



# قرآن و علوم اجتماعی

سال پنجم / شماره ۴ / زمستان ۱۴۰۴ / پیاپی ۲۰



تحلیل گفتمان سلفیه جهادی در تکفیر حاکمان  
(مبتنی بر آیه ۴۴ سوره مائده) از نگاه تفسیر اجتماعی  
احسان خامنوی خیابانی ، سید محمد صادق موسوی ، سید ابوالقاسم نقیبی

ارزیابی دیدگاه عدالت جنسیتی اسما بارلاس در تطبیق با  
آراء آیت‌الله جوادی آملی  
بی بی حکیمه حسینی حکمت ، فاطمه عطائی دالنجان

تحلیل مسئله نابرابری حقوقی و منزلتی در اشتغال زنان از دیدگاه  
آیت‌الله جوادی آملی  
محمود کریمی بنادکوکي ، حسن اخباری ، مهدی حمزه پور

بررسی مفهوم «امتحان» در قرآن و ارتباط آن با توسعه فردی و اجتماعی  
فاطمه محمدی ، زهرا عباسی

نهادینه‌سازی توحید در قرآن و کارکردهای اجتماعی آن: تحلیلی  
بر پایه مفاهیم جامعه‌شناسی دین امیل دروکیم  
عیسی علیزاده منامن ، هاجر عاشوری نالکیاشیری

نقش مشاوران و مربیان پرورشی در پیشگیری و کاهش اعتیاد دانش‌آموزان  
(مطالعه‌ای ترکیبی در مدارس استان خوزستان)  
مبین شاه ولی ، شهلا باقری



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سال پنجم / شماره ۴ / زمستان ۱۴۰۴ / پیاپی ۲۰

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

### اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

دکتر ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی  
دکتر محمد هادی امین ناجی، استاد دانشگاه پیام نور  
دکتر شهلا باقری، دانشیار دانشگاه خوارزمی  
دکتر حسین بستان، دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه  
دکتر علی حسن بیگی، دانشیار دانشگاه اراک  
دکتر سید عبدالرسول حسینی زاده، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دکتر حسن خیری، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی  
دکتر حسین سوزن چی، استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)  
دکتر کرم سیاوشی، دانشیار دانشگاه بوعلی سینا  
دکتر الهه شاه پسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دکتر سیدحسین شرف الدین، استاد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)  
دکتر رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دکتر محمود کریمی بناد کوکی، استاد دانشگاه امام صادق (ع)  
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 گردند.
- ۵- اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
- ۶- اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
- ۷- اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می شوند.

### فهرست منابع پایانی:

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

## فهرست

- تحلیل گفتمان سلفیه جهادی در تکفیر حاکمان (مبتنی بر آیه ۴۴ سوره مائده) از نگاه تفسیر اجتماعی ..... ۱۰ - ۳۷  
احسان خامنوی خیابانی ، سید محمد صادق موسوی ، سید ابوالقاسم نقیبی
- ارزیابی دیدگاه عدالت جنسیتی اسما بارلاس در تطبیق با آراء آیت الله جوادی آملی .... ۳۸ - ۶۹  
بی بی حکیمه حسینی حکمت ، فاطمه عطائی دالنجان
- تحلیل مسئله نابرابری حقوقی و منزلتی در اشتغال زنان از دیدگاه آیت الله جوادی آملی .... ۷۰ - ۱۰۳  
محمود کریمی بنادکوکی ، حسن اخباری ، مهدی حمزه پور
- بررسی مفهوم «امتحان» در قرآن و ارتباط آن با توسعه فردی و اجتماعی ..... ۱۰۴ - ۱۲۹  
فاطمه محمدی ، زهرا عباسی
- نهادینه سازی توحید در قرآن و کارکردهای اجتماعی آن: تحلیلی بر پایه مفاهیم جامعه شناسی دین امیل دروکیم ..... ۱۳۰ - ۱۵۹  
عیسی علیزاده منامن ، هاجر عاشوری نالکیاشیری
- نقش مشاوران و مربیان پرورشی در پیشگیری و کاهش اعتیاد دانش آموزان (مطالعه ای ترکیبی در مدارس استان خوزستان) ..... ۱۶۰ - ۱۹۷  
مبین شاه ولی ، شهلا باقری

## A Discourse Analysis of Jihadi Salafi Excommunication of Political Rulers (Based on Qur'ān 5:44) through the Lens of Social Exegesis

Ehsan Khamnavi Khiabani<sup>1</sup>, Seyed Mohammad Sadegh Mousavi<sup>2</sup>, Seyed Abolghasem Naghibi<sup>3</sup>

1. PhD Candidate in Fiqh and Principles of Islamic Law, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran  
Email: [khamnavi@gmail.com](mailto:khamnavi@gmail.com)
2. Associate Professor, Department of Fiqh and Private Law, Faculty of Humanities, Shahid Motahari University, Tehran, Iran  
(Corresponding Author) Email: [ms.mousavi@motahari.ac.ir](mailto:ms.mousavi@motahari.ac.ir)
3. Professor, Department of Fiqh and Private Law, Faculty of Humanities, Shahid Motahari University, Tehran, Iran  
Email: [da.naghibi@motahari.ac.ir](mailto:da.naghibi@motahari.ac.ir)

Research Article



### Abstract

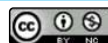
This study aims to examine and critique the Jihadi Salafi reading of Qur'ān 5:44. The research employs a descriptive-analytical method and is grounded in the theoretical framework of social exegesis of the Qur'ān and critical discourse analysis. The findings indicate that this interpretation suffers from methodological deviation in three respects: first, by disregarding the historical context and circumstances of revelation—relating to the alteration of the ruling on stoning by the Jews of Medina—the verse is detached from its original setting; second, it fails to distinguish between the various degrees of unbelief, whereas Qur'ānic exegetes such as Ṭabarī, Qurtubī, and 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī differentiate between “practical unbelief” and “doctrinal unbelief”; and third, it instrumentalizes Qur'ānic interpretation for ideological purposes. The historical roots of this reading may be traced to developments following the collapse of the Ottoman Caliphate as well as the influence of the thought of Sayyid Quṭb and Ibn Taymiyyah. From a social perspective, this interpretation yields consequences such as delegitimizing Muslim governments, weakening social cohesion, undermining the authority of jurisprudential scholarship, fostering religious disengagement among younger generations, reinforcing Islamophobia, and obstructing pathways toward Islamic civilizational development. The study concludes by proposing strategies at the theoretical, jurisprudential, and educational levels, including a return to the classical exegetical tradition, systematic critique of Salafi jurisprudence, and reform of religious education.

**Keywords:** Jihadi Salafism; Qur'ān 5:44; Social exegesis of the Qur'ān; Excommunication of rulers; Degrees of unbelief; Social implications

Received: 2025-05-14 | Received in revised form: 2025-08-30 | Accepted: 2025-09-02 | Published online: 2025-12-22

◆ **How to cite:** Khamnavi Khiabani, Ehsan, Mousavi, Seyed Mohammad Sadegh, Naghibi, Seyed Abolghasem (1404SH): A Discourse Analysis of Jihadi Salafi Excommunication of Political Rulers (Based on Qur'ān 5:44) through the Lens of Social Exegesis, *Quran and social sciences*, 4(20), p10-37, [10.22034/arq.2025.242438](https://doi.org/10.22034/arq.2025.242438)

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



## تحلیل گفتمان سلفیه جهادی در تکفیر حاکمان (مبتنی بر آیه ۴۴ سوره مائده) از نگاه تفسیر اجتماعی

احسان خامنوی خیابانی<sup>۱</sup>، سید محمد صادق موسوی<sup>۲</sup>، سید ابوالقاسم نقیبی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری، فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

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

۲. دانشیار گروه فقه و حقوق خصوصی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شهید مطهری (ره)، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

[ms.mousavi@motahari.ac.ir](mailto:ms.mousavi@motahari.ac.ir)

۳. استاد گروه فقه و حقوق خصوصی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شهید مطهری (ره)، تهران، ایران.

[da.naghibi@motahari.ac.ir](mailto:da.naghibi@motahari.ac.ir)

پژوهشی



### چکیده

این پژوهش با هدف بررسی و نقد قرائت سلفیه جهادی از آیه ۴۴ سوره مائده انجام شده است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی است و بر چارچوب نظری تفسیر اجتماعی قرآن و تحلیل گفتمان انتقادی استوار است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این قرائت از سه منظر دچار انحراف روش‌شناختی است: نخست، با حذف سیاق تاریخی و شأن نزول آیه - که به ماجرای تحریف حکم رجم از سوی یهودیان مدینه مربوط است - از بستر اصلی خود جدا می‌شود؛ دوم میان مراتب مختلف کفر تمایز قائل نمی‌شود، در حالی که مفسرانی همچون طبری، قرطبی و علامه طباطبایی میان «کفر عملی» و «کفر اعتقادی» تفاوت گذاشته‌اند و سوم تفسیر قرآن را در خدمت اهداف ایدئولوژیک قرار می‌دهد. ریشه‌های تاریخی این نوع خوانش را می‌توان در تحولات پس از فروپاشی خلافت عثمانی و نیز تأثیرپذیری از آرای سید قطب و ابن تیمیه جست‌وجو کرد. از منظر اجتماعی، این قرائت پیامدهایی همچون مشروعیت‌زدایی از دولت‌های مسلمان، تضعیف انسجام اجتماعی، کاهش اعتبار مرجعیت فقهی، دین‌گریزی در میان نسل جوان، تقویت اسلام‌هراسی و انسداد مسیر تمدن‌سازی اسلامی را به دنبال دارد. در پایان، راهکارهایی در سه سطح نظری، فقهی و آموزشی برای مواجهه با این رویکرد پیشنهاد شده است؛ از جمله بازگشت به سنت تفسیری، نقد روشمند فقه سلفی و اصلاح نظام آموزش دینی.

**کلیدواژه‌ها:** سلفیه جهادی، آیه ۴۴ مائده، تفسیر اجتماعی قرآن، تکفیر حاکمان، مراتب کفر، پیامدهای اجتماعی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

◆ **استاد به این مقاله:** خامنوی خیابانی، احسان؛ موسوی، سید محمد صادق؛ نقیبی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۴): (تحلیل گفتمان سلفیه جهادی در تکفیر حاکمان (مبتنی بر آیه ۴۴ سوره مائده) از نگاه تفسیر اجتماعی)، قرآن و علوم اجتماعی، (۲۰۴)، ۱۰-۳۷، 10.22034/arq.2025.242438

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

تحولات فکری، سیاسی و اجتماعی جهان اسلام در سده اخیر، بستری برای تکوین گفتمان‌های نوین فراهم آورده که از منظر روش‌شناختی و محتوایی، با سنت‌های متقدم فهم دینی در تقابل‌اند. یکی از نمودهای بارز این گسست معرفتی، ظهور جریان سلفیه جهادی است که با اتکا بر قرائتی خشونت‌آمیز از مفاهیم وحیانی، به بازتعریف مفاهیم بنیادینی نظیر حاکمیت، توحید، جهاد و کفر پرداخته است. در این میان، آیه «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴) به یکی از پرکاربردترین مستندات برای توجیه تکفیر حاکمان و مشروعیت‌بخشی به جهاد علیه دولت‌های مسلمان بدل گشته است. سلفیه جهادی این آیه را به گونه‌ای تأویل می‌کند که هرگونه انحراف از احکام شریعت را مستلزم کفر و ارتداد می‌انگارد.

در نقطه مقابل، سنت تفسیری مفسران برجسته‌ای چون طبری، قرطبی و فخر رازی میان مراتب مختلف کفر تمایز قائل بوده است. در این نگرش، «کفر» مذکور در آیه لزوماً به معنای خروج از دین نیست، بلکه بسته به نیت و شرایط، می‌تواند در معنای فسق یا ظلم تجلی یابد؛ اما جریان‌های سلفی معاصر با نادیده انگاشتن این تفکیک‌ها، مرز میان گناه و ارتداد را در هم آمیخته‌اند. نکته حائز اهمیت، بازشناسی تمایز میان دو رویکرد در سنت سلفی است. وهابیت قرن هجدهم بر تطهیر دین از مظاهر صوری شرک تمرکز داشت، درحالی‌که سلفیه جهادی معاصر با طرح مفهوم «توحید حاکمیتی»، بر نفی حاکمیت بشری و انکار نظام‌های سیاسی غیردینی تأکید می‌ورزد. این تحول نشان‌دهنده گذار از «شرک عملی» به «شرک سیاسی» در گفتمان سلفی است. این تمایز مفهومی در مقام عمل به دو مسیر متمایز منتهی شده است؛ وهابیت عمدتاً در چارچوب ساختار دولت عمل می‌کرد؛ اما سلفیه جهادی با بهره‌گیری از مفاهیم برساخته‌ای چون «جاهلیت مدرن» و «جهاد جهانی»، فقه را به ایدئولوژی مبارزاتی تبدیل کرده است.

پیوند این قرائت با نظریات فکری ابن‌تیمیه بر پیچیدگی مسئله می‌افزاید. هرچند وی به مراتب مختلف کفر اشاره دارد، اما برخی فتاوی تند همچون جواز قتال

با مسلمانان متخلف، به صورت گزینشی توسط جریان‌های جهادی مورد استناد قرار گرفته است.

بررسی پیامدهای اجتماعی این قرائت نشان می‌دهد که برداشت سلفی از آیه ۴۴، تأثیری فراتر از ساحت نظری دارد. از عراق و سوریه تا نیجریه و افغانستان، خشونت‌های گسترده و تخریب زیرساخت‌های دینی و مدنی تحت سیطره چنین قرائتی شکل گرفته‌اند؛ از این رو، واکاوی علمی این برداشت و ارائه راهکارهای اصلاحی برای مواجهه با آن، ضرورتی فقهی، تفسیری و تمدنی است. چنین پژوهشی تنها با تلفیق روش تفسیر اجتماعی قرآن و تحلیل گفتمان امکان‌پذیر است. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش بنیادین است که: قرائت جریان‌های سلفیه جهادی از آیه ۴۴ سوره مائده چه تفاوتی با تفسیر مفسران متقدم دارد و این تفاوت چه پیامدهای اجتماعی و سیاسی در جهان اسلام به همراه داشته است؟ فرضیه پژوهش بر این است که قرائت سلفیه جهادی از آیه ۴۴ سوره مائده، برخلاف سنت تفسیری معتبر، مبتنی بر تأویل سیاسی متن، تفسیر گزینشی و استناد به فقه خشونت‌گرای ابن تیمیه است. این برداشت، زمینه‌ساز تولید خشونت، تضعیف مشروعیت دولت‌های اسلامی و تفرقه در جهان اسلام شده و تنها با بازگشت به تفسیری عقلانی و تمدنی از قرآن قابل اصلاح است.

## ۲. پیشینه پژوهش

موضوع تکفیر حاکمان مسلمان توسط جریان‌های رادیکال، اخیراً مورد توجه پژوهش‌های متعددی قرار گرفته است. با این حال، بیشتر این مطالعات یا صرفاً به تحلیل فقهی فتوای تکفیری پرداخته‌اند یا تنها به تبارشناسی سیاسی این جریان‌ها اکتفا کرده‌اند، بدون آنکه ریشه‌های تفسیری این گرایش در آیات قرآن را به‌طور نظام‌مند بررسی کنند؛ همچنین تحلیل اجتماعی پیامدهای این قرائت در جوامع اسلامی معمولاً مغفول مانده است.

از جمله آثار مهم در این زمینه، کتاب *جریان‌شناسی فکری-فرهنگی سلفی‌گری معاصر* نوشته مهدی فرمانیان (۱۳۹۶) است که به تمایز میان شاخه‌های مختلف

سلفی و نقش جریان جهادی در تکفیر ساختاری حاکمان می‌پردازد. با این حال، این اثر تحلیل روشنی از آیه ۴۴ سوره مائده و نسبت آن با قرائت تکفیری ارائه نمی‌دهد. سایر آثار، مانند مجموعه ۱۶ جلدی «نقد مبانی سلفیه جهادی» نوشته مهدی فرمانیان (۱۳۹۶) و کتاب‌های دیگری در حوزه وهابیت و سلفی پژوهی، نیز فاقد تحلیل اجتماعی و تمدنی از پیامدهای این گفتمان هستند.

مقالات پژوهشی متعددی نیز در این زمینه نگاشته شده‌اند، از جمله مقاله «نقد دیدگاه سلفیه جهادی در تفسیر آیه حاکمیت» (ملا موسی میبدی و پوررستمی، ۱۳۹۵) و «بررسی دیدگاه سلفیه جهادی، ذیل آیه حاکمیت، با تأکید بر حدیث عبدالله بن عباس (کفر دون کفر)» (مقدس و زمانی، ۱۳۹۶). با این حال، هیچ‌یک از این مقالات به بررسی نظام‌مند پیامدهای اجتماعی و تمدنی قرائت سلفیه جهادی نپرداخته‌اند.

بنابراین، خلأ پژوهشی مشهود است: مطالعه‌ای که هم‌زمان به تحلیل تفسیری آیه ۴۴ سوره مائده، تبار تحول معنایی آن در بستر تاریخی و پیامدهای اجتماعی - سیاسی قرائت‌های جدید بپردازد. نوآوری پژوهش حاضر در تلفیق منابع تفسیری با تحلیل مسائل اجتماعی است تا نشان دهد چگونه این آیه در بستر بحران‌های سیاسی، به ابزاری برای حذف رقیب تبدیل شده است.

### ۳. چارچوب نظری و روش‌شناسی پژوهش

تحلیل نحوه برداشت جریان سلفیه جهادی از آیه ۴۴ سوره مائده، صرفاً با تکیه بر قواعد سنتی تفسیر یا فقه کفایت نمی‌کند؛ چرا که این برداشت در بستر گفتمانی خاصی شکل گرفته که متأثر از مؤلفه‌های اجتماعی، تاریخی، ایدئولوژیک و قدرت‌محور است. از این رو، این پژوهش بر آن است که با تلفیق نظریه‌های مرتبط با تفسیر اجتماعی قرآن و تحلیل گفتمان، چارچوبی چندلایه برای فهم این پدیده ارائه دهد.

#### الف) رویکرد تفسیر اجتماعی قرآن

نخستین بنیان نظری این پژوهش، رویکرد «تفسیر اجتماعی قرآن» است که در

دهه‌های اخیر و در پی تحولات اجتماعی و سیاسی جهان اسلام از سوی مفسران معاصر و پژوهشگران علوم اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است.

این رویکرد را در طبقه‌بندی علوم قرآنی می‌توان ذیل تفسیر موضوعی قرار داد؛ بدین معنا که مفسر با تمرکز بر یک یا چند موضوع اجتماعی، در پی استخراج هدایت‌های قرآن برای حل مسائل روز جامعه است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲:

۲۳). به تعبیر سید محمدعلی ایازی، تفسیر اجتماعی دو گونه دارد:

۱. اجتماع‌گرایی در تفسیر که طی آن آیات متناسب با مسائل اجتماعی بشر و تحولات جامعه تفسیر می‌شوند و مفسر می‌کوشد پیوندی میان ابعاد وجودی انسان و نیازهای اجتماعی برقرار کند.

۲. تفسیر بر اساس دانش اجتماعی که در آن، مفسر با بهره‌گیری از نظریه‌ها و یافته‌های علوم اجتماعی، میان اهداف دینی و اهداف اجتماعی همسویی ایجاد می‌کند (ایازی، ۱۴۱۴ ق: ۱۴۳).

تمرکز اصلی این رویکرد، گذر از نگاه فردگرایانه صرف به قرآن و حرکت به سوی فهم اجتماعی آن است؛ به گونه‌ای که حتی آیات به ظاهر فردی نیز در پیوند با حیات جمعی و ساختارهای اجتماعی دیده می‌شوند. این نگاه، قرآن را منشور سامان‌دهی جامعه اسلامی می‌داند و می‌کوشد از دل آن، اصولی برای نظام حکمرانی، عدالت اجتماعی، حقوق زنان و تعامل با غیرمسلمانان استخراج کند (ایازی، ۱۴۱۴ ق: ۵۳).

در تحلیل آیه ۴۴ سوره مائده بر اساس رویکرد اجتماعی، تکیه صرف بر شأن نزول و بستر تاریخی - مانند تعامل پیامبر (ص) با یهودیان مدینه - کافی نیست بلکه باید پیام‌های کلان اجتماعی آیه را نیز استنباط کرد. این پیام‌ها شامل نفی حاکمیت ظلم، ضرورت اجرای عدالت و صیانت از یکپارچگی جامعه اسلامی است. داده‌های تاریخی در اینجا ابزار فهم بهتر متن‌اند، اما هدف نهایی، ارائه الگویی کاربردی برای امروز است؛ الگویی که بتواند از قرائت‌های افراطی و تکفیری، مانند برداشت سلفیه جهادی، فاصله بگیرد.

تفاوت تفسیر اجتماعی با تفسیر تاریخی در این است که تفسیر تاریخی عمدتاً

در بازسازی شرایط و فضای نزول آیات متوقف می‌شود، درحالی که تفسیر اجتماعی این داده‌ها را وسیله‌ای برای استخراج راهکارهای عینی اداره جامعه قرار می‌دهد. همچنین، این رویکرد با تفسیر تمدنی - که در پی بازسازی منظومه تمدنی اسلام از کل قرآن است - تفاوت دارد؛ هرچند ممکن است در اهداف کلان با آن همپوشانی‌هایی داشته باشد (بابایی، ۱۴۰۳: ۹۵).

از میان مفسران معاصر، شخصیت‌هایی چون محمد عبده، رشید رضا، سید قطب، محمود طالقانی و آیت‌الله خامنه‌ای با درجات مختلف، از این رویکرد بهره برده‌اند و کوشیده‌اند قرآن را به‌عنوان منبع الهام برای اصلاح اجتماعی و سیاسی معرفی کنند.

### ب) نظریه تحلیل گفتمان انتقادی

دومین مبنای نظری این پژوهش، تحلیل گفتمان انتقادی<sup>۱</sup> است که ریشه در آرای اندیشمندانی همچون فرکلاف<sup>۲</sup>، ون دایک<sup>۳</sup> و ووداک<sup>۴</sup> دارد. این نظریه با ترکیب رویکردهای زبان‌شناختی و جامعه‌شناختی، به بررسی رابطه سه‌جانبه زبان، قدرت و ایدئولوژی می‌پردازد. از منظر این نظریه، متون (ازجمله متون دینی) صرفاً ابزارهای بی‌طرف ارتباطی نیستند، بلکه می‌توانند بازتاب‌دهنده روابط نابرابر قدرت و ابزار مشروعیت‌بخش به گفتمان‌های مسلط باشند. تحلیل گفتمان انتقادی با کشف سازه‌های زبانی (مانند استعاره‌ها، تقابل‌های دوتایی و کلیشه‌سازی) نشان می‌دهد که چگونه گفتمان‌ها به بازتولید خشونت، طرد گروه‌های حاشیه‌نشین، یا توجیه سلطه سیاسی می‌پردازند (Fairclough, ۱۹۹۲: ۴۵). کاربرد نظریه در تحلیل گفتمان سلفیه جهادی: در این پژوهش، گفتمان سلفیه جهادی به‌عنوان نمونه‌ای از گفتمان ایدئولوژیک و قدرت‌محور تحلیل می‌شود که با گزینش انتخابی مفاهیم دینی (مانند «حاکمیت الهی») و «تکفیر»، به بازتولید هویتی مبتنی بر دوقطبی‌سازی مطلق (مؤمن/کافر) و مشروع‌سازی خشونت می‌پردازد. خوانش این گروه از آیه ۴۴ سوره مائده، مصداقی از

1. Critical Discourse Analysis یا CDA.

2. Norman Fairclough.

3. Teun A. van Dijk.

4. Ruth Wodak.

سوءاستفاده گفتمانی از متن دینی است که در آن:  
 - مفاهیم پیچیده ایمان و کفر به تقابلی ساده‌انگارانه تقلیل می‌یابند.  
 - سیاست‌های حذفی (مانند تکفیر مخالفان) با استناد به آیات قرآن طبیعی‌سازی می‌شوند.

این فرآیند با مؤلفه‌های تحلیل گفتمان انتقادی همچون حذف‌گزینشی، قطبی‌نمایی و بازنمایی ایدئولوژیک قابل تبیین است (Fairclough, ۱۹۹۲: ۷۲).

### ج) رهیافت انتقادی به فقه سلفی و ابن تیمیه

افزون بر چارچوب‌های پیش‌گفته، این مقاله بر پایه موضعی انتقادی نسبت به فقه سیاسی سلفی و به‌ویژه آرای ابن تیمیه سامان‌یافته است. برخلاف برخی خوانش‌های تعدیل‌گرایانه از ابن تیمیه که او را مدافع مراتب ایمان معرفی می‌کنند، این پژوهش تصریح دارد که رویکرد کلی ابن تیمیه - در فتواهایی مانند وجوب قتال اهل بدعت یا جواز خروج بر حاکم فاسق - زمینه‌ساز برآمدن نوعی فقه خشونت‌آمیز شده است که بعدها مورد استفاده جریان‌ات جهادی قرار گرفته است (حسینی، ۱۴۰۰: ۱۸۳).

از این رو، نقد فقه سلفی و آثار ابن تیمیه، نه در جهت تحریف تاریخ، بلکه در راستای تحلیل ریشه‌های نظری گفتمان تکفیر انجام می‌شود. این نقد، بخشی از تلاش برای بازسازی فهم اعتدالی، فقه تمدنی و تقویت نهاد اجتهاد در عصر حاضر است.

### د) روش‌شناسی پژوهش

این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع تفسیری معتبر، فقهی و آثار جریان‌های سلفیه جهادی، به تحلیل چندلایه این پدیده می‌پردازد. مراحل تحقیق شامل تحلیل معناشناختی آیه، بررسی دیدگاه‌های مفسران، تحلیل گفتمان سلفیه جهادی و بررسی پیامدهای اجتماعی این خوانش است.

صحت پژوهش، با استفاده از منابع معتبر، بهره‌گیری از تحلیل گفتمان و تلفیق داده‌های سنتی با تحلیل‌های اجتماعی قابل راستی‌آزمایی است. مهم‌ترین محدودیت، دشواری دسترسی به منابع اولیه عربی و تمرکز بر وجوه گفتمانی و اجتماعی به‌جای تحلیل روان‌شناختی است.

#### ۴. مفهوم‌شناسی جریان سلفیه جهادی: تعاریف، خاستگاه‌ها و تحولات تاریخی

جریان سلفیه جهادی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جنبش‌های افراطی معاصر، ترکیبی پیچیده از باورهای سلفی تکفیری و عمل‌گرایی جهادی است و تأثیرات عمیقی بر تحولات جهان اسلام گذاشته است (فیرحی، ۱۳۹۸: ۲۱۵). این جریان یک جنبش ایدئولوژیک-نظامی است که با تکیه بر قرائتی خاص از متون دینی، به مبارزه مسلحانه برای ایجاد حکومت اسلامی معتقد است. مهم‌ترین ویژگی‌های آن شامل سلفی‌گری افراطی با تفسیر خشک و غیرتاریخی از متون دینی، تکفیر نظام‌های سیاسی که قوانین بشری را مبنای حکمرانی قرار می‌دهند و جهادگرایی انقلابی با اعتقاد به قیام مسلحانه است (عزام، ۱۳۶۶: ۳۴). تحولات این جریان در چهار مرحله رخ داده است: ریشه‌های نظری در قرون ۸ تا ۱۲ هجری قمری با اندیشه‌های ابن تیمیه در تکفیر حاکمان مغول (ابن تیمیه، ۱۴۰۳ ق: ۳۲۱)، شکل‌گیری اولیه در قرن ۱۴ هجری با مفاهیم سید قطب مانند «حاکمیت الهی» (قطب، ۱۹۶۷: ۶۷)، نهادینه‌شدن در دهه ۶۰ هجری شمسی با جهاد افغانستان و فعالیت‌های عبداللہ عزام (حجازی، ۱۴۰۰: ۸۹) و جهانی‌شدن در دهه ۸۰ هجری شمسی به بعد، با تشکیل القاعده و داعش (ساعی، ۱۴۰۰: ۱۴۵). شخصیت‌های شاخص آن شامل عبداللہ عزام (مبدع جهاد تهاجمی)، ابو محمد مقدسی (مروج نظریه تکفیر جامعه) و ایمن الظواهری (طراح استراتژی ضرب آمریکا) هستند. پس از شکست داعش، این جریان به فعالیت‌های زیرزمینی در عراق و سوریه، گسترش در آفریقا و استفاده از فضای مجازی برای جذب نیرو روی آورده است. تحلیل این پدیده بدون توجه به بسترهای تاریخی، سیاسی و اجتماعی آن ناقص خواهد بود.

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

#### ۵. زمینه‌های تاریخی و اجتماعی شکل‌گیری قرائت تکفیری از آیه ۴۴ سوره مائده

بررسی سیر تاریخی نحوه برداشت از آیه ۴۴ سوره مائده نشان می‌دهد که قرائت تکفیری این آیه پدیده‌ای جدید است و در دوره‌های تفسیری متقدم، چنین برداشتی رایج نبوده است. تحول معنایی این آیه، در بستری از بحران‌های هویتی، سیاسی و معرفتی رخ داده است که از فروپاشی خلافت عثمانی آغاز شده

و در قالب گفتمان‌های رادیکال معاصر تداوم یافته است.

فروپاشی خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ میلادی که به‌عنوان نماد وحدت سیاسی جهان اسلام شناخته می‌شد، بحران هویت عمیقی را در میان مسلمانان ایجاد کرد. تأسیس جمهوری سکولار ترکیه و تشکیل دولت‌های مشابه در خاورمیانه و شمال آفریقا که قوانین غربی را جایگزین فقه اسلامی کردند، به‌خلاف قدرت و چندپارگی انجامید (فیرحی، ۱۳۹۸: ۲۰۳). این تحولات، از سوی جریان‌های سلفی و اخوان‌المسلمین، به‌مثابه «بازگشت به جاهلیت مدرن» تفسیر شد. بر اساس خوانشی رادیکال متأثر از سید قطب، حکومت‌های سکولار «طاغوت» و ناقض حاکمیت الهی شمرده شدند (فیرحی، ۱۳۹۸: ۲۱۵؛ قطب، ۱۳۸۳: ۷۷). می‌توان گفت ناامیدی از احیای خلافت، شکست نوسازی غرب‌گرایانه و جذابیت گفتمان انقلابی برای جوانان، بستر این تفسیر را فراهم کرد. این ایدئولوژی سپس با حمایت عربستان سعودی از طریق شبکه‌های مذهبی و آموزشی گسترش یافت. تحول ایدئولوژیک جنبش‌های سلفی جهادی معاصر محصول تلفیق میراث فقهی ابن تیمیه با خوانش انقلابی سید قطب و گذار از «توحید قبوری» و هابیت به «توحید قصوری» است. سید قطب با ارائه تحولی پارادایمی در مفهوم توحید، آن را از حیطه فردی به عرصه سیاسی-اجتماعی کشاند. وی در آثار خود به‌ویژه «فی ظلال القرآن» و «معالم فی الطریق» با استناد به آیه ۴۴ سوره مائده، حکومت با قوانین بشری را مصداق کفر و خروج از اسلام معرفی کرد: «هذا الحکم یشمل کل من یتولی الحکم بغیر ما أنزل الله... وهم بذلک خارجون عن ملّة الإسلام» (قطب، ۱۹۶۴: ۷۴). این دیدگاه که حاکمیت قوانین بشری را ناقض حاکمیت الهی (الحاکمیه) می‌دانست، مبانی نظری خشونت‌های بعدی را فراهم آورد.

در این میان، میراث فقهی ابن تیمیه در قرن هشتم هجری بستری حقوقی برای این گفتمان فراهم کرد. فتواهای او در مورد جواز قتال با اهل بدعت، قضاوت با قوانین غیرشرعی و لزوم خروج بر حاکمان فاسق، توسط جریان‌های جهادی معاصر از بافت تاریخی خود خارج شده و به‌صورت مطلق به کار گرفته شد که این تفسیر افراطی مستقیماً در شکل‌گیری گروه‌هایی مانند القاعده و داعش نقش داشت. (حسینی، ۱۴۰۰: ۱۸۴).

نکته تمایز مهم، گذار از گفتمان وهابیت به سلفیه جهادی است. وهابیت سنتی که بر آرای محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه استوار است، بر مبارزه با مظاهر شعائری مانند توسل و زیارت («توحید قبوری») تمرکز دارد. در مقابل، سلفیه جهادی با بازتعریف توحید در عرصه سیاسی، به مبارزه با نظام‌های قانون‌گذاری بشری و نفی مشروعیت دولت‌های مدرن («توحید قصوری») پرداخت. در این نگاه، پارلمان، انتخابات و قانون اساسی مصداق طاغوت دانسته شده و مستوجب جهاد هستند. این گذار ایدئولوژیک، سلفیه جهادی را نه به‌عنوان دنباله وهابیت، بلکه به‌مثابه انشعابی رادیکال‌شده از آن نشان می‌دهد که تحت تأثیر اندیشه‌های مدرن و تجربه استعمار، هدف خود را از پاک‌سازی شعائر به سرنگونی نظم سیاسی موجود تغییر داده است (فرمانیان، ۱۳۹۵: ۱۵۳).

این تلفیق نظریه حاکمیت الهی قطب با فقه خشونت‌محور ابن تیمیه، توسط نظریه‌پردازانی مانند محمد عبدالسلام فرج در «الفريضة الغائبة» به مشروعیت‌بخشی قیام مسلحانه و توسط ابومحمد مقدسی در «مله ابراهیم» به تکفیر جامعه مسلمانان تعمیم یافت (جرجس، ۱۳۸۴: ۱۱۲) این فرآیند نشان می‌دهد که ایدئولوژی جهادی معاصر محصول برهم‌کنش میراث پیشامدرن فقهی با ایدئولوژی‌های انقلابی مدرن است.

## ۶. تفسیر آیه ۴۴ سوره مائده: از روایت مفسران تا تأویل جریان‌های تکفیری

آیه ۴۴ سوره مائده<sup>۱</sup> یکی از آیات مشهور قرآن در زمینه حاکمیت و قضاوت است که می‌فرماید: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ». در ظاهر این آیه،

۱. آیه ۴۴ سوره مائده که با عبارت «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» پایان می‌یابد، در واقع بخش پایانی یک آیه بلند است که به تشریح احکام تورات و انجیل می‌پردازد. جالب آنکه در آیات ۴۵ و ۴۷ همین سوره، این عبارت با حفظ ساختار اما با تغییر واژه پایانی به «الظالمون» و «الفاسقون» تکرار شده است. با بررسی آثار سلفیه جهادی ملاحظه می‌شود که این جریان عمدتاً بر بخش پایانی آیه ۴۴ (واژه «الکافرون») تأکید افراطی داشته، حال آنکه از تفاسیر فقهی سنتی و تحقیقات معاصر برمی‌آید که این سه تعبیر در سیاق تاریخی نزول، درجات متفاوتی از انحراف از شریعت را بیان می‌کنند، نه تکفیر مطلق حاکمان را. این نکته ظریف نشان می‌دهد که سلفیه جهادی با گزینش آیات و تغافل از سیاق، به برساخت ایدئولوژیک از قرآن دست زده‌اند.

هر کس که به‌غیر از حکم الهی حکم کند، کافر دانسته شده است. همین عبارت، بهانه‌ای برای تفسیرهای افراطی و تکفیری در میان برخی گروه‌های معاصر شده است؛ با این حال، مراجعه به منابع تفسیری معتبر فریقین نشان می‌دهد که معنای «کفر» در این آیه، بسته به سیاق و شأن نزول، مفهومی دقیق‌تر و پیچیده‌تر از آن چیزی است که جریان‌های سلفیه جهادی ادعا می‌کنند.

### الف) شأن نزول آیه در تفاسیر معتبر

بر اساس گزارش‌های تفسیری، آیه مذکور در ارتباط با رفتار تحریف‌آمیز یهود نسبت به حکم رجم نازل شده است. طبری در تفسیر خود، دو روایت درباره شأن نزول آیه ذکر می‌کند: نخست درباره اختلاف دو قبیله یهودی بنی قریظه و بنی نضیر که در آن، معیار دوگانه‌ای در اجرای حدود الهی به کار گرفته بودند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ۱: ۳۵۲). روایت دوم، درباره زناکار یهودی است که بزرگان قومش تلاش داشتند مجازات رجم را تغییر دهند (همان: ۳۵۳). در هر دو روایت، واژه «کفر» به کسانی اطلاق شده که حکم الهی را تحریف یا ترک کرده‌اند، اما از متن تفاسیر برمی‌آید که این کفر، ناظر به «کفر عملی»<sup>۱</sup> است، نه انکار اعتقادی دین. ابن عباس این آیه را به «کفر دون کفر»<sup>۲</sup> تفسیر کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ۲: ۶۱). قرطبی نیز با تحلیل موارد مختلف، به تفکیک میان حالت‌هایی چون استحلال، انکار و ترک از روی هوا می‌پردازد و تنها در حالت اول (استحلال) حکم به ارتداد می‌دهد (قرطبی، ۱۴۱۳ ق، ۶: ۱۹۱).

### ب) معنای کفر در نگاه مفسران شیعه

در میان مفسران شیعه نیز رویکردی مشابه با تفکیک مراتب کفر مشاهده

۱. کفر عملی: در اصطلاح فقهی به معنای انجام اعمالی است که با شریعت اسلام مغایرت دارد، بدون آنکه شخص به لحاظ اعتقادی منکر ضروریات دین باشد. این نوع کفر، موجب خروج از اسلام محسوب نمی‌شود.

۲. کفر دون کفر: اصطلاحی است که در روایات اهل سنت برای توصیف گناهان کبیره به کار می‌رود و به معنای «کفر درجه دوم» یا کفر غیر منجر از ملت اسلام است. این مفهوم در تقابل با «کفر اعتقادی» قرار دارد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷ ق، ۱۲: ۲۷۱).

می‌شود. شیخ طوسی در تفسیر التبیان با استناد به سیاق آیات، تصریح می‌کند که کفر در آیه ۴۴ مائده به معنای «نافرمانی عملی» است، مگر آنکه همراه با انکار قلبی باشد: «الکفر هنا هو التارک للحکم عناداً، فإن أنکر أصل الحکم فهو الکفر المخرج عن المله» (الطوسی، ۱۴۰۹ ق، ۳: ۱۰۳). همین دیدگاه را طبرسی در مجمع البیان با تفصیل بیشتری بیان می‌کند و با اشاره به روایات اهل بیت (ع)، تأکید می‌نماید که ترک حکم الهی تنها در صورت استحلال (احکام را باطل دانستن) موجب خروج از اسلام می‌شود (الطبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۹۴)!

در دوره معاصر، علامه طباطبایی در میزان با تحلیل سیاق آیات، نتیجه می‌گیرد که:

- ۱) کفر در آیه ۴۴ می‌تواند معنای غیر عقیدتی داشته باشد (ترک طاعت)؛
- ۲) این معنا با تعابیر «ظالمین» و «فاسقین» در آیات ۴۵ و ۴۷ هماهنگ است؛
- ۳) تنها در صورت انکار قلبی، کفر اعتقادی محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۵: ۲۷۸).

### ج) مقایسه تطبیقی

مفسران شیعه (طوسی، طبرسی، طباطبایی) و سنی (طبری، قرطبی) در تمایز بین «کفر عملی» و «کفر اعتقادی» همسو هستند. وجه تمایز اصلی، تأکید مفسران شیعه بر نقش «نیت» و «موضع قلبی» در حکم به ارتداد است.

### د) قرائت سلفیه جهادی: حذف سیاق، تعمیم معنا و سیاسی‌سازی تفسیر

سلفیه جهادی با قرائتی گزینشی و ایدئولوژیک از آیه ۴۴ سوره مائده (وَمَنْ لَّمْ یَحْکَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِکَ هُمُ الْکَافِرُونَ)، آن را به اصلی‌ترین مبنا برای تکفیر حاکمان و حتی توده مردم تبدیل کرده‌اند. این خوانش بر سه خطای روش‌شناختی استوار است: حذف سیاق تاریخی، تعمیم ناروای معنای کفر و سیاسی‌سازی تفسیر قرآن که با سنت تفسیری معتبر اسلامی ناسازگار است.

نخست، حذف عمدی سیاق تاریخی و شأن نزول صورت گرفته است: مفسران

۱. در تفسیر نورالثقلین نیز روایتی از امام صادق (ع) نقل شده که تأکید می‌کند: «نفی حکم الله مع الإقرار به یوجب الفسق لا الکفر» (حویزی، ۱۳۸۳، ۱: ۶۲۵).

متقدم مانند طبری، قرطبی و ابن کثیر تصریح کرده‌اند که این آیه در پاسخ به تحریف یهودیان مدینه در حکم رجم نازل شد؛ اما نظریه پردازان جهادی مانند ابومحمد مقدسی عامدانه این زمینه را نادیده گرفته و با استناد به عموم لفظ «مَنْ»، حکم آیه را شامل هر حکمران و شهروندی در هر زمان می‌دانند. این در حالی است که در اصول فقه، توجه به شأن نزول و قرائن، ضروری است. دوم، تعمیم معنای کفر و یکسان‌سازی مراتب آن انجام شده است: در سنت تفسیری، میان انواع کفر تمایز واضح وجود دارد. شیخ طوسی «کفر» در این آیه را کفر عنادی و نه کفر مخرج از ملت می‌داند. قرطبی سه حالت را متمایز می‌کند: استحلال (کفر)، جحود (کفر) و ترک به دلیل هوای نفس (فسق)؛ اما سلفیه جهادی این تفاسیر را نادیده گرفته و هرگونه تمکین به قوانین بشری را مصداق «کفر اکبر» می‌دانند. حتی مشارکت در انتخابات را کفر اکبر شمرده است، در حالی که در فقه، «استحلال» نیازمند اعتقاد قلبی است نه صرف عمل (عزام، ۱۹۸۷: ۴۵)

سوم، تفسیر به ابزار سیاسی تبدیل شده است: تحت تأثیر اندیشه‌های سید قطب، کفر به‌عنوان یک «موضع سیاسی» تعریف می‌شود. (قطب، ۱۹۶۴: ۶۷) محمد عبدالسلام فرج صراحتاً تفسیر را «سلاحی در نبرد حاکمیت» می‌خواند (فرج، ۱۹۸۱: ۱۲). این نگاه، تفسیر قرآن را از فرآیند علمی به بیانیه‌ای ایدئولوژیک برای مشروعیت‌بخشی به خشونت تقلیل می‌دهد. این رویکرد دو پیامد خطرناک دارد: نخست، فروکاستن آموزه‌های قرآنی به مفاهیم جزمی و تکفیری و دوم، مشروعیت‌بخشی به حذف فیزیکی مخالفان که با روح عقلانی و مصلحت‌بنیاد سنت تفسیری در تضاد است (ایازی، ۱۴۱۴ ق: ۱۴۳).

در نتیجه، قرائت سلفیه جهادی از آیه ۴۴ مائده، هم از نظر مبانی تفسیری (نادیده گرفتن سیاق، تحریف معنای کفر) و هم از نظر پیامدهای عملی (تکفیر و خشونت) با روش‌شناسی معتبر تفسیری - چه در سنت اهل سنت و چه شیعه - مغایرت کامل دارد. نقد این خوانش، در واقع نقد پروژه ایدئولوژیک است که قرآن را از متن هدایتگری به ابزار منازعه سیاسی تبدیل کرده است.

## ه) نادیده گرفتن مراتب کفر و پیامدهای تفسیری آن

سنت تفسیری اسلامی، با تفصیل بین مراتب مختلف «کفر» در آیه ۴۴ سوره مائده، نشان می‌دهد که این مفهوم واحد نیست. مفسران بزرگی مانند طبری به صراحت به اختلاف اقوال اشاره کرده و برخی معانی آن را «جحود» و برخی دیگر را «معصیت» دانسته‌اند. شیخ طوسی نیز کفر را به دو قسم «جحود و انکار» و «معصیت و عناد» تقسیم کرده است. فخر رازی تأکید می‌کند که اطلاق واژه کفر لزوماً به معنای کفر اعتقادی نیست. حتی قرطبی با استناد به ابن عباس، از مفهوم «کُفر دون کُفر» سخن می‌گوید که به معنای معصیت شدید است، نه خروج از دین. علامه طباطبایی نیز با توجه به سیاق آیات و کاربرد متناوب واژه‌های «کافرون»، «ظالمون» و «فاسقون»، بر تفاوت مراتب این مفاهیم پای فشرده است؛ اما سلفیه جهادی، با نادیده گرفتن این میراث غنی تفسیری، به یکسان‌سازی خطرناک معنای کفر پرداخته‌اند. ابومحمد مقدسی هرگونه تعامل با نظام‌های غیرشرعی را «کفر مخرج از ملت» می‌داند. این در حالی است که فقهای مانند ابن حجر عسقلانی بر لزوم احراز دقیق شروط و انتفای موانع تکفیر پیش از هر حکمی تأکید کرده‌اند. حتی ابن قدامه از فقهای حنبلی، ترک حکم شرعی به دلیل تأویل یا جهل را موجب ارتداد نمی‌داند. پیامدهای این تحریف تفسیر بسیار گسترده است: گسترش بی‌سابقه دایره تکفیر به شهروندان عادی، مشروعیت بخشی به خشونت به‌عنوان «فریضه دینی» و درنهایت، تحریف مفاهیم قرآنی و کاهش اعتماد عمومی به گفتمان دینی. اشکال اساسی این رویکرد، قطع ارتباط با سنت تفسیری، بی‌توجهی به شرایط تکفیر و استفاده ابزاری از قرآن برای اهداف سیاسی است. بازگشت به قرائت اصیل مفسران، تنها راه جلوگیری از این پیامدهای ویرانگر است.

## ۷. نقد قرائت سلفیه جهادی از آیه ۴۴ سوره مائده از منظر فقهی و تفسیری

قرائت جریان سلفیه جهادی از آیه ۴۴ سوره مائده یکی از آشکارترین نمونه‌های خروج از سنت تفسیری سلف و تبدیل آیات قرآن به ابزار خشونت و حذف سیاسی

است. فهم این آیه، در سنت تفسیری و فقهی مسلمانان، همواره در چارچوب مراتب کفر، نیت و قرائن سیاقی صورت گرفته است؛ درحالی که سلفیه جهادی با نادیده گرفتن این اصول، معنای کفر را به ارتداد صریح و خروج از اسلام تفسیر کرده و با تعمیم آن به حاکمان، ساختار سیاسی جوامع اسلامی را هدف تکفیر قرار داده‌اند. بررسی دقیق این رویکرد، نشان‌دهنده نوعی گسست بنیادین از مبانی فقهی تفسیری و سوء برداشت از مفاهیم قرآنی است که پیامدهای خطرناکی برای هویت دینی و انسجام اجتماعی مسلمانان به همراه داشته است.

### الف) جایگاه آیه در سنت تفسیری فریقین

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران اهل سنت و شیعه درباره آیه ۴۴ سوره مائده، گویای وفاق گسترده بر سر اصول کلیدی تفسیر این آیه است. مفسران فریقین با استناد به منابع معتبر، شأن نزول آیه را مرتبط با تحریف حکم رجم توسط یهودیان مدینه می‌دانند؛ چنانکه طبری در جامع البیان تصریح می‌کند: «نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي يَهُودِ حَرَفُوا حُكْمَ الرَّجْمِ بَيْنَ بَنِي قُرَيْظَةَ وَبَنِي النَّضِيرِ» (طبری، ۱۴۲۲ ق، ۱۰: ۳۵۲).

این قرائت تاریخی در تفاسیر امامی همچون التبیان شیخ طوسی نیز تأیید شده است (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ۳: ۵۰۵). محور دوم وفاق، تمایز قاطع میان «کفر عملی» (ترک طاعت) و «کفر اعتقادی» (انکار قلبی) است؛ زمخشری در الکشاف با تقسیم کفر به دو گونه «جُحود» (انکار) و «مَعْصِیه» (نافرمانی عملی)، تفسیری دقیق ارائه می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۶۴۸)، رویکردی که طبری در مجمع البیان با تعبیر «سَتَرَ الْحَقَّ» (پوشاندن حق) بسط داده است (طبری، ۱۳۷۲، ۳: ۲۹۴). در دوره معاصر، علامه طباطبایی در میزان با تحلیل سیر تعابیر قرآنی در آیات ۴۴ تا ۴۷ سوره مائده («کافرون»، «ظالمون»، «فاسقون»)، بر وجود مراتب انحراف از شریعت تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۵: ۲۸۰). جمع‌بندی آرای مفسران از مکاتب مختلف - حتی نظریه‌پردازانی مانند سید قطب که خود الهام‌بخش جریان‌های جهادی بوده‌اند - نشان‌دهنده التزام به سه اصل روش‌شناختی است: نخست، توجه به زمینه تاریخی نزول آیه؛ دوم، تفکیک مراتب

مفاهیم دینی (کفر/ فسق/ ظلم)؛ و سوم، استناد به سیاق آیات به مثابه معیاری تعیین کننده. رشید رضا در المنار به صراحت نتیجه می‌گیرد: «لَيْسَ كُلُّ مَنْ حَكَمَ بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ يَكُونُ مُرْتَدًّا، بَلْ يَكُونُ عَاصِيًا» (ارشید رضا، ۱۹۹۰ م، ۶: ۳۳۴)، جمله‌ای که سید قطب نیز در فی ظلال القرآن با عبارت «هذا الحكم يتدرج بحسب حال الفاعل و نيته» (قطب، ۱۹۸۷ م: ۱۱۲) آن را بازتاب می‌دهد. این اصول مشترک که همچون رشته‌ای زنجیره‌وار سنت تفسیری فریقین را پیوند می‌زند، پشتوانه‌ای مستحکم برای نقد برداشت‌های افراطی از آیه فراهم ساخته و نشان می‌دهد تکفیر حاکمان بدون لحاظ سیاق نزول و مراتب کفر، انحرافی آشکار از روش‌شناسی پذیرفته‌شده مفسران معتبر است.

### ب) گسست سلفیه جهادی از روش تفسیری معتبر

سلفیه جهادی با رویکردی ایدئولوژیک به متون دینی، مرزهای روش‌شناختی تفسیر سنتی اسلام را مخدوش ساخته‌اند. این گسست عمیق - که ناشی از نادیده گرفتن اصول مسلم تفسیری است - در تقابل کامل با سه رکن بنیادین مورد وفاق مفسران متقدم و معاصر قرار دارد: توجه به سیاق و شأن نزول آیات، تفکیک مراتب مفاهیم دینی و التزام به فهم جمعی مستند. درحالی‌که این اصول در آثار مفسران برجسته‌ای چون قرطبی در الجامع لأحكام القرآن و علامه طباطبایی در المیزان به وضوح تجلی یافته، سلفیه جهادی با کنار نهادن نظام‌مند این چارچوب، به برداشت‌های گزینشی و افراطی روی آورده‌اند.

بررسی آرای نظریه‌پردازان این جریان مانند عبدالله عزام و ابو محمد مقدسی نشان می‌دهد که آنان با نادیده انگاری بافت تاریخی نزول آیات و یکسان‌سازی معنایی مفاهیم قرآنی (به‌ویژه تبدیل «کفر» به ارتداد مطلق)، سنت تفسیری را دچار تحریف کرده‌اند. این در حالی است که شیخ طوسی در التبیان به صراحت بر تمایز کفر عملی و اعتقادی تأکید دارد (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ۳: ۵۰۵) و فخر رازی در التفسیر الکبیر ترک حکم الهی بدون انکار قلبی را مصداق فسق - نه کفر اکبر - می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۱۲: ۸۹). پیامد این گسست روش‌شناختی، ظهور خشونت‌های تکفیری بی‌پشتوانه است.

### ج) استفاده ابزاری از فتاوی ابن تیمیه

ابن تیمیه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین پشتوانه‌های فقهی سلفیه جهادی مورد استناد قرار گرفته است، اما بررسی تطبیقی نشان می‌دهد که این جریان به شکلی گزینشی و ابزاری از آرای او استفاده کرده است. ابن تیمیه در مواجهه با حمله مغولان، در رساله «السیاسة الشرعية» تصریح می‌کند: «من لم يحکم بما أنزل الله بسبب اتباع الهوی و الشهوة، فهذا ظلم و فسق» (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ ق: ۱۷۶). این عبارت به‌وضوح نشان می‌دهد که وی میان ترک حکم الهی به دلیل هواهای نفسانی و انکار اصل حکم الهی تفاوت قائل بوده است.

در تحلیل دقیق‌تر باید توجه داشت که ابن تیمیه در «الصارم المسلول» شرایط سختی را برای حکم به ارتداد مقرر می‌کند: «لا یکفر المسلم بذنب إلا إذا استحل» (ابن تیمیه، ۱۴۰۳ ق: ۳۲۲). این در حالی است که سلفیه جهادی با نادیده گرفتن این شرایط، به شکلی گسترده به تکفیر حاکمان و نظام‌های سیاسی پرداخته‌اند. ابومحمد مقدسی در «مله ابراهیم» با استناد گزینشی به برخی عبارات ابن تیمیه، حکم به ارتداد همه نظام‌های سیاسی معاصر داده است (حجازی، ۱۴۰۰: ۸۹).

بررسی انتقادی نشان می‌دهد که فتاوی ابن تیمیه در بستر خاص تاریخی صادر شده و قابل تعمیم به شرایط کنونی نیست. ابن قیّم جوزی، شاگرد برجسته ابن تیمیه، در «إعلام الموقعین» تصریح می‌کند که بسیاری از فتاوی استادش ناظر به شرایط اضطراری دوران حمله مغول بوده است (ابن قیّم، ۱۴۱۱ ق، ۳: ۱۵). این نگاه توسط فقهای معاصرمانند وهبه زحیلی نیز تأیید شده است: «فتاوی ابن تیمیه فی التکفیر خاصة بزمانه» (زحیلی، ۱۴۱۱ ق: ۱۲۷).

### د) نقد فقه تکفیری از منظر سنت شیعی

در سنت فقهی امامیه، رویکردی محتاطانه و دقیق نسبت به مسئله ارتداد و تکفیر وجود دارد. شیخ طوسی در المبسوط با صراحت بیان می‌کند: «لا یکفر المسلم بمجرد المعصیه إلا إذا أنکر ما هو معلوم من الدین ضرورة» (الطوسی، ۱۳۸۷

ق، ۸: ۲۳۵). این دیدگاه نشان می‌دهد که در فقه شیعه، صرف ارتکاب گناه یا تخلف از احکام شرعی موجب خروج از دین محسوب نمی‌شود. محقق حلی در شرایع الاسلام تأکید می‌کند که «المرتد هو المنکر للضروریات عناداً بعد البیان» (المحقق الحلی، ۱۴۰۸ ق، ۴: ۹۳۲)، یعنی تنها کسی که پس از آگاهی کامل، به عمد اصول ضروری دین را انکار کند، مرتد محسوب می‌شود. در حوزه تفسیر قرآن نیز، فقهای شیعه همواره بر لزوم پایبندی به اصول علمی تأکید داشته‌اند. علامه طباطبایی در المیزان تصریح می‌کند: «التفسیر لابد أن یکون علی أساس اللغة و السیاق و الروایات المعتمدة» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱: ۱۲). این نگاه در تقابل کامل با روش سلفیه جهادی قرار دارد که به گفته شهید صدر در دروس فی علم الاصول، «تفسیرهم قائم علی الالتقاء و التأویل البعید عن الضوابط العلمیة» (صدر، ۱۴۲۹ ق: ۱۵۷). ابن تیمیه در منهاج السنة اگرچه خود منتقد شیعه است، اما در نقد روش تفسیری سلفیه جهادی می‌توان گفت که آنان از حتی از معیارهای خود او نیز عدول کرده‌اند، چنانکه وی در این کتاب تأکید می‌کند: «التفسیر لابد أن یکون علی فهم السلف الصالح» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق، ۲: ۳۴۵)، درحالی که سلفیه جهادی فهمی بسیار متحجرانه‌تر از سلف ارائه می‌دهند.

### ۵) حذف قواعد تفسیری در قرائت سلفیه جهادی

قرائت سلفیه جهادی از آیه ۴۴ سوره مائده نمونه بارز نقض اصول مسلم تفسیری است که در طول قرن‌ها توسط مفسران فریقین به‌عنوان چارچوبی معتبر برای فهم قرآن تثبیت شده است. این جریان با کنار گذاشتن نظام‌مند قواعد تفسیری، به برداشتی یک‌سویه و انحرافی از آیات قرآن دست‌یافته که با روش‌شناسی علمی تفسیر قرآن ناسازگار است.

مهم‌ترین قواعد تفسیری که سلفیه جهادی در برخورد با این آیه نادیده گرفته‌اند، عبارت‌اند از: توجه به شأن نزول، فهم سیاق آیات، تفکیک مراتب مفاهیم قرآنی و التزام به فهم جمعی و مستند.

در حوزه تحلیل مفاهیم قرآنی نیز، مفسران معتبر همواره بر تفکیک مراتب کفر

تأکید داشته‌اند. شیخ طوسی در التبیان با صراحت می‌نویسد: «المراد بالكفر هنا المعصیه لا الکفر بالله» (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ۳: ۵۰۵). این تفکیک در تفسیر فخر رازی با دقت بیشتری بیان شده است: «إن ترک الحکم مع الاعتراف بوجوده یوجب الفسق لا الکفر» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۱۲: ۸۹). علامه طباطبایی نیز در المیزان با تحلیل سیاق آیات نشان می‌دهد که تغییر تعبیر از «کافرون» به «ظالمون» و سپس «فاسقون» در آیات بعدی، خود گویای وجود مراتب مختلف است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۵: ۲۸۰).

نکته حائز اهمیت دیگر، نادیده گرفتن فهم جمعی و سنت تفسیری است. زمخشری در الکشاف تأکید می‌کند: «التفسیر یجب أن یکون علی فهم السلف» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۶۴۸). این در حالی است که سلفیه جهادی با تکیه بر فهم فردی و بدون التزام به چارچوب‌های علمی، به تفسیرهای خودسرانه از قرآن دست زده‌اند. بررسی تطبیقی نشان می‌دهد که این جریان نه تنها از مفسران متقدم اهل سنت مانند طبری و زمخشری فاصله گرفته، بلکه حتی از معیارهای ابن تیمیه که خود به‌عنوان مرجع نظری آنان مطرح است، نیز عدول کرده‌اند.

۸. پیامدهای اجتماعی و تمدنی قرائت تکفیری از آیه حاکمیت

قرائت سلفیه جهادی از آیه ۴۴ سوره مائده، پیامدهای اجتماعی و تمدنی ویرانگری داشته است. نخست، این قرائت با مشروعیت‌زدایی از دولت‌های مسلمان، زمینه را برای خشونت و بی‌ثباتی فراهم کرده است. گروه‌هایی مانند داعش و القاعده با تکیه بر این تفسیر، دولت‌ها را مرتد خوانده و به حملات مسلحانه دست زده‌اند (ساعی، ۱۳۹۹: ۱۰۲). این نگاه حتی کارمندان عادی را نیز «اعوان طاغوت» می‌داند و جامعه را به دو قطب متخاصم تقسیم می‌کند. دوم، انسجام اجتماعی به شدت تضعیف شده است. این گفتمان با ایجاد دوقطبی خطرناک، همزیستی مسالمت‌آمیز را از بین برده و تنش‌های قومی و مذهبی را در کشورهای مانند عراق و افغانستان تشدید کرده و فرهنگ گفت‌وگو جای خود را به خشونت داده است (فرمانیان، ۱۳۹۶: ۳۷).

سوم، مرجعیت فقهی سنتی بی‌اعتبار شده است. جریان‌های تکفیری با نفی

نهادهای اجتهادی، تفسیر فردی و بی ضابطه از قرآن را ترویج کرده‌اند که به خلق فتوای افراطی می‌انجامد (کاشی، ۱۳۹۸: ۲۰۳).

چهارم، دین‌گریزی در نسل جوان افزایش یافته است. استفاده از مفاهیم دینی برای توجیه خشونت، باعث شده دین به منبعی از ترس و افراط تبدیل شود. بررسی‌ها در عراق و مصر نشان‌دهنده کاهش گرایش به دین‌داری رسمی پس از نفوذ این گفتمان است (ساعی، ۱۳۹۹: ۱۰۹).

پنجم، گفتمان اسلام‌هراسی در غرب تقویت شده است. رسانه‌ها با برجسته‌سازی خشونت‌های گروه‌های تکفیری، تصویری مخدوش از اسلام ارائه داده‌اند که به رشد اسلام‌ستیزی انجامیده است (فاطمی نژاد، ۱۳۹۴: ۶۵).

درنهایت، این قرائت مسیر تمدن‌سازی اسلامی را مسدود کرده است. به جای عقلانیت و همزیستی، خشونت و تکفیر را رواج داده و اسلام را به‌عنوان یک تهدید امنیتی معرفی کرده است. مقابله با این گفتمان، امروزه یک ضرورت تمدنی برای امت اسلامی است.

