؛ نجفی ۱۴۰۴ ق، ۴۱: ۴۳۸-۴۳۹؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲ ق، ۲: ۲۴۲-۲۴۳).

ب) اصل اجرا و پاسداری از عدالت

اصل دیگری که در حقوق کیفری اسلام به تبیین هدف و علت وضع مجازات اشاره دارد، اجرای عدالت است. عدالت به‌عنوان اساس هر پیمان صلح در شریعت اسلامی شناخته‌شده و برقراری صلح و سازش، به‌ویژه در مسائل کیفری، باید بر مبنای آن استوار گردد^۱ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۴۶۹؛ طوسی، بی‌تا، ۹: ۳۴۶)؛ بنابراین، مطابق با برداشت تفسیری فقیهان از آیات قرآن، قوانین کیفری نیز برای پاسداری از عدالت وضع شده و اساس تشریح اسلام نیز بر این اصل استوار گردیده است (طوسی، بی‌تا، ۹: ۵۳۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ۷: ۲۵۶). مفسران با استناد به آیات قرآن معتقدند؛ عدالت نه‌تنها در قوانین دنیوی، بلکه در عذاب اخروی نیز لحاظ شده است (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ۴: ۱۶۵ و ۱۷۰). اصل مذکور تا بدان‌جا در حقوق کیفری اسلام ساری و جاری است که جریان سیاست کیفری در نظام جزایی اسلام را می‌توان جزئی جدایی‌ناپذیر از الزام به اصل عدالت کیفری دانست. برای مثال قرآن کریم با تأکید بر اصل عدالت کیفری و با لحاظ روحیه انتقام‌جویی مسلمانان از مشرکان در جنگ احد آنان را به رعایت عدالت در مجازات دستور داده فرموده است: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل: ۱۲۶)؛ بنابراین، با دستور پروردگار مبنی بر رعایت تناسب جرم و مجازات، مسلمانان به پایبندی به عدالت

۱. «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ مَا قَاتَلْتُمَا لِلصَّالِحِينَ وَالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (حجرات: ۹).

در مجازات ملزم شدند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۲۱). پس از نزول این آیه، پیامبر اعظم (ص) به صبوری و رعایت عدالت دستور دادند (بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ۳: ۴۶۵). به همین جهت می‌توان اصل عدالت را اصلی مورد توافق فقهای امامیه دانست که در فلسفه برخورد با متجاوزان، مبنای اصلی را تشکیل می‌دهد (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ ق، ۱: ۳۸۶-۳۸۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ۲۱: ۳۲۴). از این رو، عدالت هدف اساسی در سیاست جنایی و نظام حقوق کیفری اسلام به شمار می‌آید.

ج) اصل جلوگیری از فساد و گسترش آن

جلوگیری از فساد و گسترش آن یکی از اهداف مهم حقوق موضوعه کیفری اسلام به شمار می‌آید. پروردگار قرآن کریم با اشاره به فساد میان قوم یهود، آن را علت ذلت و تحت تسلط قرار گرفتن ایشان معرفی کرده و همگان را به پرهیز از فساد دعوت نموده است^۱ (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ۲: ۵۱) بدین رو مطابق با روایات اهل بیت (ع) پیامبران را موظف به مبارزه با فساد نموده است.^۲ (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ۲: ۱۹) و امر به معروف و نهی از منکر را به عنوان یک راهبرد پایه‌ای برای حفظ مشارکت مردمی در فساد ستیزی مطرح نموده است. (حیدری و مؤمنی، ۱۳۹۸: ۵۷) به همین سبب ترک این تکلیف قانونی موجب سلطه فاسدان بر جامعه معرفی شده است (نوری، ۱۴۰۸ ق، ۱۲: ۱۸۰)؛ بنابراین، اگرچه هدایت این موضوع بر عهده حاکم اسلامی است؛ اما نافی تعهد و مسئولیت شهروندان نیز به شمار نیامده است. بررسی احکام مبارزه با فساد دامنه‌ای گسترده از این مجازات را نشان می‌دهد که برخی از آن‌ها از ماهیت خشن و شدیدی برخوردارند مانند رجم زانی محصنه، اعدام لائط، مجازات مختلس و سارق و... آنچه توجه بدان در این خصوص ضروری به نظر می‌رسد اینکه اگرچه اصل فساد ستیزی یکی از اهداف اساسی حقوق کیفری اسلام است؛ اما همراهی توأمان این اصل با اصل عدالت محوری مانع افراط و تفریط در مسائل کیفری شده

۱. «وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُؤْنَهَا عِوَجًا وَادْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَتَرْتُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف: ۸۶)
 ۲. «عَنْ مُبَسَّرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِهِ: «لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» قَالَ: إِنَّ الْأَرْضَ كَانَتْ فَاسِدَةً فَأَصْلَحَهَا اللَّهُ بِنَبِيِّهِ ع، فَقَالَ: «لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا».

است؛ لذا طبق روایات، برخی مجازات به صورت ترتیبی در نظر گرفته شده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۶۸-۱۶۹؛ فاضل مقداد حلی، ۱۴۲۵، ق، ۲: ۳۵۱-۳۵۲) که می‌تواند مصداقی عینی برای تطابق جرم و مجازات در نظر گرفته شود. برخی فقیهان با ذکر مصداقی تاریخی بر اهمیت این اصل در سیاست جنایی اسلام تأکید نموده‌اند (منتظری، ۱۴۰۹، ق، ۳: ۴۱۴) و برخی دیگر نیز با توجه به فلسفه وجودی مجازات شدید برای جلوگیری از فساد در زمین (راوندی، ۱۴۰۵، ق، ۱: ۳۶۵) تأثیر این اصل بر احکام کیفری اسلام را تأیید نموده‌اند.

د) اصل اصلاح و هدایت مجرم و جبران ضرر و آسودگی خاطر بزهدیده

اصلاح و هدایت مجرم و جبران ضرر بزهدیده؛ اصول دیگری است که در سیاست جنایی اسلام به عنوان اهداف در نظر گرفته شده‌اند و مبنای احکام جزایی را تشکیل می‌دهند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۴: ۱۱۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق، ۲: ۳۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ق، ۲۸: ۳۷-۳۸ و ۵۳۰). وجود قواعدی مثل توبه نشان‌دهنده توجه شریعت اسلامی به اصلاح در نظام حقوق کیفری است. فقهای امامیه توبه را به عنوان یکی از مسقطات مسئولیت کیفری در شریعت اسلامی می‌شناسند و در مواردی به سبب توبه، مجازات را از مجرم ساقط کرده‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ق، ۱۳: ۳۴؛ نجفی، ۱۴۰۴، ق، ۴۱: ۳۸۷). حکمت این ویژگی توبه نیز به اصلاح رفتار مجرمان و بهبود جایگاه معنوی فرد مربوط می‌شود (بجنوردی، ۱۴۱۹، ق، ۷: ۳۳۶). قرآن کریم می‌فرماید: «هر کس از شما کار بدی از روی نادانی کند، سپس توبه و اصلاح (و جبران) نماید، (مشمول رحمت خدا می‌شود...)»^۱ (انعام: ۵۴). مفسران بر این باورند که مقصود از عمل سوء در آیه معصیت و نافرمانی از دستور الهی است و جهالت به معنای ارتکاب معصیت به واسطه غلبه شهوت است (فخر رازی، ۱۳۲۰، ق، ج ۱۳: ۷). شارع مقدس با توجه به فواید اصلاح مجرمان، به پیامبر خویش دستور داده تا توبه مجرمان را بپذیرد و آنان را به رحمت الهی بشارت دهد تا دل‌هایشان آرام شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۷:

۱. «وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ عَلَيْكُمْ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام: ۵۴).

۱۴۸). لذا طبق بیان قرآن کریم (مائده: ۳۹)، مجازات از مجرمی ساقط می‌شود که بازگشت خویش را به اصلاح رفتار و جبران عملکرد سوء گذشته متصل کند (طوسی، بی تا، ۳: ۵۱۹). در تفاسیر روایی نیز نقل شده است که مجازات متناسب با توبه مجرم ساقط می‌شود (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۴: ۱۱۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق، ۲: ۳۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ق، ۲۸: ۳۷-۳۸ و ۵۳۰).

اصل اصلاح مجرم را نمی‌توان بدون لحاظ جبران ضرر و احساس امنیتی که در بزه‌دیده به واسطه اعمال مجازات دریافت می‌کند، در نظر گرفت؛ لذا در ادبیات تفاسیر روایی اگرچه در مجازات مجرمان اصلاح آنان مورد دقت قرار گرفته است باین وجود در برخی جرائم شدید همچون جنایت علیه تمامیت جسمانی افراد تشفی خاطر بزه‌دیده نیز به‌عنوان هدفی بازدارنده مورد اشاره قرار گرفته است. علامه بحرانی با استناد به روایتی از امام سجاد (ع) در این خصوص چنین آورده است که اگر کسی بخواهد شخصی را بکشد و بداند که از او قصاص می‌شود، این کار را نخواهد کرد؛ بنابراین، قصاص نه تنها مانع ارتکاب جنایت است؛ بلکه اطمینان و آرامشی نسبی برای مجنی علیه فراهم می‌آورد (بحرانی، ۱۴۱۵، ق، ۱: ۳۷۹). این مفهوم معمولاً در جرائم غیر حق‌اللهی مطرح است، هرچند در خصوص برخی جرائم خلاف عفت نیز تصور این مفهوم دوازدهمین به نظر نمی‌رسد، مانند حکم متجاوز به عنف. در این موارد، مشاهده کیفرخواست و مجازات مجرم می‌تواند بزه‌دیده را تا حدودی آرامش بخشد و موجب بازدارندگی از ارتکاب به جرم توسط دیگران گردد، شاید به همین سبب است که پذیرش توبه به جبران خسارات وارد شده به مجنی علیه یا جبران عمل مجرمانه منوط گردیده است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ق، ۱۲: ۳۶۳-۳۶۴)؛ بنابراین همان‌طور که در تحلیل تفسیری بیان شد و در استنباط فقهی نیز به اثبات رسید، اصلاح مجرم و جبران ضرر دو اصل از اصول حاکم بر سیاست جنایی حقوق کیفری اسلام است.

ه) اصل قانونی بودن جرم و مجازات

اصل قانونی بودن جرم و مجازات مورد دیگری است که در دایره اصول ناظر بر

اجرای مجازات اسلامی قرار می‌گیرد. مدلول روایات اهل بیت (ع) نشان می‌دهد؛ در نگاه ایشان اعمال مجازات در صورتی است که مجرمان از حرمت و مجرمانه بودن عمل خود آگاه باشند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق، ۳: ۱۸۳) لذا ابلاغ پیام‌ها و احکام الهی پیش‌نیاز پذیرش تکلیف و در نتیجه مجازات است و همان‌گونه که تفسیر قمی در روایتی از امام باقر (ع) نقل کرده است، از آنجا که فهم و شناخت احکام، نیازمند ابلاغ و درک صحیح آن‌هاست بنابراین کودکان و افراد غیر بالغ از تکلیف معاف هستند (قمی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۴۹)؛ چرا که مطابق روایات اهل بیت (ع) مقصود از بیان، بیان درک شده و فهمیده شده از سوی مکلف است نه هر بیانی (مجلسی، ۱۴۰۶، ق، ۱۰: ۱۳۳)؛ بدین رو آگاهی و فهم فرد از قوانین پیش از اعمال مجازات موضوعی مهم و تأکید شده در مصادر حدیثی و تفسیری است که بدون آن ابلاغ تکلیف، تحقق نیافته لذا مجازات معنا ندارد؛ براین اساس اصل قانونی بودن جرم و مجازات در تعیین حقوق و وظایف افراد نقشی کلیدی دارد.

این اصل را می‌توان یکی از مبنایی‌ترین اصول سیاست جنایی اسلام دانست که ناظر بر اجرای احکام کیفری است. اگرچه کاربرد اصطلاح فوق فاقد پیشینه خاصی در ادبیات فقیهان امامیه است لکن مفاهیم مندرج در متون فقهی، بیانگر پذیرش مفهوم اصل مذکور، نزد ایشان است. آن‌چنان که مستندات قرآنی و روایی فقیهان گواه هم‌پوشانی تفاسیر روایی با آرای فقهی است. برخی از ایشان تعریف مسئولیت کیفری، در صورت عدم بیان تکلیف را خلاف اقتضای حکمت در شارع مقدس دانسته‌اند؛ لذا با استناد به آیه ۱۵ سوره اسراء و آیه ۷ سوره طلاق مجازات افراد پیش از تعریف و ابلاغ جرم را خلاف مبانی شریعت اسلامی دانسته، حکم به رفع مسئولیت کیفری از جاهل داده‌اند (تبریزی، ۱۴۱۷، ق: ۱۸) که از این جمله می‌توان به تصریح برخی از ایشان اشاره نمود آنجا که با استناد به آیات پیش گفته، مقصود از عذاب را مجازات دنیوی دانسته‌اند که مطابق با سنت الهی صرفاً پس از اتمام حجت بر ایشان و عدم امتثال آنان شامل حالشان می‌شده است (روحانی، ۱۳۸۲، ۴: ۳۰۷-۳۰۸)؛ لذا پروردگار فرموده است: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵).

و) اصل عطف بماسبق نشدن قوانین

اصل عطف بماسبق نشدن مجازات، همچون مورد پیشین، از جمله اصول ناظر بر اجرا محسوب می‌شود که مقصود از آن عدم اعمال مجازات نسبت به اعمال گذشته افراد است. در این خصوص می‌توان به روایتی از امام باقر (ع) اشاره نمود. ایشان در بیانی توبه‌کننده از ربا را مشمول پرداخت جریمه یا مجازات نمی‌دانند (بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ۱: ۵۵۵). اگرچه روایت مذکور بیشتر ناظر به جنبه مدنی عمل است، باین‌وجود به مفهوم خویش بر جنبه کیفری احکام دلالت روشن‌تری دارد؛ چراکه وقتی در احکام مدنی که جنبه تعذیب و مجازات ندارند، قوانین عطف بماسبق نمی‌شوند در احکام کیفری که واجد این ویژگی هستند به طریق اولی نباید عطف بماسبق شوند. همچنین دلیل دیگر بر انطباق قاعده مذکور با مفاهیم قرآنی، آیه ۹۵ سوره مائده^۱ است که خداوند در آن اعمال گذشته را عفو کرده و این به معنای عدم شمول مجازات بر اعمال پیشین است. (شیبانی، ۱۴۱۳ ق، ۲: ۲۴۶؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ۱۱: ۳۹۳)؛ بنابراین، مطابق با دستور شریعت، قوانین کیفری نباید نسبت به اعمال گذشته افراد عطف بماسبق شوند. مقصود از عمل گذشته در دو سند (آیه و روایت) مذکور اعمالی هستند که پیش از اعلام تکلیف و حکم صورت گرفته باشند نه تمامی اعمالی که مکلف مرتکب شده است.

پذیرش اعتبار اصل قانونی بودن جرم و مجازات ارتباط تنگاتنگی با اعتبار اصل عطف بماسبق نشدن قوانین دارد. بررسی آرای فقیهان امامی در کنار مستندات قرآنی و روایی ایشان مثبت این ادعا است؛ چراکه مبنای اصلی هر دو بازگشت به جهل مکلف و عدم مسئولیت جاهل است و از آنجا که اعتبار مبنای مذکور جز در جهل تقصیری مورد اتفاق فقیهان و اصولیان امامی است؛ بنابراین هر دو اصل چه در امور مدنی و چه در امور کیفری معتبرند. استناد فقیهان به آیه ۱۵ سوره اسراء و نفی مسئولیت نسبت به استرداد زیاده حاصل از ربای پیش از صدور و اطلاع از حکم (راوندی، ۱۴۰۵ ق، ۲: ۴۶-۴۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ ق، ۱۰: ۲۱۰-۲۱۱؛

همان، ۱۴۱۳ ق، ۵: ۷۹؛ فاضل مقداد حلی، ۱۴۲۵ ق، ج ۲: ۳۵-۳۷^۱ بیانگر اعتبار قاعده در امور مدنی است و بر اساس مفهوم اولویت مثبت اعتبار آن در امور کیفری است. همچنین استناد ایشان به آیه ۹۵ سوره مائده نیز با صراحت و دلالت منطوقی بیانگر اعتبار اصل مذکور در امور کیفری است (فاضل مقداد حلی، ۱۴۲۵ ق، ۱: ۳۲۶-۳۲۷) و اساساً اعتبار اصل مذکور نزد فقیهان امامیه تا بدان حد بوده است که ایشان قاعده جب را بر همین مضمون استوار نموده‌اند (حلی، ۱۴۲۸ ق، ۱: ۲۵۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ۴۱: ۳۱۴) استناد برخی فقیهان به آیه ۹۵ سوره مائده نیز قابل توجه و دقت است (شیرازی، ۱۴۱۹ ق: ۶۷؛ مصطفوی، ۱۴۲۱ ق: ۴۱) بنابراین اصل عطف بماسبق نشدن از جمله سیاست‌های معتبر در سیاست جنایی اسلام است، اگرچه عنوان اصطلاحی آن با تعابیر متفاوتی در ادبیات فقهی ارائه گردیده است.

ز) اصل شخصی بودن مجازات و فردی بودن آن

یکی دیگر از اصول ناظر به اعمال مجازات اصل سقوط مسئولیت کیفری است که در ادبیات فقهی از آن به قاعده درأ تعبیر می‌کنند. آنچه از مستندات دال بر اعتبار اصل مذکور قابل دسترسی است صرفاً در منابع حدیثی و استدلال‌های روایی است و از آنجاکه پژوهش حاضر در مقام فهم اصول سیاست جنایی اسلام از طریق تفاسیر روایی است؛ لذا اصل مذکور از دایره مباحث پژوهش حاضر خارج بوده و بررسی نمی‌شود هرچند تردیدی در اعتبار این اصل میان فقهای مذاهب اسلامی وجود ندارد (سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ۲۷: ۲۲۹) اصل شخصی بودن مجازات و فردی بودن آن دو اصل دیگری هستند که سیاست جنایی اسلام در اعمال مجازات بدان توجه نموده است. شارع مقدس با عنایت به ضرورت لحاظ این دو اصل، ایوب نبی (ع) را خطاب قرار داده و او را به رعایت آن‌ها در کیفر نمودن همسرش ملزم کرده است؛ لذا ایوب در عوض آنکه همسرش

۱. هرچند دیدگاه‌های متفاوتی (همچون نظر محقق کرکی (ره) (محقق کرکی، ۱۴۱۴ ق، ۴: ۲۸۱-۲۸۲)) نیز در این خصوص در میان فقهای امامیه وجود دارد اما تفاوت فتوای مذکور خدشه‌ای بر اعتبار عموم اصل مورد بحث وارد نمی‌نماید.

گیسوان خود را برای تأمین مایحتاج خانه به نامحرمان فروخته بود، او را با صد ضربه شلاق از جنس برگ درختان مجازات نمود تا هم به شأن وی در مجازات توجه نموده باشد و هم پاکی باطنی و اخلاص عمل همسرش را محترم داشته باشد (قمی، ۱۴۰۴، ق، ۲: ۲۴۱).

آیات دیگری که مستند اصل مذکور به حساب می‌آیند و فقیهان با استناد به آن‌ها بر اعتبار اصل شخصی بودن و فردی بودن مجازات مهر تأیید زده‌اند (همچون انعام: ۱۶۴؛ فاطر: ۱۸؛ نجم: ۳۸؛ زمر: ۷) آیتی با مضمون «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» هستند. تفسیر صافی ذیل آیه ۱۶۴ سوره انعام و با استناد به روایتی از امام رضا (ع) بدون تصریح به اصل شخصی بودن جرم و مجازات، آن را امری معتبر نزد امامیه دانسته است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق، ۲: ۱۷۷-۱۷۸).

برخی مصادر روایی همچون مکاتیب الأئمة (ع) در شرح آیه مذکور به روایتی از معصوم (ع) استناد نموده‌اند و ذیل آیه فوق اصل مذکور را تأیید نموده‌اند آنجا که می‌فرماید: «فرزندان و کودکان به جرم پدرانشان مجازات نمی‌شوند.» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶، ق، ۵: ۹۲) و از این طریق مستقیماً اصل شخصی بودن جرم و مجازات را مفهومی مورد تأیید امامان شیعه دانسته‌اند. غیرازاین، آیات دیگری نیز وجود دارند که مؤید مضمون مذکور به شمار می‌روند (همچون طور: ۲۱ و مدثر: ۳۸^۲) باین وجود علی‌رغم آنکه ظاهر این دو آیه بر مضمون اصل شخصی بودن جرم و مجازات دلالت دارند اما بررسی تفاسیر روایی، بیانگر فقدان بیانی روایی دال بر اعتبار اصل مذکور با استناد به آیات فوق است (قمی، ۱۳۶۳، ۲: ۳۳۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق، ۵: ۷۹) و این درحالی که است که سایر تفاسیر (غیر از تفاسیر روایی) دلالت آیات فوق را بر اصل شخصی بودن جرم و مجازات ثابت می‌کنند (مغنیه، ۱۴۲۴، ق، ۷: ۱۶۴؛ کاشانی، ۱۳۴۱، ۹: ۵۶).

فقیهان امامی با استناد به آیات وزر که می‌فرماید: «ولاتزر وازرة وزر اخرى» بر

۱. «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينَ» (طور: ۲۱).

۲. «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر: ۳۸).

شخصی بودن مجازات در نظام حقوق کیفری اسلام مهر تأیید زده و این اصل را به عنوان اصلی مبنایی در سیاست جنایی اسلام پذیرفته‌اند (شهیدثانی، ۱۴۱۰ ق، ۱۰: ۶۰؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ ق، ۱۰: ۴۴۶؛ طبسی، ۱۴۱۶ ق: ۲۴۹-۲۵۰).

ح) اصل امر به معروف و نهی از منکر و اصل خیرخواهی نسبت به شهروندان

دو اصل دیگری که در سیاست جنایی اسلام نقش بسزایی در جرم‌زدایی از ساحت جامعه ایفا می‌کنند و هویتی جامعه‌ی جامعوی به سیاست جنایی اسلام می‌بخشند، حاکمیت اصل امر به معروف و نهی از منکر و قاعده احسان بر نظام حقوقی اسلام به معنای عام و نظام حقوق کیفری به معنای خاص آن است. امر به معروف و نهی از منکر موجب می‌شود که شهروندان نسبت به انحرافات اخلاقی و قانونی دیگران حساس باشند و از این طریق مانع تکرار سوء رفتارها شوند. این فرآیند نه تنها به حفظ مصلحت جامعه کمک می‌کند بلکه تأثیر مثبتی بر رفتار شهروندان به‌ویژه در طبقه حاکمیتی نیز خواهد داشت و این می‌تواند حرکت بهتر جامعه به سوی رفتارهای اخلاقی و قانونی را در پی آورد؛ لذا به افزایش حسن رفتار افراد و ساماندهی رفتارهای جامعه کمک می‌کند. همچنین امر به معروف می‌تواند (چه قبل و چه بعد از وقوع انحرافات) به صورت پیشگیرانه و هدایتگر عمل نماید، زمینه‌های تکرار جرم را از کاهش یا حذف نماید.

قرآن کریم با اشاره به تأثیر این دو اصل بر کاهش رفتار مجرمانه علت تجاوزگری بنی اسرائیل را در عدم التزام ایشان به همین دو اصل دانسته است و می‌فرماید: «از میان بنی اسرائیل آنان که کافر شدند، بر زبان داود و عیسی بن مریم مورد لعن (و نفرین) قرار گرفتند. این [کیفر] به خاطر آن بود که گناه می‌کردند و از [فرمان خدا] تجاوز می‌نمودند. [و] از کار زشتی که آن را مرتکب می‌شدند، یکدیگر را نهی نمی‌کردند، راستی چه بدکاری انجام می‌دادند.» (مائده: ۷۸-۷۹) لذا امام صادق (ع) با استناد به آیه مذکور نسبت به عاقبت حاکمیت چنین رویه‌ای هشدار می‌دهند و همراهان چنین حکومتی را خارج از جریان شیعیان اهل بیت (ع) به شمار می‌آورند (قمی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۷۶).

در روایتی دیگر از امیرالمؤمنین (ع) نقل است که ایشان ضمن اشاره به ماهیت پیشگیری‌کنندگی امر به معروف و نهی از منکر نسبت به ارتکاب جرم، ترک آن را در حد شراکت افراد در جرم مجرمان اعلام می‌فرمایند؛ لذا ایشان را شایسته لعن الهی و بدکردارترین افراد معرفی می‌نمایند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ۲: ۷۵)؛ بنابراین با عنایت به فرمایش قرآن کریم که خیرخواهی و امر به معروف و نهی از منکر را صفات صالحان و موجب رستگاری بیان می‌دارد (آل عمران: ۱۰۴ و ۱۱۳-۱۱۴) و با لحاظ مجموعه روایاتی که در تفاسیر روایی ترک این واجب الهی را موجب هنجار زدایی؛ زمینه‌سازی ارتکاب جرم و سلطه مجرمان بر فضای جامعه معرفی می‌فرمایند، (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ۲: ۳۰۱) امر به معروف و نهی از منکر و خیرخواهی برای جامعه نقشی تعیین‌کننده در سیاست جنایی ایفا می‌نماید. فقیهان امامیه با استناد به مبانی قرآنی این دو اصل (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ ق، ۱: ۴۰۵-۴۰۸؛ راوندی، ۱۴۰۵ ق، ۱: ۳۵۸-۳۵۹؛ کاظمی اسدی، ۱۳۶۵، ۲: ۳۷۲-۴۰۳) ضمن برشمردن شروط و ضوابطی برای کیفیت جریان آن‌ها در فضای عمومی جامعه اسلامی (تبریزی، ۱۴۲۶ ق، ۱: ۳۶۰-۳۶۱) به برخی آثار اجرایی و سیاستی این دو اصل اشاره نموده‌اند که از جمله آن‌ها کاهش زمینه‌های ارتکاب جرم؛ اصلاح رفتار مجرمانه؛ افزایش سطح امنیت به‌عنوان یکی از اهداف اولیه ساختارهای حقوقی؛ جلوگیری از گسترش جرم و فساد (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹: ۳۶۱-۳۶۲؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵ ق: ۴-۷) هستند؛ بنابراین اصل امر به معروف و نهی از منکر در کنار اصل خیرخواهی و احسان نسبت به جامعه اسلامی نه تنها جایگاهی مهم در سیاست جنایی اسلام دارند؛ بلکه آثار و پیامدهای ایجابی فراوانی از ناحیه آن‌ها بر نظام حقوق کیفری اسلام مترتب است به نحوی که در تحصیل بسیاری از اهداف عالی سیاست جنایی نقش ایفا نموده و اجرای بسیاری از مجازات را به سبب کاهش زمینه‌های ارتکاب جرم سالبه به انتفای موضوع می‌کنند.

۸. نتیجه گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که سیاست جنایی اسلام بر سه اصل اساسی پیشگیری از جرم، بازپروری مجرم و عدالت ترمیمی تأکید دارد. پژوهش حاضر که در پی شناخت اصول سیاست جنایی فقه امامیه بوده است ضمن دستیابی به برخی از آن‌ها به این نتیجه رسیده است که درک این اصول مستخرج از منابع قرآنی، روایی و فقهی، برای ایجاد یک نظام عدالت کیفری مؤثر و عادلانه ضروری است. اصول مذکور نه تنها به دنبال تحقق عدالت هستند بلکه هدف اصلی شان پیشگیری از فساد، اصلاح مجرمان و جبران خسارات متوجه بزه‌دیده است؛ به‌ویژه در مواردی همچون عدم عطف به ماسبق قوانین، مسئولیت فردی و اهمیت امر به معروف و نهی از منکر که در فهم سیاست جنایی اسلام نیز نقشی کلیدی دارند؛ بدین رو ساختار اصلی سیاست کیفری در حقوق اسلام بر پایه قانونی بودن جرم و مجازات، علل رافع مجازات و عدم عطف به ماسبق بودن قوانین استوار شده است. این اصول برای تأمین عدالت و انصاف در نظام عدالت کیفری اسلامی ضروری هستند. همچنین بر اساس یافته‌های این پژوهش ثابت گردید که برخی اصول کلی حاکم بر جرائم می‌توانند همچنان در عرصه‌های جدید جرم‌شناسی مانند جرائم سایبری و فناوری‌های نوین نیز معتبر باشند. البته برای بررسی عمیق‌تر این امر، پژوهش‌های مستقل و تفصیلی بیشتری نیاز است. در پایان، با توجه به وسعت تحقیقاتی که در این زمینه انجام شده، پیشنهاد می‌شود تا در تحقیقات آتی، به پیامدهای سیاست جنایی اسلام بر نظام عدالت کیفری و تأثیر آن در پیشگیری از جرم و ترویج عدالت توجه بیشتری شود. این پژوهش‌ها می‌توانند به بررسی کاربردهای عملی اصول سیاست جنایی در اسلام کمک کرده و چالش‌ها و فرصت‌های اجرای این اصول در نظام‌های عدالت کیفری مدرن را با دقت بیشتری بررسی کنند. امید است که مطالعات تفسیری مبتنی بر تحلیل روایی آیات، افق‌های جدیدی در تفسیر سیاست جنایی و حقوق کیفری اسلام بگشاید.

فهرست منابع

*قرآن کریم.

- ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا قزوینی رازی. (۱۳۹۹ ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دارالصادر.
- احمدی میانجی، علی. (۱۴۲۶ ق). مکاتیب الاثمه علیهم السلام. قم: دارالحدیث.
- احمدی، عزیزالله. (۱۴۰۰). نقش کرامت انسانی در سیاست جنایی اسلام. فصلنامه علمی تخصصی فقه و قضا. س ۱۳. ش ۱۸. صص ۶۳-۸۲.
- اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی. تهران: دفتر نشر داد.
- اعرابی، غلامحسین. (۱۳۸۷). تفسیر روائی قرآن از نگاه فریقین. پژوهش دینی. ش ۱۶. صص ۹۷-۸۲.
- امام خمینی (ره)، سید روح‌الله. (۱۳۷۹). تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ایروانی، باقر. (۱۴۲۸ ق). دروس تمهیدیة فی تفسیر آیات الاحکام. قم: دار الفقه للطباعة و النشر.
- آقابخشی، علی؛ افشاری راد، مینو. (۱۳۸۳). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: نشر چاپار.
- بجنوردی، سید حسن بن آقابزرگ موسوی. (۱۴۱۹ ق). القواعد الفقہیة. قم: نشر الهادی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه البعثه قسم الدراسات الاسلامیه.
- تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۱۷ ق). اسس الحدود و التعزیرات. قم: دفتر مؤلف.
- تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۲۶ ق). منهاج الصالحین. قم: مجمع الامام المهدی عجل الله تعالی فرجه.
- تقوی، سیدمرتضی. (۱۳۷۴). جایگاه فقه در اندیشه دینی. مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام). شماره ۲. صص ۱۸۲-۲۳۴.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۰۵ ق). التعریفات. تحقیق ابراهیم الأیاری. بیروت: دار الكتاب العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۹۰ م). الصحاح. بیروت: دار العلم للمالیین.
- حاجی ده آبادی، محمدعلی؛ بهارلویی، ریحانه. (۱۳۹۴). تدابیر پیشگیری از بزه‌دگی از منظر قرآن و روایات اسلامی. قرآن، فقه و حقوق اسلامی. س ۱. ش ۲. صص ۱۵۹-۱۸۹.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعة. ج ۱. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- حسینی دره صوفی، سید محمد. (۱۴۰۱). قرآن پژوهی سیاست جنایی اسلام در اصلاح مجرمین. نسیم کوثر. س ۲. ش ۵. صص ۵-۳۱.
- حسینی، سید حسین؛ صفری، محمدرضا؛ گرایلی، محمدباقر. (۱۳۹۹). جریان‌های ایدئولوژیک مبنای موثر بر سیاست جنایی تقنینی افغانستان. فصلنامه علمی مطالعات تاریخی جهان اسلام. س ۸. ش ۱۵. صص ۱۸۹-۲۱۲.
- حق محمدی فرد، زهرا. (۱۳۹۳). اصول حاکم بر سیاست جنایی اسلام با محوریت اندیشه‌های امام خمینی (ره). پایان‌نامه برای اخذ مدرک دکترا. پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
- حلی، نجم‌الدین جعفر بن زهدری. (۱۴۲۸ ق). ایضاح الترددات الشرائع. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله

مرعشی نجفی.

حیدری، مسعود؛ مؤمنی، مسعود. (۱۳۹۸). مقایسه تطبیقی یافته‌های جرم‌شناسان و مکاتب حقوقی معاصر با سیاست جنایی و فقه جزایی علی (ع). پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی. س ۱۵. ش ۵۷. صص ۷۲-۵۱.

خوبی، سید ابوالقاسم. (بی‌تا). البیان فی تفسیر القرآن. قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی. دلماس مارتی، می‌ری. (۱۳۹۸). نظام‌های بزرگ سیاست جنایی. ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی. تهران: انتشارات میزان.

راوندی، قطب‌الدین سعید بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). فقه القرآن. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۳). ویژگی‌های کلامی فقه شیعه. پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی. شماره ۱۰-۱۱. صص ۱۷۱-۱۹۰.

روحانی، محمدصادق. (۱۳۸۲). زبدة الاصول. تهران: حدیث دل. زارع‌مولایی، مصطفی. (۱۳۹۵). تفسیر تطبیقی روایی سوره سبأ از اهم تفاسیر مأثور فریقین (درالمنثور و نورالتقلین). پایان‌نامه برای اخذ مدرک کارشناسی ارشد. دانشگاه قرآن و حدیث. زرکشی، ابوعبدالله بدرالدین. (۱۳۸۶ ق). البرهان فی علوم القرآن. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. ج ۲. بیروت: دارالمعرفة.

سزواری، سیدعبدالاعلی. (۱۴۱۳ ق). مهذب الاحکام (للسزواری). قم: مؤسسه المنار - دفتر مؤلف. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر. (۱۴۱۵ ق). دلیل تحریر الوسيلة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۰۴ ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

شاکری، طوبی. (۱۳۸۵). سیاست جنایی اسلامی. تهران: نشر فرهنگ اسلامی. شاملو، باقر. (۱۳۹۶). اصل براءت کیفری در نظام‌های نوین دادرسی مندرج در علوم جنایی. مجموعه مقالات در تجلیل از دکتر محمد آشوری. تهران: سمت، صص ۲۶۳-۳۰۱.

شهیدثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۰ ق). الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية. المحشى - کلاتر. ج ۱. قم: کتابفروشی داوری.

شیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ ق). نهج البیان عن کشف معانی القرآن. قم: نشر الهادی.

شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه. (۱۳۷۶). الامالی للصدوق. تهران: کتابچی.

شیرازی، سید محمد. (۱۴۱۹ ق). الفقه القانون. بیروت: مرکز الرسول الاعظم للتحقیق و النشر.

صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۸ ق). دروس فی علم الاصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

صفی پور، عبد الرحیم. (۱۴۰۴ ق). منتهی الارب فی لغت العرب. قم: انتشارات کتابخانه سنایی.

طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبسی، نجم‌الدین. (۱۴۱۶ ق). النفی و التغریب فی مصادر التشريع الاسلامی. قم: مؤسسه الهادی.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۴۰۸ ق). مجمع البحرين و مطلع النیرین. تحقیق احمد حسینی. ج ۱. قم: نشر فرهنگ اسلامی.

- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: اسلام.
- عظیم زاده اردبیلی، فائزه؛ حسایی، ساره. (۱۳۹۰). *سیاست جنایی و تطور مفهومی آن*. تعالی حقوق. س ۴. ش ۱۵. صص ۱۳۳-۱۱۳.
- عظیمی، فاطمه؛ میرزایی، محمد. (۱۴۰۰). *جایگاه و نقش عدالت اجتماعی در نظام قضایی اسلام و سیاست جنایی جمهوری اسلامی*. *رهیافت انقلاب اسلامی*. ش ۵۴. صص ۲۴۵-۲۶۴.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۳ ق). *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۴ ق). *تذکرة الفقهاء*. قم: موسسه آل البيت عليهم السلام.
- علوی مهر، حسین؛ عبدالحق، حبیبی. (۱۴۰۲). *مبانی روایات تفسیر رفتاری قرآن توسط پیامبر اعظم*. پژوهش نامه علوم حدیث تطبیقی. س ۱۰. ش ۱۸. صص ۹۳-۱۲۴.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۴۲۱ ق). *فقه سیاسی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- عمید، حسن. (۱۳۷۵). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: امیرکبیر.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). *تفسیر عیاشی*. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- غلامی، علی. (۱۳۹۲). *سیاست جنایی اسلام از منظر اندیشمندان غربی و نقد و تحلیل آن*. نشریه مطالعات حقوقی دولت اسلامی. شماره ۳. صص ۹۵-۱۲۸.
- غنوشی، راشد. (۱۳۸۱). *آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی*. ترجمه حسین صابری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فاضل مقداد حلی، بن عبدالله. (۱۴۲۵ ق). *کنزالعرفان فی فقه القرآن*. قم: انتشارات مرتضوی.
- فاضل هندی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ ق). *کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۳۲۰ ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ ق). *العين*. ج ۶. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ ق). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبه الصدر.
- قربان نیا، ناصر. (۱۳۷۹). *فقه و حقوق بین الملل*. قیسات. شماره ۱۵ و ۱۶. صص ۸۵-۹۹.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). *تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دارالکتاب.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله. (۱۳۴۱). *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: اسلامیه.
- کاظمی اسدی، فاضل جواد بن سعد. (۱۳۶۵). *مسالك الافهام الی آیات الاحکام*. تهران: مرتضوی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلیایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۱۲ ق). *الدر المنضود فی احکام الحدود*. قم: دارالقرآن الکریم.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲). *شرح الکافی الاصول و الروضة*. للمولی صالح المازندرانی. تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۴۰۶ ق). *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. قم:

- موسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۳ ق). رساله قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم.
- محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ ق). جامع المقاصد. قم: موسسه آل البيت عليهم السلام.
- محمدی جورکویه، علی. (۱۴۰۲). راهبردهای قرآنی پیشگیری اجتماعی سیاست جنایی اسلام در صیانت از حیات انسان. پژوهش نامه معارف قرآنی. ش ۵۴. صص ۲۷۳-۳۰۶.
- محمدی، خلیل الله. (۱۴۰۰). اهداف مجازات در سیاست جنایی اسلام. فصلنامه علمی - تخصصی فقه و قضا. سال سیزدهم. ش ۱۸. صص ۸۳-۱۰۶.
- مشکانی سبزواری، عباسعلی. (۱۳۹۱). مدخلی بر مناسبات فقه و تمدن. فصلنامه فقه. سال ۱۹. سال ۷۲. صص ۶۲-۱۰۳.
- مصطفوی، سید محمدکاظم. (۱۴۲۱ ق). مائة قاعدة فقهیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه اسلامی حوزه علمیه قم.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ ق). التفسیر الکاشف. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- مقیمي حاجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). فلسفه مجازات در اسلام. فقه اهل بیت عليهم السلام. شماره ۵۱. صص ۱۰۶-۱۴۷.
- منتظری، حسین علی. (۱۴۰۹ ق). مبانی حکومت اسلامی. قم: مؤسسه کیهان.
- مهریزی، مهدی. (۱۳۸۹). روایات تفسیری شیعه گونه شناسی و حجیت. نشریه علوم حدیث. سال ۱۵. شماره ۵۵. صص ۳-۳۶.
- میرخلیلی، سید محمد. (۱۳۹۴). مبانی و راهبردهای سیاست جنایی اسلام. مجموعه مقالات دومین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی. تهران: انتشارات آفتاب توسعه (ناشر اختصاصی مرکز پژوهش های علوم انسانی اسلامی صدرا). صص ۷-۳-۳۴۰.
- میرخلیلی، سید محمود. (۱۳۹۷). انسان از منظر سیاست جنایی اسلام و مکاتب جرم شناسی. فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی. ش ۱. صص ۳۷-۶۰.
- نجفی، محمدحسن صاحب الجواهر. (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: احیاء التراث دار احیاء التراث العربی.
- نویهار، رحیم. (۱۳۹۲). مدل شناسی سیاست جنایی اسلام. تحقیقات حقوقی. ش ۶۱. صص ۱۰۱-۱۴۹.
- نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: موسسه آل البيت عليهم السلام.
- نوریان، مهدی و سرخیل، بهنام. (۱۳۹۸)، اعتبار امنیت در سیاست گذاری عمومی حقوق جزایی اسلام. مطالعات بین رشته ای دانش راهبردی. ش ۳۵. صص ۲۸۷-۳۱۰.
- هادی پور، کیانوش و همکاران. (۱۳۹۹). مسئولیت کیفری نقصان یافته جرایم مجانین در سیاست جنایی ایران و نظام حقوقی انگلستان. جامعه شناسی سیاسی ایران. ش ۹. صص ۸۲۱-۸۳۴.

REFERENCES

The Holy Qur'an.

Aghabakhshi, Ali; Afshari-Rad, Minoo. (1383). Cultural history of political sciences. Tehran: Chapar Publishing.

Ahmadi Miyanji, Ali. (1426 AH). Makateeb al-A'immah (AS). Qom: Dar al-Hadith.

Ahmadi, Azizullah. (1400). The role of human dignity in the criminal policy of Islam. Specialized scientific quarterly journal of jurisprudence and judgment. Vol 13. Issue 18. pp. 63-82.

Al-Ardabili, Ahmad bin Muhammad. (1403 AH). Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Azhan. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers' Association.

Alavi Mehr, Hussein; Abdul Haqq, Habibi. (1402). The foundations of the narrations of the behavioral interpretation of the Qur'an by the Prophet Muhammad (PBUH). Research paper on comparative hadith sciences. Vol. 10. Issue. 18. pp. 93-124.

Al-Ayyashi, Muhammad bin Masoud. (1380 AH). Tafsir Al-Ayyashi. Tehran: Maktaba Al-Ilmiyah Al-Islamiyah.

Al-Bahrani, Hashim bin Sulayman. (1415 AH). Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Al-Bi'taht Institute, Islamic Studies Department.

Al-Bojnourdi, Seyyed Hasan bin Aghabozorg Mousavi. (1419 AH). Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah. Qom: Al-Hadi Publishing.

Al-Fakhr Al-Radi, Muhammad bin Omar. (1320 AH). Tafsir al-Kabeer (Mafatih al-Ghayb). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1408 AH). Al-Ain. Vol. 6. Beirut: Al-A'lami Press.

Al-Fayd Al-Kashani, Muhammad ibn Shah Murtaza. (1415 AH). Tafsir al-Safi. Tehran: Maktaba al-Sadr.

Al-Fazil al-Hindi, Muhammad bin Hasan. (1416 AH). Kashf al-Litham wa al-Ibham an Qawa'id al-Ahkam. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers' Association.

Al-Fazil Miqdad al-Hilli, bin Abdullah. (1425 AH). Kanz al-Irfan fi fiqh al-Qur'an. Qom: Mortazavi Publications.

Al-Ghannoushi, Rashid. (1381 AH). Public Freedoms in the Islamic State. Translated by Hossein Saberi. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

Al-Golpayegani, Seyyed Muhammad Reza. (1412 AH). Al-Durr al-Mandoud fi ahkam al-Hudud. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim.

Al-Hilli, Hasan bin Yusuf bin Motahar Asadi. (1413 AH). Mukhtalaf al-Shi'a fi Ahkam al-Shari'ah. Qom: Qom Seminary Teachers' Association.

Al-Hilli, Hasan bin Yusuf bin Motahar Asadi. (1414 AH). Tazkirat al-Fuqaha. Qom: Al-Bayt (AS) Foundation.

Al-Hilli, Najm al-Din Ja'far bin Zuhdari. (1428 AH). Izah Taraddudat al-Shara'i. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library Publications.

Al-Hurr al-Amili, Muhammad bin Hasan. (1409 AH). Wasa'il al-Shi'a. 1st edition. Qom: Aal al-Bayt (AS) Foundation.

Al-Irwani, Baqir. (1428 AH). Durous Tamhidiyyah fi Tafsir Ayat al-Ahkam. Qom: Dar al-Fiqh for printing and publishing.

Al-Jawhari, Ismail bin Hammad. (1990). Al-Sihah. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin.

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. (1405 AH). Al-Ta'rifat. Research by Ibrahim al-Abiari. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Al-Kashani, Fathullah ibn Shukrallah. (1341). Manhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin. Tehran: Islamiyya.

