



# قرآن و علوم اجتماعی

سال پنجم / شماره ۳ / پاییز ۱۴۰۴ / پیاپی ۱۹

۱۹

بررسی تحلیلی و تطبیقی مفهوم قشربندی اجتماعی  
از منظر مارکس و قرآن؛ شباهت‌ها و تفاوت‌ها  
محمدعلی حسینی، فاطمه ملا آقا بابا، محمد طاهر یعقوبی

بازخوانی آیه متعه (۲۴/ نساء) با رویکرد مفهوم ضرورت اجتماعی  
محمد جواد هراتی، الهام صفائی زاده، پوران میرزایی

مبانی، شاخص‌ها و الگوی گذران اوقات فراغت در اسلام  
محمد پارسائیان

تحلیل محتوای آسیب‌های خانواده با تأکید بر روابط زوجین در قرآن کریم  
زهرا مواظبی، ابراهیم ابراهیمی

تحلیل تطبیقی نقش مشارکت اجتماعی در بهبود وضعیت اقتصادی  
با تأکید بر آموزه‌های قرآنی  
عبدالصمد بامری اصل، هادی زینی ملک آباد، محمد عثمان حسین بر

بازشناسی مشخصه‌های سنن الهی و اجتماعی در قرآن  
محمد فراهانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سال پنجم / شماره ۳ / پاییز ۱۴۰۴ / پیاپی ۱۹

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

### اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

دکتر ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی  
دکتر محمد هادی امین ناجی، استاد دانشگاه پیام نور  
دکتر شهلا باقری، 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  
مترجم انگلیسی: عبدالقادر محمد بلو  
طراحی و صفحه آرایی: محمد فرهمند  
ویراستار ادبی: زهرا آبیاری

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

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

- بررسی تحلیلی و تطبیقی مفهوم قشربندی اجتماعی از منظر مارکس و قرآن؛ شباهت‌ها و تفاوت‌ها ..... ۴۷ - ۱۰  
محمدعلی حسینی، فاطمه ملا آقا بابا، محمد طاهر یعقوبی
- بازخوانی آیه متعه (۲۴/ نساء) با رویکرد مفهوم ضرورت اجتماعی ..... ۷۹ - ۴۸  
محمد جواد هراتی، الهام صفائی زاده، پوران میرزایی
- مبانی، شاخص‌ها و الگوی گذران اوقات فراغت در اسلام ..... ۱۲۱ - ۸۰  
محمد پارسائیان
- تحلیل محتوای آسیب‌های خانواده با تأکید بر روابط زوجین در قرآن کریم ..... ۱۵۵ - ۱۲۲  
زهرا مواظبی، ابراهیم ابراهیمی
- تحلیل تطبیقی نقش مشارکت اجتماعی در بهبود وضعیت اقتصادی با تأکید بر آموزه‌های قرآنی ..... ۱۸۵ - ۱۵۶  
عبدالصمد بامری اصل، هادی زینی ملک آباد، محمد عثمان حسین بُر
- بازشناسی مشخصه‌های سنن الهی و اجتماعی در قرآن ..... ۲۱۳ - ۱۸۶  
محمد فراهانی

## Analytical and Comparative Study of the Concept of Social Stratification: The Qur'anic Approach and Karl Marx's Theory

Mohammad Ali Hosseini<sup>1</sup>, Fatemeh Molla Agha Baba<sup>2</sup>, Mohammad Taher Yaghoubi<sup>3</sup>

1. Mohammad Ali Hosseini: Assistant Professor, Department of Social Sciences, Payame Noor University, Tehran, Iran (Corresponding Author) [ma.hosseini@pnu.ac.ir](mailto:ma.hosseini@pnu.ac.ir)
2. PhD Candidate in Islamic Studies, Qur'an and Texts specialization, Payame Noor University, Qom, Iran [f.mollaaghababa@gmail.com](mailto:f.mollaaghababa@gmail.com)
3. Associate Professor, Department of Islamic Culture and Civilization History, Payame Noor University, Tehran, Iran [yaghoubi@pnu.ac.ir](mailto:yaghoubi@pnu.ac.ir)

Research Article



### Abstract

This study presents a comparative examination of the concept of social stratification from the perspectives of the Qur'an and Karl Marx. Marx holds that the economic structure of society—particularly ownership of the means of production—is the primary determinant of social relations and the formation of different classes. In contrast, the Holy Qur'an evaluates social stratification based on spiritual and moral criteria. The significance of this research lies in offering a critical viewpoint that deepens the understanding of religious foundations concerning social classes. The research question asks what the criteria of social stratification are from the viewpoints of Karl Marx and the Qur'an, and how, considering the characteristics of each, these perspectives influence society. The hypothesis suggests that the Qur'anic view, with its emphasis on social justice and the distinction between acquired and non-acquired differences, partially overlaps with Marx's class-based stratification while differing considerably in other respects. The study aims to achieve a deeper understanding of the points of convergence or divergence between Marxist and Qur'anic conceptions of social stratification. The research method is analytical and comparative, drawing on Qur'anic exegeses and sociological sources. The findings indicate that both Karl Marx and the Qur'an acknowledge the existence of social inequality, yet they interpret its origins differently. Marx emphasizes the role of the economy in class formation, whereas the Qur'an underscores the significance of moral and spiritual values in establishing a just society. While Marx envisions social revolution as the remedy, the Qur'an emphasizes social justice, fairness, and the struggle against oppression on both individual and collective levels.

Keywords: Karl Marx; Social stratification; Exploitation; Class conflict; Qur'an, Social justice

Received: 2025-01-01 | Received in revised from: 2025-09-27 | Accepted: 2025-09-29 | Published online: 2025-09-23

◆ How to cite: Hosseini, Mohammad Ali, Molla Agha Baba, Fatemeh, Yaghoubi, Mohammad Taher (1404SH): Analytical and Comparative Study of the Concept of Social Stratification: The Qur'anic Approach and Karl Marx's Theory, *Quran and social sciences*, 3(19), p10-47, [10.22034/arq.2025.234458](https://doi.org/10.22034/arq.2025.234458)

©2025. Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education [arq.quran.ac.ir](http://arq.quran.ac.ir)



## بررسی تحلیلی و تطبیقی مفهوم قشربندی اجتماعی از منظر مارکس و قرآن؛ شباهت‌ها و تفاوت‌ها

محمدعلی حسینی<sup>۱</sup>، فاطمه ملا آقا بابا<sup>۲</sup>، محمد طاهر یعقوبی<sup>۳</sup>

۱. استادیار، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول) [ma.hoseini@pnu.ac.ir](mailto:ma.hoseini@pnu.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و متون، دانشگاه پیام نور، قم، ایران، [f.mollaaghhababa@gmail.com](mailto:f.mollaaghhababa@gmail.com)

۳. دانشیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، [yaghoubi@pnu.ac.ir](mailto:yaghoubi@pnu.ac.ir)

پژوهشی



### چکیده

این پژوهش به بررسی تطبیقی مفهوم قشربندی اجتماعی از منظر قرآن و کارل مارکس پرداخته است. مارکس بر این باور است که ساختار اقتصادی جامعه، به‌ویژه مالکیت بر ابزار تولید، تعیین‌کننده اصلی روابط اجتماعی و شکل‌گیری طبقات مختلف است. در مقابل، قرآن کریم قشربندی اجتماعی را بر اساس معیارهای معنوی می‌سنجد. اهمیت این پژوهش در ارائه دیدگاهی انتقادی است که موجب شناخت بهتر از مبانی دینی در خصوص طبقات اجتماعی می‌شود. سؤال تحقیق آن است که معیارهای قشربندی اجتماعی از منظر مارکس و قرآن چیست و با توجه به ویژگی‌های هر دیدگاه، چه تأثیراتی بر جامعه دارند؟ فرضیه این پژوهش بر آن است که دیدگاه قرآن با تأکید بر عدالت اجتماعی و تفاوت‌های اکتسابی و غیر اکتسابی، در برخی موارد با قشربندی طبقاتی مارکس هم‌پوشانی دارد و در برخی دیگر، تفاوت‌های قابل توجهی وجود دارد. هدف تحقیق، دستیابی به درکی عمیق‌تر از تقابل یا تقارن دیدگاه‌های مارکسیستی و قرآنی درباره قشربندی اجتماعی است. روش تحقیق به‌صورت تحلیلی-تطبیقی و با استفاده از تفسیرهای قرآنی و منابع جامعه‌شناختی صورت می‌گیرد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که مارکس و قرآن هر دو به وجود نابرابری اجتماعی اذعان دارند؛ اما ریشه‌های این نابرابری را متفاوت می‌بینند. مارکس بر نقش اقتصاد در شکل‌گیری طبقات تأکید دارد، درحالی‌که قرآن بر اهمیت ارزش‌های اخلاقی و معنوی در ایجاد جامعه‌ای عادلانه تأکید می‌کند. مارکس راه‌حل را در انقلاب اجتماعی می‌بیند، درحالی‌که قرآن بر عدالت اجتماعی، انصاف و مبارزه با ظلم به‌صورت فردی و جمعی تأکید دارد.

**کلیدواژه‌ها:** کارل مارکس، قشربندی اجتماعی، استثمار، تضاد طبقاتی، قرآن، عدالت اجتماعی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

◆ استناد به این مقاله: حسینی، محمد علی؛ ملا آقا بابا، فاطمه؛ یعقوبی، محمد طاهر (۱۴۰۴): «بررسی تحلیلی و تطبیقی مفهوم قشر بندی اجتماعی: رویکرد قرآنی و نظریه کارل مارکس»، قرآن و علوم اجتماعی، ۳(۱۹)، ۴۷-۱۰، [10.22034/arq.2025.234458](https://doi.org/10.22034/arq.2025.234458)

## ۱. مقدمه

نظام قشربندی اجتماعی یکی از مفاهیم بنیادین در تحلیل ساختار جوامع انسانی است که توجه بسیاری از اندیشمندان علوم اجتماعی را به خود جلب کرده است. از دیدگاه کارل مارکس،<sup>۱</sup> قشربندی اجتماعی به تفاوت‌های طبقاتی و نابرابری‌های اقتصادی میان افراد و گروه‌ها بازمی‌گردد که عمدتاً ناشی از مالکیت ابزارهای تولید و شکل‌گیری طبقات اجتماعی است. در مقابل، آموزه‌های قرآنی نیز به مقوله عدالت و تفاوت‌های اجتماعی پرداخته و با اشاره به ارزش‌های معنوی و اخلاقی، به شیوه‌ای متمایز به مسئله طبقات می‌نگرد. این پژوهش، به تحلیل تطبیقی میان دیدگاه‌های مارکس درباره قشربندی اجتماعی و معیارهای قرآنی در این زمینه می‌پردازد تا نقاط تلاقی و تفاوت‌های موجود را مورد بررسی قرار دهد. نتیجه این مقایسه، ارائه راه‌حل‌هایی است که هر یک از دو دیدگاه مارکس و قرآن به لحاظ اجتماعی تأثیرات خاص خود را دارند. با توجه به نقش کارل مارکس در توسعه نظریه‌های تضاد و قشربندی، تحلیل انتقادی دیدگاه او با تکیه بر معیارهای قرآنی، امکان بررسی عمیق‌تر عدالت و نابرابری از دیدگاه اسلامی را فراهم می‌کند. با توجه به دوام نابرابری‌های اجتماعی و تأثیرات منفی آن بر جوامع امروزی، این تحقیق به شناخت راه‌حل‌های قرآنی برای کاهش نابرابری‌ها و تأثیرات اجتماعی کمک می‌کند. روش تحقیق تحلیلی - تطبیقی است و با مطالعه کتابخانه‌ای صورت گرفته است و این سؤال مطرح می‌شود که دیدگاه مارکس و قرآن درباره قشربندی اجتماعی چیست و هر یک بر اساس چه معیارها و اصولی استوارند. همچنین، چه مواردی از شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان این دو دیدگاه وجود دارد؟

## ۲. پیشینه تحقیق

با وجود پژوهش‌های فراوان در زمینه قشربندی اجتماعی و نظریات کارل مارکس، تاکنون اثری که به‌طور تطبیقی این مفهوم را در پرتو آموزه‌های قرآنی بررسی و

1. Karl Marx.

تحلیل کند، منتشر نشده است؛ از این رو مقاله حاضر کوشیده است خلأ موجود را پر کند و رویکردی نو در مطالعات تطبیقی دین و جامعه ارائه دهد. از این میان می‌توان به برخی پژوهش‌های زیر اشاره نمود:

الف) کتاب «مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی» نوشته ریمون آرون، با ترجمه باقر پرهام، توسط انتشارات علمی، در سال ۱۳۷۰، نشر یافته است. این کتاب یکی از متون مهم جامعه‌شناسی است که نظریات متفکرانی چون مارکس، دورکیم و وبر را به‌طور مقایسه‌ای بررسی می‌کند. درباره مارکس، بر اهمیت مبارزه طبقاتی و زیربنای اقتصادی در قشربندی اجتماعی تأکید دارد. اثر آرون نگاه توصیفی - تحلیلی دارد و صرفاً دیدگاه مارکس را در بستر جامعه‌شناسی غربی تبیین می‌کند. درحالی‌که مقاله حاضر با رویکرد قرآنی و مقایسه‌ای، مفهوم قشربندی اجتماعی را در پرتو آموزه‌های دینی بازخوانی می‌کند.

ب) کتاب «جامعه‌شناسی» اثر آتونی گیدنز، با ترجمه منوچهر صبوری، توسط نشر نی در سال ۱۳۸۷ چاپ شده است. این کتاب مرجع آموزشی مهمی در علوم اجتماعی است. گیدنز در بخش قشربندی اجتماعی، نظریه‌های مارکس، وبر و سایر جامعه‌شناسان را مطرح و مقایسه می‌کند. گیدنز بر تحلیل چندبعدی قشربندی (اقتصادی، منزلتی و قدرت) تمرکز دارد و جنبه دینی یا قرآنی را مطرح نمی‌سازد. این مقاله نقطه تمایز دارد زیرا معیارهای معنوی و اخلاقی قرآن را در کنار تحلیل مارکسیستی بررسی می‌کند.

ج) کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» تألیف گئورگ لوکاچ، با ترجمه محسن ثلاثی، توسط انتشارات ثالث، در سال ۱۳۹۸ منتشر شده است. این کتاب یکی از آثار کلاسیک مکتب مارکسیسم غربی است که مفهوم آگاهی طبقاتی و نقش آن در مبارزه‌های اجتماعی را تحلیل می‌کند. اثر لوکاچ بر تقویت و تبیین نظریه مارکس تمرکز دارد. مقاله حاضر اما از دیدگاه دینی و قرآنی به نقد بنیادهای مارکسیستی می‌پردازد و نشان می‌دهد که عدالت اجتماعی در قرآن، فراتر از تضاد طبقاتی است.

د) کتاب «Marx: A Very Short Introduction by Peter Singer»، نوشته Singer

Peter، در سال ۲۰۰۰ میلادی، توسط دانشگاه آکسفورد چاپ شده است. این کتاب کوتاه و آموزشی، خلاصه‌ای روشن از اندیشه‌های مارکس درباره تاریخ، طبقه، سرمایه‌داری و عدالت اجتماعی ارائه می‌دهد. سینگر تحلیل مارکس را در چارچوب فلسفه سیاسی و اقتصادی بازگو می‌کند. درحالی که این مقاله رویکرد بینا رشته‌ای دارد و مقایسه مستقیم میان قرآن و مارکس ارائه می‌دهد.<sup>۱</sup>

ه) کتاب مجموعه مقالات «Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective» اثر David B. Grusky، است. این مجموعه مقالات معتبر جامعه‌شناسی، نظریه‌های مختلف قشربندی اجتماعی (از مارکس تا نظریه‌های معاصر) را بررسی می‌کند. گرچه این اثر دیدگاهی جامع به ابعاد قشربندی دارد، اما فاقد هرگونه نگاه الهیاتی یا قرآنی است. مقاله حاضر با وارد کردن معیارهای وحیانی، رویکردی نو و متمایز عرضه می‌کند.<sup>۲</sup>

و) مقاله «بررسی قشربندی اجتماعی در اسلام» نوشته نازی عبدالله‌پور و فریبا اسکندر جعفرزاده در نشریه مطالعات جامعه‌شناسی، دوره ۵، شماره ۱۵ در تابستان ۱۳۹۱ به چاپ رسیده است. این مقاله تلاش کرده است تا مفهومی از قشربندی اجتماعی را در اسلام بررسی کند. محور کار بررسی قرآن و احادیث و آموزه‌های دینی است، این که اسلام چگونه روابط طبقاتی و نابرابری‌های اجتماعی را تحلیل می‌کند و چه راهکارهایی پیشنهاد می‌دهد. کمبود رجوع به نظریه‌های جامعه‌شناسی غربی به خصوص مارکس و نبود مقایسه نظام‌مند بین دیدگاه اسلامی و نظریات اقتصادی - سیاسی مارکسیستی از نقاط ضعف مقاله است.

ز) پایان‌نامه «قشربندی اجتماعی در قرآن کریم (بر اساس مطالعه تطبیقی تفسیر المیزان و نمونه)» نوشته اکرم چیتی، در دانشگاه تربیت مدرس در سال ۱۳۷۷، دفاع شده است. این پایان‌نامه قشربندی اجتماعی را در قرآن بررسی می‌کند با استفاده از تفاسیر المیزان و نمونه و می‌کوشد رویکرد این تفاسیر را نسبت به

۱. مشخصات: Singer, Peter. Marx: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, ۲۰۰۰.

۲. مشخصات: Grusky, David B. (ed.). Social Stratification: Class, Race, and Gender in Sociological Perspective. Boulder: Westview Press, ۲۰۱۴.

نابرابری‌ها و قشرها در جامعه قرآنی استخراج کند. این پژوهش به‌طور عمده معطوف به دیدگاه قرآنی و تفسیری است؛ جنبه مارکسیستی قشربندی اجتماعی کمتر مطرح شده است؛ بنابراین، این مقاله که مقایسه بین دیدگاه مارکس و قرآن را هدف قرار می‌دهد، خلأ نظری و مقایسه‌ای را پر می‌کند.

### ۳. مفهوم قشربندی اجتماعی

واژه «قشر» در لغت فارسی به معنای «پوست، پوسته و لایه سطحی» آمده است و در کاربردهای مجازی به مفهوم «طبقه یا گروهی از افراد» توسعه یافته است. در منابع لغوی فارسی، این معنا هم در متون کلاسیک و هم در فرهنگ‌های جدید بازتاب یافته است. در لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه «قشر» معانی «پوست، پوست برنج و لایه سطحی» ذکر شده و به‌صورت مجازی به «طبقه و دسته‌ای از مردم» اطلاق گردیده است (دهخدا، ۱۳۳۷، ۳: ۴۸۵۴). در فرهنگ فارسی معین نیز «قشر» هم به معنای «پوست، پوسته و لایه رویین» و هم به معنای استعاری «طبقه و دسته‌ای از جامعه» آمده است (معین، ۱۳۷۶، ۴: ۲۳۴۲). افزون بر این، فرهنگ فارسی عمید در ذیل واژه «قشر» آن را «لایه؛ پوسته» و در معنای جامعه‌شناختی به‌روشنی «گروهی از افراد جامعه که دارای ویژگی‌های شغلی یا اجتماعی یکسان هستند» تعریف کرده است (عمید، ۱۳۸۹، ۲: ۱۲۱۷)؛ بنابراین می‌توان گفت که تحول معنایی «قشر» از معنای محسوس (پوست و لایه) به معنای انتزاعی و اجتماعی (طبقه اجتماعی) در زبان فارسی تثبیت شده و زمینه‌ساز شکل‌گیری اصطلاح جامعه‌شناختی «قشربندی اجتماعی» شده است.

در دانش جامعه‌شناسی، «قشربندی»<sup>۱</sup> اصطلاحی است که برای توصیف نابرابری‌های اجتماعی به کار می‌رود. «قشربندی اجتماعی» به ساختار و نظامی از تقسیم‌بندی اجتماعی اطلاق می‌شود که در آن افراد یا گروه‌ها بر اساس ویژگی‌ها، منابع و قدرت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به طبقات یا قشرهای مختلف تقسیم می‌شوند. این مفهوم در جامعه‌شناسی به‌عنوان یکی از ارکان تحلیل

نابرابری‌های اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۸۷، ۲: ۲۱۰-۲۱۱). قشربندی اجتماعی به معنای وجود سلسله‌مراتب و نابرابری میان افراد و گروه‌ها در جوامع انسانی است. این قشرها به صورت پیوسته و متغیر هستند و بر اساس تغییرات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در طول زمان تغییر می‌کنند (امیرپورسعید، ۱۳۹۸: ۵۲-۵۳) قشربندی اجتماعی می‌تواند بر اساس معیارهایی چون ثروت و دارایی، قدرت، منزلت، جایگاه اجتماعی، تحصیلات و سطح علمی، قومیت و نژاد، شغل و مذهب و سایر ویژگی‌های فردی و جمعی شکل بگیرد (گیدنز، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۱۹).

#### ۴. مبانی نظری

##### الف) مؤلفه‌های کارل مارکس در مورد طبقه و قشربندی اجتماعی

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳ م) مؤلفه‌های بسیار تأثیرگذاری درباره طبقه<sup>۱</sup> و قشربندی اجتماعی ارائه کرده است. ماده‌گرایی تاریخی: مارکس بر این باور بود که تاریخ بشر در درجه اول تاریخ مبارزه‌های طبقاتی است. او معتقد بود که ساختار اقتصادی جامعه (شیوه تولید) تعیین‌کننده ساختار اجتماعی و سیاسی آن است. این ایده را می‌توان در مانیفست حزب کمونیست<sup>۲</sup> مشاهده کرد که در آن می‌گوید: «تاریخ همه جوامع تاکنون تاریخ مبارزه طبقاتی است» (مارکس و انگلس، ۱۴۰۰: ۹).

طبقات اجتماعی: مارکس جامعه را به دو طبقه اصلی تقسیم می‌کند:

اول: بورژوازی: <sup>۳</sup> طبقه‌ای که مالکیت و کنترل ابزار تولید را در دست دارد. این طبقه به سودآوری از طریق استثمار<sup>۴</sup> کارگران وابسته است.

دوم: پرولتاریا: <sup>۵</sup> طبقه کارگر که نیروی کار خود را می‌فروشد و زیر سلطه بورژوازی قرار دارد. مارکس در سرمایه متذکر می‌شود: کالا، در ذات خود، نسبت به شرایط تولید و کار، تنظیمات طبقاتی ایجاد می‌کند (مارکس و انگلس، ۱۴۰۰: ۲۵).

1. class.

2. Communist Party.

3. Bourgeoisie.

4. Proletariat.

5. Exploitation.

مبارزه طبقاتی: مارکس اعتقاد داشت که مبارزه طبقاتی به عنوان یک حرکت تاریخی برای تغییر ساختار اجتماعی و اقتصادی ضروری است. او بیان می کند که پرولتاریا باید به طبقه ای تبدیل شود که بر تمامی طبقات دیگر غلبه کند (مارکس و انگلس، ۱۴۰۰: ۳۴).

قشربندی اجتماعی: در عین حال که مارکس بیشتر بر طبقه و اقتصاد تمرکز داشت، او به تأثیر دیگر عوامل مانند نژاد، جنسیت و فرهنگ نیز توجه کرد. هرچند این موارد در نوشته های اولیه او کمتر مورد بررسی قرار گرفته است، اما در آثار بعدی، به ویژه در نقد سرمایه داری، جنبه های دیگری از قشربندی اجتماعی را نیز بررسی می کند (آرون، ۱۳۹۳: ۱۶۴).

مارکس معتقد بود که با لغو مالکیت خصوصی و ایجاد مالکیت جمعی، تمایزات طبقاتی از بین خواهد رفت. ایده های او زمینه ساز سوسیالیسم<sup>۱</sup> و کمونیسم<sup>۲</sup> شد و هنوز در رشته های مختلفی از علوم سیاسی تا اقتصاد تأثیرگذار است (نجاتی، ۱۳۹۹: ۲۴۳).

### ب) مبانی نظری قرآن در موضوع طبقات اجتماعی

قرآن کریم وجود تفاوت ها و مراتب اجتماعی در میان انسان ها را امری تکوینی و برخاسته از نظام حکیمانه آفرینش می داند. این تفاوت ها شامل توانایی های جسمی و ذهنی، ظرفیت های علمی و اقتصادی و حتی تنوعات قومی و زبانی است. بر اساس آیات قرآن، این تمایزات نه نشانه بی عدالتی الهی، بلکه جلوه ای از حکمت و تدبیر پروردگار برای تکامل و تعاون انسانی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۸: ۷۵). در این بخش چستی و چرایی تفاوت ها بررسی و ریشه نابرابری اجتماعی از منظر قرآن کریم در بعد انسان شناختی و جامعه شناختی بررسی می شود:

چستی، چرایی و غایت تفاوت های اجتماعی: از منظر قرآن، تفاوت ها در میان انسان ها بخشی از «سنت تکوین» الهی است که در قالب الفاظی چون شُعب و قَبَائِل بیان شده است. خداوند می فرماید: «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۳)؛ این بیان نشان می دهد که تنوع قومی و قبیله ای امری طبیعی و

1. Socialism.

2. Communism.

وسيله‌ای برای شناخت متقابل و همزیستی اجتماعی است، نه برتری جویی نژادی (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۶: ۳۲۷).

قرآن تفاوت‌ها را نتیجه «توزیع حکیمانه مواهب» معرفی می‌کند: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (زخرف: ۳۲) علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «اختلاف در معیشت‌ها و مراتب اجتماعی، لازمه نظام علی و معلولی عالم و وسیله‌ای برای نیاز متقابل انسان‌هاست» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۸: ۸۵). هدف غایی این تفاوت‌ها در قرآن، تحقق تعاون، تکامل و آزمایش اخلاقی انسان‌ها است:

الف) تعاون: هر طبقه‌ای با مهارت و موقعیت خود، نیازی از جامعه را برآورده می‌سازد (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۱۰۷).

ب) تکامل: اختلاف امکانات و موقعیت‌ها، زمینه‌ساز پیشرفت متقابل و تبادل دانش و تجربه است.

ج) آزمون: قرآن این تفاوت‌ها را «فتنه» و «آزمایش» می‌نامد: «وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً» (فرقان: ۲۰)؛ یعنی موقعیتی برای سنجش صبر، شکر و عدالت‌ورزی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۵: ۲۳۴).

از منظر تشریح، قرآن معیار برتری را تقوا و عمل صالح می‌داند، نه ثروت یا نسب: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ» (حجرات: ۱۳). به همین دلیل، مفاهیمی چون عدالت (نساء: ۵۸)، انفاق (بقره: ۲۷۴) و پرهیز از تبعیض ناروا (نساء: ۱۳۵) ابزارهای اصلی اصلاح روابط طبقاتی معرفی شده‌اند (مطهری، ۱۴۰۲، ۳: ۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۵۶).

**ریشه نابرابری اجتماعی از منظر قرآن کریم:** از منظر قرآن کریم، باید میان «تفاوت اجتماعی» و «نابرابری اجتماعی» تمایز نهاد:

تفاوت اجتماعی به اختلافات طبیعی، تکوینی و کارکردی میان افراد و گروه‌ها در استعداد، توانایی، موقعیت جغرافیایی، نقش‌های اجتماعی و سطح معیشت اشاره دارد که لازمه شکل‌گیری و بقای جامعه انسانی است (زخرف: ۳۲؛ نحل: ۷۱). نابرابری اجتماعی هنگامی پدید می‌آید که این تفاوت‌های طبیعی به واسطه

سوءاستفاده از قدرت، ثروت یا جایگاه اجتماعی و در نتیجه غفلت از اصول اخلاقی و عدالت، به سلطه، محرومیت و تبعیض ساختاری منجر شود (قصص: ۷۶-۸۳) (سیف‌اللهی، ۱۳۸۸: ۲۷۸-۲۸۰).

در ادامه ریشه نابرابری اجتماعی از دو بعد انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی بررسی می‌شود:

بُعد انسان‌شناختی: قرآن کریم بر این حقیقت تأکید دارد که منشأ بخش مهمی از نابرابری‌های اجتماعی به ویژگی‌های روانی و اخلاقی انسان بازمی‌گردد. به‌عنوان نمونه: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ» (بی‌نیازی و خودبسندگی متکبرانه) در او پدید آید، هنگامی که روحیه «استغنا» (بی‌نیازی و خودبسندگی متکبرانه) در او پدید آید، به «طغیان» می‌گراید و این طغیان زمینه‌ساز استعلا، برتری‌جویی و شکل‌گیری روابط ناعادلانه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۰: ۳۶۰).

بُعد جامعه‌شناختی: از منظر قرآن، وجود تفاوت‌های اجتماعی یک ضرورت کارکردی و بخشی از حکمت الهی در نظام اجتماع انسانی است: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زخرف: ۳۲) این تفاوت‌ها برای ایجاد «نیاز متقابل» و «همکاری اجتماعی» است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲۷: ۱۴۵)؛ اما قرآن هشدار می‌دهد که این تفاوت‌ها نباید به نابرابری ظالمانه بدل شود. لذا با طرح اصولی مانند عدالت (نساء: ۱۳۵؛ حدید: ۲۵)، انفاق (بقره: ۲۷۴) و منع اسراف و تبذیر (اسراء: ۲۷)، مسیر انحراف تفاوت اجتماعی به نابرابری اجتماعی را مسدود می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۰: ۲۳۹).

## ۵. اصول و معیارهای قشربندی اجتماعی در قرآن کریم

تمایزات و قشربندی اجتماعی از منظر تکوینی (ذاتی) و تشریحی (حقوقی-اجتماعی) پدیده‌های طبیعی محسوب می‌شود که قرآن کریم نیز به آن اشاره دارد. به‌عنوان نمونه در بعد تکوینی و ذاتی: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ

1. Anthropological Perspective.

2. Sociological Perspective.

الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًا وَرَحِمْتَ رِبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ» (زخرف: ۳۲)؛ ما معیشت آن‌ها را در حیات دنیا در میان‌شان تقسیم کردیم و بعضی را بر بعضی برتری دادیم تا یکدیگر را مسخر کرده (و با هم تعاون نمایند) و در بعد تشریحی: «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳)؛ ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (این‌ها ملاک امتیاز نیست)، گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست. آنچه از اهمیت بنیادین برخوردار است، نحوه مواجهه انسانی با این نابرابری‌های اجتماعی و سیاست‌گذاری‌های مرتبط با آن است.

قرآن کریم به مسئله قشربندی و طبقه‌بندی اجتماعی پرداخته و این موضوع را در قالب مفاهیم و اصطلاحاتی چون «شعوباً» و «قبائل» و مانند آن بیان کرده است. این مفاهیم ناظر بر وجود تفاوت‌های اجتماعی و تنوعات انسانی در نظام آفرینش‌اند. درعین حال، قرآن در مواجهه با این تفاوت‌ها، اصولی چون «عدالت»، «مساوات»، «فضیلت» و «مسئولیت اجتماعی» را به‌عنوان معیارهای ارزشی و تنظیم‌کننده روابط اجتماعی مطرح می‌سازد.

### الف) مفهوم عدالت و نابرابری

از منظر قرآن، عدالت بر پایه ارزش‌های معنوی و انسانی استوار است و همه ابعاد حیات اجتماعی، از جمله روابط اقتصادی، توزیع منابع و جایگاه‌های طبقاتی، باید با معیار عدالت اجتماعی تنظیم شود. نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی، اگر در چهارچوب ارزش‌های الهی مدیریت شوند و منجر به ظلم، تبعیض، یا محرومیت ساختاری نشوند، قابل‌پذیرش‌اند؛ اما سوءاستفاده از این تفاوت‌ها و ایجاد فاصله‌های تبعیض‌آمیز، در تعارض با مبانی قرآنی است (مطهری، ۱۴۰۲، ۳: ۸۷). در ادامه مفهوم عدالت و نابرابری در برخی از آیات قرآن اشاره می‌شود: عدالت به‌عنوان معیار عام در قضاوت و روابط اجتماعی: آیه ۱۳۵ سوره نساء با تعبیر «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ»، عدالت را به‌عنوان یک تکلیف الهی و معیار عام

مطرح می‌کند که باید حتی در برابر منافع شخصی و روابط خانوادگی رعایت شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ» (نساء: ۱۳۵)؛ علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد که «قسط» نه تنها در قضاوت، بلکه در تمامی مناسبات اجتماعی، اعم از سیاسی و اقتصادی، لازم‌الرعایه است و این اصل می‌تواند معیار سنجش نابرابری‌های اقتصادی باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۵: ۳۴۷). عدالت به‌عنوان غایت بعثت انبیا: آیه ۲۵ سوره حدید، فلسفه ارسال پیامبران و نزول کتب آسمانی را «لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ» معرفی می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكُتُبَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) علامه طباطبایی معتقد است که «قسط» در این آیه به معنای برپایی نظام عادلانه در همه سطوح، از جمله رفع تبعیض‌های اقتصادی، جلوگیری از تمرکز ثروت و تضمین حق محرومان است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۹: ۲۹۹).

امر عام الهی به عدالت و احسان: آیه ۹۰ سوره نحل، از جامع‌ترین بیانات قرآنی در حوزه عدالت اجتماعی است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» (نحل: ۹۰)؛ مفسران عدالت را در این آیه به معنای «دادن حق هر ذی‌حق» و احسان را «افزون بر حق عمل کردن» دانسته‌اند. از منظر اقتصادی و اجتماعی، این آیه نه تنها دستور به رعایت توازن و برابری حقوقی می‌دهد بلکه احسان را به‌عنوان یک اصل تکمیلی برای جبران شکاف‌های طبقاتی توصیه می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۰: ۲۵۲؛ طیب، ۱۳۷۸، ۴: ۱۲۲).

پیوند عدالت و نابرابری: در مجموع، قرآن نابرابری طبیعی یا اقتصادی را به‌عنوان بخشی از سنت تکوین می‌پذیرد، اما آن را مشروط به رعایت عدالت، توزیع عادلانه منابع و پیشگیری از ظلم و محرومیت می‌سازد. هر جا که نابرابری به سلطه‌گری، استثمار، یا تضییع حقوق بینجامد، از نگاه قرآن مردود است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۵۶).

## ب) برابری انسان‌ها

قرآن به تساوی انسان‌ها بدون توجه به نژاد، جنس و موقعیت اقتصادی تأکید می‌کند. در آیه ۱۳ سوره حجرات آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ»

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا؛ ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (این‌ها ملاک امتیاز نیست). این آیه بیان می‌کند که خداوند انسان‌ها را از یک نفس واحد خلق کرده و هدف از این تنوع، شناخت و تعامل میان آن‌هاست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۲: ۱۹۶).

### ج) کمک به نیازمندان

قرآن بر لزوم حمایت از فقرا و نیازمندان تأکید دارد. در آیه ۲۶۷ سوره بقره می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از قسمتهای پاکیزه اموالی که (از طریق تجارت) به دست آورده‌اید و از آنچه از زمین برای شما خارج ساخته‌ایم (از منابع و معادن و درختان و گیاهان)، انفاق کنید. این آیه به مسلمانان دستور می‌دهد تا از مال حلال خود به نیازمندان کمک کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲: ۳۵۵).

### د) نقد نابرابری اقتصادی

قرآن به شدت نابرابری اقتصادی را محکوم می‌کند و به مسلمانان توصیه می‌کند که از انباشت ثروت در دست یک یا چند نفر جلوگیری کنند. در آیه ۳۴ سوره توبه آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بسیاری از دانشمندان (اهل کتاب) و راهبان، اموال مردم را به باطل می‌خورند و (آنان را) از راه خدا بازمی‌دارند. این آیه تأکید می‌کند که مسئولیت مالی و اجتماعی باید به‌طور عادلانه توزیع شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۰: ۱۲۳).

## ۶. قشربندی اجتماعی در اندیشه کارل مارکس

قشربندی اجتماعی در اندیشه کارل مارکس، بر محور روابط اقتصادی و تضادهای طبقاتی بنا شده است. مارکس معتقد است که ساختار اجتماعی جوامع تحت تأثیر عوامل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی شکل می‌گیرد و در این میان مفهوم طبقه و استثمار نقشی اساسی در تعیین جایگاه‌های اجتماعی ایفا می‌کند. مبارزه طبقاتی،

به‌عنوان نیروی محرک تاریخ، باعث تحول در ساختارهای قشربندی و ایجاد تغییرات اجتماعی بنیادین می‌شود. در ادامه به تحلیل این مباحث می‌پردازیم.

### الف) بررسی عوامل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مؤثر بر قشربندی

از دیدگاه مارکس، ساختار اقتصادی جامعه، به‌ویژه مالکیت بر ابزار تولید، تعیین‌کننده اصلی روابط اجتماعی و شکل‌گیری طبقات مختلف است. در این بخش، به بررسی عوامل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مؤثر بر قشربندی از دیدگاه مارکس پرداخته می‌شود.

#### عوامل اقتصادی: مارکس معتقد است که ساختار اقتصادی جامعه، بنیاد

قشربندی اجتماعی را تشکیل می‌دهد. او به‌ویژه به این مسائل توجه دارد:

۱. حکمرانی شیوه تولید: مارکس بر این باور است که نوع شیوه تولید (زراعتی، صنعتی و غیره) تعیین‌کننده طبقات اجتماعی است. هر شیوه تولیدی به نوع خاصی از روابط اجتماعی منجر می‌شود. او در کتاب سرمایه بیان می‌کند که عوامل اقتصادی بر روابط اجتماعی و قشرها تأثیر می‌گذارد و نوع تولید، با توجه به ابزار تولید، طبقات را شکل می‌دهد (مارکس، ۱۴۰۱ الف: ۲۸۲-۲۸۰).

۲. استثمار و انباشت ثروت: طبق تحلیل مارکس، بورژوازی (مالکین ابزار تولید) با استثمار پرولتاریا (کارگران) ثروت را انباشت می‌کند. این موضوع در آثار مارکس عمیقاً بررسی شده و در مانیفست حزب کمونیست به آن اشاره گردیده است: تاریخ همه جوامع موجود، تاریخ مبارزات طبقاتی است (مارکس، ۱۴۰۰: ۱۰).

#### عوامل اجتماعی: عوامل اجتماعی نیز نقش مهمی در قشربندی ایفا می‌کنند

و از دیدگاه مارکس می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. آگاهی طبقاتی: مارکس تأکید زیادی بر «آگاهی طبقاتی» دارد. او بر این باور است که پرولتاریا باید از وضعیت استثمار خود آگاه شود تا بتواند به مبارزه علیه بورژوازی برخیزد. در سرمایه او به این نکته اشاره می‌کند که تنها زمانی که کارگران به آگاهی از طبقاتی خود برسند، می‌توانند به تغییرات بنیادین در جامعه دست یابند (مارکس، ۱۴۰۱ ب: ۶۷۲).

۲. نظام‌های فرهنگی و اجتماعی: طبق نظریه مارکس، ایدئولوژی‌ها و نظام‌های فرهنگی و اجتماعی به حفظ و تقویت طبقات موجود کمک می‌کنند. او در نقد فلسفه حقوق هگل می‌گوید: «ایدئولوژی‌های مسلط به‌طور معمول منافع طبقه حاکم را نمایندگی می‌کنند و به بهبود وضعیت این طبقه کمک می‌کنند» (مارکس، ۱۴۰۱ ب: ۵۴، ۴۲۵).

**عوامل سیاسی:** عوامل سیاسی نیز در قشربندی اجتماعی مؤثر هستند و مارکس به آن‌ها توجه خاصی دارد:

۱. قدرت سیاسی و اقتصادی: مارکس معتقد است که قدرت سیاسی به‌طور مستقیم با طبقات اجتماعی مرتبط است. بورژوازی نه تنها مالک ابزار تولید است، بلکه قدرت سیاسی را نیز در اختیار دارد و از این طریق منافع خود را پیش می‌برد. در مانیفست حزب کمونیست می‌خوانیم: «طبقه حاکم، ایدئولوژی خود را به‌عنوان علم عمومی جامعه تلقی می‌کند» (مارکس، ۱۴۰۰: ۴۳).

۲. مبارزه طبقاتی: مارکس بر این باور بود که مبارزه طبقاتی نه تنها اقتصادی، بلکه سیاسی نیز هست. او معتقد است که تنها از طریق سازمان‌دهی و مبارزه سیاسی است که پرولتاریا می‌تواند به حقوق خود برسد. در سرمایه به این نکته اشاره شده است که مبارزه سیاسی به‌عنوان ابزاری برای دستیابی به تغییرات اجتماعی و اقتصادی است» (مارکس، ۱۴۰۱ ب: ۵۶).

بنابراین، از دیدگاه کارل مارکس، قشربندی اجتماعی نتیجه تعامل پیچیده‌ای از عوامل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است. او با تحلیل‌های خود نشان می‌دهد که چگونه این عوامل در ادامه به ایجاد و تقویت نابرابری‌های اجتماعی منجر می‌شوند. در نهایت، آگاهی طبقاتی و مبارزه سیاسی را به‌عنوان ابزارهای اصلی برای تغییرات اجتماعی و اقتصادی معرفی می‌کند.

### ب) رابطه طبقه اجتماعی با استثمار در نظریه مارکس

کارل مارکس بر این باور بود که ساختارهای اقتصادی و اجتماعی تعیین‌کننده طبقات و رابطه آن‌ها با یکدیگر هستند. مارکس مفهوم طبقه اجتماعی را بر

مبنای روابط تولید تعریف می‌کند. طبق نظریه او، طبقات اجتماعی به دودسته بورژوازی و پرولتاریا تقسیم می‌شوند (مارکس و انگلس، ۱۴۰۰: ۲۱). در ادامه به تحلیل روابط آن‌ها خواهیم پرداخت.

### رابطه بین طبقه اجتماعی و استثمار: مارکس به‌وضوح رابطه بین طبقات

اجتماعی و مفهوم استثمار را تحلیل می‌کند. این رابطه به شرح زیر است:

۱. استثمار به‌عنوان اساس اقتصادی: استثمار در نظریه مارکس به معنای استفاده از نیروی کار دیگران برای تولید ثروت است. او معتقد است که بورژوازی از طریق استثمار پرولتاریا، ثروت را انباشت می‌کند. در بیانیه حزب کمونیست بیان می‌کند: «بورژوازی هر چیز را تبدیل به کالا کرده است». (مارکس، ۱۴۰۰: ۱۰).  
 ۲. اضافه ارزش: یکی از مفاهیم کلیدی در تحلیل مارکس، «اضافه ارزش» است. به عقیده مارکس، کارگران ارزش بیشتری از آنچه دریافت می‌کنند تولید می‌کنند. او در سرمایه می‌نویسد: «اضافه ارزش به‌عنوان منبع اصلی سود بورژوازی عمل می‌کند». این پدیده به‌وضوح نشان‌دهنده استثمار کارگران توسط سرمایه‌داران است (مارکس، ۱۴۰۱ الف: ۱۳۳).

۳. مبارزه طبقاتی: مارکس استثمار را عامل اصلی مبارزه طبقاتی می‌داند. طبق نظریه او، تاریخ همه جوامع، تاریخ مبارزات طبقاتی است. این مبارزه نتیجه تضاد منافع بین طبقات اجتماعی است. در مانیفست حزب کمونیست می‌گوید: «مبارزه طبقاتی به‌عنوان محرک تاریخ بشری است» (مارکس، ۱۴۰۰: ۳۴).

**تأثیرات و پیامدهای استثمار:** استثمار به‌زعم مارکس نه تنها نابرابری‌های اقتصادی را به وجود می‌آورد، بلکه به نابرابری‌های اجتماعی و فرهنگی نیز منجر می‌شود. برخی از پیامدهای آن عبارت‌اند از:

۱. نادیده گرفتن حقوق کارگران: با استثمار، حقوق انسانی و اجتماعی کارگران نادیده گرفته می‌شود. این موضوع باعث ایجاد حس ناامیدی و بی‌اعتمادی در بین کارگران می‌شود (مارکس، ۱۴۰۱ الف: ۹۴-۹۶).

۲. تنگناهای سیاسی: استثمار اقتصادی می‌تواند بر سیاست‌ها و قوانین حاکم بر

جامعه تأثیر بگذارد و به تقویت قدرت طبقات حاکم منجر شود. تحلیل مارکس از مفهوم طبقه اجتماعی و رابطه آن با استثمار نشان می‌دهد که استثمار به‌عنوان یک پدیده اقتصادی نه تنها بر ساختارهای اقتصادی تأثیر می‌گذارد بلکه نابرابری‌های اجتماعی و سیاسی را نیز تقویت می‌کند (مارکس، ۱۴۰۱ الف: ۱۳۷-۱۳۹).

### ج) تأثیر مبارزه طبقاتی بر شکل‌گیری قشربندی اجتماعی

جهت شناخت تأثیر مبارزه طبقاتی بر شکل‌گیری قشربندی اجتماعی در اندیشه مارکسیستی، نقش تضادهای طبقاتی و چگونگی شکل‌گیری این تضادها در ساختار اجتماعی جوامع سرمایه‌داری، بررسی می‌شود. در این چارچوب، مبارزه طبقاتی به‌عنوان نیروی محرک تاریخ و عامل اساسی در ساختار اجتماعی و قشربندی طبقاتی شناخته می‌شود.

**مفهوم مبارزه طبقاتی:** مبارزه طبقاتی به‌عنوان یک پروسه اجتماعی، به تقابل و تضاد منافع بین طبقات اجتماعی اشاره دارد. مارکس می‌نویسد: «تاریخ تمامی جوامع تاکنون، تاریخ مبارزات طبقاتی است». این جمله به‌وضوح اهمیت و مرکزیت این مفهوم را در تفکر مارکسیستی نشان می‌دهد (مارکس، ۱۴۰۰: ۹).

**تأثیر مبارزه طبقاتی بر قشربندی اجتماعی:** مبارزه طبقاتی تأثیرات متعددی بر شکل‌گیری و ساختار قشربندی اجتماعی دارد:

۱. تغییر ساختار قشربندی: مبارزه طبقاتی منجر به تغییر در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی می‌شود. با افزایش آگاهی از حقوق طبقاتی، پرولتاریا سعی در به چالش کشیدن قدرت بورژوازی دارد. این مبارزه در طولانی‌مدت نهایتاً به تغییراتی در قشربندی اجتماعی می‌انجامد. مارکس بیان می‌کند: «در جریان مبارزه طبقاتی، طبقات جدیدی شکل می‌گیرند و قشرها و طبقات قدیمی تضعیف می‌شوند» (مارکس، ۱۳۶۰: ۳۲).

۲. ایجاد آگاهی طبقاتی: مبارزه طبقاتی به پرولتاریا کمک می‌کند تا به آگاهی طبقاتی دست یابد. این آگاهی منجر به سازمان‌دهی و اتحاد کارگران برای مبارزه علیه استثمار می‌شود. در مانیفست حزب کمونیست، می‌خوانیم: «پرولتاریا باید

به‌عنوان یک طبقه، خود را سازمان‌دهی کند» (مارکس، ۱۴۰۰: ۳۴).

۳. تشدید نابرابری و تضادهای اجتماعی: بورژوازی برای حفظ قدرت خود، از همه ابزارها از جمله سرکوب و بهره‌کشی استفاده می‌کند. این امر باعث افزایش شکاف بین طبقات و تشدید تضادها می‌شود و باعث تغییرات ساختاری منجر می‌گردد (پولانزاس، ۱۳۹۰: ۲۲۳-۲۲۵) مارکس به این موضوع اشاره می‌کند که «نظام اقتصادی توانایی ایجاد بحران‌های اجتماعی و اقتصادی را دارد که می‌تواند به مبارزه طبقاتی دامن بزند» (مارکس، ۱۴۰۱ الف: ۵۶).

بنابراین، مبارزه طبقاتی به‌عنوان یک نیروی محرکه، تأثیر عمیقی بر شکل‌گیری و ساختار قشربندی اجتماعی دارد. از دیدگاه مارکس، این مبارزه نه تنها به تغییرات اقتصادی بلکه به تغییرات اجتماعی و فرهنگی نیز منجر می‌شود. در نهایت، این فرآیند می‌تواند منجر به ایجاد یک جامعه بدون طبقه و عادلانه شود (مارکس، انگلس، ۱۳۹۷: ۱۱۰-۱۱۸).

**تأثیر بر تضادهای اقتصادی و ساختار قشربندی:** مارکس اشاره می‌کند که تضادهای طبقاتی حاصل استثمار طبقه کارگر توسط طبقه سرمایه‌دار است. این استثمار از طریق نابرابری در توزیع منابع و ثروت، به شکل‌گیری و پایداری قشربندی اجتماعی منجر می‌شود. در این بخش، نحوه تأثیر مبارزه طبقاتی بر تقویت نابرابری‌های اقتصادی و تثبیت جایگاه‌های اجتماعی بررسی می‌شود (مارکس، انگلس، ۱۴۰۰: ۳۲-۳۶).

**نقش دولت و ایدئولوژی در تعمیق مبارزه طبقاتی و قشربندی اجتماعی:** مارکس دولت را ابزاری در دست طبقه حاکم برای حفظ منافع و جایگاه خود می‌داند. او معتقد است که طبقه حاکم از طریق دولت و نهادهای ایدئولوژیک خود، تضادهای طبقاتی را تقویت می‌کند و ساختار قشربندی اجتماعی را حفظ می‌نماید (مارکس، ۱۴۰۰ الف: ۶۰-۶۵). از این منظر، ایدئولوژی طبقه حاکم به‌عنوان ابزاری برای مشروعیت بخشی به نظم موجود و تضعیف مبارزه طبقاتی عمل می‌کند (آلتوسر، ۱۳۷۸: ۴۵-۵۰).

## ۷. قشربندی نظام اجتماعی در قرآن

قشربندی اجتماعی به معنای تقسیم جامعه به لایه‌ها و طبقات مختلف بر اساس معیارهای گوناگون است. قرآن کریم به‌عنوان کتاب هدایت، به عوامل مؤثر در شکل‌گیری قشربندی اجتماعی پرداخته و راه کارهایی برای تعدیل نابرابری‌های ناعادلانه ارائه کرده است.

### الف) عوامل اقتصادی مؤثر بر قشربندی

**مال و ثروت (توزیع ناعادلانه ثروت):** قرآن ثروت را ابزاری برای آزمایش انسان می‌داند (آل‌عمران: ۱۸۶) و هشدار می‌دهد که انباشت ثروت بدون توجه به حقوق فقرا، باعث ایجاد شکاف طبقاتی می‌شود: «وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه: ۳۴)؛ و کسانی که طلا و نقره را گنجینه می‌کنند و آن را در راه خدا انفاق نمی‌کنند، پس آنان را به عذابی دردناک بشارت ده.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه اشاره می‌کند که کنز (ذخیره‌سازی ثروت بدون انفاق) باعث فقر عمومی و اختلافات طبقاتی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۹: ۳۴۳). زکات و انفاق (راهکار قرآنی برای کاهش نابرابری): قرآن با تشریح زکات و انفاق، راهی برای تعدیل ثروت و کاهش فاصله طبقاتی ارائه می‌دهد: «خُدْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه: ۱۰۲)؛ از اموال آن‌ها صدقه‌ای بگیر تا به‌وسیله آن، پاک و پاکیزه‌شان سازی. شهید مطهری معتقد است نظام زکات در اسلام، راهی برای جلوگیری از انباشت ثروت در دست عده محدود و توزیع عادلانه آن است (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۱۵).

### ب) عوامل اجتماعی مؤثر بر قشربندی

**نژاد و قومیت (برتری جویی‌های ناعادلانه):** قرآن هرگونه برتری‌جویی بر اساس نژاد و قومیت را نفی می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأْتُمْ» (حجرات: ۱۳)؛ ای مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا

یکدیگر را بشناسید. گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست. آیت‌الله مکارم شیرازی تأکید می‌کند که قرآن ملاک برتری را تقوا می‌داند، نه نژاد یا ثروت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۲: ۲۲۶).

**علم و دانش (عامل تحرک اجتماعی):** قرآن به نقش علم در ارتقای جایگاه اجتماعی اشاره می‌کند: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹)؛ بگو آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسان‌اند؟ علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، بر تفاوت میان عالم و جاهل تأکید می‌کنند. ایشان با اشاره به این آیه، بر لزوم توجه به علم و دانش در ارتقای جایگاه اجتماعی انسان‌ها و تفاوت‌های آشکار میان عالمان و جاهلان تأکید دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۶: ۴۰۲).

### ج) عوامل سیاسی مؤثر بر قشربندی

**قدرت و حکومت (سوءاستفاده از موقعیت سیاسی):** قرآن هشدار می‌دهد که قدرت سیاسی نباید ابزاری برای تثبیت نابرابری باشد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸)؛ خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانشان بازگردانید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. امام خمینی (ره) در تفسیر این آیه تأکید می‌کند که حاکمان اسلامی موظف‌اند از قدرت برای تحقق عدالت اجتماعی استفاده کنند (خمینی، ۱۳۶۸: ۷۸).

**ظلم و استبداد (تشدید نابرابری‌ها):** قرآن ظلم را عامل اصلی فروپاشی جوامع می‌داند: «وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا» (کهف: ۵۹)؛ و آن شهرها را هنگامی که ستم کردند، نابود ساختیم. علامه جوادی آملی می‌گوید ظلم سیاسی و اقتصادی باعث ایجاد شکاف عمیق بین طبقات جامعه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۲: ۳۰۵).

### ۸. مقایسه، نقد و تحلیل

کارل مارکس قشربندی اجتماعی را به‌عنوان نتیجه تاریخی نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی می‌داند. مارکس باور دارد که ساختار طبقاتی جامعه ناشی از نظام

مالکیت خصوصی و روابط تولیدی ناعادلانه است که منجر به استثمار و تضاد بین طبقات فرادست و فرودست می‌شود (مارکس، ۱۴۰۰: ۴۵-۵۰). از سوی دیگر، قرآن کریم با تأکید بر ارزش‌های انسانی و عدالت اجتماعی، برابری و وحدت میان انسان‌ها را تشویق می‌کند و از نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به‌عنوان موانعی برای رسیدن به کمال انسانی یاد می‌کند. مقایسه این دو دیدگاه، امکان درک عمق اختلافات و همچنین نقاط اشتراک آن‌ها را در راستای فهم بهتر عدالت و برابری در جامعه فراهم می‌سازد.

در ادامه به بررسی و تحلیل شباهت‌ها و تفاوت‌های اندیشه کارل مارکس و معیارهای قرآنی در زمینه عدالت اجتماعی، نابرابری و قشربندی اجتماعی می‌پردازیم و نقاط اشتراک و افتراق هر یک را توضیح می‌دهیم:

### الف) نقاط اشتراک

**تأکید هر دو بر وجود نابرابری اجتماعی:** کارل مارکس قشربندی اجتماعی را نتیجه مستقیم نظام سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی می‌داند که در آن، نابرابری‌های اقتصادی، انسان‌ها را به دو طبقه اصلی تقسیم می‌کند: طبقه حاکم که مالک ابزار تولید است و طبقه کارگر که مجبور به فروش نیروی کار خویش برای بقا است. مارکس معتقد است که نابرابری‌های اجتماعی ناشی از مالکیت خصوصی و سیستم سرمایه‌داری است که استثمار کارگران توسط طبقه سرمایه‌دار را در پی دارد؛ او راه‌حل این نابرابری را در انقلاب و تغییر ساختارهای بنیادین می‌بیند تا به جامعه‌ای بی‌طبقه و عادلانه دست یابد (مارکس، ۱۴۰۱: ب: ۲۳۷-۲۳۹). این دیدگاه بر پایه تضاد طبقاتی و مبارزه کارگران برای دست‌یابی به حقوق اجتماعی و اقتصادی خود است.

قرآن نیز به وجود نابرابری‌های اجتماعی اشاره دارد، به‌عنوان نمونه در قرآن در درجات و رزق تفاوت قائل است: «وَأَلَلَّهُ فُضِّلَ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ» (نحل: ۷۱)؛ این آیه تصریح دارد که تفاوت در روزی، نتیجه اراده و حکمت الهی است و از منظر تکوینی طبیعی شمرده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲، ۳۳۷) یا

در تقسیم ارزاق برای تدبیر اجتماع: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ» (زخرف: ۳۲)؛ آیه نشان می‌دهد که اختلاف طبقات اجتماعی و معیشتی، بخشی از تدبیر الهی برای برقراری نیاز متقابل در جامعه است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲۷: ۱۴۵)؛ اما قرآن ریشه نابرابری اجتماعی را نه صرفاً در ساختار اقتصادی، بلکه در سوءاستفاده از قدرت، ثروت و غفلت از اخلاقیات می‌داند. برای مثال: آیه ۳۴ سوره توبه درباره کنز اندوزی و انباشت ثروت بدون توجه به حقوق محرومان هشدار می‌دهد: «وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»؛ کسانی که طلا و نقره را گنجینه می‌کنند و آن را در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به عذابی دردناک بشارت ده. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۹: ۳۴۳)؛ و آیه ۷ سوره حشر نیز بر توزیع عادلانه ثروت تأکید دارد: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»؛ تا ثروت تنها در میان ثروتمندان شما دست‌به‌دست نگردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۳: ۴۲۱).

**اهمیت اقتصاد در شکل‌گیری طبقات:** در اندیشه مارکس، اقتصاد نقش محوری در شکل‌دهی به ساختار اجتماعی دارد؛ به این معنا که مالکیت ابزار تولید و توزیع منابع اقتصادی موجب شکل‌گیری طبقات اجتماعی می‌شود (گیدنز، ۱۳۸۷: ۹۵-۹۸). مارکس با مطرح کردن مفهوم «زیربنا» و «اروینا»، بر این عقیده است که زیربنای اقتصادی یک جامعه، اساس و شکل‌دهنده تمام جنبه‌های دیگر جامعه از جمله سیاست، فرهنگ و نهادهای اجتماعی است (مارکس، ۱۴۰۱ الف: ۱۸۲-۱۸۵). او معتقد است که در نظام سرمایه‌داری، مالکیت خصوصی ابزار تولید موجب طبقه‌بندی افراد به دو دسته اصلی کارگران و سرمایه‌داران می‌شود که در نتیجه این تقسیم، تضاد منافع میان طبقات مختلف جامعه ایجاد می‌شود و شرایط استثمار فراهم می‌گردد (مارکس، انگلس، ۱۴۰۰: ۹۸-۹۹).

در قرآن نیز تأثیر اقتصاد بر جامعه و طبقات اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. قرآن با تأکید بر انفاق، زکات و دوری از ثروت‌اندوزی، سعی دارد عدالت اقتصادی را در جامعه برقرار کند و از افزایش شکاف طبقاتی جلوگیری نماید. در آیه ۷ سوره حشر «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي

الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ كِي لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» خداوند به برقراری تعادل اقتصادی و توزیع عادلانه ثروت تأکید دارد و آن را یکی از اصول مهم جامعه اسلامی می‌داند که موجب کاهش نابرابری‌های اجتماعی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۹: ۳۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۲۴: ۳۲۵). آیه در مورد نحوه توزیع اموال به‌دست آمده از غنائم و منابع به نفع افراد مختلف جامعه صحبت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۳: ۵۲۴). خداوند در این آیه بیان می‌دارد که آنچه از غنائم و اموال از اهل قریه‌ها به رسول خدا (ص) می‌رسد، برای خدا، پیامبر (ص) و بستگان پیامبر (ص)، یتیمان، مساکین و مسافران است. هدف از این توزیع این است که این اموال میان ثروتمندان دست‌به‌دست نگردد و جامعه به‌سوی تمرکز ثروت در طبقه‌ای خاص متمایل نشود. عبارت «کی لا یكون دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» به‌طور مستقیم به مسئله جلوگیری از انحصار و تمرکز ثروت در دستان ثروتمندان و اشراف اشاره دارد و به عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه ثروت تأکید می‌کند (قرائتی، ۱۳۸۸، ۹: ۵۴۲؛ توکل‌زاده، ۱۴۰۲: ۸۸-۹۲).

این آیه به‌گونه‌ای، قشربندی اجتماعی و تضاد طبقاتی را نفی می‌کند؛ زیرا در نظام‌هایی که نابرابری اجتماعی وجود دارد، ثروت عمدتاً در دست اقشار خاصی از جامعه انباشته می‌شود که منجر به طبقه‌بندی اجتماعی و تضاد طبقاتی می‌شود؛ اما قرآن با این دستورات به دنبال این است که با توزیع عادلانه منابع و ثروت، فرصتی برای همگان فراهم کند تا از نعمات الهی بهره‌مند شوند و جامعه از تمرکز ثروت در دست یک طبقه خاص دوری کند.

**ضرورت مبارزه با ظلم و ستم اجتماعی:** مارکس ظلم و ستم اجتماعی را محصول مستقیم نظام سرمایه‌داری می‌داند. به اعتقاد او، مالکیت خصوصی بر ابزار تولید به تقسیم جامعه به دو طبقه اصلی بورژوازی (مالکان سرمایه) و پرولتاریا (کارگران) منجر می‌شود که این تقسیم‌بندی به‌طور ذاتی به تضاد و استثمار می‌انجامد (مارکس، ۱۴۰۱ الف: ۱۷۷-۱۸۵). مارکس معتقد است که در نظام سرمایه‌داری، بورژوازی به‌منظور افزایش سود خود، کارگران را استثمار

می‌کند و به این ترتیب نابرابری اقتصادی و اجتماعی به وجود می‌آید (مارکس، انگلس، ۱۳۹۷: ۱۰۲-۱۰۸).

در ادامه راهکارهای مارکس و قرآن در زمینه عدالت اجتماعی، نابرابری و قشربندی اجتماعی اشاره می‌شود:

**اول: انقلاب پرولتاریا:** مارکس انقلاب پرولتاریا را تنها راه رهایی از استثمار و ظلم می‌داند. به اعتقاد او، کارگران باید با آگاهی از موقعیت طبقاتی خود، به مبارزه علیه بورژوازی پردازند و با براندازی نظام سرمایه‌داری، جامعه‌ای بی‌طبقه و عادلانه را بنا کنند. (مارکس، انگلس، ۱۴۰۰: ۸۹-۹۵).

**دوم: مالکیت جمعی بر ابزار تولید:** در جامعه کمونیستی که مارکس تصور می‌کند، ابزار تولید به صورت جمعی و تحت کنترل جامعه اداره می‌شود و در نتیجه نابرابری و استثمار از بین می‌رود (دادگر، ۱۳۹۲: ۲۸۳-۲۹۰).

**راهکارهای قرآن برای مبارزه با ظلم و ستم:** از منظر قرآن کریم، مبارزه با ظلم و ستم نه تنها یک وظیفه اخلاقی، بلکه تکلیف الهی و لازمه قوام جامعه انسانی است. مبنای این رویکرد را می‌توان در دستور عام الهی یافت که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰): خداوند به عدالت و نیکوکاری فرمان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲: ۳۴۳). این آیه بیانگر آن است که عدالت، نه صرفاً یک ارزش اجتماعی، بلکه فرمانی الهی و زیربنای همه روابط انسانی است.

اول: بر خلاف نگرش مادی‌گرایانه مارکسیسم که ریشه ظلم را صرفاً در ساختار اقتصادی و مالکیت خصوصی می‌بیند (مارکس، ۱۴۰۰: ۸۹-۹۵)، قرآن عوامل چندلایه را برمی‌شمارد:

**روان شناختی:** طغیان ناشی از استغنا (علق: ۶-۷) که به خودبرتربینی و استعلا می‌انجامد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰ / ۳۶۰).

**اجتماعی:** ترک امر به معروف و نهی از منکر که موجب تثبیت ساختارهای ظالمانه می‌شود (مائده: ۷۸-۷۹).

**اقتصادی:** سوءاستفاده از تفاوت‌های طبیعی برای سلطه و محروم‌سازی، مانند رباخواری (بقره: ۲۷۵) و احتکار (توبه: ۳۴).

**دوم: راهکارهای مبارزه با ظلم:** در عرصه فردی ترکیه نفس و تقوا به‌عنوان سپر درونی در برابر میل به ظلم (بقره: ۱۷۷؛ انعام: ۱۵۲) و انفاق به‌عنوان ابزاری برای تعدیل ثروت (بقره: ۲۷۴).

در عرصه اجتماعی اجرای نظام اقتصادی عادلانه شامل زکات (توبه: ۱۰۳) و منع ربا (بقره: ۲۷۵) تا تفاوت‌های اجتماعی به نابرابری ساختاری منجر نشود.

در عرصه سیاسی تشکیل حکومت عدل که امانت‌داری و قسط را محور قرار دهد (نساء: ۵۸؛ حدید: ۲۵). به تعبیر علامه طباطبایی، هدف بعثت پیامبران، تحقق عدالت به‌عنوان «میزان حیات اجتماعی» است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۲۹۹).

**سوم: غایت نهایی:** مارکسیسم جامعه آرمانی را کمونیسم بی‌طبقه و فاقد دولت می‌داند (مارکس، ۱۳۶۰: ۴۵)، اما قرآن غایت را در تحقق «امت وسط» می‌بیند که در آن، حاکمیت عدل الهی برقرار و انسان‌ها در پرتو هدایت الهی زندگی می‌کنند (بقره: ۱۴۳؛ حدید: ۲۵). این جامعه نه بر نفی طبقات تکوینی، بلکه بر نفی سلطه و تبعیض بنا می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۳/۳۵۰).

