

Critical Analysis of Prominent Views on Religious Language as a Tool for the Evolution of a Deep Understanding of Religion

**Hamidreza Rezaei¹, Seyyed Mahmoud Tayyeb-Hosseini², Mohammad Hadi Mansouri³,
Mohammad Mottaghian⁴**

¹ PhD., Student, Maaref University, Qom, Iran (**Corresponding author**). hamidrezaei@rihu.ac.ir

² Professor, Department of Quranic Studies, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran.
tayyebhoseini@rihu.ac.ir

³ Assistant Professor, Maaref University, Qom, Iran. mansouri@maaref.ac.ir

⁴ PhD., Qom Academy of Islamic Sciences, Qom, Iran hamidrezarezaei1771@gmail.com

Abstract

Today, religious language has been analyzed from various perspectives. Following the Islamic Revolution, due to the growing sense of need for religion, the deep understanding (*tafaqquh*) of religion with an evolutionary approach became a necessity. Religious language, as the tool and means of communication with the Legislator (*Shāri*), is recognized as one of the most important instruments for developing the logic of deduction from religious texts. The study of religious language has long been prevalent among specific groups of scholars, including jurists (*fuqahā*), theorists of the principles of jurisprudence (*uṣūliyyūn*), theologians (*mutakallimūn*), Quranic exegetes, and mystics (*urafā*), and has been evaluated from different angles over the years. The present article, with the approach of elevating discussions on religious language to enhance the level of understanding and communion with the Legislator, examines the prominent views on religious language. Its objectives are, on one hand, to clarify and delineate the approaches to religious language and to demonstrate the capacity of each in understanding and communicating with the Legislator; and on the other hand, by identifying the various ideas and perspectives in this field and analyzing them, to arrive at the preliminaries and elements for optimizing religious language. Thus, the fundamental concept of the present article is religious language. Religious language is the language of revelation, through which the message of the Legislator has been delivered to us. Accordingly, religious language—also known as the language of the Legislator—in this article is broader than the language of the Quran and includes hadith as well. In other words, it encompasses the entirety of revelatory propositions transmitted from Almighty God, the Prophet, and the

Cite this article: Rezaei, H.R., Tayyeb-Hosseini, S.M., Mansouri, M.H. & Mottaghian, M. (2025). Critical Analysis of Prominent Views on Religious Language as a Tool for the Evolution of a Deep Understanding of Religion. *Studies of Qur'anic Sciences*, 7(4), p. 89-110. <https://doi.org/10.22081/jqss.2026.72185.1386>

Received: 2025-09-21 ; **Revised:** 2025-09-06 ; **Accepted:** 2025-10-05 ; **Published online:** 2025-12-26

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



Imams in the form of the Quran, hadiths, and supplications to humanity. On this basis, religious language is the language of religious propositions, and approaches to religious language influence our understanding of it and constitute one of the theoretical foundations of religious comprehension. The main question now is: To what extent are the prominent views on the language of religion effective in advancing deduction from religious sources? The significance of the present research lies in the fact that new views on the language of sacred texts—known in the West as hermeneutics—have led to the rejection of positivist outlooks and the acceptance of relativity in understanding. If an appropriate response is not provided in relation to Islamic revelatory texts, this could result in passivity and, consequently, the marginalization of religion under the label of inefficiency. Furthermore, influencing the culture and structures of a society requires intervention in language; and to intervene in the subject of language, in addition to general knowledge, a comprehensive definition of religious language must be offered, along with recognition of its constituent elements and the interconnections among them. With this approach, the relationship of other domains—such as the influence of theological foundations on the understanding of religious language—also becomes evident.

In the present article, the description and analysis of prominent views among various scholars—including *uṣūliyyūn*, *akhbārīyyūn*, mystics, and linguists—regarding religious language have been reported and evaluated. Then, relying on the principles of religious *ijtihād*, linguistic criteria and elements for the evolutionary understanding of religion are presented, including the elevation of the logic of deduction, the incorporation of theological foundations in understanding language, the development of a view from social to historical dimensions of religious language, an evolutionary and constructive perspective on religious language, and so forth. Based on the findings of this research:

1. Various views have offered a limited interpretation of religious language. Jurists and *uṣūliyyūn* have confined the language of the Legislator to the time of the initial addressees; *akhbārīyyūn* have restricted it to specific individuals, namely the infallible ones; mystics have limited the subject of the Legislator's language to spiritual purposes; and finally, linguists, by prioritizing material evolution, have overlooked the Legislator and interpreted linguistic evolution as limited to material needs.

2. *Uṣūliyyūn* trace the basis of the Legislator's communication back to the common sense (*'urf 'āmm*) of the time of initial address and consider religious language to be the language of a common sense, attributing the basis of authority to the Legislator's endorsement. This conception lacks the capacity to analyze levels of address throughout history and is incapable of adequately responding to new issues that arise over time or managing them.

3. *Akhbārīyyūn* regard religious language as particular sense (*'urf khāṣṣ*) and consider its addressees to be only the Prophet and the Imams. This view, by denying the Legislator's communication to the common sense, effectively closes the channel of communication and proof with the general public, leading to the passivity of religion in responding to new needs.

4. Mystics consider the true addressee of the Legislator to be human intellect and present communion with the Legislator as dependent on individuals' degrees of intellect, affirming levels of address. They recognize at least two levels—general and particular—for

the Quran. In this view, the basis of authority returns to certainty (*yaqīn*). Among its shortcomings are the lack of systematization of the influence of faith on understanding and the lack of attention to spiritual matters.

5. Linguists, based on the evolution of material needs, advocate evolution and pluralism in understanding the religious language. This theory, by accepting pluralism without providing criteria or standards, is unable to prove the validity of plural interpretations. Moreover, in this view, the dominance of material evolution over theoretical evolution is accepted, whereas the evolution of faith leads to the evolution of communication with the Legislator.

6. Linguistic criteria that can lead to evolutionary understanding include: elevating the logic of deduction and deep understanding; incorporating theological foundations into discussions of religious language; adopting a social and historical view of language; attending to all needs; determining direction in linguistic analysis; attention to all levels of understanding; and the constructive (*ta'sīsī*) nature of religious language.

Keywords: Religious language, language of religion, logic of deduction, evolutionary understanding, tool for elevating ijtihad.



تحليل نقدي للاتجاهات المطروحة في لغة الدين بوصفها أداة لتكامل الفهم العميق للدين

حميدرضا رضائي^١، السيد محمود طيّب حسيني^٢، محمدهادي منصوري^٣، محمد متقيان^٤

^١ طالب دكتوراه، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران. hamidrezaei@rihu.ac.ir
^٢ أستاذ، مجموعة الدراسات القرآنية، معهد البحوث في الحوزة والجامعة، قم، إيران. tayyebhoseini@rihu.ac.ir
^٣ أستاذ مساعد، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران. mansouri@maaref.ac.ir
^٤ دكتوراه، أكاديمية العلوم الإسلامية، قم، إيران. hamidrezarezaei1771@gmail.com

الملخص

شهدت لغة الدين في العصر الحديث تحليلات متعدّدة من زوايا مختلفة. وبعد انتصار الثورة الإسلامية، وبسبب تنامي الإحساس بالحاجة إلى الدين، برزت ضرورة التفقّه في الدين بمنهج تكاملي. وتعدّ لغة الدين، باعتبارها أداة ووسيلة التفاهم مع الشارع المقدّس، من أهمّ الوسائل في تطوير منطق الاستنباط من النصوص الدينية. تسعى هذه الدراسة، بالمنهج الوصفي - التحليلي، إلى عرض وتقويم أبرز الرؤى المطروحة لدى عدد من العلماء، من بينهم الأصوليون، والإخباريون، والعرفاء، واللغويون، حول قضية لغة الدين. ثمّ، بالاستناد إلى مبادئ الاجتهاد الديني، تقدّم مجموعة من المعايير والعناصر اللغوية اللازمة لتحقيق التفقّه التكاملي في الدين، من بينها: الارتقاء بمنطق الاستنباط، وإدخال المباني الكلامية في فهم لغة الدين، وتوسيع الرؤية من البعد الاجتماعي إلى البعد التاريخي للغة الدين، واعتماد نظرة تكاملية وتأصيلية تجاه لغة الدين. وتخلص الدراسة إلى أنّ النظريات المطروحة، على اختلافها، تعاني من نوع من الانفعال والقصور في الاستجابة لمطالبات تطوير الحاجة إلى الدين في مجال الحياة الاجتماعية للإنسان. كما تبين النتائج أنّ تحقيق التكامل في فهم القرآن والدين، وتوسيع المجال الأقصى لحضور الدين في مختلف ميادين الحياة الفردية والاجتماعية، يستلزم طرح نظرية جديدة في مجال لغة الدين.

الكلمات المفتاحية: لغة الدين، منطق الاستنباط، التفقّه التكاملي، أداة ارتقاء الاجتهاد.

استناداً إلى هذه المقالة: رضائي، حميدرضا؛ طيّب حسيني، السيد محمود؛ منصوري، محمدهادي؛ متقيان، محمد (١٤٠٤ش). تحليل نقدي للاتجاهات المطروحة في لغة الدين بوصفها أداة لتكامل الفهم العميق للدين. *دراسات علوم القرآن*، ٧(٤)، ص ٨٩-١١٠.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2026.69754.1323>

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٩/٢١؛ تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٩/٠٦؛ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١٠/٠٥؛ تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١٢/٢٦

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: بحثية



<https://jqss.isca.ac.ir/>

تحلیل انتقادی دیدگاه‌های مطرح در زبان دین به عنوان ابزار تکامل فهم عمیق دین

حمیدرضا رضایی^۱، سید محمود طیب حسینی^۲، محمدهادی منصوری^۳، محمد متقیان^۴

^۱ دانشجوی دکتری، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول). hamidrezaei@rihu.ac.ir

^۲ استاد، گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. tayyebhoseini@rihu.ac.ir

^۳ استادیار، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. mansouri@maaref.ac.ir

^۴ دکتری، فرهنگستان علوم اسلامی، قم، ایران. hamidrezarezaei1771@gmail.com

چکیده

امروزه زبان دین از جهات مختلفی مورد تحلیل قرار گرفته است. پس از انقلاب اسلامی به دلیل رشد احساس نیاز به دین، تفقه در دین با رویکرد تکاملی ضرورت پیدا کرد. زبان دین که ابزار و طریق مفاهمه با شارع است، یکی از مهم‌ترین ابزار توسعه منطق استنباط از متون دینی شناخته می‌شود. در مقاله حاضر، به روش توصیف و تحلیل، دیدگاه‌های برجسته نزد دانشمندان مختلف از جمله اصولی‌ها، اخباری‌ها، عرفا و زبان‌شناسان در باب زبان دین، گزارش و ارزیابی شده، سپس با تکیه بر اصول اجتهاد دینی، معیارها و عناصری زبان‌شناختی برای تفقه تکاملی دین، از جمله ارتقای منطق استنباط، دخالت‌دادن مبانی کلامی در شناخت زبان، توسعه نگاه از اجتماعی بودن زبان دین و نگاه تکاملی و تأسیسی به زبان دین، ارائه شده است. حاصل این تحقیق، وجود نوعی انفعال و ناکارآمدی در همه نظریه‌های مطرح در جهت توسعه و تکامل نیاز به دین در عرصه حیات اجتماعی بشر است. همچنین این نتیجه به دست آمده که به منظور تکامل فهم و تفقه قرآن و دین و گسترش حداکثری قلمرو دین در همه حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی، به ارائه نظریه‌ای جدید نیاز است.

کلیدواژه‌ها: زبان دین، منطق استنباط، تفقه تکاملی، ابزار تعالی اجتهاد.

استاد به این مقاله: رضایی، حمیدرضا؛ طیب حسینی، سید محمود؛ منصوری، محمدهادی؛ متقیان، محمد (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی دیدگاه‌های مطرح در

زبان دین به عنوان ابزار تکامل فهم عمیق دین. *مطالعات علوم قرآن*، ۷(۴)، ص ۸۹-۱۱۰. <https://doi.org/10.22081/jqss.2026.72185.1386>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۵

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نوع مقاله: پژوهشی

© ۱۴۰۴ / نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.



۱. مقدمه

پس از پیدایش انقلاب اسلامی، اصلی‌ترین تحولی که در رویکرد نسبت به دین اتفاق افتاده، توسعه و تکامل نیاز به دین در عرصه حیات اجتماعی بشر بود. پرواضح است که این سطح احساس نیاز به دین، ایجاب می‌کند تا «تفقه در دین» نیز تکامل پیدا کند تا علاوه بر سرپرستی شئون مختلف فرد، عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی نیز بر محور دین سرپرستی گردد (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۳). یکی از پیش‌نیازها برای ارتقای سطح اجتهاد از منابع دینی، ارتقا و بالابردن سطح فهم و تفاهم با شارع است؛ که این نیز، نیاز به ارتقای مباحث زبان دین دارد و زبان دین راه ورود به فهم دین است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۴۳). مطالعه زبان دین از دیرباز در میان گروه‌های خاصی از اندیشمندان از جمله فقیهان، اصولیون، متکلمان، مفسران و عارفان رایج بوده است و در طول سالیان، از جهات مختلف مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند. مقاله حاضر با رویکرد ارتقای مباحث زبان دین برای بالابردن سطح تفاهم با شارع، به مطالعه دیدگاه‌های مطرح در زبان دین پرداخته و هدف آن از یک سو شفاف‌سازی و مرزبندی رویکردهای زبان دین و نشان دادن میزان توان هر یک در فهم و تفاهم با شارع است و از سوی دیگر با شناسایی اندیشه‌ها و دیدگاه‌های مختلف این عرصه و تحلیل آنها، به مقدمات و عناصر بهینه‌سازی زبان دین نیز دست پیدا خواهد شد. مفهوم اساسی مقاله حاضر، زبان دین است. زبان دین، همان زبان وحی است که پیام شارع در قالب آن در اختیار ما قرار داده شده است. براین اساس زبان دین که به لسان شارع نیز شناخته می‌شود، در این مقاله، اعم از زبان قرآن بوده و شامل حدیث هم می‌شود. به عبارتی مجموعه گزاره‌های وحیانی که از جانب خدای متعال و پیامبر (ص) و ائمه (ع) در قالب قرآن و روایات و ادعیه به انسان‌ها منتقل شده است را در برمی‌گیرد. بنابراین زبان دین، همان زبان گزاره‌های دینی است و رویکردهای زبان دینی بر نوع فهم ما از زبان دین تأثیرگذار است و از جمله مبانی نظری فهم دین می‌باشد (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۳). حال، پرسش اصلی این است که دیدگاه‌های مطرح در زبان دین تا چه اندازه در ارتقای استنباط از منابع دین کارآمد هستند؟

اهمیت پژوهش حاضر از این جهت است که دیدگاه‌های جدید در رابطه با زبان متون مقدس که در غرب به نام هرمنوتیک مطرح شده و منجر به نفی نگاه اثبات‌گرایی و پذیرفتن نسبیّت در فهم شده است، اگر متناسب با متون وحیانی اسلام جواب مناسب نگیرد، منجر به انفعال و در نتیجه به حاشیه رفتن دین با برچسب ناکارآمد بودن خواهد شد. افزون بر اینکه برای تصرف در فرهنگ و ساختارهای یک جامعه، نیاز به تصرف در زبان است و برای تصرف در موضوع زبان، باید افزون بر شناخت کلی، تعریفی جامع از زبان دین با شناخت عناصر تشکیل‌دهنده موضوع و پیوندهای موجود میان این عناصر ارائه کرد (رضایی، ۱۳۹۹، ص ۷۴). با این رویکرد است که ارتباط سایر حوزه‌ها با بحث زبان از جمله تأثیر مبانی کلامی در شناخت زبان دین نیز دیده می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

درباره موضوع حاضر، پژوهشی تاکنون انجام نگرفته است؛ اما به صورت عام، در سالیان اخیر، بخشی از آثاری که توسط عده‌ای از صاحب‌نظران با نگاه به چالش‌ها و مسائل فقهی حکومت اسلامی به منظور ارتقای استنباط از گزاره‌های دین با عناوینی چون «مکتب» از شهید صدر، «احکام حکومتی» از سیدمنیرالدین حسینی، «فقه نظام/نظامات» از ابوالقاسم علی‌دوست، علی‌اکبر رشاد، محسن اراکی، «فقه کلان» و «فقه اجتماعی» از محمدجواد فاضل، محمدجوادارسطا، احمد مبلغی، «فقه تمدنی» از عبدالحمید واسطی و احمد رهدار، «فقه ولایتی» از سیداحمد مددی، «فقه نظام ولایتی» از عبدالحسین خسروپناه، «فقه سرپرستی» از سیدمهدی میرباقری، «اجتهاد تمدن‌ساز» از علیرضا اعرافی، «اندیشه مدون در اسلام» از مهدی هادوی تهرانی، «فقه الاداره» از صمصام‌الدین قوامی، به انجام رسیده است، با این پژوهش مرتبط هستند. آثاری مانند: «درآمدی بر فلسفه اصول» از معلمی و «درآمدی تأیسی بر فلسفه اصول فقه» از رشاد که فهرستی کلان برای فلسفه علم اصول ارائه داده‌اند، نیز با بحث حاضر می‌تواند ارتباط داشته باشد. اما به صورت خاص تنها اثر مکتوب که با تمرکز بر مباحث زبان‌شناسی با هدف ارتقای مبادی علم اصول و توسعه آنها، ارتباط نزدیکی با پژوهش حاضر دارد، کتاب «بررسی تطبیقی حجیت قواعد عام علم اصول» از استاد میرباقری است.

۳. دیدگاه‌ها درباره زبان دین

درباره زبان دین - به مفهوم عام - و زبان قرآن - به معنای خاص - دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است. به صورت گذرا چهار دیدگاه که بیشتر قابل توجه و درخور اهمیت‌اند بیان خواهد شد.