- Al-Khoei, Seyyed Abul-Qasim. (n.d). Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: The Institute for the Revival of the Works of Imam al-Khoei.
- Al-Kulayni, Muhammad bin Yaqub. (1407 AH). Al-Kafi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Al-Majlisi, Muhammad Taqi bin Maqsd Ali. (1406 AH). Rawdhat al-Muttaqin fi sharh man la Yahzuruh al-Faqih. Qom: Kushānpur Islamic Cultural Institute.
- Al-Mazandarani, Muhammad Salih bin Ahmad. (1382). Sharh al-Kafi: Al-Usul wa al-Rawdha. By Mawlā Salih al-Mazandarani. Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyyah.
- Al-Mohaqqiq Al-Karaki, Ali bin Husain. (1413 AH). Risalah Qati'ah al-Lijaj fi Tahqiq Hall al-Kharaj. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary.
- Al-Mohaqqiq al-Karaki, Ali bin Husain. (1414 AH). Jami' al-Maqasid. Qom: Al-Bayt (AS) Foundation.
- Al-Mughniyeh, Muhammad Jawad. (1424 AH). Al-Tafsir al-Kashif. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Al-Mustafavi, Seyyed Muhammad Kazem. (1421 AH). Mi'at Qa'idah Fiqhiyyah. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Islamic Society of the Qom Seminary.
- Al-Najafi, Mohammad Hasan. (1404 AH). Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Al-Nouri, Husayn bin Muhammad Taqi. (1408 AH). Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Mas'il. Qom: Al-Bayt (AS) Foundation.
- Al-Qommi Al-Mashhadi, Muhammad ibn Muhammad Riza. (1368). Tafsir Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Ghara'ib. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Al-Qommi, Ali ibn Ibrahim. (1363). Tafsir al-Qommi. Qom: Dar al-Kitab.
- Al-Rawandi, Qutb al-Din Saeed bin Abdullah. (1405 AH). Fiqh al-Qur'an. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library Publications.
- Al-Sabzewari, Sayyid Abdul-Ala. (1413 AH). Muhadhab al-Ahkam. Qom: Al-Manar Foundation, Author's Office.
- Al-Sadouq, Muhammad ibn Ali ibn Babawayh. (1376). Al-Amaali. Tehran: Kitabchi.
- Al-Sadr, Sayyid Muhammad Baqir. (1418 AH). Durous fi Ilm al-Usoul. Qom: Islamic Publishing Foundation.
- Al-Safipour, Abd al-Rahim. (1404 AH). Muntaha al-Arab fi Lughat al-Ārab. Qom: Sanaci Library Publications.
- Al-Shahid Al-Thani, Zayn al-Din ibn Ali. (1410 AH). Al-Rawdha al-Bahiyyah fi Sharh al-Luma'h al-Dimashqiyyah. Footnoted by Kalantar. First edition. Qom: Davari Bookstore.
- Al-Shaybani, Muhammad ibn Hassan. (1413 AH). Nahj al-Bayan an Kashf ma'ani al-Qur'an. Qom: Al-Hadi Publishing House.
- Al-Shirazi, Sayyid Muhammad. (1419 AH). Fiqh al-Qanoon. Beirut: Al-Rasul al-A'zam Center for Research and Publishing.
- Al-Suyouti, Abdul Rahman ibn Abi Bakr. (1404 AH). Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi'l Ma'thur. Qom: Public Library of the Grand Ayatollah Marashi Najafi (RA).
- Al-Tabasi, Najm al-Din. (1416 AH). Al-Nafy wa al-Taghrib fi masadir al-Tashri' al-Islami. Qom: Al-Hadi Foundation.
- Al-Tabataba'i, Sayyid Muhammad Hossein. (1374 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Translated by Sayyid Muhammad Baqir Mousavi Hamadani. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Association.
- Al-Tabrizi, Jawad bin Ali. (1417 AH). Usus al-Hudoud wa al-Ta'zirat. Qom: Author's Office.
- Al-Tabrizi, Jawad bin Ali. (1426 AH). Minhaj al-Salihin. Qom: Majma' al-Imam al-Mahdi (AS).
- Al-Turayhi, Fakhr al-Din ibn Muhammad. (1408 AH). Majma' al-Bahrain wa Matla' al-Nayy-

- irayn. Research by Ahmad Hosseini. Vol. 1. Qom: Islamic Culture Publications.
- Al-Tusi, Muhammad ibn Hasan. (n.d). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Al-Zarkashi, Abu Abdullah Badr al-Din. (1386 AH). *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Research by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Vol. 2. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Amid Zanjani, Abbas Ali. (1421 AH). Political jurisprudence. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Amid, Hassan. (1375). *Farhang Farsi Amid*. Tehran: Amir Kabir.
- Arabi, Gholam Hossein. (1387). Narrative interpretation of the Qur'an from the perspective of the two sects. *Religious research*. Vol. 16. pp. 82-97.
- Azimi, Fatima; Mirzaei, Mohammad. (1400). The position and role of social justice in the Islamic judicial system and the criminal policy of the Islamic Republic. Approach to the Islamic Revolution. Vol. 54. pp. 245-264.
- Azimzadeh Ardebili, Faizeh; Hesabi, Sarah. (1390). Criminal policy and its conceptual development. *Taali Hoquq*. Vol. 4. Issue. 15. pp. 113-133.
- Delmas Marti, Miri. (1398). *Great Systems of Criminal Policy*. Translated by Ali Hossein Najafi Abrand-Abadi. Tehran: Mizan Publications.
- Eshkavari, Muhammad bin Ali (1373). *Tafsir Sharif Lahiji*. Tehran: Daad Puplications Office.
- Gholami, Ali. (1392). Criminal Policy of Islam from the Perspective of Western Scholars and Its Criticism and Analysis. *Journal of Legal Studies of the Islamic State*. Issue 3. pp. 95-128.
- Ghorbaniya, Naser. (1379). *Jurisprudence and International Law*. Qabasat. Issue. 15 and 16. pp. 85-99.
- Hadipour, Kianoush et al. (1399). The Impaired Criminal Responsibility of Insane Criminals in Iranian Criminal Policy and the Legal System of England. *Political Sociology of Iran*. Issue. 9. pp. 821-834.
- Haji Dehabadi, Muhammad Ali; Baharlui, Reyhaneh. (1394). Measures to Prevent Delinquency from the Perspective of the Qur'an and Islamic Traditions. *Qur'an, Jurisprudence and Islamic Law*. Vol. 1. Issue. 2. pp. 159-189.
- Haq-Mohammadi-Fard, Zahra. (1393). Principles Governing Islamic Criminal Policy with the Centrality of the Thoughts of Imam Khomeini (RA). Ph.D. thesis. Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution Research Institute.
- Heydari, Masoud; Momeni, Masoud. (1398). Comparative comparison of the findings of criminologists and contemporary legal schools with criminal policy and penal jurisprudence of Imam Ali (AS). *Researches on Islamic Jurisprudence and Law*. Vol. 15, Issue. 57, pp. 51-72.
- Hosseini Darreh Sufi, Sayyed Mohammad. (1401). *Quranic Research on Islamic Criminal Policy in Reforming Criminals*. Naseem Kausar. Vol. 2, Issue. 5, pp. 5-31.
- Hosseini, Sayyid Hussein; Safari, Mohammad Reza; Garayeli, Mohammad Baqir. (1393). Ideological Currents as an Effective Basis for the Legislative Criminal Policy of Afghanistan. *Quarterly Journal of Historical Studies of the Islamic World*. Vol. 8, Issue. 15, pp. 189-212.
- Ibn Faris, Abu al-Husayn Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya Qazvini Razi. (1399 AH).
- Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Sadir.
- Imam Khomeini (RA), Seyyed Ruhollah. (1379). *Tahrir al-Wasilah*. Tehran: Institute for the compilation and publication of the works of Imam Khomeini (RA).
- Kazemi Asadi, Fazel Jawad bin Saad. (1365). *Masalik al-Afham ila Ayat al-Ahkam*. Tehran: Mortazavi.
- Mehrzi, Mahdi. (1389). Shiite Exegetical Narratives, Typology and Authenticity. *Hadith Sciences Journal*. Vol. 15. Issue. 55. pp. 3-36.
- Meshkani Sabzevari, Abbas Ali. (1391). An Introduction to the Relations of Jurisprudence and Civilization. *Quarterly Journal of Jurisprudence*. Vol. 19. Issue. 72. pp. 62-103.

- Mir-Khalili, Seyyed Mahmoud. (1397). Man from the Perspective of Islamic Criminal Policy and Schools of Criminology. *Quarterly Journal of Fundamental Research in the Humanities*. Issue. 1. pp. 37-60.
- Mir-Khalili, Seyyed Mohammad. (1394). Fundamentals and Strategies of Islamic Criminal Policy. *Collection of Articles of the Second International Congress of Islamic Humanities*. Tehran: Aftab Toseeh Publishing (Special Publisher of Sadra Islamic Humanities Research Center). pp. 3-7-340.
- Moghimi Haji, Abul-Qasim. (1386). Philosophy of Punishment in Islam. *Jurisprudence of the Ahl al-Bayt (AS)*. Issue 51. pp. 106-147.
- Mohammadi Jorkuyeh, Ali. (1402). Quranic Strategies for Social Prevention of Islamic Criminal Policy in Protecting Human Life. *Research Journal of Quranic Knowledge*. Issue. 54. pp. 273-306.
- Mohammadi, Khalilullah. (1400). The Goals of Punishment in Islamic Criminal Policy. *Scientific and Specialized Quarterly Journal of Jurisprudence and Jurisprudence*. Vol. 13. Issue. 18. pp. 83-106.
- Montazeri, Hossein Ali. (1409 AH). *Fundamentals of Islamic Government*. Qom: Keyhan Institute.
- Mu'jam Maqayis al-Lughah. Research by Abdul Salam Muhammad Harun. Beirut: Dar al-Fikr.
- Nobahar, Rahim. (1392). Designing a Model of Islamic Criminal Policy. *Legal Research*. Issue. 61. pp. 101-149.
- Nouriyani, Mahdi; Sarkheyli, Behnam. (1398). The Credibility of Security in Public Policy-Making of Islamic Criminal Law. *Interdisciplinary Studies in Strategic Knowledge*. Issue. 35. pp. 287-310.
- Rezvani, Ali Asghar. (1383). Theological Features of Shiite Jurisprudence. *Research Journal of Islamic Wisdom and Philosophy*. Issue. 10-11. pp. 171-190.
- Rouhani, Mohammad Sadiq. (1382). *Zubdat al-Usoul*. Tehran: Hadith-e-Del.
- Seyfi Mazandarani, Ali Akbar. (1415 AH). *Dalil Tahrir al-Wasilah*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers' Association.
- Shakeri, Tuba. (1385). *Islamic Criminal Policy*. Tehran: Islamic Culture Publishing House.
- Shamloo, Baqir. (1396). The Principle of Criminal Acquittance in Modern Systems of Justice as Enshrined in Criminal Sciences. *A Collection of Articles in Honor of Dr. Muhammad Ashouri*. Tehran: Samt, pp. 263-301.
- Taqavi, Sayyid Murtaza. (1374). The Place of Jurisprudence in Religious Thought. *Journal of Jurisprudence of the Ahl al-Bayt (AS)*. Issue. 2. pp. 182-234.
- Tayyib, Abdul-Hossein. (1369). *Atyab al-Bayan fi tafsir al-Qur'an*. Tehran: Islam.
- Zare-Molaei, Mustafa. (1395). Comparative narrational commentary of Surah Saba' from the most important commentaries of the Two Sects (Al-Durr al-Manthour and Nur al-Thaqalayn). Master's thesis. University of the Qur'an and Hadith.

| Extended Abstract |

Principles of Criminal Policy in Imamiyyah Jurisprudence Based on the Social Teachings of the Holy Qur'an

Morteza Karballai Sadeghi, Mehdi Nourian

Objective: Criminal policy, as an emerging, interdisciplinary field of study in the social sciences and political sciences, has a significant impact on the understanding approaches taken within the criminal legal system. As a field of study, this field is a combination of political science and social sciences that examines why and how crime-related policies are formed, how society and government respond to these issues, and how social and political factors influence crime. From a social science perspective, criminal policy analyzes social and criminal behavior and the economic, cultural, and social factors associated with crime. This dimension focuses on studying how culture and society influence the occurrence of criminal behavior and the social reactions to these behaviors. From a political science perspective, this field examines the mechanisms of government decision-making, legal systems, and political institutions that shape criminal policies and laws. The influence of political power and civil society on the regulation of these policies is also an interesting topic within this field. Thus, it can be said that criminal policy is an interdisciplinary study that benefits from both the social science and political science perspectives. Although this knowledge initially belongs to interdisciplinary studies in law and political science, given its conceptual role at various social levels, its content takes the form of purely political science, and its content is influenced by culture and various social fields. Therefore, according to the importance of this influence, the current study addresses the principles of Islamic criminal policy, focusing on the social teachings of the Holy Qur'an as a valid document of Islamic law. In this regard, the concept of criminal policy and its narrative interpretation were first presented. By understanding the epistemological foundations, a comprehensive method has been reached to the Qur'anic foundations of these policies and their impact on Islamic society. Then, by leveraging the concepts of justice in narrative interpretations, a detailed analysis, based on the Qur'an and hadith, of some of their basic principles was presented.

Methodology: The present article has collected information using reliable religious documents and sources, especially Qur'anic verses and interpretive sources (narrative interpretation), then using the descriptive-analytical method, it has examined and analyzed the obtained data and inferred the teachings to solve the problem in question. In this path, it has used the logic of Aristotelian causality to achieve the guidelines of the Holy Qur'an and, on this basis, it has based the understanding of the Holy Quran's approach on the ultimate and formal cause.

Findings: This study has examined the social teachings of the holy Qur'an in two key dimensions of criminal policy: first, the principles related to the goals and causes

of punishments and second, the principles governing their implementation. The researchers in this study have achieved maximum compliance of these principles with the Qur'anic teachings and Islamic traditions and believe that the implementation of these principles is necessary to ensure social justice and fairness in the Islamic penal system. They emphasize that retributions should go beyond punishing criminals to reforming them and repairing society. Finally, the research shows that the criminal policy model should move from the existing authoritarian approach towards restorative justice, emphasizing constructive interaction between the criminal, the victim, and the community, and improving the quality of life and social relations.

Keywords: Narrative Interpretation; Criminal Law; Social Justice; Principles of Criminal Policy; Social Policy; Restorative Justice

An Analysis of the Qur'anic Model of the Family's Authority Structure, with a Focus on Verse 34 of Surat An-Nisa

Mohammad Fooladi Vanda¹ 

1. Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran,
fooladi@iki.ac.ir

Research Article



Abstract

Given the definition of the family as a small social institution, it requires organization and planning for its vitality and efficiency. Procreation, the continuation of generations, and the upbringing and development of children are the primary goals of the family in Islam, and in this regard, women play a prominent role. This research, using a documentary method and a descriptive, analytical and critical approach, seeks to examine and analyze the “Qur'anic Model of Authority Structure in the Family” and the position of both woman and man in it. Today, the traditional role of women in the family, as hard-working mothers and successful educators in childbearing and raising children, as well as the role of hardworking men in society as the sole custodians of the family's livelihood, has undergone changes. Therefore, the question arises: how are these changes analyzed and interpreted in the Qur'anic model and structure of the family in Islam, and is there a possibility for women's social activities? The findings of the research indicate that in the Qur'anic model of family structure, authority means the right to manage, protect, and be the head of the family, which is the responsibility of men. Authority of men in the family never means being all-guardian and having absolute power. Moreover, authority is only relevant in relation to marriage, and the male gender does not have authority over the female gender, and its scope is not society but limited to family affairs. Therefore, the main mission and duty of men is work and employment and providing material, and spiritual needs of the family. The mission and duty of women is to manage family affairs. As a key pillar of the family, women can enter the field of social activities by considering the family priorities.

KEYWORDS: Women, Qur'anic Model, Authority Structure, Kawamiyat, Social Activity, Female Runaways, Family.

Received: 2025-01-15 | Received in revised from: 2025-04-27 | Accepted: 2025-05-28 | Published online: 2025-03-21

◆ How to cite: Fooladi Vanda, Mohammad(1404SH): An Analysis of the Qur'anic Model of the Family's Authority Structure, with a Focus on Verse 34 of Surat An-Nisa, quran and social sciences, 1(17), p86-117, 10.22034/arq.2025.221893

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



تحلیلی از الگوی قرآنی ساختار قدرت در خانواده؛ با تأکید بر آیه ۳۴ سوره نساء

محمد فولادی وندا^۱

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران، Fooladi@iki.ac.ir

پژوهشی



چکیده

خانواده به‌عنوان یک سازمان کوچک اجتماعی برای پویایی و کارآمدی خود نیازمند ساماندهی و تدبیر امور است. فرزند آوری و استمرار نسل و تربیت و پرورش فرزندان، هدف اصلی تشکیل خانواده در اسلام است که در این زمینه زنان نقش برجسته دارند. این پژوهش با روش اسنادی و با رویکرد توصیفی، تحلیلی و انتقادی، درصدد بررسی و تحلیلی از «الگوی قرآنی ساختار قدرت در خانواده» و جایگاه هر یک از زنان و مردان در آن است. امروزه نقش سنتی زنان در خانواده، به‌عنوان مادران پرتلاش و مربیان موفق در فرزند آوری و فرزند پروری و نیز نقش مردان پرتلاش در جامعه به‌عنوان تنها متولیان تأمین معاش خانواده دچار تغییراتی شده است؛ از این رو این سؤال مطرح است که در الگو و ساختار قرآنی خانواده در اسلام، این تغییرات چگونه تحلیل و تفسیر می‌شود و امکانی برای فعالیت‌های اجتماعی زنان وجود دارد؟ یافته‌های پژوهش حاکی از این است که در الگوی قرآنی ساختار خانواده، قوامیت به معنای حق مدیریت داشتن، محافظت کردن و سرپرست خانواده بودن بر عهده مردان است. قوامیت مردان در خانواده، هرگز به معنای ولایت و صاحب اختیار بودن نیست. همچنین قوامیت، فقط در رابطه با زوجیت مطرح بوده، جنس مرد بر جنس زن قوامیتی ندارد، قلمروی آن نیز نه جامعه بلکه محدود به امور خانوادگی است؛ بنابراین رسالت و وظیفه اصلی مردان، کار و اشتغال و تأمین نیازهای معیشتی، مادی و معنوی خانواده است. رسالت و وظیفه زنان تدبیر امور خانواده است. زنان به‌عنوان رکن کلیدی خانواده با لحاظ اولویت اول، می‌توانند وارد عرصه فعالیت‌های اجتماعی شوند.

کلیدواژه‌ها: زنان، الگوی قرآنی، ساختار قدرت، قوامیت، فعالیت اجتماعی، خانه‌گریزی، خانواده.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱

◆ استناد به این مقاله: فولادی وندا، محمد (۱۴۰۴): (تحلیلی از الگوی قرآنی ساختار قدرت در خانواده؛ با تأکید بر آیه ۳۴ سوره نساء)، قرآن و علوم اجتماعی، ۱(۱۷)، ۸۶-۱۱۷. [10.22034/arq.2025.221893](https://doi.org/10.22034/arq.2025.221893)

۱. طرح مسئله

نهادهای اجتماعی برای تأمین نیازهای اساسی جامعه شکل می‌گیرند. ارضای میل جنسی، تأمین نیاز ارتباط و انس‌گیری با دیگری، تولید نسل، فرزند آوری و فرزند پروری، از جمله نیازهای اساسی است که تأمین آن‌ها، در نظامی از نقش‌ها و هنجارهای اجتماعی در قالب «نهاد خانواده»، صورت می‌گیرد. خانواده الگوی تثبیت‌شده‌ای از نقش‌ها و رفتارها است که برای دائمی ساختن تأمین نیازهای اساسی جامعه در عرصه تولید نسل، تنظیم روابط جنسی و پاسخ به میل به همسرخواهی و... شکل گرفته است. خانواده با ازدواج شکل می‌گیرد و زن و مرد با تمایل قلبی برای ایجاد پیوند میان خود با یکدیگر («پیمان همسری» یا «عقد ازدواج») می‌بندند و نخستین محیط زندگی مشترک را فراهم می‌سازد. پیمان زناشویی در ملل مختلف، امری مقدس است؛ از این رو خانواده گروهی است که با ازدواج دو جنس مخالف و پذیرش هنجارهایی، به منظور زندگی مشترک در مکانی واحد تشکیل و با تولیدمثل کامل می‌شود. اعضای خانواده ابتدا با زن و مرد در نقش همسر و بانو آغاز و در ادامه، فرزندان به عنوان اعضای جدید خانواده شناخته می‌شوند. در اینکه رکن خانواده از آن کیست و کدامیک از اعضاء بیشتر مایه پایداری و انسجام خانواده است، باید گفت اگر بپذیریم همبستگی و انسجام خانواده به روح عاطفی حاکم بر آن وابسته است و منبع این انرژی عاطفی زن است، می‌توان زن را رکن خانواده شمرد؛ چراکه در واقعیت اجتماعی به ندرت با خانواده‌های ناقصی مواجه می‌شویم که بدون حضور زن، قادر به ادامه حیات بوده باشند. از این منظر، خانواده را زن به وجود می‌آورد، اداره می‌کند، تکثیر و توسعه می‌دهد. خانواده‌ای که مرد خود را به هر دلیلی از دست داده است، امکان بقاء دارد؛ اما اگر زن در خانواده حضور نداشته باشد، مرد قادر به حفظ خانواده نیست؛ بنابراین اگر موقعیت زن زیر سؤال برود و جایگاه وی در خانواده متزلزل شود، هیچ‌چیز در جای خود قرار نمی‌گیرد (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۶/۱۰/۱۳۶۹).

خانواده به عنوان یک سازمان کوچک اجتماعی، همانند هر سازمانی، برخوردار

از پایگاه‌ها، موقعیت‌ها و نقش‌های اجتماعی است؛ از این رو برای تحقق اهداف مورد نظر، نیازمند ساماندهی و تقسیم کار است؛ چراکه راز موفقیت هر سازمان، تقسیم کار و تفکیک نقش‌ها است. در اسلام، هر یک از زن و مرد در کانون خانواده، برخوردار از نقش‌های فردی و درون خانواده و اجتماعی و برون خانواده است که برای حفظ اقتدار، کارآمدی و پویایی آن، نیازمند ساماندهی، مدیریت، هدایت و راهبری بهینه امور جاری هستند. بر این اساس، اجمالاً تدبیر امور منزل و مسئول تربیت فرزندان، بر عهده بانوی خانواده است و تأمین معاش و کار بیرون از خانه بر عهده مرد است.

متأسفانه امروزه، ساختار سنتی خانواده در ایران و روابط انسانی ساختار توزیع قدرت در آن، با تأثیرپذیری از مدرنیته، به شدت تحت تأثیر قرار گرفته و دچار تغییرات جدی شده است. قدرت، یک متغیر اجتماعی مهم و اساسی در بررسی هر ساختار و نهاد اجتماعی است که در نهاد خانواده نیز اهمیت فراوانی دارد (افرا، ۱۴۰۰: ۵۲۷). این مسئله در جامعه ما، به ویژه نقش سنتی زن و مرد در خانواده و نیز ازدواج، فرزند آوری، فرزند پروری، اشتغال، همسر داری، مسئولیت مادری، فعالیت اجتماعی زنان و... با چالش‌هایی مواجه شده است. رفع دغدغه زنان برای فرزند آوری و فرزند پروری مطلوب و چگونگی انطباق شرایط آن با اشتغال بیرون از خانه، نیازمند تحلیل و مواجهه درست با مسئله و توجه به تبعات و مشکلات ناشی از آن، با توجه به ساختار قدرت پیشنهادی خانواده در قرآن است. در الگوی قرآنی ساختار خانواده با واژه «قوامیت» مواجه هستیم. واژه «قوامیت» و «قوام»، صیغه مبالغه و دارای معانی همچون: بسیار قیام کننده؛ محافظت، اصلاح (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱۲: ۴۹۹)، تکفل امری شدن، برعهده گرفته مؤونه زندگی (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ۱۷: ۵۹۴)، تدبیر امور (بلاغی، ۱۴۲۰ ق، ۲: ۱۰۲)، حفاظت و نگهداری، سروری، اشراف و ولایت (راغب، ۱۴۱۲ ق، ۳۹۳)، کسی که در رسیدگی به امور دیگران خودش به تنهایی و بدون تکیه بر دیگری اقدام می‌کند و بر تدبیر امور زن و برطرف سازی نیازهایش اشراف دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۸: ۵۴۹).

در اصطلاح واژه «قوامیت»، حکمی قرآنی است که بر سرپرستی و مدیریت مردان بر زنان (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ۴: ۱۱۷) و مسائل مربوط به سرپرستی در خانواده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳: ۳۶۹) است که سه بار در قرآن به کار رفته است. واژه «قوام» را رساتر و بلیغ‌تر از واژه قیم دانسته‌اند؛ قیم کسی است که عهده‌دار مصالح و تدبیر امور فرد است. قوام کسی است که در رسیدگی به امور دیگران خودش به تنهایی و بدون تکیه به دیگری اقدام کند؛ بنابراین قوامون، شوهرانی هستند که بر تدبیر امور زنان و برآوردن نیازهای آنان اشراف دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۵۴۹).

این پژوهش به تحلیلی از الگوی قرآنی ساختار قدرت در خانواده پرداخته و درصدد پاسخ به این پرسش است که الگوی قرآنی ساختار قدرت در خانواده چیست و جایگاه مرد و زن در آن چگونه ترسیم شده است و چه راهکارهایی برای فائق آمدن بر چالش‌های پیش رو در خانواده وجود دارد.

۲. پیشینه پژوهش

در پیشینه پژوهش، به طرح دیدگاه‌ها و بیان استدلال آنان می‌پردازیم. در خصوص پیشینه این پژوهش، آثاری چند منتشر شده است که برخی از مهم‌ترین‌ها عبارت‌اند از:

طاهری‌نیا (۱۳۸۹) در کتاب حضور زن در عرصه‌های اجتماعی - اقتصادی از نگاه آیات و روایات بر آن است که با در نظر گرفتن این مطلب که در حقوق اسلامی تأمین هزینه‌های زن و فرزند به عهده مرد است؛ اگر زن بخواهد با فکر و اندیشه، به‌دوراز هوی و هوس و تأثیرپذیری از فرهنگ بیگانه، یکی از کارهایی را که با ساختمان جسمی و روانی او همسو و از دیدگاه اسلام ارزش بیشتری دارد برگزیند، چیزی جز مسئولیت خانگی (خانه‌داری و همسر‌داری و فرزند‌داری) نخواهد بود. باین حال، کار کردن در بیرون از خانه برای زن ممنوعیتی ندارد، گر چه در غیر موارد ضروری اولویتی نیز ندارد. ملاک‌های دینی زیر را می‌توان برای تعیین اولویت شغلی زنان مطرح کرده است: ۱. کمترین ارتباط با نامحرم؛ ۲.

همسو با تعهدات خانوادگی؛ ۳. همساز با ویژگی‌های جسمانی زن؛ ۴. متناسب با خصوصیات روانی زن.

آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۶) در بخش سوم کتاب *زن در آئینه جلال و جمال* بر این نکته تأکید دارند که از نظر فلسفی، روحی و عقلی بین زن و مرد تفاوتی نیست؛ در ادامه ایشان از حضور زن در صحنه سیاسی سخن به میان آورده است. برای نمونه، به زنانی که در طول تاریخ نقش‌هایی سیاسی، ایفا کرده‌اند، اشاره می‌کنند؛ مانند سوده همدانی که به گونه‌ای با معاویه برخورد می‌کند و او را در مقابل استدلال‌های خود تسلیم می‌کند. ایشان با انتقاد از کسانی که زن را به این معنی محبوب می‌خواهند که او را از صحنه‌های سیاسی و اجتماعی محروم کنند، به این مسئله می‌پردازد که اگر زن این‌گونه از امتیازات اجتماعی محروم شود، نمی‌تواند به شخصیت وجودی خود دست یابد، حال آنکه زنان می‌توانند به لحاظ اجتماعی و سیاسی، استعداد های درونی خود را ظاهر سازند.

امام جمعه و دیگران (۱۴۰۰)، در مقاله «بررسی آموزشی- تربیتی موضوع قوامیت مردان بر زنان در پرتو آموزه‌های قرآن کریم»، معتقدند که در سوره نساء مسائل و حقوق زناشویی مطرح شده است که یکی از آن‌ها «قوامیت» مردان بر زنان است. قوامیت قرابت و نزدیکی با تکالیف آموزشی و اخلاقی از جمله رفتار بر اساس عدل، رعایت حدود، رعایت اصل معروف، نفی ضرر و تعدی، گذشت و... از سوی مرد به زن است. همچنین حوزه نفوذ قوامیت مردان مربوط به مسائل خانوادگی و زناشویی است و حوزه‌های دیگر زندگی زنان را در بر نمی‌گیرد و زنان در بقیه موارد از اختیار تام برخوردار هستند. از مجموع آموزه‌های اخلاقی اسلام به دست می‌آید که قوامیت مرد بر زن بر دو اساس است: «انفاق» که به پرداخت مهریه و «تفضیل» که به روزی‌رسانی تفسیر شده است.

حاجی بابایی و همکاران (۱۴۰۱)، در مقاله «قوامیت مردان و تأثیر آن بر فعالیت اجتماعی زنان از منظر قرآن کریم»، بر این باورند که قوامیت مردان بر زنان در آیه شریفه، به‌عنوان یکی از دستوراتی است که به نظر برخی صاحب‌نظران با فعالیت اجتماعی زنان در تعارض است. در حالی که قوامیت نمی‌تواند مانعی

برای فعالیت اجتماعی زنان محسوب شود؛ زیرا قوامیت اختصاص به خانواده دارد و زنان می‌توانند در هر نوع فعالیت سیاسی، اقتصادی و علم‌آموزی مشارکت داشته باشند.

نوری (۱۳۹۱)، در مقاله «نگاهی به قوامیت مردان در خانواده»، بر آن است که یکی از مسائل مهم در خانواده که پذیرش آن، نقش مهمی در بقا و استواری آن دارد؛ مسئله ریاست و قوامیت مردان بر خانواده است. در حقیقت آنچه از معنای قوام بودن مرد بر زن، به‌دوراز پیرایه‌های افراطی و تعصبات ناروا- بر اساس قرآن کریم می‌توان برداشت کرد، مدیریت و مسئولیت ویژه مرد در خانواده است. دامنه قوامیت شوهر بر زن، اگرچه قوام بودن و ریاست شوهر بر خانواده، نوعی تکلیف و مسئولیت و راهکاری عملی برای حفظ بنیان خانواده است؛

مصطفوی فرد و ایماندار (۱۳۹۶)، در مقاله «رویکرد اندیشوران شیعه به مفهوم قوامیت مرد در آیه ۳۴ سوره نساء»، معتقدند که مهم‌ترین مستند برای ریاست مرد بر خانواده، آیه قوامیت است که همواره مورد مناقشه محققان بوده است. برخی آن را مدیریت و سرپرستی مرد بر خانواده دانسته و برخی دیگر، این آیه را به مفهوم کارگزاری و خدمتگزاری مرد در خانواده تبیین کرده‌اند و تلاش گروهی نیز بر جمع بین این دو دیدگاه بوده است. به نظر می‌رسد، قوامیت را باید به‌عنوان «وظیفه مدیریت مرد در درون نهاد خانواده» تبیین کرد.

علایی رحمانی (۱۳۸۳)، در مقاله «بررسی تحلیلی قوامیت در آیه الرجال قوامون علی النساء» معتقد است که پاره‌ای از مفسران دلیل قوامیت مردان بر زنان را، تحمل بار سنگین زندگی از نظر تأمین معاش و نفقه ذکر می‌کنند و آن را مختص به «اجتماع منزلی» می‌دانند و برخی هم وجه تفضیل و امتیاز مرد بر زن را، عقل و علم و ولایت گفته‌اند و استدلال کرده‌اند که تفوق و استیلای مرد بر زن، به مانند سلطه ولات و حکام بر رعیت است. مردان به خرد و قدرت و تدبیر آراسته‌اند. از این رو، نبوت، امامت و ولایت به آنان تعلق یافته است از دیدگاه این گروه از مفسران دایره قوامیت افزون بر اجتماع منزلی، شامل اجتماع مدنی هم می‌شود.

شایق طوسی (۱۳۹۹) در مقاله «قلمرو قوامیت مردان در خانواده»، معتقد است که در قوانین اسلام مدیریت خانواده که تحت عنوان قوامیت مطرح است شرعاً و قانوناً از خصایص شوهر به شمار می‌آید. قوامیت مردان نیز در محیط خانواده مطلق و نامحدود نیست؛ بلکه مشروط و محدود به مواردی است که در شرع و قانون بیان شده است.

۳. الگوی قرآنی ساختار خانواده

یکی از مسائل مطرح در خانواده در اسلام، ساختار قدرت، توزیع نقش‌ها و مدیریت خانواده است. با واکاوی دیدگاه قرآنی، «قَوَامِیْتِ مردان بر زنان»، به‌عنوان حکمی قرآنی است که موضوع سرپرستی و مدیریت مردان بر امور خانواده و تدبیر امور زنان و تأمین نیازهای آنان را مطرح می‌کند. درباره چستی قوامیت مردان در خانواده، سه رویکرد کلی سرپرستی، کارگزاری و تلفیق سرپرستی و کارگزاری، در میان متفکران شیعی مطرح است. خاستگاه طرح این بحث از منظر فقهی، حقوقی و تفسیری و سپردن مسئولیت مدیریت و تدبیر امور خانواده به مرد را، به کریمه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء: ۳۴)؛ مردان، سرپرست زنانند، به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آنکه از اموالشان خرج می‌کنند - مستند می‌کنند؛ زیرا وجود خصوصیات طبیعی در مرد، مانند برتری قدرت تفکر او بر احساسات، توانمندی جسمی، صبر، تحمل و طاقت او در انجام کارهای دشوار و نیز تعهد مرد نسبت به تأمین هزینه‌های زندگی و نفقه زن و پرداخت مهریه به زنان به‌عنوان یک واجب دینی دانسته‌اند؛ اما درباره قلمرو و گستره این موضوع؛ دیدگاه‌ها و برداشت‌های مختلفی مطرح است: برخی قوام بودن مردان نسبت بر زنان را منحصر به شوهر نسبت به زن و منحصر به چارچوب خانواده و مدیریت آن ندانسته بلکه آن را حکمی جامع دانسته که برای نوع مردان بر نوع زنان وضع شده است. در مقابل اما بیشتر مفسران، فقها و حقوق‌دانان، آیه مزبور را مربوط به حوزه خانواده و نه جامعه و

منحصر به روابط میان زن و شوهر و تدبیر امور منزل در خانه و مدیریت مرد در خانواده می‌دانند. اجمالاً باید گفت: آیه مذکور، با توجه به سیاق آیات قبل و بعد و صدر و ذیل آن، مربوط به روابط زن و مرد در خانواده است که جایگاه آنان را در خانواده مشخص می‌سازد و بیانگر حکم مسئولیت و سرپرستی مرد در خانواده و حمایت و حفاظت از آن و تدبیر امور اقتصادی خانواده است؛ از این رو آیه کریمه در مقام بیان برتری مردان بر زنان نیست بلکه در صدد بیان وظیفه و ریاست امور خانواده است.

بنابراین، توجه به این نکته بایسته است که الگوی قرآنی توزیع قدرت، بر مبنای تفاوت‌های جنسیتی است و قرآن با طرح این الگو، تأکید بر خانواده کارآمد دارد. اهمیت این مسئله با توجه به تحولات اجتماعی معاصر و تأثیر چشم‌گیر آن بر دگرگونی ارزشی، به‌ویژه ساختار قدرت در خانواده روشن خواهد شد. به همین دلیل، عدم توجه به این نکته ظریف و نیز عدم تبیین دقیق مفهوم «قوامیت»، شبهاتی در این عرصه مطرح است که نمونه آن، نگاه تبعیض‌آمیز به قوامیت در تقسیم وظایف، نقش‌ها، موقعیت‌ها و اختصاص‌ها در کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان کاملاً مشهود است (خاتمی و خاتمی، ۱۴۰۰: ۹۵؛ بیگدلی و حسینی الموسوی، ۱۳۹۱: ۵۲)؛ در حالی که تشریح تفاوت‌های حقوقی زوجین در قرآن، حاکی از هم‌سویی این حکم الهی با سرشت و فطرت خدادادی و فیزیولوژی خلقت زن و مرد بوده و فارغ از هرگونه تبعیض است!

در بیان چگونگی ترسیم ساختار قدرت در خانواده از منظر قرآن، کریمه قرآنی می‌فرماید: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ...» (نساء: ۳۴)؛ مردان موظف به سرپرستی خانواده‌اند، به خاطر برتری‌هایی که خداوند برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به خاطر انفاق‌هایی که از اموالشان می‌کنند و زنان صالح، زنانی هستند که در برابر خداوند متواضع‌اند، و در غیاب همسر خود، حقوق او را، در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده، حفظ می‌کنند و (اما) آن دسته از زنان را که از سرکشی آنان بیم دارید، پند و اندرز دهید (و اگر مؤثر واقع نشد)، در بستر از آن‌ها دوری نمایید و (اگر بازهم کارساز

نبود)، آنان را بزیند و اگر از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آنان نجوید. همانا خداوند، بلندمرتبه و بزرگ است.

از این آیه برمی آید که قرآن کریم، ابتدا به تبیین جایگاه مرد در نهاد خانواده پرداخته، پس از بیان علت این حکم، وظیفه متقابل زن را بیان داشته، سپس با بیان یکی از عوامل فروپاشی خانواده، راهکاری برای رفع آن پیشنهاد می کند؛ از این رو این آیه که دارای آثار فقهی، حقوقی و تفسیری است، دستمایه برخی برای هجوم به اسلام، به دلیل الگوی توزیع قدرت و تقسیم کار در خانواده شده است؛ از این رو در تفسیر این آیه تحلیل های مختلفی ارائه و مفهوم «قومیت»، از «کارگزاری» تا «ریاست» تعبیر شده است. قلمرو ریاست مرد بر زن را برخی درون خانواده؛ برخی نیز در حوزه اجتماع بیان کرده اند؛ قانون گذار اما در ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی، قلمروی ریاست مرد را به خانواده اختصاص داده است. از سوی دیگر، راهکار قرآنی در ذیل آیه یعنی «ضرب» که ناشی از عدم رسمیت شناختن قومیت مرد از ناحیه زن و به اصطلاح نشوز است، مورد مناقشه حقوقی واقع شده است؛ تعبیرها درباره مجری این حکم از شوهر تا حاکم شرع متغیر است. البته برخی حقوق دانان رویکرد دوم را انتخاب کرده اند.

به هر حال، بسیاری از مفسران با استناد به دو فراز «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و «وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، در فلسفه واگذاری مسئولیت خانواده به مرد، معتقدند: به خاطر وجود خصوصیات فیزیکی و طبیعی در مرد، از جمله رجحان قدرت علم و تفکر او بر نیروی عاطفه و احساسات، صبوری و طاقت او در انجام کارهای دشوار (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۳۴۳؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ۱: ۴۶۹) و تعهد مرد در برابر زن و فرزندان، نسبت به پرداختن آبرومندانانه نفقه و پرداخت مهریه زنان، خداوند سرپرستی خانواده را به عهده مردان قرار داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۵).

بنابراین، با توجه به واژه «فَضَّلَ اللَّهُ» در آیه، خداوند مردان را برتر از زنان قرار داده است و زنان باید به دلیل همین فضیلت از شوهران خود اطاعت کنند و تحت سلطه مردان قرار گیرند (منتظری، ۱۴۰۹، ق، ۱: ۳۵۰). البته، هرگز از این آیه،

برتری مطلق همه مردان بر همه زنان به دست نمی‌آید؛ زیرا ضمیر «هم» در «بعضهم»، به مردان و زنان مشترکاً برمی‌گردد بلکه به دلیل عمومیت قوامیت، باید تفصیل عموم مردان بر زنان مقصود باشد. درغیراین صورت، به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، اگر مراد برتری نوع مردان یا همه مردان بر زنان بود، باید از تعبیر «بما فَضَّلَهُمْ عَلَيْهِنَّ» استفاده می‌کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۵۵۴)؛ بنابراین فلسفه قوامیت و سپردن مسئولیت مدیریت امور خانواده به مردان، برتری شخصیت انسانی یا فضیلت اخلاقی و... نیست؛ زیرا برتری انسان‌ها صرفاً به خاطر ایمان، تقوی، علم و جهاد آنان است. نکته قابل تأمل اینکه مراد از «فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»، تفصیل مردان بر زنان در برخی ویژگی‌ها و تفصیل زنان بر مردان در برخی ویژگی‌های دیگر است. این یعنی اینکه حکم قوامیت صرفاً ناشی از ویژگی‌های برتر مردان نبوده بلکه ویژگی‌های برتر زنان (قابلیت باروری و عواطف) نیز در تأسیس یا امضای الگوی قوامیت دخالت داشته‌اند (مطهری، ۱۳۶۱: ۵).

بنابراین، قوامیت مردان بر زنان در آیه، به معنای سلطه، زورگویی و اجحاف مردان نسبت به زنان نیست بلکه به معنای سرپرستی، کارپردازی و نگهداری است. از آنجا که خانواده یک واحد کوچک اجتماعی است، طبیعی است که - مانند یک اجتماع بزرگ - رهبری و سرپرستی واحدی را می‌طلبد؛ بنابراین، این مسئولیت به جهاتی و به لحاظ خصوصیات که در مردان وجود دارد، نظیر ۱. غلبه قدرت تفکر مرد بر نیروی عاطفه و احساسات او؛ ۲. تعهد مالی در برابر زن و فرزندان نسبت به پرداخت هزینه‌های زندگی، به عهده مرد گذاشته شده است.

۴. انواع رویکردها

در مجموع سه رویکرد برای ساختار قدرت در خانواده مطرح است:

۱. مغنیه (۱۴۲۴ق) در تفسیر الکاشف معتقد است: گستره قوامیت مردان بر زنان، با توجه به واژه‌های «الرجال» و «النساء» در آیه «الرجال قوامون على النساء»

جنس مرد و جنس زن مراد است، نه زن و شوهر؛ از این رو قوامیت و قیم بودن مردان بر زنان، منحصر به شوهر نسبت به زن نیست بلکه حکمی عام و جامع است که برای نوع مردان بر نوع زنان وضع شده است.

شیخ طوسی در تفسیر تبیان اموری مانند نبوت، ولایت، حکومت و قضاوت در جامعه را منحصر به مردان می‌داند. وی در کتاب تبیان الف و لام در «الرجال» و «النساء» را الف و لام جنس دانسته، می‌نویسد: مقصود از رجال و نساء در این آیه، جنس مرد و زن است. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»؛ یعنی مردان نسبت به تأدیب و تدبیر امور زنان، قیم آن‌ها هستند که خداوند مردان را از نظر عقل و رأی (درایت) نسبت به زنان فزونی و برتری داده است (طوسی، ۱۴۰۹، ق: ۳، ۱۳۵). موسوی گلپایگانی، در تفسیر مجمع المسائل با توجه به شأن نزول آیه، معتقد است شأن نزول آیه دلالت دارد بر اینکه مردان بر زنان ولایت دارند (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۹، ق: ۱، ۴۴). شیخ طوسی (۱۴۰۹، ق) در تبیان و طبرسی در مجمع‌البیان و بیشتر فقها و مفسران اهل سنت معتقدند: مفاد آیه این است که مردان بر زنان حاکمیت و سلطه دارند و این سلطه بر تمامی شئون زندگی زن است؛ یعنی مرد سلطه کامل دارد و علامه طباطبایی این سلطه را به واسطه قدرت، قوت فکر، تعقل و افزونی نیروی بدنی مرد می‌داند (طوسی، ۱۴۰۹، ق: ۳، ۱۳۵).

۲. البته، اکثر مفسران و فقهای شیعه و برخی مفسران اهل سنت، آیه شریفه را مربوط به چارچوب خانواده و نه جامعه دانسته و این حکم را منحصر به روابط میان زن و شوهر و مدیریت مرد در خانواده می‌دانند. برای نمونه زحیلی در کتاب التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج به دلایلی از جمله این بخش از آیه «بما انفقوا من اموالهم» استناد کرده‌اند که به پرداخت نفقه از سوی شوهر به زن خود و نه به همه زنان اشاره دارد. همچنین معتقدند: آیه بیانگر سلطه و قوامیت مردان بر زنان خود است و این قوامیت بر تمام شئون زندگی زن است و مرد سلطه کامل بر زندگی همسر خود دارد. این گروه، حقوق شوهر بر زن در چارچوب خانواده را چنین بیان می‌کنند: ۱. اطاعت از شوهر و تمکین و عدم خروج از منزل بدون اذن شوهر؛ ۲. حفظ اموال و فرزندان شوهر؛ ۳. حق تأدیب

زن در صورت عصیان او؛ ۴. همراهی شوهر در مسافرت؛ ۵. معاشرت نیکو داشتن با همسر. در همین زمینه و اینکه قلمرو قوامیت، نه مطلق زنان بر مردان، بلکه محدود به چارچوب خانواده و روابط زن و شوهر است، در بسیاری منابع تفسیری و فقهی، قوامیت شوهر به ولایت، سلطنت، صاحب‌اختیاری و مسخر بودن وی بر زن معنا شده است (زحیلی، ۱۴۱۱ ق: ۳۲۷). برای نمونه فیض کاشانی، در کتاب تفسیر الصافی نوشته‌اند: «الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ، يَقَوْمُونَ عِلْمَهُنَّ قِيَامَ الْوَلَاةِ عَلَى الرَّعِيَةِ». این عبارت یا مشابه آن در بسیاری منابع دیده می‌شود. این رویکرد قوامیت را حق شوهر می‌داند و نتیجه آن سیادت و سروری وی بر همسر در همه امور است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق، ۱:۴۴۸).