## ب) نقاط افتراق

**۱. مفهوم طبقه اجتماعی:** تفاوت‌های بنیادین میان دیدگاه مارکسیستی و قرآنی در مورد ساختار اجتماعی، به‌خصوص در تعریف و تبیین «طبقه اجتماعی» و «تفاوت‌های اجتماعی»، از دوگانگی‌های پارادایمی عمیقی نشئت می‌گیرد که هر یک پیامدهای نظری و عملی متفاوتی دارند:

اول: معیار تعریف و ماهیت تقسیم‌بندی اجتماعی: مارکس بر اساس ماتریالیسم تاریخی خود، ساختار طبقاتی جامعه را تابعی مستقیم از «مالکیت ابزار تولید» می‌داند. در این تحلیل، طبقه به یک گروه اجتماعی تعریف می‌شود که موقعیت مشترکی در رابطه با تولید دارند. تقسیم‌بندی دوگانه به «بورژوازی» (مالکان ابزار تولید) و «پرولتاریا» (کسانی که نیروی کار خود را می‌فروشند و فاقد ابزار تولید هستند) جوهر تحلیل مارکسیستی را تشکیل می‌دهد. از این منظر، خصلت

اصلی نظام سرمایه‌داری، بازتولید این دو طبقه و تضاد ذاتی میان منافع آن‌هاست (مارکس، ۱۴۰۱ الف: ۵۰-۵۴). این تفاوت نه تنها یک تقسیم‌بندی کارکردی، بلکه یک تضاد ساختاری و اجتناب‌ناپذیر است که به استثمار و مبارزه طبقاتی منجر می‌شود. ماهیت این تقسیم‌بندی، اقتصادی و مادی است و بر روابط قدرت و استثمار تأکید دارد.

دیدگاه قرآن کریم: در مقابل، قرآن اگرچه وجود «تفاوت‌های اجتماعی» را انکار نمی‌کند و حتی آن را تأیید می‌کند، اما این تفاوت‌ها را لزوماً به «تضاد طبقاتی» (به معنای مارکسیستی آن) تقلیل نمی‌دهد. آیه ۱۶۵ سوره انعام: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۷: ۳۸۲)، بر وجود تفاوت‌هایی در استعدادها، مواهب و جایگاه‌ها تأکید می‌کند که هدف آن، «آزمون الهی» است. این تفاوت‌ها از یک منظر الهیاتی، بخشی از حکمت آفرینش تلقی می‌شوند که زمینه‌ساز آزمایش انسان در نحوه بهره‌گیری از امکانات و تعامل با دیگران را فراهم می‌آورند. در این دیدگاه، ماهیت تفاوت‌ها بیشتر بر جنبه‌های اخلاقی، معنوی و کارکردی استوار است و نه بر تضاد اجتناب‌ناپذیر اقتصادی.

دوم: معیار ارزش‌گذاری و هدف‌گذاری اجتماعی: مارکس در تحلیل مارکسیستی، ارزش‌گذاری اجتماعی به‌طور ضمنی تحت تأثیر موقعیت طبقاتی قرار دارد. ثروت و مالکیت ابزار تولید، اگرچه منشأ استثمار هستند، اما در نظام سرمایه‌داری به‌عنوان معیارهای قدرت و نفوذ اجتماعی عمل می‌کنند. هدف نهایی مبارزه طبقاتی، لغو مالکیت خصوصی ابزار تولید و رسیدن به جامعه‌ای بی‌طبقه است که در آن معیار ارزش‌گذاری، مشارکت در تولید اجتماعی و نه مالکیت یا بهره‌کشی است. این دیدگاه به دنبال دگرگونی انقلابی ساختار اقتصادی و سیاسی جامعه است.

دیدگاه قرآن کریم: قرآن به‌طور صریح، معیار ارزش‌گذاری انسان‌ها را از ثروت، نژاد، یا جایگاه اجتماعی مادی به «تقوا» منتقل می‌کند. آیه ۱۳ سوره حجرات: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۲: ۱۸۶)، این اصل را به‌روشنی بیان می‌کند. این دگرگونی در معیار ارزش‌گذاری، پیامدهای

عمیقی برای روابط اجتماعی دارد؛ زیرا هرگونه برتری جویی بر اساس معیارهای مادی را رد کرده و به جای آن، بر فضایل اخلاقی، تعهد دینی و پرهیزکاری تأکید می‌ورزد. هدف این دیدگاه، ایجاد جامعه‌ای است که در آن عدالت اجتماعی از طریق رعایت حقوق متقابل، انفاق و همبستگی اخلاقی محقق شود، نه لزوماً با حذف کامل تفاوت‌های مادی، بلکه با مدیریت اخلاقی آن‌ها.

تأثیرات اجتماعی: بر اساس دیدگاه مارکس، نابرابری‌های اجتماعی ناشی از ساختار اقتصادی جامعه است و اصلاحات اجتماعی باید به گونه‌ای باشد که مالکیت ابزار تولید به حالت عمومی تبدیل شود. این دیدگاه به‌ویژه در قرن نوزدهم و اوایل بیستم به ظهور جنبش‌های کارگری و انقلاب‌های اجتماعی منجر شد (لوکاج، ۱۳۹۸، ۱: ۱۳۰-۱۳۲).

همچنین از منظر قرآن، تأکید بر تقوا و عمل صالح می‌تواند منجر به ایجاد جامعه‌ای عادل و همبسته شود. قرآن بر اهمیت همکاری و حمایت از یکدیگر تأکید دارد و افراد را به پرهیز از ستمگری و فساد دعوت می‌کند. این دیدگاه می‌تواند به ترویج عدالت اجتماعی و تقویت همبستگی اجتماعی کمک کند (نراقی، ۱۳۹۹: ۹۵).

تفاوت در راه حل نابرابری: مارکس با تأکید بر تضاد طبقاتی و اصلاحات ساختاری به دنبال تغییر بنیادی در جامعه است. قرآن با تأکید بر عدالت اخلاقی، توزیع عادلانه ثروت و همبستگی اجتماعی به دنبال کاهش نابرابری‌هاست که توضیح آن آمد.

**۲. عامل اصلی نابرابری:** مارکس نابرابری را ناشی از تضاد طبقاتی می‌داند که بر اساس مالکیت ابزار تولید شکل می‌گیرد. او معتقد است که جامعه به دو طبقه اصلی تقسیم می‌شود: بورژوازی (مالکان سرمایه) و پرولتاریا (کارگران). به‌زعم او، این تقسیم‌بندی به استثمار و نابرابری اجتماعی منجر می‌شود (گیدنز، ۱۳۸۷: ۸۷-۹۲). در کتاب سرمایه، مارکس می‌نویسد: «سرمایه، ارزش اضافی ایجاد می‌کند که به‌وسیله استثمار کارگران به دست می‌آید و این فرآیند منجر به تضاد و نابرابری در جامعه می‌شود» (مارکس، ۱۴۰۱ الف: ۳۵۶)؛ اما در مقابل، قرآن کریم نابرابری را ناشی از گناه و

بی‌عدالتی می‌داند. در آیات مختلف، خداوند به مؤمنان دستور می‌دهد که عدالت را رعایت کنند و از ظلم و ستم پرهیز نمایند. یکی از آیات کلیدی در این زمینه آیه ۸ سوره مائده است که به عدالت اجتماعی تأکید می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۵: ۳۸۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۴: ۲۹۹).

تأثیرات اجتماعی: مارکس در ایجاد آگاهی طبقاتی و تقویت جنبش‌های اجتماعی مؤثر بوده است. او با تحلیل تضاد طبقاتی و نابرابری‌های اجتماعی، زمینه‌ساز تفکر اجتماعی و سیاسی در قرن بیستم شد. ظهور جنبش‌های کارگری و اعتراضات اجتماعی به‌ویژه در کشورهای صنعتی، از پیامدهای این تفکر به شمار می‌رود (مارکس، ۱۳۹۰: ۱۲۹-۱۳۴)؛ اما آموزه‌های قرآن در ایجاد جوامع عادل و متعادل نقش بسزایی دارد. تأکید بر عدالت اجتماعی و حمایت از مظلومان، می‌تواند به کاهش نابرابری و ایجاد همبستگی اجتماعی منجر شود. قرآن با تأکید بر تقوا و پرهیز از ظلم، به مسلمانان یادآوری می‌کند که مسئولیت اجتماعی دارند و باید در راستای تحقق عدالت تلاش کنند. به‌عنوان مثال، آیه ۱۷۷ سوره بقره که نیکوکاری را به ایمان و عمل صالح متصل می‌کند، به ترویج فرهنگ همیاری و همدلی در جامعه کمک می‌کند: «لَكِنَّ الْإِبْرَئِيمَ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱: ۶۴۸-۶۴۹؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۶۸).

**۳. راه‌حل‌های مارکس و قرآن:** مارکس معتقد است که تغییرات بنیادی در ساختار اجتماعی تنها از طریق انقلاب ممکن است. او بر این باور است که کارگران (پرولتاریا) باید علیه سرمایه‌داران (بورژوازی) قیام کنند و نظام اجتماعی را از نو بسازند. ویژگی‌های اصلی این رویکرد عبارت‌اند از:

**آگاهی طبقاتی:** مارکس بر اهمیت آگاهی از وضعیت طبقاتی تأکید می‌کند و می‌گوید که پرولتاریا باید بفهمد که تحت چه شرایطی زندگی می‌کند و چگونه به‌وسیله بورژوازی استثمار می‌شود.

**تضاد طبقاتی:** این نظریه بر این اصل استوار است که تضاد بین طبقات

اجتماعی منجر به تغییرات اجتماعی می‌شود. مارکس در مانیفست حزب کمونیست می‌نویسد: «تاریخ تمام جوامع تاکنون تاریخ تضادهای طبقاتی است» (مارکس و انگلس، ۱۴۰۰: ۱۴-۱۵).

**تغییرات انقلابی:** مارکس بر این باور است که فقط از طریق انقلاب می‌توان نظام موجود را سرنگون کرد و عدالت اجتماعی را برقرار نمود (مارکس، ۱۳۹۰: ۱۶۸). تاریخ چندین نمونه از انقلاب‌های اجتماعی را به نمایش گذاشته است که به پیروزی طبقاتی منجر شده‌اند، از جمله:

**انقلاب اکتبر (۱۹۱۷):** این انقلاب (اکتبر سرخ) در روسیه به رهبری بلشویک‌ها و تحت تأثیر نظریات مارکس صورت گرفت و به تشکیل نظام شوروی منجر شد.

**جنبش کارگری:**<sup>۲</sup> در کشورهای صنعتی، جنبش‌های کارگری با الهام از نظریات مارکسیستی، برای بهبود شرایط کار و زندگی کارگران شکل گرفتند (شوب، ۱۳۸۱: ۳۵۰-۳۸۲).

**راه حل قرآن؛ اصلاح فردی و اجتماعی:** قرآن بر اصلاح فردی و اجتماعی به عنوان راه حلی برای برقراری عدالت تأکید دارد. ویژگی‌های این رویکرد عبارت‌اند از:

تقوا و پرهیزکاری: قرآن تأکید می‌کند که افراد باید از گناه و ظلم پرهیز کنند. آیه ۱۷۷ سوره بقره به این موضوع اشاره دارد: «لَكِنَّ الْإِبْرَئِيمَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ».

عدالت اجتماعی: قرآن به مؤمنان دستور می‌دهد که در تمامی امور عدالت را رعایت کنند. آیه ۸ سوره مائده چنین می‌گوید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ».

اصلاح درونی: قرآن بر اصلاح فردی تأکید دارد، زیرا تغییر درونی افراد می‌تواند به تغییرات اجتماعی منجر شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱؛ ۵۹۷؛ همان، ۲۹۹-۳۰۰).

۱. در روسی به معنای «اکثریت» است در مقابلش منشویک‌ها (اقلیت) می‌باشد.

قرآن نمونه‌هایی از شخصیت‌های تاریخی را به تصویر می‌کشد که با اصول اخلاقی و تقوا به اصلاح اجتماعی پرداخته‌اند، از جمله: پیامبران: مانند پیامبر اسلام (ص) که با تعالیم خود مردم را به سوی تقوا و عدالت دعوت کرد. در سوره آل عمران آیه ۱۰۴ آمده است: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۵۷۷:۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳:۳۴).

صحابه و شخصیت‌های اسلامی: افرادی چون امام علی (ع) که به عدالت اجتماعی و اصلاحات در جامعه تأکید داشتند، از پیشگامان اجرای اصول اخلاقی و عدالتی در اسلام محسوب می‌شوند. نهج البلاغه، مجموعه‌ای از نامه‌ها، خطبه‌ها و سخنان حکمت‌آمیز امام علی (ع) است که در آن به موضوعات مهمی همچون عدالت اجتماعی، رفع ظلم و ستم، مبارزه با فساد و رعایت رفتار عادلانه با مردم پرداخته شده است. امام علی (ع) با تأکید بر اصول اخلاقی و حقوق مردم، سعی در ایجاد جامعه‌ای بر پایه انصاف و عدالت داشتند و همواره رهبران و کارگزاران حکومت را به رعایت حقوق مردم و دوری از تبعیض فرا می‌خواندند.

**تأثیرات اجتماعی اجرای راه‌حل‌ها:** انقلاب‌های اجتماعی که تحت تأثیر نظریات مارکس شکل گرفته‌اند، می‌توانند به نابرابری‌های اجتماعی دامن بزنند، اگر تغییرات به‌درستی مدیریت نشوند. در برخی موارد، این انقلاب‌ها به بحران‌های اجتماعی و اقتصادی منجر شده‌اند.

اصلاحات اجتماعی بر پایه آموزه‌های قرآن می‌تواند به نهادینه شدن عدالت و تقوا در جامعه منجر شود. این رویکرد باعث تقویت روابط اجتماعی و همبستگی میان افراد می‌شود. قرآن کریم برای تحقق عدالت اجتماعی، سیستمی چند سطحی ارائه می‌دهد که شامل سه لایه کلیدی است:

سطح فردی: تربیت اخلاقی و مسئولیت‌پذیری: ترویج فرهنگ تقوا و انفاق به‌عنوان محرک درونی؛ آیه: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ؛ هرگز به نیکی (کامل) نمی‌رسید مگر آنکه از آنچه دوست می‌دارید انفاق کنید» (آل عمران:

۹۲). علامه طباطبایی می‌گوید این آیه با تبدیل مال دوستی به ایثارگری، سرمایه اجتماعی ایجاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳: ۴۲۳).

سطح نهادی: نظام‌های اقتصادی حقوقی: ایجاد نهادهای الزام‌آور مانند زکات و منع ربا؛ آیه: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا؛ از اموال آنان صدقه بگیر تا به وسیله آن پاک و پاکیزه‌شان سازی» (توبه: ۱۰۳) شهید صدر این آیه را پایه نظریه توزیع ثانویه ثروت در اسلام می‌داند (صدر، ۱۳۹۵: ۲۸۷).

سطح حکومتی: نظارت و اجرای عدالت: الزام حاکمان به اقامه قسط؛ آیه: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما پیامبران را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب و ترازو را نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند» (حدید: ۲۵) امام خمینی (ره) استناد به این آیه را مبنای ولایت فقیه در اجرای عدالت می‌داند (خمینی، ۱۳۶۸: ۶۵).

### نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های کارل مارکس و قرآن کریم درباره قشربندی اجتماعی پرداخت. هر دو دیدگاه، وجود نابرابری‌های اجتماعی را تأیید می‌کنند، اما در تحلیل علل، راهکارها و غایت نهایی تفاوت‌های بنیادینی دارند:

**الف) تحلیل مارکسیستی: اقتصاد به عنوان پایه قشربندی:** مارکس قشربندی اجتماعی را محصول مستقیم نظام سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی ابزار تولید می‌داند. از نگاه او، جامعه به دو طبقه متضاد تقسیم می‌شود: بورژوازی (مالکان سرمایه) که با انباشت ثروت از طریق استثمار کارگران، قدرت اقتصادی و سیاسی را در اختیار می‌گیرد.

پرولتاریا (کارگران) که نیروی کار خود را می‌فروشند و تحت سلطه بورژوازی قرار دارند.

مارکس راه حل ریشه‌ای نابرابری را در انقلاب پرولتاریا و الغای مالکیت خصوصی می‌بیند تا به جامعه‌ای بی طبقه (کمونیستی) دست یابد. او معتقد است تغییرات ساختاری تنها از طریق مبارزه طبقاتی ممکن است.

### ب) تحلیل قرآنی: توازن بین واقعیت اجتماعی و اخلاق: قرآن کریم

نیز به وجود نابرابری‌های اجتماعی اشاره دارد، اما ریشه آن را نه صرفاً در اقتصاد، بلکه در سوءاستفاده از قدرت، ثروت و غفلت از اخلاقیات می‌داند. قرآن با پذیرش تفاوت‌های تکوینی (مانند سطح درآمد یا موقعیت اجتماعی)، بر عدالت تشریحی تأکید می‌ورزد و راهکارهای چندبعدی ارائه می‌دهد:

فردی: تقوا، انفاق و امر به معروف (بقره: ۱۷۷).

اجتماعی: اجرای زکات، منع رباخواری و حمایت از محرومان (توبه: ۱۰۳).

سیاسی: تشکیل حکومت عادلانه (حدید: ۲۵).

قرآن جامعه مطلوب را امتی مبتنی بر عدالت الهی می‌داند، نه الغای کامل طبقات.

### ج) نقاط اشتراک و افتراق: هر دو دیدگاه به نقش اقتصاد در شکل‌گیری

نابرابری‌ها اذعان دارند و ظلم اجتماعی را محکوم می‌کنند. در زمینه افتراق باید گفت مارکس راه حل را در تغییر خشونت‌آمیز ساختارها می‌بیند، در حالی که قرآن ترکیب اصلاح فردی و نهادی را پیشنهاد می‌کند. همچنین مارکس به حذف مالکیت خصوصی معتقد است، اما قرآن به تعدیل ثروت از طریق الزامات اخلاقی و قانونی تأکید دارد.

غایت نهایی مارکس «جامعه بی طبقه» است؛ اما قرآن به «جامعه عادل» تحت حاکمیت ارزش‌های الهی می‌اندیشد.

در حالی که مارکسیسم با تحلیل تک‌بعدی اقتصادی، راه‌حل‌های رادیکال را پیشنهاد می‌کند، قرآن با نگاهی جامع‌نگر به ابعاد فردی، اجتماعی و سیاسی، به دنبال ایجاد تعادل و همبستگی در جامعه است. آموزه‌های قرآنی با تأکید بر تقوا، عدالت و مسئولیت‌پذیری، الگویی پایدارتر برای کاهش نابرابری‌ها ارائه می‌دهد، در حالی که راهکارهای مارکسیستی در عمل با چالش‌هایی مانند خشونت و بازتولید نابرابری در نظام‌های کمونیستی روبه‌رو شده‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که تلفیق نقد ساختارهای ناعادلانه (مارکسیستی) با ارزش‌های اخلاقی و الهی (قرآنی) می‌تواند راه‌حلی متعادل برای تحقق عدالت اجتماعی باشد.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم (۱۳۷۳). ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دارالقرآن.
- امیرپورسعید، محمدعلی. (۱۳۹۸). «قشربندی و نابرابری اجتماعی». مطالعات کاربردی در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی. سال ۲. ش ۸. صص ۵۱ - ۶۰.
- آرون، ریمون. (۱۳۹۳). *مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه باقر پرهام. چ ۸. تهران: علمی و فرهنگی.
- آلتوسر، لویی. (۱۳۷۸). *ایدئولوژی و سازویرگ‌های ایدئولوژیک دولت*. ترجمه روزبه صدر آرا. تهران: چشمه.
- پولانزاس، نیکوس. (۱۳۹۰). *طبقه در سرمایه‌داری معاصر*. ترجمه حسن فشارکی. فرهاد مجلسی پور. تهران: رخ داد نو.
- توکلی‌زاده، الهام؛ عترت‌دوست، محمد. (۱۴۰۲). *درآمدی بر عدالت اجتماعی در قرآن کریم*. چ ۱. تهران: خوشنام.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *تفسیر تسنیم*. چ ۳. قم: اسراء.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۸). *ولایت فقیه*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- دادگر، یدالله. (۱۳۹۲). *تاریخ عقاید اقتصادی*. تهران: سمت.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران.
- سیف‌اللهی، سیف‌الله. (۱۳۸۸). *مبانی جامعه‌شناسی اصول، مبانی و مسائل اجتماعی*. چ ۲. تهران: جامعه پژوهان سینا.
- شریعتی، علی. (۱۴۰۰). *جامعه‌شناسی اسلامی*. چ ۷. تهران: قلم.
- شوب، دیوید. (۱۳۸۱). *لنین و لنینیسم*. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: خجسته.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۳۹۵). *اقتصادنا*. چ ۷. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ ۶. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل‌بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چ ۳. تهران: ناصر خسرو.
- طیب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: اسلام.
- عمید، حسن. (۱۳۸۹). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: امیرکبیر.
- فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰). *تفسیر الکبیر*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرطبی، محمدبن احمد. (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری کاشانی. چ ۲. تهران: نی.
- لوکاچ، جرج. (۱۳۹۸). *تاریخ و آگاهی طبقاتی*. ترجمه سیدمحمد بهشتی. تهران: نی.
- مارکس، کارل. (۱۳۶۰). *کمونیست‌ها و کارل هینسن «نقد برنامه گوتا»*. تهران: پژوهاک.
- مارکس، کارل. (۱۳۹۰). *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*. ترجمه احمد صدارتی. تهران: نی.
- مارکس، کارل. (۱۳۹۵). *نقد برنامه گوتا*. چ ۲. تهران: پژوهاک.
- مارکس، کارل. (۱۴۰۱ الف). *سرمایه*. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: لاهیتا.

- مارکس، کارل. (۱۴۰۱ ب). نقد فلسفه حق هگل. ترجمه محمود عبادیان. حسن قاضی مرادی. چ ۱. تهران: اختران.
- مارکس، کارل؛ انگلس، فردریش. (۱۳۹۷). ایدئولوژی آلمانی. ترجمه حمید یزدان‌پناه. تهران: آگه.
- مارکس، کارل؛ انگلس، فردریش. (۱۴۰۰). مانیفست حزب کمونیست. ترجمه علی باش. تهران: پیام امروز.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). نظری به نظام اقتصادی اسلام. چ ۷. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). نظام حقوقی اسلام. چ ۹. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۲). عدل الهی. تهران: صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۷۶). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر؛ و همکاران. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. چ ۱۰. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- نجاتی، حسن. (۱۳۹۹). اقتصاد سیاسی و قشریندی اجتماعی در اندیشه مارکسیستی. تهران: دانشگاه الزهراء (س).
- نراقی، محمد. (۱۳۹۹). عدالت اجتماعی در قرآن. تهران: سروش.

## References

- The Holy Qur'an  
 'Amīd, Ḥasan. (1389 Sh/2010). Farhang-e Fārsī-ye 'Amīd. Tehran: Amir Kabir.
- Althusser, Louis. (1378 Sh/1999). Idi'olozhī va Sāzo-barg-hā-ye Idi'olozhīk-e Dowlat. Translator: by Rūzbeh Ṣadr Ārā. Tehran: Cheshmeh.
- Amīrpūr Sa'īd, Muḥammad-'Ali. (1398 Sh/2019). "Qeshribandi va Nābarābarī-ye Ijtimā'ī." Motāli'āt-e Kārburdī dar 'Ulūm-e Ijtimā'ī va Jāmi'e-shināsī, vol. 2, no. 8, pp. 51–60.
- Aron, Raymond. (1383 Sh/2014). Marāḥil-e Asāsī-ye Seyr-e Andīshe dar Jāmi'e-shināsī. (8th edition). Translator: Bāqir Parhām. Tehran: 'Ilmi va Farhangī.
- Dādgar, Yadollāh. (1392 Sh/2013). Tārīkh-e 'Aqāyid-e Iqtisādī. Tehran: SAMT.
- Dehkhodā, 'Ali-Akbar. (1377 Sh/1998). Loghatnāmeḥ-ye Dehkhodā. Tehran: University of Tehran.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH/2000). Al-Tafsīr al-Kabīr. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Giddens, Anthony. (1387 Sh/2008). Jāmi'e-shināsī (2nd edition). Translator: Manūchehr Ṣabūrī Kāshānī. Tehran: Ney.
- Javadī Amoli, Abdullah. (1389 Sh/2010). Tafsīr-e Tasmīm (3rd edition). Qom: Isra' Publications.
- Khomeini, Seyyed Ruhullah. (1368 Sh/1989). Velāyat-e Faqīh. Qom: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Lukács, Georg. (1398 Sh/2019). Tārīkh va Āgāhī-ye Ṭabaqātī. Translator: Seyyed Muḥammad Beheshṭī. Tehran: Ney.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir; et al. (1371 Sh/1992). Tafsīr-e Nemūneh (10th edition). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
- Marx, Karl. (1360 Sh/1981). Komūnīst-hā va Kārl Heinzen: Naqd-e Barnāmeḥ-ye Gotha. Tehran: Pezhvāk.
- Marx, Karl. (1390 Sh/2011). Mafāhīm-e Asāsī-ye Jāmi'e-shināsī. Translator: Aḥmad Ṣedrātī. Tehran: Ney.
- Marx, Karl. (1395 Sh/2016). Naqd-e Barnāmeḥ-ye Gotha (2nd edition). Tehran: Pezhvāk.
- Marx, Karl. (1401 Sh/2022a). Sarmāye. Translator: Ḥasan Mortazavī. Tehran: Lāhītā.
- Marx, Karl. (1401 Sh/2022b). Naqd-e Falsafe-ye Ḥaqq-e Hegel. (1st edition). Translator: Maḥmūd 'Ebādīān and Ḥasan Qāzī Morādī. Tehran: Akhtarān.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (1398 Sh/2018). Idi'olozhī-ye Ālmānī. Translator: Ḥamīd Yazdānpanāh. Tehran: Āgah.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (1400 Sh/2021). Mānīfest-e Hizb-e Komūnīst. Translator 'Ali Bāsh. Tehran: Payām-e Imrūz.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad-Taqī. (1392 Sh/2013). Jāmi'e va Tārīkh az Dīdgāh-e Qur'ān. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Moein, Mohammad. (1376 Sh/1997). Farhang-e Fārsī [Persian Dictionary]. Tehran: Amir Kabir.
- Mutahhari, Morteza. (1378 Sh/1999). Nazarī be Nizām-e Iqtisādī-ye Islām (7th edition). Tehran: Sadra Publications.
- Mutahhari, Morteza. (1389 Sh/2010). Nizām -e Ḥuqūqī-ye Islām (9th edition). Tehran: Sadra Publications.
- Mutahhari, Morteza. (1402 Sh/2023). 'Adl-e Ilāhī. Tehran: Sadra Publications.
- Naraqī, Muḥammad. (1399 Sh/2020). 'Adālat Ijtimā'ī dar Qur'ān. Tehran: Soroush.
- Nejati, Hasan. (1399 Sh/2020). Iqtisādī Siyāsī va Qeshribandī Ijtimā'ī dar Andīshe Marxīstī. Tehran: Al-Zahra University.

- Poulantzas, Nicos. (1390 Sh/2011). *Ṭabaq̃e dar Sarmāye-dārī-ye Mo‘āšir*. Translator: Ḥasan Feshārki and Farhād Majlisīpūr. Tehran: Rokhdād-e Nū.
- Qarā‘atī, Moḥsen. (1388 Sh/2009). *Tafsīr-e Nūr*. Tehran: Markaz-e Farhangī Dars-hā‘ī az Qur‘ān.
- Qurtūbī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1364 Sh/1985). *Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān*. Tehran: Nāṣer Khosrow.
- Ṣadr, Seyyed Muḥammad-Bāqir. (1395 Sh/2016). *Iqtisādunā* (7th edition). Qom: Maktab al-I‘lām al-Islāmī.
- Seyfollāhī, Seyfollāh. (1388 Sh/2009). *Mabānī-ye Jāmi‘e-shināsī: Uṣūl, Mabānī va Masā’il-e Ijtīmā‘ī* (2nd edition). Tehran: Sinai Society of Scholars.
- Sharī‘atī, ‘Alī. (1400 Sh/2021). *Jāmi‘e-Shināsī-ye Islāmī* (7th edition). Tehran: Qalam.
- Shoup, David. (1381 Sh/2002). *Lenin va Leninism*. Translator: Moḥammad Raffī‘ī Mehrābādī. Tehran: Khoshesteh.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 Sh/1993). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān* (3rd edition). Tehran: Nāṣer Khosrow.
- Ṭabāṭabā‘ī, Seyyed Muḥammad-Ḥusayn. (1390 Sh/2011). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur‘ān* (6th edition). Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī.
- Tavakkulzādeh, Ilhām; ‘Itrādūst, Muḥammad. (1402 Sh/2023). *Darāmadī bar ‘Adālat-e Ijtīmā‘ī dar Qur‘ān-e Karīm*. (1st edition). Tehran: Khoshnām.
- Tayyib, ‘Abd al-Ḥusayn. (1378 Sh/1999). *Atyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. Tehran: Islām Publications.

## | Extended Abstract |

## Analytical and Comparative Study of the Concept of Social Stratification: The Qur'anic Approach and Karl Marx's Theory

Mohammad Ali Hosseini , Fatemeh Molla Agha Baba,  
Mohammad Taher Yaghoubi

**Research Objective:** The present study, entitled “An Analytical and Comparative Study of the Concept of Social Stratification from the Perspective of the Qur'an and Karl Marx,” seeks to compare two distinct theoretical frameworks concerning social stratification and inequality. On the one hand, Karl Marx's thought—as one of the founders of conflict theory in sociology—explains social stratification based on the relations of production, ownership of the means of production, and class relations. On the other hand, the Holy Qur'an, as a divine and guiding revelation, interprets social stratification not through material criteria but through spiritual, moral, and justice-oriented values. The primary objective of this research is to elucidate the points of convergence and divergence between these two perspectives and to examine the theoretical and practical implications of each for the organization of human society. Moreover, the study aims to fill an existing gap in interdisciplinary research between religion and sociology by offering a fresh analytical approach that enables the use of Qur'anic teachings for a deeper understanding of justice and social equality.

**Research Methodology:** The research employs an analytical-comparative method. In the section related to Marx, primary sources such as *Capital* and *The Communist Manifesto*, along with the works of interpreters and commentators of Marxist thought, have been utilized. In the Qur'anic section, data have been derived from the verses of the Holy Qur'an and authoritative Qur'anic exegeses such as *Al-Mizān* and *Tafsīr Nemūneh*. Data collection has been conducted through a library-based research method. In the analysis phase, an effort has been made to reinterpret the key concepts of both perspectives concerning social stratification, class, exploitation, justice, and inequality. Subsequently, by comparing the theoretical foundations and criteria of social valuation in both approaches, the points of convergence and divergence have been identified.

**Findings:** The findings of the study indicate that both Marx and the Qur'an acknowledge the existence of social inequalities; however, they differ significantly in explaining their origins and functions:

1. **The Basis of Social Stratification:** Marx views stratification as a direct product of ownership of the means of production and class conflict. He divides society into two main classes: the bourgeoisie, as the owners of capital, and the proletariat, as the propertyless workers. From Marx's perspective, this inherent contradiction drives history toward class struggle. In contrast, the Qur'an regards differences among people as part of the divine order of creation, intended to promote cooperation, perfection, and moral testing. Yet, unjust inequalities resulting from arrogance, misuse of power, and

accumulation of wealth are condemned in the Qur'anic view.

2. Criteria of Social Valuation: For Marx, social value is primarily defined by one's class position and economic role. In a capitalist society, the ruling class, by possessing capital and the means of production, also monopolizes economic and political power. The Qur'an, on the other hand, presents piety (Taqwā) and righteous deeds as the true criteria of superiority: "Indeed the noblest of you in the sight of Allah is the most Godwary among you" (Qur'an 49:13). Thus, in the Qur'anic worldview, even a poor but pious and righteous individual enjoys higher dignity and worth.

3. Roots of Social Inequality: Marx interprets inequality as a structural consequence of capitalism, explaining it through concepts such as "surplus value" and "exploitation." The Qur'an, however, distinguishes between natural differences and unjust inequalities. Natural distinctions are part of divine wisdom, while inequalities arising from injustice, hoarding of wealth, usury, and political or economic oppression are considered the sources of societal corruption.

4. Solutions to Inequality: Marx proposes a proletarian social revolution, the abolition of private ownership, and the establishment of a classless society as the solution. The Qur'an, however, outlines a path of reform grounded in social justice, charity (zakāt), almsgiving (infāq), mutual cooperation, enjoining good and forbidding evil, and the establishment of a just governance. From the Qur'anic perspective, natural inequality is acceptable, but it must never lead to structural domination or discrimination.

5. The Role of Religion and Morality: Marx regards religion as "the opium of the masses," a tool in the hands of the ruling class that prevents class consciousness. Conversely, the Qur'an presents religion as a guide for justice, liberation, and moral direction, asserting that the mission of the prophets was to establish equity and justice: "Certainly We sent Our apostles with manifest proofs, and We sent down with them the Book and the Balance, so that mankind may maintain justice" (Qur'an 57:25).

**Conclusion:** The study concludes that although both Marxist thought and the Qur'anic perspective acknowledge the existence of social inequality, they differ fundamentally in their foundations, criteria, and proposed solutions. Marx adopts a materialistic and structural outlook, viewing inequality purely as a product of the economic system. In contrast, the Qur'an offers a multidimensional approach that incorporates not only economic but also moral, spiritual, psychological, and political dimensions.

Marx envisions salvation through proletarian revolution and the abolition of private property, whereas the Qur'an identifies social justice and piety (taqwā) as the true remedies. It does not reject natural differences; rather, it considers them as a framework for growth, cooperation, and moral testing. This comparison demonstrates that the Qur'an, in contrast to the Marxist approach, presents a more comprehensive and human-centered conception of social justice. By proposing moral and social solutions instead of structural overthrow, it seeks the reform and elevation of both the individual and society. Accordingly, this research can serve as a foundation for rethinking theories of social justice and for developing Qur'an-based solutions to the crises of inequality in contemporary societies.

**Keywords:** Karl Marx; Social stratification; Exploitation; Class conflict; Qur'an; Social justice

## Revisiting the Verse of Mut'ah (Qur'an 4:24) through the Lens of the Concept of Social Necessity

Mohammad Javad Herati<sup>1</sup>, Elham Safaeizadeh<sup>2</sup>, Pouran Mirzaei<sup>3</sup>

1. Professor, Department of Political Science, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran. (Corresponding Author)  
[m.harati@basu.ac.ir](mailto:m.harati@basu.ac.ir)

2. PhD Candidate in Islamic Studies (Teaching), Qur'an and Hadith specialization, University of Qur'an and Hadith, Tehran, Iran. [safaeizadeh549@gmail.com](mailto:safaeizadeh549@gmail.com)

3. Associate Professor, Department of Hadith, Faculty of Hadith Sciences and Teachings, University of Qur'an and Hadith, Tehran, Iran. [mirzae.p@qhu.ac.ir](mailto:mirzae.p@qhu.ac.ir)

Research Article



### Abstract

The issue of mut'ah (temporary marriage), particularly in relation to verse 24 of Qur'an 4, has always been one of the most debated subjects in Qur'anic exegesis and Islamic jurisprudence, attracting extensive attention from Muslim exegetes and jurists, especially among the Imāmiyyah and Ahl al-Sunnah. The significance of this study lies in the fact that, despite the abundance of research on the legal ruling of mut'ah (temporary marriage), exegetical and social analyses of the verse with a focus on the concept of "necessity" at both the individual and social levels have received little attention. The main objective of this research is to elucidate the exegetical functions of the Verse of Iṣṭimā' (Qur'an 4:24) within the framework of emerging human and social necessities and to reinterpret the concept of mut'ah (temporary marriage) in various social contexts. The research method is descriptive-analytical and based on library sources. In this regard, lexical and exegetical analyses of the verse are conducted alongside a review of the views of scholars from both schools of thought, as well as interpretations grounded in social conditions. The findings of the study indicate that, from the Imāmī exegetical perspective, the legitimacy of mut'ah (temporary marriage) is supported by the apparent meaning of the verse, the Prophetic tradition, and the narrations of the Ahl al-Bayt (AS), while emphasis on the expressions iṣṭimā' and ujūrihunna implies the legality of temporary marriage. Furthermore, the concept of necessity occupies a central place in explaining the social function of mut'ah. The results reveal that mut'ah (temporary marriage), at the individual level, serves as a response to instinctive and psychological needs, and at the social level, it can function as a means of preserving society, particularly in critical situations such as war or scarcity of resources. Hence, collective necessities may give rise to individual necessity. Ultimately, revisiting the Verse of iṣṭimā' based on the theory of necessity opens a new horizon for the social and comparative understanding of Sharī'ah rulings in the contemporary world.

**Keywords:** Mut'ah; Social exegesis; Verse of Iṣṭimā'; Individual and Social necessity

Received: 2025-05-15 | Received in revised from: 2025-09-29 | Accepted: 2025-09-29 | Published online: 2025-09-23

◆ How to cite: Herati, Mohammad Javad, Safaeizadeh, Elham, Mirzaei, Pouran (1404SH): Revisiting the Verse of Mut'ah (Qur'an 4:24) through the Lens of the Concept of Social Necessity, Quran and social sciences, 3(19), p48-79, [10.22034/arq.2025.234459](https://doi.org/10.22034/arq.2025.234459)

## بازخوانی آیه متعه (۲۴/ نساء) با رویکرد مفهوم ضرورت اجتماعی

محمد جواد هراتی<sup>۱</sup>، الهام صفائی زاده<sup>۲</sup>، پوران میرزایی<sup>۳</sup>

۱. استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول) m.harati@basu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران، safaezadeh549@gmail.com

۳. دانشیار، گروه حدیث، دانشکده علوم و معارف حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران، mirzae.p@qhu.ac.ir

### چکیده

مسئله متعه، به‌ویژه در ارتباط با آیه ۲۴ سوره نساء، همواره از مباحث مناقشه‌برانگیز در تفسیر و فقه اسلامی بوده و توجه گسترده مفسران و فقیهان مسلمان، به‌ویژه میان امامیه و اهل سنت را برانگیخته است. اهمیت این پژوهش در آن است که با وجود پژوهش‌های فراوان درباره حکم متعه، تحلیل تفسیری-اجتماعی آیه یادشده با تمرکز بر مفهوم «ضرورت» در دو سطح فردی و اجتماعی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. هدف اصلی تحقیق، تبیین کارکردهای تفسیری آیه استمتاع در چارچوب ضرورت‌های نوپدید انسانی و اجتماعی و بازخوانی مفهومی حکم متعه در بستریهای مختلف اجتماعی است. روش تحقیق به‌صورت توصیفی-تحلیلی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای تنظیم شده است. در این راستا، تحلیل واژگانی و تفسیری آیه، همراه با بررسی دیدگاه‌های عالمان فریقین و تفسیرهای مبتنی بر شرایط اجتماعی صورت گرفته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد در نگاه تفسیری امامیه، مشروعیت متعه مستند به ظاهر آیه، سنت نبوی و روایات اهل بیت (ع) است و تأکید بر واژه‌های «استمتاع» و «أجورهن» دلالت بر ازدواج موقت دارد. همچنین مفهوم ضرورت در تبیین کارکرد اجتماعی متعه جایگاهی محوری دارد. نتایج بیانگر آن است که متعه در سطح فردی پاسخی به نیازهای غریزی و روانی به شمار می‌آید و در سطح اجتماعی می‌تواند ابزاری برای حفظ جامعه، به‌ویژه در شرایط بحرانی همچون جنگ یا کمبود امکانات باشد؛ از این رو ضرورت‌های جمعی می‌توانند ضرورت فردی ایجاد کنند. درنهایت، بازخوانی آیه استمتاع بر اساس نظریه ضرورت، افقی نوین برای فهم اجتماعی و تطبیقی احکام شرعی در دنیای معاصر می‌گشاید.

**کلیدواژه‌ها:** متعه، تفسیر اجتماعی، آیه استمتاع، ضرورت فردی و اجتماعی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد به این مقاله: هراتی، محمد جواد؛ صفائی زاده، الهام؛ میرزایی، پوران (۱۴۰۴): «بازخوانی آیه متعه (۲۴/ نساء) با رویکرد مفهوم ضرورت اجتماعی»، قرآن و علوم اجتماعی، ۳(۱۹)، ۴۸-۷۹، 10.22034/arq.2025.234459

## ۱. طرح مسئله

مسئله «متعه نساء» یا عقد موقت، از موضوعات چالش برانگیز در تفسیر اسلامی است که همواره مورد توجه و اختلاف میان مذاهب اسلامی، به ویژه امامیه و اهل سنت، قرار داشته است. در مذهب امامیه، هرچند در خصوص شرایط و نحوه تحقق متعه تفاوت‌هایی وجود دارد؛ اما اصل جواز و مباح بودن آن پذیرفته شده است. در مقابل، اهل سنت معتقدند که این عمل تنها در دوره پیامبر اسلام (ص) مجاز بوده و پس از آن، حکم آن نسخ شده است.

در مورد متعه، اختلافات فقهی متعددی مطرح است؛ اما پژوهش حاضر بر جنبه تفسیری این مسئله تمرکز دارد و به ویژه نگاه اجتماعی به تفسیر آن را مدنظر قرار می‌دهد. فرض بر این است که در نگرش امامیه، مسائل مجاز و مباح باید از دیدگاه آیات قرآن مورد تحلیل قرار گیرد. این تحقیق قصد ندارد به بررسی ابعاد فقهی مسئله بپردازد بلکه هدف آن تحلیل اجتماعی موضوع است؛ بنابراین تفسیر اجتماعی آیه مرتبط با مسئله متعه با تأکید بر مفهوم ضرورت و نیازهای اجتماعی در زمینه‌های فردی و اجتماعی، موضوع اصلی این پژوهش خواهد بود. روش تحقیق در این مطالعه توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای است. هدف آن بررسی تفسیر اجتماعی مسئله متعه با تکیه بر تحلیل مفهوم ضرورت در ابعاد فردی و اجتماعی است.

از منظر عالمان اصل جواز متعه، به پنج آیه مرتبط و قابل استناد است (مجلسی، بی تا، ۱۰۰: ۲۹۷):

۱. آیه ۲۴ سوره نساء: «وَأُجِلَّ لَكُمْ مَّا وَّرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرْضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا»؛

۲. ۳. آیات ۵ و ۶ سوره مؤمنون و ۲۹ و ۳۰ سوره معارج: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَلِأَنَّهُمْ غَيْرُ مُلْومِينَ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»؛

۴. آیه ۵۰ سوره احزاب: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَ اللَّاتِيَّاتِ الَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ...»؛

۵. آیه ۱۶۶ سوره شعراء: «وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ».

در این میان، آیه ۲۴ سوره نساء که به «آیه استمتاع» شهرت دارد، بیشترین استناد را در میان علمای فریقین به خود اختصاص داده است؛ از این رو عمده مفسران و عالمان نظرات خود حول مسئله عقد موقت را ذیل همین آیه به تصویر کشیده‌اند. به همین دلیل، پژوهش حاضر نیز محوریت تحلیل خود را بر این آیه استوار کرده است.

پژوهش حاضر به دنبال تحلیل و ارائه راهکارهایی برای پاسخ به سؤالات مختلف است. به‌طور خاص، پرسش‌های اصلی شامل این است که چگونه می‌توان از حکم متعه در حل بحران‌های فردی و اجتماعی استفاده کرد؟ و چگونه می‌توان از آن به‌عنوان یک راهکار اجتماعی بهره برد؟

## ۲. پیشینه پژوهش

در موضوع متعه نساء پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته و هر یک از این پژوهش‌ها از منظر خاصی به این موضوع پرداخته‌اند. موضوع متعه، به‌ویژه در ارتباط با آیه ۲۴ سوره نساء، از دیرباز محل بحث و مناقشه میان مفسران شیعه و سنی بوده است. این آیه که به «آیه استمتاع» شهرت دارد، از زوایای گوناگون تفسیری مورد بررسی پژوهشگران قرار گرفته است. در سطح کلی، مطالعات بسیاری به واکاوی دیدگاه‌های تفسیری پیرامون این آیه پرداخته‌اند. برای نمونه، ستوده‌نیا و حبیب‌اللهی در پژوهش «بررسی دیدگاه مفسران شیعه، سنی و مستشرقان در خصوص روایات تحریف‌نمای آیه متعه» (۱۳۹۳) رویکردهای مختلف تفسیری، از جمله دیدگاه‌های مستشرقان را مورد بررسی قرار داده‌اند. این مطالعات نشان می‌دهند که تفسیر آیه ۲۴ سوره نساء، به‌ویژه در ارتباط با مفهوم «استمتاع»، یکی از محورهای اختلافی میان مفسران شیعه و سنی محسوب می‌شود. در سطحی خاص‌تر و نزدیک به موضوع پژوهش حاضر، هاشمی و شاه‌محمدی در پژوهش «متعه، یک قانون و یک ضرورت اجتماعی از منظر آیات و روایات»

(۱۳۹۴) به بررسی متعه از منظر ضرورت‌های اجتماعی پرداخته‌اند. این پژوهش با تمرکز بر ابعاد اجتماعی و نیازهای جوامع اسلامی، زمینه‌ای مناسب برای تبیین دیدگاه‌های تفسیری پیرامون مشروعیت و ضرورت متعه فراهم می‌آورد. قوجائی خامنه و طیب حسینی در اثر خود با عنوان «بررسی تطبیقی آیه استمتاع در نگاه مفسران فریقین» (۱۳۹۵) نیز تحلیل جامعی از تفاسیر مختلف ارائه داده‌اند. از سوی دیگر، خاکسارکندر و باکویی در دو پژوهش با عناوین «بررسی متعه از دو جهت مفهومی و تأسیسی یا امضایی بودن آن در آیه ۲۴ سوره نساء و نقد و «بررسی احتمال نظریه نسخ آیه ۲۴ سوره نساء در سنت نبوی» (۱۳۹۶) به تحلیل تفسیری و تاریخی این موضوع پرداخته‌اند. ربانی، حسینی و معین در پژوهش «واکاوی آیه متعه بر اساس مبانی تفسیری علامه طباطبایی» (۱۳۹۸) دیدگاه علامه طباطبایی را در این زمینه بررسی کرده‌اند. همچنین، فرزام و ضمیری در پژوهش خود با عنوان «متعه از دیدگاه فریقین» (۱۴۰۰) به مقایسه آرای مفسران شیعه و سنی در این زمینه پرداخته‌اند. به‌طورکلی، پیشینه پژوهشی نشان می‌دهد که آیه ۲۴ سوره نساء، به دلیل ارتباط آن با موضوع متعه، همواره مورد توجه مفسران و پژوهشگران بوده است. مطالعات انجام‌شده علاوه بر بررسی تفاسیر گوناگون، به تحلیل مفهومی، تاریخی و فقهی این مسئله نیز پرداخته‌اند. با وجود اینکه آثار پژوهشی نگاشته شده در حوزه متعه بسیار است؛<sup>۱</sup> اما هیچ‌یک به تحلیل تأثیر ضرورت در متعه در تفاسیر پرداخته‌اند؛ از این رو، نوشتار حاضر پژوهشی نو به شمار می‌آید.

۱. زندیه، حسن و دستوان، احمد، ۱۴۰۱ش. کارکردهای اجتماعی ازدواج موقت در دوره قاجار. پژوهش نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، ۱۲۱-۱۴۲؛ هراتی، محسن، زارعان، منصوره، ۱۴۰۱ش. ازدواج موقت: بررسی مقایسه‌ای در سنت زرتشتی اواخر دوران ساسانی و شیعه دوازده امامی. پژوهش‌های ادیبانی، ۲۰-۳۵-۶۶؛ موسوی، زهره سادات؛ فتاحی زاده، فتحیه؛ عترت دوست، محمد، ۱۴۰۱ش. تحلیل محتوای روایات متعه در منابع حدیثی شیعه. مطالعات فهم حدیث، ۱۱۹-۱۴۵؛ محمدزاده، زینب و نظری توکلی، سعید، ۱۴۰۰ش. اجاره انگاری ازدواج موقت و چالش‌های فقهی آن. فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۶۷-۱۸۲؛ ۱. مظهر قراملکی، علی و قربانی، اسماعیل، ۱۳۹۹ش. نقدی بر ادله روائی نسخ حلیت ازدواج موقت. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۲۳-۳۰۹-۳۳۲.

### ۳. مفهوم متعه

واژه «متعّه» از ریشه (میم، تاء و عین) برگرفته شده و بر یک اصل معنایی واحد یعنی بهره‌مندی، دوام در خیر و نیکی و لذت دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵، ۲۹۳). یکی از کاربردهای این واژه، «بهره‌مند شدن از چیزی» (استمتع بالشیء) است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، ۲: ۸۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۹۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ۲: ۱۷۳؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۷۵۷). همچنین، عبارات «مَتَّعَ اللَّهُ بِهِ فَلَانًا تَمْتِيعًا» و «أمتعته به إمتاعاً» به معنای حفظ چیزی برای استفاده از آن در زمینه لذت‌ها و منافع به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۹۳؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۲۲؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ۲: ۶۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۵۶۲). یکی دیگر از مشتقات این ریشه، «المتاع» است که به اشیایی اطلاق می‌شود که انسان برای رفع نیازهای خود از آنها استفاده می‌کند، مانند وسایل خانه و دیگر مایحتاج زندگی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۸۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۹۳).

عالمان علم لغت واژه «متعّه» را به معنای بهره‌مندی و لذت بردن از چیزی در مدت‌زمانی معین دانسته‌اند. هنگامی که این واژه در نکاح میان زن و مرد به کار می‌رود، به دلیل موقت بودن آن، به ازدواج موقت دلالت دارد (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۷۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۹۳). در قرآن کریم، عبارت «فما استمتعتم» که از باب استفعال و از ریشه «متع» (استمتع) است، بر همین مفهوم دلالت دارد. این واژه از نظر لغوی به معنای بهره‌برداری و انتفاع است (قرطبی، ۱۳۶۴، ۵: ۱۳۰؛ ابن عربی، ۱۴۰۸، ۱: ۳۸۹؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ۳: ۹۷). با توجه به این معنا، «متعّه» مفهومی عام دارد و شامل هر نوع بهره‌مندی برای رفع نیازهای انسانی می‌شود، نه اینکه تنها به لذت خاصی مانند بهره‌مندی جنسی محدود شود. اگرچه «استمتع» در اصل به معنای التذاذ است، اما ترکیب آن با واژه «نساء» معنایی خاص یافته و در اصطلاح شرعی به کاررفته است. شیخ مفید معتقد است که به دلیل کاربرد مکرر این واژه در معنای شرعی، نخستین برداشتی که از آن به ذهن می‌آید، همان معنای اصطلاحی «ازدواج موقت» است (مفید، ۱۴۲۴ق: ۱۴۸). این تحول معنایی مشابه واژه «صلاة» است که در عرف، نخست به

معنای شرعی آن فهمیده می‌شود، نه معنای لغوی (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۴: ۴۳۰): از همین رو، اهل شریعت، این اصطلاح را برای نوع خاصی از ازدواج به کار می‌برند (مفید، ۱۴۲۴ق: ۱۴۴).

در فقه اسلامی، متعه به‌عنوان یکی از انواع ازدواج (نکاح متعه) همواره مورد توجه فقهای مذاهب گوناگون بوده است. اختلاف نظر فقها در این باره بر مبنای دلایل استنباطی و ادله شرعی شکل گرفته است. شیخ طوسی و علامه حلی نکاح متعه را به‌عنوان عقد انقطاعی تعریف کرده‌اند که برای مدت مشخصی منعقد شده و پس از اتمام این مدت، بدون نیاز به طلاق پایان می‌یابد. در این نوع نکاح، نفقه الزامی نیست و طرفین از یکدیگر ارث نمی‌برند، مگر آنکه شرط شده باشد. همچنین، زن در نکاح متعه، عده‌ای برابر با دو طهر دارد (طوسی، ۱۳۸۷ق: ۱۹۲؛ حلی، ۱۴۱۸ق، ۳: ۷۹؛ حلی، ۱۴۲۰ق، ۳: ۵۱۹). راغب اصفهانی نیز نکاح متعه را چنین تعریف کرده است: نکاحی که در آن مرد، مهریه‌ای مشخص را به زن می‌پردازد و این ازدواج تا زمان معینی ادامه دارد، پس از آن، رابطه زوجیت بدون نیاز به طلاق پایان می‌یابد (راغب، ۱۴۱۲ق: ۷۵۷).

شیخ مفید در تعریف نکاح متعه آورده است که این نکاح برای مدت معین و با مهریه معلوم برقرار می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۹). همچنین در تعریف دیگری آمده است که در فقه امامیه، متعه بدین معناست که زن با مهریه مشخص و برای مدت معلوم به عقد مردی درآید، مشروط بر آنکه موانع شرعی مانند نسب، رضاع، عده یا احصان وجود نداشته باشد. این نکاح با پایان یافتن مدت یا بذل باقی مانده مدت از سوی شوهر خاتمه می‌یابد (موسوی اردبیلی، بی‌تا: ۲۱).

بر اساس تعریف دیگری، متعه عقدی ویژه است که در آن، رابطه زوجیت با مهریه مشخص و برای مدت معین برقرار می‌شود. این عقد همانند نکاح دائم، مستلزم ایجاب و قبول است و تمامی شروط نکاح دائم را شامل می‌شود (فکیکی، بی‌تا: ۲۷۴).

فقهای اهل سنت نیز نکاح متعه را چنین دانسته‌اند که در آن مرد، زنی را با مهریه معین و برای مدت مشخصی به عقد خود درمی‌آورد و با پایان یافتن

مدت، عقد به خودی خود فسخ می‌شود، بدون آنکه نیاز به طلاق باشد. در این نکاح، نفقه و تأمین مسکن برای زن واجب نیست و عده زن با دو حیض کامل سپری می‌شود. همچنین، در صورت فوت یکی از زوجین پیش از پایان مدت نکاح، ارثی میان آنان برقرار نمی‌شود (ابن سلیم، ۲۰۰۰م، ۱۰۳).

#### ۴. مفهوم ضرورت

ضرورت، اسم مصدر «اضطرار» است. به‌عنوان نمونه، در جمله «حملتی الـضَّرُورَةَ عَلٰی كَذَا» به این معناست که ضرورت، فرد را به انجام آن عمل واداشته است. همچنین، عبارت «اضْطَرَّ فُلَانٌ اِلٰی كَذَا» نشان‌دهنده‌ی این است که شخصی به انجام امری مجبور شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۷: ۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۷: ۱۲۴؛ ابن درید، ۱۹۸۷م، ۱: ۱۲۲). واژه‌ی ضرورت در برخی موارد به معنای نیاز نیز به کاررفته است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۷: ۱۲۴). بر این اساس، ضرورت به معنای چیزی است که گریزی از آن نیست و هر آنچه انسان ناچار به انجام آن باشد، در دایره‌ی ضرورت قرار می‌گیرد.

نیازهای انسان را می‌توان در دو سطح روحی و جسمی بررسی کرد. نیاز روح و قلب در مشاهده‌ی حق تعالی و ادراک صفات و افعال او جلوه می‌یابد که قوام و بقای این دو به همین ادراک وابسته است. در مقابل، نیازهای جسمی و بدنی شامل خوردن، آشامیدن و مواردی از این دست است که برای ادامه‌ی حیات ضروری‌اند (همایی و عزالدین کاشانی، ۱۳۹۴: ۷۱).

دقیق‌ترین تعریف ضرورت در حوزه‌ی فلسفه مطرح‌شده و دربردارنده‌ی موارد زیر است: ضرورت همیشگی (ازلی): ضرورتی که ازلی و ابدی بوده و هیچ‌گونه تغییری در آن راه ندارد. این نوع ضرورت مربوط به اموری است که همواره و در تمامی شرایط صادق‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۲۳). ضرورت وابسته به ذات: ضرورتی که از ذات یک شیء سرچشمه می‌گیرد و بدون آن شیء قابل تحقق نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ۲: ۴۵۶). ضرورت مشروط: ضرورتی که تنها در شرایط خاصی محقق می‌شود. به بیان دیگر، تحقق این نوع ضرورت وابسته به

تحقق شرایط معینی است (کانت، ۱۳۸۹: ۲۶۹). ضرورت در زمان خاص: این ضرورت به امری اطلاق می‌شود که تنها در یک زمان یا مکان مشخص امکان وقوع دارد (ارسطو، ۱۳۸۵، ۴: ۱۸۹).

مفهوم ضرورت در این پژوهش، بر اساس دو نوع سوم و چهارم تعریف می‌شود که قابلیت انطباق با معنای فقهی آن را دارد. در فقه، ضرورت به شرایطی اطلاق می‌شود که در آن، رعایت حکم شرعی اولیه ممکن است موجب حرج یا مشقت غیرقابل تحمل شود. به بیانی دیگر، در چنین وضعیتی، ارتکاب امری که در حالت عادی حرام است، برای دفع ضرر بزرگ‌تر جایز شمرده می‌شود (حلی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۲۳۴).

### ۵. گونه‌شناسی مفهوم «ضرورت»

در این بخش از پژوهش، با توجه به نقش محوری مفهوم ضرورت، بررسی آن از دو بعد فردی و اجتماعی ضروری به نظر می‌رسد.

#### الف) ضرورت فردی

ضرورت در سطح فردی به نیازهای اساسی انسان و الزاماتی اشاره دارد که برای بقای فرد یا تحقق اهداف شخصی از اهمیت حیاتی برخوردارند. این ضرورت‌ها نقش محرک اصلی در پاسخ به نیازهای جسمی، روانی و اجتماعی ایفا می‌کنند. همان‌گونه که مازلو در نظریه هرم نیازهای خود بیان می‌کند: «نیازهای فیزیولوژیکی، ایمنی، عشق، احترام و خودشکوفایی، به ترتیب اولویت، انسان را به سمت کنش‌ها و واکنش‌های مشخصی سوق می‌دهند» (Maslow، ۱۹۴۳: ۳۷۵).

ضرورت فردی، گونه‌ای از ضرورت است که صرفاً به شخص موردنظر مربوط می‌شود. برای نمونه، در مباحث فقهی مرتبط با ازدواج، چنین مطرح می‌شود که اگر فردی بیم آن داشته باشد که در صورت عدم ازدواج دچار حرام شود، در این صورت ازدواج برای او ضرورتی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود (محقق حلی،

۱۴۰۸ق، ۳: ۴۵۶). این مفهوم در موضوع پژوهش حاضر، یعنی متعه نسا، نیز قابل تطبیق است؛ بدین معنا که نیاز فردی، ضرورت انجام این عمل را ایجاد می‌کند، بدون آنکه نیاز دیگران در این ضرورت نقشی داشته باشد. به‌عنوان نمونه فردی که همسر دارد اما شرایط خاصی در زندگی زناشویی او وجود دارد، ممکن است به‌ضرورت فردی متعه نسا دست یابد. به‌عبارت‌دیگر، این نیاز شخصی است که برای او ضرورت یا وجوب این امر را ایجاد می‌کند و وضعیت فردی در وجوب یا ضرورت حکم تأثیرگذار است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۴: ۲۳۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۳: ۲۱۰).

### ب) ضرورت اجتماعی

در منظومه‌ی معارف اسلامی، درک پاره‌ای از احکام شرعی فراتر از مصالح فردی است و نیازمند توجه به مصالح اجتماعی، مقتضیات تاریخی و بسترهای فرهنگی و اجتماعی عصر تشریح است. یکی از مفاهیم کلیدی برای فهم این دسته از احکام، «ضرورت اجتماعی» است؛ مفهومی که ناظر به مجموعه‌ای از نیازها و فشارهای اجتماعی است که در یک مقطع تاریخی، زمینه‌ی صدور یا تفسیر یک حکم شرعی را فراهم می‌آورد. به‌بیان‌دیگر، در شرایطی که جامعه با تهدیداتی نسبت به انسجام، یا اختلال در تعادل روانی، اخلاقی یا اقتصادی مواجه می‌شود، نظام دینی با ارائه‌ی راهکارهایی برای رفع این نیازها، از بروز بحران جلوگیری می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ۲: ۱۴۵).

در تحلیل‌های اجتماعی پیرامون احکام قرآن، این پیش‌فرض پذیرفته‌شده است که فهم دقیق برخی آموزه‌ها تنها در پرتو بررسی زمینه‌های اجتماعی عصر نزول ممکن است. از این منظر، دین در دل اجتماع ظهور کرده و بسیاری از احکام آن، پاسخی به اقتضائات اجتماعی همان دوره‌اند (مطهری، ۱۳۸۹، ۲۴: ۲۵۲). در چنین چارچوبی، ضرورت اجتماعی در تبیین برخی احکام شرعی، نقشی زمینه‌ساز و توجیهی ایفا می‌کند. ازجمله مصادیق مهم این موضوع، حکم متعه است که بدون توجه به بافت اجتماعی زمان صدور آن، تبیین عقلانی آن دشوار خواهد

بود. در دوره‌ی صدر اسلام، عواملی مانند مشارکت مستمر مردان در جنگ، جدایی‌های طولانی از خانواده، ساختار قبیله‌ای جامعه و دشواری ازدواج دائم برای اقشاری از مردم، زمینه‌ساز بحرانی در حوزه‌ی عفاف و تهدیدی برای نهاد خانواده بود. در چنین بستری، تشریح متعه را می‌توان به‌مثابه‌ی پاسخی به یک ضرورت اجتماعی تحلیل کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۲۳۴).

این حکم نه صرفاً به‌عنوان رخصتی فردی، بلکه به‌عنوان راهکاری اجتماعی برای رفع نیازهای خاص آن دوران و جلوگیری از مفسد گسترده‌تر وضع شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۲۳۴). حتی در شرایطی که یک فرد از نظر شخصی نیازی به چنین حکمی نداشته باشد، شرایط عمومی جامعه ممکن است اقتضای آن را به‌عنوان ضرورتی جمعی ایجاب کند. همچنین در نگرشی مشابه، تلقی پژوهشگران معاصر از مقاصد آیات نیز متأثر از شرایط اجتماعی و ضرورت‌های زمانی دانسته شده است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ۱۲۱).

از دیگر عرصه‌های مهم ضرورت اجتماعی که می‌تواند در تحلیل حکم متعه اثرگذار باشد، عرصه سیاست است؛ در عرصه سیاست نیز مفهوم ضرورت، دلالت بر موقعیت‌هایی دارد که در آن، تصمیم‌گیری‌هایی برای حفظ ثبات، تأمین منافع جامعه یا جلوگیری از بحران‌ها اتخاذ می‌شود. چنین اقداماتی، گرچه ممکن است در شرایط عادی پذیرفتنی نباشند؛ اما در بستر بحران مشروعیت می‌یابند. بر همین اساس، در نظام‌های سیاسی، قوانین اضطراری یا اختیارات ویژه به‌عنوان ابزارهایی برای مدیریت شرایط بحرانی تعریف شده‌اند. گفته شده است که ضرورت در سیاست، اغلب توجیه‌گر اقداماتی است که در غیاب آن، حفظ ثبات جامعه ممکن نخواهد بود (زیباکلام، ۱۳۷۸: ۷۲).

«وجوب سیاسی» به‌عنوان یکی از مصادیق ضرورت اجتماعی، ناظر به وضعیتی است که در آن، انجام یک عمل برای حفظ منافع عمومی و رفع نیازهای جمعی، بر فرد واجب می‌شود. این معنا در منابع اسلامی نیز بازتاب یافته است. در روایتی از امام علی (ع) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مِنَ الْعِبَادِ أَنْ يُقِيمُوا الْحُدُودَ بِمَا فِيهِ صَلَاحُ الْعَامَّةِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ۷: ۳۲۱). این بیان نشان می‌دهد

که اجرای احکام حتی در صورت فقدان ضرورت فردی، می‌تواند به واسطه‌ی مصالح عمومی، واجب گردد. برای مثال، در وضعیت‌هایی نظیر جنگ یا قحطی، اتخاذ برخی تصمیم‌ها از سوی حاکم اسلامی - که در شرایط عادی ممکن است غیرموجه به نظر برسند - می‌تواند به لحاظ فقهی موجه گردد. چنین نگاهی در فتاوی‌ای فقهی نیز انعکاس یافته است؛ چنان‌که در منابع آمده است که در شرایط ضرورت عمومی، حاکم شرعی می‌تواند اقداماتی برای دفع ضرر از جامعه اتخاذ کند (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۴۵۶).

در این چارچوب مفهومی، حکم متعه نه تنها حکمی در کنار دیگر احکام فقهی، بلکه سازوکاری مشروع برای پاسخ‌گویی به یک ضرورت اجتماعی تلقی می‌شود. ضرورتی که نقشی پیشگیرانه در حفظ عفاف، کاهش فشارهای روانی و جنسی و سامان‌دهی روابط اجتماعی ایفا کرده است.

## ۶. آیه متعه

آیه ۲۴ سوره نساء، مشهور به آیه «استمتاع»، زنان شوهردار را حرام و زنان دیگر را مشروط به پاک‌دامنی و پرداخت مهر واجب برای استمتاع، حلال می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹: ۸۲). در ترجمه و تفسیر، برخی صرف بهره‌مندی از زنان را مطرح کرده‌اند (انصاریان، ۱۳۸۰: ۸۲) و برخی بر ازدواج موقت تصریح کرده‌اند (فولادوند، ۱۴۱۸ق: ۸۲؛ مشکینی، ۱۳۸۱: ۸۲). بسیاری از عالمان واژه «استمتاع» را مرتبط با عقد متعه دانسته و تأکید کرده‌اند که تعبیر «أَجُورَهُنَّ» در کنار آن، دلالت بر پرداخت مالی در قبال استمتاع و ارتباط آیه با عقد متعه دارد (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۵۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۴۳۴؛ طوسی، بی‌تا، ۳: ۱۶۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۵: ۳۱۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۴۶۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۹۸).

## ۷. رویکردهای سه‌گانه مفسران فریقین در تفسیر آیه متعه

تحلیل تفسیری آیه «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (نساء: ۲۴)

نشان می‌دهد مفسران فریقین دیدگاه‌های متفاوت و گاه متعارضی درباره متعه دارند. سه رویکرد اصلی شناسایی می‌شود: رویکرد تحریم‌گرا، مشروعیت ابتدایی متعه را می‌پذیرد؛ اما با استناد به نهی خلیفه دوم یا تغییر شرایط اجتماعی، آن را منسوخ می‌داند. رویکرد اثبات‌گرا با تکیه بر ظاهر آیه و عدم وجود دلیل نسخ، مشروعیت دائمی متعه را تأیید و آن را از ازدواج دائم متمایز می‌کند و رویکرد مصلحت‌گرا، متعه را راه‌حلی مشروع و انسانی برای پاسخ به نیازهای جنسی و اخلاقی در شرایط خاص، به‌ویژه در نبود امکان ازدواج دائم، می‌بیند.