۳-۱. زبان دین از دیدگاه اصولیون و فقها

جایگاه اصلی بحث زبان دین یا زبان شارع، علم اصول است؛ اما از آنجاکه در سده‌های نخست هجری، مباحث اصولی عمدتاً در بین مباحث فقهی طرح می‌شد، باید پیشینه این بحث را در کتب فقهی نیز دنبال کرد؛ ولی بیان دیدگاه‌های همه فقیهان و اصولیون در این باره، خارج از موضوع مقاله حاضر است. به همین دلیل به صورت کلی به بیان دیدگاه غالب و رایج بین آنها پرداخته و مستندات آن در سخنان برخی از ایشان دنبال خواهد شد. درباره عرف عام یا خاص بودن زبان قرآن، دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده است؛ اما از سخنان فقها و اصولیون به دست می‌آید که بیشتر آنها، زبان دین را زبان عرف عام می‌دانند. شیخ مفید، فقیه اصولی نام‌دار شیعه در بحث حجیت ظواهر کتاب، معانی قرآن و فهم ما از قرآن را دو گونه دانسته است: فهم ظاهری و فهم باطنی. وی معنای ظاهر را معنایی می‌داند که مطابق با فهم اهل زبان باشد؛ و معنای باطن را همان حقیقت شرعیه می‌داند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹)؛ بنابراین ایشان با عرفی دانستن زبان دین، برخی واژگان را که شارع معنای جدیدی از آنها قصد کرده را از مقوله معنای باطنی

شمرده است. سید مرتضی نیز که هم فقیه و هم اصولی است، در کتاب اصولی‌اش با نام «الذریعه»، ذیل همین بحث، بعد از اینکه مراتب خطاب را ذکر کرده و خطابات را بر سه قسم لغوی، عرفی و شرعی تقسیم می‌کند، در رابطه با اینکه کدام یک از این سه بر دیگری مقدم است، تا اساس بر فهم خطاب قرار گیرد، می‌گوید: «اگر از ناحیه خدا خطابی صادر شود که در آن خطاب فهم عرفی و فهم شرعی وجود ندارد، باید کلام شارع را حمل بر لغت کنید؛ زیرا آن اصل است؛ یعنی اصل بر این است که آیه قرآن، بر اساس لغت عرب نازل شده است؛ پس باید برای فهم لغت قرآن، به کتب لغوی رجوع کرد (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵). علامه حلی نیز که در هر دو علم فقه و اصول سرآمد بود، در کتاب اصولی‌اش به نام «نهایه‌الوصول» در بحث شرایط اجتهاد، اولین شرطی را که برای اجتهاد می‌شمارد، علم به لفظ و معنا است. به این معنا که مجتهد باید عالم به لغت و وضع عرف و حقایق شرعی باشد (حلی، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۱۶۸). ظاهراً وحید بهبهانی، که فقیه و احیاگر مکتب اصولی است، اولین کسی است که به‌صراحت به این موضوع اشاره کرده است. وی در تقابل با اخباریون که مهم‌ترین ادعایشان انکار اجتهاد بود، در کتاب «الرسائل الاصولیه» به مسائل مربوط به اجتهاد پرداخته و با معرفی علوم مورد نیاز در اجتهاد، علت نیاز مجتهد به آن علوم را دستیابی به عرف زمان شارع بیان می‌کند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۶). نراقی از فقیهان و اصولیون قرن سیزدهم هجری قمری نیز معتقد است که الفاظ را باید بر معانی متعارف بین مردم حمل کرد؛ زیرا فهم عرفی حجت است (نراقی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۲). وی برای مدعای خود، افزون‌بر اجماع، به آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» (ابراهیم، ۴) و دلیل عقلی که انسان حکیم، تنها به آنچه مخاطبش می‌فهمد سخن می‌گوید، استدلال کرده است (نراقی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۲).

۳-۱-۱. بررسی و نقد

استفاده شارع از زبان عرف زمانش، برای تفاهم و اتمام حجت، امری پذیرفته شده است؛ ولی از ظاهر سخن اصولیون فوق استفاده می‌شود که زبان شارع برای تفاهم و اتمام حجت، محدود به همین زبان عرف می‌باشد؛ که این محدود دانستن سطح تفاهم با شارع، پذیرفتنی نیست؛ بلکه اکتفا بر آن، موجب محروم ماندن از فهم خطابات شارع برای سطوح بالاتر است. از آنجاکه اکتفا به این سطح در تفاهم با شارع، از کلام اصولیون فهمیده می‌شود، نقدهایی به ایشان وارد است:

اولاً، عمده دلیل اصولیون بر عرف عام دانستن زبان قرآن، آیات قرآنی است که قرآن را هدایت برای همه انسان‌ها دانسته و امر به تدبیر در آن کرده است. چنانکه مرحوم نراقی آیهی «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» (ابراهیم، ۴) را دلیل بر این ادعا ذکر کرد. و برخی در توضیح این دلیل گفته‌اند: پیامبر (ص) روش ویژه‌ای در تفهیم مفاهیم شریعت ابداع نکرده، بلکه با همان سبک تفاهمی متعارف میان مردم، با ایشان سخن گفته، تا در آیاتش تدبیر نمایند و راه هدایت خود را از آن دریافت کنند (ملکی میانجی، ۱۳۷۷، ص ۲۵). اما اولاً، این دیدگاه بر این پیش‌فرض مبتنی است که چون قرآن برای هدایت همه

انسان‌ها نازل شده، باید همه مفاهیم آن در یک سطح قابل فهم برای همه مردم (عرف عام) باشد؛ درحالی‌که چنین پیش فرضی درست نیست و هرکس به اندازه‌ای که با زبان و اهل زبان تعامل دارد، می‌تواند از مفاهیم رایج در عرف عام و نیز احیاناً عرف‌های خاص بهره‌گیرد (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۴). بنابراین نمی‌توان پذیرفت که شارع، ورای فهم عرف از الفاظش، معنای دیگری از جمله دلالت‌های غیرمطابقی و معانی باطنی اراده نکرده است. ثانیاً باید گفت که شارع در عین سخن گفتن به زبان عرف عام، زبانی جدید را نیز تأسیس کرده است که برخی مقاصد وی از راه ارتباط با این زبان جدید، قابل دریافت است (الحسینی الهاشمی، ۱۳۹۳، ص ۳۷).

ثانیاً، جهان‌شمولی و فراعصری بودن قرآن به این معنا که معارف قرآن فرامکان و فرازمان است، از جمله مبانی کلامی مسلمانان در رابطه با قرآن‌اند. از طرفی، استعدادهای متفاوت انسان‌ها سطوح فهم مختلف را در پی خواهد داشت. برای مثال، درک و فهم سلمان با یک انسان معمولی و حتی با سایر یاران پیامبر (ص) از قرآن برابر نیست؛ بنابراین زبان مخاطب با همه سطوح، نمی‌تواند یک‌زبان ثابت باشد. حال آیا زبان عرب جاهلی ظرفیت این مخاطب را دارد؟ مطمئناً زبان عصر نزول قرآن، مانند هر زبانی دیگر، هدف از وضعیتش، تفاهم در حد نیاز محدود مردم بوده است؛ در نتیجه زبانی محدود است. به همین دلیل دائماً در طول زمان تغییر کرده و واژگان و اصطلاحات جدیدی به آن اضافه شده است.

ثالثاً، محدود کردن زبان دین به زبان عرف عام زمان نزول، با مبنای کلامی حداکثری بودن دین مغایر است؛ چراکه موضوعات در عصر مخاطب به صورت خرد و بسیط بوده و با عناوین کلی و انتزاعی قابل تطبیق است و موضوعات جدیدی که در گذر زمان قابل صدق بر عناوین کلی استنباط شده از خطابات شارع نمی‌باشند، باعث می‌شود تا حکم آنها از طریق اصول عملیه و قواعدی چون اصل اباحه و... تعیین گردد و بسیاری از آنها نیز به عنوان امور عقلانی به عقلا واگذار شود و ربطی به دین پیدا نکنند و این به معنای ثابت دیدن احکام دین به دلیل ثابت دیدن زبان دین است؛ درحالی‌که موضوعات مبتلابه در عصر حاضر به صورت «کل» و «نظام» وجود دارند که شناخت آن‌ها متوقف بر شناخت نظام‌وار تمامی ابعاد و عناصر موضوع و ارتباط میان آنها است؛ در این صورت شناسایی این سنخ موضوعات با عناوین کلی ممکن نخواهد بود (الحسینی الهاشمی، ۱۳۹۳، صص ۳۳-۳۴).

رابعاً، فقهاء و اصولیون در مرحله نظر معتقدند که باید برای کشف معنای واژه، به زمان نزول برگشت؛ چنان‌که در کلام سیدمرتضی گذشت که اصل بر این است که آیه قرآن بر اساس لغت عرب نازل شده است؛ پس باید به کتب لغوی رجوع کرد برای فهم لغت قرآن (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵)؛ ولی در مقام عمل کمتر به آن پابندی نشان داده و شیوه ایشان در دستیابی به دلالت‌های زبانی در بسیاری از موارد، شیوه تحلیلی است و مستند به کاربردها در زبان عرب نمی‌باشد. مثلاً در بحث معانی واژه‌ها، آنها هیچ‌گاه برای فهم حقیقت معنای یک واژه، به معاجم لغوی اکتفا نمی‌کنند و همیشه به تحلیل

لغت‌شناسانه و پالایش معنا دست می‌زنند و چه‌بسا از این رهگذر، با تکیه بر ارتکازات و انصرافات ذهنی، معنا را استنباط می‌کنند. برای نمونه محقق اصفهانی درباره مفهوم «حق»، با کنار هم گذاشتن کاربردهای گوناگون، حقیقت معنایی «حق» را به دست می‌آورد (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۴، ص ۹۰).

۳-۲. زبان دین از دیدگاه اخباری‌ها

وجود اصطلاحات خاص با حقایق شرعیه در میان برخی فقیهان و مفسران، امری پذیرفته شده است؛ ولی اخباری‌ها همه قرآن را اصطلاح خاص دانسته که فهم آن، به معصومان اختصاص دارد؛ در نتیجه همه طوایف اخباری اعم از افراطی، تفریطی و اعتدالی، فهم قرآن را تنها با رجوع به امام معصوم که مخاطب اولی و اصولی آن است، میسور می‌دانند. در این‌جا به دیدگاه هر سه گروه یادشده در فهم قرآن اشاره می‌شود (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۷).

۱) **دیدگاه افراطی:** اخباری‌های افراطی همچون استرآبادی، تمام قرآن از ظاهر و مؤول، متشابهات، و حتی نصوص آن را عرف خاص می‌دانند. وی در کتاب «فوائد المدنیة» می‌گوید: «راه علم به احکام و آنچه متعلق به قرآن و سنت پیامبر (ص) از نسخ و تقیید و تخصیص و تأویل نزد ائمه معصومین (ع) است و بیشتر آیات قرآن، دارای دلالت اجمالی و در حکم تعمیه (ابهام‌افکنی) هستند؛ بنابراین تنها راه شناخت احکام شرعی نظری اصلی و فرعی، شنیدن از امام است» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۰۴). ایشان در جای دیگر بعد از بیان حدیث ثقلین، معنای حدیث را وجوب تمسک به کلام ائمه (ع) دانسته و راه تمسک به قرآن و عترت را تمسک به ائمه (ع) می‌داند و در بیان علت این مطلب می‌گوید: «راهی برای شناخت مراد خداوند وجود ندارد مگر از طریق ائمه (ع)؛ زیرا ایشانند که ناسخ و منسوخ را می‌شناسند» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، صص ۲۵۴-۲۵۵). وی در آخر کتاب، ذیل جواب به سؤال نهم که آیا امکان فهم ظواهر آیات قرآن و سنت نبوی وجود دارد، پاسخ می‌دهد که باید برای فهم مراد امام، به کلام ایشان مراجعه کرد و در صورت نفهمیدن، باید توقف کرد (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، صص ۳۳۶-۳۳۷). نتیجه این دیدگاه، عرف خاص بودن کل قرآن است.

۲) **دیدگاه تفریطی:** گروه دوم که در نظر شیخ یوسف بحرانی به دیدگاه تفریط شناخته می‌شوند، در رأس آنها فیض کاشانی قرار دارد. این دیدگاه، از نقدی که فیض کاشانی به استرآبادی وارد کرده، در میان اخباری‌ها، به صورت گروهی مستقل دیده می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۴۹، ص ۱۲). مرحوم فیض در کتاب «الاصول الاصلیة» بعد از ذکر ادعای استرآبادی مبنی بر اینکه: خداوند همه احتیاجات بشر تا قیامت را به دلالت قطعی در کتاب قرار داده است؛ در نقد وی می‌گوید: «این ادعای دلالت قطعی، مخصوص به ائمه و کسانی که از ائمه به صورت شفاهی شنیده‌اند، می‌باشد نه همه مردم؛ و این فهم قطعی، منحصر به زمان خاص بوده که همان زمان حضور امام است و می‌شود از ایشان پرسید؛ اما در زمان غیبت، اصلاً

دلالت قطعی وجود ندارد؛ مگر نسبت به کسی که خداوند به او حکمت و فصل داده و گوش و چشم باطنی او را برای فهم قرآن باز کرده است؛ زیرا اخبار آحاد، فقط ظن را می‌رساند؛ افزون بر اینکه همه احکام در قرآن نیامده و اکثر اخبار مثل قرآن، دلالت اجمالی دارد (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۳۰). همچنین وی بعد از اینکه علم کامل کتاب و سنت را فقط در اختیار پیامبر (ص) و ائمه (ع) می‌داند، به این مطلب تصریح می‌کند که شیعیان کامل نیز به اندازه تقریبشان به ایشان و بنابر اختلاف جایگاه و تفاوت در درجات علم و حکمتشان، می‌توانند به این علوم دست پیدا کنند (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۳۵). وی در جایی دیگر در نقد کلام استرآبادی که فهم مراد خداوند را تنها از ناحیه ائمه (ع) دانسته است، می‌گوید: «این کلام که تنها راه فهم، ائمه (ع) هستند، در مشابهات صحیح است؛ ولی در محکومات این گونه نیست؛ زیرا در این صورت، انتفاع از قرآن از بین می‌رود. حتی همه مشابهات هم این گونه نیست؛ بلکه برخی از آنها و نسبت به برخی افراد این گونه است» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۷۰).

۳ دیدگاه معتدل: گروه سوم، امکان فهم نصوص و ظواهر کتاب و سنت را برای غیر معصوم نیز ممکن می‌دانند؛ ولی معتقدند که کشف مراد نهایی و آنچه به عنوان مجملات کتاب معرفی شده، تنها در انحصار معصومین (ع) است. کلام فیض کاشانی که در زمان غیبت، دلالت قطعی را نسبت به برخی افراد غیر از امام پذیرفته، مورد نقد مرحوم بحرانی قرار گرفته است و همین، زمینه ایجاد طائفه دیگری را در بین اخباری‌ها به وجود آورده است. ایشان این ادعای فیض را جرئت عظیمه دانسته است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، صص ۳۴-۳۵) و بر طبق آن، دیدگاه‌های اخباری‌ها را به سه دسته تقسیم کرد. ایشان دیدگاه صحیح را همان چیزی می‌داند که شیخ طوسی در کتاب «التبیان» معرفی کرده است و آن اینکه معانی قرآن بر چهار قسم اند: قسم اول، آنچه علم به آن مختص به خداوند متعال است. قسم دوم، آنچه که ظاهر آن با معنای آن مطابقت دارد که در اینجا هرکس لغت عرب را بشناسد، معنا را می‌فهمد. قسم سوم، آنچه مجمل است و با فهم ظاهر نمی‌توان به مراد تفصیلی خداوند رسید که علم آن، مخصوص پیامبر (ص) و ائمه (ع) است. قسم چهارم، آنچه که لفظ بین دو یا چند معنا مشترک است و ممکن است هر کدام از آنها مراد باشد. در اینجا نیز فقط با کلام پیامبر (ص) یا ائمه (ع) می‌توان معنا را تعیین کرد (طوسی، بی‌تا، ج ۱، صص ۵-۶). بعد از اینکه محدث بحرانی این کلام را از شیخ طوسی نقل می‌کند، آن را قول وسط و بهترین قول می‌داند (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۲، صص ۳۵۰-۳۵۱). وی با بیان «قسم دوم»، یعنی امکان فهم از ظواهر قرآن و سنت، دیدگاه استرآبادی را کنار گذاشته و با بیان «قسم چهارم» دیدگاه مرحوم فیض را کنار می‌گذارد؛ زیرا وی بر خلاف مرحوم فیض، فهم مراد خداوند از بین معانی مشترک را برای غیر معصوم جایز نمی‌داند.

۳-۲-۱. بررسی و نقد

اولاً، اختصاص فهم قرآن به معصومان و در نتیجه خاص دانستن زبان آن، در نگاه اخباری‌ها، غفلت از

تفاهم و ارتباط خداوند با سایر انسان‌ها، با استعدادهای مختلف، از طریق قرآن است. قرآن، وسیله اتمام حجت خدا در دعوت همه انسان‌ها به‌سوی توحید، حتی با کفار و مشرکان است و ویژگی‌های قرآن، مانند بیان و نور بودن، که در آیات متعددی آمده، دلیل بر این مطلب است و دیدگاه اخباری‌ها این خصوصیت ذاتی را از قرآن نفی می‌کند.

ثانیاً، جمود اخباری‌ها و گریز از تحول‌پذیری، که ویژگی اندیشه اخباری‌گری است، در بحث زبان دین، با محدود کردن آن به معصومان، بزرگ‌ترین مانع برای استنباط و تفقه از منابع دینی در جهت پاسخ به نیازهای جدید و اثبات کارآمدی دین در تحولات اجتماعی است که انفعال دین در مقابل حوادث جدید و در نتیجه به انزوا رفتن دین را به دنبال خواهد داشت.

ثالثاً، اخباری‌ها بر این اساس که فهم قرآن را مخصوص معصومان می‌دانند، فهم از شریعت را تنها با رجوع به اخبار ممکن می‌دانند و روش ایشان در این امر، به‌کارگیری آیات و روایات بر اساس توان فردی (حافظه، عقل و اختیار) است. یعنی به هر مقدار که فقیه اخباری از حافظه قوی‌تر و تسلط بر منابع، بهره بیشتری داشته باشد، استنباط متفاوت‌تری خواهد داشت. این گزینش بی‌قاعده، محصول به‌کار نرفتن ابزار مؤثر در فهم ادله شرعی است که از آن جمله، منطق کل‌نگر است. مادامی که به دین به‌عنوان یک سیستم نگاه نشده و مرکزیت آن لحاظ نشود، بلکه تنها هویت تک‌تک اجزا - آن‌هم اجزای درونی بدون توجه به عوامل بیرونی و بدون در نظر گرفتن ارتباط بین اجزا - مورد توجه باشد، این مشکل باقی خواهد ماند.