## ۹. راهکارهای مقابله با قرائت تکفیری و احیای تفسیر اعتدالی

مقابله با قرائت تکفیری از آیه ۴۴ سوره مائده، نیازمند راهکارهای جامع نظری و عملی است. نخست، بازگشت به سنت معتبر تفسیری با تأکید بر تمایز میان «کفر اعتقادی» و «کفر عملی» ضروری است. این تبیین باید در رسانه‌ها و متون درسی ترویج شود.

دوم، نقد روشمند فقه سلفی و ابن تیمیه با بررسی زمینه‌های تاریخی و مبانی معرفت‌شناختی آن موردنیاز است. آثاری مانند «ابن تیمیه و سیاست تکفیر» البوطی و ... نشان می‌دهند که بسیاری از فتاوای تاریخی قابل تعمیم به شرایط کنونی نیستند.

سوم، تفکیک حوزه‌های اداری و شرعی در حکمرانی ضروری است. توسعه «فقه حکومتی» بر پایه اصولی مانند عدالت اجتماعی، عقلانیت جمعی و مصلحت امت - که در آثار اندیشمندانی چون شهید صدر و امام خمینی تبیین شده -

می‌تواند از سوء برداشت‌های تکفیری بکاهد. چهارم، اصلاح نظام آموزشی دینی با حذف متون تکفیری و جایگزینی آثار فقیهان عقل‌گرا و تمدن‌محور امری حیاتی است. درنهایت، ترویج نگاه تمدنی به دین در رسانه‌ها و نهادهای دینی برای ارائه چهره‌ای عقلانی و رحمانی از اسلام ضرورت دارد. این اقدامات جمعی می‌تواند در برابر افراط‌گرایی ایستادگی کرده و تفسیری معتدل از اسلام ارائه دهد.

### ۱۰. نتیجه‌گیری

در این پژوهش به تحلیل قرائت سلفیه جهادی از آیه ۴۴ سوره مائده و پیامدهای اجتماعی، سیاسی و معرفتی آن پرداخته شد. برخلاف تفسیر مفسران معتبر شیعه و اهل سنت که «کفر» در این آیه را به معنای ترک عملی می‌دانستند، جریان‌های تکفیری با حذف سیاق تاریخی و نادیده گرفتن مراتب کفر، آن را به معنای خروج از اسلام تفسیر کرده و به تکفیر گسترده حکومت‌های مسلمان پرداخته‌اند.

تفاوت اصلی این قرائت با سنت تفسیری، در نادیده گرفتن تمایز بین ترک حکم شرعی و ارتداد است. زمینه‌های این پدیده به بحران‌های معاصر مانند فروپاشی خلافت عثمانی، نفوذ حقوق غربی و تأثیرپذیری از اندیشه‌های انقلابی مانند سید قطب بازمی‌گردد.

راهکارهای مقابله با این چالش شامل: بازنگری در آموزش‌های دینی با تأکید بر تفسیر اجتماعی قرآن، تدوین تفسیر واحد توسط علمای مذاهب اسلامی، تقویت فقه حکومتی با رویکرد تمدنی و تولید محتوای رسانه‌ای برای مقابله با اسلام‌هراسی است.

قرائت تکفیری نه بازگشت به سلف صالح، بلکه پاسخی ایدئولوژیک به چالش‌های مدرن است که مسیر تمدن‌سازی اسلامی را تهدید می‌کند. تنها از طریق احیای عقلانیت دینی و گفت‌وگوی درون‌مذهبی می‌توان بر این چالش غلبه کرد.

## فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن کثیر، (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة
- ابن تیمیہ، احمد. (۱۴۰۳ ق). الصارم المسلول علی شاتم الرسول. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن تیمیہ، احمد. (۱۴۰۶ ق). منهاج السنة النبویة. ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود.
- ابن تیمیہ، احمد. (۱۴۱۱ ق). السياسة الشرعية. قاهره: دار المعارف.
- ابن حجر عسقلانی. (۱۴۰۷ ق). فتح الباری. بیروت: دار المعرفة.
- ابن قیم جوزیه. (۱۴۱۱ ق). إعلام الموقعین. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ایازی، سید محمدعلی. (۱۴۱۴ ق). المفسرون حیاتهم و منهجهم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بابایی، حبیب‌الله. (۱۴۰۳). «چیستی گرایش تمدنی در تفسیر قرآن». فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، شماره ۴
- البوطی، محمد سعید رمضان. (۱۹۹۵). ابن تیمیہ و سیاست تکفیر. دمشق: دار الفکر.
- جرجس، فؤاد. (۱۳۸۴). دشمن دور: چرا جهاد جهانی شد؟ (م. سرافراز، مترجم). تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی.
- حجازی، محمد. (۱۴۰۰). سلفیه جهادی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی، محمدجواد. (۱۴۰۰). نقد فقه سیاسی ابن تیمیہ. قم: مؤسسه مطالعات تمدنی اسلام.
- رشید رضا، محمد. (۱۹۹۰ م). تفسیر المنار، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۲). درس نامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ ق). الفقه الاسلامی و ادلته. بیروت: دارالهدی.
- الزمخشری. (۱۴۰۷ ق). الکشاف. بیروت: دار الکتب العربی.
- ساعی، احمد. (۱۴۰۰). تحولات جهادگرایی. تهران: دانشگاه تهران.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۹ ق). دروس فی علم الاصول. قم: دارالصدر
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- الطبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان. تهران: ناصرخسرو.
- الطبری، ابن جریر. (۱۴۲۲ ق). جامع البیان عن تأویل آیه القرآن. بیروت: دارالفکر.
- الطوسی، محمد. (۱۴۰۹ ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فاطمی نژاد، مجید. (۱۳۹۴). سلفیه جهادی، قم: دار الاعلام لمدرسه اهل البيت (ع)
- فرج، عبدالسلام. (بی تا). الفریضة الغائبة. بیروت: دارالهدی.
- فرمانیان، مهدی. (۱۳۹۵). تاریخ تفکر سلفی گری. قم: دار الاعلام لمدرسه اهل البيت (ع)
- فرمانیان، مهدی. (۱۳۹۶). جریان‌شناسی فکری-فرهنگی سلفی گری معاصر. قم: زمزم هدایت.
- فرمانیان، مهدی. (۱۳۹۶). نقد مبانی سلفیه جهادی (۱۶ جلدی). قم: رهپویان اندیشه.
- فرمانیان، مهدی. (۱۴۰۰). مبانی فکری سلفیه. قم: خانه اندیشه زحل.
- فیرحی، داود. (۱۳۹۸). دین و دولت در اسلام. تهران: نی.

- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۲۰ ق). *الجامع لأحكام القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی. (۱۹۶۴). *معالم فی الطریق*. القاهرة: دار الشروق.
- قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی. (۱۹۸۷). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دارالشروق.
- کاشی، محمدحسن. (۱۳۹۸). *تحلیل فقهی دیدگاه سلفیه جهادی در باب حاکمیت*. (رساله دکتری). قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- المحقق الحلّی، جعفر. (۱۴۰۸ ق). *شرائع الإسلام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- مقدسی، ابومحمد. (۱۹۹۵). *ملت ابراهیم*. پیشاور: دارالتوحید.
- مقدسی، علی؛ زمانی، محمدحسن. (۱۳۹۶). «بررسی دیدگاه سلفیه جهادی، ذیل آیه حاکمیت، با تاکید بر حدیث عبدالله بن عباس (کفر دون کفر)». *سلفی پژوهی*. سال سوم. شماره ۵. صص ۶۶-۴۷.
- ملا موسی میبدی، علی؛ پوررستمی، حامد. (۱۳۹۵). «نقد دیدگاه سلفی های جهادی در تفسیر آیه حاکمیت». *سلفی پژوهی*. سال دوم. شماره ۳. صص ۹۵-۱۱۴.
- Norman Fairclough. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

## References

The Holy Qur'ān

al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. (1995). *Ibn Taymiyya wa Siyāsāt al-Takfir*. Damascus: Dār al-Fikr.

al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, Ja'far. (1408 AH/1988). *Sharā'i' al-Islām*. Qom: Mo'assaseh-e Ismā'īlīyān.

al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. (1422 AH/2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Tāwīl Ay al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr.

al-Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH/1993). *Majma' al-Bayān*. Tehran: Nāṣer Khosrow.

al-Ṭūsī, Muḥammad. (1409 AH/1989). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

al-Zamakhsharī. (1407 AH/1987). *al-Kashshāf*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

Ayāzī, Sayyid Muḥammad-'Alī. (1414 AH/1993). *al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Bābā'i, Ḥabīballāh. (1403 SH/2024). "Chīstī-ye Girāyish-e Tamaddunī dar Tafsīr-e Qur'ān." *Fasl-nāmeḥ-ye Qur'ān, Farhang va Tamaddin*, no. 4.

Faraj, 'Abd al-Salām. (n.d.). *al-Farīḍa al-Ghā'iba*. Beirut: Dār al-Hudā.

Farmānīān, Mahdī. (1395 SH/2016). *Tārīkh-e Tafakkur-e Salafgarī*. Qom: Dār al-'Ilām li-Madrasat Ahl al-Bayt ('a).

Farmānīān, Mahdī. (1396 SH/2017). *Jaryān-shināsī-ye Fikrī-Farhangī-ye Salafgarī-e Mu'āshir*. Qom: Zamzam-e Hidāyat.

Farmānīān, Mahdī. (1396 SH/2017). *Naqd-e Mabānī-ye Salafiyat-e Jahādī*. Qom: Rahpūyān-e Andīsheh.

Farmānīān, Mahdī. (1400 SH/2021). *Mabānī-e Fikrī-e Salafiyeh*. Qom: Khāneh-ye Andīsheh-ye Zoḥal.

Fatīmī-Nejad, Majīd. (1394 SH/2015). *Salafiyat-e Jihādī*. Qom: Dār al-'Ilām li-Madrasat Ahl al-Bayt ('a).

Fīrḥī, Dāvūd. (1398 SH/2019). *Dīn va Dowlat dar Islam*. Tehran: Ney.

Ḥijāzī, Muḥammad. (1400 SH/2021). *Salafiyat-e Jahādī*. Qom: Pazhūheshgāh-e 'Ulūm va Farhang-e Islāmī.

Hoseynī, Muḥammad-Javād. (1400 SH/2021). *Naqd-e Fiqh-e Sīyāsī-ye Ibn Taymiyya*. Qom: Mo'asseseh-ye Motāla'āt-e Tamaddunī-e Islam.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. (1407 AH/1987). *Faṭḥ al-Bārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.

Ibn Kathīr. (1419 AH/1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

Ibn Qayyim al-Jawziyya. (1411 AH/1991). *I'lām al-Muwaqqi'īn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

Ibn Taymiyya, Aḥmad. (1403 AH/1983). *al-Ṣārim al-Maslūl 'alā Shātīm al-Rasūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

Ibn Taymiyya, Aḥmad. (1406 AH/1986). *Minḥāj al-Sunna al-Nabawiyyah*. Riyadh: Jāmi'at al-Imam Muḥammad ibn Sa'ūd.

Ibn Taymiyya, Aḥmad. (1411 AH/1991). *al-Siyāsa al-Shar'iyya*. Cairo: Dār al-Ma'ārif.

Jirjis, Fu'ād. (1384 SH/2005). *Doshman-e Dūr: Cherā Jihād Jahānī Shod?* Translator: M. Sarāfarāz. Tehran: Pazhūheshgāh-e Motāla'āt-e Farhangī.

Kāshī, Muḥammad-Ḥasan. (1398 SH/2019). *Taḥlīl-e Fiqhī-ye Dīdgāh-e Salafiyat-e Jahādī dar Bāb-e Ḥākimiyyat*. PhD dissertation. Qom: University of Religions and Denomination.

Maqḍīsī, Abū Muḥammad. (1995). *Millat Ibrāhīm*. Peshawar: Dār al-Tawḥīd.

Maqḍīsī, 'Alī; Zamānī, Muḥammad-Ḥasan. (1396 SH/2017). "Barresi-ye Dīdgāh-e Salafiyat-e

- Jihādī zel-e Āye-ye Hākimiyyat bā Tākīd bar Ḥadīth-e ‘Abdillāh ibn ‘Abbās (Kufr Dūna Kufr).” Salafī-Pazhūhī, vol. 3, no. 5, pp. 47–66.
- Mollā-Musa Meybudī, ‘Ali; Pour-Rostamī, Hāmid. (1395 SH/2016). “Naqd-e Dīdgāh-e Salafīhā-ye Jihādī dar Tafsīr-e Āye-ye Hākimiyyat.” Salafī-Pazhūhī, vol. 2, no. 3, pp. 95–114.
- Norman Fairclough. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1420 AH/1999). *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Quṭb, Sayyid Ibrāhīm Ḥusayn Shādhilī. (1964). *Ma‘ālim fī al-Ṭarīq*. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Quṭb, Sayyid Ibrāhīm Ḥusayn Shādhilī. (1987). *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Shurūq.
- Rashīd Riḍā, Muḥammad. (1990). *Tafsīr al-Manār*. Cairo: al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb.
- Rezaei Isfahani, Mohammad-‘Ali. (1382 SH/2003). *Darsnāmeḥ-ye Ravesh-hā va Girāyish-hā-ye Tafsīrī*. Qom: Markaz-e Jahānī-ye ‘Ulūm-e Islāmī.
- Ṣadr, Sayyid Muḥammad-Bāqir. (1429 AH/2008). *Durūs fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Qom: Dār al-Ṣadr.
- Sā‘ī, Aḥmad. (1400 SH/2021). *Tahavvulāt-e Jihādgarāī*. Tehran: University of Tehran.
- Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad-Ḥusayn. (1417 AH/1997). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī.
- Zuhaylī, Wahba. (1411 AH/1991). *al-Fiḥḥ al-Islāmī wa Adillatuh*. Beirut: Dār al-Hudā.

## | Extended Abstract |

## A Discourse Analysis of Jihadi-Salafi Takfir of Rulers (Based on Qur'an 5:44) from the Perspective of Social Exegesis of the Qur'an

Ehsan Khamnavi Khiabani , Seyed Mohammad Sadegh Mousavi ,  
Seyed Abolghasem Naghibi

**Objective:** The issue of declaring Muslim rulers as unbelievers (takfir) has become one of the central debates in contemporary Jihadi-Salafi thought. Their main textual reference is Qur'an 5:44, which has long been discussed in the Islamic exegetical tradition. This study aims to critically examine the Jihadi-Salafi reading of this verse and to demonstrate its incompatibility with the broader exegetical, jurisprudential, and social traditions of Islam. Furthermore, the research highlights the capacity of "social exegesis of the Qur'an" to reinterpret this verse in a way that promotes justice and social cohesion.

**Method:** The study employs a descriptive-analytical approach combined with discourse analysis. First, classical and modern tafsir sources, such as the works of al-Tabari, al-Tusi, al-Qurtubi, Fakhr al-Razi, Ibn Kathir, and Allameh Tabataba'i, are examined. Second, the writings of leading Jihadi-Salafi ideologues such as Abu Muhammad al-Maqdisi, Abdullah Azzam, and Muhammad Abd al-Salam Faraj are analyzed. Finally, the findings are interpreted within the theoretical framework of "social exegesis of the Qur'an" and systematically compared.

**Findings:** The results show that traditional exegetes understood "kufr" in Qur'an 5:44 as disobedience to divine rulings, distinguishing between different levels such as doctrinal disbelief, practical disobedience, injustice, and sin. In contrast, Jihadi-Salafis, by disregarding the historical context and occasions of revelation, collapse these distinctions and classify all recourse to non-divine laws as major disbelief (kufr akbar) and apostasy. Influenced by Ibn Taymiyyah and Sayyid Qutb, they transform Qur'anic interpretation from a scholarly process into a political and revolutionary tool, redefining faith as synonymous with rebellion against existing rulers. This methodological distortion has dangerously expanded the scope of takfir and legitimized widespread violence in the Muslim world.

**Conclusion:** The study concludes that the Jihadi-Salafi interpretation of Qur'an 5:44 not only contradicts the traditional exegetical heritage but also conflicts with the Qur'an's justice-oriented and socially cohesive spirit. Social exegesis of the Qur'an, by emphasizing justice, solidarity, and coexistence, offers an alternative to the violence-driven reading of Jihadi-Salafis. The innovation of this research lies in integrating exegetical, jurisprudential, and sociological analyses to critique takfiri discourse.

It is recommended that interdisciplinary studies between Qur'anic exegesis and social sciences be expanded, and that Islamic education emphasize the gradations of disbelief and the dangers of indiscriminate takfir, in order to prevent ideological misuse of sacred texts.

**Keywords:** Qur'an 5:44; Jihadi-Salafism; Takfir of rulers; Ibn Taymiyyah; Social exegesis of the Qur'an; Islamic political jurisprudence

## An Evaluation of Asma Barlas's Conception of Gender Justice in Comparison with the Views of Ayatollah Javadi Amoli

Bibi Hakimeh Hosseini Hekmat <sup>1</sup>, Fatemeh Ataei Dalanjan <sup>2</sup>

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Mashhad, Iran (Corresponding Author) Email: [dolatabad@quran.ac.ir](mailto:dolatabad@quran.ac.ir)

2. M.A. in Qur'anic Sciences, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Mashhad, Iran  
Email: [ataei8492@gmail.com](mailto:ataei8492@gmail.com)

Research Article



### Abstract

Given the growing prominence of the concept of gender in many fields, in recent years some Qur'anic scholars have turned to female-centered readings of the Qur'an in order to highlight Qur'anic concepts related to equality and gender justice. One of the figures who has reconsidered issues of Islam and gender by offering alternative interpretations of certain Qur'anic verses on women is Asma Barlas, a Pakistani-American scholar and author of *Believing Women in Islam*. Influenced by the ideas of Fazlur Rahman and, in some respects, following Amina Wadud's interpretive approach, Barlas proposes a distinct hermeneutic in this field. The present study, using a descriptive-analytical method and documentary data, seeks to explain Asma Barlas's interpretive thought and methodology and to compare her views on gender justice with those of Ayatollah Javadi Amoli regarding Qur'anic verses related to women—such as those concerning creation, testimony, and hijab. Analytical examination of the views of these two figures shows that both believe in God's justice toward women within the framework of divine law. However, Barlas regards equality across all domains as the criterion for realizing gender justice and thus adheres to an egalitarian conception of justice, whereas Ayatollah Javadi Amoli adopts a merit-based conception of justice. The latter appears to offer a more accurate account of gender justice and is preferable to Barlas's perspective.

**Keywords:** Qur'an; Gender justice; Feminist readings; Feminism; Barlas; Javadi Amoli; Merit-based justice; Egalitarian justice

Received: 2024-05-01 | Received in revised form: 2024-09-02 | Accepted: 2024-09-09 | Published online: 2025-12-22

◆ **How to cite:** Hosseini Hekmat, Bibi Hakimeh, Ataei Dalanjan, Fatemeh(1404SH): An Evaluation of Asma Barlas's Conception of Gender Justice in Comparison with the Views of Ayatollah Javadi Amoli, *Quran and social sciences*, 4(20), p38-69, [10.22034/arq.2025.242437](https://doi.org/10.22034/arq.2025.242437)

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



## ارزیابی دیدگاه عدالت جنسیتی اسما بارلاس در تطبیق با آراء آیت‌الله جوادی آملی

بی بی حکیمه حسینی حکمت<sup>۱</sup>، فاطمه عطائی دالنجان<sup>۲</sup>

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) dolatabad@quran.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران، ataei8492@gmail.com

پژوهشی

### چکیده

با توجه به فراگیری مقوله جنسیت در بسیاری از عرصه‌ها، در سال‌های اخیر برخی قرآن‌پژوهان به خوانش زنانه قرآن روی آوردند تا به مفاهیم قرآنی مبنی بر برابری و عدالت جنسیتی تمرکز نمایند. یکی از شخصیت‌هایی که به بازاندیشی مسائل اسلام و جنسیت با تکیه بر ارائه تفسیری متفاوت از برخی آیات قرآن در حوزه زنان پرداخته است، اسما بارلاس پژوهشگر پاکستانی - آمریکایی و نویسنده کتاب زنان مؤمن در اسلام است که متأثر از آرای فضل الرحمن و به نوعی دنباله‌رو آمنه ودود در تفسیر است. پژوهش حاضر درصدد آن است تا با روش توصیفی - تحلیلی و داده‌های اسنادی، ضمن تبیین اندیشه و روش اسما بارلاس در تفسیر، به تطبیق آرای وی در باب عدالت جنسیتی با اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی در آیات مربوط به زنان همانند خلقت، شهادت و حجاب زن بپردازد. بررسی تحلیلی دیدگاه این دو شخصیت نشان می‌دهد هر دو معتقد به عدالت خداوند نسبت به زنان در قوانین هستند؛ اما بارلاس مساوات و برابری در همه ساحت‌ها را معیار تحقق عدالت جنسیتی می‌شمارد و قائل به عدالت مساواتی است، حال آنکه رویکرد آیت‌الله جوادی آملی مبتنی بر عدالت استحقاقی بوده که به نظر می‌رسد در تبیین عدالت جنسیتی به صواب نزدیک‌تر و بر نظرات بارلاس ترجیح دارد.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، عدالت جنسیتی، خوانش‌های زنانه، فمینیسم، بارلاس، جوادی آملی، عدالت استحقاقی، عدالت مساواتی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** حسینی حکمت، بی بی حکیمه؛ عطائی دالنجان، فاطمه (۱۴۰۴): (ارزیابی دیدگاه عدالت جنسیتی اسما بارلاس در تطبیق با آراء آیت‌الله جوادی آملی)، قرآن و علوم اجتماعی، ۴(۲۰)، ۳۸-۶۹، 10.22034/arq.2025.242437

## ۱. طرح مسئله

مهم‌ترین رهیافت خوانش‌های زنانه از قرآن، عدالت و برابری جنسیتی است که در چند دهه اخیر، از سوی برخی قرآن‌پژوهان و مفسران زن مسلمان مطرح گردیده است. از میان متفکران مهمی که این رویکرد را پدید آورده‌اند، می‌توان به اسما بارلاس اشاره کرد که ضمن بیان مبانی روشی و روش‌شناختی خود، تفاسیر سنتی و روش‌های آن‌ها را نیز نقادی نموده و عمدتاً آن‌ها را محافظه‌کارانه می‌داند. وی مدعی است روش خود را در اصل از قرآن گرفته و به همین خاطر آن را «هرمنوتیک قرآنی» معرفی می‌کند. اندیشمندان این حلقه که به نوعی همان فمینیست‌های مسلمان هستند؛ معتقدند همان‌گونه که خداوند فرا جنسیتی است، آموزه‌ها و احکام قرآن نیز فرا جنسیتی بوده و آیات قرآن در موارد زیادی بر تساوی زن و مرد تأکید کرده است. در مقابل، متفکران شیعی وجود هویت انسانی مشترک و هویت جنسیتی متفاوت را مهم‌ترین لازمه حیات بشری معرفی می‌کنند که نه تنها موجب ظلم به هیچ کدام از دو جنس نیست بلکه به نوعی، بیانگر تناسب تکوین و شریعت برای نظام بخشی به آفرینش و زندگی انسان در این جهان است.

بارلاس در بسیاری از آثار خویش، عدالت را همچون اکثر فمینیست‌ها به برابری و تساوی بین دو جنس و از نوع عدالت مساواتی تعریف نموده و همواره سعی می‌کند آیات را به گونه‌ای تفسیر و تأویل کند که بیانگر برخورد عادلانه، به معنای برابری طلبانه قرآن بین زنان و مردان باشد و اگر به دلایلی نتواند این تساوی در برخورد با زنان و مردان را در آیات قرآن ثابت کند، آن آیات را با روش‌های مختلف همچون توجه به بافت تاریخی آن زمان، توجیه می‌کند (هدایت الله، ۱۴۰۰: ۱۷۷)؛ از این رو برای دستیابی به نقطه عطف تشخیص تفاوت دو رویکرد، باید به تفاوت تعریف عدالت بر اساس تفاوت‌های دو جنس در تنظیم قوانین و احکام پرداخته شود.

مسئله اصلی این است که در بررسی عدالت جنسیتی از دیدگاه اسلام سؤالات متعددی وجود دارد و پاسخ به آن‌ها جامعیت و واقع‌بینی دیدگاه اسلامی را در

مقابل رویکردهای فمینیستی نمایان می‌سازد. اینکه آیا در رویکرد فمینیست‌ها چیزی به نام «عدالت جنسیتی» وجود دارد یا از مفاهیم دیگری نظیر برابری جنسیتی و تفاوت جنسیتی سود جسته و به دنبال اهداف دیگری بوده‌اند؟ دیدگاه اسلام و بخصوص علمای شیعی درباره عدالت جنسیتی چیست و چگونه از رویکردهای فمینیستی متمایز می‌شود؟ نسبت عدالت با تساوی و تفاوت آن‌ها چیست؟

بنا بر پژوهش‌های انجام‌شده، مقالات و کتب گوناگونی در این زمینه منتشر گردیده است. همچون، کتاب گفتگویی میان اسلام و فمینیسم اثر محسن بدره ۱۳۹۵ که مبانی معرفتی زنان نواندیش درباره فمینیسم اسلامی را بررسی کرده است. همچنین مقالاتی همانند «مقایسه‌ی هرمنوتیک قرآنی اسما بارلاس با نظریه‌ی تفسیری علامه طباطبایی با تأکید بر مسئله جنسیت» به قلم متینه سادات موسوی که مقایسه‌ای میان روش تفسیری بارلاس و علامه طباطبایی است یا مقاله «تحلیل دیدگاه‌های فمینیستی درباره‌ی حجاب؛ مطالعه‌ی موردی دیدگاه بارلاس» از سهیلا پیروز فر که به بررسی دیدگاه بارلاس درباره حجاب پرداخته است. در حوزه تطبیق مقاله «خوانشی نو از تأثیر جنسیت بر تفسیر قرآن کریم با بررسی مصداقی دیدگاه آمنه ودود و آیت‌الله جوادی آملی» از نرگس شکر بیگی که به تطبیق آراء ودود و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته است. حال اینکه در این نوشتار سعی شده است تا با مطالعه آثار اسما بارلاس نویسنده کتاب *زنان مؤمن در اسلام*، نگاه بارلاس را در آیات مربوط به زنان تبیین نموده و به مقایسه و تطبیق رویکرد وی با نظرات مفسر شیعی معاصر آیت‌الله جوادی آملی به روش تحلیلی - توصیفی و بهره‌گیری از منابع اصیل اسلامی؛ به‌صورت متمرکز بر بحث عدالت به‌مثابه یک مبنای تفسیری بین دو جنس، پردازد.

## ۲. نگاهی به روش‌شناسی اسما بارلاس

«فمینیسم اسلامی» یک کنش فمینیستی است که فهم خود را از قرآن

می‌گیرد و در پی دستیابی به برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی است. نواندیشان عرصه فمینیسم اسلامی، با توجه به برابری جنسیتی در قرآن، تبعیض‌هایی را که به زنان روا داشته شده را صرفاً نتیجه خوانش‌های مردسالارانه از قرآن می‌دانند. اسما بارلاس نیز روش تفسیری خود را برآمده از قرآن می‌داند که در واقع نوعی هرمنوتیک خاص است. وی مدعی است که با استفاده از این روش تفسیری و با توجه به مفهوم پدرسالاری می‌تواند نشان دهد که نه تنها معرفت‌شناسی قرآنی ضد پدرسالاری است، بلکه به ما این اجازه را نیز می‌دهد که درباره برابری بنیادی دو جنس نظریه‌پردازی نماییم (بدره، ۱۳۹۵: ۱۴۶)، بارلاس تفکر پدرسالاری را به دودسته تاریخی و مدرن تقسیم می‌کند:

- **پدرسالاری تاریخی**: نوعی از حاکمیت پدر است که مشروعیت خود را از تصور «پدر بودن خداوند» گرفته و از این رو پدر یا شوهر به‌عنوان فرمانروای زنان و فرزندان تلقی می‌شدند.

- **پدرسالاری مدرن**: به‌عنوان سیاست تبعیض جنسی، مردان را از طریق تبدیل جنس زیست‌شناختی به جنسیت سیاسی شده برتر و «خودی» دانسته و جنس زن را مادون و یا «دیگری» می‌پندارد (Barlas, ۱۱: ۲۰۰۵-۱۲).

وی معرفت‌شناسی قرآن را به دو دلیل، ضد پدرسالاری می‌داند: اول اینکه خداوند در قرآن به‌عنوان پدر، شوهر، مرد، مذکر و حتی «مخلوق» معرفی نشده است، به‌عبارت‌دیگر خدای قرآن و رای هرگونه نسبتی با مذکرها و یا نفرت از مؤنث‌هاست؛ دوم اینکه قرآن، پدرسالاری را چه در شکل سنتی (حاکمیت پدر و مرد) و چه در شکل مدرن آن (سیاست جنسی به نفع جنس مذکر) نه تأیید نموده و نه مورد اغماض قرار می‌دهد. قرآن از جنس زیست‌شناختی برای برتری مذکرها بر مؤنث‌ها بهره نمی‌جوید، چون قرآن برابری هستی‌شناختی زن و مرد را با قرار دادن منشأ هر دو در «نفس واحد» استقرار می‌بخشد (بدره، ۱۳۹۵: ۱۵۵؛ Barlas, ۲۰۰۵: ۱۲). بارلاس، خود افشایی خداوند را مسئله ذاتی و لازم هر روش هرمنوتیکی در فهم قرآن و خوانش‌های

آزادی بخش از آن می‌داند. وی خود افشایی خداوند در قرآن را به سه بُعد «توحید»، «عدل»، «غیرقابل قیاس بودن» تعریف می‌کند و سپس به توضیح هر کدام می‌پردازد:

**الف) توحید:** توحید نماد اندیشه بخش‌ناپذیری خداوند و نیز بخش‌ناپذیری حاکمیت خداوندی است و هیچ نظریه حاکمیت مذکری که خود را به‌عنوان امتدادی از حاکمیت خداوند قرار دهد یا با آن وارد تعارض شود، نمی‌تواند با توحید سازگار باشد؛ پس خوانشی از قرآن که نشان‌دهنده هرگونه موازات ولو اندک و محتاطانه میان خداوند و افراد مذکر باشد، باید به‌عنوان یک بدعت غیرقابل تحمل رد شود.

**ب) عدالت:** عدالت خداوندی در نفس خود این مشخصه را دارد که حقوق انسان‌ها را گرامی بدارد. اگر خداوند به کسی ستم نمی‌کند، بنابراین گفتار او نیز نمی‌تواند شامل آموزه‌های برآمده از ظلم و ستم باشد. بدین ترتیب امکان ندارد که خداوند زن‌ستیز باشد و از این رو گفتار او نیز نمی‌تواند زن‌ستیزانه باشد.

**ج) غیرقابل قیاس:** قرآن به شکل گسترده، جنسیت‌انگاری و جنسیت‌بخشی به خداوند به‌عنوان پدر (مذکر) را رد کرده و این را نسبتی ناروا می‌داند. بدین ترتیب خداوند نه مذکر است و نه شبیه یک مذکر و هیچ دلیلی وجود ندارد که خداوند قربابت خاصی با مذکرها داشته باشد (Barlas, ۲۰۰۶: ۱۵۰; Ibid, ۲۰۰۵: ۹-۱۰).

بارلاس با اشاره به تاریخ‌مندی برخی از آموزه‌های دینی، بین امور جهان‌شمول (ثابت و فراگیر) و امور خاص (متغیر و محدود) تمایز می‌گذارد. بارلاس با انتقاد خوانش سنتی و غیرتاریخی قرآن، قائل است که بی‌توجهی به بسترهای نزول وحی منجر به یکسان‌انگاری امور جهان‌شمول و خاص شده است. حال آنکه نباید با تاریخ‌مندسازی فهم از وحی، آموزه‌های دینی را منحصر و محدود به یک بافت خاص کرد. درواقع جهان‌شمولی قرآن در توانایی نسل‌های نو برای استخراج معانی از آن با اتکا به عقل و علمشان است (Barlas, ۲۰۰۶: ۲۶۶-۲۶۷).

قرائت‌های پدرسالارانه قرآن بیان می‌کند که برخی از آیات به مردان امتیاز

می‌دهد؛ اما همان‌طور که کتاب *زنان مؤمن بارلاس* نشان می‌دهد، استدلال اندکی وجود دارد که تعداد بسیاری از آیات قرآن بر برابری زن و مرد تأکید دارند؛ بنابراین، این چند آیه به اصطلاح خاص مردانه تا حد زیادی با بخش بزرگی از کلام ناسازگار است. باین وجود، سنت‌گرایان از آن‌ها به‌طور کلی برای انکار برابری اجتماعی، سیاسی و جنسی زنان استفاده می‌کنند. قرآن نیز ما را به خواندن آیات آن به‌طور کلی و جامع سفارش می‌کند (Barlas, Finn, 2019: 73-74).

### ۳. رویکردهای رایج در مفهوم عدالت جنسیتی

در آثار فمینیست‌ها و نویسندگان مسلمان، مفاهیم مختلفی از عدالت جنسیتی وجود دارد. به‌صورت کلی دو رویکرد عمده را می‌توان در این مقام تشریح کرد.

#### الف) عدالت استحقاقی

متفکران شیعی قائل به این نوع عدالت در وضع و اجرای قوانین اسلامی در حوزه‌های مختلف، بخصوص مسائل مربوط به زنان هستند. علامه طباطبایی عدالت را در اقامه مساوات میان امور می‌داند. اینکه هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۲، ۴۷۷). مطهری نیز رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به ذی‌حق را عدل می‌داند. در این معنا عدل در برابر ظلم قرار گرفته است (مطهری، ۱۳۸۶: ۸۶). جوادی آملی نیز قائل به گستردگی حضور زنان در مسائل اجتماعی و سیاسی، همانند مردان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۰۳). پس این نوع عدالت، به معنای «تناسب» و وضع قوانین متناسب با استحقاق و شرایط افراد است (هدایت نیا، ۱۳۹۳: ۴۴). قریب به‌اتفاق متفکران شیعی، عدالت را به معنای عدالت استحقاقی می‌دانند.

#### ب) عدالت مساواتی

در مقابل عدالت استحقاقی، نظریه دیگری نیز وجود دارد که از آن به عدالت مساواتی تعبیر شده است؛ چون یکی از معانی عدالت «مساوات» است. بعضی

واژه‌شناسان عدالت را به لفظی که مقتضی معنی مساوات است تعریف کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۵۱). فمینیست‌ها مفهوم عدالت را مرادف با «برابری» و «تساوی» می‌دانند، ازاین‌رو آن را «عدالت جنسیتی مساواتی» می‌خوانیم. عدالت جنسیتی یعنی برابری و تشابه زن و مرد در دسترسی به آنچه در جهان لذت‌بخش است. در این دیدگاه، عدالت به «مساوات» تعریف شده است. زیبایی «عدالت جنسیتی» را به «برابری جنسیتی» تفسیر نموده، می‌گوید: برابری جنسیتی عبارت از حقوق، مسئولیت‌ها و فرصت‌های مساوی برای زنان و مردان است (زیبایی، ۱۳۹۴: ۱۸).

پیش‌ازاین دانستیم که عدالت به معنی رعایت استحقاق‌ها، تناسب‌ها و نهادن هر چیز در جای مناسب خویش است که هیچ‌یک در مفهوم مساوات یافت نمی‌شود. کسی که چیزی را به‌طور برابر بین دو یا چند نفر تقسیم می‌کند، مساوات را رعایت کرده است؛ ولی ممکن است حقوق آن‌ها را به‌خوبی رعایت نکرده و گرفتار ظلم شده باشد؛ بنابراین، عدالت نه‌تنها به معنی مساوات و برابری نیست بلکه مستلزم آن‌هم نیست.

#### ۴. مفهوم عدالت جنسیتی در اسلام و خوانش‌های زنانه

##### الف) عدالت در خوانش‌های زنانه

مهم‌ترین رهیافت این قرائت از قرآن برابری جنسیتی است. می‌توان گفت نقطه تمایز میان خوانش زنانه‌نگر با تفاسیر شیعه در فهم مسئله عدالت در آیات قرآن است. مفسران زنانه‌نگر، در تفاسیر خویش خوانشی عدالت‌طلبانه از قرآن کریم لحاظ می‌کنند و با چشم‌اندازی زنانه، تجربه زیسته را در خوانش قرآن کریم به کار می‌برند (بدره و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۰).

اندیشمندان این حلقه معتقدند همان‌گونه که خداوند فرا جنسیتی است، قرآن آموزه‌ها و احکام آن نیز فرا جنسیتی است و صبغه زنانه یا مردانه ندارد. آیات قرآن در موارد زیادی بر تساوی زن و مرد تأکید کرده‌اند و خداوند هرگز زن را

فروتر و تحت انقیاد مرد نیافریده است (Barlas, ۲۶۱:۲۰۰۶). اسما بارلاس نیز همچون سایرین به برابری معتقد است و بهترین معنایی را که از محتوای آیات با توجه به تأکید خداوند بر عدم ظلم به بندگان برداشت می‌کند، عدالت به معنای برابری و بی‌طرفی بوده است (Barlas, ۴۴:۲۰۰۲) و سپس بیان می‌دارد که قرآن تفاوت را نابرابری نمی‌داند و تفاوت‌ها به‌عنوان یک امر ضروری بوده که به‌جای آنکه تمایز سلسله‌مراتبی ایجاد کنند؛ تمایز به‌صورت افقی و در عرض هم به وجود می‌آورند (Barlas, ۱۴۵:۲۰۰۲).

بنا بر نظر بارلاس، انصاف با عدالت مرتبط است. چراکه اعمال عادلانه، برابری و مساوات را ایجاد می‌کنند؛ اما انصاف با برابری تفاوت دارد. گاهی اوقات، نیازها می‌توانند بر آنچه عادلانه است، تأثیر بگذارند. برخی از مفسران سنتی معتقدند که قرآن ضرب و شتم زنان ناسازگار را مجاز دانسته و این حق را به شوهران می‌دهد؛ درحالی‌که برابری خواهان (کسانی که کلام خدا را به‌عنوان تعلیم مساوات، برابری و عدالت می‌خوانند) چنین اقداماتی را ناعادلانه می‌دانند، مفسران سنتی استدلال می‌کنند که برابری خواهان عدالتی مدرن را تحمیل می‌کنند، عدالتی که با عصر وحی کلام الهی بیگانه است. سنت‌گرایان ادعا می‌کنند که فقط یک عدالت واقعی ثابت و محکم وجود دارد و نمی‌توان آن را تغییر داد و آن عدالت پسندیده قدیمی دوران وحی است. اگر خوانش‌های اندیشمندان مردسالار، توصیه‌های بی‌عدالتی را دربر بگیرند؛ پس خوانش‌هایی که مطابق با عدالت هستند، با کلام سازگارترند. خوانش‌های آزادی‌بخش و تساوی‌گرا مشخص می‌کنند که تفاوت بین عدالت مدرن و عدالت وحیانی در این است که اولی (مورد سابق) دومی را بهبود می‌بخشد. عدالت مدرن، تحمیلی مغایر بر عدالت منحصربه‌فرد وحیانی نیست. بلکه عدالتی است که بی‌عدالتی‌های بیشتری را شناخته و به‌نوعی از بین برده است (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۲۷-۲۶).

## ب) عدالت جنسیتی در اسلام

اسلام قائل به برابری جنسیتی است نه تشابه جنسیتی. تساوی به معنای برابری است و تشابه یکنواختی. اسلام حقوق یک شکل و یکنواختی برای زن و مرد قائل نشده است، ولی هرگز امتیاز و ترجیح حقوقی نیز برای مردان نسبت به زنان قائل نیست؛ بنابراین اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، با تشابه حقوق آنها مخالف است (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۲۲-۱۲۱). علامه طباطبایی اقتضای عدالت اجتماعی و تفسیر صحیح تساوی، رسیدن هر صاحب حقی به حق خود بدون تراحم با حق دیگری می داند که در قرآن با بیان در سوره بقره آیه ۲۲۸ آمده است «... وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِمْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلِيمٌ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» و در عین پذیرش اختلاف طبیعی بین دو جنس، به تساوی حقوقشان تصریح می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱، ۲۷۴). پس به دلیل این که ناهمانندی‌های تکوینی موجب اختلافات حقوقی میان زن و مرد شده است، مصداق ظلم نخواهد بود؛ زیرا نه مانع به فعلیت رسیدن استعدادهای دو جنس است و نه ایشان را از حقی که به خاطر انجام وظیفه به دست آورده‌اند، محروم می نماید (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۲۴ - ۲۲۷).

درواقع اختلاف نظری که در این زمینه وجود دارد، به تفاوت دیدگاه‌ها در مفهوم تساوی است؛ از نظر اسلام، تساوی در حقوق زن و مرد به معنای تناسب و تعادل به کار می‌رود؛ اما در دیدگاه فمینیست، بر اصل تشابه ازلحاظ جسمی و روحی، دارایی‌ها، توانایی‌ها و قابلیت‌های یکسان و برابر میان زن و مرد تأکید می‌شود.

## ج) تفاوت در بنیان وجودی زن و مرد

به‌طورکلی، فلسفه اختلاف و تفاوت در آفرینش موجودات، از مباحث مهم و سؤال‌برانگیز در ارتباط با عدل الهی است. استاد مطهری در بحث از «راز تفاوت‌ها» آورده است: «آنچه با عدل و حکمت الهی ناسازگار است و می‌تواند مصداق ظلم محسوب شود، تبعیض است نه تفاوت و آنچه در جهان وجود دارد تفاوت است نه تبعیض. «تبعیض» آن است که در شرایط مساوی و

استحقاق‌های همسان، بین اشیاء فرق گذاشته شود، ولی «تفاوت» آن است که در شرایط نامساوی، فرق گذاشته شود. به عبارت دیگر تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت، مربوط به گیرنده» (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۰۱)؛ بنابراین در انسان نیز برحسب مقتضیات طبیعی دو جنس مخالف، به ضرورت، تفاوت‌های حقوقی بنا گشته است که این تفاوت‌ها ریشه در واقعیت نفس‌الامری دارد، نه در امور اعتباری و قراردادی. به بیان دیگر، قواعد حقوقی شرعی بر اساس هماهنگی و همسویی با مصالح و مفاسد واقعی بنا شده‌اند، نه بر اساس سلیقه‌های افراد یا گروه‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۴۱۳). دیگر این که در اسلام زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی با مرد شریک است و مانند مردان می‌تواند مستقل باشد و در زمینه‌های مختلف مثل تعلیم و تربیت، کسب و انجام معاملات و... هیچ فرقی با مردان ندارد، مگر تنها در مواردی که طبیعت خود زن اقتضا می‌کند با مرد فرق داشته باشد (همان: ۴۱۰)؛ از این رو، تفاوت در بنیان وجودی زن و مرد گویای تعادل در وجود آنان است، نه تفاوتی که نشان از تبعیض باشد. خداوند به اقتضای تأمین نیازهای آن‌ها، بنیان جسمی و روحی زن را متفاوت از مرد آفرید. تفاوت‌های زیست‌شناختی و به خصوص روان‌شناختی زن و مرد مورد توجه بسیاری از اندیشمندان و روان‌شناسان هم قرار گرفته و بر آن تأکید داشته‌اند (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۷۵-۱۵۷). تفاوت‌هایی از قبیل وضعیت جسمانی از متوسط قد و وزن و حجم مغز گرفته تا تفاوت در خلقیات، خلاقیت‌های هنری، میزان تحمل‌پذیری، آستانه تحریک‌پذیری، نوع خردورزی، جنبه‌های زیبایی‌شناختی و... جملگی مبنای زیست‌شناختی و روان‌شناختی داشته که متأثر از جامعه و فرهنگ هم هستند (زیبایی نژاد، ۱۳۸۱: ۶۴). پس تفاوت میان زن و مرد، موجب برتری یکی بر دیگری نیست. این تفاوت در نقش‌ها صرفاً به منظور نظام‌مند شدن نظام آفرینش است و تنها معیار برتری و فضیلت انسان‌ها بر یکدیگر «تقوا» و فضیلت معنوی و تقرب به خدا است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۰۷).

همچنین بعضی از اموری که زنان مکلف به آن نیستند از باب لطف و

برداشتن تکلیف است و نه تبعیض و نا عدالتی. براین اساس محرومیت زن از شرکت در بعضی مراسم مذهبی مانند نماز جمعه، نماز جماعت، تشیع جنازه، گفتن اذان و اقامه و... چنان که در وصیت پیامبر به امیر مؤمنان است «یا علی لیس علی النساء جمعه و لا جماعه و لا اذان و لا اقامه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸۴: ۱۱۵)، در حد رخصت است و نه عزیمت یعنی زن به برخی از امور دشوار ملزم نیست، نه این که حق شرکت در این امور را ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۱۳). نکته قابل توجه این است که تفاوت‌ها خود سبب برابری یا عدالت جنسیتی زن و مرد می‌شود. چنان که این تفاوت جنسیت در قرآن نه مستلزم نابرابری است و نه دلالت بر سلسله مراتب یا تقدم دارد. پروردگار می‌توانست یک قوم واحد بسازد، اما هدف خداوند آزمودن بشر، صرف نظر از تفاوت‌هایی مانند زبان، نژاد و مذهب که انسان‌ها را از هم جدا می‌کند، بوده است؛ زیرا امتحان، اعتقاد یافتن و تسلیم شدن در برابر اراده الهی است (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۴۰-۴۱).

## ۵. تحلیل و تطبیق دیدگاه‌های تفسیری

بر اساس ویژگی‌ها و مبانی روش شناختی اسما بارلاس می‌توان او را به عنوان یکی از صاحب نظران مطالعات زنان در خصوص تفسیر متن مقدس (قرآن کریم) دانست. حال پس از بررسی روش شناختی بارلاس به مقایسه نظرات تفسیری وی در خصوص آیات زنان در قرآن با دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازیم تا به میزان اشتراکات یا تفاوت‌های دیدگاه این دو اندیشمند نسبت به عدالت یا برابری جنسیت مفسر در تفسیر قرآن پی ببریم.

### الف) خلقت زن و مرد از نفس واحد

خداوند در آیات متعددی، به چگونگی آفرینش انسان اشاره دارد (اعراف / ۱۸۹، انعام / ۹۸، زمر / ۶). در این بخش، آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء / ۱) مورد نظر است.

اسما بارلاس درباره آیه مبارکه خلقت می‌گوید بسیاری از آیه خلقت این برداشت را دارند که خداوند اول آدم را خلقت کرد و بعد از او زن را پدید آورد در صورتی که این برداشتی اشتباه است. خداوند در آیه خلقت می‌فرماید: شما را از نفس واحد خلق کردیم که منظور از نفس همان جوهره وجودی است. خداوند اول جوهر وجودی را خلق کرد و زوج آدم و حوا را از یک جوهره آفرید. در واقع بارلاس این سنت (مسیحی - یهودی) را که خداوند زنان را به‌عنوان موجوداتی پست آفرید و آن‌ها را از دنده خمیده آدم آفریده است، رد کرده و منشأ مشترکی را برای هر دو جنس قائل است. کلمه عربی «نفس» بیانگر موجودی غیرجنسی (نفس واحد) است که هم زن و هم مرد از آن آفریده شده‌اند، نه دنده آدم (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۱۳-۱۴).

منظور از نفس در «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» در اینجا آدم نیست. بلکه منظور از نفس یک ذات و حقیقت است؛ منتها اولین کسی که از این حقیقت، خلق شد آدم (سلام‌الله‌علیه) است و حوا (علیها السلام) هم از این حقیقت است. کلمه «وَاحِدَةٍ» هم برای آن است که خیال نشود «مِنْ نَفْسٍ» بیانگر جنس است. پس چون از یک حقیقت خلق شدید، راه برای تمایز بسته است. آیت‌الله جوادی آملی در ذیل آیه بیان داشتند؛ همه اصناف انسان‌ها، خواه زن یا مرد از یک ذات و گوهر خلق شده‌اند اولین زن از همان گوهری خلق شد که مرد آفریده شده و اگر روایات متناقض وجود دارد یا از لحاظ سند نارسا هستند یا دلالت آن‌ها ناتمام است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۴)، مقصود از نفس واحد، همان آدم و حواست که نسل جوامع انسانی به آن دو می‌رسد و معنای «خلق منها» این است که از جنس آن، آفرید؛ بنابراین زوجین همسان‌اند و اگر این همسانی نبود؛ حیات انسانی قوام نمی‌گرفت (سبحانی، ۱۳۸۰: ۱۵)؛ از این رو این پژوهشگران کوشیده‌اند نشان دهند بر اساس آموزه‌های قرآن آفرینش زن و مرد یکسان است و این تلقی که نخستین مخلوق خداوند مرد است و زن از دنده چپ یا از اضافی گل وی پدید آمده است صرفاً مبتنی بر قرائت‌های مردسالارانه و زن‌ستیز از قرآن است.

## ب) قوامیت مردان بر زنان

چالشی‌ترین آیه قرآن کریم در میان محققان، آیه ۳۴ سوره نساء هست؛ «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ...» که به مباحثی همچون قوامیت مردان، اطاعت زنان از شوهران و ضرب زنان توسط مردان اشاره دارد.

بنا بر اظهارات بارلاس، خوانش مردسالارانه تنها با استفاده از بخشی از آیه ۳۴ سوره نساء، اصل برتری مرد و فرودست بودن زن را مطرح می‌کند، درحالی‌که اصل قرآن بر تساوی زن و مرد است. بارلاس ترجمه «قوامون» به «حافظان و حامیان» را ترجمه مناسبی از یوسف‌علی از فراز ابتدایی آیه دانسته؛ اما بیان وجه برتری مرد بر زن در حوزه قدرت مردان را یک خطای سهوی از یوسف‌علی بیان می‌کند. از نظر بارلاس، دستور قرآن ناظر به مسئولیتی اجتماعی بوده که ترجمه «تفضیل» به «برتری در قدرت» باعث انحراف از مسئله‌ای اجتماعی به تفاوت‌های زیست‌شناختی شده است (Barlas & Finn, 2019: 56-59). همچنین هر برداشتی از نقش قوامیت مرد در آیه که بر مبنای برتری مردان بر زنان باشد با آیه ۷۱ سوره توبه که در آن قرآن زنان و مردان را محافظان یکدیگر می‌داند، در تناقض است. چراکه این مسئله را نادیده می‌گیرد که قرآن زنان و مردان را حامی متقابل یکدیگر می‌خواند، در صورتی که اگر مردان در حقیقت بر زنان برتری داشته باشند، حمایت متقابل نمی‌تواند اتفاق بیفتد (Barlas, 2002: 186). از نگاه بارلاس اگر در جامعه‌ای درآمد خانواده به عهده مرد نباشد، قوام نیست. همچنین این آیه به دو قسمت مجزا اما مرتبط تقسیم می‌شود. بخش اول آن ناظر به نقش مردان به مثابه حافظان و حامیان زنان است. همچنین دستور قرآن ناظر به مسئولیتی اجتماعی بوده که ترجمه «تفضیل» به «برتری در قدرت» باعث انحراف از مسئله اجتماعی به تفاوت‌های زیست‌شناختی و هستی‌شناختی است (Barlas & Finn, 2019: 56).

آیت‌الله جوادی آملی در مورد این بخش از آیه «الرجال قوامون على النساء»

بیان داشتند؛ به دو دلیل مرد قوام است، توانایی و قدرت مدیریت و دیگر عهده‌داری تمام هزینه اختصاصی زن؛ لذا اگر مردی این دو صفت را نداشت یا از دست داد و یا به وظیفه خود عمل نکرد دیگر قیم نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۸: ۵۵۳)؛ به عبارت دیگر، بر مبنای این ملازمت، خداوند به دو جهت قیم بودن به امور خانه را مانند توانایی، صلابت و مدیریت و دیگر امور اختصاصی زن و تأمین نیازهای منزل بر عهده شوهر گذاشته است. ایشان در ادامه متذکر می‌شوند قوامیتی که خداوند برای مردان قرار داده مشروط به برتری و انفاق است؛ لذا اگر مردی فاقد چنین برتری بود یا توانایی تأمین زندگی زن را نداشت یا به هر تقدیر به وظیفه‌اش عمل نکرد دیگر قیم نخواهد بود. حال اگر زن از نظر هوش و ذکاوت و قدرت تدبیر بر شوهرش برتری داشت دلیلی ندارد مرد قیم خانواده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۴۷)؛ پس ایشان با اندکی تفاوت قوام بودن شوهر را اشراف بر تدبیر امور و برطرف کردن نیازهای زن می‌داند و به جای برتری عقلی، توانایی و قدرت مدیریت را عامل قوامیت عنوان می‌کند.

بنابراین، هر دو دیدگاه فضیلت برتری و قوامیت را تنها در مدیریت مردان و نه عامل دیگری خلاصه می‌کنند که گاهی نیز از مردان سلب می‌شود. پس آن‌گونه که برخی این مسئله را ارزش ذاتی قلمداد کرده و به آن مباهات می‌کنند؛ نیست (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۱: ۵۰۶)؛ اما اینکه چرا مردان به صفت قیم بودن ممتاز شده‌اند به عقیده علامه طباطبایی به این دلیل است که مردان در تدبیر و نیرومندی و تحمل شداید بر زنان فزونی دارند. تجربه ثابت نموده است که زندگی زنان احساسی و عاطفی و تکیه بر ظرافت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۱۸۱).

### ج) نشوز و عدم تمکین

اکثر مفسران ریشه وجوب اطاعت زن از مرد را در قوامیت او دانسته‌اند و سه راهکار مذکور در آیه برای مطیع کردن زنان را مرحله‌ای دانسته و قائل‌اند

برای انجام مراحل به ترتیب باید از مرحله اول شروع کرد و هر وقت که انجام هر مرحله سودمند نبود، شدت برخورد بیشتر شده و وارد مرحله بعد شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۳۴۳). بارلاس بیان می‌دارد: اگرچه برابری جنسی و شفقت و دلسوزی از مشخصه‌های ازدواج قرآنی است، اما بسیاری از مفسران مسلمان از آیه ۳۴ سوره نساء «... فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ لَلَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ...» برای حکم شرعی لزوم اطاعت و فرمان‌بری زن از مرد استفاده کرده‌اند. این دیدگاه زن فرمان‌بر را «قاتنات» تلقی کرده و برعکس در صورت اطاعت نکردن و فرمان‌بری زن را ناشزه دانسته و به شوهرش حق کتک زدن او را داده است درحالی‌که واژه «قاتنات» اغلب به‌غلط مطیع معنا شده است و بعد فرض شده که معنای آن فرمان‌بردار در برابر شوهر است، حال این‌که «نشوز» در متن قرآن، «وَإِن مَّرَأَةً خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَلِّحَا بَيْنَهُمَا صَلِّحًا وَاصْلِحْ خَيْرًا وَأَخْضَرَتِ الْأَنْفُسُ السُّخَّ وَإِنْ تُحْسَبُوا وَتَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء/ ۱۲۸) هم برای مرد و هم برای زن به کاررفته و به‌نوعی یک حالت نابسامانی و اختلال کلی در زندگی زناشویی است (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۵۵).

آیت‌الله جوادی آملی ناسازگاری زن و شوهر را به یکی از سه قسم زیر بیان داشتند: ۱. نشوز شوهر که به معنی عدم توان مدیریت یا ناسازگاری با زن است. چون معمولاً نصیحت زن بی‌اثر و فاقد قدرت بازدارندگی است در صورت عدم اصلاح با نصیحت حاکم شرع می‌تواند زن را طلاق دهد. ۲. ناسازگاری طرفینی (شقاق بینهما). ۳. عدم تمکین در آمیزش از سوی زن که «ناشزه» نامیده می‌شود. برخورد اصلاحی مرد در نشوز زن، شامل موعظه، قهر و تأدیب است؛ لذا اگر مراحل قبل اثر نکرد، نوبت به تأدیب می‌رسد. البته طبق روایات ضرب توسط چوب مسواک اعمال می‌شود (جوادی آملی، ، ۱۸: ۵۹). نکته مهم این است که زن در مقابل شوهر باید تمکین کند؛ اما زن در مقابل جامعه، مثل فردی از افراد جامعه است و این چنین نیست که باید اطاعت کند و در مسائل

خانوادگی هم می‌بینیم که گاهی زن قوام و قیوم است و مرد باید اطاعت کند، همچنان پسر باید از مادر اطاعت کند و لو در حد بالایی از تخصص‌های علمی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۴۳).

نکته قابل توجهی که اینجا مطرح می‌شود، این است که امثال بارلاس و سایر فمینیست‌های مسلمان، اطاعت زنان را اقتدار خدا گونه برای مردان و نقض اصل تقسیم‌ناپذیری قدرت خداوند تلقی کرده‌اند؛ ولی این مطلب صحیح نبوده چرا که این برداشت فمینیستی است.

### د) ضرب زنان

یکی دیگر از موضوعات آیه ۳۴ سوره نساء «مسئله ضرب» بیان شده است: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ... وَاصْرَبُوهُنَّ...» که در صورت نافرمانی و نشوز زن، جواز ضرب مرد را از آن استنباط می‌کنند. در اینجا واژه «اصْرَبُوهُنَّ» بسیار با نشوز مرتبط است، زیرا ضرب یکی از راهکارهای رفع نشوز زنان بیان گردیده است. بارلاس اذعان می‌دارد که قرائات متعددی نسبت به این آیه وجود دارد؛ به تعبیر وی حتی اگر همه نمی‌توانند در مورد مناسب‌ترین خوانش در این آیه به توافق برسند؛ اما باید پذیرفت که فهم آیه به‌عنوان مجوزی برای ضرب و شتم همسر، یا اجبار اطاعت از آن‌ها قابل قبول نیست و این برداشت با دیدگاه قرآن در مورد برابری جنسی و آموزش آن مبنی بر اینکه ازدواج باید بر اساس عشق، بخشش و... باشد، مغایرت دارد (Barlas, 2002: 187-189)؛ درحالی که مطابق با مبانی هرمنوتیکی بارلاس، یکی از معیارهای تفسیر صحیح، تلاش برای کسب بهترین معناست.

علامه جوادی آملی در تفسیر معنای ضرب، حکم آیه را حقی برای مرد را بیان می‌کند که وجوب و حتی استحباب را نمی‌رسان، بلکه ترک آن بهتر از انجامش است. وی از آیه تحلیل دیگری ارائه می‌دهد که ممکن است مراحل مذکور متناسب با نظام قبیلگی شیوه مناسبی برای حفظ مودت باشد. درواقع مرد به‌عنوان نهی از منکر بایست، اول زن را موعظه کند، بعد اظهار انزجار

نماید؛ سپس مرحله سوم نهی از منکر و امر به معروف، تأدیب است. شایسته‌ترین شخص برای امر به معروف و نهی از منکر نسبت به زن، شوهر اوست. این نه به آن معناست که شوهر حق داشته باشد زنش را بزند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۵۵۸)؛ اما اگر ضرب زن حتی به صورت خفیف، تأثیر مخربی بر روابط خانوادگی بگذارد و زمینه طلاق و فروپاشی بنیان خانواده را به همراه داشته باشد، در این صورت عمل به آیه ضرورتی نخواهد داشت. البته تفاوت میان نظام کنونی با جامعه قبیلگی، سبب نسخ حکم آیه نیست. در صورتی که شرایط حکم مهیا باشد، حکم اجرا می‌شود و نسخی صورت نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۱۳)؛ از این رو می‌توان گفت که جواز زدن مصداقی برای تنبیه در فضای زندگی زناشویی است و از آنجا که مصداق موضوعیت ندارد، مفهوم تنبیه را می‌توان دریافت. بارلاس باتوجه به مبانی هرمنوتیکی خود که بیان داشته قرآن را برای کشف آن چیزی می‌خواند که خداوند قصد کرده است؛ اما در سوی دیگر، دست به تغییر معنای ضرب می‌زند و معنای جدید را نه بر اساس کشف مقصود بلکه مبتنی بر تفسیر مجدد متن در پرتو نیازهای فعلی انسان؛ یعنی همان خواست برابری طلبانه امروزی تعیین می‌کند که به نوعی تحمیل خواست و رأی او به قرآن را به دنبال دارد.

## ۵) تعدد زوجات

موضوع تعدد زوجات در آیات «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا» (نساء / ۳) و همچنین «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصِلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء / ۱۲۹) آمده است. چنانکه آیه ۳ سوره نساء، سفارش خداوند، درباره حفظ حقوق یتیمان و رعایت عدالت، در صورت ازدواج با آنان بوده است. همچنین در آیه ۱۲۹ همین سوره اشاره شده که مردان، ناتوان از رعایت عدالت کامل (در محبت قلبی) میان همسران متعدد

خویش هستند. چنانکه امام صادق (علیه‌السلام) در توضیح آیه مذکور فرمود: در دوستی نمی‌توانید عدالت را رعایت کنید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۳۶۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۵۵۸).