### الف) دیدگاه تحریم‌گرا

در التفسیر القرآنی للقرآن، خطیب آیه «فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فریضة» را بیان‌کننده حکم ازدواج دائم و مشروع می‌داند، نه نکاح متعه. او مفهوم «استمتاع» را فراتر از بهره‌مندی جنسی صرف تفسیر کرده و آن را شامل آرامش روانی، انس روحی، فرزند آوری و ارضای غریزه در چارچوب عفت و کرامت می‌داند. مهر آیه، فریضه‌ای الهی است که با رضایت و در بستر خانواده مشروع پرداخت می‌شود. خطیب دیدگاه برخی مفسران را که آیه را ناظر به متعه می‌دانند، مردود می‌شمارد و آن را ناسازگار با سیاق احکام ازدواج، تقلیل‌دهنده جایگاه زن و مهر و دخالتی نادرست در معنای آیه می‌داند. مفهوم مهر در متعه، شبیه «ثمن» در برابر بهره‌گیری جنسی تصویر می‌شود و با فریضه‌ای که بر کرامت و مسئولیت متقابل استوار است، تضاد دارد؛ بنابراین، رویکرد خطیب تحریم‌گرایانه است و مشروعیت متعه را نفی می‌کند (خطیب، ۱۴۲۴ق، ۳: ۷۳۹).

### ب) دیدگاه اثبات‌گرا

بررسی تاریخی-اجتماعی جایگاه نکاح متعه در سنت اسلامی نشان می‌دهد که اصل مشروعیت آن موردپذیرش همه مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، بوده است و در صدر اسلام، نکاح متعه در مرأی و مسمع پیامبر اکرم (ص) انجام می‌شد و اصحاب نیز بدان عمل می‌کردند؛ بنابراین، مشروعیت آن از مسلمات تاریخ صدر اسلام است و جای هیچ‌گونه تردیدی ندارد (جوادی آملی، درس

تفسیر سوره نساء آیه ۲۴ در سایت javadi.esra.ir، (۱۳۷۱). منابع روایی شیعه بر مشروعیت و حتی وجوب متعه تأکید دارند؛ از جمله امام صادق (ع) فرمود: «قرآن به متعه نازل شده و سنت رسول خدا (ص) بر آن جاری شده است» (کلینی، ۱۳۶۳ش، ۵: ۴۴۹؛ طوسی، ۱۳۶۳ش، ۳: ۱۴۱) و در حدیثی دیگر بیان داشته‌اند: «خداوند عزوجل مسکرات را بر شیعیان ما حرام کرد و متعه را جایگزین آن قرار داد» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۲). همچنین امام باقر (ع) مشروعیت متعه را تأیید کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۳، ۵: ۴۴۹) و امام رضا (ع) از ترک آن به دلیل نذر نهی کرده‌اند (طوسی، ۱۳۶۳، ۳: ۱۴۱).

مفسران در تفسیر آیه «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» بر معنای «استمتاع» و «أجورهن» تأکید کرده و آن را دلالت بر عقد متعه تا زمانی معین دانسته‌اند که نظر مذهب شیعه است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۵۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۵۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۵: ۳۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۴۳۴). واژه «استمتاع» در عرف فقهی شیعه دلالت بر عقد موقت دارد و در محاورات فقهی، مقصود همان نکاح متعه است (طوسی، بی تا، ۳: ۱۶۷). برخی صحابه آیه را به صورت «فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى» قرائت کرده‌اند که به محدودیت زمانی و عقد موقت دلالت دارد (طوسی، بی تا، ۳: ۱۶۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۵۸۳). اگر مراد نکاح دائم بود، پرداخت کامل مهر به محض عقد لازم می‌شد، اما این ویژگی دقیقاً بر نکاح متعه منطبق است (طوسی، بی تا، ۳: ۱۶۷). دایره معنایی «استمتاع» شامل انواع ارتباطات مشروع نیز هست (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۹۸). متعه از جمله مسائلی است که در طول تاریخ اسلام محل بحث و اختلاف میان مسلمانان بوده است. برخی روایات به جواز متعه در زمان پیامبر اکرم (ص) به صورت کلی یا در برهه‌ای خاص از عصر ایشان دلالت دارند. از جمله از جابر بن عبدالله روایت شده که پیامبر (ص) در یکی از جنگ‌ها متعه را برای مسلمانان حلال کرد و آن را حرام نکرد؛ در همین زمینه، علی (ع) فرمود: «اگر ابن خطاب پیش از من آن را حرام نکرده بود، کسی جز افراد شقی زنا نمی‌کرد» (اشعری قمی، ۱۴۰۸ق، ۸۱؛ قطب راوندی، ۱۳۶۴، ۲: ۱۰۶).

در روایت سیره جهنی آمده است که رسول خدا (ص) در سال فتح مکه به متعه امر کرد؛ اما پیش از خروج از مکه از آن نهی فرمود (مسلم، ۱۴۲۲ق، ۲: ۱۰۲۵؛ الرویانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۵۹؛ ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ۹: ۴۵۳). در مقابل، در برخی منابع اهل سنت صرفاً این نکته گزارش شده است که پیامبر (ص) در روز فتح مکه از متعه نهی کرد (طحاوی، ۱۴۱۴ق، ۳: ۲۶؛ ابی عوانه، ۱۴۲۹ق، ۳: ۲۵؛ نسائی، ۱۴۱۱ق، ۳: ۳۲۷؛ طبرانی، بی تا، ۷: ۱۱۱؛ ابن ابی عاصم، ۱۴۱۱ق، ۵: ۲۹؛ ابن شاهین، ۱۴۱۲ق: ۲۲۰). شیخ طوسی با استناد به سخن خلیفه دوم و نظر فخر رازی نتیجه می‌گیرد که نهی از متعه، رأی شخصی خلیفه بوده و آیه متعه نسخ نشده است (طوسی، بی تا، ۳: ۱۶۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ۴۶۷: ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ش، ۲: ۳۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۲: ۲۹۵). برخی زمان ادعایی نسخ متعه را به خیر یا فتح مکه نسبت داده‌اند که از نگاه مفسران متناقض و فاقد اعتبار است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۵: ۳۱۵). مفسران شیعه با استناد به روایات اهل سنت، از جمله سخن عمر، نتیجه می‌گیرند که متعه در عصر پیامبر مشروع بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۳: ۳۴۸؛ امینی، ۱۳۷۴ش، ۶: ۲۹۰). حتی اگر آیه «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ» ناظر به ازدواج دائم باشد، دستور پیامبر به متعه پابرجا است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۲: ۲۹۵). ضرورت متعه مبتنی بر تشریح اولیه اسلامی و سیره پیامبر، برای پیشگیری از زنا، تسهیل ازدواج مؤمنان و مقابله با بدعت دشمنان دین است (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ۲: ۳۹).

از منظر اجتماعی، متعه راهکاری عقلانی و شرعی برای مدیریت غریزه جنسی در شرایط خاص مانند سفر، مشکلات مالی یا ناتوانی از ازدواج دائم است و میان «راهبانگی» و «بی بندوباری» قرار دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۳: ۳۵۲). شباهت‌هایی سطحی با ازدواج آزمایشی غربی وجود دارد، اما عناصر شرعی در آن غایب است (راسل، ۱۳۴۷: ۱۸۹). ازدواج با زنان شوهردار، فارغ از دین، مذهب یا ملیت آنان، حرام است و اهمیت حفظ بنیان خانواده را نشان می‌دهد. زن اسیر پس از گذراندن عده مشخص، می‌تواند وارد رابطه زناشویی جدید شود و در این مدت هیچ رابطه‌ای مجاز نیست (قرائتی، ۱۳۸۸ق، ۲: ۴۵). پرداخت مهریه

واجبی شرعی است (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۲: ۶۲۵). شبهه تشابه متعه با فحشا با رعایت وجوب عده، حرمت نسب و حقوق فرزند مردود است و اشکال از قانون نیست، بلکه به عملکرد نادرست افراد بازمی‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۵۴-۳۵۶).

### ج) دیدگاه مصلحت‌گرا

با نگاهی مصلحت‌گرایانه به مسئله متعه، برخی مفسران بر ضرورت‌های اجتماعی و فردی برای ازدواج موقت در کنار ازدواج دائم تأکید کرده‌اند. این ضرورت‌ها در شرایطی که ازدواج دائم قادر به پاسخگویی کامل به نیازهای جنسی و روانی افراد نباشد، اهمیت بیشتری می‌یابند. بر این اساس، ازدواج موقت نه انحراف از مسیر شرع بلکه راه‌حلی انسانی و اجتماعی برای شرایط خاص تلقی می‌شود؛ راه‌حلی که در تاریخ جوامع مختلف نیز سابقه داشته است. تفسیر من‌وحی القرآن بر این نگاه تأکید دارد و متعه را به‌عنوان ضرورتی اجتماعی و شرعی معرفی می‌کند که می‌تواند مانع انحراف افراد به‌سوی زنا‌گردد، به‌ویژه زمانی که امکان ازدواج دائم فراهم نباشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۴: ۱۵۹). سخن امام علی علیه‌السلام نیز مؤید این دیدگاه است؛ ایشان می‌فرمایند اگر عمر از متعه نهی نکرده بود، کسی جز افراد شقی از آن روی‌گردان نمی‌شد (اشعری قمی، ۱۴۰۸ق: ۸۱؛ قطب راوندی، ۱۳۶۴ش، ۲: ۱۰۶). در تحلیل تفسیری، تفاوت میان ازدواج موقت و دائم روشن است؛ ازدواج موقت برای تأمین نیاز جنسی و محدود طراحی شده؛ درحالی‌که ازدواج دائم بر ثبات خانواده و پیوندهای پایدار اجتماعی استوار است. برخی مفسران اهل سنت، مانند زمخشری، مشروعیت متعه را وابسته به شرایط اجتماعی دانسته و تغییر شرایط را دلیل بر منع آن می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۲۰) و ابن‌عاشور نیز ضمن پذیرش مشروعیت اولیه، محدودیت‌های بعدی را ناشی از ملاحظات اجتماعی می‌داند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ۵: ۲۰۹).

## ۷. رویکرد تفسیری به کارکردهای متعه در پیوند با ضرورت‌های فردی و اجتماعی

یکی از مهم‌ترین محورهای مورد تأکید در منابع تفسیری شیعه در تبیین مشروعیت و حکمت تشریح متعه، پاسخ‌گویی به نیازهای غریزی در شرایط خاص و غیرعادی است. غریزه جنسی به‌عنوان یکی از نیرومندترین نیروهای درونی انسان، نه قابل انکار است و نه سرکوب آن امری ممکن و معقول تلقی می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۳: ۳۵۲). از این رو، در وضعیت‌هایی همچون افزایش سن ازدواج به دلیل عوامل متعددی نظیر ادامه تحصیل، مشکلات اقتصادی، یا مأموریت‌های شغلی و سفرهای طولانی، متعه به‌عنوان راهکاری انعطاف‌پذیر، مشروع و عقلانی برای پیشگیری از انحرافات اخلاقی مطرح می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۵۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۲۰).

از منظر اجتماعی نیز، کارکرد متعه در تقابل با فحشا و بی‌بندوباری جنسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در حالی که برخی جوامع یا به‌سوی سرکوب غریزه گام برداشته‌اند (مانند نظام رهبانی در مسیحیت) یا به آزادی جنسی بدون چارچوب قانونی و اخلاقی تن داده‌اند، اسلام با ارائه نهاد متعه، راه سومی پیشنهاد می‌دهد که ضمن پاسخ‌گویی به نیاز طبیعی انسان، از چارچوب‌های شرعی و حقوقی نیز برخوردار است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۵۳). تفاوت‌های بنیادین متعه با روابط آزاد جنسی در همین چارچوب‌ها نهفته است: التزام به انحصار زن به مرد در مدت عقد، رعایت عده پس از پایان عقد (به مدت چهل و پنج روز) برای رفع هرگونه شبهه نسبت به بارداری و نیز مشروعیت کامل حقوقی فرزندان حاصل از این پیوند، مشابه فرزندان نکاح دائم است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۳۰۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷، ۳: ۳۵۴؛ انصاری، ۱۳۹۵، ۹: ۵۶۵).

بر این اساس، برخی از مفسران معاصر، متعه را پاسخ‌گوی نیازهای نوپدید جامعه امروزی نیز دانسته‌اند. افزایش سن ازدواج به سبب عوامل اقتصادی و تحصیلی، واقعیتی غیرقابل انکار در جوامع اسلامی است که به شکل‌گیری شکاف میان بلوغ جنسی و ازدواج رسمی انجامیده است. در چنین شرایطی، متعه می‌تواند کارکردی اصلاحی و پیشگیرانه ایفا کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳:

۳۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۱۵۲). حتی در منظری تطبیقی، اندیشمندان غیرمسلمان نیز گاه به طرح‌هایی مشابه متعه اشاره کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، برتراند راسل از طرحی با عنوان «ازدواج آزمایشی» یاد کرده است که حاکی از نیاز فراگیر به چارچوب‌های موقت اما قانون‌مند برای ارضای مشروع غریزه جنسی است (راسل، ۱۳۴۷: ۱۸۹).

افزون بر کارکردهای ذکرشده، متعه در پیشگیری از پیامدهای منفی روابط آزاد نیز نقشی تعیین‌کننده دارد. یکی از تبعات نگران‌کننده این‌گونه روابط، تولد فرزندان خارج از چارچوب حقوقی و فقدان هویت مشروع برای آنان است؛ درحالی‌که فرزندان حاصل از متعه، بنا بر تصریح منابع تفسیری، مشروع و برخوردار از تمامی حقوق قانونی تلقی می‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷، ۳: ۳۵۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۲: ۲۹۵). در مقابل، روابط آزاد نه تنها به بحران هویت فرزندان و گسترش بی‌هویتی منجر می‌شود، بلکه آسیب‌هایی چون آلودگی اخلاقی و شیوع بیماری‌های جنسی را نیز در پی دارد.

باین حال، دیدگاه‌های انتقادی در میان مفسران اهل سنت نسبت به متعه نیز مطرح شده است. برخی از این دیدگاه‌ها، متعه را مغایر با بنیان خانواده دانسته و آن را تهدیدی برای تعهد و پایداری روابط خانوادگی قلمداد کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۸: ۱۸۶). بر اساس این نگاه، نظام خانواده می‌بایست بر پایه نکاح دائم استوار باشد و متعه به لحاظ روان‌شناختی و اجتماعی جایگزین قابل قبولی برای آن محسوب نمی‌شود (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۲: ۶۲۵). افزون بر این، تفسیرهایی همچون التفسیر القرآنی للقرآن بر این باورند که پذیرش متعه ممکن است به‌نوعی عادی‌سازی شرعی روابط آزاد بینجامد، به‌گونه‌ای که فرد بدون احساس گناه، به عملی در ظاهر مشروع اما در باطن غیراخلاقی اقدام کند (خطیب، ۱۴۲۴ق، ۳: ۷۵۷).

در برخی تفسیرها نیز به بعد تاریخی تحریم متعه اشاره شده است؛ مطابق این دیدگاه، اگرچه متعه در آغاز اسلام مجاز بود، اما به علت ملاحظات اخلاقی و اجتماعی، در دوران خلافت خلیفه دوم تحریم گردید (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۰: ۵۰).

ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۰۹: ۵). در نتیجه، این گروه مشروعیت متعه را مختص به برهه‌ای خاص از تاریخ صدر اسلام دانسته و تداوم آن را بر نمی‌تابند. بررسی جوانب مختلف حکم متعه نشان می‌دهد که متعه نه فقط در سطح فردی، بلکه در سطح اجتماعی نیز کارکردهای مهم و چندلایه‌ای دارد. وجود این حکم در دین اسلام، برآمده از درکی واقع‌گرایانه نسبت به نیازها و بحران‌های گوناگون انسانی است. متعه، در موقعیت‌هایی همچون بحران‌های اخلاقی، اجتماعی، جنگ، بی‌سپرستی و نبود حمایت‌های پایدار برای گروه‌هایی از زنان، می‌تواند ابزاری در جهت پیشگیری از آسیب‌های گسترده‌تر باشد. به همین دلیل، فقه اسلامی آن را در چارچوبی قانونی و تعریف‌شده مجاز شمرده و از اجرای بی‌ضابطه آن جلوگیری کرده است.

یکی از نکات قابل تأمل در تحلیل حکم متعه آن است که ضرورت تشریح این حکم، تنها به نیازهای فردی محدود نمی‌شود. گاه اقتضائات اجتماعی چنان است که حتی افرادی که از نظر شخصی نیازی به این نوع ازدواج ندارند، به دلیل مصالح جمعی و الزامات اجتماعی، به اجرای آن ترغیب یا ملزم می‌شوند. این رویکرد، نگاه تقلیل‌گرایانه به متعه را کنار زده و آن را در چارچوبی کلان‌تر از روابط انسانی و ضرورت‌های اجتماعی تحلیل می‌کند.

احکام اسلامی در فضای انتزاعی صادر نشده‌اند بلکه در متن واقعیت‌های زندگی انسان و در پاسخ به نیازهای متنوع او شکل گرفته‌اند. این نیازها گاهی ماهیت فردی دارند، همچون تمایل طبیعی به ازدواج و گاهی خاستگاه اجتماعی و تاریخی می‌یابند؛ از جمله بحران‌های اخلاقی ناشی از جنگ‌ها، دوری طولانی مدت مردان از خانواده یا شرایط اقتصادی دشواری که امکان ازدواج دائم را برای بسیاری از افراد سلب می‌کرد. بر این اساس، می‌توان گفت احکام اسلامی صرفاً قواعدی ابدی و غیرقابل تغییر نیستند، بلکه پاسخی خردمندانه و معطوف به ضرورت‌های واقعی زمانه بوده‌اند.

احکام دین در بستر چنین ضرورت‌هایی معنا می‌یابند و در غیاب این زمینه‌ها، ممکن است به صورت احکامی غیرقابل درک یا حتی محل اشکال و انتقاد

جلوه کنند. از این منظر، متعه را باید نه به عنوان پاسخی صرف به امیال فردی بلکه به مثابه تدبیری اجتماعی برای سامان‌دهی روابط انسانی و کاهش انحرافات اخلاقی دانست. این حکم در واکنش به مقتضیات خاص اجتماعی عصر نزول تشریح شده و تحلیل آن خارج از زمینه تاریخی‌اش، درک دقیقی از کارکرد آن به دست نمی‌دهد.

در حوزه حکومت در جامعه اسلامی نیز چنین نگاهی تقویت می‌شود. در شرایط اضطراب اجتماعی، حاکم شرع می‌تواند تصمیماتی فراتر از چارچوب‌های معمول اتخاذ کند تا از فروپاشی نظم اجتماعی جلوگیری شود. این نگاه نشان می‌دهد که فقه اسلامی در پیوندی عمیق با مصالح واقعی جامعه حرکت می‌کند و از انعطاف لازم برای پاسخ‌گویی به بحران‌های تاریخی و اجتماعی برخوردار است. در نتیجه، اتخاذ رویکردی مطلق‌نگر و زمان زدوده نسبت به احکام، نه تنها زمینه اجتهاد پویا و متناسب با تحولات را مسدود می‌سازد، بلکه درک دقیق و حکیمانه از فلسفه تشریح را نیز با چالش مواجه می‌کند. در مقابل، تحلیل احکام در بستر زمینه‌های تاریخی و ضرورت‌های واقعی، تصویری پویا، عقلانی و کاربردی از شریعت به دست آمده می‌دهد که با منطق پاسخ‌گویی به نیازهای واقعی بشر هماهنگ است.

بر همین اساس، حکم متعه را نمی‌توان صرفاً امتیازی جنسی یا راه‌حلی فردمحور دانست، بلکه باید آن را پاسخی معقول و چندساحتی به مجموعه‌ای از ضرورت‌های فردی، تهدیدهای اخلاقی و معضلات اجتماعی تلقی کرد. شریعت با تشریح این نهاد، راه‌حلی موقت، کنترل‌شده و درعین حال مشروع برای مدیریت چنین بحران‌هایی عرضه کرده است.

با این نگاه، می‌توان اذعان داشت که تفسیر فقهی و اجتماعی متعه در سنت اسلامی، طیفی متنوع از دیدگاه‌ها را شامل می‌شود؛ از رویکردهای حمایت‌گرایانه که آن را پاسخی به نیازهای فردی و اجتماعی تلقی می‌کنند تا دیدگاه‌های منتقدانه که نسبت به پیامدهای آن بر نهاد خانواده ابراز نگرانی دارند. این تنوع رویکردها، از یک سو گویای ظرفیت بالای دستگاه اجتهادی در تفسیر متون

دینی است و از سوی دیگر، مؤید ضرورت بازانندیشی مستمر در کارکردهای اجتماعی احکام در پرتو تحولات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی است.

## نتیجه‌گیری

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد:

۱. مشروعیت متعه در نگاه تفسیری امامیه مبتنی بر استمرار حکم و مفهوم استمتاع است؛ به گونه‌ای که تحلیل لغوی واژه «استمتاع» در آیه ۲۴ سوره نساء و قرائت‌های روایی و تفسیری، دلالت روشنی بر جواز متعه دارد. علمای امامیه با استناد به سنت نبوی و روایات ائمه (ع)، مشروعیت این عقد را تا روز قیامت ثابت می‌دانند.

۲. در تحلیل تفسیری اهل سنت، تأکید بر نسخ حکم متعه به مثابه یک استدلال اصلی برای تحریم آن به شمار می‌رود. با این حال، اختلاف نظرها در نقل زمان و چگونگی نسخ، همراه با نقد مفسران شیعه و برخی شواهد تاریخی، مشروعیت این ادعا را با چالش مواجه می‌سازد.

۳. بررسی تفسیرهای مصلحت‌گرا، به ویژه در میان برخی اندیشمندان معاصر، نشان می‌دهد که پذیرش کارکرد اجتماعی متعه در شرایط خاص، حتی در میان اهل سنت نیز مطرح شده است. به این ترتیب، برخی تفاسیر معاصر با تکیه بر ملاحظات اجتماعی، کارکرد محدود و موقتی برای متعه قائل‌اند.

۴. تأکید بر تفکیک مفهومی میان متعه و روابط نامشروع در روایات و تفاسیر شیعی، یکی از محورهای مهم این پژوهش است؛ زیرا متعه در چارچوب شرعی، با احکام مشخصی همچون عده، مهریه و حقوق فرزند همراه است که آن را از فحشا متمایز می‌سازد.

۵. متعه، حکمی است که نباید صرفاً در چارچوب رفع نیازهای فردی مورد تحلیل قرار گیرد بلکه نیازمند بررسی در دو سطح فردی، اجتماعی به صورت توأم است. گستره تأثیرگذاری این حکم از سطح فردی فراتر رفته و تا لایه‌های اجتماعی نیز امتداد دارد. در شرایطی خاص، همچون دوران جنگ، کمبود نیروی مرد،

افزایش زنان بی سرپرست یا حمایت از زنان آسیب‌دیده، این حکم می‌تواند نقش مؤثری در کاهش آسیب‌های اجتماعی ایفا کند. از این رو، نگاه به متعه باید نگاهی جامع، چندبعدی و واقع‌بینانه باشد؛ نگاهی که علاوه بر پذیرش مشروعیت فردی این حکم، به ضرورت‌های اجتماعی آن نیز توجه کامل دارد. چنین نگرشی ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که متعه، در منظومه مدیریت بحران‌های اجتماعی و اخلاقی، جایگاهی بنیادین دارد و از احکامی است که با هدف سامان‌دهی و حمایت، نه صرفاً ارضای نیاز، در دین تعریف شده است. ۶. در تحلیل نهایی، روشن شد که فهم آیه ۲۴ سوره نساء بر پایه تحلیل ضرورت، علاوه بر ارائه تبیینی اجتماعی، زمینه‌ای برای بازخوانی مشروعیت متعه در فضای معاصر فراهم می‌آورد؛ به‌ویژه در شرایطی که جامعه با بحران‌هایی نظیر تأخیر در ازدواج، مشکلات معیشتی یا فشارهای فرهنگی یا در شرایطی خاص، همچون دوران جنگ، کمبود نیروی مرد، افزایش زنان بی‌سرپرست و یا حمایت از زنان آسیب‌دیده روبه‌روست.

## منابع

### \*قرآن کریم.

- انصاریان، حسین. (۱۳۸۳). ترجمه قرآن (انصاریان). قم: اسوه.
- فولادوند، محمد مهدی. (۱۴۱۸ق). ترجمه قرآن (فولادوند). هیئت علمی دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی). چاپ سوم. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۸۱). ترجمه قرآن (مشکینی). چاپ دوم. قم: نشر الهادی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۹). القرآن الکریم (ترجمه مکارم). چاپ سوم. قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع).
- ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو. (۱۴۱۱ق). الآحاد و المثانی، باسم فیصل جواهره. ریاض: دار الریاء.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة. محقق و مقدمه نویس: رمزی بعلبکی. بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن حبان، محمد بن حبان. (۱۴۱۴ق). صحیح ابن حبان. علی بن بلبان فارسی و شعیب ارناووط. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حیون، نعمان بن محمد. (۱۳۸۳). دعائم الإسلام. آصف فیضی. چاپ دوم. قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط، الأعظم. محقق: عبدالحمید هنداوی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن شاهین، عمر بن احمد. (۱۴۱۲ق). الناسخ و المنسوخ لابن شاهین. علی محمد معوض و عادل احمد عبدال موجود. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸ق). أحكام القرآن. علی محمد بجاوی. بیروت: دار الجیل.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. محقق: عبد السلام محمد هارون. قم: مکتب الإعلام الإسلامی مرکز النشر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- أبی عوانة، یعقوب بن اسحاق. (۱۴۲۹ق). مسند أبی عوانة. ایمن بن عارف دمشقی. چاپ دوم. بیروت: دار المعرفة.
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. مقدمه نویس: فاطمه محمد اصلان. محشی: عمر سلامی و عبد الکریم حامد. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ارسطو. (۱۳۸۵). متافیزیک. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- اشعری قمی، احمد بن محمد. (۱۴۰۸ق). النوادر. مصحح: مدرسه الامام المهدي (عج) و محمد باقر موحد ابطحي اصفهانی. قم: مدرسة الإمام المهدي (ع).

- الرويانى، محمد بن هارون. (١٤١٦ ق). مسند الرويانى. مصحح: أيمن على أبويمانى. بی جا: مؤسسة قرطبة. انصارى، محمد على. (١٣٩٥). تفسير مشكاة. مشهد: بیان هدایت نور.
- امینی نجفی، عبدالحسین احمد. (١٣٧٤ ش). الغدير. تحقیق: مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه. قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه.
- ثقفی تهرانی، محمد. (١٣٩٨ ش). روان جاوید در تفسیر قرآن مجید. تهران: برهان.
- جصاص، احمد بن علی. (١٤٠٥ ق). أحكام القرآن. محقق: محمد صادق قمحاوی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جوادى آملی، عبدالله. (١٣٧١/٩/١٥ ش). درس تفسیر آیه ٢٤ سوره نساء. javadi.esra.ir.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (١٤٠٤ ق). الصحاح. محقق: احمد عبدالغفور عطار. چاپ سوم. بیروت: دار العلم للملایین.
- حلی، حسن بن یوسف. (١٤١٨ ق). قواعد الأحكام فی معرفة الحلال والحرام. قم: منشورات جماعة المدرسین.
- حلی، حسن بن یوسف. (١٤٢٠ ق). تحریر الاحکام. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (١٤١٥ ق). تفسیر نور الثقلین. مصحح: هاشم رسولی. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- خطیب، عبدالکریم. (١٤٢٤ ق). التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دار الفكر العربی
- خمینی، روح الله. (١٤٢١ ق). تحریر الوسيله. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راسل، برتراند. (١٣٤٧). زناشویی و اخلاق. ابراهیم یونسی. تهران: اندیشه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٢ ق). مفردات ألفاظ القرآن. مصحح: صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار الشامیه.
- زبیدی، محمد بن محمد. (١٤١٤ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. مصحح: علی شیری. نویسنده: محمد بن یعقوب فیروزآبادی. بیروت: دار الفكر.
- زمخشري، محمود بن عمر. (١٤٠٧ ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأفاويل فی وجوه التأویل. مصحح: مصطفى حسین احمد. چاپ سوم. بیروت: دار الكتاب العربی.
- زیباکلام، صادق. (١٣٧٨). مبانی نظری سیاست. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طباطبایسی، محمد حسین. (١٣٩٠). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (بی تا). المعجم الكبير. مصحح: عبد المجید سلفی حمدی و دیگران. چاپ دوم. قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (١٤١٢ ق). تفسیر جوامع الجامع. مصحح: ابوالقاسم گرجی. قم: حوزه علمیه قم مرکز مدیریت.
- طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢ ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (١٣٨٧ ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. محقق: محمد باقر بهودی. محشی: محمد تقی کشفی. تهران: مکتبه المرتضویه.

- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. مصحح: احمد حبیب عاملی. مقدمه نویسن: محمد محسن آقا بزرگ تهرانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۳). *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*. محقق: حسن خراسان. مقدمه نویسن: محمد علی اردو بادی. مصحح: محمد آخوندی و علی آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). *العین*. مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی و محسن آل عصفور. چاپ دوم. قم: مؤسسه دارالهجرة.
- فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک.
- فکیکی، توفیق. (بی تا). *المتعه و اثرها فی الاصلاح الاجتماعی*. قاهره: المطبعة العربیه.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. نویسنده: عبد الکریم رافعی قزوینی و محمد غزالی. چاپ دوم. قم: مؤسسه دارالهجرة.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- قطب، سید. (۱۴۲۵ ق). *فی ظلال القرآن*. چاپ سی و پنجم. بیروت: دار الشروق.
- قطب راوندی، سعید بن هبه الله. (۱۳۶۴). *فقه القرآن*. محقق: احمد حسینی اشکوری. ناظر: محمود مرعشی. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۹). *نقد عقل محض*. مترجم: بهروز نظری. کرمانشاه: باغ نی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). *الکافی*. محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مجتهد شستری، محمد. (۱۳۷۹). *نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران ها، چالش ها، راه حل ها)*. تهران: طرح نو.
- مجلسی، محمد باقر. (بی تا). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. عبد الحسین محمد علی بقال. چاپ دوم. قم: اسماعیلیان.
- مسلم. (۱۴۲۲ ق). *صحیح مسلم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). *خلاصة الإيجاز فی المتعة*. محقق: علی اکبر زمانی نژاد. خلاصه کننده: علی بن حسین محقق کرکی. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۲۴ ق). *تفسیر القرآن المجید المستخرج من تراث الشيخ المفید*. نویسنده: محمد علی ایازی و مرکز فرهنگ و معارف قرآن. قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *مجموعه آثار جلد ۲۴*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات صدرا.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴). *التفسیر الکاشف*. قم: دار الکتب الإسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. نویسنده: محمدرضا آشتیانی. چاپ سی و دوم. تهران.

دارالکتب الإسلامية.

ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

موسوی اردبیلی، مرتضی. (بی تا). *المتعہ النکاح المنقطع*. قم: مرکز انتشارات دارالاضواء.  
نسائی، احمد بن علی. (۱۴۱۱ ق). *السنن الکبری للنسائی*. محقق: عبد الغفار سلیمان بنداری و دیگران.  
بیروت: دارالکتب العلمیة.

همای، جلال‌الدین و عزالدین کاشانی، محمود. (۱۳۹۴). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. تهران: سخن.  
Maslow, A. H. (1943). "A Theory of Human Motivation". *Psychological Review*. 50(4), pp 370-396.

## مقالات

خاکسارکندر مهران، باکویی مهدی. (۱۳۹۶). «نقد و بررسی احتمال نظریه نسخ آیه ۲۴ سوره نساء در سنت نبوی». کنفرانس ملی رویکردهای نوین علوم انسانی در قرن ۲۱. رشت. دسترسی در: <https://civilica.com/doc/718440>.

زندیه حسن، دستوان احمد. (۱۴۰۱). «کارکردهای اجتماعی ازدواج موقت در دوره ی قاجار». پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی. سال یازدهم. شماره ۲ (پیاپی ۲۲). صص ۱۲۱-۱۴۲.  
ربانی محمدحسن، حسینی سیدعلی اصغر، معین جواد. (۱۳۹۸). «واکاوی آیهی "متعہ" براساس مبانی تفسیری علامه طباطبایی». نشریه آموزه‌های قرآن و عترت. دوره ۱. شماره ۲ (پیاپی ۲). صص ۹۳-۱۱۶.

ستوده‌نیا محمدرضا، حبیب‌اللهی مهدی. (۱۳۹۳). «بررسی دیدگاه مفسران شیعه، سنی و مستشرقان در خصوص روایات تحریف‌نمای آیه متعه». فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث. سال هفتم. شماره ۲ (پیاپی ۱۴). صص ۶۳-۸۹.

فرزام زهرا، ضمیری محمدرضا. (۱۴۰۰). «متعہ از دیدگاه فریقین». مجله مطالعات دین‌پژوهی. سال پنجم. شماره ۹. صص ۶۱-۷۹.

قوجائی خامنه مریم، طیب‌حسینی سیدمحمود. (۱۳۹۵). «بررسی تطبیقی آیه استمتاع در نگاه مفسران فریقین». پژوهش‌های تفسیر تطبیقی. دوره ۲. شماره ۱ (پیاپی ۳). صص ۳۵-۶۰.  
مظهر قراملکی علی، قربانی اسماعیل. (۱۳۹۹). «نقدی بر ادله روایی نسخ حلیت ازدواج موقت». مطالعات فقه و حقوق اسلامی. دوره ۱۲. شماره ۲۳. صص ۳۰۹-۳۳۲.

موسوی زهره‌سادات، فتحی‌زاده فتحیه، عترت‌دوست محمد. (۱۴۰۱). «تحلیل محتوای روایات متعه در منابع حدیثی شیعه». مطالعات فهم حدیث. دوره ۸. شماره ۲ (پیاپی ۱۶). صص ۱۱۹-۱۴۵.  
شاه‌محمدی سکینه، هاشمی سیده‌فاطمه. (۱۳۹۴). «متعہ: یک قانون و یک ضرورت اجتماعی از منظر آیات و روایات». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

هاشمی سیدحسین. (۱۳۸۶). «نقدی بر ازدواج موقت در فقه عامه». *مطالعات راهبردی زنان*. ۳۵.

## References

### The Holy Qur'an

- Abī 'Awana, Ya'qūb ibn Ishāq. (1429 AH/2008). *Musnad Abī 'Awana* (2nd edition). Editor: Ayman ibn 'Arif Dimashqī. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn 'Ali. (1408 AH/1987). *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Editors: Muḥammad-Mahdī Nāṣiḥ and Muḥammad-Ja'far Yāḥaqī. Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Institute.
- al-Rūyānī, Muḥammad ibn Hārūn. (1416 AH/1995). *Musnad al-Rūyānī*. Editor: Ayman 'Alī Abū Yamānī. N.P.: Mu'assasat Qurṭuba.
- Amīnī Najafī, 'Abd al-Ḥusayn Aḥmad. (1374 Sh/1995). *al-Ghadīr*. Editor: Markaz al-Ghadīr li-l-Dirāsāt al-Islāmiyya. Qom: Markaz al-Ghadīr li-l-Dirāsāt al-Islāmiyya.
- Anṣārī, Muḥammad-'Alī. (1395 Sh/2016). *Tafsīr Mishkāt*. Mashhad: Bayān-e Hidāyat-e Nūr.
- Aristotle. (1385 Sh/2006). *Metāfizik*. Translator: Muḥammad-Ḥasan Loṭfī. Tehran: Khwārazmī Publications.
- Ash'arī Qummī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1408 AH/1987). *al-Nawādir*. Editors: Madrasat al-Imam al-Mahdī ('Aj) and Muḥammad-Bāqir Muwāhhid Abṭāḥī Iṣfahānī. Qom: Madrasat al-Imam al-Mahdī ('A).
- Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1421 AH/2000). *Tahdhīb al-Lughā*. Annotator: 'Umar Salāmī and 'Abd al-Karīm Ḥāmid. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Bertrand Russell. (1347 Sh/1968). *Zanāshū'ī va Akhlāq*. Translator: Ibrahim Yūnasī. Tehran: Andīsheh.
- Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn. (1419 AH/1998). *Min Waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malak.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH/1999). *al-Tafsīr al-Kabīr [Mafātīḥ al-Ghayb]* (3rd edition). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1409 AH/1989). *al-'Ayn* (2nd edition). Editors: Mahdī Makhzūmī, Ibrāhīm Sāmīrā'ī, and Muḥsin Āl-'Aṣḥūr. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra.
- Farzām, Zahra, and Zamīrī, Muḥammad-Reza. (1400 Sh/2021). "Mut'a az Didgāh-e Farīqayn." *Journal of Moṭāla'āt-e Dīn-Pajūhī*, vol. 5, no. 9, pp. 61–79.
- Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1414 AH/1993). *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li-l-Rāfi'ī* (2nd edition). Editors: 'Abd al-Karīm Rāfi'ī Qazwīnī and Muḥammad Ghazālī. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra.
- Fikīkī, Tawfiq. (n.d.). *Al-Mut'a wa Atharuhā fī al-Islāḥ al-Ijtimā'ī*. Cairo: al-Maṭba'a al-'Arabiyya.
- Hāshimī, Sayyid Ḥusayn. (1386 Sh/2007). "Naqdī bar Izdivāj-e Movaqqat dar Fiqh-e 'Ām-meh." *Moṭāla'āt-e Rāhbordī-ye Zanān*, Issue 35.
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1418 AH/1997). *Qawā'id al-Aḥkām fī Ma'rifat al-Ḥalāl wa-l-Ḥarām*. Qom: Jāmi'eh al-Mudarrisīn.
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1420 AH/1999). *Tahrīr al-Aḥkām*. Qom: Mu'assasat Imam Ṣādiq ('A).
- Humāyī, Jalāl al-Dīn, and 'Izz al-Dīn Kāshānī, Maḥmūd. (1394 Sh/2015). *Miṣbāḥ al-Hidāya wa Miftāḥ al-Kifāya*. Tehran: Sukhan.
- Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jum'a. (1415 AH/1994). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn* (4th edition). Editor: Hāshim Rasūlī. Qom: Ismā'īliyyān.
- Ibn Abī 'Āṣim, Aḥmad ibn 'Amr. (1411 AH/1990). *al-Āḥād wa al-Mathānī*. Editor: Bāsim Fayṣal Jawābirah. Riyadh: Dār al-Rāyah.
- Ibn al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. (1408 AH/1988). *Aḥkām al-Qur'ān*. Editor: 'Alī Muḥammad Bijāwī. Beirut: Dār al-Jīl.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. (1420 AH/1999). *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, al-Ma'rūf bi-

- Tafsīr Ibn 'Ashūr. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
- Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan. (1987). Jamhurat al-Lughah. Editor: Ramzī Ba'labakkī. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1404 AH/1983). Mu'jam Maqāyīs al-Lughah. Editor: 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī, Markaz al-Nashr.
- Ibn Ḥayyūn, Nu'mān ibn Muḥammad. (1383 Sh/2004). Da'ā'im al-Islām (2nd edition). Editor: Āṣif Fayḍī. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('a) li-Iḥyā' al-Turāth.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān. (1414 AH/1994). Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān (2nd edition). Editors: 'Alī ibn Balbān al-Fārisī and Shu'ayb al-Arnā'ūt. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Ibn Shāhīn, 'Umar ibn Aḥmad. (1412 AH/1991). al-Nāsikh wa al-Mansūkh li-Ibn Shāhīn. Editors: 'Alī Muḥammad Mu'awwadh and 'Adil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Sīda, 'Alī ibn Ismā'īl. (1421 AH/2000). al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A'zam. Editor: 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. (1404 AH/1983). al-Shifā'. Qom: Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī.
- Immanuel Kant. (1389 Sh/2010). Naqd-e 'Aql-e Maḥd. Translator: Behruz Nazārī. Kermānshāh: Bāgh-e Ney.
- Jaṣṣās, Aḥmad ibn 'Alī. (1405 AH/1985). Aḥkām al-Qur'ān. Editor: Muḥammad Ṣādiq Qumḥāwī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Javadi Amoli, Abdullah. (6 December 1992). Dars-e Tafsīr-e Āyeh-ye 24 Sūreh-ye Nisā'. javadi.esra.ir.
- Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (1404 AH/1984). al-Ṣiḥāḥ (3rd edition). Editor: Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn.
- Khāksār-kandar, Mehrān, and Bākū'ī, Mahdī. (1396 Sh/2017). "Naqd va Barresī-ye Iḥtimāl-e Nazariyye-ye Naskh-e Āyeh-ye 24 Sūreh Nisā' dar Sunnat-e Nabavī." National Conference on New Approaches to Humanities in the 21st Century. Rasht. Available at: <https://civilica.com/doc/718440>.
- Khaṭīb, 'Abd al-Karīm. (1424 AH/2003). al-Tafsīr al-Qur'ānī li-l-Qur'ān. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Khomeini, Ruhullah. (1421 AH/2000). Taḥrīr al-Wasīla. Qom: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1363 Sh/1984). al-Kāfī. Editors: 'Alī-Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (n.d.). Bihār al-Anwār. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1374 Sh/1995). Tafsīr-e Nemūneh (32nd edition). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Maslow, A. H. (1943). "A Theory of Human Motivation". Psychological Review. 50(4). pp 370–396.
- Mazhar Qarāmalakī, 'Alī, and Qorbānī, Ismā'īl. (1399 Sh/2020). "Naqdī bar Adille-ye Rivā'ī-ye Naskh-e Ḥiliyyat-e Izdivāj-e Movaqqat." Motāla'āt-e Fiḥh wa Ḥuqūq-e Islāmī, vol. 12, no. 23, pp. 309–332.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1413 AH/1992). Khulāṣat al-Ījāz fī al-Mu'taḥ. Editor: 'Alī-Akbar Zamānī-Nejād; Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1424 AH/2003). Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd al-Mustakhraj Min Turāth al-Shaykh al-Mufīd. Compiled by Muḥammad-'Alī Āyāzī and the Markaz Farhang va Ma'ārif Qur'ān. Qom: Būstān-e Kitāb (Markaz al-Nashr, affiliated with the Islamic Propagation Office).

- Mughniyya, Muḥammad Jawād. (1424 AH/2003). *al-Tafsīr al-Kāshif*. Qom: Dār al-Kitāb al-Is-lāmī.
- Muḥaqqiq Ḥillī, Ja'far ibn Ḥasan. (1408 AH/1987). *Sharā'ī' al-Islām fī Masā'il al-Ḥalāl wa-l-Ḥarām* (2nd edition). Editor: 'Abd al-Ḥusayn Muḥammad 'Alī Baqqāl. Qom: Ismā'īliyyān.
- Mujtahid Shabīstārī, Muḥammad. (1379 Sh/2000). *Naqḍī bar Qarā'at-e Rasmi az Dīn* (Boḥrān-hā, Chālīshhā, Rāh-ḥalīhā). Tehran: Tarḥ-e Nū.
- Mullā Ṣadrā [Ṣadr al-Dīn Shīrāzī]. (1383 Sh/2004). *al-Ḥikma al-Muta'āliya fī al-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*. Tehran: Bunyād-e Ḥikmat-e Islāmī-ye Ṣadrā.
- Mūsavī, Zahra-Sādāt; Fettāhīzādeh, Fathīyeh; and 'Itratdūst, Muḥammad. (1401 Sh/2022). "Ṭahlīl-e Muḥṭavā-ye Rivāyāt-e Mut'a dar Manābī'-e Ḥadīthī-ye Shī'a." *Moṭāla'āt-e Fahm-e Ḥadīth*, Vol. 8, No. 2 (Consecutive Issue 16), pp. 119–145.
- Mūsawī Ardabīlī, Murtaḍā. (n.d.). *al-Mut'a: al-Nikāḥ al-Munqaṭī'*. Qom: Markaz Intishārāt Dār al-Aḍwā'.
- Muslim, ibn al-Ḥajjāj. (1422 AH/2001). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Mutahhari, Morteza. (1389 Sh/2010). *Majmū'eh-ye Āthār* (4th edition). Tehran: Sadra Publications.
- Nasā'ī, Aḥmad ibn 'Alī. (1411 AH/1990). *al-Sunan al-Kubrā li-l-Nasā'ī*. Editors: 'Abd al-Ghaffār Sulaymān Bandārī et al. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Qarā'atī, Muḥsin. (1388 Sh/2009). *Tafsīr-e Nūr*. Tehran: Markaz-e Farhangī Dars-hā-ye Az Qur'ān.
- Qojā'ī Khāmené, Maryam, and Ṭayyib-Ḥosaynī, Sayyid Maḥmūd. (1395 Sh/2016). "Barresī-ye Ṭaṭbīqī-ye Āye-ye Iṣṭimta' dar Nigāh-e Mufasssīrān-e Farīqayn." *Journal of Tafsīr-e Ṭaṭbīqī*, vol. 2, no. 1 (Consecutive Issue 3), pp. 35–60.
- Qurtūbī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1364 Sh/1985). *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. Tehran: Nāṣer Khosrow.
- Qutb Rāwandī, Sa'īd ibn Hibat Allāh. (1364 Sh/1985). *Fiqh al-Qur'ān*. Editor: Aḥmad Ḥusaynī Ashkūrī. Qom: Ayatollah Marashi Public Library.
- Qutb, Sayyid. (1425 AH/2004). *Fī Zilāl al-Qur'ān* (35th edition). Beirut: Dār al-Shurūq.
- Rabbānī, Muḥammad-Ḥasan; Hosaynī, Sayyid 'Alī-Aṣghar; and Mo'īn, Javād. (1398 Sh/2019). "Vākāvī-ye Āya-ye 'Mut'a' bar Asās-e Mabānī-ye Tafsīrī-ye 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī." *Journal of Āmūzeh-hā-ye Qur'ān va 'Itrat*, Vol. 1, No. 2 (Consecutive Issue 2), pp. 93–116.
- Rāghīb Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412 AH/1992). *Mufradāt al-fāz al-Qur'ān*. Editor: Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār al-Shāmiyya.
- Shāh-Muḥammadī, Sakīneh, and Hāshimī, Sayyedeḥ Fāṭimeh. (1394 Sh/2015). "Mut'a: Yek Qānūn va yek Ḍarūrat-e Ijtīmā'ī az Manẓar-e Āyāt va Rivāyāt." M.A. Thesis, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Faculty of Literature and Humanities.
- Sotūdeh-Niyā, Muḥammad-Reza, and Ḥabībullahī, Maḥdī. (1393 Sh/2014). "Barresī-ye Didgāh-e Mufasssīrān-e Shī'a, Sunnī va Muṣṭashriqān dar Khuṣūṣ-e Rivāyāt-e Ṭahrīf-namā-ye Āye-ye Mut'a." *Quarterly Journal of Moṭāla'āt-e Qur'ān va Ḥadīth*, Vol. 7, No. 2 (Consecutive Issue 14), pp. 63–89.
- Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (n.d.). *al-Mu'jam al-Kabīr* (2nd edition). Editors: 'Abd al-Majīd Salafī Ḥamdī et al. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 Sh/1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (3rd edition). Editors: Faḍlullāh Yazdī Ṭabāṭabā'ī and Hāshim Rasūlī. Tehran: Nāṣer Khosrow.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1412 AH/1992). *Tafsīr Jawāmi' al-Jāmi'*. Editor: Abū al-Qāsim Gorjī. Qom: Ḥawzah 'Ilmiyya-ye Qom, Management Center.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn. (1390 Sh/2011). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (2nd edition). Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt.

- Thaqafi Tehrānī, Muḥammad. (1398 Sh/2019). Ravān-e Jāvīd dar Tafsīr-e Qur'ān-e Majīd. Tehran: Burhān.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1363 Sh/1984). al-Isṭibṣār fīmā Ikhtulifa Min al-Akhbār. Editor: Ḥasan Khorasān. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1387 AH/1967). al-Mabsūṭ fi Fiqh al-Imāmiyya. Editor: Muḥammad-Bāqir Behbūdī; annotator: Muḥammad-Taqī Kashfī. Tehran: Maktabat al-Murtaḍaw-iyya.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur'ān. Editor: Aḥmad Ḥabīb 'Āmilī. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1407 AH/1987). al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Tāwīl (3rd edition). Editor: Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Zandīyeh, Ḥasan, and Daštavān, Aḥmad. (1401 Sh/2022). "Kārkardhā-ye Ijtimā'ī-ye Izdivāj-e Movaqqat dar Dowra-ye Qājār." Pazhūhishnāmeḥ-ye Tārīkh-e Ijtimā'ī va Iqtisādī, vol. 11, no. 2 (Consecutive Issue 22), pp. 121–142.
- Zibā-Kalām, Ṣādiq. (1378 Sh/1999). Mabānī-ye Nazarī-ye Siyāsāt. Tehran: University of Tehran Press.
- Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1414 AH/1993). Tāj al-'Arūs Min Jawāhir al-Qāmūs. Editor: 'Alī Shīrī. Beirut: Dār al-Fikr.

## | Extended Abstract |

## Revisiting the Verse of Mut'ah (Qur'an 4:24) through the Lens of the Concept of Social Necessity

Mohammad Javad Herati, Elham Safaeizadeh, Pouran Mirzaei

**Research Objective:** The objective of this study is to examine and analyze the place of the concept of “necessity” in verse 24 of Qur'an 4, with an emphasis on the issue of mut'ah (temporary marriage). This subject has long been at the center of attention among Muslim exegetes and jurists and has led to extensive differences between Shī'a and Sunnī scholars. Given the importance of this issue in reinterpreting the individual and social functions of Islamic rulings, the present study seeks to demonstrate how mut'ah (temporary marriage) can be understood within the framework of individual and social necessity, and what implications this has for addressing the needs of the individual and the Islamic community. Accordingly, the main problem of this research is to elucidate the relationship between mut'ah (temporary marriage) and the concept of necessity at both individual and social levels and to analyze its effects and consequences.

**Research Methodology:** The present study employs a descriptive–analytical method based on library sources. In the first stage, Shī'a and Sunnī exegetical works and authoritative sources concerning the Verse of Mut'ah (Qur'an 4:24) were examined. Subsequently, through content analysis, various viewpoints regarding the legitimacy, abrogation, or continuity of mut'ah (temporary marriage) were collected and evaluated. Furthermore, to provide a more precise explanation of the concept of necessity, relevant philosophical and theological texts were studied in order to establish the theoretical framework required for the final analysis. This approach has made it possible to achieve a comprehensive understanding of the relationship between mut'ah and necessity, as well as its functions.

**Findings:** The findings of the study indicate that the divergence of opinions between the two main Islamic schools of thought concerning mut'ah (temporary marriage) originates from their differing interpretations of the verse. The Shī'a, based on the term *iṣtimtā'*, consider mut'ah (temporary marriage) to be legitimate and enduring, whereas the Ahl al-Sunnah maintain that its ruling has been abrogated. It was also revealed that necessity at the individual level contributes to addressing psychological, physical, and emotional needs, while at the social level, it prevents moral crises, behavioral deviations, and family disintegration. Moreover, a historical review of early Islam demonstrated that the legislation of mut'ah (temporary marriage) was a response to specific circumstances such as wars and economic and social crises. Differences in exegetical methods and doctrinal foundations have also played a fundamental role in shaping these diverse perspectives.

**Conclusion:** Ultimately, the present study shows that mut'ah (temporary marriage), when viewed through the logic of necessity, is not merely a limited juristic ruling but a means of managing individual and social needs and preventing moral corruption. Re-examining mut'ah in light of the concept of necessity can open a new horizon for the social understanding of the Qur'an and the functional role of Islamic law, offering potential solutions to contemporary moral and social challenges.

**Keywords:** Mut'ah; Individual necessity; Social necessity, Qur'anic exegesis; Temporary marriage; Social function of rulings

## The Foundations, Criteria, and Model of Leisure in Islam

Mohammad Parsa'iyān<sup>1</sup>

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Social Education, Academic Jihad, Tehran, Iran.

[mp.iqna@gmail.com](mailto:mp.iqna@gmail.com)

### Abstract

Islamic teachings have presented individual and social indicators and criteria for organizing leisure time. However, technological developments, socio-cultural transformations, and changes in lifestyle within modern societies have altered the meaning of leisure, creating a gap between traditional models and contemporary leisure practices. These transformations have posed serious challenges to policymaking processes in this field. The present study aims to explain the foundations, indicators, and model of leisure from the perspective of Islam through an interdisciplinary approach that integrates Islamic teachings and sociological theories. The research method employed is directed qualitative content analysis, in which an initial theoretical framework was developed using sociological theories, based on which primary concepts and codes were extracted. Subsequently, Islamic texts were analyzed through conceptual analysis, open coding, and axial coding, and the emerging themes were organized into a three-level structure. The findings indicate that Islamic indicators of leisure can be classified at three levels: (1) Essential Limits, encompassing restrictive and minimal Shar'ī frameworks; (2) Indicators of Excellence, including positive and educational components; and (3) Exemplary Model, representing ideal patterns for spiritually and morally capable individuals. Formulating cultural policies on leisure based on these levels can contribute to the effective management of leisure time and strengthen the cultural, educational, and multidimensional foundations of growth within the Islamic society.

**Keywords:** Leisure time; Islamic indicators of leisure; Directed content analysis; Lifestyle; Leisure policymaking

Received: 2025-05-31 | Received in revised from: 2025-09-20 | Accepted: 2025-09-29 | Published online: 2025-09-23

◆ How to cite: Parsa'iyān, Mohammad(1404SH): The Foundations, Criteria, and Model of Leisure in Islam, Quran and social sciences, 3(19), p80-121, [10.22034/arq.2025.234460](https://doi.org/10.22034/arq.2025.234460)



## مبانی، شاخص‌ها و الگوی گذران اوقات فراغت در اسلام

محمد پارسائیان<sup>۱</sup>

۱. استادیار گروه قرآن و تربیت اجتماعی، جهاد دانشگاهی، تهران، ایران. mp.iqna@gmail.com

### چکیده

آموزه‌های اسلامی شاخص‌ها و معیارهایی فردی و اجتماعی برای سامان‌دهی اوقات فراغت ارائه کرده‌اند؛ با این حال، تحولات فناورانه، دگرگونی‌های فرهنگی - اجتماعی و تغییر سبک زندگی در جوامع مدرن، معنای اوقات فراغت را متحول ساخته و سبب شکاف میان الگوهای سنتی و شیوه‌های جدید فراغت شده است. این تغییرات، فرایند سیاست‌گذاری در این حوزه را با چالش‌هایی جدی مواجه کرده است. پژوهش حاضر با هدف تبیین مبانی و شاخص‌ها و الگوی گذران اوقات فراغت از منظر اسلام با رویکرد میان‌رشته‌ای میان آموزه‌های اسلامی و نظریه‌های جامعه‌شناسی انجام شده است. روش تحقیق، تحلیل محتوای کیفی هدایت‌شده است که در آن، چارچوب نظری اولیه با بهره‌گیری از نظریات جامعه‌شناسی طراحی و بر اساس آن، مفاهیم و کدهای اولیه استخراج شد. سپس متون اسلامی با استفاده از تحلیل مفهومی، کدگذاری باز و محوری تحلیل شد و مضامین جدید در ساختاری سه سطحی سامان‌دهی گردید. یافته‌ها نشان می‌دهد که شاخص‌های فراغت اسلامی در سه سطح قابل طبقه‌بندی است: «حدود ضروری» شامل چارچوب‌های سلبی و حداقلی شرعی، «شاخص‌های تعالی» شامل مؤلفه‌های ایجابی و تربیتی و «الگوی تراز» شامل الگوهای آرمانی ویژه افراد مستعد. تدوین سیاست‌های فرهنگی در حوزه فراغت مبتنی بر این سطوح، می‌تواند به مدیریت مؤثر اوقات فراغت و تقویت پایه‌های فرهنگی، تربیتی و رشد چندبعدی در جامعه اسلامی منجر شود.

**کلیدواژه‌ها:** اوقات فراغت، شاخص‌های اسلامی فراغت، تحلیل محتوای هدایت‌شده، سبک زندگی، سیاست‌گذاری فراغتی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

◆ استناد به این مقاله: پارسائیان، محمد (۱۴۰۴). «مبانی، شاخص‌ها و الگوی گذران اوقات فراغت در اسلام». قرآن و علوم اجتماعی، ۳(۱۹)، ۱۲۱-۸۰. [10.22034/arq.2025.234460](https://doi.org/10.22034/arq.2025.234460)

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

اهمیت جامعه پویا، شاداب و فعال این مهم را در رأس برنامه‌های کشورهای پیش‌رو تثبیت کرده است. نیاز فطری انسان به تفریح، سرگرمی، شادی و نقش مدیریت اوقات فراغت بر سلامت روانی و جسمی، فرهنگی و معنوی افراد جامعه، صنعتی را ایجاد کرده که هر روز شاهد تحول، توسعه و نوآوری است. فعالیت‌های اوقات فراغت نقشی اساسی در رشد فردی و اجتماعی ایفا می‌کنند و به‌طور معناداری بر بهبود سلامت روان و کیفیت زندگی تأثیر می‌گذارند. به‌ویژه مطالعات اخیر بر نقش این فعالیت‌ها در کاهش استرس و ارتقای سلامت تأکید دارند (جیاله و هونگ، ۲۰۱۶: ۵).

فعالیت‌های فراغتی از دیرباز بخش جدایی‌ناپذیر زندگی بشر بوده‌اند. مفهوم اوقات فراغت در طول زمان تکامل یافته و با ظهور صنعتی شدن، ماهیت فعالیت‌های فراغتی نیز تغییر کرد. فعالیت‌های فراغتی سنتی اجزای مهم میراث فرهنگی یک جامعه محسوب می‌شوند و می‌توانند انسجام اجتماعی را تقویت کرده و به فعالیت بدنی تشویق کنند. فعالیت‌های فراغتی مدرن نیز می‌توانند تأثیر قابل توجهی بر بهزیستی و سلامت افراد داشته باشند (توتار و تورهان، ۲۰۲۳: ۲۰). با این حال اگر با عنایت به تحولات فناورانه و اقتضائات سبک زندگی جدید، برنامه‌ریزی مناسبی به همراه پیوست‌های زیرساختی و فرهنگ ایرانی - اسلامی انجام نشود، شاهد آسیب‌های متعدد اجتماعی و رواج الگوهای غربی و لیبرالیستی خواهیم بود.

اگرچه در آموزه‌های دینی بر لزوم اختصاص فرصت به فراغت از کار و لذت‌های حلال تأکید شده است (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۰)؛ اما مصادیق و ماهیت فراغت در جامعه امروزی با مفهوم فراغت در سبک زندگی اسلامی تفاوت‌هایی دارد؛ به بیان دیگر از هم‌گرایی و تقریب سویه‌های مختلف فرهنگ رایج مدرن با فرهنگ دینی غفلت شده است و لزوم اصلاح الگوهای گذران

1. Jiale & Hong.

2. Tutar & Turhan.

اوقات فراغت جوانان از مسیر امتزاج افق‌های دینی و عرفی بیش از پیش احساس می‌شود؛ به بیان دیگر اگرچه جزئیات و مصادیق اوقات فراغت از مقتضیات زمان و مکان و متناسب با شرایط روز است، ولی می‌توان مؤلفه‌هایی برای اوقات فراغت در سبک زندگی اسلامی برشمرد که آن را در معنا و مصداق از الگوی غربی متمایز می‌کند.

البته برخی از گونه‌های گذراندن اوقات فراغت اساساً از منظر شرع قابل پذیرش نیستند و برخی دیگر با توجه به تأکیدات فرهنگ دینی نیازمند نوعی افزونه‌های مثبت در اوقات فراغت هستند؛ برای نمونه، فراغت شایسته در فرهنگ قرآن به معنای بیهوده گذرانی و سرگرمی نیست و باید برای فعالیت‌های انسان سالم و هدف‌دار برنامه‌ریزی شوند (انشراح: ۷ و ۸). همچنین پرداختن به اوقات فراغت به جهت لذت طلبی نیست بلکه گامی در مسیر جمع‌آوری توان برای اهداف بالاتر است؛ برای مثال امام کاظم (ع) در ضمن روایتی با تأکید بر بودجه‌ریزی زمانی و تقسیم چهارگانه اوقات شبانه‌روزی، درک لذت‌های حلال و تفریحات سالم را وسیله‌ای برای کسب توانایی بر انجام وظایف سه قسمت دیگر تعریف می‌کنند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۱: ۴۰۹)؛ بنابراین اگرچه در برنامه‌ریزی فرهنگی و سیاست‌گذاری اجتماعی به تفاوت گروه‌های انسانی توجه می‌شود، لیکن اوقات فراغت بر پایه منابع اسلامی دارای شاخصه‌های سلبی و ایجابی است که باید بدان توجه داشت؛ لذا پرسش اصلی این تحقیق آن است که مبانی و ویژگی‌های سلبی و ایجابی اوقات فراغت در اسلام چیست و آیا ترویج این شاخصه‌ها مراتب و سطوحی دارد؟

## ۲. پیشینه

تاکنون شماری از مقالات به بررسی مفهوم فراغت از دیدگاه اسلامی پرداخته‌اند؛ حاتمی (۱۴۰۳) به بررسی «سبک زندگی اسلامی در کتاب مفاتیح‌الحیات: با تأکید بر اوقات زندگی و اوقات فراغت» پرداخته و نتیجه می‌گیرد که راهبردهایی تجویزی این اثر با مؤلفه‌های سلامت، صمیمیت، فعالیت و اوقات فراغت اوقات

زندگی افراد را سامان می‌دهد. میر خندان و خیری (۱۴۰۱) در مقاله «واکاوی مفهومی فراغت و سرگرمی از دیدگاه اسلامی» با روش توصیفی تحلیلی ضمن تبیین مفاهیم فراغت و سرگرمی از دیدگاه اسلامی، به بررسی برخی واژه‌ها مانند لهو و لعب پرداخته‌اند که با سرگرمی قرابت مفهومی دارند. باقری و همکاران (۱۴۰۱) با روش فرا تحلیل به بررسی تأثیر اوقات فراغت بر اخلاق اجتماعی ایرانیان از طریق مطالعه نموده‌های آن در زمینه‌هایی چون سرمایه اجتماعی، هویت ملی، سلامت اجتماعی، ارزش‌های اجتماعی و مصرف فرهنگی پرداخته است. کافی (۱۴۰۰) در پژوهش «اوقات فراغت در سبک زندگی خانوادگی» به بازتعریف اوقات فراغت خانواده در سبک زندگی جدید و وجه سازگاری آن با آموزه‌های دینی می‌پردازد. وی با تشریح دو نوع اوقات فراغت در معنای لذت‌های حلال و بیکاری، گزاره‌هایی در تأیید گذراندن اوقات فراغت خانوادگی در منابع اسلامی بیان می‌کند. حیدری و نوروزی (۱۳۹۴) در مقاله «نگاهی علمی - دینی به اوقات فراغت»، اوقات فراغت اسلامی را در دو بعد فردی و اجتماعی بررسی می‌کنند؛ در بعد فردی شامل مناجات، کار، دیدار ارحام و مشارکت اجتماعی با نیت الهی و در بعد اجتماعی شامل اجرای برنامه‌های فرهنگی، علمی، هنری و ورزشی است. سنائی و شرف‌الدین (۱۳۹۴) در مقاله «اخلاق اوقات فراغت از دیدگاه قرآن و حدیث» بر اصولی چون تعالی روح، حسن فعلی و پرهیز از انحراف، غفلت و امور مهم زندگی در منابع دینی تأکید کرده‌اند. همچنین ضمن استخراج بایدها و نبایدهای اخلاقی، ویژگی‌های الگوی مطلوب گذران فراغت را شامل هدفمندی، پیوستگی با کار و زندگی و تبعیت از تلاش معرفی کردند.

شرف‌الدین (۱۳۹۳) در مقاله «سبک اهل بیت (ع) در تفریحات و اوقات فراغت» بیان می‌کند موافقت اسلام با اوقات فراغت مشروط است به «لهو و «حرام» نبودن فعالیت فراغتی. معیارهایی که او ذکر می‌کند شامل عاری بودن از مفسد اخلاقی، تناسب با اقتضائات فطری، همسویی با کمال‌جویی معنوی، تولید آثار و کارکردهای مثبت، غرض عقلایی، کنترل‌پذیری عقلانی، پرهیز از

تن‌آسایی، رعایت اعتدال، پرهیز از زیاده‌روی و ترجیح شادی روحی به شادی جسمی است. بانکی‌پور و ربانی اصفهانی (۱۳۹۲) در مقاله «سبک گذران اوقات فراغت از دیدگاه اندیشمندان علوم اجتماعی و آموزه‌های اسلامی» راه کارهایی برای گذاران اوقات فراغت همچون مطالعه، هم‌نشینی با اقوام و دوستان، ورزش، کمک به دیگران، همراهی با خانواده، محاسبه نفس، عبادت، خواندن قرآن، فعالیت علمی صالح معرفی می‌کنند.

این تحقیق در پی ارائه شاخصه‌های کلی و سنتی اوقات فراغت از طریق بررسی سنتی شبکه معنایی واژگان دینی نیست، هرچند پیمودن این مسیر به‌عنوان گام مقدماتی ضروری است. همچنین به‌کارگیری برخی تبصره‌های دینی مانند لهُو و لعب در سیاست‌گذاری‌های حوزه اوقات فراغت نیازمند تحلیلی واقع‌بینانه‌تر و متناسب با شرایط جامعه امروز است؛ ازاین‌رو مسیر عملیاتی این مطالعه، استخراج شاخص‌های دینی به‌روز و کاربردی برای مواجهه با پدیده مدرن اوقات فراغت و نحوه گذران آن است.