۳. قطب‌الدین راوندی در کتاب فقه القرآن ولایت و سلطه شوهر بر همسر را نفی کرده، قوام را به مدیریت، سرپرستی و مسئولیت اجرایی تفسیر کرده‌اند. این گروه از فقها، دایره قوامیت مرد بر زن را منحصر به روابط زناشویی کرده، قوامیت مرد را به اموری از جمله حق طلاق در دست او، اطاعت زن از شوهر در فراش و تأمین نفقه محدود کرده‌اند و در سایر موارد آن دو را مساوی دانسته‌اند. از این منظر، مصحلت عام برای تحکیم نهاد خانواده، مهم‌ترین حکمت قوامیت و سرپرستی مردان بر زنان دانسته شده و هر آنچه موجب تحکیم و تثبیت نهاد خانواده شود، مورد اهتمام شارع خواهد بود و خداوند با توجه به ویژگی‌های طبیعی مردان، وظیفه تأمین نیازهای خانواده، نفقه و مدیریت آن را به عهده مردان گذاشته است و از زنان خواسته است جهت تحکیم نهاد خانواده با مردان همراهی کنند؛ البته نفقه باید متناسب با شأن زوج باشد؛ بنابراین محدوده ریاست مردان تنها امور زناشویی است و مردان تسلط دیگری بر زنان ندارند؛ یعنی این سلطه درباره شوهران بر زنانشان، آن‌هم در قلمرو خانواده و زندگی زناشویی است (راوندی، ۱۳۵۶، ۲: ۱۳۸-۱۳۹).

بنابراین، در مجموع سه رویکرد در مورد توزیع قدرت در خانواده وجود دارد: اینکه نوع مرد بر زن قویم هست و بر او سلطه و ولایت دارد. برخی از حمله صادقی‌تهرانی در کتاب الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة قوامیت را به

مفهوم قیام به امر، مراقبت، تکفل امور زنان و کارگزاری دانسته‌اند. در این تلقی، «قومون» به معنای مراقبت نیکو از زنان و حفظ و حراست شایسته از آنان است و این هرگز نشانه برتری گروه مردان بر زنان نیست و هیچ‌گونه ولایتی برای مردان بر زنان مقرر نکرده است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ۷: ۳۸). در این تلقی، قوامیت مرد بر زن، به معنای قیام به امور زنان در خانواده است، نه سلطه بر زنان. مکارم شیرازی در تفسیر نمونه با تلفیق دو دیدگاه ریاست و کارگزاری، بر این باور است که قوامیت فقط سرپرستی به معنی امر و نهی نیست بلکه اعتنا به شأن زنان و رسیدگی به امورشان نیز است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳: ۳۷۳).

به‌هرحال سه رویکرد کلی سرپرستی، کارگزاری و ترکیبی از سرپرستی و کارگزاری مطرح شده است؛ از این رو بسیاری از متفکران و مفسران شیعی چون شأن مرد را شأن مدیریت خانواده دانسته‌اند، از واژه «قومون»، تحت عنوان «سرپرستی و قیومت»؛ طباطبایی (۱۳۹۰)، سلطه؛ طبرسی (۱۳۷۲)، ولایت و حاکمیت مرد بر زن؛ فیض کاشانی (۱۴۱۸ق) یاد کرده‌اند.

بر اساس آنچه گذشت، به نظر می‌رسد در خصوص قوامیت مردان بر زنان، تعبیر «سرپرستی» و «ریاست» مناسب‌تر باشد؛ زیرا ولایت، سلطه شخص بر مال و جان دیگری است؛ درحالی که مرد هیچ ولایتی بر جان و مال زن ندارد. البته زن را تحت سلطه، سیطره و حاکمیت مرد دانستن، شاید پندار عصر جاهلیت باشد و مربوط به سده‌های پیش از اسلام است؛ لذا از دید اسلام و در جهان امروز زن و مرد مکمل همدیگر هستند و ریاست مرد بر خانواده، بیشتر انجام یک وظیفه اجتماعی است و زن همکار او است، نه یک فرمان‌بردار مطلق (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ۲: ۲۰۲) یا بنده، برده یا خدمتکار بی‌اختیار او. علامه جعفری در کتاب تفسیر نهج‌البلاغه در این زمینه، اداره خانواده را به چهار صورت به تصویر می‌کشد: ۱. زن و مرد سرپرستی خانواده را بر عهده بگیرند. ۲. زن سرپرست خانواده باشد. ۳. خانواده پدرسالار باشد. ۴. نظام شورایی با سرپرستی مرد که ایشان این حالت را برای اداره منزل شرط با اهمیتی می‌داند. ایشان

نظام خانواده را در اسلام، نه مادرسالار و نه پدرسالار می‌داند بلکه آن را انسان سالار معرفی می‌کند (جعفری، ۱۳۷۸، ۱: ۲۷۴).

افزون بر گستره معنایی توزیع قدرت، در باب ماهیت فقهی و حقوقی ریاست و سرپرستی مرد در خانواده و تدبیر امور زندگی روزمره توسط مرد در خانه نیز سه رویکرد کلی وجود دارد:

۱. کاتوزیان در کتاب حقوق مدنی در نظم حقوقی کنونی قوامیت مرد بر خانواده را «وظیفه» ای می‌داند که بر عهده مرد گذاشته شده است؛ بنابراین ریاست خانواده حقی نیست که به مرد داده شده و زن از آن محروم شده باشد بلکه مرد از باب «وظیفه» عهده‌دار این مسئولیت اجتماعی و ملزم به اجرای آن است. البته در صورتی که به هر دلیل، در انجام این مسئولیت ناتوان باشد، این مسئولیت از او سلب خواهد شد (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۶۷۶).

۲. امامی در کتاب حقوق مدنی قوامیت به معنای ریاست مرد بر خانواده را «حق» دانسته‌اند که خدا به مرد اعطا کرده است. در این صورت، مرد می‌تواند از این حق خود استفاده کرده یا به دیگری آن را واگذار کند؛ یعنی مرد در اعمال یا عدم اعمال این حق و حتی واگذاری آن به دیگری آزاد خواهد بود (امامی، ۱۳۶۸، ۴: ۱۱).

۳. البته، کاتوزیان در کتاب حقوق مدنی در نظم حقوقی کنونی معنای سومی نیز برای ریاست مرد در خانواده مطرح کرده که مرد در خانواده نسبت به همسر رئیس، سرپرست و نسبت به فرزندان دارای ولایت است. گویا ریاست مرد در خانواده، وضعیتی شبیه حضانت است که نسبت به همسر خود سرپرست و نسبت به فرزندان، ولایت و مکلف به حمایت، نظارت و حفظ مصلحت خانواده است. البته با در نظر گرفتن امتیازات ناشی از این اقتدار قانونی و روا نبودن ممانعت دیگران از آن، چهره‌ای از حق به خود می‌گیرد؛ بنابراین، ریاست مرد بر خانواده، به صورت آمیزه‌ای از حق و تکلیف است (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ۱: ۲۲۶). بر اساس آنچه گذشت، مراد از قوامیت مرد در خانواده، از جنس مسئولیت اجرایی، مدیریت خانواده و تقسیم کار در خانه است و با استفاده از آیه شریفه

باید گفت: اولاً، مرد توانایی بر کارهای سخت را دارد. ثانیاً، تأمین نفقه و هزینه زندگی خانواده، به عهده اوست؛ یعنی، روح قیومیت؛ وظیفه‌مند بودن مرد در برابر خانواده است؛ زیرا مرد وظیفه سرپرستی زن، منزل و خدمت در آن را به عهده دارد و قرآن با بیان این وظیفه با صیغه مبالغه، بر اهمیت و حساسیت موضوع تأکید دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۸: ۵۴۵).

۵. تحلیل مسئله‌مندی ساختار خانواده

با توجه به آنچه در ترسیم ساختار قدرت خانواده از منظر قرآن گذشت، توجه به ابعاد دیگری از موضوع ضروری است:

۱. مسئله قضاوت زنان در جامعه اسلامی؛
۲. موضوع حاکم شدن زنان در جامعه و به دست گرفتن اداره جامعه؛
۳. انجام فعالیت‌های سیاسی اجتماعی و حضور فعال زنان در مشاغل گوناگون در جامعه؛
۴. سرپرستی و ریاست خانواده (شامل نفقه، حضانت کودکان، حق طلاق، تبعیت از مرد در محل سکونت، ولایت قهری بر اطفال و...) افزون بر موارد مزبور، توجه به بازتاب حقوق زن در قانون مدنی نیز ضروری است:

- ماده ۱۱۰۵: در روابط زوجین، ریاست خانواده از خصایص شوهر است.
- ماده ۱۱۱۴: زن باید در منزلی که شوهرش تعیین می‌کند، مسکن نماید، مگر آنکه اختیار تعیین منزل به زن داده شده باشد.
- ماده ۱۱۱۷: شوهر می‌تواند زن خود را از حرفه و صنعتی که منافعی مصالح خانواده یا حیثیت خود یا زن باشد، منع کند.
- ماده ۹۷۶: هر زن تبعه خارجی که شوهر ایرانی اختیار کند، تبعه ایران محسوب می‌شود.

- ماده ۱۰۰۵: اقامتگاه زن شوهردار همان اقامتگاه شوهر است.

همین معنا در قانون مدنی نیز مطرح شده است: «ریاست خانواده حق مرد نیست

تا بتواند به اختیار از آن بگذرد. خانواده سازمانی حقوقی است که در آن روابط زن و شوهر به طور امری، معین شده و اشخاص نمی‌توانند بوسیله قراردادهای خصوصی، نظمی را که قانون‌گذار برای اداره درست آن ضروری دیده، برهم زنند. قواعد ناظر به ریاست مرد از قواعد مربوط به نظم عمومی است و جز در مواردی که قانون اجازه داده است، نمی‌توان از آن‌ها تجاوز کرد» (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ۱: ۲۲۷)؛ بنابراین، ریاست شوهر بر خانواده به اجرای یک وظیفه اجتماعی شبیه‌تر است تا به اجرای حق شخصی (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۶۷۶).

در یک تحلیل اجتماعی، مسئله‌مندی دو متغیر تناقض‌ناما قدرت و قوامیت مردان در خانواده و امکان فعالیت اجتماعی زنان باید گفت: یکی از پیامدهای پذیرش الگوی قرآنی توزیع قدرت در خانواده، شکل‌دهی به امور زندگی و نوعی تقسیم‌کار و تعیین مسئول انجام امور جاری خانواده است. در هر سازمانی، رمز و راز موفقیت و تحقق اهداف و انجام بهینه امور، تقسیم‌کار و تعیین مسئول و به اصطلاح‌کننده کار است. بر این اساس، در خانواده تدبیر امور منزل و مسئول تربیت فرزندان، بر عهده بانوان است. متأسفانه این کارکرد مهم خانواده به دلایل متعددی از جمله تأثیرپذیری از فرهنگ غربی، در خانواده ایرانی، در حال تغییر است. با حاکمیت سلطه امپراتوری رسانه‌ای غرب بر جوامع اسلامی و تبلیغ ارزش‌های فرهنگ غربی، در جامعه ما خانه‌گریزی زن، در حال تبدیل شدن به یک ارزش، در مقابل خانه‌داری است. منظور از «خانه‌داری» این است که زن تدبیر امور منزل و اداره خانه و توجه به نیازهای همسر و تلاش برای تربیت فرزند را ارزش به شمار آورد و آن را بر فعالیت‌های اجتماعی ترجیح دهد. در بیان علل این امر باید گفت: ممکن است خانه‌گریزی ناشی از اولویت دادن به حضور اجتماعی یا نگرش منفی به خانه‌دار شدن زن باشد.

امروزه جامعه ما، متأثر از فرهنگ رایج لیبرالیستی است که رسانه‌های ارتباط جمعی و شبکه‌های اجتماعی در جامعه ترویج می‌کنند. در این راستا یا توجه به تغییر ساختار قدرت خانواده در جوامع مدرن، نقش‌های همسری، مادری و خانه‌داری توسط زنان به چالش کشیده شده است و بسیاری از زنان سعی دارند با بازتعریف

موقعیت خود، هویت تازه‌ای را برای خود بیافرینند که این می‌تواند زمینه‌ساز تغییر و تحولات نوینی در عرصه خانواده و اجتماع باشد (افرا، ۱۴۰۰: ۵۲۹). در این فرهنگ، اصل نه خانه‌داری که خانه‌گریزی است و ازدواج، همسر داری، فرزند آوری و فرزند پروری مانع حضور زنان در جامعه است. در این شرایط زنان و دختران جوان، حضور اجتماعی را بر خانه‌داری ترجیح می‌دهند و اگر ناچار شوند میان ازدواج، فرزند آوری و تحصیل در دانشگاه، یکی را انتخاب کنند، غالباً تحصیل را انتخاب خواهند کرد و اگر مجبور شوند میان فرزند آوری و اشتغال یا ارتقای شغلی دست به انتخاب بزنند، به احتمال زیاد از فرزند آوری صرف‌نظر خواهند کرد؛ زیرا در این نگرش به‌زعم آنان، بارداری و فرزند آوری برای مدتی زن را از جامعه دور خواهد ساخت. به همین دلیل، از آن‌ها گریزانند. در آسیب‌شناسی این امر باید گفت: این امر می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد:

۱. تلقی کم‌ارزش بودن کار منزل: برخی مردان می‌پندارند که انجام امور جاری خانه و تدبیر امور منزل و تربیت فرزندان، کاری ساده و از عهده هر فرد بیکار برمی‌آید. از این رو، برای کار زن در خانه ارزشی قائل نیستند. واقعیت امر غیر از این است. انجام امور روزانه خانه و تلاش برای فراهم آوردن بستر مناسب برای خانواده، تدبیر امور منزل و تربیت فرزندان، به مراتب از کارهای بیرون از خانه سخت‌تر و نیازمند صبر، بردباری، گذشت، ایثار و دانش کافی است.
۲. رجحان کار بیرون از خانه: از دلایل دیگر رواج این فرهنگ، این است که کار بیرون از خانه به دلیل دریافت حقوق و حق‌الزحمه ارزشمند و بر تدبیر امور منزل، به دلیل رایگان بودن رجحان دارد. گویا جامعه برای زن شاغل ارزش و اعتبار بیشتری قائل است؛ لذا بسیاری از زنان، خانه‌گریزی را بر خانه‌داری ترجیح می‌دهند. حتی گاهی بسیاری از آنان خانه‌داری خود را کتمان می‌کنند؛ در حالی که در اندیشه دینی، تدبیر امور منزل توسط زنان، نه به‌عنوان وظیفه که به‌عنوان ایثار و گذشت مطرح است و زنان می‌توانند در برابر انجام این امور از همسران خویش حقوق درخواست کنند.

۳. سخت‌گیری در پرداخت نفقه: از دیگر زمینه‌های خانه‌گریزی اینکه برخی مردان در پرداخت نفقه و تأمین نیازهای خانواده، به‌ویژه همسر، سخت‌گیری می‌کنند؛ پول اندکی می‌دهند و حساب‌کشی سخت می‌کنند. این رفتار تحقیرآمیز موجب می‌شود زن تصمیم بگیرد وارد بازار کار شود و از دسترنج خویش، استقلال اقتصادی کسب کند.

۴. معضل اشتغال تمام‌وقت و خانه‌داری: امروزه به دلیل اینکه اشتغال فی‌نفسه، به‌ویژه تمام‌وقت، دارای مزایای بسیاری از جمله بیمه، بازنشستگی، مرخصی و سابقه کار و... است، زنان کمتر به مشاغل پاره‌وقت روی می‌آورند؛ از این رو عملاً امکان جمع بین شغل تمام‌وقت و تدبیر امور منزل، همسر داری، فرزند آوری و تربیت فرزند و... دشوار است. لذا اولویت با شغل، استقلال اقتصادی و فعالیت‌های اجتماعی خواهد بود (هدایت‌نیا، ۱۳۹۵: ۴۹).

از سوی دیگر، در فرهنگ غربی مدل خانه‌گریزی که متأسفانه رسانه‌های بومی به‌نوعی در قالب سریال و فیلم و... به آن دامن می‌زنند، اصل استقلال مالی زنان، اشتغال و کسب مدارج علمی و موقعیت اجتماعی برتر آنان است که مانع اصلی در این راه خانه‌داری، همسر داری و فرزند آوری است. از این رو، چنین فردی از تأخیر انداختن ازدواج نگران نیست؛ زیرا شانس خود را برای ازدواج، حتی با وجود سن بالا، زیاد می‌بیند. افزون‌براین، در جامعه ما به یک فرهنگ تبدیل شده است که داشتن شغل از این جهت که هم منبع اقتصادی و هم سرگرمی خوبی است، می‌تواند در انسان نشاط و شادی به وجود آورد. گاهی علاقه به شغل در دختران چنان زیاد می‌شود که به خاطر ترس از دست دادن آن، ازدواج نمی‌کنند. چنین افرادی به خواستگاران خود به بهانه‌های گوناگون پاسخ رد می‌دهند (حسین‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۲۳)؛ بنابراین این انگیزه ازدواج دختران که آنان با ازدواج مونس و همدمی پیدا می‌کنند، با شاغل شدن آنان از بین می‌رود؛ زیرا به‌زعم آنان، شغل جانشین مناسبی برای ازدواج است. با توجه به این واقعیت که زنان شاغل و بالطبع تحصیل کرده، اغلب دیرتر ازدواج می‌کنند، اشتغال، جایگزین مناسبی برای ازدواج فراروی زنان قرار می‌دهد و چون مزایای

اقتصادی اشتغال، امنیت و رضایت شخصی بیشتری در مقایسه با ازدواج برای آنان فراهم می‌آورد، به اهداف شغلی اولویت بیشتری داده، ازدواج را به تأخیر می‌اندازند (بستان، ۱۳۸۳: ۱۳). در حالی که در اسلام، خانه‌داری هرگز به معنای منع زنان از کسب موقعیت اجتماعی، حضور فعال آنان در اجتماع و حتی اشتغال آنان نیست. در واقع از منظر قرآن، می‌توان جامعه‌ای خانواده محور داشت؛ هم امور منزل را به درستی تدبیر کرد و هم معاش خانواده را با همفکری، همدلی زن و شوهر، البته با قوامیت مرد، به سامان رساند.

۶. راهکارهای رفع تناقض و حل مسئله مندی

از آنجایی که الگوی قرآنی ساختار خانواده، با عنایت به شبهات مطرح، به ظاهر دچار چالش‌هایی شده است، برای رفع پارادوکس و حل مسئله مندی آن، راهکارهای ذیل ارائه می‌شود:

الف) رعایت اولویت‌ها

۱. حفظ حریم نهاد مقدس خانواده: خانواده در فرهنگ اسلامی نهادی مقدس، ارزشمند و محبوب‌ترین بنا نزد خدا است. رسول اکرم (ص) می‌فرمایند: «مابنی فی الإسلام بناء أحب إلى الله عز وجل من التزویج» (مجلسی، ۱۳۶۲، ۱۰۰: ۲۲۲)؛ از این رو قانون‌گذار اسلام حفظ حریم خانواده را واجب و بر بقاء، استمرار و استواری آن پای می‌فشارد و به هیچ‌وجه به نابودی و از بین رفتن و تبدیل و جایگزینی آن رضایت نمی‌دهد و آن را به سود فرد و جامعه نمی‌داند.

۲. محوریت زن در خانواده: گرچه زن و مرد در بنیان خانواده مشترک بوده و هسته اصلی آن به شمار می‌روند؛ اما ویژگی‌های جسمی و روانی هر یک از زوجین و مقتضی سرشت، نقش خاصی است و سهم آنان در استحکام بنیان خانواده یکسان نیست؛ زن در آرامش‌بخشی و تلطیف فضای خانه نقش برجسته دارد (اعراف: ۱۸۹). در این آیه، تأکید بر آرام‌بخش بودن زن برای مرد، نشانگر نقش ویژه و خاص زن در این امر است. در تقسیم کار موردنظر در اسلام برای

زوجین، گرچه تهیه مسکن و معاش خانواده، از وظائف مرد دانسته شده است و جسم و جان زن، در خانه‌ای است که مرد برای او فراهم می‌سازد و در سایه حمایت او به آرامش می‌رسد؛ از منظری دیگر اما زن از حیث روانی و عاطفی، مأوای مرد است و شوهر در کنار او آرامش می‌یابد. زن با نقش عاطفی و احساسی ویژه خود، به اعضای خانواده حیات بخشیده، موجب استحکام و پویایی خانواده می‌شود.

۳. نقش برجسته زن در توالد و تداوم نسل بشر: نقش زن در این زمینه، موجب استحکام بخشی خانواده است. مشارکت مرد در تولیدمثل، در حد انتقال نطفه است؛ اما در مراحل بعدی، مرد در رشد و پرورش جنین و تولد که مهم‌ترین مراحل تولید و تکثیر نسل است، در شیردهی، تغذیه و نگهداری کودک، نقشی چشم‌گیر ندارد. این زن خانه و مادر است که نهال نوپای خانواده را با مواظبت، صبر و تحمل طی این مراحل پرورش داده و به ثمر می‌رساند.

۴. اولویت تدبیر امور منزل: از آنجایی که زن یک رکن مهم خانواده، نقش بی‌بدیل در تدبیر امور منزل و استحکام آن و تربیت نسل نو دارد و تأمین معاش و وظیفه اصلی مرد محسوب می‌شود، مدیری موفق خواهد بود که همه وقت و توانمندی خود را برای اداره منزل صرف نماید. در نتیجه زن به‌عنوان یک رکن محوری، باید فرصت بیشتری را به خانه اختصاص داده تا زمان طولانی‌تری در کنار خانواده و فرزندان باشد و در تربیت فرزندان و ساماندهی امور خانواده و رفع مشکلات آن بکوشد. بر این اساس، خانواده و مسئولیت‌های خانگی، برای زن کار درجه اول و مهم‌تر محسوب می‌شود و اشتغال به کارهای درآمدزا در بیرون از خانه، از باب ایشار و گذشت و کمک به همسر، در درجه دوم خواهد بود. از این‌رو، در تزاخم میان خانه‌داری و تدبیر امور منزل و فعالیت بیرون از خانه و اشتغال، اولویت و حق تقدم برای زن تدبیر و ساماندهی امور منزل خواهد بود.

ب) توجه به پیامدها خانه‌گریزی و اشتغال زنان

یکی از دلایلی که موجب می‌شود زنان به فعالیت بیرون از خانه و اشتغال

روی آورند، موضوع درآمدزایی و کمک به زندگی مشترک است. درآمد زن، گاهی کمک به معیشت خانواده است و برای رفع مشکلات اقتصادی خانواده اهمیت بسیار دارد؛ اما امروزه گرایش زنان به فعالیت خارج از منزل، تدریجاً از امر اقتصادی فراتر رفته و به امری فرهنگی تبدیل شده است؛ از این رو زنان به عنوان رکن جامعه و خانواده و نیمی از پیکره هر اجتماع و ضربان حیات، قلب و موتور محرکه، موفقیت و صعود هر خانواده و جامعه‌ای، با رها کردن تدبیر امور منزل و اولویت دادن به فعالیت بیرون از خانه و اشتغال، موجب می‌شود اصول زندگی مشترک درهم‌شکسته، روابط خانوادگی و زناشویی سست شده، تربیت فرزندان رها شود؛ زیرا با غیبت و عدم حضور وی در خانه به عنوان مدیر باکفایت، امور منزل بی‌سرپرست خواهد شد؛ چراکه مادر و خستگی ناشی از اشتغال او قطعاً بر تربیت فرزندان تأثیر منفی می‌گذارد. البته، پیامد جدایی از خانه، تأثیر منفی بر فرزند خواهی، دوری از فرزند، حضور در محیط‌های کاری مختلط، انتقال خستگی ناشی از کار به کانون گرم خانواده، پیامدهای روحی و روانی ناشی از کار بیرون از منزل و نیز بسیاری آثار دیگر را هم باید در نظر گرفت.

ج) تدبیر امور منزل و کمک به معیشت خانواده

هرچند اولویت اول زن در خانواده به عنوان رکن رکن آن، با وجود قوامیت مردان، تدبیر امور منزل و فرزند آوری و فرزند پروری است؛ اما این به معنای منع فعالیت اجتماعی زنان و کمک به معیشت خانواده و اشتغال زنان نیست. آنچه مهم است اولویت اول، خانواده محوری و حفظ حریم خانواده و تدبیر امور منزل، سپس فعالیت اجتماعی و کمک به معیشت خانواده است. البته در چنین شرایطی، باید همسر در خانواده عهده‌دار برخی امور خانه باشد؛ اما اینکه چرا اولویت اول برای زنان، خانواده محوری است، باید گفت: در نظر اسلام، زن باید بدون داشتن دغدغه‌های مالی و اجتماعی، با فراغ‌بال و آرامش، مدیریت داخلی خانواده را انجام دهد و مرد موظف است تمامی نیازها و حاجات اقتصادی خانواده را تأمین کند؛ بنابراین، زن به واسطه نقش مؤثری که در نیل به اهداف

خانواده دارد، از حمایت‌های مالی ویژه‌ای، چون نفقه، مهریه، اجرت شیردهی و اجرت‌المثل کارهای منزل برخوردار است.

بی‌شک در تعالیم اسلامی، منعی برای اشتغال زنان نیست و اسلام حقوق زن و مرد را در کار و تلاش به رسمیت می‌شناسد و تفاوتی بین ایشان قائل نیست (حویزی، ۱۳۸۲، ۴: ۲۹۴) مهم این است که این اشتغال نباید مانعی برای دست شستن از وظیفه اصلی و اولویت اول او باشد.

د) توجه به حق مالکیت زنان

در آیات متعددی از قرآن کریم، بر حق مالکیت زنان تصریح شده است و حتی نسبت به پایمال شدن حق آنان هشدار داده شده است. قرآن کریم برخلاف با بسیاری از نظام‌های حقوقی شناخته شده، مالکیت زنان را به رسمیت شناخته است: «... لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ...» (نساء: ۳۲)؛ برای مردان از آنچه کسب کرده‌اند، بهره‌ای است و برای زنان از آنچه کسب کرده‌اند، بهره‌ای است؛ یعنی همان گونه که مردان اگر چیزی به دست آورند، مالک آن می‌شوند، زنان نیز اگر مالی به دست آورند، مالک آن خواهند بود. آیت‌الله مکارم شیرازی می‌فرماید: «(اسلام) افزون بر پذیرش حق مالکیت برای زنان، جواز اشتغال و اجازه کار برای آنان را همانند مردان اثبات می‌کند؛ زیرا... حلال بودن اکتساب یعنی تحصیل درآمد مفروض گرفته شده و سپس پیرامون مالکیت درآمد حاصل از آن، اظهار نظر شده است. همچنین مهریه را ملک شخصی زن معرفی کرده و جواز استفاده شوهر از آن را مشروط به رضایت زن دانسته است، آنجا که می‌فرماید: و مهر زنان را در کمال رضایت و طیب خاطر به آنان پردازید، پس اگر چیزی از مهر خود را از روی رضا و خشنودی به شما بخشیدند، برخوردار شوید که آن شما را حلال و گوارا خواهد بود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۵: ۱۳۴).

۵. شواهد تاریخی اشتغال زنان و مشارکت اجتماعی آنان

از نظر تاریخی نیز در زمان رسول خدا (ص) زنان بسیاری به فعالیت‌های اقتصادی

و اجتماعی می‌پرداختند و نه تنها پیامبر (ص) آن‌ها را منع نمی‌کرد، بلکه در مواردی آن‌ها را نیز راهنمایی می‌نمود. حضرت خدیجه، خود تاجری ثروتمند بود که به تجارت می‌پرداخت و پیامبر (ص) نیز برای مدتی از جانب ایشان به تجارت مشغول بود (نجفی، ۱۴۱۳ ق: ۳۵۵). رسول خدا (ص) به زنان جوان اجازه می‌داد تا در مراسم عید فطر و قربان از منازل خود خارج شوند و برای تهیه روزی بساط بگسترانند (موسوی خوئی، ۱۴۱۲ ق: ۱۳۷). در اسلام، زن موجود طفیلی و تابع مرد نیست بلکه عضو اصلی جامعه به شمار می‌رود و در ترقی و انحطاط آن نقش دارد. همان‌گونه که مرد حق مشارکت در فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی دارد، زن نیز در این عرصه مستقل است، مگر در مواردی که مربوط به تفاوت‌های جسمی و روانی آنان می‌گردد؛ بنابراین، زن در بسیاری از فعالیت‌های اجتماعی، از جمله پذیرش اسلام، هجرت، بیعت، شرکت در انتخابات و اظهارنظر در مسائل و مشکلات اجتماعی و نظایر آن استقلال کامل دارد. آیاتی در قرآن بر استقلال زنان در این‌گونه فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی دلالت دارند (ممتحنه: ۱۲-۱۰). بنابراین، با نگاهی به قرآن و منابع روایی و تاریخی درمی‌یابیم که در الگوی ساختار پیشنهادی قدرت در خانواده، اشتغال زنان به معنای کار درآمدزا به خودی خود، هیچ ممنوعیتی ندارد، بلکه به‌عنوان یک واقعیت، مفروض گرفته شده است. زنان مسلمان در زمان پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) در مشاغل گوناگونی همچون تجارت، خرمافروشی، صنایع دستی، ریسندگی، بافندگی، آرایشگری، خدمات خانگی، پرستاری، حضانت، اجاره املاک، چوپانی، عطر فروشی، تولید مواد خوشبوکننده و... به‌عنوان کار درآمدزا، به فعالیت می‌پرداختند و به‌استثنای مشاغل فساد انگیزی مثل روسپی‌گری و آوازخوانی در مجالس گناه، هیچ مخالفتی با اشتغال زنان صورت نگرفته است، هرچند توصیه یا تشویق خاصی نیز نسبت به اشتغال زنان در متون دینی مشاهده نمی‌شود. پس می‌توان حکم اولی اشتغال زن در اسلام را جواز آن دانست (مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران، ۱۳۷۹: ۳۵).

۷. نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به دست می‌آید، خانواده رکن اصلی و موتور محرکه حیات و پویایی جامعه اسلامی است که از دو رکن زن و مرد و در ادامه رکن سوم با عنوان فرزندان تشکیل شده است. هر سازمانی برای تحقق اهداف و کارآمدی و پویایی خود، نیازمند تقسیم کار و تفکیک نقش‌ها و وظایف خود در درون سازمان است. در الگوی ساختار قدرت خانواده در اسلام، سرپرستی امور بر عهده مرد است. وی، موظف است همه نیازهای مادی و معنوی اعضای خانواده را تأمین کند. زن نیز تدبیر امور منزل و تربیت فرزندان و ستون اصلی تحکیم خانواده و بسترسازی برای زندگی، همراه با صمیمیت و آرامش است. لذا در این الگوی ساختاری، مدیریت مرد در خانواده و عهده‌داری سرپرستی او، مانع از حضور اجتماعی زنان و اشتغال آنان نیست. مسئله‌مندی این موضوع از آنجایی است که گویا قوامیت مردان در این ساختار قدرت، پارادوکسیکال و مانع فعالیت اجتماعی زنان است؛ اما باید گفت: آنچه مهم است رعایت اولویت‌هاست؛ اولویت اصلی مرد کار و اشتغال و تأمین نیازهای معیشتی، مادی و معنوی خانواده و اولویت اصلی زن تدبیر امور منزل است. آنچه مذموم است خانه‌گریزی، به‌جای خانه‌محوری است. زنان به‌عنوان رکن کلیدی خانواده، با لحاظ اولویت اول، می‌توانند وارد عرصه فعالیت اجتماعی شوند. از نگاه قرآن کریم، اشتغال زنان به معنای کار درآمدزا، به‌خودی‌خود هیچ منعی ندارد و اسلام حقوق زن و مرد در کار و تلاش را به رسمیت شناخته و تفاوتی بین ایشان قائل نیست. زن مسلمان با حفظ هویت اسلامی خود هیچ‌گونه منعی برای اشتغال ندارد؛ هرچند در این زمینه زنان تشویق نشده‌اند. در واقع، اسلام اشتغال زنان را نه به‌خودی‌خود، بلکه در فرضی که به مصالح مهم‌تر، به‌ویژه ایفای نقش مادری و همسری و حفظ پاک‌دامنی و سلامت اخلاقی جامعه آسیب برساند، ناپسند شمرده است و چون بیشتر انگیزه‌های مطرح‌شده با ناهنجاری‌های اقتصادی و فرهنگی جوامع در ارتباط‌اند، وضعیت مطلوب زمانی حاصل می‌شود که پدیده‌هایی همچون فقر، تبعیض، طلاق، تحقیر و خشونت بر ضد زنان به کم‌ترین حدّ برسد، به‌گونه‌ای

که زنان ناگزیر نباشند برای رهایی از پیامدهای این مشکلات، بار سنگین اشتغال را به دور بکشند؛ اما در شرایط موجود، اشتغال زنان با انگیزه‌هایی همچون تأمین نیازهای معیشتی خود و خانواده، کسب تجربه و موفقیت، افزایش اعتماد به نفس و تعامل اجتماعی و خودباوری، تأمین ایمنی آینده خود و خانواده، وظیفه‌گرایی و خدمت‌رسانی انگیزه‌های مثبت و مقبول به شمار می‌آیند.

بنابراین، یکی از راه‌های برون‌رفت از پادادوکس تراحم قوامیت مردان و تدبیر امور خانه توسط زنان و امکان فعالیت اجتماعی زنان و حضور فعالانه آنان در عرصه‌های علمی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و... و کسب مدارج عالی در این ساحت‌ها، این است که دولت به گونه‌ای در امور آموزشی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، اداری و استخدای سیاست‌گذاری کند که تنافی میان همسراری یا فرزند آوری با حق حضور اجتماعی - به‌عنوان حقی دینی، عرفی، ملی، عقلایی - از میان برود یا کاهش یابد یا اینکه برای مدیریت امور منزل و تربیت فرزندان برای زنان حقوق در نظر گرفته شود.

فهرست منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. بیروت: دارصادر.
- افرا، هادی. (۱۴۰۰). «مدرن شدن ساختار توزیع قدرت در خانواده و تأثیر آن بر انزوای اجتماعی (مورد مطالعه: شهر بجنورد)». *پژوهش‌های انتظامی - اجتماعی زنان و خانواده*. دوره نهم، پیاپی ۷۱. شماره دوم. صص ۵۲۶-۵۵۱.
- امامی، حسن. (۱۳۶۸). *حقوق مدنی*. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- بستان، حسین. (۱۳۸۳). *اسلام و جامعه‌شناسی خانواده*. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- بلاغی، محمدجواد. (۱۴۲۰ ق). *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*. قم: بنیاد بعثت.
- بیانات رهبری معظم انقلاب. (۱۳۹۶). *در دیدار با اعضای شورای فرهنگی، اجتماعی زنان، پنج‌شنبه، شانزده آذر، ۱۳۹۶*.
- بیگدلی، سعید و سید مجتبی حسینی الموسوی. (۱۳۹۱). *بررسی عملکرد کشورهای اسلامی، عضو در کنوانسیون منع تبعیض علیه زنان. فروغ وحدت*. سال هشتم. شماره ۲۹. صص ۵۲-۶۳.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۸). *تفسیر نهج البلاغه*. ج ۱. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *زن در آینه جمال و جلال*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *تسنیم*. قم: اسراء.
- حسین‌زاده، رسول. (۱۳۸۷). *بررسی عوامل جامعه‌شناختی مؤثر در تأخیر ازدواج زنان شهرستان گرمسار*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی. سمنان: دانشگاه آزاد گرمسار.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۳۸۲). *تفسیر نورالثقلین*. تصحیح: هاشم رسولی محلاتی. قم: انتشارات اسلامی.
- خاتمی، سیدجواد؛ خاتمی، سیده سمیه. (۱۴۰۰). *راستی آزمایی تفکر سختی‌گرایانه در خصوص زنان با بررسی تأثیر جنسیت بر وضع احکام خاص آنان*. فرهنگ در دانشگاه اسلامی. شماره ۳۸. صص ۹۵-۱۱۶.
- راغب، اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۷). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
- الراوندی، قطب‌الدین. (۱۳۵۶). *فقه القرآن*. تحقیق احمد الحسینی. باهتام محمود المرعشی. قم: مکتبه المرعشی النجفی، الکبری.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و جمعی از همکاران. (۱۳۸۹). *تفسیر قرآن مهر*. قم: عصر ظهور.
- زبیدی، سیدمرتضی حسینی. (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالفکر.
- الزحیلی، وهبه. (۱۴۱۱). *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- الزحیلی، وهبه. (۱۴۰۰). *الفقه الاسلامی و ادلته*. ج سوم. بیروت: دارالفکر.
- شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد بن شیخ‌علی. (۱۳۶۳). *تفسیر شریف لاهیجی*. تصحیح جلال‌الدین حسینی ارموی. تهران: انتشارات علمی.
- شیخ طوسی. (۱۴۰۹). *تفسیر تیان*. قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- صادقی‌تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة*. تهران: فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). *المیزان*. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: انتشارات اسلامی.

الطبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: کتابفروشی اسلامیة. فرج الله هدایت نیا. (۱۳۹۵). الگوی سوم؛ الگوی رفتاری زن در خانواده و جامعه. تهران: لشکر فرشتگان. الفیض الکاشانی. (۱۴۱۸ ق). تفسیر الصافی؛ صححه و قدم له و علق علیه حسین الاعلمی. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۴). دوره مقدماتی حقوق مدنی: وقایع حقوقی. تهران: نشر یلدا.

کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۰). حقوق مدنی: خانواده. تهران: میزان.

کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۷). حقوق مدنی در نظم حقوقی کنونی. تهران: میزان.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۲-۱۳۷۴). بحار الأنوار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران. (۱۳۷۹). بانوان عالمه و آثار آنها. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران.

مصطفوی، حسن. (۱۳۷۱). تفسیر روشن: با بیان قاطع از جهت لغات و تفسیر و حقائق. تهران: سروش. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). مجموعه یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های استاد. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵-۱۳۷۹). یادداشت‌های استاد مطهری. تهران: صدرا.

مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ ق). تفسیر الکاشف. الاعداد و التنظيم حسن محمدی. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: انتشارات دارالکتاب الاسلامیه.

منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ ق). دراسات فی الولاية الفقیه. ترجمه محمود صلواتی. تهران: تفکر.

موسوی خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۲ ق). مصباح الفقاهه فی المعاملات. به قلم میرزا محمدعلی توحیدی. بیروت: دار الهادی.

موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا. (۱۴۰۹ ق). مجمع المسائل. چاپ دوم. قم: دارالقرآن الکریم.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۱۳ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دارالحیاء التراث العربی.

REFERENCES

- Afra, Hadi. (1400). "Modernization of the power distribution structure in the family and its impact on social isolation (case study: Bojnourd city)". *Social-policy research on women and the family*. Vol 9, Issue 71, No 2. pp. 526-551.
- Al-Fayd al-Kashani. (1418 AH). *Tafsir al-Safi*; Corrected and presented by Hussein al-Alami. Beirut: Al-Alami Press Institute.
- Al-Huwaizi, Abd Ali bin Juma. (1382). *Tafsir Noor al-Thaqalain*. Edited by: Hashem Rasouli Mahallati. Qom: Islamic Publications.
- Al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1362). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Al-Mousavi Al-Khoei, Abul-Qasim. (1412 AH). *Misbah al-Fiqahah fi al-Mu'amalat*. Written by Mirza Mohammad Ali Tawhidi. Beirut: Dar al-Hadi.
- Al-Mousavi Golpayegani, Seyyed Mohammad Reza. (1409 AH). *Majma' al-Masa'il*. Second edition. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim.
- Al-Mughniyah, Muhammad Jawad. (1424 AH). *Tafsir al-Kashif*. Edited by Hassan Mohammadi. Qom: Al-Mustafa (PBUH) International Translation and Publishing Center.
- Al-Najafi, Muhammad Hasan. (1413 AH). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Al-Raghib, Al-Isfahani, Husain bin Muhammad. (1387). *Mufradat Alfaz al-Quran*. Beirut: Dar al-Qalam.
- Al-Rawandi, Qutb al-Din. (1356). *Fiqh al-Quran*. Research by Ahmad al-Husseini and Mahmoud al-Mar'ashi. Qom: Maktaba al-Mar'ashi al-Najafi, al-Kubra.
- Al-Tabarsi, Abi Ali al-Fadl ibn al-Hasan. (1372). *Majma' al-Bayan fi tafsir al-Qur'an*. Tehran: Islamiyah Bookstore.
- Al-Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hussein. (1390). *Al-Mizan*. Translated by Muhammad Baqir Mousavi Hamadani. Qom: Islami Publications.
- Al-Tusi, Abu Jafar Muhammad. (1409). *Tafsir al-Tibyan*. Qom. Publications of Maktab al-Ilam al-Islami.
- Al-Zubaidi, Seyyed Murtaza Hosseini. (1414 AH). *Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Zuhaili, Wahba, (1400). *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. ed. 3. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Zuhaili, Wahba. (1411). *Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqeedah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir.
- Balaghi, Mohammad Javad. (1420 AH). *Alaa al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Bi'that Foundation.
- Bigdeli, Saeed; Hosseini al-Mousavi, Seyyed Mojtaba. (1391). A study of the performance of Islamic countries that are members of the Convention on the Elimination of Discrimination against Women. *Forough Vahdat*. Vol 8. Issue 29. pp. 52-63.
- Boštan, Hossein. (1383). *Islam and the sociology of the family*. Qom: Hawza and University Research Institute.
- Center for the management of the seminaries of the sisters. (1379). *Women scholars and their works*. Qom.
- Farajollah Hedayat-Niya. (1395). *The third model; the behavioral model of women in the family and society*. Tehran: Lashkar-e-Fareshtegan.
- Hosseinzadeh, Rasoul. (1387). A study of sociological factors affecting the delay in marriage of women in Garmsar city. Master's thesis in sociology. Semnan. Garmsar Azad University.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Al-Sadir.
- Imami, Hasan. (1368). *Civil rights*. Tehran: Islamiyya bookstore.
- Jafari, Mohammad Taqi. (1378). *Interpretation of Nahj al-Balaghah*. Vol. 1. Tehran: Islamic

Culture Publishing House.

Javadi Amoli, Abdullah. (1388). Tasnim. Qom: Israa.

Javadi Amoli, Abdullah. (1388). Woman in the Mirror of Beauty and Glory. Qom: Israa.

Katouzian, Naser. (1374). Introductory course in civil law: legal events. Tehran: Yalda Publishing.

Katouzian, Naser. (1380). Civil law: family. Tehran: Mizan.

Katouzian, Nasser. (1387). Civil law in the current legal system. Tehran: Mizan.

Khatami, Seyyed Javad; Khatami, Seyyedeh Somayyeh. (1400). Verification of the strict thinking regarding women by examining the effect of gender on the establishment of their specific rulings. Culture in the Islamic University. Issue 38. pp. 95-116.

Makarem Shirazi, Naser. (1371). Tafsir-e-Nomooneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya Publications.

Montazeri, Hossein Ali. (1409 AH). Dirasat fi al-Wilayat al-Faqih. Translated by Mahmoud Salavati. Tehran: Tafakkor.

Mostafavi, Hasan. (1371). Tafsir-e-Roshan: with a firm statement in terms of words, interpretation and facts. Tehran: Soroush.

Motahari, Morteza (1361). A collection of notes, lectures and interviews of the Prof. Qom: Islamic Publications Office.

Motahari, Morteza. (1379). Notes of Professor Motahari. Tehran: Sadra.

Rezaei Isfahani, Muhammad Ali et al. (1389). Tafsir Quran Mehr. Qom: Asr al-Zuhoor.

Sadeghi Tehrani, Muhammad. (1395). Al-Furqan fi tafsir al-Qur'an bil-Qur'an wal-Sunnah. Tehran: Islamic Culture.

Sharif Lahiji, Baha' al-Din Muhammad ibn Sheikh Ali. (1363). Tafsir Sharif Lahiji. Corrected by Jalal al-Din Hussein Urmavi. Tehran: Elmi Publications.

Statements of the Supreme Leader of the Revolution. (1396). In a meeting with members of the Women's Cultural and Social Council, Thursday, December 16, 2017.

| Extended Abstract |

Analyzing the Qur'anic Model of the Family's Authority Structure; Focusing on Verse 34 of Surat An-Nisa

Mohammad Fooladi Vanda

Objective: This research was developed with the aim of studying and analyzing the “Qur’anic Model of the Family’s Authority Structure” and the position of each woman and man in the family. Today, the traditional role of women as being successful mothers and caregivers in childbearing and raising children as well as the role of men as sole providers of the family’s livelihood has changed. This research seeks to answer the question of how the Qur’anic model of the family’s authority structure is portrayed in verse 34 of Surat An-Nisa. In other words, the research problem is that the traditional roles of men and women within the family in our society have changed and are facing challenges. Addressing women’s concerns regarding childbearing and raising children, and how to adapt their circumstances to working outside the home, requires analyzing and properly addressing the problem, paying attention to its consequences, and taking into account the family’s authority structure proposed in the holy Qur’an. The main objective of this research is to resolve this paradox, taking into account the Qur’anic model of the family’s authority structure.

Methodology: This research has used qualitative, descriptive, analytical and critical methods. By examining interpretive texts, books and articles related to the subject of family and analyzing the content related to the verse in question (An-Nisa: 34) and by studying documents, the approaches, perspectives and solutions to solve the research problem and the paradox have been reviewed.