بنا بر خوانش‌های زنانه قرآن، حکم شرعی تعدد زوجات از دیگر احکامی بوده که حاصل برداشت‌های مردسالارانه از قرآن است. بارلاس بر این باور است اگر به اهداف و ارزش‌های دینی و لزوم تکامل انسان‌ها توجه شود، بسیاری از احکام شرعی تغییر می‌کند. در زمان پیامبر (ص) تعدد زوجات وجود داشته است و آیه قرآن نیز به آن اشاره می‌کند؛ اما تعدد زوجات با قرینه یتیمان مقید شده و مطلق نیست و در شرایط خاص می‌گنجد. پس خارج از بحث یتیمان هیچ مردی حق ازدواج مجدد ندارد. به‌عنوان مثال در فهم آیه درباره چندهمسری، بسیاری از مردان مسلمان، آن را به‌عنوان مجوزی برای تعدد زوجات می‌دانند و شرایط مرتبط با تعدد زوجات را نادیده می‌گیرند (Barlas, ۲۰۰۶: ۲۶۵-۲۰۶; ۶۶-۶۸, Barlas, Finn, ۲۰۱۹: ۳۵-۳۶).

از نگاه آیت‌الله جوادی آملی تعدد زوجات برای جلوگیری از فساد و فحشا در جامعه است که البته زن می‌تواند با شرط ضمن عقد مانع از تحقق آن شود. ایشان دلایلی مانند آمادگی زودتر ازدواج در دختران، قربانی شدن مردان در حوادث و... را باعث صدور این حکم دانسته است؛ اما در ادامه شروطی نیز بیان داشته که: اولاً تعدد زوجات، فقط برای توانمندان مجاز است. ثانیاً مشروط بر اجرای عدالت است که آن‌هم برای همگان میسر نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۷: ۲۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۸)؛ بنابراین اصل در اسلام تک‌همسری است و اسلام در جهت محدودیت چندهمسری آن‌هم به شکل اشباع نشدنی و جلوگیری از فساد و فحشا در جامعه گام برداشته است. همچنین درباره آیه‌ی ۱۲۹ سوره نساء بر این باور است که تعدد زوجات با شرط رعایت عدالت مشکلی ندارد (همان: ۲۸۳-۱۷) در اینجا منظور جوادی آملی از عدالت، عدالت همه‌جانبه نیست که شامل تمایلات قلبی هم باشد؛ زیرا تعدیل در گرایش‌های قلبی غالباً در اختیار انسان نیست (همان: ۲۶۶-۱۷).

مفسران متقدم مانند طبری، شیخ طوسی و فخر رازی این دیدگاه را رد نمودند. طبری می‌نویسد: «فَأَنْكِحُوا» امری است، اما عبارت «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَغْدِلُوا فَوَاحِدَةً» بر نهی از ازدواج بدون عدالت دلالت می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ۴: ۱۶۰). شیخ طوسی در بحث نکاح به اجماع و روایت استناد می‌کند و دلالت آیه ۳ را بر حکم تعدد زوجات ناتمام می‌داند. فخر رازی عبارت «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى» را شرطی می‌داند. به نظر او این آیه مربوط به مردی است که از دارایی یتیم تحت سرپرستی، به چند همسر خود انفاق می‌کند. خداوند می‌فرماید: نباید بیش از چهار زن بگیرید و به سه زن یا دو زن و یا اگر بازهم خوف داشتید به یک زن قناعت کنید (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۵: ۴۸۵). علامه طباطبایی اعتقاد دارد خطاب در این آیه به شکل جمع و گسترده است؛ چراکه در آیه مذکور «فَأَنْكِحُوا» به کاربرده شده تا ترکیب تعداد همسران را به شکل جمع مطرح نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۶۸). از دیدگاه ایشان، علت تشریح حکم تعدد زوجات، بر اساس طبیعت چندهمسری مرد بوده و حق مرد است. البته باید به این نکته توجه کرد که این با کرامت و حقوق انسانی سازگار نیست.

به‌خوبی می‌توان دریافت اسما بارلاس از مخالفین تعدد زوجات یا اصطلاحاً چندهمسری بوده حال اینکه آیت‌الله جوادی آملی از موافقان تعدد زوجات با عدالت به‌طور عام است و دلیل وی برای تأیید تعدد زوجات، حمایت از زنان بیوه که صاحب فرزندان یتیم هستند.

### و) برتری مردان بر زنان، تبیین واژه «درجه»

اسما بارلاس معتقد است که چند آیه مشخص از قرآن اغلب برای برتری مردان بر زنان به کاررفته است. بر اساس آیه ۲۲۸ سوره بقره؛ «... لَهِنَّ مِثْلَ الَّذِي عَلِمْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْنَ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» هیچ ابهامی در مورد «درجه»، اولویت در حقوق و مسئولیت‌ها که مردان داشته، وجود ندارد و این ارتباطی به این موضوع که مردها اقتدار یا مقام والاتری دارند، یا توسط خدا ترجیح داده

می‌شوند یا نان‌آور هستند و یا کمترین ارتباطی با فیزیولوژی تطبیقی زنان و مردان ندارد (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۷۰-۷۱). آیت‌الله جوادی آملی هم در بیان آیه می‌فرماید: اگر مبنای قومیت «الرجال علیهن» درجه باشد در مقابلش «ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف» و «عاشروهن بالمعروف» وجود دارد. هر یک از زن و مرد نسبت به هم حقوق و وظایفی دارند. کلمه «درجه» در آیه مزبور دلیل ارزش افزوده‌ای نیست بلکه ناظر به امور اجرایی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۸: ۵۵۳).

### ز) شهادت زن

بارلاس در بحث شهادت زنان، در ذیل آیه ۲۸۲ سوره بقره «... واستهدوا شهیدین من رجالکم فإن لم یكونا رجلین فرجلٌ وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضلَّ إحدیهما حدکرا إحدیهما الأخری...» بیان می‌دارد:

اولاً در این آیه هر دو زن شاهد نامیده نشده؛ بلکه یکی شاهد و دیگری یادآوری کننده است و به‌عنوان یک پشتیبان عمل می‌کند. ثانیاً اگر قاعده یک شاهد مرد در برابر دو زن بود، باید در برابر دو مرد، چهار شاهد زن قرار می‌گرفت درحالی که قرآن این گزینه را ارائه نمی‌دهد. ثالثاً این نوع شاهد گرفتن در قراردادهای مالی است و تنها برداشت پدرسالارانه از این آیه، قاعده دو در برابر یک بوده که به همه امور حقوقی، از جمله شهادت مدنی و کیفری تعمیم می‌دهد. رابعاً حتی در دوران محدودیت‌های شدید اجتماعی اقتصادی و تجربی، قرآن توان بالقوه درایت زنان را به رسمیت می‌شناسد. اشاره به واقعیت تاریخی که تنها شاهد شهادت نائله بنت فرافصه، لشکرکشی عایشه و دیگر یاران وی برای گرفتن انتقام قتل شوهرش، یعنی خلیفه عثمان را پایه‌گذاری کرد (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۶۳-۶۶). بی‌شک نظر بارلاس، نظری خاص و قابل تأمل است و نمی‌توان آن را مخالف عقل و قرآن دانست. البته مفسران هرکدام به مسئله شهادت از دریچه خاص نگریسته‌اند که گاه قابل همپوشانی و گاه قابل تفکیک است (حسن‌خانی، ۱۳۸۹: ۳).

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، این‌ها حکم غالبی است نه علت دائمی، اشتغال فراوان زن به مسائل خانگی از یک‌سو و قلت حضور وی در جریان‌های اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر، می‌تواند. احتیاط قضائی در تعدد شاهد شود. ایشان روایتی را که علت شهادت دو زن در برابر یک مرد را نقصان عقل زن می‌داند، قوی نمی‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۲: ۶۴۵). گرچه در تفاسیر مختلف عمده دلیل دو شاهد، احساسات یا کمبود حافظه ذکر شده است؛ اما واقعیت آن است که همه بر اساس حدس و گمان است. قطعاً دستیابی به حکمت احکام در بسیاری موارد در توان ما نیست (مغنیه، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۴۲).

### ح) حجاب و پوشش زنان

حجاب و پوشش زنان مسلمان از جمله مسائلی است که در خوانش‌های زنانه قرآن همواره مورد نقد قرار گرفته است. بارلاس و دیگر موافقان فمینیستی به این نتیجه رسیده‌اند که قرآن برخلاف عقیده رایج مسلمانان به پوشش صورت یا حتی سر و موی زنان حکم نداده است. آنچه قرآن قصد تعمیم و فراگیر کردنش را داشته، لباس مردم عرب در قرن اول هجری نبوده؛ بلکه رعایت اصل وقار جنسیتی است.

در قرآن دودسته آیات درباره حجاب، یکی به صورت خاص و دیگری به صورت عام، مطرح شده است. در آیه ۵۹ سوره احزاب «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا؛ لَيْسَ لَكُم مِّنْهُنَّ الْمُتَفَقِّهُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكُم بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا» خداوند به پیامبر دستور می‌دهد که به همسر و دخترانش و زنان مؤمن بگوید که وقتی بیرون می‌روند، جلباب (پوشش) خود را بر خود فروتر گیرند و این کار برای آن‌ها که (به منزله زن آزاد) شناخته شوند و (مانند زنان برده) آزار نینند [به احتیاط] نزدیک‌تر است. دسته دیگر، آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور است: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ

فُرُوجِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَ...» که به هر دو گروه جنسی، زنان و مردان، دستور داده که نگاهشان را پایین بیندازند (به نامحرم خیره نشوند) و روسری‌شان را بر سینه و گردن فرو اندازند و زیبایی‌شان را مگر برای افراد محرم نمایش ندهند.

بارلاس می‌گوید برخی اشکال حجاب مانند برقع و نقاب و نیز توجهات کلامی و ایدئولوژیک آن به نوعی بدعت است که با آموزه‌های قرآن تناسب ندارد. همچنین حکم آیه ۵۹ سوره احزاب ناظر به آن است که زنان آزاد از زنان برده در جامعه جاهلی زمانی زمان نزول قرآن شخیص داده شوند؛ بنابراین تعمیم مفهوم جلباب و بی‌توجهی به بستر تاریخی آن، منجر به محبوس ماندن برخی زنان در خانه و پوشاندن حتی صورت ایشان شده که خود به نوعی موجب تحقیر اجتماعی آنان شده است. از سوی دیگر، از آیات سوره نور که به زنان و مردان مؤمن دستور رعایت عفاف در نگاه کردن را داده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که زنان با مردان تعامل داشته‌اند و حداقل رودرروی یکدیگر قرار می‌گرفته‌اند و زن در خانه و ذیل برقع مستور و مخفی نبوده‌اند (Barlas, ۲۰۰۶: ۲۶۷-۲۶۸). نتیجه آن که قرآن به پوشش سروصورت و موی زنان دستور نداده است. مفسران دوران معاصر نیز با تأکید بر حقوق زنان بنا بر آیه ۳۱ سوره نور، حجاب و پوشش همه بدن زن و موی سر را واجب دانسته‌اند؛ اگرچه پوشش صورت و دودست را استثنا کرده‌اند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۵۱۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۵: ۱۵۶).

بارلاس در سرتاسر کتاب خود در کنار بیان فهم خود از قرآن، همواره مفسران سنتی نقد نموده و معتقد است آنان با استناد به این آیات، انواع پوشش را بر زنان تحمیل کرده‌اند. درحالی که مسئله پوشش صورت و این که زنان باید نقاب و برقع بزنند امری برآمده از قرآن و سنت نیست، محافظه کاران (سنت‌گرایان) این آیات را نه برای توصیه، بلکه به عنوان دستوری برای زنان معتقد به حجاب می‌خوانند (Barlas & Finn, ۲۰۱۹: ۲۲-۲۳).

علامه طباطبایی و استاد مطهری پس از ذکر دو احتمال تمایز آزاد زنان و کنیزان و شناخته شدن به عفت، احتمال دوم را، تقویت کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۶:

۵۱۰: مطهری، ۱۳۸۳: ۱۹-۵۰۴). محمدجواد مغنیه نیز به همین شکل می‌گوید: «زنان به عفت و خویشتن‌داری شناخته می‌شوند. حجاب بین زن محجبه و طمع اهل فسق و شهوت مانع می‌شود و بدین ترتیب با متلک و نگاه‌های گناه‌آمیز آزار نمی‌بینند» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۶: ۲۴۰).

آیت‌الله جوادی آملی وظیفه بیشتر زنان در ستر و پوشش نسبت به مردان را به دلیل همراه بودن خلقت زن با زیبایی و شکوه دانسته است. علاوه بر این وظیفه هر دو طرف، یعنی زن و مرد می‌داند که رعایت عفاف را به همراه داشته باشند. همچنین تمایز مبتنی بر عفت را به‌عنوان فلسفه حجاب بیان کرده و می‌گوید: «قرآن کریم وقتی مسئله لزوم حجاب را بازگو می‌کند، علت و فلسفه ضرورت حجاب را چنین بیان می‌فرماید: ذلک أدنی أن یعرفن فلا یؤذین یعنی برای اینکه شناخته نشوند و مورد اذیت واقع نگردند. چراکه آنان تجسم حرمت و عفاف جامعه هستند و حرمت دارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۳۹).

عبارت «ذَلِكْ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ»، مانند موارد مشابه به فلسفه حجاب اشاره دارد که همان مشخص شدن عفت زن و در نتیجه در امان ماندن از تعرض افراد فاسد است. به نظر می‌رسد به‌رغم نکات جالب توجهی که بارلاس به آن اشاره داشته، تناقضات و ضعف‌هایی در استدلال‌های وی بخصوص درباره آیه جلاب وجود دارد که نشان‌دهنده تعریف و نگاه محدود بارلاس به حجاب است.

## نتیجه‌گیری

از این بررسی و مقایسه دیدگاه‌ها نتایج ذیل حاصل شد:

۱. آیت‌الله جوادی آملی با اهتمام به تفسیر قرآن به قرآن در تبیین و تفسیر آیات مورد بحث، با خانم بارلاس در موارد متعدد هم‌داستان است. ایشان با وجود تخصص و تبحر در بحث‌های کلامی، فلسفی، حدیثی و... برای تفسیر تنها به قرآن بسنده می‌کنند.

۲. بارلاس به معنای متعارف و مرسوم آن در جرگه مفسران قرآن قرار نمی‌گیرد

و بیش از این که مفسر باشد خواهان دفاع از حقوق زنان بر مبنای قرآن است؛ اما باین حال می‌توان مؤلفه‌های مشترکی را از منظر هر دو شخصیت در تفسیر و تبیین آیات مذکور استخراج کرد.

۳. در بررسی آیه خلقت، هر دو مفسر قائل به سرشت واحد و یکسان‌اند و تفسیر توراتی داستان مبنی بر خلقت زن از مرد را نمی‌پذیرند.

۴. در تفصیل «درجه» هر دو معتقدند، قرآن، برتری خاصی در این آیه برای مرد قائل نشده و این درجه به جهت همان قوامیتی است که به خاطر مسئولیت زندگی به مرد داده شد و اینکه قوامیت، تنها بار مسئولیت است نه ارزش ذاتی مردان.

۵. بارلاس قوامیت را در جامعه تسری داده و آیت‌الله جوادی آملی قوامیت را محدود به خانواده می‌داند.

۶. هر دو مفسر نشوز را شامل زن و مرد می‌دانند؛ لکن بارلاس مفهوم «ضرب» را محدود کردن خشونت مرسوم در جاهلیت تفسیر نموده و آیت‌الله جوادی آملی آن را ضربه خفیف دانسته‌اند.

۷. بارلاس تعدد زوجات را تنها محدود به ازدواج با دختران یتیم و نگاه قرآن را همان تک‌همسری می‌داند آیت‌الله جوادی آملی ضرورت تعدد ازدواج را در شرایطی بیان کرده؛ اما آن را مجاز برای همه مردان نمی‌شمرد.

۸. اسما بارلاس در تفسیر آیه شهادت تنها یک زن را شاهد و دیگری را تذکردهنده معرفی کرده و این نوع شهادت را فقط در قرارداد مالی می‌پذیرد. آیت‌الله جوادی آملی مشغله فراوان زن و قلت حضور در اجتماع و احساسات شدید زن را دلیل بر لزوم دو شاهد زن دانسته است.

۹. در باب مسئله حجاب، بارلاس بر این باور است که محافظه‌کاران این آیات توصیه‌ای را، به‌عنوان دستوری برای زنان معتقد به حجاب می‌خوانند؛ حال آنکه آیت‌الله جوادی آملی فلسفه حجاب را در مشخص شدن عفت زن و در نتیجه در امان ماندن از تعرض افراد فاسد تبیین کرده‌اند.

به‌طورکلی، عمده تفاوتی که در تفسیر آیات زنانه به‌ویژه در چند مبحث

تعدد زوجات، شهادت و حجاب دیده شد، حاصل نگاه اسما بارلاس مبنی بر مساوات مطلق میان زن و مرد و ضرورت برقراری عدالت مساواتی است؛ در برابر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی که تفاوت میان زن و مرد را پذیرفته و سخن قرآن را عدالت استحقاقی می‌داند. البته اشتراکات قابل توجه میان نظرات دو مفسر نیز نشان‌دهنده آن است که اگر تفسیر قرآن بدون پیش‌فرض‌ها و با شناختی دقیق به ابعاد وجودی زن و توجه در توانایی‌های بالفعل و بالقوه او صورت گیرد؛ محصول آن تفسیری معقول و اخلاق‌مدار خواهد بود؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت تفسیر قرآن اگر با روش تفسیری مناسب و تتبع کامل و علمی و مستند ارائه گردد، جنسیت مفسر چندان تأثیری در آن نخواهد داشت.

## منابع

- قرآن کریم: ترجمه فولادوند  
ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون.
- بدره. محسن. (۱۳۹۵). گفتگوی میان اسلام و فمینیسم. چاپ ۲. تهران: آرما.
- بدره، محسن. میرخانی، عزت السادات و طوبی شاکری گلپایگانی (۱۳۹۹). «تحلیل و نقد شاکله نظری فضل الرحمن به مثابه مبنایی روش شناختی برای برخی خوانش‌های زنانه نگر از قرآن». مطالعات زن و خانواده. دوره ۸. ش ۲. صص ۹-۳۵.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). زن در آئینه جمال و جلال. چ اول. قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. تنظیم و ویرایش: علی اسلامی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. تنظیم و ویرایش: علی اسلامی. قم: اسراء.
- حسن خانی، احمد رضا. (۱۳۸۹). «نگاهی به دیدگاه‌های مفسران در مورد گواهی زنان در قرآن». پژوهش‌های قرآنی. سال شانزدهم. ش ۱۱. صص ۲۰۶-۲۳۴.
- راغب اصفهانی. (۱۴۱۲ ق). مفردات فی غریب القرآن. تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق و بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت، دمشق: دارالکتاب العربی.
- زیبایی، فرزاد. (۱۳۹۴). نقش عدالت جنسیتی در ارتقای صلح و توسعه در اسناد بین‌المللی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور.
- زیبایی نژاد، محمدرضا؛ سبجانی، محمدتقی. (۱۳۸۱). درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام. چاپ دوم، قم: دارالنور.
- سبجانی، محمدتقی. (۱۳۸۰). مکان زن در قرآن. مجله پژوهش‌های قرآنی. شماره ۲۵ و ۲۶. صص ۱۲-۲۵.
- سید قطب. (۱۴۱۲ ق). فی ظلال قرآن. بیروت. قاهره: دارالشروق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی. علی‌اکبر غفاری (مصحح). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). تفسیر نور الثقلین. تهران: اسماعیلیان.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۳ ق). بحارالانوار. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). نظام حقوق زن در اسلام. چاپ سی و هشتم. تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). *عدل الهی*. چاپ ۲۶. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. ج ۱۹. چاپ اول. تهران: صدرا.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ ق). *تفسیر الکاشف*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- هدایت الله، عایشه. (۱۴۰۰). *حاشیه‌های فمینیستی قرآن*. ترجمه مرضیه محمص و نفیسه دانش فرد. چاپ اول تهران: کرگدن.
- هدایت نیا، فرج الله. (۱۳۹۳). «مبانی نظری عدالت استحقاقی در حقوق زنان». *حقوق اسلامی*. سال ۱۱. شماره ۴۲. صص ۳۹-۶۴.
- Barlas, Asma, (2002). *Believing Women in Islam; Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, Austin: University of Texas Press.
- Barlas, Asma(2006); *Quranic Hermeneutics and Sexual Politics*, *Cardozo Law Review*, pp 143-151.
- Barlas, Asma, (2008) "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative" in *Islamic Feminism: Current Perspectives*, ed: Anitta Kynsilehto, Finland: University of Tampere.
- Barlas, Asma, Finn, David Raeburn, (2019). *Believing women in Islam: a brief introduction*, University of Texas Press. Austin, Texas, United States.
- Barlas, Asma (2005), *Qur'anic Hermeneutics and Women's Liberation*, International. Congress on Islamic Feminism, Barcelona, Spain, October 29 .

## References

The Holy Qur'an

- 'Arūsī Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jum'a. (1415 AH/1994). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Tehran: Ismā'īlīān.
- Badreh, Mohsen. (1395 SH/2016). *Goftogūyī miyān-e Islam va Feminisim*, 2nd edition. Tehran: Ārmā.
- Badreh, Mohsen; Mīrkhānī, 'Ezzat al-Sādāt; and Tūbā Shākīrī Golpāyegānī. (1399 SH/2020). "Taḥlīl va Naqd-e Shākīle-ye Nazarī-ye Fazl al-Raḥmān be Masābe-ye Mabnā-ye Ravesh-shīnākhtī barā-ye Barchī Khvānesh-hā-ye Zanāneh-Negar az Qur'an." *Motālī 'āt-e Zan va Khānivādeh*, vol. 8, no. 2, pp. 9–35.
- Barlas, Asma. (2002). *Believing Women in Islam; Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin: University of Texas Press.
- Barlas, Asma. (2005). "Qur'anic Hermeneutics and Women's Liberation." International Congress on Islamic Feminism, Barcelona, Spain, October 29.
- Barlas, Asma. (2006). «Quranic Hermeneutics and Sexual Politics.» *Cardozo Law Review*, pp. 143-151.
- Barlas, Asma. (2008). "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative" in *Islamic Feminism: Current Perspectives*, ed: Anitta Kynsilehto, Finland: University of Tampere.
- Barlas, Asma; Finn, David Raeburn, (2019). *Believing Women in Islam: A brief Introduction*. Austin: University of Texas Press, United States.
- Fakhr al-Dīn Rāzī, Abū 'Abdallah Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH/2000). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Hasan Khānī, Ahmad Reza. (1389 SH/2010). "Nigāhī be Dīdgāh-hā-ye Mufasssīrān dar Morīd-e Govāhī-ye Zanān dar Qur'an." *Pazhūhīsh-hā-ye Qur'ānī Journal*, year 16, no. 11, pp. 206–234.
- Hidāyatallāh, 'Ā' isheh. (1400 SH/2021). *Hāshiyeh-hā-ye Feministī-ye Qur'an*, 1st edition. Translator: Marzīyeh Moḥaṣṣaṣ & Nafīseh Dānīshfard. Tehran: Kargadan.
- Hidāyatniyā, Farajallāh. (1393 SH/2014). "Mabānī-ye Nazarī-ye 'Adālat-e Istīḥqāqī dar Ḥuqūq-e Zanān." *Ḥuqūq-e Islāmī*, year 11, no. 42, pp. 39–64.
- Ibn Kathīr al-Dimashqī, Ismā'īl ibn 'Amr. (1419 AH/1998). *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm* (Ibn Kathīr). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn.
- Javādī Amolī, Abdullah. (1378 SH/1999). *Tasnīm: Tafsīr-e Qur'an-e Karim*. Annotator: 'Alī Islāmī. Qom: Isrā.
- Javādī Amolī, Abdullah. (1388 SH/2009). *Zan dar Āyeneh-ye Jamāl va Jalāl*, 1st edition. Qom: Markaz-e Nashr-e Farhangī-ye Rajā.
- Javādī Amolī, Abdullah. (1389 SH/2010). *Tasnīm: Tafsīr-e Qur'an-e Karim*. Annotator: 'Alī Islāmī. Qom: Isrā.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1407 AH/1987). *al-Kāfī*. Annotator: 'Alī-Akbar Ghafārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Majlisī, Muḥammad-Taqī. (1403 AH/1983). *Biḥār al-Anwār*, 3rd edition. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Mīshbāḥ Yazdī, Muḥammad-Taqī. (1388 SH/2009). *Nigāhī Gozarā beh Ḥuqūq-e Bashār az Dīdgāh-e Islām*. Qom: Imam Khomeini (ra) Educational and Research Institute.
- Mughniyya, Muḥammad Jawād. (1424 AH/2004). *Tafsīr al-Kāshif*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Mutahhari, Morteza. (1372 SH/1993). *Majmū'eh Āthār*, 1st edition. Tehran: Ṣadrā.

- Mutahhari, Morteza. (1383 SH/2004). *Nizām-e Huqūq-e Zan dar Islam*, 38th edition. Tehran: Šadrā.
- Mutahhari, Morteza. (1386 SH/2007). *‘Adl-e Ilāhī*, 26th edition. Tehran: Šadrā.
- Rāghib Iṣfahānī. (1412 AH/1992). *Mufradāt fi Gharīb al-Qur’ān*. Annotator: Šafwān ‘Adnān Dāwūdī. Damascus & Beirut: Dār al-‘Ilm – al-Dār al-Shāmiyya.
- Sayyid Quṭb. (1412 AH/1992). *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Beirut & Cairo: Dār al-Shurūq.
- Šubhānī, Muḥammad-Taqī. (1380 SH/2001). “Makānat-e Zan dar Qur’ān.” *Pazhūhesh-hā-ye Qur’ānī*, no. 25–26, pp. 12–25.
- Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad. (1412 AH/1992). *Jāmi‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH/1993). *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qur’ān*. Tehran: Nāšer Khosrow.
- Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad-Ḥusayn. (1417 AH/1997). *al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur’ān*. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Jāmi‘eh al-Mudarrisīn-e Ḥawzeh-ye ‘Ilmiyyeh-e Qom.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār Ihyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Zamakhsharī, Maḥmūd. (1407 AH/1987). *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut & Damascus: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Zībā‘ī, Farzād. (1394 SH/2015). *Naqsh-e ‘Adālat-e Jensīū dar Erteqā-ye Šolḥ va Towse‘eh dar Asnād-e Beyn al-Melalī*. M.A. Thesis, Payame Noor University, Iran.
- Zībā‘ī-Nejad, Muḥammad-Reza; and Šubhānī, Muḥammad-Taqī. (1381 SH/2002). *Darāmadī bar Nizām-e Shakhṣīyat-e Zan dar Islam*, 2nd edition. Qom: Dār al-Nūr.

## | Extended Abstract |

## An Evaluation of Asma Barlas's Conception of Gender Justice in Comparison with the Views of Ayatollah Javadi Amoli

Bibi Hakimeh Hosseini Hekmat , Fatemeh Ataei Dalanjan

**Research Objective:** The present study aims to explicate the thought and exegetical method of Asma Barlas, a Pakistani-American scholar influenced by the ideas of Fazlur Rahman and, in some respects, a follower of Amina Wadud, and to compare her views on gender justice with those of Ayatollah Javadi Amoli concerning Qur'ānic verses related to women, including those on creation, testimony, and hijab. The principal objective is to address the numerous questions raised in discussions of gender justice within Islam and to demonstrate the comprehensiveness and realism of the Islamic perspective in contrast with feminist approaches. The study seeks to clarify the Islamic—particularly Shi'i—understanding of gender justice, the ways in which it differs from feminist approaches, and the relationship and distinction between justice and equality.

**Research Methodology:** In terms of data collection, the research is based on library sources, and in terms of data analysis it adopts a comparative approach. Comparative analysis entails describing and explaining the similarities and differences between two theoretical perspectives so that the strengths and weaknesses of each become evident, allowing either one of the two viewpoints, or a synthesis of their respective strengths, to be presented as the final conclusion.

**Findings:** Ayatollah Javadi Amoli, with a strong commitment to interpreting the Qur'ān by the Qur'ān, concurs with Barlas on several points in his explanation and interpretation of the verses under discussion. Despite his expertise in theology, philosophy, hadith studies, and related disciplines, he relies primarily on the Qur'ān itself in his exegetical approach.

Barlas, in the conventional sense, cannot be classified among Qur'ānic exegetes; rather, she is primarily concerned with advocating women's rights on the basis of the Qur'ān. Nevertheless, a number of shared interpretive elements can be identified in the approaches of both figures regarding the verses in question:

- Both interpreters, in examining the verse on creation, affirm a single and common human nature and reject the Biblically influenced interpretation that portrays woman as having been created from man.
- Regarding the term “degree” (daraja), both maintain that the Qur'ān does not assign any inherent superiority to men in this verse; rather, the notion of degree refers to the responsibility of guardianship granted to men in relation to family management. In this view, guardianship represents a burden of responsibility rather than an intrinsic value or superiority of men.
- Barlas extends the concept of guardianship (qiwāma) to the broader social sphere,

whereas Ayatollah Javadi Amoli restricts it to the domain of the family.

- Both interpreters consider *nushūz* to apply to both men and women; however, Barlas interprets the term *ḍarb* as a restriction on the forms of violence customary in the pre-Islamic period, whereas Ayatollah Javadi Amoli interprets it as a light and symbolic physical reprimand.
- Barlas limits the permissibility of polygyny to marriage with orphan girls and maintains that the Qur'ānic orientation favors monogamy. Ayatollah Javadi Amoli, by contrast, acknowledges that multiple marriages may become necessary under certain circumstances but does not consider them permissible for all men without qualification.
- In interpreting the verse on testimony, Barlas regards one woman as the actual witness and the second as a supporting reminder, and she limits this form of testimony to financial contracts. Ayatollah Javadi Amoli attributes the requirement of two female witnesses to factors such as women's extensive domestic responsibilities, their comparatively limited participation in public life, and their stronger emotional disposition.
- With regard to the issue of hijab, Barlas argues that conservative interpreters transform verses that are essentially advisory in tone into binding legal commands obligating women to observe veiling. Ayatollah Javadi Amoli, however, explains the philosophy of hijab as making a woman's chastity recognizable and thereby protecting her from the misconduct of corrupt individuals.

**Conclusion:** In general, the principal differences observed in the interpretation of women-related verses—particularly those concerning polygyny, testimony, and hijab—derive from Asma Barlas's view of absolute equality between men and women and her emphasis on egalitarian justice, in contrast to Ayatollah Javadi Amoli's acceptance of differences between men and women and his understanding of Qur'ānic justice as merit-based justice (*iṣṭihqāqī*).

At the same time, the significant commonalities between the two scholars' interpretations indicate that when the Qur'ān is interpreted without preconceived assumptions and with a careful understanding of the existential dimensions of women—along with attention to their actual and potential capacities—the result can be a rational and ethically grounded interpretation. It may therefore be concluded that when Qur'ānic interpretation is conducted through an appropriate exegetical method and supported by comprehensive, scholarly, and well-documented research, the gender of the interpreter has minimal impact on the outcome.

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

**Keywords:** Qur'an; Gender justice; Feminist readings; Feminism; Barlas; Javadi Amoli; Merit-based justice; Egalitarian justice

## An Analysis of Legal and Status Inequality in Women's Employment from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Mahmoud Karimi Benadkooki<sup>1</sup>, Hasan Akhbari<sup>2</sup>, Mehdi Hamzehpoor<sup>3</sup>

1. Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Imam Sadiq University, Tehran, Iran Email: [karimii@isu.ac.ir](mailto:karimii@isu.ac.ir)

2. PhD Candidate in Qur'anic Sciences and Hadith, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Corresponding Author)  
Email: [118a.hasan@gmail.com](mailto:118a.hasan@gmail.com)

3. Associate Professor, Department of Decision Sciences and Complex Systems, Faculty of Islamic Studies and Management, Imam Sadiq University, Tehran, Iran Email: [m.hamzehpoor@isu.ac.ir](mailto:m.hamzehpoor@isu.ac.ir)

Research Article



### Abstract

The issue of legal and status inequalities affecting women—one of the current social concerns in Iranian society—results from the lack of a precise articulation of the Islamic perspective on anthropology and ontology. An inadequate understanding of the stations of women and men, their assigned responsibilities, and their respective roles within the cosmic order has led to the assumption of inequality in the domain of employment. Accordingly, this article examines the views of a contemporary theologian who adopts a maximalist approach to religion, employing thematic analysis as its methodological framework. The thematic network derived from Javadi Amoli's works indicates that, in his view, what distinguishes individuals are the perfections pertaining to the soul, which are shared between men and women and are referred to in this study as the overarching theme of "virtues." By contrast, what is presumed to constitute inequality between men and women pertains to the contingencies of worldly life and aligns with divine wisdom aimed at ensuring the proper functioning of life in this world. These matters do not, therefore, generate legal or status disparities between the two sexes and are categorized under the overarching theme of "tasks." Consequently, not only do both groups share the capacity for attaining genuine perfections, but they also possess common rights in many employment-related matters.

**Keywords:** Legal and status inequalities; Women's rights; Gender segregation; Women's employment; Ayatollah Javadi Amoli

Received: 2025-06-30 | Received in revised form: 2025-10-20 | Accepted: 2025-11-02 | Published online: 2025-12-22

◆ **How to cite:** Karimi Benadkooki, Mahmoud, Akhbari, Hasan, Hamzehpoor, Mehdi (1404SH): An Analysis of Legal and Status Inequality in Women's Employment from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli, Quran and social sciences, 4(20), p70-103, [10.22034/arq.2025.242439](https://doi.org/10.22034/arq.2025.242439)

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



## تحلیل مسئله نابرابری حقوقی و منزلتی در اشتغال زنان از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

محمود کریمی بنادکوی<sup>۱</sup>، حسن اخباری<sup>۲</sup>، مهدی حمزه‌پور<sup>۳</sup>

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران، [karimii@isu.ac.ir](mailto:karimii@isu.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول) [118a.hasan@gmail.com](mailto:118a.hasan@gmail.com)

۳. دانشیار گروه علوم تصمیم و سیستم های پیچیده، دانشکده معارف اسلامی و مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران،  
[m.hamzehpoor@isu.ac.ir](mailto:m.hamzehpoor@isu.ac.ir)

پژوهشی



### چکیده

مسئله نابرابری‌های حقوقی و منزلتی زنان به‌عنوان یکی از مسائل روز جامعه ایرانی، محصول عدم تبیین دقیق دیدگاه اسلامی در باب انسان‌شناسی و هستی‌شناسی است. عدم شناخت صحیح از جایگاه زن و مرد و وظایف محوله و نقش‌های هر یک در نظام هستی، موجب ایجاد فرضیه نابرابری در حوزه اشتغال شده است؛ از این‌رو در این مقاله دیدگاه یکی از متألّهان معاصر که نگاه حداکثری به دین دارد، با استفاده از روش تحلیل مضمون مورد مطالعه قرار گرفت. تحلیل شبکه مضامین موجود در آثار جوادی آملی نشان‌دهنده آن است که در دیدگاه ایشان آنچه موجب تمایز افراد می‌شود، همانا کمالات مرتبط با روح بوده که بین زن و مرد مشترک است و در این پژوهش تحت عنوان مضمون فراگیر «فضائل» از آن یادشده است و آنچه مفروض نابرابری بین زن و مرد است، مربوط به اقتضائات حیات دنیوی و متناسب با حکمت الهی مبنی بر جریان یافتن صحیح زندگی در این دنیاست و موجب اختلاف حقوقی و منزلتی این دو نخواهد بود و تحت عنوان مضمون فراگیر «مشاغل» جایابی شده است؛ لذا این دو صنف علاوه بر آنکه در امکان تحصیل کمالات حقیقی مشترک‌اند؛ در بسیاری از امور مربوط به اشتغال نیز دارای حق مشترک هستند.

**کلیدواژه‌ها:** نابرابری‌های حقوقی و منزلتی، حقوق زنان، تفکیک جنسیتی، اشتغال زنان، آیت‌الله جوادی آملی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** کریمی بنادکوی، محمود؛ اخباری، حسن؛ حمزه پور، مهدی (۱۴۰۴): (تحلیل مسئله نابرابری حقوقی و منزلتی در اشتغال زنان از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی)، قرآن و علوم اجتماعی، ۴(۲۰)، ۷۰-۱۰۳. [10.22034/arq.2025.242439](https://doi.org/10.22034/arq.2025.242439)

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

ظهور اسلام در زمان جاهلیت و تشریح احکام مختلف در تمام عرصه‌های زندگی باعث شد رویکرد جدیدی از انسان‌شناسی بر مبنای توحید به جهانیان معرفی شود. در این دیدگاه جنسیت ملاک تقسیم وظایف و نقش‌های فردی و اجتماعی نیست بلکه حکمت بالغه خداوند اقتضا دارد که امورات زندگی فردی و اجتماعی انسان، متناسب با ساختمان بدنی او و نیازهای بیرونی بین زن و مرد تقسیم شود. همچنین در رابطه انسان با خداوند، وجود نفس انسانی مشترک بین زن و مرد، بدون آنکه تفاوتی در تحصیل کمالات داشته باشند، بیانگر آن است که در عرصه کمالات حقیقی، انسان فارغ از جنسیت خود مدنظر است و امکان رشد برای هر دو به صورت برابر وجود دارد. بدین خاطر است که در اکثر خطابات قرآنی فرقی بین زن و مرد وجود نداشته و انسان بماهو انسان مورد خطاب<sup>۱</sup> است.

نقش بی‌بدیل زن در تشکیل، تداوم و استحکام کوچک‌ترین و تأثیرگذارترین نهاد اجتماعی یعنی «خانواده» انکارناشدنی است. آیت‌الله جوادی معتقدند «زن و مرد بی‌هیچ تفاوتی دو رکن سازنده نسب هستند و فرزند همان‌گونه که به پدر و جد و جده پدری منسوب است، به مادر و جد و جده مادری انتساب دارد، بنابراین پدر و مادر دو عنصر اصلی تأسیس نسب و خانواده‌اند. ارتباط حقیقی افراد با یکدیگر از طریق ولادت و رحامت است و با همین ارتباط، خانواده، تیره و طایفه، قبیله، ملت، قوم و جامعه شکل می‌گیرند و سرچشمه‌ای برای آداب‌ورسوم و سنت و فرهنگ ملل می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۸: ۲۶۶). همچنین ایشان در نحوه ارتباط خانواده و جامعه معتقدند «از پربرکت‌ترین رهاوردهای دین، احترام، استحکام و صیانت خانواده است. جامعه وقتی ساخته می‌شود که خانواده ساخته شود» (همان: ۲۶۴). همین نقش مؤثر و سازنده زن در تشکیل خانواده و سلامت جامعه، به‌خصوص در عصر حاضر به یکی از وجوه

۱. رک: نساء: ۱، بقره: ۲۱، بقره: ۱۶۸، یونس: ۵۷، حج: ۱، حج: ۵، حجرات: ۱۳، فاطر: ۱۵، اعراف: ۲۶ و ۲۷ و ۳۱، یس: ۶۰، انفطار: ۶، انشقاق: ۶، بلد: ۴، علق: ۶.

اصلی تقابل تمدنی تبدیل شده است. جایی که تفاوت نگاه به زن در اسلام و تمدن غرب باعث اختلاف معناداری در سبک زندگی شده و در سال‌های اخیر محل چالش میان دو تمدن است. تحلیل و تحدید این نقاط می‌تواند مرزبندی روشنی بین دیدگاه‌ها نمایان سازد.

از طرفی در بین اندیشمندان اسلامی از آغاز اسلام تا زمان حاضر، اختلافات پررنگی در تلقی از منابع دین وجود داشته است. برخی تعالیم دین را در زندگی فردی افراد منحصر کرده و معتقدند اسلام حاوی دستوراتی برای سعادت اخروی بشر است (سروش، بی‌تا: ۳۹۰؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۴: ۱۲۹). در طرف دیگر گروهی معتقدند دین اسلام، نه صرفاً به دنبال سعادت اخروی بشر، بلکه درصدد ساختن دنیایی بر اساس تعالیم الهی است تا بشر در پرتو حیات در چنین فضایی به نقطه مطلوب که همان سعادت اخروی است، برسد (مطهری، بی‌تا: ۲۰-۱۷؛ خسروپناه، ۱۳۸۲، ۱: ۱۱۳)؛ در نتیجه گروه دوم با حضور فعالانه و کنشگر سعی در عرضه مشکلات و مسائل فردی و اجتماعی خود به ساحت دین و منابع آن دارند. این افراد درصدد ساختن جامعه‌ای مطلوب هستند که مؤلفه‌های آن برگرفته از تعالیم دین و قرآن کریم است. برخلاف عده‌ای که نقش دین را به حیات فردی بشر تقلیل داده و منفعلانه در برابر قرآن کریم صرفاً به دستورات اخلاقی آن بسنده می‌کنند. آیت‌الله جوادی آملی از جمله الهی‌دانان اجتماعی است که نگاه حداکثری به دین داشته و سعی در حل مسائل اجتماعی بر اساس آموزه‌های دینی دارند. ایشان به‌عنوان یک شخصیت جامع علمی، در علوم مختلفی همچون تفسیر، فقه، اصول، کلام، علوم مربوط به حدیث، فلسفه و عرفان صاحب نظر و صاحب تألیف است. همین ویژگی باعث ضرورت مطالعه شخصیت زن در آثار ایشان به‌صورت جامع می‌شود؛ چراکه باوجود چنین جامعیتی، ایشان به سراغ حل مسائل اجتماعی یا کشف دیدگاه اسلامی در موضوعات مختلف می‌روند.

همچنین انبوه شبهات و تهاجمات فرهنگی تمدن غرب در این رابطه به ساحت سیاست و اجتماع جامعه ایرانی وارد شده و برون‌داد چندساله آن موجب تلاطم

جامعه ایرانی شده است. لزوم تبیین و تحلیل کلی جایگاه زن در اسلام و پاسخ به شبهات فراوان در این رابطه در زمان حاضر یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است و کمک شایانی به نظام جمهوری اسلامی در مواجهه تمدنی خویش با تمدن غربی در موضوع زن خواهد بود. یکی از شبهات دامنه‌داری که دارای سابقه فراوانی است، ادعای تفاوت حقوقی و منزلتی زنان و مردان در مسئله اشتغال است. تکیه اصلی این شبهات بر به‌کارگیری مردان در امور و مناصب اجرایی همچون مقام رسالت، منصب قضا، جایگاه مرجعیت، مدیریت‌های کلان و... و محرومیت زنان از این مناصب است که می‌توان ردپایی از آنان در روایات نیز یافت (سیوطی، بی‌تا، ۲: ۵۱۸).

فاطمه مرنیسی، جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز فمینیست مراکشی، در آثار خود به نقد تاریخی و جامعه‌شناختی نابرابری‌های جنسیتی در اسلام می‌پردازد. او در کتاب خود با عنوان *زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش*<sup>۱</sup> با تحلیلی انتقادی از روایات فقهی، به‌ویژه حدیث «لَنْ يَفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۶: ۸)، به موضوع منع زنان از مناصب سیاسی و رهبری می‌پردازد (مرنیسی، ۱۳۷۰: ۲۳۵).

لیلا احمد، پژوهشگر مصری-آمریکایی، در کتاب مهم خود با عنوان *زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی جدال امروزی*<sup>۲</sup> به تحلیل موانع فقهی و فرهنگی پیش‌روی زنان می‌پردازد. نقطه اتکا اصلی او در این کتاب محدودیت‌های اعمال‌شده بر زنان، از جمله منع از تصدی مناصبی چون قضاوت است (احمد، ۱۳۹۴: ۱۵۷).

اسما بارلاس، نظریه‌پرداز پاکستانی-آمریکایی، با اتخاذ رویکردی هرمنوتیکی در کتاب خود با عنوان *زنان مؤمن در اسلام*<sup>۳</sup> به بازخوانی تفاسیر سنتی قرآن می‌پردازد. او به‌طور مستقیم به نقد قرائت‌های مردسالارانه از آیات کلیدی، از جمله آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»، می‌پردازد و استدلال می‌کند که

1. The Veil and the Male Elite.

2. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.

3. Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an.

معنای «قومون»، برتری و سلطه مردانه نیست، بلکه مسئولیت آن‌ها در حمایت از زنان است (بارلاس، ۲۰۰۲ م: ۳۶۸).

این کتب و دیگر آثار مرتبط در این زمینه بر یک نقطه مشترک تمرکز کرده و آن ادعای تفاوت حقوقی و منزلتی زنان در زمینه اشتغال است که ریشه اصلی آن در به‌کارگیری مردان در برخی از مناصب اجرایی و مدیریت‌های کلان و فرض محرومیت زنان از تصدی چنین مشاغلی است. شبهه‌ای که در زمان حاضر نیز در جامعه ایرانی وجود داشته و ضرورت دارد با نگاهی جامع و متقن به منابع دینی به آن پاسخ داده شود؛ بنابراین به‌طور خاص سؤال این مقاله آن است که کیفیت مواجهه آیت‌الله جوادی آملی با مسئله نابرابری‌های حقوقی و منزلتی زنان در حوزه اشتغال چیست.

## ۲. پیشینه

بررسی پژوهش‌های صورت گرفته بر روی آثار آیت‌الله جوادی آملی نشان می‌دهد که موضوعات مرتبط با زنان در قالب پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی موردتوجه قرار گرفته و می‌توان آن‌ها را در چند دسته اصلی طبقه‌بندی کرد.

بررسی ماهیت و جایگاه زن: این دسته از تحقیقات به تحلیل مبانی هستی‌شناختی و کلامی جایگاه زن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته‌اند. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به پایان‌نامه‌های امینی (۱۳۹۷) با عنوان «سرشت زن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، نتایج و پیامدهای آن» با تمرکز بر سرشت زن و پیامدهای آن و افضلی (۱۳۹۹) با عنوان «بررسی و تحلیل کلامی جایگاه زن از دیدگاه جوادی آملی و محمد غزالی» که به مقایسه کلامی جایگاه زن از دیدگاه ایشان و محمد غزالی می‌پردازد، اشاره کرد. همچنین، پایان‌نامه براریان (۱۳۹۵) با عنوان «شخصیت‌شناسی زن با رویکرد تطبیقی در تفسیر مخزن العرفان و تسنیم» به شخصیت‌شناسی زن در تفسیرهای مختلف، از جمله تسنیم می‌پردازد. نقش‌ها و حقوق اجتماعی زن: این بخش از پژوهش‌ها به تحلیل نقش زن در دو حوزه خانواده و اجتماع، بر مبنای آرای آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازد. در این

زمینه، پایان‌نامه‌های هاشمی نسب (۱۴۰۱) با عنوان «نقش حقوقی زن در تعالی خانواده از منظر علامه طباطبایی (ره) و آیت‌الله جوادی آملی» با تمرکز بر نقش حقوقی زن در خانواده و مقایسه آن با دیدگاه علامه طباطبایی و عسلی نژاد (۱۴۰۱) با عنوان «تحلیل و بررسی جایگاه زن در خانواده و اجتماع از منظر علامه جوادی آملی و سید قطب» که جایگاه زن در خانواده و اجتماع را با آرای سید قطب مقایسه می‌کند، حائز اهمیت هستند. مقاله دیانی دردشتی (۱۳۹۸) با عنوان «بررسی تطبیقی اشتغال زنان بر مبنای آیات قرآن با تأکید بر آرای آیت‌الله جوادی آملی و سید قطب» نیز به بررسی تطبیقی اشتغال زنان با نگاهی به آرای ایشان و سید قطب پرداخته است.

هرمنوتیک و تفسیر متون: این تحقیقات بر رویکرد تفسیری و هرمنوتیکی آیت‌الله جوادی آملی در مواجهه با آیات مربوط به زنان متمرکز هستند. در این حوزه، پایان‌نامه خانی (۱۳۹۹) با عنوان «مبانی هرمنوتیکی در تفسیر آیات زنان موردپژوهی آیت‌الله جوادی آملی و اسما بارلاس» به بررسی مبانی هرمنوتیکی ایشان و مقایسه آن با اسما بارلاس پرداخته است. همچنین مقاله‌های براریان (۱۳۹۸) با عنوان «مطالعه تطبیقی نشوز زن با تکیه بر آیه ۳۴ نساء با نگاه تفسیری بانو امین اصفهانی و آیت‌الله جوادی آملی» و حیدری‌راد (۱۴۰۰) با عنوان «بررسی تطبیقی شهادت زنان با استناد به آیه ۲۸۲ بقره از دیدگاه مولفان لیدن و تسنیم» به ترتیب به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های ایشان با بانو امین اصفهانی در مورد نشوز زن و با مؤلفان لیدن در مورد شهادت زنان می‌پردازند. مطالعات تطبیقی با سایر متفکران: گروهی از پژوهش‌ها نیز به صورت گسترده‌تر به مقایسه آرای ایشان با دیگر متفکران پرداخته‌اند. برای مثال، پایان‌نامه نرمانی (۱۳۹۷) با عنوان «مطالعه مقایسه‌ای نظام شخصیتی زن از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای و آیت‌الله جوادی آملی» به مطالعه تطبیقی نظام شخصیتی زن از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای و آیت‌الله جوادی آملی و پایان‌نامه صفریان مقدم (۱۳۹۶) «بررسی تطبیقی تربیت زن از دیدگاه روسو و علامه جوادی آملی» به بررسی تطبیقی تربیت زن از دیدگاه روسو و جوادی آملی می‌پردازد. علاوه بر این، مقاله

عیسی‌زاده (۱۳۹۵) با عنوان «مقایسه‌ی آرای آیت‌الله جوادی آملی با آموزه‌های تفسیر نمونه در خصوص جایگاه زن در اسلام» آرای ایشان را با آموزه‌های تفسیر نمونه در خصوص جایگاه زن مقایسه کرده است.

تنها اثر مرتبط در این حوزه، مقاله «بررسی تطبیقی اشتغال زنان بر مبنای آیات قرآن با تأکید بر آرای آیت‌الله جوادی آملی و سید قطب»، دیانی دردستی و حسینی میرصفی (۱۳۹۸) با اتخاذ روش توصیفی تحلیلی، صرفاً بر تفسیر تسنیم و آیات قرآن متمرکز بوده و مدعای اصلی مقاله، اثبات اصل حق اشتغال زنان است نه ادعاهای موجود در زمینه نابرابری حقوقی و منزلتی زنان در حوزه اشتغال. نوآوری این اثر از چند جهت قابل بررسی است. به لحاظ موضوعی، شبهه نابرابری‌های حقوقی و منزلتی زنان در حوزه اشتغال، در آثار آیت‌الله جوادی آملی فاقد پیشینه مؤثر است. این مقاله مجموعه آثار آیت‌الله جوادی آملی را که بیش از ۲۰۰ مجلد با محتوای قرآنی و فلسفی و فقهی و کلامی است، مدنظر قرار داده که آن را از تک‌سویه بودن خارج می‌کند و ارزیابی دقیق‌تری از دیدگاه آیه‌الله جوادی در این حوزه ارائه می‌دهد. روش به‌کاررفته در آن تحلیل مضمون است که تاکنون در موضوع زن در آثار ایشان مورد استفاده قرار نگرفته است. نابرابری‌ها در شش محور مرتبط با اشتغال با دقت مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند. انتخاب آیت‌الله جوادی آملی به‌عنوان یک متأله جامع که در اکثر علوم دینی همچون فقه، اصول، تفسیر، فلسفه، عرفان، کلام، حدیث و... دارای تبحر است، جامعیت خاصی به نتایج این پژوهش بخشیده است.

### ۳. روش تحقیق

تحلیل مضمون<sup>۱</sup> یکی از روش‌های بنیادین و انعطاف‌پذیر در پژوهش‌های کیفی است که فراتر از یک ابزار، به‌عنوان یک روش تحلیلی مستقل و کاربردی شناخته می‌شود. این روش، به‌صورت نظام‌مند به شناسایی، تحلیل و گزارش الگوهای معنایی (تم‌ها) در داده‌های متنی می‌پردازد (کینگ و هوراکس،

1. Thematic Analysis.

۲۰۱۰م: ۱۵۰). هدف اصلی تحلیل مضمون، ارائه تصویری جامع و غنی از داده‌ها از طریق تفسیر و ساختاردهی مفاهیم کلیدی است. این روش راهی است که به بهتر دیده شدن متن، برداشت و درک مناسب از اطلاعات ظاهراً نامرتب، تحلیل اطلاعات کیفی، مشاهده نظام‌مند شخص یا سازمان یا گروه و تبدیل داده‌های کیفی به داده‌های کمی، کمک می‌کند. همچنین روشی است که هم برای بیان واقعیت و هم برای تبیین آن به کار می‌رود (درخشه و همکاران، ۱۳۹۴: ۵۳). تحلیل مضمون به دو شیوه اصلی استقرایی<sup>۱</sup> (پایین به بالا) و قیاسی<sup>۲</sup> (بالا به پایین) قابل اجرا است که هر دو از طریق کدگذاری و دسته‌بندی مضامین عمل می‌کنند.

در حوزه پژوهش، نتایج حاصل از تحقیق توصیفی-تحلیلی و تحقیقات کیفی نظیر تحلیل مضمون، از حیث رویکرد و خروجی با یکدیگر متفاوت‌اند؛ درحالی‌که پژوهش توصیفی-تحلیلی با هدف توصیف دقیق یک پدیده و بررسی روابط میان متغیرهای مشخص، به ارائه آمارهای کمی، نمودارها و تحلیل‌های استنباطی می‌پردازد و درنهایت به این پرسش پاسخ می‌دهد که «چه چیزی هست»، تحلیل مضمون به دنبال فهم عمیق‌تر پدیده مورد مطالعه است. نتیجه این نوع پژوهش کیفی، صرفاً توصیفی آماری نیست بلکه کشف و تبیین الگوهای معنایی، مضامین پنهان و روایت‌های تفسیری از داده‌هاست (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۷۵). به عبارت دیگر، تحلیل مضمون به جای تمرکز بر «چه چیزی هست»، به پژوهشگر کمک می‌کند تا به «چرا چنین است» دست یابد و با ارائه یک درک غنی و چندوجهی، لایه‌های پنهان مفهوم را آشکار سازد. پژوهش حاضر با اتکا بر این روش، به تحلیل مسئله نابرابری حقوقی و منزلتی زنان از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازد. بدین منظور و برای به کارگیری روش تحلیل مضمون قیاسی با استفاده از نظر شورای عالی انقلاب فرهنگی فهرستی از مسائل زنان تهیه شد که شامل ۳۱ عنوان مربوط به زنان است. یکی

1. Inductive thematic analysis.  
2. deductive thematic analysis.

از مسائل موجود در این لیست، نابرابری‌های حقوقی و منزلتی زنان است که خود شامل چندین محور است. محور اول نابرابری‌ها در زمینه حقوق خانواده است. محور دوم نابرابری در قوانین ارث و مالکیت و دیه، محور سوم نابرابری در مشارکت سیاسی و اجتماعی، محور چهارم محدودیت‌های قانونی در زمینه پوشش، محور پنجم محدودیت در تحصیلات و فرصت‌های آموزشی و محور ششم محدودیت‌های حقوقی در زمینه اشتغال و درآمد است. برخی قوانین موجب ایجاد شبهه تبعیض بین زنان و مردان به واسطه وجود برخی تفاوت‌ها در حقوق این افراد است.

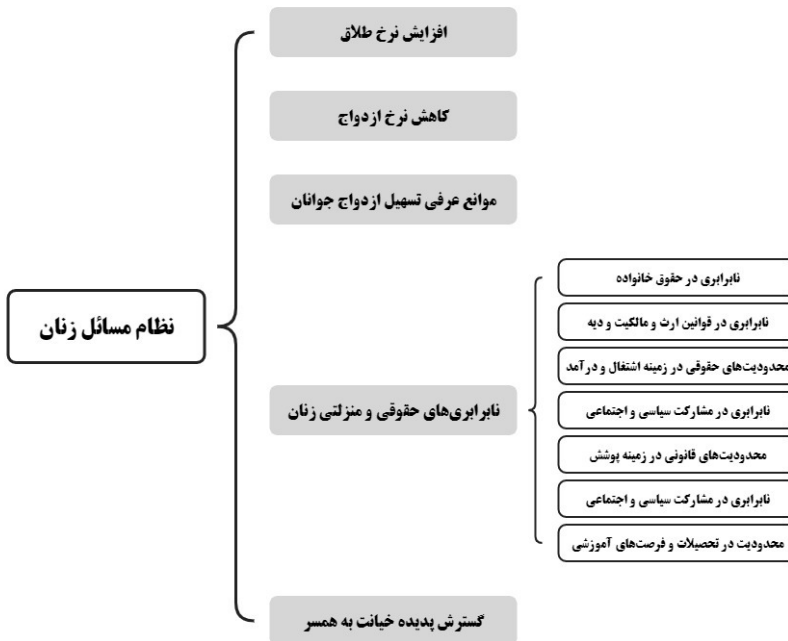
بر اساس آنچه بیان شد چهارچوب بیان‌شده بر اساس نظام مسائل زنان در موضوع نابرابری‌های حقوقی و منزلتی زنان در حوزه اشتغال، به‌عنوان مبنا و چهارچوب تحلیلی برای فرایند تحلیل مضمون انتخاب‌شده و مضامین پایه ناظر به آن کدگذاری شدند. فرآیند اجرای تحلیل مضمون در این پژوهش، بر اساس گام‌های اساسی ذیل پیاده‌سازی گردید:

توصیف و تجزیه متن (تشخیص مضامین پایه): مضامین پایه کوچک‌ترین واحدهای معنایی هستند که مستقیماً از متن استخراج می‌شوند. در این گام، پس از مطالعه مکرر مطالب نویسنده که مرتبط با موضوع موردبحث است، با تفکیک و تجزیه متن، ۲۲۲ مضمون پایه که کوچک‌ترین واحد معنایی مرتبط با موضوع تحقیق بودند، شناسایی و کدگذاری شدند.

تفسیر، تشریح و توضیح متن (تشخیص مضامین سازمان‌دهنده): مضامین سازمان‌دهنده مفاهیمی انتزاعی‌تر هستند که چندین مضمون پایه مرتبط را در خود جای می‌دهند. در این مرحله، مضامین پایه استخراج‌شده بر اساس ارتباطات مفهومی و مضمونی در قالب‌های مرتبط دسته‌بندی شدند. حاصل این دسته‌بندی، شناسایی و طبقه‌بندی ۱۴ مضمون سازمان‌دهنده بود. این مضامین شامل «قضاوت، نبوت و رسالت، مرجعیت، فقاہت، اجرائیات، عقل و اندیشه، خانواده، رهبری و مدیریت، اقتصاد، شرعیات و معنویات، عاطفه و تربیت، علم و دانش و اجتماع» می‌باشند.

ترکیب و ادغام متن (تشخیص مضامین فراگیر): مضامین فراگیر بالاترین سطح از انتزاع هستند که مضامین سازمان دهنده را در خود خلاصه می‌کنند و جوهره اصلی تحلیل را تشکیل می‌دهند. در گام نهایی، مضامین سازمان دهنده در یک سطح انتزاعی‌تر مورد بررسی قرار گرفتند تا به مضامین فراگیر تبدیل شوند. در این مرحله، تمامی مضامین سازمان دهنده ذیل دو مضمون فراگیر و کلیدی «مشاغل» و «فضائل» قرار گرفتند. این دو مضمون فراگیر، بدنه اصلی تحلیل مقاله را شکل می‌دهند؛ و در انتها شبکه مضامین این موضوع ارائه شده است.

نمودار شماره ۱: نظام مسائل زنان



کدگذاری مضامین پایه: گام اول در فرایند تحلیل مضمونی توصیف و تجزیه متن به منظور استخراج مضامین پایه در آن است. محقق برای نیل به این مقصود، باید پس از مطالعه آثار آیت‌الله جوادی آملی و جمع‌آوری متونی که با موضوع مورد بحث ارتباط دارند، به استخراج مضامین پایه بپردازد. این فرایند به گونه‌ای انجام می‌شود که هر مضمون دارای برچسب مفهومی منحصر و وفادار به جمله معنایی مورد بحث باشد. بر این اساس ۲۲۲ مضمون پایه منحصر به فرد در حوزه نایابری‌های حقوقی و منزلتی زنان در حوزه اشتغال شناسایی و برچسب‌گذاری (کد گذاری) شد.