### ۳. روش تحقیق

بررسی پیشینه مطالعات حوزه اوقات فراغت نشان می‌دهد، عمده تحقیقات بر نظریه‌ها و روش‌های علوم رفتاری و تولید شواهد کمی متمرکز بودند (منسفیلد<sup>۱</sup> و دیگران، ۲۰۲۰: ۴)؛ ازاین‌رو توجه به مطالعات کیفی عمیق، روش‌های ترکیبی و رویکردهای میان‌رشته‌ای برای توسعه چارچوب‌های نظری و روش‌شناختی جهت فهم بهتر مفهوم اوقات فراغت ضروری است؛ این پژوهش از نظر هدف، یک مطالعه بنیادی - نظری است که در قالب مطالعه میان‌رشته‌ای میان آموزه‌های اسلامی و نظریه‌های جامعه‌شناسی، به دنبال تبیین مبانی و شاخص‌های اوقات فراغت در چارچوب منظومه ارزشی اسلام است؛ ازاین‌رو از روش تحلیل محتوای کیفی هدایت‌شده<sup>۲</sup> برای استخراج مضامین و مؤلفه‌های

1. Mansfield.

2. Directed Content Analysis.

اسلامی فراغت استفاده شده است که نسبت به روش‌های دیگر تحلیل محتوا از فرایند ساختارمندتری برخوردار است (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۶). در این روش پژوهشگر با تکیه بر چارچوب نظری یا پیشینه تحقیقاتی وارد تحلیل داده‌ها می‌شود و از آن برای هدایت کدگذاری بهره می‌گیرد.

به همین منظور، ابتدا با روش مطالعه‌ی کتابخانه‌ای، نظریه‌های جامعه‌شناسی فراغت بررسی شد و چارچوب نظری اولیه بر اساس مدل «تورکیلدسن» و نظریات سبک زندگی و سرمایه اجتماعی فراهم گردید. همچنین ضمن شناسایی دسته‌هایی از مفاهیم اولیه همچون فراغت مولد، فراغت فعال و فراغت جدی، بن‌مایه‌های ارزشی، گرایش‌های روانی و فلسفه زیست انسان به‌مثابه کدهای اولیه، مدل مفهومی تحقیق طراحی شد. در ادامه، بر اساس این کدها، منابع اسلامی شامل آیات قرآن، روایات معصومین (ع) و برخی آثار حکمی مورد بررسی قرار گرفت و بخش‌های مرتبط علامت‌گذاری شد. در حین مطالعه منابع اسلامی، مفاهیم جدیدتری ظاهر گردید که در قالب کدهای تازه<sup>۲</sup> به ساختار قبلی افزوده شد. در این فرایند، واژگانی مانند فراغت، تفریح، لهو، لعب، لغو، وقت، لذت، فطرت، اعتدال، رشد، تولید، برنامه‌ریزی، حلال، هدفمندی و شکوفایی به‌عنوان کلیدواژه‌های محوری انتخاب شدند و هرکدام با استفاده از تحلیل مفهومی<sup>۳</sup> در بستر آیات و روایات تحلیل گردید. سپس با بهره‌گیری از روش کدگذاری باز و محوری، مضامین معنادار شناسایی و در قالب یک مدل سه سطحی در ترویج اوقات فراغت اسلامی سامان‌دهی شد. نمونه جدول کدگذاری در ادامه ارائه شده است:

- 
۱. Initial Coding Scheme.
  ۲. Emergent Codes.
  ۳. conceptual analysis.

جدول شماره ۲: نمونه جدول کدگذاری تحقیق

| واحد<br>تحلیل<br>(آیه/<br>روایت) | خلاصه متن منبع  | کلمه/عبارت<br>کلیدی             | کد اولیه<br>(براساس<br>نظریه)     | مضمون<br>استنباط شده                                  | طبقه‌بندی<br>در مدل<br>نهایی |
|----------------------------------|---|---------------------------------|-----------------------------------|---|------------------------------|
| جمعه،<br>آیه ۹                   | آنچه نزد خداست<br>بہتر از لہو و تجارت<br>است                      | برتری پاداش<br>اخروی بر<br>دنیا | رعایت<br>اولویت‌ها                | تقدم امور عبادی بر<br>فراغت                           | شاخص<br>تعالی                |
| اعراف، آیه<br>۳۲                 | بگو: چه کسی<br>زینت‌های الهی را<br>برای بندگانش حرام<br>کرده است؟ | زینت‌های<br>زندگی               | جواز<br>تفریح<br>حلال             | اسلام با نشاط و<br>استفاده از نعمت‌ها<br>موافق است    | حدود<br>ضروری                |
| روایت امام<br>صادق (ع)           | ما سرگرمی را<br>دوست نداریم مگر<br>در تیراندازی و<br>اسب‌سواری    | سرگرمی<br>مفید                  | فراغت،<br>مولد،<br>مہارت<br>آفرین | ترجیح فعالیت‌های<br>مہارتی به<br>سرگرمی‌های<br>بی‌هدف | الگوی تراز                   |
| دعای ۲۰<br>صحیفه<br>سجادیہ       | فراغت ما را قرین<br>سلامت قرار ده، نہ با<br>گناہ و ملالت          | فراغت،<br>سلامت                 | فراغت<br>ایمن از<br>آسیب          | لذت فراغت نباید<br>با هیچ پیامد منفی<br>ہمراہ باشد    | شاخص<br>تعالی                |

این روش اگرچه برای تحلیل مفهوم مدرن اوقات فراغت از طریق تطبیق با مقاصد شریعت یا استنباط از منابع دینی کارآمد است، اما ممکن است در رهگذر امتزاج آموزه‌های دینی با مفاهیم مدرن، به آسیب‌هایی چون بدفهمی، تحریف و تقلیل‌گرایی دچار شود؛ لذا آشنایی و تبصر پژوهشگر در فهم و تحلیل مفاهیم دینی، الزام در تفسیر مفاهیم در بافت منابع اسلامی و توجه به تمایز منظومه سنتی دین با جهان‌های فرهنگی نهان‌شده در پس مصطلحات وارداتی برای اجتناب از این آسیب‌ها ضروری است.

#### ۴. مبانی نظری جامعه‌شناسی

تا دهه ۱۹۵۰، موضوع اوقات فراغت عمدتاً در قالب فعالیت‌های تفریحی مرتبط

با مشاغل بررسی می‌شد و جز برخی آثار آمریکایی و انگلیسی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، هیچ پرداخت جدی از جانب جامعه دانشگاهیان انجام نشد (روجک<sup>۱</sup> و همکاران، ۲۰۰۶)؛ اما در ادامه جامعه‌شناسی فراغت رشد زیادی کرد. دیوید رایزمن در کتابی به نام «توده تنها» نخستین بار این تفکر را مطرح کرد که فقط زمان فراغت است که به انسان فرصت می‌دهد تا آزادانه خود را با جامعه مصرفی سازگار کند. به دنبال این نظریه، «مارگرت مید» و «لون اشتاین» مفهوم «اخلاق تفریح» را به وجود آوردند و مفهوم «فراغت توده‌وار» نیز در سال ۱۹۸۵ از سوی جامعه‌شناسان آمریکایی مطرح شد (احمدی و بابائی، ۱۳۹۶: ۱۰). رایزمن پس از این تحقیقات، فراغت را به‌عنوان ارزش تمدن، وسیله رهایی، رشد و شکوفایی شخصیت و خلاقیت در چارچوب جامعه تحت سلطه مصرف توده‌وار تلقی کرد (کوهستانی و خلیل زاده امینیان، ۱۳۷۸: ۵۶).

در ادامه هر مکتب جامعه‌شناختی با برداشت خاص خود به بررسی اوقات فراغت پرداخت؛ برای مثال ساختارگراها با تحلیل متغیرهای پایگاه اجتماعی، اقتصادی و تحصیلی، کارکردگرایان با بررسی کارکردهایی نظیر انسجام خانواده و طرفداران دیدگاه ساختاری - کارکردی با تأکید بر فرایند اجتماعی شدن جوانان به بررسی آن پرداختند (امین فردی، ۱۳۹۹: ۳۶-۵۸)؛ افزون بر این مکاتب، تفاوت‌های فرهنگی و رشد انتظارات فردی و حکومتی، باعث شد تعاریف و نظریه‌های اوقات فراغت در جوامع مختلف گسترش یافته و کارکردهای متنوعی بیابد (چیرانی، ۱۳۹۲: ۱۲۱). تطورات جامعه مدرن نیز بر پیچیدگی و لایه‌های مفهوم اوقات فراغت افزود. در نتیجه، دستیابی به تعریفی متفق‌القول و رویکرد جامع از اوقات فراغت دشوار شد. با این حال می‌توان مجموع برداشت‌ها از مفاهیم اوقات فراغت را در قالب جدول زیر طبقه‌بندی کرد (پورو، ۲۰۲۱: ۱):

۱. Rojeck.

۲. Purev.

جدول شماره ۱: طبقه‌بندی مفاهیم اوقات فراغت

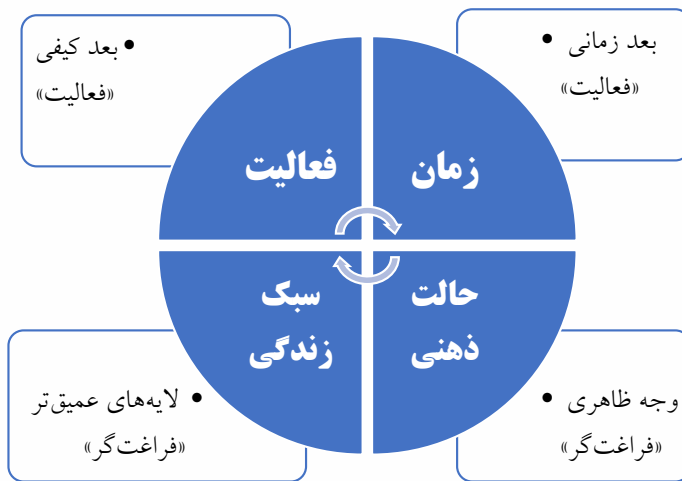
| منابع   | مفاهیم اوقات فراغت |
|---|--------------------|
| رایبسون (۱۹۷۷)، سول (۱۹۵۷)، باتلر (۱۹۶۵)، پارکر (۱۹۷۱)، برایت‌ییل (۱۹۶۴)  | ۱. زمان            |
| نش (۱۹۶۰)، ماکس کاپلان (۱۹۷۵)، دگرازا (۱۹۶۲)، دومازادیه (۱۹۶۷، ۱۹۷۴)، تورکیلدسن (۲۰۰۵)، کلی (۱۹۹۶)، نوی‌مایر (۱۹۵۸) | ۲. فعالیت          |
| ماکس کاپلان (۱۹۷۵)، کلی (۱۹۹۶)، مورفی (۱۹۸۱)  | ۳. حالت ذهنی       |
| دگرازا (۱۹۶۳)، ارسطو، ریچارد کراوس (۱۹۹۰)   | ۴. آرامش و تفریح   |
| یوهان هایزینگا (۱۹۶۴)، یوزف پییر (۱۹۴۶)   | ۵. فرهنگ           |
| گانتر و نانسی (۱۹۸۰)، دومازادیه (۱۹۶۷)، تورکیلدسن (۲۰۰۵)  | ۶. مفاهیم کل‌نگر   |
| تورکیلدسن (۲۰۰۵)، گودیل و گادبی (۱۹۸۸)  | ۷. سبک زندگی       |

منبع (پورو، ۲۰۲۱).

در این بین، رویکرد کل‌نگر تورکیلدسن به دلیل گستردگی و شمول آن، بستری مناسب برای تحلیل مفاهیم اوقات فراغت است: ۱. فراغت به‌مثابه زمان: زمانی آزاد پس از رفع نیازهای ضروری زندگی. ۲. فراغت به‌مثابه فعالیت: مجموعه‌ای از فعالیت‌های انتخابی فرد که ویژگی‌هایی چون فرصت و ضرورت در آن مؤثرند. ۳. فراغت به‌مثابه حالت: حالتی روانی و ذهنی که فراتر از زمان یا نوع فعالیت است و به کیفیت تجربه فرد وابسته است. ۴. فراغت به‌مثابه مفهوم فراگیر اجتماعی: در این رویکرد معنای کار و فراغت به هم وابسته شده و به فایده عملی آن برای جامعه تکیه می‌شود. ۵. فراغت به‌مثابه سبک زندگی: نگرشی مبتنی بر معنای زندگی، خودسازی و آرمان‌گرایی است. در این دیدگاه انسان‌ها آزاد نیستند که هر فعالیتی انجام دهند، بلکه باید محور فعالیت‌ها رشد

ارزش‌های درونی افراد باشد (تورکیدسن، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۴۲). بر این اساس، فراغت هم از لحاظ کمی (زمان و انواع فعالیت‌ها) و هم کیفی (شرایط ذهنی، معرفتی و تأثیر بر زندگی فردی و اجتماعی) قابل تحلیل است. در لایه‌های سطحی، فراغت مبتنی بر آزادی و رضایت شخصی است، اما در لایه‌های عمیق‌تر، با بن‌مایه‌های ارزشی، اخلاقی، سبک زندگی و فلسفه زیست فرد پیوند می‌یابد؛ از این رو می‌توان گفت که فراغت دارای چهار شاخصه به شرح زیر است:

شکل شماره ۱: چهار شاخصه اوقات فراغت



فراغت اصلی‌ترین حوزه تحلیل‌های سبک زندگی است؛ ماکس وبر با طرح گروه‌های منزلتی و وبلن با مفهوم فراغت طبقات، به بررسی سبک زندگی پرداخت و در نهایت، بوردیو نظریه‌های سبک زندگی و فراغت را توسعه داد (ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۰: ۷۵). به همین دلیل عمده رویکردهای نظری فراغت نیز همانند تحلیل‌های سبک زندگی در متن فعالیت‌های مربوط به تولید یا مصرف ارائه شدند؛ چراکه افراد تمایل دارند فعالیت‌های فراغتی را انتخاب

کنند که با ویژگی‌های شخصیتی آن‌ها سازگار باشد تا بتوانند بیشینه بهره‌وری را از زمان آزاد خود داشته باشند (کوپر<sup>۱</sup> و همکاران، ۲۰۲۳: ۶۹). البته گسترش صنعت اوقات فراغت روش‌های مدرن‌تری را در اختیار افراد قرار داده تا سبک زندگی خود را در اولویت قرار دهند و از میان انتخاب‌های خود، ارزش‌های برتری را به دست آورند (پریاگ<sup>۲</sup> و همکاران، ۲۰۲۰، ۲۴۵۴).

نظریه سرمایه اجتماعی نیز به‌عنوان چارچوبی برای درک پویایی‌های اجتماعی و تأثیر آن‌ها بر ترجیحات افراد مطرح می‌شود و نشان می‌دهد که چگونه ویژگی‌های اجتماعی می‌توانند الگوهای مصرف اوقات فراغت را شکل دهند (کیم<sup>۳</sup> و همکاران، ۲۰۲۵: ۲)؛ سرمایه اجتماعی شامل شبکه‌ها، هنجارهای مشترک و اعتماد میان افراد است که رفتارهای همکاری‌جویانه را تسهیل می‌کنند و می‌توانند تأثیر قابل توجهی بر نحوه مشارکت مصرف‌کنندگان در فعالیت‌های فراغتی داشته باشند (بورديو، ۲۰۱۸: ۲۱). با پیشرفت‌های اخیر فناوری، شکل جدیدی در قالب «سرمایه اجتماعی آنلاین» پدید آمده است که در حال گسترش دسترسی به فعالیت‌های اوقات فراغت است (چاکرابارتی<sup>۵</sup> و همکاران، ۲۰۲۱: ۳۵۷).

اساساً پژوهش اجتماعی در پرداختن به مسائل فوری زمانه اهمیت می‌یابد؛ در هنگام ظهور حوزه مطالعاتی فراغت در دهه ۱۹۶۰، مسئله زمانه رشد خود فراغت بود، اما به نظر ویل<sup>۶</sup> مسئله معاصر تعادل کار-زندگی است، با این حال پیچیدگی زندگی مدرن و تنوع سبک‌های زندگی معاصر نشان می‌دهد که رویکردهای سنتی مطالعه فراغت کمکی به این بحث نمی‌کنند (ویل، ۲۰۲۳: ۲۴۲). البته می‌توان گفت مسئله کار یکی از ابعاد تعادلی در ارتباط با فراغت است؛ چراکه بر اساس مطالعات نظری جونئیو<sup>۷</sup> (۲۰۱۰)، اوقات فراغت پس از هفت دوره تاریخی

1. Kuper.

2. Prayag.

3. kim.

4. Bourdieu.

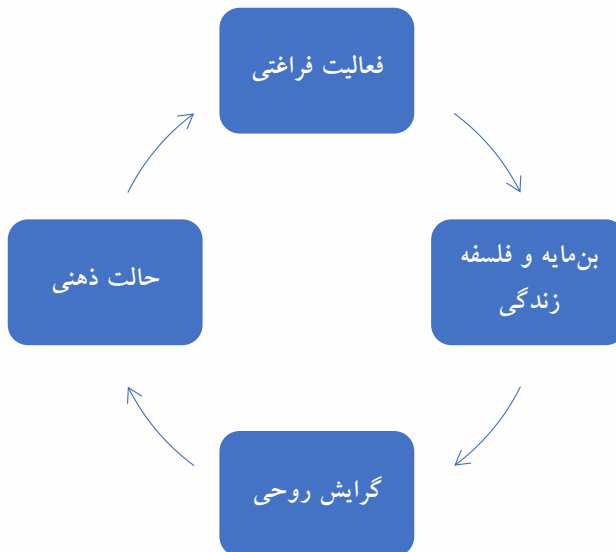
5. Chakraborty.

6. Veal.

7. Juniu.

از جمله پساانقلاب صنعتی، به عصر انقلاب دیجیتال رسیده و هرروزه بر دامنه اثرگذاری فناوری بر سبک زندگی و اوقات فراغت افزوده می‌شود؛ به گونه‌ای که شیوه پرداختن افراد به فعالیت‌های فراغتی به کلی دگرگون شده است؛ لذا مسئله محوری استفاده متعادل و آگاهانه از ابزارهای فناورانه در چارچوب درک صحیح از فراغت و انتخاب فعالیت‌های معنادار است (توتار و تورهان، ۲۰۲۳: ۲۴)؛ یعنی همان تعادل در ابعاد مختلف سبک زندگی. البته نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی در شیوه‌های گذران اوقات فراغت نیز مورد توجه محققان قرار گرفته است (راجرز<sup>۱</sup> و همکاران، ۲۰۲۲: ۳۴۳)؛ بنابراین این رویکرد، هم بر جنبه‌های فردی و روانی تأکید دارد و هم در مقیاس جمعی، تحلیل‌هایی در زمینه اثرپذیری و اثرگذاری فراغت بر مقولات اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جامعه ارائه می‌دهد؛ بنابراین ابعاد مختلف فراغت را می‌توان در قالب شکل زیر نشان داد:

شکل شماره ۲: اثرپذیری ابعاد مختلف فراغت



بر اساس این مدل، بن‌مایه‌های ارزشی، اخلاقی، سبک زندگی و فلسفه زیست انسان گرایش‌های روحی و روانی را در او شکل می‌دهند. این گرایش‌ها مبنای شکل‌گیری حالات ذهنی و روحی انسان می‌شود و به سمت‌گزینش و انجام فعالیت‌های فراغتی سوق می‌دهد. انجام برخی فعالیت‌های فراغتی می‌تواند بر ذهنیت و نگرش انسان به زندگی اثر بگذارد.

### ۵. مبانی نظری دینی

بر اساس مدل مفهومی تحقیق، مسیر طرح‌ریزی مبانی دینی اوقات فراغت، تبیین جایگاه آن در دین، استخراج بن‌مایه‌های فلسفی و مؤلفه‌های اسلامی و سپس برساخت طرح‌واره اوقات فراغت است؛ به همین جهت ابتدا موضع دین در زمینه ضرورت فراغت بررسی و سپس بن‌مایه‌های مفهوم اوقات فراغت در حکمت اسلامی تحلیل می‌شود.

### الف) جایگاه فراغت در دین

از ظاهر برخی ادله دینی برمی‌آید که در اسلام، متغیری به نام «فراغت» به معنای زمان فارغ از الزامات شغلی، اجتماعی، مذهبی و ویژه فعالیت‌های تفریحی به رسمیت شناخته‌نشده و فرد مؤمن موظف است تمام فرصت‌های خود را با دقت به کار و تلاش هدفمند اعم از فعالیت‌های بدنی و فکری یا عبادی اختصاص دهد. این ذهنیت که ناشی از برداشت ناقص از ظواهر برخی ادله است، نسبت به روایات مرتبط با زمان‌بندی وقت بی‌توجهی نشان می‌دهد. حال آنکه در برخی روایات، تأکید بر مدیریت اوقات فراغت به قدری است که نشاط و پویایی در امور اصلی زندگی مشروط به بهره‌برداری صحیح از آن شده است. آیات و روایات متعددی بر تقسیم وقت بر اساس مصالح جسمی و روحی تأکید دارند؛ این تقسیم‌بندی هم در قالب تکوینی تنظیم شب و روز (فرقان: ۴۷) و هم در قالب تشریحی لذت‌های حلال مطرح شده است. درواقع یکی از تمایزهای نگرش اسلامی در این است که زمانی را به‌عنوان فراغت از

کار و مسئولیت مطرح نمی‌کند بلکه زمانی برای بهره‌مندی از لذت‌های حلال به‌عنوان فرصتی برای پاسخ به یکی از نیازهای ضروری انسان تعریف می‌کند. امیر مؤمنان (ع) می‌فرمایند: «مؤمن ساعات شبانه‌روز خود را به سه بخش تقسیم می‌کند: بخشی را به مناجات با پروردگار، بخشی را به کسب معاش و بخشی را به بهره‌مندی از لذت‌های حلال و دل‌پسند اختصاص می‌دهد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۹۰). در ادامه، حضرت همین تقسیم‌بندی سه‌گانه را با نفی و استثناء برای انسان خردمند نیز بیان می‌کنند؛ بدین معنا که هم ایمان و هم عقل، مقتضی این تقسیم منطقی اوقات است. امام کاظم (ع) نیز در روایتی این تقسیم را به چهار بخش توسعه داده و معاشرت با برادران ایمانی را نیز افزوده، می‌فرمایند: «تلاش کنید که اوقاتتان چهار بخش باشد: یک بخش برای رازونیز با خدا، یک بخش برای معاش، بخشی برای معاشرت با برادران مورد اعتماد که عیوبتان را به شما می‌فهمانند و از صمیم دل به شما اخلاص دارند و بخشی هم برای درک لذت‌های حلال که به‌وسیله این بخش، بر انجام وظایف در آن سه بخش موفق می‌شوید» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۰۹).

بر اساس این روایات، عبادت، کار و ارتباط با برادران ایمانی سه مؤلفه اصلی ساماندهی وقت مؤمن‌اند، اما بهره‌مندی از لذت‌های حلال، به‌عنوان پشتیبان و محرک توفیق در آن‌ها معرفی شده است. نکته جالب توجه آنکه غفلت از این بُعد چهارم، می‌تواند به کاهش توفیق انسان در سایر ابعاد بینجامد. پیامبر اسلام (ص) در روایتی فرمودند: «در بخشی از صحیفه ابراهیم آمده است: خردمند، مادامی که خردش از او سلب نشده، باید چند نوع زمان برای خود در نظر گیرد؛ زمانی برای مناجات با پروردگار عزوجل، زمانی برای محاسبه نفس، زمانی برای تأمل در نعمت‌هایی که خداوند به او ارزانی داشته است و زمانی برای بهره‌گیری از لذت‌های حلال. این بخش اخیر، یاری‌رسان سه بخش دیگر و مایه آسودگی و رفع خستگی دل‌هاست» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۲: ۷۱). بر اساس این روایت، اگر کسی از این اوقات بهره نبرد، در روند رشد و شکوفایی سایر ابعاد وجودی خود کوتاهی کرده است؛ چراکه لذت‌های حلال

هم یاری‌رسانی به تحقق اهداف بخش‌های دیگر زندگی و هم مایه آسودگی و تجدیدقوا برای جان است. به تعبیر آیت‌الله بهشتی همان‌گونه که خوردن برای تأمین انرژی از دست‌رفته یک نیاز طبیعی است، نیاز به تفریح نیز اراده الهی در آفرینش بشر بوده تا او پیوسته از سرزندگی برخوردار باشد. از این منظر، تفریح، نیاز طبیعی انسان است و نظام اجتماعی باید برای پاسخگویی به آن تدبیر کند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۹: ۳۴).

قرآن کریم صراحتاً به پیامبر دستور می‌دهد تا از مردم بپرسد چه کسی زیبایی‌ها و زینت‌های زندگی را برای بندگان حرام کرده است (اعراف: ۳۲). امام کاظم (ع) نیز در روایتی فرمودند: «با برآوردن خواسته‌های نفسانی خود از حلال تا جایی که به مروت آسیب نزنند و به اسراف نینجامد، به خود بهره‌ای دهید و از این طریق برای انجام امور دینی خود یاری جوید؛ زیرا روایت شده است: از ما نیست کسی که دنیایش را برای دینش رها کند یا دینش را برای دنیایش واگذارد» (نوری، ۱۴۰۸ ق، ۸: ۲۲۳). مجموعه آیات و روایات نشان می‌دهد که اسلام بهره‌مندی از نعمت‌های دنیوی و عوامل نشاط‌آور زندگی را نه تنها مجاز، بلکه ضروری دانسته است و تنها بسندگی و افراط در لذت‌های مادی، ترک تلاش سازنده و غفلت از سعادت ابدی را نکوهش می‌کند. البته تفریحات نباید سلامت جسم، روان یا جامعه را تهدید کند. ازینجا ضرورت شناخت معیارهای تفریح سالم و غیر آسیب‌زا آشکار می‌شود. چراکه این عرصه منطقه الفراغی نیست که دین برنامه‌ای برای آن نداشته باشد، بلکه عرصه‌ای است که باید در مسیر رشد و کمال فردی و اجتماعی تعریف شود.

### ب) بن‌مایه‌های اسلامی اوقات فراغت

در تقسیم‌بندی معروف ادگار شاین، عناصر فرهنگی در سه سطح «مصنوعات» (جلوه‌های ظاهری)، «ارزش‌ها» (هنجارهای رفتاری) و «باورها» (پیش‌فرض‌های بنیادین) قرار می‌گیرند. این سه لایه در تعامل با یکدیگر، فرهنگ را شکل می‌دهند؛ به‌گونه‌ای که لایه‌های درونی‌تر، لایه‌های بیرونی را تحت تأثیر قرار

می‌دهند. هر فرهنگ، مجموعه‌ای از باورها و پیش‌فرض‌های کلیدی دارد که در پاسخ به پرسش‌هایی بنیادین همچون ماهیت انسان، جایگاه او و حقیقت واقعیت شکل گرفته‌اند (شاین، ۱۳۸۳: ۱۰-۴۰). در بررسی بن‌مایه‌های اسلامی اوقات فراغت، سه مفهوم محوری «وقت»، «لذت» و «فطرت» برجسته‌تر از سایر مفاهیم مطرح می‌شوند.

منزلت وقت: با توجه به تعالیم اسلام درباره اهمیت وقت و فرصت، می‌توان دریافت که عمر انسان ارزشمندترین سرمایه اوست. امیرمؤمنان (ع) فرمودند: «ارزش باقی‌مانده عمر را جز پیامبر (ص) یا اولیای خاص الهی درک نمی‌کند» (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰ ق: ۱۰۸۰۱). از این رو، گذراندن وقت باید به گونه‌ای باشد که زمینه رشد استعدادها و شکوفایی فردی و اجتماعی را فراهم آورد. بر این مبنا، اوقات فراغت سرمایه‌ای است که باید با تدبیر و مدیریت بهینه مورد استفاده قرار گیرد تا باورها، ارزش‌ها و خواسته‌های افراد در مسیر تعالی هدایت شود. مدیریت صحیح فراغت، زمینه‌ساز شکوفایی فردی و اجتماعی است. اسلام با رویکرد سودمندی، فراغت غیرفعال را نفی کرده و بر برنامه‌ریزی، اولویت‌بندی و بهره‌وری از عمر برای پرورش متعادل تمام ابعاد وجودی تأکید دارد.

لذت: ابن‌سینا لذت را «ادراک و نیل به چیزی که کمال و خیر برای انسان محسوب می‌شود» می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۴۳)؛ بنابراین برای تحقق لذت، هم وجود یک خیر واقعی و هم درک آن از سوی فرد ضروری است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۲-۲۴). صدرالمآلهین نیز لذت را ادراک کمال وجود معرفی می‌کند و آن را به دودسته لذت قوای حیوانی و قوای انسانی تقسیم می‌کند. کمال قوای حیوانی در هماهنگی با تمایلات جسمانی و کمال قوای انسانی در نیل به مراتب بالای نفس انسانی است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۸: ۲: ۳).

شدت و عمق لذت نیز تابع سطح ادراک است؛ مثلاً کسی که به شعر تسلط دارد، لذت بیشتری از شعر می‌برد. بالاترین مرتبه لذت در حکم اسلامی لذت عشقی است و بعد لذات عقلی، خیالی و حسی قرار می‌گیرد که هر یک نیز مراتبی دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۰-۱۰۳)؛ انسان در هر مرتبه ادراکی،

لذت متناسب با همان سطح را تجربه می‌کند (صدرالمতألهین، ۱۳۸۸: ۹: ۱): بنابراین لذت تابع آرزوست و خود آرزو تابع میزان ادراک و توقع انسان است؛ آیه شریفه «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» (ق: ۳۵) می‌فرماید هر لذتی که اهل بهشت سراغ داشتند، در اختیار دارند؛ اما کمالاتی مافوق تجربه بشر در آنجا وجود دارد.

در مجموع، فراغت جویی و لذت طلبی نیاز طبیعی انسان است که شریعت اسلامی تلاش می‌کند آن را در چارچوب عقلانیت، معنویت و ارزش‌های الهی سامان دهد و با ارتقای آگاهی و توجه انسان به کمالات حقیقی او را به سمت بهره‌مندی از لذت‌های برتر سوق دهد. لذاتی که ابدی، معنوی و متلازم با کمال انسانی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲۰۱). اگرچه مانعی برای بهره‌مندی از لذت‌های جسمی در چارچوب فرمان‌های الهی وجود ندارد.

فطرت: آیه «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) می‌فرماید که فطرت سرشت و نحوه خاصی از آفرینش است که از یک سو منتسب به خداوند متعال و از سوی دیگر مشترک بین نوع بشر است. این فطرت هم دارای بُعد بینشی و هم بُعد گرایشی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵). از این رو این فطرت همواره در نزاع با امیال و غرایز حیوانی قرار دارد. اگر امیال غالب شوند، فطرت و عقل انسانی تحت الشعاع قرار گرفته و از کارایی می‌افتند.

در این میان، اوقات فراغت ظرفیتی دوسویه دارد که اگر هم‌راستا با فطرت و عقل باشد فرصت بزرگی برای تعالی شخصیت انسان خواهد بود و می‌تواند زمینه‌ای برای سوق دادن او در مسیر لذات برتر شود (قربانعلی دولابی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۳۷). اگر هم در جهت امیال منفی باشد و با راحت‌طلبی، هوسرانی و فرار از مسئولیت پر شود، انسان را به موجودی تبدیل می‌کند که فطرت و عقل او دیگر کارایی ندارد (انفال: ۲۲). در مجموع اگر اوقات فراغت با معیارهایی مانند سازگاری با فطرت، جهت‌گیری معنوی، کنترل عقلانی، رعایت اعتدال و هدفمندی غنی شود، می‌تواند شکوفایی فردی و رشد سرمایه‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه را در پی داشته باشد.

### ج) شبکه معنایی فراغت

پی‌جویی معنای فراغت در اسلام، مستلزم شناسایی مؤلفه‌ها و شبکه معنایی مرتبط با این مفهوم بر پایه نظام معنایی قرآن و روایات است. در ادامه به مفهوم‌شناسی واژگان فراغت، تفریح، لغو، لهو و لعب پرداخته می‌شود.

فراغت: مشتقات واژه «فراغت» شش نوبت در قرآن به کار رفته است و غالباً معنای متداول آن را نمی‌رساند؛ بر طبق داده‌های سامی، ماده «فرغ» در زبان عبری به معنای رها کردن (گزن‌یوس،<sup>۱</sup> ۱۹۳۹: ۸۲۸)، در آرامی به رها و باز کردن (جاسترو،<sup>۲</sup> ۱۹۶۳: ۳۷۷) و در مندایی در معنای آزاد گذاشتن مخصوصاً جریان آب (ماکوش،<sup>۳</sup> ۱۹۶۳: ۳۷۷) کاربرد داشته است. از مجموع این معانی نوعی رها و آزاد گذاشتن برداشت می‌شود؛ برای نمونه در آیه «أَفْرَغْ عَلَيْنَا صَبْرًا» (بقره: ۲۵۰) به معنای نزول شدید و در آیه «أَفْرَغْ عَلَيْهِ قِطْرًا» (کهف: ۹۶) به معنای ریختن ماده‌ای روان با هدف خالی کردن محل از آن (قرشی، ۱۳۶۷، ۵: ۱۶۶) به کار رفته است. فراغ در آیه «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّةَ التَّقْلَانِ» (رحمن: ۳۱)، به معنای دست کشیدن از کار و ترک اشتغال آمده است (راغب، ۱۴۰۴ ق: ۶۳۲). ظاهر آیه دلالت دارد که خداوند در روز قیامت، امور دیگر را کنار گذاشته و تنها به حسابرسی می‌پردازد که کنایه از دقت و توجه کامل در محاسبه اعمال است (قرشی، ۱۳۶۷، ۵: ۱۶۶). در آیه «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا» (قصص: ۱۰) فراغت دل به معنای زدودن ترس و اندوه از قلب به واسطه وحی الهی است. به تعبیر دیگر، ذهن از افکار پریشان و خاطرات هولناک خالی و رها می‌شود و آرامش می‌یابد.

برخی مفسران فراغت از آیات پایانی سوره انشراح «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ» (انشراح: ۷) چنین برداشت کرده‌اند که پیامبر (ص) باید پیوسته در تلاش باشد. «عیش ناصب» یعنی زندگی توأم با زحمت و تلاش (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ۱: ۷۴۷) و «نصب» به معنای رنج و سختی است و از این رو «انصب» یعنی به آسایش

1. Gesenius.

2. Jašrow.

3. Macuch.

مشغول نشو (طبرسی، ۱۳۶۰، ۲۷: ۱۶۱). این برداشت با تأیید اصل فراغت در دیگر آیات قرآن (مزمل: ۷، نبأ: ۹-۱۱؛ یونس: ۶۷) و روایات تقسیم‌بندی اوقات همخوانی ندارد؛ همچنین با شواهد تجربی مؤید کارکردهای سازنده فراغت ناسازگار است؛ بنابراین اولاً عمده تفسیرها بر این پیش‌فرض استوارند که فراغت به معنای زمان بی‌فعالیتی است، حال آنکه آموزه‌های اسلامی آن را در قالب زمان کسب لذت‌های حلال تعریف می‌کند که فرد بعد از فعالیت‌های معیشتی و عبادی، به فعالیت‌های فراغتی از نوع سوم (دیدار با دوستان) و چهارم (لذت‌های حلال) می‌پردازد؛ بنابراین این آیه ناظر به مفهوم اوقات فراغت نیست. ثانیاً، خطاب به پیامبر (ص) و فاء تفریح در ابتدای آیه نشان می‌دهد که این فرمان نتیجه بیان نعمت‌های الهی مانند گشایش سینه، برداشتن بار سنگین و بلندآوازه کردن نام پیامبر (ص) است؛ یعنی اکنون که معلوم شد دشواری و آسایش تنها به دست خداوند است، هرگاه از انجام وظایف فارغ شدی، با رغبت به‌سوی پروردگارت روی آور (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۲۰: ۵۳۴) تا خداوند به فضل خویش، گشایش بیشتری عطا کند.

این آیه همچنین بر جایگاه بلند پیامبر (ص) دلالت دارد؛ در بسیاری از فرمان‌های الهی که حتی به‌صورت عمومی نازل شده‌اند، مراتبی وجود دارد که تحقق کامل آن تنها از پیامبر اکرم (ص) و اهل‌بیت (ع) ممکن است؛ برای نمونه بارزترین مصداق آیه «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ» (حج: ۷۸) پیامبر اکرم (ص) است که با تمام وجود در تمامی عرصه‌ها جهاد کرد و خداوند او را به عالی‌ترین مرتبه برگزید؛ بنابراین فراغت در آیات پایانی سوره انشراح ارتباط مستقیمی با برنامه‌ریزی برای اوقات فراغت عموم مردم ندارد، بلکه بیانگر مجاهدت پیوسته پیامبر (ص) در مسیر الهی است.

تفریح: واژه فرح (ریشه تفریح) در زبان عربی در مقابل حزن و اندوه قرار دارد و به لذت قلب از رسیدن به خواسته‌ها اشاره می‌کند. این حالت نوعی گشایش سینه و شرح صدر ناشی از لذت است که اغلب به لذت‌های حسی و دنیوی اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۴۲۲ ق: ۷۷). ابن‌منظور برای فرح چند معنا ذکر

کرده است: نخست خودپسندی و خود گم‌کردگی ناشی از وفور نعمت و قدرت، دوم رضایت و سوم سرور و شادمانی (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ ق، ۲: ۳۶۸). در مجموع، در ۲۵ آیه از قرآن کریم واژه فرح به کار رفته است. به نظر راغب، فرح در قرآن بیشتر به لذت‌های جسمانی و زودگذر اشاره دارد (راغب، ۱۴۰۴ ق: ۶۲۸). سرور و حبور در شادی ممدوح به کار می‌رود، ولی فرح در شادی مذموم که موجب تکبر است. سرور و حبور از تفکر ناشی است و فرح از قوه شهوت (شرتونی، ۱۳۷۴، ۴: ۱۳۶). می‌توان گفت که فرح مطلق در قرآن نکوهیده است (قصص: ۷۶؛ هود: ۱۰) و فرح مقید به دنیا (انعام: ۴۴) نیز مذموم دانسته شده، مگر آنکه با فضل و رحمت الهی پیوند داشته باشد (یونس: ۵۸؛ آل‌عمران: ۱۷۰). در حالی که در وصف شهیدان آمده است: «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (آل‌عمران: ۱۷۰)، یکی از دلایل مجازات دوزخیان خوش‌گذرانی‌های ناحق در دنیا معرفی شده است (غافر: ۷۵). بر این اساس، شادی و تفریح در نگاه اسلامی زمانی پسندیده است که منبعث از گناه، تکبر یا ترک وظیفه نباشد و در جهت اهداف الهی و با انگیزه‌های عقلانی صورت گیرد. در نتیجه، تفریح در آیات و روایات به معنای شادی آمده است، اما آنچه به‌عنوان تفریح و فعالیت فراغتی شناخته می‌شود، غالباً با واژگانی چون تنزه، تفرج و لهو در متون اسلامی بیان شده است.

لهو و لعب: لهو در لغت به چیزی گفته می‌شود که انسان را از کارهای سودمند و مفید باز می‌دارد (راغب، ۱۴۰۴ ق: ۷۴۸) و لعب به کاری اطلاق می‌شود که گرچه دارای نظم و پیوستگی است، اما هدف و نتیجه آن همچون بازی کودکان، امری خیالی و فاقد حقیقت است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۴: ۲۴۷). از منظر قرآن هر لحظه از حیات انسانی همچون پنجره‌ای از فرصت است که می‌تواند به ارتقای درجات انسانی بینجامد یا سبب سقوط او گردد. انسان، در مقام خلافت الهی، از توانمندی‌ها و فرصت‌های عظیمی در ساماندهی امور خود و دیگران برخوردار است؛ لذا هر رفتاری که بیرون از دایره مسئولیت او باشد و از رشد و کمالش بازدارد، در دایره لهو قرار می‌گیرد.

تعبیر لهُو و لعب بودن زندگی دنیوی (انعام: ۳۲؛ عنکبوت: ۶۴؛ محمد: ۳۶؛ حدید: ۲۰) به معنای طرد کلی بازی و سرگرمی نیست؛ چراکه این تعبیر ناظر بر نوعی بطالت، بیهودگی و سرگرمی‌های مخرب برای قلب و ایمان است که به هدف نهایی زندگی تبدیل شده است؛ بنابراین اگر انسان کاری را برای کسب لذت‌های حلال و نشاط و سرزندگی در عبادت و کار قرار دهد، نه تنها امری لهُو نیست، بلکه می‌تواند پاداش اخروی در پی داشته باشد.

لغو: لغو در لغت به معنای چیزی است که به آن اعتنایی نمی‌شود و انجام آن بدون عقل و تفکر صورت می‌گیرد (راغب، ۱۴۰۴ ق: ۷۴۲)؛ لذا لغو شامل هر گفتار، کردار یا موضوع خارجی می‌شود که فاقد فایده باشد؛ مانند سخن بیهوده یا کاری که سودی بر آن مترتب نیست (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱۰: ۲۰۸). مشتقات واژه «لغو» بیش از ده بار در قرآن کریم به کاررفته است که از حیث مخاطبان در چند دسته مطرح شده است. در برخی آیات، مخاطب مردم عادی هستند و می‌فرماید خداوند سوگندهای لغو را مؤاخذه نمی‌کند (بقره: ۲۲۵). در مرتبه بالاتر اعراض از لغو به عنوان وصفی برای مؤمنان متوسط ذکر شده (مؤمنون: ۱-۳) که به دلیل نگرش توحیدی از بیهوده‌گویی و بیهوده‌کاری دوری می‌کنند. در مرتبه بالاتر یکی از دوازده ویژگی‌های «عِبَادُ الرَّحْمَنِ» گذر بزرگوارانه و بامتانیت از کنار لغو بیان شده است (فرقان: ۷۲).

همان‌گونه که قرآن ساختار دنیا را بر سرگرمی و بازی توصیف کرده است (عنکبوت: ۶۴)، وجود لغو با سرشت انسان‌ها و طبیعت زندگی دنیا همخوانی دارد، اما میزان آن در افراد بر اساس درجه کمال و رشد معنوی آن‌ها متفاوت است؛ از این رو اولیای الهی در پی حذف کامل لغو از حیات انسان‌ها نیستند، بلکه درصدد کاهش و کنترل آن به صورت تدریجی و با رعایت تناسب‌ها هستند. خداوند متعال نیز مؤمنان را به سبب اعراض از لغو ستوده است. اعراض، به معنای ترک آگاهانه و آبرومندانه است و نه ترک مطلق و ناب؛ چراکه ترک مطلق از لغو با طبیعت انسانی سازگار نیست. چنانچه پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «ارزشمندترین مردم کسی است که کارهای بیهوده را ترک کند» (مجلسی،

۱۴۰۳ ق، ۶۸: ۲۷۶)؛ بنابراین حفظ ارکان دین و استواری پایه‌های ایمانی جامعه، رسالتی مهم‌تر از اجتناب مطلق از لغو است.

## ۶. الگوی اوقات فراغت در اسلام

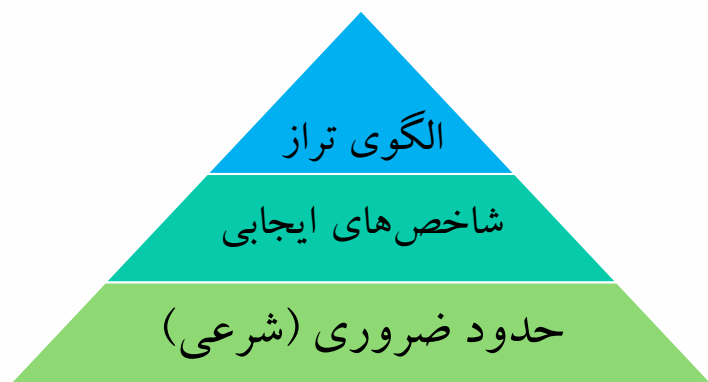
همان‌گونه که بیان شد، فراغت در متون دینی می‌تواند هم‌بار معنایی ممدوح و هم مذموم داشته باشد؛ به عبارت دیگر، ظرفی است که می‌توان آن را به دو گونه مثبت و منفی مملو کرد؛ چنان‌که در روایتی از پیامبر اکرم (ص)، تندرستی و فراغت به‌عنوان دو نعمتی معرفی شده‌اند که بسیاری از مردم در بهره‌گیری از آن ضرر می‌کنند (حر عاملی، ۱۴۱۲ ق، ۱۲: ۱۴۰)؛ بنابراین، لازم است معیارهای شناسایی فراغت مطلوب از فراغت مذموم و منفی مورد بررسی قرار گیرد. همچنین بیان شد که برخورد دین با تمام افراد جامعه به یک‌شکل نیست؛ بررسی میراث دینی درباره اوقات فراغت نیز در سه دسته قابل تقسیم است: نخست، آیات و روایاتی که صرفاً بر جواز تفریح در چارچوب کارهای حلال تأکید دارند، بدون اشاره به نوع خاصی از فعالیت؛ دوم، منابعی که شاخصه‌های سلبی (عمدتاً فقهی) را بیان می‌کنند. سوم، منابعی که شاخصه‌های ایجابی و پیش‌برنده را سفارش می‌کند و چهارم، روایاتی که به فعالیت‌های خاصی همچون شنا، تیراندازی، اسب‌سواری، شوخی و صلہ‌رحم توصیه می‌کند. با تحلیل و بررسی این منابع، می‌توان آن‌ها را در قالب سه دسته حدود ضروری (دسته اول)، معیارهایی برای گزینش اوقات فراغت (دسته دوم) و مصادیق عصری یا ماندگار از فعالیت‌های فراغتی مناسب (دسته سوم) طبقه‌بندی کرد.

در مجموع بر اساس یافته‌های محقق، معیارهای (فردی و اجتماعی) فراغت در منابع دینی، در سه دسته قابل بررسی است:

۱. حدود ضروری: شاخصه‌های ضروری و فقهی که بیشتر جنبه سلبی دارند؛ یعنی اگر افراد یا سیاست‌گذاران در جامعه اسلامی بخواهند در چارچوب اسلامی فراغت خود را بگذرانند، حداقل باید این معیارها را رعایت کنند.
۲. شاخص‌های تعالی: ویژگی‌هایی که بیشتر با رویکرد ایجابی در زمینه‌های

مختلف اخلاقی، تربیتی، فرهنگی، علمی و فیزیولوژیکی مطرح می‌شود و موجب تعالی و ارتقای کیفی سطح بهره‌مندی فرد و جامعه از اوقات فراغت می‌شود. ۳. الگوی تراز: مؤلفه‌های ایده‌آل گذران اوقات فراغت که برای همگان قابل اجرا نیست. اجرای برخی حدود همچون پرهیز از لغو، مولد بودن، فعالانه و آموزنده بودن و فرهنگ‌سازی لذات عمیق برای افراد مستعد و ممتاز تجویز شده و الزام این قیود برای عموم جامعه مطلوب نیست و می‌تواند پیامدهای غیر مطلوبی به همراه آورد.

شکل شماره ۳: الگوی اوقات فراغت در اسلام



منبع: یافته‌های پژوهش

### الف) حدود ضروری

حدود شرعی بنیادی‌ترین شاخصه اوقات فراغت اسلامی است که در واقع قلمرو مجاز فعالیت‌های فراغتی را مشخص می‌کند. چه الگوهای وارداتی و چه برنامه‌های تفریحی که از سوی دولت اسلامی تبلیغ و ترویج می‌شوند، باید در چارچوب این حدود تعریف گردند. قرآن کریم پس از تبیین احکام الهی، بر رعایت این حدود تأکید می‌کند و نسبت به پیامدهای تجاوز از آن هشدار می‌دهد (بقره: ۲۲۹). حتی دستور می‌دهد که به این حدود نزدیک هم نشوید

(بقره: ۱۸۷)؛ البته حلال و حرام در دین بر مبنای مصالح و مفسدات واقعی بنا شده است (اعراف: ۱۵۷).

بر این اساس، نوع تفریح و اماکن گذران اوقات فراغت مانند پارک‌ها، سواحل دریا و میدان‌های ورزشی نباید زمینه‌ای برای آلودگی به گناه فراهم کند. امام صادق (ع) می‌فرماید: «سزاوار نیست مؤمن در مجلسی بنشیند که در آن معصیت خدا انجام می‌شود و او نتواند آن وضع را تغییر دهد» (کلینی، ۱۳۶۹، ۲: ۳۷۴). رعایت حقوق دیگران در اسلام تحت عنوان «حق الناس» بسیار محترم شمرده و به شدت از نقض آن بر حذر داشته است (احزاب: ۵۸). برخی جلوه‌های امروزی تفریح مانند بلند کردن صدای موسیقی یا انفجارهای تفریحی، تمسخر و اهانت به دیگران به‌ویژه در برنامه‌های کم‌مدی به اذیت و آزار دیگران منجر می‌شود که باید از آن‌ها پرهیز کرد.

### ب) شاخص‌های تعالی

از آنجا که هر فرد دارای استعدادها و ظرفیت‌های متفاوتی است و تحت تأثیر شرایط محیطی و اجتماعی قرار می‌گیرد، در هدایت و تربیت نباید پیش از دستیابی به کمال‌های ابتدایی، به دنبال کمال‌های عالی‌تر بود. قرآن کریم نیز انسان را به تدریج به سوی کمال هدایت می‌کند تا مخاطب به مرور نسبت به انجام احکام الهی تمایل پیدا کند (احمدی بیغش، ۱۶). رعایت سلامت، اعتدال و اولویت‌ها در ابعاد مختلف اخلاقی، تربیتی، فرهنگی، علمی و فیزیولوژیکی از جمله شاخصه‌های تعالی فراغت است.

**فراغت سالم:** اسلام مدعی سلامت انسان در همه ابعاد وجودی است. در معارف اسلامی، فراغت گاه با وصف سلامت همراه شده که به معنای فراغتی است که به ابعاد مختلف سلامت انسان آسیب نرساند. امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه می‌فرماید: «و اگر در کنار کار و کوشش، فراغت و آسایشی برای ما مقدر فرموده‌ای، آن فراغت و آسایش را قرین سلامت قرار ده، به گونه‌ای که در عرصه آن، پیامد بدی به ما نرسد و ملالت و دل‌تنگی به ما روی نیآورد

تا فرشتگان نویسنده بدی‌ها، با پرونده‌ای پاک و خالی از گناه بازگردند و فرشتگان نویسنده خوبی‌ها، به سبب آنچه از نیکی‌های ما ثبت کرده‌اند، شاد و خرسند باشند» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۸، ۱: ۶۲). در واقع، اساس فراغت باید بر مبنای حفظ سلامت بدن، روان، معنویت و اندیشه انسان استوار باشد و پیامدهای نامطلوب جسمی، اخلاقی، معنوی و فکری برای او نداشته باشد. چنان‌که برخی بازی‌های مجازی ممکن است روحیه پرخاشگری یا اختلالات روانی و اخلاقی را در افراد تقویت کند.

**رعایت حد اعتدال:** امام کاظم (ع) بهره‌مندی از دنیا و ارضای خواسته‌های نفسانی از حلال را تا جایی مشروع دانسته‌اند که به مرّوت انسان لطمه نزند و به اسراف نینجامد (نوری، ۱۴۰۸، ق، ۸: ۲۲۳). رسول خدا (ص) نیز در روایتی یکی از پیامدهای افراط در شوخی را از میان رفتن ارج و احترام انسان بیان کرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۱۲، ق، ۱۶: ۲۲). سرگرمی زمانی مطلوب است که تنها بخشی از زندگی انسان را تشکیل دهد و نباید به گونه‌ای گسترش یابد که سراسر عمر او را دربرگیرد. امیرمؤمنان (ع) در این زمینه می‌فرمایند: «تمام عمر خود را با بطالت و تفریح سپری نکن که نتیجه آن، بی‌توشگی برای جهان آخرت خواهد بود (چراکه) انسان را از امور جدی باز می‌دارد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ق: ۴۶۱). سرگرمی نباید چنان ذهن انسان را درگیر کند که حتی هنگام عبادت، اندیشه‌اش هنوز در فضای تفریحات سیر کند؛ زیرا خداوند خواسته‌های کسی را که با دلی غافل به دعا برمی‌خیزد، اجابت نخواهد کرد (کلینی، ۱۳۶۹، ۲: ۴۷۳).

**رعایت اولویت‌ها:** یکی از اصول منطقی، مقدم داشتن امور ضروری بر امور کم‌اهمیت‌تر است. امیرمؤمنان (ع) می‌فرمایند: «هر کس به کارهای کم‌اهمیت مشغول شود، آرزوی مهم خود را از دست می‌دهد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ق، ۵: ۳۳۶). انسان همواره در میان سلسله‌ای از امور مهم و مهم‌تر قرار دارد و باید توانایی تشخیص اولویت‌ها را داشته باشد. چراکه اگر «به کار غیر مهم بپردازد، کار مهم‌تر را تباه ساخته است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ق، ۲: ۳۳۰)؛ یکی از اولویت‌های مهم زندگی نماز است. امیرمؤمنان (ع) توصیه فرمودند: «نماز را

در وقت مقرر آن بخوان؛ برای آسوده شدن، آن را جلو نینداز و به بهانه اشتغال به کاری، آن را به تأخیر مینداز؛ بدان که همه کارهای تابع نماز است» (نهج البلاغه، نامه ۲۷). همان‌گونه که قرآن کریم نسبت به تأخیر یا ترک نماز در تنظیم برنامه‌های روز جمعه هشدار می‌دهد (جمعه: ۹).

**عدم ایجاد غفلت:** برخی تفریحات مانع شنیدن ندای حق می‌شوند؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «هیچ یادآوری تازه‌ای از سوی پروردگارشان برای آنان نمی‌آید، مگر آنکه آن را می‌شنوند؛ درحالی که سرگرم بازی‌اند» (انبیاء: ۲). هرگونه فراغتی که مانع تأثیرپذیری از آیات الهی و ایجاد غفلت شود، جایز نیست. البته برخی رفتارها ذاتاً و برخی عارضاً غفلت آفرین هستند؛ برای مثال شرب خمر یا رقص ذاتاً بازدارنده از منافع عقلانی است که انسان را از توجه به مسائل مهم دنیوی و اخروی باز می‌دارند؛ اما برخی رفتارها همچون کسب و کار ذاتاً هدف عقلانی دارند، ولی ممکن است به نحوی انجام شوند که مانع از یاد خدا شوند؛ چنان که قرآن کریم درباره مؤمنان می‌فرماید: «تجارتی که ایشان دارند، آنان را از یاد خدا و برپاداشتن نماز باز نمی‌دارد» (نور: ۳۷). البته نوع سرگرمی‌های انسان در هر دوره‌ای از زندگی تغییر می‌کند (حدید: ۲۰)؛ اما اثر همه آن‌ها یکی است؛ همچنین در هر عصر مصادیق غفلت‌زا با جلوه‌های جدیدتری ظهور پیدا کنند. در دوران معاصر، صنعت سرگرمی گسترش بسیاری یافته است که بخشی از آن مفید، اما حجم قابل توجهی از آن، مصداق امور لغو است. حتی اگر در پوشش عبادت و معنویت در جامعه ظاهر شوند (انفال: ۳۵).

**پرهیز از تبلی و بی‌حوصلگی:** تبلی و بی‌حوصلگی، استعدادهای نهفته در وجود انسان را به ضعف و نابودی می‌کشاند و می‌تواند او را از پایداری در مسیر حق باز دارد. پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) به امیر مؤمنان (ع) فرمودند: «از دو خصلت پرهیز: بی‌حوصلگی و تبلی؛ زیرا اگر بی‌حوصله باشی، بر حق شکیبایی نمی‌کنی و اگر تبیل باشی، حقی را ادا نخواهی کرد» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۷۵: ۱۹۹). از امام صادق (ع) نیز روایت شده است که تبلی و بی‌حوصلگی، انسان را از بهره‌های دنیا و آخرت محروم می‌سازند (همان، ۷۵: ۱۷۵). اساساً

سلامت جسم، نشاط روان، حفظ شادابی و تجدیدقوای بدنی با تحرک و ورزش تحقق می‌یابد. امروزه بسیاری از سرگرمی‌ها و بازی‌ها موجب افزایش تبلی و بی‌حوصلگی در کودکان و نوجوانان می‌شود. ازاین‌رو می‌توان اوقات فراغت آنان را با برنامه‌های ورزشی و با تحرک غنی کرد و از این طریق روحیه‌ای قوی، روانی سالم و جسمی چابک برای آنان ایجاد کرد.

ج) اصول گذران اوقات فراغت در الگوی تراز

فراغت، افزون بر کارکردهای شناخته‌شده‌ای همچون رفع خستگی، می‌تواند دستاوردهای برتری نیز داشته باشد. فراغت در الگوی تراز می‌تواند به‌صورت فعالیتی فعال، پویا، جدی، مولد، سازنده، خلاق و متناسب با ویژگی‌های فردی و شرایط محیطی تعریف شود. به‌بیان‌دیگر، الگوی ایده‌آل فراغت آن است که از آغاز با برنامه‌ریزی و تدبیر همراه باشد، در جریان خود پویایی، نشاط و شادابی را به همراه آورد و درنهایت نیز به نتایجی خلاقانه، مولد و سازنده بینجامد. در ادامه به برخی از ویژگی‌های متعالی فراغت اشاره می‌شود.

**فراغت مولد:** فراغت مولد<sup>۱</sup> به اوقاتی از فراغت گفته می‌شود که به‌جای گذراندن بی‌هدف، صرف فعالیت‌هایی می‌شود که به رشد فردی، یادگیری مهارت‌های جدید، افزایش خلاقیت یا ایجاد ارزش‌افزوده منجر می‌شوند. در این نوع فراغت، زمان استراحت به فرصتی برای آفرینش بدل می‌شود. فعالیت‌هایی مانند یادگیری زبان، نوشتن داستان یا شعر، طراحی و کار داوطلبانه نمونه‌هایی از فراغت مولدند که علاوه بر لذت، موجب رشد فردی و اجتماعی نیز می‌شوند. مصادیق این اصطلاح که ریشه در ادبیات دینی ندارد، به‌وفور در میراث روایی مشاهده می‌شود؛ برای نمونه امام کاظم (ع) فرمودند: «ما بازی و سرگرمی را دوست نداریم، مگر در تیراندازی و اسب‌سواری» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ق، ۱۷: ۳۱۵). این فعالیت‌ها موجب مهارت‌آفرینی، تربیت مرکب یا تأمین نیازهای روحی خانواده می‌شود. تعبیر «دوست نداریم» بر مرتبه عالی‌تر از دین‌داری اشاره دارد. درمجموع روایات بر اجتناب از سرگرمی‌های بی‌فایده و گرایش به

فعالیت‌های سودمند تأکید دارند.

**دوری از رفتار لغو:** اگر عملی هیچ سودی برای آخرت نداشته باشد و سود دنیایی اش هم سرانجام منتهی به آخرت نشود، چنین فعلی لغو است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۵: ۹). یکی از دوازده صفت «عِبَادُ الرَّحْمَنِ» گذر با کرامت از لغو است (فرقان: ۷۲)؛ یعنی نتیجه نگرش الهی آنان باعث می‌شود خود را از هرگونه امر لغو دور نگاه‌دارند و اجازه ندهد تا شرایط بیرونی زندگی آن‌ها را مدیریت کند؛ لذا اگر مؤمنان وارسته به فراغتی مشغول می‌شوند یا به‌طور مستقیم در راستای فلسفه زندگی آنان است یا آن را پشتیبانی و زمینه‌سازی می‌کند و به هیچ‌عنوان در جهت خلاف آن نیست. برای نمونه در روایات صریحاً از فکاهی لغو و بدون هدف متعالی نهی شده است (حسینی نیا، ۱۴۰۳: ۴۰).

**شکوفایی استعدادها:** آموزه‌های وحیانی در پی شکوفایی ایمان و استعدادهای انسان در مسیر کمال‌اند و محور این شکوفایی، فطرت الهی اوست که با دین هماهنگ است (روم: ۳۰). از آنجاکه انسان از دستیابی به امور هم‌سنخ با فطرتش لذت می‌برد، رسیدن به کمال نیز همراه با لذت است و اگر این لذت پایدار باشد، سعادت نام می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۸۷). از این‌رو، فراغتی که با فطرت هماهنگ و در راستای رشد و معرفت انسان باشد، هم لذت‌بخش و هم کمال‌آفرین خواهد بود؛ بنابراین مؤمنان وارسته می‌توانند زمان فراغت خود را در جهت پرورش و شکوفایی استعدادهای خود قرار دهند و هم‌زمان از آن فراغت بالاترین لذت را ببرند. برای نمونه امیرمؤمنان (ع) فرمودند: «شب‌زنده‌داری با یاد خدا فرصتی برای افراد سعادت‌مند و تفریح و آسایشی برای اولیای خداست» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۴۰۴).

**داشتن هدف و نیت الهی:** فراغت را می‌توان هم به‌مثابه هدف و هم به‌عنوان ابزاری در مسیر زندگی دانست. به‌طورکلی، عموم مردم در اوقات فراغت به دنبال استراحت، لذت و رفع نیازهای فردی و خانوادگی هستند تا آنجا که لذت‌های دنیوی برای برخی غایت حیات تلقی می‌شود (یونس: ۷)؛ اما در الگوی برتر، مؤمنان وارسته فراغتی را برمی‌گزینند که در مسیر هدف

بندگی و تقرب به خدا باشد. امیرمؤمنان (ع) در تفسیر آیه «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (قصص: ۷۷)، فرموده‌اند: «سلامتی، قدرت، فراغت، جوانی و نشاط خود را فراموش مکن و از این پنج نعمت بزرگ برای طلب آخرت بهره ببر» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۱۵۶). مؤمنان وارسته بر این باورند که اوقات فراغت نباید در مدار تمایلات نفسانی سامان یابد، زیرا انسانی که تسلیم هوای نفس می‌شود، همه زمینه‌های معرفتی برای دستیابی به حقیقت را به ورطه سقوط و تباهی می‌کشانند: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» (جاثیه: ۲۳). بنابراین تسلیم انسان در برابر هوای نفس سبب می‌شود که خواهش‌های نفسانی در ساختار معرفتی او نقشی ربوبی بیابند و انسان، آگاهانه یا ناخودآگاه، در برابر آن سر تسلیم فرود آورد و برایش شأنی الوهی قائل شود (محمدی و همکاران، ۱۴۰۳: ۲۴). امام زین‌العابدین (ع) نیز می‌فرماید: «مزه فراغت را برای انجام آنچه تو دوست داری و کوشش در آنچه مرا به تو نزدیک می‌کند، به من بچشان» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۸، ۱: ۲۱۰).

**فراغت جدی:** استییز<sup>۱</sup> فراغت را به دو دسته «سطحی» و «جدی» تقسیم می‌کند. فراغت سطحی همچون تماشای تلویزیون گذرا و کوتاه‌مدت است، درحالی‌که فراغت جدی منظم، سازمان‌یافته، داوطلبانه بوده و شرکت‌کننده آن را مهم تلقی می‌کند. فراغت جدی در چارچوب شیوه زندگی، سنت‌ها و ارزش‌های اجتماعی شکل می‌گیرد و استمرار می‌یابد (تورکیلدسن، ۱۳۸۲: ۱۴۰-۱۳۶). اگرچه این اصطلاح برخاسته از ادبیات دینی نیست، اما در فرهنگ دینی نیز نمود دارد؛ مانند فعالیت‌های داوطلبانه مذهبی، سیاسی یا محیط‌زیستی که برای افراد اهمیت یافته و به بخشی جدی از زندگی آن‌ها تبدیل می‌شود. مشارکت در هیئت‌ها، موب‌ها و برنامه‌های فرهنگی یا اجتماعی، نمونه‌هایی از فراغت جدی در زندگی انسان مؤمن به شمار می‌رود که در جستجوی تحقق یک ارزش یا مسئولیت اجتماعی معنا پیدا می‌کند.

**فراغت فعالانه:** فراغت از منظر برنامه‌ریزی نیز در چهار سطح قابل بررسی

است؛ نخست فراغت بدون برنامه، دوم فراغت انفعالی (تماشای تلویزیون) که فرد تحت تأثیر محرک‌های بیرونی قرار می‌گیرد و واکنش فعالانه‌ای نشان نمی‌دهد. سوم وضعیت نیمه فراغت است که تلفیقی از کار و فراغت است که طی آن افراد در حین انجام فعالیت‌های لذت‌بخش، مانند کارهای هنری یا موسیقی، کسب درآمد نیز می‌کنند. چهارم، فراغت فعال است که افراد به فعالیت‌هایی همچون گردشگری، ورزش یا مطالعه می‌پردازند که افزون بر رفع خستگی، به رشد شخصیت و تعالی روحی کمک می‌کند.

در نگاه اسلامی، برخورد فعالانه با اوقات فراغت اهمیت ویژه‌ای دارد. اسلام توصیه می‌کند که زمان فراغت با برنامه‌ریزی صحیح مدیریت شود تا از آسیب‌های اخلاقی و اجتماعی پیشگیری گردد. این توصیه ناظر بر بهره‌برداری درست از دوره‌های آسایش برای انجام کارهای ارزشمند، مانند تفکر درباره سرنوشت، اصلاح اخلاق و مطالعه مفید است. در مجموع، بی‌برنامگی در اوقات فراغت، همانند هدر دادن یک سرمایه گران‌بهاست. تأکید روایات بر تقسیم زمان میان عبادت، معاش، معاشرت و لذت‌های حلال (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۰۹) در راستای همین اصل است.

**فراغت خانوادگی:** در اسلام، نهاد خانواده جایگاهی ویژه دارد و در گذران اوقات فراغت نیز خانواده در اولویت است. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «بهترین شما کسی است که برای خانواده‌اش بهتر باشد» (حر عاملی، ۱۴۱۲ ق، ۲۰: ۱۷۱). فراغت هدفمند خانوادگی به معنای برنامه‌ریزی والدین برای دستیابی به بهبود ارتباطات، انسجام خانوادگی، انتقال ارزش‌ها، رشد روانی و جسمی فرزندان و ترویج سبک زندگی سالم است. همچنین اوقات فراغت در خانواده، نقشی مؤثر در هویت‌یابی، جامعه‌پذیری، تقویت مهارت‌ها، پیشگیری از انحرافات و افزایش رضایت از زندگی خانوادگی دارد (کافی، ۱۴۰۰: ۴۳).