۳-۳. زبان دین از دیدگاه عرفا

یکی دیگر از رویکردها به زبان دین و ارتباط لفظ و معنا و مصداق آن، نظریه روح معناست که از فروعات مشترک معنوی است و بیشتر از سوی عرفا مطرح شده است (خداداد و وکیلی، ۱۳۹۸، ص ۳۷). گرچه عارفان به‌عنوان صاحبان دیدگاه «وضع الفاظ برای روح معانی» عمدتاً در سخنان خود به الفاظ مشابه نظر داشته‌اند، ولی ایشان نظریه خود را به حق مقید و محدود به الفاظ قرآنی نکرده و بر فرض، همه واژه‌های موجود در زبان را شامل نشود، بخش زیادی از آنها را در بر می‌گیرد (حجتی و شیواپور، ۱۳۸۹، ص ۴۱-۶۶). این نظریه از گذشته تا به امروز مورد توجه عرفای شیعه و سنی بوده است از محمد غزالی (د ۵۰۵ق) که شاید اولین کسی باشد که آن را طرح کرده و عارف نام‌دار اهل سنت ابن عربی گرفته، تا ملاصدار و شاگردش فیض کاشانی و در عصر حاضر، علامه طباطبایی و امام خمینی از جمله معتقدان به این نظریه می‌باشند (شیواپور، ۱۳۹۴، صص ۱۸۰-۳۱۰). در ادامه دیدگاه دو نفر از عرفایی که سعی کرده‌اند این نظریه را قاعده‌مند کرده و از آن در تفسیرشان استفاده کنند، یعنی فیض کاشانی و علامه طباطبائی، مطرح می‌شود.

۳-۱. تبیین فیض کاشانی از مسئله روح معنا

فیض کاشانی در مقدمه چهارم تفسیر «صافی» در تبیین معنای برخی روایات که می‌گویند قرآن بطوناً دارد، در سه‌گام دیدگاه خویش را توضیح می‌دهد.

گام نخست: الفاظ، برای ارواح معانی وضع شده‌اند. ایشان در این باره می‌گویند: «هر معنایی در عین اینکه صورتی دارد، از یک حقیقتی برخوردار است. البته این حقیقت واحد، می‌تواند صورت‌های متعددی داشته باشد. در حقیقت، الفاظ برای همین حقایق وضع شده‌اند و به دلیل وجود آنها در قالب‌ها، الفاظ در آنها به نحو حقیقت به‌کار می‌روند؛ زیرا بین آنها نوعی از اتحاد وجود دارد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۳۱-۳۲).

گام دوم: درک «ارواح معانی»، تابع درجات رشد عقلانی و تهذیب نفوس است. وی در ادامه می‌افزاید: «هرآنچه در عالم محسوسات دیده می‌شود، مثالی از یک امر روحانی است که در عالم ملکوت وجود دارد و همان حقیقت صرف است و عقول مردم، در حقیقت نمادی از عقول انبیاست. پس انبیاء جز از راه مثال، نمی‌توانند با مردم سخن بگویند... عقول مردم در نسبت با آن نشئه (نشئه عقول انبیاء) همانند خواب‌آلوده است و غالباً بر انسان خواب‌آلوده، جز از طریق صورت‌های مثالی چیزی روشن نمی‌شود» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۳۱-۳۲).

گام سوم: توجه به «سطوح تفاهم» و راهیابی به «باطن خطاب»، راه‌حل تعارض آیات و روایات. در این مرحله مرحوم فیض به این سؤال مقدر که چرا در کلام الهی مستقیماً از همان حقایق سخن گفته نشده، این‌گونه پاسخ می‌دهد که مردم در عقول و اندیشه، دارای سطوح متفاوت‌اند؛ به همین دلیل با هر یک باید به اندازه فهم و مقامشان سخن گفت؛ و همین، علت استفاده از تمثیل در کلام خداوند و ائمه است؛ و در نتیجه به جهت درک‌های مختلف و بیان حقایق در مثال‌های مختلف، تعارض و اختلاف در ظواهر آیات و روایات به نظر می‌آید و راه‌حل این تعارض ظاهری، راهیابی به باطن خطاب است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۳).

۳-۲. تبیین علامه طباطبائی از مسئله روح معنا

گرچه علامه دیدگاه خود را در زبان دین به صورت شفاف بیان نکرده است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱، صص ۶۵-۷۸)، ولی می‌توان ایشان را از جمله عارفان معتقد به نظریه روح معنا دانست. ایشان در همان ابتدای جلد اول المیزان نگاه خود را درباره زبان قرآن در سه‌گام بیان می‌کند:

گام اول: حمل کلمات الهی، بر مصادیق مادی توسط عرف. ذهن انسان به دلیل انس به مادیات، بعد از شنیدن الفاظ، به مصادیق مادی منتقل می‌شود. برای مثال، الفاظ حیات و علم، یا الفاظی چون آسمان و زمین، همه این‌گونه‌اند که مصادیق مادی آنها به ذهن می‌آید و یا افعالی مانند خلق کرد یا اراده می‌کند را «زمانی» می‌بینیم؛ درحالی‌که در فعل خداوند، زمان وجود ندارد؛ ولی به دلیل انس ما با افعال زمانی، آن

را بر فعل زمان دار تطبیق می‌کنیم (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۹).

گام دوم: پیدایش جامعه و زبان تفاهم، در اثر استکمال اغراض مادی. ایشان در ادامه علاوه بر انس انسان‌ها به محسوسات، دلیل دیگری نیز برای حمل الفاظ بر مصادیق مادی ذکر کرده است و آن اینکه، نیاز انسان به زبان و وضع الفاظ، برای تفاهم اجتماعی درباره اغراض مادی است. انسان به دلیل وابستگی به زندگی اجتماعی، برای برطرف کردن نیازهای مادی، الفاظ را به عنوان علانمی برای رسیدن به اغراض خود وضع کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۰).

گام سوم: وضع الفاظ برای غایات. ایشان در پایان، وضع الفاظ برای روح معنا را برای برطرف کردن مشکل (حمل الفاظ بر مصادیق) مطرح می‌کنند. ابتدا بیان می‌کنند که وضع الفاظ از ناحیه انسان برای اغراض است. در قدم بعد می‌گویند با آنکه در گذر زمان، مصادیق دچار تغییر، تحول و تکامل می‌شوند؛ ولی همان الفاظ برای آنها به کار می‌روند. برای مثال چراغ‌های نفتی گذشته که فتیله داشت، تبدیل به چراغ‌های الکتریکی شد؛ ولی همچنان عنوان چراغ بر هر دو صدق می‌کند و وضع الفاظ در آنها عوض نشده و این برای آن است که ما یک مفهوم عام داریم که هر یک از اینها یک فرد از آن مفهوم هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱). سپس مرحوم علامه با این نگاه، فهم کلمات شارع را با نگاه مادی درست نمی‌داند و معتقد است کلمات قرآن باید با خود قرآن فهم شوند.

۳-۳-۳. بررسی و نقد

گرچه عرفا با طرح نظریه روح معنا به درستی به سطوح فهم توجه کرده‌اند؛ ولی از آنجاکه محتوایی دین از طریق ابزار زبان انتقال می‌یابد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۴۳)، سطوح فهم نیز باید در تحلیل از زبان دین، نشان داده شود که تحلیل عرفا از جهاتی دارای کاستی است.

اولاً، چنان‌که گفتیم، توجه به سطوح خطاب، از مهم‌ترین نقطه قوت‌های دیدگاه عرفا است؛ ولی اکثر آنها از اینکه فهم عرفی حجت است یا خیر، و دایره حجیت آن تا کجاست، بحث نکرده‌اند و دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر اینکه تفاهم عرف زمان تخاطب، حسی است و ما نمی‌توانیم در فهم کلمات شارع، به انس حسی تکیه نماییم؛ بلکه عرف، الفاظ را برای غایات وضع نموده است و باید به سراغ «روح معانی» برویم. در واقع راه حل علامه برای به رسمیت شناختن زبان عرف عام، در کنار زبان تخصصی شارع است؛ منتها ایشان اولاً بحث را فقط در حد لغت پیش برده‌اند، در حالی که محدود به لغات نیست؛ بلکه همه شئون ادبیات و بالاتر از آن قواعد عقلی و عقلایی هم باید مورد دقت قرار گیرد تا روشن شود که قواعد عقلی، عقلایی و عرفی تفاهم با شارع چیست (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۳). ثانیاً آن را به «تفسیر قرآن به قرآن» برگردانده‌اند و صحبتی از عرف خطابات روایات به میان نیاورده‌اند (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲).

ثانیاً، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در پیدایش و رشد فهم، درجات ایمان است که عرفا بدان معتقدند. اینکه «ایمان» در فهم، تأثیرگذار بوده و از جمله مولفه‌های ارتقاء زبان دین است، مطلب درستی است؛

ولی در کلام عرفا، قاعده‌مند نشده تا حجیت پیدا کند. اهل شهود اصولاً حجیت فهم را به «یقین» برمی‌گردانند و می‌گویند وقتی فرد به درجه‌ای از تهذیب باطنی رسید، شهود می‌کند و شهود هم حجت است، اما در مورد اینکه آیا «مطلق یقین» حجت است؟ و یا اینکه این «شهود» چگونه قاعده‌مند می‌شود؟ و یا اصولاً می‌توان با استناد به آن، حکم شرعی استنباط کرد یا خیر؟ سخنی نمی‌گویند (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۸۸).

ثالثاً، یکی از مبانی کلامی در قلمرو حوزه دین این است که شارع می‌خواهد همه امور مادی، معنوی، فردی و اجتماعی افراد را سرپرستی کند؛ بنابراین حوزه تفاهم شارع، فقط امور باطنی نیست، چنان‌که عرفا پنداشته‌اند؛ بلکه همه شئون حیات را دربرمی‌گیرد.

رابعاً، نقد دیگر به عرفایی مانند فیض کاشانی که مخاطب شارع را تنها فرد می‌دانند، این است که آنها جامعه‌شناسی تفاهم را نیز بیان نمی‌دارند و رابطه استکمال معنوی را با تکامل جامعه نادیده انگاشته‌اند؛ لذا باید پرسید، آیا تفاهم، اصولاً اجتماعی اتفاق می‌افتد یا فقط فردی صورت می‌گیرد؛ به گونه‌ای که اگر فرد به تنهایی تهذیب کند می‌تواند بیشتر بفهمد؟ به بیان دیگر آیا تکامل تفاهم با شارع، فقط تابع تهذیب فردی است یا تکامل تفاهم، اجتماعی اتفاق می‌افتد؟ (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰)

خامساً، اشکال دیدگاه علامه که تکامل را برای جامعه معتقد است؛ ولی موضوع زبان را در مورد اغراض مادی می‌داند، بیرون بودن حیات اجتماعی از حوزه پرستش است. یعنی وقتی غرض جامعه، تفاهم در مورد امور مادی باشد، زبان هم ابزار تفاهم برای رفع معیشت مادی است و کاری به رشد معنوی ندارد و دیگر نمی‌توان با شارع که زبانش، زبان تقرّب است، تفاهم کرد. وجه جامعی هم نمی‌توان درست کرد؛ چراکه زبان شارع و زبان عرفی، دو زبان مستقل است؛ یعنی همان گونه که خود حیات اجتماعی، ارتباط با پرستش ندارد، زبانش هم ارتباطی ندارد؛ هرچند که بنا بر نظر علامه، این زبان، برای غایات وضع شده باشد (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰).

۳-۴. زبان دین از دیدگاه روشنفکران دینی

در بین روشنفکران دینی در رابطه با زبان دین نیز دیدگاه‌های متعددی مطرح است؛ ولی در این تحقیق، مراد کسانی هستند که فهم از متون را سیال دانسته و شرایط مادی را بر فهم، حاکم می‌کنند و معتقدند هرگاه شرایط مادی معیشت عوض شد، فهم نیز عوض می‌شود و متون به گونه دیگری فهم می‌شوند. این نگاه، درباره متون دینی نیز جریان دارد؛ براین اساس، شرایط مادی، بر فهم از قرآن حاکم بوده و تأثیرگذار است. در ادامه، این دیدگاه، در ضمن سخنان یکی از معتقدانش معرفی می‌شود.

عبدالکریم سروش یکی از روشنفکرانی است که با الهام از دیدگاه‌های زبان‌شناسان غربی به تحلیل زبان دین پرداخته است. وی در «قبض و بسط تئوریک شریعت»، دیدگاهش را درباره زبان دین طرح کرده که در چند گام توضیح داده خواهد شد.

- گام نخست: معرفت دینی، مجموع گزاره‌های دین. ابتدا معرفت دینی را به مجموع گزاره‌هایی که از دین برداشت می‌شود اطلاق کرده، می‌گوید: «غرض ما از معرفت، خواه دینی و خواه غیردینی که اوصافی مثل تکامل را بدان منتسب می‌سازیم، رشته‌ای از علوم و معارف است، نه تک‌تک گزاره‌ها. یعنی وقتی سخن از تکامل یک علم می‌گوییم، غرض این نیست که تک‌تک گزاره‌ها و قضایای این علم، تکامل پیدا می‌کنند و عوض می‌شوند» (سروش، ۱۳۸۶، ص ۹۱).

- گام دوم: معرفت دینی از سنخ معارف بشری. وی در ادامه، معرفت دینی را از سنخ معارف بشری دانسته است. هر سخنی درباره معرفت بشری را درباره معرفت دینی نیز صادق می‌داند. در نگاه ایشان علوم به دو دسته تقسیم می‌شوند: علوم تولیدکننده و علوم مصرف‌کننده. علوم مصرف‌کننده از فرآورده‌های علوم تولیدکننده استفاده می‌کنند و وابسته به آنها هستند. معرفت دینی، یک معرفت مصرف‌کننده است که از علوم پیشین خودش استفاده می‌کند. سپس ادامه می‌دهد که هیچ فهمی وجود ندارد که به معرفت‌های برون دینی متکی نباشد. حتی نباید تصور کرد که فقط تحول فهم دینی منوط به تحول فهم‌های بیرونی است؛ بلکه ثبات فهم دینی نیز در گرو ثبات فهم بیرونی است (سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۵۷). در نتیجه «معرفت دینی، یعنی معرفت در مقام تحقق و از منظر معرفت‌شناسی پسینی، معرفتی است بشری، یعنی محکوم به احکام بشری است» (سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۰۶).

- گام سوم: هر معرفتی هویت جمعی و تاریخی دارد. او همچنین می‌نویسد: «مراد ما از معرفت دینی، فهم دینی متدینان از دین، یعنی فهم متحقق خارجی آنها از دین است ... با این ملاک، روشن می‌شود که هر معرفتی از معارف، هویت جمعی دارد و اساساً لازمه این نگرش، توجه به هویت جمعی آنهاست؛ زیرا در این صورت دیگر هیچ معرفتی آن نیست که نزد این شخص یا آن شخص است؛ بلکه آن است که نزد همگان است ... هر معرفتی به این معنا، هویتی تاریخی دارد، چون مراد از هویت جمعی، فقط جمع معاصران نیست؛ بلکه جمع تمام کسانی است که در طول تاریخ در معرفتی خاص سخن گفته‌اند» (سروش، ۱۳۸۶، صص ۱۰۰-۱۰۱).

- گام چهارم: تکامل فهم دینی، حتی در ضروریات دین. وی در جای دیگر بیان می‌دارد که دامنه تحول فهم دینی، همه ابعاد دین را چه ضروریات دینی باشد و چه غیر آن را شامل می‌شود: «از آنچه تاکنون مطرح شد نتیجه می‌گیریم که چیزی به نام «فهم عمیق» وجود دارد و به همین دلیل باید قبول کرد که در جمیع معارف، و از جمله معرفت دینی، تحول و تکامل فهم، مستمراً رخ خواهد داد؛ خواه در ضروریات و خواه در غیر آن» (سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۴۹). در حقیقت وی با بیان «فهم عمیق» معتقد است که فهم می‌تواند همچنان عمق پیدا کند. فهم، یک‌جا نمی‌ایستد؛ تا کسی ادعا کند که یک متن را به صورت کامل فهمیده است و فهم خود را انتهای فهم بداند. همچنین وقتی گفته می‌شود تکامل در تحول دینی وجود دارد، این در همه گزاره‌های دینی وجود دارد؛ چه ضروریات دین باشد و چه غیر آن.

۳-۴-۱. بررسی و نقد

اینکه منظومه معرفت‌های انسان از جمله معرفت دینی به‌هم پیوسته و در حال تکامل هستند، مورد قبول است؛ چراکه معرفت دینی، معرفتی است بشری و به معرفت‌های دیگر وابسته و متکامل است، و از جمله متغیرها و عواملی که در تکامل این معرفت‌ها حضور دارد، «تکامل نیاز» و به‌خصوص نیاز اجتماعی بشر است.

اما چند نقد به این دیدگاه وارد است که در ضمن چند سؤال بیان می‌شود:

۱. این منظومه معرفت‌های به هم پیوسته‌ی متکامل، چگونه تکامل پیدا می‌کنند؟ در پاسخ گفته شد که از طریق علوم، در اختیار انسان قرار می‌گیرد؛ یعنی دانش‌های پیشین و بیرونی اند که کمک می‌کنند تا مخاطب از دین چیزی بفهمد. دلیلی وجود ندارد که این دانش‌های پیشین، منحصر در علوم خاصی مانند لغت و معانی و بیان و درایه باشد. چند اشکال نسبت به این مطلب وجود دارد:

اولاً: لازمه این کلام این است که ارسال پیامبر و امام لغو خواهد شد؛ زیرا دین، امری شخصی می‌شود که هر متدینی فهم خود را از دین خواهد داشت (ساجدی، ۱۳۸۳، صص ۲۳۷-۲۳۹).

ثانیاً: هر جا سخن از تجربه است، سخن از تکامل تجربه نیز مطرح است و با محتمل بودن تکامل تجربه، احتمال خطای این تجربه نیز وجود دارد (ساجدی، ۱۳۸۳، صص ۲۳۷-۲۳۹).

ثالثاً: آقای سروش با امضای «قرائت‌های مختلف» به دلیل شخصی شدن دین، نه تنها قادر به اثبات حقانیت فهم‌های متنوع از دین نیست، بلکه با وجود احتمال خطا در فهم، سخن از پایگاه حجیت، بی معنا خواهد شد.

۲. چه عواملی منشأ تحول و تکامل نظام معرفتی و منظومه معرفتی بشر هستند؟ آنچه در تکامل معرفت‌ها اصل دانسته شده، «تکامل نیاز مادی» است؛ به‌طوری که حاکم بر «تکامل فهم دینی» دانسته شده است؛ درحالی که تکامل ایمان، به تکامل تفاهم با شارع ختم می‌شود و تکامل تفاهم با شارع، مبنای همه ادبیات‌ها می‌شود و همه علوم، تبدیل به علمی می‌شوند که به حجیت رسیده‌اند و تناسبات وحی در آنها رعایت شده است (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۶۴).