استخراج مضامین سازمان دهنده: بازخوانی و بازبینی مکرر مضامین پایه ما را به شناخت مضامین سازمان دهنده رهنمون می‌شود. در حقیقت مضامین سازمان دهنده مضامینی هستند که از ترکیب و تلخیص مضامین پایه به دست می‌آیند. عنصر اساسی در این زمینه هنر، تجربه و مخزن دانشی پژوهشگر است تا ارتباط بین مضامین پایه را به درستی تشخیص داده و آن‌ها را ذیل مفهومی واحد جمع‌آوری کند. بر این اساس مجموع ۲۲۲ مضمون پایه ذیل ۱۴ مضمون سازمان‌دهنده با عناوین «قضاوت، نبوت و رسالت، مرجعیت، فقاہت، ولایت، اجرائیات، عقل و اندیشه، خانواده، رهبری و مدیریت، اقتصاد، شرعیات و معنویات، عاطفه و تربیت، علم و دانش و اجتماع» جای گرفتند. اساس این نوع سازمان‌دهندگی در این تحقیق، جمع‌آوری مضامین با موضوع واحد ذیل مضامین سازمان‌دهنده است. لازم به ذکر است با توجه به ماهیت گزاره‌های الهیاتی که برخی امور بر برخی دیگر تعلیق می‌شوند، برخی از مضامین پایه ذیل دو عنوان از مضامین سازمان‌دهنده جای گرفتند. به عنوان مثال مضمون «پشتوانه، ریشه و بهای مرجعیت به فقاہت و اجتهاد و عدالت است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ پ: ۴۰۳) در دو مضمون سازمان‌دهنده «فقاہت» و «مرجعیت» سازمان‌دهی شدند. جدول گزارش کلی از مضامین پایه و سازمان‌دهنده از قرار زیر است:

جدول شماره ۱: گزارش کلی مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر

مضمون فراگیر	مضمون سازمان‌دهنده	تعداد مضامین پایه
مشاغل	قضاوت	۲۸
	نبوت	۳۹
	مرجعیت	۱۱
	اجرائیات	۴۹
	رهبری و مدیریت	۶
	اقتصاد	۶
جمع کل	۶	۱۳۹
فضائل	ولایت	۲۰
	فقاہت	۶
	عقل و اندیشه	۱۲
	علم و دانش	۷
	شرعیات و معنویات	۲۷
	خانواده	۴
	عاطفه و تربیت	۱۰
	جامعه و اجتماع	۷
جمع کل	۸	۹۳

مجموع مضامین پایه در این بخش ۲۳۲ مضمون است که با حذف مکررات، ۲۲۲ مضمون اختصاصی مشخص شدند.

استخراج مضامین فراگیر: بررسی دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی در باب نابرابری‌های حقوقی و منزلتی زنان در حوزه اشتغال، در بردارنده دو نقطه اتکای اساسی است. ایشان با تفاوت قائل شدن بین مشاغل به‌عنوان امور اجرایی و فضائل به‌عنوان کمالات نفسانی، آنچه را که باعث تفاوت بین زن و مرد شده از باب مشاغل و امور اجرایی دانسته و منشأ آن را سازگاری با محیط زندگی (دنیا) می‌دانند که جزء امور موقت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ پ: ۴۰۳؛ همان، ۱۳۸۸ الف، ۶: ۵۰). درحالی‌که در کمالات و فضائل نفسانی که حقیقی بوده و حتی در عقبی نیز به همراه افراد است، تفاوتی بین زن و مرد نبوده و هر دو در امکان نیل به آن‌ها برابرند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ت: ۸۴؛ همان، ۱۳۸۵، ۳: ۳۵۵؛ همان، ۱۳۸۸ الف، ۳: ۲۷). از این رو تمام مضامین سازمان‌دهنده ذیل دو عنوان کلی «مشاغل» و «فضائل» جانمایی شدند. مبنای این جانمایی آن است که امور اجرایی که گاهی اختصاص به مردان داشته و موهم نابرابری حقوقی و منزلتی در حوزه اشتغال شده است، به تصریح آیت‌الله جوادی آملی به‌عنوان یک شغل تلقی شده و معیار برتری و فضیلت نزد خداوند نیست. از سوی دیگر امکان نیل به کمالات معنوی و نفسانی که وجه امتیاز حقیقی انسان‌ها از یکدیگر خواهد بود، بین زنان و مردان مشترک است و در برخی امور همچون ولایت، فقاقت و... تجلی یافته، در دسته فضائل دسته‌بندی شده است.

نمونه‌ای از مضمون‌یابی سه مرحله‌ای در فرایند تحلیل مضمون به شرح ذیل است:

در جداول کدگذاری هر کتاب با نمایه اختصاصی خود مشخص شده و در قسمت‌های بعد شماره مجلد، شماره صفحه و شماره کد آورده شده است. به‌عنوان مثال در اولین کد از جدول پیش‌رو، حروف «تس» نمایه اختصاصی تفسیر تسنیم بوده که از جلد هجدهم و صفحه یکصد و هفتاد و دوم نقل شده و به شماره کد بیست و هفت کدگذاری شده است.

جدول شماره ۲: جدول نمونه مضمون یابی

کد	متن	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
۱۸/۱۷۲/۲۷ تس	امروزه شبهات فراوانی از طریق تبلیغات رسانه‌ها به افکار زنان و دختران مسلمان هجوم می‌آورند که دانستن پاسخ آن‌ها بر آنان لازم است، از این رو گاهی باید از منزل خارج شوند و در مراکز علمی و دینی پاسخ آن‌ها را بشنوند.	لزوم فعالیت علمی زنان برای پاسخ به شبهات	علم و دانش	فضائل
۱۸/۱۷۲/۳۰ تس	بنابراین مردها - اعم از همسر و پدر و برادر - در این گونه موارد حق ندارند ممانعت کنند و اگر جلوگیری کنند و خلاف شرعی پدید آید، آنان مسئول و معاقب هستند	ناروایی شرعی جلوگیری زنان از فعالیت در امور واجب	شرعیات و معنویات	فضائل
۳/۳۵۵/۱۷ تس	البته در امور اجرایی، کارها بین زن و مرد تقسیم‌شده و زن بر اثر ساختار مخصوص بدنی از برخی امور توان‌فرسا، مانند جهاد منع شده است؛ گر چه ممکن است زن در پشت جبهه حضور یابد و با خلوص بیشتری نیز فعالیت کند یا در متن جبهه نبرد به پرستاری یا طبابت و درمان بپردازد.	معاذت زنان از امور اجرایی طاقت‌فرسا	اجرائیات	مشاغل
۱۸/۴۹۴/۳۵ تس	استقلال زن و مرد در مراتب کسب و کوشش در مسائل مادی و در امور معنوی است: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ»؛	استقلال زن و مرد در کسب امور مادی و معنوی	اقتصاد	مشاغل

مضامین فراگیر	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه	متن	کد
فضائل	خانواده	لزوم تفاوت قائل شدن بین نقش های زن و مرد در خانواده و در جامعه	آیا کناره گیری از بعضی پست های اجرایی نشانه نقص زنان است؟ بحث زن و مرد در جامعه غیر از بحث زن و مرد در خانواده است.	۱۸/۵۶۸/۳۹ تس
فضائل	ولایت	عدم قیومیت و ولایت مرد بر زن در جامعه	در جامعه مرد هیچ قیومیت و ولایتی بر زن ندارد	۱۸/۵۶۸/۴۰ تس
مشاغل	مرجعیت	جواز امامت جماعت و مرجعیت تقلید زنان برای صنف خود	چرا زن نتواند امام جماعت یا مرجع تقلید زنان باشد؟	۱۸/۵۶۹/۴۶ تس
مشاغل	رهبری و مدیریت	توانایی زنان در اداره امور صنفی خود	زنان نشان دادند که می توانند مراکزی ویژه بانوان تأسیس و اداره کنند؛ نظیر آموزشگاه، دانشگاه، درمانگاه و بیمارستان	۱۸/۵۶۹/۵۳ تس
مشاغل	نبوت	اختصاص رسالت به مردان	«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ الْأَرْجُلَ نُوْحِي إِلَيْهِمْ»؛ «لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا». کلمه «رجال» هم به خصوصیت بشری پیامبران الهی (علیهم السلام) نظر دارد؛ هم به ویژگی مرد بودن آنان.	۴۱/۴۹۳/۶۱ تس
مشاغل	قضاوت	وجود بحث و نظر در منع کلی زنان از قضاوت	وگرنه منع زن از قضا به نحو کلی، مورد بحث و نقد است	۲/۴۴۱/۱۳۰ سیج

مضامین فراگیر	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین پایه	متن	کد
فضائل	عقل و اندیشه	عدم مانعیت جنبه عاطفی زنان در تعدیل قوای عقلی و فکری آنان	لازم است توجه شود که جنبه عاطفی بودن زن ذاتاً مانع تعدیل قوای عقلی و فکری او نخواهد بود	زآ/۳۵۴/۱۹۶
فضائل	عاطفه و تربیت	غلبه جنبه عاطفی در زنان	سخن، نه از حجم مغز مرد بلکه از ظرفیت گرایش عاطفی زن است. زن زودتر می‌گیرد، زیرا دستگاه پذیرش او عاطفی‌تر است و این به معنای کمال مرد و نقصان زن نیست؛	اق/۲۳۹/۴
مشاغل	اجرائیات	عدم ممنوعیت تصدی امور اجرایی توسط زنان در امور مربوط به وکالت	تصدی امور اجرایی برای زن، نه تنها در کارهای کلان نمایندگان و وکالت محذوری ندارد،	سج ۱۳۷/۴۴۸/۲
فضائل	شرعیات و معنویات	تعلق خطابات قرآنی به انسانیت و موضوعیت نداشتن ذکورت و انوئت در آن	آنجا که خدای سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» این خطاب به انسانیت است و در انسانیت ذکورت و انوئت نقش ندارد.	زآ/۳۲۹/۱۸۵

#### ۴. تحلیل داده‌ها

در این بخش به‌عنوان نتیجه‌گیری به کشف رابطه بین مضامین و نحوه سازمان‌دهی آن‌ها و همچنین بیان دیدگاه‌های اصلی در تبیین موضوعات خواهیم

پرداخت. با لحاظ این نکته که برخی از مضامین که به علت درهم تیدگی مفهومی، قابلیت طرح در یک عنوان داشتند به جهت رعایت اختصار، ادغام شدند.

## الف) قضاوت

از شبهات موجود در جوامع اسلامی آن است که زنان امکان حضور در جایگاه قضاوت را ندارند و این امر یک موضوع مردانه است و دلالت بر تبعیض بین زن و مرد می‌کند. در آثار مختلف آیت‌الله جوادی آملی گزاره‌های مختلفی در رد این دیدگاه می‌توان یافت. ایشان با تفاوت قائل شدن بین امور اجرایی و غیر اجرایی، تصدی مناصب اجرایی را دلیل بر تفوق و کمال یک جنس ندانسته (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۴۱: ۴۹۳) و معتقدند کمالات انسانی به اموری همچون تقوا و فقاوت است که زن و مرد در آن یکسان‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳۹؛ همان، ۱۳۸۵، ۳: ۳۵۵). ضمن آنکه ممنوعیت حضور زنان در جایگاه قضاوت به علت تراحم در مقام اجرا با احکام دیگری همچون تماس با نامحرم و یا ایجاد مفسده اخلاقی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳۹). ایشان معتقد است در صورت از بین رفتن چنین محذوراتی، دلیلی برای منع زنان از این جایگاه وجود ندارد (همان) و اساساً حکم اولیه بر جواز مشارکت آنان در این عرصه دلالت خواهد داشت. ایشان با بررسی دقیق ادله منع زنان از منصب قضاوت، به ویژه روایات مورد استناد قائلان به منع مطلق زنان از قضاوت و اجماع ادعاشده در این مورد، ضمن مخدوش دانستن ادله اشتراط ذکوریت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲: ۴۴۱) معتقدند نهایت چیزی که از روایات منع برمی‌آید برداشته شدن تکلیف قضاوت از دوش زنان از باب تسهیل است و نه حق قضاوت (جوادی آملی، ۱۳۸۸ پ: ۳۵۰). همچنین ایشان به عدم وجود محذور شرعی برای قضاوت و شهادت زنان برای زنان در صورت دارا بودن تمام شرایط این دو منصب، تصریح می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲: ۴۴۲).

در نتیجه و با تطبیق دیدگاه ایشان با مضامین فراگیر استخراج شده در این

پژوهش، می‌توان چنین اظهار داشت که قضاوت در اصل یک شغل و منصب اجرایی مشترک بین زنان و مردان است. محدودیت زنان در این حوزه نه ناشی از فقدان شایستگی ذاتی، بلکه ناشی از ملاحظات بیرونی و محذورات شرعی در مقام اجراست؛ بنابراین، تنها در صورتی که دلیلی قطعی بر منع زنان یا محذور عملی و شرعی روشن در جامعه وجود داشته باشد، تصدی این منصب برای زنان ممنوع خواهد بود؛ در غیر این صورت، قضاوت امری اختصاصی برای مردان محسوب نمی‌شود بلکه حقی است که زنان نیز در شرایط مقتضی می‌توانند از آن برخوردار باشند.

### ب) رسالت و ولایت

یکی دیگر از موضوعات مهمی که همواره محل طرح شبهه در میان جوامع اسلامی و حتی فضای اندیشه معاصر بوده، مسئله انحصار رسالت در مردان است. بدین معنا که چرا تمامی پیامبران الهی از مرد بوده‌اند و هیچ زنی در تاریخ ادیان الهی به منصب رسالت نرسیده است. تصریحی که در قرآن کریم نیز موجود است «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ» (انبیاء: ۷). این پرسش از دیرباز به‌عنوان یکی از مباحث حساس در حوزه تفاوت‌های جنسیتی مطرح بوده است. آیت‌الله جوادی آملی در آثار خود با دقتی ویژه به این مسئله پرداخته و کوشیده‌اند با تبیین دو موضوع رسالت و ولایت پاسخی عمیق و چندلایه به این پرسش ارائه دهند.

ایشان رسالت را یک امر اجرایی (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ۳: ۲۷ و ۶: ۴۷) دانسته که مستلزم فعالیت‌های بدنی فراوان، ارتباط با همگان، حضور در جنگ‌ها و شداید و... است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ۶: ۵۰)؛ از این رو علت واسپاری امر رسالت به مردان تناسب با ساختمان بدنی آنان و مبتنی بر علل ذکر شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۳: ۳۵۵). از دیگر سو باطن رسالت و نبوت را امر ولایت در نظر گرفته‌اند که به علت نبود محذورات بیان‌شده مشترک بین زنان و مردان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ت: ۸۴؛ همان، ۱۳۸۵، ۳: ۳۵۵؛ همان،

۱۳۸۸ الف، ۲۷/۳؛ در نتیجه آنچه عنصرِ قوام است امر ولایت بوده که بازگشت رسالت به آن است و زن و مرد در آن مشترک‌اند. همچنین در نظرگاه ایشان به علتِ اصل بودن امر ولایت، حضور مردان در مناصب اجرایی موجب فضل آنان و یا عدم حضور زنان در این جایگاه موجب نقص ایشان نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۴۱: ۴۹۳).

نکته دیگر که درخور توجه است تقسیم امر نبوت به نبوت انبایی و تشریعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ۲۷:۳؛ همان، ۱۳۸۸ پ: ۱۶۷). نبوت تشریعی همان امر رسالت است که مختص مردان بوده و زنان از آن محروم‌اند؛ اما در مقابل نبوت انبایی به معنای ارتباط با پروردگار از طریق وحی، چون منصب اجرایی نیست، مشترک بین زن و مرد بوده (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ۳: ۴۱۱) و والاترین مصداق آن، صدیقه طاهره سلام‌الله‌علیها است. همچنین امکان ولایت زنان بر ایتام و صغار در صورت نبودن ولی شرعی یا امکان ولایت بر رقبات وقف نیز در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی مجاز است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۸: ۵۶۹؛ همان، ۱۳۸۶، ۲: ۴۴۸).

در نهایت، می‌توان گفت که از منظر آیت‌الله جوادی آملی، رسالت تشریعی به دلیل ماهیت اجرایی خود در زمره مشاغل قرار گرفته و به مردان اختصاص یافته است؛ اما ولایت و نبوت انبایی در ردیف فضائل به شمار می‌آیند که زن و مرد در آنها مشترک بوده و محدودیت جنسیتی در دستیابی به آنها وجود ندارد. بدین ترتیب، حضور مردان در مناصب اجرایی رسالت هرگز به معنای فضل ذاتی ایشان بر زنان نیست و در مقابل، عدم حضور زنان در این جایگاه نیز به معنای نقص آنان نخواهد بود؛ بلکه معیار حقیقی کمال، همان ولایت الهی است که زن و مرد به یکسان در مسیر آن گام برمی‌دارند.

### ج) فقاہت و مرجعیت

یکی از دیگر مواردی که همواره به‌عنوان مصداقی از تفاوت حقوقی و منزلتی میان زنان و مردان مطرح شده، موضوع مرجعیت و فقاہت است. به‌ویژه اینکه

در تاریخ فقه شیعه، مرجعیت عموماً به مردان اختصاص یافته و همین امر سبب شده برخی آن را نشانه‌ای از تفاوت دیدگاه اسلام درباره زنان و مردان بدانند. آیت‌الله جوادی آملی در آثار خود به این بحث ورود کرده و با ارائه تفکیکی دقیق میان دو مقام «فقاہت» و «مرجعیت»، دیدگاهی متفاوت و نوآورانه عرضه می‌کنند.

ایشان با تفکیک مقام مرجعیت و فقاہت معتقدند مرجعیت به علت امر اجرایی بودن جزء مشاغل محسوب شده و به مردان اختصاص یافته است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، پ، ۴۰۳؛ همان، ۱۳۸۵، ۳: ۳۵۵)؛ درحالی که همان‌طور که ولایت پشتوانه امر رسالت است، فقاہت نیز پشتوانه امر مرجعیت و مشترک بین زنان و مردان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، پ، ۴۰۳). همچنین آنچه مایه کمال بوده نه یک امر اجرایی (مرجعیت)، بلکه ملکه فقاہت است که در آن زن و مرد مشترک‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، سوره ق، ۳۶۸). ضمن اینکه ایشان معتقدند زنان می‌توانند مرجعیت دیگر زنان را به عهده بگیرند؛ و ممنوعیت مرجعیت آنان برای مردان به علت تماس و ارتباط با نامحرم و وجود محذوره‌های شرعی است که در صورت منتفی شدن چنین محذوراتی، جواز مرجعیت زنان برای مردان نیز خالی از قوت نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲: ۴۴۲؛ همان، ۱۳۸۸، پ، ۴۰۳). در دیدگاه ایشان در صورت نبودن محذور جانبی دلیل اصیلی برای ممنوعیت زنان از مقام مرجعیت وجود ندارد (همان). این موضع، دیدگاه ایشان را از بسیاری دیگر از فقها متمایز می‌سازد و نشان می‌دهد که از منظر ایشان، فضیلت و کمال حقیقی در فقاہت است که عرصه‌ای مشترک برای زنان و مردان به شمار می‌آید، درحالی که مرجعیت، تنها یک منصب اجرایی است که به‌طور معمول به مردان واگذار شده است.

## د) امور اجرایی

یکی از محورهای مهم در بحث نابرابری‌های حقوقی و منزلتی زنان در باب اشتغال، مسئله امور اجرایی است؛ یعنی نقش‌آفرینی در عرصه‌هایی که جنبه

عملی، اجتماعی و مدیریتی دارند. بسیاری از شبهات مطرح در جامعه، ناشی از این باور است که چون برخی مشاغل اجرایی به مردان اختصاص داده شده، پس زنان در این حوزه‌ها به‌طورکلی محروم و از جایگاه پایین‌تری برخوردارند. آیت‌الله جوادی آملی در آثار خود با تحلیل دقیق این مسئله، تصویری روشن‌تر و جامع‌تر ارائه کرده‌اند.

ایشان با یک تقسیم منطقی امور اجرایی را به امور مختص به مردان، امور مشترک بین زن و مرد و امور مختص به زنان تقسیم کرده‌اند؛ و حضور زنان در مورد اول را ممنوع دانسته است. دلیل این ممنوعیت و اختصاص این‌گونه مشاغل به مردان، وجود مسئولیت‌های سنگین و طاقت‌فرسا است که نیازمند توان جسمی و روحی ویژه‌ای است، مانند حضور در جبهه‌های جنگ یا مناصبی که مستلزم ارتباط گسترده با اقشار گوناگون جامعه است. این تقسیم‌بندی نه به معنای نقص زنان، بلکه نتیجه تناسب نقش‌ها با ساختمان بدنی و شرایط اجتماعی ایشان است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱: ۲۱۵).

در مقابل، در دسته دوم یعنی امور اجرایی مربوط به زنان، حضور بانوان نه تنها جایز، بلکه از نظر آیت‌الله جوادی آملی اولی و افضل است. به بیان دیگر، در مواردی که موضوعات و مسئولیت‌ها به‌طور طبیعی با جنس زن تناسب بیشتری دارند، باید این مناصب به خود زنان سپرده شود. حتی اگر حضور مردان در چنین عرصه‌هایی مستلزم انجام فعل حرام یا اختلاط با نامحرم باشد، آن حضور ممنوع خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، پ: ۱۹۴). همچنین حضور زنان در محیط‌ها و مشاغلی که به‌منزله تحصیل مقدمات واجب در امور اختصاصی آنان بوده، ضروری و لازم است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۸: ۵۶۹)؛ اما در دسته سوم و امور مشترک بین زن و مرد، به علت کار اجرایی بودن (جوادی آملی، ۱۳۸۸، پ: ۴۰۳) و تقسیم وظایف بر اساس ساختمان بدنی، شرایط روانی و اجتماعی (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ۶: ۵۰) و همچنین لزوم عدم اختلاط و انجام فعل حرام (جوادی آملی، ۱۳۸۸، پ: ۱۹۴) و معافیت زنان از امور اجرایی طاقت‌فرسا (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۳: ۳۵۵) اولویت با مردان است. درحالی که طبق نظر

ایشان اگر بستر ستر و عفاف در سطح جامعه گسترده باشد، حضور زنان در مناصب اجرایی مشترک بین زن و مرد، مانع شرعی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۸: ۵۶۹).

در تطبیق با مضامین فراگیر باید گفت نگاه آیت‌الله جوادی آملی نه نفی مطلق حضور زنان در امور اجرایی است و نه تأیید بی‌قید و شرط آن. بلکه ایشان با تقسیم‌بندی منطقی و تکیه بر حکمت الهی، تأکید می‌کنند که حضور زنان در امور اجرایی مردانه ممنوع است، در حالی که در امور مختص به زنان یا امور مشترک، زنان دارای حق مشارکت‌اند و در برخی موارد حتی اولویت با آنان است. این دیدگاه ضمن آنکه نشان می‌دهد زنان در حوزه‌های اجرایی به‌طور مطلق محروم نیستند، نگاهی متوازن ارائه می‌دهد که هم متناسب با ویژگی‌های جسمی و روحی زن و مرد است و هم در چارچوب ملاحظات شرعی و اخلاقی معنا پیدا می‌کند.

## ۵) علم و دانش

از دیگر عرصه‌هایی که می‌تواند تصور نابرابری میان زن و مرد را در اذهان ایجاد کند، موضوع تحصیل علم و دانش است. برخی به دلیل برداشت‌های محدودکننده از متون دینی یا بر اساس شرایط اجتماعی خاص، بر این باور بوده‌اند که علم‌آموزی بیشتر به مردان تعلق دارد و زنان در این زمینه یا نیازی ندارند یا سهم کمتری دارند. آیت‌الله جوادی آملی در آثار خود، با استناد به مبانی قرآنی و روایی، به‌روشنی این نگرش را نقد کرده و بر حق برابر زنان در بهره‌مندی از علم تأکید می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۸: ۱۷۲).

ایشان در گامی فراتر، بر ضرورت خودکفایی زنان در حوزه‌های علمی و تخصصی مرتبط با جنس خودشان تأکید می‌کنند. ایشان معتقدند در عرصه‌هایی همچون پزشکی، آموزش و تربیت، اگر زنان به‌اندازه کافی دانش و تخصص نداشته باشند، جامعه دچار آسیب خواهد شد و حتی ممکن است حضور مردان در این عرصه‌ها منجر به فعل حرام یا اختلاط نامشروع شود؛ بنابراین، فراهم کردن

زمینه تحصیل برای زنان در این عرصه‌ها نه تنها مجاز بلکه یک ضرورت شرعی و اجتماعی است (همان: ۲۶۷). همچنین تحقق کامل حدیث فریضه علم با فراهم کردن زمینه تحصیل بانوان (همان) از جمله نکاتی است که نشان از اهمیت علم‌آموزی زنان در جوامع اسلامی دارد.

نتیجه اینکه، در نگاه آیت‌الله جوادی آملی، علم و دانش در زمره فضائل قرار دارد و زن و مرد در بهره‌مندی از آن کاملاً برابرند. بلکه در موارد متعددی، فراگیری علم برای زنان از سطح یک حق فراتر رفته و به سطح یک ضرورت شرعی و اجتماعی ارتقا پیدا می‌کند. این رویکرد نه تنها شبیه نابرابری را برطرف می‌سازد، بلکه نشان می‌دهد که اسلام در حقیقت بستر بسیار گسترده‌ای برای رشد علمی زنان فراهم کرده و آنان را همپای مردان به حضور فعال در عرصه‌های علمی فراخوانده است.

## و) اقتصاد

یکی دیگر از عرصه‌هایی که همواره در بحث تفاوت‌های زن و مرد محل تأمل بوده، مسائل اقتصادی است. گاه این تصور وجود داشته که زنان از استقلال اقتصادی کافی برخوردار نیستند و در بهره‌مندی از حقوق مالی و معیشتی، جایگاهی فروتر از مردان دارند. همین ذهنیت، مبنای بسیاری از شبهات در زمینه نابرابری‌های حقوقی و منزلتی زنان قرار گرفته است. آیت‌الله جوادی آملی در آثار خود، با استناد به آیات قرآن کریم و مبانی فقهی، تلاش کرده‌اند این شبهات را برطرف ساخته و تصویری روشن و متوازن از جایگاه اقتصادی زن ارائه دهند. آیت‌الله جوادی آملی با تبیین کوتاهی از موضوعات اقتصادی با استناد به برخی آیات قرآن کریم (نساء: ۳۲) دسترنج افراد اعم از زن و مرد را متعلق به خودشان می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۲۲۴). بر این اساس، هر انسانی - اعم از زن یا مرد - مالک حقیقی دسترنج و درآمد حاصل از تلاش‌های مشروع خویش است و هیچ کس نمی‌تواند در آن تصرفی داشته باشد. همچنین ایشان قائل به استقلال این دو در امورات مربوط به کسب‌وکار است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱: ۵۰۳)

بلکه یک گام فراتر رفته و برای این دو موجود حق متساوی در بهره‌مندی از نعمات مادی دنیا قائل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۲۲۴). این استقلال به معنای آن است که زنان، همانند مردان، حق دارند آزادانه در عرصه‌های اقتصادی وارد شوند، کار کنند، درآمد کسب نمایند و از نتایج تلاش‌های خود بهره‌مند شوند.

نتیجه آنکه در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، امور اقتصادی در زمره مشاغل قرار می‌گیرد، اما با این توضیح که زنان و مردان در دسترسی به این عرصه‌ها و بهره‌مندی از حقوق مالی کاملاً برابرند. این برابری، نه تنها از حیث مالکیت و تصرف در اموال بلکه از حیث حق ورود به بازار کار و فعالیت اقتصادی نیز به رسمیت شناخته شده است؛ بنابراین برخلاف برخی تصورات نادرست، در نگاه ایشان هیچ‌گونه برتری ذاتی برای مردان در عرصه اقتصاد وجود ندارد و هر دو جنس، فرصت و امکان برابر برای فعالیت و بهره‌برداری دارند.

### ز) امور شرعی و معنوی

پرداخت به موضوعات شرعی و معنوی از این حیث اهمیت دارد که برخی نگرش‌ها بر این باور بوده‌اند که زنان به دلیل ویژگی‌های عاطفی یا محدودیت‌های جسمی، از مرتبه‌ای فروتر در سلوک عبادی و معنوی برخوردارند. این دیدگاه گاه به‌عنوان شاهی بر نابرابری حقوقی و منزلتی میان زن و مرد معرفی شده است. آیت‌الله جوادی آملی با تبیینی دقیق معتقد است در آنچه مایه کمال انسان است، فرقی بین زن و مرد نیست و آنچه بین زن و مرد فرق است، مایه کمال نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ پ: ۲۱۵). این تبیین نشان‌دهنده آن است که تفاوت‌های موجود بین زنان و مردان در موضوعات مختلف مربوط به ساختار بدنی آنان و منحصر در دنیای مادی است و در کمالات حقیقی و اصلی همانند تقوا، ایمان، علم و معنویت که متعلق به روح آدمی است، زن و مرد دارای اشتراک‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۸: ۵۷۰). در بیانی بالاتر ایشان معتقدند زنان در مقام نیایش و مناجات با خداوند برتر بوده و امکان رسیدن به کمال از این بابت برای آنان فراهم‌تر است

(جوادی آملی، ۱۳۸۸ پ: ۲۱۵): همچنین در اختصاص ادعیه و مناجات و تعلق احکام و خطابات قرآنی از جانب شارع نیز تفاوتی بین زن و مرد وجود نداشته و هر دو به فراخور، مورد خطاب‌اند (همان).

بر این اساس، در تطبیق با مضامین فراگیر، روشن می‌شود که شرعیات و معنویات در زمره فضائل قرار می‌گیرد؛ یعنی حوزه‌ای که حقیقتاً ملاک کمال و برتری انسان محسوب می‌شود و زن و مرد در آن مشترک‌اند. تفاوت‌های موجود میان این دو جنس در سایر عرصه‌ها، هرگز بر منزلت معنوی و ارزش روحانی آنان تأثیر نمی‌گذارد بلکه چه‌بسا در برخی زمینه‌ها زنان با سهولت بیشتری به‌مراتب بالای معنوی دست یابند و از این منظر بر مردان برتری یابند.

### ح) اجتماع

یکی دیگر از زمینه‌هایی که همواره محل بحث درباره نقش زنان و جایگاه اجتماعی آنان بوده، حوزه اجتماع و جامعه است. در بسیاری از نگاه‌های سنتی، حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی یا محدود دانسته شده یا دست کم اهمیت آن کمتر از مردان تصور گردیده است. این نوع برداشت‌ها موجب شکل‌گیری شبهه‌ای جدی در باب نابرابری حقوقی و منزلتی میان زن و مرد در سطح اجتماع شده است. آیت‌الله جوادی آملی در آثار خود با رد این برداشت، بر ماهیت اجتماعی دین اسلام و لزوم مشارکت زنان در فعالیت‌های اجتماعی تأکید دارند. ایشان با تفاوت قائل شدن بین نقش زن و مرد در جامعه و خانه (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۸: ۵۶۸)، معتقد است اسلام یک دین اجتماعی است (همان: ۵۶۹)؛ و دستورات اجتماعی آنچه به‌صورت واجب و چه به‌صورت مستحبی بر زنان لازم است (همان). ایشان قائل به نقش حیاتی زنان در دفاع مقدس و جواز حضور زنان در میدان‌های جنگی بوده (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۳۴: ۴۹۶) و بسترسازی قانونی برای انجام وظایف اجتماعی زنان را لازم می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۸: ۱۷۲). همچنین توانایی زنان در اداره و رهبری جامعه صنفی خود را امری اثبات‌شده دانسته (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۸: ۵۶۹) و معتقدند در حالت عادی

تصدی جایگاه مدیریت زنان توسط مردان ممنوع بوده و باید این امور به خود آنان واگذار شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ پ: ۴۰۳).

درنهایت، با تطبیق این دیدگاه‌ها با مضامین فراگیر، روشن می‌شود که امور اجتماعی نیز در شمار فضائل قرار دارند و در حقیقت معیار کمال انسان محسوب می‌شوند. زن و مرد در این عرصه‌ها یکسان‌اند و تفاوتی میان آن‌ها از حیث منزلت و حقوق وجود ندارد. به بیان دیگر، اگرچه تقسیم وظایف در برخی عرصه‌های اجرایی بر اساس ملاحظات جسمی یا اجتماعی صورت گرفته است؛ اما در حوزه اجتماع و جامعه، زنان همانند مردان حق دارند نقش آفرینی کنند و هیچ محرومیت ذاتی در این زمینه متوجه آنان نیست.

### نتیجه‌گیری

آیت‌الله جوادی آملی در تحلیل مسئله نابرابری‌های حقوقی و منزلتی زنان در حوزه اشتغال، بر تفکیک میان دو عرصه امور اجرایی و فضائل و کمالات تأکید بنیادین دارند. بر اساس ۲۲۲ مضمون پایه و ۱۴ مضمون سازمان‌دهنده در آثار ایشان، این پژوهش به دو مضمون فراگیر «مشاغل» و «فضائل» در حوزه اشتغال زنان دست‌یافت. این دسته‌بندی، چهارچوبی روشن برای فهم جایگاه زن و مرد در حوزه‌های مختلف اجتماعی و معنوی فراهم آورد.

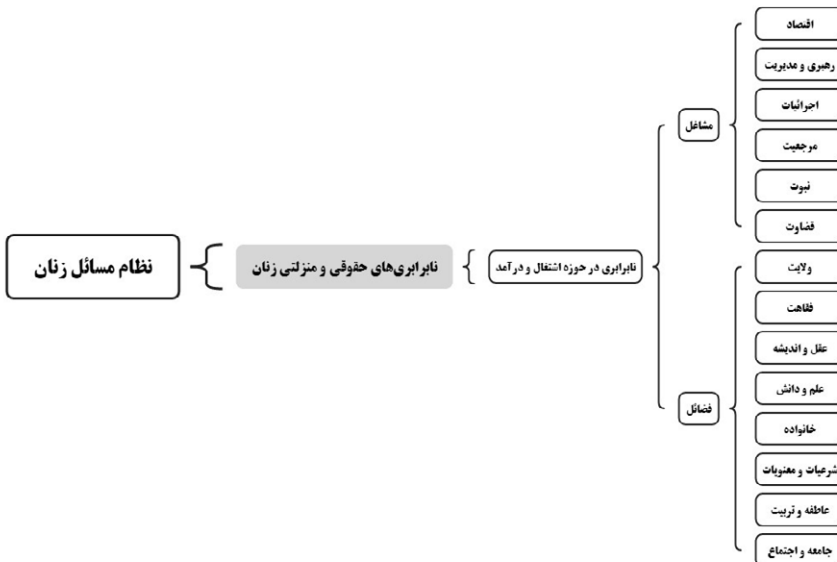
در این چهارچوب، معیار حقیقی تمایز میان انسان‌ها در کمالات روحی و معنوی است؛ معیارهایی همچون تقوا، علم، فقاہت و معنویت که به روح انسانی بازمی‌گردند و روح موجودی مجرد و غیرقابل تفکیک به لحاظ جنسیت است؛ از این رو، زن و مرد در تمامی ملاکات حقیقی تمایز یکسان‌اند و هیچ تفاوت ذاتی در توانایی یا منزلت میان آنان وجود ندارد. در مقابل، آنچه به عنوان تفاوت در برخی مناصب یا وظایف مشاهده می‌شود، صرفاً ناشی از اقتضائات زندگی دنیوی، شرایط جسمانی و اجتماعی است و به هیچ‌وجه به معنای تبعیض یا نقصان ذاتی زنان در برابر مردان نیست.

بر این اساس، فضائل اموری مشترک میان زن و مرد و دارای حقیقت واحدند،

درحالی که مشاغل اگرچه در بسیاری موارد میان دو جنس مشترک‌اند، اما در برخی عرصه‌ها به دلیل مصالح خاص و ضرورت‌های اجتماعی به یکی از آن‌ها اختصاص یافته‌اند. در نتیجه، تفاوت در تصدی برخی مشاغل نشانه برتری یا کاستی نیست بلکه باید آن را در پرتو تقسیم وظایف اجتماعی و سازگاری با حکمت الهی تفسیر کرد.

تمایزات مشاهده شده در حوزه اشتغال زنان و مردان، در حقیقت بیانگر نوعی تقسیم کار اجتماعی بر پایه حکمت الهی است و نه دلیلی بر نابرابری منزلتی یا حقوقی. آنچه معیار واقعی و پایدار در ارزش‌گذاری انسان‌هاست، همان فضائل و کمالات روحی است که زن و مرد در دستیابی به آن‌ها مساوی‌اند. برداشت‌های رایج درباره محرومیت زنان از برخی مناصب، بیش از آنکه ریشه در تبعیض داشته باشد، ناشی از خلط میان مشاغل اجرایی و فضائل حقیقی است. شبکه مضامین مرتبط با تحلیل نابرابری‌های حقوقی و منزلتی زنان با توجه به برخی محدودیت‌های ارائه نمودار، از قرار زیر است:

نمودار شماره ۲: شبکه مضامین مرتبط با تحلیل نابرابری‌های حقوقی و منزلتی زنان در حوزه اشتغال



## منابع

\*قرآن کریم.

- احمد، لیلیا، (۱۳۹۴)، *زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی جدال امروزی*، (فاطمه صادقی، مترجم)، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- احمدی بیغش، خدیجه. (۱۳۹۸). ارزیابی جایگاه حقوقی زن در کنوانسیون‌های بین‌المللی بر اساس تفسیر تسنیم. *مطالعات تفسیر تطبیقی*. ۵ (۹)، صص ۵۵-۸۴.
- آذرطوس، سیده عالیه. (۱۳۹۸). سعادت زن در قرآن با تکیه بر نظر آیت‌الله جوادی آملی. *مطالعات تربیتی و اجتماعی قرآن و عترت*. ۳ (۹)، صص ۶۳-۷۸.
- افضلی شیخی، لیلیا. (۱۳۹۹). بررسی و تحلیل کلامی جایگاه زن از دیدگاه جوادی آملی و محمد غزالی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). زاهدان: دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- امینی، زهره سادات. (۱۳۹۷). سرشت زن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، نتایج و پیامدهای آن. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه الهیات و معارف اسلامی هدی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق)، *الجامع المسند الصحيح*، بیروت: دار طوق النجاة
- براریان مرزونی، رقیه. (۱۳۹۵). شخصیت‌شناسی زن با رویکرد تطبیقی در تفسیر مخزن العرفان و تسنیم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه مازندران، بابلسر.
- براریان، رقیه. (۱۳۹۸). مطالعه تطبیقی نشوز زن با تکیه بر آیه ۳۴ نساء با نگاه تفسیری بانو امین اصفهانی و آیت‌الله جوادی آملی. *فصلنامه مطالعات تفسیری*. ۱۰ (۴۰)، صص ۱۰۲-۱۳۱.
- الجوری، ماهر علی حسین. (۱۴۰۱). *مسائل زنان، بینشی قرآنی در پرتو دیدگاه آیت‌الله شیخ جوادی آملی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵). *تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶). *سرچشمه اندیشه*، قم: مرکز نشر اسراء
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ الف). *تفسیر موضوعی*، قم: مرکز نشر اسراء
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ ب). *حق و تکلیف در اسلام*، قم: مرکز نشر اسراء
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ پ). *زن در آینه جلال و جمال*، قم: مرکز نشر اسراء
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ ت). *تسنیم اندیشه*، قم: مرکز نشر اسراء
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰). *ادب قضا در اسلام*، قم: مرکز نشر اسراء
- حیدری راد، طیبه. (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی شهادت زنان با استناد به آیه ۲۸۲ بقره از دیدگاه مولفان لیدن و تسنیم. *مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث*. ۳ (۲)، صص ۱۵۴-۱۸۲.
- خانی، زهرا. (۱۳۹۹). مبانی هرمنوتیکی در تفسیر آیات زنان موردپژوهی آیت‌الله جوادی آملی و اسما بارلاس. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه ادیان و مذاهب، تهران.
- خانی، زهرا. (۱۴۰۱). «امکان‌سنجی معرفت‌شناسی فمینیستی در نظام معرفت‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی». *حکمت اسراء*. ۴ (۱۰)، صص ۱۶۳-۱۷۸.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۲). *گستره شریعت*. تهران: دفتر نشر معارف.
- درخشه، جلال: اعتمادی، اصغر؛ ردادی، محسن. (۱۳۹۴). «تحلیل مضمونی اعتماد در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای». *جستارهای سیاسی*. شماره ۳، صص ۳۰-۴۶.

دیانی دردشتی، زهرا، حسینی میرصفی، سیده فاطمه. (۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی اشتغال زنان بر مبنای آیات قرآن با تأکید بر آرای آیت‌الله جوادی آملی و سید قطب». *مطالعات تفسیر تطبیقی*. شماره ۷. صص ۷۹-۱-۹.

سیوطی، جلال‌الدین. (بی‌تا). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. بیروت: دارالفکر.  
صفریان مقدم، مریم. (۱۳۹۶). *بررسی تطبیقی تربیت زن از دیدگاه روسو و علامه جوادی آملی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شاهد تهران.

عابدی جعفری، حسن؛ تسلیمی، محمد سعید؛ فقیهی، ابوالحسن؛ شیخ زاده، محمد. (۱۳۹۰). «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی». *اندیشه مدیریت راهبردی*. شماره ۵. صص ۱۵۱-۱۹۸.

عسلی نژاد، زینب. (۱۴۰۱). *تحلیل و بررسی جایگاه زن در خانواده و اجتماع از منظر علامه جوادی آملی و سید قطب*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه صنعتی سهند تبریز.  
عیسی زاده، رقیه. (۱۳۹۵). *مقایسه‌ی آرای آیت‌الله جوادی آملی با آموزه‌های تفسیر نمونه در خصوص جایگاه زن در اسلام*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه مازندران.  
لیندلوف، تامس؛ تیلور، برایان. (۱۳۸۸). *روش‌های تحقیق کیفی در علوم ارتباطات*. ترجمه عبدالله گیویان. تهران: همشهری.

مجتهد شیستری، محمد. (۱۳۷۴). «متون دینی و هرمنوتیک». *نقد و نظر*. شماره ۲. صص ۲۶-۱۲.  
مرنیسی، فاطمه. (۱۳۷۰). *زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن پوش*. ترجمه ملیحه مغازه‌ای. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

مطهری، مرتضی. (بی‌تا). *وحی و نبوت*. قم: صدرا.  
نرمانی، کبری. (۱۳۹۷). *مطالعه مقایسه‌ای نظام شخصیتی زن از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای و آیت‌الله جوادی آملی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شیراز.

هاشمی نسب، آمنه سادات. (۱۴۰۱). *نقش حقوقی زن در تعالی خانواده از منظر علامه طباطبایی (ره) و آیت‌الله جوادی آملی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه پیام نور مازندران، بهشهر.

Barlas, Asma. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.

-King, Nigel. & Horrocks, Christine. (2010). *Interviews in qualitative research*, London: Sage.

## References

The Holy Qur'ān

- ‘Ābedī Ja’farī, Hasan et al. (1390 SH/2011). “Tahlīl-e Maḍmūn va Shabakeh-ye Maḍāmīn: Raveshī Sādeh va Kārāmād barā-ye Tabyīn-e Olgūhā-ye Mawjūd dar Dādehā-ye Keyfi.” *Andīsheh-ye Mudīriyyat-e Rāhbordī*, no. 5, pp. 151–198.
- Afzalī Sheykhi, Laylā. (1399 SH/2020). Barresi va Tahlīl-e Kalāmī-ye Jāyigāh-e Zan az Dīdgāh-e Javādī Amolī va Muḥammad Ghazālī. Master’s thesis, University of Sīstān and Baluchestān, Zahedan.
- Aḥmad, Laylā. (1394 SH/2015). Zanān va Jinsīyyat dar Islām: Rīshehā-e Tārīkhī-e Jīdāl-e Im-rūzī. Translator: Fatimeh Šādīqī. Tehran: Nīgāh-e Mu’āšir Publications.
- Aḥmadī Beyqash, Khadijeh. (1398 SH/2019). “Arzyābī-ye Jāyigāh-e Huqūqī-e Zan dar Kon-vansīonhā-e Baynal Milalī bar Asās-e Tafsīr-e Tasnīm.” *Motālī’āt-e Tafsīr-e Taṭbīqī*, 5(9), pp. 55–84.
- al-Jubūrī, Māhir ‘Alī Husayn. (1401 SH/2022). Masā’il al-Nisā’: Bīnīshī Qur’ānī dar Partow-e Dīdgāh-e Ayatollah Shaykh Javādī Amolī. Master’s thesis, University of Religions and Denominations, Qom.
- Amīnī, Zohreh Sādāt. (1397 SH/2018). Sheresht-e Zan az Dīdgāh-e Ayatollah Javādī Amolī: Natāyij va Payāmad-hā. Master’s thesis, Hoda University of Theology and Islamic Studies, Qom.
- ‘Asalī Nejad, Zaynab. (1401 SH/2022). Tahlīl va Barresī-ye Jāyigāh-e Zan dar Khānūvādeh va Ijtīmā’ az Manzar-e Ayatollah Javādī Amolī va Sayyid Quṭb. Master’s thesis, Sahand University of Technology, Tabriz.
- Āzartūs, Seyyedeh ‘Āliyah. (1398 SH/2019). “Sa’ādat-e Zan dar Qur’ān bā Takveh bar Nazar-e Ayatollah Javādī Amolī.” *Motālī’āt-e Tarbiyatī va Ijtīmā’ī-ye Qur’ān va ‘Itrat*, 3(9), pp. 63–78.
- Barārīān Marzūnī, Ruqayeh. (1395 SH/2016). Shakhshīyyat-shināsī-ye Zan bā Rūvikard-e Taṭbīqī dar Tafsīr-e Makhzan al-‘Irfān va Tasnīm. Master’s thesis, University of Mazandaran, Babolsar.
- Barārīān, Raqīyeh. (1398 SH/2019). “Motālī’eh-ye Taṭbīqī-ye Noshūz-e Zan bā Takveh bar Āyeh 34 al-Nisā’ bā Nīgāh-e Tafsīrī-ye Bānū Amīn-e Iṣfahānī va Ayatollah Javādī Amolī.” *Motālī’āt-e Tafsīrī Quarterly Journal*, 10(40), pp. 102–131.
- Barlas, Asma. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. University of Texas Press.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā’īl. (1422 AH/2001). *al-Jāmi’ al-Musnad al-Šāḥīḥ*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh.
- Derakhshah, Jalāl; I’timādī, Asghar; Radādī, Moḥsen. (1394 SH/2015). “Tahlīl-e Mazmūnī-ye I’timād dar Andīsheh-ye Ayatollah Khamenei.” *Jostārḥā-ye Siyāsī*, no. 3, pp. 30–46.
- Diyanī Dardashtī, Zahra; Husaynī Mīrṣafī, Seyyedeh Fatimeh. (1398 SH/2019). “Barresi-ye Taṭbīqī-e Ishtighāl-e Zanān bar Mabnā-ye Āyāt-e Qur’ān bā Tākīd bar Ārā-ye Ayatollah Javādī Amolī va Sayyid Quṭb.” *Motālī’āt-e Tafsīr-e Taṭbīqī*, no. 7, pp. 79–109.
- Hashimī Nasab, Ameneh Sādāt. (1401 SH/2022). Naqsh-e Huqūqī-ye Zan dar Ta’ālī-e Khānūvādeh az Manzar-e ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī va Ayatollah Javādī Amolī. Master’s thesis. Payame Noor University of Mazandaran, Behshahr.
- Ḥaydarī Rād, Ṭayyebeh. (1400 SH/2021). “Barresi-ye Taṭbīqī-ye Shahādāt-e Zanān bā Istīnād be Āyeh 282 al-Baqareh az Dīdgāh-e Mū’allifān-e Leiden va Tasnīm.” *Motālī’āt-e Taṭbīqī-ye Qur’ān va Ḥadīth*, 3(2), pp. 154–182.
- ‘Isazadeh, Ruqayeh. (1395 SH/2016). Moqāyiseh-ye Ārā-ye Ayatollah Javādī Amolī bā Āmūze-

- hā-ye Tafsīr-e Nemūneh dar Bāb-e Jāyigāh-e Zan dar Islam. Master's thesis. University of Mazandaran.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1385a SH/2006). Tasnīm. Qom: Markaz Isrā' Press.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1386 SH/2007). Sarchishmeh-ye Andīsheh. Qom: Markaz Isrā' Press.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1388a SH/2009). Tafsīr-e Mowḍū'ī. Qom: Markaz Isrā' Press.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1388b SH/2009). Haqq va Taklīf dar Islām. Qom: Markaz Isrā' Press.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1388c SH/2009). Zan dar Āyeneh-ye Jalāl va Jamāl. Qom: Markaz Isrā' Press.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1388d SH/2009). Nasīm-e Andīsheh. Qom: Markaz Isrā' Press.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1390 SH/2011). Adab-e Qaḍā dar Islam. Qom: Markaz Isrā' Press.
- Khānī, Zahra. (1399 SH/2020). Mabānī-ye Hermeneutikī dar Tafsīr-e Āyāt-e Zanān: Mowrid-pazhūhī-ye Ayatollah Javadi Amoli va Asma Barlas. Master's thesis. University of Religions and Denominations, Tehran.
- Khānī, Zahra. (1401 SH/2022). "Imkān-sanjī-ye Ma'rifat-shināsī-ye Feministī dar Nizām-e Ma'rifat-shināsī-ye Ayatollah Javadi Amoli." *Hikmat-e Isrā'*, 4(10), pp. 163–178.
- Khosrowpanah, 'AbdulḤusayn. (1382 SH/2003). Goštareh-ye Sharī'at. Tehran: Daftar-e Nashr-e Ma'ārif.
- King, Nigel. & Horrocks, Christine. (2010). *Interviews in Qualitative Research*. London: Sage.
- Lindlof, Thomas; Taylor, Brian. (1388 SH/2009). Ravesh-hā-ye Taḥqīq-e Keyfī dar 'Ulūm-e Irtibāṭāt. Translator: 'Abdullāh Givīyān. Tehran: Hamshahrī.
- Mernissi, Fatimeh. (1370 SH/1991). Zanān-e Parde-neshīn va Nokhbīgān-e Joshan-pūsh. Translator: Maliheh, Moghazehei. Tehran: Roshangaran and Women's Studies Publishing House.
- Mutahhari, Morteza. (n.d.). *Waḥy va Nubuwwat*. Qom: Ṣadrā.
- Mujtahid Shabeštārī, Muḥammad. (1374 SH/1995). "Mutūn-e Dīnī va Hermeneutik." *Naqd va Nazar*, no. 2, pp. 12–26.
- Narmanī, Kubra. (1397 SH/2018). Moṭālī'eh-ye Muqāyese'ī-ye Nizām-e Shakhsīyyat-e Zan az Dīdgāh-e Ayatollah Khamenei va Ayatollah Javadi Amoli. Master's thesis, Shiraz University, Shiraz.
- Şafaryān Muqaddam, Maryam. (1396 SH/2017). Barresi-ye Taṭbīqī-ye Tarbiyat-e Zan az Dīdgāh-e Rousseau va Allameh Javadi Amoli. Master's thesis, Shahed University, Tehran.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn. (n.d.). *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Māthūr*. Beirut: Dār al-Fikr.

## | Extended Abstract |

## An Analysis of Legal and Status Inequality in Women's Employment from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Mahmoud Karimi Benadkooki , Hasan Akhbari , Mehdi Hamzehpoor

**Research Objective:** The aim of this study is to examine the hypothesis of legal and status inequality between women and men in the sphere of employment. The emergence of this hypothesis is largely attributed to an inadequate understanding of the respective positions of women and men, as well as their assigned duties and roles within the order of existence. Taking the views of Ayatollah Javadi Amoli as its primary framework—an influential contemporary theologian who adopts a maximalist view of religion—this research thoroughly examines the underlying assumptions of inequality and provides responses to each of them. In doing so, it seeks to clarify the Islamic perspective regarding the roles and responsibilities of women and men, address the assumption of inequality between them, and demonstrate the principle of their shared rights in the field of employment.

**Research Methodology:** To achieve its objectives, this research employs the method of thematic analysis. This method facilitates a clearer reading of texts, enables appropriate interpretation of apparently unrelated information, supports qualitative data analysis, and allows for the systematic observation of individuals, organizations, or groups while also enabling the transformation of qualitative data into quantitative forms. It is a method used both to describe realities and to explain them. For this purpose, and in order to apply this method, a list of women's issues—compiled based on the framework provided by the Supreme Council of the Cultural Revolution—was used. This list includes thirty-one topics related to women. One of the issues identified in this list concerns the legal and status inequalities of women in the field of employment. The framework derived from the women's issues system regarding legal and status inequalities in employment was adopted as the analytical framework for the thematic analysis process, and the relevant basic themes were coded accordingly. Through repeated examination and interpretation of the basic themes, organizing themes were identified. Further detailed analysis and comprehensive study of these organizing themes led to the formation of overarching themes. Finally, by analyzing the network of themes, the thematic analysis process was completed, and the findings of the research were presented in the form of thematic network analyses and diagrams.

**Findings:** After repeated examination of the author's writings relevant to the subject, and through the segmentation and analysis of the text, 222 basic themes—the smallest meaningful units related to the research topic—were identified and coded. Subsequently, the extracted basic themes were grouped based on conceptual and thematic relationships into related categories. This classification resulted in the identification and categorization of fourteen organizing themes. These themes include: judgment,

prophethood and messengership, religious authority, jurisprudence, executive functions, reason and thought, family, leadership and management, economy, religious and spiritual matters, emotion and upbringing, knowledge and learning, and society. In the final stage, the organizing themes were examined at a higher level of abstraction in order to form overarching themes. At this stage, all organizing themes were subsumed under two comprehensive and key themes: “tasks” and “virtues.” These two overarching themes constitute the main analytical structure of the article, and the thematic network was designed on the basis of these two categories.

**Conclusion:** The analysis of the thematic network within the works of Ayatollah Javadi Amoli indicates that, in his view, what distinguishes individuals is the set of perfections related to the soul, which are shared equally by women and men. In this study, these are referred to under the overarching theme of “virtues.” Meanwhile, the factors that have been assumed to produce inequality between women and men relate instead to the requirements of worldly life and correspond to divine wisdom aimed at ensuring the proper functioning of life in this world. These factors do not entail legal or status inequality between the two and are categorized in this research under the overarching theme of “tasks” Accordingly, women and men not only share the capacity to attain true human perfections but also possess shared rights in many matters related to employment.

**Keywords:** Legal and status inequalities; Women’s rights; Gender segregation; Women’s employment; Ayatollah Javadi Amoli

## Examining the Concept of “Divine Trial” in the Qur’ān and Its Relation to Individual and Social Development

Fatemeh Mohammadi<sup>1</sup>, Zahra Abbasi<sup>2</sup>

1. Assistant Professor, Department of Qur’anic Sciences and Hadith, Hazrat Narjes Faculty, Vali-e-Asr University, Rafsanjan, Iran (Corresponding Author) Email: [f.mahammadi@vru.ac.ir](mailto:f.mahammadi@vru.ac.ir)
2. PhD Candidate in Fiqh and Principles of Islamic Law, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran Email: [Zahraabbasi221361@iau.ac.ir](mailto:Zahraabbasi221361@iau.ac.ir)

Research Article



### Abstract

Divine trials and tribulations refer to the hardships and tests that God ordains for humanity. From a religious perspective, these difficulties are not without purpose; rather, through them, God reveals humanity’s hidden potentials, guiding and propelling individuals toward growth. Thus, life’s hardships are not merely sources of suffering but opportunities for human development. This research addresses the question of whether these divine trials can simultaneously strengthen human psychological capabilities and solidify social bonds among people. More precisely, it investigates the relationship between divine hardships and two crucial concepts: first, resilience, examining how these difficulties empower individuals in their personal lives, making them stronger and more resolute; and second, social capital, exploring how they foster greater trust and cohesion within society. To answer this question, Qur’anic terms related to this subject, such as *fitnah* (trial), *balā’* (affliction), and *tamhīṣ* (purification), were analyzed through a study of Qur’anic verses and with the aid of authoritative exegeses, including *al-Mizān*, *Tasnīm*, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, and *al-Kashshāf*. Ultimately, this research yields three conclusions: first, hardships alter individuals’ perceptions of problems; second, individuals develop greater patience and fortitude amidst difficulties; and third, the shared experience of hardship enhances mutual trust and social cohesion. This three-stage model demonstrates the congruence between Islamic teachings and contemporary human sciences, proposing a culturally and religiously grounded solution as a foundation for individual growth and the betterment of social life.

**Keywords:** Divine trial; Tribulation; Individual development; Social development; Qur’anic exegesis

Received: 2025-10-29 | Received in revised form: 2026-01-29 | Accepted: 2026-04-19 | Published online: 2025-12-22

◆ **How to cite:** Mohammadi, Fatemeh, Abbasi, Zahra(1404SH): Examining the Concept of “Divine Trial” in the Qur’ān and Its Relation to Individual and Social Development, *Quran and social sciences*, 4(20), p104-129, 10.22034/arq.2025.242440

## بررسی مفهوم «امتحان» در قرآن و ارتباط آن با توسعه فردی و اجتماعی

فاطمه محمدی<sup>۱</sup>، زهرا عباسی<sup>۲</sup>

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حضرت نرجس (س)، دانشگاه ولی عصر (عج)، رفسنجان، ایران (نویسنده مسئول)

f.mahammadi@vru.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران،

Zahraabbasi221361@iau.ac.ir

پژوهشی



### چکیده

ابتلا و امتحان الهی یعنی، سختی‌ها و آزمون‌هایی که خداوند برای انسان قرار می‌دهد. این سختی‌ها در نگاه دینی بی‌دلیل نبوده بلکه خداوند از این راه استعداد‌های پنهان انسان را کشف کرده و او را به سمت رشد سوق داده و هدایت می‌کند. پس سختی‌های زندگی فقط یک رنج نیستند بلکه یک فرصت برای رشد انسان محسوب می‌شوند. این پژوهش در پاسخ به این سؤال شکل گرفته که آیا این آزمون‌های الهی می‌توانند هم توانایی‌های روانی انسان را تقویت کنند و هم پیوندهای اجتماعی میان مردم را محکم‌تر کنند؟ به عبارت دقیق‌تر، رابطه میان سختی‌های الهی با دو مفهوم مهم در این پژوهش بررسی شده است: یکی (تاب‌آوری)؛ یعنی اینکه این سختی‌ها چطور باعث می‌شوند آدم در زندگی شخصی قوی‌تر و بااراده‌تر شود و دیگری (سرمایه اجتماعی) یعنی اینکه چطور باعث می‌شوند مردم در جامعه بیشتر به هم اعتماد کنند و کنار هم ایستادگی کرده و منسجم شوند. جهت پاسخ به این سؤال، واژگانی که قرآن در این موضوع به کار برده مثل (فتنه)، (بلاء) و (تمحیص) با روش مطالعه و تحلیل آیات قرآن و با کمک تفسیرهای معتبری مثل المیزان، تسنیم، التحریر و التنویر و کشاف بررسی شدند. درنهایت نیز، این پژوهش به سه نتیجه رسیده است: اول اینکه سختی‌ها دیدگاه انسان به مشکلات را عوض می‌کنند. دوم اینکه انسان در دل سختی‌ها صبورتر و محکم‌تر می‌شود. سوم اینکه تجربه مشترک سختی، اعتماد میان مردم را بیشتر و جامعه را منسجم‌تر می‌کند. این الگوی سه مرحله‌ای نشان می‌دهد که آموزه‌های اسلامی و علوم انسانی امروز با هم همخوانی دارند و می‌توانند به‌عنوان یک راه‌حل برخاسته از فرهنگ و دین خودمان، پایه‌ای برای رشد فردی و بهبود زندگی اجتماعی باشند.

**کلیدواژه‌ها:** امتحان الهی، ابتلا، توسعه فردی، توسعه اجتماعی، تفسیر قرآن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** استناد به این مقاله: محمدی، فاطمه؛ عباسی، زهرا (۱۴۰۴): ((بررسی مفهوم «امتحان» در قرآن و ارتباط آن با توسعه فردی و اجتماعی))، قرآن و علوم اجتماعی، ۴(۲۰)، ۱۲۹-۱۰۴، 10.22034/arq.2025.242440

## ۱. طرح مسئله

زندگی دنیوی انسان با ناملايمات، سختی‌ها و رنج‌ها عجین است؛ اگرچه به دید مادی، این ناملايمات می‌تواند به‌عنوان یک تضاد یا جریمه دنیای تلقی گردد؛ اما آشنایی با ادبیات قرآنی فهمی عمیق‌تر به انسان رهنمون می‌سازد و آن معرفتی امتحان به‌عنوان یک سنت الهی است که در واقع نظام خلقت بر آن قرار گرفته است. خداوند متعال در سوره عنکبوت می‌فرماید: «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَبْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (عنکبوت: ۲)؛ آیا مردم گمان کردند همین که بگویند: «ایمان آوردیم»، به حال خود رها می‌شوند و آزمایش نخواهند شد؟ این آیه و آیات مشابه، به‌خوبی این مطلب را برای انسان بیان می‌کند که راه خودسازی و شکوفایی انسان، در معرض امتحان قرار گرفتن است.

علامه طباطبایی با تکیه بر اینکه، خداوند به همه امور آگاهی دارد و امتحان الهی نمی‌تواند ابزاری در جهت آگاهی خداوند علیم شمرده شود، امتحان و ابتلا را فرآیندی برای پرورش و رشد و تعالی موجودات می‌داند. از منظر ایشان، هدف از امتحانات الهی، پالایش جان انسان و جدا کردن درست از نادرست است که در ادبیات قرآنی از آن به تمایز میان «خیث» و «طیب» تعبیر آورده شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۱۴۸-۱۵۰). در این نگاه، هر سختی یا خوشی، ظرفیتی است که فرد را به سمت واکنش سوق می‌دهد و همین واکنش‌هاست که شاکله وجودی او را می‌سازد.