Findings: The family, as a small social association, has bases, positions and social roles that require organization, division of work and separation of roles in order to achieve the desired goals and its success. In Islam, each man and woman in the family has individual and social roles and duties inside and outside the family, which require management, guidance and leadership to maintain its integrity, efficiency and dynamism. In the Qur’an (An-Nisa: 34), the management of the family is entrusted to the man. In analyzing the structure of authority in the family, we encounter three general approaches among Shiite thinkers: guardianship, administration, and a combination of guardianship and administration. In short, the woman in the family is responsible for managing the household and raising the children, and the man is responsible for providing livelihood for the family and working outside the home. In analyzing the structure of the distribution of power in the family in the Qur’anic model, we unfortunately encounter incorrect perceptions of the authority of men in the family, which has given rise to doubts. The problematic nature of this issue is that the authority of men in the family seems to mean that men are absolutely superior to women in the family and society, and women, the second sex, in this structure must always serve men and the

family and stay at home, and men hinder women from working and social activities in society. However, with a little reflection, this paradox can be resolved. With a correct analysis of this verse, the authority of a man does not mean the guardianship or absolute power or the superiority of the male sex over the female or even the superiority and authority of men over women in the field of society and community, but rather the authority in the Qur'anic model means the management, protection and supervision of men in the family and married life and its scope is limited to family matters; that the man is obliged to provide for the material and spiritual, customary and reasonable needs of the woman and all members of the family and the woman is also responsible for managing the household affairs, raising children and creating a basis for strengthening the family, along with peace and comfort. The philosophy of assigning family responsibility to the man in the Qur'an is a requirement of the innate nature of couples; men are committed to the wife and family and are obliged to honorably pay the maintenance and dowry of the wife and are obliged to work outside the family to provide for the livelihood and needs of the family. The main mission of women is also to manage the household affairs and raise children; Abandoning household management and prioritizing activities outside the home and employment by women (as a second priority) leads to the weakening of family and marital relations, and the abandonment of raising children. Of course, by maintaining their main priority, women are allowed to have a strong presence in social spheres.

Conclusion: In the Qur'anic model of division of family work and distribution of power structure (verse 34 of Surah An-Nisa), the management of the family is entrusted to the man. The incorrect interpretation of the verse has raised doubts: in the sense that the dominance of men means the absolute superiority of men in the family and society and that women should always serve men and the family and stay at home as the second sex and are deprived of employment and social activity in society! While dominance means the management, protection and supervision of men in the family and married life. Women are also responsible for managing household affairs, raising children and creating a basis for strengthening the family, along with peace and comfort. Therefore, it is necessary to pay attention to their main mission in resolving the paradox and primitive conflict between the dominance of men and the social activity of women; women's social activity and their active presence in the scientific, cultural, social, economic, etc. fields and obtaining high degrees in these areas can be combined with managing household affairs by observing their main priority. Provided that (in the case of women's employment and social activity), men also do some of the household chores with the cooperation of their wives. The government should also formulate policies in educational, economic, social, cultural, administrative and employment matters in such a way that the contradiction between having a wife or having children and the right to social presence - as a religious, customary, national, rational right - is eliminated.

Keywords: Women, Qur'anic Model, Authority Structure, Qawamiyat, Social Activity, Female Runaways, Family

Foundations of Social Interpretation: From Fragmentary to Systematic View

Seyed Mustafa Ahmadzadeh ¹ 

1. Associate Professor, Department of Quran and Social Studies, Research Institute of Civilized Islam, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Mashhad, Iran, m.ahmadzadeh@isca.ac.ir

Abstract

One of the Quranic interpretation types is social interpretation. A study of the foundations of social interpretation reveals that social interpreters, when discussing each foundation, have focused more on one foundation in particular without noticing its connection to other foundations. They also neglected the types and differences of foundations, and thus to the precedence and delay of each of them. Therefore, almost nothing was mentioned about the influence of these foundations and their impact on each other. In this article, an attempt has been made to highlight the shortcomings of the fragmentary and partial view of the bases of social interpretation, while briefly reporting on the foundations of social interpretation, and to show the advantages of a systemic and holistic view of the foundations of social interpretation. The main question is what effect does a systemic view of the bases of social interpretation have on completing the foundations of social interpretation and, consequently, the perceptions of social interpreters? The purpose of this study is also to criticize the fragmentary view of the bases of social interpretation and to explain a systemic view of the bases of social interpretation. The method used in this article is analytical-comparative. The results of the research show that the fragmentary view has suffered from argumentative weakness and a decrease in the function of the foundations; while the holistic and systemic view has led to an increase in the function of the foundations, their argumentative strengthening, a precise definition of them and finally a plurality of interpretive perspectives, and the purposeful precedence and delay of the foundations.

KEYWORDS: Foundations of Social Interpretation, Fragmentary View, Systematic View

Received: 2024-10-30 | Received in revised form: 2025-03-04 | Accepted: 2025-05-28 | Published online: 2025-03-21

◆ How to cite: Ahmadzadeh, Seyed Mustafa(1404SH): Foundations of Social Interpretation: From Fragmentary to Systematic View, quran and social sciences, 1(17), p118-145, [10.22034/arq.2025.221891](https://doi.org/10.22034/arq.2025.221891)

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



arq.quran.ac.ir

مبانی تفسیر اجتماعی از جزء نگری تا سیستم گرایی

سید مصطفی احمدزاده^۱ ID

۱. دانشیار گروه قرآن و مطالعات اجتماعی، پژوهشکده اسلام تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران،

m.ahmadzadeh@isca.ac.ir

چکیده

بررسی مبانی خاص تفسیر اجتماعی نشان می‌دهد که مفسران اجتماعی هنگام بحث از هر مبنا، بیشتر بر همان مبنا متمرکز شده، کمتر به ارتباط میان مبانی پرداخته‌اند. نیز به انواع مبانی و تفاوت مبانی با یکدیگر و به دنبال آن، تقدم و تأخر مبانی چندان توجهی نداشته‌اند و به همین خاطر از تأثیر و تأثر مبانی بر یکدیگر تقریباً سخنی به میان نیامده است. در این مقاله سعی شده است ضمن گزارش کوتاهی از مبانی خاص تفسیر اجتماعی، نقص‌های نگاه جزءنگرانه به مبانی تفسیر اجتماعی برجسته گردد و دستاوردها و فواید نگاه سیستمی به مبانی تفسیر اجتماعی نشان داده شود. سؤال اصلی این است که نگاه سیستمی به مبانی تفسیر اجتماعی، چه تأثیری در تکمیل مبانی تفسیر اجتماعی و به دنبال آن برداشت‌های مفسران اجتماعی دارد؟ هدف از این پژوهش نیز، نقد نگاه جزءنگرانه به مبانی تفسیر اجتماعی و تبیین نگاه سیستمی به مبانی تفسیر اجتماعی است. روش به کاررفته در این مقاله، تحلیلی - تطبیقی است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد نگاه جزءنگرانه دچار ضعف استدلالی و کاهش کارکرد مبانی شده است؛ درحالی که نگاه کل نگر و سیستمی، افزایش کارکرد مبانی، تقویت استدلالی مبانی، تعریف دقیق مبانی، تکثر دیدگاه‌های تفسیری و تقدم و تأخر هدفمند مبانی را به دنبال داشته است.

کلیدواژه‌ها: مبانی تفسیر اجتماعی، جزءنگری، سیستمی گرایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

◆ استناد به این مقاله: احمد زاده، سید مصطفی (۱۴۰۴): (مبانی تفسیر اجتماعی از جزء نگری تا سیستم گرایی)، قرآن و علوم اجتماعی، (۱۷)، ۱۴۵-۱۱۸، 10.22034/arq.2025.221891

۱. بیان مسئله

مفسران اجتماعی در آثار تفسیری خویش، به صورت پراکنده درباره مبانی تفسیر اجتماعی سخن گفته‌اند (الرشید رضا، ۱۴۲۸ ق، ۱: ۲۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۰، ۴: ۱۲۶-۹۴؛ فضل‌الله ۱۴۱۹ ق، ۱: ۱۵۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۶-۴۱) و برخی از قرآن‌پژوهان نیز به شکل تخصصی به مبانی تفسیر اجتماعی پرداخته‌اند (سوزنجی، ۱۳۸۵: ۵۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۵۶). بررسی مبانی تفسیر اجتماعی از زوایای گوناگون، از یک سو به خاطر تدقیق و موشکافی مبانی و اصطلاحات مربوط به هر مبنا، به کاهش اختلافات و افزایش فهم مشترک میان مفسران اجتماعی و قرآن‌پژوهان مدد می‌رساند و از سوی دیگر، راه را برای تولید ادبیات در این عرصه هموار می‌سازد که نتیجه آن، حرکت به سوی تفسیر اجتماعی سازگار با مبانی و اصول تفسیری است. همچنین افق‌های نو برای حل یا دست‌کم کاهش نیازهای متنوع اجتماعی و پاسخ‌گویی به مسائل اجتماعی جامعه می‌گشاید و به رفع مهجوریت قرآن کریم کمک می‌کند و بالندگی و حضور تام و تمام قرآن مجید را در ساحت‌های گوناگون برجسته می‌سازد. همچنین زمینه را برای غنی‌سازی ادبیات روش‌شناسی تفسیر و مطالعات میان‌رشته‌ای و به دنبال آن، نوآوری در روش تفسیر قرآن کریم و در پایان نظریه‌پردازی در حوزه‌های اجتماعی فراهم می‌کند.

مبانی تفسیر اجتماعی دست‌کم از دو نگاه قابل‌بحث و بررسی است: نگاه جزء‌نگرانه و نگاه کل‌نگرانه یا سیستمی. منظور از نگاه جزء‌نگرانه این است که هر مبنا، فارغ از ارتباط با سایر مبانی، مورد بررسی قرار می‌گیرد و در مقام به‌کارگیری نیز، به‌دوراز ارتباط آن با سایر مبانی و به‌صورت مفرد مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. در برابر آن، نگاه کل‌نگرانه و سیستمی است که افزون بر جایگاه فردی مبانی در تفسیر اجتماعی، جایگاه ارتباطی آن‌ها نیز مدنظر قرار می‌گیرد. در این نگاه، مفسر اجتماعی، هم به مبنا به‌صورت مفرد توجه دارد و هم میان مبانی ارتباط برقرار کرده و از ارتباطات میان مبانی نیز در برداشت‌های تفسیری خود از قرآن کریم بهره‌مند می‌شود. بر اساس این دیدگاه، تقدم و

تأخر مبانی نسبت به یکدیگر معنا پیدا می‌کند؛ از این رو برخی مبانی بر دیگر مبانی مقدم‌اند و به نوعی بر آن‌ها حاکم‌اند و برخی دیگر از مبانی، میوه برخی دیگر از مبانی‌اند و از آن‌ها اثر می‌پذیرند. متأسفانه قریب به اتفاق مفسران اجتماعی به مبانی تفسیر اجتماعی، نگاه جزء‌نگرانه داشته‌اند و کمتر به ارتباط میان مبانی و نگاه سیستمی به مبانی پرداخته‌اند. هدف از این پژوهش نیز، نقد نگاه جزء‌نگرانه به مبانی تفسیر اجتماعی و تبیین نگاه سیستمی به مبانی تفسیر اجتماعی است. سؤال اصلی این است که نگاه سیستمی به مبانی تفسیر اجتماعی، چه تأثیری در تکمیل مبانی تفسیر اجتماعی و به دنبال آن برداشت‌های مفسران اجتماعی دارد؟ و در کنار آن، سؤالاتی مانند آسیب‌های نگاه جزء‌نگرانه چیست؟ انواع مبانی تفسیر اجتماعی چیست؟ مبانی اثرگذار و مبانی اثرپذیر کدام‌اند؟ مجال پاسخ خواهند یافت.

۲. پیشینه

هرچند در ساحت تفسیر اجتماعی آثار قابل توجهی به رشته تحریر درآمده است؛ اما متأسفانه در باب مبانی خاص تفسیر اجتماعی به جز مطالبی پراکنده که برخی از مفسران تفاسیر اجتماعی روزگار ما، در مقدمه تفسیری خویش و در زیر برخی از آیات اجتماعی قرآن کریم بدان پرداخته‌اند و نیز دو سه مقاله و کتب زیر، اثر دیگری تدوین نشده است. در کتاب گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن کریم حدود چهل صفحه درباره مبانی تفسیر اجتماعی بحث شده است (حسینی میرصفی، ۱۳۹۲: ۲۱۳-۱۷۳) و در بخشی از کتاب جریان‌شناسی تفسیر اجتماعی عقلی درباره مبانی تفسیر اجتماعی سخن به میان آمده است (اسعدی، ۱۳۹۷: ۹۶-۷۹) و در مقاله «مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم»، در حد چند صفحه به مبانی عام و خاص تفسیر اجتماعی اشاره‌وار پرداخته شده است (مؤدب و روحانی زاده، ۱۳۹۲: ۶۲-۶۰) و نیز در مقاله «مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی قرآن کریم»، درباره مبانی تفسیر اجتماعی با دقت بیشتری نسبت به آثار دیگر بحث شده است (قاضی زاده و

ناظمی، ۱۳۸۸: ۱۶-۶) و در پایان نامه «مبانی نظام اجتماعی قرآن بر اساس تفسیر المیزان»، مهم‌ترین مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی نظام اجتماعی قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) مورد بحث و بررسی قرار گرفته است (قنبرپور، ۱۳۹۴).

۳. روش پژوهش

در این پژوهش، به لحاظ مسئله میان‌رشته‌ای آن، از روش تحلیلی-تطبیقی استفاده شده است. در بخش بررسی مبانی، از روش تحلیلی همراه با استدلالات عقلی و دلایل نقلی و در بخش سیستمی، به جهت انطباق میان نظریه سیستم‌ها بر نگاه سیستمی به مبانی تفسیر اجتماعی، از روش تطبیقی نامتوازن استفاده شده است. این روش برای مقایسه دو طرفی به کار می‌رود که یک طرف کم شناخته است؛ در حالی که طرف دیگری به خوبی شناخته شده است. در این مقایسه، شناخت موضوع ناشناخته، مسئله تحقیق است و موضوع نیک شناخته، شاخصه‌های مُعین و یاری‌رسان است (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۱۳۱). در این پژوهش، میان دو نگاه جزء‌نگرانه و نگاه سیستمی به مبانی تفسیر اجتماعی مقایسه شده است که طرف خوب شناخته شده، نگاه جزء‌نگرانه به مبانی تفسیر اجتماعی است که در میان مفسران اجتماعی مرسوم بوده و هست و در آثار تفسیری و قرآنی آنان مجال طرح یافته است و طرف کم شناخته شده، نگاه سیستمی به مبانی تفسیر اجتماعی است که تقریباً در میان قرآن‌پژوهان سابقه‌ای ندارد. در این مقایسه تلاش شده است بر اساس ضعف‌های موضوع شناخت شده- نگاه جزء‌نگرانه به مبانی تفسیر اجتماعی- قوت‌های موضوع ناشناخته- نگاه سیستمی و کل‌نگرانه به مبانی تفسیر اجتماعی- تبیین و برجسته شود. گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای صورت پذیرفته است.

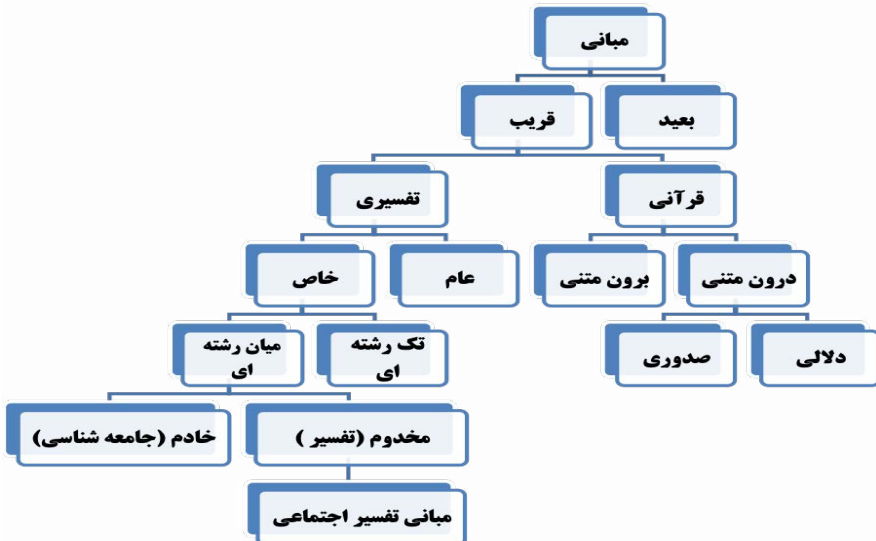
۴. مفهوم شناسی

چیستی مبانی: مبانی، به لحاظ لغوی، جمع مبنی است. مبنی، به معنای

محل بنا، بنیاد، شالوده، بنیان و اساس آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۲: ۱۷۷۴۱). مبانی، از ریشه بنو/ بنی به معنای ساختن و بنا نهادن است (الحسینی الزییدی، ۱۴۱۴ ق، ۱۶: ۲۱۶). در اصطلاح، مبانی عبارت است از گزاره‌های اثبات شده دربارهٔ پیش فرض‌ها و مبادی تصدیقی تفسیر که پایهٔ موضوعات و مسائل تفسیرند و در فرایند تفسیر، اثری بنیادین دارند و اساس استنباط و استدلال مفسرند (احمدزاده، ۱۴۰۳ الف: ۳۲).

انواع مبانی: برخی مبانی را به سه دستهٔ کلان تقسیم کرده‌اند: مبانی صدوری و دلالی، مبانی بعید و مبانی قریب و مبانی بر اساس حوزهٔ کاربری (فاکر میبیدی، ۱۳۹۳: ۲۹-۲۶) و گروهی، مبانی را به دودستهٔ مبانی مشترک و مبانی اختصاصی تقسیم کرده‌اند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۴۸). در اینجا، همسو با مسئلهٔ پژوهش، پایهٔ تقسیم انواع مبانی بر اساس عبارت «مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم» شکل گرفته است. مبانی تفسیر یا با مبانی سایر دانش‌های اسلامی مشترک است یا به دانش تفسیر اختصاص دارد؛ از این رو نخست، مبانی تفسیر به دودستهٔ مبانی بعید و مبانی قریب تقسیم می‌شوند. منظور از مبانی بعید، مبانی‌ای است که مربوط به همهٔ علوم اسلامی و از جمله دانش تفسیر قرآن کریم است که معمولاً از آن با عنوان پارادایم یاد می‌شود که مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی را در خود جای می‌دهد و مراد از مبانی قریب، مبانی است که خاص دانش تفسیر است. حال، مبانی قریب یا مربوط به قرآن کریم است یا مربوط به برداشت از قرآن کریم است. مبانی مربوط به قرآن کریم نیز، یا درون‌متنی است یا برون‌متنی. درون‌متنی یا دلالی یا صدوری است. نیز، مبانی برداشت از قرآن کریم یا مربوط به تفسیر به معنای عام آن است که هر روش و شیوهٔ تفسیری را در برمی‌گیرد و بین روش‌های گوناگون تفسیر مشترک است یا مربوط به تفسیر به معنای خاص است که مختص رویکرد، روش، سبک، گرایش و شیوهٔ ویژه‌ای از تفسیر قرآن کریم است. همچنین، این روش یا گرایش، تک‌رشته‌ای و درون تفسیری است یا میان‌رشته‌ای و برون تفسیری است. منظور از مبانی درون تفسیری، مبانی‌ای است

که تنها به دانش تفسیر وابسته است و مراد از مبانی برون تفسیری، مبانی‌ای است که افزون بر وابستگی به دانش تفسیر، به دانش دیگری از علوم اسلامی، انسانی و طبیعی نیز وامدار است؛ مانند تفسیر اجتماعی که افزون بر تفسیر، به دانش اجتماعی نیز نیازمند است. برای این‌گونه گرایش‌ها نیز، دو حالت متصور است: یا مبانی مربوط به دانش اجتماعی مانند جامعه‌شناسی است که خاص آن دانش است و ارتباط چندانی با تفسیر اجتماعی ندارد. یا مربوط به ترکیب «تفسیر اجتماعی» است. آنچه در این نوشتار دنبال خواهد شد، حالت اخیر است. ناگفته نماند که میان انواع مبانی، ارتباط تنگاتنگی برقرار است که مرزبندی و جداسازی کامل آن‌ها از یکدیگر، امکان‌پذیر نیست. آنچه در این تقسیم‌بندی آمد، تنها برای روشن‌سازی محل بحث و شفاف‌سازی فضای مسئله پژوهش است.



شکل شماره ۱: جایگاه مبانی تفسیر اجتماعی در میان مبانی دانش تفسیر قرآن کریم

ارتباط میان مبانی: یکی از نکاتی که مفسران درباره آن کمتر سخن گفته‌اند، ارتباط میان مبانی است. اگر بپذیریم که مبانی هر علم، مفهوم مشکک و ذومراتبی است که دارای درجات شدت و ضعف گوناگونی است؛ آنگاه می‌توان گفت برخی از مبانی، به جهت جایگاه، اثرگذاری، گستردگی و عمقی که دارند منشأ، مصدر، علت و پایهٔ برخی دیگر از مبانی‌اند. به‌عنوان نمونه، دو مبنای زیر را در نظر بگیرید: «قرآن کریم، ظاهر و باطن دارد» و «قرآن کریم، سطوح و لایه‌های معنایی گوناگونی دارد». مبنای دوم، بر مبنای نخست استوار است و مبنای نخست، پایه و اساس آن است؛ از این رو مبانی به لحاظ ارتباط میان یکدیگر، به دو قسم اصلی و فرعی تقسیم می‌شوند: مبانی اصلی، مبانی‌ای هستند که مبانی دیگر از آن‌ها استنتاج یا استنباط می‌شوند، نیز مبانی دیگر از نتایج یا لوازم یا مصادیق آن‌ها باشد و مراد از مبانی فرعی، مبانی‌ای است که خود در حقیقت از مبانی دیگر استنتاج یا استنباط شده و در واقع از نتایج یا لوازم یا از مصادیق و زیرمجموعه مبانی دیگر باشند. همچنین در میان مبانی اصلی، ممکن است برخی اصالت بیشتری داشته باشند و مبانی اصلی دیگری از آن‌ها استنتاج یا استنباط شوند؛ بنابراین اصلی بودن در اینجا یک صفت نسبی است و امکان دارد یک یا چند مبنا نسبت به مبانی دیگر اصالت بیشتری داشته باشند (فلاح‌پور، ۱۳۸۹: ۲۱).

تفسیر اجتماعی: تفسیر اجتماعی که ترکیبی وصفی است از دو واژه تفسیر و اجتماعی تشکیل شده است. تفسیر در اصطلاح، بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدلول‌های آن است (طباطبایی، ۱۳۸۰ ق، ۱: ۴). منظور از اجتماعی، عملی است که شخصی ناظر به فرد یا افراد دیگر انجام دهد و تأثیر آن فراتر از شخص عامل باشد (صدیق اورعی، ۱۳۹۷: ۵؛ الصدر، ۱۴۰۰ ق: ۸۳-۸۱؛ صدر، ۱۳۹۵: ۹۷-۹۶). از جمع دیدگاه‌ها درباره تعریف تفسیر اجتماعی به دست می‌آید که مفسران و قرآن‌پژوهان در کاربرد تفسیر اجتماعی، حذفی را میان دو مفهوم «تفسیر» و «اجتماعی» در تقدیر گرفته‌اند (قاضی‌زاده و ناظمی، ۱۳۸۸: ۵؛ معرفت، ۱۳۹۱: ۴۸۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ۲: ۳۳؛ ایازی، ۱۳۷۶: ۲۹). گاه این

حذف ناظر به علوم اجتماعی است (تفسیر «علوم» اجتماعی)، گاه ناظر به آیات اجتماعی (تفسیر «آیات» اجتماعی) و در برخی موارد ناظر به رویکرد اجتماعی (تفسیر «با رویکرد» اجتماعی) است. با توجه به عمومیت و گستردگی دیدگاه سوم نسبت به دو دیدگاه دیگر، پوشش حداکثری آیات، سازگاری با دیدگاه مفسران معاصر اجتماعی به‌ویژه در دو دهه اخیر، جامعیت و نوآوری این دیدگاه در حل مسائل اجتماعی چندوجهی؛ دیدگاه سوم در این پژوهش انتخاب شده است؛ از این رو تفسیر اجتماعی، تفسیری است که با رویکرد اجتماعی، آیات قرآن کریم را از چشم‌انداز پیوند با مباحث اجتماعی، تفسیر می‌کند (احمدزاده الف، ۱۴۰۳: ۵۳-۵۲).

تقدم و تأخر مبانی خاص تفسیر اجتماعی: همان‌گونه که پیش‌تر اشارت رفت در میان مبانی گوناگون تفسیر اجتماعی، برخی مبانی بر برخی دیگر به لحاظ رتبی، تقدم دارند. به این معنا که برخی مبانی تفسیر اجتماعی، پایه و اساس سایر مبانی هستند و به همین دلیل، باید پیش از آن‌ها، بررسی و مستدل شوند و پس از متقن‌سازی آن مبانی مبنایی و بر پای‌بست آن‌ها، سایر مبانی تفسیر اجتماعی تحلیل شود؛ زیرا در تحلیل و مستدل‌سازی برخی مبانی متأخر، از مبانی متقدم استفاده می‌شود که ضرورت دارد این مبانی در جای خود و پیش از مبانی متأخر، مستدل شده باشند؛ از این رو در بحث از مبانی تفسیر اجتماعی، باید به این ارتباط پایه‌ای میان مبانی با یکدیگر توجه کرد و بحث را بر اساسی به پیش برد که تقدم‌ها و تأخرها در مبانی و ارتباط آن‌ها با یکدیگر دقیقاً رعایت شده باشد.

پس از بررسی مبانی گونه‌گون تفسیر اجتماعی که در آثار تفسیری به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم به‌عنوان مبانی تفسیر اجتماعی مطرح شده‌اند، روشن شد نخستین مبنایی که باید در صدر مبانی تفسیر اجتماعی قرار گیرد این است که در قرآن کریم، افزون بر آموزه‌های فردی، آموزه‌های اجتماعی نیز وجود دارد. مفسر اجتماعی در گام نخست، باید ثابت کند که قرآن کریم یک کتابی است که درون‌مایه اجتماعی دارد و در برابر مسائل اجتماعی،

موضع‌گیری کرده و دیدگاه‌های اجتماعی خود را به‌روشنی بیان کرده است؛ از این رو در آغاز باید به اثبات این مبنا پردازد تا راه برای اثبات سایر مبانی هموار گردد؛ زیرا در سایر مبانی این مبنا مفروض گرفته شده که قرآن کریم یک کتاب اجتماعی است و بعد درباره ابعاد، سطوح، لایه‌ها و ارتباط میان عناصر اجتماعی قرآن کریم و دیدگاه‌های اجتماعی آن و سایر مقولات اجتماعی جامعه بحث می‌شود.

۵. نگاه جزء نگرانه به مبانی تفسیر اجتماعی

مراد از جزئی، نگاهی است که مفسر به یک مبنا بدون توجه به سایر مبانی دارد. در واقع، مفسر هر مبنا را در محدوده همان مبنا مورد بررسی و کاربرد قرار می‌دهد و فارغ از ارتباط میان آن مبنا و سایر مبانی، همه تلاش و کوشش خود را بر همین مبنا متمرکز می‌کند. روشن است که این عدم توجه، هم ناظر به سایر مبانی خاص تفسیر اجتماعی و هم ناظر به مبانی عام تفسیری است؛ زیرا مبانی تفسیر اجتماعی، ریشه در مبانی تفسیر قرآن کریم دارد. از این رو، از یک سو، مبانی خاص تفسیر اجتماعی، هویتی مستقل و یگانه دارد و از سوی دیگر، برآمده از مبانی عام تفسیری است و ارتباط تنگاتنگی با مبانی تفسیری دارد. نگاه جزئی به مبانی تفسیر اجتماعی، شاخص‌هایی دارد که شناخت و بررسی آن‌ها، عمق آسیب‌های این دیدگاه را برجسته و نشان خواهد داد.

الف) ضعف استدلالی مبنا

توجه تک ساحتی به هر مبنایی، سبب می‌شود دلایل اثبات آن مبنا کاهش یابد و استدلال‌های عقلی و قرائن نقلی انتخاب نظر برگزیده در هر مبنایی، از استواری و استحکام لازم برخوردار نباشد. به دیگر سخن، به خاطر عدم ارتباط میان مبانی، هر مبنایی رها شده به نظر می‌رسد و گیرایی لازم را برای به‌کارگیری در تفسیر اجتماعی قرآن کریم ندارد و شوق و رغبتی در مفسر برای بهره‌برداری حداکثری از آن را ایجاد نمی‌کند. نگاه جزء نگرانه به هر مبنایی، اجازه تنوع و

تکثر به مبانی را نمی‌دهد و حاصل این نگاه، ضعف و کم‌مایگی دیدگاه‌های تفسیر اجتماعی را به دنبال خواهد داشت که نتیجه آن، عدم پاسخ‌گویی یا دست‌کم ارائه پاسخ‌های ضعیف و ناقص به نیازهای روزافزون جامعه معاصر است و این یعنی خارج کردن قرآن کریم از صحنه تعاملات اجتماعی و افزایش مهجوریت قرآن کریم در فضای ارتباطات انسانی است.

به‌عنوان نمونه، یکی از مبانی تفسیر اجتماعی «توجه قرآن کریم به همه ابعاد و نیازهای اجتماعی انسان» است. اگر این مبنا بدون توجه به دلایل سایر مبانی مستدل شود؛ اعتبار آن موجه و مقبول است؛ اما هنگامی که میان دلایل این مبنا و دلایل مبنای دیگری مانند: «فطری بودن روحیه اجتماعی انسان» ارتباط برقرار شود، تکثر این دلایل، به تقویت روشمند و علمی هر دو مبنا می‌انجامد که اعتبار آن دو را به سطح معتبرتری ارتقاء می‌بخشد که برای مخاطبان از مقبولیت بیشتری نسبت به حالت نخست برخوردار است. مفسر اجتماعی در مبنای «فطری بودن روحیه اجتماعی انسان» به دلیل عقلی «هماهنگی قرآن کریم با فطرت انسانی» استدلال می‌کند و این مبنا را موجه می‌سازد. بار دیگر در مبنای «توجه قرآن کریم به همه ابعاد و نیازهای اجتماعی انسان»؛ درباره انواع جامعیت - مطلق، نسبی و حداقلی - با توجه به همان دلیل عقلی مبنای پیشین یعنی «هماهنگی قرآن کریم با فطرت انسانی»، جامعیت نسبی قرآن کریم را مستدل می‌سازد. به دیگر سخن، از یک دلیل عقلی در دو مبنا بهره می‌جوید که تقویت استدلالی هر دو مبنا را در پی خواهد داشت. نتیجه این که در نگاه چند ساحتی به مبانی، دلایل هر مبنایی به کمک و تقویت دلایل مبنای دیگر می‌آید و بر اعتبار آن نیز می‌افزاید. این هم‌افزایی و دادوستد دلایل، هنگامی که میان چند مبنا ردوبدل شود؛ سازه مبانی تفسیر اجتماعی را بیش‌ازپیش مستحکم و استوار می‌سازد و اعتبار آن مبانی را چند برابر می‌کند.

ب) کاهش کارکرد مبنا

طبیعی است که هر مبنایی، کارکردهایی برای خود دارد. هنگامی این کارکردها

افزایش پیدا می‌کند که با سایر مبانی نیز ارتباط برقرار شود و هم‌افزایی میان مبانی اتفاق افتد؛ اما زمانی که مفسر اجتماعی به هر مبانی، نگاه جزء‌گرایانه داشته باشد، دادوستد میان مبانی و به دنبال آن هم‌افزایی صورت نمی‌گیرد و کارکردهای آن مبنا، به حداقل ممکن کاهش می‌یابد. همین فاصله‌گیری به گسستگی میان مبانی می‌انجامد و خود را در ناکارآمدی و اثربخشی کم‌رنگ و محدودیت دایره تأثیر و تأثرات مبنا در تفسیر آیات اجتماعی نشان می‌دهد. روشن است که این گسستگی در میان مبانی گوناگون، برجسته‌تر و آشکارتر است و در میان دیدگاه‌های مختلف نسبت به یک مبنا، کمتر قابل رصد است. از سوی دیگر، خلأهای میان مبانی، پوشش داده نمی‌شود و کاستی‌های هر مبانی، خود را بیشتر نشان می‌دهد. به‌عنوان نمونه، هنگامی که مفسر اجتماعی بر اساس نگاه جزء‌نگرانه به مبانی تفسیر اجتماعی، به تفسیر آیات فطرت می‌پردازد؛ تنها بر اساس مبانی «فطری بودن روحیه اجتماعی انسان»، به دلالت اجتماعی آیات فطرت به‌صورت کاملاً محدود بسنده می‌کند و کم‌تر از سایر مبانی در تفسیر آیات فطرت بهره می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۱).

این نوع نگاه به مبانی، باعث می‌شود کارکرد مبنا در تفسیر آیات اجتماعی کاهش یابد. اگر در تفسیر آیات فطرت، از مبانی دیگری مانند امکان استخراج و استنباط سنت‌های اجتماعی در قرآن کریم، فرازمانی و فرامکانی بودن آموزه‌های اجتماعی قرآن کریم، توجه قرآن کریم به همه ابعاد و نیازهای اجتماعی انسان، نیز استفاده شود؛ کارکردهای تفسیری این آیات در ابعاد اجتماعی و تمدنی عمق پیدا می‌کند و معارف متعددی - وحدت اجتماعی، تکامل اجتماعی، محبت اجتماعی، فلاح جامعه - از این آیات به دست می‌آید که نسبت به کارکردهای نگاه پیشین، از کارکردهای فراگیرتر، عمیق‌تر و متنوع‌تر برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۷۹).

۶. نگاه سیستمی به مبانی خاص تفسیر اجتماعی

اما برابر نهاد این نگاه جزئی و خردنگرانه، دیدگاه سیستمی و کل‌گرا است. منظور

از دیدگاه سیستمی، ضوابط و قواعدی است که در نظریه سیستم‌ها مطرح است. با توجه به دیدگاه‌های متعدد درباره نظریه سیستم‌ها، در اینجا تنها بر مشترکات این نظریه که میان دانشمندان سیستمی متفق‌القول است، تکیه شده است (جکسون، ۱۳۹۵). بر اساس این دیدگاه، هر مبنایی افزون بر جایگاه فردی و اقتدار مبنایی خود در حل و فصل مسائل تفسیر اجتماعی قرآن کریم با سایر مبنایی - در وهله نخست مبنایی خاص تفسیر اجتماعی و در مرحله بعد مبنایی عام تفسیری و حتی مبنایی سایر دانش‌های اسلامی و انسانی - نیز دادوستد دارد و همین ارتباطات فعال میان یک مبنا با سایر مبنایی، دستاوردهایی برای آن مبنا به دنبال خواهد داشت که نگاه جزءنگرانه به آن مبنا، از این آورده‌ها بی‌نصیب و محروم است. به دیگر سخن، هر مبنا، خرده سیستمی در درون یک سیستم بزرگ‌تر است که همه مبنایی را در خود جای داده است. در ادامه مهم‌ترین شاخص‌های نگاه کل‌نگر و سیستمی گزارش می‌شود.

الف) افزایش کارکرد مبنایی

مهم‌ترین دستاورد نگاه سیستمی و ارتباطی به مبنایی، هم‌افزایی میان مبنایی است که ضمن پر کردن خلأهای مفهومی و رفع نواقص میان مبنایی بر دامنه، گستره و عمق اثربخشی کارکرد مبنایی در حل و فصل مسائل اجتماعی قرآن کریم می‌افزاید. اگر هر مبنایی، کارکردی اختصاصی داشته باشد، هنگامی که در کنار کارکردهای سایر مبنایی قرار گیرد، هم به کارکردهای آن مبنا اضافه خواهد شد و هم هم‌افزایی میان کارکردهای سایر مبنایی را افزایش خواهد داد. همچنین در اثر تقویت کارکردهای یکدیگر، ضعف‌های کارکردی هر مبنایی به حداقل ممکن می‌رسد و نقاط کمرنگ میان مبنایی به لحاظ کارکردی، پررنگ و در نتیجه کارایی، اثربخشی و بهره‌وری کارکردی مبنایی فوق‌العاده خواهد شد.

به‌عنوان نمونه، هنگامی که مبنایی «وجود آموزه‌های اجتماعی در قرآن کریم» در ارتباط با مبنایی «امکان استخراج و استنباط سنن اجتماعی در قرآن کریم»

مورد بحث و بررسی قرار گیرد؛ سؤالاتی به ذهن متبادر می‌شود که در نگاه جزءنگرانه، مجالی برای طرح نخواهند یافت. آیا «آموزه‌های اجتماعی» با «سنن اجتماعی» متفاوت است؟ این تفاوت، مرز اصلی جداسازی این دو مبنا از یکدیگر شده است؟ آیا آموزه‌های اجتماعی اعم از سنن اجتماعی است یا اخص از آن است؟ آیا سنن اجتماعی، همان آموزه‌های اجتماعی‌اند با یک ارزش افزوده دیگر؟ آیا هنگامی که اثبات شد آموزه‌های اجتماعی در قرآن کریم وجود دارد، نیازی به اثبات وجود سنن اجتماعی در قرآن کریم هست؟ آیا می‌توان از همه یا بخشی از ادله اثبات وجود آموزه‌های اجتماعی برای اثبات وجود سنن اجتماعی در قرآن کریم نیز بهره جست؟ آیا اثبات وجود سنن اجتماعی، مقدمه مبناي «امکان استخراج و استنباط سنن اجتماعی» است؟ دلایل خاص اثبات مبناي «امکان استخراج و استنباط سنن اجتماعی» چیست؟ آیا میان امکان استخراج و استنباط سنن اجتماعی و وجود آموزه‌های اجتماعی ارتباطی برقرار است؟ آیا میان این دو مبنا، رابطه تقدم و تأخر برقرار است؟ کدام مقدم است و کدام مؤخر است؟ چرا؟

حال اگر ارتباط میان این دو مبنا، به ارتباط میان همه مبانی خاص تفسیر اجتماعی تسری یابد، آنگاه با سؤالات متنوع، پیچیده و چندوجهی روبه‌رو خواهیم شد که کارکردهای مبانی خاص تفسیر اجتماعی را در ابعاد و زوایای گوناگونی توسعه و تعمیق خواهد داد و راه را برای تحول سیستمی در تفسیر اجتماعی قرآن کریم می‌گشاید.

ب) تقویت استدلالی مبانی

میان مبانی خاص تفسیر اجتماعی، ارتباطات گسترده‌ای به لحاظ مفاهیم، استدلال‌های عقلی و دلایل نقلی برقرار است و اساساً نمی‌توان حدومرز دقیقی بین آنها کشید. هنگامی که مفسر اجتماعی با نگاه سیستمی به هر مبنا و مبانی مرتبط با آن بنگرد، می‌تواند دایره استدلال‌های آن مبنا را گسترش دهد. روشن است که میان مبانی، استدلال‌های عقلی و نقلی مشترک وجود دارد؛ اما با نگاه

سیستمی، هم استدلال‌های مشترک تقویت و افزایش می‌یابند و هم استدلال‌های اختصاصی هر مبنا در ارتباط با استدلال‌های اختصاصی مبنای دیگر، تدقیق و مرزبندی می‌شود و همین موشکافی‌ها به رشد و فراخ‌گستری قوت استدلال‌ها می‌انجامد. لازم به ذکر است که در برخی از موارد، مفسران اجتماعی با نگاه جزء‌نگرانه نیز به تقویت میان مبانی پرداخته‌اند و از دلایل یک مبنا برای مبنای دیگر استفاده کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱: ۳۱۸)؛ اما سخن بر سر آن است که این بهره‌گیری باید در میان همه مبانی و همه دلایلی باشد که قابل استفاده در هر مبنایی است.

به‌عنوان نمونه، یکی از مبانی خاص تفسیر اجتماعی، «نقش عقل در فهم و تبیین و اجرای دیدگاه‌های اجتماعی قرآن کریم» است. برخی دلایل این مبنا، برای مبنای «توجه قرآن کریم به همه ابعاد و نیازهای اجتماعی انسان» و مبنای «فرازمایی و فرامکانی بودن آموزه‌های اجتماعی قرآن کریم» نیز کاربرد دارد؛ زیرا عقل، عامل هماهنگی میان قوانین ثابت و متغیر است و قابلیت سازگاری اسلام را در هر شرایطی فراهم می‌کند و مفسر با عقل خود، بر اساس مصالح و مفاسد، دیدگاه‌های اجتماعی قرآن کریم را کشف و بیان می‌کند (مطهری، ۱۳۷۳، ۱۳: ۱۹۴). به همین نسبت، برخی از دلایل این مبنا، به اثبات مبنای «امکان استخراج و استنباط سنن اجتماعی در قرآن کریم» کمک می‌کند؛ زیرا قرآن کریم در برخی موارد به فلسفه احکام و سنن اجتماعی اشاره کرده و در بعضی موارد نیز نسبت به آن سکوت اختیار کرده است. عقل، توانایی لازم را برای کشف فلسفه احکام و سنن اجتماعی دارد؛ هرچند این توانایی در همه موارد امکان‌پذیر نیست و محدودیت‌های خاص خود را دارد. به دیگر سخن، با نگاه سیستمی، میان دلایل مبانی خاص تفسیر اجتماعی ارتباط تنگاتنگی برقرار می‌گردد و همین پیوستگی‌ها بر قوت استدلال‌ها می‌افزاید.

ج) تعریف دقیق مبانی

هنگامی که یک مبنا در ارتباط با سایر مبانی مورد بررسی قرار می‌گیرد،

تعریف و تحدید آن مبنا، نخستین آورده این نگاه کل نگر خواهد بود. به دیگر سخن، در نگاه جزئی، درهم تنیدگی میان مبانی اجتناب ناپذیر است. این درهم تنیدگی تا حدی است که برخی از مفسران اجتماعی، دو یا حتی سه مبنا را در یک مبنا تعریف کرده اند و برخی که از دقت بیشتری برخوردار بوده اند میان آن مبانی، تفکیک‌هایی قائل شده اند و هر یک را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار داده اند. شاید بتوان گفت یکی از علل تعدد مبانی خاص تفسیر اجتماعی در آثار تفسیری، همین نزدیکی مرزهای مبانی به یکدیگر باشد. در هر صورت، گاه مبنایی از یک زاویه، مبنای مستقلی باشد و از زاویه دیگر به دلیل ارتباط میان آن و مبنای دیگر، از استقلال خویش دست بکشد و در درون مبنای بزرگ‌تر از خود تعریف شود. نگاه سیستمی به مبانی، ضمن تعریف دقیق هر مبنا و تعیین جایگاه آن در میان سایر مبانی، از خلط میان مبانی جلوگیری می‌کند و در عین حفظ ارتباطات تنگاتنگ، مرزبندی دقیق میان آن‌ها را ترسیم می‌کند.

به عنوان نمونه، مبنای «جامعیت آموزه‌های اجتماعی قرآن کریم» به لحاظ گستره به سه گستره زمانی، مکانی و قلمرو قابل تقسیم است. از سویی هر گستره، خود می‌تواند مبنایی مستقل باشد. یا دست کم، دو عرصه زمانی و مکانی به دلیل ارتباط نزدیک‌تر به یکدیگر، به عنوان یک مبنا با عنوان «فرازمانی و فرامکانی بودن آموزه‌های اجتماعی قرآن کریم» در نظر گرفته شود و گستره قلمرو نیز در مبنای جداگانه‌ای با عنوان «توجه قرآن کریم به همه ابعاد و نیازهای اجتماعی انسان» طرح شود. هرچند برخی هر سه را به عنوان یک مبنا مورد بررسی قرار داده اند؛ اما به دلیل رشد روزافزون ادبیات مبانی تفسیر و نیز مبانی و اصول تفسیر اجتماعی و گسترش تفسیر اجتماعی در دهه‌های اخیر، بایسته است با نگاه سیستمی به مبانی، دقت مبانی خاص تفسیر اجتماعی نیز ارتقاء یابد.

د) تکثر دیدگاه‌های تفسیری

نگاه کل نگرانه به مبانی خاص تفسیر اجتماعی، تکثر و تنوع دیدگاه‌ها را به

دنبال خواهد داشت که در چارچوب ارتباطات شبکه‌ای میان مبانی، ضمن برخورداری از پشتوانه علمی و سازگاری با مبانی و اصول تفسیری قرآن کریم، توان لازم را برای پاسخ‌گویی دقیق به مسائل اجتماعی جامعه می‌یابد و این همان گسترش فرهنگ قرآن کریم در همه ابعاد و آحاد جامعه است که قرآن را از مهجوریت خارج می‌سازد و به‌عنوان یک کتاب زندگی آفرین، اثربخش و کارآمد معرفی می‌کند.