۳. آیا تکامل نیاز در تکامل معرفت‌های بشری، فرآیند جبری دارد یا اراده انسان بر آن مؤثر است؟ بنابر دیدگاه آقای سروش، جریان معرفت دینی بشر، به تبع جریان جبری نیازها تغییر می‌کند؛ یعنی نیازمندی‌های بشر تغییر می‌کند و در نتیجه سؤالات جدیدی برای او مطرح می‌شود و آنگاه بشر با این سؤال‌ها و نیازها به سوی دین آمده و فهم جدیدی از دین پیدا می‌کند. بنابراین يك جبر علت و معلولی بر تکامل نیاز و ارضا حاکم است و جریان تکامل نیاز و ارضا هم بر تکامل معرفت تأثیر می‌گذارد و این تکامل معرفت هم در درون خودش معرفت دینی را تغییر می‌دهد (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۱۱)؛ درحالی که اولاً اراده انسان حضور دارد و این اراده، هم به صورت يك منظومه است. ثانیاً این اراده غیر از اراده فردی،

شکل اجتماعی و تاریخی نیز به خود می‌گیرد که این اراده‌ها نیز در شکل‌گیری معرفت حضور دارند؛ یعنی بر خلاف تلقی آنها، این جریان تکاملی معرفت‌ها، تابع جریان «تولّی و ولایت» اتفاق می‌افتد و در این جریان هم اراده الهی محور است؛ نه اینکه این جریان، یک جریان جبری باشد که آغاز آن از تکامل نیاز اتفاق می‌افتد (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۱۳).

۴. معیارهای زبان‌شناختی در تفقه تکاملی از دین

- **ارتقای منطق استنباط:** آنچه در نقد اکثر دیدگاه‌ها مشکل اصلی بود، ذات‌نگری و توجه به خود موضوع به‌تنهایی و بریده از روابط آن بود که این به دلیل تبعیت از منطق صوری (ارسطویی) است؛ درحالی‌که یک شیء، فقط به مقومات داخلی از اجزاء و عناصرش شناخته نمی‌شود؛ بلکه مجموع عوامل داخلی و بیرونی و همین‌طور نسبت‌ها و روابط شیء نیز برای شناخت آن باید در تعریف و تحقیق شیء ملاحظه شود؛ که این با منطق مجموعه‌نگر قابل دست‌یابی است.

- **دخالت دادن مبانی کلامی در بحث زبان دین:** از جمله آثار نگاه مجموعی و کل‌نگر به زبان، جریان‌دادن مبانی کلامی پذیرفته شده در بحث زبان است که در سایر دیدگاه‌ها مورد غفلت قرار گرفته بود. مبانی‌ای مانند حداکثری بودن قلمرو دین، جهان‌شمولی و فرا‌عصری بودن دین و...

- **نگاه اجتماعی و تاریخی به زبان:** مخاطب شارع را تنها فرد دیدن، اشکال برخی دیدگاه‌ها بود که این، ندیدن جامعه‌شناسی تفاهم است؛ درحالی‌که زبان، علاوه بر اینکه فرآورده‌ای اجتماعی و نیز مجموعه‌ای از قراردادهای ضروری است که از طرف جامعه، مورد پذیرش قرار گرفته تا افراد بتوانند قوه یادشده را به‌کار اندازند (سوسور، بی‌تا، ص ۲۴)، تاریخی نیز هست؛ یعنی جامعه ذیل تاریخ نگاه می‌شود. با دیدن جامعه در افق بالاتر، تطور و تحول جامعه نیز دیده می‌شود. براین اساس، زبان نخست، یک امر اجتماعی است و سپس مستند به یک نظام تاریخی می‌باشد.

- **تکاملی بودن زبان:** منشأ پیدایش سخن، تأمین نیازهای بشر در بستر جامعه بوده است. همین عامل سبب شده انسان برای تأمین اغراض زندگی خود، الفاظی را در برابر معانی مورد نیاز قرار دهد و بدین وسیله مقصود خود را به دیگران ابراز کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۱۵). یعنی یک جریان نیاز و ارضایی هست که ما می‌خواهیم نسبت به آنها تفاهم کنیم؛ اگر این نیازها و ارضاهای عوض شدند، دیگر آن الفاظ و مفاهیم قبلی موضوعیت ندارند. همان‌طور که مردم پنجاه سال قبل، جریان نیاز و ارضای خاصی داشته‌اند و به‌تبع آن، الفاظی را به‌کار می‌بردند که الآن بسیاری از آن الفاظ متروک شده‌اند (میرباقری، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲). پس زبان، ابزار ارتباط اجتماعی برای تفاهم اجتماعی و رفع نیازمندی‌هاست. اگر فرض کنیم که نیازمندی‌های اجتماعی در حال تکامل هستند، این تکامل موجب تکامل ارتباطات و تکامل زبان می‌شود.

- **توجه به همه نیازها:** انسان دارای نیازهای گوناگونی است که همه آن نیازها در تکامل او نقش دارد؛ خواه نیازهای معنوی باشند، خواه مادی. به همین دلیل، انحصار ارتباط با شارع به امور معنوی یا امور مادی به تنهایی صحیح نیست. زبان دین کاملاً فعال، می‌خواهد اصل جریان نیاز و ارضا را اعم از معنوی و مادی، با محوریت نیازهای معنوی در طول تاریخ رهبری کند.

- **تعیین جهت در تحلیل زبان:** اراده و اختیار انسان در مجموعه نیازهای او دخیل است و می‌توان نیازهای او را در مسیر تکاملش به نیاز اصلی و فرعی تقسیم کرد. قرب به خداوند، نیاز اصلی و محور نظام نیازمندی‌های فردی و اجتماعی است و این قرب به خداوند است که به سایر نیازهای انسان جهت می‌دهد و حتی نیازهای جدید مادی انسان در جهت قرب الهی باعث فهم و تفاهم جدیدی از کلمات الهی می‌شود. تصرف در زبان نیز ذیل تعیین جهت اصلی است که او انتخاب کرده؛ از این رو اگر انسانی قدرت تصرف زبانی او ذیل تعیین جهت الحادی یا الهی قرار گرفت، رنگ الحادی یا الهی می‌گیرد.

- **توجه به همه سطوح فهم:** همان‌طور که جامعه دارای سطوح مختلف است و تفاهم شارع طبق مبنای جهان‌شمولی زبان، محدود به مرزهای جغرافیایی نبوده و همه سطوح فهم را شامل است؛ تفاهم شارع در سطح تاریخ، که از توالی و تکامل جوامع ایجاد می‌شود، نیز دارای سطوح است که بر مبنای فراعصری بودن زبان شارع، تفاهم با تاریخ نیز در همه سطوح اتفاق می‌افتد و مختص به یکی از سطوح عرف عام، به گفته اصولیون یا عرف خاص، به گفته عرفا و یا عرف اخص، به گفته اخباریان نیست.

- **تأسیسی بودن زبان دین:** شارع که به دنبال سرپرستی تکامل است، باید متناسب با هدف خود در زبان، توسعه ایجاد کند و زبان اجتماعی را با توجه به توسعه تکامل اجتماعی، توسعه بدهد. مقتضای تفاهم با همه سطوح فهم در طول تاریخ، این است که شارع، یک قواعد و قوانینی را تأسیس کرده باشد که توانایی تفاهم با همه این سطوح را داشته باشد (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۷۲).

۵. نتیجه‌گیری

۱) دیدگاه‌های مختلف، تفسیری محدود از زبان دین ارائه دادند. اصولیون و فقها، زبان شارع را محدود به زمان مخاطب اولیه کرده‌اند و اخباریون، زبان شارع را محدود به افراد خاص، یعنی معصومان دانسته و عرفا، موضوع زبان شارع را محدود به اغراض معنوی می‌کنند و در نهایت زبان‌شناسان نیز با اصل قراردادن تکامل مادی، شارع را نادیده گرفته و تکامل زبان را محدود به نیازهای مادی تفسیر کردند.

۲) اصولیون پایگاه تفاهم شارع را به عرف زمان مخاطب برمی‌گردانند و زبان دین را زبان عرف عام دانسته، پایگاه حجیت را به امضای شارع بازمی‌گردانند. این تلقی، ظرفیت تحلیل سطوح خطاب در طول تاریخ را نداشته و از پاسخ مناسب به موضوعات جدیدی که در طول زمان ایجاد می‌شود و مدیریت آنها ناتوان است.

۳) اخباری‌ها بر خلاف اصولیون، زبان دین را عرف خاص دانسته و مخاطب آن را تنها پیامبر و امام می‌دانند. این دیدگاه با انکار تفاهم شارع با عرف عام، راه ارتباطی و اتمام حجت با عموم مردم را عملاً بسته و موجب انفعال دین در پاسخ‌گویی به نیازهای جدید شده است.

۴) عرفا مخاطب حقیقی شارع را عقل انسان می‌دانند و مخاطب با شارع را تابع درجات عقل افراد معرفی کرده و به سطوح خطاب معتقدند و حداقل دو عرف عام و خاص را برای قرآن می‌شمرند. پایگاه حجیت در این دیدگاه، به یقین بازمی‌گردد. قاعده‌مند نکردن تأثیر ایمان در فهم و منحصر کردن قلمرو دین به امور معنوی، از جمله کاستی‌های این دیدگاه است.

۵) زبان‌شناسان برای زبان دین بر اساس تکامل نیازهای مادی، معتقد به تکامل و تکثرگرایی در فهم‌اند. این نظریه با پذیرفتن تکثرگرایی بدون اینکه معیار و ضابطه‌ای ارائه دهد، قادر به اثبات حقانیت فهم‌های متکثر نیست. ضمن اینکه در این نظریه، حاکمیت تکامل مادی بر تکامل معرفت پذیرفته شده است؛ درحالی‌که تکامل ایمان، به تکامل تفاهم با شارع ختم می‌شود.

۶) معیارهای زبان‌شناسی که می‌توان بر پایه آنها به تفقه تکاملی دست یافت عبارتند از: ارتقای منطق استنباط و تفقه، دخالت دادن مبانی کلامی در بحث زبان دین، نگاه اجتماعی و تاریخی به زبان، توجه به همه نیازها، تعیین جهت در تحلیل زبان، توجه به همه سطوح فهم، تأسیسی بودن زبان دین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- استرآبادی، محمدامین عاملی. (۱۴۲۶ق). *الفوائد المدنية و بذيله الشواهد المکیة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بابایی، حبیب الله. (۱۳۹۴). *تأویل عرفانی تفسیر باطنی*. قم: بوستان کتاب.
- بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۳ق). *الدرر النحفية من الملتقطات الیوسفية*. (ج ۲). بیروت: دار المصطفی لإحياء التراث.
- بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم. (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*. (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حجتی محمدباقر؛ شیواپور حامد. (۱۳۸۹). بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام خمینی. *پژوهشنامه متین*، ۱۲(۳)، صص ۴۱-۶۶.
- الحسینی الهاشمی، منیرالدین. (۱۳۹۳). *تقریری از مباحث مبادی علم اصول فقه احکام حکومتی*. جزوه داخلی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۵ق). *نهاية الوصول الى علم الأصول*. (ج ۵). قم: مؤسسه الامام الصادق.
- خداداد، زینب؛ وکیلی، هادی. (۱۳۹۸). درآمدی به طرح نظریه روح معنا به عنوان رهیافتی در زبان عرفان. *پژوهش‌های عرفان*، ۲(۳)، صص ۲۷-۴۴.
- رضایی، عبدالعلی. (۱۳۹۹). *اصول و روش مهندسی فرهنگ بر مبنای روش سیستمی*. قم: تمدن نوین اسلامی.
- ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۳). *زبان دین و قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۶). *قبض و بسط تنویریک شریعت*. (چاپ نهم). تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۳). *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سوسور، فردینان. (بی تا). *دوره زبان شناسی عمومی*. ترجمه: کورش صفوی. تهران: انتشارات هرمس.
- شیواپور، حامد. (۱۳۹۴). *نظریه روح معنا در تفسیر قرآن*. قم: دانشگاه مفید.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (ج ۱-۲؛ چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمدبن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. (ج ۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- علم الهدی، علی بن حسین. (۱۳۷۶). *الذریعة إلى أصول الشریع*. (ج ۱). تهران: دانشگاه تهران.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. (۱۳۴۹). *الحق المبین فی تحقیق کیفیه التفقه فی الدین*. تصحیح میرجلال الدین محدث ارموی. تهران: سازمان چاپ و نشر دانشگاه تهران.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. (۱۳۸۷). *الاصول الاصلیه*. تحقیق: سیدابوالقاسم نقیبی. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. (ج ۱؛ چاپ دوم). تهران: مکتبه الصدر.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۱). زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی. *قبسات*، ۷(۳)، صص ۶۵-۷۷.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۷). *معرفت قرآنی*. (ج ۵). تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). *مختصر التذکرة بأصول الفقه*. قم: کنگره شیخ مفید.

- ملکی میانجی، محمدباقر. (۱۳۷۷). نگاهی به علوم قرآنی. قم: نشر خرم.
- میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۰). رویکردی نو در پایگاه وضع و دلالت های زیبایی. (چاپ دوم). قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی حجیت قواعد عام علم اصول. (چاپ دوم). قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر. (۱۳۸۸). انیس المجتهدین فی علم الأصول. (ج ۱). قم: بوستان کتاب.
- وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۶ق). الرسائل الأصولية. قم: موسسه علامه المجدد الوحید البهبهانی.



A Critical Analysis of the Conflict Between Sexual Objectification of Women and Their Role in the Continuation of Life Based on Verse 223 of Surah al-Baqarah and Related Evidence from Hadith

Saeed Davoodi Limooni¹, Leila Ebrahimi², Mahdi Dorosti³

¹ Assistant Professor, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran.
saeeddavoodi@gmail.com

² Level Four Researcher, Quranic Sciences and Teachings, Jami'at al-Zahra, Qom, Iran (**Corresponding author**). Ebrahimi.ly1@gmail.com

³ Level Three Student, Safiran-e Hidayat, Qom, Iran. dorosti.mahdi1@gmail.com

Abstract

The status of women is one of the central topics in contemporary discourses, particularly from the perspective of gender equality. Some feminist approaches, citing specific Quranic verses such as verse 223 of Surah al-Baqarah, interpret the text as conflicting with modern principles of gender equality: "Your wives are a tilth for you, so approach your tilth however you wish, and send ahead for yourselves, and fear Allah, and know that you will meet Him, and give good tidings to the believers." The simile of women to "tilth" (*harth*) in this verse, due to its multiple possible interpretations, has given rise to diverse exegeses. A group of critics, relying on the apparent meaning of the simile and historical readings of it, regard this verse as evidence of the instrumentalization of women and the establishment of an asymmetrical relationship between men and women. In contrast, other approaches interpret the same expression as a symbol of women's existential role in the continuation of life, the formation of the family, and the realization of ethical purposes and human tranquility. Accordingly, the question arises: Does the comparison of women to "tilth" in the aforementioned verse support the subordination and instrumentalization of women, or can it serve as the basis for a dignity-centered, reciprocal, and participatory reading of gender? The present study, in order to resolve this semantic knot, examines two main perspectives: First, the viewpoint that frames the term "tilth" in connection with patriarchal history as an indication of women's passivity, men's sexual ownership, and the priority of male will in marital action. Second, the perspective that, by distancing itself from superficial and reductionist readings, considers "tilth" to be an expression denoting women's intrinsic value, constructive role, and agency in the

Cite this article: Davoodi Limooni, S., Ebrahimi, L. & Dorosti, M. (2025). A Critical Analysis of the Conflict Between Sexual Objectification of Women and Their Role in the Continuation of Life Based on Verse 223 of Surah al-Baqarah and Related Evidence from Hadith. *Studies of Qur'anic Sciences*, 7(4), p. 111-132.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2026.72979.1405>

Received: 2025-06-21 ; **Revised:** 2025-09-08 ; **Accepted:** 2025-11-11 ; **Published online:** 2025-12-26

Type of article: Research Article

Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



<https://jqss.isca.ac.ir/>

biological, emotional, and social development of humanity. Employing a descriptive-analytical approach and explicating the Quranic text and related hadiths, the present study demonstrates that the conceptual purpose of the verse is not the instrumentalization or humiliation of women, but rather the affirmation of their active and central role in realizing a balanced and stable family. Ignoring the metaphorical, contextual, and narrative layers of the verse leads to a semantic impasse in understanding it. Lexical sources show that “*ḥarth*” extends beyond the literal meaning of “cultivation and sowing” to encompass the process of preparation and planting, the cultivated land itself, and the resulting harvest. Thus, the word covers a broad semantic field that depicts the networked relationship between “field,” “seed,” and “yield.” When this semantic range is applied to women in the Quranic text, it does not merely mean “a place of consumption” or “a tool for pleasure,” but rather points to their position as the medium for the realization of life, the continuity of generations, and the nurturing of humanity, emphasizing their structural connection to the perpetuation of human existence. At the exegetical and discursive level, some traditional interpretations, influenced by patriarchal cultural and social structures, have understood the verse “Your wives are a tilth for you, so approach your tilth however you wish” in a way that portrays the man as the owner of the body and the exclusive initiator of sexual action, with the woman depicted in a submissive and passive position. Some contemporary feminist readings, relying on this same exegetical heritage and within the framework of modern gender concepts, have highlighted precisely this part and placed the Quranic text as a whole under accusation—whereas many of these interpretations are shaped by extra-textual presuppositions and modern gender concepts that are incompatible with the conceptual structure of the Quran and hadiths. A deep reading of this expression reveals that the verse emphasizes a wide spectrum of human principles in marital relations, and its aim is not merely procreation; rather, it attends to ethics, tranquility, affection, and mutual responsibility. In such a horizon, woman as “tilth” is not a consumable object but a partner in a responsible process whose outcome is the human being, the family, and a balanced society. The findings of this analysis indicate that the Quranic system of sexual relations is founded on mutual respect, bilateral responsibility, and consideration of the emotional and psychological needs of both genders. Domineering or reductionist interpretations reflect more the social and discursive conditions of specific eras than the text itself. From the Quranic perspective, in creation, a single soul was created—“He who created you from a single soul and created from it its mate” (Quran 4:1)—and no duality is apparent in this regard. Islam views men and women as a unified human entity, each complementing the other. Thus, verse 223 of Surah al-Baqarah, in light of the monotheistic worldview and the broader system of verses concerning affection and mercy—“And of His signs is that He created for you mates from among yourselves, that you may find tranquility in them, and He placed between you affection and mercy” (Quran 30:21)—and the mutual description of spouses as garments for one another—“They are a garment for you and you are a garment for them” (Quran 2:187)—can serve as the foundation for redesigning contemporary Islamic discourse on gender around human dignity, mutual agency, and responsible participation.