سؤال اساسی این است که آیا امتحانات الهی، می‌تواند علاوه بر خودسازی فردی، راهی برای ارتقاء جامعه مورد استفاده قرار گیرد، بنابراین باید راهی جست تا بین این آموزه کلامی و تفسیری را با مفاهیم کاربردی در علوم انسانی معاصر پیوند برقرار شود. امروزه در مطالعات مربوط به «توسعه فردی»، سازه «تاب‌آوری روان» به‌عنوان توانایی فرد برای مقابله با شرایط دشوار و بازیابی سلامت روان پس از بحران‌ها شناخته می‌شود. همچنین در سطح کلان، «سرمایه اجتماعی» به‌عنوان زیربنای «توسعه اجتماعی»، بر اعتماد، همبستگی و مشارکت میان اعضای جامعه تأکید دارد. مسئله اساسی این پژوهش آن است که چگونه

می‌توان میان آموزه وحیانی «ابتلا» و این سازه‌های نوین، یک هم‌سویی معنادار ایجاد کرد؟ به بیانی دیگر، مفاهیم عمیقی چون «فتنه»، «بلاء» و «تمحیص» چگونه می‌توانند به‌عنوان زیربنای نظری برای تقویت ظرفیت‌های روانی فرد و اجتماعی در بدنه جامعه به کار گرفته شوند؟

پژوهش‌های زیادی در زمینه فلسفه ابتلائات، رنج و محنت انسان نوشته شده؛ اما هیچ‌یک از این پژوهش‌ها نتوانسته این مفاهیم را به توسعه و شکوفایی فردی و اجتماعی ارتباط داده و آن را به‌صورت یک الگوی نظام‌مند تعبیه کند. این پژوهش با بررسی واژگان قرآنی و معنای آن‌ها - نه استفاده از آمار و ارقام - که از آن به تحلیل محتوای کیفی تعبیر می‌شود؛ از تفاسیر معتبر استفاده کرده و امتحان را به‌عنوان یک برنامه الهی برای سیر فرد و جامعه به‌سوی تکامل معرفی می‌کند.

## ۲. پیشنهاد

زهرا امیری (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «امتحان و آزمایش از دیدگاه قرآن» ضمن بررسی واژگان قرآنی امتحان و ابتلا، امتحان را یک سنت الهی دانسته و از منظر قرآن آن را زمینه‌ای برای رشد و شکوفایی انسان معرفی می‌کند. اکبری و آل‌بویه (۱۳۹۷) نیز در مقاله «تبیین سنت امتحان بر اساس مبانی هستی‌شناختی» در رویکردی فلسفی به تبیین امتحان بر اساس مبانی هستی‌شناختی مانند اصالت و تشکیک وجود و علیت و حرکت جوهری پرداخته‌اند. این پژوهش، امتحان را دارای دو جنبه «زمینه» و «قابل» می‌داند و آنچه را که موجب تکامل انسان است در واقع حقیقتی است که در قابل تحقق می‌یابد. درنهایت نیز امتحان را بر اساس حرکت جوهری اختیاری، سبب سیر صعودی یا نزولی انسان معرفی کرده‌اند. در حیطه کتب نیز، می‌توان به کتاب طباطبایی (۱۳۷۴)، جوادی آملی (۱۳۹۵) و مکارم شیرازی (۱۳۷۴) اشاره کرد که ضمن تحلیل مفهومی واژه امتحان و ابزارهای امتحان مانند اموال، فرزندان و بلایا و مصیبت‌ها، هدف از ابتلا را تصفیه انسان و جداسازی «خبیث» از «طیب» می‌دانند. پژوهشگران

دیگری نیز تلاش کرده تا میان این سنت قرآنی و توسعه فردی ارتباط برقرار کند. یکی از این پیوندها، بین مفهوم ابتلا و نظریه «تاب‌آوری» توسط راتر (Rutter, 2012, 335-344) برقرار شده است. او بر این عقیده است که بحران‌ها می‌توانند نقش مهمی در جریان توسعه ظرفیت فردی و افزایش مقاومت روانی ایفا کند. با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، پژوهش‌های انجام‌شده بیشتر به مفاهیم توصیفی و انتزاعی محدود است و نتوانسته‌اند امتحان و ابتلا را به‌عنوان یک مؤلفه در توسعه اجتماعی بیان کنند و از آن‌یک الگوی جامع و نظام‌مند تولید کنند؛ بنابراین، این پژوهش به دنبال پر کردن این خلأ است.

### ۳. روش تحقیق

در این پژوهش، تحلیل محتوایی استقرایی به‌عنوان یک روش تحقیق کیفی، جهت تفسیر و بررسی دقیق داده‌ها و مضامین موجود در آیات قرآت، مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین ابتدا لغاتی که در آیات کلیدی قرآن کریم مانند عنکبوت ۲، بقره ۱۵۵، صافات ۱۰۶ و ... و ابتلا استفاده شد، استقصا شده و مورد واکاوی قرار گرفتند. از سوی دیگر، دو نظریه «تاب‌آوری روانی» و «سرمایه اجتماعی» به‌عنوان مبنای کار پژوهشی قرار گرفتند تا در جهت ارتباط بین آن مفاهیم قرآنی و این نظریه‌ها پیوند برقرار گردد. در بررسی معنای امتحان، ابتلا و موارد مشابه آن، از کتب تفسیر معتبری که وجهه رویکردی اجتماعی دارند همچون میزان، تسنیم، نمونه از شیعه و تفسیر کبیر، فتح‌القدیر و التحریر از اهل سنت استفاده شده است و در حیطه علوم اجتماعی نیز از منابع نویسندگانی مانند راتر و پاتنام بهره گرفته شد.

داده‌های به‌دست‌آمده از تفاسیر با توجه به فرآیند کدگذاری سه مرحله‌ای منجر به نتیجه نهایی شد که این کدگذاری را به این شرح است: مرحله اول که مربوط به کدگذاری باز است، متن آیات و تفاسیر را خط به خط خوانده و سپس بین کلمات و مفاهیم اولیه جداسازی انجام شد، به‌عنوان مثال، آزمون با شر و خیر، صبر، توکل، غربالگری خالص‌سازی تفکیک شدند. مرحله دوم که کدگذاری

محوری نام دارد، همان گروه‌بندی به مفاهیم بزرگ‌تر مانند دوگانگی ابزارهای امتحان، صبر به‌عنوان واکنش، توکل و یقین، تمحیص و غربالگری جمعی است و در نهایت هم مرحله سوم، کدگذاری انتخابی انجام شد که در واقع بیان همسویی مفهومی امتحان الهی با الگوی توسعه اجتماعی است.

#### ۴. یافته‌های پژوهش

در این پژوهش، به جهت تحلیل محتوای کیفی آیات و تفاسیر مرتبط با مفهوم «امتحان»، ابتدا به مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی پرداخته می‌شود.

#### الف) تحلیل واژه‌ها (ابتلا، فتنه، تمحیص)

قرآن کریم برای بیان سنت امتحان الهی از سه واژه اصلی استفاده کرده که هرکدام لایه‌ای از معنای عمیق این مفهوم را نشان می‌دهد. این واژگان نه تنها ریشه‌شناسی دارند بلکه در تفاسیر نیز به‌عنوان ابزارهایی برای رشد فردی و اجتماعی تفسیر شده‌اند.

جدول ۱. تحلیل محتوای کیفی و استخراج مقولات از واژگان کلیدی سنت امتحان الهی

ردیف	مضمون	مقوله	کد	ترجمه و شاهد مثال	متن آیه
۱	آشکارسازی ایمان پنهان	آزمون الهی	ابتلا	«آیا مردم گمان کردند به صرف اینکه بگویند ایمان آوردیم رها می شوند و مورد آزمون قرار نمی گیرند؟»	أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ (عنکبوت: ۲)
۲	ابزار آزمایش برای رشد	محنت و سختی	بلاء	«قطعاً شما را با چیزی از ترس، گرسنگی و نقص در اموال و جانها می آزمایشیم.»	وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ (بقره: ۱۵۵)
۳	آشکارسازی مراتبها	آزمایش آشکار	بلاء	«و در این برای شما آزمایش (و نعمتی) بزرگ از جانب پروردگارتان بود.»	وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ (بقره: ۴۹)
۴	جداسازی سره از ناسره و عیارسنجی و غربالگری	عیارسنجی و غربالگری	فتنه	«و ما شما را به وسیله بدیها و نیکیها می آزمایشیم (فتنه می کنیم).»	وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً (انبیاء: ۱۳۵)
۵	تصفیه درونی و اجتماعی	پالایش (تمحیص)	تمحیص	«تا خداوند مؤمنان را خالص گرداند و کافران را تدریجاً نابود سازد.»	وَلِيَمْحَصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ (آل عمران: ۱۴۱)

این سه واژه در کنار هم تصویری کامل از سنت ابتلا ارائه می دهند. «ابتلا» بیشتر به معنای آزمون هدفمند است که ظرفیت های پنهان انسان را آشکار می کند. «فتنه» جنبه غربالگری و جداسازی دارد و «تمحیص» بر پالایش و تصفیه تأکید می کند. این معانی با مفهوم تاب آوری روانی (توانایی عبور از

سختی‌ها و رشد پس‌از آن) و سرمایه اجتماعی (تقویت پیوندهای درون‌گروهی در بحران) هم‌خوانی دارد، اما ریشه آن کاملاً قرآنی است و نه وارداتی. واژه «ابتلا» در لغت و استعمالات قرآنی: واژه «ابتلا» از ریشه «ب-ل-و» در باب افتعال است و مشتقات آن ۳۷ بار در قرآن تکرار شده است (موسوی نسب، ۱۳۸۵: ۱۵). ابتلا، در لغت، به معنای آزمون و کشف حقیقت است (قریشی، ۱۳۷۱: ۱: ۲۹۱). ریشه «بلاء» در اصل به کهنگی و فرسودگی اشاره دارد و به مرور برای آزمون به کاررفته، زیرا آزمایش‌های مکرر با فرسودگی هم‌خوانی دارد (مصطفوی، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۳۱۸). این واژه هم برای نعمت (خیر) و هم برای محنت به کار می‌رود و از منظر تفسیری زمینه تحول و رشد را نشان می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱: ۲۴۸).

«بلاء» در قرآن سه معنای اصلی دارد:

**آزمایش آشکار:** «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ» (صافات: ۱۰۶): آزمون هدفمند برای آشکارسازی ظرفیت‌ها.

**نعمت (خیر):** «وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ» (بقره: ۴۹): برخی مفسران شیعه و سنی «بلاء» را در این آیه به معنای نعمت تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ۱: ۲۲۲؛ قمی مشهدی، ۱۹۹۰، ۱: ۴۲۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۱۳۸؛ طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ۱: ۲۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱: ۲۴۸). این تفسیر عمومیت ابزارهای ابتلا (نعمت و نعمت) را تأیید می‌کند.

**محنت و گرفتاری:** «وَنَبِّئُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً» (انبیاء: ۳۵) (تفلیسی، ۱۳۷۱: ۴۹). این معانی نشان می‌دهد که ابتلا فرآیندی هدفمند است که هم فرد را به رشد می‌رساند و هم جامعه را پالایش می‌کند.

**واژه «فتنه» در لغت:** واژه «فتنه» در اصل به معنای قرار دادن طلا در کوره برای خالص‌سازی است و به آزمایشی گفته می‌شود که هدفش سنجش اخلاص و تصفیه باطن است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ۲۱: ۱۶۷). شهید مطهری نیز «فتنه» را ابزاری برای سنجش عیار ایمان و اخلاص می‌داند (مطهری، ۱۳۷۷، ۷: ۱۸۲). این واژه با تمرکز بر جنبه تصفیه‌کنندگی و جداسازی،

از منظر مفهومی با «غربالگری» در چارچوب نظری سرمایه اجتماعی همخوانی دارد؛ به‌ویژه اعتماد و پیوندهای درون‌گروهی که در شرایط بحران تقویت یا آزموده می‌شوند (Putnam, ۲۰۰۰: ۲۲-۲۳).

**پیوند واژگان کلیدی با ادبیات علوم اجتماعی:** هرچند این واژگان همگی دلالت بر آزمایش الهی دارند، در این پژوهش برای هرکدام کارکرد متمایزی در مدل مفهومی پیشنهادی در نظر گرفته شده است:

ابتلا و بُعد فردی (مراحل شناختی و رفتاری): معنای ریشه‌ای «ابتلا» (آزمودن برای آشکارسازی ظرفیت‌های پنهان) با مراحل شناختی (آگاهی از چالش) و رفتاری (صبر و عمل صالح) سازگار است و زمینه نظری مناسبی برای مفهوم تاب‌آوری فراهم می‌کند (Rutter, ۲۰۱۲: ۳۳۵-۳۴۴).

**فتنه و بُعد جمعی (مرحله تربیتی-تکاملی):** ریشه تصفیه‌کنندگی «فتنه» با مرحله پالایش و غربالگری همخوانی دارد و با مفهوم سرمایه اجتماعی (مانند اعتماد درون‌گروهی در بحران‌ها) پیوند می‌خورد (Putnam, ۲۰۰۰: ۲۲).

**ابعاد عام سنت آزمایش الهی:** از منظر تفسیری قرآن، سنت ابتلا ویژگی‌های عامی دارد که در سه بُعد کلیدی قابل توضیح است (موسوی نسب، ۱۳۸۵: ۱۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱؛ ۵۲۷) که به‌طور اختصار می‌توان به فراگیر بودن آن از جهت زمان و مکان، از جهت موارد انسانی و عمومیت اسباب و عوامل اشاره کرد، این سه بُعد با توجه به آیات قرآن این چنین قابل توضیح است:

**گسترده‌گی زمانی-مکانی:** ابتلا محدود به زمان یا مکان خاصی نیست و تا پایان حیات دنیوی ادامه دارد: «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (عنکبوت: ۲).

**فراگیری انسانی:** هیچ فردی از این سنت مستثنا نیست: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ» (ملک: ۲). این فراگیری با مفهوم تاب‌آوری همخوانی دارد؛ زیرا چالش‌ها با رشد همه افراد پیوند دارد (Rutter, ۲۰۱۲: ۳۳۵-۳۴۴).

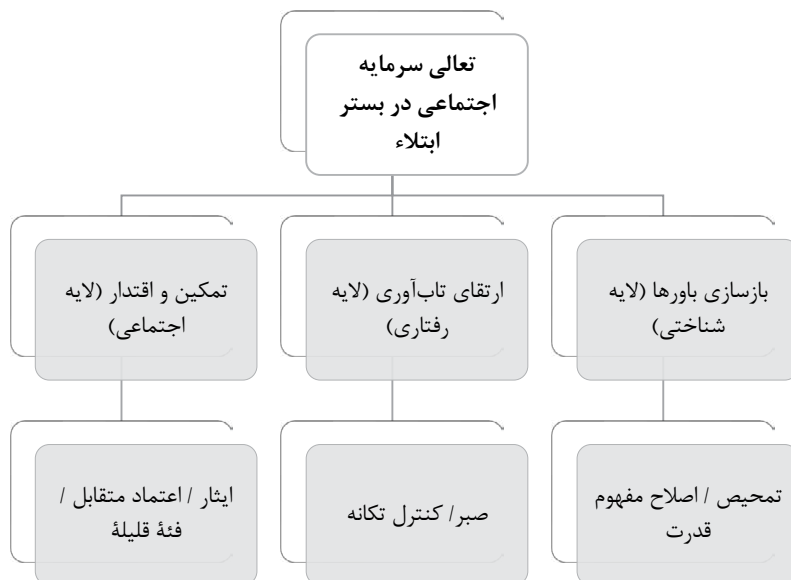
عمومیت اسباب و عوامل: ابزارهای ابتلا گسترده‌اند و شامل نعمت‌ها (آل عمران: ۱۴۲) و نعمت‌ها (بقره: ۱۵۵) مانند ترس، گرسنگی، نقص اموال، فرزندان و ثروت

می‌شوند (انعام: ۱۶۵؛ کهف: ۷). این عمومیت چارچوبی برای بحث درباره سرمایه اجتماعی در بحران‌های جمعی فراهم می‌آورد (Putnam, ۲۰۰۰: ۲۲-۲۳).

### ب) ساختار درختی کدهای استخراج شده

فرآیند تحلیل محتوای آیات منجر به استخراج سلسله‌مراتبی از مفاهیم شده است که در نمودار زیر مشاهده می‌شود:

نمودار شماره ۱: ساختار درختی کدهای استخراجی



این نمودار از کدهای هسته (سرمایه اجتماعی در فرآیند ابتلا) شروع می‌شود و به سه شاخه اصلی تقسیم می‌شود: بازسازی باورها (لایه شناختی)، ارتقای تاب‌آوری (لایه رفتاری) و پالایش اجتماعی (لایه اجتماعی). زیرشاخه‌ها کدهای باز هستند که از آیات و تفاسیر استخراج شده‌اند. این ساختار سه‌لایه‌ای چارچوب کلی پژوهش را تشکیل می‌دهد.

### ج) فرآیند کدگذاری عملیاتی آیات و تفاسیر

برای شفاف‌سازی تبدیل آیات و تفاسیر به کدهای نظری، فرآیند کدگذاری سه‌مرحله‌ای (باز، محوری، انتخابی) با رویکرد تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار انجام شد. جدول زیر مراحل را با مثال‌های واقعی از آیات و تفاسیر معتبر نشان می‌دهد.

جدول شماره ۱: نمونه فرآیند کدگذاری سه‌مرحله‌ای آیات و تفاسیر (باز، محوری، انتخابی)

واحد تحلیل (آیه و منبع تفسیری)	کدگذاری باز	مقوله محوری	مقوله مرکزی / مدل نهایی
انبیاء: ۳۵ (طباطبایی)، ۱۳۷۴، ۱۴: ۲۸۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۷: (۴۷)	ابتلا با شر و خیر، فتنه (تصفیه)	دوگانگی ابزارهای امتحان و تبیین معنای رنج	مرحله ۱: چارچوب شناختی ابتلا
ملک: ۲ (شوکانی)، ۵: (۳۹۷)	درک ابتلا به عنوان زمینه آشکارسازی ظرفیت‌ها	آگاهی از حکمت چالش به عنوان فرصت رشد	مرحله ۱: چارچوب شناختی ابتلا
بقره: ۱۵۵ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱: ۵۲۴)	توصیه به صبر، بشارت صابرین، استقامت آگاهانه	صبر به عنوان واکنش پیشنهادی	مرحله ۲: فرآیند رفتاری فردی
یوسف: ۲۳-۲۴ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۹: ۳۶۷)	مقاومت در برابر وسوسه، پرهیز از غفلت	خودتنظیمی در برابر چالش‌ها	مرحله ۲: فرآیند رفتاری فردی
آل عمران: ۱۴۰ (فضل الله، ۱۴۳۹، ۳: ۳۹۴)	اعتماد به خدا، عدم یأس، تقویت ایمان	توکل و یقین به عنوان عوامل پایداری	مرحله ۳: پیامد جمعی و اجتماعی
عنکبوت: ۲-۳ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۹۹)	تمییز مؤمن از منافق، خالص‌سازی جامعه	تمحیص و غربالگری جمعی	مرحله ۳: پیامد جمعی و اجتماعی

این جدول نشان می‌دهد که کدگذاری از سطح خرد (آیه و تفسیر) به مقوله‌های محوری و سپس به مدل سه‌مرحله‌ای پژوهش می‌رسد. این فرآیند

عملی، چارچوب نظری پژوهش را تقویت می‌کند و پیوند ابتلا با تاب‌آوری روانی و سرمایه اجتماعی را شفاف می‌سازد.

### د) ابزارها و حکمت‌های سنت ابتلا در قرآن

از منظر تفسیری قرآن، سنت ابتلا را می‌توان با یک مدل مفهومی سه‌مرحله‌ای (شناختی، رفتاری، تربیتی-جمعی) تفسیر کرد که با رویکرد مدل‌های مفهومی در تحلیل کیفی همخوانی دارد. (Miles & Huberman, ۱۹۹۴). این فرآیند در چهار محور اصلی قابل تبیین است:

**تنوع و شمولیت ابزارهای آزمون الهی (دوگانه خیر و شر):** از منظر قرآن کریم، ابزارهای امتحان الهی منحصر در بلا یا و شداید نیست، بلکه هر پدیده‌ای که اختیار انسان را به چالش بکشد، ابزار آزمون تلقی می‌شود (انبیاء: ۳۵). این ابزارها در دو لایه کلان دسته‌بندی می‌شوند:

ابتلا به نعمت (آزمون خیر): این دسته شامل ثروت، قدرت، سلامت و پیوندهای خانوادگی است (تغابن: ۱۵). در این لایه، چالش اصلی «غلبه بر غفلت» و «پرهیز از بخل و خودکامگی» است. برای نمونه، آزمون حضرت سلیمان (ع) با قدرت و ثروت (نمل: ۴۰)، بر ضرورت «شکرگزاری عملی» و «عدالت» به‌عنوان پاسخ بهینه در این نوع ابتلا تأکید دارد.

ابتلا به نعمت (آزمون شر): آزمون‌های سخت نظیر ترس (خوف)، تنگنای اقتصادی (جوع) و نقص در اموال و نفوس (بقره: ۱۵۵)، در حکم «شوک‌های بیرونی» عمل می‌کنند. این ابزارها با هدف بیداری معنوی و فعال‌سازی ظرفیت‌های خفته، چارچوبی نظری برای «تاب‌آوری روانی» فراهم می‌آورند که نمونه‌های آن در صبر ایوب (ع) و یعقوب (ع) متجلی است.

**حکمت‌های وجودی با تمرکز بر منابع شیعه (تحول درونی و تمحیص):** تفاسیر شیعه (نظیر المیزان و تسنیم) با نگاهی وجودشناختی، بر لایه‌های باطنی و فردی امتحان تأکید ورزیده‌اند. مهم‌ترین حکمت‌های مستخرج از این منابع عبارت‌اند از:

تمحیص و پالایش انگیزه: آزمون الهی مکانیسمی برای «جدا کردن صدق از کذب» در ادعای ایمان است (آل عمران: ۱۴۱). این فرآیند «خالص سازی»، زیرساخت اعتماد اجتماعی را در بدنه مؤمنان تقویت می کند.

تحقق عدل الهی: امتحان زمینه‌ای است تا استعدادهاى نهفته انسان از قوه به فعلیت برسد و پاداش یا کیفر، نه بر اساس علم پیشینی الهی، بلکه بر پایه «عمل واقعی» و «استحقاق عملی» انسان رقم بخورد.

**حکمت‌های تربیتی با تمرکز بر منابع اهل سنت (تمکین و تصفیه صفوف):** تفاسیر اهل سنت (نظیر فی ظلال و المنار) بیشتر بر ابعاد کارکردی، تربیتی و آمادگی اجتماعی برای پذیرش مسئولیت‌های کلان تأکید دارند: آمادگی برای امانت الهی (تمکین): از این منظر، تحمل رنج و سختی، لازمه تربیت امت و آمادگی برای «خلافت الهی» بر زمین است. تا زمانی که امت در کوره حوادث گداخته نشود، شایستگی لازم برای تمکین و رهبری جامعه را کسب نمی کند.

**شناخت ارزش دعوت:** رنج‌های ناشی از ابتلا باعث می شود مؤمنان قدر ارزش‌های دینی را دانسته و در صیانت از آرمان‌های جامعه اسلامی، ایستادگی بیشتری از خود نشان دهند.

**مؤلفه‌های پیروزی و ارتقای پاسخ انسانی (تحلیل رفتاری):** پیروزی در سنت ابتلا از منظر قرآنی، محصول پیوند میان مؤلفه‌های روانی و رفتاری است که منجر به توسعه پایدار شخصیت می گردد، برخی از این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از:

**صبر و پایداری فعال:** صبر در قرآن به معنای تحمل منفعلانه نیست، بلکه ایستادگی آگاهانه و حفظ تمرکز بر هدف در میانه طوفان حوادث است (بقره: ۱۵۵).

**تقوا و خودتنظیمی:** تقوا به عنوان یک سازه نظارتی، مانع از فروپاشی شخصیتی در آزمون‌های سخت و مانع از غرور در آزمون‌های نعمت می گردد.

**رضا و تسلیم مطلق:** عالی‌ترین سطح پاسخ به ابتلا، تسلیم در برابر اراده

الهی است که در آزمون ذبح فرزند توسط ابراهیم (ع) به تصویر کشیده شده است. این مقام، نشان‌دهنده انحلال اراده فردی در اراده کلی حق و رسیدن به ثبات شخصیت است.

این مؤلفه‌های رفتاری (صبر و تقوا)، در واقع همان موتور محرک رسیدن به تاب‌آوری و سرمایه اجتماعی هستند که در بخش بعدی (۵-۳) در قالب تحلیل نهایی ارائه می‌شوند.

جدول شماره ۲: تفکیک ابزارهای ابتلا (خیر و شر) و ابعاد آزمون

همخوانی مفهومی با کنترل تکانه و خودتنظیمی	نوع ابزار ابتلا	زیرمجموعه‌ها (مثال قرآنی)	هدف اصلی آزمون (از منظر تفسیری)	سطح تمرکز
زمینه کنترل تکانه و خودتنظیمی	نعم (خیر)	ثروت، قدرت (سلیمان)، علم (قارون)، زیبایی (یوسف)	زمینه تفسیر شکرگزار، عدالت و فروتنی	اخلاقی و رفتاری (فردی)
همخوانی با مفهوم شوک بیرونی و تاب‌آوری	نقمت (شر)	ترس، جوع، نقص مال و جان (بقره: ۱۵۵)، بیماری (ایوب)	زمینه تفسیر صبر، فعال، توحید عملی و ایثار	روانی و اجتماعی (فردی و جمعی)

جدول ۲: ساختار مفهومی پیشنهادی پژوهش را نشان می‌دهد. در این مدل، سنت ابتلا به‌عنوان مفهوم محوری تفسیر می‌شود که از منظر مفهومی با مدل سه‌مرحله‌ای همخوانی دارد و زمینه‌ای نظری برای درک تاب‌آوری روانی و سرمایه اجتماعی پیشنهاد می‌کند.

### ۵) تحلیل تطبیقی تفاسیر و پیوند با توسعه فردی و جمعی

تحلیل آراء مفسران فریقین نشان‌دهنده یک مرزبندی ظریف و درعین حال مکمل در مواجهه با مقوله ابتلا است که نادیده گرفتن آن‌ها می‌تواند منجر به

تک بعدی شدن مدل پژوهش گردد. بر اساس تحلیل انتقادی منابع، رویکرد حکمی-شيعی (با تکیه بر المیزان) ابتلا را فراتر از یک آزمایش ساده، به مثابه یک «سنت تکاملی» برای فعلیت بخشیدن به استعدادهای درونی انسان تبیین می‌کند. در این نگاه، تمرکز اصلی بر «رشد وجودی» فرد است که زیرساخت اصلی سازه «تاب‌آوری فردی» را در مدل پژوهش تشکیل می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۱۶). در مقابل، مفسران نواندیش اهل سنت (با تکیه بر تفاسیری چون المنار و فی ظلال)، ابتلا را ابزاری برای «تمکین» و «اقتدار جمعی» در زمین می‌دانند. در این دیدگاه، هدف غایی آزمون‌های الهی، غربال‌گری نیروهای کارآمد برای دستیابی به «سرمایه اجتماعی» و پیروزی بر چالش‌های محیطی است (سید قطب، ۱۴۱۲ ق، ۱: ۱۴۵؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴ م، ۴: ۱۷۸).

بر همین اساس، تحلیل تطبیقی کارکردهای امتحان نشان می‌دهد که این سنت الهی زمینه‌ای نظری برای تفسیر توسعه انسانی در دو سطح فردی و اجتماعی فراهم می‌آورد. در سطح فردی، فرآیند «تمحیص» یا پالایش درونی به بلوغ ایمانی و تاب‌آوری روانی منجر می‌شود. در سطح جمعی و عمومی نیز، «تصفیه اجتماعی» از طریق جداسازی صفوف صادقان از کاذبان، منجر به شکل‌گیری سرمایه اجتماعی درون‌گروهی و اعتماد عمیق میان اعضای جامعه ایمانی می‌گردد. جزئیات این همخوانی در جدول ۵ ارائه شده است.

جدول شماره ۳: تحلیل تطبیقی کارکردهای امتحان و همخوانی مفهومی با توسعه

کارکرد محوری امتحان	دیدگاه شیعه (المیزان، تسنیم)	دیدگاه اهل سنت (سید قطب، ابن قیم)	پیوند به توسعه (خروجی مدل)
تمحیص (پالایش درونی)	رشد و کمال فردی؛ آشکارسازی قابلیت‌ها؛ پالایش انگیزه‌ها (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۱۶-۳۲۰، ج ۴: ۵۲-۵۵؛ جوادی آملی، ۲۰۱۵ م، ۷: ۶۸۰-۶۸۵)	تصفیه و آمادگی برای تمکین از طریق تحمل رنج (ابن قیم الجوزیه، ۱۹۷۳ م؛ ۲۰۸؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴ م، ۴: ۱۷۸)	تاب‌آوری روانی، بلوغ ایمانی، توسعه فردی

تصفیه اجتماعی	زمینه پالایش اجتماعی و تقویت اعتماد کیفی	تربیت امت؛ آمادگی برای تمکین؛ جداسازی صفوف؛ آزمون مسئولیت اجتماعی	سرمایه اجتماعی درون گروهی، اعتماد عمیق، توسعه اجتماعی
---------------	--	---	---

### و) ارائه و تبیین مدل مفهومی سه مرحله‌ای

مدل مفهومی پیشنهادی این پژوهش، فرآیند ابتلا را در سه مرحله عملیاتی تفسیر می‌کند که از «ورودی» آغاز و به «خروجی توسعه‌ای» ختم می‌شود. در مرحله اول، ورودی مفهومی شامل ابزارهای متنوع امتحان (نعمت و نعمت) است که طبق جدول ۴ تبیین گردید. مرحله دوم، فرآیند مفهومی یا واکنش انسانی است که بر مؤلفه‌هایی چون صبر، تقوا و تسلیم استوار است و زمینه پالایش روان را فراهم می‌کند. در نهایت، مرحله سوم شامل خروجی‌های مفهومی است که در آن، سنت ابتلا به مثابه چارچوبی برای تفسیر توسعه انسانی، منجر به ارتقای تاب‌آوری فردی و استحکام سرمایه اجتماعی جمعی می‌گردد (Huberman & Miles, ۱۹۹۴).

از منظر تحلیل مفهومی، ابتلائات پیامبران و اولیای الهی نمونه‌های عینی از تحقق سازه «تاب‌آوری معنوی» در سخت‌ترین شرایط هستند. برای مثال، آزمون حضرت یوسف (ع) در مواجهه با وسوسه زلیخا و سپس قدرت سیاسی، نمونه‌ای از «خودتظیمی» و اراده درونی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۳۰۹). همچنین، پایداری حضرت نوح (ع) در برابر استهزای طولانی‌مدت قوم (هود: ۳۸) و امیدواری حضرت زکریا (ع) در شرایط ناامیدی (آل عمران: ۴۰)، چارچوبی نظری برای «پایداری بر مأموریت» و «عدم یأس» فراهم می‌آورد که از ارکان اصلی تاب‌آوری فعال محسوب می‌شوند.

در سطح جامعه نیز، ابتلائات اجتماعی با فرآیند غربالگری و پالایش شبکه‌های انسانی همخوانی دارند. آزمون سپاه طالوت با نهر آب (بقره: ۲۴۹) مثالی برجسته از کنترل تکانه در سطح گروهی است که منجر به شکل‌گیری یک «هسته سخت اجتماعی» با اعتماد درون‌گروهی بالا گردید (Putnam, ۲۰۰۰, ۲۲-).

۲۳). همچنین، داستان اصحاب سبت (اعراف: ۱۶۳) نشان‌دهنده اهمیت تعهد به هنجارهای مشترک و نظارت اجتماعی در حفظ قوام جامعه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۸: ۲۹۱)؛ بنابراین موفقیت در ابتلا از منظر قرآنی، مستقیماً با حفظ هنجارها و تقویت پیوندهای اجتماعی در زمان بحران گره‌خورده است.

### ز) ارائه و تبیین مدل مفهومی سه مرحله‌ای سنت ابتلا

بر اساس تحلیل تفسیری آیات و تحلیل آراء مفسران، این پژوهش یک مدل مفهومی سه مرحله‌ای را پیشنهاد می‌کند که فرآیند ابتلا را به‌مثابه یک ساختار غایتمند برای پیوند میان آموزه‌های وحیانی و سازه‌های توسعه (تاب‌آوری و سرمایه اجتماعی) تبیین می‌نماید. این مدل نظری، چارچوبی مفهومی برای درک چگونگی تبدیل چالش‌های محیطی به فرصت‌های ارتقای کیفی فراهم می‌آورد (Rutter, ۲۰۱۲, ۳۳۵-۳۴۴; Putnam, ۲۰۰۰, ۲۲-۲۳). مراحل این مدل به شرح زیر تبیین می‌گردد:

**مرحله شناختی:** این مرحله تکیه بر مواجهه فرد یا جامعه با چالش و آگاهی از موقعیت ابتلا دارد. در این مرحله، ادعای ایمان از منظر شناختی مورد بازخوانی قرار می‌گیرد (عنکبوت: ۲-۳) و ابتلا به‌عنوان زمینه‌ای برای رشد و ارتقای عملکرد (احسن عملاً) تفسیر می‌شود. این مرحله با مفهوم «رشد پس از آسیب» (Post-Traumatic Growth) در روان‌شناسی دینی همخوانی دارد که بر تحول معنوی پس از بحران تأکید می‌ورزد (Pargament, ۱۹۹۷, ۱۲۴).

**مرحله رفتاری:** در این مرحله، پاسخ عملی و استقامت در برابر آزمون بروز می‌کند. آنچه در قرآن مورد تأکید قرار گرفته، توصیه به صبر، تقوا، عمل صالح و خودتنظیمی است (بقره: ۱۵۵). از منظر نظری، این مرحله مستقیماً با سازه «تاب‌آوری روانی» پیوند می‌خورد؛ یعنی توانایی فرد در انطباق فعال با شرایط سخت و بازیابی عملکرد پس از بحران بر اساس باورهای دینی.

**مرحله تربیتی-تکاملی:** این مرحله غایت اجتماعی سنت ابتلا را نشان می‌دهد. در این سطح، مکانیسم غربالگری و «تمحیص» منجر به پالایش

انگیزه‌ها و جداسازی صادقان از کاذبان می‌گردد (آل‌عمران: ۱۴۱). این فرآیند از منظر علوم اجتماعی با تقویت «سرمایه اجتماعی درون‌گروهی» همخوانی دارد؛ چراکه اعتماد درون‌گروهی از حالتی ادعایی به وضعیتی اثبات‌شده و کیفی تغییر یافته و انسجام جامعه ایمانی را در برابر شوک‌های بیرونی تضمین می‌کند (Putnam, ۲۰۰۰, ۲۲-۲۳).

جدول شماره ۴: مدل مفهومی و پیوند متغیرهای پژوهش

مفهوم کلیدی	تعریف مفهومی (منظر قرآنی)	پیوند با مراحل مدل	خروجی توسعه‌ای
سنت ابتلا	سنت الهی چالش با خیر و شر برای آشکارسازی ظرفیت‌ها (انبیاء: ۳۵)	کل فرآیند سه‌گانه	چارچوب ساختاری توسعه
تاب‌آوری روانی	ظرفیت انطباق فعال در برابر چالش‌ها از طریق صبر و یقین (بقره: ۱۵۵)	مرحله ۱ و ۲ (شناختی و رفتاری)	توسعه فردی
سرمایه اجتماعی	فرآیند غربالگری برای تقویت اعتماد درون‌گروهی (عنکبوت: ۳)	مرحله ۳ (تربیتی-جمعی)	توسعه اجتماعی

این مدل نظری، چارچوبی نوین برای پژوهش‌های آینده فراهم می‌آورد تا بتوانند همخوانی بحران‌های محیطی با تاب‌آوری معنوی و انسجام اجتماعی را در جوامع دینی مورد آزمون تجربی قرار دهند (شاکریان و همکاران، ۲۰۲۰).

### ح) تحلیل عملیاتی در نمونه‌های کلیدی و ارتباط آن با تاب‌آوری

از منظر تحلیل مفهومی، ابتلائات پیامبران و گروه‌های اجتماعی در قرآن، نمونه‌هایی عینی از تحقق سازه تاب‌آوری معنوی و سرمایه اجتماعی در سخت‌ترین شرایط تاریخی هستند. در سطح فردی، آزمون حضرت یوسف (ع) در مواجهه با وسوسه و سپس چالش قدرت سیاسی، نمونه‌ای برجسته از اراده و خودتنظیمی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۳۰۹). همچنین پایداری حضرت نوح (ع) در برابر استهزای طولانی‌مدت قوم (هود: ۳۸) و امیدواری حضرت

زکریا (ع) در شرایط ناامیدی (آل عمران: ۴۰)، چارچوبی نظری برای پایداری بر مأموریت و عدم یأس فراهم می‌آورد. این نمونه‌ها نشان می‌دهند که تاب‌آوری قرآنی، حالتی فعال و مبتنی بر آگاهی از حکمت چالش است که منجر به رشد پس از بحران می‌گردد.

در ابعاد عمیق‌تر تاب‌آوری، داستان حضرت ایوب (ع) به‌عنوان نماد صبر در بیماری و فقدان، بالاترین سطح تاب‌آوری شناختی و پذیرش فعال سرنوشت را پیشنهاد می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱: ۵۳۰). همچنین ابتلای اصحاب کهف (کهف: ۱۰) نمونه‌ای از تاب‌آوری معنوی در برابر فشارهای سیاسی و اجتماعی است که زمینه تفسیر پایداری بر ایمان در شرایط خفقان را فراهم می‌آورد. این الگوهای رفتاری مؤید آن است که در منطق قرآن، موفقیت در ابتلا نه تنها مانع فروپاشی روانی نمی‌شود، بلکه فرد را به مرتبه عزم‌الأمور و استحکام شخصیت می‌رساند (Rutter, ۲۰۱۲).

در سطح جمعی، ابتلائات اجتماعی با فرآیند غربالگری و پالایش شبکه‌های انسانی همخوانی دارند که منجر به ارتقای سرمایه اجتماعی می‌گردد. آزمون سپاه طالوت با نهر آب (بقره: ۲۴۹) مثالی کلاسیک از کنترل تکانه در سطح گروهی است؛ جایی که محدودیت در بهره‌مندی از آب، منجر به شناسایی نیروهای بااراده و تشکیل یک هسته سخت اجتماعی با اعتماد درون‌گروهی بالا گردید (Putnam, ۲۰۰۰, ۲۲-۲۳) این فرآیند نشان می‌دهد که چگونه یک بحران، ابزاری برای تصفیه صفوف و تولید قدرت جمعی پایدار می‌شود.

علاوه بر این، داستان اصحاب سبت (اعراف: ۱۶۳) نشان‌دهنده اهمیت تعهد به هنجارهای مشترک و نظارت اجتماعی در قوام جامعه است. از منظر تفسیری، شکست یا پیروزی در این ابتلا، با میزان پایبندی به ارزش‌های جمعی و نظارت متقابل گره‌خورده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۸: ۲۹۱)؛ بنابراین موفقیت جمعی در سنت ابتلا، مستقیماً با بازتولید سرمایه اجتماعی و حفظ انسجام در برابر وسوسه‌های فردی پیوند می‌خورد. این تحلیل‌های عملیاتی ثابت می‌کند که مدل سه‌مرحله‌ای پژوهش، ریشه در واقعیت‌های وحیانی و تاریخی دارد.

## نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش را می‌توان در دو حوزه مدیریت فردی و اجتماعی بیان کرد، در حوزه مدیریت فردی، تاب‌آوری در مواجهه با بحران‌ها، مستقیماً از طریق بازتعریف شناختی رنج به‌مثابه «سنت تمحیص» ارتقا می‌یابد. بر این اساس، پیاده‌سازی مدل سه‌مرحله‌ای پژوهش منجر به تبدیل فشارهای روانی به فرصت‌های رشد وجودی انسان می‌شود؛ به این صورت که با استفاده از فن‌های خودتنظیمی و کنترل تکانه (استخراج‌شده از الگوی رفتاری یوسف (ع) و طالوت)، می‌توان تاب‌آوری فردی را از یک واکنش انفعالی به یک فرآیند فعال و کمال‌آفرین تبدیل کرد. در نتیجه، این مدل در مراکز مشاوره و نظام‌های تربیتی، به‌عنوان یک بسته عملیاتی برای بازسازی شخصیت و تقویت اراده در برابر شوک‌های محیطی کاربردی کاربست قطعی دارد.

این پژوهش، در سطح جمعی نیز، این پژوهش فرآیند غربالگری اجتماعی را به‌عنوان مکانیزمی کاربردی برای تولید سرمایه اجتماعی کیفی معرفی می‌کند. نتایج نشان می‌دهد که بحران‌های جمعی، بستری عملیاتی برای جداسازی نیروهای کارآمد از عناصر ضعیف فراهم می‌آورند که منجر به تقویت شبکه‌های اعتماد و انسجام در هسته سخت جامعه می‌شود. به‌کارگیری الگوی نظارت متقابل و پایبندی به هنجارهای مشترک (برگرفته از تحلیل اصحاب سبت)، راهکاری اجرایی برای سیاست‌گذاران جهت مصون‌سازی ساختارهای اجتماعی و دستیابی به پایداری جمعی در برابر تهدیدات بیرونی است. این رویکرد، مدیریت بحران را از یک اقدام واکنشی به یک راهبرد زیربنایی برای توسعه کیفی سرمایه‌های انسانی تغییر می‌دهد.

## فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۹۷۳). مدارج السالکین (چاپ ۲). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد شاذلی. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر من التفسیر. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۳۷۳). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۱). قم: بنیاد بعثت.
- تفلیسی، ابوالفضل. (۱۳۷۱). وجوه قرآن. (جلال متینی، مصحح؛ چاپ ۲). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۲۰۱۵). تفسیر تسنیم. مترجم محمود العیدانی. قم: مرکز اسراء للنشر.
- خدایاری فرد، محسن؛ نادری، فاطمه؛ نوروزی، علی. (۱۳۸۸). «ساخت و اعتباریابی پرسشنامه سرمایه اجتماعی در دانشجویان». فصلنامه روان‌شناسی دانشگاه تهران. ۳۶(۲). صص ۷۵-۱۰۶.
- دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۸۵). سیرت عملی اهل بیت (ع). تهران: خانه ادبیات.
- دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۸۵). سیری در تربیت اسلامی. تهران: انتشارات دریا.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق عوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
- شاربی، سید قطب. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن. ج ۱ و ۲. چاپ هفدهم. بیروت: دارالشروق.
- شوکانی، محمد. (۱۴۱۴ق). فتح القدر، سوریه: دارابن الکثیر.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، أبو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۲۰ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. قم: مؤسسه الرسالة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، محمد حسین. (۱۴۳۹ق). تفسیر من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. ج ۱-۷. چاپ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۹۹۰م). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت الثقافة و الإرشاد الإسلامی. مؤسسه الطبع و النشر.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۰۴ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. محقق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۷. چاپ دوم. تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی نسب، سید جعفر. (۱۳۸۵). بتلاء و آزمایش انسان در قرآن. تهران: انتشارات ارزشمند.
- میرزایی، سجاد، ابراهیمی، مرتضی. (۱۳۹۸). «تحلیل محتوایی مقالات پیرامون امتحان الهی با رویکرد سیستمی». فصلنامه پژوهش‌های قرآنی. ۲۵(۱). صص ۴۲-۶۷.
- کوربین، ژولیت؛ اشتراوس، آنسلم. (۱۳۸۵). مبانی پژوهش کیفی: تکنیک‌ها و رویه‌ها برای بسط نظریه

داده‌بنیاد. ترجمه بیوک محمدی. تهران: نشر آوای نور.

- Social capital in the creation of human capital. American .(۱۹۸۸) .Coleman, J. S  
 .S۱۲۰-S۹۵, ۹۴, Journal of Sociology
- The psychology of religion and coping: Theory, research, .(۱۹۹۷) .Pargament, K. I  
 .practice. New York: Guilford Press
- Bowling alone: The collapse and revival of American .(۲۰۰۰) .Putnam, R. D  
 .community. New York: Simon & Schuster
- Resilience as a dynamic concept. Development and .(۲۰۱۲) .Rutter, M  
 S۰۹۵۴۵۷۹۴۱۲۰۰۰۲۸/۱۰/۱۰۱۷/https://doi.org.۳۴۴-۳۳۵,(۲)۲۴,Psychopathology
- The assessment of spirituality and .(۲۰۲۰) .Shakerian,A.Ghaderi, D.Abedini,M  
 religious commitment: Development and validation of an indigenous Persian  
 .(۱) ۵۹,Journal of Religion and Health .۱۱۵-۱۰۰ instrument  
 .۹-۰۰۹۳۴-۰۱۹-s۱۰۹۴۳/۱۰/۱۰۰۷/https://doi.org
- Basics of Qualitative Research: Techniques and .(۱۹۹۸) .Strauss, A, & Corbin, J  
 ۲nd ed). Thousand Oaks, CA:) Procedures for Developing Grounded Theory  
 .Sage Publications

## References

The Holy Qur'ān

- Baḥrānī, Sayyid Hāshim. (1373 SH/1994). *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Bunyād-e Ba'that.
- Coleman, J. S. (1988). Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology*, 94, S95–S120.
- Corbin, Juliet; Strauss, Anselm. (1385 SH/2006). *Mabānī-e Pajūhish-e Keyfī: Teknikhā va Rūveh-hā barā-ye Bast-e Nazariyeh-ye Dādeh-Bunyād*. Translator: Boyouk Muḥammadī. Tehran: Āvā-ye Nūr Publications.
- Delshād Tehrānī, Muṣṭafā. (1385 SH/2006). *Sīrat-e 'Amalī-ye Ahl al-Bayt ('a)*. Tehran: Khāneh-ye Adabiyāt.
- Delshād Tehrānī, Muṣṭafā. (1385 SH/2006). *Sīrī dar Tarbiyat-e Islāmī*. Tehran: Daryā Publications.
- Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn. (1439 AH/2018). *Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malak li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad Ṭahir ibn Muḥammad Shādhilī. (1420 AH/1999). *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. (1419 AH/1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1973). *Madārij al-Sālikīn* (2nd edition). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Javadi Amoli, Abdullah. (2015). *Tafsīr-e Tasnīm*. Translator: Maḥmūd al-'Īdānī. Qom: Markaz-e Isrā' li-l-Nashr.
- Khodāyārī-Fard, Mohsen; Nāderī, Fatimeh; Nowrūzī, Ali. (1388 SH/2009). "Sākht va I'tibāriyābī-ye Porsish-nāmeḥ-ye Sarmāyeh-ye Ijtīmā'ī dar Dānishjūyān." *Ravānshināsī-ye Dānishgāh-e Tehran Quarterly Journal*, 36(2), pp. 75–106.
- Makārim Shīrāzī, Naṣīr, et al. (1374 SH/1995). *Tafsīr-e Nemūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Mīrzā'ī, Sajjād; Ibrāhīmī, Morteza. (1398 SH/2019). "Taḥlīl-e Muḥṭavā'ī-ye Maqālāt Pīrāmūn-e Imtīḥān-e Ilāhī bā Rūvikard-e Sīstemī." *Pajūhish-hā-e Qur'ānī Quarterly Journal*, 25(1), pp. 42–67.
- Mūsavī Nasab, Sayyid Ja'far. (1385 SH/2006). *Ibtīlā' va Āzmāyish-e Insān dar Qur'ān*. Tehran: Arzeshmand Publications.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. (1404 AH/1984). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. Annotator: 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Qom: Maktab al-'Ilām al-Islāmī.
- Mutahhari, Morteza. (1377 SH/1998). *Majmū'eh Āthār-e Ustād Shahīd Mutahhari*, 2nd edition. Tehran: Ṣadrā Publications.
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Qommī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Riḍā. (1990). *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. Publishing and Printing Organization.
- Qurashī, 'Ali Akbar. (1371 SH/1992). *Qāmūs al-Qur'ān*, 2nd edition. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Rutter, M. (2012). Resilience As a Dynamic Concept. *Development and Psychopathology*, 24

- (2), 335–344. <https://doi.org/10.1017/S0954579412000028>
- Shakerian, A. Ghaderi, D. Abedini, M. (2020). The Assessment of Spirituality and Religious Commitment: Development and Validation of An Indigenous Persian Instrument. *Journal of Religion and Health*, 59 (1), 100-115. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00934-9>.
- Shāribī, Sayyid Quṭb. (1412 AH/1991). *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 17th edition. Beirut: Dār al-Shurūq.
- Shawkānī, Muḥammad. (1414 AH/1993). *Faṭḥ al-Qadīr*. Syria: Dār Ibn al-Kathīr.
- Strauss, A., & Corbin, J. (1998). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, 2nd edition. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. (1420 AH/1999). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1st edition. Qom: Mu'assasat al-Risālah.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1374 SH/1995). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 5th edition. Qom: Daftār-e Intishārāt-e Islāmī.
- Taffīsī, Abū al-Faḍl. (1371 SH/1992). *Wujūh al-Qur'ān*, 2nd edition. Annotator: Jalāl Matīnī. Tehran: University of Tehran Publications.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Zamaksharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1407 AH/1987). *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.

## | Extended Abstract |

## Examining the Concept of “Divine Trial” in the Qur’ān and Its Relation to Individual and Social Development

Fatemeh Mohammadi , Zahra Abbasi

**Research Objective:** The aim of this study is to examine the relationship between divine trials and the strengthening of human psychological capacities, and to determine whether divine trials can reinforce social bonds among people. More precisely, the study investigates the relationship between divinely ordained hardships and two key concepts: resilience, referring to how trials enhance personal strength and determination, and social capital, referring to how afflictions increase trust, solidarity, and cohesion among members of society. Accordingly, the main question of this research is to identify and analyze the relationship of these two concepts with divine trials and tests.

**Research Methodology:** For this study, the Qur’ānic vocabulary used in this context—such as *fitnah*, *balā’*, and *tamhīṣ*—was thoroughly examined through the study and analysis of Qur’ānic verses using authoritative Qur’ānic exegeses such as *al-Mizān*, *Tasnīm*, *al-Tahrīr wa l-Tanwīr*, and *al-Kashshāf*. In parallel, the theories of “psychological resilience” and “social capital” served as foundational frameworks to link the Qur’ānic concepts with these theoretical perspectives.

In analyzing the meanings of *imtiḥān*, *ibtalā’*, and similar terms, authoritative Qur’ānic exegetical sources with social perspectives, including *al-Mizān*, *Tasnīm*, and *Nemūneh* from the Shī’a tradition, and *Tafsīr Kabīr*, *Fath al-Qadīr*, and *al-Tahrīr* from the Sunni tradition, were used. In the domain of social sciences, the works of authors such as Rutter and Putnam were utilized. The data extracted from the Qur’ānic exegeses were coded through a three-stage process, which led to the final results. The first, open coding, where the verses and Qur’ānic exegeses were read line by line and the initial words and concepts were separated—for example, testing with good and evil, patience, trust in God, screening, and purification. The second, axial coding, where these elements were then grouped into broader concepts such as the duality of testing instruments, patience as a reaction, trust and certainty, and collective purification and screening. The third, selective coding, where the conceptual alignment between divine testing and the model of social development was articulated.

**Findings:** The research shows that the Holy Qur’ān uses three principal terms to describe the divine law of testing, each revealing a layer of its profound meaning. These terms not only have etymological significance but are interpreted in the Qur’ānic exegeses as instruments for individual and social growth. The three terms are: *ibtalā’* (trial), *fitnah* (ordeal), and *tamhīṣ* (purification). Together, they provide a comprehensive depiction of the divine tradition of testing. Although these terms all indicate divine testing, the study assigns each a distinct function within the proposed conceptual model:

- *Ibtalā’* and the individual dimension (cognitive and behavioral stages): The root meaning of *ibtalā’*—testing to reveal hidden capacities—corresponds to cognitive (awareness of the challenge) and behavioral stages (patience and righteous action), offering a theoretical basis for resilience.

• **Fitnah and the collective dimension (educational–evolutionary stage):** The refining nature of fitnah aligns with purification and screening, linking it to social capital (such as intra-group trust during crises).

From a conceptual analysis perspective, the trials of prophets and social groups in the Qurʾān provide concrete examples of spiritual resilience and social capital manifesting under the harshest historical conditions. At the individual level, the trial of Prophet Joseph (Yūsuf) in confronting temptation and later political power exemplifies willpower and self-regulation. The perseverance of Prophet Noah (Nūh) in facing prolonged ridicule from his people (Qurʾān 8:38), and the hope of Prophet Zechariah (Zakariyā) in the face of despair (Qurʾān 3:40), provide a theoretical framework for persistence in mission and avoidance of despair. These examples demonstrate that Qurʾānic resilience is an active state rooted in awareness of the wisdom behind trials, leading to post-crisis growth.

In deeper dimensions of resilience, the story of Prophet Job (Ayyūb) as a symbol of patience amid illness and loss represents the highest level of cognitive resilience and active acceptance of destiny. The trial of the Companions of the Cave (Ashāb al-Kahf) (Qurʾān 18:10) is another example of spiritual resilience in the face of political and social pressures, providing context for interpreting steadfastness in faith under oppression. These behavioral patterns confirm that in the Qurʾānic worldview, success in trials not only prevents psychological collapse but elevates the individual to the level of firm resolve and strong character.

At the collective level, social trials correspond to processes of screening and refining human networks, leading to the enhancement of social capital. The test of Saul’s (Ṭālūt’s) army with the river (Qurʾān 2:249) is a classic example of impulse control at the group level, where limiting access to water identified strong-willed individuals and produced a cohesive core with high intra-group trust. This demonstrates how crises serve as mechanisms for refining ranks and generating sustainable collective strength.

**Conclusion:** Ultimately, this study demonstrates that in the domain of personal development, resilience in the face of crises is directly enhanced through the cognitive reframing of suffering as a “tradition of purification” (tamhīs). Implementing the study’s three-stage model transforms psychological pressures into opportunities for human existential growth; through self-regulation and impulse-control techniques (derived from the behavioral models of Joseph and Saul (Ṭālūt)), individual resilience can shift from a passive reaction to an active, perfection-seeking process. Consequently, this model has definitive applicability in counseling centers and educational systems as an operational package for character reconstruction and strengthening willpower against environmental shocks.

At the collective level, the study introduces social screening processes as a practical mechanism for developing qualitative social capital. The findings show that collective crises provide an operational context for separating effective forces from weak elements, strengthening networks of trust and cohesion within the core of society. Implementing mutual supervision and adherence to shared norms (derived from the analysis of the Sabbath-breakers) offers policymakers an executable strategy to immunize social structures and achieve collective stability against external threats. This approach transforms crisis management from a reactive measure into a foundational strategy for the qualitative development of human capital.

**Keywords:** Divine trial; Tribulation; Individual development; Social development; Qurʾānic exegesis

# The Institutionalization of Monotheism in the Qur'ān and Its Social Functions: An Analysis Grounded in Émile Durkheim's Sociology of Religion

Isa Alizadeh Manaman<sup>1</sup>, Hajar Ashouri Nalkeyashiri<sup>2</sup>

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Farhangian University, Tehran, Iran  
(Corresponding Author) Email: [isaalizadeh@cfu.ac.ir](mailto:isaalizadeh@cfu.ac.ir)

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Farhangian University, Tehran, Iran  
Email: [h.ashouri@cfu.ac.ir](mailto:h.ashouri@cfu.ac.ir)

Research Article



## Abstract

Cultural transformation is one of the most significant functions of religion in human societies, and the Qur'ān, as a revealed text, played a foundational role in reshaping the doctrinal, moral, and social structures of pre-Islamic Arab society. Focusing on the institutionalization of monotheism, this study examines the Qur'ān's mechanisms of cultural transformation through the analytical lens of the sociology of religion, particularly the framework of Émile Durkheim. The research employs a descriptive–analytical method applied to selected Qur'ānic verses (with emphasis on those related to monotheism) alongside authoritative exegetical sources. The findings indicate that the Qur'ān employs four principal mechanisms to institutionalize monotheism: activating the innate divine disposition (fiṭrah) as the basis of supra-individual consciousness; the gradual instruction of monotheistic belief in accordance with the audience's social capacity; the institutionalization of collective rituals as instruments of social cohesion; and the creation of new collective representations that redefine the society's semantic order. Comparative analysis demonstrates that these mechanisms, in terms of their social function, overlap with concepts such as collective consciousness, social reality, and religious rituals in Durkheim's theory, although their origin in the Qur'ān is divine and revealed. The study concludes that employing theories from the sociology of religion—without reducing theological content—can provide a deeper understanding of the Qur'ān's cultural transformation processes and offer an interdisciplinary model for Qur'ānic and social studies.

**Keywords:** Qur'ān; Monotheism; Cultural transformation; Fiṭrah; Religious rituals; Émile Durkheim; Sociology of religion

Received: 2025-11-26 | Received in revised form: 2026-02-27 | Accepted: 2026-04-19 | Published online: 2025-12-22

◆ **How to cite:** Alizadeh Manaman, Isa, Ashouri Nalkeyashiri, Hajar(1404SH): The Institutionalization of Monotheism in the Qur'ān and Its Social Functions: An Analysis Grounded in Émile Durkheim's Sociology of Religion, *Quran and social sciences*, 4(20), p130-159, 10.22034/arq.2025.242441

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



## نهادینه‌سازی توحید در قرآن و کارکردهای اجتماعی آن؛ تحلیلی بر پایه مفاهیم جامعه‌شناسی دین امیل دروکیم

عیسی‌علیزاده منامن<sup>۱</sup>، هاجر عاشوری نالکیشیری<sup>۲</sup>

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول) [isaalizadeh@cfu.ac.ir](mailto:isaalizadeh@cfu.ac.ir)  
۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، [h.ashouri@cfu.ac.ir](mailto:h.ashouri@cfu.ac.ir)

بزه‌شناسی



### چکیده

تحول فرهنگی یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین در جوامع انسانی است و قرآن کریم به‌عنوان متنی وحیانی، نقش بنیادینی در دگرگونی ساختارهای اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی جامعه عرب جاهلی ایفا کرده است. این پژوهش با تمرکز بر نهادینه‌سازی توحید، به واکاوی شیوه‌های تحول‌آفرینی فرهنگی قرآن با بهره‌گیری از مفاهیم جامعه‌شناسی دین، به‌ویژه چارچوب تحلیلی امیل دروکیم، می‌پردازد. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی آیات منتخب قرآنی (با تأکید بر آیات مرتبط با توحید) و متون تفسیری معتبر است. یافته‌ها نشان می‌دهد که قرآن از چهار سازوکار اصلی برای نهادینه‌سازی توحید بهره برده است: فعال‌سازی فطرت الهی به‌عنوان بنیان آگاهی فرافردی، آموزش تدریجی باور توحیدی متناسب با ظرفیت اجتماعی مخاطبان، نهادینه‌سازی مناسک جمعی به‌مثابه ابزار انسجام اجتماعی، و ایجاد بازنمایی‌های جمعی جدید که نظام معنایی جامعه را بازتعریف می‌کند. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که این سازوکارها از حیث کارکرد اجتماعی با مفاهیمی چون وجدان جمعی، واقعیت اجتماعی و آیین‌های دینی در نظریه دروکیم هم‌پوشانی دارند، هرچند منشأ آن‌ها در قرآن الهی و وحیانی است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که بهره‌گیری از نظریه‌های جامعه‌شناسی دین، بدون تقلیل الهیاتی، می‌تواند فهم عمیق‌تری از فرآیند تحول فرهنگی قرآن ارائه دهد و الگویی میان‌رشته‌ای برای مطالعات قرآنی و اجتماعی فراهم آورد.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، توحید، تحول فرهنگی، فطرت، مناسک دینی، امیل دروکیم، جامعه‌شناسی دین.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۰۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** علیزاده منامن، عیسی؛ عاشوری نالکیشیری، هاجر (۱۴۰۴): (نهادینه‌سازی توحید در قرآن و کارکردهای اجتماعی آن؛ تحلیلی بر پایه مفاهیم جامعه‌شناسی دین امیل دروکیم)، قرآن و علوم اجتماعی، ۴(۲۰)، ۱۵۹-۱۳۰، [10.22034/arq.2025.242441](https://doi.org/10.22034/arq.2025.242441)

## ۱. بیان مسئله

در مطالعات جامعه‌شناسی دین، دین صرفاً مجموعه‌ای از باورهای فردی تلقی نمی‌شود بلکه به‌عنوان عاملی مؤثر در سامان‌دهی نظم اجتماعی، تولید معنا و تثبیت هنجارهای جمعی مورد توجه قرار می‌گیرد. قرآن کریم نیز در بستر جامعه عرب پیش از اسلام، تنها متنی عبادی یا اخلاقی نبود بلکه در مقام عاملی فعال در بازتعریف ارزش‌ها، نمادها و الگوهای کنش اجتماعی ظاهر شد. این متن دینی، با ایجاد نظامی نوین از معنا و هنجار، زمینه دگردیسی ساختارهای فرهنگی و اجتماعی جامعه عرب را فراهم ساخت. تحلیل این نقش، مستلزم رویکردی تحلیلی و جامعه‌شناختی به متن قرآن است.