مفسر اجتماعی با نگاه جزء نگرانه به آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰) بر مبنای «وجود آموزه‌های اجتماعی در قرآن کریم» تنها به تفسیر اجتماعی این آیه بسنده می‌کند و رد می‌شود. در حالت خوش‌بینانه، پای فراتر از آن می‌نهد و تجهیزات نظامی معاصر (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ۹: ۱۴۵) اتحاد ملی، جهاد فرهنگی، رابطه با معصومین (علیهم‌السلام) و امام زمان (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ۳۲: ۶۵۶-۶۴۰؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶، ۱۲: ۲۷۸-۲۷۵) آمادگی دائمی دولت اسلامی (زحیلی، ۱۴۱۱ ق، ۱۰: ۵۰-۴۹؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ۷: ۲۲۲) را از مصداق‌های «قوه» محسوب می‌کند و در همین حد باقی می‌ماند؛ اما مفسر اجتماعی با نگاه کل‌نگر یا سیستمی، افزون بر این مبنا، مبانی دیگر تفسیر اجتماعی را مدنظر قرار می‌دهد و به همان نسبت نیز، دیدگاه‌های گوناگون اجتماعی را از این آیه استخراج می‌کند. او با توجه به مبنای «امکان استخراج و استنباط سنن اجتماعی در قرآن کریم» سنت پیروزی و سنت ترکیب قوای مادی و فرامادی (کفار، اجنه و شیاطین) را استخراج می‌کند و بر مبنای «فرازمانی و فرامکانی بودن آموزه‌های اجتماعی در قرآن کریم» آیه را به همه اعصار، همه مکان‌ها و همه نسل‌ها گسترش می‌دهد و بر مبنای «نقش عقل در فهم، تبیین و اجرای دیدگاه‌های اجتماعی در قرآن کریم»، «قوه» را در ابعاد قدرت سخت، قدرت نرم و قدرت هوشمند تفسیر می‌کند و بر مبنای «توجه قرآن کریم به همه ابعاد و نیازهای اجتماعی انسان»، «قوه» را به قدرت نرم مسائل فرهنگی و اجتماعی و فناوری‌های نرم جامعه نیز تسری می‌دهد تا

بتواند بخشی از مسائل قدرت‌شناسی اجتماعی را پاسخ بگوید (احمدزاده، ۱۴۰۳ ب).

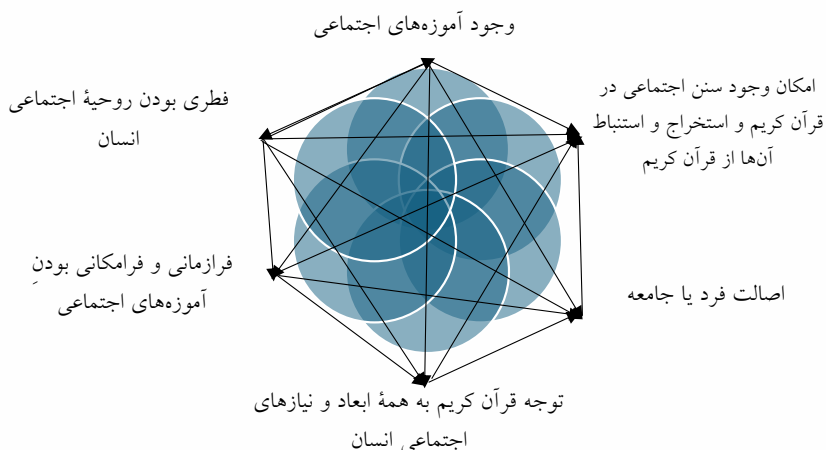
۵) تقدم و تأخر مبانی

هنگامی که نگاه جزئی به مبانی در میان باشد، تقدیم و تأخیر مبانی بیهوده خواهد بود؛ زیرا هر مبنایی فارغ از مبنای دیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ اما زمانی که مفسر اجتماعی با نگاه سیستمی به سراغ مبانی تفسیر اجتماعی بیاید در نگاه نخست، ترتیب میان مبانی برایش اهمیت پیدا می‌کند. این که با کدام مبنا آغاز کند و به کدام مبنا ختم کند و در این میان هر مبنایی در کجای پیوستار مبانی جای بگیرد؛ نیز اثبات کدام مبنا در ابتدا، بر اثبات سایر مبانی تقدم دارد و بر اساس چه شاخص یا شاخص‌هایی باید مبانی را رتبه‌بندی کرد؛ دغدغه مفسر اجتماعی می‌شود. روشن است که برخی از مبانی نسبت به برخی دیگر از مبانی، به لحاظ رتبه، تقدم دارند و برخی دیگر از مبانی، به لحاظ رتبه، تأخر دارند؛ زیرا اثبات آن‌ها مقدمه‌ای بر اثبات این مبانی است. در نگاه سیستمی، دستاوردهای سیر و چینش مبانی تفسیر اجتماعی، از یک سو بر قوت و دقت هر مبنایی می‌افزاید و از سوی دیگر، تأثیر و تأثرات میان مبانی را برجسته می‌سازد به‌عنوان نمونه، اگر مفسری از میان اصالت فرد یا اصالت جامعه، اصالت فرد را به‌عنوان مبنای تفسیری خویش برگزید، در مبنای قوانین اجتماعی قرآن کریم باید به این پرسش پاسخ دهد که چگونه می‌توان میان اصالت فرد و قوانین اجتماعی جمع کرد؟ (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۶۵-۶۳).

نتیجه این که هرگونه بحث و بررسی درباره مبانی تفسیر اجتماعی و هرگونه روش و گرایش تفسیری دیگر باید بر پایه نگاه سیستمی، کل‌نگر و ارتباطی شکل بگیرد؛ زیرا این نگاه، دستاوردها و آورده‌هایی به همراه دارد که نگاه جزئی‌نگر فاقد آن است.

مفسر اجتماعی با نگاه سیستمی به مبانی خاص تفسیر اجتماعی، از اثبات مبنای وجود آموزه‌های اجتماعی آغاز می‌کند که زیربنای سایر مبانی

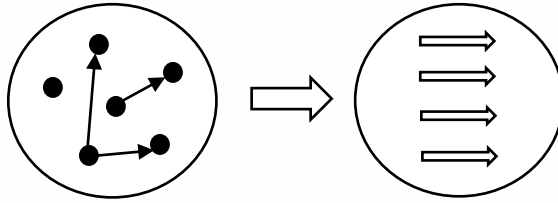
است؛ زیرا اگر به این مبنا خدشه‌ای وارد شود، بحث از سایر مبانی تفسیر اجتماعی، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. پس از آن، مبنای نظریه فطرت را که بن مایه همه مبانی تفسیر اجتماعی است، دنبال می‌کند و از مبنای فطری بودن روحیه اجتماعی انسان سخن به میان می‌آورد. بعد از این، مبنای روشن‌سازی اصالت فرد یا جامعه در دستور کار قرار می‌گیرد. مبنای امکان وجود سنن اجتماعی - که متفاوت از آموزه‌های اجتماعی در مبنای نخست است - در قرآن کریم و استخراج و استنباط آن‌ها از قرآن کریم که نقش قاعده‌سازی اجتماعی قرآن کریم را به عهده‌دارند، مبنای دیگری است که مفسر سیستمی آن را در جای خود مورد بررسی قرار می‌دهد؛ سپس مبنای فرازمانی و فرامکانی بودن آموزه‌های اجتماعی به‌عنوان یک مبنای کلیدی و توسعه‌دهنده مورد تأمل قرار می‌گیرد که بر عمق و گستره مسائل اجتماعی قرآن کریم می‌افزاید. در ادامه، مبنای نقش عقل در فهم، تبیین و اجرای دیدگاه‌های اجتماعی قرآن کریم تبیین می‌گردد. هرچند برخی این مبنا را از ویژگی‌های تفسیر اجتماعی برشمرده‌اند؛ اما فروکاستن این مبنا تا حد یک ویژگی، عملاً تفسیر اجتماعی را از تأثیرگذاری در سطح جامعه خارج می‌سازد. قوه پیشران تفسیر اجتماعی در پیچ‌وخم راه طاقت‌فرسای تاریخ تفسیر قرآن کریم، عقل‌گرایی بوده و تفسیر اجتماعی بدون عقل‌گرایی و اندیشه‌ورزی، معنا ندارد. در پایان، مفسر سیستم‌نگر، از مبنای توجه قرآن کریم به همه ابعاد و نیازهای اجتماعی انسان سخن به میان می‌آورد و مبنای جامعیت را که در مبنای دیگری به لحاظ زمانی و مکانی مندرج بود، به لحاظ قلمرو نیز مورد بررسی قرار می‌دهد و جوهرچین مبانی خاص تفسیر اجتماعی را کامل می‌کند. شکل زیر نشان‌گر ارتباطات و دادوستدهای میان مبانی خاص تفسیر اجتماعی با یکدیگر است:



شکل شماره ۲: ارتباطات سیستمی مبانی خاص تفسیر اجتماعی

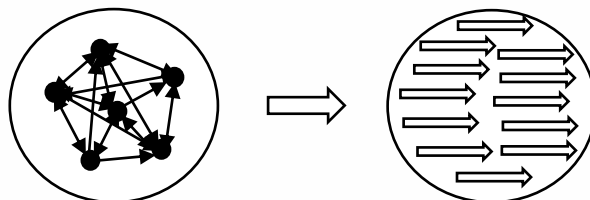
نتیجه‌گیری

قریب به اتفاق مفسران با نگاه جزء‌نگرانه به سراغ مبانی خاص تفسیر اجتماعی رفته‌اند و از نگاه کل‌نگرانه به این مبانی غفلت ورزیده‌اند، هرچند پراکنده به برخی از آثار و دستاوردهای نگاه سیستمی توجه داشته و پایبند بوده‌اند. بر اساس نگاه جزء‌نگرانه، هر مبنایی فارغ از سایر مبانی تفسیر اجتماعی مورد بحث و بررسی قرار گرفته و در گام بعدی نیز بر اساس نگاه خُرد در تفسیر اجتماعی آیات قرآن کریم به کاررفته است که ضعف استدلالی و کاهش کارکرد آن مبنا را به دنبال داشته است.



شکل شماره ۳: ارتباط میان مبانی تفسیر اجتماعی در نگاه جزء نگر با تفاسیر اجتماعی

بر این اساس می‌توان گفت که میان نگاه جزء نگرانه به مبانی تفسیر اجتماعی و کاهش اثرگذاری آیات و آموزه‌های اجتماعی قرآن کریم در نظام اجتماعی جوامع اسلامی رابطه معناداری وجود دارد. با اینکه قرآن کریم در بسیاری از آیات خود از مسائل اجتماعی سخن به میان آورده است؛ اما مفسران و قرآن پژوهان آن‌چنان که شایسته و بایسته است در گفتمان سازی، جریان سازی و نظام سازی اجتماعی امت اسلامی موفق نبوده‌اند که یکی از دلایل آن به نگاه‌های خرد آنان در مبانی برمی‌گردد که اثرش در تفسیر محدودنگرانه آنان نسبت به آیات اجتماعی آشکار است؛ اما در نگاه کل نگر، مفسر اجتماعی به ارتباطات سیستمی میان مبانی با یکدیگر توجه تام دارد و با این نگاه جامع، دستاوردهایی را برای تفسیر اجتماعی به ارمغان می‌آورد که نگاه جزء نگر از آن‌ها محروم است. افزایش کارکرد مبانی، تقویت استدلالی مبانی، تعریف دقیق مبانی، تکثر دیدگاه‌های تفسیری و تقدم و تأخر هدفمند مبانی از جمله امتیاز نگاه سیستمی به مبانی خاص تفسیر اجتماعی است که به افق گشایی‌های نوینی در تفسیر اجتماعی قرآن کریم دست پیدا خواهد کرد.



شکل شماره ۴: ارتباط میان مبانی تفسیر اجتماعی در نگاه سیستمی با تفاسیر اجتماعی

با توجه به تحولات بنیادین در جوامع اسلامی و نیاز آنان به دیدگاه‌های اجتماعی قرآن بنیان برای حل مسائل متنوع، چندوجهی و روزافزون اجتماعی؛ تغییر راهبرد از جزءنگری به کل‌نگری در مبانی تفسیر اجتماعی ضروری به نظر می‌رسد که آورده آن، عرضه تفاسیر اجتماعی متنوع، نوآورانه و جامع‌نگر است که می‌تواند به برخی از پرسش‌های نوپیدای اجتماعی، دقیق‌تر و قانع‌کننده‌تر پاسخ دهد.

فهرست منابع

- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ ق). *التحریر و التنبیر*. بیروت: موسسه التاريخ العربی.
- احمدزاده، سید مصطفی. (۱۴۰۳ الف). *مبانی تفسیر اجتماعی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- احمدزاده، سید مصطفی. (۱۴۰۳ ب). *تفسیر آیه و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه، سیاست متعالیه، مقالات آماده انتشار*.
- اسعدی، محمد. (۱۳۹۷). *جریان شناسی تفسیر اجتماعی عقلی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ایازی، سید محمدعلی. (۱۳۷۶). *قرآن و تفسیر عصری*. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بهجت‌پور، عبدالکریم. (۱۳۹۲). *تفسیر تنزیلی به ترتیب نزول: مبانی، اصول، قواعد و فواید*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۹). *روش تحقیق با تکیه بر قرآن و حدیث*. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- جکسون، مایکل سی. (۱۳۹۵). *تفکر سیستمی کل‌گرایی خلاق برای مدیران*. ترجمه تقی ناصر شریعتی. تهران: انتشارات سازمان مدیریت صنعتی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). *فطرت در قرآن*. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *جامعه در قرآن*. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. قم: نشر اسراء.
- الحسینی الزبیدی، سید مرتضی. (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس فی شرح القاموس*. بیروت: دارالفکر.
- حسینی میرصفی، فاطمه. (۱۳۹۲). *گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن کریم*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). *لغت نامه دهخدا*. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.
- الرشید رضا، محمد. (۱۴۲۸ ق.). *المنار*. قاهره: دار النشر للجامعات.
- رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۹۰). *منطق تفسیر قرآن*. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- الزحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ ق.). *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*. دمشق: دارالفکر.
- سوزنجی، حسین. (۱۳۸۵). *اصالت فرد، جامعه یا هردو (بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی)*. مجله قیاسات. دوره ۱۱. شماره ۴۲. صص ۴۱-۶۰.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ ق.). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*. قم: فرهنگ اسلامی.
- الصدر، السید محمد باقر. (۱۴۰۰ ق.). *المدرسه القرآنیه*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- صدر، سید محمد باقر. (۱۳۹۵). *پژوهش‌های قرآنی*. ترجمه: سید جلال میر آقایی. قم: پژوهشگاه شهید صدر.
- صدیق اورعی، غلامرضا. (۱۳۹۷). *مبانی جامعه‌شناسی: مفاهیم و گزاره‌های پایه*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فاکر میدی، محمد. (۱۳۹۳). *مبانی تفسیر روایی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۹ ق.). *من وحی القرآن*. بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.

- فلاح پور، مجید. (۱۳۸۹). مبانی، اصول و روش تفسیری ملاحظه‌ها. تهران: حکمت.
- قاضی‌زاده، کاظم؛ ناظمی، روح‌الله. (۱۳۸۸). مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی قرآن کریم. فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث. سال ۶. شماره ۱۱. صص ۲۴-۵.
- قنبرپور، معصومه. (۱۳۹۴). مبانی نظام اجتماعی بر اساس تفسیر المیزان. رساله دکتری. دانشکده علوم حدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: نشر صدرا.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۹۱). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب. مشهد: الجامعه الرضويه للعلوم الاسلاميه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مؤدب، سید رضا؛ روحانی‌زاده، مجتبی. (۱۳۹۲). مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم. دوفصلنامه قرآن و علم. شماره ۲۲. صص ۷۸-۵۷.

REFERENCES

- Ahmadzadeh, Seyyed Mustafa. (1403 - A.) Fundamentals of Social Interpretation. Qom: Islamic Science and Culture Research Institute.
- Ahmadzadeh, Seyyed Mustafa. (1403 - B.) Interpretation of the Verse “Wa A’iddu lahum Ma’slata’tum min Quwwah”, Transcendental Politics, Articles Ready for Publication.
- Al-Husseini Al-Zubaidi, Seyyed Murtada. (1414 AH). Taj Al-Arous fi Shar al-Qamous. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Al-Sadr, Al-Sayyid Muhammad Baqir. (1395). Quranic Research. Translated by Seyyid Jalal Mir Agha’i. Qom: Shahid Sadr Research Institute.
- Al-Sadr, Al-Sayyid Muhammad Baqir. (1400 AH). Al-Madrasah al-Quraniyah. Beirut: Dar al-Ta’aruf for Press.
- Al-Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. (1380). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an. Qom: Qom Seminary Teachers Association.
- Al-Zuhaili, Wahba. (1411 AH). Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah, al-Sharia wa al-Manhaj. Damascus: Dar al-Fikr.
- Asadi, Muhammad. (1397). Study of Rational Social Interpretation Currents. Qom: Institute of Seminary and University Research.
- Ayazi, Seyyed Muhammad Ali. (1376). The Qur’an and Modern Interpretation. Qom: Islamic Culture Publishing Office.
- Bahjatpour, Abdul Karim. (1392). Interpretation of Revelation in Order of Revelation Date: Principles, Basics, Rules and Benefits. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute.
- Dehkhoda, Ali Akbar. (1373). Dehkhoda Dictionary. Under the supervision of Mohammad Moin and Seyyed Jafar Shahidi. Tehran: University of Tehran.
- Fadlallah, Seyyed Mohammad Hossein. (1419 AH). Min Wahy Al-Qur’an. Beirut: Dar al-Malak for Printing and Publishing.
- Faker Meybodi, Mohammad. (1393). Fundamentals of Narrative Interpretation. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publication Organization.
- Fallahpour, Majid. (1389). Mulla Sadra’s Fundamentals, Principles and Interpretative Method. Tehran: Hekmat.
- Ghazizadeh, Kazem; Nazemi, Ruhollah. (1388). Fundamentals and Characteristics of the Social Interpretation of the Holy Qur’an. Quarterly Journal of Qur’an and Hadith Sciences Research. Vol. 6. Issue 11. pp. 24-5.
- Hosseini Mir-Safi, Fatemeh. (1392). Social Tendency in Contemporary Interpretations of the Holy Qur’an. Tehran: International Printing and Publishing Company.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir. (1420 AH). Al-Tahrir wa Al-Tanwir. Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Institute.
- Jackson, Michael C. (1395). Creative Holistic Systems Thinking for Managers. Translated by Taqi Naser Shariati. Tehran: Industrial Management Organization Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1379). Fitrat in the Qur’an. Qom: Isra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1387). Jamia in the Qur’an. Qom: Isra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1393). Tasnim: Interpretation of the Holy Qur’an. Qom: Isra Publishing Center.
- Makarem Shirazi, Nasser. (1371). Tafsir Nomooneh. Tehran: Dar al-Kutub Al-Islamiyyah.
- Marefat, Mohammad Hadi. (1391). Interpretation and Interpreters in a New Format. Mashhad: Al-Jami’ah Al-Razaviyyah for Islamic Sciences.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1378). Society and History from the Perspective of the Qur’an. Tehran: Islamic Propaganda Organization.

- Mo'addab, Seyyed Reza; Rouhanizadeh, Mojtaba. (1392). Fundamentals of Social Interpretation of the Holy Qur'an. *Bi-Quarterly Quran and Science*. Issue 22. pp. 57-78.
- Motahari, Morteza. (1373). *Collection of Works of Professor Shahid Motahari*. Tehran: Sadra Publishing House.
- Pakatchi, Ahmad. (1389). *Research Methodology Based on the Qur'an and Hadith*. Tehran: Imam Sadiq (AS) University.
- Qanbarpour, Masoumeh. (1394). *Fundamentals of the Social System Based on Al-Mizan Interpretation*. Ph.D. thesis. Faculty of Hadith Sciences.
- Rashid Rida, Muhammad. (1428 AH). *Al-Manar*. Cairo: Dar al-Nashr for Universities.
- Rezaei Isfahani, Mohammad Ali. (1390). *The Logic of Qur'an Interpretation*. Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center.
- Sadeghi Tehrani, Mohammad. (1406 AH). *Al-Furqan fi tafsir al-Qur'an bi al-Quran wa al-Sunnah*. Qom: Islamic Culture.
- Seddiq Oraei, Gholamreza. (1397). *Fundamentals of Sociology: Basic Concepts and Propositions*. Qom: Seminary and University Research Institute.
- Sozanchi, Hossein. (1385). *The Authenticity of the Individual, the Community or Both (Comparative Study of the Views of Shahid Motahari and Ayetollah Misbah Yazdi)*. *Qabasat Magazine*. Vol 11. Issue 42. pp. 41-60.

| Extended Abstract |

Foundations of Social Interpretation: From Fragmentary to Systematic View

Seyed Mustafa Ahmadzadeh

Objective: A study of the specific foundations of social interpretation reveals that social commentators, when discussing each foundation, have focused more on one foundation in particular without noticing its connection to other foundations. In addition, they have paid little attention to the types of foundations and their differences, and thus to the precedence and delay of them. Consequently, there has been almost no mention of the influence and impact of the foundations on each other. In this article, an attempt was made to provide a brief account of the specific foundations of social interpretation, with the aim of highlighting the shortcomings of the fragmentary view of the foundations, demonstrating the advantages of the systematic view, and explaining the implications of the systematic view of the foundations of social interpretation for complementing its foundations and the subsequent changes in the perceptions of social commentators. The fragmented view of the foundations of social explanation is criticized, and the systematic view of the foundations of social explanation is explained.

Methodology: In this research, due to its interdisciplinary nature, the comparative analytical method was used. In the section of foundations, the analytical method was used along with rational arguments and narrative reasons, and in the section of systematic view, an unbalanced comparative method was used to adapt systems theory to the systematic view of the foundations of social interpretation.

Findings: The foundations of any science are a multi-level and open-ended concept that has varying degrees of intensity and weakness; hence, some foundations, due to their position, influence, extent and depth, are the origin, source, cause and basis of some other foundations. Now, looking at these foundations is sometimes a fragmentary view and sometimes a holistic and systematic one. What is meant by fragmentary and partial view is that the commentator has of a foundation neglecting other ones. A single-sided attention to any foundation causes it to be reduced and the rational arguments and narrational evidence for choosing any opinion in this regard to not have the necessary stability and strength. Also, there is no trade-off between foundations and, consequently, synergy, and the functions of that foundation are reduced to the minimum possible. This distancing leads to a disconnect between the foundations and manifests itself in the ineffectiveness and the limitation of the circle of influence and effects of the foundation in the interpretation of social verses. However, the counterpart of this partial and fragmentary view is a systemic and holistic view. That is, each foundation, in addition to its individual position and foundational authority in resolving the issues of social interpretation of the Holy Qur'an, also interacts with other

foundations. The most important achievement of a systemic and relational view of the foundations is the synergy between the foundations, which, while filling conceptual gaps and eliminating deficiencies between the foundations, increases the scope, extent and depth of the effectiveness of the functioning of the foundations in resolving the social issues of the Holy Qur'an. When a social interpreter looks at each foundation and the foundations related to it with a systemic view, he can expand the circle of arguments of that foundation. When a basis is examined in relation to other bases, the definition and limitation of that basis will be the first contribution of this holistic view. In other words, in a partial view, the intertwining between the bases is inevitable. It will also lead to a plurality and diversity of views that, within the framework of networked connections between the bases, while enjoying scientific support and compatibility with the bases and interpretative principles of the Holy Qur'an, will find the necessary power to accurately respond to the social problems of society.

Conclusion: The results of the research show that there is a significant relationship between a partial and fragmentary view of the foundations of social interpretation and the reduction in the effectiveness of the verses and social teachings of the Holy Qur'an in the social system of Islamic societies. A fragmentary and partial view has suffered from argumentative weakness and a decrease in the function of the foundations; while a holistic and systemic view has led to an increase in the function of the foundations, argumentative strengthening of them, their precise definition and finally, a plurality of interpretive perspectives, and the purposeful precedence and backwardness of the foundations. Considering the fundamental changes in Islamic societies and their need for Qur'an-based social perspectives to solve diverse, multifaceted, and increasingly complex social problems; a change in strategy from a fragmentary view to a holistic view in the foundations of social interpretation seems necessary, the result of which is the presentation of diverse, innovative, and comprehensive social interpretations that can answer some of the newly emerging social questions more accurately and convincingly.

Keywords: Social Interpretation, Foundations of Social Interpretation, Fragmentary View, Systemic View

A Critical Evaluation of Psychological Approaches to Prosocial Behavior in Light of Qur'anic Teachings

Saideh Musavi ¹, Fathieh Fattahizadeh ²

1. PhD Student, Department of Quran and Hadith Sciences, Alzahra University, Tehran, Iran
s.musavi8799@gmail.com

2. Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran
(Corresponding Author) f-fattahizadeh@alzahra.ac.ir

Research Article



Abstract

Prosocial behavior - defined as ethical, altruistic conduct that contributes to both individual and societal well-being - has long been a focal point for scholars, particularly within the field of psychology. Dominant psychological frameworks tend to interpret such behavior through three key lenses: motivational, consequentialist, and sociocultural acceptance-based approaches. However, these models often lack a foundational understanding of the metaphysical and ontological origins of prosociality. This limitation becomes evident when these frameworks fail to address the deeper, value-based motivations behind ethical conduct. In contrast, Islamic teachings - especially those grounded in the Qur'an - regard prosocial behavior as essential to spiritual growth, viewing it as a pathway to divine proximity and human perfection. This study using a descriptive-analytical method and by exploring the divine verses, seeks to critically evaluate psychological models of prosocial behavior and explore how the Qur'an conceptualizes and grounds such behavior within a theological and moral framework. It was concluded that the Holy Qur'an has filled the gaps in psychological approaches by explaining the origin and roots of these behaviors and outlining their characteristics. In this regard, it was determined that firstly, the origin and root of such behaviors are in human reason and nature, and the role of the leadership of revelation and religion is essential in determining its boundaries. Furthermore, with the characteristics specified by the teachings of religion, pro-social behaviors must have both *Ḥusn fi'lī* (the intrinsic goodness of an action) and *Ḥusn fā'ilī* (the moral integrity of the actor) so that in addition to benefiting humans and the advancement of society, it also manifests its most important mission, which is the spiritual advancement of the individual and the closeness to God.

KEYWORDS: Prosocial Behavior, Psychological Approaches, Quranic Education, *Ḥusn Fā'ilī*; *Ḥusn Fi'lī*, Qur'anic Teachings.

Received: 2025-02-15 | Received in revised from: 2025-04-23 | Accepted: 2025-05-28 | Published online: 2025-03-21


◆ How to cite: Musavi, Saideh, Fattahizadeh, Fathieh(1404SH): A Critical Evaluation of Psychological Approaches to Prosocial Behavior in Light of Qur'anic Teachings, quran and social sciences, 1(17), p146-169, 10.22034/arq.2024.221895

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



arq.quran.ac.ir

ارزیابی رویکردهای روانشناختی رفتار جامعه پسند با محوریت آموزه‌های قرآنی

سعیده موسوی^۱ , فتحیه فتاحی زاده^۲

۱. دانشجوی دکتری، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. s.musavi8799@gmail.com

۲. استادگروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول). f-fattahizadeh@alzahra.ac.ir

پژوهشی



چکیده

رفتارهای جامعه پسند که مبتنی بر رفتارهای اخلاق مدارانه است و در تعالی فرد و جامعه نقش بسزایی دارد، مورد توجه اندیشمندان مختلف از جمله روانشناسان، قرار گرفته است، و در مکاتب روانشناسی، ذیل سه رویکرد انگیزه‌ای، نتیجه‌گرا و رویکرد وابسته به پسند جامعه تبیین می‌شود. این رویکردها به دلیل نادیده گرفتن خاستگاه و ریشه رفتارهای جامعه‌پسند دچار نوعی چالش و خلل و نقص در تبیین رفتارهای جامعه پسند شده‌اند. این در حالی است که این دست رفتارها از مقوله‌های حائز اهمیت در تربیت دینی است و از آنجاکه کمال انسانی از راه تقرب و عبودیت خداوند و به دیگر سخن خدا گونه شدن، هدف اصلی و بنیادین تربیت از منظر قرآن و روایات معرفی شده است؛ تبیین دینی در این زمینه ضرورت دارد. این پژوهش ضمن ارزیابی رویکردهای روان‌شناختی رفتار جامعه پسند، به این سؤال پاسخ می‌دهد که بر مبنای آموزه‌های قرآنی، رفتار جامعه پسند مبتنی بر چه اصولی است؟ با روشی توصیفی تحلیلی و با کنکاش در آیات الهی، این نتایج حاصل شد که قرآن کریم با تبیین خاستگاه و ریشه چنین رفتارهایی و همچنین بیان شاخصه‌های آن، خلأهای موجود در رویکردهای روان‌شناختی را برطرف کرده است. در این راستا مشخص گردید اولاً خاستگاه و ریشه این دست رفتارها در عقل و فطرت انسانی است و نقش رهبری وحی و دین در تعیین حدود آن ضروری است و ثانیاً با شاخصه‌هایی که آموزه‌های دین مشخص می‌کند، رفتارهای جامعه پسند باید از حُسن فعلی و فاعلی توأمان برخوردار باشند تا علاوه بر سودرسانی به انسان‌ها و تعالی جامعه، مهم‌ترین رسالت آن که تعالی روحی فرد و قرب پروردگار است را نیز به ظهور برساند.

کلیدواژه‌ها: رفتار جامعه پسند، رویکردهای روان‌شناختی، تربیت قرآنی، حُسن فاعلی، حُسن فعلی، آموزه‌های قرآنی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱

◆ استناد به این مقاله: موسوی، سعیده؛ فتاحی زاده، فتحیه (۱۴۰۴): (ارزیابی رویکردهای روانشناختی رفتار جامعه پسند با محوریت آموزه‌های قرآنی)، قرآن و علوم اجتماعی، ۱(۱۷)، ۱۶۹-۱۴۶. [10.22034/arq.2025.221895](https://doi.org/10.22034/arq.2025.221895)

۱. تبیین مسئله

اجتماع انسانی مجموعه‌ای معنادار، قابل فهم و بالقوه برای رشد است که کیفیت تعامل و روابط با افراد دیگر در تعالی آن نقش مؤثر و مهمی ایفا می‌کند و از آنجا که سلامت و رشد اجتماع همواره با کنش و واکنش فرد در قبال افراد دیگر مرتبط است، مقوله رفتارهای جامعه‌پسند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. پژوهش حاضر ضمن معرفی رویکردهای روان‌شناختی در این باره به ارزیابی آن‌ها پرداخته است، از آنجا که رویکردهای سه‌گانه انگیزشی-غایی و رضایت جامعه، مبنای تعریف و تبیین رفتارهای جامعه‌پسند قرار گرفته است؛ نگاه تک‌بعدی چالشی برای اندیشه‌های روان‌شناسانه در این زمینه است. این در حالی است که در نگاه چند ساحتی قرآنی، تمرکز بر یک جنبه و غفلت از جنبه‌های دیگر پذیرفته نیست و لازم است انگیزه، غایت و رضایت جامعه در مسیر تقرب و بندگی خداوند باشد؛ زیرا خدا گونه شدن، هدف اصلی و بنیادین تربیت از منظر قرآن کریم است. با توجه به پژوهش‌های صورت گرفته در زمینه رفتارهای جامعه‌پسند، تاکنون پژوهشی در جهت تبیین رفتارهای جامعه‌پسند به لحاظ چیستی، ملاک و انگیزه بر اساس آیات قرآن که بتواند خلأهای موجود در تعاریف روان‌شناختی غربی را برطرف نماید، صورت نگرفته است. این مقاله در پی آن است تا با تبیین این رفتار از منظر آموزه‌های دین، چالش‌های موجود در تعریف روان‌شناسانه رفتار جامعه‌پسند را پاسخگو باشد. به این منظور در این مقاله برای پاسخ به این سؤال که رفتار جامعه‌پسند از منظر آموزه‌های دین چیست؟ با روش توصیفی تحلیلی و با غور در آیات قرآن کریم رفتارهای جامعه‌پسند بررسی می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های فراوانی در زمینه رفتارهای جامعه‌پسند صورت گرفته است، در پاره‌ای از این پژوهش‌ها ارتباط دین‌داری با این دست رفتارها از منظرهای متفاوت بررسی شده است. صفارنیا و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله‌ای تحت عنوان «ابعاد جهت‌گیری مذهبی و ابعاد شخصیت جامعه‌پسند در دانشجویان دختر و

پسر» با روش میدانی به بررسی رابطه بین این ابعاد، در دانشجویان دختر و پسر پرداخته و به این نتیجه رسیده که بین این دو رابطه معناداری وجود دارد و در هر دو جنس تنها بعدی که می‌تواند پیش‌بین هر یک از ابعاد شخصیت جامعه‌پسند باشد، جهت‌گیری مذهبی درونی است.

صیدی (۱۳۹۵) در مقاله خود تحت عنوان «اعتماد اجتماعی و رفتار جامعه‌پسند» با روشی توصیفی و غیرآزمایشی، از میان عوامل شناختی - اجتماعی و هیجانی - اجتماعی که رشد رفتار جامعه‌پسند را تحت تأثیر قرار می‌دهد، رابطه اعتماد اجتماعی و رفتار جامعه‌پسند در میان مریبان قرآن را بررسی کرده و به این نتایج دست‌یافته که اعتماد اجتماعی با همدلی جهت‌گیری شده به سمت دیگران رابطه معناداری دارد؛ ولی رابطه بین متغیر کمک‌رسانی به دیگران با اعتماد اجتماعی، معنادار نیست.

معتضدی (۱۳۹۸) نیز در پژوهش خود تحت عنوان «پیش‌بینی رفتار جامعه‌پسند در سالمندان بر اساس رابطه با خداوند و ویژگی‌های جمعیت شناختی» با روش تحقیقی توصیفی به مطالعه رفتار جامعه‌پسند در دوره سالمندی و بررسی نقش ارتباط با خدا و ویژگی‌های دموگرافیت سالمندان، پرداخته است. دستاورد پژوهش به شرح ذیل است: کسانی که ارتباط ضعیفی با خدا دارند رفتارهای جامعه‌پسند پایین‌تری دارند؛ همچنین متغیرهای ارتباط با خدا و تحصیلات تأثیر معناداری بر رفتار جامعه‌پسند دارد. به این معنا که کسانی که با خداوند ارتباط قوی‌تری داشته و از سطح تحصیلات بالاتری برخوردار بوده‌اند رفتار جامعه‌پسندتری داشته‌اند.

با توجه به موارد ذکرشده تاکنون پژوهشی که به ارزیابی رویکردهای روان‌شناختی با محوریت آیات الهی پرداخته باشد و نگاه قرآنی درباره رفتارهای جامعه‌پسند را ارائه کرده باشد، صورت نگرفته است.

۳. تحلیل و ارزیابی رویکرد روان‌شناسانه‌ی رفتار جامعه‌پسند

در نگاه روان‌شناختی، رفتار جامعه‌پسند یک رفتار اجتماعی داوطلبانه است

که قصدش نفع‌رسانی به دیگران یا کل جامعه است و نه تنها برای کمک‌گیرنده بلکه برای کمک‌کننده دارای سودمندی زیادی است. احساسات مثبت و کاهش استرس در حین انجام رفتار جامعه‌پسند بروز می‌کند و ادامه این رفتارها به صورت الگوی رفتاری، نرخ کمتر بیماری و طول عمر بیشتر و بهبود سلامت روان و حسی از معنا و رضایت از زندگی را برای شخصیت جامعه‌پسند به همراه دارد (لواسانی، ۱۴۰۳: ۲۳-۲۵). دامنه رفتارهای جامعه‌پسند بسیار وسیع است. کمک‌کردن، اهدا کردن، تقسیم کردن، همکاری کردن، متواضع بودن، حُسن نیت، انجام کارهای داوطلبانه و اطاعت از قوانین، نمونه‌هایی از رفتارهای جامعه‌پسند نسبت به دیگران به حساب می‌آیند (صفاری‌نیا، ۱۳۹۷: ۱۲).

در نگاه روان‌شناختی سه رویکرد در ایجاد رفتارهای جامعه‌پسند وجود دارد. رویکرد انگیزشی و نیت، رویکرد غایی و نتیجه‌گرا و رویکرد وابسته به پسند جامعه. برخی رفتارهای جامعه‌پسند نوع‌دوستانه را ناب‌ترین نوع رفتار جامعه‌پسند معرفی می‌کنند؛ به طوری که شخصیت‌های جامعه‌پسند در این حالت، انتظار دریافت هیچ‌گونه منفعتی را برای خود ندارند و تنها بر اساس میل و انگیزه درونی‌شان رفتارهای نوع‌دوستانه را انجام می‌دهند مانند شهروندان عادی که جان خود را برای نجات دیگران به خطر می‌اندازند. درحالی‌که در سایر انواع رفتارهای جامعه‌پسند، انگیزه‌های بیرونی مانند دریافت پاداش‌های مادی و اجتماعی سبب انجام این رفتارها هستند (لواسانی، ۱۴۰۳: ۲۳-۲۵).

رفتارهای جامعه‌پسند بازه وسیعی از اعمالی را در بر می‌گیرد که در نیت به یک یا چند نفر به غیر از خود کمک می‌کند. بر اساس این مدل ذهنی، قصد و نیت تولید رفاه برای دیگران کافی است برای آنکه یک رفتار جامعه‌پسند ملاحظه شود. مثلاً دعا کردن در خلوت برای سلامتی فرد دیگر از یک چشم‌انداز نیتی یک رفتار جامعه‌پسند محسوب می‌شود. اگرچه که دعا احتمالاً رفاه دیگران را افزایش نمی‌دهد. در اصل همه رفتارهایی که انجام دهنده، آن را به صورت رفتار جامعه‌پسند ملاحظه کند اعم از آنکه آگاهانه یا ناآگاهانه باشد و مستقل از نتیجه تولیدشده‌اش یک رفتار جامعه‌پسند است (لواسانی، ۱۴۰۳: ۲۳-۲۵).

دومین رویکرد به رفتار جامعه پسند از منظر نتیجه گرایی است، در این چشم انداز تأکید بیشتر بر نتیجه رفتار است تا قصد و انگیزه برای انجام رفتار جامعه پسند. براین اساس، رفتاری جامعه پسند است که نتیجه آن سبب رفاه دیگران شود چه قبلاً قصد شده باشد یا نیت قبلی برای انجام آن نباشد. بنابر این دعا کردن برای دیگران، رفتار جامعه پسند محسوب نمی شود (لواسانی، ۱۴۰۳: ۲۳-۲۵).

در سومین رویکرد به رفتار جامعه پسند، ورای قصد و انگیزه و سود و زیان، روی بافت جامعه متمرکز می شود؛ بنابراین در نگاه وابسته به اجتماع، رفتاری جامعه پسند است که اعضای جامعه آن رفتار را دارای ارزش بدانند و آن را تأیید کنند. الزاماً رفتاری مانند دعا کردن که در نیت خواستار رفاه دیگران باشد یا کمک به خیریه که سبب ارتقاء رفاه در دیگران شود، رفتار جامعه پسند محسوب نمی شود مگر آنکه این رفتارها در جامعه ارزش باشند. در نگاه وابسته به اجتماع، رفتار جامعه پسند به طور بالقوه ممکن است اجازه دهد رفتاری رفاه دیگران را کم کند. در رویکرد وابسته به اجتماع، رفتار نوع دوستانه به قاعده جمع گرایی زندگی یک فرد به خاطر دیگران توجه می کند؛ به عبارت دیگر در منظر وابسته به اجتماع، رفتار جامعه پسند به رفتاری ارزش یافته و مورد انتظار جامعه اشاره می کند (لواسانی، ۱۴۰۳: ۲۳-۲۵).

بدین ترتیب، در نگاه روان شناسانه غربی رفتار جامعه پسند تحت تأثیر یکی از سه رویکرد ذکر شده، شامل انگیزه، هدف و پذیرش جامعه تعریف می شود. همان طور که ملاحظه می شود اگرچه در نگاه نخست در این تعریف با تمایز گذاری در انواع انگیزه هایی که می تواند سبب بروز رفتاری جامعه پسند شود، تعریفی نسبتاً جامع ارائه شده است؛ ولی با دقت بیشتر و تعمق در بندهای تعاریف داده شده می توان ملاحظه کرد که نقدهای زیادی بر این رویکردها وارد است.

در نخستین رویکرد، شخص بر اساس میل و انگیزه درونی خود مبادرت به رفتاری جامعه پسند می کند. در اینجا ابهام های جدی یافت می شود: اول آنکه، صرفاً داشتن قصد و نیت برای تولید رفاه برای دیگران در شکل گیری

رفتار جامعه‌پسند مؤثر است؟! چنانکه ملاحظه می‌شود صرف داشتن نیت خوب، صرف نظر از چگونگی انجام‌پذیری آن ملاک عمل قرار می‌گیرد؛ و نقد دوم آن است که چه نیتی خوب محسوب می‌شود؟ آیا صرفاً نیت برای سود رساندن به دیگران نیتی خوب تعریف می‌شود؟ در رویکرد نتیجه‌گرا نیز که مبنای عمل، نتیجه آن است و نیت هیچ نقشی در آن ندارد، هر عملی که موجب رفاه در جامعه گردد صرف نظر از نیت عمل‌کننده رفتاری جامعه‌پسند به شمار می‌آید، نقص و خلل موجود در این تعریف نیز واضح و روشن است، چراکه اگر شخص با نیت‌های خودخواهانه و سودجویانه نظیر ریا و مطرح‌شدن در جامعه و انظار عمومی، عملی در جهت ارتقا رفاه شخص یا اشخاص انجام دهد، عملی جامعه‌پسند به شمار می‌رود. این در حالی است که در آموزه‌های اسلام عمل و نیت توأمان از اهمیت بالایی برخوردار است و در کنار تأکید بر عمل صالح، نیت نیز از عنایت ویژه‌ای برخوردار است. به دیگر سخن در تربیت قرآنی، زمانی کار انسان ارزش می‌یابد که دو شرط اساسی داشته باشد: (۱) عمل صالح و (۲) حسن نیت و این دو رابطه‌ای ناگسستنی با یکدیگر پیدا می‌کنند. چراکه عمل صالح دربرگیرنده هر کار شایسته‌ای است که وسیله تکامل نفوس، پرورش اخلاق، قرب الهی و پیشرفت جامعه انسانی در تمامی زمینه‌ها شود، به عبارتی عملی است که لایق مقام عبودیت باشد (فیروزجائی، ۱۳۹۲: ۹۵) و این مقصود حاصل نمی‌شود مگر درگرو نیت خالص؛ زیرا نیت هسته اصلی عمل است و ارزش و اهمیت هر کاری بر اساس نیت و انگیزه آن تعیین می‌شود (ری‌شهری، ۱۳۸۹، ۱: ۵۷۹) نیت سوء و ریایی سبب ابطال عمل صالح و نیت مخلصانه و با قصد قربت سبب کمال عمل می‌شود. (حراعلمی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۱) و به این دلیل است که امام صادق (ع) می‌فرماید: «نیت برتر از عمل است و آگاه باشید که نیت، حقیقت عمل است» (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۲: ۱۶).

خداوند نیز در قرآن کریم «احسن عمل» را می‌خواهد و در آیات آغازین سوره ملک می‌فرماید: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ» (ملک: ۱ - ۲)؛ تأکید و تکیه

خداوند متعال در این آیات بر «أَحْسَنُ عَمَلًا» است. احسن عمل آن است که رنگ الهی داشته باشد «وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره: ۱۳۸) و این همان عملی است که علاوه بر آنکه طبق فرمایش امیرالمؤمنین (ع) باید از سر آگاهی انجام پذیرد (ما مِنْ حَرَكَةٍ إِلَّا وَأَنْتَ مُحْتَاجٌ فِيهَا إِلَى مَعْرِفَةٍ) (حرانی، ۱۴۲۳ ق: ۱۷۱) و ناخالصی نیز در آن نباشد «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً» (بینه: ۵).

در رویکرد وابسته به پسند جامعه، نیز رفتاری جامعه پسند محسوب می شود که در جامعه ارزش باشد و چنانکه در تعریف آن مطرح شد حتی ممکن است بالقوه سبب کاهش رفاه در دیگران شود، حال این سؤال مطرح می شود که هنجار اجتماع را چه کسی تعیین می کند و چه مبنایی بر آن مترتب است؟ و اصولاً آیا می توان تعیین هنجار رفتاری را به جامعه سپرد تا نتیجه آن شود که رفتاری در جامعه ای موردپسند و مقبول و در جامعه ای دیگر نامقبول باشد؟ یا آنکه خوب و بد رفتار امری است که به فطرت انسان بازگشت دارد و تعیین آن فراتر از تشخیص جامعه است؟

این موارد نکات اساسی و کلیدی است که در تعاریف روان شناختی مغفول مانده و به نظر می رسد دلیل آن عدم توجه به ریشه و منشأ واقعی این دست رفتارها است. این عدم توجه، سبب نوعی سردرگمی در تبیین رفتارهای جامعه پسند در نگاه مکتب غربی شده است و از آنجا که این گونه رفتارها از جمله اهداف تربیتی اسلام است، لازم می آید دیدگاه اسلام در این مقوله تبیین شود.