Keywords: Tilth (*ḥarth*), male agency, Surah al-Baqarah, sexual objectification of women, gender equality.

تحليل نقدي لتقابل الأداتية الجنسية للمرأة ودورها في استدامة الحياة بالاعتماد على الآية ٢٢٣ من سورة البقرة والشواهد الروائية

سعيد داودي ليموني^١، ليلا إبراهيمي^٢، مهدي درستي^٣

^١ أستاذ مساعد، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران. saeeddavooodee@gmail.com

^٢ طالبة مرحلة السطح الرابع، علوم ومعارف القرآن، جامعة الزهراء (س)، قم، إيران (المؤلفة المسؤولة). Ebrahimi.ly1@gmail.com

^٣ طالب مرحلة السطح الثالث، سفيران هدايت، قم، إيران. dorosti.mahdi1@gmail.com

الملخص

يُعدّ موقع المرأة في الرؤية الكونية الإسلامية من القضايا المحورية في الخطابات المعاصرة، ولا سيّما من زاوية المساواة بين الجنسين. وقد ذهب بعض المقاربات النسوية، بالاستناد إلى آياتٍ معيّنة من القرآن الكريم، من بينها الآية (٢٢٣) من سورة البقرة التي شبهت النساء بـ«الحرث»، إلى تفسير هذا النصّ على نحوٍ يتعارض - في نظرها - مع مبادئ المساواة الجندرية الحديثة. ونظراً لقابلية هذا التشبيه لتعدد القراءات، فقد أفضى إلى تفسيراتٍ متباينة، من بينها قراءات تُصوّر المرأة في موقعٍ سلبيٍّ وخاضعٍ لهيمنة الرجل. تتناول هذه الدراسة منظورين رئيسيين: الأول، منظورٌ نقديٌّ يرى أنّ توصيف «الحرث» يدلّ على أداتية المرأة وسلبيتها في العلاقة الزوجية؛ والثاني، منظورٌ تأييديٌّ يعتبر هذا التشبيه رمزاً للقيمة الذاتية والدور المحوريّ الذي تؤدّيه المرأة في التكامل الحيوي والاجتماعي للإنسان. وتعتمد الدراسة المنهج التحليلي - النقدي مع تعميق دلالة النصّ القرآني والروايات المرتبطة به، لتبيّن أنّ الغاية المفهومية للآية ليست تكريس الأداتية أو تحقير المرأة، بل تأكيد دورها الفاعل والمحوريّ في بناء أسرة متوازنة ومستقرة. وتؤكد الآية على منظومة واسعة من المبادئ الإنسانية في العلاقات الزوجية، بحيث لا ينحصر مقصودها في مجرد الإنجاب، بل يمتدّ ليشمل الأبعاد الأخلاقية والعاطفية والمسؤولية المتبادلة. وتُظهر النتائج أنّ نظام العلاقات الجنسية في القرآن الكريم يقوم على الاحترام المتبادل، والمسؤولية الثنائية، ومراعاة الحاجات العاطفية والنفسية لكلا الجنسين، وأنّ القراءات التسلطية أو الاختزالية غالباً ما تعكس ظروفًا اجتماعية وثقافية خاصة، لا جوهر التعاليم القرآنية.

الكلمات المفتاحية: الحرث، الفاعلية الذكورية، الآية ٢٢٣ من سورة البقرة، الأداتية الجنسية للمرأة، المساواة الجندرية.

استناداً إلى هذه المقالة: داودي ليموني، سعيد؛ إبراهيمي، ليلا؛ درستي، مهدي (١٤٠٤ هـ). تحليل نقدي لتقابل الأداتية الجنسية للمرأة ودورها في استدامة الحياة بالاعتماد على الآية ٢٢٣ من سورة البقرة والشواهد الروائية. *دراسات علوم القرآن*، ٧ (٤٧)، ص ١١١-١٣٢.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2026.72979.1405>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٦/٢١ **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٥/٠٩/٠٨ **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/١٠/١١ **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/١٢/٢٦

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

نوع المقالة: بحثية



<https://jqss.isca.ac.ir/>

تحلیل انتقادی تقابل ابزارانگاری جنسی زنان و نقش آفرینی آنان در تداوم حیات با تکیه بر آیه ۲۲۳ سوره بقره و شواهد روایی

سعید داودی لیمونی^۱، لیلا ابراهیمی^۲، مهدی درستی^۳

^۱ استادیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. saeeddavoodi@gmail.com
^۲ طلبه سطح چهار، علوم و معارف قرآن، جامعه الزهرا(س)، قم، ایران (نویسنده مسئول). Ebrahimi.ly1@gmail.com
^۳ طلبه سطح ۳، سفیران هدایت، قم، ایران. dorosti.mahdi1@gmail.com

چکیده

جایگاه زنان در جهان‌بینی اسلامی یکی از موضوعات محوری در گفتمان‌های معاصر است که به‌ویژه از منظر برابری جنسیتی مورد توجه قرار گرفته است. برخی رویکردهای فمینیستی با استناد به آیاتی خاص از قرآن، مانند آیه ۲۲۳ سوره بقره که زنان را به «حرث» تشبیه کرده، این متن را در تعارض با اصول مدرن برابری جنسیتی تفسیر می‌کنند. این تشبیه، به دلیل قابلیت برداشت‌های چندگانه، زمینه‌ساز تفاسیر متفاوتی شده است؛ از جمله دیدگاه‌هایی که زنان را در موقعیتی منفعل و تحت سلطه مردان بازنمایی می‌کنند. این پژوهش دو چشم‌انداز اصلی را مورد بررسی قرار می‌دهد: نخست، دیدگاهی انتقادی که تعبیر «حرث» را دلالتی بر ابزارری شدن و انفعال زن در روابط زناشویی معرفی می‌کند؛ دوم، دیدگاهی تأییدی که این تشبیه را نمادی از ارزش ذاتی و نقش بی‌بدیل زنان در تکامل زیستی و اجتماعی انسان می‌داند. مطالعه حاضر با بهره‌گیری از رویکرد تحلیلی-انتقادی و تبیین عمیق متن قرآنی و روایات مرتبط بیان می‌کند که غایت مفهومی آیه، نه ابزارانگاری یا تحقیر زنان، بلکه اثبات نقش فعال و محوری آنان در تحقق خانواده متعادل و پایدار است. آیه بر طیف گسترده‌ای از اصول انسانی در روابط زناشویی تأکید می‌کند و هدف آن صرفاً تولید نسل نیست؛ بلکه به اخلاق، عاطفه و مسئولیت متقابل نیز توجه دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد نظام روابط جنسی در قرآن مبتنی بر احترام متقابل، مسئولیت دو سویه و لحاظ نیازهای عاطفی-روانی هر دو جنس است؛ و برداشت‌های سلطه‌جویانه یا تقلیل‌گرایانه، اغلب محصول شرایط اجتماعی و فرهنگی زمانه است و نه ذات تعالیم قرآنی.

کلیدواژه‌ها: حرث، عاملیت مردانه، سوره بقره، ابزارانگاری جنسی زنان، برابری جنسیتی.

استاد به این مقاله: داودی لیمونی، سعید؛ ابراهیمی، لیلا؛ درستی، مهدی (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی تقابل ابزارانگاری جنسی زنان و نقش آفرینی آنان در تداوم حیات با تکیه بر آیه ۲۲۳ سوره بقره و شواهد روایی. *مطالعات علوم قرآن*، ۷(۴)، ص ۱۱۱-۱۳۲. <https://doi.org/10.22081/jqss.2026.72979.1405>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۳۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۵

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نوع مقاله: پژوهشی

© ۱۴۰۴ / نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.



<https://jqss.isca.ac.ir/>

۱. مقدمه

قرآن، نخستین و مهم‌ترین متن اسلامی، نظام جامعی از ارزش‌ها و هنجارها را ارائه می‌دهد که ابعاد گوناگون حیات بشری را دربرمی‌گیرد. در این میان، جایگاه و نقش زنان، از موضوعاتی است که آیات متعددی بدان پرداخته و می‌توان گفت که جهان‌بینی اسلامی، نقش تعیین‌کننده‌ای در تعریف موقعیت اجتماعی، فرهنگی و خانوادگی زنان ایفا کرده است. با این حال، برخی آیات، از جمله آیه ۲۲۳ سوره بقره، به دلیل تعبیر خاص و چندلایه‌ای که به‌کار برده‌اند، زمینه‌ساز تفسیرها و برداشت‌های متفاوتی شده‌اند که گاه با یکدیگر در تعارض‌اند. این آیه چنین بیان می‌دارد: «نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدْ مَوَّأَ لِنَفْسِكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوَةٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ». در این آیه، زنان به «حرث» (کشتزار) تشبیه شده‌اند، که این تعبیر، از سوی مفسران و منتقدان، به‌گونه‌های متفاوتی تفسیر شده است. برخی این اصطلاح را به مفاهیمی چون سلطه مردانه، انفعال زنان، اولویت تصمیم‌گیری مردان در روابط جنسی، کاهش منزلت زنان و حتی ابزارانگاری جنسی آنان نسبت داده‌اند؛ درحالی‌که گروهی دیگر آن را نشانه‌ای از نقش حیاتی زنان در تداوم نسل بشر و چرخه حیات تفسیر کرده‌اند. با توجه به تحولات گسترده در حوزه حقوق بشر، این پرسش‌های اساسی مطرح می‌شود که آیا تشبیه زنان به «حرث» در آیه مزبور، به معنای تقلیل ارزش انسانی آنان است، یا آنکه این استعاره، بر جایگاه ویژه و غیرقابل‌انکار زنان در نظام آفرینش و بقای حیات تأکید دارد؟ آیا جهان‌بینی قرآنی، زنان را در مرتبه‌ای فروتر از مردان قرار می‌دهد، یا این برداشت‌ها، صرفاً محصول تفسیرهای خاص است؟ پاسخ به این پرسش‌ها نیازمند بررسی عمیق و روش‌مند متون اسلامی، به‌ویژه قرآن، تحلیل انتقادی تفاسیر سنتی و معاصر و نیز شبهات و برداشت‌های مختلف از این متون است. این پژوهش با تمرکز بر آیه ۲۲۳ سوره بقره، به تحلیل تفسیرهای گوناگون از تشبیه زنان به «حرث» می‌پردازد و تأثیر این تعبیر بر درک جایگاه زنان در جامعه اسلامی و نیز در گفتمان‌های فمینیستی و سنتی را مورد بررسی قرار می‌دهد. هدف اصلی این مطالعه، ارائه تحلیلی دقیق، چندوجهی و انتقادی از برداشت‌های موجود است که هم جنبه‌های چالش‌برانگیز این تشبیه (مانند اتهام ابزارانگاری جنسی یا فرودستی زنان) را بازتاب دهد و هم امکان تفسیرهای سازنده (مانند تأکید بر نقش محوری زنان در حیات بشری) را کاوش کند. ضرورت این پژوهش از آن‌روست که فهم دقیق‌تر این آیه و پیامدهای تفسیری آن می‌تواند به روشن‌سازی دیدگاه اسلام درباره زنان کمک کند. یافته‌های این پژوهش می‌تواند نشان‌دهنده آن باشد که تعبیر «حرث» در آیه ۲۲۳ سوره بقره، فراتر از برداشت‌های سطحی، دارای لایه‌های معنایی عمیقی است و بسیاری از تفسیرهای انتقادی معاصر، به‌ویژه در گفتمان فمینیستی، تحت تأثیر پیش‌فرض‌های مدرن و خارج از چارچوب معرفتی قرآن شکل گرفته‌اند؛ درحالی‌که تفسیرهای سنتی‌تر گاه به جنبه‌های تمثیلی و کارکردی این استعاره توجه بیشتری نشان داده‌اند. این مطالعه، به پرسش محوری «آیا تشبیه زنان به حرث به معنای کاهش جایگاه آنان و تبدیلشان به ابزاری جنسی است؟» از سه

جهت زبان‌شناختی، روایی و سیاقی، به‌صورت روش‌مند پاسخ می‌دهد. در سال‌های اخیر، فمینیست‌ها در چارچوب تحولات گفتمان‌های جهانی، انتقادات گسترده‌ای را متوجه متون دینی، به‌ویژه قرآن، کرده‌اند. آیه ۲۲۳ سوره بقره به دلیل واژه «حرث»، از سوی برخی منتقدان، به‌عنوان شاهدهی بر نابرابری جنسیتی و نقض کرامت زنان تفسیر شده است. این گروه، با محدود کردن دلالت آیه به جنبه‌های جنسی و تولیدمثلی، استدلال می‌کنند که چنین تشبیهی به بازنمایی زنان به‌مثابه اشیایی منفعل و فاقد عاملیت منجر می‌شود که با اصول مدرن برابری جنسیتی در تعارض است. این برداشت‌ها گاه به سوءفهم‌هایی از تعالیم قرآنی دامن زده و تصویری تحریف‌شده از جایگاه زنان در اسلام ارائه داده‌اند. نیاز به این پژوهش از آن‌روست که فهم دقیق‌تر استعاره «حرث»، مستلزم فاصله‌گیری از تفاسیر جنسیت‌زده و توجه به لایه‌های عمیق‌تر معنایی و کنایی متن قرآنی است. بررسی جامع این آیه در کنار روایات مرتبط و سیاق نزول آن، می‌تواند روشن سازد که آیا این تشبیه، در پی تحقیر زنان است یا برعکس، آنان را عاملان محوری در فرایند خلق و استمرار حیات می‌داند.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعات پیشین درباره آیه ۲۲۳ سوره بقره، عمدتاً بر تحلیل جنبه‌های زبانی، ادبی و معناشناختی این آیه متمرکز بوده و کمتر به بررسی شبهات جنسیتی مرتبط با استعاره «حرث» پرداخته‌اند. مقاله «تحلیل کاربرد ادبی و معناشناسی شناختی واژه «حرث» در آیه «نسائکم حرث لکم...» در مواجهه با شبهه شیء‌انگاری زنان»، هاشم‌نیا و همکاران (۱۴۰۲)، که در نشریه علوم قرآن و حدیث (دوره ۷، شماره ۳، صص ۱۴۱-۱۶۵) منتشر شده، با بهره‌گیری از رویکرد معناشناسی شناختی و تحلیل ادبی، بر ساختار زبانی و دلالت‌های واژه «حرث» در آیه ۲۲۳ سوره بقره تمرکز دارد. این پژوهش، شبهه ابزارانگاری زنان را به‌صورت حاشیه‌ای مطرح کرده و با تکیه بر ابزارهای زبان‌شناختی، آن را رد می‌کند. مقاله «دلالت‌های تشبیه زنان به حرث در آیه ۲۲۳ سوره بقره با رویکرد تحلیلی-انتقادی آرای نواندیشان معاصر»، ابراهیمی و همکاران (۱۴۰۱)، منتشرشده در مجله مطالعات علوم قرآن (دوره ۴، شماره ۲، صص ۱۰۱-۱۳۳)، درباره دلالت‌های این تشبیه بحث کرده و عمدتاً در سطح حاشیه‌ای بازتاب دیدگاه‌های نواندیشان باقی مانده و کمتر به شبهات جنسیتی در سطح گفتمان‌های جهانی توجه نشان داده است. پژوهش‌های موجود عمدتاً به دو دسته محدود شده‌اند: ۱. مطالعات زبان‌شناختی که به تحلیل واژگانی «حرث» و ریشه‌های لغوی آن و مقایسه دیدگاه‌های مفسران مختلف می‌پردازند؛ ۲. تفاسیر فقهی که بیشتر بر احکام مستنبط از آیه متمرکزند؛ این مطالعات، ارزش‌مند بوده، اما به‌طور مستقیم با چالش‌های فمینیستی معاصر درگیر نشده‌اند. برخلاف پژوهش‌های فوق که عمدتاً بر جنبه‌های زبانی، معناشناختی و دلالت‌های لفظی و فقهی آیه متمرکز بوده‌اند، پژوهش حاضر به‌طور خاص بر تبیین تفصیلی رویکردها و شبهات مطرح‌شده از

سوی فمینیست‌ها و نواندیشان معاصر تمرکز دارد، که تعبیر «حرث» را به‌عنوان دلیلی بر نگاه ابزارگری قرآن به زنان و تقلیل نقش آنان به کارکردهای جنسی و تولید مثلی تفسیر کرده‌اند.

۳. مفهوم واژه حرث

برخی لغویان، واژه «حرث» را مترادف با «زرع» و به معنای کشت و کار در زمین کشاورزی می‌دانند (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۴۱۶؛ جوهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۹). این برداشت، «حرث» را عملی هدف‌مند و نظام‌مند در حوزه کشاورزی معرفی می‌کند که مستلزم تلاش و برنامه‌ریزی است. در مقابل، راغب اصفهانی با تأکید بر مرحله مقدماتی زراعت، «حرث» را به «پاشیدن بذر» و آماده‌سازی زمین محدود می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۶). در این تعریف، تمرکز، بیشتر بر فرآیند اولیه کاشت بذر و آماده‌سازی زمین است. این دیدگاه، نشان‌دهنده توجه به جزئیات کار زراعی و تدابیر و ملاحظات است که باید توسط کشاورز در نظر گرفته شود. ابن‌منظور دیدگاهی جامع‌تر ارائه می‌دهد و «حرث» را شامل تمامی فعالیت‌های مرتبط با زراعت، از آماده‌سازی زمین تا برداشت محصول، می‌داند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۳۴). این گستردگی معنایی، نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری واژه در پوشش مراحل مختلف کشت است. برخی منابع به تعبیر «حرث الرجل» در رابطه با زنان اشاره کرده‌اند (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۷۳) که لایه‌ای استعاری به مفهوم «حرث» می‌افزاید. این کاربرد، پیوندی میان زراعت و باروری انسانی برقرار می‌کند و زمین کشاورزی را به‌عنوان بستری برای کاشت بذر با نقش زن در تداوم نسل، هم‌ارز می‌سازد. از این منظر، «حرث» صرفاً به معنای زراعت فیزیکی نیست، بلکه به فرآیند باروری و تولیدمثل در مقیاس انسانی نیز دلالت دارد. این استعاره، فعالیت کشاورز در بارورسازی زمین را با نقش مرد در استمرار نسل از طریق همسرش، مشابه می‌سازد. چنین برداشتی، «حرث» را از یک مفهوم مادی، به یک ساختار وجودی ارتقا می‌دهد که در آن زنان، نه صرفاً ابزاری منفعل، بلکه شریکی بنیادین در چرخه حیات تلقی می‌شوند. مفهوم‌شناسی «حرث» نشان می‌دهد که این واژه در زبان عربی، فراتر از معنای تحت‌اللفظی زراعت، دارای دلالت‌های عمیق است که در سیاق قرآنی، بر نقش فعال و حیاتی زنان در تداوم حیات تأکید دارد. تفاوت‌های ظریف در تعاریف لغویان، از تمرکز بر آماده‌سازی زمین تا شمول کل فرآیند زراعی، انعطاف‌پذیری معنایی «حرث» را نمایان می‌سازد. بدین ترتیب، «حرث» نه تنها به‌عنوان یک اصطلاح کشاورزی، بلکه به‌مثابه یک استعاره غنی از معنا، رابطه‌ای هم‌افزا میان طبیعت و انسان را بازتاب می‌دهد.