در جامعه‌شناسی کلاسیک دین، امیل دروکیم دین را پدیده‌ای اجتماعی می‌داند که از طریق «واقعیات اجتماعی»، «بازنمایی‌های جمعی» و «وجدان جمعی» به انسجام اجتماعی و نظم اخلاقی می‌انجامد (Durkheim, ۱۹۳۸: ۲; Allan, ۲۰۰۵: ۱۰۶). این چارچوب نظری امکان تحلیل متون دینی را از منظر کارکردهای اجتماعی آن‌ها فراهم می‌سازد. با این حال، قرآن کریم غالباً یا در چارچوب الهیاتی و تفسیری بررسی شده یا در مطالعات تطبیقی، به مقایسه‌های کلی با نظریه‌های جامعه‌شناختی بسنده شده است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که قرآن چگونه توانسته است در بستر جامعه عرب عصر نزول، فرایند تحول فرهنگی و شکل‌گیری هویت جمعی جدید را سامان دهد و از چه سازوکارهای اجتماعی برای این منظور بهره گرفته است.

چالش اساسی در این حوزه، فقدان تحلیلی منسجم است که بدون تقلیل قرآن به نظریه‌های جامعه‌شناختی و بدون دآوری ارزشی، کارکردهای اجتماعی آن را بررسی کند. بسیاری از پژوهش‌ها یا با زبان تاریخی و کلامی به مسئله پرداخته‌اند، یا نسبت قرآن با نظریه دروکیم را به‌صورت دوگانه یا مبهم مطرح کرده‌اند. افزون بر این، در پژوهش‌های موجود، دامنه آیات مورد بررسی و شیوه استخراج داده‌ها غالباً به‌روشنی تبیین نشده است. این امر موجب ابهام روش‌شناختی و کاهش دقت تحلیلی نتایج شده است.

ضرورت این پژوهش از آن روست که با بهره‌گیری تطبیقی-کارکردی از مفاهیم جامعه‌شناسی دین دروکیم، امکان تحلیل منظم نقش اجتماعی قرآن فراهم می‌شود. دروکیم دین را منبع انسجام اجتماعی و تولید اخلاق جمعی می‌دانست (Calhoun, ۲۰۰۲: ۱۰۶; Pescosolido & Georgianna, ۱۹۸۹: ۴۵). بررسی آموزه‌های قرآنی درباره فطرت، اخلاق و عدالت در این چارچوب، می‌تواند نشان دهد قرآن چگونه در مقام نهادی دینی-اجتماعی، به سامان‌دهی نظم هنجاری و معنایی جامعه پرداخته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۶: ۱۷۸-۱۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴ ش، ۱۲: ۲۴؛ جعفری، ۱۳۸۴، ۱: ۱۴۱). این رویکرد، خلأ موجود در مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و جامعه‌شناسی دین را تا حدی جبران می‌کند.

هدف اصلی این پژوهش، تبیین فرایند نهادینه‌سازی توحید در قرآن کریم و تحلیل کارکردهای اجتماعی و فرهنگی آن در تحول جامعه عرب عصر نزول با بهره‌گیری تطبیقی-تحلیلی از مفاهیم جامعه‌شناسی دین امیل دروکیم است. این تحقیق می‌کوشد نشان دهد قرآن چگونه با استفاده از سازوکارهای نمادین، تربیتی، مناسکی و تدریجی، توحید را از سطح یک باور فردی به واقعیتی اجتماعی، الزام‌آور و هویت‌ساز ارتقا داده و از این طریق، به بازسازی نظم هنجاری، شکل‌گیری وجدان جمعی نوین و ایجاد انسجام اجتماعی فراتر از پیوندهای قبیله‌ای دست یافته است؛ بی‌آنکه مبانی الهیاتی و وحیانی قرآن به نظریه‌های جامعه‌شناختی تقلیل یابد.

## ۲. پیشینه تحقیق

پژوهش‌های مرتبط با جامعه‌شناسی دین و نیز مطالعات تطبیقی میان اندیشه امیل دروکیم و منابع اسلامی، عموماً بر کارکردهای اجتماعی دین، شکل‌گیری همبستگی اجتماعی و ابعاد اخلاقی و تربیتی آن تمرکز داشته‌اند. با این حال، تاکنون پژوهشی که نقش قرآن کریم را در بازسازی فرهنگی جامعه جاهلی با بهره‌گیری از مفاهیم بنیادین دروکیم به طور جامع بررسی کند، انجام نشده است. بررسی ادبیات موجود نشان می‌دهد که این مطالعات را می‌توان در سه دسته کلی جای داد.

نخست پژوهش‌هایی که در حوزه مطالعات قرآنی به مسئله تحول فرهنگی پرداخته‌اند. در این میان، قربانیان در پژوهشی با عنوان «بررسی و تبیین روش‌های قرآن کریم در تحول فرهنگ و عقیده انسان» (۱۴۰۱) تلاش کرده است شیوه‌های قرآنی در اصلاح باورها و دگرگونی فرهنگی انسان را استخراج و تحلیل کند. همچنین روشنایی، عمیدی مظاهری و امامی در مقاله «الگوی جامع فرهنگ قرآنی و تبیین نقش آن در تغییرات فرهنگی جامعه اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای» (۱۳۹۷) با ارائه الگویی از فرهنگ قرآنی، نقش حکومت و قاریان قرآن را در تحقق حاکمیت فرهنگی قرآن برجسته ساخته‌اند. در پژوهشی دیگر، شاه احمدقاسمی، گودرزی و سلیمانی در اثر خود با عنوان «چیستی و مؤلفه‌های تحول در انسان در سازمان‌های آموزشی براساس آموزه‌های اسلامی» (۱۳۹۷) با تکیه بر آیات قرآن، فرآیند تحول انسان را از سطح فردی تا اجتماعی مدل‌سازی کرده و اصول مدیریت این تحول را بررسی کرده‌اند. از سوی دیگر، پاکتچی در مقاله «اهلال به مثابه شاخص در مطالعه پیوستار فرهنگی جاهلی - قرآنی» (۱۳۸۷) با تحلیل مفهوم «اهلال» نشان می‌دهد که قرآن کریم چگونه مفاهیم و نمادهای فرهنگ جاهلی را بازتعریف کرده و نظام معنایی تازه‌ای را در جامعه پدید آورده است. مجموعه این پژوهش‌ها به‌خوبی ظرفیت قرآن کریم در ایجاد تحول فرهنگی را نشان می‌دهد، هرچند اغلب آن‌ها از چارچوب نظری جامعه‌شناسی کلاسیک، به‌ویژه نظریه‌های دورکیم، بهره نگرفته‌اند.

دسته دوم به مطالعاتی اختصاص دارد که اندیشه جامعه‌شناختی امیل دورکیم را بررسی کرده‌اند. در میان پژوهش‌های ایرانی، مدقق و شرف‌الدین در مقاله «امیل دورکیم و قرائتی عرفی از دین» (۱۳۹۲) به نقد رویکرد سکولار دورکیم در تبیین دین پرداخته و ناسازگاری برخی مبانی انسان‌شناختی او با جهان‌بینی اسلامی را مطرح کرده‌اند. دهقان سیمکانی نیز در پژوهش «روش‌شناسی نظریه اجتماعی امیل دورکیم» (۱۳۹۲) مبانی نظری و روش‌شناختی دیدگاه دورکیم را تحلیل و ارزیابی کرده است. در حوزه تعلیم و تربیت، نواح در مقاله «تحلیل جامعه‌شناختی نظریه تعلیم و تربیت امیل دورکیم» (۱۳۹۰) نشان می‌دهد که

از منظر دورکیم، نظام آموزشی نقشی اساسی در ایجاد انسجام اجتماعی و شکل‌گیری وفاق اخلاقی در جامعه ایفا می‌کند. در مطالعات غربی نیز ابعاد مختلف نظریه دین دورکیم مورد بازخوانی قرار گرفته است؛ برای مثال، کریس شیلینگ و فیلیپ ملور<sup>۱</sup> در مقاله «دورکیم، اخلاق و مدرنیته»<sup>۲</sup> (۱۹۹۸) تحول اندیشه دورکیم درباره دین را از تأکید بر «انضباط اجتماعی» به فهم دین به مثابه نوعی «درام مقدس» تحلیل کرده‌اند. همچنین در پژوهش «بازنظریه‌پردازی امیل دورکیم درباره جامعه و دین: تجسد، خروش جمعی و امر مقدس»<sup>۳</sup> (۲۰۱۱) نوشته کریس شیلینگ و فیلیپ ملور<sup>۴</sup> مفهوم امر مقدس و شور جمعی در اندیشه دورکیم با رویکردی نوین بازخوانی شده است. افزون بر این، در برخی مطالعات جدید مانند پژوهش چونگ<sup>۵</sup> (۲۰۲۰) با عنوان «خروش جمعی و دین در جامعه‌ی معاصر»<sup>۶</sup> مفهوم «خروش جمعی»<sup>۷</sup> را در بستر جوامع معاصر و پسامدرن مورد تحلیل قرار گرفته است.

سومین دسته، پژوهش‌های تطبیقی میان اندیشه اسلامی و نظریات دورکیم است. در این زمینه، مخلصی و شیخ‌الاسلامی در مقاله «مطالعه تطبیقی نظام آموزشی اخلاقی در نهج‌البلاغه و اندیشه امیل دورکیم» (۱۴۰۰) نشان داده‌اند که هر دو نظام فکری بر اهمیت آموزش اخلاقی، اقتدار معلم و شکل‌گیری شخصیت اجتماعی تأکید دارند. جهانی‌نسب نیز در پژوهش «بررسی مقایسه‌ای آراء و اندیشه‌های ابن‌خلدون و امیل دورکیم با تأکید بر نقش همبستگی اجتماعی در تکوین و تداوم نظام سیاسی» (۱۴۰۱) مفهوم «عصیت» در اندیشه ابن‌خلدون را با نظریه تقسیم کار و همبستگی اجتماعی دورکیم مقایسه کرده و هر دو را عامل پایداری نظم اجتماعی و سیاسی دانسته است. افزون بر این، آشفته در مقاله

1. Chris Shilling & Philip Mellor.

2. Durkheim, Morality and Modernity.

3. Rethorizing Emile Durkheim on Society and Religion: Embodiment, Effervescence and the Sacred.

4. Chris Shilling & Philip Mellor.

5. Chung.

6. Collective Effervescence and Religion in Contemporary Society.

7. collective effervescence.

«بررسی مقایسه‌ای کارکردهای اجتماعی دین از منظر دورکیم و مصباح» (۱۴۰۱) و فریدونی در پژوهش «کارکردهای اجتماعی دین از دیدگاه علامه طباطبایی و دورکیم» (۱۳۸۹) به مقایسه دیدگاه متفکران اسلامی با نظریه دورکیم پرداخته‌اند و ضمن پذیرش برخی اشتراک‌ها در زمینه نقش دین در ایجاد نظم و همبستگی اجتماعی، تقلیل‌گرایی و رویکرد سکولار دورکیم در تبیین دین را مورد نقد قرار داده‌اند.

با وجود این پیشینه نسبتاً گسترده، همچنان خلأ مهمی در ادبیات پژوهشی مشاهده می‌شود. تاکنون پژوهشی که قرآن کریم را به‌عنوان یک «نهاد اجتماعی - فرهنگی» و با استفاده مستقیم از مفاهیم بنیادین دورکیم در تحلیل فرآیند تحول فرهنگی جامعه جاهلی بررسی کند، انجام نشده است. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی میان‌رشته‌ای می‌کوشد این خلأ را پر کند و الگویی نظری برای فهم «تحول فرهنگی دینی» ارائه دهد؛ الگویی که در آن تعامل دین، فرهنگ و جامعه به‌طور هم‌زمان از منظر قرآن کریم و نظریه جامعه‌شناختی دورکیم تبیین می‌شود.

### ۳. روش تحقیق

این پژوهش از نظر هدف، بنیادی و از نظر ماهیت و شیوه اجرا، توصیفی-تحلیلی است. داده‌های اصلی پژوهش از آیات منتخب قرآن کریم با تأکید بر آیات مرتبط با مفهوم توحید و نیز متون تفسیری معتبر گردآوری شده‌اند. در این چارچوب، نخست آیات مرتبط با ابعاد مختلف توحید شناسایی و انتخاب شده، سپس مفاهیم، مضامین و دلالت‌های اجتماعی، تربیتی و هنجاری آن‌ها با رجوع به منابع تفسیری تحلیل شده است. در مرحله بعد، یافته‌های قرآنی در پرتو برخی مفاهیم جامعه‌شناسی دین، به‌ویژه چارچوب تحلیلی دورکیم، تبیین و بررسی شده‌اند تا نحوه تأثیر توحید بر انسجام اجتماعی، نظم اخلاقی و شکل‌گیری هویت جمعی روشن شود. شیوه گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای-اسنادی است؛ بدین معنا که اطلاعات از طریق مطالعه منابع تفسیری، مقالات

علمی و آثار مرتبط با جامعه‌شناسی دین استخراج و سامان‌دهی شده است. همچنین برای افزایش اعتبار تحلیل، کوشش شده است آیات مورد بررسی به صورت هدفمند و متناسب با مسئله پژوهش انتخاب شوند و تفسیر آن‌ها بر پایه منابع معتبر و شناخته‌شده صورت گیرد. بنابراین، این تحقیق می‌کوشد با تلفیق تحلیل مفهومی آیات توحیدی و تبیین جامعه‌شناختی، ظرفیت‌های نهادینه‌ساز توحید را در زندگی فردی و اجتماعی توضیح دهد.

#### ۴. ویژگی‌های فرهنگی عصر نزول قرآن کریم

قرآن کریم در عصری نازل شد که جامعه‌ی عرب از مجموعه‌ای متنوع از عقاید، رسوم و سنت‌ها برخوردار بود؛ برخی از این باورها ریشه در ادیان الهی داشتند، مانند حج برخی از فطرت الهی انسان سرچشمه می‌گرفتند، همچون سخاوت و مهمان‌نوازی؛ و برخی دیگر برخاسته از ساختار قبیله‌ای و مناسبات اجتماعی بودند، مانند بیع و معامله. با گذشت زمان و فاصله گرفتن از تعالیم پیامبران، بسیاری از این عناصر با شرک و خرافه درآمیخت و از محتوای الهی خود تهی شد. در کنار آن، آیین‌های صرفاً جاهلی و تقلیدی از نیاکان نیز شکل گرفت که قرآن به شدت آن را نکوهش کرد (ابن کلبی، ۱۳۶۴: ۱۶).

جامعه‌ی عرب پیش از اسلام فاقد حکومت مرکزی بود و قبیله محور اساسی نظم اجتماعی محسوب می‌شد (صالح، ۱۳۸۳: ۱۵۳). تعصب قبیله‌ای روح حاکم بر روابط اجتماعی بود (حتی، ۱۳۶۶: ۳۸) و تجارت با ربا رواج داشت (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۹: ۳۶۳). فقدان وحدت و عدالت اجتماعی، جامعه را در وضعیتی از بی‌ثباتی و ناامنی قرار داده بود (لوکاس، ۱۳۸۴: ۴۲۴). از نظر اعتقادی، باورهای گوناگونی از یهودیت و مسیحیت تا صابئیت، مجوسیت و بت‌پرستی در میان آنان وجود داشت (ناس، ۱۳۸۱: ۷۱۰؛ لوبون، ۱۳۸۷: ۹۶؛ یعقوبی، بی‌تا، ۱: ۲۵۷؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵ م، ۵: ۲۶۶؛ طاهر مقدسی، ۱۳۷۴: ۱: ۶۱).

شرک و بت‌پرستی مذهب غالب عرب بود و پرستش بت‌ها، جن و فرشتگان از رواج بالایی برخوردار بود (ابن کلبی، ۱۳۶۴ ش: ۱۶). در عرصه‌ی فرهنگی، آنان از

علوم عقلی و فلسفی بی‌بهره بودند و تنها در حوزه‌ی شعر و خطابه برتری داشتند (دورانت، ۱۳۷۸، ۴: ۲۰۲؛ یعقوبی، بی‌تا، ۱: ۲۶۲). شعر، ابزار اصلی بیان، داوری و حتی نزاع در جامعه‌ی عرب به‌شمار می‌رفت. حضرت علی (ع) در توصیف این وضعیت، مردم آن دوران را گرفتار جهل، حیرت، خودبزرگ‌بینی و فتنه‌های اجتماعی می‌داند و می‌فرماید که آنان از هر نشانه‌ای از هدایت الهی بی‌بهره بودند (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۵؛ خطبه ۱۹۶). به گفته‌ی ایشان، اسطوره‌گرایی و خرافه‌باوری جایگزین معرفت الهی شده بود. از جمله باورهای موهوم آن دوران می‌توان به آتش‌افروزی برای باران، داغ کردن شتر برای شفای دیگری، و قربانی کردن شتر در کنار قبر برای همراهی مرده در قیامت اشاره کرد (آلوسی، ۱۹۲۴ م، ۲: ۳۶۴-۳۹۶). در مجموع، حس‌گرایی، خرافه‌پرستی، سطحی‌نگری و بی‌خردی و بی‌زنگی غالب فرهنگ جاهلی بود. چنین جامعه‌ای، به دلیل نبود نظام فکری و اخلاقی منسجم، در تاریکی جهل و انحطاط فرو رفته و زمینه‌ی ظهور قرآنی را که مأمور اصلاح بنیادین آن بود، فراهم ساخته بود.

## ۵. فطرت در قرآن؛ بنیان نهادینه‌سازی توحید

در متون قرآنی، مفهوم «فطرت» به‌عنوان بنیانی الهی برای آگاهی، گرایش و کنش انسانی معرفی می‌شود. این مفهوم به‌صورت صریح در آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم: ۳۰) مطرح شده و دلالت بر سرشتی دارد که خداوند انسان را بر اساس آن آفریده است. فطرت به معنای آفرینش ویژه و سرشت ذاتی انسان تعریف می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۳۹۶) و ویژگی‌هایی همچون غیراکتسابی بودن، عمومیت در میان نوع بشر، اقتضای خلقت انسانی و عدم قابلیت تبدیل‌پذیری دارد، هرچند از حیث ظهور و فعلیت می‌تواند دارای شدت و ضعف باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۱۲: ۲۴). این بنیان الهی، افزون بر جهت‌دهی به هدایت فردی، واجد کارکردی اجتماعی است و چارچوبی برای انسجام، همبستگی و سامان‌دهی رفتار جمعی فراهم می‌آورد. از این منظر، فطرت صرفاً یک مفهوم روان‌شناختی یا فردی نیست،

بلکه ظرفیتی اجتماعی دارد که می‌تواند نگرش‌ها، الگوهای کنش و حتی نهادهای اجتماعی را متحول سازد. به همین دلیل، فطرت در قرآن به منزله موتور محرک تحول فرهنگی و اجتماعی عمل می‌کند و زمینه دگرگونی نظم معنایی جامعه را فراهم می‌آورد (جعفری، ۱۳۸۴، ۱: ۱۴۱).

این کارکرد اجتماعی فطرت قرآنی را می‌توان در چارچوب مفهومی «وجدان جمعی» (Conscience Collective) در نظریه امیل دروکیم مورد بررسی تطبیقی قرار داد. دروکیم وجدان جمعی را مجموعه‌ای از بازنمایی‌های مشترک می‌داند که باورها، ارزش‌ها، عادات و هنجارهای اخلاقی را در سطح جامعه سامان می‌دهند و کنش جمعی را جهت می‌بخشند (Pickering, ۲۰۰۲: xiv; Durkheim, ۱۹۳۸: ۵۲). به‌زعم او، این وجدان در بستر تعاملات اجتماعی شکل می‌گیرد و بازتاب‌دهنده نیازها، ارزش‌ها و انتظارات گروهی است (Durkheim, ۱۹۸۴: ۲۸۷). بازنمایی‌های جمعی، به‌مثابه شبکه‌ای نمادین، نقش محوری در تثبیت هنجارهای فرهنگی و تقویت انسجام اجتماعی ایفا می‌کنند.

وجه اشتراک بنیادین میان فطرت قرآنی و وجدان جمعی دروکیمی، تأکید بر نوعی آگاهی فرافردی است که بنیان همبستگی اجتماعی را شکل می‌دهد. با این حال، تفاوت اساسی این دو مفهوم در منشأ این آگاهی نهفته است. قرآن، فطرت را امری الهی می‌داند که از طریق وحی فعال می‌شود و ظرفیت‌های درونی انسان را بیدار می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۶: ۱۷۸-۱۸۰)، در حالی که دروکیم وجدان جمعی را محصول تعاملات اجتماعی و برآمده از زندگی جمعی تلقی می‌کند (Schaub, ۱۹۲۰: ۱). این تمایز نشان می‌دهد که قرآن، برخلاف تبیین صرفاً جامعه‌زاد دروکیم، منشأی فراتاریخی برای تحول اجتماعی قائل است.

در این چارچوب، قرآن به‌عنوان یک «واقعیت اجتماعی» تحول‌آفرین عمل می‌کند. دروکیم واقعیت‌های اجتماعی را قواعد، هنجارها و نهادهایی می‌داند که بیرون از فرد قرار دارند و با قدرت الزام‌آور خود، رفتار او را شکل می‌دهند (Durkheim, ۱۹۳۸: ۲; Allan, ۲۰۰۵: ۱۰۶). قرآن با ارائه نظامی نمادین و معنایی

نوین، آگاهی جمعی تازه‌ای ایجاد کرد که به تدریج جایگزین وجدان قبیله‌ای و چندخدایی جامعه جاهلی شد و زمینه انسجام اجتماعی مبتنی بر توحید را فراهم آورد (طباطبایی، بی‌تا: ۲۱۷-۲۱۸).

ویژگی‌های تحول‌آفرین فطرت الهی در قرآن کریم را می‌توان در چند محور اساسی صورت‌بندی کرد:

نخست، ثبات و تعمیم‌پذیری؛ قرآن کریم با تصریح به این حقیقت که «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم، ۳۰)، فطرت را امری ثابت، ذاتی و مشترک میان همه انسان‌ها معرفی می‌کند. اطلاق «الناس» بر شمول همگانی و تعبیر «لا تبدل لخلق الله» بر ثبات ساختاری فطرت دلالت دارد و از همین رو، فطرت می‌تواند مبنای شکل‌گیری نوعی وجدان جمعی هماهنگ و تعمیم‌پذیر در سطح اجتماعی قرار گیرد؛ وجدانی که ریشه در سرشت مشترک انسانی دارد و امکان همگرایی هنجاری را سازد (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۴۶).

دوم، هدایت اخلاقی و توحیدی؛ از منظر قرآن، فطرت صرفاً یک استعداد خنثی نیست، بلکه واجد کارکرد هدایتی در ساحت اخلاق و توحید است. آیه «فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸) به روشنی از وجود الهام درونی نسبت به خیر و شر سخن می‌گوید که بیانگر حضور معیارهای فطری برای داوری اخلاقی در وجود انسان است. افزون بر این، قرآن با یادآوری میثاق ربوبی پیشینی بشر در آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲)، گرایش توحیدی را امری ریشه‌دار در ساختار وجودی انسان معرفی می‌کند. بدین‌سان، فطرت انسان را به سوی عدالت، توحید و کنش اخلاقی سوق داده و زمینه تثبیت معیارهای رفتاری مشترک در حیات اجتماعی را فراهم می‌آورد (صدر، ۱۳۸۷: ۴۲).

سوم، توانایی بازسازی فرهنگی و اجتماعی؛ قرآن کریم دگرگونی‌های اجتماعی را مشروط به تحول درونی انسان‌ها می‌داند و تصریح می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱). بر این اساس، فعال‌سازی فطرت الهی به‌عنوان منشأ تحول درونی، نقش بنیادینی در بازتعریف نگرش‌ها و هنجارهای اجتماعی ایفا می‌کند. این تحول، به تعبیر قرآن، حرکتی از «الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»

است (ابراهیم: ۱) که در پرتو آن، نظم معنایی جدیدی مبتنی بر توحید و هدایت الهی جایگزین ساختارهای پیشین می‌شود و امکان بازسازی فرهنگی جامعه را فراهم می‌سازد (قطب، ۱۳۴۹ ق: ۱۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱: ۳۲).

بر این اساس، فطرت در قرآن نه تنها مفهومی فردی، بلکه سازوکاری جامعه‌شناختی برای ایجاد انسجام و تحول فرهنگی است. مقایسه آن با وجدان جمعی دروکیم نشان می‌دهد که هر دو مفهوم بر آگاهی فرافردی تأکید دارند، اما قرآن با منشأ الهی این آگاهی، نقشی فعال‌تر در بازسازی نگرش‌ها، رفتارها و نهادهای اجتماعی ایفا می‌کند. از این رهگذر، قرآن با فعال‌سازی ظرفیت‌های فطری انسان، وجدان جمعی توحیدی را جایگزین ساختار جاهلی کرده و مسیر تحول فرهنگی، تثبیت اخلاق و وحدت اجتماعی را هموار ساخته است.

## ۶. آموزش تدریجی توحید در قرآن

یکی از سازوکارهای بنیادین قرآن کریم در نهادینه‌سازی توحید، صرفاً به نزول تدریجی آیات محدود نمی‌شود، بلکه در قالب نوعی تدریج آموزشی مرحله‌مند در سامان‌دهی محتوای توحیدی متناسب با ظرفیت ادراکی، روانی و زیست‌جهان مخاطبان تحقق می‌یابد. بررسی سیر آیات، به‌ویژه در دوره مکی، نشان می‌دهد که قرآن در گام نخست، با بیدارسازی بنیان‌های معرفتی توحید، زمینه پذیرش درونی و پایدار یکتاپرستی را فراهم می‌سازد. این بیدارسازی از طریق ارجاع به فطرت الهی - «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَمًا» (روم: ۳۰) - و توجه هم‌زمان به نشانه‌های آفاقی و انفسی - «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳) - صورت می‌گیرد. افزون بر این، قرآن با طرح پرسش‌ها و استدلال‌های عقل‌برانگیز، مخاطب را به تأمل در اصل وجود و خالقیت فرا می‌خواند: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵-۳۶) و نیز با یادآوری نظام‌مندی هستی، عقل را به سوی توحید رهنمون می‌سازد (بقره: ۱۶۴). به تصریح جوادی آملی، این اقامه معرفت، شرط لازم برای درونی‌سازی ماندگار ایمان توحیدی و عبور از سطح تقلید به مرتبه یقین است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲: ۲۰۰).

در مرحله‌ای متأخرتر، قرآن با تبیین صفات یگانه الهی و تأکید بر ربوبیت انحصاری خداوند، اعتراف نظری به توحید را به الزام عملی پیوند می‌زند. سوره اخلاص با معرفی خداوند به عنوان حقیقت یگانه و بی‌نیاز، و آیات «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (حشر: ۲۲-۲۴) و «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره: ۲۵۵)، چارچوبی جامع از توحید ذاتی، صفاتی و ربوبی ارائه می‌کنند. همچنین، آیاتی چون «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ... فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ» (یونس: ۳۱-۳۲) نشان می‌دهد که قرآن، حتی اعتراف ضمنی مشرکان به ربوبیت الهی را به نقطه عزیمت برای نفی عبادت غیرخدا تبدیل می‌کند. به تعبیر علامه طباطبایی، پذیرش ربوبیت الهی به‌طور منطقی مستلزم حصر عبادت در ذات خداوند و نفی هرگونه پرستش غیرالهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۰: ۵۰).

هم‌زمان با این تبیین ایجابی، قرآن به نقد عقلانی شرک و فروکاست شبکه قدسی رقیب می‌پردازد. آیات «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ» (زمر: ۴۳-۴۴) و «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ» (یونس: ۱۸) ناتوانی شفیعان موهوم را آشکار می‌سازد. همچنین، قرآن با به چالش کشیدن قدرت و خالقیت معبودهای باطل - «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا» (حج: ۷۳) - و با دعوت به پاسخ‌گویی آن‌ها - «ادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ» (اعراف: ۱۹۴-۱۹۷) - مخاطب را به بازاندیشی در باورهای موروثی و فاصله‌گیری از تقلید فرهنگی سوق می‌دهد. در گام بعد، توحید از سطح گزاره‌های اعتقادی به تصمیم عبادی آگاهانه ارتقا می‌یابد. آیاتی چون «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» (فاتحه: ۵)، «فَاعْبُدْنِي وَاقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴) و دعوت عام «اعْبُدُوا اللَّهَ» (نحل: ۳۶) نشان می‌دهد که توحید قرآنی، امری صرفاً ذهنی یا نظری نیست بلکه مستلزم کنش روزمره، التزام عملی و بازآرایی سبک زندگی است. در نهایت، این معنا از طریق شعائر و هنجارهای جمعی در کالبد جامعه تثبیت می‌شود؛ از جمله تغییر قبله به‌عنوان نماد استقلال هویتی امت (بقره: ۱۴۴-۱۵۰)، الزام به ذکر نام خدا در مصرف (انعام: ۱۲۱)، تطهیر مسجدالحرام از هرگونه شرک (حج: ۲۶-۳۱) و تأکید بر اخلاص در دین (بینه: ۵).

این سامان‌دهی مرحله‌مند، در بستر نزول تدریجی قرآن تحقق می‌یابد؛ چنان‌که تصریح می‌شود: «وَقُرْأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكُتِّبٍ» (اسراء: ۱۰۶) و «لِنُنَبِّئَكَ بِهِ فُؤَادَكَ» (فرقان: ۳۲). این آیات نشان می‌دهد که تدریج، بخشی از راهبرد تربیتی قرآن برای تثبیت ایمان در ساحت‌های شناختی، عاطفی و رفتاری است (ابوزهرة، ۱۳۷۳، ۱: ۵۷۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۲: ۱۹۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۲۹۰). این تدریج، نه تنها در سطح محتوایی - از نفی شرک تا تبیین صفات و افعال الهی - بلکه در سطح هنجاری نیز - از نفی تدریجی برخی رفتارها تا تحریم قطعی آن‌ها - به‌وضوح قابل مشاهده است.

در جامعه قبیله‌ایِ آغشته به شرک، که ساختارهای چندخدایی به‌طور عمیق در نظام معنایی آن نهادینه شده بود، نفی دفعی این باورها می‌توانست به مقاومت شدید فرهنگی، بی‌ثباتی اجتماعی و گسست هنجاری بینجامد. از این رو، قرآن با دعوت تدریجی به توحید در دوره مکی و تکمیل آن در دوره مدنی، امکان دگرگونی پایدار نظام اعتقادی و اجتماعی را فراهم ساخت. این رویکرد، از منظر جامعه‌شناسی دین، با تحلیل امیل دروکیم درباره ماهیت واقعیت‌های اجتماعی هم‌خوانی دارد؛ او بر این باور است که باورها و هنجارهای جمعی، ساختارهایی الزام‌آور و ریشه‌دارند و تغییر شتاب‌زده آن‌ها می‌تواند به آنومی و فروپاشی نظم اجتماعی بینجامد (Durkheim, ۱۸۸۷: ۱۴۰).

باین‌حال، روش تدریجی قرآن، پیش و بیش از هر چیز، مبتنی بر خود آیات و منطق وحیانی آن‌هاست و تحلیل‌های جامعه‌شناختی صرفاً نقش مؤید ثانوی دارند، نه جایگزین مبنای قرآنی. تکرار هدفمند مفاهیم توحیدی، همراه با تبیین تدریجی پیامدهای اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی آن‌ها، به تضعیف باورهای شرک‌آمیز و جایگزینی یک نظام معنایی توحیدی انجامید. حاصل این فرایند، شکل‌گیری وجدان جمعی جدیدی بود که محور آن توحید الهی قرار داشت؛ وجدانی که انسجام اجتماعی مبتنی بر ایمان مشترک را جایگزین پراکندگی قبیله‌ای و تعصبات جاهلی ساخت. از این منظر، آموزش تدریجی توحید در قرآن، نمونه‌ای برجسته از پیوند هدایت وحیانی با واقعیت‌های اجتماعی و الگویی از

تغییر تدریجی اما عمیق است که بدون فروپاشی نظم اجتماعی، تحولی پایدار در ساختارهای اعتقادی و هنجاری جامعه پدید آورد.

## ۷. مناسک و انسجام توحیدی

در نظام هدایتی قرآن کریم، مناسک دینی صرفاً کنش‌هایی فردی و عبادی نیستند، بلکه به‌مثابه سازوکارهایی اجتماعی برای تولید و تثبیت انسجام جمعی مبتنی بر توحید عمل می‌کنند. قرآن با تأکید بر یگانگی هویتی جامعه ایمانی و دعوت به همگرایی، هدف نهایی این کنش‌ها را شکل‌دهی به «امت واحده» معرفی می‌کند؛ چنان‌که می‌فرماید: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء، ۹۲). مناسک دینی با ساختاری نمادین و جمعی، افراد را از سطح تعلقات پراکنده قبیله‌ای فراتر برده و آنان را در چارچوب هویتی واحد و توحیدی سامان می‌دهند.

در همین راستا، قرآن کریم با تشریح مناسکی چون نماز جماعت، روزه ماه رمضان و حج بیت‌الله الحرام، الگوهایی از کنش جمعی ارائه می‌دهد که در آن‌ها تجربه برابری، وحدت و تعلق جمعی به‌صورت عینی و تکرار شونده نهادینه می‌شود. درباره نماز، قرآن مؤمنان را به اقامه جمعی آن فرا می‌خواند: «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (بقره، ۴۳)؛ تعبیری که به‌روشنی بر هم‌زمانی بدنی و مشارکت جمعی در عبادت دلالت دارد. این ساختار جمعی در نماز جماعت، با تأکید بر صفوف منظم، جهت واحد قبله و تکرار اذکار توحیدی، نوعی هم‌افقی جسمانی و معنوی میان مؤمنان ایجاد می‌کند که در آن، تمایزات قومی، طبقاتی و قبیله‌ای به‌طور موقت تعلیق می‌شود و احساس تعلق به کلیتی فراتر از هویت‌های خرد اجتماعی تقویت می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۶: ۵۶۵).

حج نیز به‌عنوان فراگیرترین و گسترده‌ترین مناسک توحیدی، تجسم عینی امت واحده را ممکن می‌سازد. قرآن فلسفه این فریضه را گردهم‌آیی و تحقق منافع جمعی مؤمنان معرفی می‌کند: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ... لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» (حج،

۲۷-۲۸). حضور هم‌زمان مسلمانان از اقوام و سرزمین‌های گوناگون در مکانی واحد و انجام شعائری یکسان، تجربه‌ای عینی از برابری، وحدت و نفی مرزهای قومی و نژادی پدید می‌آورد و هویت ایمانی مشترک را در سطحی فراملی تثبیت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳).

روزه ماه رمضان نیز واجد کارکردی اخلاقی-اجتماعی است که پیوند میان توحید اعتقادی و مسئولیت اجتماعی را تقویت می‌کند. قرآن با بیان هدف روزه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳). تجربه مشترک امساک، خودکنترلی و محرومیت موقت، زمینه همدلی با نیازمندان و تقویت حساسیت اخلاقی جمعی را فراهم می‌سازد و ایمان را از سطح باور فردی به ساحت کنش اجتماعی ارتقا می‌دهد. دروکیم از نقش آیین‌های این کارکردهای مناسکی قرآن با تحلیل امیل دروکیم از نقش آیین‌های دینی در ایجاد انسجام اجتماعی هم‌خوانی مفهومی دارد. دروکیم مناسک را کنش‌هایی جمعی می‌داند که از طریق آن‌ها «وجد جمعی» (collective effervescence) پدید می‌آید؛ حالتی عاطفی-جمعی که در آن، احساسات فردی در چارچوب نظمی مشترک سامان یافته و هویت جمعی تقویت می‌شود (Durkheim, ۱۹۱۲: ۵۵-۵۰؛ Shilling & Mellor, ۱۹۹۸: ۱۹۶). تکرار این آیین‌ها، به باور او، موجب درونی‌سازی ارزش‌ها و باورهای مشترک و بازتولید وجدان جمعی می‌شود (Calhoun, ۲۰۰۲: ۱۰۶).

مناسک قرآنی دقیقاً چنین کارکردی را در بستر جامعه جاهلی ایفا کردند. جامعه عرب پیش از اسلام، به واسطه ساختار قبیله‌ای و تعصبات شدید، از انسجام اجتماعی فراگیر بی‌بهره بود (حتی، ۱۳۶۶: ۳۸). در این زمینه، قرآن با نفی برتری‌های قبیله‌ای و تأکید بر ملاک تقوا - «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) - و با ایجاد فضاهای مشترک مناسکی، زمینه انتقال هویت از سطح قبیله به سطح امت را فراهم ساخت. مشارکت منظم در این مناسک، وابستگی‌های قبیله‌ای را به تدریج به حاشیه رانده و احساس تعلق به یک کلیت ایمانی مشترک را تقویت کرد.

نتیجه این فرآیند، شکل‌گیری نوعی انسجام اجتماعی پایدار بود که نه تنها اختلافات قبیله‌ای را کاهش داد، بلکه ارزش‌های اخلاقی توحیدی همچون عدالت، همکاری، برابری و مسئولیت جمعی را به بخشی از وجدان جمعی جامعه مسلمان تبدیل ساخت؛ ارزش‌هایی که قرآن آن‌ها را به مثابه اصول بنیادین نظم اجتماعی توحیدی معرفی می‌کند، چنان که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰). از این رو، مناسک قرآنی را می‌توان فراتر از عبادات فردی، به عنوان سازوکارهایی اجتماعی-فرهنگی مؤثر در نهادینه‌سازی توحید و تقویت همبستگی اجتماعی تحلیل کرد؛ سازوکارهایی که قرآن آگاهانه از ظرفیت عاطفی و جمعی آن‌ها برای ایجاد تحولی عمیق در ساختار فرهنگی جامعه عرب بهره گرفت.

## ۸. بازنمایی‌های جمعی توحید در قرآن

یکی از مهم‌ترین سازوکارهای تحول‌آفرینی فرهنگی قرآن کریم در بستر جامعه جاهلی، ایجاد و نهادینه‌سازی تدریجی بازنمایی‌های جمعی جدید مبتنی بر توحید است. در جامعه‌شناسی دین، بازنمایی‌های جمعی (collective representations) به شبکه‌ای از مفاهیم، نمادها و معانی مشترک اطلاق می‌شود که چارچوب ادراک واقعیت، تفسیر جهان و سامان‌دهی هویت اجتماعی اعضای جامعه را شکل می‌دهد و امکان انسجام و کنش جمعی را فراهم می‌سازد (Durkheim, ۱۹۱۲: ۳۲۴-۳۲۶; Pickering, ۲۰۰۲: ۳). این بازنمایی‌ها صرفاً بازتاب باورهای مشترک نیستند، بلکه خود به مثابه نیروهایی فعال در جهت‌دهی به نظم اجتماعی، اخلاقی و هنجاری عمل می‌کنند.

قرآن کریم با ارائه نظامی نوین از بازنمایی‌های توحیدی، ساختار نمادین و معنایی حاکم بر فرهنگ جاهلی را به چالش کشید و به تدریج آن را دگرگون ساخت. در جامعه عرب پیش از اسلام، بازنمایی‌های غالب حول بت‌ها، خدایان محلی و تعصبات قبیله‌ای سامان یافته بود و هویت اجتماعی افراد عمدتاً بر پایه پیوندهای خونی تعریف می‌شد (ابن کلبی، ۱۳۶۴: ۱۶). قرآن با محوریت‌بخشی به مفهوم «الله» به عنوان حقیقت یگانه، مطلق و فراگیر، این نظام چندپاره را فرو کاست

و چارچوبی معنایی جدید بنا نهاد؛ چنان که تصریح می‌کند: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص: ۱-۲). بدین‌سان، توحید به تدریج به هسته مرکزی هویت فردی و جمعی تبدیل شد.

نکته اساسی در این فرایند آن است که نهادینه‌سازی توحید در قرآن، نه از طریق تحمیل دفعی، بلکه از راه اقناع عقل جمعی و بازسازی تدریجی نظام معنایی جامعه‌پردازد. «هرچند قرآن از همان آغاز به نفی صریح شرک می‌پردازد: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ» (کافرون: ۱-۲)؛ اما این صراحت ناظر به اصل مرزبندی اعتقادی است، نه نفی روش تدریجی در درونی‌سازی اجتماعی توحید. تدریج قرآنی ناظر به فرایند اقناع، تکرار هدفمند مفاهیم و پیوند دادن توحید با تجربه زیسته مخاطبان است؛ فرایندی که امکان پذیرش پایدار و غیرتحمیلی این اصل بنیادین را فراهم می‌سازد.

در این چارچوب، آیات مکی نقش محوری در تولید بازنمایی‌های جمعی توحیدی ایفا می‌کنند. قرآن با بهره‌گیری از براهین عقل‌پسند، بازنمایی امر قدسی را از سطح پدیده‌های محسوس و زوال‌پذیر به حقیقتی ثابت و فراتاریخی منتقل می‌کند. نمونه روشن آن، استدلال حضرت ابراهیم (ع) است که با مشاهده افول ستارگان و اجرام آسمانی می‌گوید: «لَا أُحِبُّ الْأَقْلِينَ» (انعام: ۷۶-۷۹)؛ استدلالی که ناپایداری معبودهای مادی را به زبانی قابل فهم برای عقل جمعی آشکار می‌سازد. همچنین، قرآن با تأکید بر انسجام و عدم فساد نظام هستی، وحدت ربوبی را پیش فرض نظم کیهانی معرفی می‌کند: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲). افزون بر این، یادآوری فقر وجودی همه موجودات - «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) - بازنمایی خداوند را به عنوان حقیقت قائم‌بالذات و علت نهایی در ذهن مخاطبان تثبیت می‌کند. این بازنمایی‌های نوین، صرفاً در سطح باورهای ذهنی باقی نماند، بلکه به بازتعریف مفاهیم بنیادین اجتماعی انجامید: انتقال از «قبیله» به «امت»، از چندمعبودی به توحید مطلق، و از زیست‌جهانی فاقد پاسخ‌گویی نهایی به جهانی مبتنی بر معاد و مسئولیت اخلاقی. قرآن با طرح گسترده معاد و حسابرسی الهی

- «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ» (قیامه، ۳-۴) و «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ» (تکویر: ۱ به بعد) - افق جدیدی از معنا و پاسخ‌گویی را پیش روی جامعه می‌گشاید. این مفاهیم، همراه با نفی تدریجی نظام قدسی جاهلی (انعام: ۷۴-۸۳)، به شکل‌گیری زبانی نمادین و مشترک انجامید که اعضای جامعه نوپای اسلامی بر اساس آن جهان را تفسیر می‌کردند و هویت خود را بازمی‌ساختند (محبوبی، ۱۴۰۱: ۷۳).

از منظر تحلیلی، این فرایند از حیث کارکرد اجتماعی با مفهوم بازنمایی‌های جمعی در نظریه دروکیم هم‌خوانی دارد؛ زیرا در هر دو، شبکه‌ای از معانی مشترک پدید می‌آید که ارزش‌ها، هنجارها و الگوهای کنش را عینیت می‌بخشد و انسجام اجتماعی را تقویت می‌کند (Durkheim, ۱۹۱۲: ۴۴). باین حال، تفاوت بنیادین در منشأ و اعتبار این بازنمایی‌هاست. در حالی که در نظریه دروکیم، بازنمایی‌های جمعی برساخته کنش متقابل اجتماعی‌اند، در منطق قرآنی، این بازنمایی‌ها مبتنی بر وحی و حقیقت عینی معرفی می‌شوند؛ چنان‌که قرآن تصریح می‌کند: «نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (زمر: ۲). از این رو، بازنمایی‌های توحیدی صرفاً نمادهای قراردادی نیستند، بلکه حامل حقیقت، معیار هدایت و مبنای داوری اخلاقی‌اند.

پیامد این فرایند تدریجی، شکل‌گیری وجدان جمعی توحیدی بود که انسجام اجتماعی را نه بر پایه تعصبات قبیله‌ای، بلکه بر اساس ایمان مشترک سامان می‌داد؛ ایمانی که ارزش‌هایی چون عدالت، مسئولیت‌پذیری، همکاری و برابری را تثبیت کرد، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰). از این منظر، بازنمایی‌های جمعی توحید در قرآن را باید یکی از مؤثرترین ابزارهای تحول فرهنگی و اجتماعی دانست؛ سازوکاری که با اقناع عقل جمعی، بهره‌گیری از براهین خردپسند و توجه به واقعیت‌های اجتماعی، تحولی عمیق، تدریجی و پایدار در ساختارهای اعتقادی و هنجاری جامعه جاهلی پدید آورد.

۹. تحلیل تطبیقی نقش قرآن در تحول فرهنگی با تأکید بر نظریه امیل دروکیم  
تحلیل تطبیقی قرآن کریم با نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی دین، هنگامی

ثمربخش است که نه به کلیت دین، بلکه به سازوکارهای مشخص نهادینه‌سازی یک اصل بنیادین اعتقادی معطوف باشد. از این رو، تمرکز این بخش بر نحوه تثبیت و نهادینه‌سازی توحید در جامعه جاهلی است؛ اصلی که قرآن آن را محور هویت فردی، نظم اجتماعی و اخلاق جمعی قرار می‌دهد. نظریه امیل دروکیم، با مفاهیمی چون واقعیت اجتماعی، وجدان جمعی و بازنمایی‌های جمعی، امکان تحلیل کارکردی این فرایند را فراهم می‌سازد.

برای دستیابی به یک تحلیل روشمند و پرهیز از تطبیق‌های سطحی، در این پژوهش فرایند رسیدن به مفاهیم طی یک سیر استقرایی و در سه مرحله صورت گرفته است: نخست، «استخراج مضامین پایه» از آیات مرتبط با تغییر عقیده (مانند آیات دعوت، نقد شرک و مناسک)؛ دوم، «انتزاع مفاهیم کلان» (مانند تدریج، فطرت‌گرایی و عقلانیت‌بخشی)؛ و سوم، «هم‌خوانی سنجی» این مفاهیم با سازوکارهای نظم‌بخش در نظریه دروکیم. (روند استخراج و تطبیق مفاهیم در جدول ذیل ترسیم شده است).

مرحله ۱: آیه (شواهد متنی)	مرحله ۲: مفهوم استخراج شده (سازوکار قرآنی)	مرحله ۳: مفهوم جامعه‌شناختی معادل (تطبیق نظری)
آیه: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلِيمًا...» (روم: ۳۰) وجود حقیقتی مشترک و پیشینی در همه انسان‌ها	فعال‌سازی فطرت الهی (بنیان درونی نظم)	وجدان جمعی (البته با منشأ غیرسکولار)
آیه: «...جَعَلْنَا مَنَسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ...» (حج: ۶۷) و تغییر قبله؛ ایجاد اعمال مشترک و نمادهای وحدت‌بخش	مناسک و شعائر جمعی (عینی‌سازی باور)	آیین‌ها و مناسک (عامل تشدید احساس جمعی)
آیه: جایگزینی «الله» به جای بت‌های پراکنده و «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»؛ تغییر شناخت جامعه از جهان و روابط	بازنمایی‌های شناختی جدید (تغییر جهان‌بینی)	بازنمایی‌های جمعی (صور ذهنی مشترک جامعه)

نخستین محور حاصل از این فرایند، نقش قرآن در تثبیت توحید به مثابه یک «واقعیت اجتماعی» است. دروکیم واقعیت‌های اجتماعی را اموری بیرونی، پایدار و الزام‌آور می‌داند (Durkheim, ۱۹۳۸: ۲). تحلیل آیات نشان می‌دهد قرآن کریم با طرح مستمر توحید و نفی نظام شرک‌آمیز، توحید را از سطح یک گزاره اعتقادی فردی به سطح واقعیتی اجتماعی ارتقا داد. در این مسیر، مفهوم قرآنی «فطرت» («فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، روم: ۳۰) به عنوان زیربنای درونی، با مفهوم دروکیمی «وجدان جمعی» هم‌پوشانی کارکردی می‌یابد؛ با این تفاوت که قرآن وجدان جمعی را نه محصول صرف اجتماع، بلکه ریشه‌دار در سرشت الهی انسان معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ش، ۱۲: ۲۴).

در گام بعدی تحلیل، سازوکار «اقناع عقلانی» به عنوان ابزار تثبیت شناسایی شد. استدلال‌هایی نظیر برهان ابراهیمی «لَا أُحِبُّ الْاَفْلٰیٖنَ» (الأنعام: ۷۶-۷۹) یا برهان تمناع (الأنبياء: ۲۲)، نشان‌دهنده فرایندی است که طی آن، قرآن بازنمایی‌های جمعی شرک‌آلود را با تکیه بر تجربه مشترک و عقل عمومی شالوده‌شکنی می‌کند. این شیوه استدلال، توحید را به عنوان تفسیری عقلانی در «بازنمایی‌های جمعی» (Collective Representations) جدید جامعه نهادینه می‌سازد.

بدین سان، روند رسیدن به مدل نهایی نشان می‌دهد که قرآن از طریق سه مجرا: ۱. بیدارسازی لایه‌های درونی (فطرت/وجدان جمعی)، ۲. بازسازی نمادها و مناسک (بازنمایی‌های جمعی)، و ۳. اقناع عقلانی (مشروعیت‌بخشی)، نظم نوین توحیدی را مستقر کرده است. این فرایند، هرچند از حیث کارکرد انسجام‌بخشی با تحلیل دروکیم هم‌خوان است، اما در منشأ (وحیانی در برابر اجتماعی) تمایز بنیادین دارد.

## ۱۰. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین فرایند نهادینه‌سازی توحید در قرآن کریم و تحلیل کارکردهای اجتماعی آن، با بهره‌گیری از روش تحلیلی-تطبیقی و بر مبنای مفاهیم جامعه‌شناسی دین امیل دروکیم انجام شده است. یافته‌های مطالعه نشان می‌دهد که قرآن، توحید را از سطح یک باور فردی فراتر برده و آن را به منزله واقعیتی اجتماعی، الزام‌آور و هویت‌بخش در جامعه عصر نزول تثبیت کرده است؛ فرایندی که به دگرگونی عمیق فرهنگی و بازسازی نظم هنجاری و معنایی جامعه جاهلی انجامیده است.

بر اساس نتایج پژوهش، نهادینه‌سازی توحید در قرآن نه از طریق تحمیل دفعی بلکه به واسطه اقتناع عقل جمعی و طی روندی تدریجی تحقق یافته است. در این مسیر، چهار سازوکار اساسی و به هم پیوسته شناسایی شد: نخست، فعال‌سازی فطرت الهی به‌عنوان مبنای آگاهی فرافردی؛ دوم، آموزش تدریجی آموزه‌های توحیدی متناسب با ظرفیت ادراکی جامعه؛ سوم، نهادینه‌سازی مناسک جمعی در راستای تقویت انسجام اجتماعی؛ و چهارم، تولید بازنمایی‌های جمعی جدید برای بازتعریف نظام معنایی مسلط. همچنین، بهره‌گیری از استدلال‌های عقلانی و براهین پذیرفتنی، همچون استدلال ابراهیمی و برهان تمانع، نقش مؤثری در فروپاشی ساختارهای شرک‌آلود و تثبیت بازنمایی‌های توحیدی ایفا کرده است. از منظر پیامدهای اجتماعی، این تحول معنایی به شکل‌گیری «وجدان جمعی توحیدی» منجر شد که بنیان انسجام اجتماعی را از پیوندهای محدود قبیله‌ای به همبستگی ایمانی در قالب مفهوم «امت» ارتقا داد و زمینه نهادینه‌شدن ارزش‌هایی چون عدالت، مسئولیت‌پذیری اخلاقی، برابری و همکاری اجتماعی را فراهم ساخت. در نهایت، تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که میان کارکردهای اجتماعی دین در قرآن و نظریه دروکیم، از حیث انسجام‌بخشی و ایجاد نظم هنجاری، هم‌گرایی کارکردی قابل توجهی وجود دارد؛ هرچند تفاوت بنیادین این دو رویکرد در منشأ نظم اجتماعی نهفته است، به گونه‌ای که در منطق قرآنی، این نظم بر وحی الهی استوار است، در حالی که در نظریه دروکیم، برساخت اجتماعی تلقی می‌شود.

## کتابنامه

- قرآن کریم.  
 نهج البلاغه.  
 ابن کلبی، ابوالمنذر هشام بن محمد. (۱۳۶۴). *الاصنام*. تحقیق احمد زکی پاشا. تهران: نشر نو.  
 ابوزهره، محمد. (۱۳۷۳). *خاتم پیامبران*. ترجمه حسین صابری. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.  
 آشفته، علیرضا. (۱۴۰۱). «بررسی مقایسه‌ای کارکردهای اجتماعی دین از منظر دورکیم و مصباح». *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*. یزد: دانشگاه یزد، دانشکده الهیات.  
 آلوسی، محمود شکری. (۱۹۲۴ م). *بلوغ‌الارب فی معرفه احوال العرب*. قاهره: دارالکتب العربی.  
 پارسانیا، حمید. (۱۳۸۵). «جهانی‌شدن و اسلام». *مجله علوم سیاسی*. سال نهم. شماره ۳۶. صص ۷-۱۸.  
 پاکتچی، احمد. (۱۳۸۷). «اهلال به مثابه شاخص در مطالعه پیوستار فرهنگی جاهلی-قرآنی». *مجله مطالعات قرآن و حدیث*. شماره ۳، صص ۲۸-۵.  
 جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۴). *شرح نهج‌البلاغه*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.  
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). *تفسیر موضوعی قرآن*. جلد ۲: *توحید در قرآن*. قم: نشر اسراء.  
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). *تفسیر موضوعی قرآن*. جلد ۱۲: *فطرت در قرآن*. چاپ سوم. قم: نشر اسراء.  
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *تسنیم*. چاپ هشتم. قم: نشر اسراء.  
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *جرعه‌ای از صهبای حج*. قم: نشر اسراء.  
 جهانی‌نسب، احمد. (۱۴۰۱). «بررسی مقایسه‌ای آراء و اندیشه‌های ابن خلدون و امیل دورکیم با تأکید بر نقش و کارکرد همبستگی اجتماعی در تکوین و تداوم نظام سیاسی». *مجله نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*. شماره ۲۴. صص ۱۴۹-۱۷۷.  
 جهانی‌نسب، احمد. (۱۴۰۱). «بررسی مقایسه‌ای آراء و اندیشه‌های ابن خلدون و امیل دورکیم با تأکید بر نقش و کارکرد همبستگی اجتماعی در تکوین و تداوم نظام سیاسی». *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*. ۱(۱)۱۲. صص ۱۷۷-۱۴۹. <https://doi.org.177-149/22059/10/jstmt.1493/3305426/2022>  
 حتی، فیلیپ. (۱۳۶۶). *تاریخ عرب*. ترجمه ابوالقاسم پاینده و دیگران. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.  
 دوران، ویل. (۱۳۷۸). *تاریخ تمدن (عصر ایمان)*. ترجمه ابوالقاسم پاینده و دیگران. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.  
 دهقان سیمکانی، رحیم. (۱۳۹۲). «امیل دورکیم و قرائتی عرفی از دین». *مجله اندیشه نوین دینی*. شماره ۳۴، صص ۱۴۸-۱۳۳.  
 راغب اصفهانی. حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.  
 روشنائی، پرهام؛ عمیدی مظاهری، نوید؛ امامی، سید مجید. (۱۳۹۷). «الگوی جامع فرهنگ قرآنی و تبیین نقش آن در تغییرات فرهنگی جامعه اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی)». *مجله*

مطالعات قرآن و حدیث. شماره ۲۲. صص ۳۱-۶۰.

شاه احمدقاسمی، زهرا سادات؛ گودرزی، اکرم؛ سلیمانی، فاطمه. (۱۳۹۷). «فرآیند تحول و مدیریت آن در سازمان‌های آموزشی از دیدگاه اسلام». فصلنامه مطالعات دین، معنویت و مدیریت. ۷(۱۳).

صص ۴۵-۶۰. <https://doi.org/10.30471/im.1100.3335/2018>

صالح، احمد العلی. (۱۳۸۳). حجاز در صدر اسلام. ترجمه عبدالحمید آیتی. تهران: نشر مشعر. صدر، سید موسی. (۱۳۸۷). «قرآن و شیوه اصلاح فرهنگ». مجله پژوهش‌های قرآنی. سال چهاردهم. شماره‌های ۵۴ و ۵۵. صص ۲۵-۵۵.

طاهر مقدسی، مطهر. (۱۳۷۴). البدء والتاریخ. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگاه.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۹). قرآن در اسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبائی، محمدحسین. (بی تا). فراهایی از اسلام. گردآوری سید مهدی آیت‌اللهی. قم: جهان آراء. عقلی، سید احمد. (۱۴۰۰). «مدیریت فرهنگی بر مبنای آموزه‌های قرآنی و سیره اهل بیت (علیهم السلام) (گامی در اعتلای فرهنگ و تمدن اسلامی)». فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن. ۲(۳). صص ۱۰۴-۱۲۵

<https://doi.org/10.22034/jksl.1056.323912/2022>

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فریدونسی، فاطمه. (۱۳۸۹). «کارکردهای اجتماعی دین از دیدگاه علامه طباطبائی و دورکیم». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع)، دانشکده علوم اجتماعی.

فریدونسی، فاطمه. (۱۳۸۹). «کارکردهای اجتماعی دین از دیدگاه علامه طباطبائی و دورکیم». پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم اجتماعی (میان رشته‌ای). دانشگاه باقرالعلوم (ع).

قربانیان، مجتبی. (۱۴۰۱). «بررسی و تبیین روش‌های قرآن کریم در تحول فرهنگ و عقیده انسان». مجله قرآن، فرهنگ و تمدن. شماره ۷. صص ۲۸-۴۷.

قربانیان، مجتبی. (۱۴۰۱). «بررسی و تبیین روش‌های قرآن کریم در تحول فرهنگ و عقیده انسان». فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن. ۳(۱). صص ۲۸-۴۷.

قطب، محمد. (۱۳۴۹). اسلام آیین فطرت. ترجمه ابراهیم میرباقری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گودرزی، اکرم؛ سلیمانی، فاطمه؛ شاه احمدقاسمی، زهرا سادات؛ (۱۳۹۷)، «چیستی و مؤلفه‌های تحول در انسان در سازمان‌های آموزشی براساس آموزه‌های اسلامی»، مجله علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، شماره ۱۰، صص ۹۵-۱۱۶.

لوکاس، هنری. (۱۳۸۴). تاریخ تمدن. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: مؤسسه کیهان.

مخلصی، حمیده؛ شیخ الاسلامی، محمود. (۱۴۰۰). «مطالعه تطبیقی نظام آموزشی اخلاقی در نهج البلاغه و اندیشه امیل دورکیم». مجله اخلاق و حیانی. شماره ۲۰. صص ۱۰۳-۱۴۰.

مخلصی، حمیده؛ شیخ الاسلامی، محمود. (۱۴۰۰). «مطالعه تطبیقی نظام آموزشی اخلاقی در نهج البلاغه و اندیشه امیل دورکیم»، اخلاق و حیانی، ۱۱(۱)، ۱۰۲-۱۴۰. <https://doi.org/10.22034/ethics.134657/2021>

۲۰۲۱/۱۳۴۶۵۷.ethics

- مدقق، محمد داود؛ شرف‌الدین، سید حسین. (۱۳۹۲). «روش‌شناسی نظریه اجتماعی امیل دروکیم». *مجله معرفت فرهنگی اجتماعی*. شماره ۱۷. صص ۴۳-۷۰.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۹). *خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)*. تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۹). *صحیفه نور*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ناس، جان بایر. (۱۳۸۱). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نواح، عبدالرضا. (۱۳۹۰). «تحلیل جامعه‌شناختی نظریه تعلیم و تربیت امیل دروکیم». *مجله علوم تربیتی*. شماره ۹۳. صص ۴۳-۶۰.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله. (۱۹۹۵ م). *معجم البلدان*. بیروت: دار صادر.
- یعقوبی، احمد بن یعقوب. (بی‌تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دار صادر.
- Allan, Kenneth (2005), **Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World**, Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Calhoun, Craig (2002), **Dictionary of the Social Sciences**, Oxford: Oxford University Press.
- Chung, Dingyu (2020), "Premodernity, Modernity, Postmodernity, and Eu-Modernity as the Four Stages of Civilizational Developmental Psychology: Comte's Parallel Human-Civilizational Developments", **Advances in Applied Sociology**, 10(9).
- Durkheim, Émile (1912), **The Elementary Forms of the Religious Life**, Translated by J. W. Swain, New York: Macmillan.
- Durkheim, Émile (1938), **The Rules of Sociological Method**, Translated by S. A. Solovay & J. H. Mueller, Edited by G. E. G. Catlin, New York: Simon and Schuster.
- Durkheim, Émile (1984), **The Division of Labor in Society**, Translated by W. D. Halls, New York: Free Press.
- Pescosolido, Bernice A.; Georgianna, Sharon (1989), "Durkheim, Suicide, and Religion: Toward a Network Theory of Suicide", **American Sociological Review**, 54(1), 33-48.
- Peterson, Houston. (1974), "The Quest for Moral Order: Emile Durkheim on Education", **Journal of Moral Education**, 4(1), 39-46.
- Pickering, William Stuart Frederick. (Ed.) (2002), **Durkheim and Representations**, London: Routledge.
- Schaub, Edward Leroy. (1920), "A Sociological Theory of Knowledge", **The Philosophical Review**, 29(4), 319-339.