۴. تبیین مبادی اخلاقی قرآنی رفتارهای جامعه پسند

انسان در قرآن موجودی اجتماعی و مسئول است. موجودی اجتماعی که بر او فرض شده در همه ابعاد زندگی، مسائل انسانی تثبیت کننده جایگاه خلیفه الهی را، رعایت کند شخصیت وی در جامعه شکل می گیرد و هویت واقعی اش در اجتماع ظهور و بروز می یابد، از آیات قرآن استفاده می شود که اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او پی ریزی شده است. چنانکه در سوره مبارکه حجرات

آیه ۱۳ می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» این آیه کریمه ضمن یک دستور اخلاقی، به فلسفه اجتماعی آفرینش خاص انسان اشاره می‌کند. بنابراین اسلام به‌عنوان دینی که هدفش متعالی ساختن انسان در زندگی دنیوی و به‌تبع آن به سعادت رساندن وی در سرای آخرت بوده، توجه مبذولی به روابط اجتماعی انسان‌ها نموده است و انتظار می‌رود این روابط از مقوله‌های حائز اهمیت در قرآن باشد و ضروری به نظر می‌آید که در آموزه‌های دین مبین اسلام به صورتی بنیادی به رفتارهای اخلاق مدار پرداخته شده باشد. از آنجاکه رفتارهای ارزشمند در جهت سودرسانی به دیگران یا به عبارتی همان رفتارهای جامعه‌پسند زیرمجموعه‌ای از اخلاق محسوب می‌شود؛ در این راستا لازم می‌آید این بحث، ذیل عنوان مبادی اخلاق در قرآن، ریشه‌یابی شود. در ابتدا لازم است مشخص شود که پایگاه چنین رفتارهای ارزشی چیست؟ چراکه پایه‌گذاری مبانی اخلاق بر محور تفکر امانیستی دنیای غرب، برون‌دادی متمایز از اخلاق بر مبنای آموزه‌های اسلام خواهد داشت و همین تفاوت مبنایی است که سبب جدایی نیت فاعل و فعل فاعل و بروز چالش و خلأ در تعاریف روان‌شناختی از رفتارهای جامعه‌پسند شده است؛ بنابراین سؤال اساسی در تبیین مبادی اخلاقی رفتارهای جامعه‌پسند این است که آیا خداوند ریشه آن را در فطرت انسان‌ها به ودیعه گذاشته است یا امری است اعتباری و تعیین آن بر عهده قدرت عاقله انسان‌ها است؟

جوادی آملی می‌فرماید که انسان، حقیقتی متفکر و مختار است و معلوم است که امر اعتباری نمی‌تواند حقیقتی خارجی را بسازد؛ ولی امر اعتباری با واسطه‌هایی از امر حقیقی اخذ می‌شود؛ امر اعتباری برای پیدایش حقایق اعتباری زمینه می‌شود؛ انسان هم کارهای خود را طبق حوادث خارج، تنظیم می‌کند و امور اعتباری وی منشأ حقیقی و تکوینی دارد. گرچه اخلاق، علمی اعتباری و مسائل اخلاقی جزو امور اعتباری است؛ لیکن از امور اعتباری محض نیست تا به دست معتبر سپرده شده باشد؛ بعضی از امور اعتباری ریشه تکوینی دارند. معنای اعتباری بودن اخلاق، این است که اخلاق، در خارج «مابازاء»

ندارد؛ البته منشأ انتزاع اعتبار این امور در خارج وجود دارد. چقدر فرق است بین نظری که اخلاق را اعتباری محض بداند و بگوید چون هیچ «مابازاء» ندارد مانند سنن و رسوم عادی، به قرارداد محض وابسته است، (لذا ممکن است وصفی از اوصاف نفسانی، مانند تقوا در عصری و یا مردم منطقه‌ای، خوب و در عصر دیگر و برای مردم منطقه‌ای دیگر، بد باشد) و بین آن نظر نهایی که در حکمت متعالیه مطرح است که اخلاق اعتباری محض نیست بلکه امری اعتباری است که دارای منشأ تکوینی و واقعی است، بلکه واقعیت ساز نیز هست. این نظر دوم در اوج اخلاق‌شناسی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۸)؛ بنابراین نظر به این که انسان موجودی حقیقی است، گر چه مقوله اخلاق از امور اعتباری است؛ اما پیوند وثیقی با حقیقت انسانی دارد از این رو نمی‌توان آن را امر اعتباری محض دانست و تعیین حدود و ثغور آن را صرفاً بر عهده عقل نهاد بلکه با التفات به رابطه ناگسستنی آن با امور انسانی، ضروری است که ریشه و مبنایی تکوینی برای آن متصور شد. تکوینی و واقعی بودن منشأ اخلاق را می‌توان در مبادی سه‌گانه اخلاق جست‌وجو کرد: فطرت، عقل و وحی که در ذیل به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد.

الف) فطرت

رابطه فطرت و اخلاق به‌طور کلی و از آن جمله هماهنگی فطرت و اخلاق، از دیرباز مورد توجه علما، فلاسفه اخلاق و به‌ویژه دانشمندان پیرو ادیان آسمانی بوده است. تبیین دقیق این رابطه، نقش اساسی در اخلاق نظری و عملی و مسائل تربیتی، فرهنگی و اجتماعی به مفهوم عام آن دارد. شناخت فضایل و رذایل اخلاقی، ریشه‌یابی آن‌ها و ارائه راهکارهای مناسب برای کسب فضایل و زدودن رذایل اخلاقی تا حد قابل توجهی از وجود یا عدم و نوع رابطه و هماهنگی فطرت و اخلاق اثرپذیر است. ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، از محورهای مهم مباحث جامعه‌شناختی است که ارتباط جدی با مسئله فطرت و اخلاق دارد (رجبی، ۱۳۹۷: ۲).

قرآن کریم نیز دین خدا را هماهنگ با فطرت انسان می‌داند بر این اساس اگر در دین خدا از اخلاق سخن گفته‌شده، گویای آن است که اخلاق در وجود انسان‌ها ریشه دارد؛ لذا همان‌سان که تمام مسائل دینی با فطرت ما هماهنگ است، اخلاق هم از این قاعده مستثنا نیست علامه جوادی آملی می‌فرماید: «بر اساس آیات سوره «روم» و سوره «اعراف» که توحید در جان انسان، تعبیه‌شده است معلوم می‌شود که: اولاً: بینش توحیدی که مبدأ پیدایش همه فضایل اخلاقی است، در جان انسان ذخیره‌شده است، ثانیاً: گرایش به جمال و جلال حق و تخلُّق به اخلاق الهی در جان هرکسی تعبیه‌شده است و ثالثاً: وحی و شریعت آمده تا این گرایش‌ها و بینش‌ها را شکوفا کند. بر این اساس تعلیمات دینی، تحصیل فضایل اخلاقی و تهذیب روح، همگون با فطرت است نه تحمیل بر فطرت. از این رو اگر کسی در راه خیر یک گام بردارد، ده گام جلو می‌رود. چون در مسیر مستقیم و در جهت وفاق، حرکت می‌کند. بنابراین آنچه در شریعت آمده است: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مِثَالِهَا» (انعام: ۱۶۰) تنها وعده اعتباری محض نیست؛ بلکه پیامش این است که اگر شما روح را یک قدم در راستای فضیلت بردید، ده قدم جلوتر می‌رود. چون فضیلت با ذائقه روح، سازگار و رذیلت برای آن تلخ است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۰: ۸۰) به دیگر سخن، درک ماهیت و هویت اخلاق و مفاهیم اخلاقی یا صدق این مفاهیم اخلاقی، به نحوی وابسته به درک ماهیت فطرت دارد. فطرت و اخلاق به نوعی بر یکدیگر منطبق است و با یکدیگر سازگاری ویژه‌ای دارند؛ بنابراین اولین مبنا از منظر آیات قرآن که می‌تواند خاستگاه و عامل شکوفایی فعل اخلاقی باشد، فطرت است؛ به عبارتی اگر رفتاری اخلاقی از انسان سرزند از آنجا که ریشه و مبنای آن در فطرت و نهاد آدمی است، ایجاد نوعی همسویی و همگرایی با فطرت انسان می‌کند و این همسویی زمینه‌ای برای تعالی روح انسان و همچنین شکوفایی جامعه می‌شود؛ پس طبق آموزه‌های دین رفتارهای اخلاق مدار از جمله رفتارهای جامعه‌پسند، سازگاری تام با فطرت انسان دارد و این فطرت است که به‌عنوان مبنا و منشأ این گونه رفتارها نقش تعیین‌کننده در تبیین آن دارد و این

همان تفاوت اساسی با رویکرد غربی در این مقوله است که تعیین نوع رفتار جامعه پسند را بر عهده پسند جامعه می‌گذارد و ایجاد نوعی سردرگمی در تعیین مصادیق آن می‌کند؛ چراکه فطرت به‌عنوان یک عامل جهت دهنده به لحاظ معرفتی نیز می‌تواند تعیین کند که کدام رفتار با کشش فطری همسو است و کدام یک از آن‌ها مورد نفرت فطرت و سرشت انسانی است.

ب) عقل

نقش عقل در برانگیخته شدن انسان به افعال اخلاقی از اهمیت خاصی برخوردار است. تأثیر عقل در اخلاق و جایگاه تعقل در امور و مسائل اخلاقی از مسائل گریزناپذیر فلسفی در زمینه اخلاق است. عقل نیرویی است که انسان را از لغزش در فکر و عمل باز می‌دارد. عقل علم اول است و بازدارنده از بدی‌هاست. حُسن و قبح‌های اخلاقی به‌عنوان مفاهیمی حقیقی هستند که ریشه در درک وجدانی و ضمیر فطری هر انسانی دارند. اشتراک همه انسان‌های عاقل در تحسین عدل و تقبیح ظلم تأکیدی بر این حقیقت است (فاطمی تبار و منزوی، ۱۳۸۷: ۲۹).

از دیدگاه قرآن نیز عقل، دارای توان لازم برای تشخیص حُسن و قبح افعال اخلاقی است: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴) جمله «افلا تعقلون» استفهام توییحی است که زشتی این عمل را در دعوت دیگران به کار خیر و انجام ندادن آن از نظر عقلی می‌رساند که نشان‌دهنده توانایی عقل در تشخیص افعال زشت از نیکو است. «فَلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَنْزَلْنَاهُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمَ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (انعام: ۱۵۱). ختم آیه به «لعلکم تعقلون» نشان می‌دهد که انسان با عقل سلیم و فطری خود، به تشخیص قبح و حرمت افعال مذکور قادر است. «یا ایها الذین آمنوا لا تحونوا الله والرسل و تحونوا اماناتکم و انتم تعلمون» (انفال: ۲۷) «و اتمم تعلمون» اشاره به ادراک عقل فطری انسان است؛ بنابراین انسان با عقل خود قبح خیانت‌درامانت

را درک می‌کند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹، ۲: ۴۸۹)؛ اگر چه این مهم را نیز نباید از نظر دور داشت که اختلاف مفاهیم، نه تنها در باب عقلانیت بلکه در باب اغلب معانی فلسفه و حقایق آن مطرح است، می‌توان گفت که در همه ابواب فلسفه معاصر، بابتی یافت نمی‌شود که اختلاف و اختلاط مفاهیم آن، به پای مفاهیم اخلاقی برسد. غالباً چنین است که آنچه در نظر بعضی فلاسفه یک ارزش اخلاقی محسوب می‌شود، در نزد بعضی دیگر یک ارزش غیر اخلاقی به شمار می‌آید، آنچه عده‌ای آن را (با اطلاق یا تقييد) یک صفت حسن به شمار می‌آورند، عده‌ای دیگر آن را (با اطلاق یا تقييد)، یک صفت قبيح می‌دانند (عبدالرحمن، ۱۳۸۸: ۳).

این همان خلأیی است که در تعاریف روان‌شناختی از رفتارهای جامعه‌پسند مشهود و ملموس است؛ چراکه با وجود آنکه عقل در تشخیص حسن و قبح اعمال کارایی دارد؛ ولی به دلیل عدم درک حقیقت عالم و حقیقت وجودی انسان راهکار مطلوب را در زمینه مسائل اخلاقی نمی‌تواند ارائه دهد. حال روشی که علم اخلاق در دنیای اسلام با توجه به مرجعیت عقل از آن استفاده می‌کند، روشی برهانی است. به عبارتی عقل به‌عنوان دومین مبنا از منظر آیات قرآن در جایگاه منبعی قرار می‌گیرد که قادر است احکام و قواعد کلی اخلاق را بشناسد؛ اما در این روش از شواهد نقلی نیز بهره می‌برد. در نتیجه این مبنا می‌تواند وجه مشترکی میان مبانی اخلاقی مکتب اسلام و مکاتب غربی باشد؛ ولی آنچه سبب تمایز این دو از یکدیگر می‌شود آن است که عهده‌دار هدایت عقل که است؟ این موضوعی است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

ج) وحی

عقل علی‌رغم ادراک برخی کلیات در درک دقیق جزئیات و مصادیق دارای محدودیت‌های بسیاری است و در تشخیص حق و باطل در بسیاری از جزئیات دچار مشکل می‌شود. این محدودیت‌ها هم شامل ادراکات عقلی محض می‌شود و هم امور مربوط به رفتارهای انسان در حوزه عملکرد فردی و اجتماعی که در

این خلأ این وحی و شریعت است که زمینه‌های حکم عقل را فراهم می‌نماید. محدودیت عقل انسان از یک سو و نیاز انسان به رفع محدودیت‌های ادراکات عقلی از جانب دیگر این امر را ضروری می‌نماید که خداوند برای هدایت عقل، پیامبران را ارسال نماید. این حدیث از پیامبر اکرم (ص) مشهور است که فرمودند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (محدث نوری، ۱۳۲۰ ق، ۱۱: ۱۸۷)؛ من مبعوث شدم که کرامت‌های اخلاقی را به تمام و کمال برسانم. انسان‌ها به سبب فطرت خود گرایش به مسائل اخلاقی دارند که سبب اشتراکاتی بین مکاتب الهی و بشری شده؛ اما آموزه‌های وحیانی گرایش‌های انسانی را بر محور خداوند و رضای او تنظیم می‌کند و در همین راستا به تأسیس بعضی از مبانی اخلاق می‌پردازد و در مقابل، تفکر اومانیستی دنیای غرب، اخلاق را بر محور نفسانیات انسان تنظیم می‌کنند که این موضوع سبب اختلاف‌های زیادی در اخلاق در این دو حوزه شده است (میرباقری، بی‌تا: ۱).

جوادی آملی می‌فرماید: «بر اساس این که توحید امری فطری است و در جان انسان، ذخیره شده باشد بسیاری از مسائل معرفتی و هم بسیاری از فضایل اخلاقی در جان او ریشه دارد؛ آری همان‌طور که مرحوم شیخ الرئیس فرمود: عقل از درک و گرایش بسیاری از کارهای جزئی، غافل است و توان تشخیص آن را ندارد جزئیات را باید شریعت مشخص کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۱۰: ۸۰) و همین‌طور در جای دیگر می‌فرماید: «اما بین حلال و حرام سخن از آزادی نیست. اگرچه انسان تکویناً آزاد است؛ ولی تشریحاً آزاد نیست و یقیناً یکی از این‌ها به حال او زیان‌بار و دیگری، سودمند است؛ چون همه کارها نسبت به روح مجرد انسان، یکسان نیست. از اینجا مسئله حُسن و قُبْح، خیر و شرّ و ... مطرح می‌شود و آن کسی که از رابطه این اعمال با روح انسان، با خبر است هم به‌عنوان «بایدونباید» دستورالعمل اخلاقی و هم به‌عنوان «بودونبود»، گزارش نظری می‌دهد. در قرآن کریم و سنّت معصومین (ع) این دو راه یعنی بایدونباید و بودونبود کاملاً محسوس است. آنان هم از راه بودونبود هشدار تلویحی داده و تهدید ضمنی کرده و از همین جا اصول کلی اخلاق، نشئت می‌گیرد و

چون این اصول برای شخص معینی نیست بلکه برای انسان از آن جهت که «انسان» است، یعنی برای فطرت آدمی است و این فطرت در همگان وجود دارد: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (رم: ۳۰) لذا این اصول، «علم» می‌شود؛ در نتیجه هم قضایا و مبانی و مبادی کلی دارد و هم فلسفه اخلاق، قابل توجیه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۱۰: ۲۹). همچنین روشن است که در مکاتب اخلاقی به وجود آمده، تعاریف متفاوتی از سعادت‌مندی انسان ارائه شده است و این نشان از سردرگمی عقل در شناخت راه سعادت و نجات بشری است؛ از این رو تنها برنامه‌ای که از جانب خداوند و به واسطه فرستادگانش بر مردم عرضه می‌گردد شأنیت ارائه طریق در مباحث اخلاقی انسان به منظور دستیابی به سعادت را دارد؛ بنابراین آنچه مسلم است خاستگاه چنین رفتارهای ارزشی علاوه بر آنکه باید عقل و فطرت پاک انسانی و برآمده از جان انسان‌ها باشد، تنظیم‌گر اصلی آن نیز باید آموزه‌های وحیانی باشد؛ چراکه اولاً وحی و انبیاء و اولیای الهی، همگی برای بیدار کردن فطرت آدمی و متوجه ساختن آن به مسائل عقلانی می‌آیند. پس در همه حال انسان به معلمی الهی نیاز دارد؛ معلمی که در مرحله نخست انسان را به عقل و فطرت خویش متوجه سازد؛ چراکه عقل و فطرت آدمی این‌گونه نیست که او را به تمام نکات و ظرایف اخلاقی متوجه سازد. بسیاری از مباحث اخلاقی نیازمند تذکر و آموزش‌اند و این احتمال همواره وجود دارد که ابعاد عقل و فطرت به فراموشی سپرده شوند؛ و در مرحله بعد مجموعه‌ای از مباحث اخلاقی را پی می‌ریزد که چه بسا انسان‌ها هرگز توجهی به آن‌ها نداشته‌اند؛ علاوه بر آن وحی و آموزه‌های وحیانی با ایجاد ایمان و باور به خداوند و رستاخیز و حسابرسی قیامت و بیان ارزش‌های الهی و انسان، پشتوانه بسیار محکمی برای اخلاق انسانی است که برای اجرای مفاهیم اخلاقی نیاز به تشویق است؛ و این مبنای اصلی و مهمی است که در رویکردهای مکاتب غربی مغفول مانده و آن‌ها را در تبیین رفتارهای جامعه‌پسند با چالش‌هایی جدی روبرو ساخته است.

اکنون که مبادی و خاستگاه رفتارهای جامعه‌پسند به‌عنوان زیرمجموعه‌ای از

اخلاق روشن گردید لازم است روشن گردد رویکرد قرآن در تبیین شاخصه‌های رفتارهای جامعه پسند چیست؟

۵. رویکرد قرآن در تبیین شاخصه‌های رفتارهای جامعه پسند

اخلاق اسلامی، مجموعه‌ای از فضیلت‌های انسانی - اسلامی در ارتباط با خدا، انسان و دیگران است که پایبندی به آن‌ها شرط لازم حاکمیت اخلاق اسلامی در جامعه است و حیات معنوی جامعه اسلامی درگرو آن فضیلت‌ها و پاسداری از حریم آن‌هاست (یوسفیان، ۱۳۷۶: ۹). یکی از ویژگی‌های نظام ارزشی اخلاق اسلامی برخلاف بیشتر مکاتب اخلاقی، عنایت داشتن توأمان به نفس عمل نیک و نیت خالص و بدون شائبه عامل آن است. به عبارتی ملاک فعل اخلاقی در اسلام دو چیز است: حسن فاعلی و حسن فعلی که مهم‌ترین شاخصه‌های کلیه اعمال و رفتار انسان‌ها از جمله رفتارهای جامعه پسند است.

در بیشتر مکاتب اخلاقی معیار قضاوت درباره ارزشی یا غیر ارزشی بودن یک رفتار، نفس عمل و نتایج آن است، بی‌آنکه انتساب آن به فاعل مطرح شود؛ به تعبیر دیگر معیار قضاوت فقط حسن فعلی است و انگیزه و نیت فاعل در آن دخالتی ندارد. برخی مکاتب همچون کانت نیز حسن فاعلی را مدنظر قرار می‌دهند و از این نظر با اسلام همسو گشته‌اند؛ اما تفاوت مکتب کانت با اسلام در این است که کانت «قصد ادای تکلیف» را برای ارزشمندی اخلاقی شرط دانسته است؛ درحالی‌که مکتب اخلاقی اسلام آن را مشروط به «انگیزه الهی» کرده است (سپهری، ۱۴۰۲: ۱۲۰). و این همان نقد اساسی است که در رویکردهای روان‌شناختی غربی در رفتارهای جامعه پسند مشهود است و ملاک و معیار در تعاریف داده‌شده، عمل منهای نیت یا نیت منهای عمل است، ملاک نیت خوب، نیز صرفاً سودرسانی به هم نوع است، بدون آنکه این انگیزه و نیت، رنگ و صبغه‌ای الهی داشته باشد و این خود منشأ برای نوعی هرج و مرج در تعیین مصادیق رفتارهای جامعه پسند می‌شود.

این در حالی است که اعتقاد به معاد در میان مسلمانان موجب شده است

نظام ارزشی آن‌ها با رویکرد آخرت‌گرایانه شکل بگیرد و آنچه در ارزشمندی فعل اخلاقی مؤثر می‌شود، حسن و قبح فعل و فاعل باشد. مقصود از حسن و قبح فعلی، خوب بودن ذات یک فعل بدون در نظر گرفتن فاعل آن است. آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است ارزش اخلاقی به دو عامل وابسته است: یکی صلاحیت خود فعل و دوم نیت و انگیزه فاعل؛ که این دو به منزله جسم و روح عمل اخلاقی هستند یعنی کار اخلاقی هم خود باید صالح باشد هم با نیت و انگیزه صحیحی انجام گیرد تا ارزش یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۱: ۱۲۶). چون حُسن فاعلی به منزله روح و حُسن فعلی به منزله قالب عمل است، قالب عمل باید صلاحیت تعلق این روح را داشته باشد و از این رو نمی‌توان با انگیزه شریف هر عملی را انجام داد (مصباح یزدی، بی‌تا: ۳۰). این عبارات نشان می‌دهد که وجود حُسن فعلی برای ارزشمندی فعل اخلاقی ضرورت دارد. بدین‌سان ارزشمندی اخلاقی فعل به معنای آن است که با آن فعل انسان به کمال مطلوب انسانی‌اش دست پیدا کند و این زمانی محقق است که هم حُسن فعلی و هم حُسن فاعلی وجود داشته باشد (سپهری، ۱۴۰۲: ۱۰۴).

بنابراین، آنچه سبب تحقق حُسن فاعلی می‌شود داشتن نیت الهی و ایمان قلبی است. این چنین عملی است که راهگشای انسان در رسیدن به کمال مطلوب است؛ و این کمال چیزی جز درخواست قرب به ذات اقدس پروردگار نیست. این بیان در قالب آیات متعددی در قرآن تبیین شده است. خداوند در سوره دهر در معرفی ابرار می‌فرماید: «إِنَّمَا نُنْطَعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا» (دهر: ۹). علامه طباطبایی در ذیل این آیه این‌گونه مطلب را بیان می‌کند: «وجه خدای تعالی عبارت است از صفات فعلی خدای تعالی، صفات کریمه‌ای که افاضه خیر بر خلق و خلقت و تدبیر و رزق آن‌ها یا به عبارت جامع‌تر رحمت عامه او که قوام تمامی موجودات بدان است، از آن صفات نشئت می‌گیرد و بنابراین معنای این که عملی به خاطر وجه الله انجام شود این است که در انجام عمل این نتیجه منظور گردد که رحمت خدای تعالی و خشنودی‌اش جلب شود، منظور تنها و تنها این باشد و ذره‌ای از پاداش‌هایی که در دست

غیر خدای تعالی است منظور نباشد. هدف واقع شدن وجه الله و آن را غایت و انگیزه اعمال قرار دادن، در چند جا از کلام مجیدش آمده، مانند آیات: «وَ اصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِیِّ یرِیدُونَ وَجْهَهُ» (کهف: ۲۸) و در این معنا است آیه شریفه «وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره: ۲۷۲) (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۰: ۲۰۴).

بنابراین، انسان مؤمن با تمسک به آیه «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) خود را سراسر نیاز به ذات حضرت حق می بیند و برای دستیابی به کمال انسانی خویش تحت تعلیم آیه نورانی «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره: ۱۳۸) هر عمل نیکی را با انگیزه الهی در راستای رسیدن به چنین هدفی رنگ خدایی می دهد و این هدف در تمامی سکانات و اعمال وی نمودار می گردد.

با این بیان روشن می گردد که در نگاه کلان برنامه تربیتی قرآن در جهت ناب کردن عمل و به دنبال آن اثربخشی آن در سیر تکاملی انسان، در بحث انگیزه در اعمال انسان من جمله رفتارهای جامعه پسند، تلاش در ایجاد خلوص نیت است؛ بنابراین هر انگیزه غیر الهی خواه ریاکارانه، خواه تحت تأثیر هوای نفس و در جهت مطرح شدن در انظار باشد یا حتی فراتر از آن سودرسانی به مردم با هدفی غیر از رضای حضرت حق، از منظر آموزه های قرآنی مردود است؛ چراکه فردی که در اعمالش جز کسب رضای پروردگارش نیت و هدفی دیگر را دنبال نکند، در رفتارهایی تحت عنوان رفتار جامعه پسند نیز به سبب این خلوص نیت می تواند پاکیزگی عیش انسان ها را به ارمغان آورد.

پرواضح است وقتی این دیدگاه در اعمال انسان ساری و جاری شود، شائبه هایی که در رویکردهای متفاوت تعریف روان شناختی رفتار جامعه پسند ایجاد شده بود، برطرف می گردد؛ چراکه اولاً روشی که قرآن در پایه گذاری اخلاق در پیش می گیرد روشی برآمده از عقل و فطرت انسانی است که تحت رهبری وحی قرار می گیرد؛ و می توان هماهنگی و همسویی رفتار انسان با جهان آفرینش را به عنوان اولین شاخصه تربیت قرآنی نام برد؛ چراکه این همسویی است که

می‌تواند انسان را در مسیر کمالی مطلق قرار دهد که بروندادهای مثبت اخلاقی از بارزترین نتایج آن باشد و چنین رفتاری از حُسن فعلی برخوردار است؛ ثانیاً روش تربیتی قرآن در نیت خوب داشتن، در راستای کسب ناب‌ترین و خالص‌ترین نیت برای عمل انسان است و انسان شدن انسان را درگرو این نیت ناب قرار می‌دهد و تنها و تنها زمانی این نیت ناب می‌شود که انسان در مسیر خدا گروی عملش را خالصانه برای رضای محبوب حقیقی خود انجام دهد. با چنین فرهنگ‌سازی که قرآن در جهت خالص کردن انگیزه در رفتار انسان به ظهور می‌رساند، رفتارهای جامعه‌پسند نیز تحت چنین تعلیمی قرار گرفته و با انگیزه‌ای الهی علاوه بر آنکه هدف سودرسانی به دیگران را تأمین می‌کند در بالندگی و رشد خود فرد نیز تأثیری به سزا می‌گذارد و این همان مطلبی است که تمایز بین تربیت دینی و اسلامی را با غیر آن شاخص می‌نماید.

۶. نتیجه‌گیری

مهم‌ترین دستاوردهایی که از نوشتار حاضر به دست می‌آید موارد ذیل است. (۱) رفتارهای جامعه‌پسند، در نگاه روان‌شناختی غربی، ذیل سه رویکرد انگیزشی، نتیجه‌گرا و رویکرد وابسته به پسند جامعه تعریف می‌شود. این رویکردها به دلیل تک‌بعدی بودن و نادیده گرفتن خاستگاه و ریشه چنین رفتارهایی دچار نوعی چالش و خلل در تبیین رفتارهای جامعه‌پسند شده‌اند. (۲) در نگاه چند ساحتی قرآنی، لازم است انگیزه و پسند جامعه در مسیر کمال انسان و تعالی جامعه باشد و نتیجه آن تقرب به درگاه الهی و رشد معنوی جامعه باشد.

(۳) با توجه به جایگاه مهم این دست رفتارها در آموزه‌های دین، آیات قرآن کریم، با تبیین خاستگاه و ریشه چنین رفتارهایی و همچنین بیان شاخصه‌های آن، خلأهای موجود در رویکردهای روان‌شناختی را برطرف کرده است.

(۴) با کنکاش در آموزه‌های قرآنی روشن می‌گردد که این دست رفتارها ریشه در عقل و فطرت انسانی دارد که لزوماً باید تحت رهبری وحی و دین قرار گیرد

تا ضمن هماهنگی با مجموعه نظام خلقتی انسان و هستی، علاوه بر هدف سودرسانی به انسان‌ها، نقش تربیتی خود را نیز ایفا کند.

۵) در نگاه تربیتی قرآن، شاخصه‌های چنین رفتارهایی برخورداری توأمان حُسن فعلی و فاعلی است، چراکه در معارف اسلامی، هر کار یا قصد و نیتی که ما را به خدا نزدیک کند و رضایت و خشنودی و قرب الهی را در برداشته باشد، خوب و پسندیده است و با فلسفه حیات و هدف نهایی آفرینش همگرایی دارد. پس عملی خوب است که هم از «حُسن فاعلی» برخوردار باشد و هم دارای «حُسن فعلی» باشد و این مهم‌ترین شاخصه‌ای است که تعریف این دست رفتارها را در مکتب اسلام از مکتب غرب متمایز می‌سازد.

فهرست منابع

*قرآن کریم.

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تفسیر موضوعی قرآن کریم. ج ۱۰. قم: نشر اسراء.
- حر عاملی، محمد ابن حسن. (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث.
- حرانی، ابن شعبه. (۱۲۹۷ ق). تحف العقول. قم: انتشارات انصاریان.
- رجبی، محمود. (۱۳۹۷). رابطه فطرت و اخلاق از دیدگاه امام خمینی. مجموعه مقالات امام خمینی و اندیشه‌های اخلاقی عرفانی. ج ۱۱. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سپهری، خدیجه. (۱۴۰۲). جایگاه حسن فعلی و حسن فاعلی در ارزشمندی اخلاقی افعال از منظر آیت‌الله مصباح‌یزدی. نشریه معرفت اخلاقی. سال ۱۴. شماره ۱. صص ۱۲۷-۱۰۷.
- صفاری‌نیا، مجید. (۱۳۹۷). آسیب‌شناسی اجتماعی. تهران: ارسباران.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان. ج ۱۲. قم: دفتر انتشارات جامعه حوزه مدرسین قم.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۰۶ ق). المعجم الکبیر. قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
- عبدالرحمن، طه. (۱۳۸۳). مدرنیسم، اخلاق و عقلانیت. مترجم: مهشید صفایی، کتاب نقد. صص ۲۱۷-۱۰۱.
- فاطمی‌تبار، سیداحمد؛ منزوی، عباس. (۱۳۸۷). حسن و قبح اخلاقی. مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی. دوره ۱. شماره ۲. صص ۲۹-۳۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- لاغرری فیروزجانی، فاطمه؛ مکی‌آبادی، طیبه. (۱۳۹۲). ارتباط ایمان و عمل صالح. نشریه کتاب و سنت. شماره ۱. صص ۹۰-۱۰۱.
- لواسانی، سیده انسیه. (۱۴۰۳). پیش‌بینی رفتار جامعه‌پسند بر اساس هم‌دلی و نگرانی اقتصادی و متغیر میانجی تنظیم هیجان در دختران نوجوان استان تهران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی اجتماعی. دانشگاه پیام نور تهران.
- محمدی‌ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۹). منتخب میزان‌الحکمه. ترجمه حمیدرضا شیخی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). اخلاق در قرآن. تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی. (بی‌تا). کلمه حول فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه در راه حق.
- میرباقری، محسن. (بی‌تا). مبانی اخلاق اسلامی: <https://imanoor.com/blog>.
- نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۳۲۰ ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل‌البیت الاحیاء التراث.
- نوری، محمد؛ فلاح، محمدرضا. (۱۳۸۷). اخلاق اسلامی؛ مبانی و غایات. پگاه حوزه. شماره ۲۳۹.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۷۹). فرهنگ قرآن، مرکز فرهنگ و معارف قرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- واسعی، سیدعلیرضا. (۱۳۹۵). جامعه و اصالت فلسفی آن در قرآن. فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های قرآنی. شماره ۴. پیاپی ۸۱. صص ۱۰۰-۱۲۲.
- یوسفیان، نعمت‌الله. (۱۳۷۶). اخلاق اسلامی. قم: اداره آموزش‌های عقیدتی - سیاسی نمایندگی ولی فقیه سپاه.

REFERENCES

The Holy Quran.

Abdurrahman, Taha. (1383). *Modernism, Ethics and Rationality*. Translator: Mahshid Safaei, Book of Criticism. pp. 217-101.

Al-Harrani, Ibn Shu'bah. (1297 AH). *Tuhaf al-Uqoul*. Qom: Ansarian Publications.

Al-Hurr al-Amili, Muhammad Ibn Hasan. (1409 AH). *Wasa'il al-Shi'ah*. Qom: Aal al-Bayt (AS) Foundation for the Revival of Heritage.

Al-Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub. (1407). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Al-Nouri, Hussein bin Mohammad Taqi. (1320 AH). *Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Mas'il*. Qom: Aal al-Bayt li-Ihya' al-Turath Institute.

Al-Tabarani, Sulayman ibn Ahmad. (1406 AH). *Al-Mu'jam al-Kabir*. Cairo: Maktaba Ibn Taymiyyah.

Fatemi-Tabar, Seyyed Ahmad; Monzavi, Abbas. (1387). *Husn va Qubh Akhlaqi*. Iranian Journal of Ethics and Medical History. Vol 1. Issue 2. pp. 29-35.

Hashemi Rafsanjani, Akbar. (1379). *Farhang-e Qur'an*. Center for Qur'anic Culture and Education. Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.

Javadi Amoli, Abdullah. (1387). *Thematic Interpretation of the Holy Qur'an*. Vol. 10. Qom: Israa Publishing.

Laghari Firuzjani, Fatima; Makkiabadi, Tayyibeh. (1392). *The Relationship between Faith and Righteous Action*. Kitab and Sunnat Journal. Issue 1. pp. 90-101.

Lavasani, Seyyedeh Ensiyeh. (1403). *Predicting pro-social behavior based on empathy and economic concern and the mediator variable of emotion regulation in adolescent girls of Tehran province*. Master's thesis in social psychology. Payam Noor University of Tehran.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1391). *Ethics in the Quran*. Research and writing: Mohammad Hossein Eskandari. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. (n.d). *A word about the philosophy of ethics*. Qom: Dar-Rah-e-Haqq Institute.

Mir Bagheri, Mohsen. (n.d). *Fundamentals of Islamic Ethics*: <https://imanoor.com/blog/>

Mohammadi Rayshahri, Mohammad. (1389). *Selected works of Mizan-ul-Hikmah*. Translated by Hamid Reza Sheikhi. Qom: Dar Al-Hadith Scientific and Cultural Institute.

Nouri, Mohammad; Fallah, Mohammad Reza. (1387). *Islamic Ethics; Principles and Goals*. Pegah Hawza. No. 239.

Rajabi, Mahmoud. (1397). *The relationship between nature and morality from the perspective of Imam Khomeini*. Collection of articles by Imam Khomeini and mystical ethical thoughts. Vol. 11. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Saffarinia, Majid. (1397). *Social pathology*. Tehran: Arasbaran.

Sepehri, Khadija. (1402). *The Position of Husn fi'li and Husn fa'il in Casting Moral Value on Actions from the perspective of Ayatollah Misbah Yazdi*. Ma'rifat Akhlaqi. Vol. 14. Issue 1. pp. 107-127.

Tabatabaei, Mohammad Hossein. (1374). *Al-Mizan*. Vol. 12. Qom: Qom Teachers' Association Publications Office.

Vasei, Seyyed Ali Reza. (1395). *Society and Its Philosophical Originality in the Qur'an*. Scientific and Research Quarterly Journal of Quranic Studies. Vol. 4. Issue 81. pp. 100-122.

Yousefian, Nematollah. (1376). *Islamic Ethics, Qom, Ideological and Political Education of Representation of the Supreme Leader in the IRGC*.

| Extended Abstract |

A Critical Evaluation of Psychological Approaches to Prosocial Behavior in Light of Qur'anic Teachings

Saideh Musavi , Fathieh Fattahizadeh

Objective: Prosocial behavior - defined as ethical, altruistic conduct that contributes to both individual and societal well-being - has long been a focal point for scholars, particularly within the field of psychology. Dominant psychological frameworks tend to interpret such behavior through three key lenses: motivational, consequentialist, and sociocultural acceptance-based approaches. However, these models often lack a foundational understanding of the metaphysical and ontological origins of prosociality. This limitation becomes evident when these frameworks fail to address the deeper, value-based motivations behind ethical conduct. In contrast, Islamic teachings - especially those grounded in the Qur'an - regard prosocial behavior as essential to spiritual growth, viewing it as a pathway to divine proximity and human perfection. This study seeks to critically evaluate psychological models of prosocial behavior and explore how the Qur'an conceptualizes and grounds such behavior within a theological and moral framework.

Methodology: This research employs a descriptive-analytical method. The initial phase involves a critique of psychological theories and their limitations in fully capturing the nature of prosociality. Subsequently, ethical principles from Islamic scriptures - primarily the Qur'an and relevant exegetical texts - are examined to uncover the theological underpinnings of prosocial conduct in Islamic thought. The final step synthesizes these findings into a coherent definition of prosocial behavior that integrates both psychological insights and Qur'anic principles.

Findings: The study reveals that mainstream psychological approaches, by emphasizing human autonomy and neglecting the role of divine guidance, often yield fragmented and unstable frameworks for explaining prosocial behavior. In contrast, Islamic teachings offer a holistic model rooted in three foundational sources: Fitrah (innate human disposition), 'Aql (reason), and Wahy (revelation). Fitrah functions as an intuitive guide that enables individuals to discern morally upright behavior through an internal pull toward the good and an aversion to moral corruption. 'Aql, as described in the Qur'an, plays a vital role in recognizing universal moral principles, though it is ultimately strengthened and clarified through revelation. Unlike secular ethical systems - which differ vastly in defining human flourishing - the Qur'an situates ethical guidance firmly within the framework of divine revelation, asserting that true moral insight and the path to salvation can only be accessed through God's guidance delivered via prophets. A key Qur'anic contribution to the discourse on prosociality is its dual emphasis on *Husn fi 'lī* (the intrinsic goodness of an action) and *Husn fā'ilī*

(the moral integrity of the actor). An action is not merely judged by its external form but also by the intention and faith of the individual performing it. True ethical value, therefore, lies in the convergence of morally sound behavior and sincere divine intention.

Conclusion: Quranic teachings fill the explanatory gaps left by contemporary psychological models by offering a value-based, spiritually anchored account of prosocial behavior. Rooted in reason and innate disposition yet guided by divine revelation, Islamic ethics present a model that not only benefits others but also fosters the moral and spiritual development of the individual. From the Qur'anic perspective, prosocial behavior is meaningful only when it embodies both righteous action and sincere intention—an integration that clearly distinguishes the Islamic moral framework from its secular counterparts.

Keywords: Prosocial Behavior; Psychological Theories; Qur'anic Ethics; Ḥusn Fa'īlī; Ḥusn Fi'lī; Moral Foundations in the Qur'an.

The Effect of Social Custom on the Attitudes of Interpreters and Jurists on “Gender Justice” with Emphasis on Karen Bauer’s Opinion

Nosrat Nilsaz¹, Bibi Sadat Razi Behabadi², Parisa AskarSemnani³ 

1. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran nilsaz@modares.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran b.razi@alzahra.ac.ir
3. PhD Student, Quran and Hadith Sciences, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author) p.askarsemnani@alzahra.ac.ir

Research Article



Abstract

The attitudes of interpreters and jurists inevitably change with the passage of time and the changing social and cultural circumstances of each period. Incorporating contemporary custom and requirements into scholars’ interpretive approaches and jurisprudential conclusions seems inevitable, even necessary. The issues related to “gender justice” and “gender hierarchy” are among the challenging issues that scholars have adopted a specific approach to in each period, and undoubtedly, the customs of society can affect the scholars’ attitudes towards these issues. Karen Bauer, in her book “Gender Hierarchy in the Qur’an: Ancient Interpretations, New Responses”, taking the premise that some verses of the Qur’an contain the concept of “gender hierarchy,” conducts a historical (chronological) study of interpretations related to the aforementioned verses in interpretive sources from the Middle Ages to the modern era, and claims that social custom has been effective in shaping interpretive and jurisprudential theories. In this study, while translating and categorizing Bauer’s comments, her claim about the influence of social custom on the interpretation of commentators and the inferences of jurists has been examined using a descriptive-analytical method to explain and examine scholars’ attitudes towards “gender justice.” According to the results of this study, in the Middle Ages, when social custom tended to favor male supremacy, “gender hierarchy” was considered the same as justice. However, in the contemporary era, when the accepted norm of society is equality between men and women, the “gender hierarchy” is considered a violation of justice. In the meantime, some revisionist scholars believe that in order to achieve gender justice, the verses regarding gender hierarchy should be reinterpreted and the traditional rulings on women should be replaced with rulings that are appropriate for the present era. Undoubtedly, social custom can lead to the reinterpretation of verses and the evolution of rulings. However, it should be noted that “gender justice” from the perspective of Islam means that men and women, by accepting their natural differences, should be placed in roles that are appropriate to their physical and mental capabilities in order to create the basis for family health and the dynamism of society.

KEYWORDS: Karen Bauer, Gender Hierarchy, Social Custom, Gender Justice

Received: 2025-01-02 | Received in revised from: 2025-04-11 | Accepted: 2025-04-23 | Published online: 2025-03-21


◆ How to cite: Nilsaz, Nosrat, Razi Behabadi, Bibi Sadat, AskarSemnani, Parisa (1404SH): The Effect of Social Custom on the Attitudes of Interpreters and Jurists on “Gender Justice” with Emphasis on Karen Bauer’s Opinion, *quran and social sciences*, 1(17), p170-205, [10.22034/arq.2025.221892](https://doi.org/10.22034/arq.2025.221892)

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



arq.quran.ac.ir

تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش مفسران و فقها در زمینه «عدالت جنسیتی» با تأکید بر نظر کارن بائر

نصرت نیلساز^۱، بی بی سادات رضی بهابادی^۲، پرینسا عسکرسمنانی^۳ 

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، nilsaz@modares.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران، b.razi@alzahra.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول) p.askarsemmani@alzahra.ac.ir

پژوهشی



چکیده

با گذر زمان و تغییر شرایط اجتماعی و فرهنگی هر دوره، تغییر نگرش مفسران و فقها اجتناب‌ناپذیر خواهد بود و دخالت دادن عرف و اقتضائات عصری در رویکرد تفسیری و استنباط‌های فقهی عالمان امری مسلم و حتی لازم به نظر می‌رسد. مباحث مربوط به «عدالت جنسیتی» و «سلسله‌مراتب جنسیتی» از مباحث چالش‌برانگیزی است که عالمان در هر دوره رویکرد خاصی را نسبت به آن اتخاذ کرده‌اند و بی‌تردید عرف جامعه می‌تواند بر نگرش عالمان به این مسائل اثرگذار باشد. کارن بائر در کتاب سلسله‌مراتب جنسیتی در قرآن: تفاسیر کهن، پاسخ‌های نو با اتخاذ این مبنا که برخی از آیات قرآن کریم مفهوم «سلسله‌مراتب جنسیتی» را دربردارند به بررسی تاریخی (در زمانی) تفاسیر مرتبط با آیات مذکور در منابع تفسیری سده‌های میانی تا مدرن پرداخته و ادعا می‌کند عرف اجتماعی بر شکل‌گیری نظریات تفسیری و فقهی مؤثر بوده است. در این پژوهش، ضمن ترجمه و دسته‌بندی اظهارنظرهای بائر، ادعای او در مورد تأثیر عرف اجتماعی بر تفسیر مفسران و استنباط‌های فقهی به روش توصیفی-تحلیلی تبیین و نگرش عالمان نسبت به «عدالت جنسیتی» بررسی می‌شود. بر اساس نتایج مبتنی بر این تحقیق، در سده‌های میانی که عرف جامعه به برتری مردان متمایل بود، «سلسله‌مراتب جنسیتی» عین عدالت محسوب می‌شد؛ اما در دوره معاصر که عرف مقبول جامعه، تساوی زن و مرد است، «سلسله‌مراتب جنسیتی» ناقض عدالت در نظر گرفته می‌شود. در این میان، برخی عالمان تجدیدنظرطلب معتقدند در راستای عدالت جنسیتی، باید آیات ناظر بر سلسله‌مراتب جنسیتی بازتفسیر و احکام سنتی زنان با احکامی متناسب با عصر حاضر جایگزین شود. بی‌تردید، عرف اجتماعی می‌تواند به تفسیر دوباره آیات و تحول احکام منتهی شود؛ اما باید توجه داشت «عدالت جنسیتی» از منظر اسلام آن است که زن و مرد، با پذیرش تفاوت‌های طبیعی خود در نقش‌هایی متناسب با توانمندی‌های جسمی و روحی خویش قرار گیرند تا زمینه‌ساز سلامت خانواده و پویایی جامعه باشند.