## ۷. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین مبانی و شاخص‌های اوقات فراغت از منظر

اسلام، در چارچوب یک مطالعه‌ی بنیادی - نظری و با رویکرد میان‌رشته‌ای میان آموزه‌های اسلامی و نظریه‌های جامعه‌شناسی انجام شده است. روش تحقیق، تحلیل محتوای کیفی هدایت شده است که در آن، چارچوب نظری اولیه با بهره‌گیری از نظریات سبک زندگی، سرمایه اجتماعی و مدل تورکیدسن طراحی گردید و بر اساس آن، مدل مفهومی و کدهای اولیه استخراج شد. فراغت در مدل مفهومی ارائه شده در لایه‌های سطحی مبتنی بر آزادی و رضایت شخصی و در لایه‌های عمیق‌تر با بن‌مایه‌های ارزشی، اخلاقی، سبک زندگی و فلسفه زیست فرد پیوند می‌یابد. بر همین اساس مبانی دینی اوقات فراغت مبتنی بر جایگاه آن در دین، بن‌مایه‌های اوقات فراغت در حکمت اسلامی و مؤلفه‌های اسلامی استخراج شد. سپس متون اسلامی شامل قرآن، روایات و آثار حکمی با استفاده از تحلیل مفهومی، کدگذاری باز و محوری تحلیل شد. بر اساس نتایج این تحقیق، اوقات فراغت در منظومه ارزشی اسلام نه تنها به رسمیت شناخته شده، بلکه به‌عنوان فرصتی راهبردی برای رشد، تعالی و شکوفایی انسان معرفی می‌شود. برخلاف نگاه صرفاً تفننی و مصرف‌گرایانه در برخی الگوهای غربی، رویکرد اسلامی به فراغت مبتنی بر عقلانیت، اعتدال، فطرت و معنویت است. یافته‌ها نشان می‌دهد که شاخص‌های اسلامی اوقات فراغت در سه سطح «حدود ضروری»، «شاخص‌های تعالی» و «الگوی تراز» قابل طبقه‌بندی‌اند که هرکدام از این سطوح ناظر بر میزان پایبندی به احکام شرعی، سطح آگاهی و شرایط فردی افراد در جامعه اسلامی است. معیارهای اوقات فراغت اسلامی در سطح عمومی همان رعایت حدود شرعی همچون پرهیز از گناه، حفظ حریم‌ها و رعایت حق‌الناس است. معیارهای تعالی اوقات فراغت نیز شامل فراغت سالم، رعایت حد اعتدال، عدم ایجاد غفلت از یاد خدا و وظایف دینی، رعایت اولویت‌ها در بهره‌برداری از زمان، پرهیز از تنبلی و بی‌حوصلگی، فراغت خانوادگی است. همچنین فراغت مولد، فراغت جدی، فراغت فعالانه، دوری از رفتار لغو، شکوفایی استعدادها در راستای رشد و کمال و داشتن هدف و نیت الهی از جمله اصول گذران اوقات فراغت در الگوی تراز است.

طراحی و اجرای سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی در حوزه اوقات فراغت باید متناسب با این سه‌گانه انجام شود تا مسیر به‌کارگیری این اوقات در جهت تربیت، نشاط، مسئولیت‌پذیری و ارتقای سرمایه اجتماعی هموار گردد. این پژوهش با تأکید بر بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی و روایی، ضرورت تدوین الگوهایی واقع‌بینانه و روزآمد برای مدیریت فرهنگی فراغت در جامعه اسلامی را یادآور می‌شود. درنهایت، توجه به بن‌مایه‌های ارزشی اسلام در سیاست‌گذاری فراغت می‌تواند مانع از نفوذ الگوهای سبک‌گرایانه و ناسازگار با هویت دینی شده و بستری برای رشد فردی و جمعی فراهم سازد.

## منابع

## \*قرآن کریم.

- نهج البلاغه. (۱۴۰۳). گردآورنده: شریف رضی، مترجم: حسین انصاریان. قم: دفتر انتشارات اسلامی. صحیفه سجادیه. علی بن الحسین (ع). امام چهارم. قم: نشر الهادی.
- ابراهیمی، قربانعلی؛ رازقی، نادر؛ مسلمی پطرودی، رقیه. (۱۳۹۰). «اوقات فراغت و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن: (مطالعه‌ی موردی افراد ۶۴-۱۵ ساله‌ی شهرستان جویبار)». *جامعه‌شناسی کاربردی*. ۲۲(۴). صص ۷۱-۹۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۲۲ ق). *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق: ابراهیم شمس‌الدین. بیروت: دارالکتب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ ق). *لسان العرب*. قم: انتشارات ادب الحوزه.
- احمدی بیغش، خدیجه. (۱۴۰۲). «تربیت عقلانی فردی و اجتماعی قرآن بنیان در نگره تفسیر المیزان». *قرآن و علوم اجتماعی*. ۳(۲). صص ۹-۳۲. doi: ۲۲۰۳۴/۱۰/۱۸۱۹۳۹.arq/۱۰/۲۲۳
- احمدی، علی؛ بابائی، خدیجه. (۱۳۹۶). *جایگاه اوقات فراغت در اسلام*. تهران: آذرفر.
- امین فردی، صبورا. (۱۳۹۹). *صورت‌بندی نظریه سیاسی حوزه فراغت دختران از منظر اسلامی*. رساله دکتری. دانشگاه باقرالعلوم (ع). تهران.
- ایمان، محمدتقی؛ نوشادی، محمودرضا. (۱۳۹۰). «تحلیل محتوای کیفی». *دو فصلنامه روش‌شناسی پژوهش در علوم انسانی*. ۳(۲). صص ۱۵-۴۴.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ ق). *غررالحکم و درر الکلم*. قم: دارالکتاب الاسلامی.
- تورکیلدسن، جورج. (۱۳۸۲). *اوقات فراغت و نیازهای مردم*. ترجمه عباس اردکانیان و عباس حسینی. تهران: نوربخش.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *رحیق مختوم*. چاپ چهارم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). *فطرت در قرآن*. قم: اسراء.
- چیرانی، ابراهیم. (۱۳۹۲). «اوقات فراغت: چالش‌ها و نتایج جهانی». *سیاست جهانی*. دوره دوم. تابستان. ش ۲(۴). صص ۱۱۹-۱۳۴.
- حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۲ ق). *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعة*، ۳۰ جلدی. قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع) لاحیاء التراث.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد. (۱۳۸۹). «تفریح از دیدگاه اسلام». *ماهنامه صدای جمهوری اسلامی ایران*. شماره ۵۳. صص ۳۲-۳۵.
- حسینی نیا، محمدرضا؛ محمودی، مهدی و متقی‌نیک، روح‌اله. (۱۴۰۳). «اصول طنز اجتماعی در قرآن کریم». *قرآن و علوم اجتماعی*. ۴(۱). صص ۲۸-۵۷. doi: ۲۲۰۳۴/۱۰/۱۹۶۹۷۷.arq/۱۰/۲۰۲۴
- راغب، اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تهران: دفتر نشر کتاب.

- شاین، ادگار. (۱۳۸۳). فرهنگ‌سازمانی. ترجمه محمدابراهیم محبوب. تهران: فرا. شرتونی، سعید. (۱۳۷۴). *اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*. اوقاف و امور خیریه. تهران: دارالاسوة.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۲). *تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه موسوی همدانی. سید محمدباقر. قم: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات. قربانعلی دولابی، مجید؛ لبخندق، محسن؛ امین فر، صبورا. (۱۳۹۸). «مبانی نظریه خط مشی حوزه فراغت از منظر حکمت اسلامی». *مطالعات اندیشه معاصر مسلمین*. ۹(۵). صص ۱۳۷-۱۷۵.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۶۷). *قاموس قرآن*. تهران: اسلامیة.
- کافی، مجید. (۱۴۰۰). «اوقات فراغت در سبک زندگی خانوادگی». *پژوهشنامه سبک زندگی*. ۱۷(۱). صص ۳۷-۵۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۹). *الکافی*. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- کوهستانی، حسینعلی، خلیل زاده امینیان، علی اصغر. (۱۳۷۸). *پژوهشی در اوقات فراغت و راه‌های بهره‌وری از آن*. چاپ نخست. مشهد: نشر تیهو.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محمدی، حسین و صائمی، داود. (۱۴۰۳). «مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی از منظر قرآن با تأکید بر آموزه توحید ربوبی». *قرآن و علوم اجتماعی*. ۴(۴). صص ۱۰-۳۹. doi: ۱۰/۲۲۰۳۴/۲۰۲۴/۲۱۶۷۵۹.arq
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۶). *اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- Bourdieu, P. (2018). The forms of capital. *The sociology of economic life* (pp. 78-92). Routledge.
- Chakraborty, P., Mittal, P., Gupta, M. S., Yadav, S., & Arora, A. (2021). Opinion of students on online education during the COVID-19 pandemic. *Human Behavior and Emerging Technologies*, 3(3), 357-365.
- Gesenius, W. (1939). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. ed. F.A. Brown, London: Oxford.
- Jaštrov, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim* (2 Volume). London/New York.
- Juniu, S. (2010). The transformation of leisure. *Leisure/Loisir*, 33(2), 463-478.
- Kim, Y. Tian, W. Roh, T. Lee, S. S. & Lee, M. (2025). Exploring the influence of perceived economic mobility on leisure consumption: The moderating effect of social capitals. *Journal of Retailing and Consumer Services*, 85, 104300.

- Kuper, N. Kroencke, L. Harari, G. M. & Denissen, J. J. (2023). Who benefits from which activity? On the relations between personality traits, leisure activities, and well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 125(1), 141.
- Macuch, R & Drower, E.S. (1963). *A Mandaic Dictionary*, London: Oxford University Press.
- Mansfield, L. Daykin, N. & Kay, T. (2020). Leisure and wellbeing. *Leisure Studies*, 39(1), 1-10.
- Peng Jiale, Ren Hong. (2024) The association of physical activity and leisure-time sedentary behavior with perceived stress among Chinese adults: A cross-sectional study based on the Chinese health and nutrition survey data. *Preventive Medicine. Reports*, 45, 102829.
- Prayag, G, Gannon, M. J., Muskat, B., & Taheri, B. (2020). A serious leisure perspective of culinary tourism co-creation: the influence of prior knowledge, physical environment and service quality. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 32(7), 2453-2472.
- Purev, B. (2021). *The Study of Leisure Satisfaction*. The Study of Leisure Satisfaction.
- Rogers, A. Snellgrove, M. & Punch, S. (2022). Between equality and discrimination: The paradox of the women's game in the mind-sport bridge. *World Leisure Journal*, 64, 342-360. <https://doi.org/10.1080/16078055.2022.2051068>.
- Rojeck, C. Shaw, S. & Veal, A. (Eds). (2006). *A handbook of leisure studies*. Springer.
- Tutar, Ö. F. & Turhan, F. H. (2023). Digital Leisure: Transformation of Leisure Activities. *Shanlax International Journal of Education*, 11, 16-28.
- Veal, A. (2023). Everyday life and Everyday Leisure. *International Journal of the Sociology of Leisure*. 6, 225-248. <https://doi.org/10.1007/s41978-023-00134-0>

## References

- Nahj al-Balāghah  
Al-Şahīfah al-Sajjādiyyah  
Aḥmadī Bīghash, Khadījah. (1402 Sh/2023). “Tarbiyat-i ‘Aqlānī-yi Fardī va Ijtimā’ī-yi Qur’ān-Bunyān dar Nigrah-yi Tafsīr al-Mīzān.” *Qur’ān va ‘Ulūm-i Ijtimā’ī* 3(2): 9–32. <https://doi.org/10.22034/arq.2023.181939>.
- Aḥmadī, ‘Alī, and Bābā’ī, Khadījah. (1396 Sh/2017). *Jāyigāh-i Awqāt-i Farāghat dar Islām*. Tehran: Āzarfarr.
- Amīn Fardī, Şabūrā. (1399 Sh/2020). *Şurat-bandī-yi Nazariyyeh-yi Sīyāsī-yi Ḥawzeh-yi Farāghat-i Dukhtarān az Manzar-i Islāmī*. PhD dissertation, Baqir-ul-Ulum University, Tehran.
- Bourdieu, P. (2018). *The Forms of Capital. The sociology of economic life* (pp. 78-92). Routledge.
- Chakraborty, P., Mittal, P., Gupta, M. S., Yadav, S., & Arora, A. (2021). Opinion of Students on Online Education During the COVID-19 Pandemic. *Human Behavior and Emerging Technologies*, 3(3), 357-365.
- Chīrānī, Ibrāhīm. (1392 Sh/2013). “Awqāt-i Farāghat: Chālīsh-hā va Natāyij-i Jahānī.” *Siyāsāt-i Jahānī Journal* 2(4) (Summer): 119–134.
- Gesenius, W. (1939). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. Editor: F.A. Brown, London: Oxford.
- Ḥasan-Zādeh Āmulī, Ḥasan. (1387 Sh/2008). *Nuşūş al-Ḥikam bar Fuşūş al-Ḥikam*. Qom: Tebyan Cultural and Information Institute.
- Hurr al-‘Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1412 AH/1991). *Tafsīl Wasā’il al-Shī’ah ilā Taḥşīl Masā’il al-Sharī’ah*. Qom: Mu’assaseh Āl al-Bayt (‘a) li-Iḥyā’ al-Turāth.
- Ḥusaynī Beheshṭī, Sayyid Muḥammad. (1389 Sh/2010). “Tafriḥ az Dīdgāh-i Islām.” *Monthly Magazine Şadā-yi Jomhūrī-yi Islāmī-yi Irān* 53: 32–35.
- Ḥusaynī Niyā, Muḥammad-Reza; Maḥmūdī, Maḥdī; and Motaqī-Nīk, Rūḥullāh. (1403 Sh/2024). “Uşūl-i Tanz-i Ijtimā’ī dar Qur’ān-i Karīm.” *Qur’ān va ‘Ulūm-i Ijtimā’ī* 4(1): 28–57. <https://doi.org/10.22034/arq.2024.196977>.
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1422 AH/2001). *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*. Annotator: Ibrahim Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1405 AH/1985). *Lisān al-‘Arab*. Qom: Intishārāt Adab al-Ḥawzah.
- Ibn Shu’bah Ḥarrānī, Ḥasan ibn ‘Alī. (1404 AH/1984). *Tuḥaf al-‘Uqūl ‘an Āl al-Rasūl*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. (1381 Sh/2002). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qom: Mu’assaseh-yi Buşṭān-i Kitāb.
- Ibrāhīmī, Qurbān-‘Alī; Rāzqī, Nādir; and Muslimī Paṭrūdī, Raḳīyyah. (1390 Sh/2011). “Awqāt-i Farāghat va ‘Awāmil-i Ijtimā’ī-yi Mu’aththir bar Ān: Muṭālī’eh-yi Mawridī-yi Afrād-i 15-64 Sāleh-yi Shahriştān-i Juybar.” *Jāmi’eh-shināsī-yi Kārburdī* 22(4): 71–98.
- Īmān, Muḥammad-Taḳī, and Nūshādī, Maḥmūd-Reza. (1390 Sh/2011). “Taḥlīl-i Muḥtavā-yi Kayfī.” *Quarterly Journal of Ravesh-shināsī-yi Pizhūhish dar ‘Ulūm-i Insānī* 3(2): 15–44.
- Jaśtrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim* (2 Volume). London/New York.
- Javadī Amolī, Abdullah. (1384 Sh/2005). *Fiṭrat dar Qur’ān*. Qom: Isrā’ Publications.
- Javadī Amolī, Abdullah. (1389 Sh/2010). *Raḥīq Makhtūm* (4th edition). Qom: Isrā’ Publications.

- Juniu, S. (2010). The Transformation of Leisure. *Leisure/Loisir*, 33(2), 463-478.
- Kāfi, Majīd. (1400 Sh/2021). "Awqāt-i Farāghat dar Sabk-i Zindigī-yi Khānuvādegī." *Pazhūhishnāmeḥ-yi Sabk-i Zindigī* 7(1): 37-58.
- Kim, Y., Tian, W., Roh, T., Lee, S. S., & Lee, M. (2025). Exploring the Influence of Perceived Economic Mobility on Leisure Consumption: The Moderating Effect of Social Capital. *Journal of Retailing and Consumer Services*, 85, 104300.
- Kūhīstānī, Ḥusayn-‘Alī and Khalīlzādeh Amīniyān, ‘Alī-Aṣghar. (1378 Sh/1999). *Pazhūhishī dar Awqāt-i Farāghat wa Rāh-hā-yi Bahrahvarī az Ān* (1st edition). Mashhad: Nashr-i Tīhū.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (1369 Sh/1990). *Al-Kāfi*. (4th edition). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Kuper, N., Kroencke, L., Harari, G. M., & Denissen, J. J. (2023). Who Benefits From Which Activity? On the Relations Between Personality Traits, Leisure Activities, and Well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 125(1), 141.
- Macuch, R & Drower, E.S. (1963). *A Mandaic Dictionary*, London: Oxford University Press.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. (1403 AH/1983). *Bihār al-Anwār al-Jāmi‘ah li-Durar Akhbār al-A‘immah al-Aṭhār* (‘a). Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1374 Sh/1995). *Tafsīr-i Nemūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Mansfield, L., Daykin, N., & Kay, T. (2020). Leisure and Wellbeing. *Leisure Studies*, 39(1), 1-10.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1376 Sh/1997). *Akhlāq dar Qur‘ān*. Editor and Compiler: Ḥusayn Iskandarī. Qom: Imam Khomeini Institute.
- Muḥammadī, Ḥusayn and Sā‘imī, Dāwūd. (1403 Sh/2024). "Mabānī-yi Ilāhīyātī-yi Tarbiyat-i Ijtimā‘ī az Manzar-i Qur‘ān bā Tākīd bar Āmūziḥ-yi Tawḥīd-i Rubūbī." *Qur‘ān va ‘Ulūm-i Ijtimā‘ī Journal* 4(4): 10-39. <https://doi.org/10.22034/arq.2024.216759>.
- Nūrī, Mīrzā Ḥusayn. (1408 AH/1988). *Muṣṭadrak al-Wasā‘il wa Muṣṭanbaṭ al-Masā‘il*. Beirut: Mu‘assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā‘ al-Turāth.
- Peng Jiale, Ren Hong. (2024) The Association of Physical Activity and Leisure-time Sedentary Behavior with Perceived Stress Among Chinese Adults: A Cross-sectional Study based on the Chinese Health and Nutrition Survey data. *Preventive Medicine. Reports*, 45, 102829.
- Prayag, G., Gannon, M. J., Muskat, B., & Taheri, B. (2020). A Serious Leisure Perspective of Culinary Tourism Co-creation: The influence of Prior Knowledge, Physical Environment, and Service Quality. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 32(7), 2453-2472.
- Purev, B. (2021). *The Study of Leisure Satisfaction*. The Study of Leisure Satisfaction.
- Qurashī, Sayyid ‘Alī Akbar. (1367 Sh/1988). *Qāmūs al-Qur‘ān*. Tehran: Islāmiyyah.
- Qurbān‘Alī Dūlābī, Majīd; Labkhandaq, Muḥsin; and Amīn-Far, Ṣabūrā. (1398 Sh/2019). "Mabānī-yi Nazariyyeh-yi Khaṭṭ-i Mashī-yi Ḥawzeh-yi Farāghat az Manzar-i Ḥikmat-i Islāmī." *Muṭāla‘āt-i Andīshah-yi Mu‘āṣir-i Muslimīn* 5(9): 137-175.
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1404 AH/1984). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur‘ān*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Kitāb.
- Rogers, A., Snellgrove, M., & Punch, S. (2022). Between Equality and Discrimination: The Paradox of the Women’s Game in the Mind-sport Bridge. *World Leisure Journal*, 64, 342-360. <https://doi.org/10.1080/16078055.2022.2051068>.
- Rojeck, C., Shaw, S., & Veal, A. (Eds). (2006). *A Handbook of Leisure Studies*. Springer.
- Ṣadr al-Mutāallihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Shīrāzī. (1388 Sh/2009). *Al-Ḥikmat al-Muta‘aliyyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba‘ah*. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā.
- Schein, Edgar. (1383 Sh/2004). *Farhang-i Sāzimānī*. Translator: Muḥammad Ibrahim Maḥbūb.

- Tehran: Farā.
- Shartūnī, Sa'īd. (1374 Sh/1995). *Aqrab al-Mawārid fī Faṣḥ al-'Arabīyyah wa al-Shawārid*. Tehran: Dār al-Uswah, Endowments and Charity Affairs.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1360 Sh/1981). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Matbū'āt.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1382 Sh/2003). *Tafsīr al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Translator: Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī. Qom: Intishārāt-i Islāmī.
- Tamīmī Āmadī, 'Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad. (1410 AH/1990). *Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Torkildsen, George. (1382 Sh/2003). *Awqāt-i Farāghat va Niyāzihā-yi Mardom*. Translators: 'Abbās Ardakaniyan and 'Abbās Ḥasanī. Tehran: Nūr-Bakhsh.
- Tutar, Ö. F. & Turhan, F. H. (2023). Digital Leisure: Transformation of Leisure Activities. *Shanlax International Journal of Education*, 11, 16-28.
- Veal, A. (2023). Everyday Life and Everyday Leisure. *International Journal of the Sociology of Leisure*. 6, 225–248. <https://doi.org/10.1007/s41978-023-00134-0>

## | Extended Abstract |

## The Foundations, Criteria, and Model of Leisure in Islam

Mohammad Parsa'iyān

**Research Objective:** The present study aims to explain the foundations, indicators, and model of leisure from the perspective of Islam. The significance of this subject arises from the fact that leisure, as an inseparable part of individual and social life, plays a crucial role in promoting mental and physical health, social cohesion, and cultural education. At the same time, technological transformations and lifestyle changes have distanced societies from traditional and indigenous models of leisure, increasing the risk of the spread of Western and liberal patterns. Therefore, this study seeks to present an Islamic model that, by relying on religious teachings and engaging with sociological theories, can provide a strategic framework for cultural organization and policymaking in the field of leisure. The central research question is: What are the foundational and both prohibitive and affirmative characteristics of leisure in Islam, and do these indicators possess distinct levels or degrees?

**Research Methodology:** The research method employed in this study is directed qualitative content analysis, which operates in a more structured and theory-oriented manner compared to other approaches to content analysis. In the first stage, by reviewing the background and sociological theories of leisure, an initial framework was developed based on perspectives such as those of Torkildsen, as well as lifestyle and social capital theories. Additionally, by identifying categories of preliminary concepts such as productive leisure, active leisure, and serious leisure as initial codes, the conceptual model of the study was designed. In the second stage, Islamic texts—including Qur'anic verses, narrations of the Infallibles ('a.s), and philosophical wisdom works—were examined through a conceptual analysis approach, followed by open and axial coding. In this process, new concepts such as time, pleasure, innate disposition (fitrah), moderation, and growth were identified and added to the initial model. Finally, the data were organized within a three-level model consisting of Essential Limits, Indicators of Excellence, and Exemplary Model.

**Findings:** According to religious texts, Islam does not recognize a concept of “leisure” as an absolute period of time free from occupational and social obligations; rather, such opportunities are to be devoted to worship, work, and lawful pleasures. The narrations recommend dividing one's time into three or four parts: communion with God, earning a livelihood, social interaction with believing brethren, and the enjoyment of lawful pleasures. The enjoyment of these pleasures is presented as a source of strength and motivation for fulfilling one's essential duties in life, while neglecting them may lead to weakness in other aspects. At the same time, the Holy Qur'an regards the enjoyment of divine adornments and blessings not only as permissible but as necessary—provided that extravagance and excess are avoided.

In the examination of philosophical and wisdom-based foundations, three key concepts related to Islamic leisure were identified. The first is the value of time, which emphasizes that a person's life and opportunities are his most precious capital, and that through planning and productivity, they should lead to the development of talents and the flourishing of individual and social capacities. Islam rejects passive leisure and stresses purposeful use of time. The second is pleasure, which, according to the views of Ibn Sīnā and Ṣadr al-Mutāʾallihīn (Mullā Ṣadrā), is defined as the perception of existential perfection. There are various degrees of pleasure—from physical to intellectual and spiritual—and their intensity and depth depend on the level of perception. Among these, the highest form of pleasure is spiritual pleasure. Thus, the natural human inclination toward enjoyment is to be regulated within the framework of reason and divine values. The third foundational concept is *fiṭrah* (innate disposition). The divine *fiṭrah* in humans provides the potential to direct leisure time toward growth and perfection. When leisure aligns with reason and innate disposition, it becomes a means of personal flourishing; but when it turns toward indulgence and self-gratification, it weakens both reason and innate disposition.

An analysis of Qurʾanic and hadith terminology related to leisure shows that the derivatives of the term *farāgh* in the Qurʾan mean release, completion, or emptiness, but not necessarily idleness. The term *tafrīḥ* and the derivatives of *farāḥ* generally denote joy and openness of heart, which the Qurʾan sometimes condemns and sometimes praises, considering it commendable only when it stems from divine grace and mercy. The term *lahw* refers to that which distracts a person from beneficial action, while *laʿb* denotes purposeless activity; both are used in the Qurʾan to censure futile amusements. Likewise, *laghw* refers to vain and useless acts, and the Qurʾan describes avoidance of it as one of the attributes of the believers. These terms collectively indicate that, from the Islamic perspective, leisure must not be tainted by *lahw* (idle amusement), *laʿb* (frivolity), or *laghw* (futility), but should instead be directed toward lawful enjoyment and spiritual growth.

Based on the analysis of Islamic sources, the model of leisure in Islam can be classified into three categories. The first is Essential Limits, encompassing the minimal and Sharʿi indicators that define the permissible domain of leisure activities. This level is primarily restrictive, emphasizing the avoidance of sin, the observance of others' rights, and refraining from occasions of wrongdoing. Observance of these limits constitutes the preliminary condition for defining Islamic leisure, and all cultural policy-making should be grounded upon it.

The second level is Indicators of Excellence, which are affirmative in nature and contribute to enhancing the quality of leisure. These indicators include physical and mental health, observance of moderation and avoidance of excess or deficiency, attention to priorities and the precedence of significant matters, avoidance of heedlessness and futility, and distancing oneself from laziness and apathy. At this level, leisure not only prevents physical and psychological harm but also serves as a source of vitality, spiritual enrichment, and the strengthening of social relationships.

The third is the Exemplary Model, which pertains to ideal and elevated components, more suited to capable and distinguished individuals in society. At this level, leisure

transcends mere entertainment and transforms into creative, productive, constructive, and value-generating activities. Examples include skill-based sports such as archery, horse-riding, and swimming, as well as innovative cultural and educational pursuits. This level aims to nurture competent and refined individuals who can utilize their leisure time to generate personal and social value. From this perspective, the Exemplary Model serves not only as guidance for capable individuals but also as an inspirational paradigm for the Islamic community as a whole.

**Conclusion:** The findings of this study indicate that Islamic teachings regard leisure as a valuable opportunity for individual and social flourishing. From this perspective, leisure is not understood as idleness or futility, but rather as a time for rejuvenation, lawful enjoyment, and spiritual growth. Data analysis revealed that the Islamic model of leisure can be explained on three levels: Essential Limits, Indicators of Excellence, and Exemplary Model. At the first level, Shar'ī and jurisprudential boundaries define the minimal framework of permissible activities. The second level includes positive and developmental indicators such as health, moderation, avoidance of negligence, and observance of priorities. The third level, the Exemplary Model, is devoted to creative, productive, and value-generating activities that are not obligatory for everyone but can serve as an ideal example for the Islamic society.

From an applied standpoint, the study demonstrates that utilizing these three levels can provide a sound basis for cultural policymaking in the domain of leisure. Reliance on these indicators not only ensures the effective management of time and opportunities but also strengthens educational, moral, and social foundations, preventing the dominance of Western patterns based on frivolity, amusement, and consumerism. Accordingly, incorporating Islamic principles into the design of leisure programs can promote social cohesion, enhance cultural capital, and foster multidimensional human development within the Islamic community.

The formulation and implementation of cultural and social policies related to leisure should be aligned with these three dimensions, so as to direct leisure time toward education, vitality, responsibility, and the enhancement of social capital. Emphasizing Qur'anic and hadith-based teachings, this research underscores the necessity of developing realistic and up-to-date models for the cultural management of leisure in Islamic society. Ultimately, attention to Islamic value foundations in leisure policymaking can prevent the penetration of superficial and identity-incompatible patterns while creating a fertile ground for both individual and collective growth.

**Keywords:** Leisure time; Islamic indicators of leisure; Directed content analysis; Lifestyle; Leisure policymaking

## A Content Analysis of Family Challenges with an Emphasis on Spousal Relations in the Noble Qur'an

Zahra Movazebi<sup>1</sup>, Ebrahim Ebrahimi<sup>2</sup>

1. PhD Candidate in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author). [z.movazebi66@gmail.com](mailto:z.movazebi66@gmail.com)
2. Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. [Ebrahimi978@atu.ac.ir](mailto:Ebrahimi978@atu.ac.ir)

Research Article



### Abstract

The family, as the most fundamental social institution, plays a pivotal role in ensuring the psychological, social, economic, and cultural well-being of society. Any disruption in the structure or function of the family can entail negative and lasting consequences at both individual and social levels. The present study, aiming to analyze the vulnerabilities affecting spousal relations within the family on the basis of the teachings of the Noble Qur'an, was conducted using the content-analysis method. To this end, all verses related to family vulnerabilities were identified and categorized. In the course of the content-analysis process, meaningful units were extracted and organized into principal themes and categories, and an analytical-expository approach was employed to interpret and elucidate the vulnerabilities. The findings indicate that the Qur'an, through a multilayered perspective, does not confine family vulnerabilities merely to the behavioral level, but also addresses deeper dimensions such as beliefs, attitudes, power relations, and gender roles. According to the analysis of the verses, the most significant threats undermining family cohesion include individualism, identity crisis, shifts in attitudes toward gender roles, violation of mutual rights, male domination, sexual promiscuity, weakening of religious beliefs, and psychological and legal spousal abuse. Based on the statistical results derived from a total of 64 relevant verses, the highest proportion of family vulnerabilities pertains to misconduct shared by both spouses (41%), followed by misconduct by men (39%), and misconduct by women (20%). In the face of these vulnerabilities, the Qur'an, by emphasizing foundational principles such as God-centeredness, chastity, righteous conduct, and the precedence of collective welfare over individual benefit, offers preventive and corrective strategies for strengthening and restoring spousal relations. The results of this study indicate that Qur'anic principles—grounded in human nature and characterized by conceptual flexibility—possess the capacity to accommodate contemporary social transformations and challenges. Accordingly, employing the Qur'anic framework can provide an effective model for enhancing family well-being, redefining intra-family mechanisms, and repairing strained relationships in contemporary societies.

**Keywords:** Family vulnerabilities; Noble Qur'an; Content analysis; Family health indicators; Spousal relations; Ideal condition

Received: 2025-07-20 | Received in revised from: 2025-09-21 | Accepted: 2025-09-29 | Published online: 2025-09-23

◆ How to cite: Movazebi, Zahra, Ebrahimi, Ebrahim(1404SH): A Content Analysis of Family Challenges with an Emphasis on Spousal Relations in the Noble Qur'an, Quran and social sciences, 3(19), p122-155, 10.22034/arq.2025.234461

## تحلیل محتوای آسیب‌های خانواده با تأکید بر روابط زوجین در قرآن کریم

زهرا مواظبی<sup>۱</sup>، ابراهیم ابراهیمی<sup>۲</sup>

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).  
z.movazebi66@gmail.com

۲. استادگروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Ebrahimi978@atu.ac.ir

پژوهشی



### چکیده

خانواده به‌عنوان بنیادی‌ترین نهاد اجتماعی، نقش محوری در تأمین سلامت روانی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه ایفا می‌کند. هرگونه اختلال در ساختار یا کارکرد خانواده می‌تواند پیامدهای منفی و پایدار در سطوح فردی و اجتماعی به همراه داشته باشد. پژوهش حاضر با هدف آسیب‌شناسی روابط زوجین در خانواده و بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، با روش تحلیل محتوا انجام شده است. بدین منظور، تمامی آیات مرتبط با آسیب‌های خانواده شناسایی و دسته‌بندی گردید. در فرایند تحلیل محتوا، ضمن استخراج واحدهای معنایی و دسته‌بندی آن‌ها در قالب مقوله‌ها و محورهای اصلی، از رویکرد تحلیلی-تفسیری برای تبیین و آشکارسازی آسیب‌ها بهره گرفته شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم با رویکردی چندلایه، آسیب‌های خانواده را صرفاً به سطح رفتاری محدود نکرده و ابعاد عمیق‌تری چون باورها، نگرش‌ها، روابط قدرت و نقش‌های جنسیتی را نیز مورد توجه قرار داده است. بر اساس تحلیل آیات، مهم‌ترین آسیب‌های تهدیدکننده انسجام خانواده شامل فردگرایی، بحران هویت، تغییر در نگرش به نقش‌های جنسیتی، نقض حقوق متقابل، سلطه‌طلبی مردانه، تنوع‌طلبی جنسی، تضعیف باورهای دینی، همسر آزاری روانی و حقوقی است. بر اساس نتایج آماری به‌دست‌آمده از مجموع فراوانی ۶۴ آیه، به ترتیب بیشترین آسیب‌های خانواده مربوط به سوء رفتار مشترک زوجین با بسامد (۴۱ درصد)، سوء رفتار مردان با بسامد (۳۹ درصد) و سوء رفتار زنان با بسامد (۲۰ درصد) است. قرآن کریم در برابر این آسیب‌ها با تأکید بر اصول بنیادینی چون خدامحوری، عفت، معاشرت به معروف و تقدم مصلحت جمعی بر منفعت فردی، راهکارهای پیشگیرانه و اصلاحی برای تحکیم و بازسازی روابط زوجین ارائه می‌دهد. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که اصول قرآنی با اتکالی بر فطرت انسانی و انعطاف‌پذیری مفهومی، قابلیت انطباق با تحولات و چالش‌های نوین اجتماعی را دارا هستند. بر این اساس، بهره‌گیری از چارچوب قرآنی می‌تواند الگویی مؤثر برای ارتقای سلامت خانواده، بازتعریف سازوکارهای درون خانوادگی و ترمیم روابط آسیب‌دیده در جوامع معاصر فراهم آورد.

**کلیدواژه‌ها:** آسیب‌های خانواده، قرآن کریم، تحلیل محتوا، شاخص‌های سلامت خانواده، روابط زوجین، وضعیت مطلوب.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

◆ استناد به این مقاله: مواظبی، زهرا؛ ابراهیمی، ابراهیم (۱۴۰۴): «تحلیل محتوای آسیب‌های خانواده با تأکید بر روابط زوجین در قرآن کریم»، قرآن و علوم اجتماعی، ۳(۱۹)، ۱۲۲-۱۵۵. 10.22034/arq.2025.234461

## ۱. مقدمه

در دنیای معاصر، خانواده به‌عنوان نخستین نهاد اجتماعی و زیربنای رشد فردی و اجتماعی، با چالش‌هایی کم‌سابقه و پیچیده مواجه شده است. تحولات شتابان فرهنگی، اقتصادی و فناوری از یک‌سو و نفوذ ارزش‌های سکولار و مصرف‌گرایانه از سوی دیگر، کارکردهای اصیل و سنتی خانواده را دستخوش تزلزل کرده است. در این میان، افزایش آمار طلاق، گسترش اختلالات روانی نظیر افسردگی، ضعف در مهارت‌های ارتباطی، تأثیرپذیری از رسانه‌ها و تضعیف پیوندهای عاطفی، همه از نشانه‌های آسیب‌های متنوع و چندوجهی است که بنیان خانواده را تهدید می‌کند. با وجود چنین روندی، غفلت از ظرفیت‌های تربیتی، اخلاقی و پیشگیرانه آموزه‌های قرآنی، خلأ بزرگی در ادبیات علمی و کاربردی حوزه خانواده به وجود آورده است؛ چراکه قرآن به‌عنوان منبعی وحیانی با رویکردی نظام‌مند، نه تنها به تبیین کارکردها و جایگاه خانواده پرداخته بلکه آسیب‌ها و تهدیدهای پیش روی آن را نیز با دقت واکاوی کرده است. با توجه به این خلأ، پژوهش حاضر با هدف آسیب‌شناسی خانواده بر مبنای آموزه‌های قرآنی، درصدد پاسخ به این پرسش‌های بنیادین است: «نظام کلی حاکم بر آیات ناظر به آسیب‌های خانواده در قرآن چگونه قابل تبیین است؟» و «جهت‌گیری محوری این آیات در مواجهه با آسیب‌های خانواده چیست؟». در این راستا با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کمی-کیفی و شیوه تحلیلی-تفسیری، تلاش می‌شود تا ضمن استخراج اصول و مفاهیم راهبردی قرآن، الگویی بومی و پیشگیرانه برای ارتقای سلامت و استحکام خانواده ارائه گردد. این تحقیق می‌کوشد با اتکا به منطق قرآنی که بر اصل پیشگیری پیش از درمان تأکید دارد، گامی علمی و کاربردی در جهت بازسازی و توانمندسازی نهاد خانواده بردارد.

## ۲. پیشینه پژوهش

بررسی‌ها نشان می‌دهد که تاکنون مطالعات متعددی در زمینه آسیب‌شناسی خانواده با رویکرد اسلامی و قرآنی انجام شده است. کاظم‌نژاد (۱۳۹۷) در

اثری با عنوان «آسیب‌شناسی اجتماعی نقش همسری و مادری زنان با رویکرد اسلامی» با تمرکز بر نقش همسری و مادری، آسیب‌های مرتبط با کاهش عاطفه و خشونت خانگی را تحلیل کرده است. اختری (۱۳۹۹) در کتاب خود با عنوان «تحکیم خانواده از منظر حقوق و اخلاق» با تأکید بر لزوم پایه‌گذاری خانواده بر ایمان، اعتقاد به دستورات الهی و مدیریت زندگی توسط مرد، به تحلیل آسیب‌های خانواده و علل آن از منظر اسلامی توجه نموده است. نیلفروشان (۱۴۰۰) در کتاب «آسیب‌شناسی خانواده» با ارائه مدلی علمی برای تمایز خانواده‌های کارآمد و ناکارآمد، به بررسی آسیب‌های خانواده پرداخته است. طاهری (۱۳۹۲) در کتاب خود با عنوان «سیری در مسائل خانواده» مباحث فقهی نشوز و شقاق را بررسی کرده، آیت‌اللهی (۱۳۹۱) نویسنده کتاب «اخلاق خانواده»، بر آسیب‌های اخلاقی و عوامل عاطفی تمرکز داشته و عبدخدایی (۱۳۹۵) در مقاله خود با عنوان «مدیریت خانواده»، به بررسی آیات ۳۴ و ۳۵ از سوره نساء پرداخته و با طرح دو بحث محوری «قوامیت مرد» و «روابط میان زن و شوهر»، ادله تفسیری قیومیت مرد بر زن را در پرتو آراء امام خمینی (ره) تفسیر کرده است. افزون بر این، عسکری (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «آسیب‌های خانواده و راهکارهای مقابله با آن در قرآن و کتاب مقدس» به بررسی تطبیقی آسیب‌های خانواده از منظر قرآن کریم و کتاب مقدس و نقاط اشتراک و افتراق آن دو پرداخته است. علوانی (۲۰۲۲) در مقاله‌ای با عنوان «تحول خود، خانواده و جامعه از طریق اخلاق قرآنی»، و ضیا عمر (۲۰۱۴) در مقاله «ازدواج در اسلام: مشارکت زندگی یا ساختار خانواده تبعیض‌آمیز؟» در حوزه اخلاق و احکام شریعت، به ابعاد متنوعی از موضوع ازدواج و حقوق و مسئولیت‌های زنان و مردان پرداخته‌اند. بالین حال، وجه تمایز پژوهش حاضر در بهره‌گیری تلفیقی از روش تحلیل محتوای کمی-کیفی است که به شناسایی نظام‌مند و طبقه‌بندی آسیب‌های خانواده در قرآن می‌پردازد. همچنین ارائه مدلی جامع و نظام‌مند با اتکا به مفاهیم قرآنی و بر اساس منطق پیشگیرانه قرآن، نوآوری دیگری است که در پژوهش‌های پیشین کمتر بدان توجه شده است.

### ۳. روش پژوهش

این پژوهش آیات مرتبط با آسیب‌های خانواده را به روش تحلیل محتوا که «یکی از روش‌های میان‌رشته‌ای معتبر در تحلیل متون به شمار می‌رود» (ساروخانی، ۱۳۸۲: ۸۱)، بررسی می‌کند. در این تحقیق با الهام از دیدگاه هولستی (۱۳۹۱: ۳۸) و کریپندورف (۱۳۷۸: ۲۵)، تلاش شده است به‌صورت روشمند آیات مرتبط با موضوع آسیب‌های خانواده در قرآن استخراج و تحلیل شوند. در این فرایند ابتدا تعداد ۶۴ آیه شناسایی و گردآوری شد؛ سپس در چند مرحله با مرور مکرر آیات جهت‌گیری آن‌ها مشخص، مضامین فرعی و اصلی استخراج، کدگذاری و طبقه‌بندی می‌شود. درنهایت، تحلیل کیفی و کمی بر اساس این کدها انجام شده و مدلی مفهومی برای آسیب‌شناسی خانواده از منظر قرآن طراحی و ارائه می‌گردد.

در ادامه بخشی از جدول تحلیل محتوای آیات مختص به آسیب‌های خانواده درج شده که در آن مضامین مستخرج از آیات با شناسه (A۱،...)، کدگذاری شده‌اند. جدول ۱. نمونه تحلیل محتوای آیات مختص آسیب‌های خانواده در قرآن

| ردیف | متن آیه   | جهت‌گیری      | مضمون اصلی       | مضامین فرعی   | شاخصه سلامت خانواده             | کدگذاری |
|------|---|---------------|------------------|---|---------------------------------|---------|
| ۱    | لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةٍ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِن الله عَفْوٌ رَّحِيمٌ (بقره: ۲۲۶)                       | سوء رفتار مرد | همسر آزاری       | محکومیت<br>تعلیق زن با ترک<br>مباشرت شوهر<br>با قصد اعمال<br>خشونت رفتاری-<br>روانی | پایبندی به<br>اصل حسن<br>معاشرت | A۱      |
| ۲    | ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتٍ زَوْجَةٍ وَ امْرَأَتٍ لَوْ ط كَانَتْ تَخْت عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَاتَمَهُمَا (تحریم: ۱۰) | سوء رفتار زن  | خیانت<br>زناشویی | انحراف همسر<br>لوط<br>با وجود داشتن<br>همسر شایسته و<br>نقض تعهدات<br>زناشویی       | پایبندی به<br>اصل عفاف          | A۲      |

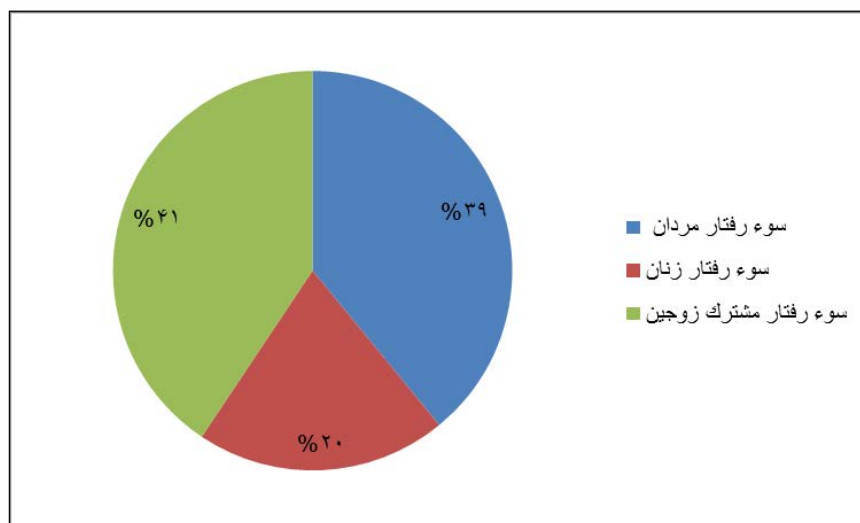
| آیه | متن آیه   | جهت‌گیری                 | مضمون اصلی  | مضامین فرعی   | شاخصه سلامت خانواده   | کدگذاری |
|-----|---|--------------------------|---|---|---|---------|
| ۳   | الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالضَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ (نساء: ۳۴)   | سوء رفتار زوجین          | تغییر در نگرش به نقش‌های جنسیتی                     | تبیین نقش مسئولیت مردان در خانواده به عنوان سرپرست خانواده                    | پذیرش قوامیت مرد به عنوان یک تکلیف                          | A۳      |
| ۴   | وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (نساء: ۱۲۸) | سوء رفتار مشترک زوجین    | همسر آزاری با محرومیت جنسی (نشوز زن و مرد) فردگرایی | ناسازگاری و رویگردانی شوهر از زن خشونت رفتاری - روانی با کم‌توجهی عاطفی به زن | رعایت اصل تقدم مصلحت جمعی بر منفعت شخص رعایت اصل صلح و سازش | A۴      |
| ۵   | فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا (نساء: ۱۹)  | همسر آزاری سوء رفتار مرد | بی‌توجهی عاطفی به زن                                | مبارزه با تمایلات نفسانی پرهیز تصمیمات عجولانه                                | پایبندی به اصل معاشرت به معروف                              | A۵      |
| ۶   | وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ بَنَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (حشر: ۱۹)  | سوء رفتار زوجین          | بحران هویت  | فراموشی خداوند منجر به خودفراموشی انسان می‌شود                                | رعایت اصل توحیدمحوری  | A۶      |

| آیه | متن آیه  | جهت‌گیری        | مضمون اصلی   | مضامین فرعی  | شاخصه سلامت خانواده                      | کدگذاری |
|-----|--|-----------------|--|--|--|---------|
| ۷   | وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللّٰتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ اَنْ يَّصْنَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَاَنْ يَّسْتَغْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ... (نور: ۶۰).   | سوء رفتار زن    | حفظ پوشش و زینت  | توصیه به رعایت حدود و مرزها در تعاملات خود با نامحرم و منع خودنمایی                                    | رعایت اصل عفت                            | A۷      |
| ۸   | وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَاِنْ يَخْرُجْنَ اِلَّا اَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ (طلاق: ۱-۷)   | سوء رفتار مرد   | همسرآزاری با نادیده گرفتن حقوق مالی زن اعمال سلطه مردانه | توصیه به عدم اخراج زنان در زمان عده از خانه  | رعایت اصل تقوا رعایت اصل معاشرت به معروف | A۸      |
| ۹   | وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ (نور: ۳۱)  | سوء رفتار زن    | شوهر آزاری با خود آرایشی غیر برای همسر                   | توصیه به زنان در عدم خودآرایشی بر غیر شوهر تأکید بر لزوم رعایت پوشش در مواضع زینت مخفی و باطنی (اندام) | رعایت اصل عفت                            | A۹      |
| ۱۰  | وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً اَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ قَتِيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ... فَانْكُحُوهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاَتُوهُنَّ اَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَاِلَّا مُتَّخِذَاتِ اَحْدَانٍ فَاِذَا اُخْصِنَ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفٌ مَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ (نساء: ۲۵) | سوء رفتار زوجین | تنوع طلبی جنسی   | دوستی‌های نامشروع و رابطه پنهانی با نامحرم   | رعایت اصل عفت                            | A۱۰     |

جدول ۲. سنجش فراوانی جهت گیری آیات مختص آسیب های خانواده

| ردیف | جهت گیری              | تعداد آیات |
|------|-----------------------|------------|
| ۱    | سوء رفتار مردان       | ۲۵         |
| ۲    | سوء رفتار زنان        | ۱۳         |
| ۳    | سوء رفتار مشترک زوجین | ۲۶         |

نمودار ۱. توزیع فراوانی سوء رفتار زوجین در قرآن کریم



نتایج تحلیل های کمی به دست آمده از مجموع فراوانی ۶۴ آیه نشان می دهد که قرآن کریم در حوزه خانواده، بیشترین تأکید را بر آسیب های ناشی از سوء رفتار مشترک میان زوجین داشته است که با فراوانی ۴۱ درصد در آیات مرتبط مشهود است؛ پس از آن، آسیب های ناشی از سوء رفتار مردان با ۳۹ درصد و زنان با ۲۰ درصد در رتبه های بعدی قرار دارند. این توزیع بسامد حاکی از آن است که قرآن نگاه جامع و تعاملی به آسیب های خانوادگی دارد و مسئولیت حفظ سلامت خانواده را متوجه هر دو جنس می داند. تحلیل کیفی نیز ابعاد عمیق تر این آسیب ها و راهکارهای قرآنی برای پیشگیری و اصلاح را تبیین می کند.

#### ۴. تحلیل کیفی آیات مختص آسیب‌های خانواده

خانواده در منظومه معرفتی قرآن، بنیادی‌ترین نهاد اجتماعی و تربیتی است که قوام جامعه به استحکام آن وابسته است. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیل کیفی به واکاوی مهم‌ترین آسیب‌های خانواده از منظر قرآن می‌پردازد. در این چارچوب، آسیب‌ها در سه محور سوء رفتار مشترک زوجین، سوء رفتار مردان و سوء رفتار زنان تبیین و راهکارهای قرآنی برای رفع آن‌ها بررسی می‌شود.

#### الف) سوء رفتار مشترک زوجین در خانواده

سوء رفتار خانوادگی به مجموعه‌ای از کنش‌های ناپسند و آسیب‌زا در روابط زناشویی اطلاق می‌شود که از سوی یکی یا هر دو همسر بروز می‌کند و سلامت روانی، عاطفی و حتی جسمی خانواده را به خطر می‌اندازد. این رفتارها در قالب‌هایی چون خشونت فیزیکی، آزار روانی، بی‌توجهی عاطفی و خیانت زناشویی نمود می‌یابد. در ادامه چند مورد از این سوء رفتارها از منظر تفسیری و روان‌شناختی بررسی می‌شود:

**بحران هویت:** بحران هویت یکی از چالش‌های اساسی خانواده‌های معاصر است که در پی گذار از ساختارهای سنتی به سبک‌های مدرن زندگی، در مطالعات اجتماعی و روان‌شناختی جایگاه مهمی یافته است. این اصطلاح نخستین بار توسط اریک اریکسون<sup>۱</sup> در چارچوب نظریه رشد فردی مطرح شد و به وضعیتی اشاره دارد که فرد یا نهاد اجتماعی دچار ابهام و سردرگمی در شناخت هویت و جایگاه خود می‌شود. آثار این بحران، فراتر از سطح فردی، در خانواده و جامعه با اختلال در کارکردها و تضعیف روابط متقابل بروز می‌کند. از عوامل مؤثر در این بحران، ضعف باورهای دینی و افول معنویت است که موجب تزلزل در ارزش‌ها و ساختار هویتی خانواده می‌شود (افضلی و دیگران، ۲۰۱۸، م: ۱۰۰-۱۰۱). قرآن کریم در آیه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹)، فراموشی خداوند را علت خود فراموشی می‌داند؛ وضعیتی که با غفلت از هدف آفرینش و هویت واقعی انسان همراه است (مکارم شیرازی،

۱۳۷۱، ۲۳: ۵۴۰). در سطح خانواده، خودفراموشی به ضعف عدالت، محبت و احترام متقابل می‌انجامد و مناسبات را بر مبنای منفعت‌طلبی و مادی‌گرایی شکل می‌دهد. از منظر قرآن، این بحران زمانی تشدید می‌شود که اصول اخلاقی و دینی نادیده گرفته‌شده و معنویت در زندگی کمرنگ شود. تقویت باورهای دینی و تقوا، می‌تواند پیوندهای خانوادگی را بر پایه عدالت و محبت استوار سازد و مسیر رشد معنوی و اخلاقی خانواده را هموار کند.

**فردگرایی:** با گسترش لیبرالیسم در جوامع غربی، که انسان را موجودی بی‌نیاز از هرگونه تکلیف یا محدودیت بیرونی می‌داند، ارزش‌های سنتی در خانواده‌ها تضعیف‌شده و خدامحوری جای خود را به انسان‌محوری داده است. این روند، همدلی و تعاون را با فردگرایی و خودخواهی جایگزین ساخته است (طاهری، ۱۳۸۳: ۷۰).

در این نگرش، ارتقا یا سقوط جایگاه اعضای خانواده و ایفای صحیح یا نادرست نقش‌ها بر پایه استعداد و توانایی فرد سنجیده می‌شود و در قالب «حَقِّ مَنْ» و «حَقِّ تَوْ» نمود می‌یابد (فاتحی، ۱۳۸۰: ۱۳۹). هرچند هدف اصلی در چنین نگرشی دستیابی به بیشترین سود شخصی و تأکید بر آزادی مطلق در کسب ثروت، منافع اقتصادی و سایر عرصه‌های زندگی است، اما در بستر زندگی مشترک، تعارض میان منافع فردی و خانوادگی امری اجتناب‌ناپذیر است. این تقابل می‌تواند به بروز تنش‌های جدی میان زوجین منجر شود و زمینه را برای بروز رفتارهایی چون سلطه‌گری یکی از طرفین، اعمال زور به‌جای منطق، بی‌توجهی عاطفی، واگرایی، لجباجت، انتقاد مخرب، تحقیر، تهمت، خشونت و در نهایت تضييع حقوق مادی و معنوی اعضای خانواده فراهم کند (همان: ۱۴۲).

قرآن کریم در آیه «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء: ۱۲۸)، به این آسیب توجه نموده و صلح را پیش از وقوع نزاع، بهترین راه برای مقابله با این آسیب و حفظ پیوند زناشویی می‌داند. «إِعْرَاضٍ» در این آیه به ترک رابطه و سکوت از هرگونه گفتار و رفتار، بدون

حذف حقوقی نظیر نفقه و بدون استفاده از خشونت یا بدگویی اشاره دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۲۱: ۴۹-۵۰). در این چارچوب، صلح به معنای گذشت از برخی حقوق برای جلوگیری از جدایی است که از طلاق مطلوب‌تر است (طبری، ۱۴۱۲، ق: ۱۹۶). این امر مبتنی بر این اصل قرآنی است که دفع ضرر، به مراتب آسان‌تر و مؤثرتر از رفع آن پس از وقوع است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۲۱: ۴۹-۵۰). واژه «شُحَّ» در ادامه آیه، به معنای بخل همراه با حرص و آزمندی، به‌ویژه زمانی است که این ویژگی در فرد نهادینه‌شده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق: ۴۴۶). این واژه در اصطلاح، به دل‌بستگی شدید انسان به منافع شخصی خود اشاره دارد؛ امری که از حُبِّ نفس سرچشمه گرفته و در عرصه‌های مختلف مانند اموال، حقوق متقابل همسران و مناصب تجلی می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۲۱: ۵۳). در این باره دو دیدگاه تفسیری مطرح است: برخی مفسران مانند ابن عباس و سعید بن جبیر «الشُّحَّ» را ویژه زنان دانسته‌اند و معتقدند این ویژگی در مطالبه حقوقی چون محبت، مال یا زمان بروز می‌یابد، حتی اگر به بی‌عدالتی در تقسیم توجه میان همسران منجر شود. گروهی دیگر همچون ابن وهب و ابن زید، آن را مفهومی عام دانسته‌اند که شامل هر دو سوی رابطه زناشویی است؛ زن ممکن است به حقوق خود در زمینه نفقه و تقسیم عادلانه وقت و توجه حساس باشد؛ درحالی که مرد ممکن است در زمینه تقسیم منابع و توجه خود میان همسران، خصوصاً در شرایطی که به یکی از آنان علاقه کمتری دارد، دچار «الشُّحَّ» شود (طوسی، بی‌تا، ۳: ۳۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۱۸۴).

بنابراین، این واژه در هر دو بُعد معنایی و تفسیری، نوعی فردگرایی را بازنمایی می‌کند؛ حالتی که در آن فرد به‌جای توجه به مصالح مشترک، بر منافع فردی خود تمرکز می‌نماید و از گذشت نسبت به دیگری خودداری می‌کند. این امر تعادل در زندگی مشترک را بر هم زده و مسیر را برای بروز اختلافاتی چون نشوز و اعراض هموار می‌سازد. در چنین شرایطی، قرآن با تأکید بر اصل «الصلح خیر»، بر اهمیت گذشت، تفاهم و تقوا برای تقویت روابط خانوادگی تأکید کرده می‌فرماید: «وَإِنْ تُصِلِحُوا وَتَتَّقُوا» (نساء: ۱۲۹). در جای دیگری پرهیز

از آن را موجب رستگاری دانسته می‌فرماید: «وَمَنْ يَوْقُ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (تغابن: ۱۶)؛ بنابراین بر اساس منطق قرآنی در روابط خانوادگی هیچ‌یک از زوجین نباید نظر شخصی خود را بر دیگری تحمیل کنند. «تحقق این هدف نیازمند اولویت‌دهی به منافع جمعی خانواده بر خواسته‌های فردی و مشارکت در همه ابعاد مادی، معنوی و عاطفی است» (سالاری فر، ۱۳۸۷: ۲۷۲-۲۷۴). این نه به معنای مردسالاری است و نه زن‌سالاری بلکه در حقیقت «دین‌سالاری» است. از منظر جامعه‌شناختی، گی روشه<sup>۱</sup> نیز تعلق به اجتماع را درگرو اشتراک در عقاید و ارزش‌های مشترک می‌داند که افراد را در قالب «ما» تعریف می‌کند (روش، ۱۳۶۷: ۱۴۸). این همگرایی، الگویی برای تنظیم روابط خانوادگی است که در آن رضایت، گذشت و پذیرش متقابل نقشی محوری ایفا می‌کند (شرفی، ۱۳۸۰: ۶۶-۷۰).

در این چارچوب، رعایت انعطاف و تعدیل خواسته‌های شخصی در راستای منافع مشترک، ضامن پایداری خانواده است. این نگاه، بنیان‌های زندگی مشترک را استحکام می‌بخشد و از خانواده در برابر تهدیدات فردگرایی محافظت می‌کند. تغییر در نگرش به نقش‌های جنسیتی: یکی از تحولات بنیادین در ساختار خانواده، تغییر در مفاهیم مربوط به «نقش مرد» و «نقش زن» است. این تحول به‌طور مستقیم بر روابط متقابل زن و شوهر اثر گذاشته و موجب بازتعریف جایگاه و مسئولیت‌های آنان در نهاد خانواده شده است. در این زمینه، بروس کوئن معتقد است که تعارض نقش‌ها از یک‌سو فرد را دچار سردرگمی و بی‌سامانی می‌کند و از سوی دیگر، توانایی ایفای هم‌زمان نقش‌های متعدد را از او سلب می‌کند (رستگار خالد، ۱۳۸۵: ۲۲). ویتاکر<sup>۲</sup> ریشه آسیب‌های خانوادگی را در اختلالات ساختاری و فرآیندهای درونی خانواده می‌داند و بر این باور است که مرزهای نامشخص یا ضعف در حل تعارض‌ها از جمله عواملی است که بنیان خانواده را تهدید می‌کند (گلدنبرگ، ۲۰۰۸: به نقل از نیلفروشان، ۱۴۰۰: ۵).

1. Guy Rocher

2. Whitaker

سالوادور مینوچین<sup>۱</sup> نیز با تأکید بر ضرورت وجود ساختار سلسله‌مراتبی در خانواده، معتقد است که برهم خوردن مرزهای قدرت و مسئولیت می‌تواند زمینه‌ساز آسیب‌های جدی در خانواده باشد (مینوچین، ۱۳۸۱؛ به نقل از نیلفروشان، ۱۴۰۰: ۵). در آموزه‌های دینی نیز حفظ این ساختار ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تلقی شده است. آیه شریفه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» (نساء: ۳۴) به صراحت بر این نکته تأکید دارد. بر اساس دیدگاه مفسران، خداوند مردان را به دلیل برتری در توانایی، صلابت، مدیریت و همچنین تعهد به تأمین و انفاق کامل هزینه‌های زندگی، قوام و سرپرست خانواده معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۸؛ ۵۴۵: طیب، ۱۳۶۹: ۴؛ ۷۲-۷۳؛ قرشی، ۱۳۷۵: ۲؛ ۳۵۵).

واژه «قَوَّامُونَ» از ریشه «قیام» به معنای سرپرستی، محافظت و مدیریت امور است (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ۱۷: ۵۹۶؛ ابن منظور، ق، ۱۲: ۴۹۷، ۵۰۳؛ شرتونی، ۱۴۱۶ ق، ماده قوم). این واژه در اصطلاح به فردی اطلاق می‌شود که بدون نیاز به دیگران، مسئولیت رسیدگی به امور دیگران را برعهده گرفته و با تسلط کامل به مدیریت و رفع نیازهای آنان می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴؛ ۳۴۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۸؛ ۵۴۹).

قومیت مرد در این آیه به معنای سلطه‌گری نیست بلکه نشانگر مسئولیت‌پذیری و ایفای نقش راهبردی در حفظ انسجام خانواده است. قرآن کریم در آیات دیگر نیز این مسئولیت را با مقوله عدالت پیوند زده است، چنان که می‌فرماید: «كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ» (نساء: ۱۳۵). این مسئولیت، مرد را به عنوان محور اقتدار در خانواده معرفی می‌کند؛ اقتداری که با تدبیر، حمایت و رعایت عدالت معنا می‌یابد (رحمانی، ۱۳۹۱: ۴۲۱).

آیت‌الله جوادی آملی نیز تأکید دارند که خانواده باید به مقام «مردانگی» مرد احترام بگذارد، زیرا کسی که توان دفاع از کیان خانواده و حمایت همه‌جانبه از آن را دارد، شایستگی رهبری این نهاد مقدس را نیز داراست (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۱۳-۳۱۴). در مقابل، تردید در نقش سرپرستی پدر و تمایل به الگوهای افقی در

خانواده که در آن همه اعضا در جایگاهی برابر قرار می‌گیرند، منجر به تضعیف نقش نظارتی پدر و کاهش کارآمدی ساختار قدرت در خانواده می‌شود. پیامدهای این رویکرد، بروز آسیب‌هایی نظیر خشونت خانگی، بی‌تفاوتی عاطفی، تعارض در نقش‌های زنان، کاهش وفاداری، ضعف در ایفای نقش‌های همسری و مادری، گرایش به بی‌فرزند و حتی بروز فرزند بزهکار است. این پدیده‌ها ریشه در تضعیف اقتدار مرکزی و اختلال در توزیع متعادل قدرت خانوادگی دارند (کاظم‌نژاد، ۱۳۹۷: ۲۱۶)؛ بنابراین قوامیت مرد در خانواده یک مسئولیت جامع و راهبردی است که باید در راستای حفظ نظم، عدالت و سلامت روانی و اجتماعی خانواده به کار گرفته شود. تثبیت این جایگاه از طریق ایفای درست نقش‌ها، رعایت ساختار سلسله‌مراتبی و تقویت روابط مبتنی بر محبت و احترام تحقق می‌یابد.

**تنوع طلبی جنسی:** سبک زندگی‌ای که به تضعیف مسئولیت‌پذیری دینی و انسانی در روابط زناشویی منجر می‌شود، خانواده را با آسیب‌های متعددی مواجه می‌کند. از جمله این آسیب‌ها می‌توان به کمبود عاطفی میان همسران، تشدید تعارضات زناشویی، تمایل به روابط متعدد، مصرف محتوای غیراخلاقی، برقراری روابط ناسالم و غیربهداشتی و درنهایت، گرایش به تنوع‌طلبی جنسی اشاره کرد (خانی مقدم، ۱۴۰۲: ۳۴). تنوع‌طلبی جنسی که به‌عنوان یک ویژگی رفتاری یا گرایش روانی شناخته می‌شود، در سال‌های اخیر تحت تأثیر گسترش فناوری‌های ارتباطی، تحولات فرهنگی و ظهور شبکه‌های اجتماعی، روندی رو به افزایش یافته است. این پدیده، در ذات خود، نوعی نقض تعهد در روابط دو نفره محسوب می‌شود و می‌تواند در قالب‌های مختلف عاطفی یا جنسی و خارج از چهارچوب ازدواج بروز یابد.

روابط خارج از ازدواج، چه جنسی و چه عاطفی یا ترکیبی از هر دو، نه تنها بنیان خانواده را تهدید می‌کند بلکه غالباً ناشی از عدم تأمین نیازهای عاطفی یا جنسی در زندگی زناشویی است و در زمره دلایل اصلی خیانت به شمار می‌رود. در دوران جاهلیت، ازدواج عمدتاً به‌عنوان ابزاری برای تأمین منافع

شخصی، مادی و قدرت تلقی می‌شد و برخی افراد با انگیزه‌های اقتصادی با یتیمان ازدواج می‌کردند. چنین ازدواج‌هایی که بر پایه منافع فردی و تنوع‌طلبی جنسی، بی‌توجه به عدالت و حقوق همسر استوار بود، در آیه سوم سوره نساء مورد توجه قرار گرفته است: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا». در این آیه، خداوند توصیه می‌کند که در صورت ناتوانی در رعایت عدالت نسبت به یتیمان، به یک همسر اکتفا کنید یا در صورت ازدواج با کنیزان، حقوق آنان را نیز رعایت نمایید.

از منظر آموزه‌های اسلامی، هرچند تمایل به تنوع جنسی به‌عنوان یکی از گرایش‌های فطری مردان مطرح شده است، اما خروج از حدود اعتدال و بی‌توجهی به شرایط خاص چندهمسری، به انحراف از مسیر طبیعی و اخلاقی می‌انجامد. در چنین وضعیتی، این نیاز فطری به اختلال روانی بدل می‌شود که نه تنها با اصول اخلاقی در تضاد است، بلکه نارضایتی الهی را نیز در پی دارد (مطهری، ۱۳۹۷: ۲۹۷-۳۵۷). از این رو، اسلام هرچند چندهمسری را مشروط مجاز دانسته، اما هرگز آن را به معنای مجوزی برای تنوع‌طلبی بی‌ضابطه تفسیر نکرده است (ری شهری و همکاران، ۱۳۹۱: ۴: ۱۵۷). در این زمینه، روایت امام باقر (ع) نیز حائز اهمیت است که در آن خداوند از مردان «مِطْلَاقِ ذَوَاقٍ» یعنی کسانی که پیوسته همسر عوض می‌کنند، اظهار تنفر می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹، ق ۶: ۵۵).