## References

The Holy Qur'ān

Nahj al-Balāghah

Abū Zahrah, Muḥammad. (1373 SH/1994). *Khātam al-Payāambarān*. Translator: Ḥusayn Šābirī. Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.

Allan, Kenneth (2005), *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*, Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Ālūsī, Maḥmūd Shukrī. (1924). *Bulūgh al-Arab fī Ma'rifat Aḥwāl al-'Arab*. Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabī.

'Aqīlī, Seyyed Aḥmad. (1400 SH/2021). "Mudīriyyat-e Farhangī bar Mabnā-ye Āmūzish-hā-ye Qur'ānī..." *Qur'ān, Farhang va Tamaddun Quarterly Journal*, 2(3), pp. 104–125. <https://doi.org/10.22034/jksl.2022.323912.1056>

Ashefteh, Alireza. (1401 SH/2022). *Barresi-ye Muqāyise'ī-e Kārkardhā-ye Ijtīmā'ī-ye Dīn az Manzar-e Durkheim va Mišbāh*. Mašter's Thesis. Yazd University, Faculty of Theology, Yazd.

Calhoun, Craig (2002), *Dictionary of the Social Sciences*, Oxford: Oxford University Press.

Chung, Dingyu (2020), "Premodernity, Modernity, Postmodernity, and Eu-Modernity as the Four Stages of Civilizational Developmental Psychology: Comte's Parallel Human-Civilizational Developments", *Advances in Applied Sociology*, 10(9).

Dehqān Sīnkānī, Raḥīm. (1392 SH/2013). "Émile Durkheim va Qirā'at-e 'Urfī az Dīn." *Andīsheh-ye Nowīn-e Dīnī*, no. 34, pp. 133–148.

Durant, Will. (1378 SH/1999). *Tārīkh-e Tamaddun ('Aṣr-e Īmān)*. Translator: Abū al-Qāsim Pāyandeh et al. Tehran: Intishārāt-e 'Ilmi va Farhangī.

Durkheim, Émile (1912), *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translator: J. W. Swain. New York: Macmillan.

Durkheim, Émile (1938), *The Rules of Sociological Method*, Translators: S. A. Solovay & J. H. Mueller. Editor: G. E. G. Catlin. New York: Simon and Schuster.

Durkheim, Émile (1984), *The Division of Labor in Society*, Translator: W. D. Halls. New York: Free Press.

Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH/1999). *Mafāṭīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.

Farīdūnī, Fatimeh. (1389 SH/2010). *Kārkardhā-ye Ijtīmā'ī-ye Dīn az Dīdgā-e Ṭabāṭabā'ī va Durkheim*. Mašter's Thesis in Social Sciences (Interdisciplinary). Qom: Baqir al-Uloom University (AS).

Goodarzi, Akram; Soleymānī, Fatimeh; Shāh-Aḥmadqāsimī, Zahrā Sādāt. (1397 SH/2018). "Chīstī va Mu'allafehā-ye Taḥavvul dar Insān..." *'Ulūm-e Tarbiyatī az Dīdgāh-e Islām Journal*, no. 10, pp. 95–116.

Hitti, Philip. (1366 SH/1987). *Tārīkh-e 'Arab*. Translator: Abū al-Qāsim Pāyandeh et al. Tehran: Intishārāt-e 'Ilmi va Farhangī.

Ibn al-Kalbī, Abū al-Mundhir Hishām ibn Muḥammad. (1364 SH/1985). *al-Aṣnām*. Annotator: Aḥmad Zakī Pāshā. Tehran: Nashr-e Now.

Ja'farī, Muḥammad-Taqī. (1384 SH/2005). *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islāmī.

Jahānī-Nasab, Aḥmad. (1401 SH/2022). "Barresi-ye Muqāyese'ī-ye Ārā'-ye Ibn Khaldūn va Émile Durkheim bā Takīd bar Naqshī va Kārkard-e Ham-baštegī-e Ijtīmā'ī dar Takkvīn va Tadāvṣum-e Niẓām-e Šiyāsī." *Nazarīye-hā-ye Ijtīmā'ī-e Mutafakkirān-e Musalmān Journal*, no. 24, pp. 149–177. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2022.335426.1493>

- Javadi Amoli, Abdullah. (1383 SH/2004). *Tafsīr-e Mawḍū'ī-e Qur'ān: Tawhīd dar Qur'ān*. Qom: Isrā' Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1384 SH/2005). *Tafsīr-e Mawḍū'ī-e Qur'ān: Fiṭrat dar Qur'ān* (3rd edition). Qom: Isrā' Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1388 SH/2009). *Jor'eh'ī az Şahbā-ye Hajj*. Qom: Isrā' Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1388 SH/2009). *Tafsīr-e Tasnīm* (8th edition). Qom: Isrā' Publications.
- Lucas, Henry. (1384 SH/2005). *Tārīkh-e Tamaddun*. Translator: 'Abdul-Ḥusayn Āzarnag. Tehran: Mo'asseseh-ye Keyhān.
- Makārim Shīrāzī, Nāşir. (1374 SH/1995). *Tafsīr-e Nemūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Mişbāh Yazdī, Muḥammad-Taqī. (1389 SH/2010). *Khodā-shināsī (Majmū'eh-e Āmūzishī-e Ma'ārif-e Qur'ān)*. Annotator: Amīr-Reza Ashrafi. Qom: Imam Khomeini (r.a) Educational and Research Institute.
- Modaḡiq, Muḥammad Dāvūd; Sharaf al-Dīn, Seyyed Ḥusayn. (1392 SH/2013). "Ravesh-shināsī-e Nazariyeh-e Ijtimā'ī-e Durkheim." *Ma'rifat-e Farhangī- Ijtimā'ī Journal*, no. 17, pp. 43–70.
- Mukhlissī, Ḥamīdeh; Sheykh al-Islāmī, Maḥmūd. (1400 SH/2021). "Moṭālī'eh-ye Taṭbīqī-ye Nizām-e Āmūzishī-ye Akhlaqī dar Nahj al-Balāghah va Andisesh Ēmile Durkheim." *Akhlaq-e Waḡyānī*, no. 20, pp. 103–140. <https://doi.org/10.22034/ethics.2021.134657>
- Musavi Khomeini, Ruhullah. (1379 SH/2000). *Şahīfeh-e Nūr*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Nas, John Bair. (1381 SH/2002). *Tārīkh-e Jāmi'-e Adyān*. Translator: 'Ali-Aşghar Ḥikmat. Tehran: Sherkat-e Intishārāt-e 'Ilmi va Farhangī.
- Navāh, 'Abdul-Reza. (1390 SH/2011). "Taḥlīl-e Jāmi'eh-shenākhtī-ye Nazariyeh-ye Ta'lim va Tarbiyat-e Durkheim." *'Ulūm-e Tarbiyatī Journal*, no. 93, pp. 43–60.
- Pāketchī, Aḡmad. (1387 SH/2008). "Ihlāl be Masābeh Şākhiş dar Moṭālī'eh-ye Peyvastār-e Farhangī-ye Jāhilī-Qur'ānī." *Moṭālī'āt-e Qur'ān va Ḥadīth Journal*, no. 3, pp. 5–28.
- Pārsāniyā, Ḥamīd. (1385 SH/2006). "Jahānī-shodan va Islām." *'Ulūm-e Siyāsī Journal*, 9(36), pp. 7–18.
- Pescosolido, Bernice A.; Georgianna, Sharon (1989), "Durkheim, Suicide, and Religion: Toward a Network Theory of Suicide", *American Sociological Review*, 54(1), 33–48.
- Peterson, Houston. (1974), "The Quest for Moral Order: Emile Durkheim on Education", *Journal of Moral Education*, 4(1), 39–46.
- Pickering, William Stuart Frederick. (Ed.) (2002), *Durkheim and Representations*, London: Routledge.
- Qorbāniān, Mojtabā. (1401 SH/2022). "Barresi va Tabīyin-e Raveshhā-ye Qur'ān dar Tahavvul-e Farhang va 'Aqīdeh-ye Insān." *Qur'ān, Farhang va Tamaddun Journal*, no. 7, pp. 28–47.
- Quṭb, Muḥammad. (1349 SH/1970). *Islām Ā'in-e Fiṭrat*. Translator: Ibrāhīm Mīrbāqirī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Rāghib Işfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412 AH/1991). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam.
- Rowshanā'ī, Parhām; 'Amīdī Mazāhirī, Navīd; Imāmī, Seyyed Majīd. (1397 SH/2018). "Olgū-e Jāmi'-ye Farhang-e Qur'ānī..." *Moṭālī'āt-e Qur'ān va Ḥadīth*, no. 22, pp. 31–60.
- Şadr, Seyyed Mūsā. (1387 SH/2008). "Qur'ān va Shīveh-ye Işlāh-e Farhang." *Pajūhish-hā-e Qur'ānī*, 14(54–55), pp. 25–55.
- Şālīh, Aḡmad al-'Ali. (1383 SH/2004). *Hijāz dar Şadr-e Islam*. Translator: 'Abdul-Ḥamīd

- Āyatī. Tehran: Mosh'ar Publications.
- Schaub, Edward Leroy. (1920), "A Sociological Theory of Knowledge", *The Philosophical Review*, 29(4), 319–339.
- Shāh-Aḥmadqāsemī, Zahrā Sādāt; Goodarzī, Akram; Soleymānī, Fatimeh. (1397 SH/2018). "Farāyand-e Taḥavvul va Mudīriyyat" *Motālī'āt-e Dīn, Ma'navīyat va Mudīriyyat*, 7(13), pp. 45–60. <https://doi.org/10.30471/im.2018.3335.1100>
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn. (1379 SH/2000). *Qur'ān dar Islām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn. (1417 AH/1996). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī, Jāmi'eh-ye Mudarrisīn.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn. (n.d.). *Farāzhāyī az Islām*. Compiler: Seyyed Mahdī Ayatollahī. Qom: Jahān-Ārā'.
- Tāhir Maqdasī, Muṭaḥhar. (1374 SH/1995). *al-Bad' wa al-Tārīkh*. Translator: Muḥammad-Reḍā Shafī'ī Kadkanī. Tehran: Āgāh Publications.
- Ya'qūbī, Aḥmad ibn Ya'qūb. (n.d.). *Tārīkh al-Ya'qūbī*. Beirut: Dār Šādir.
- Yāqūt Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Abū 'Abdullāh. (1995). *Mu'jam al-Buldān*. Beirut: Dār Šādir.

## | Extended Abstract |

## The Institutionalization of Monotheism in the Qur'ān and Its Social Functions: An Analysis Grounded in Émile Durkheim's Sociology of Religion

Isa Alizadeh Manaman , Hajar Ashouri Nalkeyashiri

**Research Objective:** This article focuses on the role of the Holy Qur'ān in the cultural transformation of Arab society during the period of revelation and examines the process of institutionalizing tawhīd (monotheism) as the most fundamental axis of religious, ethical, and social transformation. The main research question concerns how, within a context saturated with polytheistic beliefs, tribal structures, and entrenched cultural patterns, the Qur'ān succeeded in creating a new semantic system and shaping a novel collective identity centered on monotheism. In pursuing this question, the author draws upon the conceptual capacities of the sociology of religion, particularly several key concepts in Émile Durkheim's thought—such as “collective conscience,” “social facts,” and “religious rituals”—to analyze the social and cultural dimensions of the Qur'ānic message of monotheism, without reducing the revelatory and theological nature of the Qur'ān to the level of a purely sociological theory.

This study is based on the assumption that, from a sociological perspective, religion is not merely a collection of individual beliefs but a powerful force that significantly organizes collective life, stabilizes norms, produces meaning, and constructs social order. Within this framework, the Qur'ān is presented not only as a divine text for individual guidance but also as an active agent in redefining values, symbols, and patterns of social action within the pre-Islamic society. Accordingly, the article seeks to demonstrate that monotheism in the Qur'ān is not merely an abstract theological doctrine; rather, it is a civilization-building and culture-generating mechanism that manifests within both individual and collective human life and establishes a new order in social, ethical, and identity relations.

**Research Methodology:** The study adopts a descriptive–analytical method, and the data are collected through a library-based documentary approach. Using qualitative content analysis, the author identifies and examines selected Qur'ānic verses related to monotheism and, by consulting authoritative exegetical sources, extracts their doctrinal, educational, social, and normative implications. The findings are then interpreted within the framework of the sociology of religion, with particular emphasis on Durkheimian concepts, to clarify how monotheism contributes to social cohesion, the formation of moral order, and the emergence of collective identity.

**Findings:** The main findings of the article indicate that the Qur'ān employs four fundamental mechanisms to institutionalize monotheism within society. First, the activation of the divine *fiṭrah* (innate human disposition); that is, the Qur'ān, by appealing to the God-seeking nature of human beings, prepares the ground for the acceptance of

monotheism at a deep level beyond mere instruction. Second, the gradual instruction of monotheistic belief, meaning the transmission and consolidation of this belief in accordance with the mental, cultural, and social conditions of the audience, in such a way that society could progressively distance itself from a polytheistic worldview and arrive at a new understanding of existence, humanity, and society. Third, the institutionalization of collective rituals—rituals that, beyond their devotional function, play a role in generating solidarity, strengthening the sense of belonging, and reproducing a shared identity. Fourth, the creation of new collective representations; in other words, the Qur'ān, by redefining fundamental concepts, symbols, and values, produces a new system of meaning within society and opens a new horizon for understanding the self, others, and the world.

**Conclusion:** Based on these findings, the article demonstrates that there is a form of analytical overlap between certain social functions of monotheism in the Qur'ān and some of Durkheim's sociological concepts, particularly in the areas of the formation of collective conscience, the stabilization of social facts, and the role of rituals in strengthening social cohesion. Nevertheless, the author emphasizes that the origin of these processes in the Qur'ān arises from divine revelation; therefore, sociological analysis should not lead to reducing the religious truth of the Qur'ān to a merely social phenomenon. The significance of the article lies precisely in using the explanatory power of the social sciences to illuminate the Qur'ān's cultural agency without neglecting its sacred and transcendent nature.

In conclusion, the article finds that the Holy Qur'ān, in the process of institutionalizing monotheism, did not convey a doctrine but employed profound cognitive, educational, ritual, and social mechanisms to bring about a comprehensive transformation in the cultural structure of society. This transformation impacted not only individual beliefs but also collective norms, moral order, and the formation of a new social identity. From this perspective, studying monotheism in the Qur'ān through an interdisciplinary lens and with careful use of theories from the sociology of religion can open new horizons for Qur'ānic and social research and provide a scholarly model for understanding the relationship between revelation, culture, and society.

**Keywords:** Qur'ān; Monotheism; Cultural transformation; Fiṭrah; Religious rituals; Émile Durkheim; Sociology of religion

# The Role of Counselors and Educational Mentors in the Prevention and Reduction of Student Addiction: A Mixed-Methods Study in Khuzestan Province Schools\*

Mobin Shah Vali<sup>1</sup>, Shahla Bagheri<sup>2</sup>

1. M.A. in Social Sciences Research, Ministry of Education, Abadan, Iran Email: [mobinshahvalii@gmail.com](mailto:mobinshahvalii@gmail.com)

2. Professor, Department of Sociology, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran (Corresponding Author) Email: [sbagheri@khu.ac.ir](mailto:sbagheri@khu.ac.ir)

Research Article



## Abstract

Addiction is among the most significant social harms, posing a serious threat to adolescents' psychosocial well-being as well as the stability of families and society. School-based prevention therefore holds strategic importance. The present study, conducted in Khuzestan Province, aimed to elucidate the role of school counselors and educational mentors in preventing and reducing students' inclination toward addiction, employing a sequential mixed-methods design (qualitative-quantitative). In the qualitative phase, 19 counselors and educational mentors were selected through purposive sampling, and data were collected via semi-structured interviews. Data analysis was carried out using the grounded theory approach through open, axial, and selective coding. In the quantitative phase, 363 male upper-secondary students from five cities of Khuzestan Province were selected through simple random sampling and completed a researcher-designed questionnaire developed based on the qualitative findings; the data were analyzed using descriptive and inferential statistics. The findings indicated that students' inclination toward addiction is shaped by three categories of factors: individual factors (such as weak life skills, low self-esteem, and poor emotion regulation), family factors (including conflict, parental addiction, and inadequate supervision), and socio-cultural factors (such as peer pressure, availability of substances, and the influence of virtual spaces). Moreover, the role of counselors and educational mentors was confirmed at three levels—prevention, identification, and support—encompassing life-skills training, early detection, and the provision of counseling services. The results underscore the necessity of strengthening the professional status of these groups and designing integrated interventions grounded in scientific knowledge and cultural-religious values to reduce students' tendency toward addiction and enhance their psychosocial well-being.

**Keywords:** School counselor; Educational mentor; Student addiction trauma; Multifaceted addiction epidemic; Grounded theory; Islamic foundations

\* This scientific article is derived from the master's thesis of Mr. Mobin Shah Vali, supervised by Dr. Shahla Bagheri. The thesis was conducted in a demand-driven format with the support of the Research Institute for Education Studies.

Received: 2025-12-07 | Received in revised from: 2026-02-02 | Accepted: 2026-04-19 | Published online: 2025-12-22

◆ **How to cite:** Shah Vali, Mobin, Bagheri, Shahla,(1404SH): The Role of Counselors and Educational Mentors in the Prevention and Reduction of Student Addiction: A Mixed-Methods Study in Khuzestan Province Schools, quran and social sciences, 4(20), p160-197, [10.22034/arq.2025.242442](https://doi.org/10.22034/arq.2025.242442)

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



## نقش مشاوران و مربیان پرورشی در پیشگیری و کاهش اعتیاد دانش‌آموزان (مطالعه‌ای ترکیبی در مدارس استان خوزستان)\*

مبین شاه ولی<sup>۱</sup>، شهلا باقری<sup>۲</sup>

۱. کارشناسی ارشد پژوهش علوم اجتماعی، آموزش و پرورش، آبادان، ایران، mobinshahvalii@gmail.com  
۲. استاد گروه جامعه‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)  
sbagheri@khu.ac.ir

پژوهشی



### چکیده

اعتیاد در زمره مهم‌ترین آسیب‌های اجتماعی است که سلامت روانی-اجتماعی نوجوانان و پایداری خانواده و جامعه را تهدید می‌کند و پیشگیری از آن در بستر مدرسه، اهمیتی راهبردی دارد. پژوهش حاضر با هدف تبیین نقش مشاوران و مربیان پرورشی در پیشگیری و کاهش گرایش به اعتیاد دانش‌آموزان، با رویکرد ترکیبی متوالی (کیفی-کمی) در استان خوزستان انجام شد. در بخش کیفی، ۱۹ نفر از مشاوران و مربیان پرورشی با نمونه‌گیری هدفمند انتخاب و داده‌ها از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته گردآوری شد؛ تحلیل داده‌ها با استفاده از روش نظریه داده‌بنیاد و طی مراحل کدگذاری باز، محوری و انتخابی صورت گرفت. در بخش کمی، ۳۶۳ دانش‌آموز پسر دوره متوسطه دوم از پنج شهرستان به روش نمونه‌گیری تصادفی ساده انتخاب و پرسشنامه محقق‌ساخته مبتنی بر یافته‌های کیفی را تکمیل کردند؛ داده‌ها با بهره‌گیری از آمار توصیفی و استنباطی تحلیل شد. یافته‌ها نشان داد که گرایش به اعتیاد متأثر از سه دسته عوامل است: عوامل فردی (نظیر ضعف مهارت‌های زندگی، عزت‌نفس پایین و ناتوانی در تنظیم هیجان)، عوامل خانوادگی (از جمله تعارضات، اعتیاد والدین و نظارت ناکافی) و عوامل اجتماعی-فرهنگی (همچون فشار همسالان، دسترسی به مواد و تأثیرات فضای مجازی). همچنین، نقش مشاوران و مربیان در سه سطح: پیشگیری، شناسایی و حمایت‌گری، (شامل آموزش مهارت‌های زندگی، تشخیص زود هنگام و ارائه خدمات مشاوره‌ای)، به‌عنوان مؤلفه‌های کلیدی تأیید شد. نتایج بر ضرورت تقویت جایگاه حرفه‌ای این گروه و طراحی مداخلات تلفیقی مبتنی بر دانش علمی و ارزش‌های فرهنگی-دینی به‌منظور کاهش گرایش به اعتیاد و ارتقای سلامت روانی-اجتماعی دانش‌آموزان تأکید دارد.

**کلیدواژه‌ها:** مشاور مدرسه، مربی پرورشی، ترومای اعتیاد دانش‌آموزان، اپیدمی چند وجهی اعتیاد، نظریه داده‌بنیاد، مبانی اسلامی.

\* مقاله حاضر از پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد جناب آقای مبین شاه ولی به راهنمایی خانم دکتر شهلا باقری، استخراج شده است. همچنین پایان‌نامه مذکور بصورت تقاضا محور و با حمایت پژوهشگاه مطالعات آموزش و پرورش انجام شد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** شاه ولی، مبین؛ باقری، شهلا (۱۴۰۴): (نقش مشاوران و مربیان پرورشی در پیشگیری و کاهش اعتیاد دانش‌آموزان (مطالعه‌ای ترکیبی در مدارس استان خوزستان))، قرآن و علوم اجتماعی، (۲۰)۴، ۱۶۰-۱۹۷، 10.22034/arq.2025.242442

## ۱. بیان مسئله

نهاد آموزش و پرورش، در منظومه تربیتی اسلام، تنها متولی انتقال دانش نیست بلکه مسئولیت خطیر «تربیت انسان متعهد، سالم و مفید برای جامعه اسلامی» را بر عهده دارد. بر این اساس، این نهاد باید نقشی اساسی در تربیت، آگاهی‌بخشی و مصون‌سازی نسل نوجوان در برابر آسیب‌های اجتماعی ایفا کند. از منظر قرآن، انسان موجودی کریم آفریده شده است (اسراء: ۷۰) و حفظ سلامت جسم و روان او، مصداق حفظ این کرامت و امانت الهی است. هرگونه ضعف در انجام این رسالت، نه تنها پیامدهای گسترده فردی، خانوادگی و اجتماعی به دنبال دارد، بلکه می‌تواند نوعی تقصیر در برابر مسئولیت الهی «أمانه» (احزاب: ۷۲) محسوب شود.

آسیب‌های اجتماعی، به هرگونه رفتار فردی یا جمعی اطلاق می‌شود که از چارچوب هنجارها و قواعد اخلاقی جامعه خارج شده و از نظر قانونی و اخلاقی ناپسند تلقی شود (محمدی و عبداللهی، ۱۳۹۷: ۲). در نگاه اسلامی، این آسیب‌ها فراتر از نقض هنجارهای زمینی، معادل «مُنْکَر» و خروج از دایره «مَعْرُوف» هستند که قرآن به مبارزه با آن‌ها امر کرده است (آل عمران: ۱۰۴). هنگامی که رفتاری به صورت معنادار از هنجارهای عمومی و شرعی فاصله گیرد و مستلزم واکنش اجتماعی یا کیفری شود، در طبقه رفتارهای آسیب‌زا و «مفسده‌انگیز» قرار می‌گیرد (باقری کراچی و مهربانی، ۱۳۹۶: ۵). در میان انواع آسیب‌ها، اعتیاد نوجوانان و جوانان، یکی از جدی‌ترین چالش‌های سلامت اجتماعی و از بزرگ‌ترین «مفاسد اجتماعی» به شمار می‌رود. قرآن کریم مواد مسکر و افیونی را «رِجْس» و «عَمَلِ الشَّيْطَان» معرفی می‌کند (مائده: ۹۰) و وابستگی به آن‌ها را مصداق بارز «الْقَاءُ فِي التَّهْلُكَةِ» می‌داند (بقره: ۱۹۵). این پدیده شوم، نه تنها کرامت انسانی را ویران می‌سازد، بلکه بنیان خانواده («أَرْكَان» جامعه) و ساختارهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی جوامع را دچار اختلال کرده و سرمایه‌های انسانی و اجتماعی را تباه می‌کند.

بر اساس گزارش‌های معتبر جهانی، الگوی مصرف مواد در نوجوانان یک چالش

پویا و نگران کننده باقی مانده است (UNODC, ۲۰۲۳): اگرچه روند کلی مصرف برخی مواد ممکن است در مناطق مختلف نوسان داشته باشد؛ اما مواجهه زود هنگام و شروع مصرف در سنین پایین کماکان یک تهدید جدی برای سلامت نسل جوان محسوب می شود (Johnston et al: ۲۰۲۳). مطالعات نشان می دهند که اختلالات ناشی از مصرف مواد در میان نوجوانان شایع است و ضرورت مداخلات پیشگیرانه و تشخیصی به موقع را بیش از پیش آشکار می سازد (Levy & Williams, ۲۰۲۱). این روند هشداردهنده جهانی، در تضاد آشکار با آموزه های بنیادین اسلامی است که بر «حِفْظُ النَّفْسِ» (صیانت از جان) و «صِیَانَةُ الْعَقْلِ» (حفاظت از خرد) به عنوان دو ضرورت شرعی و انسانی تأکید دارند. داده های داخلی نیز حاکی از شیوع نگران کننده مصرف مواد در میان نوجوانان ایرانی است (شیخ و همکاران، ۱۳۹۴: ۲). بر اساس گزارش ها، روند مصرف مواد در جهان و ایران صعودی است و این مسئله به عنوان یکی از عوامل مهم تهدیدکننده حیات جامعه مطرح شده است (رحیمی موقر، ۱۳۹۳: ۱۷۳؛ خبرگزاری فارس، ۱۴۰۲). همچنین مصرف سیگار به عنوان دروازه ورود به اعتیاد (عباس نژاد، ۱۳۹۴: ۲)، خود نقض حکم الهی «لَا تُلْقُوا بِأیدیْكُمْ إِلَى التَّهْلُکَةِ» است.

در این شرایط حساس، مدارس به عنوان مهم ترین نهاد تربیتی رسمی و مجری «تَرْکِیهِ وَتَعْلِیْمِ» (جمعه: ۲)، نقشی بی بدیل در پیشگیری، شناسایی و مداخله در آسیب هایی چون اعتیاد دارند. در این میان، مشاوران و مربیان پرورشی، به مثابه «ناصحان امین» و «مراقبان تربیتی»، در خط مقدم مواجهه با مسائل دانش آموزان قرار دارند. این افراد با بهره گیری از دانش تخصصی و در پرتو ارزش های اسلامی، می توانند نقش مؤثری در کاهش زمینه های گرایش به اعتیاد ایفا کنند. راهبردهای مؤثر از دیدگاه اسلامی و علمی شامل: ارائه مهارت های زندگی مبتنی بر «تَقْوَى» و «صَبْر» (بقره: ۱۵۳)، مشاوره فردی بر اساس «مُشَاوَرَه» (آل عمران: ۱۵۹)، تقویت ارتباطات حمایتی به مثابه «تَعَاوُنُوا عَلَی الْبِرِّ» (مائده: ۲)، آموزش های پیشگیرانه در قالب «أَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ» و مداخله به موقع به منزله «تَهْیِ عَنِ الْمُنْكَرِ» است (WHO, ۲۰۱۴).

با این حال، بیشتر پژوهش‌های پیشین در ایران، عمدتاً رویکردی کمی و فاقد تحلیل عمیق در چارچوب مبانی اسلامی داشته‌اند. از این رو، این پژوهش با بهره‌گیری از رویکرد ترکیبی (کیفی-کمی) و با اتکا به مبانی اسلامی و قرآنی، در پی آن است تا با تحلیلی چندلایه، عوامل مؤثر بر گرایش دانش‌آموزان پسر استان خوزستان به اعتیاد را شناسایی کند و نقش حیاتی مشاوران و مربیان پرورشی را به‌عنوان «واسطه سلامت اخلاقی و اجتماعی» در فرآیند پیشگیری و کاهش این آسیب بزرگ، تبیین نماید.

## ۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های بین‌المللی نشان می‌دهند که مداخلات مدرسه‌محور نقش مؤثری در کاهش مصرف مواد و تقویت عوامل محافظتی نوجوانان دارند. به‌عنوان مثال، شریدان و همکاران (۲۰۲۲) در مطالعه «مداخلات مدرسه‌محور برای پیشگیری از مصرف مواد در نوجوانان: مرور نظام‌مند و فراتحلیل» نشان دادند که برنامه‌های جامع پیشگیری که آموزش مهارت‌های زندگی و رفتارهای صحیح را ترکیب می‌کنند، به کاهش مصرف سیگار، الکل و مواد مخدر در میان نوجوانان منجر می‌شوند. همچنین، ویگنا-تاگلیانتی و همکاران (۲۰۲۲) در پژوهش «اثر بخشی برنامه‌های پیشگیری مدرسه‌محور بر مصرف الکل، تنباکو و مواد مخدر در میان نوجوانان» نشان دادند که آموزش مهارت‌های اجتماعی و تربیتی، به ویژه در مدارس با حمایت خانواده، به‌طور قابل توجهی مصرف مواد را کاهش می‌دهد. مطالعه جونز و همکاران (۲۰۲۱) با عنوان «پیشگیری از مصرف مواد در نوجوانان: تحلیل محتوای مقالات منتشرشده» نیز بیانگر این بود که برنامه‌های پیشگیری که مشارکت والدین، معلمان و همسالان را ترکیب می‌کنند، بیشترین تأثیر را در کاهش مصرف مواد دارند.

در ایران، پژوهش‌های متعددی به موضوع پیشگیری از مصرف مواد و آسیب‌های اجتماعی نوجوانان پرداخته‌اند. آهنی (۱۴۰۰) در تحقیق «راهکارهای پیشنهادی برای مقابله با افزایش گرایش به اعتیاد در دانش‌آموزان» نشان داد که آموزش

مهارت‌های زندگی، آگاهی‌بخشی والدین و مشاوره فردی می‌تواند تمایل به مصرف مواد را کاهش دهد. سرخوش و همکاران (۱۴۰۰) در مطالعه «نقش مشاوره و آموزش در پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی» بر اهمیت آموزش‌های روانشناختی و اجتماعی در مدارس تأکید کردند و مشخص نمودند که مداخلات مشاوره‌ای منجر به بهبود مهارت‌های مقابله‌ای و کاهش رفتارهای پرخطر می‌شود. همچنین، جهادگر و عارف‌نیا (۱۴۰۲) در پژوهش «تأثیر الگوهای مشاوره‌ای در کاهش میزان آسیب‌های اجتماعی و روانی دانش‌آموزان متوسطه دوم منطقه چاروسا استان کهگیلویه و بویراحمد» نشان دادند که اجرای برنامه‌های مشاوره‌ای منظم در مدارس میزان رفتارهای پرخطر و تمایل به مصرف مواد را کاهش می‌دهد. طیبی (۱۴۰۰) نیز در تحقیق «اعتیاد و نوجوانان» دریافت که علاوه بر عوامل خانوادگی و اقتصادی، فشار همسالان و کنجکاوی فردی نقش مهمی در گرایش به اعتیاد دارند. با وجود این دستاوردها، اکثر مطالعات داخلی با اتکا به روش‌های کمی انجام شده‌اند و کمتر به فرآیندهای عمیق شکل‌گیری گرایش به اعتیاد و نقش مشاوران مدرسه در بافت فرهنگی و مذهبی ایران پرداخته‌اند. از منظر مبانی اسلامی، پیشگیری از اعتیاد فراتر از پیشگیری اجتماعی و روانشناختی است و بر اصولی همچون حفظ نفس و عقل (بقره: ۱۹۵)، اجتناب از مواد مسکر (مائده: ۹۰-۹۱)، تقوا به‌عنوان بازدارنده درونی، تزکیه نفس به‌عنوان فرآیند پیشگیری اولیه و امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان مسئولیت اجتماعی استوار است. پژوهش سلیمانی و رضایی (۱۳۹۷) تحت عنوان «بررسی نقش آموزه‌های دینی در پیشگیری از اعتیاد نوجوانان» نشان داده است که متغیرهای معنوی-دینی، مانند باور به مسئولیت اجتماعی و تزکیه نفس، نقش قابل توجهی در کاهش تمایل نوجوانان به مصرف مواد دارند.

با وجود این دستاوردها، اکثر مطالعات داخلی بر روش‌های کمی متکی بوده و کمتر به فرآیندهای عمیق شکل‌گیری گرایش به اعتیاد و نقش مشاوران مدرسه در بافت فرهنگی ایران پرداخته‌اند. شکاف روش‌شناختی پژوهش‌ها ناشی از فقدان مطالعات ترکیبی-کیفی است که بتواند هم عمق ادراکات دانش‌آموزان

و مشاوران را بررسی کند و هم تعمیم یافته‌ها به نمونه وسیع را ممکن سازد. علاوه بر آن، شکاف نظری-کاربردی نیز شامل فقدان الگوهای بومی و نظام‌مند برای تلفیق آموزه‌های اسلامی با دانش نوین روانشناسی تربیتی و مشاوره‌ای است. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد ترکیبی اکتشافی متوالی طراحی شده است و هدف آن نه تنها تحلیل جامع عوامل مؤثر بر گرایش به اعتیاد از منظر روانشناختی، اجتماعی و معنوی است، بلکه بررسی چگونگی تبدیل مبانی نظری اسلامی به راهبردها و کنش‌های عملی مشاوران و مربیان پرورشی در محیط مدرسه را نیز دنبال می‌کند. بدین ترتیب، این مطالعه می‌تواند به‌عنوان الگوی مفهومی-عملیاتی بومی، پل ارتباطی میان گفتمان دینی و علمی در پیشگیری مدرسه‌محور از اعتیاد باشد و خلأهای پژوهش‌های پیشین را پر نماید.

### ۳. روش تحقیق

این مطالعه با هدف تبیین عوامل مؤثر بر گرایش دانش‌آموزان به اعتیاد و تحلیل نقش مشاوران و مربیان پرورشی، از طرح ترکیبی متوالی (کیفی- کمی) اکتشافی استفاده کرد. در این طرح، اولویت با داده‌های کیفی است و داده‌های کمی برای تعمیم‌بخشی، اعتبارسنجی و تکمیل یافته‌های کیفی جمع‌آوری می‌شوند. ادغام، در دو مرحله صورت گرفت: (۱) در مرحله ساخت ابزار: مقوله‌ها و مفاهیم استخراج‌شده از فاز کیفی، مبنای طراحی گویه‌های پرسشنامه کمی قرار گرفت. (۲) در مرحله تفسیر نتایج: یافته‌های کمی (مثلاً میزان فراوانی عوامل و یافته‌های استنباطی) به‌عنوان شواهد کمی تکمیلی برای غنابخشی، اولویت‌بندی و تأیید الگوی پارادایمی حاصل از داده‌های کیفی مورد استفاده قرار گرفت. این رویکرد امکان تبیین عمیق‌تر پدیده را فراهم کرد. در فاز کیفی، با بهره‌گیری از روش نظریه داده‌بنیاد (اشتراوس و کوربین)، مصاحبه‌های نیمه‌ساختار یافته با ۱۹ نفر از مشاوران و مربیان پرورشی در پنج شهرستان استان خوزستان، (اهواز (۵ نفر)، آبادان (۴ نفر)، دزفول (۴ نفر)، خرمشهر (۳ نفر)، ایذه (۳ نفر) انجام گرفت. این توزیع با توجه به پراکندگی جغرافیایی، تنوع بافت اجتماعی-اقتصادی و دسترسی

به مشارکت کنندگان باتجربه صورت گرفت تا حداکثر تنوع دیدگاه‌ها پوشش داده شود انجام گردید. فرآیند نمونه‌گیری به صورت هدفمند و مصاحبه‌ها تا زمانی ادامه یافت که به «اشباع نظری» رسیدیم. معیار اشباع، «توقف ظهور مقوله‌ها و خردده مقوله‌های جدید» و «تکرار مضامین مشابه» در سه مصاحبه متوالی بود. پس از مصاحبه شانزدهم، داده‌های جدیدی به مدل پارادایمی اضافه نشد، اما برای اطمینان بیشتر، سه مصاحبه دیگر نیز انجام شد که تنها به تأیید و غنای همان مقوله‌های پیشین پرداخت. داده‌های کیفی در سه مرحله کدگذاری باز، محوری و انتخابی مورد تحلیل قرار گرفت. این فرآیند منجر به استخراج مقوله هسته‌ای و شکل‌گیری مدل پارادایمی متشکل از شرایط علی، زمینه‌ساز، مداخله‌گر، راهبردها و پیامدها شد. اعتبار بخش کیفی نیز از طریق چارچوب چهارگانه گوبا و لینکلن (۱۹۸۲) شامل اعتبار‌پذیری، انتقال‌پذیری، قابلیت اطمینان و تأیید پذیری استفاده شد (صفری‌شالی و همکاران، ۱۴۰۳). برای ارتقای اعتبار‌پذیری، پژوهشگر با بهره‌گیری از رویکرد امیک و غوطه‌وری در میدان، درک عمیقی از تجربیات مشارکت کنندگان به دست آورد. قابلیت اطمینان از طریق رعایت اصول مصاحبه عمیق، ثبت کامل روایت‌ها و بازبینی مجدد داده‌ها توسط برخی مشارکت کنندگان تأمین شد. تأیید‌پذیری با ارزیابی فرایند گردآوری و تحلیل داده‌ها توسط اساتید و متخصصان مرتبط محقق گردید. همچنین انتقال‌پذیری با استفاده از مقایسه مستمر داده‌ها و ارائه توصیفات عمیق تقویت شد.

در بخش کمی، ۳۶۳ نفر از دانش‌آموزان مدارس که مشاوران و مربیان در آنجا مشغول به خدمت بودند با روش نمونه‌گیری تصادفی ساده انتخاب شدند و پرسشنامه محقق‌ساخته‌ای که بر اساس یافته‌های کیفی طراحی شده بود را تکمیل نمودند. روایی پرسشنامه از طریق اعتبار محتوا و نظر متخصصان تأیید شد. برای بررسی روایی سازه پرسشنامه، از تحلیل عاملی اکتشافی با روش استخراج مؤلفه‌های اصلی و چرخش واریماکس استفاده شد. پس از حذف سؤالات با بار عاملی کمتر از ۰/۴ و همپوشانی بالا، درنهایت ۵ عامل اصلی

با مقادیر ویژه بالای ۱ استخراج گردید که در مجموع  $3/68\%$  از واریانس کل را تبیین می‌کردند. این عوامل منطبق با مقوله‌های اصلی استخراج شده از مرحله کیفی (عوامل خانوادگی، فردی، همسالان، محیطی و رسانه‌ای) بودند. شاخص KMO برابر با  $0/812$  و آزمون بارتلت معنادار بود ( $p > 0/001$ ) که نشان از کفایت نمونه‌گیری و مناسب بودن داده‌ها برای تحلیل عاملی داشت؛ و پایایی آن با ضریب آلفای کرونباخ ( $0/75$ ) محاسبه گردید. داده‌های کمی با استفاده از نرم‌افزار SPSS و در سطح آمار توصیفی و استنباطی تحلیل شد. این تحلیل‌ها به شناسایی عوامل علی، زمینه‌ساز، مداخله‌گر و راهبردی در گرایش به اعتیاد و تبیین نقش مداخلات مدرسه‌ای کمک شایانی نمود.

گرفتن کد اخلاق در کمیته گروه و دانشگاه تشخیص داده نشد؛ ولی پیش از هر مصاحبه یا تکمیل پرسشنامه، اهداف پژوهش به‌طور کامل برای مشارکت‌کنندگان توضیح داده شد و رضایت آگاهانه کتبی/شفاهی اخذ گردید. به آنان اطمینان داده شد که مشارکت کاملاً داوطلبانه است و می‌توانند در هر مرحله انصراف دهند. تمام داده‌ها به‌صورت کدگذاری شده و محرمانه نگهداری شد و تنها برای اهداف پژوهشی حاضر مورد استفاده قرار گرفت.

## ۴. تحلیل یافته‌های پژوهش

### الف) یافته‌های کیفی

پدیده محوری: از دید کرسول و پات<sup>(۲۰۱۸)</sup>، پدیده محوری یا مقوله اصلی، پدیده‌ای است که کانون و محور اصلی پژوهش است. در واقع پدیده محوری باعث انسجام تمامی پارادایم‌ها حول یکدیگر می‌شود، زیرا مقوله‌ای هست که به‌واسطه آن شرایط، راهبردها و پیامدها صورت می‌گیرد بنابراین پدیده محوری پس از مراحل کدگذاری باز و محوری و با بررسی روابط بین مقولات، به‌عنوان هسته مرکزی که سایر مقولات را به هم مرتبط می‌سازد، استخراج شد. برای

نمونه، کدهای اولیه مانند «نداشتن مهارت نه گفتن»، «فرار از مشکلات خانه» و «تقلید از دوستان»، در نهایت تحت مقوله فراگیر «جستجوی راهبردهای ناسالم برای فرار از فشارهای درونی و بیرونی» قرار گرفت که خود، بخشی از پدیده محوری «ترومای اعتیاد» را شکل می‌داد. براین اساس با توجه به آنچه از تحلیل متن مصاحبه‌ها و پردازش مفاهیم به دست آمد، «پدیده ترومای اعتیاد دانش‌آموز» به‌عنوان مقوله محوری پژوهش تعیین شد.

شرایط علی: بر اساس تحلیل داده‌های کیفی و کدگذاری باز، سه عامل اصلی به‌عنوان شرایط علی مؤثر در گرایش دانش‌آموزان به اعتیاد شناسایی شد که در جدول شماره ۱ آمده است:

جدول شماره ۱: شرایط علی

	مقوله اصلی	مقولات محوری	مفاهیم
شرایط علی اعتیاد	عوامل خانوادگی، فردی و گروه‌های دوستی	ویژگی‌های شخصیتی و عادات	نوسانات فکری و نگرانی‌ها، عدم آگاهی‌های لازم، کنجکاوی و کسب تجربه، غرور کاذب و استعمال سیگار.
		مسائل خانوادگی	نداشتن مهارت در فرزند پروری، اعتیاد در خانواده، طلاق و متارکه والدین، اعتیاد بستگان درجه یک، دعوی و کشمکش‌های خانوادگی، فقر خانواده، بد سرپرستی و بی‌سرپرستی و استطاعت مالی والدین.
		گروه دوستان	دوستی با دوستان معتاد، تحریک دوستان، عضویت در گروه‌های دوستی مشروط به مصرف و قطع رابطه با دوست دختر خود.

این عوامل از طریق تحلیل عمیق مصاحبه‌های انجام‌شده با مشارکت کنندگان استخراج گردیده و نشان می‌دهد که پدیده اعتیاد در بین دانش‌آموزان ریشه در تعامل پیچیده‌ای از عوامل خانوادگی، اجتماعی و فردی دارد. همان‌گونه که از اطلاعات (جدول شماره ۱) نمایان است، از میان عوامل علی متعددی که در بروز پدیده «اعتیاد» دانش‌آموزان دخیل بوده است، سهم و میزان اثرگذاری

«مسائل خانوادگی»، با فراوانی (۱۳۴) به نسبت دیگر علل بیشتر بوده و فراوانی زیر مقوله‌های بیشتری را به خود اختصاص داده است. بعدازآن، ویژگی‌های شخصیتی و عادات، با فراوانی (۸۸) و گروه دوستان، با فراوانی (۵۱) بیشترین اثرگذاری را در گرایش دانش‌آموزان به مسئله اعتیاد را داشته‌اند؛ بنابراین به نظر می‌رسد که «مسائل خانوادگی» با زیر مقولاتی همچون: (نداشتن مهارت در فرزند پروری، اعتیاد در خانواده، طلاق و متارکه والدین، اعتیاد بستگان درجه‌یک، دعوی و کشمکش‌های خانوادگی، فقر خانواده، بد سرپرستی و بی‌سرپرستی و استطاعت مالی والدین) بیشترین نقش را می‌تواند در گرایش دانش‌آموزان نسبت به اعتیاد داشته باشد. هرچند که نمی‌توان از تأثیرگذاری عوامل بسیار مهم دیگری از جمله تأثیرگذاری «گروه دوستان» و «ویژگی‌های شخصیتی و عادات» دانش‌آموزان چشم‌پوشی کرد. بر این اساس به برخی از اظهارات مشاوران و مربیان پرورشی در رابطه با مقولات فوق‌الذکر اشاره می‌شود: در رابطه با مفهوم «استطاعت مالی والدین»، مشاوران و مربیان پرورشی، معتقد بودند که «وقتی خانواده در رفاه دانش‌آموز افراط کنند و پول زیادی را در اختیار آن‌ها بگذارند می‌تواند فرد را به انجام اقدامات پرخطر تحریک کند و با توجه به اینکه (گل) شباهت زیادی با سیگار دارد و از قیمت بسیار پائینی هم برخوردار است می‌تواند فرد را به سمت مصرف آن ترغیب کند چراکه ما متأسفانه مواردی این‌چنینی را در گذشته داشته‌ایم».

مقوله ویژگی‌های شخصیتی و عادات مشتمل بر مفاهیمی چون: نوسانات فکری و نگرانی‌ها، عدم آگاهی‌های لازم، کنجکاوی و کسب تجربه، غرور کاذب و استعمال سیگار است که هر یک از این مفاهیم نیز خود به واسطه مفاهیم و گزاره‌های مختلفی به وجود آمده است؛ بنابراین به جزئیات برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: مصاحبه‌شوندگان (مشاوران مربیان پرورشی) در رابطه با این موارد اظهار داشتند که «اگر دانش‌آموزان نسبت به پیامدها و مضرات مصرف مواد مخدر آگاهی‌های لازم را نداشته باشند و در مواجهه با مشکلات زندگی و رد درخواست‌های غیرمعمولی همچون مصرف مواد مخدر توانایی‌های لازم را

نداشته باشند می‌توانند به مسئله اعتیاد مبتلا شوند». یکی دیگر از مفاهیمی که مشاوران و مربیان پرورشی، در زمینه تأثیرگذاری گروه دوستان به آن توجه زیادی داشتند و می‌توان گفت از پرتکرارترین مفاهیم زیرمجموعه مقوله گروه دوستان بود، مفهوم «بحران‌های عاطفی» بود. بدین ترتیب مشاوران و مربیان در رابطه با آن اظهار داشتند که «موارد زیادی داشته‌ایم که دانش آموزان علت گرایش خود به مسئله اعتیاد را قطع ارتباط با دوست دختر خود می‌دانستند و می‌گفتند که به خاطر اینکه از وضعیت ناراحت کننده این جدایی رها شوند به مصرف موادهای مخدری همچون گل و مشروبات الکلی رجوع می‌کردند».

شرایط زمینه‌ای: بر اساس تحلیل مصاحبه‌های انجام شده با مشاوران و مربیان پرورشی، سه بستر زمینه‌ساز اصلی در گرایش دانش‌آموزان به اعتیاد شناسایی شد که در جدول شماره ۲ آمده است:

	مقوله اصلی (انتخابی)	مقولات محوری	مفاهیم
شرایط زمینه‌ای اعتیاد	عوامل محیطی و رسانه‌ای	شرایط محیطی مدرسه	خرید، فروش و مصرف مواد مخدر در حوالی مدرسه، ایمن پنداشتن محیط مدرسه، در حاشیه بودن.
		شرایط محیطی محل سکونت	دسترسی آسان و ارزان به مواد مخدر، زیرساخت ضعیف شهری، حاشیه‌نشینی، وجود اماکن پرخطر.
		فضای مجازی و رسانه‌ها	الگوپذیری از سلبریتی‌ها، الگوپذیری از بلاگرها

جدول شماره ۲: شرایط زمینه‌ای

این یافته‌ها نشان می‌دهد که محیط اجتماعی فراتر از مدرسه، به‌ویژه محل زندگی دانش‌آموزان و فضای مجازی، نقش تعیین‌کننده‌ای در زمینه‌سازی گرایش به اعتیاد دارند. هر یک از این مقولات اصلی شامل زیر مقولات و

مفاهیم تخصصی‌تری می‌باشند که در تشریح جامع‌تر عوامل مؤثر بر پدیده اعتیاد در بین دانش‌آموزان حائز اهمیت هستند.

در رابطه مفاهیم و زیر مقولات شرایط محیطی محل سکونت، مشاوران و مربیان پرورشی معتقد بودند که «در شهرهایی که پارک، فضاهای سبز و محیط‌های فرهنگی مناسبی وجود نداشته باشد و در عوض، اماکن پرخطری چون قلیانی‌ها، قهوه‌خانه‌ها یا کلوپ‌های بازی بسیاری وجود داشته باشد فرد در این امکان حضور یافته و ناظر رفتارهای پرخطری چون مصرف مواد مخدر و مشروبات الکلی و... در این محیط‌ها خواهد بود که می‌تواند بستر ورود به اعتیاد را فرد را فراهم کند. همچنین در رابطه با حاشیه‌نشین بود منزل دانش‌آموز اظهار داشتند که معمولاً در مناطق حاشیه‌نشین منازل با قیمت کمتری اجاره یا خریداری می‌شوند و معمولاً افراد کم‌درآمد و آسیب‌پذیر در این امکان سکونت دارند و تعداد افراد بزهکار در آنجا بیشتر به چشم می‌خورد که قانداً فروشندگان مواد مخدر هم نیز در آن مناطق بیشتر دیده می‌شود که دسترسی به این مواد برای افراد آسان‌تر می‌کند و می‌توان گفت که زمینه‌های گرایش دانش‌آموز را در جهت گرایش به آسیب اعتیاد را فراهم می‌کند».

در خصوص مفهوم «الگوپذیری از سلبریتی‌ها و بلاگرها»، مشاوران و مربیان پرورشی نیز اظهار داشتند که: «دانش‌آموزان با حضور مفرط در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و الگوپذیری از سلبریتی‌ها و بلاگرها می‌تواند زمینه‌های گرایششان به اعتیاد را فراهم کند و این الگوپذیری زمانی اتفاق می‌افتد که هنرمندان یا بلاگرهای فضای مجازی با مصرف مواد مخدر این امر را برای افراد عادی‌سازی می‌کنند و به‌نوعی قبح این آسیب شکسته و ترسشان ریخته می‌شود و با دیدن مصرف افراد مشهور، این امر برایشان عادی می‌شود و علاوه بر آن، با مصرف این مخدرها خود را اصطلاحاً «آکچری جلوه می‌دهند مخصوصاً در دور همی‌هایی که دارند».

شرایط مداخله‌گر: بر اساس تحلیل مصاحبه‌ها، شرایط مداخله‌گر مؤثر در مقابله با اعتیاد دانش‌آموزان در سه دسته اصلی شناسایی شد که در جدول شماره ۳ آمده است:

جدول شماره ۳: عوامل مداخله‌گر

شرایط مداخله‌گر اعتیاد	مقوله اصلی	مقولات محوری	مفاهیم (کدهای باز)
	عوامل مدیریتی، فرهنگی و حمایتگری	مسائل مدیریتی و سیاست‌گذاری‌های نادرست در سطح کلان	کمبود شدید مشاور و نیروی متخصص در حوزه آسیب‌های اجتماعی، کمبودها و محدودیت‌های مشاوران و مربیان، تجمع دانش آموزان آسیب‌پذیر در هنرستان‌ها.
		عوامل فرهنگی	تعصبات و حساسیت‌های خانوادگی، ضعف فرهنگ مشاوره و ضعف مهارت تربیتی والدین.
همیاری ارگان‌ها و خیرین		ارتباط مستمر نیروی انتظامی و ستاد مبارزه با مواد مخدر با مدرسه، حمایت خیرین، مناطق آزاد و شرکت‌های نفت پتروشیمی، بسیج و سپاه پاسداران، بهداشت و اورژانس اجتماعی، کلاس‌های انجمن معتادان گمنام (NA) و مراکز ترک اعتیاد	

این شرایط به‌عنوان عوامل واسطه‌ای، می‌توانند اجرای راهبردهای مقابله با اعتیاد را تسهیل نموده یا با ایجاد موانع، اثرگذاری آن‌ها را محدود کنند. مداخله‌گرانی که در امر مقابله با آسیب اعتیاد دانش آموزان خلل ایجاد کرده‌اند شامل مقوله عوامل فرهنگی و مسائل مدیریتی و سیاست‌گذاری‌های نادرست در سطح کلان بوده است که این مقوله خود شامل زیر مقولاتی از قبیل: ۱. کمبود شدید مشاور و نیروی متخصص در حوزه آسیب‌های اجتماعی ۲. کمبودها و محدودیت‌های مشاوران و مربیان پرورشی در جهت مقابله با این آسیب ۳. تجمع دانش آموزان آسیب‌پذیر در هنرستان‌ها.

به‌طور مثال مشاوران و مربیان پرورشی اظهار داشتند: «معمولاً دانش‌آموزانی که از نظر علمی و انضباطی از سطح قابل قبولی برخوردار نیستند نیز به سمت هنرستان‌ها سوق داده می‌شوند؛ و اکثریت این دانش‌آموزان هم نیز دارای مشکلات خانوادگی از قبیل (طلاق، فقر و ...) هستند؛ که این عوامل نیز

می‌توانند دانش‌آموزان را به سمت اعتیاد گرایش دهد. حال با وجود این شرایط و تجمع این حجم از دانش‌آموز مستعد گرایش به اعتیاد می‌تواند بسیار خطرناک باشد؛ بنابراین مجاز بودن ثبت‌نام این تیپ از دانش‌آموزان در هنرستان‌ها می‌تواند یک نوع از سیاست‌گذاری‌های نادرست در خصوص شرایط ثبت‌نام دانش‌آموزان باشد. بدین ترتیب با تجمع دانش‌آموزان مستعد گرایش به اعتیاد، کافی است یک دانش‌آموز، مبتلا به اعتیاد باشد و سایر دانش‌آموزان دیگر را هم مبتلا کند».

در جهت پاسخ به سؤال دوم که «چه کسانی یا چه ارگان‌هایی می‌توانند در امر مقابله با آسیب اعتیاد دانش‌آموزان به شما کمک کنند؟» مشاوران و مربیان معتقد بودند که: «همکاری نهاد دولتی همچون فرمانداری‌ها، سپاه پاسداران و بسیج، نیروی انتظامی و ستاد مبارزه با مواد مخدر، مناطق آزاد، پالایشگاه‌ها، شرکت نفت و گروه‌های خیریه» می‌توانند در امر مقابله با آسیب اعتیاد دانش‌آموزان نقش مداخله‌گر و تسهیلگر را داشته باشند تا مشاوران و مربیان پرورشی با همکاری آن‌ها بتوانند بهترین عملکرد را در جهت کاهش آسیب‌های اجتماعی دانش‌آموزان علی‌الخصوص اعتیاد را داشته باشند.

با توجه به تحلیل و واکاوی‌های دقیق و عمیق صورت گرفته در زمینه شرایط مداخله‌گر اعتیاد دانش‌آموزان عواملی مانند: «مسائل مدیریتی و سیاست‌گذاری‌های نادرست در سطح کلان» «عوامل فرهنگی» به‌عنوان عوامل مداخله‌گر اعتیاد دانش‌آموزان از حیث ایجادکننده موانع و محدودیت‌ها در زمینه راهبردهای مقابله با اعتیاد دانش‌آموزان انتخاب شدند. «همیاری ارگان‌های دولتی و غیردولتی و خیرین»، از حیث تسهیلگری و تسریع‌کننده در راهبردهای مقابله‌کننده با اعتیاد دانش‌آموزان تعیین شد.

راهبردها: مصاحبه با مشاوران و مربیان پرورشی نشان می‌دهد راهبردهای مقابله با آسیب اعتیاد دانش‌آموزان در سه حوزه اصلی دسته‌بندی می‌شود. جدول شماره ۴ نشان دهنده این راهبردهاست:

جدول شماره ۴: راهبردها

راهبردهای مقابله با اعتیاد دانش آموزان	مقوله اصلی	مقولات محوری	مفاهیم (کدهای باز)
	راهبردهای شناسایی، حمایتگری و پیشگیرانه	راهبردهای پیشگیرانه	برگزاری کارگاه‌های آموزشی، جلسات مشاوره اختصاصی، نصب تابلو، پوستر و توزیع بروشور، نمایشگاه‌های آموزشی، قطع کردن زنجیره‌های خرید فروش مواد در حوالی مدرسه، انتشار کلیپ‌ها و مطالب آگاهی‌بخش در گروه‌های مجازی، قطع کردن گروه‌های دوستی آسیب‌زا، نصب دوربین‌های مداربسته در نقاط کور، مشارکت دادن در فعالیتهای فرهنگی و ورزشی، آگاهی بخشی در صف‌های صبحگاهی، کلاس‌های تفکر.
		راهبردهای شناسایی	شناسایی مستقیم مشاوران و مربیان، همیاران مشاور و مربی پرورشی، دبیران و عوامل مدرسه، والدین دانش آموزان، سامانه نماد، صندوق ارتباط با مشاور، تفتیش توسط ناظم، مشاور و مربی پرورشی. گشت‌های نیروی انتظامی در اطراف مدرسه.
		راهبردهای حمایتی	ارجاع به هسته مشاوره، پیگیری مداوم، ارجاع به مراکز درمانی و ترک اعتیاد، معرفی به خیرین، ایجاد گروه حمایتی، نگرفتن شهریه ثبت‌نام.

این چارچوب سه‌بعدی نشان می‌دهد رویکرد متخصصان آموزشی در برابر پدیده اعتیاد، ترکیبی از پیشگیری، تشخیص به‌موقع و ارائه حمایت‌های لازم بوده است. بر اساس تحلیل داده‌های کیفی این پژوهش، راهبردهای به کار گرفته‌شده توسط مشاوران و مربیان پرورشی در مقابله با اعتیاد دانش‌آموزان، در چارچوب سه حوزه اصلی قابل دسته‌بندی است. این راهبردها نه تنها بر پایه دانش روان‌شناسی و مشاوره، بلکه در هماهنگی کامل با مبانی تربیتی اسلام طراحی و اجرا شده‌اند.

راهبردهای پیشگیرانه (با فراوانی ۱۲۲): این راهبردها که پرتکرارترین اقدامات گزارش شده هستند، بر «دفع مفسده پیش از وقوع» و عملی‌سازی اصل قرآنی

«وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ» (غافر: ۷) استوارند. مشاوران و مربیان پرورشی معتقد بودند که: «با برگزاری کارگاه‌ها و نمایشگاه‌های آموزشی در جهت آگاه‌سازی دانش‌آموزان نسبت به مضرات و پیامدهای آسیب اعتیاد، با همکاری کارشناسان بهداشت و نیروی انتظامی، مشارکت دادن دانش‌آموزان مستعد آسیب‌های اجتماعی در گروه‌های سرود، تئاتر و گروه‌های ورزشی مدرسه و مشارکت دادن آن‌ها در برگزاری مراسم فرهنگی مدرسه، همچنین با پیگیری‌های مداوم در جهت پاک‌سازی فروشندگان و مصرف‌کنندگان مواد مخدر با همکاری نیروی انتظامی و پیگیری کردن در رابطه با عدم فروش سیگار توسط سوپری‌های اطراف مدرسه به دانش‌آموزان و ناامن کردن محیط‌های خلوت و کور مدرسه با نصب دوربین‌های مداربسته توانسته‌اند در جهت پیشگیری از ورود دانش‌آموزان به آسیب اعتیاد و در نهایت کاهش آن، تأثیرات قابل توجهی را داشته باشند».

مطابقت این راهبردها با مبانی تربیتی اسلام:

-برگزاری کارگاه‌ها و نمایشگاه‌های آموزشی: این اقدام در راستای «تعلیم» و آگاهی‌بخشی است که مقدمه «تزکیه» محسوب می‌شود (جمعه: ۲). محتوای این برنامه‌ها، افزون بر اطلاعات علمی، بر تقویت «عقلانیت» (حجرات: ۶)، «تقوا» و مهار «هوای نفس» (نازعات: ۴۰-۴۱) به‌عنوان سپرهای ایمانی در برابر وسوسه‌ها تأکید دارد.

-مشارکت دادن دانش‌آموزان در گروه‌های فرهنگی، هنری و ورزشی: این اقدام، تجسم عملی سیاست «اشغال اوقات فراغت» با فعالیت‌های «مَعْرُوف» است. این گروه‌ها ضمن ایجاد «حس تعلق» سالم، بستری برای رشد استعدادها و تخلیه انرژی در مسیری مثبت فراهم می‌کنند و از رهنی شیطان («إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ...») (مائده: ۹۱) جلوگیری می‌نمایند. همکاری با نهادهای انتظامی و پاک‌سازی محیط مدرسه: این اقدام، مصداق بارز «نَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴) در بعد اجتماعی و عملی‌سازی امر به «إِمَامَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ» به‌عنوان شاخه‌ای از ایمان (حدیث) است. ایجاد محیطی پاک و امن، یک تکلیف جمعی برای مبارزه با زمینه‌های وقوع گناه است.