کلیدواژه‌ها: کارن بائر، سلسله‌مراتب جنسیتی، عرف اجتماعی، عدالت جنسیتی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۳ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱

◆ استناد به این مقاله: نیلساز، نصرت؛ رضی بهابادی، بی بی سادات؛ عسکر سمنانی، پرینسا (۱۴۰۴): (تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش مفسران و فقها در زمینه «عدالت جنسیتی» با تأکید بر نظر کارن بائر)، قرآن و علوم اجتماعی، ۱(۱۷)، ۲۰۵-۱۷۰، 10.22034/arq.2025.221892

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کربلا



۱. بیان مسئله

اصطلاح «سلسله‌مراتب جنسیتی» به معنای برتری یک جنس بر دیگری، نابرابری جنسیتی را القا می‌کند و از مسائل مهمی است که ذهن پژوهشگران حوزه‌های مختلف علوم انسانی از جمله مطالعات اسلامی را به خود مشغول داشته است. در مقابل، اصطلاح «عدالت جنسیتی» وجود دارد که در قرآن کریم به آن پرداخته شده و بر اساس آن، زنان و مردان موجوداتی مستقل و دارای ارزش‌های انسانی برابر معرفی شده‌اند. علاوه بر این، اصول عمومی عدالت در قرآن شامل همگان می‌شود و هیچ تفاوتی بین جنسیت‌ها قائل نیست. آیه ۴۱ سوره نساء به صراحت بیان می‌کند که هرکس به اندازه اعمال خود پاداش دریافت خواهد کرد، چه زن باشد و چه مرد. این نگرش به برابری، اصلی بنیادین در تعالیم اسلامی است و قرآن منشور اخلاقی و اجتماعی است که عدالت جنسیتی را پایه اساسی سازندگی و پیشرفت جامعه معرفی می‌کند. بدین ترتیب، اهمیت پژوهش در زمینه «عدالت جنسیتی» به‌ویژه در بستر قرآن و تفسیرهای سنتی، به‌وضوح دیده می‌شود. در شرایطی که پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی به شدت تحت تأثیر تغییرات زمانی و مکانی قرار دارند، بررسی این تأثیرات بر تفسیر و فقه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. همچنین، در جهانی که تساوی جنسیتی به یک ارزش اساسی تبدیل شده، بازنگری در تفاسیر سنتی و مواجهه با چالش‌های اجتماعی امری ضروری است. کارن بائر^۱ (م. ۱۹۷۳) در کتاب *سلسله‌مراتب جنسیتی در قرآن: تفاسیر کهن، پاسخ‌های نو* به بررسی تاریخی (در زمانی) تفاسیر عالمان سده‌های میانی تا مدرن بر آیات ناظر بر سلسله‌مراتب جنسیتی پرداخته و با تحلیل دقیق و مستند از تفاسیر سنتی تا مدرن، نشان می‌دهد که چگونه عرف اجتماعی می‌تواند بر تصورات ما از مفاهیمی چون «سلسله‌مراتب جنسیتی» و «عدالت جنسیتی» اثر بگذارد.

1. Karen Bauer.

2. Gender Hierarchy in the Qur'an: Medieval Interpretations, Modern Responses, 2015.

۲. پیشینه پژوهش

در مورد تأثیر نگرش فقها و مفسران نسبت به «عدالت جنسیتی» مقالات اندکی نگاشته شده است. مهدی شجریان (۱۴۰۰) در مقاله «عدالت جنسیتی و گفتمان تغییر در احکام فقهی زنان» ضمن آنکه «عدالت جنسیتی» به معنای «عدالت استحقاقی در مورد زنان و مردان» بیان شده، به بررسی رویکردهای فقهی و غیر فقهی نسبت به عدالت جنسیتی پرداخته شده است. رضا خراسانی و ولی محمد احمدوند (۱۳۹۷) در مقاله «تأملی نظری در مفهوم عدالت جنسیتی» مفهوم عدالت جنسیتی ذیل گفتمان سنتی در غرب و اسلام و گفتمان مدرن در غرب و اسلام بررسی شده و با برجسته شدن نگاه اسلامی، «عدالت به مثابه تساوی» مختص گفتمان مدرن دانسته شده است.

در مورد تأثیر عرف اجتماعی بر تفسیر، می توان به کتاب علی اوسط باقری (۱۳۹۹) با نام نقش پیش دانسته ها و علایق مفسر در تفسیر قرآن و در مورد تأثیر عرف اجتماعی بر فقه نیز می توان به مقاله کاوس روحی برندق (۱۳۹۳) با عنوان «حجیت عرف در تشخیص مصادیق» اشاره کرد که در آن حجیت عرف در شناخت مفاهیم موجود در گزاره های شرعی مورد اتفاق عالمان (شیعه و سنی)؛ اما حجیت عرف به عنوان یکی از منابع استنباط احکام فقهی و تشخیص مصادیق، محل اختلاف عالمان دانسته شده است.

جنبه نوآورانه پژوهش پیش رو، واکاوی نظر بائر در مورد سنت تفسیری و فقهی عالمان نسبت به دو مقوله سلسله مراتب جنسیتی و عدالت جنسیتی است. خصوصاً آنکه کتاب بائر تا به حال ترجمه نشده است. روند پژوهش حاضر بدین قرار است که پس از ترجمه و گزارش سخنان بائر، ابتدا تحلیل او از نظر مفسران سده های میانی تا مدرن در مورد مسئله «سلسله مراتب جنسیتی» تبیین و سپس تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش مفسران و فقها نسبت به «عدالت جنسیتی» بررسی می شود. لازم به ذکر است پژوهنده برای صحت سنجی تحلیل های بائر به متن اصلی تفاسیر رجوع کرده و در بررسی خود به نظر مفسرانی که از نگاه بائر مغفول مانده نیز پرداخته است.

۳. تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش عالمان نسبت به عدالت جنسیتی از نظر بائر

برای بررسی تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش مفسران و فقها نسبت به «عدالت جنسیتی»، در ابتدا لازم می‌دانیم مفهوم «جنس» و «جنسیت» و سپس «عدالت جنسیتی» را بیان کنیم و سپس به تحلیل بائر در مورد تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش مفسران و فقها نسبت به «عدالت جنسیتی» پردازیم.

الف) مفهوم «جنس» و «جنسیت»

«جنس» و «جنسیت» از مفاهیم اساسی در جامعه‌شناسی هستند که هر کدام به صورت متفاوت تعریف می‌شوند؛ اما با یکدیگر ارتباط دارند. «جنس» به ساختار زیستی بین مردان و زنان اشاره دارد و شامل ویژگی‌های کروموزومی، هورمونی و آناتومیک می‌شود. در مقابل، «جنسیت» به نقش‌ها، رفتارها، فعالیت‌ها و انتظاراتی اشاره دارد که جوامع بر اساس این دسته‌بندی‌های زیستی ایجاد می‌کنند (West & Zimmerman, ۲۰۱۹: ۲). «جنسیت» از طریق روابط قدرت و عملکردهای اجتماعی ساخته می‌شود و نهادهای مختلف از جمله، خانواده، آموزش و محیط کار، هنجارهای خاص جنسیتی را ترویج می‌دهند (Connell, ۲۰۲۰: ۵۸). جامعه‌شناسان معتقدند «جنسیت» صرفاً یک ساختار بیولوژیکی نیست بلکه یک نهاد اجتماعی پیچیده است (Walby, ۱۹۹۰: ۱) و باید آن را از دریچه دسته‌بندی‌های اجتماعی مانند طبقه و نژاد مطالعه کرد (Ibid, ۲۰). جنس به تفاوت‌های زیستی میان زن و مرد مانند تفاوت در اندام تناسلی و کارکرد تولیدمثل اشاره دارد؛ اما جنسیت موضوعی مرتبط با فرهنگ و جامعه است و طبقه‌بندی اجتماعی به زنانه و مردانه» را توضیح می‌دهد (دلفی، ۱۳۸۵: ۱۶۳). جنس در تمایزات فیزیولوژی و طبیعی ریشه دارد و بنابراین امری اصیل و دارای مبنای ثابت شناخته می‌شود؛ اما جنسیت چنین نیست بلکه یک تجلی فرهنگی است از تمام اموری که در یک فرد مردانه یا زنانه محسوب می‌شوند (Kessler & McKenna, ۱۹۸۵: ۷). علاوه بر این، نقش‌های جنسیتی باید در چارچوب اجتماعی تولید و بازتولید شوند و در طول زمان قابل تغییر هستند (Walby, ۱۹۹۰: ۱۱۵). باتلر معتقد است مفاهیم سنتی از هویت جنسیتی - که معمولاً به صورت

دوگانه زن و مرد تعریف می‌شوند و جنسیت را ثابت و پایدار قلمداد می‌کنند - مشکل ساز هستند (Butler, ۲۰۲۱: ۲۵) از همین رو، باتلر می‌گوید: «بدن یک ظرف نیست که هویت جنسیتی را در خود جای دهد؛ بدن همان جایی است که هویت جنسیتی تولید و نظارت می‌شود» (Idem, ۱۹۹۳: ۴۱).

ب) «عدالت جنسیتی»

ویژگی‌های زیست‌شناختی دو جنس زن و مرد چارچوب تنگی نیست که انسان‌ها را محدود سازد بلکه مبنای وسیعی را فراهم می‌آورد که انواع ساختارها را می‌توان بر آن بنا کرد (کناک، ۱۳۸۶: ۶۴۹). «عدالت جنسیتی» به معنای برابری دو جنس زن و مرد در حقوق و تکالیف، مقوله جدیدی است که نظر پژوهشگران را به خود جلب کرده و باعث ایجاد رویکردهای مختلف شده است. به‌طور کلی، «عدالت جنسیتی» به باوری فمینیستی گفته می‌شود که هدفش عموماً حذف نابرابری‌ها و تبعیض‌های جنسیتی، مردسالاری، زنسالاری و جنسیت‌گرایی است. برابری جنسی مربوط به عدالت و تقسیم مسئولیت‌هاست، هم در جامعه و هم در خانواده (اسماعیلی و قادری ارائی، ۱۳۹۹: ۱۵). دو رویکرد عمده‌ای که نسبت به این واژه مطرح شده «عدالت جنسیتی استحقاقی» و «عدالت جنسیتی مساواتی» است.^۱ «عدالت جنسیتی استحقاقی» برابری را شرط لازم برای تحقق عدالت جنسیتی نمی‌داند بلکه بر عنصر استحقاق و تناسب تأکید دارد که بر اساس آن زن و مرد هر یک متناسب با خصوصیات خلقی و خلقی خود مستحق حقوقی هستند. (شجریان، ۱۳۹۹: ۴۰) دین مبین اسلام نیز موافق قرائت تناسبی از عدالت است. از نگاه اندیشمندان اسلامی، «عدالت جنسیتی» در گفتمان مدرن که به معنای برابری تام و تمام زنان و مردان در تمام شئون است و به تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد توجهی ندارد، پیش از هر چیز، حقوق زنان را تباه می‌کند

۱. خراسانی در مقاله «تاملی نظری در مفهوم عدالت جنسیتی»، واژه «عدالت جنسیتی تناسب‌گرایانه» را مطرح می‌کند که براساس آن زن و مرد به تناسب ویژگی‌های ذاتی و جسمی خود حقوقی را دریافت می‌کنند و تکالیفی بر عهده دارند. علاوه براین، شجریان در مقاله «عدالت جنسیتی و گفتمان تغییر در احکام فقهی زنان» همین تعریف مذکور را با واژه «عدالت جنسیتی استحقاقی» بیان می‌کند.

(خراسانی و احمدوند، ۱۳۹۷: ۱۹۴-۱۹۵). «عدالت جنسیتی» تساوی در حقوق مربوط به هویت انسانی و توازن در حقوق مربوط به جنسیت افراد است. هویت انسانی جنسیت بردار نیست؛ اما تفاوت‌های بیولوژیک و جنسیتی میان زن و مرد انکارناپذیر است و همین تفاوت‌ها منشأ تفاوت در حقوق می‌گردد؛ بنابراین نابرابری در حقوق، همواره ظلم نیست و هر تبعیضی میان زنان و مردان، ستم تلقی نمی‌شود (حسنی، ۱۳۸۳: ۱۹۰؛ عشقی صحرائی، ۱۳۹۶: ۱۷۱-۱۷۶؛ هدایت‌نیا، ۱۳۹۳: ۴۴-۴۵).

در میان آثار فمینیستی معاصر نیز رویکرد «عدالت استحقاقی» قابل مشاهده است. برخی به این رویکرد نگاه مثبت دارند. برای نمونه، ییلمز^۱ گفتمان غالب فمینیستی در خصوص حقوق برابر را به دلیل عدم مطابقت با هویت زنان نقد می‌کند. از نظر او «عدالت جنسیتی استحقاقی» بیانگر تقسیم عادلانه و منصفانه نقش‌های جنسیتی اجتماعی بین زن و مرد و توزیع مسئولیت‌ها با توجه به شرایط زندگی امروز است؛ مثلاً در توزیع کار بین زنان و مردانی که در همان موقعیت مشغول کار هستند، «برابری» لازم است؛ اما به مناسبت مادر شدن زن و مسئولیت شیر دادن به فرزند، تفاوت میان زن و مرد ضرورت دارد. وی در تأیید اصل نابرابری میان زن و مرد به صراحت می‌گوید: «بدون شک، تکیه صرف به رویه‌های حقوقی و سیاسی، بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های فیزیولوژیکی و معنوی میان زن مرد، به معنای مخالفت با قانون طبیعت است (Yilmaz, ۲۰۱۵: ۱۰۹). برخی دیگر از فمینیست‌ها نیز این رویکرد را مطرح کرده؛ اما نگاهی کاملاً منفی به آن دارند. برای نمونه، راتنا کاپور^۲ از عدالت استحقاقی با عنوان «حمایت‌گرایی» یاد می‌کند که در آن، زنان به‌طور طبیعی ضعیف‌تر از مردان تلقی می‌شوند و وجود تفاوت جنسیتی در آن طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است. از نظر او رویکرد حمایت‌گرایانه، گفتمانی سنتی و پدرسالارانه است که زن را دارای بیولوژی ناسازگار و ناتوان در تصمیم‌گیری معرفی می‌کند. برای نمونه، برخی

1. E. Sare Yilmaz.

2. Ratna Kapur.

قوانین، خروج زن از کشور بدون اجازه شوهر را ممنوع اعلام می‌کنند؛ زیرا او را موجودی ضعیف می‌پندارند (Kapur, ۲۰۰۷: ۱۱۷).

در مقابل، کسانی هستند که با حمایت از «عدالت جنسیتی مساواتی» عدالت استحقاقی در حق زنان را نقد و آن را تبعیض حقوقی محسوب می‌کنند. در نظر آنان تمایز جنسی مرد و زن تأثیری در نقش‌ها و حقوق انسان‌ها ندارد و نباید موجب حقوق، هنجارها و نقش‌های متمایز شود (شجریان، ۱۳۹۹: ۳۶). در میان نویسندگان فمینیست نیز می‌توان این رویکرد را به‌وضوح مشاهده کرد. ویولت باریتو^۱ تأکید می‌کند که تمرکز بر عدالت جنسیتی باید جایگزین تمرکز بر برابری جنسیتی شود (Barriteau, ۲۰۰۷: ۴). نئون فلت^۲ مفهوم عدالت جنسیتی را پیرو خط برابری جنسیتی می‌داند. از نظر او عدالت جنسیتی از طریق برابری و برقراری روابط متعادل بین زن و مرد و از بین بردن نظام‌های نهادینه‌شده فرهنگی و بین فردی که تبعیض را حفظ می‌کند، حاصل می‌شود (Neuenfeldt, ۲۰۱۵: ۲۳).

در مواجهه با چنین رویکردی، می‌توان گفت فطرت و طبیعت عالم نیز قائل به تساوی حقوق و وظایف است؛ اما نه تساوی به معنای یکنواختی و تشابه بلکه تساوی به اقتضای عدل اجتماعی که بر مبنای آن هر صاحب حقی به حق خود و به‌اندازه وسع خود به‌طوری که مزاحم سائر حقوق نشود. (اسماعیلی و قادری، ۱۳۹۹: ۲۳). به تعبیر علامه طباطبایی آنچه عدالت اجتماعی اقتضا دارد و معنای تساوی را تفسیر می‌کند این است که در اجتماع، هر صاحب حقی به حق خود برسد و هر کس به‌قدر وسعش پیش برود، نه بیش از آن، پس تساوی بین افراد و بین طبقات تنها برای همین است که هر صاحب حقی، به حق خود برسد، بدون اینکه حقی مزاحم حق دیگری شود یا به انگیزه دشمنی یا تحکم و زورگویی یا هر انگیزه دیگر به کلی مهمل و نامعلوم گذاشته شود یا صریحاً باطل شود و این همان منظور خداوند از عبارت «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۳۴۸-۳۴۹).

1. Violet Barriteau.

2. Elaine Neuenfeldt.

ج) دیدگاه عالمان در مورد سلسله مراتب جنسیتی از نظر بائر

بائر معتقد است تمام آیات قرآن درباره زنان مضمون رتبه‌بندی ندارند و برخی آیات گویای این هستند که نماز و اعمال صالح هم زنان و هم مردان مسلمان اجر داده خواهد شد. علاوه بر این، آیات دیگر زنانی را نام می‌برد که نمونه و الگویی از زنان خوب یا بد برای مؤمنان به شمار می‌آیند. بائر با اشاره به آیات قرآن می‌گوید زنان و مردان مؤمن به‌طور یکسان می‌توانند یا عمل صالح انجام دهند یا گمراه شوند و هر یک فارغ از جنسیت، نسبت به عاقبت معنوی خود مسئول است.^۱ بائر در عین حال، معتقد است برخی آیاتی که درباره نحوه تعامل میان مردان و زنان سخن می‌گویند و احکام متفاوت میان آن دو را بیان می‌کنند، تمایزهایی را میان آنان ایجاد کرده که «سلسله مراتب جنسیتی» را رقم می‌زند. نکته مهم آن است که مفسران در هر دوره‌ای تعریف خاص خود را از سلسله مراتب جنسیتی ارائه داده‌اند، تعریفی که از منظر عرف عام در آن دوره «عدالت» محسوب می‌شده است (Bauer, 2015: 4).

بائر ابتدا به‌طور کلی، تفاسیر را به دودسته سده‌های میانی و مدرن تقسیم می‌کند و برای اینکه تحلیل دقیق‌تری از سنت تفسیر داشته باشد، با نقطه عطف قرار دادن تفسیر طبری، تفاسیر سده‌های میانی را به دودسته پیشاطبری و پساطبری تقسیم کرده و تفاسیر پیشاطبری را با عنوان متقدم و تفاسیر پساطبری را با عنوان کلاسیک نام می‌برد. بدین ترتیب او تفاسیر سده‌های میانی را متعلق به قرن ۲ تا ۱۲ هجری و تفاسیر مدرن را متعلق به قرن ۱۳ هجری به بعد می‌داند (Ibid: 8).

از نظر بائر، مفسران سده‌های میانی به دلیل پای بندی به سنت، سلسله مراتب جنسیتی را بدیهی و آیات ناظر بر سلسله مراتب جنسیتی را در هر دوره‌ای عملی و احکام مربوط به آن‌ها را لازم‌الاجرا می‌دانستند. مفسران محافظه کار به دنبال ارائه توجیهات تفسیری^۲ بوده‌اند تا احکام این آیات را با شرایط کنونی مطابقت دهند و مفسران تجدید نظر طلب با فاصله گرفتن از سنت، برای آیات تفاسیری

۱. منظور بائر می‌تواند آل‌عمران: ۱۹۵، نساء: ۱۲۴، نحل: ۹۷ باشد، هرچند او به متن آیات ارجاعی نداده است.

2. interpretative justifications.

عصری و پاسخ‌هایی متناسب با چالش‌های روز ارائه می‌دهند (Ibid: ۲۲۱). (۲۳۶). از بررسی دیدگاه مفسران سده‌های میانی تا مدرن در مورد سلسله‌مراتب جنسیتی می‌توان نتیجه گرفت مفسران سده‌های میانی، برتری مردان بر زنان را با حقوق و وظایف فقهی آنان مرتبط می‌دانستند (ibid: ۱۷۸-۱۸۱) در دوره‌های بعد، مفسران محافظه‌کار برای برتری مردان بر زنان به تفاوت‌های علمی، عقلی، جسمی و ذاتی اشاره کرده‌اند (Ibid: ۲۳۶) و مفسران تجدیدنظرطلب نیز معتقد به ناکارآمدی تفاسیر سنتی و بازتفسیر آیات هستند (Ibid: ۲۵۴). عالمان محافظه‌کار و تجدیدنظرطلب، از یک‌سو می‌خواستند مانند عالمان سده‌های میانی به سنت پای بند باشند و از سوی دیگر با مفاهیم جدیدی چون عدالت و تساوی مواجه بودند. آنان به دنبال اثبات آن بودند که نظام مردسالارانه قرآن کریم منافاتی با زندگی امروز که بسیاری از زنان در تحصیل، اشتغال و درآمدزایی با مردان یکسان هستند، ندارد. در مقابل، عالمان تجدیدنظرطلب با مسلم دانستن تساوی جنسیتی، به بازتفسیر معنای ظاهری آیات اعتقاد داشتند و با این کار قرن‌ها سنت تفسیر را کم‌اهمیت نشان می‌دادند و سعی می‌کردند درستی فهم جدید خود را اثبات کنند (ibid: ۴). باین نتیجه می‌گیرد تصویری که مفسران سده‌های میانی از حکمرانی و سلطه مردان بر زنان در تفاسیر خود ترسیم کرده‌اند، در آن دوره ایده‌آل و عادلانه محسوب می‌شده و بیانگر گرایش‌های مردانه مفسران بوده تا اینکه جایگاه اجتماعی حقیقی زنان را نشان دهد. این در حالی است که مفسران محافظه‌کار علاوه بر دیدگاه مذکور، ساختارهای اجتماعی، سیاسی و فقهی مدرن را نیز در نظر گرفته‌اند و مفسران تجدیدنظرطلب با کم‌رنگ شدن سنت، به بازتولید احادیث و بازتفسیر آیات معتقد هستند (ibid: ۵).

د) دیدگاه مفسران سده‌های میانی در مورد سلسله‌مراتب زناشویی

مفسران سده‌های میانی در پی آن بودند که تصویر عادلانه‌ای از حقوق و روابط زناشویی برای عموم جامعه ایجاد کنند. در نظر آنان وجود سلسله‌مراتب زناشویی در ازدواج بدیهی بود و طرف قوی‌تر (مرد) باید با طرف ضعیف‌تر (زن) بر

اساس عدالت رفتار می‌کرد. بائر با استناد به پاتریشیا کرون^۱ می‌گوید برای مفسران سده‌های میانی عادی بود که مرد را به حاکم و زن را به حاکم علیه یا مرد را به چوپان و زن را به بزّه تشبیه نمایند (Crone, ۲۰۰۵: ۳۳۲-۳۵۷, ۳۴۰-۳۴۲). بائر همچنین، به سخنی از کشیا علی استناد می‌کند که گفته: «فقها زنان را به بردگان یا ازدواج را به تعاملات بازرگانی تشبیه می‌کردند. در واقع، رویکرد آنان به ازدواج، تعاملی عدالت محور محسوب می‌شد و اندیشه اصلی آنان از ازدواج این بود که قرارداد ازدواج برای مرد، در مقابل پرداخت مهریه، تسلط بر زن و مالکیت بر تعاملات جنسی با زن منعقد می‌شد» (Ali, ۲۰۱۰: ۶). نکته مهمی که بائر مطرح می‌کند آن است که مفسران سده‌های میانی از این تشبیه‌ها برای توجیه حاکم بودن مرد و وجوب اطاعت زن از او می‌آوردند، در عین حال، به مشکل بودن یا ناعادلانه به نظر رسیدن اطاعت زنان از مردان، اعتراف می‌کردند، اما می‌گفتند که سلسله مراتب، بهترین راه برای وصول صمیمیت و هم‌نشینی نیکو و معروف میان زوجین است.

بائر برای نمونه به مسئله «ضرب زن» که از مسائل چالش برانگیز آیه ۳۴ سوره نساء است اشاره می‌کند و ویژگی‌هایی را برای تفاسیر مفسران از این مسئله برمی‌شمرد. او تفاسیر مفسران سده‌های میانی از «ضرب زن» را بازتابی از بافت فکری مردسالارانه آنان و شرایط اجتماعی پیرامون آنان می‌داند.^۲ علاوه بر این، بائر با ذکر احادیثی که مفسران برای توجیه برتری مردان بر زنان به آن‌ها متوسل شده‌اند، حق ضرب زن برای مرد را نشان‌دهنده اعتقاد مفسران به قرار گرفتن مردان میان زنان و خداوند می‌داند، چراکه در این احادیث، اطاعت از

1. Patricia Crone.

۲. بائر به نمونه‌هایی اشاره می‌کند که دیدگاه مفسران نسبت به مسئله «ضرب زن» را بازتابی از جهان بینی مردسالارانه مفسران و جامعه پیرامون آنان دانسته‌اند:

Kecia Ali, 'The Best of You Will Not Strike: al-Shāfi'ī on Qur'ān, sunnah, and Wife-Beating', *Journal of Comparative Islamic Studies* 2.2 (December 2006): pp. 143-55; Ayesha Chaudhry, *Domestic Violence and the Islamic Tradition*; Hadia Mubarak, 'Breaking apart the Interpretive Monopoly: A Re-examination of Verse 4:34', *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and Islamic World* 2.3 (2004): pp. 261-89; Manuela Marin, 'Disciplining Wives: a Historical Reading of Qur'ān 4:34'.

مردان به مثابه اطاعت از خداوند شمرده شده است (Bauer, ۲۰۱۵: ۱۷۳). نکته جالب توجه دیگری که بائر بیان می کند آن است که ضرب زن نتیجه طبیعی حکمرانی مرد در شرایطی بوده که تنبیه بدنی برای جرائم کاملاً پذیرفته می شد و مفسران و فقها حکم ضرب زن را مانند احکام دیگر در جامعه که اجرای آنها واجب بوده، می دانستند (Bauer, ۲۰۱۵: ۲۱۳). از همین رو، بائر با استناد به مانوئل مارین^۱ می گوید مفهومی که مفسران سده های میانی از ازدواج به عنوان یک سلسله مراتب ارائه داده اند، از خود قرآن اتخاذ شده؛ اما عرف اجتماعی و آداب مرسوم در هر دوره، بر تحلیل ها و توجیه های آنان از تفاسیر آیات ناظر بر سلسله مراتب زناشویی، مؤثر بوده است (Marín, ۲۰۰۳: ۲۹).

۵) دیدگاه مفسران مدرن در مورد سلسله مراتب زناشویی

از نظر بائر، مفسران محافظه کار اشاره های قرآن به سلسله مراتب زناشویی را حاکی از حقیقتی جهانی در مورد ماهیت متفاوت دو جنس زن و مرد می دانند. آنان معتقدند مردان مسئول روابط زناشویی هستند و حق تأدیب زنان را دارند. این طبیعت متفاوت میان زن و مرد باعث شده که آنان نقش های ثابت و انعطاف ناپذیری را برای زن و مرد در خانه اتخاذ کنند.

بائر برای نمونه، گزارشی از مصاحبه خود با عالمان محافظه کار از جمله: آیت الله مکارم شیرازی، آیت الله گرامی و حجت الاسلام والمسلمین محمدرضا زیبایی نژاد ارائه می دهد. آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر آیه ۲۲۸ سوره بقره، همه تکلیف ها را با حقوق همراه دانسته، فارق از جنسیت و تفاوت قدرت جسمانی و معنوی زن و مرد. ایشان معتقد است این طبیعت متفاوت زن و مرد باعث می شود آنها حقوق متفاوتی داشته باشند. در زنان احساسات و در مردان منطق، غلبه دارد، بنابراین، مردان برای مدیریت و قضاوت و هدایت خانواده شایسته تر هستند. البته برخی زنان از این قاعده مستثنا هستند و علت آن عقل یا خصوصیات درونی آنان نیست، بلکه قدرت زنان در پرورش، تعلیم و تقوای آنان است که

می‌تواند زنان را از مردان برتر کند. بدین ترتیب، آیت‌الله مکارم شیرازی زن و مرد را «برابر-اما-متفاوت» اعلام نموده و بائر این رأی ایشان را رایج‌ترین رأی محافظه‌کاران درباره طبیعت زن و مرد می‌خواند. این در حالی است که مفسران سده‌های میانی درباره زن و مرد، به دو جنسیت «کاملاً متفاوت» از هم معتقد بودند، آنان زن و مرد را با هم برابر نخوانده و مردان را برتر از زنان می‌دانستند (Ibid: ۲۲۳-۲۲۴). آیت‌الله محمدعلی گرامی^۱ نیز با آوردن استدلالی اجتماعی، برتری مرد بر زن را بر ساختار اجتماع مؤثر می‌داند، به این معنا که اگر زنی مطیع همسرش باشد، مرد خشن و عصبی نمی‌شود و به راحتی می‌تواند مشکلات بیرون از خانه را حل کند، اما اگر زن مطیع همسرش نباشد، هیچ‌یک از زن و مرد نمی‌توانند نقش خود را در جامعه به درستی ایفا کنند (Ibid: ۲۲۴).

حجت‌الاسلام والمسلمین محمدرضا زیبایی نژاد^۲ نیز نقش‌های ثابت زن و مرد و ایجاد سلسله‌مراتب را کاربردی‌ترین راه برای حل مشکلات خانواده دانسته و معتقد است نظام خانواده یک نظام مردم‌سالار نیست؛ زیرا در خانواده نیاز هست که یک نفر رأی نهایی را صادر کند؛ بنابراین سلسله‌مراتب در خانواده امری طبیعی و بر اساس انصاف است. (Ibid: ۲۲۵-۲۲۷).

تجدید نظر طلبان با اتخاذ رویکردهای متعدد، تفاسیر متفاوتی را از آیات ناظر بر سلسله‌مراتب جنسیتی مطرح می‌کنند. برخی معنای واژگان آیه ۳۴ سوره نساء را بازتفسیر کرده‌اند. بائر برای نمونه، به تفسیر آیت‌الله محقق داماد اشاره می‌کند که معنای لغت «ضرب» را بازتفسیر و به معنای بی‌اعتنایی، اعراض یا ترک منزل از سوی مرد گرفته و «نشوز» را به معنای زنا دانسته است (Ibid: ۲۵۲). آیت‌الله صانعی نیز با اشاره به نقلی از امام باقر (ع) «ضرب زن» با چوب مسواک را مانند بازی و شوخی دانسته، نه برای نشان دادن قدرت مرد (Ibid: ۲۵۰-۲۵۱). برخی دیگر بخشی از آیه یا کل آیه را منسوخ می‌دانند و این

۱. محمدعلی گرامی (م. ۱۳۱۷) از مراجع تقلید شیعیان در ایران و از استادان حوزه علمیه قم است که به فقه و اصول، تفسیر و علوم قرآنی اشتغال دارد.

۲. محمدرضا زیبایی نژاد (م. ۱۳۴۲) استاد حوزه و دانشگاه و مدیر پژوهشکده زن و خانواده هستند که در حوزه نواندیشی دینی به مسائل زن اشتغال دارند.

نظر آنان ریشه در تاریخی خواندن آیه دارد، چراکه آنان با طرح مسئله تساوی میان مردان و زنان، معتقدند بخشی از آیه یا تمام آن در عصر حاضر، دیگر کاربردی نیست. بائر برای نمونه به نظر دکتر مهدی مهریزی اشاره می‌کند که این آیه را متعلق به زمان و مکان نزول و منسوخ دانسته، چراکه آیه در زمان بحران جنگ‌ها نازل شد؛ در آن زمان، مردان نیاز داشتند که احساس قدرت کنند و بنابراین، به آنان اجازه داده می‌شد که زنانشان را بزنند. او در عین حال به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن این است که امر به زدن در این آیه تنها جواز این عمل است، نه وجوب آن (مهریزی، ۱۳۸۴: ۲۶). علاوه بر نظر مهدی مهریزی که بائر به او اشاره کرده، می‌توان به نظر آیت‌الله معرفت نیز پرداخت که در نوع خود، منحصر به فرد است. ایشان معتقد به «نسخ تمهیدی» آیه ۳۴ سوره نساء است، به این معنا که خداوند در آیه ۳۴ سوره نساء ابتدا موضوعی همسو با عادت رایج عرب که «ضرب زن» بوده، بیان کرده، اما به تدریج این مسئله توسط پیامبر که آورنده شریعت است، به گونه‌ای تبیین و تعدیل شده تا به ریشه کن شدن این رفتار در جامعه منتهی گردد (معرفت، ۱۳۸۵: ۱۹۲؛ همان، ۱۳۸۸: ۱۷۰/۷).

با تحلیل آرای مذکور می‌توان نتیجه گرفت محافظه‌کاران با توجه به کتاب و سنت و همچنین عقل، به تفسیر آیات و استنباط احکام می‌پردازند و کتاب و سنت را به کلی کنار نمی‌گذارند (شجریان، ۱۴۰۰، ۱۲). تجدیدنظرطلبان رجوع به حقوق مستخرج از کتاب و سنت برای زن و مرد را بازگشت به نظامی مردسالارانه و ظالمانه تلقی کرده (عبادی، ۱۳۷۳: ۶۳-۶۵) و با گذر از تفاسیر سنتی و فقه پیشین، عقل فردی و عرف اجتماعی را در تفاسیر و استنباط‌های خود دخیل می‌کنند (تشکری، ۱۳۸۱: ۵۲-۹۲).

۴. تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش مفسران نسبت به «عدالت جنسیتی»

بائر معتقد است عرف اجتماعی بر شکل‌گیری آداب و رسوم در هر دوره و به تبع آن نظریات تفسیری، اثرگذار است (Bauer, ۲۰۱۵: ۲۶، ۳) تا جایی که حتی

تعریف آنچه «صحیح» دانسته می‌شود، بر اساس عرف هر دوره‌ای متفاوت است (Ibid: ۱۰, ۱۴). در دوره سده‌های میانی، «سلسله‌مراتب جنسیتی» بدیهی و عادلانه محسوب می‌شد و عرف جامعه به برتری مردان متمایل بود، اما در دوره معاصر، با به چالش کشیده شدن «سلسله‌مراتب جنسیتی» و متناقض انگاشتن آن با عدالت، تمایزهای جنسیتی مردود شمرده شده و عرف صحیح و موردقبول عموم جامعه تساوی زن و مرد در نظر گرفته شده است. تفاوت رویکرد هر دوره نسبت به مسئله «سلسله‌مراتب جنسیتی» باعث شده مفسران و فقها نیز در تفسیر و استنباط احکام از آیات ناظر بر سلسله‌مراتب جنسیتی روش جدیدی را اتخاذ می‌کنند و در نهایت مفهوم «عدالت» تغییر کند (تشکری، ۱۳۸۱: ۷۳).

الف) تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش مفسران سده‌های میانی

از نظر بائر، عالمان سده‌های میانی بیشتر بر مراجع تفسیری موثق متقدم و اقوال پیشینیان تمرکز می‌کردند تا عرف اجتماعی؛ اما دخالت ندادن عرف اجتماعی در تفسیر قدمت زیادی نداشت، چرا که مفسران می‌دیدند که برای عملیاتی شدن تفسیر باید هنجارهای اجتماعی را نیز در نظر بگیرند و تفاسیری ارائه بدهند که در مقابل ابهامات عموم جامعه پاسخگو باشد. از همین رو، آنان به تدریج بافت فکری و عرف اجتماعی را در تفاسیر دخالت دادند (Bauer, ۲۰۱۵: ۸). بائر برای نمونه به تفسیر مفسران سده‌های میانی چون زمخشری (د. ۵۳۸) و فخر رازی (د. ۶۰۶) بر آیه ۲۲۸ بقره اشاره می‌کند و به‌طور خاص به مبحث کار زنان در منزل می‌پردازد. زمخشری عبارت «بالمعروف» را در آیه ۲۲۸ بقره «... وَ لِهِنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِمْنَ بِالْمَعْرُوفِ...» با عادات و آداب اجتماعی ارتباط داده شده است. او تشبیهی را که در وظایف زن و مرد در این آیه بیان شده، با توجه به فطرت شایسته آن دو می‌داند، نه نوع عملی که انجام می‌دهند و ذیل تفسیر آیه ۲۲۸ سوره بقره می‌گوید: «اگر زنان لباس همسرانشان را می‌شویند یا برای آنان آشپزی می‌کنند، بر مردان واجب نیست که دقیقاً همین کارها را انجام دهند» (زمخشری، ۱۴۰۷ / ۱ / ۲۲). بائر از تفسیر زمخشری نتیجه می‌گیرد قرآن، سنت

پیامبر (ص) و تفاسیر گذشته، تنها تعیین کنندگان تفسیر نیستند و عرف و فرهنگ اجتماعی نیز بر تفسیر اثرگذار است. فخر رازی نیز به نفع و لذتی اشاره می‌کند که در ازدواج میان زن و شوهر به اشتراک گذاشته می‌شود؛ زیرا هدف ازدواج، سکون، هم‌نشینی، مودت،^۱ کسب لذت و تولیدمثل است. در نظر او «قطعاً زنان از ازدواج بهره بیشتری می‌برند، در مقابل، مردان مسئول تأمین بسیاری از حقوق زنان هستند؛ حقوقی چون: مهریه، نفقه، دفاع از زنان، تأمین نیازهای مالی و محافظت از آنان در برابر آسیب؛ بنابراین به دلیل وظایف بیشتر مردان در قبال زنان، خدمت زنان به همسرانشان قطعاً و یقیناً واجب و لازم خواهد بود»^۲ (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۶/۱۰۲؛ (بقره: ۲۲۸)). بائر از تفسیر فخر رازی و زمخشری نتیجه می‌گیرد مفهوم دقیق از آنچه درست و صحیح انگاشته می‌شود، در طول زمان و با تغییر عرف جامعه تغییر می‌کند.

ب) تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش مفسران مدرن

در نظر بائر، عالمان مدرن برخلاف مفسران سده‌های میانی، به عرف اجتماعی خود توجه ویژه‌ای داشتند و آن را در تفسیر خود دخیل می‌کردند. بائر برای نمونه، به تفسیر مفسر محافظه‌کار شیخ محمد عبده اشاره می‌کند که در مخالفت با تفاسیر پیش از خود که «درجه» مردان بر زنان را در برتری عقلی مردان بر زنان خوانده بودند (دینوری، ۱۴۲۴ ق: ۱/۱۵۱؛ جصاص، ۱۴۰۵ ق: ۲/۲۲۹) در تفسیر آیه ۲۲۸ بقره «... وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ...» به صراحت اندیشه برتری عقل مردان نسبت به زنان را نفی می‌کند و می‌گوید: «زن و مرد در ذات، احساسات، تمایلات و عقل برابر هستند، به این معنا که هر یک از آن دو، یک بشر کامل است (رضا، ۱۴۱۴ ق: ۲/۳۱۵). او درجه مرد بر زن را همان

۱. بائر برای این مورد به آیه ۲۱ سوره روم اشاره می‌کند که می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ و از نشانه‌های او آن است که همسران را از جنس خودتان آفرید تا مایه آرامش شما باشند و میان شما رحمت و مودت ایجاد نمود. در این امر نیز برای مردم بافکرت ادله‌ای (از علم و حکمت حق) آشکار است.

۲. «فكان قيام المرأة بخدمة الرجل أكد وجوباً ورعايةً لهذه الحقوق الزائدة».

وظایف بیشتری دانسته که بر عهده مردان است؛ یعنی همان ریاست و اهتمام به مصالح خانواده^۱ (همان، ۳۸۰/۲). از نظر او، دادن حق قیومیت به مرد، به هیچ رو به معنای فضیلت ذاتی مرد بر زن نیست و این امر در نگاه ارزشی و انسانی بر جایگاه والای زن کمترین اثری نمی‌گذارد (همان).

علاوه بر نظر شیخ محمد عبده که بائر آن را مطرح کرده، می‌توان به نظر آیت‌الله مکارم شیرازی و آیت‌الله جوادی آملی نیز اشاره داشت که جایگاه به سزایی در سنت تفسیری معاصر دارد و بر حقوق متقابل زن و مرد و سفارش اسلام بر اجرای عدالت میان آن‌ها تأکید دارد. آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر آیه مذکور به مجموعه حقوق زناشویی مردان و زنان اشاره می‌کند و می‌گوید درجه‌ای که خداوند برای مردان قائل شده برای اجرای عدالت میان زن و مرد است، چراکه مرد از حقوق بیشتری برخوردار است، پس وظایف بیشتری هم بر عهده دارد (مکارم، ۱۳۷۱: ۲/۱۵۶-۱۵۷). از نظر ایشان «قومیت مردان» به خاطر تفاوت‌هایی است که خداوند میان زن و مرد قرار داده و همچنین، به خاطر تعهداتی است که مردان در مورد انفاق کردن و پرداخت‌های مالی نسبت به زنان بر عهده‌دارند. سپردن این وظیفه به مردان به دلیل بالاتر بودن شخصیت انسانی آن‌ها بر زنان نیست (مکارم، ۱۳۷۱: ۲/۳۷۰-۳۷۱). آیت‌الله جوادی آملی نیز در تفسیر آیه ۲۲۸ بقره «درجه مرد بر زن» را دلیل بر ارزش‌افزوده وجودی مرد نمی‌داند، بلکه آن را ناظر به امور اجرایی می‌داند که به مرد محول شده است. ایشان همچنین، در آیه ۳۴ نساء «فضیلت مرد بر زن» را توانایی، صلابت و مدیریت مرد می‌داند و بیان می‌کند که مدیریت خانواده وظیفه و مسئولیتی اجرایی است و هرگز دلیل فضیلت و قرب به خدا نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۵۵۲-۵۵۳). در نظر ایشان قومیت مرد بر زن، نوعی توزیع کار، رهنمون و دستورالعملی است برای هر یک از زن و مرد؛ نه نكوهشی است برای زن و نه ستایشی برای مرد (همان، ۱۳۸۶: ۱۱).

۱. «وَلِلرِّجَالِ عِلْمٌ ذَرَجَةٌ فَهُوَ يُوْجِبُ عَلَى الْمَرْأَةِ شَيْئًا وَعَلَى الرَّجُلِ أُشْيَاءً. ذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الدَّرَجَةَ هِيَ دَرَجَةُ الرِّيَاسَةِ وَالْقِيَامَةِ عَلَى الْمَصَالِحِ الْمَفْسُورَةِ».

با تحلیل تفاسیر مذکور می‌توان نتیجه گرفت عالمان مدرن با طرح مسئله تساوی میان زن و مرد و پذیرش اینکه زنان هم می‌توانند در موارد استثناء قوام بر مردان باشند (مکارم، ۱۳۷۱: ۳۹۱/۱۶) و اینکه مردان با انجام ندادن مسئولیت‌های خود دیگر از قوامیت برخوردار نیستند (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق: ۶۲۳/۳)، امکان انعطاف در نقش‌های زنان و مردان در خانواده محرز می‌شود و عرف در این مسئله تأثیر بسزایی دارد. عدالت جنسیتی از منظر اسلام، آن است که زن و مرد در نقش‌هایی متناسب با توانمندی‌های جسمی و روحی خود قرار گیرند و با پذیرش تفاوت‌های فیزیکی و روانی که ریشه در ذات و طبیعت هر یک دارد، با عمل به وظایف خود و ادای حقوق دیگری، زمینه سلامت خانواده و پویایی جامعه را فراهم آورند (فاکر و حسینی تبار، ۱۳۹۴: ۱۵۷).

ج) آرای نوین درباره «ضرب زن»

درباره مسئله ضرب زن که از تفاسیر بحث‌برانگیز آیه ۳۴ نساء است، اظهارنظرهای متعددی صورت گرفته است. یکی از نظراتی که هم عالمان سده‌های میانی و هم عالمان مدرن آن را اتخاذ کرده‌اند، آن است که عبارت «واضربوهن» به معنای غیر از زدن فیزیکی و به معنای اعراض و بی‌اعتنایی و ترک منزل از سوی مرد باشد که هم با سیاق این آیه و هم با دیگر آیات قرآن سازگاری دارد (زمخشری، ۱۳۸۹: ۶۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۶ ق: ۱۳۳/۹، مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۲/۳-۳۷۵). ضرب به معنای «اعراض و رویگردانی» در آیات قرآن هم به کاررفته است مانند آیه «أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذَّكَرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ» یعنی «پس آیا به کلی از شما روی گردان شویم به خاطر آنکه قومی اسراف‌کار هستید و این استفهام انکاری از سوی خداوند در رابطه با مسرفان است» (زخرف: ۷). مفسرانی که «ضرب» را به معنای زدن در نظر نگرفته‌اند، سیره رسول اکرم (ص) و روایاتی را که بیانگر نحوه رفتار ایشان با زنان است، به‌عنوان قرینه ادعای خود ارائه می‌دهند (نوری، ۱۴۰۸ ق: ۲۵۰/۱۴؛ مجلسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۲۸/۱۰۰؛ صدوق، ۱۴۰۴ ق: ۵۵۵/۵).

نظر جدیدی هم که اخیراً مطرح شده آن است که ضرب زن همان اذیت و آزار روحی است. صاحبان این نظر معتقدند همین که مرد در انجام وظایفش نسبت به زن کوتاهی کند، زن را از لحاظ روحی اذیت کرده و این امر می‌تواند مصداقی برای ضرب زن در صورت نشوز و استنکاف او از رابطه زناشویی باشد. ریشه این نظر می‌تواند در تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان باشد که در آن تأویل مفسر از «ضرب زن» ضربه روحی به زن با تازیانه جدایی و فراق بیان شده^۱ (نظام الاعرج، ۱۴۱۶ ق: ۲/۴۱۵)؛ مغنیه نیز در الکاشف یکی از معانی ضرب را سختگیری در نفقه دادن گفته است (مغنیه، ۱۴۲۴ ق: ۱۵۹). در مقاله «تحلیل روایی گفتمان قرآن در خصوص ضرب و شتم زنان» ضرب در آیه ۳۴ سوره نساء به معنای آزار روحی گرفته شده و ادعا شده که مفسران با مطرح کردن قیودی که برای ضرب زن آورده‌اند، قصد داشتند زدن جسمی را نفی کنند، زیرا کتک زدن که بدون آزار رساندن و بدون اثر درد و جراحت باشد، دیگر زدن نیست و به گونه‌ای نقض غرض است (عظیم‌زاده اردبیلی و کمالی، ۱۴۰۰: ۲۳۷).