۴. تحلیل استعاره «حرث» از منظر فمینیستی

تشبیه زنان به «حرث» (کشتزار) در آیه ۲۲۳ سوره بقره، که در سیاق روابط زناشویی نازل شده، به دلیل کاربرد استعاره‌ای خاص و دلالت چندلایه‌ای، پرسش‌هایی درباره جایگاه زنان در جهان‌بینی قرآنی

برانگیخته است. پژوهش حاضر، شبهات مرتبط با این آیه را از سه منظر اصلی بررسی می‌کند: تفسیر قرآن از منظر فمینیستی، جهت‌گیری‌های مردم‌محورانه در بعضی تفاسیر کلاسیک، و بازخوانی فمینیستی از استعاره «حرث». هدف این تحلیل، روشن‌سازی ابعاد این شبهات و ارزیابی انطباق آن‌ها با متن و سیاق قرآنی است.

۴-۱. تفسیر قرآن از منظر فمینیستی

در دهه‌های اخیر، رویکردهای فمینیستی به‌عنوان جریانی نوظهور در مطالعات اسلامی، بازخوانی آیات قرآن را با هدف رفع نابرابری‌های جنسیتی دنبال کرده‌اند. این جریان، تفاسیر سنتی را به چالش کشیده و آن‌ها را متهم به بازتولید ساختارهای پدرسالارانه می‌کند. دینا العمری استدلال می‌کند زبان و دیدگاهی که در فقه اسلامی و عمل دینی مسلمانان استفاده می‌شود، به‌وضوح مردم‌محور است و حوزه‌های مختلف قانون اسلامی و به تبع آن عمل دینی، غالباً درباره زنان به عنوان اشیاء صحبت می‌کنند (El Omari Dina, 2022, pp. 224-246). به‌همین ترتیب، سکدیه معتقد است که متن قرآن، اغلب ابزاری برای مشروعیت‌بخشی و توجیه اندیشه‌های پدرسالارانه‌ای که دارای تعصب جنسیتی و زن‌ستیزی هستند، مورد استفاده قرار می‌گیرد. این اندیشه‌ها، زنان را در زمینه‌های مذهبی و اجتماعی در مقام دوم قرار می‌دهند (Sakdiah, 2022, p. 1). اسما بارلاس نیز با تأکید بر سلطه‌گری تفاسیر پدرسالارانه، بر ضرورت تفسیر مجدد قرآن از منظر عدالت جنسیتی اصرار می‌ورزد (Barlas, Asma, 2002, p. xii).

نواندیشانی چون نصر حامد ابوزید و محمد شحرور^۱ بر لزوم فهم آیات در سیاق تاریخی و فرهنگی زمان نزول، تأکید دارند. ابوزید، متون دینی را به‌عنوان محصولات زبانی و تاریخی می‌بیند که دلالت‌های آن‌ها از نظام فرهنگی زمان خود، جدا نیست (ابوزید، ۱۹۹۲م، ص ۲۰۶). این دیدگاه، امکان تفسیرهای برابرگرایانه را مطرح می‌کند که با بازخوانی آیه ۲۲۳، زنان را از جایگاه منفعل، به شریکی فعال در روابط انسانی ارتقا می‌دهد.

خوریه در مقاله‌ای با عنوان «ایجاد برابری در روابط جنسی در آیه ۲۲۳ سوره بقره (تحلیل قرائت مبادله‌ای فقیه‌الدین عبد الکدیر)»^۲ که ابتدا رویکردهای فمینیستی را بیان و در نهایت آن‌ها را نقد و ارزیابی کرده، ذکر کرده که در برخی آیات، عباراتی با شکل «مذکر» یافت می‌شود که منجر به تفسیرهای زیادی در جامعه می‌شود، به‌گونه‌ای که گویی قرآن، تنها درباره مردان صحبت می‌کند؛ از این‌رو در جامعه، نگرش

۱. محمد شحرور، با اعلام تاریخی بودن بخشی از آیات، معتقد است که پوشش بیان شده در قرآن مرحله‌ای است که در گذشته رواج داشته است و در این زمان برای ما معنایی ندارد (شحرور، ۲۰۰۰م، ص ۳۴۷)

2. inisiasi kesetaraan hubungan seksual dalam qs. al-baqarah: 223 (analisis qira'ah mubadalah faqihuddin abdul kodir)

دوتایی شکل می‌گیرد که در آن مردان و زنان، متفاوت هستند و به‌همین دلیل هر یک به‌عنوان مخالف دیگری ارزیابی می‌شوند. یک طرف به‌عنوان برتر و طرف دیگر به‌عنوان فرودست شناخته می‌شود. طرف برتر باید طرف دیگر را تسخیر کند و در این مورد، قدرت در دستان مردان است؛ درحالی‌که زنان به‌عنوان فرودست مطرح شده و با خدمت به برترها شناخته می‌شوند. وجود چنین انگاره‌ای منجر به نابرابری می‌شود و به نظر می‌رسد زنان هیچ عزت نفسی ندارند؛ زیرا تنها براساس میزان سودمندی‌شان برای مردان ارزیابی می‌شوند (Khoeriyah, Ma' unatul, 2020, p. 5). جنان ایزدی معتقد است چنین تصویری باعث می‌شود جامعه، توانایی زنان را برای رشد عقلانی محدود کند. این نگرش به نظریه‌ای دیگر منجر می‌شود؛ برای مثال، این باور که زنان اساساً نمی‌توانند به کمال انسانی دست یابند و به دنبال آن، نظریه‌های دیگری شکل می‌گیرد (Izadi, Janan, 2020, p. 356). با این حال، عایشه هدایت‌الله با بدبینی بیشتری، متن قرآن را ذاتاً متمایل به مردسالاری می‌داند و معتقد است که تفسیرهای فمینیستی نمی‌توانند به‌طور کامل آن را از اتهام زن‌ستیزی مبرا کنند (Hidayatullah, Aysha A, 2014, p. Viii).

۴-۲. جهت‌گیری‌های مردم‌محورانه بعضی تفاسیر قبل از قرن بیستم

در طول تاریخ، مفسران متعددی با رویکردهای گوناگون به تفسیر آیات الهی پرداخته‌اند. با این حال، بررسی بعضی تفاسیر سنتی نشان می‌دهد که این تفاسیر، تحت تأثیر باورهای فرهنگی و اجتماعی زمان خود، رویکردی متفاوت را در پیش گرفته و زنان را در موقعیتی منفعل و فاقد عاملیت ترسیم کرده‌اند. منظور از تفاسیر سنتی، تفاسیر قبل از قرن بیستم میلادی است. جنان ایزدی در مقاله‌ای با عنوان «ماهیت زن در قرآن»، با بررسی تفاسیر کلاسیک آیه ۲۲۳ سوره بقره، نشان می‌دهد که این تفاسیر، بر نقش مردان در روابط جنسی تأکید کرده و زنان را در موقعیت منفعل قرار داده‌اند. در تفسیرهای سیزده قرن گذشته، زن به‌عنوان کسی توصیف شده است که وظایف و حقوق کمی دارد؛ درحالی‌که تلاش‌های او در خانه‌داری، زایمان و تربیت فرزندان را نادیده گرفته‌اند. به‌دلیل حقوق محدود و آزادی بسیار کم او، مرد، مالک و حاکم مطلق بر او شناخته می‌شد. در نوشته‌های آن‌ها، زن در عقل و درجه انسانی خود، دچار نقص است. او از دنده چپ مرد خلق شده، مرد، اصلی و عمده و زن، فرعی و جنس دوم به‌شمار می‌رفت (Izadi, Janan, 2020, p. 354). برای نمونه، مفسرانی مانند حقی برسوی در تفسیر «روح البیان» و آلوسی در «روح المعانی»، تعبیر «حرث» را به‌معنای مالکیت مرد بر بدن زن تفسیر کرده‌اند. بر این اساس، مردان حق دارند هر زمان که بخواهند با همسران خود رابطه جنسی برقرار کنند؛ درحالی‌که زنان، هیچ اختیاری در این زمینه ندارند. در این رویکرد، زنان به‌عنوان موجوداتی تعریف می‌شوند که وظیفه اصلی آن‌ها تأمین خواسته‌ها و نیازهای جنسی مردان است. حقی برسوی بیان می‌کند که شوهر، مالک همسرش است؛ زیرا زن مجاز نیست بدون اجازه شوهرش روزه مستحب بگیرد یا بدون اجازه شوهرش از خانه

خارج شود. شوهر قادر به طلاق است و اگر زن را طلاق دهد، قادر به رجوع به اوست، خواه زن بخواهد یا نخواهد. اما زن هیچ‌یک از این امور را در اختیار ندارد (حقى برسوى، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵۵). آکوسی ازدواج را به‌بردگی تشبیه کرده است (آکوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۳۰). بانو امین، برتری حق مرد برای ارضای جنسی را به‌عنوان حقى انحصارى برای مردان توصیف کرده است. به این معنا که شوهر، مالک هرگونه استمتاع و حظی است که از زن می‌برد (امین، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۲). برخی فقها نقل می‌کنند که حق زن در لذت‌جویی با حق مرد برابر نیست؛ زیرا حق مرد در این مورد، مطلق است، اما حق زن در آن، محدود است؛ به حدی که گاهی نزدیک به هیچ می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۸۳). در این تفاسیر، تعبیری در تفسیر و شرح آیه مورد بحث، ذکر شده که مردان را در موقعیت مسلط و زنان را در موقعیت منفعل قرار داده و نقش آن‌ها را در روابط زناشویی به‌تابعی از خواست مردان محدود می‌سازد.

۳-۴. جنسیت، قدرت و عاملیت در آیه ۲۲۳ سوره بقره؛ بازخوانی فمینیستی از تعبیر «حرث»

براساس تفسیر برخی نواندیشان، تشبیه زنان به «حرث»، زمینه‌ای برای تقلیل جایگاه زن به یک «شیء جنسی» دانسته شده است که به سلطه و مالکیت مرد بر زن مشروعیت می‌بخشد (Milani & Farzaneh, 1992, p. 142). این برداشت، زن را صرفاً محل کاشت و برداشت نطفه می‌بیند و مرد را اختیاردهنده اصلی در امر جنسی قلمداد می‌کند. براساس دیدگاه فمینیستی دیگر، باتوجه به آیه مورد بحث به نظر می‌رسد که زنان، به‌عنوان مزرعه‌ای دیده می‌شوند که مردان (شوهران) به‌دلخواه خود به آن مراجعه می‌کنند. در این آیه همچنین ذکر شده است که مردان، آزادند زمان و مکان مراجعه به این مزرعه را انتخاب کنند. این آیه نشان می‌دهد از نظر قرآن، زنان وسیله‌ای برای استفاده مردان هستند. افزون بر این، زنان همچنین طرفی در نظر گرفته می‌شوند که همیشه به‌مردان (شوهران) وابسته‌اند و فاقد عزت نفس و موقعیت محترم هستند (Khoeriyah & Ma'unatul, 2020, p. 5).

دغدغه پژوهشگران معاصر مانند کیشا علی این است که این آیه، قدرت اختیار را عمدتاً به مردان می‌بخشد و نقش زن را محدود می‌سازد. کیشا علی در کتاب «اخلاق جنسی و اسلام» با بررسی آیات مرتبط مانند آیه ۱۸۷ سوره بقره، به این نکته اشاره می‌کند که اگرچه بسیاری از دستورات این آیه (مانند مقررات مربوط به روزه و توصیف زوجین به‌عنوان لباس برای یکدیگر) به‌صورت غیرجنسیتی قابل تفسیر هستند و به‌طور مساوی بر هر دو جنس اعمال می‌شوند، اما این آیه، آغازگر فعالیت جنسی را مرد می‌داند و خودداری از آن را نیز برعهده مرد می‌گذارد: «أَجَلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَّامِ الرَّفْثِ إِلَى نِسَائِكُمْ...» (بقره، ۱۸۷). این مسئله، از دیدگاه کیشا علی، نشانه‌ای از سلطه مرد بر زن در روابط جنسی است. به‌عبارت دیگر، حتی در یک متن دینی که ظاهراً به‌تساوی جنسیتی توجه دارد، می‌توان نشانه‌هایی از مردسالاری را یافت که ناظر بر نقش فعال و تعیین‌کننده مرد در روابط جنسی و نقش منفعل زن در این روابط است. اولویت‌دادن

قرآن به عاملیت جنسی مردانه نشان می‌دهد که در برخی جنبه‌های حیاتی مانند روابط جنسی، قرآن، متنی کاملاً مردسالارانه - اگرچه به نظر زن‌ستیزانه نیست - است (Kecia Ali, 2006, pp. 128-129). از دیدگاه کیشا علی، تعبیر «حرث» برای زنان به معنای مقایسه آنان با کشتزار است. این استعاره، حاکی از انتخاب یک تصویر منفعل از زنان است؛ به طوری که آنان به عنوان اشیاء قابل بهره‌برداری شناخته می‌شوند و نه به عنوان موجودات مستقل با اراده و انتخاب. زنان در این مفهوم، به عنوان موجوداتی معرفی می‌شوند که فقط به نیازهای مردان پاسخ می‌دهند و هیچ کنشی در تصمیم‌گیری برای روابط جنسی ندارند (Kecia Ali, 2006, pp. 129-131). اسما بارلاس با صراحت بیان می‌کند که درک سنتی پدرسالارانه از «حرث» به عنوان «کشت»، ایده‌ای را حمایت می‌کند که همسران، نوعی دارایی بی‌جان هستند که بدون اختیار، به صورت مطلق تحت خواسته‌های جنسی مردان قرار دارند (Barlas & Asma, 2002, pp. 47-48). از منظر فمینیستی، بارلاس، تعبیر زنان به حرث، به عنوان دارایی بی‌جان و فاقد اختیار تحلیل شده است که تبعاً موجب تقویت برداشت مردسالارانه از مالکیت جنسی مرد بر بدن زن می‌شود. عبارت «فَأَتَوْا حَرْثَكُمْ أَنْتِی شِئْمٌ» از دیدگاه اسما بارلاس، نه تنها آغاز رابطه جنسی را در اختیار مرد قرار می‌دهد، بلکه نوع آن را نیز به انتخاب او واگذار می‌کند؛ بدون اینکه الزامی به رضایت همسر وجود داشته باشد (Barlas & Asma, 2002, pp. 47-50). براساس این نوع تفسیر، کنش مردانه در آغازگری رابطه جنسی، عمده‌تر شده و حق انتخاب زن، به حاشیه رانده شده است.

همچنین کیشا علی به روایت رایج از نزول آیه ۲۲۳ سوره بقره^۱ اشاره می‌کند که به اختلاف بین شوهر و زن درباره قابل قبول بودن یک موقعیت خاص برای رابطه جنسی مربوط می‌شود. بر اساس این روایت، زن به خواست شوهر برای ارتباط از پشت، اعتراض می‌کند و آیه به مرد اجازه می‌دهد که با زن در موقعیت انتخابی خودش (مرد) رابطه جنسی داشته باشد. کیشا علی استدلال می‌کند که اگر چنین شرایطی برای نزول این آیه باشد، این آیه هرگونه حق زن را برای رد دسترسی جنسی شوهرش (به جز در دوران قاعدگی) به روش انتخابی او منتفی می‌کند. این فهم و تفسیر، حق انتخاب و عاملیت جنسی زنان را نادیده گرفته و سلطه مرد بر بدن زنان را تقویت می‌کند. اگرچه کیشا علی این احتمال را مطرح می‌کند که ممکن

۱. مجاهد از ابن عباس روایت کرده است که روش اهل کتاب چنین بود که با زنانشان تنها از یک سمت نزدیکی می‌کردند، و این پوشیده‌ترین حالتی بود که زن در آن قرار می‌گرفت. گروهی از انصار نیز این شیوه را از آنان فراگرفته بودند، اما قریشیان در آمیزش با زنان خود، از جهات مختلف، لذت می‌بردند. هنگامی که مهاجران به مدینه آمدند، یکی از آنان با زنی از انصار ازدواج کرد. وقتی خواست با او همانند روش قریشیان رابطه داشته باشد، زن امتناع ورزید و گفت: «ما همیشه فقط از یک جهت رابطه داریم. اگر می‌خواهی، همان‌گونه رفتار کن، وگرنه از من دوری کن». این اختلاف میان آن دو ادامه یافت تا اینکه موضوع به رسول خدا (ص) رسید. پس، خداوند این آیه را نازل فرمود (بنوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، صص ۲۹۰-۲۹۱).