همچنین محدودیت‌های فقهی برای تعدد زوجات وضع شده است؛ قرآن حداکثر چهار همسر را مجاز می‌داند و ازدواج با همسر پنجم را باطل اعلام کرده است (دانشنامه جهان اسلام، بی‌تا، ۱: ۳۶۱۹). افزون بر این، ازدواج مرد با خواهر همسر به‌طور مطلق و با خواهرزاده و برادرزاده همسر بدون رضایت وی، حرام شمرده شده است (زحیلی، ۲۰۰۰، م، ۷: ۱۶۲-۱۶۳). این قیود شرعی در راستای پیشگیری از انحرافات اخلاقی و محافظت از نهاد خانواده در برابر تهدیدهای ناشی از آزادی‌های جنسی نامشروع و خیانت‌های زناشویی وضع شده‌اند؛ زیرا

چنین رفتارهایی افزون بر فروپاشی خانواده‌ها، موجب افزایش جرائم جنسی، تولد فرزندان نامشروع، شیوع بیماری‌های مقاربتی و بروز اختلالات روانی می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳: ۳۵۳).

در قرآن کریم، استحکام خانواده درگرو رعایت حدود الهی و محدود شدن روابط مشروع میان زن و مرد به ازدواج است. خداوند می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ» (مؤمنون: ۵-۶). این آیه بر لزوم حفظ پاکدامنی تأکید کرده و رابطه جنسی مشروع را به ازدواج یا مالکیت شرعی محدود می‌سازد. همچنین در آیه‌ای دیگر، قرآن ضمن محکومیت روابط پنهانی نامشروع می‌فرماید: «... فَأَنكحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ...» (نساء: ۲۵).

این آیه ضمن نهی از زنا، چه آشکار و چه پنهان، به باور جاهلی برخی قبایل اشاره دارد که زنا را در صورتی که پنهانی باشد مباح می‌پنداشتند. ابن عباس نقل می‌کند که این تفکر در میان برخی اقوام رایج بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۵۵)؛ بنابراین، دستور قرآنی «غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ» دلالت بر اجتناب کامل از هرگونه روابط جنسی نامشروع دارد.

از منظر روان‌شناسی، تنوع‌طلبی جنسی به تضعیف تعهد عاطفی و اعتماد بین زوجین منجر شده و فاصله عاطفی و کاهش جذابیت متقابل را در پی دارد. در بسیاری از موارد، این گرایش تلاشی برای بازیابی هیجان یا صمیمیتی است که ممکن است در زندگی زناشویی کمرنگ شده باشد (آصفی‌فرو و همکاران، ۱۴۰۲: ۱۱۰). این فرآیند در نهایت به تضعیف انسجام خانواده و بروز ناهنجاری‌های اجتماعی و هویتی می‌انجامد (خانی مقدم، ۱۴۰۲: ۳۴) و افراد را در معرض جذب محبت‌های بیرونی قرار می‌دهد که در صورت همراهی با ایدئولوژی‌های انحرافی، به‌نوعی بردگی فکری و عملی منتهی خواهد شد.

## ب) سوء رفتار مرد در خانواده

سوء رفتار مرد در خانواده، به‌عنوان یکی از آسیب‌های خانوادگی، می‌تواند

پیامدهای مخرب‌بی بر سلامت روانی و جسمانی اعضای خانواده داشته باشد، این رفتار می‌تواند شامل همسر آزاری باشد.

همسر آزاری به هرگونه رفتار، گفتار یا عملی اطلاق می‌شود که به‌صورت عمدی یا غیرعمدی، موجب آسیب‌های جسمی، روانی، عاطفی یا حقوقی به همسر در چارچوب روابط زناشویی گردد. این پدیده در اشکال متعددی همچون آزار روانی، یا آزار حقوقی بروز می‌یابد (سالاری‌فر، <https://www.manaviyat.ir>). در ادامه، برخی نمونه‌های همسر آزاری به‌عنوان سوء رفتار مرد در خانواده تشریح می‌شود:

**همسر آزاری روانی:** همسر آزاری روانی به معنای رفتارهای آسیب‌زننده غیرجسمی است که یکی از زوجین برای آسیب به سلامت روانی همسر خود به کار می‌برد. این نوع خشونت توهین، تحقیر، بی‌توجهی عاطفی، کنترل و تهدید را دربر می‌گیرد (نوری و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۱۲).

**بی‌توجهی عاطفی به همسر:** بی‌توجهی یا کم‌توجهی عاطفی به همسر از جمله چالش‌های اساسی در روابط خانوادگی است که می‌تواند بنیان خانواده را متزلزل سازد. این نوع آسیب، ارتباط مستقیمی با کارکردهای روان‌شناختی و اجتماعی خانواده دارد و سلامت روانی و جسمانی اعضا، به‌ویژه زوجین را تهدید می‌کند. در این زمینه، قرآن کریم مردانی را مخاطب قرار می‌دهد که به سبب ناسازگاری‌های اخلاقی یا عاطفی، یا سایر مشکلات، تمایل به طلاق پیدا می‌کنند و به‌جای حل اختلافات، تسلیم امیال نفسانی می‌شوند. در سوره نساء آمده است: «فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُمْ فَعَسَىٰ أَنْ تَكَرَّهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (نساء: ۱۹). این آیه به مردان توصیه می‌کند در مواجهه با نارضایتی‌های زناشویی بردباری پیشه کنند و از تصمیمات شتاب‌زده برای جدایی پرهیز نمایند. عبارت «وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» تأکید دارد که در صورت مدیریت نارضایتی‌ها و تلاش برای حفظ پیوند زناشویی، خیر و برکت فراوان نصیب خانواده خواهد شد. مصادیق این خیر می‌تواند شامل تربیت فرزندان شایسته و تقویت محبت درون خانواده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳: ۳۲۰-۳۲۱).

آزار و تعلیق زن از طریق سوگند ایلاء یکی دیگر از اشکال خشونت پنهان علیه زنان در بستر خانواده است که قرآن کریم به آن توجه ویژه‌ای داشته است. در دوران جاهلیت، برخی مردان با سوءاستفاده از حق رجوع، زنان را در وضعیتی معلق میان طلاق و زندگی زناشویی نگه می‌داشتند و بدین ترتیب، با تعدی به حقوق آنان، موجبات آزار و ظلم به زنان را فراهم می‌آوردند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲: ۱۵۶).

قرآن در سوره بقره، آیه ۲۲۶ نیز با اشاره به سوگند ایلاء، تعلیق زن را نکوهش می‌کند: «لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَأُو فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ». واژه «يُؤْلُونَ» از مصدر «ایلاء» به معنای سوگند یاد کردن است و در اصطلاح فقهی به سوگندی اطلاق می‌شود که مرد به انگیزه خشم و انتقام علیه همسرش یاد می‌کند که دیگر با او رابطه زناشویی نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲: ۲۲۶). در پاسخ به این رویه ناعادلانه، قرآن در سوره بقره می‌فرماید: «...وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا...» (بقره: ۲۲۸). در این آیه، حق رجوع مرد به همسر مطلقه در دوره عدّه، منوط به قصد جدی برای اصلاح و بازسازی زندگی مشترک شده است؛ نه به منظور تحمیل ضرر یا بلا تکلیف ساختن زن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲: ۱۵۶). واژه «أَحَقُّ» در آیه مورد بحث به معنای «حقیق» است، زیرا در طلاق رجعی تا زمانی که زن در عدّه است، هرگونه ارتباط بیگانه با او حرام است. علاوه بر این تعبیر «رَدِّ» درباره کسی صحیح است که پیش از طلاق، شوهر زن مطلقه بوده است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱۱: ۲۵۹). به همین جهت، رجوع به زن در این دوره، مشروط است بر آنکه نیت شوهر اصلاح باشد، نه استمرار ظلم (همان: ۲۶۱).

عبارت «فَإِن فَأُو فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» تأکید می‌کند که بازگشت مرد به همسر و از سرگیری رابطه، عملی نیکوست و گناه محسوب نمی‌شود؛ هرچند شکستن سوگند ایلاء کفاره دارد که در آیه ۲۲۵ سوره بقره ذکر شده و در سوره مائده آیه ۸۹ کفاره آن را اطعام ده مسکین دانسته است.

قرآن همچنین با فرمان «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹)، بر اصل «معاشرت به

معروف» تأکید دارد که مردان را به رعایت اخلاق، انصاف و احترام در تعامل با همسران ملزم می‌کند. واژه «معاشرت» از باب مفاعله است و به تعامل دوسویه دلالت دارد؛ بنابراین، معاشرت نیکو مسئولیتی مشترک میان زن و مرد در بستر خانواده است. قابل توجه آنکه قرآن بر حسن معاشرت حتی در شرایط تنش‌زا نظیر طلاق، دوران عده و اختلافات مالی تأکید می‌کند که این امر نشانگر ضرورت دوجندان آن در شرایط عادی زندگی مشترک است. این آموزه، طیفی از تعاملات انسانی را در برمی‌گیرد که از احترام و ادب در گفتار و رفتار تا تأمین نیازهای روحی و روانی همسر را شامل می‌شود (بهشتی، ۱۳۶۱: ۱۵۳-۱۵۴).

**همسر آزاری حقوقی:** یکی دیگر از اشکال همسر آزاری، همسر آزاری حقوقی مانند سلب حقوق قانونی و کوتاهی در تأمین نیازهای شرعی و قانونی زن است و امتناع از پرداخت نفقه از جمله مصادیق آن است.

امتناع از پرداخت حقوق مالی زن: در نظام حقوقی اسلام، نفقه یکی از حقوق مسلم زنان است که بر عهده مرد قرار دارد و شامل تأمین خوراک، پوشاک و مسکن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱۷: ۲۵۱). این حکم، جنبه‌ای تکلیفی و وضعی دارد (همان، ۱۱: ۳۷۷) و به منظور حمایت از زنان وضع شده است، چراکه وظایف زناشویی، خانه‌داری، بارداری و تربیت فرزند از توان، زمان و انرژی آنان می‌کاهد. بر این اساس، پرداختن نفقه می‌تواند منشأ بروز مشکلات و تنش‌های خانوادگی شود. ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی ایران، نفقه را شامل کلیه نیازهای متعارف و متناسب با وضعیت زن، از قبیل مسکن، لباس، غذا، لوازم منزل، هزینه‌های درمانی و بهداشتی و در موارد لزوم، هزینه خدمتکار تعریف می‌کند که این احکام بر مبنای فقه امامیه استوار است و عرف جامعه را در تعیین مصادیق نفقه دخیل می‌داند (نعمتی و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۲۳).

سوره طلاق، با وجود اختصار در حجم، آموزه‌های عمیق فقهی و اخلاقی در حوزه روابط خانوادگی را دربر دارد. این سوره با تبیین احکام فقهی مرتبط با طلاق، بر لزوم حفظ تعادل در تعاملات خانوادگی تأکید می‌کند. یکی از ویژگی‌های برجسته این سوره، سفارش به پیشگیری از هرگونه آسیب و

سخت‌گیری بر اعضای خانواده است. در نخستین آیه، پس از بیان حکم عده طلاق، مسلمانان به رعایت تقوای الهی فراخوانده شده و آمده است: «وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ» (طلاق: ۱). بر این اساس، زنان در ایام عده نباید از خانه خارج شوند و مرد نیز مجاز به اخراج آنان نیست. در این مدت، زن حق اسکان و نفقه دارد و مرد باید نیازهای او را تأمین کند، بدون آنکه آزار و فشار به او وارد شود تا از حقوق خویش چشم‌پوشی کند. فقط در صورت ارتکاب فاحشه‌مینه این حقوق از زن سلب می‌شود. در ادامه، آیه به تبیین فلسفه این احکام می‌پردازد و آن‌ها را از حدود الهی می‌داند که نباید نقض شوند.

در آیه ششم نیز آمده است: «أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ...». مردان موظف‌اند زنان مطلقه را در حد وسع مالی خود اسکان دهند و از هرگونه آزار و تنگ‌گرفتن در نفقه و مسکن پرهیزند (طیب، ۱۳۶۹، ۱۳: ۵۷-۵۸). همچنین اگر زن باردار باشد، نفقه او تا زمان وضع حمل بر عهده مرد است و در صورت شیردهی، اجرت او باید پرداخت شود: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ». در اسلام، شیردهی حق مادر است و تحمیل آن بر زن جایز نیست. در صورت درخواست اجرت، مرد موظف به پرداخت آن است (نجفی، ۱۳۶۲، ۳۱: ۲۷۵)، چراکه نفقه فرزند بر عهده پدر است. مؤید این امر آیه‌ای دیگری از قرآن است که بر تأمین هزینه‌های مادر در قالب «معروف» تأکید شده است: «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۳۳). در این آیه، «مولود له» به معنای پدر و «رزق» و «کسوة» به معنای تأمین مخارج و پوشاک است. واژه «معروف» نشانگر لزوم رفتار متعادل و متعارف در این زمینه است، به گونه‌ای که سختگیری و اسراف در آن راه نداشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲: ۱۸۸).

### ج) سوء رفتار زن در خانواده

**شوهر آزاری:** پدیده همسر آزاری، برخلاف تصور غالب که آن را عمدتاً

معطوف به زنان به‌عنوان قربانیان می‌داند، در برخی موارد مردان را نیز در معرض آسیب قرار می‌دهد. این واقعیت، پیچیدگی روابط زوجین را آشکار ساخته و لزوم بررسی جامع این مسئله را از منظرهای روان‌شناختی، اجتماعی و فرهنگی برجسته می‌سازد. در این چارچوب، رفتارهای آسیب‌زننده و ناعادلانه‌ای که زنان در محیط خانواده نسبت به همسران خود بروز می‌دهند، ذیل عنوان «شوهر آزاری» مورد مطالعه قرار می‌گیرد. این واژه به مجموعه‌ای از رفتارهای تحقیرآمیز، کنترل‌کننده و آزاردهنده اشاره دارد که به نقض حقوق مرد و ایجاد تنش در روابط خانوادگی منجر می‌شود (قاسمی روشن، <http://ensani.ir/fa/article/90784>).

**خودآرایی برای غیر همسر:** از منظر روان‌شناسی، خودآرایی یکی از گرایش‌های طبیعی و فطری زنان به شمار می‌آید. این تمایل ریشه در میل ذاتی انسان به «دیگر خواهی» داشته و سبب می‌شود زنان در پی نمایش زیبایی‌های خود به دیگران باشند (معین الاسلام و طیبی، ۱۳۸۶: ۲۱۷). در آموزه‌های اسلامی، این ویژگی با عنوان «تبرج» معرفی شده است. اگرچه چنین گرایشی امری طبیعی در وجود زن است، اما بروز آن برای غیر همسر، یکی از آسیب‌های جدی به کانون خانواده محسوب می‌شود. اهمیت این تهدید به حدی است که قرآن کریم حتی به زنان سالخورده و فاقد امید ازدواج نیز توصیه به حفظ عفاف و پرهیز از خودآرایی در برابر نامحرم می‌کند: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ...» (نور: ۶۰). در این آیه، خداوند تأکید می‌کند که برداشتن پوشش‌های رویی مانند چادر یا عبا برای زنان سالمند در صورتی مجاز است که همراه با نمایش زینت نباشد و درعین حال، عفاف و ورزی و پرهیز از این کار را توصیه می‌کند (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۸۰-۱۸۱). واژه «تبرج» که از ریشه «برج» به معنای ظهور و آشکارسازی است (همان، ۱: ۲۶۳)، در اصطلاح قرآنی به نمایش زینت برای جلب توجه مردان تعبیر شده است (فیومی، ۱۴۱۴ ق: ۴۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق: ۱: ۲۴۳).

در عصر جاهلیت، زنان با عدم رعایت حجاب کامل، روسری‌های خود را به پشت می‌انداختند و گردن، گوشواره‌ها و زیورآلاتشان را نمایان می‌ساختند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۷: ۲۹۰). قرآن کریم با اشاره به این رفتارها، خواستار اصلاح آن و شکل‌گیری جامعه‌ای مبتنی بر حیا و کرامت شده است. از این رو، زنان موظف‌اند از هرگونه رفتار، گفتار یا حرکاتی که نمود خودنمایی یا برتری‌جویی در برابر نامحرم داشته باشد، اجتناب کنند، زیرا این اعمال مصداق «تبرج» شمرده شده و از آن نهی صریح شده است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ق، ۱: ۲۶۴). در سوره نور نیز مؤمنان به رعایت حجاب و پرهیز از خودآرایی در برابر نامحرم توصیه شده است: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ... وَ لِيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ... وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...» (نور: ۳۱). واژه «خُمُر» جمع «خمار» به معنای روسری و «جُیُوب» اشاره به گریبان و سینه دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۴: ۴۴۰). آیه، پوشش گردن و سینه را برای زنان لازم دانسته و آشکارسازی زینت را تنها در برابر همسر مجاز می‌داند. همچنین، نگاه به مواضعی که پوشاندن آن واجب است، برای مردان نیز حرام شده و این نشان‌دهنده ارتباط میان پوشش و حرمت نگاه است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۵۹: ۶۱۳ و ۶۱۹).

از پیامبر اسلام (ص) نیز نقل شده است که هیچ زنی مجاز نیست حتی مچ دست یا پای خود را برای غیر همسر آشکار سازد، در غیر این صورت، مورد غضب الهی و لعنت فرشتگان قرار می‌گیرد و عذابی دردناک در انتظارش خواهد بود (محدث نوری، ۱۴۰۸، ق، ۱۴: ۲۴۲). این توصیه‌ها بر جایگاه خطیر خودآرایی برای غیر همسر و تأثیرات منفی آن بر خانواده و جامعه تأکید دارند.

**نقض تعهد زناشویی:** یکی از جدی‌ترین آسیب‌های وارد بر نهاد خانواده، خیانت و برقراری روابط فرزندناشویی است. این روابط، شامل تعاملات نامشروع جنسی، صمیمیت‌های عاطفی یا گفت‌وگوهای خصوصی میان زن و مرد نامحرم می‌شود که تهدیدی برای انسجام و پایداری خانواده به شمار می‌آید (نیلفروشان، ۱۴۰۰: ۱۴۵). شهید مطهری معتقد است محیط اجتماعی بستر خیانت را در مرد ایجاد می‌کند و این امر درباره زنان نیز صادق است (مطهری، ۱۳۹۷: ۳۳۰). افزون

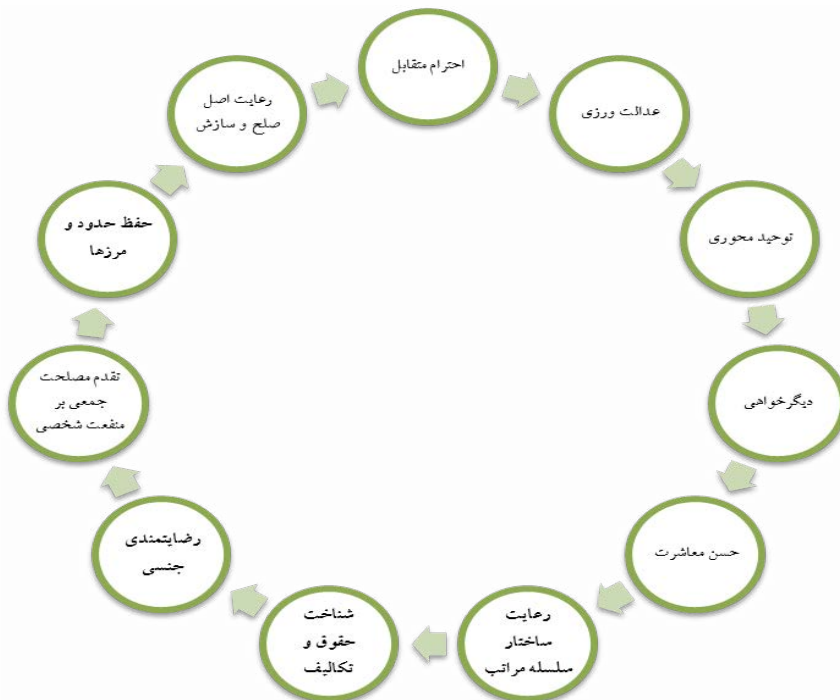
بر این، خیانت صرفاً به نقض وفاداری جنسی محدود نمی‌شود، بلکه شامل افشای اسرار، نقض امانت‌های اخلاقی و عدم صیانت از اموال نیز می‌گردد. قرآن کریم در مواضع مختلف به مسئله خیانت پرداخته است. از جمله در داستان همسران نوح و لوط که با وجود داشتن همسران صالح، مرتکب خیانت شدند: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَ امْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا» (تحریم: ۱۰). به گفته راغب «خیانت» به معنای نقض پنهانی عهد و پیمان است و نقطه مقابل آن امانت‌داری است. این واژه در تعاملات فردی و اجتماعی به معنای تخلف از تعهدات به کار می‌رود، درحالی که نفاق بیشتر در بستر دینی و اعتقادی مطرح می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۹: ۳۴۳؛ به نقل از راغب). قرآن کریم در آیه «حَافِظَاتُ لَلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» یکی از ویژگی‌های زنان شایسته را حفظ غیب معرفی می‌کند. مفسران این تعبیر را به معنای پاسداری از ناموس، اجتناب از خیانت در غیاب همسر و صیانت از اموال دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۵۰۶؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ۵: ۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ۳: ۲۴). بدین ترتیب، زن موظف است در غیاب شوهر، از برقراری روابط نامشروع و فراهم ساختن زمینه لذت‌جویی بیگانه از زیبایی‌های خود پرهیزد و نیز در اموال سپرده‌شده به وی خیانت نکند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۳۴۴). این معنا با آیه ۱۲ سوره ممتحنه نیز تأیید می‌شود که در آن با آوردن عبارت «أَنْ لَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ...» از زنان تعهد گرفته شد مرتکب سرقت و زنا نشوند. در آیه‌ای دیگر، افشای اسرار خصوصی پیامبر (ص) توسط برخی همسران ایشان، به‌عنوان شکلی از خیانت مطرح شده است: «وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ...» (تحریم: ۳). در تأیید این رویکرد، پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «إِرْبَعَةٌ مِنْ قَوَائِمِ الظَّهْرِ وَ زَوْجَةٌ يَحْفَظُهَا زَوْجُهَا وَ هِيَ تَخُونُهُ.» (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ۴: ۳۶۵). این حدیث، خیانت زن به همسر را از مصادیق ضربه‌های مهلک بر پیکره خانواده معرفی می‌کند. مسئولیت پیشگیری از چنین آسیب‌هایی، گرچه بر عهده هر دو طرف است؛ اما نقش زن در صیانت از وفاداری و سلامت خانواده پررنگ‌تر است، چراکه خیانت او می‌تواند بنیان خانواده را به‌طور جدی متزلزل سازد.

## ۵. شاخص‌های سلامت خانواده در قرآن

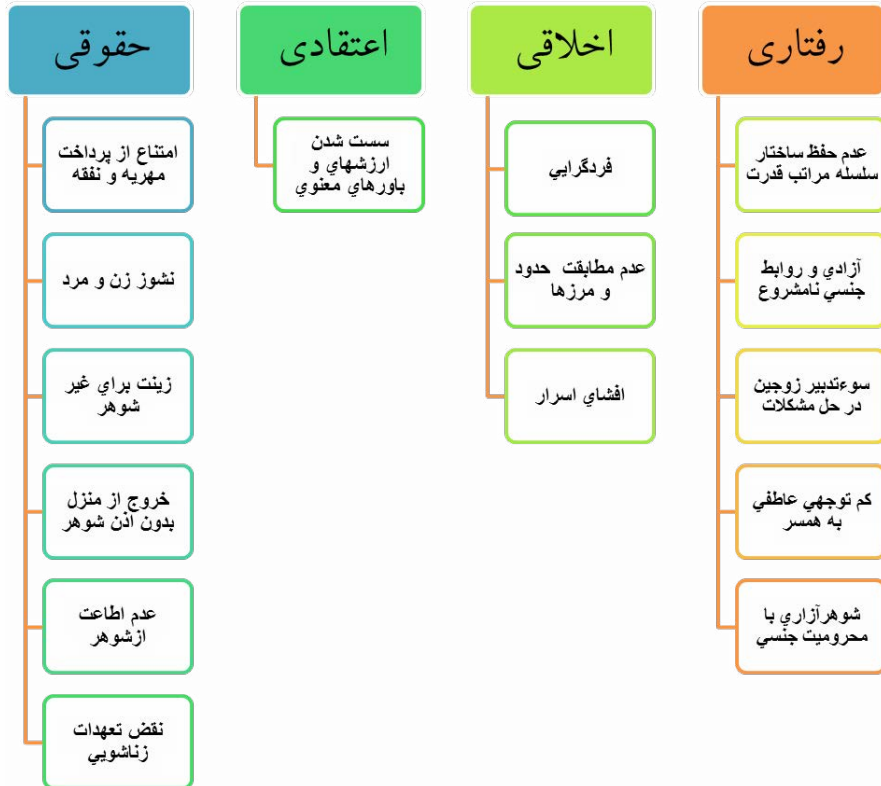
در تعیین شاخص‌های سلامت خانواده، آنچه اهمیت اساسی دارد، دستیابی به وضعیت مطلوب در ساختار و عملکرد خانواده است. وضعیت مطلوب به شرایطی گفته می‌شود که در آن فرد یا نظام خانواده به بالاترین سطح توانایی برای انجام وظایف اساسی و ایفای نقش‌های کلیدی خود رسیده و قادر است این توانایی را در گذر زمان حفظ کند...

در این راستا، خانواده مطلوب خانواده‌ای است که در شش حوزه محوری شامل نقش‌ها، ابراز هیجانات، حفظ فردیت در کنار وابستگی متقابل، قدرت، ارتباطات و عملکرد کلی، از کارآمدی و اثربخشی لازم برخوردار باشد (نیلفروشان، ۱۴۰۰: ۷-۸). از این منظر، می‌توان ارزیابی سلامت خانواده در قرآن را نیز بر مبنای همین شاخص‌ها انجام داد تا تصویری جامع و منسجم از خانواده سالم در منظر وحی ارائه شود.

نمودار ۲. شاخصه‌های سلامت خانواده در تحلیل آیات مرتبط با آسیب‌های خانواده



نمودار ۳. ساختار هندسی آیات مرتبط با آسیب‌های خانواده



## ۶. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر باهدف آسیب‌شناسی خانواده از منظر قرآن کریم و با رویکرد تحلیل محتوای آیات مرتبط با روابط زوجین، به شناسایی و تبیین الگوهای رفتاری آسیب‌زا در نهاد خانواده پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که قرآن کریم با بهره‌گیری از بیانی جامع و مبتنی بر فطرت انسانی، ظرفیت بالایی در تبیین آسیب‌های خانوادگی و ارائه الگوهای مطلوب برای پیشگیری و اصلاح این آسیب‌ها دارد. طبقه‌بندی سه‌گانه آسیب‌ها به سوء رفتار مشترک زوجین، سوء رفتار مرد و سوء رفتار زن، نشان‌دهنده آن است که نقض حقوق

متقابل و بی‌توجهی به الزامات اخلاقی و دینی در هر یک از این سطوح، به تضعیف بنیان خانواده منجر می‌شود. در این میان، سهم بالای سوء رفتارهای مشترک، ضرورت بازتعریف روابط زوجین بر مبنای حقوق متقابل، همدلی و مسئولیت‌پذیری را آشکار می‌سازد.

همچنین، تحلیل آیات قرآن در پرتو تحولات اجتماعی معاصر نشان می‌دهد که آسیب‌هایی چون فردگرایی، بحران هویت، تغییر نقش‌های جنسیتی و آزادی نامشروع، تهدیدی جدی برای انسجام خانواده‌هاست. در این میان، قرآن با تکیه بر اصولی چون خدامحوری، معاشرت به معروف، حفظ عفت و تقدم مصالح جمعی بر منافع فردی، چارچوبی کارآمد برای تقویت پیوندهای خانوادگی فراهم کرده است. این اصول نه تنها کارکرد پیشگیرانه دارند بلکه در مواجهه با بحران‌های خانوادگی، قابلیت اصلاحی و درمانی نیز از خود نشان می‌دهند.

یافته‌های این پژوهش در سطح علمی، الگویی برای بازخوانی آموزه‌های دینی در حوزه تحکیم خانواده ارائه می‌دهد و در سطح کاربردی می‌تواند مبنای تدوین سیاست‌های فرهنگی، آموزشی و مشاوره‌ای در جهت پیشگیری و مدیریت آسیب‌های خانوادگی در جوامع اسلامی قرار گیرد.

## منابع

- \*قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای. (۱۳۸۰). قم-تهران: فاطمه الزهراء. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ ق). *من لا یحضره الفقیه (تصحیح: علی اکبر غفاری)*. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت - لبنان: دار صادر.
- افضلی، علی. گندمی، نسترن، نبوی، مهدخت. (۲۰۱۸ م). «در جستجوی واکاوی بحران هویت در رمان «ساقه بامبو» براساس نظریه اریکسون». *مجله الجمعیه ایرانیه للغه العربیه و آدابها*. فصلیه علمیه. محکمه ۱۹ (۴۷). صص ۹۷-۱۱۶.
- آصفی فر، فرزاد؛ شمس اسفندآباد، حسن؛ شاطریان محمدی، فاطمه. (۱۴۰۲). «تأثیر تنوع طلبی جنسی و هیجان خواهی در سرخوردگی زناشویی مردان متأهل». *نشریه پژوهش توانبخشی در پرستاری*. ۹ (۴). صص ۱۰۸-۱۱۶.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. ۱۶ ج، بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
- بهشتی، احمد. (۱۳۶۱). *خانواده در قرآن*. قم: بوستان کتاب.
- جانپور، محمد؛ شکرانی، رضا. (۱۳۹۲). «رهاورد استفاده از تحلیل محتوا در فهم احادیث». *مجله پژوهش های قرآن و حدیث دانشگاه تهران*. ۴۶ (۲)، صص ۲۷-۵۷.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). *خانواده متعادل و حقوق آن*. تحقیق ابراهیم جوانمرد فرخانی. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). *تفسیر تسنیم*. قم: چاپ اسراء.
- خانی مقدم، مهیار. (۱۴۰۲). «برجسته‌ترین راهکارهای قرآنی - روایی افزایش رضایتمندی جنسی همسران». *مجله سبک زندگی اسلامی با محوریت سلامت*. ۷ (۱). صص ۳۳-۴۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ داوودی، صفوان عدنان. (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. چاپ اول. بیروت - دمشق: دارالقلم - دارالشامیه.
- رحمانی، امیر. (۱۳۹۱). *بررسی فقهی مدیریت در روابط زن و شوهر*. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
- رستگار خالد، امیر. (۱۳۸۵). *خانواده، کار، جنسیت*. تهران: شورای فرهنگی - اجتماعی زنان، روابط عمومی.
- روشه، گئی. (۱۳۶۷). *کنش اجتماعی*. ترجمه هما زنجانی زاده. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- زبیدی، محمدمرتضی. (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. ۲۰ ج. بیروت - لبنان: دارالفکر.
- زحیلی، وهبه. (۲۰۰۰ م). *الأسرة المسلمة فی العالم المعاصر*. بیروت - لبنان: دارالفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. ۴ ج. بیروت - لبنان: دارالکتاب العربی.
- ساروخانی، باقر. (۱۳۸۲). *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی خانواده*. تهران: انتشارات سروش.
- سالاری فر، محمدرضا. (۱۳۸۷). *خانواده در نگرش اسلام و روانشناسی*. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، انتشارات سمت.

- شرتونی، سعید. (۱۴۱۶ق). *اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*. ۵ ج. تهران: منظمة الاوقاف و الشؤون الخيرية. دارالأسوة للطباعة و النشر.
- شرفی، محمدرضا. (۱۳۸۰). *خانواده متعادل (آناتومی خانواده)*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات انجمن اولیاء و مربیان.
- طاهری، حبیب‌الله. (۱۳۸۳). *بررسی مبانی فرهنگ غرب و پیامدهای آن*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. مصحح: فضل‌الله یزدی طباطبایی، هاشم رسولی. ۱۰ ج. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. ۳۰ ج. بیروت - لبنان: دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. ۱۰ ج. بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. ۱۴ ج. تهران: اسلام.
- فاتحی، حمیدرضا. (۱۳۸۰). «تأثیر فردگرایی و جمع‌گرایی بر روابط اعضای خانواده». *مطالعات راهبردی زنان*. (۱۱). صص ۱۳۶-۱۴۵.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). *القاموس المحيط*. چاپ اول. بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیة.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*. ۲ ج. قم: موسسه دارالهجرة.
- قاسمی روشن، ابراهیم. (۱۳۸۲). «همسرآزاری، رفتارشناسی آزار علیه شوهر». *مجله مطالعات راهبردی زنان*. (۲۰). صص ۴۳-۶۸.
- قرشی بنابی، علی‌اکبر. (۱۳۷۵). *تفسیر احسن الحديث*. ۱۲ ج. تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر.
- کاظم‌نژاد، مه‌ری. (۱۳۹۷). *آسیب‌شناسی اجتماعی نقش همسری و مادری زنان با رویکرد اسلامی*. قم: جامعه‌الزهرا(س).
- کریندورف، کلسوس. (۱۳۷۸). *تحلیل محتوا: مبانی روش‌شناسی*. ترجمه هوشنگ نائینی. تهران: انتشارات روش.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). *الکافی*. مصحح: دارالحديث. ۱۵ ج. قم: دارالحديث.
- محدث نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. ۲۸ ج. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- محمدی ری‌شهری، محمد، آذیر، حمیدرضا، شیخی، حمیدرضا، و جمعی از پژوهشگران. (۱۳۹۱). *دانشنامه قرآن و حدیث*. ج ۴. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت - قاهره - لندن: دارالکتب العلمیة.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷). *نظام حقوق زن در اسلام*. تهران: صدرا.
- معین‌الاسلام، مریم؛ طیبی، ناهید. (۱۳۸۶). *روانشناسی زن در نهج البلاغه*. قم: بهشت بینش.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. ۲۸ ج. تهران: دارالکتب الإسلامية.

- مینوچین، سالوادور. (۱۳۸۱). *خانواده و خانواده درمانی*. ترجمه باقر ثنائی. تهران: امیرکبیر.
- نجفی الجواهری، محمدحسن. (۱۳۶۲). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. مترجم: محمود قوچانی. بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- نعمتی پیرعلی، دل‌آرا؛ کاردوانی، راحله؛ وکیلی، مهدی. (۱۳۹۰). «ملازمه‌ی تکالیف زوجین و اخلاق‌مداری در خانواده در منابع اسلامی». *مجله مطالعات راهبردی زنان*. ۱۴ (۵۴). صص ۲۱۱-۲۵۳.
- نوری، احمد؛ اعتمادی، عذرا؛ جزایری، رضوان السادات؛ فاتحی زاده، مریم. (۱۳۹۶). «واکاوی همسرآزاری روانشناختی مردان علیه زنان در زوجین ایرانی: یک مطالعه کیفی». *مجله تحقیقات علوم رفتاری*. ۱۵ (۱). صص ۱۱۷-۱۱۱.
- نیلفروشان، پریسا؛ عابدی، محمدرضا؛ احمدی، سیداحمد. (۱۴۰۰). *آسیب‌شناسی خانواده*. دانشگاه اصفهان.
- ویسی، غلامرضا (بی‌تا). *آسیب‌شناسی خانواده و راه‌های پیشگیری از آن*. ۱ ج. تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
- هولستی، آل. آر. (۱۳۹۱). *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*. ترجمه نادر سالارزاده امیری. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

## References:

### The Holy Qur'an

- Afdālī, 'Alī; Gandomī, Nastaran; Nabavī, Mahdokht. (2018). "Dar Joštojū-ye Vākāvī-ye Bohrān-e Huviyyat dar Romān-e Sāqeh-ye Bāmbū bar Asās-e Nazarīyeh-ye Erikson." *Journal of al-Jam'iyah al-Īrāniyyah li-l-Lughah al-'Arabiyyah wa Ādābihā*, peer-reviewed quarterly, 19(47), pp. 97–116.
- Ālūsī, Mahmūd ibn 'Abdullāh. (1415 AH/1994). *Rūh al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathānī*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Nasharāt-e Muḥammad 'Alī Baydūn.
- Āshīfī-Far, Farzād; Shams-Esfandābād, Ḥasan; Shāṭeriyān-Moḥammadī, Fātemeh. (1402 Sh/2023). "Tāthīr-e Tanavvo'-ṭalabī-ye Jinsī va Hayajān-khāhī dar Sarkhūrdegī-ye Zanāshū ī-ye Mardān-e Motāahhil." *Journal of Pajūhish-e Tavānbakhsī dar Parāstārī*, 9(4), pp. 108–116.
- Beheshtī, Aḥmad. (1361 Sh/1982). *Khānuvādeh dar Qur'ān*. Qom: Būstān-e Kitāb.
- Fāṭihī, Ḥamid-Reza. (1380 Sh/2001). "Ta'sīr-e Fardgarā'ī va Jam'garā'ī bar Ravābiṭ-e A'dā-ye Khānuvādeh". *Motāla'āt-e Rāhbordī-ye Zanān*, no. 11, pp. 136–145.
- Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1414 AH/1993). *al-Miṣbāḥ al-Munīr fi Ḥarīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra.
- Frūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1415 AH/1994). *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. (1st edition). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Holstī, Ole R. (1391 Sh/2012). *Tahlīl-e Muḥtavā dar 'Ulūm-e Ijtimā'ī va Insānī*. Translator: Nādīr Sālārzādeh Amīrī. Tehran: 'Allāmeḥ Tabātabā'ī University Press.
- Ibn-Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1413 AH/1992). *Man lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh* (2nd edition). Editor: 'Alī-Akbar Ghaffārī. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī, affiliated with Jāmi'a-ye Mudarrisīn Ḥawzah-ye 'Ilmiyyeh-ye Qom.
- Ibn-Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH/1994). *Lisān al-'Arab* (3rd edition). Beirut: Dār Ṣādir.
- Jānīpūr, Muḥammad; Shekarrānī, Reza. (1392 Sh/2013). "Rahāvārd-e Istīfādeh az Tahlīl-e Muḥtavā dar Fahm-e Aḥādīth." *Journal of Pajūhish-hā-ye Qur'ān va Ḥadīth*, University of Tehran, 46(2), pp. 27–57.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1394 Sh/2015). *Khānuvādeh-ye Mota'ādīl va Ḥuqūq-e Ān*. (2nd edition). Researcher: Ibrāhīm Javānmard Farkhānī. Qom: Isrā' Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1397 Sh/2018). *Tafsīr-e Tasnīm*. Qom: Isrā' Publications.
- Kāzīm-Nijad, Mehri. (1397 Sh/2018). *Āsīb-shināsī-ye Ijtimā'ī-ye Naqsh-e Hamsarī va Mādārī-ye Zanān bā Rūvikard-e Islāmī*. Qom: Jāmi'at al-Zahrā.
- Khānī-Moqaddam, Mahyār. (1402 Sh/2023). "Barjāsteh-tarīn Rāhkarhā-ye Qur'ānī-Rivāyī-ye Afzāyish-e Riḍāyatmandī-ye Jinsī-ye Hamsarān." *Journal of Sabk-e Zindiqī-ye Islāmī bā Mihvariyyat-e Salāmat*, 7(1), pp. 33–44.
- Krippendorff, Klaus. (1378 Sh/1999). *Tahlīl-e Muḥtavā: Mabānī-ye Ravesh-Shināsī*. Translator: Hūshang Nā'inī. Tehran: Ravesh Publications.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1429 AH/2008). *al-Kāfī*. Editor: Dār al-Ḥadīth. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Makārim Shīrāzī, Nāshir. (1371 Sh/1992). *Tafsīr-e Nemūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
- Minuchin, Salvador. (1381 Sh/2002). *Khānuvādeh va Khānuvādeh-Darmanī*. Translator: Bāqir Sanā'ī. Tehran: Amir Kabir.

- Mo'in al-Islām, Maryam; Tayyibī, Nāhīd. (1386 Sh/2007). *Ravānshināsī-ye Zan dar Nahj al-Balāghah*. Qom: Behesht-e Bīnesh.
- Moṣṭafavī, Ḥasan. (1430 AH/2009). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut – Cairo – London: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Muḥaddīth Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad-Taḳī. (1408 AH/1988). *Muṣṭadrak al-Wasā'il wa Muṣṭanbat al-Masā'il*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('a).
- Muḥammadī Rey-Shahrī, Muḥammad; Āzhīr, Ḥamīd-Reza; Shaykhī, Ḥamīd-Reza; and a group of authors. (1391 Sh/2012). *Dānīshnāmeḥ-ye Qur'ān va Ḥadīth*. Qom: Dār al-Ḥadīth Scientific and Cultural Institute.
- Mutahhari, Morteza. (1397 Sh/2018). *Niẓām-e Ḥuqūq-e Zan dar Islām*. Tehran: Šadrā.
- Najafī al-Jawāhirī, Muḥammad-Ḥasan. (1362 Sh/1983). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāye' al-Islām*. Translator: Maḥmūd Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ni'matī Pīr 'Alī, Delārā; Kārdavānī, Rāḥeleh; Vakīlī, Maḥdī. (1390 Sh/2011). "Molāzimeḥ-ye Takālīf-e Zowjayn va Akhlāq-Madārī dar Khānuvādeḥ dar Manābī'-e Islāmī". *Motāla'āt-e Rāhbordī-ye Zanān*, 14(54), pp. 211–253.
- Nilafroshān, Parīsā; 'Ābedī, Muḥammad-Reza; Aḥmadī, Seyyed Aḥmad. (1400 Sh/2021). *Āsīb-shināsī-ye Khānuvādeḥ*. University of Isfahan.
- Nūrī, Aḥmad; E'timādī, 'Azrā; Jazāyerī, Rezvān al-Sādāt; Fāteḥī-Zādeh, Maryam. (1396 Sh/2017). "Vākāvī-ye Hamsar-Āzārī-ye Ravān-shināktī-ye Mardān 'Alayh-e Zanān dar Zowjayn-e Irani: Yek Moṭāli'eh-ye Keyfī". *Ulūm Raftārī Research Journal*, 15(1), pp. 111–117.
- Qāsimī Rowshan, Ibrahim. (1382 Sh/2003). "Hamsar-Āzārī: Raftār-shināsī-ye Āzār 'Alayh-e Showhar". *Motāla'āt-e Rāhbordī-ye Zanān*, no. 20, pp. 43–68.
- Qurashī Benābī, 'Alī-Akbar. (1375 Sh/1996). *Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth*. Tehran: Be'sat Foundation, Printing and Publishing Center.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad; Dāwoodī, Šafwān 'Adnān. (1412 AH/1992). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (1st edition). Beirut–Damascus: Dār al-Qalam –Dār al-Shāmiyyah.
- Raḥmānī, Amīr. (1391 Sh/2012). *Barresī-ye Fiqhī-ye Mudīriyyat dar Ravābiṭ-e Zan va Showhar* (1st edition). Qom: Būstān-e Kitāb.
- Rāstegār Khālīd, Amīr. (1385 Sh/2006). *Khānuvādeḥ, Kār, Jinsiyyat*. Tehran: Women's Social and Cultural Council, Public Relations.
- Roche, Guy. (1367 Sh/1988). *Konsh-e Ijtimā'i*. Translator: Homā Zanjanīzādeh. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad Publications.
- Sālārīfar, Muḥammad-Reza. (1387 Sh/2008). *Khānuvādeḥ dar Nīgarish-e Islām va Ravānshināsī*. Tehran: Research Institute of University and Hawzah, SAMT Publications.
- Sārūkhānī, Bāqir. (1382 Sh/2003). *Moqaddameḥ'ī bar Jāmi'eh-shināsī-ye Khānuvādeḥ*. Tehran: Soroush Publications.
- Sharafī, Muḥammad-Reza. (1380 Sh/2001). *Khānuvādeḥ-ye Mo'ta'dil [Ānātomī-ye Khānuvādeḥ]* (5th edition). Tehran: Publications of the Parents and Teachers Association.
- Shartūnī, Sa'īd. (1416 AH/1995). *Aqrab al-Mawārid fī Fuṣaḥ al-'Arabiyyah wa al-Shawārid*. Tehran: Organization of Al-Awqaf and Charitable Affairs. Dar al-Aswa for Printing and Publishing.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1412 AH/1991). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 Sh/1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Editors: Faḍlallāh Yazdī Ṭabāṭabā'ī & Hāshim Rasūlī. Tehran: Nāšir Khosrow.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn. (1390 Sh/2011). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (2nd edition). Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt.

- Tāhirī, Ḥabīballāh. (1383 Sh/2004). Barresī-ye Mabānī-ye Farhang-e Gharb va Payāmad-hā-ye Ān. Qom: Buṣṭān-e Kitāb.
- Tayyib, ‘Abd al-Ḥusayn. (1369 Sh/1990). Atyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān. Tehran: Islām.
- Tūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Veysi, Gholām-Reza. (n.d.). Āsīb-shināsī-ye Khānuvādeh va Rāh-hā-ye Pīshgīrī az Ān. Tehran: Islamic Revolutionary Guard Corps.
- Zamaksharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. (1407 AH/1987). al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tāwīl. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Zubaydī, Muḥammad Murtaḍā. (1414 AH/1993). Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Beirut: Dār al-Fikr.
- Zuhaylī, Wahbah. (2000). al-USrah al-Muslimah fī al-‘Ālam al-Mu‘āṣir. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir.

## | Extended Abstract |

## A Content Analysis of Family Challenges with an Emphasis on Spousal Relations in the Noble Qur'an

Zahra Movazebi, Ebrahim Ebrahimi

**Research Objective:** The present study, aimed at examining the vulnerabilities affecting spousal relations within the family on the basis of the teachings of the Noble Qur'an, seeks to address the following fundamental questions: How can the overall framework governing the Qur'anic verses related to family vulnerabilities be explained? What is the principal orientation of these verses in confronting family-related harms? Accordingly, employing a quantitative–qualitative content-analysis method alongside an analytical–expository approach, the study endeavors to extract the Qur'an's strategic principles and concepts and to present an indigenous, preventive model for promoting family well-being and strengthening familial cohesion. Drawing upon the Qur'anic logic, which emphasizes prevention prior to remedy, this research aims to take a scholarly and practical step toward the reconstruction and empowerment of the family institution.

**Research Methodology:** This study examines the Qur'anic verses related to family vulnerabilities using the content-analysis method, which is regarded as “one of the credible interdisciplinary methods for textual analysis”. Drawing on the perspectives of Holsti and Krippendorff, the research seeks to systematically identify and analyze the verses relevant to family-related harms in the Qur'an. In this process, 64 verses were first identified and collected; thereafter, through several stages of repeated review, their orientations were determined, secondary and primary themes were extracted, and the verses were coded and categorized. Ultimately, qualitative and quantitative analyses were conducted based on these codes, and a conceptual model for the study of family vulnerabilities from the Qur'anic perspective was designed and presented.

**Findings:** The findings of the study indicate that the Noble Qur'an, through a multilayered approach, does not confine family vulnerabilities merely to the behavioral level; rather, it also addresses deeper dimensions such as beliefs, attitudes, power relations, and gender roles. According to the analysis of the verses, the most significant threats undermining family cohesion include individualism, identity crisis, shifts in attitudes toward gender roles, violation of mutual rights, male domination, sexual permissiveness, weakening of religious beliefs, and psychological and legal spousal abuse.

Based on the statistical results derived from the total frequency of 64 verses, the highest proportion of family vulnerabilities pertains respectively to misconduct jointly committed by both spouses (41%), misconduct by men (39%), and misconduct by women (20%). In response to these vulnerabilities, the Qur'an, by emphasizing

foundational principles such as God-centeredness, chastity, righteous conduct, and the precedence of collective welfare over individual interest, offers preventive and corrective strategies for strengthening and restoring spousal relations.

**Conclusion:** The results of this study demonstrate that the Noble Qur'an, through a comprehensive discourse grounded in human nature, possesses significant capacity for explaining family-related vulnerabilities and offering sound models for their prevention and reform. The threefold classification of vulnerabilities—misconduct jointly committed by spouses, misconduct by the husband, and misconduct by the wife—indicates that the violation of mutual rights and disregard for ethical and religious obligations at any of these levels leads to the weakening of the family structure. The considerable share of joint misconduct highlights the necessity of redefining spousal relations based on reciprocal rights, empathy, and responsibility.

Moreover, an analysis of Qur'anic verses in light of contemporary social developments shows that vulnerabilities such as individualism, identity crisis, shifting gender roles, and illicit freedom pose serious threats to family cohesion. In this regard, the Qur'an—by grounding its guidance in principles such as God-centeredness, righteous and considerate conduct, preservation of chastity, and the prioritization of collective interests over individual desires—provides an effective framework for strengthening familial bonds. These principles not only function preventively but also exhibit corrective and therapeutic potential when families face crises.

The findings of this research suggest that Qur'anic principles, with their foundation in human nature and conceptual flexibility, are capable of adapting to emerging social transformations and challenges. Accordingly, employing the Qur'anic framework can offer an effective model for enhancing family well-being, redefining intra-family mechanisms, and restoring strained relationships in contemporary societies. On an applied level, it can also serve as a basis for developing cultural, educational, and counseling policies aimed at preventing and managing family-related vulnerabilities in Islamic communities.

**Keywords:** Family vulnerabilities; Noble Qur'an; Content analysis; Family health indicators; Spousal relations; Ideal condition

## A Comparative Analysis of the Role of Social Participation in Improving Economic Conditions with an Emphasis on Qur'anic Teachings

Abdolsamad Bamari Asl<sup>1</sup>, Hadi Zeini Malekabad<sup>2</sup>, Mohammad Osman Hossein Bor<sup>3</sup>

1. MA in Qur'anic and Hadith Sciences, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.

[bamariasl124@gmail.com](mailto:bamariasl124@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Law and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran (Corresponding Author). [zeini@theo.usb.ac.ir](mailto:zeini@theo.usb.ac.ir)

3. Associate Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. [mohb@lihu.usb.ac.ir](mailto:mohb@lihu.usb.ac.ir)

Research Article



### Abstract

The phenomenon of social participation is one of the fundamental pillars in shaping sustainable development and realizing economic justice in contemporary societies. While modern economic theories—particularly within liberal and neoliberal approaches—define participation largely based on self-interest, the free market, and capital-driven mechanisms, the Noble Qur'an, through a theocentric and human-centered perspective, offers a comprehensive and spiritual model of participation grounded in intergroup mutual assistance, almsgiving (infāq), zakāt, and waqf. Employing a descriptive-analytical method and drawing on Shia and Sunni exegetical sources, economic literature, and studies of contemporary theories, this research seeks to provide a comparative analysis of the role of social participation in improving economic conditions, with an emphasis on Qur'anic teachings and a comparison with the foundations of modern economics. The theoretical framework of the paper is based on the Qur'anic concept of social justice (centered on verses concerning zakāt, infāq, and ṣadaqāt) and on theories of self-interest and the free market in modern economic thought. The findings indicate that, in Qur'anic reasoning, social participation is more than an economic obligation; it is an act of worship, a means of spiritual refinement, and a mechanism for the just distribution of wealth, articulated through three modes: obligatory (zakāt), voluntary (infāq), and institutional-sustainable (waqf). In contrast, although modern systems offer notable advantages, participation is often treated as an instrument for economic exploitation and for consolidating the interests of particular groups. The conclusion of the study suggests that revisiting this Qur'anic model may provide grounds for proposing alternative frameworks in economic policymaking aimed at reducing poverty and inequality—an approach that elevates not only material well-being but also human dignity and social capital.

**Keywords:** Economics; Social participation; Zakāt; Waqf; Infāq; Intergroup mutual assistance

Received: 2025-08-17 | Received in revised from: 2025-09-11 | Accepted: 2025-09-29 | Published online: 2025-09-23

◆ How to cite: Bamari Asl, Abdolsamad, Zeini Malekabad, Hadi, Hossein Bor, Mohammad Osman(1404SH): A Comparative Analysis of the Role of Social Participation in Improving Economic Conditions with an Emphasis on Qur'anic Teachings, Quran and social sciences, 3(19), p156-185, [10.22034/arq.2025.234462](https://doi.org/10.22034/arq.2025.234462)

©2025. Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education  
[arq.quran.ac.ir](http://arq.quran.ac.ir)



## تحلیل تطبیقی نقش مشارکت اجتماعی در بهبود وضعیت اقتصادی با تأکید بر آموزه‌های قرآنی

عبدالصمد بامری اصل<sup>۱</sup>، هادی زینی ملک آباد<sup>۲</sup>، محمد عثمان حسین بر<sup>۳</sup>

۱. کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. bamariasi124@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، حقوق و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران (نویسنده مسئول). zeini@theo.usb.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. mohb@lihu.usb.ac.ir

پژوهشی



### چکیده

پدیده مشارکت اجتماعی، یکی از ارکان بنیادین در شکل‌گیری توسعه‌ی پایدار و تحقق عدالت اقتصادی در جوامع معاصر است. در حالی که نظریه‌های اقتصادی مدرن، به‌ویژه در رویکردهای لیبرالی و نئولیبرالی، مشارکت را عمدتاً بر پایه منافع شخصی، بازار آزاد و ابزارهای سرمایه‌محور تعریف می‌کنند، قرآن کریم با نگاهی انسان‌محور و الهی، الگویی جامع و معنوی از مشارکت ارائه می‌دهد که بر کمک متقابل میانگروهی اجتماعی، انفاق، زکات و وقف استوار است. روش تحقیق به‌صورت توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع تفسیری شیعه و اهل سنت، آثار اقتصادی و مطالعات نظریه‌های معاصر درصدد است به تحلیل تطبیقی نقش مشارکت اجتماعی در بهبود وضعیت اقتصادی، با تأکید بر آموزه‌های قرآنی و مقایسه آن با مبانی اقتصاد مدرن بپردازد. چارچوب نظری مقاله بر نظریه عدالت اجتماعی در قرآن (با محوریت آیات زکات، انفاق و صدقات) و نظریه‌های نفع شخصی و بازار آزاد در اقتصاد مدرن استوار شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که مشارکت اجتماعی در منطق قرآنی، فراتر از یک وظیفه اقتصادی، یک عبادت الهی، ابزار تهذیب نفس و سازوکار توزیع عادلانه ثروت است که در قالب سه سازوکار الزامی (زکات)، داوطلبانه (انفاق) و نهادی-پایدار (وقف) تعریف می‌شود؛ در حالی که در نظام‌های مدرن، ضمن مزایای قابل توجه، مشارکت اغلب ابزاری برای بهره‌برداری اقتصادی و تقویت منافع گروه‌های خاص تلقی می‌شود. نتیجه‌گیری مقاله حاکی از آن است که بازخوانی این الگو می‌تواند زمینه‌ساز ارائه مدل‌های جایگزین در سیاست‌گذاری اقتصادی برای کاهش فقر و نابرابری باشد؛ الگویی که نه تنها نیازهای مادی بلکه کرامت انسانی و سرمایه اجتماعی را نیز ارتقاء می‌بخشد.

**کلیدواژه‌ها:** اقتصاد، مشارکت اجتماعی، زکات، وقف، انفاق، کمک متقابل میانگروهی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

◆ استاد به این مقاله: بامری اصل، عبدالصمد؛ زینی ملک آباد، هادی؛ حسین بر، محمد عثمان (۱۴۰۴): «تحلیل تطبیقی نقش مشارکت اجتماعی در بهبود وضعیت اقتصادی با تأکید بر آموزه‌های قرآنی»، قرآن و علوم اجتماعی، ۳(۱۹)، ۱۸۵-۱۵۶. 10.22034/arq.2025.234462

## ۱. مقدمه

اقتصاد در جوامع معاصر، اگرچه با رشد چشمگیر تولید ناخالص داخلی و پیچیدگی ابزارهای مالی همراه شده؛ اما همچنان در پاسخ‌گویی به نیازهای بنیادین بشر همچون عدالت اجتماعی، کاهش فقر و کرامت انسانی با چالش‌های عمیق مواجه است. پژوهش‌های آمارتیا سن<sup>۱</sup> نشان داده است که صرف رشد اقتصادی لزوماً به بهبود کیفیت زندگی و آزادی‌های انسانی منجر نمی‌شود (Sen, ۱۹۹۹: ۲۰-۱۸). همچنین گزارش آکسفام (۲۰۲۳, p۷) به روشنی بر این نکته تأکید می‌کند که دهه‌های اخیر با افزایش شدید شکاف میان فقرا و ثروتمندان همراه بوده است. از سوی دیگر، گزارش بانک جهانی (World Bank, ۲۰۲۲: ۴۵-۴۷) بیان می‌کند که نظام‌های اقتصادی مسلط - اعم از سرمایه‌داری و سوسیالیسم - در تحقق تعادل پایدار میان تولید، توزیع و مصرف، به‌ویژه در حوزه باز توزیع ثروت و کاهش فقر ساختاری، ناکام مانده‌اند. در چنین بستری، ضرورت بازخوانی نظریه‌های بدیل با پشتوانه‌های معرفتی متفاوت، از جمله نظام معرفتی اسلام، اهمیت بیشتری می‌یابد.

قرآن کریم به‌عنوان اصلی‌ترین منبع اندیشه اسلامی، مؤلفه‌هایی چون زکات، انفاق، صدقه و وقف را نه صرفاً نمودهای معنوی، بلکه نهادهای ساختاری مشارکت اجتماعی معرفی می‌کند که رابطه جامعه و منابع اقتصادی را سامان می‌دهند. آیات متعددی همچون بقره: ۴۳؛ توبه: ۵ و نور: ۵۶، اقامه نماز را هم‌ردیف با زکات قرار داده‌اند و این هم‌نشینی بر نگاه عبادی-اجتماعی اسلام به اقتصاد دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ۴: ۱۴۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ۶: ۲۱۲).

نظام اقتصادی قرآنی، برخلاف مکاتب مدرن که بر نفع شخصی و رقابت آزاد تأکید دارند (Smith, ۱۹۹۴, ۴۲۳; Friedman, ۲۰۰۲: ۱۵)، بر نوعی «اخلاق

۱. آمارتیا سن، اقتصاددان و فیلسوف برجسته، در پژوهش‌های خود نشان داده است که رشد اقتصادی صرف، شاخص مناسبی برای رفاه انسان‌ها نیست و توسعه واقعی باید شامل آزادی‌های فردی، دسترسی به آموزش و سلامت، و کیفیت زندگی باشد. این مطالعات اهمیت توجه به ابعاد انسانی و اجتماعی توسعه را در کنار معیارهای اقتصادی تأکید می‌کند.

ساختاری شده) استوار است؛ بدین معنا که اخلاق از حیثه فردی خارج شده و در قالب نهادهایی چون زکات و وقف با ضمانت شرعی و اجتماعی عینیت می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۴: ۱۴۵؛ Iqbal & Lewis, ۲۰۰۹: ۳۷). این چارچوب، مشارکت اقتصادی را ضامن تحقق عدالت و کرامت انسانی معرفی می‌کند و افقی تازه برای بازاریابی نسبت دین و اقتصاد می‌گشاید.

بر این اساس، پژوهش حاضر در پی آن است که با واکاوی مفهومی و تحلیلی آیات قرآن، جایگاه مشارکت اجتماعی در نظام اقتصادی اسلامی را تبیین کرده و کارکردهای آن را در بهبود وضعیت اقتصادی جوامع معاصر بررسی کند. به‌ویژه، با توجه به ناکارآمدی الگوهای رایج، بازخوانی ظرفیت‌های مفهومی و نهادی قرآن در حوزه مشارکت اقتصادی می‌تواند زمینه نظری تازه‌ای برای نظریه‌پردازی در اقتصاد انسانی و عدالت‌محور فراهم آورد.

## ۲. بیان مسئله

نظام‌های اقتصادی مسلط - اعم از سرمایه‌داری و سوسیالیسم - در دستیابی به اهدافی چون عدالت اجتماعی، کاهش فقر ساختاری و تأمین رفاه همگانی ناکام مانده‌اند. تمرکز ثروت در دست گروهی اندک، ضعف سازوکارهای باز توزیع درآمد و وابستگی شدید به دولت یا بازار، به فرسایش سرمایه اجتماعی و افزایش شکاف‌های طبقاتی منجر شده است (Sen, ۱۹۹۹: ۸۷-۹۲؛ Oxfam, ۲۰۲۳: ۱۴).

در چنین شرایطی، بازخوانی نظام‌های اقتصادی مبتنی بر آموزه‌های دینی اهمیت مضاعف می‌یابد. قرآن کریم، به‌عنوان بنیان اندیشه اقتصادی اسلام، مشارکت اجتماعی را نه صرفاً در قالب کنش فردی، بلکه به‌عنوان سازوکاری ساختاری برای تنظیم مناسبات اقتصادی معرفی کرده است. آیاتی همچون «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات: ۱۹)، «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه: ۱۰۳) و «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷) نشان می‌دهند که آموزه‌هایی چون زکات، انفاق و وقف، کارکردی اجتماعی-اقتصادی داشته و به

نهادینه‌سازی عدالت در توزیع ثروت می‌انجامند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۹: ۳۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ۶: ۲۱۵).

با این حال، علیرغم این بنیان نظری غنی، نظام‌های اقتصادی کشورهای اسلامی غالباً نتوانسته‌اند ظرفیت‌های نهادی قرآن را در عرصه مشارکت اجتماعی به‌طور ساختاری و اجرایی به‌کارگیرند. گسست میان چارچوب‌های فقهی-تفسیری و سیاست‌گذاری‌های اقتصادی موجب شده بسیاری از کارکردهای این نهادها مغفول بماند. در ادبیات علمی معاصر نیز، اگرچه پژوهش‌های متعددی درباره زکات و وقف انجام شده است، اما مطالعات اندکی با رویکرد سیستمی و بین‌رشته‌ای به تبیین نقش مشارکت اجتماعی در بهبود وضعیت اقتصادی بر اساس قرآن پرداخته‌اند؛ بنابراین مساله اصلی مقاله این است که نقش مشارکت اقتصادی بر بهبود وضعیت اقتصادی بر اساس قرآن چیست؟ بر این اساس سؤالات زیر قابل طرح است:

- سازوکارها و نهادهای مشارکت اجتماعی در قرآن کدامند و چه جایگاهی در نظام اقتصادی آن دارند؟
- مشارکت اجتماعی چگونه می‌تواند به بهبود وضعیت اقتصادی و تحقق عدالت اجتماعی در جوامع اسلامی کمک کند؟
- چه تفاوتی میان دیدگاه قرآنی نسبت به مشارکت اقتصادی با الگوهای مدرن وجود دارد؟

### ۳. پیشنهاد پژوهش

پژوهش‌های اخیر در حوزه اقتصاد اسلامی، به‌ویژه درباره نقش نهادهای قرآنی در تحقق عدالت اجتماعی، بر سه محور اصلی متمرکز بوده‌اند: زکات به‌عنوان سازوکار بازتوزیع ثروت، وقف به‌عنوان ابزار رفاه عمومی، و مشارکت اجتماعی به‌عنوان بنیان عدالت اقتصادی.

در محور نخست، اصغری (۱۳۹۶) و محمدخانی و همکاران (۱۴۰۳) نشان داده‌اند که زکات می‌تواند با ایجاد جریان منظم بازتوزیع درآمد، فقر را کاهش

دهد و ثبات اجتماعی را تقویت کند، هرچند تحلیل آن‌ها غالباً در سطح مالی- رفتاری باقی مانده و به پیوندهای نهادی و تفسیری آیات کمتر پرداخته‌اند. در سطح جهانی نیز Umar Chapra (۲۰۱۸) زکات را رکن عدالت اقتصادی در الگوی اسلامی توسعه می‌داند، اما پژوهش او بیشتر ناظر بر فلسفه توسعه است تا ساختار نهادی نهادهای قرآنی. وحیدی مهرجردی (۱۴۰۴) نیز در مقاله «موانع فردی و اجتماعی نیکوکاری از دیدگاه قرآن کریم» صرفاً موانع فردی و اجتماعی نیکوکاری را از دیدگاه قرآن کریم بررسی کرده است و دریافته که بخل، تکبر و فرومایگی از موانع فردی، و برداشت نادرست از نیکوکاری، نبود اعتماد اجتماعی و بروز اختلافات دینی و اجتماعی از موانع اجتماعی نیکوکاری‌اند.

در محور دوم، پژوهش‌هایی چون عظیم‌زاده اردبیلی و هوشمند (۱۳۹۸) و ادیب‌زاده و همکاران (۱۴۰۲) با تمرکز بر کارکردهای اقتصادی و اجتماعی وقف، نقش آن را در کاهش فقر و ارتقای امنیت اقتصادی بررسی کرده‌اند؛ با این حال، بیشتر این مطالعات جنبه توصیفی یا تاریخی داشته و فاقد تبیین نظام‌مند رابطه میان وقف و نظام اقتصادی قرآنی‌اند. از سوی دیگر، Kuran (۲۰۰۵) در کتاب *Islam and Mammon* با دیدگاهی انتقادی، ناکارآمدی وقف سنتی را در مواجهه با اقتصاد مدرن برجسته می‌کند، اما ظرفیت‌های نوین این نهاد در چارچوب مشارکت اجتماعی را نادیده می‌گیرد.