۵. تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش فقها نسبت به «عدالت جنسیتی»

بائر با اشاره به سخن کشیا علی مبنی بر اهمیت عرف اجتماعی در متون فقهی (Ali, ۲۰۱۰: ۲۵)، معتقد است در استنباط‌های فقها، علاوه بر استدلال خاص فقیه، عرف اجتماعی نیز مؤثر است. (Bauer, ۲۰۱۵: ۸). بائر همچنین، نظر مانوئل مارین را که با استناد به قرطبی، جواز زدن زنان را با تمایز طبقات اجتماعی آنان مرتبط دانسته، عجیب‌ترین مورد تعیین‌کننده برای زدن زنان خوانده است (Bauer, ۲۰۱۵: ۲۱۳). به گفته مارین، زدن زنان سطح پایین‌تر جامعه مجاز است، اما زنان سطح بالاتر جامعه را نباید زد (Marin, ۲۰۰۳: ۲۶). قرطبی نیز با مطرح کردن رابطه تمایز طبقاتی زنان با ضرب آنان، به صراحت اعلام می‌کند که عرف و شرایط [اجتماعی و فرهنگی] می‌تواند بر اجرای

۱. «وَأَضْرِبُوهُنَّ بِسُوطِ الْإِنْفِصَالِ وَفِرَاقِ الْإِخْوَانِ».

قانون اثرگذار باشد^۱ (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۷۳/۵-۱۷۴؛ Bauer، ۲۰۱۵: ۲۱۳). از نظر بائر تفسیر و فقه تأثیر متقابلی بر هم داشته و مفسران متقدم به نوعی، پایه گذاران مکاتب فقهی هستند، چراکه فقیهان در هر دوره‌ای که باشند، ابتدا تلویحاً یا تصریحاً به آرای آنان رجوع می‌کنند و سپس به استخراج احکام می‌پردازند (ibid: ۱۲، ۱۷).

بائر برای نشان دادن تأثیر عرف و شرایط اجتماعی بر استنباط‌های فقهی عالمان به مسئله «جوب یا عدم جوب کار زن در منزل» می‌پردازد. از نظر او، اولاً گرفتن خدمتکار برای زن به دلیل تعداد زیاد خدمتکار در جامعه، از ابتدا عرف بوده، ثانیاً مسلمانان نخبگان سیاسی و نظامی بودند که از عهده پرداخت به خدمتکار برمی‌آمدند. بائر با الهام‌گیری از کشیا علی از عمر الخصاصِ حنفی مذهب (د. ۲۶۱) نقل می‌کند که نفقه زن به دلیل در دسترس بودن [جنسی] او بر مرد واجب بوده و مرد در مقابل اطاعت زناشویی همسرش، باید برای او خدمتکار بگیرد و وجوبی برای کار زن در منزل نیست (Ali، ۲۰۱۰: ۷۵، ۶). بائر همچنین، به تفسیر عبدالله بن مبارک دینوری (د. ۳۰۸) ذیل آیه ۲۲۸ سوره بقره اشاره می‌کند که علت برتری مردان بر زنان را برتری آنان در منطق، ارث، دینه، شهادت دادن، مسئولیت پرداخت نفقه و گرفتن خدمتکار برای زن می‌داند^۲ (دینوری، ۱۴۲۴ ق: ۷۵/۱). قشیری شافعی مذهب (د. ۴۶۵) نیز حق گرفتن خدمتکار را بر اساس شرایط زن برایش جایز می‌داند^۳ (قشیری، ۲۰۰۰ م: ۱/۱۸۱؛ Bauer، ۲۰۱۵: ۱۶۱).

تحلیل بائر آن است که در قرن سوم مسلمانان از توان مالی، سیاسی و نظامی خوبی برخوردار بودند و گرفتن خدمتکار نه تنها یک عرف اجتماعی بلکه

۱. «یختلف الحال فی أدب الریفة و- الدینة، فأدب الریفة العذل و- أدب الدینة» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۷۳/۵-۱۷۴).

۲. «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ فَضِیْلَةٌ فِی الْعَقْلِ وَ الْمِیْرَاثِ وَ الدِّیَةِ وَ الشَّهَادَةِ وَ بِمَا عَلَیْهِمْ فِی النِّفْقَةِ الْخِدْمَةُ».

۳. «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»، یعنی إن كان له علیها حق ما أنفق من المال فلها حق الخدمة لما سلف من الحال».

بخشی از نفقه‌ای محسوب می‌شد که مرد باید به زن می‌داد. این در حالی بود که در قرن هشتم که اکثر مردم مسلمان بودند و توان مالی کمی داشتند، کار زن در منزل واجب بود (Bauer, ۲۰۱۵: ۱۶۲) تا جایی که حتی ابن قیم حنبلی مذهب (د. ۷۵) کار مرد در منزل را از «منکرات» خوانده است (Ibn Qayyim al-Jawziyya, ۱۹۹۹: ۲/۲۱۱). بائر با طرح مسئله «کار زن در منزل» و بیان موضع فقهای مکاتب مختلف فقهی می‌خواهد تغییر رویکرد فقها را در گذر زمان نشان دهد و بگوید عرف اجتماعی علاوه بر تفسیر، در فقه نیز جای خود را باز کرده تا جایی که توانسته آرای فقهی عالمان را عوض کند (Bauer, ۲۰۱۵: ۱۶۳-۱۶۴).

الف) گفتمان ثبات و گفتمان تغییر در ادله فقهی فقها

در بحث ادله فقهی فقها برای احکام، دو گفتمان کلی وجود دارد: ۱. گفتمان ثبات، ۲. گفتمان تغییر.

گفتمان ثبات که قدمت قابل توجهی در آثار اندیشمندان شیعی تا به امروز دارد، احکام الهی ثبوتاً دایر مدار ملاک واقعی یعنی (حسن و قبح ذاتی) محسوب می‌شود (شجریان، ۱۳۹۷: ۹۴). در این گفتمان با دو رویکرد تعبدی و عقلی مواجهیم. در «رویکرد تعبدی» علت احکام نابرابر کاویده نمی‌شود و انسان از موضعی کاملاً تعبدی پس از استنباط این احکام از ادله فقهی، به لزوم تسلیم در برابر آن‌ها دعوت می‌شود؛ اما در «رویکرد عقلی» در ضمن به رسمیت شناختن احکام فقهی نابرابر، از منظری کلامی تلاش می‌شود تا با بیان حکمت احکام اندیشه عمومی اقلع شود. برای نمونه، علی محمدی و حسینی در توجیه نصف بودن شهادت زنان می‌گویند: «شهادت دادن یک حق نیست که زنان از آن حق محروم شده باشند، بلکه یک تکلیف است و به این ترتیب، تکلیف آن‌ها نسبت به مردان سهل تر است» (علی محمدی و حسینی، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

در گفتمان تغییر برای رسیدن به عدالت جنسیتی باید احکام نابرابر را تغییر داد. در این گفتمان با سه رویکرد فقهی، شبه فقهی و غیر فقهی روشنفکرانه مواجهیم.

می‌توان این سه رویکرد گفتمان تغییر را به سه تقسیم‌بندی که بائر از تفاسیر مفسران داشته ارتباط داد که عبارت بودند از: سنتی، نو سنتی و تجدیدنظر طلب. در ادامه درباره سه رویکرد فقها در گفتمان تغییر توضیح بیشتری ارائه می‌شود:

۱. «رویکرد فقهی»: در «رویکرد فقهی» به ادله فقهی فی الجمله توجه می‌شود. کتاب و سنت - هرچند با اصولی جدید - مقدمات استدلال نمایندگان این رویکردها را تأمین می‌کنند و عقل نیز - هرچند با قلمرویی وسیع - منبعی است که در کنار کتاب و سنت می‌آید.

۲. «رویکرد شبه فقهی»: در «رویکرد شبه فقهی» نگاهی منسجم به ادله استنباط احکام (کتاب و سنت و عقل) وجود ندارد، در عین حال، تلاش می‌شود به کلی کتاب و سنت کنار گذاشته نشود و دست کم نگاهی گذرا به آن‌ها باشد. این رویکرد دو روش «تغییر در اجرا» و «تغییر در افتا» را در مواجهه با احکام اتخاذ می‌کند.

در روش «تغییر در اجرا»، حکم شرع به هیچ وجه تغییر نمی‌کند و از روی مثل مصلحت، ضرورت، حفظ نظام، قاعده اهم و مهم و مانند آن چنین احکام ثانوی استخراج می‌شود تا تمهیداتی قانونی در چارچوب شرع اعمال شود. نمونه‌ای عینی از این تمهیدات اجرایی در مسئله برابری دیه زن و مرد فراوان است (شجریان، ۱۴۰۰: ۱۳). در قانون مجازات اسلامی تبصره ماده ۵۵۱ آمده است: «در کلیه جنایاتی که مجنی علیه مرد نیست، معادل تفاوت دیه تا سقف دیه مرد، از صندوق تأمین خسارت‌های بدنی پرداخت می‌شود». بر این اساس، هرچند مطابق فتوای مشهور دیه زن نصف مرد است، اما عملاً زنی که جنایت دیده یا اولیای او، به اندازه مرد دیه دریافت می‌کنند، چرا که نصف دیه از بیت‌المال و از صندوق مذکور پرداخت می‌گردد. کاتوزیان نیز معتقد است امروزه ارث نبردن زن از زمین ناعادلانه است؛ زیرا در خانواده‌های خلوت امروزی تفاوت سهم زن از فرزندان فاحش شده، زمین برخلاف گذشته قیمت پیدا کرده و زن امروز بیشتر به عرصه‌های اقتصادی وارد می‌شود و مطالبه‌ی بیشتری از سهم ارث دارد (سروش محلاتی، ۱۳۷۹: ۲۲-۲۵). یکی از تمهیداتی که می‌توان در روش اجرای

حکم اعمال نمود، آن است که مرد ثلث ترکه خود را به سود زن وصیت کند و از این جهت، سهم اندک او را جبران کند و قانون‌گذار می‌تواند با اعلام عمومی آن به جامعه مردان و الزام مردان بر پذیرش این قانون، جنبه اجرایی به آن ببخشد (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۴۴-۴۹).

در روش «تغییر در افتا» مستنبط تأمل می‌کند و می‌کوشد با اجتهادی جدید به استنباط حکمی تازه دست یابد. در این رویکرد از ظرفیت‌های موجود در علم فقه استفاده می‌شود تا فتاوایی متفاوت در راستای تغییر احکام نابرابر میان زنان و مردان استخراج شود. این روش بر مسئله «بازنگری ادله» تأکید فراوان دارد (جناتی، ۱۳۸۰: ۴۴). عوامل مختلفی نظیر احتمال خطای مجتهدان سابق، تأثیر پذیری آن‌ها از فرهنگ زمانه خود، اهتمام نداشتن به مسائل مربوط به حقوق زنان، نگاه فرودست آنان به زن، فردمحوری در فقه سنتی و توجه کامل نداشتن به مسائل اجتماعی و مانند آن این بازنگری را ایجاب می‌کنند (مهریزی، ۱۳۸۴: ۲۴؛ پوراسماعیلی و صادقی، ۱۳۹۳: ۶۳-۶۶).

۳. «رویکرد غیر فقهی و روشنفکرانه»: در «رویکرد غیر فقهی و روشنفکرانه» عالمان اعتباری برای کتاب و سنت در مقام کشف حقوق زن و مرد قائل نیست و رجوع به آن‌ها را بازگشت به نظامی مردسالار و ظالمانه تلقی می‌کنند. نماینده این رویکرد روشنفکرانی هستند که با تأثیر پذیری از مبانی فمینیستی، هرگونه تمایز در حقوق زن و مرد را تبعیض محسوب می‌کنند و در تلاش‌اند «عدالت جنسیتی» را به «عدالت مساواتی» مبدل سازند (عبادی، ۱۳۷۳: ۶۳-۶۵؛ کدیور، ۱۳۹۰: ۱۴). کار ویژه این رویکرد «گذر از فقه» است. در این مقام هر استدلال عقلی یا عقلایی که از روش‌شناسی فقیهان فاصله داشته باشد امری قابل قبول خواهد بود. برای نمایندگان این رویکرد، تنظیم حقوق زن و مرد با عنایت به میثاق‌نامه‌های بین‌المللی و تجربه‌ی زیسته‌ی دنیای مدرن غربی در اولویت اول است و نظر به سنت برجای مانده دینی و فقهی، هرگز در اولویت قرار ندارد (تشکری، ۱۳۸۱: ۵۲-۹۲).

ب) عرف و هرمنوتیک فقهی

بائر با استناد به دیوید ویشانوف^۱ (Vishanoff, ۲۰۱۱: ۲۵۸) و بهنام صادقی به اصل جدیدی اشاره می‌کند که آن‌ها «هرمنوتیک فقهی» می‌نامند، هرمنوتیکی که حاکی از گزینش فقیه از فقه به نحوی خاص است. بهنام صادقی سه منبع را برای استخراج حکم فقهی قابل قبول می‌داند که عبارت‌اند از: کتاب (به معنای قرآن و سنت)، فقه دریافتی و عرف اجتماعی که فقیه در آن می‌زیسته است. به گفته بائر، صادقی معتقد است متن قرآن و حدیث، جایگاه به سزایی در تعیین فقه ندارند، بلکه فقه تأویلی یا هرمنوتیک، تعیین کننده فقه است، آن‌هم از طریق عواملی چون فرهنگ و عرف اجتماعی (Behnam Sadeghi, ۲۰۱۳: ۱۲، ۲۱)؛ بنابراین، بائر برداشت‌های صادقی را در مورد عملکرد تأویل در فقه بسیار شبیه به عملکرد هرمنوتیک در تفسیر می‌داند که بر اساس آن، تفسیر تحت تأثیر سه عامل صورت می‌گیرد که عبارت‌اند از: رویکرد هرمنوتیکی، هنجارهای اجتماعی و تعقل شخصی مفسر (Bauer, ۲۰۱۵: ۲۳-۲۴).

بائر با معرفی اصل «هرمنوتیک فقهی» برداشت عالم از حکم فقهی را به رسمیت می‌شمارد و ظاهراً منظورش از فقه مقبول عامه همان «اجماع عالمان» است که چهارمین منبع استنباط احکام فقهی شیعه محسوب می‌شود. اجماع عالمان نشان‌دهنده تأثیر بافت فکری و عرف اجتماعی در استنباط‌های فقهی آنان است. شهید مطهری اجتهاد فقها را با محیط فکری و اجتماعی مجتهد مرتبط می‌دانست و آن را مفهومی نسبی و درعین حال متکامل تلقی می‌کرد، چرا که معتقد بود هر عصری، بینش و درک خاصی را برای فقیه ایجاد می‌کند و عالم دینی باید عالم زمان خود باشد و از احوالات عصر خود آگاهی داشته باشد. از همین رو، از نظر ایشان فتوای مجتهد دهاتی بوی دهات و فتوای مجتهد شهری بوی شهر می‌داد. از همین رو، ایشان تأکید داشت که مجتهدی که در گوشه حجره خویش و به دوراز هیاهو و مسائل فرهنگی، اقتصادی و سیاسی روز، به افتاء مشغول باشد مشکلی را حل نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۸۲/۲۰؛ همان، ۱۳۴۰: ۶۱).

1. David Vishanoff.

ج) عرف و لزوم اجتهاد روزآمد

بی تردید، اقتضائات عصر کنونی در مسائل زنان و تمایز آن با فرهنگ عصر شارع، باعث می‌شود تجدید نظر طلبان احکام متفاوتی در راستای برابری میان زن و مرد ارائه دهند (پوراسماعیلی و صادقی، ۱۳۹۳: ۵۲-۵۵؛ عترت دوست و وزیری فرد، ۱۳۹۲: ۹۱-۹۲). آنان با زیر سؤال بردن بنیان‌های فقه سنتی، در اندیشه طرح بنیادی نوین هستند (حاجی وثوقی، ۱۳۹۸: ۴۶، ۴۹)، چراکه معتقدند حقوقی که در گذشته برای زنان در نظر گرفته شده، پاسخگوی چالش‌های جامعه امروز نیست و نیازمند اجتهادهای روزآمد فقیهان دینی است تا با توجه به عرف زمانه و متناسب با شرایط عصر حاضر برای زنان احکام شرعی استنباط کنند (سروش، ۱۳۷۶: ۴۳؛ یازی، ۱۳۷۸: ۱۳۹-۱۴۱).

برخی از فقهای معاصر نیز کوشیده‌اند تا با وضع «قاعده عدالت» به تغییر احکام در راستای عدالت جنسیتی بپردازند. به باور صانعی بر اساس قرآن کریم (نحل: ۹۰) نظام دستورات خداوند در چارچوب عدالت سامان یافته است. از سویی دیگر، عدالت مانند سایر موضوعات بر معنای عرفی آن حمل می‌شود؛ بنابراین، عدالت با برداشتی که عرف از آن دارد معتبر است و تمام احکام شرع در چارچوب عدل عرفی قرار می‌گیرند. در نتیجه، فهمی که عرف از امر عادلانه دارد اگر با عمومات یا اطلاعات روایات ناسازگار باشد یا با نص روایتی ظنی الصدور در تنافی باشد، در این صورت به حکم آیات مذکور و از باب تقدم قرآن بر روایات، فهم عرف از روایات بر آن‌ها مقدم می‌گردد. بدین ترتیب، قاعده عدالت بر ادله احکام حاکم می‌گردد و فقیه ظاهر روایات منافی با عدالت عرفی را تأویل می‌کند (صانعی، ۱۳۹۷: ۱۶۶-۱۶۷). بر همین اساس است که نصف بودن دیه زن نسبت به مرد - که حکمی عرفاً غیر عادلانه است - قابل قبول نیست و اخبار دال بر آن کنار گذاشته می‌شود (صانعی، ۱۳۸۴: ۶۲-۶۴؛ علی اکبری‌ان: ۱۳۸۶: ۷۳-۷۹). بدین ترتیب، شرایط زمان و مکان می‌تواند در تحول موضوع حکم مؤثر باشد و طبعاً این تحول موضوعی، به تحول حکم منتهی می‌شود (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹ ق: ۳۴). مقدس اردبیلی نیز در این

خصوص می گوید: «احکام به اعتبار خصوصیات، حالت‌ها، زمان‌ها، مکان‌ها و اشخاص متمایز می‌شوند و این امر روشنی است و اهل علم و فقیهان از سایر افراد، تنها با استخراج این اختلافات و منطبق ساختن آن‌ها بر موارد جزئی اتخاذ شده از شرع، امتیاز پیدا می‌کنند» (اردبیلی، ۱۴۰۳ ق: ۴۳۶). زمان و مکان صرف نظر از تأثیری که در تغییر موضوع حکم دارند، به‌انحاء مختلف موجب تغییر در فتوای فقیه می‌شوند (سبحانی، بی‌تا: ۸۰-۹۹).

بائر برای نمونه، به نظر دکتر محمدصادق کاملان^۱ اشاره می‌کند که معتقد بود به دلیل پیشرفت‌های پزشکی مدرن در تشخیص بارداری، می‌توان واژه «عده» را بازتفسیر نمود. از نظر ایشان در زمان نزول قرآن، هیچ ابزار موثقی وجود نداشت که بارداری یا عدم بارداری زن مطلقه را نشان دهد، از همین رو، او باید عده نگه می‌داشت. امروزه، با روش‌های نوین علمی می‌توان به بارداری واقف شد و بنابراین، امکان بازتفسیر عبارت «عده» وجود دارد (Bauer, ۲۰۱۵: ۲۵۲-۲۵۳).

نتیجه‌گیری

۱. «عدالت جنسیتی» به معنای برابری دو جنس زن و مرد در حقوق و تکالیف است و «سلسله‌مراتب جنسیتی» به معنای برتری یک جنس بر جنس دیگر.
۲. از نظر بائر، برخی آیاتی که درباره نحوه تعامل میان مردان و زنان سخن می‌گویند، تمایزهایی را میان آنان ایجاد می‌کنند که «سلسله‌مراتب جنسیتی» را رقم می‌زنند و برتری مردان بر زنان را ترسیم می‌کنند.
۳. بائر معتقد است نمی‌توان مفهوم ثابتی از «عدالت» تعریف کرد، چراکه مفهوم عدالت با تغییر عرف اجتماعی در هر دوره تغییر می‌کند؛ عالمان سده‌های میانی، مطابق با عرف دوران خود «سلسله‌مراتب جنسیتی» را عین عدالت و عالمان مدرن «سلسله‌مراتب جنسیتی» را منافعی عدالت می‌دانند.
۴. بائر تفاسیر مفسران سده‌های میانی را بازتابی از بافت فکری مردسالارانه

۱. دکتر محمدصادق کاملان (م. ۱۳۳۱) استادیار دپارتمان فلسفه دانشگاه مفید و از استادان دوره خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم است.

آنان دانسته و تأثیر عرف بر نگرش مفسران سده‌های میانی را بسیار کم، ولی اجتناب‌ناپذیر می‌داند.

۵. بائر ضمن تقسیم‌بندی مفسران مدرن به محافظه‌کار و تجدیدنظرطلب، تأثیر عرف را در نگرش مفسران مدرن، به مراتب بیشتر از مفسران سده‌های میانی می‌داند و می‌گوید محافظه‌کاران به طبیعت متفاوت زنان و مردان و حقوق متفاوت آن‌ها معترف هستند و حقوق متفاوت را عین عدالت می‌دانند. تجدیدنظرطلبان نیز با نفی تفاوت طبیعت میان زنان و مردان، حقوق برابر را برای آن‌ها در نظر می‌گیرند و این حقوق برابر را عین عدالت می‌دانند.

۶. محافظه‌کاران با توجه به کتاب و سنت و همچنین عقل، به تفسیر آیات و استنباط احکام می‌پردازند و کتاب و سنت را به کلی کنار نمی‌گذارند. در مقابل، تجدیدنظرطلبان رجوع به حقوق مستخرج از کتاب و سنت برای زن و مرد را بازگشت به نظامی مردسالارانه و ظالمانه تلقی کرده (عبادی، ۱۳۷۳: ۶۳-۶۵) و با گذر از تفاسیر سنتی و فقهی پیشین، عقل فردی و عرف اجتماعی را در تفاسیر و استنباط‌های خود دخیل می‌کنند.

۷. تأثیر عرف بر آرای مفسران را می‌توان از تفاسیر متفاوت آنان نسبت به عبارت «واضربوهن» در آیه ۳۴ سوره نساء دریافت. برخی این عبارت را به معنای زدن فیزیکی و با چوب مسواک جایز دانسته‌اند، برخی به معنای غیر از زدن فیزیکی و به معنای اعراض و بی‌اعتنایی در نظر گرفته‌اند که هم با سیاق این آیه و هم با دیگر آیات قرآن سازگاری دارد. برخی نظر جدیدی را اعلام داشته‌اند که به معنای اذیت و آزار روحی است، زیرا همین که مرد در انجام وظایفش نسبت به زن کوتاهی کند، زن را از لحاظ روحی اذیت کرده و این امر می‌تواند مصداقی برای ضرب زن در صورت نشوز و استتکاف او از رابطه زناشویی باشد. در این میان، برخی عالمان با نفی «ضرب زن»، بخشی از آیه یا کل آیه را منسوخ می‌دانند، چرا که آنان با طرح مسئله تساوی میان مردان و زنان، معتقدند بخشی از آیه یا تمام آن در عصر حاضر، دیگر کاربردی نیست.

۸. بائر برای نشان دادن تأثیر عرف بر استنباط‌های فقهی عالمان در گذر زمان،

به مسئله «کار زن در منزل» می‌پردازد. طبق تحلیل او، در قرن سوم که مسلمانان از توان مالی، سیاسی و نظامی خوبی برخوردار بودند، گرفتن خدمتکار نه تنها یک عرف اجتماعی، بلکه بخشی از نفقه‌ای محسوب می‌شد، اما در قرن هشتم که مسلمان توان مالی کمی داشتند، کار زن در منزل واجب شد تا جایی که برخی فقها کار مرد در منزل را از «منکرات» خواندند.

۹. هرمنوتیک فقهی که حاکی از گزینش فقیه از فقه به نحوی خاص است، از طریق عواملی چون فرهنگ و عرف اجتماعی تعیین می‌شود. شاید بتوان «هرمنوتیک فقهی» را که بائر از دیوید ویشانوف و بهنام صادقی الهام گرفته، همان «اجماع عالمان» در نظر گرفت که چهارمین منبع استنباط احکام فقهی شیعه است.

۱۰. بی‌تردید، حقوقی که در گذشته برای زنان در نظر گرفته شده، نیازمند تفاسیر کارآمد مفسران و اجتهادهای روزآمد فقیهان دینی است تا با توجه به عرف اجتماعی، تفاسیر و احکامی متناسب با عصر حاضر برای زنان استخراج و استنباط کنند.

فهرست منابع

- ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ ق). *البحر المحيط فی التفسیر*. بیروت: دارالفکر.
- اردبیلی، احمد. (۱۴۰۳ ق). *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- اسماعیلی، آیت الله؛ قادری ارائی، سید محمد صادق. (۱۳۹۹). *برابری یا عدالت جنسیتی*. فقه، حقوق و علوم جزا. سال پنجم. شماره ۱۶. صص ۱۴-۲۷.
- ایازی، سید محمد علی. (۱۳۷۸). *قرآن و تفسیر عصری*. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- پوراسماعیلی، علیرضا و علیرضا صادقی. (۱۳۹۳). *نقد نظریه ممنوعیت قضاوت زنان از منظر فلسفه فقه*. پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی. دوره ۱۰. شماره ۳۶. صص ۵۱-۷۲.
- تشکری، زهرا. (۱۳۸۱). *زن در نگاه روشنفکران*. تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ ق). *احکام القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جناتی، محمدابراهیم. (۱۳۸۰). *روش‌های کلی استنباط در فقه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *زن در آینه جلال و جمال*. قم: اسراء.
- حاجی وثوق، ندا؛ پاک‌نیا، محبوبه؛ توحید فام، محمد. (۱۳۹۸). *زن در منظومه فکری - معرفتی نواندیشی دینی*. مطالعات سیاسی. شماره ۴۵. صص ۵-۲۹.
- خراسانی، رضا؛ احمدوند، ولی محمد. (۱۳۹۷). *تأملی نظری در مفهوم عدالت جنسیتی*. قبسات. سال بیست و سوم. شماره ۹۰. صص ۱۷۱-۱۹۸.
- دینوری، عبدالله بن محمد. (۱۴۲۴ ق). *تفسیر ابن وهب المسمى الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ ق). *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*. بیروت: دار المعرفه.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. لبنان: دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر. (بی تا). *استنباط الاحکام*. قم: بیتا.
- سروش محلاتی، محمد. (۱۳۷۹). *امکان تغییر حکم شرعی*. حریم امام. ۷ (۳۳۳).
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶). *رازداری، روشنفکری و دینداری*. تهران: نشر پویه.
- شجریان، مهدی. (۱۴۰۰). *عدالت جنسیتی و گفتمان تغییر در احکام فقهی زنان*. مطالعات راهبردی زنان. شماره ۹۱. صص ۷-۲۸.
- شجریان، مهدی. (۱۳۹۷). *بررسی گستره شریعت از منظر دیدگاه‌های رایج در مصالح و مفسد واقعیه*. آیین حکمت. ۱۰ (۳۵). صص ۸۵-۱۰۶.
- صانعی، یوسف. (۱۳۹۷). *رویکردی به حقوق زنان*. قم: فقه الثقلین.
- صانعی، یوسف. (۱۳۸۴). *برابری دیه*. قم: فقه الثقلین.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۴ ق). *من لایحضره الفقیه*. تصحیح و تعلیق علی اکبر، الغفاری. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). *ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عبادی، شیرین. (۱۳۷۳). *تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران*. تهران: روشنگران.
- عترت دوست، محمد؛ وزیری فرد، سیدمحمدجوادی. (۱۳۹۲). *بررسی ادله فقهی مخالفان ولایت سیاسی*

- زنان در فقه شیعه. پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی. سال ۹. شماره ۳۳. صص ۷۹-۹۴.
 عشقی صحرايي، هستي. (۱۳۹۶). بررسی نقش عدالت در حقوق ورزشی زنان. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه الزهراء.
- علی اکبریان، حسنعلی. (۱۳۸۶). قاعده عدالت در فقه امامیه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 علی محمدی، حامد؛ سادات حسینی، آمنه. (۱۳۹۲). تفاوت شهادت زن و مرد در فقه و حقوق. مطالعات راهبردی زنان. دوره ۵. شماره پیاپی ۶۰. صص ۱۱۱-۱۴۳.
- فاکر، محمد، حسینی تبار، سیدجواد. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی قوامیت مرد بر زن در تفاسیر المنار و المیزان. مطالعات تفسیری. سال ششم. شماره ۲۲. صص ۱۵۷-۱۷۴.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). لبنان: دار احیاء التراث العربی.
 قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۲۰۰۰ م). لطائف الاشارات، تفسیر صوفی القرآن الکریم. تصحیح: ابراهیم بسیونی. قاهره: دارالکتب العربی للطباعة و النشر.
 کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۷). ارزش سنت و جذبه عدالت در توارث همسران. نقد و نظر. ۵ (۱). صص ۹۳-۱۱۸.
- کاشف الغطاء، محمدحسین. (۱۳۵۹ ق). تحریرالمجله. نجف: المکتبه المرتضویه.
 کدیور، محسن. (۱۳۹۰). بازخوانی حقوق زنان در اسلام. بی جا: بی نا.
 مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۳ ق). بحارالانوار. ج ۱۰۰. طهران: مکتبه الاسلامی.
 مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). مجموعه آثار. ج ۲۰. تهران: صدرا.
 معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). نقد شبهات پیرامون قرآن کریم. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
 مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ ق). الکاشف. تهران: دار الکتب الإسلامی.
 مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
 مهریزی، مهدی. (۱۳۸۴). رویکردهای مذهبی در تاریخ معاصر ایران به زن. آئینه پژوهش. دوره ۲۳. شماره ۹۱. صص ۷-۲۵.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت.
 هدایت نیا، فرج الله. (۱۳۹۳). مبانی نظریه عدالت استحقاقی در حقوق زنان. حقوق اسلامی. سال ۱۱. شماره ۴۲. صص ۳۹-۶۳.
- Ali, Kecia, (2010), *Marriage and Slavery in Early Islam*, Cambridge, Harvard University Press.
 Barriteau, Violet Eudine, (2007), 30 Years Towards Equality, Caribbean review of gender studies, Issue 1.
 Bauer, Karen, (2015), *Gender Hierarchy in the Qur'an, Medieval Interpretations, Modern Responses*, Cambridge University Press.
 Butler, J, (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge.
 Butler, J. (2021). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
 Connell, R.W. (2020). *Gender: In World Perspective*, Polity Press.
 Crone, Patricia, (2005), *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press.

- David R. Vishanoff, (2011), 'The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law', New Haven, CT: *The American Oriental Society*.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, (1999), *al-Daw' al-munir 'ala al-tafsir*, compiled and edited by 'Alī b. Ḥamad b. Muhammad al-Sālihī (Riyadh: Mu'assasat al-Nūr/Maktabat Dār al-Salām, v. 2, p. 211 (at Q. 2:228).
- Kapur, Ratna, (2007). 'Challenging the Liberal Subject Law and Gender Justice in South Asia', in: *Gender Justice, Citizenship and Development*, Ed: Maitrayee Mukhopadhyay and Navsharan Singh, Canada: International Development Research Centre.
- Kessler, Suzanne J & Wendy McKenna, (1985), *Gender: An Ethnomethodological Approach*, United States, University of Chicago.
- Marin, Manuela, (2003), 'Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur'ān 4:34', *Studia Islamica*, pp. 5–40.
- Neuenfeldt, Elaine, (2015), Identifying and Dismantling Patriarchy and Other Systems of Oppression of Women, World Council of Churches.
- Sadeghi, Behnam, (2013), *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*, Cambridge University Press.
- Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*, Oxford: Blackwell.
- West, C. & Zimmerman, D.H. (2019). "Doing Gender", In *The Genders and Sexualities Reader*, edited by Sarah S. V. H. M. Faith, pp. 1-20.
- Yılmaz, E. Sare, (2015). "A new momentum: gender justice justice in the womens movement", *Turkish policy*, Vol. 13, No. 4.

REFERENCES

- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf. (1420 AH). *The Encircling Sea in Interpretation*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Dinawari, Abdullah ibn Muhammad. (1424 AH). *Tafsir Ibn Wahab al-Masamma al-Wadiah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Fakhr Al-Razi, Mohammad bin Omar. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabeer (Mafatih al-Gayb)*. Lebanon: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ali Akbarian, Hasan Ali. (1386). *The rule of justice in Imamiyyah jurisprudence*. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Institute.
- Ali Mohammadi, Hamed; Sadat Hosseini, Amina. (1392). *The difference between male and female testimony in jurisprudence and law*. *Strategic Studies on Women*. Vol 5. Issue 60. pp. 111-143.
- Ali, Kecia. (2010). *Marriage and Slavery in Early Islam*, Cambridge, Harvard University Press.
- Al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1413 AH). *Bihar al-Anwar*. Vol. 100. Tehran: Maktaba al-Islami.
- Al-Mughniyah, Muhammad Javad. (1424 AH). *Al-Kashif*. Tehran: Dar Al-Kitab Al-Islami.
- Al-Nouri, Hussein bin Muhammad Taqi. (1408). *Muštadrak Al-Wasa'il wa Muštānbat Al-Mas'il*. Qom: Al al-Bayt Institute.
- Al-Qushairi, Abul-Qasim Abdul-Karim. (2000). *Lata'if al-Isharat, Sufi interpretation of the Holy Qur'an*. Edited by: Ibrahim Basyouni. Cairo: Dar al-Kutub al-Arabiya for printing and publishing.
- Al-Sadouq, Muhammad ibn Ali. (1404 AH). *Man la-Yahzuruh al-Faqih*. Correction and commentary by Ali Akbar, Al-Ghaffari. Qom: Al-Nashr al-Islami, affiliated with the Qom Seminary.
- Al-Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. (1374). *Translation of Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Qom Seminary Teachers' Association, Islamic Publications Office.
- Al-Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar. (1407 AH). *Al-Kashshaf an-Haqaiq Ghawamid al-Tanzil*. Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ardebili, Ahmad. (1403 AH). *Majma' al-Faidah wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Azhan*, Qom: Islamic Publications Office.
- Ayazi, Seyyed Mohammad Ali. (1378). *Quran and Modern Interpretation*. Second Edition. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Barriteau, Violet Eudine, (2007), *30 Years Towards Equality, Caribbean review of gender studies*, Issue 1.
- Bauer, Karen, (2015), *Gender Hierarchy in the Qur'an, Medieval Interpretations, Modern Responses*, Cambridge University Press.
- Butler, J, (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge.
- Butler, J. (2021). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- Connell, R. W. (2020). *Gender: In World Perspective*, Polity Press.
- Crone, Patricia, (2005), *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press.
- David R. Vishanoff, (2011), *'The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law'*, New Haven, CT: The American Oriental Society.
- Ebadi, Shirin. (1373). *History and documents of human rights in Iran*. Tehran: Roshangaran.
- Eshghi Sahraei, Hashti. (1396). *A study of the role of justice in women's sports rights*. Master's thesis. Al-Zahra University.
- Etrat Doost, Mohammad; Wazirifard, Seyyed Mohammad Javad. (1392). *A study of the jurisprudential arguments of opponents of women's political guardianship in Shiite jurispru-*

- dence. Research on Islamic Jurisprudence and Law. Vol 9. Issue 33. pp. 79-94.
- Faker, Mohammad; Hosseini Tabar, Seyyed Javad. (1394). A comparative study of the dominance of men over women in the interpretations of Al-Manar and Al-Mizan. Interpretive Studies. Vol 6. Issue 22. pp. 157-174.
- Haji Wuthouq, Neda; Paknia, Mahboobeh; Towhid-fam, Muhammad. (1398). Woman in the Intellectual-Epithetical System of Religious Neo-Religion. Political Studies. Issue 45. pp. 5-29.
- Hedayat Niya, Farajollah. (1393). Fundamentals of the Theory of Deserving Justice in Women's Rights. Islamic Law. Vol 11. Issue 42. pp. 39-63.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, (1999), al-Daw' al-munir 'alā al-tafsir, compiled and edited by 'Alī b. Ḥamad b. Muhammad al-Sālihī (Riyadh: Mu'assasat al-Nūr/Maktabat Dār al-Salām, v. 2, p. 211 (at Q. 2:228).
- Ismaili, Ayatollah; Qaderi Araei, Seyyed Mohammad Sadeq. (1399). Gender Equality or Justice. Jurisprudence, Law and Criminal Sciences. Vol 5. Issue 16. pp. 14-27.
- Jannati, Muhammad Ibrahim. (1380). General Methods of Inference in Jurisprudence. Tehran: Islamic Propaganda Organization.
- Jassas, Ahmad ibn Ali. (1405 AH). Ahkam al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1386). Woman in the Mirror of Glory and Beauty. Qom: Israa.
- Kadivar, Mohsen. (1390). Rereading the rights of women in Islam. (n.p): (s.n).
- Kapur, Ratna, (2007). 'Challenging the Liberal Subject Law and Gender Justice in South Asia', in: Gender Justice, Citizenship and Development, Ed: Maitrayee Mukhopadhyay and Navsharan Singh, Canada: International Development Research Centre.
- Kashif al-Ghita, Muhammad Hussein. (1359 AH). Tahrir al-Majallah. Najaf: Al-Maktabah al-Murtazawiyah.
- Katouzian, Naser. (1377). The value of tradition and the attraction of justice in the inheritance of spouses. Critique and opinion. 5 (1). pp. 93-118.
- Kessler, Suzanne J & Wendy McKenna, (1985), Gender: An Ethnomethodological Approach, United States, University of Chicago.
- Khorasani, Reza; Ahmadvand, Wali Muhammad. (1397). A Theoretical Reflection on the Concept of Gender Justice. Qabasat. Vol 23. Issue 90. pp. 171-198.
- Makarem Shirazi, Nasser. (1371). Tafsir Nomooneh. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah.
- Marefat, Mohammad Hadi. (1385). Critique of Doubts about the Holy Qur'an. Qom: Al-Tamhid Cultural Institute.
- Marin, Manuela, (2003), 'Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur'an 4:34', Studia Islamica, pp. 5-40.
- Mehrizi, Mahdi. (1384). Religious Approaches to Women in Contemporary Iranian History. Ayanah Pajoohesh. Vol 23. Issue 91. pp. 7-25.
- Motahari, Morteza. (1381). Collection of Works. Vol. 20. Tehran: Sadra.
- Neuenfeldt, Elaine, (2015), Identifying and Dismantling Patriarchy and Other Systems of Oppression of Women, World Council of Churches.
- Nizam Al-A'raj, Hasan bin Muhammad. (1416 AH). Tafsir Gara'ib al-Qur'an wa Raga'ib al-Furqan. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya.
- Poor-Esmaili, Alireza; Sadeghi, Alireza. (1393). Criticism of the Theory of Prohibition of Women's Judgment from the Perspective of the Philosophy of Jurisprudence. Researches on Jurisprudence and Islamic Law. Vol 10. Issue 36. pp. 51-72.
- Rida, Muhammad Rashid. (1414 AH). Tafsir al-Quran al-Hakim al-Shahir bi-Tafsir al-Manar. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Sadeghi, Behnam, (2013), The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal

- Tradition, Cambridge University Press.
- Sanei, Yousef. (1384). Equality of Diah (blood money). Qom: Fiqh al-Thaqalayn.
- Sanei, Yousef. (1397). An approach to women's rights. Qom: Fiqh al-Thaqalayn.
- Shajarian, Mahdi. (1397). A study of the scope of Sharia from the perspective of common views on real benefits and harms. *Ayin-e Hikmat*. 10 (35). pp. 85-106.
- Shajarian, Mahdi. (1400). Gender justice and the discourse of change in women's jurisprudential rulings. *Strategic Studies of Women*. Issue 91. pp. 7-28.
- Sobhani, Ja'far. (n.d). *Istinbat al-Ahkam*. Qom.
- Soroush Mahallati, Muhammad. (1379). The possibility of changing the Sharia ruling. *Harim-e Imam*. 7 (333).
- Soroush, Abdul Karim. (1376). *Secrecy, enlightenment and religiosity*. Tehran: Puyeh Publishing.
- Taskakkori, Zahra. (1381). *Women in the Intellectuals' Views*. Tehran: Women's Studies and Research Office.
- Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*, Oxford: Blackwell.
- West, C. & Zimmerman, D.H. (2019). "Doing Gender", In the *Genders and Sexualities Reader*, edited by Sarah S. V. H. M. Faith, pp. 1-20.
- Yılmaz, E. Sare, (2015). "A new momentum: gender justice justice in the womens movement", *Turkish policy*, Vol. 13, No. 4.

| Extended Abstract |

The Effect of Social Custom on the Attitudes of Interpreters and Jurists on “Gender Justice” with Emphasis on Karen Bauer’s Opinion

Nosrat Nilsaz , Bibi Sadat Razi Behabadi , Parisa AskarSemnani

Objective: The term “gender hierarchy” refers to gender inequality, implying the superiority of one gender over the other. In contrast, the term “gender justice” appears in the Holy Qur’an, presenting women and men as independent beings with equal human values. Karen Bauer, in her book “Gender Hierarchy in the Holy Qur’an: Old Interpretations and New Responses,” examines the historical (chronological) interpretations of verses related to gender hierarchy by scholars from the Middle Ages to the modern era. Through a detailed and documented analysis of traditional and modern interpretations, she demonstrates how social convention can influence our perceptions of concepts such as “gender hierarchy” and “gender justice.” This research aims to examine and analyze the impact of social custom on the positions of interpreters and legal scholars regarding verses that refer to gender hierarchy.

Methodology: In this research, while translating and classifying Bauer’s commentaries, his claim about the influence of social custom on the commentators’ interpretation and the jurists’ conclusions from the verses is examined and analyzed using the descriptive-analytical method, and the scholars’ attitudes about “gender justice” were examined and analyzed using the phenomenological method.

Findings: The results of this research indicate that in the Middle Ages, when the social norm tended towards male superiority, the “gender hierarchy” was considered the same as justice, but in the contemporary era, when the accepted social norm is equality between men and women, the “gender hierarchy” is considered a violation of justice. Among modern commentators, conservatives seek to adapt the rulings of these verses to current conditions by providing interpretive justifications; and revisionists, distancing themselves from tradition, provide contemporary interpretations of the verses and responses appropriate to the challenges of the day, because they believe that in line with gender justice, the verses regarding the gender hierarchy should be reinterpreted and the traditional rulings of women should be replaced with rulings appropriate to the present era. Undoubtedly, with the passage of time and the changing social and cultural conditions of each era, the change in the attitude of commentators and jurists will be inevitable, and the interference of contemporary custom and requirements in the interpretive approach and jurisprudential inferences of scholars seems certain.

Conclusion: According to Bauer, it is not possible to define a fixed concept of “justice”, because the concept of justice changes with the changing social customs in

each period. He considers the interpretations of medieval commentators to be a reflection of their patriarchal intellectual context and the influence of customs on the attitudes of medieval commentators to be very small. In contrast, while dividing modern commentators into conservative and revisionist, he considers the influence of customs on the attitudes of modern commentators to be much greater than that of medieval commentators and maintains that conservatives recognize the different nature of women and men along with their different rights and consider different rights to be the same as justice. In contrast, revisionists, by denying the difference in nature between women and men, consider equal rights for them to be the same as justice. Undoubtedly, the rights that have been considered for women in the past require efficient interpretations by commentators and up-to-date ijtihads by religious jurists, but it should be noted that “gender justice” from the perspective of Islam means that men and women, by accepting their natural differences, are placed in roles commensurate with their physical and spiritual capabilities, in order to lay the foundation for family health and the dynamism of society.

Keywords: Karen Bauer, Gender Hierarchy, Social Custom, Gender Justice.



University of Holy Quran Sciences
and Education



Quarterly of Quran
and Social Sciences

Quarterly of Quran and Social Sciences

Vol.5, No.1, Serial.17, Spring 2025

Publisher: University of Holy Quran Sciences and Education

Director-in-Charge: davoud saemi

Editor-in-Chief: Ebrahim Ebrahimi

Editorial Board:

- **Dr. Ebrahim Ebrahimi**, Professor of Allameh Tabatabai University
- **Dr. Mohammad Hadi Amin Naji**, Professor of Payam Noor University
- **Dr. Shahla Bagheri**, Associate Professor of Khwarazmi University
- **Dr. Hossein Boştan**, 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

17

Vol.5, No.1, Serial.17, Spring 2025

The Qur'anic Model of Islamic Media: Communication Model and Its Functions

Mohammad Amir Kasmaei, Seyed Abdolrasoul Hosseinizadeh,
Seyed Hamid Mirkhandan

Principles of Criminal Policy in Imamiyyah Jurisprudence Based on the Social Teachings of the Holy Qur'an

Morteza Karballai Sadeghi, Mehdi Nourian

An Analysis of the Qur'anic Model of the Family's Authority Structure, with a Focus on Verse 34 of Surat An-Nisa

Mohammad Fooladi Vanda

Foundations of Social Interpretation: From Fragmentary to Systematic View

Seyed Mustafa Ahmadzadeh

A Critical Evaluation of Psychological Approaches to Prosocial Behavior in Light of Qur'anic Teachings

Saideh Musavi, Fathieh Fattahizadeh

The Effect of Social Custom on the Attitudes of Interpreters and Jurists on "Gender Justice" with Emphasis on Karen Bauer's Opinion

Nosrat Nilsaz, Bibi Sadat Razi Behabadi, Parisa AskarSemnani