است که متن قرآن، صرفاً آزادی را به زوج‌های متأهل بدهد تا موقعیت‌های جنسی خود را تعیین کنند؛ اما این فرض را دست‌نخورده باقی می‌گذارد که شوهران، آغازگر و کنترل‌کننده فعالیت جنسی هستند (Kecia Ali, 2006, pp. 129-131). در چارچوب نقدهای هرمنوتیکی-فمینیستی بر فقه اسلامی، روابط جنسی زناشویی، اغلب به عنوان پدیده‌ای مردمحور بازنمایی می‌شود که کارکرد و لذت آن عمدتاً به مردان منتسب است. از نگاه یک فمینیسم، رابطه جنسی برای مردان است؛ علما و فقهای اسلامی بر ضرورت برآورده کردن نیازهای جنسی شوهر توسط زن تأکید می‌کنند که به این معناست که زن در این زمینه، به عنوان فردی منفعل به تصویر کشیده می‌شود (El Omari Dina, 2022, p. 225). این نوع برداشت از آیه، با این حدیث تقویت و تشدید می‌شود: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا تُؤَدِّي الْمَرْأَةُ حَقَّ رَبِّهَا حَتَّى تُؤَدِّيَ حَقَّ زَوْجِهَا، وَلَوْ سَأَلَهَا نَفْسُهَا وَهِيَ عَلَى قَتَبٍ، لَمْ تَمْنَعُهُ؛ بِهِ خَدَاوْنَدِي كَيْ جَانِ مُحَمَّدٍ فِي دَسْتِ أَوْسْتِ، زَنْ حَقَّ خَدَاوْنَدِش رَا ادا نَمی کُند تا زمانی که حق شوهرش را ادا کند، حتی اگر او از او بخواهد که در سفر به او خدمت کند، نباید او را رد کند» (ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۵۹۵). بنابر این حدیث، زنان موظف به خدمت به شوهرانشان هستند، حتی اگر در شرایط بسیار دشواری قرار داشته باشند. به طور غیرمستقیم، این حدیث توضیح می‌دهد که همسر به عنوان ارضاکننده نیازهای جنسی مرد، باید تمام خواسته‌ها و خیال‌پردازی‌های جنسی شوهر را برآورده کند (Izadi & Janan, 2020, p. 356). از منظر فمینیستی، بیان زن به عنوان حرث در این آیه و تأکید بر نقش فعال مرد در آغازگری و تصمیم‌گیری نسبت به رابطه جنسی، بازتاب ساختارهای مردسالار است که بر موقعیت منفعل زن صحنه می‌گذارد.

۵. بررسی انتقادی دیدگاه‌های سنتی و معاصر و تحلیل چندبعدی آیه

آیه ۲۲۳ سوره بقره، با تشبیه زنان به «حرث»، بستری برای تفسیرهای گوناگون و گاه متضاد فراهم کرده و همین موضوع، سبب شکل‌گیری دوگانگی و چالش میان تفاسیر سنتی و معاصر شده است. بسیاری از دیدگاه‌های غربی نسبت به موضع قرآن، غالباً از خوانش سطحی و در مقایسه با نظام‌های جنسیتی مدرن شکل می‌گیرند و به اتهام نقض حقوق زنان منجر می‌شوند. این پژوهش استدلال می‌کند که آموزه‌های قرآن در حوزه روابط جنسی، نظامی متعادل و اخلاق‌مدار ارائه می‌دهد که بر احترام متقابل و مسئولیت‌پذیری استوار است. قرآن، تفاوت بین مردان و زنان را به رسمیت می‌شناسد، اما این تفاوت، به نفع یک طرف و به ضرر طرف دیگر نیست. این تفاوت، دقیقاً برای حمایت از زندگی هماهنگ و متعادل، ایمن و صلح‌آمیز و پر از فضیلت، ضروری است (Nasitotul Janah, 2017, p. 167). برداشت سلطه‌جویانه از آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ» (بقره، ۲۲۳)، زنان را صرفاً ابزاری برای بهره‌مندی مردان تلقی می‌کند و تشبیه «حرث» را به معنای کشتزاری می‌داند که تحت سلطه و اختیار کامل کشاورز (مرد) قرار دارد. با این حال، بررسی دقیق تفاسیر علمای برجسته و دیدگاه‌های معاصر

نشان می‌دهد که چنین برداشتی نه تنها با عمق معنایی آیه سازگار نیست، بلکه از منظر روایی نیز قابل نقد است.

۵-۱. نقد ادعای سلطه مردانه در روابط جنسی بر اساس تفسیر آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ»

آیه ۲۲۳ سوره بقره، با ضمیر «لَكُمْ» و فعل امر «فَاتُوا» مستقیماً مردان را مخاطب قرار داده است. این ساختار دستوری، نشان می‌دهد که ابتکار عمل و مسئولیت در این رابطه، بیشتر برعهده مردان است، که با شدت و فوریت گزینه جنسی آنان سازگار است. سیاق آیه که خطاب به مردان است (لَكُمْ)، نشان‌دهنده تمرکز بر نیاز و کنش مردان در این رابطه است. تشبیه زنان به «حَرْث» و تأکید بر ورود مردان به آن، به نقش مرد به عنوان کشت‌کننده (فاعل) و زن به عنوان پذیرنده (مفعول) اشاره دارد. این نقش‌بندی، با تفاوت طبیعی در گزینه جنسی هم‌راستاست؛ مردان به طور غریزی تمایل بیشتری به شروع و پیگیری این رابطه دارند؛ درحالی‌که زنان اغلب در جایگاه پاسخ‌دهنده قرار می‌گیرند. استعاره «حَرْث» در آیه ۲۲۳، به گفته ابوحیان، نمونه‌ای هنرمندانه است که رابطه جنسی را به فرآیند زراعت تشبیه می‌کند: «زن به مثابه زمین، نطفه به مثابه بذر، و فرزند به مثابه محصول. این تشبیه، نه تنها از زیبایی بلاغی برخوردار است، بلکه بر نقش محوری زنان در چرخه حیات تأکید دارد» (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۲۸). اسما بارلاس با بررسی سیاق آیات ۲۲۲-۲۲۳ سوره بقره، استدلال می‌کند که خطاب این آیات به مردان، نه به معنای انحصار عاملیت جنسی در آن‌ها، بلکه برای رفع ابهامات فرهنگی رایج در زمان نزول است. به گفته بارلاس، خداوند، پیامبر (ص) را دعوت می‌کند تا به مردان خطاب کند؛ زیرا مردان ممکن است در مورد قاعدگی و نزدیکی مجاز، دچار سردرگمی شوند. بخشی از سردرگمی مؤمنان، ممکن است به دلیل سنت‌های یهودی درباره قاعدگی به عنوان ناپاکی باشد، که مدتی به طول می‌انجامید. چنین سنت‌هایی در عربستان قرن هفتم به خوبی شناخته شده بود. سوال طبیعی برای مردان آن زمان این بود: آیا ما مؤمنان به اسلام، باید از آن سنت‌ها پیروی کنیم؟ سوالی که آیات ۲۲۲-۲۲۳ به آن پاسخ می‌دهد این است: «چه زمانی می‌توانیم نزدیکی (با همسران قاعده‌دار) خود را جستجو کنیم؟» حس پاسخ داده شده این است که مشاوره زیر را ارائه دهد: «در دوران قاعدگی از او دوری کنید، و پس از پاکی، به آن‌ها نزدیک شوید.» بنابراین، ادعای اینکه «تنها مرد حق دارد که رابطه جنسی را آغاز کند»، منتفی است؛ زیرا آیات ۲۲۲-۲۲۳ به مردان مشاوره می‌دهد درباره اینکه چه زمانی فعالیت جنسی مجاز است؛ نه درباره حق داشتن رابطه جنسی (Barlas, Asma, 2002, pp. 49-50). یکی از نظریه‌پردازان و محققان این حوزه، «هبه قطب» است که با تأمل در تعالیم اسلامی و نظریه‌های قرآنی، نگاهی متفاوت به لذت و حقوق زنان در روابط زناشویی ارائه کرده است. او به نقد نگاه‌های متعصبانه‌ای می‌پردازد که برخی از آن‌ها تصور می‌کنند زنان در دین اسلام صرفاً به عنوان خدمتکارانی برای شوهرانشان در نظر گرفته می‌شوند. به باور قطب، اسلام بر رابطه‌ای

متقابل تأکید دارد که در آن هر یک از طرفین، دارای حقوقی برابر و محترم هستند. هبه قطب در تحقیقی که در سه قسمت با نام «الجنس فی الإسلام» (۱)، (۲) و (۳) ارائه داده، به بررسی ابعاد زبانی، روانشناختی و اجتماعی آیه ۲۲۳ سوره بقره پرداخته و آن را قانون زندگی جنسی می‌داند. سؤال اصلی نویسنده این است که چگونه انتخاب کلمات و تشبیه‌های قرآنی در این آیه، جایگاه زن و مرد را در خانواده و جامعه اسلامی تعریف می‌کند؟ هبه قطب دو موضوع را بیان می‌کند:

الف) واژه «نساؤکم» در این آیه، تأکید بر جنس مخاطب دارد و مخاطب مستقیم آیه را مردان قرار می‌دهد. این امر نشان می‌دهد که آیه در درجه اول خطاب به مردان است و مسئولیت‌های آن‌ها را در قبال زنان متذکر می‌شود. این ساختار زبانی، از نظر بلاغی دارای دو دلالت است: نخست، تأکید بر حق مالکیت و مدیریت که در ذهن مردان نقش بسته است؛ دلالت دوم، برجسته کردن تعلق به جنس مذکر با استفاده از کلمات: "نساؤکم، حرث لکم" است که مانند زدن دو پرند به یک سنگ است؛ زیرا در مقام اول به غریزه مالکیت و احساس برتری که دل مردان را شاد می‌کند و غرور آن‌ها را راضی می‌سازد، اشاره دارد؛ و در مقام دوم، یادآوری مسئولیت نسبت به این زنان است که به مردان تعلق دارند؛ بنابراین باید از آن‌ها محافظت شود، همان‌طور که در هر چیزی که مرد مسئول آن است.^۱

ب) کلمه «حرث» دلالت بر فرآیند تولید نسل دارد. استفاده از این واژه در آیه مورد نظر، نشان‌دهنده جایگاه زن به عنوان منبع زایش و تداوم نسل بشری است. این تعبیر نه تنها به نقش زیستی زنان اشاره دارد، بلکه بر ارزش آفرینی آن‌ها در نظام خلقت نیز تأکید می‌ورزد. هبه قطب بر این باور است که استفاده از این واژه، هرگونه رفتار غیرمعارف جنسی را نفی کرده و محدوده رابطه مشروع را مشخص می‌کند؛ ازاین‌رو، هرگونه انحراف از مسیر طبیعی خلقت از منظر دینی و اخلاقی قابل قبول نیست.^۲

واژه «حرث» در زبان عربی، همان‌طور که راغب اصفهانی بیان می‌کند از نظر لغوی دارای کاربردهای متعددی است. این واژه افزون بر معنای مصدری (عمل کشت کردن) و اسم مصدری (کشت به مثابه فرآیند)، در معنای اسم مفعولی نیز به کار رفته و به «محروث» (زمین کشت شده)، «محصول» و «کشت» دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۶). در این چارچوب، اطلاق «حرث» در آیه به تمام وجود و اندام زن تعلق گرفته و نه صرفاً به بخش خاصی از او، چنان‌که آیه نفرموده است: «فروج نسانکم حرث لکم» (شبی، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۷۳). دلالت این کلمه بر کل وجود زن، نه صرفاً اندام جنسی، ظرفیت این استعاره را برای تصویرسازی نقش زن در خانواده و جامعه گسترش می‌دهد و نشان‌دهنده ارزش‌گذاری ذاتی زن است. این برداشت، با شواهد روایی نیز سازگار است. مقایسه این برداشت قرآنی با نمونه‌های روایی، مثل تشبیه زن به گل و تأکید بر اصالت خانوادگی، نشان می‌دهد که قرآن در پی

1. <https://hebakotb.net>

2. <https://hebakotb.net>

برجسته‌سازی لطافت و شأن اخلاقی زن است؛ نه ابزاری بودن او برای ارضای غرایز. برای نمونه، در روایتی آمده است: «المرأة ريحانة» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۱۰؛ نهج البلاغه، نامه ۳۱) که زن به گل تشبیه شده و بر لطافت و ارزش ذاتی او تأکید دارد. همچنین در حدیث نبوی «إِيَّاكُمْ وَخَصْرَاءَ الدِّمَنِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْخَصْرَاءُ الدِّمَنِ؟ قَالَ: الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ فِي مَنَبَتِ سَوْءٍ» (صدوق، ۱۳۳۸، ص ۳۱۶)؛ زنان زیبا اما فاقد اصالت خانوادگی، به گل‌های زیبایی تشبیه شده‌اند که در لجن‌زار روییده‌اند. این تشبیه‌ها نشان‌دهنده آن است که استعمال «حرث» به معنای «محروث»، «کشت» یا «محصول»، نه تنها از نظر لغوی معتبر است، بلکه در روایات نیز سابقه دارد و در این سیاق قرآنی نیز می‌تواند به همین معنا تفسیر شود. با این حال، اگر «حرث» در آیه به معنای «کشتزار» (محل کاشت بذر) تفسیر شود - چنان‌که برخی مفسران پیشنهاد کرده‌اند - خالی از اشکال نیست. این تفسیر، مستلزم آن است که آیه صرفاً به حالتی اشاره داشته باشد که زن و مرد توانایی تولید نسل دارند و هدفشان نیز همین باشد. چنین برداشتی، دامنه شمول آیه را محدود می‌کند؛ زیرا در مواردی مانند بارداری زن، یائسگی، عقیم بودن زن یا مرد، یا فقدان قصد تولید نسل از سوی زوجین، آیه دیگر قابل انطباق نخواهد بود. در این صورت، عبارت «فَأَنْتُمْ حَرْثُكُمْ أَنْتَى شَيْئُمْ» (بقره، ۲۲۳) معنای جامع خود را از دست می‌دهد و صرفاً به شرایط خاصی تقلیل می‌یابد (شبییری، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۷۳). این نوع محدودسازی نه تنها با سیاق جامع و فراگیر تعبیر قرآنی ناسازگار است، بلکه توجه به ارزش‌های زن‌شویی مانند مودت و رحمت را نادیده می‌گیرد. بنابراین، آیه بر طیف گسترده‌ای از روابط انسانی تأکید می‌کند و هدف آن صرفاً تولید نسل نیست؛ بلکه به اخلاق، عاطفه و مسئولیت متقابل نیز توجه دارد. علامه طباطبایی به ظرافت استعاری این آیه اشاره کرده، می‌نویسد: «نسبت زنان به جامعه انسانی، همانند نسبت کشت و زرع به حیات بشری است؛ به گونه‌ای که بدون حضور زنان، تداوم حیات انسانی ممکن نیست. خداوند بقای نسل بشر را به رحم زن وابسته ساخته و از سوی دیگر، منظور از تعبیر «حرث» توسعه و آزادی دادن در عمل زن‌شویی است، یا از نظر مکان و یا از نظر زمان؛ البته مکانی که زنان انتخاب کنند، نه آنجایی که مردان از زنان انتخاب کنند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۳۱۸-۳۱۹).

این استدلال نشان می‌دهد که آیه، زنان را عنصری بنیادین در چرخه حیات معرفی می‌کند و تداوم نوع بشر را به حضور فعال آنان پیوند می‌زند؛ از این رو، بُعد زیستی آیه نه تنها بر باروری اشاره دارد، بلکه ارزش ذاتی زن را به عنوان شریک در خلقت الهی برجسته می‌سازد. از این منظر، تشبیه زنان به «حرث» نه به معنای ابزاری بودن آنان، بلکه نشان‌دهنده نقش بنیادین و حیاتی‌شان در چرخه حیات است. برخلاف ادعای سلطه مردانه، علامه بر مشارکت دوجانبه زن و مرد تأکید دارد و رابطه جنسی را در بستری از محبت و هم‌افزایی تفسیر می‌کند که با نگاه ابزاری به زن منافات دارد.

به همین ترتیب، آیت الله طیب این تشبیه را گسترش داده و براین باور است که زن، نه تنها در تولید

نسل، بلکه در تأمین لذت‌ها، آرامش و همراهی، در زندگی نقش دارد و به‌عنوان معین و همدم مرد در همه احوال حضور دارد (طیب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۴۶). این تفسیر نیز بر چندبعدی بودن نقش زن تأکید دارد و او را صرفاً به‌عنوان بستری منفعل برای بهره‌مندی مرد محدود نمی‌کند؛ بلکه شریکی فعال و مکمل در زندگی معرفی می‌کند. چنین نگاهی، ادعای سلطه یک‌جانبه مردانه را تضعیف می‌کند؛ زیرا رابطه جنسی در اینجا، بخشی از یک تعامل متقابل و هم‌افزا میان زن و مرد است که فراتر از تسلط یک‌طرفه معنا می‌یابد. آیه «حرث» را نمی‌توان صرفاً به جنبه زیستی تقلیل داد؛ زیرا سیاق کلان قرآنی و آیات مرتبط، لایه‌های عمیق‌تری از رابطه زن و مرد را آشکار می‌کند. برای مثال، آیه ۲۱ سوره روم «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» بر پیوند عاطفی و آرامش‌بخش میان زن و مرد تأکید دارد. علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه «حرث» می‌نویسد: «خداوند مرد را به زن علاقه‌مند ساخت و میان آن‌ها مودت و رحمتی آمیخته با عشق پدید آورد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۹). این بیان نشان می‌دهد که استعاره «حرث» فراتر از تولید نسل، به رابطه‌ای متقابل و عاطفی اشاره دارد که در آن زن و مرد مکمل یکدیگرند. تشبیه به‌زمین کشت‌شده همچنین می‌تواند نمادی از مراقبت و توجه باشد؛ همان‌گونه که کشاورز زمین را با دقت پرورش می‌دهد، رابطه زن و مرد نیز نیازمند محبت و تعامل است، نه صرفاً بهره‌مندی یک‌جانبه. بنابراین تحلیلی که بر مسئولیت، احترام متقابل و شأن اخلاقی زن تأکید می‌کند، فهمی چندبعدی و متعادل را از روابط جنسی در اسلام ارائه می‌دهد. در مقابل، برداشت‌های سطحی یا تک‌بعدی دامنه پیام آیه را محدود یا تحریف می‌کنند.