در زمینه مشارکت اجتماعی، آثار نظری همچون صدر (۱۴۰۸ ق) در اقتصادنا و پژوهش‌های بین‌المللی (Iqbal & Mirakhor, ۲۰۱۳) نشان داده‌اند که مشارکت مردمی از ارکان اقتصاد اسلامی است، ولی اغلب از تحلیل تفسیری آیات و بازخوانی سازوکارهای قرآنی غفلت کرده‌اند. در کنار این، در ادبیات اقتصاد متعارف نیز مفاهیمی چون سرمایه اجتماعی و همکاری‌های داوطلبانه (Putnam, ۲۰۰۰) به تبیین پیوند میان اعتماد، همکاری و رفاه اجتماعی پرداخته‌اند، اما این مباحث فاقد پیوند با منابع دینی و ساختارهای وحیانی عدالت‌اند. در مجموع، مرور پیشینه‌ها نشان می‌دهد که هرچند مطالعات متعددی درباره

زکات، وقف و عدالت اجتماعی انجام شده، بیشتر آن‌ها رویکردی بخشی، تاریخی یا کلان‌اقتصادی دارند و تحلیل میان‌رشته‌ای بر پایه‌ی تفسیر ساختاری آیات قرآن و الگوی نهادی مشارکت اجتماعی کمتر دیده می‌شود. وجه تمایز پژوهش حاضر در این است که با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی و تفسیر موضوعی آیات، می‌کوشد سازوکارهای مشارکت اجتماعی را به‌عنوان یک «نظام نهادی چندسطحی» در قرآن استخراج و تبیین کند؛ بدین‌سان، این مطالعه از سطح فقهی یا هنجاری فراتر رفته و چارچوبی تحلیلی برای بازفهمی رابطه میان مشارکت، عدالت اقتصادی و سرمایه اجتماعی در اندیشه قرآنی ارائه می‌دهد.

#### ۴. چارچوب نظری پژوهش

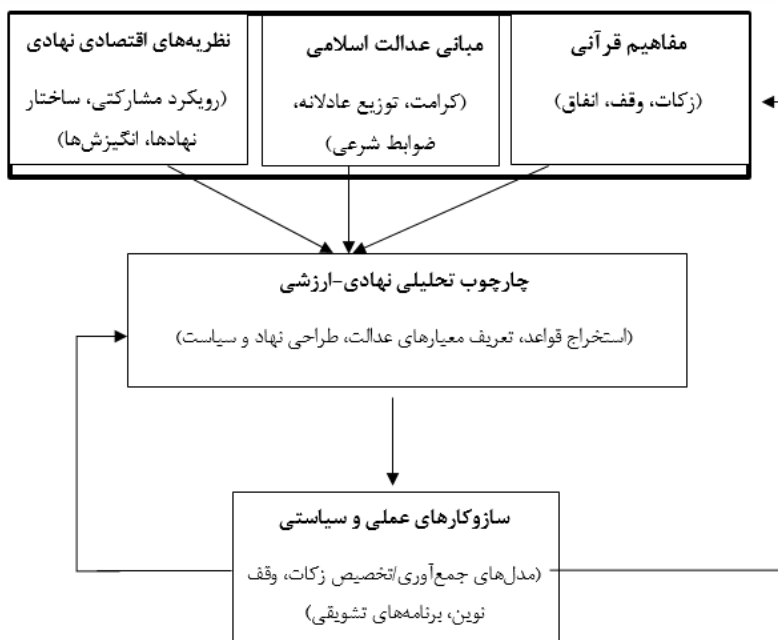
چارچوب نظری این پژوهش مبتنی بر پیوند سه مؤلفه اصلی است:

**نخست:** مفاهیم قرآنی مرتبط با مشارکت اقتصادی (زکات، انفاق، وقف)؛

**دوم:** مبانی نظری عدالت اجتماعی در اسلام؛

**سوم:** نظریه‌های اقتصادی اسلامی با رویکرد مشارکتی و نهادی.

در این مدل، مفاهیم قرآنی مشارکت اقتصادی (زکات، انفاق، وقف) به‌عنوان منابع هنجاری عمل کرده و قواعد و انتظارات اجتماعی را شکل می‌دهند. این قواعد در پرتو مبانی عدالت اجتماعی اسلامی معنا می‌یابند و اهدافی چون توزیع عادلانه، حفظ کرامت انسانی و توازن حقوق را تعیین می‌کنند. سپس نظریه‌های اقتصادی اسلامی با رویکرد مشارکتی و نهادی این اهداف و معیارهای عدالت را به سازوکارها و نهادهای عملی (مانند جمع‌آوری و تخصیص زکات، ساختار وقف و مشوق‌های انفاق و تعامل دولت و نهادها) تبدیل می‌کنند. به عبارت خلاصه: مفاهیم قرآنی هدف و محتوا را می‌سازند، مبانی عدالت معیارها را تعیین می‌کنند و نظریه‌های نهادی ابزار تبدیل آن‌ها به سیاست‌ها و نهادها را فراهم می‌آورند.



بر اساس مدل تصویری فوق این پژوهش با تلفیق این سه مؤلفه، در پی آن است که نشان دهد چگونه مفاهیم قرآنی با پشتوانه نظریه عدالت، می‌توانند مبنای نظریه‌پردازی اقتصادی قرار گیرند.

### الف) نظریه عدالت اجتماعی در قرآن

عدالت اجتماعی در قرآن، مفهومی چندوجهی است که ابعاد اقتصادی، اخلاقی و ساختاری را در برمی‌گیرد. بر اساس آیات متعددی همچون بقره: ۱۷۷، نساء: ۵۸ و حشر: ۷، عدالت نه فقط هدف اخلاقی، بلکه بنیان روابط اقتصادی عادلانه است. قرآن با تأکید بر عبارت «لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷)، به‌صراحت از تمرکز ثروت نهی کرده و سازوکارهایی همچون زکات، انفاق و وقف را برای مقابله با نابرابری توصیه کرده است تا آنچه در ابتدای آیه آمده است تنها میان اغنیاء دست‌به‌دست نشود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ۱۹: ۲۰۳) و زور و قدرت و غلبه، سبب تسلط عده‌ای بر اموال نشود (زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ۴: ۵۰۲).

### ب) نظام مشارکت اجتماعی در اقتصاد اسلامی

در دیدگاه قرآن، مشارکت اقتصادی شهروندان صرفاً یک توصیه اخلاقی نیست؛ بلکه بخشی از ساختار حکمرانی اقتصادی است. زکات در کنار نماز (بقره: ۴۳؛ توبه: ۵)، انفاق به‌عنوان شرط نیل به نیکی (آل عمران: ۹۲) و توصیه به صدقات جاریه (بقره: ۲۶۱) ساختاری نهادی دارند، نه صرفاً اعمال فردی. بر این اساس، مشارکت اجتماعی در اقتصاد قرآنی شامل سه محور اصلی است:

۱. **مشارکت اجباری (زکات):** به‌مثابه حق معلوم در اموال (ذاریات: ۱۹)
۲. **مشارکت داوطلبانه (انفاق، صدقه):** به‌مثابه تزکیه نفس و تقویت همبستگی (توبه: ۱۰۳)
۳. **مشارکت پایدار نهادی (وقف):** به‌مثابه صدقه جاریه و تأمین نیازهای عمومی (بقره: ۲۶۱)

### ج) بهره‌گیری از نظریه‌های نوین اقتصاد اسلامی

مطالعه حاضر، با استفاده از بنیان‌های نظری اندیشمندان اقتصاد اسلامی، به‌ویژه شهید محمدباقر صدر که زکات را سازوکار تعدیل‌گر درون‌زا برای توازن اجتماعی می‌داند و آن را عامل تقابل با مالکیت مطلق فردی تفسیر می‌کند (صدر، ۱۴۱۷ ق: ۱۱۷)، چپ‌را که مشارکت اجتماعی را رکن اصلی در مدل مشارکتی اقتصاد اسلامی معرفی می‌کند (Chapra, ۲۰۱۸) و نیز مفهوم «تکلیف اقتصادی» در کنار «حق اقتصادی» از منظر علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ۱۵: ۱۸۰)، تلاش دارد سازوکار مشارکت اجتماعی را در نظام اقتصاد قرآنی به‌عنوان یک نظام منسجم و انسانی تبیین نماید.

آیات قرآن → مفاهیم نهادی مشارکت (زکات، انفاق، وقف)



ساختارهای اقتصادی مشارکتی



تحقق عدالت اجتماعی و بهبود وضعیت اقتصادی

### ۵. سازوکارها و آثار اقتصادی نهادهای مشارکتی قرآنی

در قرآن کریم، مشارکت اجتماعی نه صرفاً یک فضیلت فردی بلکه یک عنصر ساختاری در اقتصاد اسلامی تلقی می‌شود که با هدف برقراری عدالت اجتماعی، کاهش نابرابری و فقر و تقویت همبستگی اجتماعی تشریح شده است. این مشارکت در قالب سه نهاد اصلی زکات، انفاق و وقف ظهور می‌یابد که هر یک دارای بنیان قرآنی، کارکرد اقتصادی و پشتوانه تفسیری خاص خود است.

#### الف) زکات: نهادسازی اقتصادی و تحقق عدالت اجتماعی در قرآن

زکات در قرآن کریم جایگاهی بنیادین دارد و همراهی آن با نماز، همچون آیه «و اَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (بقره: ۴۳)، نشان‌دهنده اهمیت آن در نظام اقتصادی و اخلاقی اسلام است. این همراهی بیانگر آن است که زکات تنها یک صدقه داوطلبانه نیست، بلکه بخشی از ساختار اقتصادی اجباری برای تأمین عدالت اجتماعی و باز توزیع منابع میان اقشار جامعه است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ۱: ۱۵۱). آلوسی زکات را بعد از نماز «تحلیه» پس از «تخلیه» می‌داند و آن را در زمره اخلاق اجتماعی جای می‌دهد (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ۱: ۲۴۹)، در حالی که ابن عاشور ادای نماز و پرداخت زکات را از شاخص‌های مؤمن صادق می‌شمارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ۱: ۴۵۷).

آیات قرآن مانند «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه: ۱۰۳) و «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...» (توبه: ۶۰) به وضوح نشان می‌دهند که زکات هم

دارای آثار اقتصادی و هم ابزار تهذیب نفس و پالایش جامعه از شکاف طبقاتی است. بر اساس المیزان، زکات فرایندی برای انتقال بخشی از دارایی اقشار مرفّه به محرومان است تا حق آنان به رسمیت شناخته‌شده و صرفاً به صورت احسان پرداخت نگردد (طباطبایی ۱۳۹۰، ۹: ۲۳۳). این سازوکار با ایجاد توازن ثروت، مانع از تمرکز اقتصادی و تبعیض ساختاری می‌شود و ضمن کنترل چرخه قدرت‌طلبی و افراط در حب دنیا، مسیر انسان را به عبودیت و فضیلت اخلاقی هدایت می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۱۶: ۷۷).

از منظر اقتصاد مدرن، زکات می‌تواند به مثابه یک «سیاست مالی خودکار» عمل کند. این سازوکار اجباری و نظام‌مند، جریان منابع را از اقشار برخوردار به گروه‌های محروم هدایت می‌کند و ضمن کاهش نابرابری درآمد و تمرکز ثروت، نقش تثبیت‌کننده در اقتصاد جامعه ایفا می‌کند. می‌توان آن را مشابه مالیات تصاعدی یا برنامه‌های رفاه اجتماعی مدرن دانست، با این تفاوت که مشروعیت آن بر اساس دستور الهی و آموزه‌های اخلاقی است و هم‌زمان اثرات رفتاری و روان‌شناختی دارد. زکات، به‌عنوان ابزار اقتصاد رفتاری، وابستگی افراطی به مال و قدرت را کاهش می‌دهد و انگیزه انسان را برای مصرف یا انباشت بی‌رویه محدود می‌سازد و در نتیجه چرخه طغیان ثروت و قدرت مهار می‌شود. از بعد نهادی و حقوقی، علامه طباطبایی تفاوت کاربرد حروف «لام» و «فی» در آیه هشت گروه مستحق زکات را تحلیل می‌کند. چهار گروه نخست با «لام» مالکیت مستقیم زکات را دریافت می‌کنند، درحالی‌که چهار گروه بعدی با «فی» صرفاً از منافع زکات بهره‌مند می‌شوند. این طراحی دقیق مشابه تخصیص هدفمند منابع در اقتصاد مدرن است که اثرات مثبت اجتماعی و اقتصادی را به حداکثر می‌رساند و بهره‌وری سرمایه اجتماعی را افزایش می‌دهد؛ زیرا با کاهش هزینه مبادله، زکات با تعریف دقیق گروه‌های مستحق (توبه: ۶۰) شفافیت نهادی ایجاد کرده و هزینه شناسایی و انتخاب ذی‌نفعان را کاهش می‌دهد. در پیوند با اصطلاح کارایی تخصیص منابع، زکات مانع از احتکار و تمرکز سرمایه در دست گروه‌های خاص شده و آن را به گردش اجتماعی بازمی‌گرداند؛ در نتیجه زکات

در قرآن به‌عنوان سازوکاری چندبعدی عمل می‌کند:

۱. **اقتصادی:** باز توزیع ثروت، تثبیت جریان نقدینگی و کاهش تمرکز ثروت.
  ۲. **اجتماعی:** ایجاد کمک متقابل میانگروهی و همبستگی اجتماعی، حمایت از اقشار آسیب‌پذیر.
  ۳. **اخلاقی و روانی:** مهار حب دنیا، تربیت روح برای قرب الهی و تقویت فضایل انسانی.
  ۴. **حقوقی و نهادی:** تعیین مالکیت و مصرف مشروع منابع، ایجاد سازوکار نهادینه توزیع عادلانه.
- به‌این ترتیب، زکات صرفاً یک عبادت فردی نیست، بلکه نهادی مالی-اجتماعی است که کارکردی مشابه ابزارهای سیاست مالی مدرن دارد.

## ب) وقف: نهاد پایدار مشارکت اجتماعی و سرمایه‌گذاری در کالاهای عمومی

وقف، به‌عنوان یکی از مصادیق صدقه جاریه، جایگاهی ویژه در نظام اقتصادی و اجتماعی اسلام دارد. هرچند لفظ آن به‌صراحت در قرآن نیامده، اما مفاهیمی مانند «صدقه جاریه» و آیه «مثل الذین ینفقون أموالهم فی سبیل الله کمثل حبّة أنبئت سبع سنابل...» (بقره: ۲۶۱) زمینه تفسیری و تحلیلی آن را فراهم کرده‌اند. این آیه، پاداش چند برابری انفاق‌هایی را نشان می‌دهد که ماندگار و اثرگذار هستند و مفسرانی مانند فیض کاشانی آن را ناظر بر وقف و صدقات جاریه‌ای دانسته‌اند که به‌صورت مستمر ثمر می‌دهند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ۱: ۴۶۰). سبزواری نیز تأکید می‌کند که رویش چند برابر دانه، نشان‌دهنده آثار مادی و اجتماعی پایدار انفاق است و درعین حال، نسبت‌دهی بر رشد و محصول، بازتاب‌دهنده نقش فعال خداوند در تحقق اثرگذاری منابع است (سبزواری، ۱۴۱۹ ق، ۱: ۳۴۰). وقف، علاوه بر اثرات فردی و معنوی، نهادسازی اقتصادی و اجتماعی نیز ایجاد می‌کند. منابع وقف از چرخه مالکیت فردی خارج شده و در چرخه منافع جمعی قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که می‌تواند خدمات آموزشی، بهداشتی، فرهنگی و

سایر کالاهای عمومی را برای نسل‌های آینده تأمین کند. این عملکرد، مشابه مفهوم اقتصاد مدرن از «سرمایه‌گذاری در کالاهای عمومی» است؛ یعنی تخصیص منابع برای ایجاد منافع ماندگار که همه اعضای جامعه از آن بهره‌مند می‌شوند. مفسرانی مانند سمرقندی، وقف را ابزاری تمدن‌ساز می‌دانند که بدون وابستگی به قدرت‌های سیاسی، به تأمین خدمات عمومی و توسعه پایدار کمک می‌کند (سمرقندی، ۱۴۱۶ ق، ۱: ۳۱۰).

نهاد وقف همچنین سازوکار مشارکت اجتماعی پایدار را سازمان‌دهی می‌کند. همان‌طور که در آیه «لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا... وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ... وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ...» (بقره: ۱۷۷) بیان شده، نیکی و خیر، مجموعه‌ای از ایمان، کنش اجتماعی و مشارکت اقتصادی است. این نگاه نشان می‌دهد که کمک متقابل میانگروهی نه تنها کارکرد اقتصادی دارد، بلکه سرمایه اخلاقی، اعتماد اجتماعی و شبکه‌های تعهد جمعی ایجاد می‌کند که این‌ها از شاخص‌های مهم پایداری اقتصادی و توسعه انسانی هستند (ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ۲: ۸۵). در ادبیات اقتصادی، وقف مصداقی از موارد زیر است:

- سرمایه‌گذاری بلندمدت در کالاهای عمومی (public goods investment).  
 - **سرمایه اجتماعی و اعتماد:** وقف منابع را از مالکیت فردی خارج کرده و در چرخه منافع جمعی قرار می‌دهد؛ این امر اعتماد اجتماعی را تقویت و سرمایه اخلاقی تولید می‌کند.

- **کاهش هزینه مبادله:** نهاد وقف، خدمات عمومی را بدون نیاز به ساختارهای دولتی پیچیده ارائه می‌دهد و بار مالی دولت را کاهش می‌دهد.  
 - **افزایش رفاه عمومی:** با ارائه خدمات پایدار (آموزش، بهداشت، حمل‌ونقل)، فرصت‌های برابر برای اقشار مختلف ایجاد کرده و سطح رفاه عمومی را ارتقا می‌دهد (Kuran, ۲۰۰۱: ۷۳).

کارایی تخصیص منابع نیز از ثمرات وقف است، زیرا وقف با جهت‌دهی منابع به پروژه‌های ماندگار، نوعی بهینه‌سازی تخصیص منابع در خدمت منافع بین نسلی ایجاد می‌کند؛ بنابراین، وقف نه فقط یک سنت دینی، بلکه نهادی

کارآمد برای توسعه پایدار و عدالت اجتماعی است که در زبان اقتصاد مدرن معادل «نهادهای مشارکت اجتماعی پایدار» تعبیر می‌شود.

### ج) انفاق: نهادینه‌سازی کمک متقابل میانگروهی افقی و سرمایه‌گذاری اجتماعی

انفاق در قرآن فراتر از صرف مال، بیانگر مشارکت فعال و وجودی در زندگی دیگران است. همان‌گونه که آیه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران: ۹۲) تصریح می‌کند، نیکی حقیقی بدون از خودگذشتگی واقعی تحقق نمی‌یابد. فضل‌الله در تفسیر خود، این مفهوم را گسترده‌تر کرده و انفاق را شامل مال، قدرت، دانش، جایگاه اجتماعی و هر منبعی دانسته که می‌تواند نیازهای دیگران را برطرف کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ۶: ۱۵۰).

از منظر اقتصادی مدرن، انفاق به‌عنوان یک ابزار توزیع منابع و سرمایه اجتماعی قابل تحلیل است. این سازوکار مشابه سرمایه‌گذاری اجتماعی یا مشارکت اقتصادی در کالاهای عمومی عمل می‌کند؛ زیرا منابعی که فرد برای دیگران اختصاص می‌دهد، نه تنها رفاه مستقیم دریافت‌کنندگان را افزایش می‌دهد، بلکه باعث تقویت اعتماد، کاهش هزینه‌های اجتماعی ناشی از نابرابری و ایجاد شبکه‌های حمایت متقابل می‌شود. این عملکرد می‌تواند با ابزارهای اقتصاد رفتاری و سیاست‌های رفاه اجتماعی مقایسه شود که با هدف کاهش ریسک اجتماعی و افزایش سرمایه اجتماعی طراحی می‌شوند (Putnam, ۲۰۰۰; Ostrom, ۱۹۹۰: ۸۸-۸۹).

انفاق به‌صورت نهادینه‌شده، کمک متقابل میانگروهی افقی را سازمان‌دهی می‌کند؛ یعنی همیاری و همبستگی میان افراد جامعه بدون وابستگی به نهادهای حکومتی یا قدرت سیاسی. این شکل از مشارکت، ضمن کاهش احساس طرد و محرومیت، انسجام اجتماعی را تقویت کرده و اثرات اقتصادی بلندمدت ایجاد می‌کند؛ جریان منابع مالی و خدماتی میان افراد، شبکه‌های حمایتی پایدار شکل می‌دهد و شکاف‌های اقتصادی و اجتماعی را کاهش می‌دهد.

به عبارت دیگر، انفاق در چارچوب قرآن، هم ابزار اخلاقی و هم مکانیزم اقتصادی خودتنظیم کننده است که به ایجاد تعادل اقتصادی-اجتماعی و سرمایه‌گذاری در کالاهای عمومی کمک می‌کند. نهادینه شدن انفاق و کمک متقابل میان‌گروهی افقی، به جامعه امکان می‌دهد که رشد پایدار و عدالت اجتماعی را بدون اتکای صرف به سیاست‌های دولتی تحقق بخشد. این تحلیل نشان می‌دهد که مشارکت اقتصادی در اسلام، نه صرفاً یک فریضه دینی، بلکه یک سیاست اقتصادی و اجتماعی با آثار بلندمدت در پایداری و توسعه اجتماعی است. از منظر کاهش هزینه مبادله، اعتماد اجتماعی حاصل از انفاق موجب کاهش نیاز به قراردادهای رسمی و نظارت پرهزینه در تعاملات اقتصادی می‌شود (Ostrom, ۱۹۹۰: ۸۸).

از نظرگاه سرمایه‌گذاری در کالاهای عمومی، انفاق می‌تواند در حوزه‌هایی چون آموزش، بهداشت و زیرساخت‌های محلی، هزینه‌های مشترک را پوشش دهد. همچنین با کاهش احساس طرد و محرومیت، سطح مشارکت اقتصادی و اجتماعی افزایش یافته و چرخه‌ای از رشد فراگیر ایجاد شده و رفاه عمومی افزایش می‌یابد. بدین ترتیب، انفاق سازوکاری است که اقتصاد رفتاری و اجتماعی اسلام را با نهادهای مدرن سرمایه اجتماعی و کالاهای عمومی پیوند می‌دهد. درنهایت، زکات، انفاق و وقف، صرفاً ابزار کمک مالی نیستند؛ بلکه نهادهای اقتصادی و اجتماعی هستند که مشارکت اجتماعی را سازمان‌دهی کرده و سرمایه‌گذاری پایدار در کالاهای عمومی را تضمین می‌کنند. این سازوکارها تعهد فردی و مسئولیت جمعی را تلفیق می‌کنند و عدالت اجتماعی، توسعه پایدار و همبستگی تمدنی را در جامعه اسلامی تثبیت می‌نمایند.

## ۶. مقایسه تطبیقی الگوی مشارکت اجتماعی در قرآن و اقتصاد مدرن

مطالعه تطبیقی میان الگوی مشارکت اجتماعی در قرآن و نظام‌های اقتصادی مدرن، بیانگر تمایزهای بنیادین در ساحت‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و غایت‌شناختی این دو نظام است. گرچه هر دو چارچوب، نقش مردم و مشارکت

جمعی را در تحقق توسعه اقتصادی مورد تأکید قرار می‌دهند، اما نحوه تعریف «مشارکت» و «توسعه» در هرکدام، از بنیان متفاوتی نشئت می‌گیرد.

### الف) عقلانیت اقتصادی

در اقتصاد مدرن، عقلانیت اقتصادی عمدتاً بر پایه نفع فردی و کارکرد بازار آزاد تحلیل می‌شود؛ یعنی افراد زمانی مشارکت می‌کنند که منافع مستقیم یا غیرمستقیم قابل انتظار باشد (Weber, ۱۹۷۸: ۲۶). این منطق سودمحور، کارایی چشمگیری در تخصیص منابع داشته و به توسعه نهادهایی چون بازار سرمایه و قراردادهای مدنی انجامیده است. با این حال، اقتصاد مدرن صرفاً به نفع فردی تقلیل نمی‌یابد. نظریه عدالت جان رالز، بر ضرورت حمایت از محرومان و برابری فرصت‌ها تأکید دارد (Rawls, ۲۰۰۹: ۶۰) و اقتصاد نهادگرا نیز نقش اعتماد، سرمایه اجتماعی و هنجارهای پایدار را در کاهش هزینه‌های مبادله و تقویت همکاری برجسته می‌سازد (North, ۱۹۹۰: ۵۴; Putnam, ۲۰۰۱: ۱۳۴). در مقابل، قرآن عقلانیتی اخلاقی و عدالت‌محور ترسیم می‌کند که در آن، مشارکت اجتماعی نه صرفاً بر پایه محاسبه سود، بلکه بر اساس تعاون بر نیکی و تقوا سامان می‌یابد (مائده: ۲). نهادهایی چون زکات، انفاق و وقف، علاوه بر تأمین معیشت فقرا، کارکردی تربیتی و تمدنی نیز دارند؛ زیرا به تزکیه فرد، باز توزیع عادلانه منابع و ایجاد اعتماد اجتماعی می‌انجامند (بقره: ۲۶۱؛ توبه: ۱۰۳). بدین ترتیب، اگرچه بازار آزاد در کارایی تخصیص نقش مهمی دارد، قرآن با افزودن بُعد اخلاقی و معنوی می‌کوشد شکست‌های بازار همچون نابرابری و طرد اجتماعی را جبران کند. نقدها نیز متوجه اجرای ناقص مدعیان است، نه ساخت قرآن که از هر نقصی منزله است.

### ب) اهداف توسعه

در اقتصاد مدرن، توسعه عمدتاً بر پایه شاخص‌های کمی همچون رشد تولید ناخالص ملی، افزایش مصرف سرانه و بهره‌وری سنجیده می‌شود (Sen, ۱۹۹۱: ۸۵). این رویکرد با تأکید بر انباشت سرمایه، توانسته است رفاه مادی و نوآوری

فناورانه را ارتقا بخشد، اما همواره با چالش‌هایی مانند نابرابری، آسیب‌های زیست‌محیطی و گسست اجتماعی همراه بوده است. البته باید توجه داشت که همه نظریه‌های مدرن صرفاً بر تراکم سرمایه متمرکز نیستند؛ مثلاً مکتب توسعه انسانی آمارتیاسن بر «توانمندسازی و آزادی‌های اساسی» به‌عنوان معیار واقعی پیشرفت تأکید می‌کند، نه صرفاً رشد اقتصادی (Sen, ۱۹۹۱: ۸۷-۸۸).

در مقابل، قرآن تصویری متفاوت از توسعه ارائه می‌دهد که فراتر از معیارهای صرفاً مادی است. توسعه مطلوب در منطق قرآنی زمانی تحقق می‌یابد که عدالت اجتماعی برقرار شود (حشر: ۷)، ارزش‌های انسانی و اخلاقی احیا گردد (بقره: ۱۷۷) و روابط ایمانی و اجتماعی تقویت شود. در این چارچوب، مشارکت اجتماعی نه تنها ابزاری برای افزایش رفاه عمومی، بلکه راهی برای تزکیه فردی و تحقق قرب الهی است. برخلاف رویکردی که انسان را موجودی مصرف‌محور و خودبنیاد می‌بیند، قرآن او را خلیفه خدا بر زمین و مسئول نسبت به دیگران معرفی می‌کند (بقره: ۳۰؛ انعام: ۱۶۵). بدین ترتیب، اقتصاد قرآنی به جای تراکم سرمایه صرف، بر سرمایه‌گذاری در عدالت، معنویت و همبستگی اجتماعی تأکید دارد و همین امر آن را در جبران شکست‌های توسعه صرفاً مادی ممتاز می‌سازد.

### ج) سازوکارها

در اقتصاد مدرن، مشارکت اجتماعی عمدتاً از طریق سازوکارهای بازار آزاد و نهادهای مدنی سکولار سازمان‌دهی می‌شود. در این چارچوب، دولت اغلب نقش تنظیم‌گر دارد و بخش خصوصی و جامعه مدنی بار اصلی مشارکت را بر دوش می‌کشند. این مدل مزیت‌هایی چون افزایش کارایی تخصیص منابع، تنوع نهادی و انعطاف‌پذیری در پاسخ به نیازها را فراهم کرده است (North, ۱۹۹۰: ۷۴). با این حال، اتکای صرف به بازار و نهادهای مدنی گاه به شکست‌هایی مانند نابرابری، طرد اجتماعی یا کم‌توجهی به ابعاد اخلاقی مشارکت منجر می‌شود.

در مقابل، قرآن سازوکار متفاوتی ارائه می‌دهد که بر نهادهای الهی محور مانند زکات، خمس، وقف و تعاون استوار است. این نهادها نه تنها تأمین مالی نیازهای عمومی را بر عهده دارند، بلکه هدفشان تقویت همبستگی اجتماعی، عدالت توزیعی و کرامت انسانی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ۹: ۳۱۱؛ رازی، ۱۴۲۰، ق، ۱۶: ۷۸). مشارکت اجتماعی در این منطق، بخشی از منظومه معرفتی توحیدی است و علاوه بر رفع نیازهای مادی، به ارتقای معنویت و مسئولیت متقابل نیز می‌انجامد.

بنابراین، اقتصاد مدرن و قرآن هرکدام مزایا و محدودیت‌هایی در بستر اجتماع دارند: اقتصاد مدرن در کارایی تولید و تخصیص منابع موفق است و قرآن در تقویت عدالت و سرمایه اخلاقی. ترکیب این دو رویکرد می‌تواند به الگویی نوین از «اقتصاد معنوی مشارکتی» منجر شود که هم کارآمدی اقتصادی و هم غایت‌مندی اخلاقی را در نظر بگیرد.

#### د) مبنای مشارکت

در نظریه‌های اقتصاد لیبرالی، به‌ویژه در اندیشه آدام اسمیت، مشارکت اجتماعی برآمده از پیگیری نفع شخصی و سازوکارهای خودتنظیم‌گر بازار است. اسمیت در اثر ثروت ملل (۱۷۷۶) با طرح نظریه «دست نامرئی» توضیح می‌دهد که افراد در جستجوی منافع خویش، ناخواسته به منافع عمومی نیز یاری می‌رسانند. بعدها اقتصاددانان مکتب شیکاگو مانند میلتون فریدمن این ایده را بسط دادند و استدلال کردند که بازار آزاد، اگر رها از مداخله گسترده دولت باشد، کارآمدترین سازوکار برای هماهنگی منافع فردی و جمعی است (Friedman, ۱۳: ۲۰۰۲). این منطق مزیت‌هایی همچون افزایش کارایی تخصیص منابع و تقویت انگیزه‌های فردی دارد، اما در عمل گاه به شکست بازار، تمرکز ثروت و نابرابری اجتماعی منجر می‌شود.

در مقابل، قرآن مشارکت اقتصادی را مبتنی بر ایمان، عدالت و تقوا می‌داند. آیاتی همچون زکات (توبه: ۱۰۳)، انفاق (بقره: ۲۶۱) و وقف (بقره: ۱۷۷) نشان

می‌دهند که مشارکت در این دستگاه معرفتی صرفاً محصول منافع فردی نیست، بلکه تکلیف الهی و تجلی بندگی اجتماعی انسان است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ۹: ۲۳۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ش، ۱: ۳۴۲). این منطق، مزیت‌هایی همچون تقویت سرمایه اخلاقی، انسجام اجتماعی و تضمین عدالت توزیعی را فراهم می‌آورد، اما اجرای آن در تاریخ معاصر گاه با چالش‌های نهادی و سوءبرداشت‌ها مواجه شده است. بنابراین، می‌توان گفت که اقتصاد مدرن در تحریک انگیزه‌های فردی و کارایی بازار توفیق دارد، درحالی که قرآن بر مسئولیت اخلاقی و عدالت اجتماعی تأکید می‌کند. ترکیب این دو دیدگاه می‌تواند الگویی فراهم سازد که هم از کارایی بازار بهره‌گیرد و هم شکست‌های آن را با سازوکارهای اخلاقی و نهادی قرآنی جبران نماید.

## ۵) نقش دولت

در اندیشه اقتصاد نئولیبرال، دولت باید نقشی حداقلی در عرصه اقتصادی ایفا کند و بازار آزاد به‌عنوان کارآمدترین مکانیزم تخصیص منابع شناخته می‌شود. بر این اساس، روابط اقتصادی بر پایه قراردادهای داوطلبانه و مکانیزم عرضه و تقاضا سامان می‌یابند و هرگونه مداخله گسترده دولت غالباً به‌مثابه ایجاد ناکارآمدی و کاهش انگیزه‌های فردی تلقی می‌شود (Harvey, ۲۰۰۷: ۲; Hayek, ۲۰۰۹: ۸۵-۱۰۲). از منظر این رویکرد، سیاست‌های باز توزیعی و رفاه‌محور، وابستگی غیرمولد به دولت را تقویت کرده و مانع پویایی اقتصادی می‌شوند؛ ازاین‌رو تأکید بر کوچک‌سازی دولت رفاه و واگذاری کارکردهای اجتماعی به بازار و نهادهای داوطلبانه، یکی از محورهای اصلی این مکتب است (Friedman, ۲۰۰۲: ۳۴; Brenner et al, ۲۰۱۰: ۱۸۵). این نگاه از مفاهیمی همچون حق مالکیت طبیعی، آزادی انتخاب و رقابت‌پذیری کامل پشتیبانی می‌شود و عدالت اجتماعی، جز در موارد اضطراری، به‌عنوان دخالت ناموجه در آزادی فردی قلمداد می‌گردد (Brown, ۲۰۱۵: ۳۵). این نظام اگرچه در تحریک نوآوری، افزایش بهره‌وری و کاهش تصدی‌گری دولت موفق بوده است، اما در عمل با

پیامدهایی همچون افزایش نابرابری، تضعیف نظام‌های حمایتی و آسیب‌پذیری اقشار ضعیف همراه شده است.

در مقابل، اقتصاد اسلامی و به‌ویژه آموزه‌های قرآنی، برای دولت نقشی تنظیم‌گر و تضمین‌کننده عدالت قائل‌اند. قرآن دولت را موظف به اخذ و توزیع عادلانه منابع می‌داند: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً...» (توبه: ۱۰۳). مفسرانی مانند فخر رازی تصریح می‌کنند که وظایف اقتصادی حاکم اسلامی محدود به جمع‌آوری مالیات نیست، بلکه شامل هدایت جامعه به سوی عدالت توزیعی و صیانت از کرامت انسانی نیز هست (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۱۶: ۱۱۵). این رویکرد، نقطه قوتی در توجه به اقشار آسیب‌پذیر و تقویت انسجام اجتماعی دارد، اما در تجربه تاریخی، گاه با چالش‌هایی چون نهادینه‌سازی ناکارآمد یا برداشت‌های سلیقه‌ای از عدالت روبه‌رو شده است.

از این منظر، می‌توان گفت ثئولیرالیسم بر کارایی و آزادی فردی تکیه دارد، درحالی‌که اقتصاد قرآنی بر عدالت و مسئولیت اجتماعی دولت تأکید می‌کند. ترکیب این دو رویکرد می‌تواند به الگویی متوازن منجر شود که هم از پویایی بازار بهره‌برد و هم از بروز شکاف‌های اجتماعی و اقتصادی پیشگیری کند. (و) نهادهای مشارکتی: بازار سرمایه یا نهادهای وقف و زکات

در اقتصاد مدرن، مشارکت اقتصادی افراد و نهادها عمدتاً از طریق سازوکارهای بازارمحور و نهادی مانند بازار سرمایه، سهام، مؤسسات مالی خصوصی و سازمان‌های مردم‌نهاد صورت می‌گیرد. این سازوکارها مزیت‌هایی از قبیل بسیج سریع منابع مالی، شفافیت معاملات و انعطاف در تخصیص سرمایه دارند (Anheier, ۲۰۰۵: ۷۳-۷۵, Salamon; ۲۰۱۲: ۹۱-۹۳). بااین‌حال، این مشارکت‌ها به‌شدت تحت تأثیر عوامل بیرونی مانند نوسانات بازار، پیش‌بینی‌پذیری بازده و رفتارهای جمعی سرمایه‌گذاران هستند (Mankiw, ۲۰۲۲: ۵۵۰; Shiller, ۲۰۱۵: ۱۰-۲۲). انگیزه‌های فردی غالباً بر سودآوری شخصی و محاسبه ریسک اقتصادی متمرکز است، نه تحقق اهداف اجتماعی بلندمدت.

سازمان‌های غیردولتی نیز با وجود نقش مهمشان در تأمین مالی پروژه‌های

عمومی و خدمات اجتماعی، گاه وابسته به محبوبیت رسانه‌ای، رقابت برای جذب کمک‌های داوطلبانه و تأیید جامعه هستند (Choudry & Kapoor, ۲۴: ۲۰۱۳-۲۶). این وابستگی ممکن است منجر به اولویت‌بخشی به بازاریابی و تصویرسازی بر نیازهای واقعی اجتماعی شود.

در مقابل، قرآن نهادهایی مانند زکات، انفاق و وقف را به‌عنوان سازوکارهای مشارکتی پایدار معرفی می‌کند که هدفشان تنها کارکرد اقتصادی نیست، بلکه تثبیت عدالت، کاهش فاصله‌های طبقاتی و ایجاد پیوند اجتماعی است. زکات در قرآن حق معلوم فقر است (ذاریات: ۱۹) و وقف به‌عنوان صدقه جاریه برای تأمین منابع عمومی و پایداری بلندمدت اجتماعی تعریف شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ۲: ۳۱۲). این نهادها نه تابع چرخه‌های سودآوری بازار، بلکه تابع اصول فقهی و الهی‌اند و می‌توانند به تقویت سرمایه اجتماعی، کاهش هزینه مبادله و ارتقای رفاه عمومی کمک کنند (Iqbal & Mirakhor, ۲۰۱۳: ۱۱).

به این ترتیب، در حالی که بازارهای مدرن مزیت‌هایی در کارایی تخصیص منابع و تحریک انگیزه‌های فردی دارند، نهادهای قرآنی مشارکتی با توجه به عدالت، پایداری و اهداف اجتماعی-اقتصادی بلندمدت، مکمل کارایی بازار و کاهش پیامدهای نابرابری هستند.

### ز) هدف نهایی مشارکت

در اقتصاد مدرن، مشارکت اجتماعی معمولاً با شاخص‌های کمی مانند رشد تولید ناخالص داخلی، افزایش اشتغال یا بهبود بهره‌وری بازار سنجیده می‌شود (Sen, ۱۹۹۱: ۸۵). این رویکرد مزایایی دارد؛ از جمله تمرکز بر افزایش کارایی، بسیج منابع مالی و تحریک نوآوری اقتصادی. با این حال، چنین چارچوبی گاهی پیامدهای نابرابری و تمرکز ثروت را نادیده می‌گیرد و به تبع آن، فرصت‌های توسعه اجتماعی-اقتصادی برای محرومان محدود می‌شود.

در مقابل، قرآن مشارکت اجتماعی را هدفمند و اخلاق‌محور می‌داند. مشارکت اقتصادی نه صرفاً برای افزایش تولید، بلکه برای تحقق عدالت، رفع فقر،

کرامت انسانی و تقویت همبستگی اجتماعی طراحی شده است (ذاریات: ۱۹). در این نگاه، مالکیت خصوصی مشروط به مسئولیت اجتماعی است؛ انسان نه مالک مطلق، بلکه امین و متکفل منابع الهی معرفی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۹: ۲۵۶).

به عبارت دیگر اقتصاد مدرن در موارد بسیار بر رشد و کارایی کمی تأکید دارد، رویکرد قرآنی مشارکت را با ارزش‌های اخلاقی، اجتماعی و معنوی پیوند می‌دهد. این تفاوت باعث می‌شود که نهادهایی مانند زکات، وقف و انفاق نه فقط ابزار اقتصادی، بلکه کانال‌های سازمان‌یافته سرمایه اجتماعی و توزیع عادلانه منابع باشند. در نتیجه، نظام قرآنی می‌تواند شکست‌های بازار مانند تمرکز ثروت و ضعف عدالت اجتماعی را جبران کرده و مشارکت اجتماعی را در مسیر رشد اخلاقی و کرامت انسانی هدایت کند.

| شاخص             | اقتصاد مدرن   | اقتصاد قرآنی                                       | تحلیل و نقاط قوت و ضعف  |
|------------------|---|--|---|
| هدف نهایی مشارکت | رشد تولید ناخالص داخلی، افزایش اشتغال، بهره‌وری اقتصادی | تحقق عدالت، رفع فقر، کرامت انسانی، همبستگی اجتماعی | مدرن: کارایی بالا، اما نابرابری ممکن است تشدید شود. قرآنی: عدالت و کرامت محور، اما نیازمند چارچوب نهادی پایدار برای بسیج منابع.   |
| منطق مشارکت      | عقلانیت ابزاری، سودمحور                                 | اخلاق محور و توحیدی                                | مدرن: تشویق به مشارکت بر اساس منافع شخصی، کارآمد در بسیج سرمایه. قرآنی: مشارکت بر پایه تکلیف و ایمان، موجب افزایش سرمایه اجتماعی و اعتماد جمعی اما نیازمند سازوکار عملیاتی بسیج سرمایه. |

| شاخص                | اقتصاد مدرن                              | اقتصاد قرآنی  | تحلیل و نقاط قوت و ضعف   |
|---------------------|--|---|--|
| سازوکارها           | بازار آزاد، سهام، نهادهای خصوصی و NGO    | نهادهای زکات، وقف، انفاق، خمس                               | مدرن: کارآمد در تخصیص منابع و نوآوری، اما ناپایدار در بحران‌ها.<br>قرآنی: پایدار، عدالت محور و مستقل از نوسانات بازار؛ اما نداشتن چارچوب اجرایی در کشورهای مسلمان. |
| نقش دولت            | حداقلی، تنظیم بازار و ایجاد چارچوب حقوقی | تنظیم‌گر و تضمین‌کننده عدالت توزیعی                         | مدرن: کارایی اقتصادی بالا، اما عدالت اجتماعی محدود.<br>قرآنی: دولت فعال در توزیع منابع، کاهش نابرابری و حمایت از محرومان   |
| اثر اقتصادی-اجتماعی | افزایش کارایی، رشد اقتصادی، نوآوری       | کاهش فاصله طبقاتی، سرمایه اجتماعی، رفاه عمومی، عدالت توزیعی | مدرن: بازده اقتصادی مستقیم، اما نابرابری و شکست بازار ممکن است رخ دهد.<br>قرآنی: بازده اقتصادی و اجتماعی هم‌زمان، پایدار و هدفمند.                                 |
| افق زمانی           | کوتاه‌مدت و میان‌مدت                     | بلندمدت و نسلی  | مدرن: واکنش سریع و انعطاف‌پذیر، اما حساس به نوسانات.<br>قرآنی: پایدار، ماندگار، اما نیازمند نظم نهادی و مشارکت جمعی مستمر  |

بنابراین اقتصاد مدرن در بسیج منابع مالی و کارایی تخصیص سرمایه مزیت دارد، اما غالباً تمرکز بر سود شخصی و کوتاه‌مدت است و عدالت اجتماعی کمتر تضمین می‌شود. نهادهای قرآنی مشارکتی (زکات، وقف، انفاق) سرمایه اجتماعی، پایداری و عدالت توزیعی را تقویت می‌کنند و می‌توانند شکست‌های بازار مدرن را جبران کنند، بدون آنکه کارایی اقتصادی را کاملاً نادیده بگیرند. ترکیب کارایی اقتصادی بازار مدرن با کمک متقابل میانگروهی اخلاقی و الهی

قرآن می‌تواند الگوی سوم اقتصادی معنوی مشارکتی ایجاد کند که هم رشد و هم عدالت را توأمان دنبال می‌کند.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که مشارکت اجتماعی در قرآن کریم مبتنی بر سه نهاد اصلی زکات، وقف و انفاق تعریف شده و هدف آن نه تنها بهبود اقتصادی بلکه تحقق عدالت و کرامت انسانی است. در مقایسه با اقتصاد مدرن که دارای امتیازاتی است، این الگو بر اخلاق، عقلانیت الهی و نهادسازی برای کاهش فقر و ارتقای همبستگی اجتماعی تأکید دارد. برخلاف نظام‌های اقتصادی مدرن که مشارکت غالباً با انگیزه سود فردی، کارایی بازار یا بازده سرمایه توجیه می‌شود، نظام قرآنی مشارکت را بر پایه تکلیف الهی، تقوا، مسئولیت جمعی و کمک متقابل میانگروهی اجتماعی بنیان می‌گذارد. مشارکت در قالب زکات، وقف، انفاق، صدقات، اطعام و قرض الحسنه به توزیع مجدد منابع، کاهش نابرابری و ارتقای اعتماد عمومی کمک می‌کند و هم‌زمان اهداف معنوی و اجتماعی مانند قرب الهی و تقویت پیوندهای اجتماعی را دنبال می‌کند. به نظر می‌رسد بازخوانی این الگو پتانسیل ارائه راهکارهایی برای تقویت عدالت ساختاری، پایداری اقتصادی و مشارکت اجتماعی را در کنار نظریات اقتصادی مدرن دارد. موارد زیر برای پژوهش بیشتر در این زمینه پیشنهاد می‌شود:

۱. مدل‌سازی ریاضی و اقتصادسنجی نهادهای زکات، وقف و انفاق برای سنجش اثرات کلان اقتصادی و اجتماعی آن‌ها؛ ۲. بررسی موانع اجرایی این نهادها در جوامع اسلامی معاصر و تدوین راهکارهای عملیاتی برای رفع آن‌ها؛ ۳. انجام مطالعات تطبیقی عمیق‌تر با نظریات عدالت توزیعی در اقتصاد متعارف، به‌ویژه نظریه جان رالز، برای شناسایی نقاط تقاطع و تمایز بین نظام‌ها.

## منابع

- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ ق). *تفسير التحرير و التنوير*. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- ابوحيان، محمد بن يوسف. (۱۴۲۰ ق). *البحر المحيط*. تحقيق صدقي محمد جميل. بيروت: دارالفكر.
- اديب زاده، يوسف رضا؛ گل محمدی، محمدفاضل؛ گل محمدی، هوشنگ. (۱۴۰۲). «جايگاه وقف در راستای توسعه پایدار و رشد تولید». *دومین کنفرانس ملی تحولات نوین در مطالعات مالی، اقتصادی و حسابداری*. مراغه: <https://civilica.com/doc/2116406>
- اسمیت، آدام. (۲۰۰۵). *ثروت ملل*. ترجمه حمید عضدی. تهران: نشرنی
- اصغری، محمود. (۱۳۹۶). «نقش زکات در تولید ثروت در نگرش قرآن کرى». *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*. ۲۳(۱۲). صص ۶۰-۳۹.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی*. تحقيق علی عبدالباری عطیه. بيروت: دارالکتب العلمیة. منشورات محمد علی بیضون.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ ق). *درج الدرر فی تفسير القرآن العظیم*. تحقيق محمد ادیب شکور. اردن: دار الفکر.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). *تفسير تسنیم*. قم: نشر اسراء.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). *الکشاف*. تصحیح مصطفی حسین احمد. بيروت: دارالکتاب العربی.
- سزواری، محمد. (۱۴۰۶ ق). *الجديد فی تفسير القرآن المجید*. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سمرقندی، نجم‌الدین. (۱۴۰۵ ق). *تفسير سمرقندی*. قاهره: دار الحديث.
- صدر، محمد باقر. (۱۴۱۷ ق). *اقتصادنا*. تحقيق دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. شعبه خراسان. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسير القرآن*. بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسير القرآن*. تحقيق هاشم رسولی. تهران: ناصر خسرو.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). *التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)*. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- فخرزارع، سیدحسین. (۱۳۹۸). «عدالت اجتماعی در قرآن». *اسلام و مطالعات اجتماعی*. شماره ۲ (پیاپی ۲۶). صص ۷-۲۸.
- فرهادیان آرنانی، علی؛ وثوق، بلال. (۱۳۹۰). «شناسایی و رتبه بندی عوامل مؤثر بر میزان مشارکت افراد در پرداخت زکات». *مطالعات اقتصاد اسلامی*. دوره ۳. شماره ۲. صص ۱۴۱-۱۷۰.
- فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*. بيروت: دارالملک.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ ق). *تفسير الصافي*. تحقيق حسين اعلمی. تهران: مکتبه الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۲۵ ق). *الجامع لأحكام القرآن*. بيروت: دارالکتب العلمیة.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۲۰۰۰). *لطائف الاشارات*. تحقيق ابراهیم بسیونی. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

محمدخانی، جواد؛ اکبری مقدم، بیت الله وفخرحسینی، سید فخرالدین. (۱۴۰۳ ق). «تأثیر برخی سیاست‌های اقتصادی بر متغیرهای کلان اقتصاد ایران با تأکید بر نقش زکات؛ یک مدل تعادل عمومی پویای تصادفی نئوکینزی». *جستارهای اقتصادی با رویکرد اسلامی*. ۲۱ (۴۴). صص

doi: ۲۸-۱. ۳۰۴۷۱/۱۰/۲۴۴۹. iee/۱۰۴۱۸/۲۰۲۵

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۸۰). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. تحقیق علی اصغر حکمت. تهران: امیر کبیر.

وحیدی مهرجردی، شهاب‌الدین. (۱۴۰۴). «موانع فردی و اجتماعی نیکوکاری از دیدگاه قرآن کریم». *قرآن*

و علوم اجتماعی. ۲۵ (۲). صص ۶۷۰۹۳. doi: ۲۲۰۳۴/۱۰/۱۳۸۷. arq/۴۸۰۳۶۷/۲۰۲۵

Anheier, Helmut. (2005). *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*. Routledge.

Brenner, Neil . Peck, Jamie. & Theodore, Nik. (2010). *After Neoliberalization? Globalizations*, 7(3), 327–345.

Brown, Wendy. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.

Choudry, Aziz. & Kapoor, Dip. (2013). *NGOization: Complicity, Contradictions and Prospects*. Zed Books.

Friedman, Milton. (2002). *Capitalism and Freedom*. University of Chicago Press.

Harvey, David. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press.

Hayek, Friedrich. (2009). *The Road to Serfdom*. University of Chicago Press.

Kuran, Timur. (2005). *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*. Princeton: Princeton University Press.

Iqbal, Zamir. & Mirakhor, Abbas. (2013). *Economic Development and Islamic Finance*. The world bank.

Mankiw, Gregory. (2022). *Principles of Economics* (9th ed). Cengage Learning.

Putnam, Robert. (2001). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster.

Rawls, John. (2009). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Salamon, Lester. (2012). *The Resilient Sector: The State of Nonprofit America*. Brookings Institution Press.

Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.

Shiller, Robert. (2015). *Irrational Exuberance* (3rd ed). Princeton University Press.

Smith, Adam. (1977). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. University of Chicago Press.

Weber, Max. (1978). *Economy and Society*, University of California Press.

Oxfam. (2023). *Survival of the Richest: How we must tax the super-rich now to fight inequality*. Oxford: Oxfam International.

World Bank. (2022). *World Development Report 2022: Finance for an Equitable Recovery*. Washington, DC: World Bank.

Ostrom, Elinor. (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press.

Putnam, Robert. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Simon & Schuster.

## References

- Abū Hayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. (1420 AH/1999). *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Editor: Sidqī Muḥammad Jamīl. Beirut: Dār al-Fikr.
- Adīb-zādeh, Yūsef-Reza; Gol-Muḥammadī, Muḥammad-Fāḍil; Gol-Muḥammadī, Hūshang. (1402 SH/2023). “Jāyigāh-e Waqf dar Rāstā-ye Towsi‘eh-ye Pāydar va Rushd-e Towlīd.” The Second National Conference on New Developments in Financial, Economic and Accounting Studies. Maragheh.
- Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abdullāh. (1415 AH/1994). *Rūḥ al-Ma‘ānī*. Editor: ‘Alī ‘Abd al-Bārī ‘Aṭīyah. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah; Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Baydūn.
- Anheier, Helmut. (2005). *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*. Routledge.
- Ashgari, Maḥmūd. (1396 SH/2017). “Naqsh-e Zakāt dar Towlīd-e Sirvat dar Nigarish-e Qur‘ān-e Karīm.” *Pazhūhishhā-ye Ijtīmā‘ī-ye Islāmī*, 23(12), pp. 39–60.
- Brenner, Neil; Peck, Jamie; & Theodore, Nik. (2010). After Neoliberalization? *Globalizations*, 7(3), 327–345.
- Brown, Wendy. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution*. Zone Books.
- Choudry, Aziz. & Kapoor, Dip. (2013). *NGOization: Complicity, Contradictions and Prospects*. Zed Books.
- Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn. (1419 AH/1998). *Min Waḥy al-Qur‘ān*. Beirut: Dār al-Malak.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. (1420 AH/1999). *al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Fakhrzāre’, Seyyed Ḥusayn. (1398 SH/2019). “‘Adālat-e Ijtīmā‘ī dar Qur‘ān.” *Islām va Motāli‘āt-e Ijtīmā‘ī*, 2(26), pp. 7–28.
- Farhādīān Ārānī, ‘Alī; Vosūq, Bilāl. (1390 SH/2011). “Shināsā‘ī va Rotbeh-bandī-ye ‘Avāmil-e Mo‘assir bar Mīzān-e Mosharakat-e Afrād dar Pardākht-e Zakāt.” *Motāli‘āt-e Iqtisād-e Islāmī*, 3(2), pp. 141–170.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. (1415 AH/1994). *Tafsīr al-Ṣāfi*. Editor: Ḥusayn A‘lamī. Tehran: Maktabat al-Ṣadr.
- Friedman, Milton. (2002). *Capitalism and Freedom*. University of Chicago Press.
- Harvey, David. (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press.
- Hayek, Friedrich. (2009). *The Road to Serfdom*. University of Chicago Press.
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad Ṭāhir. (1420 AH/1999). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mu‘assasat al-Tārīkh al-‘Arabī.
- Iqbal, Zamir. & Mirakhor, Abbas. (2013). *Economic Development and Islamic Finance*. The World Bank.
- Javādi Amolī, Abdullah. (1390 SH/2011). *Tafsīr-e Tasnīm*. Qom: Isrā Publications.
- Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd al-Raḥmān. (1430 AH/2009). *Darj al-Durar fī Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*. Editor: Muḥammad Adīb Shakūr. Jordan: Dār al-Fikr.
- Kuran, Timur. (2005). *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*. Princeton: Princeton University Press.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir et al. (1380 SH / 2001). *Tafsīr-e Nemūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Maybudī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1371 SH / 1992). *Kashf al-Asrār wa ‘Uddat al-Abrār*. Editor: ‘Alī Aṣghar Ḥikmat. Tehran: Amir Kabir.
- Mankiw, Gregory. (2022). *Principles of Economics (9th edition)*. Cengage Learning.
- Muḥammad-khānī, Javād; Akbarī-Moqaddam, Baytullāh; Fakhr Ḥosseini, Seyyed Fakhr al-Dīn. (1403 AH/1982). “Tāthīr-e Barhī Sīyāsāt-hā-ye Iqtisādī bar Motaghayyirhā-ye Kalān-e

- Iqtisād-e Iran bā Tākīd bar Naqsh-e Zakāt: Yek Model-e Ta'ādol-e 'Umūmī-ye Poyā-ye Taşādofī Neo-Keynesian." *Jostārḥā-ye Iqtisādī bā Rūkard-e Islāmī*, 21(44), pp. 1–28. DOI: 10.30471/ice.2025.10418.2449.
- Ostrom, Elinor. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.
- Oxfam. (2023). *Survival of the Richest: How We Must Tax the Super-rich Now to Fight Inequality*. Oxford: Oxfam International.
- Putnam, Robert. (2000). *Bowling alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster.
- Putnam, Robert. (2001). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster.
- Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1425 AH/2004). *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin. (2000 CE). *Laṭā'if al-Ishārāt*. Editor: Ibrahim Basiyūnī. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah lil-Kitāb.
- Rawls, John. (2009). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sabzavārī, Muḥammad. (1406 AH/1985). *al-Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Ta'arūf lil-Maṭbū'āt.
- Şadr, Muḥammad Bāqir. (1417 AH/1996). *Iqtisādunā*. Editor: Daftar Tablīghāt-e Islāmī-ye Hawzeh-ye 'Ilmiyyeh-ye Qom, Khorāsān Branch. Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
- Salamon, Lester. (2012). *The Resilient Sector: The State of Nonprofit America*. Brookings Institution Press.
- Samarkandī, Najm al-Dīn. (1405 AH/1984). *Tafsīr Samarkandī*. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- Shiller, Robert. (2015). *Irrational Exuberance* (3rd ed). Princeton University Press.
- Smith, Adam. (1977). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. University of Chicago Press.
- Smith, Adam. (2005). *Sirvat-e Milal*. Trans. Ḥamīd 'Azodī. Tehran: Nashr-e Ney.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1390 AH/1970). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH/1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Editor: Ḥāshim Rasūlī. Tehran: Nāşer Khosrow.
- Vahīdī Mehrjardī, Shahāb al-Dīn. (1404 SH/2025). "Mawānī'-e Fardī va Ijtimā'ī-ye Nikūkārī az Dīdgāh-e Qur'ān-e Karīm." *Qur'ān va 'Ulūm-e Ijtimā'ī*, 5(2), pp. 670–693. DOI: 10.22034/arq.2025.480367.1387.
- Weber, Max. (1978). *Economy and Society*, University of California Press.
- World Bank. (2022). *World Development Report 2022: Finance for an Equitable Recovery*. Washington, DC: World Bank.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1407 AH/1986). *al-Kashshāf*. Editor: Muştafa Ḥusayn Aḥmad. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

## | Extended Abstract |

## A Comparative Analysis of the Role of Social Participation in Improving Economic Conditions with an Emphasis on Qur'anic Teachings

Abdolsamad Bamari Asl, Hadi Zeini Malekabad, Mohammad Osman Hossein Bor

**Research Objective:** This study aims to reinterpret the concept of social participation in the Noble Qur'an and examine its potential for offering an alternative model for economic and social development. The central problem addressed is that modern economics largely defines development within the framework of quantitative indicators such as GDP growth, consumerism, and market efficiency, whereas Qur'anic teachings outline a broader horizon that, in addition to improving economic conditions, also attends to distributive justice, human dignity, social solidarity, and spiritual growth. Accordingly, the primary objective of this research is to analyze the question of what mechanisms the Qur'an envisions for social participation and how these mechanisms differ from the forms of participation found in modern economic systems. This study also seeks to demonstrate how institutions such as zakāt, waqf, and infāq can, in addition to reducing poverty and inequality, establish enduring moral and cultural foundations within human society.

**Research Methodology:** The research method employed in this study is qualitative, based on documentary and interpretive analysis. To this end, Qur'anic verses related to themes such as almsgiving (infāq), zakāt, waqf, benevolent loan (qarḍ ḥasan), and charitable offerings (ṣadaqāt) were collected and analyzed using authoritative exegetical sources, including al-Mizān, Tafsīr Nūr al-Thaqalayn, Majma' al-Bayān, Rūḥ al-Ma'ānī, and others. In addition, the study made use of a comparative approach to enable an assessment of the conceptual and functional differences between social participation in modern economics and in the Qur'anic economic framework. In analyzing the data—and with attention to the theoretical foundations of economic justice and theories of social participation within the social sciences—the research sought to integrate the perspectives of classical exegetes and contemporary scholars in order to present a coherent framework for understanding the capacities of social participation in the Qur'an.

**Findings:** The findings of the study indicate that social participation in the Noble Qur'an is grounded in three principal institutions: zakāt, waqf, and infāq. These institutions, beyond their economic functions, also encompass cultural, ethical, and educational dimensions. Zakāt, as one of the most significant financial mechanisms in Islam, plays a preventive role against the concentration and hoarding of wealth, returning capital to the social sphere. By defining a divine entitlement within individual wealth, this institution removes the notion of absolute ownership and endows it with

a social and fiduciary character. Waqf, by creating sustainable resources in areas such as education, healthcare, and public welfare, serves as an instrument for distributing opportunities and strengthening human capital. Unlike charitable institutions in modern systems, a waqf is structured to ensure the continuity and permanence of public benefit. Infāq and ṣadaqāt—whether practiced individually or collectively—not only meet the immediate needs of the underprivileged but also reinforce social bonds, promote a spirit of altruism, and contribute to the formation of faith-based solidarity within the community.

Furthermore, the findings revealed that the Noble Qur'an does not confine social participation to the quantitative dimension of financial provision alone; rather, it views such participation as part of a monotheistic epistemic system whose ultimate aim is the realization of justice, human dignity, and nearness to God. In contrast, in the modern economic system, social participation often occurs through secular institutions such as NGOs, charitable organizations, or social investment initiatives, which, although capable of responding effectively to crises, lack an intrinsic value-based foundation and internal moral obligation, and in many cases operate according to market logic or political interests.

The study also showed that the Qur'anic model of social participation, with its emphasis on mutual responsibility and social solidarity, possesses a strong capacity to reduce structural inequality, ensure the equitable distribution of resources, and strengthen public trust. Moreover, this model can function as a complement to modern economic rationality by linking material development with spiritual growth and thus outlining a distinctive paradigm of human development. Ultimately, the results indicate that social participation in the Qur'an has not only economic but also identity-forming and cultural functions, which make it a multidimensional and integrative model for organizing the Islamic society.

Conclusion: This study demonstrated that social participation in the Noble Qur'an is founded upon three essential institutions—zakāt, waqf, and infāq—and that its aim extends not only to improving economic conditions but also to actualizing justice, human dignity, and social cohesion. Unlike modern economics, which focuses on quantitative growth and individual gain, the Qur'anic model emphasizes moral rationality, social solidarity, and nearness to God. Accordingly, the study concludes that a reconsideration of this model holds the potential to offer new approaches for addressing crises such as poverty, inequality, and the breakdown of social bonds. Nevertheless, the present research does not claim to present a comprehensive or operational model and recommends that future studies address mathematical modeling of the macro-level effects of these institutions, examine the obstacles to their implementation in contemporary Islamic societies, and undertake deeper comparisons with theories of distributive justice in conventional economics, especially Rawls's theory.

**Keywords:** Economics; Social participation; Zakāt; Waqf; Infāq; Social solidarity

## Reassessment of the Characteristics of Divine and Social Traditions in the Qur'an

Mohammad Farahani<sup>1</sup>

1. Associate Professor, Department of Qur'anic Exegesis and Hadith, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Tehran, Iran. [Farahani.quran.ac.ir](mailto:Farahani.quran.ac.ir)

### Abstract

Every universal and all-encompassing principle related to the growth, flourishing, exaltation, or decline and degeneration of human beings and societies represents one of the Divine and social traditions. Recognizing and comprehending these traditions is a vital and fundamental factor in preventing the destruction of nations and ensuring their progress and dignity, for the Divine traditions operate within present communities just as they did within those of the past. A comprehensive understanding of the causes that led to the downfall of previous societies can be transmitted to other nations and communities, thereby preventing their destruction. On this basis, examining the characteristics of Divine and social traditions—namely, analyzing the constituent and formative elements, as well as the conditions of these Divine laws that have influenced human life since creation—is of great importance and necessity. Human beings and societies must be aware of the reasons, causes, and circumstances behind the events that befall them, so that through affirmative or preventive action, they may respond appropriately and traverse their worldly and spiritual journey toward happiness, perfection, and Divine proximity in the shortest and most correct path. Accordingly, the components of Divine and social traditions in the Qur'an and its exegetical literature have been discussed—through library-based research and descriptive-analytical methods—in such aspects as their foundation upon the principle of causality, universality and comprehensiveness, permanence and immutability, compatibility with human free will, guidance-oriented nature, social dimension, and the succession of Divine traditions.

**Keywords:** Characteristics; Causality; Permanence; Universality; Free Will; Sovereignty; Succession

Received: 2023-08-03 | Received in revised form: 2024-04-16 | Accepted: 2024-05-25 | Published online: 2025-09-23

◆ How to cite: Farahani, Mohammad(1404SH): Reassessment of the Characteristics of Divine and Social Traditions in the Qur'an, Quran and social sciences, 3(19), p186-213, [10.22034/arq.2025.234467](https://doi.org/10.22034/arq.2025.234467)



## بازشناسی مشخصه‌های سنن الهی و اجتماعی در قرآن

محمد فراهانی<sup>۱</sup>

۱. دانشیار، گروه تفسیر قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران.

Farahani.quran.ac.ir

### چکیده

هر قاعده کلی و جهان‌شمولی که در رابطه با رشد، شکوفایی، تعالی یا سقوط و انحطاط انسان و جامعه باشد، بیانگر سنتی از سنن الهی و اجتماعی است. شناخت و درک این سنن، عامل مهم و اساسی در جلوگیری از نابودی امت‌ها و عامل پیشرفت و عزت است؛ زیرا سنن الهی همان‌گونه در جوامع و امت‌های حاضر جریان می‌یابد که در سابق جریان یافته است و آگاهی جامع نسبت به آنچه در جوامع پیشین باعث سقوط آن‌ها شده، می‌تواند در سایر امت‌ها و جوامع تسری یابد و به دنبال آن از نابودی امت جلوگیری کند. بر این پایه واکاوی مشخصه‌های سنن الهی و اجتماعی؛ یعنی بررسی عوامل تشکیل‌دهنده، سازنده و شرایط سنت‌ها و قواعد آن که از جانب خداوند در زیست انسان از اول خلقت تاکنون دخیل بوده، بسیار مهم و ضروری است، چراکه انسان و اجتماع باید از چرایی اتفاقاتی که بر وی عارض می‌گردد، علل و عوامل و شرایط آن اطلاع داشته باشد تا بتواند با عملکرد ایجابی یا سلبی نسبت به آن اتفاقات، اقدامی نماید و زندگی دنیوی و اخروی خویش را در رسیدن به سعادت، کمال و قرب الهی با کوتاه‌ترین زمان و درست‌ترین راه طی کند. با این بیان مؤلفه‌های سنن الهی و اجتماعی در قرآن و تفاسیر، با توجه به بررسی‌های کتابخانه‌ای و روش تحلیلی و توصیفی در مواردی از جمله ابتناء بر اصل علیت، عمومیت و فراگیر بودن، ثبات و تغییرناپذیری، سازگاری با اختیار انسان، هدایت‌گری و اجتماعی بودن و توالی سنت‌های الهی، بیان شده است.