-نصب دوربین‌های مداربسته: اگرچه این اقدام ممکن است جنبه‌ای مراقبتی داشته باشد؛ اما در نگاه اسلامی، می‌توان آن را در جهت ایجاد «رقابت در خیرات» و تقویت «مراقبت از خود در خلوت» (حفظ حرمت غیبت و مراقبت از نفس) تفسیر کرد، مشابه مفهومی که در «مراقبه» عرفانی و اصل «احسان» (عبادت چنانکه گویی خدا را می‌بینی) نهفته است.

اقدامات شناسایی: مشارکت‌کنندگان این تحقیق یعنی مشاوران و مربیان پرورشی در رابطه با اقدامات شناسایی افراد مبتلا به اعتیاد و یا مشکوک به اعتیاد، اظهار داشتند که: «علاوه بر شناسایی مستقیم توسط خودشان توانسته‌اند به‌واسطه آموزش علائم ابتدایی دانش‌آموزان معتاد به کادر مدرسه یعنی مدیر معلمان و معاونان و والدین دانش‌آموزان، ایجاد صندوق ارتباط با مشاوره در جهت شناسایی مبتلایان به اعتیاد تسهیلگری کنند و علاوه بر آن معتقد بودن به‌واسطه سامانه نماد و تفتیش‌های سرزده در کلاس در جهت شناسایی دانش‌آموزان مبتلا به اعتیاد موفق باشند».

مطابقت این راهبردها با مبانی تربیتی اسلام: این راهبردها بر پایه اصل قرآنی «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (حجرات: ۶) و مسئولیت «النَّصِيحَةُ» برای جامعه مسلمین استوار است. اقدامات این حوزه شامل:

-آموزش کادر آموزشی و والدین: این کار، توانمندسازی «اولیاء الامر» کوچک (والدین و معلمان) برای انجام وظیفه «الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر» در دایره نفوذ خود است.

-ایجاد صندوق ارتباط و استفاده از سامانه نماد: این ابزارها، بسترهای محرمانه و کم‌تهدیدی برای «ابلاغ» و «استعانت طلبی» فراهم می‌کنند و امکان مداخله به‌موقع را میسر می‌سازند. این رویکرد، با روح تعالیم اسلامی که بر رفع حاجت مؤمن (حدیث) و جلوگیری از افشای اسرار تأکید دارد، همسو است.

-تفتیش‌های سرزده: این اقدام اگر با رعایت کامل «حرمت» و «کرامت» دانش‌آموز و به‌عنوان آخرین راه‌حل و با هدف «دفع افسد به فاسد» انجام گیرد، در چارچوب مسئولیت مراقبت («الحفظ») و «الرَّعَايَةُ» که مربی بر عهده دارد، قابل توجیه است. مشابه نظارت ولی بر امور تحت سرپرستی خود برای

### جلوگیری از وقوع در مهالک.

اقدامات حمایتی: مشاوران و مربیان پرورشی در زمینه نقش و اقدامات حمایتگری خود نسبت به مقابله با آسیب اعتیاد دانش‌آموزان. معتقد بودند که: «با توجه به محدودیت‌ها و نبود امکانات و دانش کافی، در امر درمان کامل دانش‌آموزان مبتلا به اعتیاد چندان موفق نبوده‌اند و تنها با حمایت‌های خود در زمینه ارجاع آن‌ها به هسته مشاوره اداره آ. پ، مراکز درمانی و ترک اعتیاد و ایجاد گروه‌های حمایتی متشکل از کادر مدرسه و خیرین و معرفی به گروه‌های خیریه به جهت حمایت آن‌ها در زمینه تأمین هزینه‌های درمان یا اقدامات تشویقی نظیر: «نگرفتن شهریه ثبت‌نام از دانش‌آموزانی که در فرایند ترک اعتیاد هستند. توانسته‌اند در جهت کاهش این آسیب مؤثر باشند».

مطابقت این راهبردها با مبانی تربیتی اسلام: این راهبردها تجلی کامل مفاهیم «نَعَاوُنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْتَقُوا» (مائده: ۲) و «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰) هستند. اقدامات این حوزه متمرکز بر:

ارجاع به مراکز تخصصی: پذیرش محدودیت‌های خود و استفاده از تخصص دیگران، مصداق «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» (نحل: ۴۳) و عین خردورزی است. -ایجاد گروه‌های حمایتی با مشارکت خیرین: این اقدام، نهادینه‌سازی «احسان» و «انفاق» (بقره: ۲۶۱) در قالب شبکه‌های اجتماعی حمایتی است که هم دل‌ها را به هم پیوند می‌زند و هم نیاز مادی را برطرف می‌کند.

-ارائه حمایت‌های مالی و تشویقی، معافیت از شهریه: این موارد، عملی‌سازی دستور اسلام به رفع «حاجت» برادر مؤمن (حدیث) و تشویق به بازگشت («تَوْبَهُ») است. اسلام برای بازگرداندن فرد به مسیر صحیح، هم تشویق معنوی (وعده مغفرت) و هم تسهیلات عملی (رفع موانع مادی) را توصیه می‌کند. براین اساس یافته‌ها نشان می‌دهد اگرچه تمرکز اصلی بر پیشگیری (مطابق با اصل حاکم «دَرءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَىٰ مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ») بوده است؛ اما اقدامات شناسایی (به‌عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» فعال) و حمایتی (به‌عنوان «تعاون بر برّ و تقوا» و ترمیم‌گرایی) نیز به‌عنوان مکمل‌های ضروری این راهبردها، نقش

مهمی ایفا کرده‌اند. این سه گانه راهبردی، در واقع، چارچوبی منسجم را شکل می‌دهد که از آموزه و آگاهی‌بخشی (پیشگیری) آغاز می‌شود، با مراقبت و مداخله به‌موقع (شناسایی) ادامه می‌یابد و با حمایت و یاری‌رسانی (جبران و بازگشت) به کمال می‌رسد. این الگو، بازتابی از منظومه جامع تربیت اسلامی است که در آن، «تعلیم»، «تزکیه» و «احسان» در یک پیوستار هدفمند قرار می‌گیرند.

پیامدها: تحلیل داده‌های کیفی نشان می‌دهد پدیده اعتیاد دانش‌آموزان و اقدامات مقابله‌ای مشاوران دارای پیامدهای متعددی است که در جدول شماره ۵ ذکر شده است:

جدول شماره ۵: پیامدها

مقوله اصلی	مقولات محوری	مفاهیم (کدهای باز)
<p>پیامدهای ابتلا دانش‌آموزان به اعتیاد و راهبردهای مقابله‌کننده مشاوران و مربیان با آن</p>	پیامدهای اجتماعی	از بین رفتن آرامش و بنیان خانواده، افزایش تکدی‌گری، کاهش ازدواج و جمعیت، افزایش گروه‌های دوستانه ناسالم، فراگیری اعتیاد در جامعه، گسترش بیماری‌های عفونی و ویروسی، افزایش آمار زندانیان.
	پیامدهای اقتصادی	از بین رفتن هزینه‌های مصرفی آموزش نیروی انسانی فعال، تحمیل هزینه‌های کنترل معتادان به دولت، کاهش نیروی فعال بازار کار.
	پیامدهای امنیتی	افزایش سرقت، خفت‌گیری، درگیری و قتل، ناامن شدن پارک‌ها و اماکن تفریحی، افزایش تعداد فروشندگان مواد مخدر.
	تسهیلگری در شناسایی دانش‌آموزان مبتلا	افزایش همکاری خانواده‌ها و دانش‌آموزان و همکاران جهت شناسایی دانش‌آموزان مبتلا به اعتیاد، افزایش همکاری دانش‌آموزان و خانواده جهت شناسایی فروشندگان مواد مخدر.
	آگاهی‌بخشی و پیشگیری	آگاه شدن دانش‌آموزان نسبت به مضرات اعتیاد، آگاه شدن والدین نسبت به مهارت‌های فرزند پروری، بهبود روابط والدین با فرزندان.

پیامدهای اجتماعی، امنیتی و اقتصادی از جمله پیامدهای منفی اعتیاد دانش‌آموزان و تسهیلگری در شناسایی، آگاهی‌بخشی و پیشگیری از جمله پیامدهای مثبت اقدامات مشاوران و مربیان پرورشی است. یافته‌ها حاکی از آن است که اگرچه اعتیاد دانش‌آموزان موجب بروز پیامدهای زیان‌بار چندبعدی می‌شود؛ اما مداخلات هدفمند مشاوران و مربیان پرورشی توانسته از طریق راهبردهای پیشگیرانه، شناسایی و آگاهی‌بخشی به نتایج مثبت قابل توجهی در کاهش این آسیب اجتماعی دست یابد. پیامدهای اجتماعی: از نظر مشاوران و مربیان پرورشی مدارس، مبتلا شدن دانش‌آموزان به اعتیاد، پیامدهای زیانباری در حوزه اجتماعی جامعه می‌تواند به دنبال داشته باشد. پیامدهایی نظیر از بین رفتن آرامش و بنیان خانواده، افزایش تکدی‌گری، کاهش ازدواج و جمعیت، افزایش گروه‌های دوستانه ناسالم، فراگیری اعتیاد در جامعه، گسترش بیماری‌های عفونی و ویروسی (هپاتیت و ایدز) و افزایش آمار زندانیان.

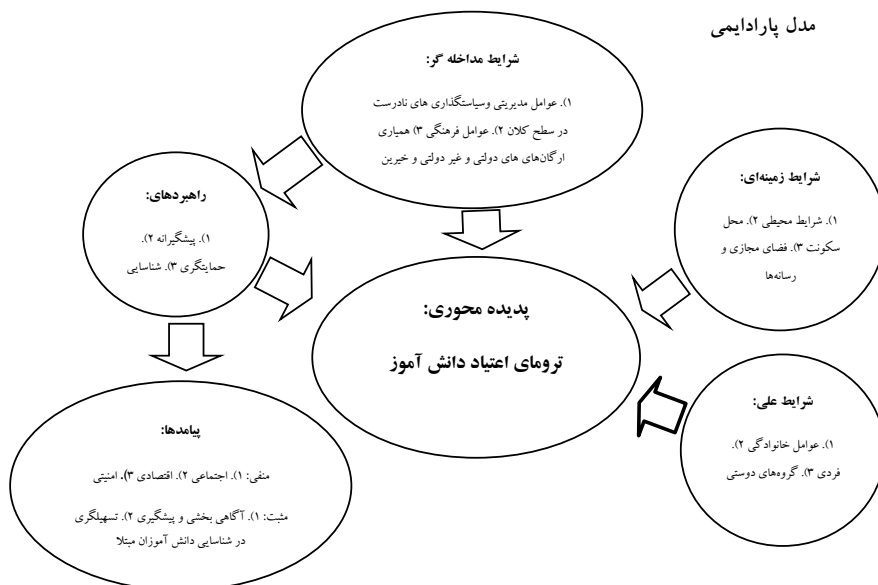
پیامدهای اقتصادی: مصاحبه‌شوندگان و مربیان نیز اظهار داشتند که «مبتلا شدن دانش‌آموزان به اعتیاد، پیامدهای زیانباری در حوزه اقتصادی جامعه در پی خواهد داشت. پیامدهایی نظیر از بین رفتن هزینه‌های مصرفی آموزش نیروی انسانی فعال، تحمیل هزینه‌های کنترل معتادان به دولت، کاهش نیروی فعال بازار کار».

پیامدهای امنیتی: از نظر مشاوران و مربیان پرورشی، «افزایش سرقت و دزدی، خفت‌گیری و درگیری‌ها، ناامن شدن پارک‌ها و اماکن تفریحی، افزایش قتل و جنایات در جامعه و افزایش تعداد فروشندگان مواد مخدر، می‌تواند از پیامدهای زیان‌بار مبتلا شدن دانش‌آموزان به اعتیاد در حوزه امنیتی جامعه باشند».

تسهیلگری در شناسایی: از نظر مشاوران و مربیان پرورشی پس برگزاری نمایشگاه‌ها و کارگاه‌های آگاهی‌بخشی برای دانش‌آموزان، همکاران و خانواده‌ها، «همکاری خانواده‌ها دبیران، عوامل مدرسه و دانش‌آموزان جهت شناسایی دانش‌آموزان مبتلا به اعتیاد افزایش یافت، همچنین همکاری دانش‌آموزان و خانواده نیز در جهت شناسایی فروشندگان مواد مخدر بیشتر شد».

آگاهی‌بخشی و پیشگیری: آگاهی‌بخشی و پیشگیری، همان‌گونه که در جدول

(جدول شماره ۱۵) مشخص است، خود شامل زیر مقولات و مفاهیمی همچون: (آگاه شدن دانش آموزان نسبت به مضرات اعتیاد، آگاه شدن والدین نسبت به مهارت‌های فرزند پروری، بهبود روابط والدین با فرزندان) است. با تأمل در کدهای محوری احصاء شده در خصوص پیامدهای مبتلا شدن دانش آموزان به اعتیاد و پیامدهای راهبردهای مقابله کننده مشاوران و مربیان پرورشی با این آسیب، «پیامدهای اجتماعی، اقتصادی، تسهیلگری و پیشگیری» به عنوان کد انتخابی (گزینشی) پیامدهای ابتلا دانش آموزان به اعتیاد و راهبردهای مقابله با آن انتخاب شد. مقوله هسته: بر اساس تحلیل‌های صورت گرفته در چارچوب نظریه داده بنیاد، مقوله هسته‌ای پژوهش حاضر به عنوان «اپیدمی چندوجهی اعتیاد دانش آموزان» تعیین شد. این مقوله هسته‌ای، نشان می‌دهد که پدیده اعتیاد دانش آموزان برآیند تعامل پیچیده و چند سطحی مجموعه‌ای از عوامل (محیطی، خانوادگی، فردی، همسالان و فضای مجازی) است و هیچ‌یک از این عوامل به تنهایی نمی‌توانند تبیین کننده کامل این پدیده باشند. این تحلیل بر ضرورت اتخاذ رویکردی همه‌جانبه و نظام‌مند در طراحی برنامه‌های پیشگیرانه تأکید دارد.



**ب) یافته‌های کمی**

۱. عوامل زمینه‌ساز اعتیاد دانش‌آموزان (از نظر دانش‌آموزان)  
در فاز کمی این پژوهش، به منظور اعتباریابی یافته‌های کیفی و بررسی عمیق‌تر نقش مشاوران، از روش پیمایش با ابزار پرسشنامه استفاده شد. داده‌های گردآوری‌شده از دانش‌آموزان با استفاده از نرم‌افزار SPSS و در سطح آمار توصیفی و استنباطی مورد تحلیل قرار گرفت. برای شناسایی عوامل زمینه‌ساز گرایش به اعتیاد، پاسخ‌های دارای بیشترین فراوانی از طریق فرآیند تحلیل سؤالات چند پاسخی مورد بررسی قرار گرفت.

جدول شماره ۶: عوامل زمینه‌ساز اعتیاد دانش‌آموزان

ردیف	عوامل زمینه‌ساز اعتیاد دانش‌آموزان	فراوانی	درصد
۱	فقر و مشکلات اقتصادی	۳۵۴	۱۲,۱۱
۲	دوستی با دوستان ناباب و معتاد	۳۴۷	۱۱,۸۷
۳	احساس بزرگی، قدرتمندی و غرور کاذب	۳۲۳	۱۱,۰۵
۴	اعتیاد در خانواده	۳۲۱	۱۱
۵	کنجکاوای در کسب تجربه	۲۵۴	۸,۶۸
۶	رهایی از مشکلات و نگرانی‌ها	۲۵۴	۸,۶۸
۷	طلاق و متارکه والدین	۲۱۶	۷,۳۹
۸	بی‌توجهی خانواده نسبت به فرزند	۲۰۷	۷,۰۸
۹	الگوپذیری از بلاگرها و سلبریتی‌ها	۱۹۷	۶,۷۴
۱۰	ارزانی و دسترسی آسان به مواد مخدر	۱۸۷	۶,۴۰
۱۱	قطع ارتباط با دوست‌دختر خود	۱۴۶	۵
۱۲	الگوپذیری از دانش‌آموزان مبتلا به مصرف	۱۱۵	۴
	<b>جمع کل</b>	<b>۲۹۲۱</b>	<b>۱۰۰</b>

یافته‌های حاصل از نظرسنجی دانش‌آموزان نشان می‌دهد که گرایش به اعتیاد پدیده‌ای چندعاملی است و از ترکیب عوامل اقتصادی، اجتماعی و روان‌شناختی تأثیر می‌پذیرد. در این میان، فقر و مشکلات اقتصادی با سهم (۱۲.۱۱ درصد)، به‌عنوان مهم‌ترین عامل زمینه‌ساز گرایش به مصرف مواد شناسایی شده است که بیانگر نقش تعیین‌کننده شرایط ساختاری و معیشتی در شکل‌گیری این آسیب اجتماعی است. پس از آن، دوستی با افراد ناباب و معتاد با (۱۱.۸۷ درصد) و احساس بزرگی و غرور کاذب با (۱۱.۰۵ درصد)، در زمره عوامل مهم قرار دارند که به‌ترتیب نشان‌دهنده تأثیر قابل توجه گروه همسالان و ویژگی‌های شخصیتی و روانی در این زمینه هستند. همچنین، وجود اعتیاد در خانواده با سهم (۱۱ درصد)، بر اهمیت محیط خانوادگی و الگوهای رفتاری درون خانواده در گرایش نوجوانان به مصرف مواد تأکید دارد. در سطحی دیگر، عواملی نظیر کنجکاوی و تمایل به رهایی از مشکلات هرکدام با (۸.۶۸ درصد)، بیانگر نقش انگیزه‌های درونی و نیازهای روانی نوجوانان در تجربه‌گرایی و فرار از فشارهای زندگی هستند. افزون بر این، متغیرهایی مانند طلاق والدین (۷.۳۹ درصد) و بی‌توجهی خانواده (۷.۰۸ درصد) نشان‌دهنده تأثیر تضعیف انسجام خانوادگی و کاهش حمایت عاطفی بر افزایش آسیب‌پذیری نوجوانان است. در ادامه، عواملی همچون الگوپذیری از سلبریتی‌ها (۶.۷۴ درصد) و دسترسی آسان به مواد مخدر (۶.۴۰ درصد) نقش بسترهای فرهنگی و محیطی را برجسته می‌سازند. همچنین، قطع رابطه عاطفی (۵ درصد) و الگوگیری از همسالان مصرف‌کننده در مدرسه (۴ درصد) نیز هرچند با سهم کمتر، اما همچنان به‌عنوان عوامل مؤثر در این زمینه مطرح هستند. در مجموع، داده‌های به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که گرایش به اعتیاد در میان دانش‌آموزان حاصل برهم‌کنش سه دسته عامل اصلی است: عوامل ساختاری (مانند فقر و شرایط اقتصادی و خانوادگی)، فشار و نفوذ گروه همسالان، و نیازها و ویژگی‌های روان‌شناختی فردی. این هم‌افزایی چندبعدی بیانگر آن است که هرگونه مداخله پیشگیرانه، نیازمند رویکردی جامع و چندسطحی است که به‌طور هم‌زمان ابعاد اقتصادی، خانوادگی، اجتماعی و

روانی را مدنظر قرار دهد.

۲. یافته‌های مربوط به فعالیت و تأثیرگذاری مشاوران و مربیان پرورشی از نظر دانش‌آموزان

در راستای هدف اصلی پژوهش که سنجش میزان تأثیرگذاری فعالیت‌های مشاوران و مربیان پرورشی بر کاهش اعتیاد است، دو فرضیه زیر طراحی و مورد آزمون قرار گرفت:

۱. بین میزان فعالیت‌های پیشگیرانه مشاوران و مربیان پرورشی در مدارس و گرایش به اعتیاد دانش‌آموزان رابطه معکوس و معناداری وجود دارد.

۲. بین میزان فعالیت‌های حمایتی\_درمانی مشاوران و مربیان پرورشی در مدارس و گرایش به اعتیاد دانش‌آموزان رابطه معکوس و معناداری وجود دارد.

در این پژوهش، به دلیل ترتیبی بودن سطح سنجش متغیرها و نیز حجم نمونه (۳۶۳ نفر)، از روش‌های آماری ناپارامتریک برای تحلیل داده‌ها استفاده شد. برای بررسی رابطه بین متغیرهای تحقیق، با توجه به ماهیت رتبه‌ای داده‌ها و عدم برقراری پیش‌فرض توزیع نرمال، از ضریب همبستگی «کنندال تاو-بی» بهره گرفته شد. این آزمون به دلیل عدم وابستگی به فرض نرمال بودن توزیع داده‌ها و سازگاری با داده‌های رتبه‌ای و نمونه‌های با حجم متوسط تا بزرگ، مقاومت در برابر داده‌های پرت و تناسب با ماتریس‌های دارای مقادیر تکراری، گزینه مناسبی برای داده‌های ترتیبی با حجم نمونه مذکور تشخیص داده شد. الف) فرضیه: بین میزان فعالیت‌های پیشگیرانه مشاوران و مربیان پرورشی در مدارس و گرایش به اعتیاد دانش‌آموزان رابطه معکوس و معناداری وجود دارد.

جدول شماره ۷: آزمون (کنندال) دو متغیر فرضیه بین فعالیت‌های پیشگیرانه و اعتیاد دانش‌آموزان

حجم نمونه	شدت آزمون کنندال	sig آزمون کنندال
۳۶۳	-۰٫۶۳	۰٫۰۰۱

ضریب شدت آزمون کندال ( $-0/63$ ) و مقدار ( $sig: 0/001$ ) نشان‌دهنده یک «رابطه معکوس با قدرت بسیار قوی» و معنادار است. این بدان معناست که به ازای هر واحد افزایش در فعالیت مشاوران، گرایش به اعتیاد به‌طور معنی‌داری کاهش می‌یابد. براین اساس نتایج آزمون، فرضیه تحقیق را به‌طور قاطع تأیید می‌کند. این یافته کمی، سند آماری محکمی است که نشان می‌دهد فعالیت مشاوران به‌صورت نظام‌مند و معناداری با کاهش گرایش به اعتیاد همراه است.

به‌عبارت‌دیگر، وقتی در داده‌های کیفی می‌شنویم که «دانش‌آموزان احساس می‌کنند کارگاه‌های مشاوره به آن‌ها «نه گفتن» را یاد داده» یا «مشاور مدرسه یک تکیه‌گاه امن است»، این گزارش‌های ذهنی اکنون پشتوانه آماری یافته‌اند. عدد ( $-0/63$ ) نشان می‌دهد این تجربیات کیفی، تصادفی یا حاشیه‌ای نبوده، بلکه الگویی سیستماتیک و قابل‌اندازه‌گیری در جمعیت دانش‌آموزی ایجاد کرده‌اند. همچنین ضریب معنادار منفی، نقش فعال و مؤثر مشاوران و مربیان پرورشی در «خط مقدم پیشگیری» را از سطح «احتمال» و «باور» به سطح «اثبات تجربی» ارتقا می‌دهد. این آمار به ما می‌گوید که مداخلات مشاوره‌ای صرفاً جنبه رمزی یا فرمالیته اداری ندارند، بلکه یک سرمایه‌گذاری مؤثر در سلامت عمومی مدرسه هستند. آن‌ها مانند یک واکنش روانی-اجتماعی عمل می‌کنند که احتمال ابتلای به رفتار پرخطر اعتیاد را کاهش می‌دهد.

ب) فرضیه: بین میزان فعالیت‌های حمایتی\_درمانی مشاوران و مربیان پرورشی در مدارس و گرایش به اعتیاد دانش‌آموزان رابطه معکوس و معناداری وجود دارد.

جدول شماره ۸: آزمون (کندال) دومتغیر فرضیه بین فعالیت‌های حمایتی درمانی و اعتیاد دانش‌آموزان

حجم نمونه	شدت آزمون کندال	sig آزمون کندال
۳۶۳	-۰,۳۵	۰,۰۰۱

ضریب شدت آزمون کندال ( $-0.35$ ) و مقدار ( $0.01$ :sig) نشان‌دهنده یک «رابطه معکوس با قدرت متوسط» و معنادار است. این بدان معناست که به ازای هر واحد افزایش در فعالیت مشاوران، گرایش به اعتیاد به‌طور معنی‌داری کاهش می‌یابد. براین اساس نتایج آزمون، فرضیه تحقیق را تأیید می‌کند. این یافته حاکی از آن است که مداخلات حمایتی-درمانی مشاوران و مربیان مدارس نقشی فراتر از یک اقدام نمادین ایفا می‌نماید و نشان می‌دهد که فعالیت مشاوران به‌صورت نظام‌مند و معناداری با کاهش گرایش دانش‌آموزان به اعتیاد همراه است. براین اساس «فعالیت‌های حمایتی-درمانی مشاوران و مربیان» می‌تواند عوامل زمینه‌ساز گرایش به اعتیاد (نظیر مشکلات خانوادگی، فشار همسالان) و پیامدهای منفی آن‌ها (گرایش به اعتیاد) را تضعیف نماید و در مقابل ارائه حمایت هدفمند به دانش‌آموزان در معرض خطر، تاب‌آوری فردی و اجتماعی آنان را در برابر شرایط استرس‌زا افزایش دهد. همچنین این گونه مداخلات با تقویت «خودپنداره مثبت» و «احساس کارآمدی شخصی» در دانش‌آموزان، گرایش به راهبردهای مقابله‌نا سازگارانه (مانند مصرف مواد مخدر) را کاهش می‌دهد. دانش‌آموزی که احساس می‌کند در مواجهه با مشکلات، مورد حمایت نظام مدرسه قرار می‌گیرد، کمتر به دنبال راه‌حل‌های خارج از این نظام می‌رود. یافته‌های حاضر در بخش کمی، نه تنها فرضیات پژوهش را تأیید می‌نماید بلکه بر اهمیت «نقش فعال و نظام‌مند مشاوران در ایجاد ایمنی روانی-اجتماعی مدرسه» صحنه می‌گذارد. «فعالیت‌های پیشگیرانه و حمایتی-درمانی»، مدارس را از نهادهای صرفاً آموزشی به «محیط‌های توانمندساز و سلامت‌محور» تبدیل می‌نماید که می‌توانند در تقابل با جریان‌های آسیب‌زای اجتماعی ایستادگی کنند. این یافته‌ها، مشاوره مدرسه را به‌عنوان یک «راهبرد مؤثر و مبتنی بر شواهد» در پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی معرفی می‌کند.

## بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل نظام‌مند عوامل مؤثر بر گرایش دانش‌آموزان

به اعتیاد و تبیین نقش راهبردی مشاوران و مربیان پرورشی، با بهره‌گیری از رویکرد ترکیبی (کیفی- کمی) انجام شد و نتایج آن نشان داد که پدیده اعتیاد در میان دانش‌آموزان، برآیندی پیچیده، چندلایه و پویا از تعامل مستمر و درهم‌تنیده عوامل گوناگون در چارچوبی اکولوژیک-سیستمی است؛ به گونه‌ای که عوامل فردی (نظیر سطح تاب‌آوری، مهارت‌های مقابله‌ای، خودکارآمدی، سبک‌های تصمیم‌گیری و ویژگی‌های شخصیتی)، عوامل خانوادگی (از جمله سبک‌های فرزندپروری، میزان نظارت و کنترل والدین، کیفیت روابط عاطفی، تعارضات خانوادگی و انسجام یا گسست خانواده)، عوامل گروه همسالان (شامل هنجارهای حاکم بر گروه، فشارهای مستقیم و غیرمستقیم، الگوهای رفتاری دوستان و کیفیت انتخاب شبکه دوستی)، عوامل محیطی و ساختاری (مانند دسترسی به مواد، شرایط اقتصادی-اجتماعی، هنجارهای محلی و بافت فرهنگی جامعه) و نیز به‌طور فزاینده عوامل فناورانه و فضای مجازی (از قبیل دسترسی آسان به اطلاعات نادرست، عادی‌سازی مصرف در شبکه‌های اجتماعی، حضور در گروه‌های پرخطر و کاهش نظارت اجتماعی سنتی)، به‌صورت تعاملی و تقویت‌کننده یا تضعیف‌کننده یکدیگر، در شکل‌گیری، تداوم یا پیشگیری از گرایش به مصرف مواد نقش‌آفرینی می‌کنند. این یافته‌ها ضمن همسویی معنادار با بدنه گسترده‌ای از تحقیقات بین‌المللی (شریدان و همکاران، ۲۰۲۲؛ ویگناتا گلیاتتی و همکاران، ۲۰۲۲) و پژوهش‌های داخلی (آهنی، ۱۴۰۰؛ سرخوش، ۱۴۰۰؛ جهادگر و عارف‌نیا، ۱۴۰۲)، با عبور از رویکردهای تقلیل‌گرایانه و سنجش‌های صرفاً کمی و سطحی که در برخی مطالعات (نظیر جونز و همکاران، ۲۰۲۱) مشاهده می‌شود، از طریق کاوش عمیق کیفی، به تبیین دقیق‌تر فرآیندها، مسیرها و مکانیسم‌هایی پرداخته است که چگونگی تعامل این عوامل و تشدید یا کاهش آسیب‌پذیری دانش‌آموزان را روشن می‌سازد و تصویری چندبعدی و واقع‌گرایانه از این پدیده ارائه می‌دهد. در کانون این منظومه پیچیده، یافته‌ها به‌روشنی نقش محوری، چندوجهی و راهبردی مشاوران و مربیان پرورشی را برجسته می‌سازد؛ به گونه‌ای که این کنشگران نه تنها به‌عنوان مجریان برنامه‌های آموزشی، بلکه به‌مثابه عاملان

تغییر، تسهیل گران ارتباطی و ناظران حرفه‌ای در نظام پیشگیری مدرسه‌محور عمل می‌کنند. این نقش، فراتر از کارکردهای سنتی، دربرگیرنده ابعاد (پیشگیرانه، شناسایی زود هنگام، مداخله حمایتی و هدایتگری) است؛ به طوری که آنان با ایجاد فضایی امن، اعتمادمحور، مشارکت‌زا و عاری از قضاوت، زمینه بروز و بیان مسائل پنهان دانش‌آموزان را فراهم ساخته و امکان مراجعه داوطلبانه، خودافشایی و گزارش‌دهی مسئولانه را تقویت می‌کنند. افزون بر این، مشاوران و مربیان از طریق طراحی و اجرای برنامه‌های آموزشی هدفمند در حوزه مهارت‌های زندگی (نظیر کنترل هیجان، نه گفتن و تصمیم‌گیری)، تقویت تاب‌آوری و خودکارآمدی، به‌طور مستقیم بر ساحت فردی دانش‌آموزان اثر گذاشته و در عین حال با برقراری تعامل سازنده با خانواده‌ها، آموزش والدین و ایجاد پیوند مؤثر میان خانه و مدرسه، بر بهبود کارکردهای خانوادگی نیز تأثیرگذارند؛ همچنین از طریق هدایت و تقویت شبکه‌های همسالان مثبت و ایجاد هنجارهای حمایتی در محیط مدرسه، به مدیریت و تعدیل فشارهای اجتماعی کمک می‌کنند. این عملکرد چندسطحی و یکپارچه، مدرسه را از یک نهاد صرفاً انتقال‌دهنده دانش، به یک «کانون مراقبتی، حمایتی و پیشگیرنده» ارتقا می‌دهد که قادر است به‌صورت فعال و پیش‌دستانه، در برابر طیف گسترده‌ای از عوامل خطر، نقش حفاظتی ایفا کند؛ یافته‌ای که در بخش کمی پژوهش نیز با تأیید اثربخشی مداخلات نظام‌مند و چندبعدی، بر وجود یک «الگوی عملیاتی کارآمد و قابل اتکا» دلالت دارد و همخوان با نتایج برخی مطالعات داخلی است. باین‌حال، تحلیل یافته‌ها نشان‌دهنده وجود شکافی قابل توجه میان ظرفیت‌های بالقوه این نظام و شرایط بالفعل اجرایی آن است؛ به‌گونه‌ای که مشاوران و مربیان پرورشی با مجموعه‌ای از موانع ساختاری، سازمانی و حرفه‌ای مواجه‌اند، از جمله کمبود منابع و امکانات تخصصی، تراکم بالای وظایف اداری و غیرتخصصی، نبود سیاست‌گذاری منسجم و هماهنگ در سطح کلان، فقدان برنامه درسی ملی یکپارچه در حوزه پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی، ضعف در نظام آموزش ضمن خدمت و به‌روزرسانی دانش حرفه‌ای، و در برخی موارد، عدم جایگاه نهادی متناسب با اهمیت نقش

آنان؛ چالش‌هایی که در پژوهش‌های پیشین (نظیر طیبی، ۱۴۰۰) نیز مورد اشاره قرار گرفته و عملاً مانع از تحقق کامل ظرفیت‌های این نقش راهبردی می‌شود. بر این اساس، نتیجه‌گیری نهایی پژوهش بر ضرورت گذار بنیادین از رویکردهای تقلیل‌گرا، مقطعی و واکنشی به سوی اتخاذ یک چارچوب جامع، یکپارچه، پیش‌نگر و بومی تأکید دارد که در آن، با سرمایه‌گذاری هدفمند و نظام‌مند در توانمندسازی حرفه‌ای، تجهیز زیرساختی و حمایت سیاستی از نظام مشاوره و تربیت در مدارس، زمینه برای طراحی و اجرای مداخلات پیشگیرانه مبتنی بر شواهد، متناسب با بافت فرهنگی-اجتماعی ایران فراهم شود؛ رویکردی که به‌طور هم‌زمان بر تقویت عوامل محافظتی (نظیر پیوند عاطفی با مدرسه، حمایت اجتماعی، دینداری و خودکارآمدی) و تضعیف عوامل خطر ساز تمرکز دارد و می‌تواند به‌عنوان یک راهبرد پیش‌دستانه و کم‌هزینه در بلندمدت، از بروز و گسترش آسیب اعتیاد جلوگیری نماید. در نهایت، این پژوهش با تأکید بر اهمیت توسعه دانش بومی در این حوزه، انجام مطالعات آتی را در جهت طراحی، اعتبارسنجی و بومی‌سازی الگوهای تلفیقی مداخله (با تلفیق ابعاد روان‌شناختی، اجتماعی و فرهنگی-دینی) و نیز ارزیابی طولی پیامدهای برنامه‌های پیشگیرانه یکپارچه مدرسه‌محور بر سلامت روانی-اجتماعی دانش‌آموزان، ارتقای کیفیت زندگی آنان و کاهش پایدار رفتارهای پرخطر، ضرورتی انکارناپذیر می‌داند.

### پیشنهادها، توصیه‌ها و راهبرد

۱. توسعه کیفی و کمی نیروی انسانی: استخدام مشاوران متخصص در حوزه «خانواده و آسیب‌های اجتماعی».
۲. توانمندسازی خانواده‌ها: اجرای برنامه‌های آموزشی برای والدین با عنوان «مهارت‌های تربیت دینی در عصر دیجیتال» برای مقابله با تأثیرات فضای مجازی.
۳. تولید محتوای دینی-آموزشی: تولید بسته‌های آموزشی چندرسانه‌ای.
۴. تقویت شبکه همکاری‌های بین‌بخشی: ایجاد سازوکار رسمی برای همکاری

مستمر بین آموزش و پرورش، نهادهای مذهبی (حوزه‌های علمیه، هیئت‌های مذهبی)، نیروی انتظامی و بهزیستی.

۵. ایجاد سامانه الکترونیکی رصد رفتار: طراحی «پرونده الکترونیکی سلامت روان-رفتاری دانش‌آموز» با رعایت کامل اصل «حفظ اسرار» برای پیگیری و مداخله به موقع.

### سپاسگزاری

از حمایت مالی «پژوهشگاه مطالعات وزارت آموزش و پرورش» و همکاری صادقانه کلیه مشاوران، مربیان پرورشی، مدیران و دانش‌آموزان شرکت‌کننده در پنج شهرستان مورد مطالعه، صمیمانه سپاسگزاریم.

## منابع

- قرآن کریم.
- آهنی، فاطمه. (۱۴۰۰). «راهکارهای پیشنهادی برای مقابله با افزایش گرایش به اعتیاد در دانش آموزان». فصلنامه پژوهش‌های کاربردی در مدیریت و علوم انسانی. ۲ (۵). صص ۱۰۸-۱۱۶.
- باقری کراچی، امین و مهرابی، امیرحسین. (۱۳۹۶). «مقایسه نگرش به آسیب اجتماعی در دانش آموزان بر حسب زمینه‌های خانوادگی». فصلنامه دانشکده علوم فنون و انتظامی. ۹ (۴). صص ۵-۲۰.
- شناگو محور، غلامرضا؛ محمدیان، شهرام؛ رستگار، محمدعارف و گلزارنیا، محمد. (۱۳۹۶). «بررسی نقش مشاوره بر کاهش آسیب‌های اجتماعی و راه‌های پیشگیری از آن». مجموعه مقالات سومین همایش ملی پژوهش‌های نوین در حوزه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی ایران. تهران: دبیرخانه دائمی همایش. صص ۱-۱۲.
- جهادگر، عصمت و عارف‌نیا، ابودر. (۱۴۰۲). «تأثیر الگوهای مشاوره‌ای در کاهش میزان آسیب‌های اجتماعی و روانی دانش آموزان متوسطه دوم منطقه چاروسا استان کهگیلویه و بویراحمد در سال ۱۴۰۲-۱۴۰۳». مجموعه مقالات بیست و یکمین کنفرانس ملی روانشناسی، علوم تربیتی و اجتماعی. تهران: بنیاد پژوهشی علوم رفتاری ایران. صص ۱۱-۱.
- خبرگزاری فارس. (۱۴۰۲، ۱۵ شهریور). گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس از وضعیت اعتیاد در کشور. رحیمی موقر، آفرین؛ محمد، کاظم؛ رزاقی عمران، محمد. (۱۳۹۳). روند ۳۰ ساله وضعیت سوء مصرف مواد در ایران. تهران: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، صص ۱۷۱-۱۸۲.
- سرخوش، زهرا؛ اسماعیلی، الهام؛ عزیزی‌نژاد، بهاره و عباسیان شیرزاد، مهناز. (۱۴۰۰). «نقش مشاوره و آموزش در پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی». مجموعه مقالات همایش علمی پژوهشی علوم تربیتی و روانشناسی، آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی ایران. تهران: دانشگاه تهران. صص ۱۱-۱.
- سلیمانی، محمد و رضایی، فاطمه. (۱۳۹۷). «بررسی نقش آموزه‌های دینی در پیشگیری از اعتیاد نوجوانان». مجله پژوهش در دین و سلامت. ۴ (۲). صص ۱۱۰-۱۲۷.
- شیخ، محمود؛ احمدی، حسین؛ محمودی، زهرا. (۱۳۹۴). «شیوع مصرف مواد مخدر در میان نوجوانان ایرانی: یک مطالعه مروری نظام‌مند». مجله اعتیاد و سلامت. ۶ (۳). صص ۱۷۰-۱۹۰.
- صفری‌شالی، رضا؛ قوی، نیره؛ اسلامی، مجتبی. (۱۴۰۳). «چالش‌های اثربخشی دروس معارف اسلامی در دانشگاه‌ها (مطالعه کیفی-میدانی)». فصلنامه فرهنگ در دانشگاه اسلامی. ۱۴ (۴). صص ۷-۳۴.
- طیسی، زهرا. (۱۴۰۰). «اعتیاد و نوجوانان». مجموعه مقالات دهمین همایش ملی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران. تهران: انجمن مدیریت ایران. صص ۱-۱۰.
- عابدی، احمد؛ کریمی، محمود. (۱۴۰۱). «اثربخشی برنامه مشاوره معنویت‌محور مبتنی بر مفاهیم قرآنی بر تاب‌آوری و کاهش تمایل به مصرف مواد در دانش‌آموزان پرخطر». مجله پژوهش در دین و سلامت. ۸ (۱). صص ۸۰-۱۰۰.
- عباس‌زاده، مهدی. (۱۳۹۸). «نقش محوری مشاوران مدرسه در پیشگیری از اعتیاد: مطالعه‌ای کیفی». فصلنامه مشاوره مدرسه. ۸ (۲). صص ۴۵-۶۶.
- عباس‌نژاد، حسین. (۱۳۹۴). «اعتیاد در محیط‌های آموزشی». مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی

پژوهش در علوم و تکنولوژی. تهران: دانشگاه صنعتی شریف. صص ۸-۱.

علی محمدی، مروارید؛ عبدالمهی، داوود. (۱۳۹۷). «نقش آموزش و پرورش در پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی». مجموعه مقالات پنجمین همایش ملی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی. صص ۱-۱۵.

فلاح‌پور، محمدعلی؛ داوودی، زهره؛ کرمی، مرضیه و رضایی قصبه، ربابه. (۱۴۰۱). «انواع آسیب‌های اجتماعی و راه‌های پیشگیری از آن». مجموعه مقالات نهمین کنفرانس ملی پژوهش‌های نوین در تعلیم و تربیت، روانشناسی، فقه و حقوق و علوم اجتماعی. اصفهان: دانشگاه اصفهان. صص ۱-۲۰.

قلاوندی، عرفان. (۱۴۰۱). «تأثیر الگوهای مشاوره‌ای در کاهش میزان آسیب‌های اجتماعی و روانی دانش‌آموزان مقطع راهنمایی (استان خوزستان)». مجموعه مقالات هفتمین همایش بین‌المللی مدیریت، روانشناسی و علوم انسانی با رویکرد توسعه پایدار. تهران: دانشگاه تهران. صص ۱-۱۲.

محمدپور، احمد. (۱۳۹۰). روش تحقیق کیفی ضدروش: مراحل و رویه‌های علمی در روش‌شناسی کیفی. جلد دوم. تهران: جامعه‌شناسان.

محمدی، سعید؛ رضایی، علی؛ موسوی، سیدحسن. (۱۳۹۹). «تبیین الگوی پیشگیری از اعتیاد بر اساس سیره رضوی: یک مطالعه کیفی». مجله علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه شهید چمران اهواز. ۲۷ (۱). صص ۱۲۰-۱۴۵.

مهدی‌مقدم، امیرحسین؛ کریمی، فاطمه؛ صادقی، هدیه؛ مهدی‌مقدم، حدیث. (۱۴۰۱). «بررسی اعتیاد دانش‌آموزان و راهکارهای مقابله با آن». ماهنامه پیشرفت‌های نوین در روانشناسی علوم تربیتی و آموزش و پرورش. ۵ (۵۷). صص ۳۴-۴۹.

موسوی، سیدعلی؛ اسماعیلی، رضا و اعتباریان خوراسگانی، اکبر. (۱۴۰۱). «بازکاوی معنایی راهبردهای توسعه منابع انسانی در حوزه مدیریت آسیب‌های اجتماعی با استفاده از نظریه داده‌بنیاد». فصلنامه آموزش و بهبود منابع انسانی. ۳ (۳). صص ۱-۲۴.

میرزایی، حسین. (۱۳۹۸). «نقش مربیان پرورشی در ترویج سبک زندگی اسلامی به مثابه سدی در برابر آسیب‌های اجتماعی». فصلنامه پژوهش‌های تربیت اسلامی. ۱۴ (۳۱). صص ۵۵-۸۰.

Creswell, John W. & Poth, Cheryl N. (2018). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (4th ed.). Sage Publications.

Johnston, Lloyd D.; Miech, Richard A.; O'Malley, Patrick M.; Bachman, Jerald G.; Schulenberg, John E.; & Patrick, Megan E. (2023). *Monitoring the Future National Survey Results on Drug Use, 1975–2022: Overview, Key Findings on Adolescent Drug Use*. Institute for Social Research, University of Michigan.

Jones, Damon E.; Feinberg, Mark E.; Cleveland, Michael J.; & Cooper, Brian R. (2021). «Preventing Adolescent Substance Use: A Content Analysis of Peer-Reviewed Literature». *Journal of Primary Prevention*, 42(3), 203–221.

Levy, Sharon & Williams, Judith F. (2021). «Substance Use Screening, Brief Intervention, and Referral to Treatment». *Pediatrics*, 148(3).

Lin, Chia; Huang, Jian; & Lee, Sheng (2019). «Counseling-Based Interventions and Drug-Use Prevention in Schools». *Journal of Adolescent Behavioral Studies*, 12(3), 145–162.

- Sheridan, Zoe; Boman, Peter; Mergler, Amanda; & Gill, Peter (2022). »School-Based Interventions for Preventing Substance Use in Adolescents: A Systematic Review and Meta-Analysis«. *Journal of Adolescent Health*, 70(2), 191–202.
- Strauss, Anselm & Corbin, Juliet (1998). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (2nd ed.). Sage Publications.
- United Nations Office on Drugs and Crime (2023). *World Drug Report 2023*. United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC).
- Vigna-Taglianti, Federica; Burkhart, Gregor; Caria, Maria Paola; Vadrucchi, Silvia; & Faggiano, Fabrizio (2022). »The Effectiveness of School-Based Prevention Programs on Alcohol, Tobacco, and Illicit Drug Use Among Adolescents: A Systematic Review and Meta-Analysis«. *Prevention Science*, 23(2), 202–216.
- World Health Organization (2014). *Global Status Report on Alcohol and Health 2014*. World Health Organization.

## References

### The Holy Qur'an

- 'Abbās-Nejad, Husayn. (1394 SH/2015). "I'tiyād dar Moḥīt-hā-e Āmūzishī." In: Proceedings of the International Conference on Research in Science and Technology. Tehran: Sharif University of Technology. pp. 1–8.
- 'Abbās-Zādeh, Mahdī. (1398 SH/2019). "Naqsh-e Miḥvarī-ye Mushāvirān-e Madraseh dar Pishgīrī az I'tiyād: Motālī'eh-ye Keyfī." Moshāvereh-ye Madraseh Quarterly Journal, 8(2), pp. 45–66.
- 'Ābedī, Aḥmad; Karīmī, Maḥmūd. (1401 SH/2022). "Atharbakshī-ye Barnāmeḥ-ye Mushāvareh-ye Ma'naviyat-Miḥvar bar Mabnā-ye Mafāhīm-e Qur'ānī..." Pazhūhish dar Dīn va Salāmat Journal, 8(1), pp. 80–100.
- Ahani, Fatimeh. (1400 SH/2021). "Rāhkārḥā-e Pishnehādī barā-ye Muqābeleh bā Afzāyish-e Girāyish be I'tiyād dar Dānish-Āmuzān." Pazhūhishhā-ye Kārbordī dar Mudīriyyat va 'Ulūm-e Insānī Quarterly Journal, 2(5), pp. 108–116.
- 'Alī-Muḥammadī, Morvārid; 'Abdullāhī, Dāvūd. (1397 SH/2018). "Naqsh-e Āmūzish va Parvarish dar Pishgīrī az Āsībḥā-ye Ijtimā'ī." In: Proceedings of the Fifth National Conference on Management Research and Human Sciences in Iran. Tehran: Allameh Tabataba'i University. pp. 1–15.
- Bāqirī Karachī, Amīn; Mehrābī, Amīr-Husayn. (1396 SH/2017). "Muqāyisih-ye Negarash be Āsīb-e Ijtimā'ī dar Dānish-Āmuzān bar Ḥasab-e Zamīnehā-e Khānivādegī." Dānishkadeh-e 'Ulūm-e Funūn va Intizāmī Quarterly Journal, 9(4), pp. 5–20.
- Creswell, John W. & Poth, Cheryl N. (2018). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (4th ed.). Sage Publications.
- Fallāhpour, Muḥammad-'Alī; Dāvūdī, Zohreh; Karamī, Marzīyeh; Rezaei-Qaşabeh, Rabābeh. (1401 SH/2022). "Anvā'-e Āsībḥā-e Ijtimā'ī va Rāḥā-e Pishgīrī az Ānhā." In: Proceedings of the Ninth National Conference on Novel Research in Education, Psychology, Jurisprudence and Law, and Social Sciences. Isfahan: University of Isfahan. pp. 1–20.
- Fars News Agency. (1402, Shahrivar 15 / September 6, 2023). *Gozārish-e Markaz-e Pazhūhishhā-e Majlis az Vazī'at-e I'tiyād dar Keshvar*.
- Jahādgar, Ismat; 'Aref-Niyā, Abūzar. (1402 SH/2023). "Tāsīr-e Olgūhā-e Mushāvare'ī dar Kahish-e Āsībḥā-e Ijtimā'ī va Ravānī Dānish-Āmuzān mutavasīteh dovvom mantaqeh Charusa, Oštān Kohgiluyeh va Boyer-Ahmad dar Sāl 1402-1403" In: Proceedings of the Twenty-First National Conference on Psychology, Educational Sciences and Social Sciences. Tehran: Iranian Behavioral Sciences Research Foundation, pp. 1–11.
- Johnston, Lloyd D.; Miech, Richard A.; O'Malley, Patrick M.; Bachman, Jerald G.; Schulenberg, John E.; & Patrick, Megan E. (2023). *Monitoring the Future National Survey Results on Drug Use, 1975–2022: Overview, Key Findings on Adolescent Drug Use*. Institute for Social Research, University of Michigan.
- Jones, Damon E.; Feinberg, Mark E.; Cleveland, Michael J.; & Cooper, Brian R. (2021). "Preventing Adolescent Substance Use: A Content Analysis of Peer-Reviewed Literature". *Journal of Primary Prevention*, 42(3), 203–221.
- Levy, Sharon & Williams, Judith F. (2021). "Substance Use Screening, Brief Intervention, and Referral to Treatment". *Pediatrics*, 148(3).
- Lin, Chia; Huang, Jian; & Lee, Sheng (2019). "Counseling-Based Interventions and Drug-Use Prevention in Schools". *Journal of Adolescent Behavioral Studies*, 12(3), 145–162.
- Mehdī-Muqaddam, Amīr-Husayn; Karīmī, Fatimeh; Šādiqī, Hadiyeh; Mehdī-Muqaddam, Ḥadīth. (1401 SH/2022). "Barresi-e I'tiyād-e Dānish-Āmuzān va Rāhkārḥā-e Muqābileh bā Ān." *Pishraft-hā-e Novīn dar Ravānshināsi 'Ulūm Tarbiyatī va Āmūzishī va Parvarish Journal*, 5(57), pp. 34–49.
- Mīrzā'ī, Husayn. (1398 SH/2019). "Naqsh-e Murabbīān-e Parvareshī dar Tarvij-e Sabk-e Zindigī-ye Islāmī be Mathābeh Saddī dar Barābar-e Āsībḥā-ye Ijtimā'ī." *Pazhūhish-hā-ye Tarbiyat-e Islāmī Quarterly Journal*, 14(31), pp. 55–80.

- Muhammadī, Sa'īd; Rezaei, 'Alī; Mūsavī, Seyyed-Ḥasan. (1399 SH/2020). "Tabyīn-e Olgū-e Pīshgīrī az I'tiyād bar Asās-e Sīreh-ye Rezavī: Yek Motālī'eh-ye Keyfī." 'Ulūm-e Tarbiyatī va Ravān-shīnāsī-ye Dānīshgāh-e Shahīd Chamrān-e Ahvāz Journal, 27(1), pp. 120–145.
- Muhammadpour, Aḥmad. (1390 SH/2011). Ravesh-e Tahqīq-e Keyfī Didd-Ravesh: Marāhil va Ruviye-hā-e 'Ilmī dar Ravesh-shīnāsī Keyfī. Tehran: Jāmi'eh-Shīnāsān.
- Mūsavī, Seyyed-'Alī; Ismā'īlī, Reza; I'tibārīān-Khorāsagānī, Akbar. (1401 SH/2022). "Bāzkāvī-ye Ma'nā'ī-ye Rāhbordhā-ye Towsī'eh-ye Manābī'-e Insānī dar Ḥawzeh Mudīriyyat Āsīb-hā-ye Ijtimā'ī." Āmūzish va Behbūd-e Manābī'-e Insānī Quarterly Journal, 3(3), pp. 1–24.
- Qalāvandī, 'Irfān. (1401 SH/2022). "Tāsīr-e Olgūhā-e Mushāvire'ī dar Kahīsh-e Āsīb-hā-e Ijtimā'ī va Ravānī Dānīsh-Āmūzān maqta' Rāhnamāī (Ostān Khuzīstān)." In: Proceedings of the Seventh International Conference on Management, Psychology and Human Sciences with a Sustainable Development Approach. Tehran: University of Tehran. pp. 1–12.
- Raḥīmī-Mowqar, Āfarīn; Muḥammad, Kāzīm; Razāqī-'Imrān, Muḥammad. (1393 SH/2014). Ravand-e 30 Sāleh-ye Vazī'at-e Su'-e Mašraf-e Mavād dar Iran. Tehran: Mo'asseseh-ye Farhangī va Ittilā' rāsānī-ye Tebyān, pp. 171–182.
- Šafarī-Shālī, Reza; Qavī, Nayyereh; Ilāmī, Mojtabā. (1403 SH/2024). "Chālīsh-hā-ye Athar-bakhshī-ye Durūs-e Ma'ārif-e Islāmī dar Dānīshgāh-hā." Farhang dar Dānīshgāh-e Islāmī Quarterly Journal, 14(4), pp. 7–34.
- Sanāgū-Meḥvar, Gholām-Reza; Muḥammadiyān, Shahrām; Raštegār, Muḥammad-'Āref; Golzārnīyā, Muḥammad. (1396 SH/2017). "Barresi-ye Naqsh-e Mushāvire bar Kahīsh-e Āsīb-hā-e Ijtimā'ī va Rāhā-e Pīshgīrī az ān" In: Proceedings of the Third National Conference on New Research in the Field of Humanities and Social Studies of Iran. Tehran: Permanent Secretariat of the Conference, pp. 1–12.
- Sarkhosh, Zahra; Ismā'īlī, Ilhām; 'Azīzī-Nejad, Bahāreh; 'Abbāsīān-Shīrzdād, Mehnāz. (1400 SH/2021). "Naqsh-e Mushāvire va Āmūzish dar Pīshgīrī az Āsīb-hā-e Ijtimā'ī." In: Proceedings of the Scientific-Research Conference on Educational Sciences, Psychology, Social and Cultural Harms of Iran. Tehran: University of Tehran. pp. 1–11.
- Shaykh, Maḥmūd; Aḥmadī, Ḥusayn; Maḥmūdī, Zahra. (1394 SH/2015). "Shuyū'-e Mašraf-e Mavād-e Mukhaddar dar Miyān-e Nūjavanān-e Iran." Motālī'eh-ye Murūrī-e Nīzāmmand." I'tiyād va Salāmat Journal, 6(3), pp. 170–190.
- Sheridan, Zoe; Boman, Peter; Mergler, Amanda; & Gill, Peter (2022). "School-Based Interventions for Preventing Substance Use in Adolescents: A Systematic Review and Meta-Analysis". Journal of Adolescent Health, 70(2), 191–202.
- Soleymānī, Muḥammad; Rezaei, Fatimeh. (1397 SH/2018). "Barresi-ye Naqsh-e Āmūzeh-hā-e Dīnī dar Pīshgīrī az I'tiyād-e Nūjavanān." Pazhūhīsh dar Dīn va Salāmat Journal, 4(2), pp. 110–127.
- Strauss, Anselm & Corbin, Juliet (1998). Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory, 2nd edition. Sage Publications.
- Tayyebī, Zahrā. (1400 SH/2021). "I'tiyād va Nūjavanān." In: Proceedings of the Tenth National Conference on Management Research and Human Sciences in Iran. Tehran: Iranian Management Association. pp. 1–10.
- United Nations Office on Drugs and Crime (2023). World Drug Report 2023. United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC).
- Vigna-Taglianti, Federica; Burkhart, Gregor; Caria, Maria Paola; Vadrucci, Silvia; & Faggiano, Fabrizio (2022). "The Effectiveness of School-Based Prevention Programs on Alcohol, Tobacco, and Illicit Drug Use Among Adolescents: A Systematic Review and Meta-Analysis". Prevention Science, 23(2), 202–216.
- World Health Organization (2014). Global Status Report on Alcohol and Health 2014. World Health Organization.

## | Extended Abstract |

## The Role of Counselors and Educational Mentors in the Prevention and Reduction of Student Addiction: A Mixed-Methods Study in Khuzestan Province Schools

Mobin Shah Vali , Shahla Bagheri

**Research Objective:** This study aims to explain and analyze the role of school counselors and educational mentors in preventing and reducing addiction-related harm among students. In this regard, efforts were made to identify the functions, strategies, and interventions employed by these educational actors and to examine their effectiveness in upper secondary schools in Khuzestan Province. Accordingly, the present study, by adopting a comprehensive approach, provides an in-depth and multidimensional examination of the various aspects of students' involvement in addiction and, consequently, the role played by counselors and educational mentors in preventing and reducing this harm.

**Research Methodology:** This study was conducted using a sequential mixed-method approach (qualitative–quantitative). In the qualitative phase, semi-structured interviews were conducted with 19 school counselors and educational mentors across Khuzestan Province using purposive sampling. The qualitative data were analyzed using the Strauss and Corbin grounded theory model through three stages: open coding, axial coding, and selective coding.

In the quantitative phase, 363 male upper secondary school students from five cities of Khuzestan Province (Izeh, Ahvaz, Dezful, Khorramshahr, and Abadan) were selected through simple random sampling and completed a researcher-made questionnaire designed based on the findings of the qualitative phase. Quantitative data were analyzed using descriptive and inferential statistical methods.

**Findings:** The analysis of qualitative data led to the identification of factors influencing the tendency toward addiction in three domains:

- Individual factors (such as weak life skills, low self-esteem, and inability to manage emotions).
  - Family factors (such as parental addiction, family conflicts, divorce, and insufficient supervision).
  - Socio-cultural factors (such as the influence of deviant peers, easy access to substances, the harmful effects of cyberspace, and a weak culture of seeking counseling).
- Furthermore, the role of counselors and educational mentors was explained at three levels:
- Prevention level: conducting educational workshops based on Islamic life skills, forming cultural and sports groups, and educating families.
  - Identification level: timely detection of students at risk through observation, inter-

views, and screening tools.

- Support level: providing individual and group counseling, making specialized referrals, and following up on suspected cases.

The quantitative findings also confirmed the factors identified in the qualitative section and their relationship with the tendency toward addiction.

**Conclusion:** The results of the study indicate that school counselors and educational mentors can act as “mediators of moral and social health” in schools by employing scientific strategies grounded in religious values to play an effective role in preventing and reducing addiction-related harm. Effective planning to address this phenomenon requires a comprehensive and integrated approach that combines contemporary counseling and psychological knowledge with religious and Qur’anic education. Strengthening the professional status of these specialists, ensuring their continuous training, and institutionalizing a culture of help-seeking among students and families are essential for the country’s educational system. This contributes not only to the psychological and social well-being of the younger generation but also to the pursuit of a harm-free society based on the human-developing teachings of Islam.

**Keywords:** School counselor; Educational mentor; Student addiction trauma; Multifaceted addiction epidemic; Grounded theory; Islamic foundations



University of Holy Quran Sciences  
and Education



Quarterly of Quran  
and Social Sciences

## Quarterly of Quran and Social Sciences

Vol.5, No.4, Serial.20, Winter 2026

**Publisher:** University of Holy Quran Sciences and Education

**Director-in-Charge:** davoud saemi

**Editor-in-Chief:** Ebrahim Ebrahimi

### Editorial Board:

- **Dr. Ebrahim Ebrahimi**, Professor of Allameh Tabatabai University
- **Dr. Mohammad Hadi Amin Naji**, Professor of Payam Noor University
- **Dr. Shahla Bagheri**, 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
- **Dr. Mahmoud Karimi banad kooki**, Professor of Imam Sadiq (AS) University.

**Executive Director:** Mohammadreza Jalali

**Technical Editor:** Zahra Abiyar

**English translator:** Abdulqadir Muhammad-Bello

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

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

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

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





University of Holy Quran  
Sciences and Education



Quran and Social Sciences

## Quran and Social Sciences

20

Vol.5, No.4, Serial.20, Winter 2026

**A Discourse Analysis of Jihadi Salafi Excommunication of Political Rulers (Based on Qur'ān 5:44) through the Lens of Social Exegesis**

Ehsan Khamnavi Khiabani , Seyed Mohammad Sadegh Mousavi ,  
Seyed Abolghasem Naghibi

**An Evaluation of Asma Barlas's Conception of Gender Justice in Comparison with the Views of Ayatollah Javadi Amoli**

Bibi Hakimeh Hosseini Hekmat , Fatemeh Ataei Dalanjan

**An Analysis of Legal and Status Inequality in Women's Employment from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli**

Mahmoud Karimi Benadkooki , Hasan Akhbari , Mehdi Hamzehpoor

**Examining the Concept of "Divine Trial" in the Qur'ān and Its Relation to Individual and Social Development**

Fatemeh Mohammadi , Zahra Abbasi

**The Institutionalization of Monotheism in the Qur'ān and Its Social Functions: An Analysis Grounded in Émile Durkheim's Sociology of Religion**

Isa Alizadeh Manaman , Hajar Ashouri Nalkeyashiri

**The Role of Counselors and Educational Mentors in the Prevention and Reduction of Student Addiction: A Mixed-Methods Study in Khuzestan Province Schools**

Mobin Shah Vali , Shahla Bagheri