۵-۲. هدفمندی رابطه زناشویی

تفسیر برخی مفسران مانند فضل‌الله، سبزواری، حکمک، مادودی و ابوزهره همه بر هدفداری و مسئولیت‌پذیری رابطه زناشویی توافق نظر دارند؛ اما تفاوت‌های ظریفی نیز وجود دارد. از منظر فضل‌الله، در آیه ۲۲۳ سوره بقره «يَسْأَلُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شَتْتُمْ»، تشبیه زنان به «حَرْث» نه تنها یک استعاره بلاغی است، بلکه حامل معنایی عمیق و دقیق است که به مکان طبیعی رابطه (فرج) اشاره دارد. از منظر زبان‌شناسی، «حَرْث» به‌زمینی دلالت می‌کند که بذر در آن کاشته می‌شود و محصول از آن برداشت می‌گردد؛ بنابراین، وجه شبه میان «مشبه» (زنان) و «مشبه‌به» (زمین کشت‌شده) در استعاره قرآنی، قابلیت تولید نسل از طریق نطفه است، همان‌گونه که زمین از بذر محصول می‌دهد. این انسجام معنایی، استعاره را از هرگونه ابهام یا انحراف دور نگه می‌دارد و تنها با فرج، به‌عنوان محل طبیعی کاشت نطفه، سازگار است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۵۷). استعاره هنگامی موفق است که وجه شبه میان دو طرف آن روشن و منطبق باشد. اگر «حَرْث» را به چیزی جز فرج (مانند دبر) تعمیم دهیم، وجه شبه از بین می‌رود؛ زیرا دبر محل تولید نسل نیست و کارکردی متفاوت دارد؛ ازاین‌رو، ذات واژه «حَرْث» در ساختار زبانی و

بلاغی خود، هرگونه تفسیر خارج از مکان طبیعی رابطه را منتفی می‌سازد. این نه به قصد شخصی مرد در تولید فرزند وابسته است و نه به معنای عام‌تر رابطه برای لذت‌جویی؛ بلکه به ماهیت ذاتی مکان رابطه اشاره دارد که برای تولید نسل، طراحی شده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۵۷). عباراتی مانند: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ» (بقره، ۱۸۷) و «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم، ۲۱)، ابعاد عمیق‌تری از رابطه زناشویی را ترسیم می‌کنند که صرفاً به تولید نسل محدود نمی‌شود. وجه تمایز این آیات در این است که علاوه بر هدف زیستی و تولید مثل، بعد عاطفی و روانی رابطه هم برجسته شده و نقش روابط انسانی را ارتقا می‌دهد. تحلیل این رویکرد مکمل نشان می‌دهد رابطه زناشویی نه تنها زمینه‌ساز استمرار نسل، بلکه عامل تحقق آرامش، همدلی و رشد اخلاقی طرفین نیز هست. اما مناسبت سیاق در اینجا، با بیان حرث همخوانی دارد؛ زیرا این مناسبت، مناسبت باروری و زایش و رشد است (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۴۲). دستور «وَقَدْ مُوا لَأَنْفُسِكُمْ» بلافاصله پس از تاکید بر حرث، جنبه مسئولیت‌پذیری فرد در قبال عمل جنسی را مطرح می‌کند. جمله «وَقَدْ مُوا لَأَنْفُسِكُمْ» یا اشاره است به اینکه «با انجام اعمال نیک برای خود نزد خدا ذخیره‌ای فراهم آورید» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۶۵) و یا اینکه «شهوات جنسی بر شما چیره نشود؛ بلکه به یاد آخرت باشید» (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۸۷) و یا اشاره است به پرورش فرزندان صالح (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۶۵؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۴۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۶۳؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۹)؛ ولی در هر حال «اشاره به اینکه هدف نهایی از آمیزش جنسی، لذت و کامجویی نیست، بلکه باید از این موضوع، برای ایجاد و پرورش فرزندان شایسته استفاده کرد، و آن را به‌عنوان يك ذخیره معنوی برای فردای قیامت از پیش فرستاد» محور توجه آیه است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۴۲). تفسیرهای مختلف، این جمله منسجم‌اند که هدف، نه فقط تولید نسل، بلکه بالا بردن سطح مسئولیت اخلاقی در روابط انسانی است. بنابراین، تحلیل سیاق آیات، نشان‌دهنده تلفیق هدف زیستی و معنوی در رابطه زناشویی و تبیین جهت‌گیری جامع‌نگر قرآن است که هر دو بعد وجودی انسان را مدنظر قرار داده است. آیه با عبارت «وَاتَّقُوا اللَّهَ» چارچوبی اخلاقی و شرعی برای روابط زناشویی ترسیم می‌کند. هدف، ارتقای رفتار جنسی به سطح تعامل مسئولانه است تا از انحراف و آسیب‌ها جلوگیری شود (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۷۰)؛ از این رو به‌قرینه قرار گرفتن آیه در سیاق آیات مربوط به احکام رابطه زناشویی و شرایط آن (مانند پرهیز از حیض در آیه قبل) نشان می‌دهد که رابطه در چارچوب تشریع الهی، فراتر از لذت‌جویی صرف، هدفی متعالی دارد که با تقوا و تولید نسل صالح، گره خورده است. در این راستا، روایات اسلامی نیز بر این نکته تأکید دارند که ازدواج و رابطه جنسی، اساساً برای تولید نسل تشریع شده است، نه صرفاً برای ارضای تمایلات فردی. به‌عنوان مثال، پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «تَنَاسَكُوا وَ تَنَاسَلُوا؛ ازدواج کنید و نسل بیاورید» (ابن‌ابی‌جمهور،

۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۹). این حدیث به صراحت، هدف اصلی ازدواج را تولید نسل معرفی می‌کند (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱). البته باید توجه داشت که برانگیختگی لذتی که به صورت طبیعی، مقدمه ارتباط شرعی است، نه تنها نکوئیده نیست، بلکه به عنوان بخشی از نظام خلقت و عاملی برای تسهیل این هدف متعالی پذیرفته شده است (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱).

حکما با استخراج مفاهیم «زن به مثابه مزرعه»، «مرد به مثابه کشاورز» و «توجه به زمان‌بندی»، بر مشارکت اخلاقی زن و مرد و احترام به نیازهای طرفین تأکید می‌کند:

(الف) زن به مثابه مزرعه: این تشبیه، نقش بنیادین زنان در فرزندآوری را برجسته می‌کند.

(ب) مرد به مثابه کشاورز: مردان موظف به استفاده مسئولانه و اخلاقی از این رابطه‌اند.

(ج) توجه به زمان‌بندی: رعایت شرایط مناسب، احترام به حقوق و نیازهای زنان را نشان می‌دهد. این بیان، رابطه جنسی را از سطح شهوت‌رانی، به مشارکت اخلاقی ارتقا می‌دهد. (Hamka, 1983). این بیان، زن را به «شریک هدفمند» ارتقا می‌دهد.

مادودی، استعاره «حرث» را نشانه‌ای از جدیت رابطه زناشویی می‌داند. به گفته مادودی، خداوند، زنان را صرفاً برای لذت و تفریح مردان نیافریده است. رابطه بین این دو موضوع به همان اندازه جدی است که رابطه یک کشاورز با کشتزارش. کشاورز به کشتزار خود تنها برای تفریح و لذت نمی‌رود؛ بلکه برای کشت و برداشت محصول از آن می‌رود. اما قانون خداوند به این درخواست مربوط می‌شود که مرد باید به کشتزار برود نه به جای دیگری؛ و به کشتزار خود و برای تولید برود. می‌توان دید که چنین بیان متمدنانه‌ای برای رابطه بین همسران استفاده شده است که تقریباً در تمام زبان‌های دنیا، صدها اصطلاح عامیانه برای تحریک و شهوت وجود دارد (Madudi, 1999, p. 1212). این دیدگاه آشکار می‌کند که توجه به هدف و قانون الهی، زمینه قانونی و اخلاقی رابطه را برجسته می‌سازد. ابوزهرة بر ابعاد معنوی و اخلاقی آیه، تأکید می‌کند و می‌گوید که در این تشبیه، زن به عنوان مزرعه‌ای در نظر گرفته شده است که مرد در آن بذر می‌کارد. این بذر، نماد نسل و فرزندآوری است. این تشبیه، نشان‌دهنده نقش محوری زن در تولید مثل و پرورش نسل است. مرد به عنوان کشاورزی در نظر گرفته شده است که مسئولیت دارد تا به صورت مسئولانه و با رعایت اصول اخلاقی و شرعی، از این مزرعه استفاده کند. این تشبیه، بر مسئولیت‌پذیری مرد در قبال همسر و خانواده تأکید دارد. نویسنده بر این نکته تأکید می‌کند که رابطه زناشویی تنها ارضای شهوت نیست؛ بلکه فرآیندی است که به تشکیل نسل و تکامل بشریت منجر می‌شود (ابوزهرة، ۲۰۰۷م، ص ۷۳۵-۷۳۶). نظرات فوق نشان می‌دهد که در مبانی اسلامی، رابطه زناشویی دارای فلسفه‌ای فراتر از ارضای غریزه است و نقش‌آفرینی فرد در این چارچوب، با مسئولیت اخلاقی و هدف‌مندی همراه است.

۳-۵. شواهد روایی: تأکید بر احترام متقابل

یکی از گزارش‌های سبب نزول آیه مورد بحث این است که این آیه در اصل به علاقه برخی مردان که دوست دارند با همسرانشان از طریق مقعد رابطه برقرار کنند، نازل شده است. اسلام این عمل را ممنوع کرده و یادآوری می‌کند که همسر با رحمش (زمین) برای مردان است تا بذر نسل خود را در آن بکارند. بنابراین، نباید بذر را در جای نادرست (مقعد) بکارید (ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۶۲). این گزارش، زنان را تحقیر نمی‌کند و به حاشیه نمی‌برد، بلکه آنها را در موقعیتی محترم قرار می‌دهد. روایات، تأکیدات فراوانی درباره نحوه روابط زناشویی و لزوم توجه به نیازهای عاطفی و جنسی زن وجود دارد. در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) بیان شده است: «إِذَا جَامَعَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَأْتِيَنَّ كَمَا يَأْتِي الطَّيْرُ لِيَمْكُتَ وَ لِيُبْتُ قَالَ بَعْضُهُمْ وَ لِيُبْتُ؟ هِرَاكَةً فَرَدَىٰ مِنْهَا قَصْدُ نَزْدِيكِي كَرْدَ، نَبَايْدَ هَمَانْدَ پَرْنَدگان به این عمل مبادرت بورزید، بلکه باید مکث و درنگ داشته باشید» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۴۱۳؛ حرّعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۱۱۷). این سخن به وضوح نشان‌دهنده اهمیت احساسات و علائق عاطفی در خلال روابط جنسی است. روایت دیگری گفت‌وگو و نزدیکی عاطفی پیش از رابطه را توصیه می‌کند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ فَلَا يَعْجَلْهَا» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۶۷؛ حرّعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۱۱۸). همچنین حدیث نقل شده از پیامبر (ص) بوسه و کلام را «رسول» میان زوجین می‌داند که بر مشارکت و رضایت دوجانبه تأکید دارد: «لَا يَقَعَنَّ أَحَدُكُمْ عَلَىٰ امْرَأَتِهِ كَمَا تَقَعُ الْبَهِيمَةُ وَلِيَكُنَّ بَيْنَهُمَا رَسُولٌ قِيلَ: وَمَا الرَّسُولُ؟ قَالَ: الْقُبْلَةُ وَالْكَلامُ؛ نَبَايْدَ هِيچیک از شما بر زنش همچون حیوان بر اهل خود بیفتد؛ بلکه میان آنان رسولی باشد. سؤال شد: یا رسول الله! منظور از رسول چیست؟ فرمود: بوسه و صحبت کردن» (جزائری، بی‌تا، ص ۲۷۷). این به معنای آن است که هریک از طرفین باید به شادی و رضایت یکدیگر توجه داشته باشند.

۶. نتیجه‌گیری

تحلیل انتقادی آیه ۲۲۳ سوره بقره نشان می‌دهد که تعبیر حرث، برخلاف برخی تفاسیر سنتی و دیدگاه‌های فمینیستی، صرفاً به معنای ابزاری منفعل یا تحقیرآمیز برای زنان نیست؛ بلکه حامل مفاهیم پویای رشد، صمیمیت و مسئولیت متقابل در ساختار خانواده است. بخشی از تفسیرهای مردم‌محور سنتی، تحت تأثیر بافت فرهنگی و اجتماعی بوده‌اند و متون دینی را از دیدگاه قدرت جنسیتی و مصرف‌گرایانه تفسیر کرده‌اند. اما نتیجه پژوهش حاضر نشان می‌دهد که متن قرآن، دارای لایه‌های معنایی عمیق‌تری است که حضور فعال و انسانی زن را در چرخه حیات خانوادگی بازتاب می‌دهد. واژه «حرث» ضمن اشاره به فرایند کشت، محصول و پرورش، نماد پیوند زن و مرد و همکاری متقابل در مسیر رشد و استمرار نسل است. در چارچوب وسیع‌تر تعالیم قرآنی، روابط جنسی، بستری برای تجربه اخلاقی،

عاطفی و معنوی مشترک میان زن و مرد است. قرآن با تذکر «قَدْ مُوَا لَ أَنْفُسِكُمْ»، تقوا را محور رفتار جنسی قرار داده و هدف نهایی را شکل‌گیری خانواده متعادل، ایجاد آرامش و تأمین سعادت اخروی معرفی کرده است. بدین ترتیب، الگویی متوازن و دوسویه برای روابط میان همسران ترسیم می‌شود که در آن، هر دو طرف نقش فعال و مکمل دارند و هیچ‌کدام منفعل یا صرفاً ابزاری نیستند. مقایسه این رویکرد با مدل‌های غربی، که گاه محور آزادی فردی را بر عمق عاطفی و اخلاقی مقدم می‌دارند، نشان می‌دهد که الگوی قرآنی، از انسجام، مسئولیت‌پذیری و احترام متقابل برخوردار است.



منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آلوسی، محمودبن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی* (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابراهیمی و همکاران. (۱۴۰۱). دلالت‌های تشبیه زنان به حرت در آیه ۲۲۳ سوره بقره با رویکرد تحلیلی-انتقادی آرای نواندیشان معاصر. *مطالعات علوم قرآن*، ۴(۲)، صص ۱۰۵-۱۳۳.

ابن ابی جمهور، محمدبن زین الدین. (۱۴۰۳ق). *عوالی اللنالی*. (ج ۱). قم: سیدالشهداء

ابن درید، ابوبکر محمدبن حسن. (۱۹۸۷م). *جمهرة اللغة*. (ج ۱). بیروت: دارالعلم للملایین.

ابن فارس، احمدبن زکریا. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. (ج ۲). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن ماجه، محمدبن یزید. (بی تا). *سنن ابن ماجه*. (ج ۱). تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. (ج ۲). بیروت: دار صادر.

ابوحیان، محمدبن یوسف. (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. (ج ۲). بیروت: دارالفکر.

أبو زهره، محمدبن أحمد. (۲۰۰۷م). *زهره التفاسیر*. بیروت: دارالفکر العربی.

ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲م). *نقد الخطاب الديني*. القاهرة: سینا للنشر.

امین، نصرت بیگم. (بی تا). *تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن*. (ج ۲). بی جا: بی نا.

بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*. (ج ۱). بیروت: داراحیاء التراث العربی.

ثعلبی، احمدبن محمد. (۱۴۲۲ق). *الکشف والبيان*. (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جزائری، سیدعبدالله (بی تا). *تحفة السنية فی شرح نخبة المحسنية* (مخطوط). نسخه مخطوطة (میکروفيلم مکتبه آستانه قدس) تخطیط: عبدالله نورالدین بن نعمت الله.

جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد. (بی تا). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*. (ج ۱). مصر: دارالکتب العربی.

حرّعاملی، محمدبن حسن. (۱۴۱۴ق). *وسائل الشیعة*. (ج ۲۰). قم: مؤسسة آل البيت.

حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. (بی تا). *تفسیر روح البیان*. (ج ۱). بیروت: دارالفکر.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالشامیة.

سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۰۶ق). *الجديد فی تفسیر القرآن المجید*. (ج ۱). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

شیرازی زنجانی، موسی. (بی تا). *کتاب نکاح*. (ج ۴). قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.

شحرور، محمد. (۲۰۰۰م). *نحو اصول جدیدہ للفقہ الاسلامی، فقہ المرأة*. دمشق: دارالاهالی.

صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. (ج ۳). بیروت: عالم الکتب.

صدوق، محمدبن علی. (۱۳۳۸). *معانی الاخبار*. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (ج ۲؛ چاپ پنجم). ترجمه محمدباقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. (ج ۲؛ چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵). *تهذیب الأحکام*. (ج ۷؛ چاپ چهارم). تحقیق السید حسن الموسوی الخرسان. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *الطیب البیان فی تفسیر القرآن*. (ج ۲؛ چاپ دوم). تهران: اسلام.
- فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*. (ج ۴). بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
- قطب، سید. (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*. (ج ۱؛ چاپ سی و پنجم). بیروت: دارالشروق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۷). *الکافی*. (ج ۵؛ چاپ دوم). تحقیق علی أكبر الغفاری. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مدرسی، محمد تقی. (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن*. (ج ۱). تهران: دارمحبی الحسین.
- مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). *تفسیر المراغی*. (ج ۲). بیروت: دارالفکر.
- مکارم شیرازی و همکاران، ناصر. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. (ج ۲؛ چاپ دهم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- هاشمی نیا و همکاران. (۱۴۰۲). «تحلیل کاربرد ادبی و معناشناسی شناختی واژه «حرث» در آیه «نساءکم حرث لکم...» در مواجهه با شبهه شیء انگاری زنان. *علوم قرآن و حدیث*، ۷(۳)، صص ۱۴۱-۱۶۵.
- Barlas, A. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
- El Omari, D. (2022). *Critical Reflections on the Androcentrism of Religious Norms: The Heteronomy of the Female Body*. Leiden & Brill, pp. 224-246
- Hamka. (1983). *Tafsir Al-Azhar*. (Vol. III). Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hidayatullah, A.A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford University Press.
- Izadi, J. (2020). Women's Nature in the Qur'an: Hermeneutical Considerations on Traditional and Modern Exegeses. *Open Theology*, pp. 342-359.
- Kecia, A. (2006). *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Harvard University Press.
- Khoeriyah, M. (2020). *Inisiasi kesetaraan hubungan seksual dalam qs. al-baqarah: 223 (Analisis qira'ah mubadalah faqihuddin abdul kodir)*. Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, Institut Agama Islam Negeri Purwokerto.
- Madudi, S.A. (1999). *Meaning of the Quran*. (Vol. 1). Lahore, Pakistan: Islamic Publications (Pvt) Ltd.
- Milani, F. (1992). *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*. New York: Syracuse University Press.
- Nasitotul J. (2017). Telaah buku argumentasi kesetaraan gender perspektif al-qur'an karya nasaruddin umar. *Sawwa*, 12(2).
- Sakdiah. (2022). Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an Karya Prof. Dr. Nasaruddin Umar. *Dalam Jurnal: Studi Gender dan Islam Serta Perlindungan Anak*, 10(1).