**کلیدواژه‌ها:** مشخصه‌ها، علیت، ثبات، عمومیت، اختیار، حاکمیت، توالی.



ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

◆ استناد به این مقاله: فراهانی، محمد (۱۴۰۴): «بازشناسی مشخصه‌های سنن الهی و اجتماعی در قرآن»، قرآن و علوم اجتماعی، ۳(۱۹)، ۲۱۳-۱۸۶، 10.22034/arq.2025.234467

## ۱. مقدمه

سنت‌های الهی در قرآن کریم تجلی اسماء و صفات خداوند متعال در تدبیر بشریت و هدایت ایشان به سرمنزل مقصود است، پس هر سنتی کلمه‌الله است به تعبیر شهید صدر، با توجه به این که قوانین جامعه و تاریخ، تجلی اراده خدا و نمایانگر حکمت و تدبیر او در جهان هستی است؛ بنابراین استمداد از سنت‌های الهی به معنای برقراری پیوند با خداوند متعال و عالم غیب است. (صدر، ۱۳۸۱: ۱۱۴-۱۱۷).

پس بر انسان لازم است در امر هدایت خویش، ارتباط و پیوند وثیقی با خدای سبحان از طریق عبادات و هم معرفت دینی و شناخت سنت‌های الهی و اجتماعی و شناخت جامعه، ظرفیت، بسترها و آسیب‌های موجود در آن، ایجاد نماید. برای رسیدن به این هدف اقصی، نیازمند نقشه راه، بررسی و تحلیل مسائلی چون؛ هدف از برنامه، فرصت‌ها و تمهیدات موجود، ابزار رسیدن به هدف و شاید از همه مهم‌تر مؤلفه‌ها و آثار آن باشد. با این اوصاف این نگاشته بر آن است که مشخصه‌های سنن و قوانین الهی حاکم بر هستی و اجتماع را از منظر قرآن و تفاسیر واکاوی و تحلیل نماید. شناخت این موضوع خود نیز از ابزار رسیدن به اهداف است و از علومی محسوب می‌شود که بر هر فرد و اجتماعی لازم است تا آن را فراگیرد. این جستار با روش کتابخانه‌ای و به شیوه تحلیلی به موضوع مورد نظر می‌پردازد.

سنت‌های الهی و اجتماعی از سنخ امور تکوینی و ایجاد و نه از سنخ اعتبار و تشریح هستند؛ به عبارت دیگر خداوند در کنار برنامه تشریحی خود که توسط انبیا آن را ارسال کرده و در آن پاداش صالحان و کیفر عاصیان را بیان کرده است، قوانین و سنن تکوینی را پشتیبان و باطن تشریح قرار داد تا اعمال فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی صورت باطنی خود را بیابند. بر همین اساس آیات و روایات مختلفی که از ثواب و عقاب اعمال و پیامدهای دنیوی و اخروی آنها سخن می‌گویند، ناظر به سنت‌های الهی و اجتماعی هستند و بدون شک آن ثواب و عقاب از سنخ تکوین است؛ لذا تکوینی بودن سنت‌های الهی در

جامعه؛ از طرفی عمومی و اجتماعی بودن آن را و از سویی اجتناب ناپذیری آن را ثابت می‌کند. امور تکوینی برخلاف بسیاری از امور اعتباری گریزناپذیر هستند؛ هرچند افراد و جامعه نیز، خود در تحقق آن‌ها نقش بنیادی دارند. در نتیجه سنت‌های الهی در جوامع را نمی‌توان نادیده گرفت و نه تغییر داد.

بر این پایه سنت‌های تکوینی خداوند در جوامع انسانی با سنت تشریحی او همراه است؛ زیرا ربوبیت خدای متعال در هر یک از عالم تکوین و تشریح حضور دارد و هیچ‌یک از تشریح و تکوین در مسیری خلاف جهت دیگری عمل نمی‌کند. مثلاً دستور اطاعت از خدا و رسول در شریعت، هماهنگ با متن تکوین است و آثار اجتماعی خاصی را در تحکیم و تثبیت وجودی جامعه به دنبال دارد. وقتی دو قلمرو (سنت‌های تکوینی و تشریحی) در راستای هم باشند، می‌توان از دستورات تشریحی خداوند، پی به سنت تکوینی برد؛ هرچند کشف آن غیر از طریق وحی و عقول روشن ممکن نیست. در صورت تحقق تمام شروط و رفع موانع، حتمی بودن سنن الهی تحقق خواهد یافت.

حال با توجه به اهمیت راهبردی شناخت سنن الهی، شاید لازم و ضروری باشد که قبل از شناخت تفصیلی و تحلیلی خود سنن، علل و مشخصه‌ها، شرایط و ویژگی‌های شکل دهنده آن در راستای اقدامات ایجابی و سلبی برای هر فرد و جامعه، شناخته و تحلیل شود. لذا در این پژوهش این امر مهم و خطیر، مورد بررسی و شناخت قرار گرفته است.

## ۲. پیشینه

از جمله نگاه‌های در این زمینه می‌توان به کتاب‌های سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن، (مراد خانی، احمد، ۱۳۸۶)، سنت‌های اجتماعی در قرآن کریم (حامدی مقدم، احمد، ۱۳۶۹)، انسان و سرنوشت، (مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷)، سنت‌های تاریخ در قرآن، (صدر، محمدباقر ۱۳۸۱)، المدرسه القرآنیه، صدر، محمدباقر، ۱۴۲۱ ق.، سنت‌های تاریخ و فلسفه اجتماعی در مکتب قرآن، (صدر، محمدباقر، ۱۳۶۹)، سنت‌های الهی (زبدان، ۱۳۷۷) و سنت‌های الهی (کامرانیان، ۱۳۳۹)، (جامعه و

تاریخ از نگاه قرآن، مصباح یزدی، ۱۳۶۷) و سایر نگاه‌ها، اشاره داشت؛ اما فهرست مختصری از مقالات عبارت‌اند از «سنن‌های الهی در قرآن» سلیمی (۱۳۹۰) که در آن به ابعاد عام و فراگیر بودن سنن؛ مثال‌هایی از آیات نساء/۲۶ و آل‌عمران/۱۳۷؛ ویژگی‌های لغوی و اصطلاحی سنن. پرداخته شده است. فرزند وحی و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله «سنن اجتماعی در قرآن از منظر علامه طباطبایی و سید قطب» به مقایسه سنن مانند هدایت، آزمایش و امهال؛ اختلاف در تفسیر امامت؛ بیدارکننده بودن سنن برای جوامع اسلامی و... اشاره شده است. در مقاله «شبکه معنایی سنن الهی در قرآن کریم» نیک زاد الحسینی (۱۳۹۲) تحلیل معنایی سنن، ارتباط با توحید و تاریخ جوامع بیان شده است. دیالمه (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی سنن اجتماعی مداوله و اهداف آن در قرآن» اهداف حکیمانه مداوله (جابه‌جایی قدرت)؛ نقش در تربیت اجتماعی بحث شده است.

وجه تمایز مقاله حاضر با مطالعات پیشینه این است که این مطالعات یا بر سنن الهی (مانند امهال، استدراج، نصن رت) تمرکز دارند یا صرفاً جنبه‌های اجتماعی را بررسی می‌کنند)، اما مقاله «بازشناسی مشخصه‌های سنن الهی و اجتماعی» به صورت جامع هر دو بعد را تلفیق می‌کند. این تلفیق می‌تواند شامل بررسی چگونگی تأثیر قوانین الهی (مانند سنت آزمایش) بر رفتارهای اجتماعی (مانند انحطاط یا پیشرفت جوامع) باشد، که در مقالات قبلی کمتر به صورت یکپارچه دیده شده است. لذا نقطه امتیاز و افتراق این نگاه‌ها با سایر موارد در بررسی مؤلفه‌های سنن الهی به طور تطبیقی در قرآن و تفاسیر و نوآوری است که با توجه به آیات قرآن کریم و تفاسیر ذیل آن بررسی گشته است.

### ۳. مفهوم شناسی

سنت: سنت (جمع آن: سنن) در کتب لغت به معنای سیره، راه و روش (پسندیده یا ناپسند) آمده است. اگر این واژه به خداوند نسبت داده شود، به معنای «راه و روش استوار» خواهد بود (جوهری، ۱۳۷۶، ۵: ۱۳۸) سنت خدای تعالی به راه و روش حکمت او و راه و روش طاعت او اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۲۵۱).

طبرسی نیز می‌گوید: سنت و طریقه و سیره، نظیر هم هستند (طبرسی، ۱۳۶۰، ۴: ۸۳۳). سنت به معنای جاری شدن امری منضبط و قانونمند است، خواه این جریان در ظهور صفتی یا انجام فعلی یا گفتار قولی باشد و موارد آن با یکدیگر متفاوت است (مصطفوی، ۱۳۸۸، ۵: ۲۳۹). در لغت‌نامه‌های فارسی نیز، سنت به معانی راه و روش، طریقه، قانون و آیین اشاره ذکر شده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۲۱۴۶: ۹). بنابراین، سنت در لغت، به معنای راه و روش است و هیچ قید دیگری در آن وجود ندارد. لذا به روشی که مردم از آن پیروی کنند و برای آنان به صورت عادت درآمده باشد (چه نیکو و چه ناپسند) سنت گفته می‌شود. در قرآن و روایات این دو معنا آمده است و به رویه خوب و حسنه، سنت گفته می‌شود، مانند: «وَمَهْدِيكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (نساء: ۲۶) و هم به طریقه و روش سیئه و اشتباه اطلاق شده است، مانند: «لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ» (حجر: ۱۳). از امام باقر (علیه‌السلام) روایت شده است که فرمودند: «هر کس سنت حسنه‌ای را پایه‌گذاری کند تمام کسانی که این سنت را بجا می‌آورند، این شخص در ثواب آن‌ها شریک است، بدون این که از ثواب آن‌ها چیزی کم شود و اگر کسی سنت سیئه‌ای را پایه‌گذاری کند وی در تمام گناهان آن‌ها شریک است، بدون آنکه از گناهان آنان چیزی کم شود» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ق، ۱۲: ۲۲۹) گاهی نیز این سنت به خدا نسبت داده می‌شود مانند: «سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ» (غافر: ۸۵).

این واژه در اصطلاح، بسته به مورد استفاده آن معانی مختلفی دارد، از جمله: سنت در علم حدیث، به معنای قول، فعل و تقریر پیامبر (ص) است. سنت در علم اصول، دومین منبع از منابع چهارگانه استنباط احکام شرعی است؛ البته معنای تفصیلی آن همان معنای مورد نظر در علم حدیث است (ابن منظور، ۱۴۰۴، ق، ۱۳: ۲۲۴)، سنت در علم فقه، معانی متنوعی دارد که از جمله آن می‌توان به استعمال سنت به معنای مستحب در مقابل واجب، اشاره کرد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ق، باب ۷، ۱۱: ۲۱۲) و در علم کلام سنت در قبال بدعت قرار گرفته است (مراد خانی، ۱۳۸۶: ۸۹) سنت در علوم اجتماعی به معنای رفتاری است که همواره

وجود داشته و در اثر ممارست‌های طولانی ریشه دوانده است (وبر، ۱۳۷۱ ش: ۹۹). سنت در قرآن، به معنای قوانین فراگیر، ثابت و لایتغیر مستمر الهی است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ۲۶: ۶۰۵).

در اصطلاح اندیشمندان دینی، سنن الهی، قانون‌هایی است که نظام جهان بر اساس آن اداره می‌شود، یا روش‌هایی است که خدای متعال، امور عالم و آدم را بر پایه آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۴۲۵) مفسران نیز همسو با دیگر دانشمندان و اسلام‌شناسان معتقدند سنت، راه و روش مستمر و جاریه را گویند که هم برای خداوند استعمال می‌شود و هم برای غیر او مانند سنت رسول خدا که روش مستمر و جاری وی را گویند و برای مثال در نظر علامه، کلمه «سنت» به معنای «راه و روشی است که غالباً یا دائماً جاری می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ۱۶: ۳۴۰) یا در تفسیر المنار سنت را به معنای راهی نیکو و روشی که مورد تبعیت و پیروی قرار گرفته است دانسته و معتقد است امر بشر در اجتماعشان و آنچه بر اجتماع بشری از حق و باطل عارض می‌شود و آنچه به دنبال آن در جوامع بشری از جنگ و غیره است به تحقیق بر طریق قویمه و قواعد ثابت‌های که نظام عام اقتضای آن را دارد جریان دارد (رشید رضا، ۱۴۱۴ ق. ۴: ۱۴۰)، به تعبیر دیگر، خدا در جهان، شیوه‌های معینی دارد که گردش کارها را هرگز بیرون از آن شیوه‌ها انجام نمی‌دهد (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۳۸). از نظر جامعه‌شناس اسلامی همچون ابن خلدون واژه «سنت» به معنای «قانون و نظام جهان و طبیعت» است. ابن خلدون تاریخ را به دو بخش تقسیم نموده است: الف) بخش حوادث و وقایع خام و احوال گذشتگان؛ ب) بخش استنباط قواعد و سنت‌های حاکم بر زندگی آن‌ها که برگرفته از خود وقایع است، قرآن نیز هر دو بخش را در بیان داستان‌هایش موردنظر قرار داده: بخش اول همان تاریخ نقلی و بخش دوم همان تاریخ علمی است که به سنت‌های انسانی، به خصوص انبیای الهی می‌پردازد (حامدی مقدم، ۱۳۶۹: ۱۰). این کلمه با ترکیبات متفاوتی چون «سنت اللّه» (۸ بار)، «لسنتنا» (۱ بار)، «سنن» (۲ بار) و «سنتُ الأولین» (۴ بار) در قرآن آمده است. این واژه از بار معنایی متعددی در حوزه دین، آداب و رسوم اجتماعی و غیر آن برخوردار است.

تبدیل و تحویل: ابن منظور واژه تبدیل را تغییر شکل و چهره معروف شیء به شکل دیگر درحالی که با همان جوهر و ذات باشد، دانسته است (ابن منظور، ۱۴۰۴ ق، ۱۱: ۴۹۰). مصطفوی «بدل» را واقع شدن یک چیز به جای چیز دیگر دانسته که در مقام بیان جهت صدور به کار می‌رود و «تبدیل» در دلالت بر جهت وقوع به کار می‌رود (مصطفوی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۳۲). راغب نیز گوید: قرار دادن چیزی بجای چیز دیگر است، که این معنی از معنی واژه - عوض - عام‌تر است، زیرا عوض کردن: یعنی دادن چیزی بجای چیز اول با بخشیدن چیز دومی بجای اولی، اما تبدیل در حقیقت تغییر دادن به‌طور مطلق است هرچند که بدل او یا چیز دیگر را در جای آن نگذاریم؛ فقط تغییرش دهیم (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۴۷). مصطفوی واژه «تحویل» را به معنای جابه‌جایی شیء از مکانی به مکان یا از موقعیتی به موقعیت دیگر دانسته است. تحویل، به معنای سکنی گزیدن چیزی در غیر آن مکانی که در آن ساکن بوده است، «التحویل: تَصْییر الشیء علی خلافها کان فیه، عوض شدن مکانشی، برخلاف آنجایی که در آن بوده است» (طریحی، ۱۳۸۷، ۵: ۳۶۰)، در این عبارت، «ماکان فیه» دلالت بر مکان دارد؛ البته مقصود از مکان، منحصر کردن آن در مکان مادی مانند انتقال عذاب از شهری به شهر دیگر نیست؛ بلکه مطلق جایی را شامل می‌شود که سنت الهی می‌خواهد در آن جاری شود، خواه مکان مادی باشد یا جایگاه غیرمادی و مکان آن مانند آنچه از سنت الهی در امور روحانی انسان جاری می‌شود..

تبدیل سنت خدا در نظر مفسران اندیشمند این‌گونه بیان شده که عذاب الهی برداشته شود و جایگزین آن عافیت و نعمت گذارده و تحویل سنت عبارت از این است که عذاب قومی را که مستحق آن می‌باشند به سوی قومی دیگر برگردانند و سنت خدا نه تبدیل می‌پذیرد و نه تحویل؛ برای اینکه خدای تعالی بر صراط مستقیم است حکم او نه تبعیض دارد و نه استثنا (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۸۳). مکارم شیرازی معتقد است: با توجه به ریشه این دو واژه، ظاهر این است که به دو معنی مختلف اشاره می‌کنند؛ تبدیل آن است که چیزی را به کلی عوض کنند؛ یعنی آن را بردارند و چیز دیگری جانشین آن نمایند؛ ولی تحویل

آن است که همان موجود را از نظر کیفی یا کمی دگرگون سازند. به این ترتیب سنت‌های الهی نه به کلی عوض می‌شوند و نه حتی کم یا زیاد و ضعیف یا دید می‌شود. از جمله اینکه خداوند در مورد گناهان و جرائم مشابه، مجازات مشابهی از هر جهت قائل می‌شود نه اینکه مجازاتی را برای گروهی قائل شود و گروه دیگر را معاف سازد و نه اینکه مجازات گروهی را کمتر و یا ضعیف‌تر کند و چنین است قانونی که از ریشه‌ی ثابتی مایه گرفته که نه تبدیل در آن است و نه دگرگونی و تغییر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۹۷).

سنن اجتماعی: قرآن کریم همان گونه که به عقاید و احکام تکلیفی انسان می‌پردازد، بسیاری از مطالب مربوط به زندگی اجتماعی بشر را نیز بیان کرده است. این بُعد از قرآن از دیرباز مورد توجه مفسران بوده است و به تفسیر آیات مربوط به آن در قالب سنن اجتماعی قرآن پرداخته‌اند.

علامه طباطبایی و برخی مفسران دیگر در این باره معتقدند که وجود سنت عقوبت و عذاب دنیوی برای همه افرادی که در یک جامعه ظالم زندگی می‌کنند، نشان‌دهنده تأثیرگذاری رفتارهای فردی بر سرنوشت و حیات جمعی است، همچنان نوع جامعه و رفتارها و عملکرد آن نیز بر افراد تأثیر می‌گذارد. در بسیاری از آیات قرآن کریم به اجل جمعی و گروهی اشاره می‌کند؛ از جمله: «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (حجر: ۴-۵)؛ ما اهل هیچ شهر و دیاری را هلاک نکردیم، مگر اینکه اجل معین (و زمان تغییرناپذیری) داشتند. هیچ گروهی از اجل خود پیشی نمی‌گیرد و از آن عقب نخواهد افتاد. نیز می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۱۸۵)؛ آیا در حکومت و نظام آسمان‌ها و زمین و آنچه خدا آفریده است، (از روی دقت و عبرت) نظر نیفکندند؟! (و آیا در این نیز اندیشه نکردند که) شاید پایان زندگی آن‌ها نزدیک شده باشد؟! (اگر به این کتاب آسمانی روشن ایمان نیاورند)، بعدازآن به کدام سخن ایمان خواهند آورد.

در این آیات نیز به اجل گروهی و جمعی اشاره می‌کند و این در حالی است که تعدادی از افراد یک جامعه معمولاً در یک زمان واحد نمی‌میرند و غالباً

افراد دارای زمان مرگ متفاوتی هستند؛ اما وقتی که به صورت یک گروه اجتماعی به آن‌ها می‌نگریم و آن‌ها را یک مجموعه تلقی می‌کنیم، در ظلم، عدالت، خیر و شرّ بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و در این صورت است که اجل واحدی هم دارند و این اجل گروهی، همان اجل امت است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۸: ۸۶؛ زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۸: ۱۹۴؛ عبده و رشید رضا، ۱۹۹۰ م، ۸: ۳۶۲ - ۳۵۷).

علامه طباطبایی ضمن بیان تأثیرگذاری و تأثیرپذیری فرد و جامعه درباره تأثیر رفتارهای فردی بر حیات جمعی و برعکس آن می‌نویسد: «فعل و انفعال اجتماع شعور در فکر و افعال افراد جامعه تأثیر می‌گذارد، همچنان که رفتارهای فردی بر حیات جمعی دارد. به همین دلیل است که اسلام مهم‌ترین احکام و شرایع خود از قبیل حج، جهاد، نماز، انفاق و به‌طور کلی، تقوای دینی را بر اساس اجتماع قرار داده است و قوای حکومت اسلامی را حافظ و مراقب تمامی شعایر دینی و حدود آن کرده است و علاوه بر آن، فریضه دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از تمام منکرات را بر عموم واجب نموده است» (همان: ۱۵۴).

وی متذکر می‌شود که قرآن کریم علاوه بر اصلاح فردی، بر اصلاح اجتماعی نیز تأکید کرده است و در این باره می‌نویسد: «اسلام صلاحیت خود را برای هدایت مردم به سوی سعادت و پاکی حیات ایشان ثابت کرده است. خداوند متعال می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ» (توبه: ۳۳)؛ او کسی است که رسول خود را با هدایت و آیین حق فرستاد. سعادت انسان امری است مرکب از سعادت روح و سعادت جسم و یا به عبارت دیگر، سعادت او در آن است که از یک‌سو، از نعمت‌های مادی برخوردار شود و از سوی دیگر، جانش با فضایل اخلاقی و معارف حَقِّة الهیّه آراسته گردد. در این صورت است که سعادت دنیا و آخرت انسان ضمانت می‌شود و اما فرورفتن در لذایذ مادی و به کلی، رها کردن سعادت روح، چیزی جز بدبختی نمی‌تواند باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۱۶۵ - ۱۶۲).

#### ۴. مشخصه‌های سنن الهی و اجتماعی

تعدادی از قوانین جامعه‌شناختی قرآن کریم، تحت عنوان «سنن‌های الهی در

تدبیر جوامع» وجود دارد؛ از این رو قوانین جامعه‌شناختی مکتب اسلام را به نام «سنن‌های الهی در تدبیر جوامع» نامیدن، اقتباسی است از قرآن کریم. اگرچه قرآن کریم لفظ «سنن» را در مورد نزول عذاب بر اقوام و جوامع باطل‌گرا و کافر و مشرک و ظالم و فاسق و فاجر به کار می‌گیرد؛ ولی از آنجا که هیچ‌یک از افعال الهی را عبث و گزاف و بی‌حساب و کتاب نمی‌دانیم، بلکه همه آن‌ها را بر اساس ضوابطی که از صفت «حکمت» او سرچشمه می‌گیرد می‌دانیم، می‌توانیم اصطلاح «سنن الهی» را به معنایی عام‌تر بگیریم و آن را به «ضوابطی که در افعال الهی وجود دارد» یا «روش‌هایی که خدای متعالی امور عالم و آدم را بر پایه آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند» اطلاق کنیم.

بر این پایه قرآن کریم «سنن» را، هم به خدای متعالی نسبت می‌دهد و هم به انسان‌ها. در این کتاب شریف، هم به تعابیری مانند «سُنَّةَ اللَّهِ» و «سُنَّتِنَا» (سنن ما) برمی‌خوریم و هم به تعابیری مانند «سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ» (سنن پیشینیان)، «سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا» (سنن پیامبران الهی قبل از تو) و «سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ» (سنن‌های گذشتگان)، این امر نباید موجب این اشتباه و توهم شود که دو نوع سنن وجود دارد. در واقع یک سنن واحد می‌تواند از لحاظ نسبتش با «فاعل» به خدای متعالی اضافه شود و از لحاظ نسبتش با «قابل» به انسان‌ها اضافه گردد.

از این گذشته، وقتی که سخن از یک «سنن الهی» می‌گوییم، مراد این نیست که فلان فعل خاص مستقیماً و بی‌واسطه از خدای متعالی صادر می‌شود بلکه ممکن است اسباب و وسایل بسیاری، اعم از طبیعی و عادی و فوق طبیعی و غیبی، در کار آمده باشد و در عین حال، فعل به خدای متعالی منسوب شود. خدای متعالی، برای اینکه بینش و گرایش الهی و توحیدی ما را تقویت و تحکیم کند، در قرآن کریم افعال و انفعالات و کنش‌ها و واکنش‌های طبیعی و پدیده‌های مادی را نیز به خود نسبت می‌دهد. به همین ترتیب، پدیده‌های انسانی، اعم از فردی و اجتماعی را هم به خود منسوب می‌کند و بدین سان ما را با توحید افعالی آشنا تر می‌سازد؛ مثلاً سرکوبی و درهم شکستن یک قوم را، اگرچه توسط قوم دیگری صورت پذیرفته باشد، به خود منتسب می‌سازد، خواه قوم مهاجم و غالب اهل حق باشند و خواه

اهل باطل. از این دیدگاه است که ما قوانین اجتماعی را سنت‌های الهی در تدبیر جوامع بشری می‌نامیم و می‌دانیم (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۴۶۹). نتیجه آنکه خدای سبحان در اداره عالم هستی و جامعه بشری، شیوه‌های و برنامه‌ی معینی دارد که گردش کارها را هرگز بیرون از آن شیوه‌ها انجام نمی‌دهد. این شیوه و روش اداره هستی مبتنی بر مشخصه‌ها و شرایط مهمی است که با استفاده از قرآن و تفاسیر می‌توان آنان را به‌عنوان مشخصه‌ها و شرایط سنن الهی و اجتماعی معرفی نمود. این تحقیق درصدد شناسایی و تحلیل برخی از این مؤلفه‌ها و شرایط است که عبارت‌اند از:

### الف) ابتناء بر اصل علیت

اصل علیت از بنیادی‌ترین اصول هستی است که هرگونه تضاد و اتفاق را محال و ممتنع اعلام کرده و تنها با تکیه بر آن می‌توان وجود و بقا ممکنات را توجیه و معقول ساخت و نیز اگر ضرورت و تناسب علی بر هستی، حاکم نباشد، ممکنات پا به عرصه وجود نگذاشته و نظمی در آن سامان نمی‌گیرد. جامعه هم مانند دیگر بخش‌های هستی، مشمول اصل علیت بوده و جریان سنت‌های الهی در آن بیانگر قانونمندی‌های مبتنی بر اصل علیت است، لذا می‌توان از سنت‌های سقوط و عروج جوامع و از انحطاط و اعتلای آن‌ها سخن گفت و مورد تحلیل معرفتی قرار داد.

مفاد اصل علیت این است که هرگاه معلولی در جهان خارج تحقق یابد، نیازمند علت خواهد بود. قرآن کریم می‌فرماید: «وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمِٰلِكِهِمْ مَوْعِدًا» (کهف: ۵۹)؛ این شهرها و آبادی‌هایی است که ما آن‌ها را هنگامی که ستم کردند هلاک نمودیم و برای هلاکشان موعدی قرار دادیم! (آن‌ها ویرانه‌هایش را با چشم می‌بینند و عبرت نمی‌گیرند! آن قریه و آبادی‌هایی که ما نابود کردیم می‌دانید علت نزول عذاب چیست و چرا؟ (لما ظلموا) چون ظلم کردند، یعنی با اراده و اختیار خودشان ظلم کردند، آن عذاب الهی بر آن‌ها نازل شد.

آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد: «اصل جامع دیگر درباره هلاکت

امت‌ها این است که هلاکت الهی پیامد ستمکاری مردم است: **وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ** (یونس: ۱۳) خواه این ستمکاری با سلطه مالی و به گونه ستم زر مداران و زراندوزان باشد که معیار ارزش را ثروت می‌پنداشتند و قرآن کریم درباره عاقبت آنان می‌فرماید: **وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيِ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا وَكَمْ أَهَلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثْنًا وَرِءْيَا** (مریم، ۷۳ - ۷۴) یا از قبیل ظلم زور مداران که با قلدری ستم می‌کنند: **وَكَمْ أَهَلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَحِيصٍ** (ق: ۳۶)؛ **فَأَهْلَكْنَا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشًا وَمَضَى مَثَلُ الْأُولِينَ** (زخرف، ۸) به هر روی، جمله «**كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ**» (یونس: ۱۳) اشاره به سنت الهی است؛ یعنی این هلاکت‌ها مخصوص گذشتگان نیست، بلکه در هر روزگاری تبهکاران به چنین عذابی گرفتار می‌شوند، از این رو در پی آیه یاد شده جانشینی آیندگان را آزمون الهی می‌خواند که اگر آن‌ها هم به سنت سیئه گذشتگان روی آرند، نابود می‌شوند: **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ** (یونس: ۱۴) خلاصه آنکه از آیه‌های یاد شده و آیات مشابه - که می‌توانند شرح و تبیین آیه مورد بحث و مانند آن باشند - فهمیده می‌شود که هلاکت گنه کاران و ستمگران از سنت‌های تغییرناپذیر الهی و اصلی کلی است و در همه ادوار تاریخی جریان داشته و دارد و ویژه عصر و مصر خاصی نبوده و نیست) (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۱، ۲۴: ۴۳۳)

آیت‌الله جوادی آملی در ذیل آیات دیگری نیز معتقد است سبب بسیاری از عذاب‌ها نافرمانی و غفلت از یاد خداست: **«كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمْ»** (آل عمران: ۱۱) و خدای سبحان عده‌ای را بر اثر تکذیب حق و اعراض از آن به دریا ریخته: **«فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ»** (اعراف: ۱۳۶) و کسانی را به جرم فخر فروشی در زمین فرو برده: **«فَحَسَبْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ»** (قصص: ۸۱) و گروهی را برای تکذیبشان گرفتار مصیبت‌های دیگر کرده است: **«سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَازِيَةَ أَيَّامٍ»** (حاقه: ۷)؛ **«مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ»** (عنکبوت: ۴۰) علت همه این عذاب‌ها ظلم آن‌ها بوده است: **«وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا»** (کهف: ۵۹) (تسنیم، ۱۳۸۱، ۳۷، ۵۰۸).

## ب) عمومیت و فراگیر بودن

سنن الهی به صورت سلسله قوانین و برنامه حیاتی، همه افراد بشر و اجتماع را در برمی گیرد و محدود به زمان، مکان نیست و در این سنن پیشرفت و تعالی افراد با ایمان و بیدار با شکست و نابودی ملت‌های بی‌ایمان و آلوده به گناه پیشینی و ثبت گردیده است که پیروزی انقلاب جمهوری اسلامی ایران بر حاکم ستمکار و پس از آن در جنگ تحمیلی با تکیه به وعده نصرت الهی، نمونه‌ای بارز در این باب است. به تعبیر امام علی (ع) حکم الهی نسبت به اهل آسمان و اهل زمین یکی است (شریف رضی، ۱۳۸۶، خطبه ۱۹۲).

بنابراین، یکی از مؤلفه‌های سنن الهی، فراگیری به معنای شمول و گستردگی آن است؛ یعنی سنت‌های الهی در تمام گستره خلقت جاری است به گونه‌ای که هیچ تخلفی در زمان یا مکانی نسبت به آن صورت نمی‌گیرد، مثلاً در مورد سنت‌های جاری در عالم انسانی، عوض شدن نسل‌ها یا زمان و مکان و همچنین تغییر شکل زندگی آن‌ها هیچ گونه تأثیری در جاری شدن این قوانین ندارد (صدر، ۱۴۲۱ ق: ۶۰).

فراگیر بودن سنت‌های الهی بدین معنی است که جوامع انسانی در کلیت تاریخی خود تابع از قوانین خداوند هستند که هیچ فرد و جامعه‌ای از آن مستثنا نیست و برای تمامی اقوام و ملل در تمام مکان‌ها و زمان‌ها جاری است، پس مردمان باید پند گیرند؛ چراکه در صورت ارتکاب اعمالی، قطعاً سنت‌های معمول در حق گذشتگان گریبان گیر آنان نیز خواهد شد (صدر، ۱۳۸۰: ۸۷). آری تاریخ برای هر قومی اهمیت حیاتی دارد، تاریخ خصوصیات اخلاقی و کارهای نیک و بد و تفکرات گذشتگان را برای ما بازگو می‌کند و علل سقوط و سعادت، کامیابی و ناکامی جامعه‌ها را در اعصار و قرون مختلف نشان می‌دهد و در حقیقت تاریخ گذشتگان، آینه زندگی روحی و معنوی جامعه‌های بشری و هشداری است برای آیندگان.

روی این جهت قرآن مجید به مسلمانان دستور می‌دهد که بروید در روی زمین بگردید و در آثار پیشینیان و ملت‌های گذشته و زمامداران و فراعنه گردنکش

و جبار دقت کنید و بنگرید پایان کار آن‌ها که کافر شدند و پیامبران خدا را تکذیب کردند و بنیان ظلم و فساد را در زمین گذاردند، چگونه بود؟ و سرانجام کار آن‌ها کجا رسید؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳: ۱۰۲) «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ» (آل عمران: ۱۳۷)؛ پیش از شما، سنت‌هایی وجود داشت؛ (و هر قوم، طبق اعمال و صفات خود، سرنوشت‌هایی داشتند؛ که شما نیز، همانند آن را دارید.) پس در روی زمین، گردش کنید و ببینید سرانجام تکذیب کنندگان (آیات خدا) چگونه بود؟ آثار گذشتگان، حوادث پنددهنده‌ای برای آیندگان است و مردم می‌توانند با بهره‌برداری از آن‌ها از مسیر حیات و زندگی صحیح آگاه شوند.

### ج) ثبات و تغییرناپذیری

موجودات طبیعت در تغییر و تبدیل اند، اما نظام‌های طبیعت ثابت و لایتغیرند. قرآن کریم از این نظام لایتغیر به «سنت الهی» تعبیر می‌کند و سنت الهی تغییرپذیر و قابل برگرداندن نیست (مطهری، ۱۳۵۷، ۱: ۴۰۰). خداوند متعال می‌فرماید: «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳)؛ آیا آن‌ها چیزی جز سنت پیشینیان و (عذاب‌های دردناک آنان) را انتظار دارند؟! هرگز برای سنت خدا تبدیل نخواهی یافت و هرگز برای سنت الهی تغییری نمی‌یابی!. در قرآن تبدیل به دو صورت آمده است؛ همانند آیه: «وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ» (اعراف: ۹۵)؛ سپس (هنگامی که این هشدارها در آنان اثر نگذاشت)، نیکی (و فراوانی نعمت و رفاه) را به جای بدی (و ناراحتی و گرفتاری) قرار دادیم که در این حالت، بدی به جای خوبی آمده است و ماهیت بدی با خوبی کاملاً تفاوت می‌کند؛ همچنین به صورت تغییرات کمی و کیفی به کاررفته است؛ همانند آیه: «وَوَدِدْنَا هُمْ لِنَجْتَنِبَهُمُ الْجَنَّتَيْنِ» (سباء: ۱۶)؛ دو باغ (پربرکت) شان را به دو باغ (بی‌ارزش) مبدل ساختیم که در آن اختلاف در کیفیت است و گرنه اصل باغ با آنچه در گذشته بود یکی است؛ لذا نفی تبدیل را هم به معنای تغییر کلی می‌توان گرفت به صورتی که مثلاً عذاب برداشته شود و به جای آن عافیت،

عنایت شود و هم به معنای تغییر جزئی یا مطلق تغییر؛ یعنی ممکن است عذاب تبدیل به عافیت نشود؛ اما مقدار آن یا کیفیت آن تغییر کند که آیه مورد بحث هر دو حالت را نفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۸: ۲۹۷).

بنابراینچه در مفهوم شناسی دو واژه «تبدیل» و «تحویل» بیان شد، تبدیل به معنای عوض کردن چیزی به‌طورکلی است؛ ولی تحویل به معنای نقل و انتقال کمی یا کیفی در یک چیز است و نفس همان چیز است که تغییری در آن رخ می‌دهد؛ پس سنت‌های الهی تبدیل و تحویل‌پذیر نیستند. آیا تغییرات توسط خود خداوند صورت می‌گیرد؟ در پاسخ باید گفت: تغییر در سنت‌ها اگر فرض شود، یا بر اساس جهل نسبت به مصلحت سنت‌ها است به‌گونه‌ای که آن قوانین، قبلاً بر اساس مصالحی جعل شده که در آینده مصالحی دیگر که جاعل آن قوانین از آن‌ها بی‌اطلاع بوده، پدید آمده است و این سنت‌های جدید، متناسب با مصالح جدید است، یا به دلیل ناتوانی در اداره آن‌ها یا بخل و امساک نسبت به ادامه جریان سنت‌ها، صورت می‌گیرد که هر سه محذور، در مورد خداوند باطل و محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۲)؛ چراکه جریان سنت‌های الهی، به‌صورت گزاف نیست؛ بلکه بر پایه علم و حکمت الهی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۰: ۱۴۳) و قرآن درباره آن می‌فرماید: «ان الله علیم حکیم؛ همانا خداوند دانا و حکیم است»، لذا ویژگی تغییر و تحویل‌ناپذیری، منافاتی با مسائلی همچون شفاعت ندارد؛ در جاری شدن سنت‌های الهی که فعل خدا است، یک مصلحت به‌تنهایی دیده نمی‌شود؛ بلکه جمیع مصالح، ملاحظه می‌شود و در این میان کسر و انکسار یا فعل و انفعال مصالح صورت می‌گیرد و حکم می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۱۶۸).

نکته مهمی که بدان باید اشاره کرد اینک میان سنت تغییرناپذیری و مسئله شفاعت، تناقض و تنافی وجود ندارد، زیرا شفاعت نه نقض اصل حکم است، نه نقض آن عقوبتی که برای مخالفت آن حکم معین کرده‌اند، بلکه شفاعت نسبت به حکم و عقوبت، حکومت دارد؛ یعنی مخالفت‌کننده و نافرمانی‌کننده را، از مصداق شمول عقاب بیرون می‌کند و او را مصداق شمول رحمت و یا

صفتی دیگر از صفات خدای تعالی، از قبیل عفو و مغفرت می‌سازد که یکی از آن صفات احترام گذاشتن به شفیع و تعظیم او است. علامه می‌فرماید: «اگر شفاعتی واقع شود و عذاب از کسی برداشته شود، هیچ اختلاف و اختلالی در سنت جاری خدا لازم نیامده و هیچ انحرافی در صراط مستقیم او پدید نمی‌آید، برای اینکه شفاعت اثر یک عده از عوامل، از قبیل رحمت و مغفرت و حکم و قضا و رعایت حق هر صاحب حق و فصل القضا است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۲۴۸)، باید دانست آنچه دگرگون‌شده، وضعیت مجرم و گناه کار است؛ یعنی او به گونه‌ای دگرگون‌شده که سزاوار رحمت الهی گشته است. این امر هم چون توبه‌ی گناه کار است که در آنجا نیز خداوند در برخورد با دو موضوع گوناگون، دو اراده‌ی متفاوت؛ ولی متناسب ارائه می‌دهد؛ نخست، کیفر دادن گناه کار و دوم، بخشش گناه کار توبه‌کننده، باین حال خداوند می‌داند که این شخص دگرگون خواهد شد؛ پس هر دو عین عدل الهی است. بدین ترتیب، علم و اراده‌ی خدا دگرگون نمی‌شود، بلکه علم و اراده‌ی جدیدی به موضوع نوینی تعلق می‌گیرد (سبحانی، ۱۳۶۱: ۹۳).

شفاعت به اذن خدای متعال است و هیچ منافاتی با توحید افعالی ندارد؛ چراکه خداوند خود خواسته است از این مجرای خاص رحمتش به بنده‌اش نائل شود، همان‌گونه که وساطت اسباب و علل طبیعی با توحید افعالی منافاتی ندارد؛ چراکه خداوند این اسباب را قرار داده و اصل وجود و آثار آن‌ها همه از خداست و به اذن و مشیت و اراده خداوند در مسببات تأثیر می‌گذارند. شفیع هم وقتی در دادگاه الهی شفاعت می‌کند، چون این شفاعتش به اذن خداست و در حقیقت، خود خداوند از وی خواسته تا برای افرادی با ویژگی‌های خاصی شفاعت کند، هیچ منافات با توحید افعالی ندارد؛ بنابراین آیات قرآن در نفی شفاعت غیر خدا دو دسته‌اند: ۱. آیاتی که مطلقاً شفاعت را نفی می‌کنند. ۲. آیاتی که شفاعت افراد مأذون از جانب خداوند را ثابت می‌کنند و تنها شفاعت غیر مأذونان را نفی می‌نمایند. این شیوه‌ای رایج در قرآن است که در آیاتی یک کمال را از غیر خداوند نفی می‌کند و در آیاتی دیگر آن کمال را برای خداوند اثبات می‌نماید

و در آیه یا آیات سومی، کمال مورد نظر را به اذن الهی برای دیگران نیز اثبات می‌کند. خداوند با این شیوه بر این نکته تأکید می‌کند که هر چه انسان دارد از آن خدا و به مشیت اوست و هیچ انسانی هیچ کمالی را مستقل از خداوند و بدون اعطای او مالک نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۱۵۷).

این آیات بیانگر وجود رابطه‌ای تکوینی بین حوادث عالم و اراده الهی است و منوط ساختن شفاعت به اذن خدای متعال نیز یکی از مصادیق این قاعده کلی است؛ چراکه شفاعت نیز کاری است که شافع در حق مشفوع‌له انجام می‌دهد و به دلیل آنکه هیچ کاری بدون اذن و اراده تکوینی خدای متعال تحقق نمی‌یابد، شفاعت نیز بدون اذن و اراده خداوند تحقق نمی‌یابد و پیش از شفاعت، باید اذن خداوند وجود داشته باشد تا تحقق یابد (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۱۹۵، ۱۹۸).

#### د) اختیار جایگزینی سنت هجرت بجای استضعاف

بر اساس اندیشه شهید صدر، سنت‌های الهی در قرآن کریم تجلی اسماء و صفات خداوند متعال در تدبیر بشریت و هدایت ایشان به سر منزل مقصود است (صدر، ۱۱۴: ۱۳۸۱-۱۱۷)؛ پس شاید بتوان گفت یکی از امور و ویژگی‌های انسان، توان و استعداد و علاقه او به مسافرت و مهاجرت است و از همین باب نیز خدا در قرآن تشویق به سیر در زمین (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ) (انعام: ۱۱؛ نمل: ۶۹؛ عنکبوت: ۲۰؛ روم: ۱۸؛ سبا: ۴۲) هجرت با مشتقات گوناگون آن: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره: ۲۱۸)، «فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (نساء: ۸۹)، «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجَرُوا فِيهَا» (نساء: ۹۷)، «وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَآغَمًا كَثِيرًا وَسِعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (نساء: ۱۰۰) کرده است؛ لذا یکی از سنت‌های الهی در عالم طبیعت، سنت هجرت و جابه‌جایی انسان‌ها از مکانی به مکان دیگر می‌تواند باشد.

بر همین اساس انسان هر چند همواره مشمول سنتی از سنن الهی است؛ اما این اختیار را دارد تا از ذیل سنتی به سنت دیگری بگریزد؛ یعنی شرایط اجتماعی را به گونه‌ای تغییر دهد تا مشمول سنت دیگری شود، چنانکه در برخی آیات آمده:

«کسانی که بر خویشتن ستمکار بوده‌اند، [وقتی] فرشتگان جانشان را می‌گیرند، می‌گویند: در چه [حال] بودید؟ پاسخ می‌دهند: ما در زمین از مستضعفان بودیم. می‌گویند: مگر زمین خدا وسیع نبود تا در آن مهاجرت کنید؟ پس آنان جایگاهشان دوزخ است و [دوزخ] بد سرانجامی است» (نساء: ۹۷). مطابق این آیه، برخی انسان‌ها می‌توانند از سنت هجرت در مقابل استضعاف خود در برابر دیگران، بهره ببرند و از آن استفاده کنند و هیچ‌گاه استضعاف توجیه‌گر ترک سنت هجرت نخواهد بود.

### ه) تقدم و حاکمیت برخی از سنت‌ها بر برخی دیگر

سنت‌های الهی از جهت دایره شمول و جریان آن در واقعیت خارجی همگی در یک سطح نیستند، بلکه برخی عام‌تر از بعض دیگر بوده و گاه مقدم و حاکم بر آن است. به‌عنوان مثال، سنت رحمت و لطف خدا بر سنت غضب و قهر او پیشی می‌گیرد: «مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۱۶۱) یا سنت حکمت الهی که سیطره و حاکم بر همه سنت‌ها است. در قرآن کریم نیز آیات فراوانی این معنا را اثبات می‌کند؛ «وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلٌ لَّهُمَا لِعَذَابٍ» (کهف: ۵۸) و پروردگارت، آمرزنده و صاحب رحمت است؛ اگر می‌خواست آنان را به خاطر اعمالشان مجازات کند، عذاب را هر چه زودتر برای آن‌ها می‌فرستاد.

### و) توالی و شبکه وار بودن سنت‌ها

منظور از توالی سنت‌ها این است که گاه بین سنت‌ها رابطه طولی وجود دارد که یک سنت خاص، سنت دیگری را به دنبال می‌آورد به‌عنوان مثال بی‌اعتنایی نسبت به پیام و اعراض از آن سبب بسته شدن مشاعر ادراکی و به تعبیر قرآن نهادن مهر بر دل‌ها می‌شود و این خود سنتی از سنن الهی است آنگاه این سنت خود در معرض سنت دیگری که عذاب الهی باشد قرار می‌گیرند و همچنین در آیه ذیل، تابع چندین سنت الهی را می‌توان مشاهده کرد «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ

السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (اعراف: ۹۴، ۹۵)؛ ما در هیچ شهر و آبادی پیامبری نفرستادیم مگر اینکه اهل آن‌ها به ناراحتی‌ها و خسارت‌ها گرفتار ساختیم شاید [به خود آیند و به‌سوی خدا] بازگردند؛ سپس [هنگامی که این هشدارها در آن‌ها اثر نگذاشت] نیکی [و فراوانی نعمت و رفاه] به‌جای بدی [و ناراحتی و گرفتاری] قرار دادیم آن‌چنان که فزونی گرفتند [و همه‌گونه نعمت و برکت یافتند و مغرور شدند] و گفتند [تنها ما نبودیم که گرفتار این مشکلات شدیم] به‌پدران ما نیز ناراحتی‌های جسمی و مالی رسید چون چنین شد آن‌ها را ناگهان به اعمالشان گرفتیم [و مجازات کردیم].

علامه درباره توالی سنت‌ها ذیل این آیه می‌فرماید: «این امت‌ها به عهد الهی و آن میثاقی که در روز اول خلقت از آنان گرفته‌شده بود وفا نکردند، در نتیجه سنت‌های الهی یکی پس از دیگری درباره آنان جریان یافت و منتهی به انقراضشان گردید. آری، خدای سبحان هر پیغمبری را که به‌سوی امتی از آن امت‌ها می‌فرستاد به دنبال او آن امت را با ابتلای به ناملایمات و محنت‌ها آزمایش می‌کرد تا به سوبش راه‌یافته و به درگاهش تضرع کنند، وقتی معلوم می‌شد که این مردم به این وسیله که خود یکی از سنت‌های نام‌برده بالاست متنبه نمی‌شوند سنت دیگری را به‌جای آن سنت به نام «سنت مکر» جاری می‌ساخت و آن این بود که دل‌های آنان را به‌وسیله قساوت و اعراض از حق و علاقه‌مند شدن به شهوات مادی و شیفتگی در برابر زیبایی‌های دنیوی مهر می‌نهاد. بعد از اجرای این سنت، سنت سوم خود یعنی «استدراج» را جاری می‌نمود و آن این بود که انواع گرفتاری‌ها و ناراحتی‌های آنان را برطرف ساخته زندگی‌شان را از هر جهت مرفه می‌نمود، بدین وسیله روزبه‌روز بلکه ساعت‌به‌ساعت به عذاب خود نزدیک‌ترشان می‌کرد تا وقتی که همه‌شان را به‌طور ناگهانی و بدون اینکه احتمالش را هم بدهند به دیار نیستی می‌فرستاد، درحالی که در مهد امن و سلامت آرمیده و به علمی که داشتند و وسایل دفاعی‌ای که در اختیارشان بود مغرور گشته و از اینکه پیشامدی کار آن‌ها را به

هلاکت و زوال بکشاند غافل و خاطر جمع بودند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۸: ۲۴۷). شبکه‌وار بودن سنت‌های الهی باعث می‌شود با شناخت یک سنت اصلی که خود بستر ساز مجموعه‌ای از سنت‌های دیگر است، انسان به جای شناخت یک سنت به شناخت سلسله‌ای از سنن الهی راه یابد و مسیری فراروی او روشن شود که می‌تواند منجر به سعادت یا شقاوت ابدی او گردد، شبکه وار بودن سنت‌ها به این معنا است که مثلاً سنت‌های هدایت، تشویق و ترغیب، اراده و اختیار، بازخورد اعمال، استمهال، تنبیه و مجازات، پیروزی حق بر باطل و استخلاف معمولاً به ترتیب و پشت سر هم و پیوسته در یک جامعه، توسط خداوند حکیم رخ می‌دهد و با تحقق یکی از سنت‌ها باید منتظر سنت بعدی بود.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که در این پژوهش گذشت، می‌توان ره‌آورد و یافته‌های آن را در موارد ذیل تبیین نمود:

۱. سنت‌های الهی محدود به آیاتی که به‌طور صریح اشاره به سنت‌های الهی دارند نمی‌شود بلکه هر قاعده کلی و جهان‌شمولی که در رابطه با رشد، شکوفایی، تعالی یا سقوط و انحطاط انسان و جامعه باشد، بیانگر سنتی از سنن الهی است؛ که با بررسی آیات قرآن می‌توان آن‌ها را شناخت.

۲. با توجه به فرمان‌های خداوند مبنی بر ضرورت بصیرت و آشنایی با سنت‌های الهی، این نکته حاصل شد که انسان‌های عاقل به‌عنوان مخلوق در شیوه زندگی خود با قوانین خالق آشنایی پیدا می‌کنند و آن روش و سلوکی را در پیش می‌گیرند که سرانجامش رضایت قانون-گذار و سعادت خود اوست. از آنجا که سنت الهی به‌منزله یک قانون قطعی هستند، با بهره‌گیری از این قوانین می‌توانیم فرمول مناسبی در حل مشکلات کوچک و بزرگ امروز و آینده جامعه استخراج نماییم. مثلاً باور به وجود سنت نصرت الهی یکی از امور معین‌کننده فراز و فرود جوامع است. بر همین اساس اگر افرادی که در رأس جامعه قرار دارند از این معنا آگاهی داشته باشند، می‌توانند برای پیشبرد اهداف کلان از آن استفاده نمایند

و برنامه‌ی مطمئن برای حل مشکلات آینده جامعه اسلامی کنونی ارائه دهند.

۳. شرط تحقق و عینیت یافتن آثار سنت‌های الهی، شناخت دقیق آن‌ها و آماده ساختن زمینه‌ها و بسترهای لازم علمی و عملی تحقق سنت‌ها در جوامع اسلامی و الگوپذیر کردن آن‌ها برای سایر جوامع است...

۴. با توجه به اینکه سنت‌های الهی مبتنی بر اصل علیت، حتمی و فراگیر هستند از سیر و سیاحت در آثار گذشتگان عبرت می‌گیریم چراکه در صورت تکرار خطاهای اقوام گذشته، دچار همان گرفتاری و عذاب خواهیم شد و هیچ قومی به تصور اینکه خود را قوم برتر بداند و باینکه مستحق عذاب است، عذاب خداوند را دور بداند و تصور کند که خداوند عذاب را برمی‌دارد و به جایش عافیت و نعمت می‌گذارد و یا عذاب را به‌سوی قومی دیگر که مستحق نیستند، برمی‌گرداند تصور صحیحی نیست.

۵. سنت‌های الهی ثابت و تغییرناپذیرند مگر شفاعت شامل حال آنان شود. چراکه سنت رحمت و لطف خدا بر سنت غضب و قهر او پیشی دارد. از طرفی این به معنی سلب اختیار از انسان نیست، چون خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند. بر این اساس جریان دوام نعمت را تا زمانی که انسان به فطرت الهی خویش که خداوند در وجود او به ودیعت نهاده، تغییر ندهد، خدای حکیم هم نعمت خود را از انسان سلب نمی‌کند و هرگاه جریان فطرت در افراد تغییر نماید و به سمتی دیگر حرکت نماید، آنگاه نعمت انسان سلب خواهد شد.

۶. هدف از سنن الهی این است که جهان را به مصلحتی که به جهت آن آفریده شده است، هدایت نماید.

۷. سنت‌های الهی از جهت دایره شمول و جریان آن در واقعیت خارجی همگی در یک سطح نیستند بلکه برخی عام‌تر از بعض دیگر بوده و گاه حاکم بر آن است.

۸. گاه بین سنت‌ها رابطه طولی، توالی و شبکه وار بودن وجود دارد که تحقق یک سنت خاص، ایجاد سنت دیگری را به دنبال می‌آورد.

## منابع و مآخذ

- \* قرآن کریم.
- \* نهج البلاغه، شریف رضی. (۱۳۸۶). ترجمه محمد دشتی. قم: مجد.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۰۴ ق). لسان العرب. بيروت: دارالفکر.
- بروس کوئن. (۱۳۷۲). مبانى جامعه شناسى. مترجم (ها): دکتر غلامعباس توسلى، دکتر رضا فاضل.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹) تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۱۷ (جامعه در قرآن)، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵) وحی و نبوت در قرآن، قم: اسراء.
- حامدی مقدم، احمد، (۱۳۶۹). سنت‌های اجتماعی در قرآن کریم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعه، ج ۴، ابواب التشهد، باب ۷، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- رازی، ابوالفتح حسین بن علی. (۱۴۰۸ ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی،
- راغب اصفهانی، حسین ابن محمد. (۱۳۶۲). المفردات لالفاظ القرآن. ترجمه غلامرضا خسروی. تهران: انتشارات رضوی،
- رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ ق). تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفة.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر. چاپ اول. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- زحیلی، وهبه. (۱۴۲۲ ق). التفسیر الوسیط. دمشق: دار الفکر.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۶۱). شفاعت در قلمرو عقل قرآن و حدیث. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- صدر، محمد باقر. (۱۳۸۰). سنت تاریخ در قرآن. ترجمه و تحقیق: سید جمال‌الدین موسوی. تهران، انتشارات تفاهم.
- صدر، محمد باقر. (۱۴۲۱ ق). المدرسه القرآنیه. چاپ اول. قم: ناشر مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشہید صدر.
- صدر، محمد باقر. (۱۳۶۹). سنت‌های تاریخ و فلسفه اجتماعی در مکتب قرآن. ترجمه منوچهری. چاپ اول. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- صدر، محمد باقر. (۱۳۸۱). سنت‌های تاریخ در قرآن. ترجمه جمال‌الدین موسوی اصفهانی. تهران: تفاهم.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). ترجمه تفسیر مجمع‌البیان. حسین نوری همدانی. چاپ اول. تهران: فراهانی.
- عرفان، سجاد. (۱۳۹۳). بررسی سنت‌های الهی ناظر به انحرافات اخلاقی از دیدگاه قرآن با تأکید بر تفسیر المیزان. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۳۱ ق). تفسیر الشریف المرتضی. بیروت: شركة الاعلمی للمطبوعات.
- فخر رازی، عمر بن محمد. (۱۴۲۲ ق). تفسیر کبیر. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

- فخرالدین بن محمد. (۱۳۸۷). مجمع البحرین. محقق سید احمد حسینی. تهران: نشر فرهنگ اسلامی. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- مراد خانی، احمد. (۱۳۸۶). سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۷). جامعه و تاریخ از نگاه قرآن. قم: مؤسسه در راه حق.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۷). معارف قرآن (خداشناسی). قم: مؤسسه در راه حق.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷). انسان و سرنوشت. چاپ چهاردهم. قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). عدل الهی. قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: انتشارات صدرا.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۳۷۸). ترجمه تفسیر کاشف. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- مفید، محمد بن محمد (شیخ مفید). (۱۴۱۳ ق). کتاب المزار - مناسک المزار (للمفید). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. چاپ نهم. تهران: دار الکتب اسلامیة.
- موحدی، محب. (۱۳۹۳). تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: نشر معارف.

## References

- The Holy Qur'an  
Nahj al-Balāghah  
‘Alam al-Hudā, Sayyid Murtaḍā. (1431 AH/2010). Tafsīr al-Sharīf al-Murtaḍā. Beirut: Sharikat al-A‘lamī lil-Maṭbū‘āt.
- Bruce Cohen. (1404 AH/1993). Mabānī-ye Jāmi‘eh-Shināsī. Translators: Gholām‘Abbās Tūsulī and Reza Fāḍil.
- Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. (1387 Sh/2008). Majma‘ al-Bahrayn. Annotator: Sayyid Aḥmad Ḥusaynī. Tehran: Publication of Islamic Culture.
- Fakhr al-Rāzī, ‘Umar ibn Muḥammad. (1422 AH/2001). Al-Tafsīr al-Kabīr. Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Hāmidī-Moqaddam, Aḥmad. (1369 Sh/1990). Sunan-e Ijtimā‘ī dar Qur‘ān-e Karīm. Mashhad: Islamic Research Foundation.
- Hurr al-‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1409 AH/1989). Wasā‘il al-Shī‘a. Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt (‘AS).
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1386 Sh/1984). Lisān al-‘Arab. Beirut: Dār al-Fikr.
- ‘Irfān, Sajjād. (1393 Sh/2014). Barresī-ye Sunat-ha-e Ilahī Nāzīr be Inḥirāfāt-e Akhlāqī az Dīdgāh-e Qur‘ān bā Tākīd bar Tafsīr al-Mizān. Master’s Thesis. Bāqir al-‘Ulūm University.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1381 Sh/2002). Tafsīr-e Tasnīm. Qom: Isrā‘ Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1385 Sh/2006). Vahy va Nubuvvat dar Qur‘ān. Qom: Isrā‘ Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1389 Sh/2010). Tafsīr-e Mawḍū‘ī-ye Qur‘ān-e Karīm, (Jāmi‘eh dar Qur‘ān). Qom: Isrā‘ Publications.
- Makārim Shīrāzī, Nāsir, et al. (1371 Sh/1992). Tafsīr-e Nemūneh (9th edition). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1367 Sh/1988). Jāmi‘eh va Tārīkh az Nigāh-e Qur‘ān. Qom: Dar Rāh-e Ḥaqq Institute.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1367 Sh/1988). Ma‘ārif-e Qur‘ān (Khudā-shināsī). Qom: Dar Rāh-e Ḥaqq Institute.
- Movaḥḥidī, Muḥibb. (1393 Sh/2014). Tafsīr-e Mawḍū‘ī-ye Qur‘ān-e Karīm. Qom: Nashr-e Ma‘ārif.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad [Shaykh Mufīd]. (1413 AH/1992). Kitāb al-Mazār – Manāsik al-Mazār (li-l-Mufīd). Qom: Sheikh Mufid World Millennium Congress.
- Mughnīyah, Muḥammad Jawād. (1378 Sh/1999). Tarjumeh-ye Tafsīr-e Kāshif. Qom: Intishārāt-e Daftar-e Tabliḡhāt-e Islāmī-e Ḥawzeh-ye ‘Ilmiyyah-ye Qom.
- Muṣṭafawī, Ḥasan. (1388 Sh/2009). Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur‘ān al-Karīm. Tehran: Allameh Muṣṭafawī Publishing Center.
- Mutahhari, Morteza. (1357 Sh/1978). Insān va Sarnevisht. (14th edition). Qom: Sadra Publications.
- Mutahhari, Morteza. (1370 Sh/1991). ‘Adl-e Ilāhī. Qom: Sadra Publications.
- Mutahhari, Morteza. (1386 Sh/2007). Majmū‘eh-ye Āthār-e Uṣṭād Shahīd Mutahharī. Tehran: Sadra Publications
- Qarā‘atī, Muḥsin. (1388 Sh/2009). Tafsīr-e Nūr. Tehran: Markaz-e Farhangī-ye Dars-hāyī az Qur‘ān.
- Morādkhānī, Aḥmad. (1386 Sh/2007). Sunan-e Ijtimā‘ī-ye Ilāhī dar Qur‘ān. Qom: Markaz-e Jahānī-ye ‘Ulūm-e Islāmī Publications.

- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1362 Sh/1983). *Al-Mufradāt li-Alfāz al-Qurʿān*. Translator: Gholām-Reza Khosravī. Tehran: Razavī Publications.
- Rashīd Riḍā, Muḥammad. (1414 AH/1994). *Tafsīr al-Qurʿān al-Ḥakīm al-Shahīr bi-Tafsīr al-Manār*. Beirut: Dār al-Maʿrifah.
- Rāzī, Abū al-Futūḥ Ḥusayn ibn ʿAli. (1408 AH/1988). *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qurʿān*. Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi Research Foundation.
- Rezaei Isfahani, Muhammad ʿAli. (1387 Sh/2008). *Tafsīr-e Qurʿān-e Mehr* (1st edition). Qom: Pajūhishhā-ye Tafsīr va ʿUlūm-e Qurʿān.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. (1369 Sh/1990). *Sunat-hā-e Tārīkh va Falsafeh-ye Ijtimāʿī dar Maktab-e Qurʿān* (1st edition). Translator: Manūchehrī. Tehran: Raja Cultural Publishing Center.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. (1380 AH/2001). *Sunnat-e Tārīkh dar Qurʿān*. Translator and Editor: Sayyid Jamāl al-Dīn Mūsavī. Tehran: Tafāhom Publications.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. (1381 Sh/2002). *Sunat-hā-e Tārīkh dar Qurʿān*. Translator: Jamāl al-Dīn Mūsavī Iṣfahānī. Tehran: Tafāhom Publications.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. (1421 AH/2000). *Al-Madrasat al-Qurʿāniyyah* (1st edition). Qom: Martyr Sadr Center for Research and Specialized Studies.
- Subḥānī Tabrīzī, Jaʿfar. (1361 AH/1982). *Shafāʿat dar Qalamrū-ye ʿAql, Qurʿān va Ḥadīth*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1360 Sh/1981). *Tarjumeh-ye Tafsīr-e Majmaʿ al-Bayān* (1st edition). Translator: Ḥusayn Nūrī Hamadānī. Tehran: Farāhānī Publications.
- Ṭabāṭabāʿī, Muḥammad Ḥusayn. (1390 AH/1970). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʿān*. Beirut: Muʿassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt.
- Zuhaylī, Wahbah. (1422 AH/2001). *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*. Damascus: Dār al-Fikr.

## | Extended Abstract |

## Reassessment of the Characteristics of Divine and Social Traditions in the Qur'an

Mohammad Farahani

**Purpose of the Study:** The primary objective of this research is to examine and analyze the characteristics of the Divine and social traditions that function as universal and comprehensive laws governing the growth, flourishing, elevation, decline, and degeneration of humankind and society. The study rests on the hypothesis that understanding and comprehending these traditions constitute a key factor in preventing the downfall of nations and societies, as well as achieving progress and dignity. Given the continuous operation of Divine traditions throughout both past and present societies, this research seeks to identify the constituent, formative elements and the conditions underlying these laws from the beginning of creation to the present. Such an inquiry enables human beings and societies to become aware of the causes and factors behind the events that befall them, and to respond to them through affirmative or preventive action, thereby traversing their worldly and spiritual journey toward felicity, perfection, and Divine proximity in the shortest and most correct way.

**Research Methodology:** The study employs a combination of library-based, analytical, and descriptive methods. Data have been extracted from primary sources such as the Holy Qur'an and authoritative exegetical works. The library method was used to collect primary information from religious and exegetical texts, while the analytical method served to investigate and interpret the components of the Divine and social traditions. The descriptive method was applied to delineate the features and conditions of these laws. These approaches provided a comprehensive and systematic examination of Divine regulations without recourse to direct empirical or field research.

**Findings:** The research reveals that the Divine and social traditions possess several key components highlighted in the Qur'an and its exegeses, including:

- Foundation on the Principle of Causality:** These traditions are based on causal relationships; every occurrence results from specific actions and conditions.
- Universality and Inclusiveness:** They apply to all human beings and societies without temporal or spatial limitation.

**Permanence and Immutability:** Divine traditions are fixed and unchangeable, maintaining a consistent pattern throughout history.

**Compatibility with Human Free Will:** They harmonize with human volition, allowing individuals and societies to influence outcomes through their choices.

**Guidance-Oriented Nature:** These laws serve as guiding principles, directing humanity toward perfection and felicity.

**Social Dimension:** They affect not only individuals but also communities and nations. Succession of Divine Traditions: The Divine laws function in a sequential and inter-connected manner, where one tradition may lead to another. These findings emphasize that awareness of these components can prevent the recurrence of the mistakes made by earlier nations and can contribute to the advancement of contemporary societies.

**Conclusion:** The analytical study of Divine and social traditions underscores their vital role in the life of humanity and society. Comprehending these laws not only averts destruction and decline but also facilitates the path toward elevation and happiness. The study suggests that societies should align their practices with these principles to benefit from Divine guidance and attain both worldly and spiritual perfection. This research can serve as a foundation for future studies concerning the practical application of these Divine laws in modern societies and highlights that comprehensive awareness of them is the key to enduring success and dignity.

**Keywords:** Characteristics; Causality; Permanence; Universality; Free Will; Sovereignty; Succession



University of Holy Quran Sciences  
and Education



Quarterly of Quran  
and Social Sciences

## Quarterly of Quran and Social Sciences

Vol.5, No.3, Serial.19, Autumn 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:** Abdulqadir Muhammad-Bello

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

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

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

E-Mail: [tahghighat.qh@quran.ac.ir](mailto:tahghighat.qh@quran.ac.ir)





University of Holy Quran  
Sciences and Education



Quran and Social Sciences

# Quran and Social Sciences

19

Vol.5, No.3, Serial.19, Autumn 2025

## **Analytical and Comparative Study of the Concept of Social Stratification: The Qur'anic Approach and Karl Marx's Theory**

Mohammad Ali Hosseini , Fatemeh Molla Agha Baba, Mohammad Taher Yaghoubi

## **Revisiting the Verse of Mut'ah (Qur'an 4:24) through the Lens of the Concept of Social Necessity**

Mohammad Javad Herati , Elham Safaeizadeh , Pouran Mirzaei

## **The Foundations, Criteria, and Model of Leisure in Islam**

Mohammad Parsa'iyani

## **A Content Analysis of Family Challenges with an Emphasis on Spousal Relations in the Noble Qur'an**

Zahra Movazebi , Ebrahim Ebrahimi

## **A Comparative Analysis of the Role of Social Participation in Improving Economic Conditions with an Emphasis on Qur'anic Teachings**

Abdolsamad Bamari Asl , Hadi Zeini Malekabad , Mohammad Osman Hossein Bor

## **Reassessment of the Characteristics of Divine and Social Traditions in the Qur'an**

Mohammad Farahani