



اسلام و مطالعات اجتماعی

سال چهاردهم، شماره اول، بهار ۱۴۰۵

۵۲

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سردبیر: حمید پارسانیا

مدیر اجرایی: محسن قنبری نیک

۱. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ پایگاه Google Scholar نمایه و در سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) بارگذاری می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/ ۳۶۸۸ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



www.jiss.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

سیدمصطفی احمدزاده

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن خیری

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

حسن معلمی

استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمود ملکی راد

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

فرج الله میرعرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

سیدجواد میری منیق

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

داوران این شماره

محمدرضا آقایی، سعید امیرکاوه، خلیل امیری زاده، محمدرضا انواری،
سیدعباس حسینی، سیدمیرصالح حسینی، داود رحیمی سجاسی، محمد
رفیق، ابراهیم فتحی، محسن قنبری نیک، محمود ملکی راد.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات اجتماعی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود. فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی در عرصه مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. توسعه تحقیقات در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی با رویکرد دینی؛
۲. تبیین مبانی معرفتی و فلسفی علم اجتماعی دینی؛
۳. تدوین و ترویج دانش اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۴. گسترش و هدایت حوزه‌های دانش نظری و کاربردی در عرصه فرهنگی و اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه هدف، در جهت تکوین علوم انسانی - اسلامی؛
۵. تولید ادبیات بومی - اسلامی در حوزه فرهنگ و اجتماع؛
۶. ایجاد انگیزه و بسترسازی پژوهش در حوزه مطالعات فرهنگی و اسلامی؛
۷. توسعه همکاری و تعامل علمی میان استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه؛
۸. ارتقای سطح علمی استادان و دانش‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی؛
۹. زمینه‌سازی نشر دستاوردهای علمی - پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی؛
۱۰. تقویت پژوهش‌های معطوف به مسئله محوری، راهبردی و آینده‌پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۳. سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
۴. روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

رویکردهای اساسی

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای؛

۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۴. مسئله محوری و راهبردی و راهبردی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jiss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

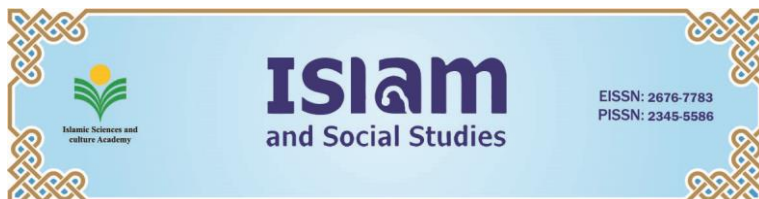
شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله ای که نشریه متوجه عدم اطلاع رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می کند:
- پایان نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را تنها از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته های جدید است را می پذیرد.
- ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل فرم مشابهت یاب مقاله (انگلیسی)

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
- تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
 - حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
 - نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
 - وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:
 ۱. اعضای هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. طلاب: سطح (۴، ۳، ۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمی/ مدرسه علمی، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
 - ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:
 ۱. عنوان؛
 ۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع / مسئله / سؤال / هدف / روش / نتایج)؛
 ۳. مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛
 ۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛
 ۵. نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛
 ۶. بخش تقدیر و تشکر: پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
 ۷. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).
 - روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داللود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- سازه‌های وفاق اجتماعی از منظر قرآن کریم..... ۷
محمد مهدی فیروز مهر
- کاوش چهارچوب مفهومی اصول اجتماعی و تعاملات انسانی در نظام رفتاری بر مبنای قرآن کریم..... ۳۳
جعفر ترک‌زاده - زهرا نجفی - رحمت‌اله مرزوقی - جعفر جهانی - معصومه محترم
- تحلیل چالش تفرقه‌افکنی در جامعه نبوی و راه کارهای مدیریت آن با محوریت سوره توبه..... ۶۹
خدیجه برهانی کودهی - عبدالکریم بهجت‌پور - اسماعیل چراغی کوتیانی
- از توصیه اخلاقی تا الزام فقهی: تحلیل تطبیقی اخلاق مسئولیت یوناس و فقه شیعه در مواجهه با فناوری‌های مخرب..... ۹۹
فاطمه هلالی - حمید پارسانیا
- همبستگی قدسی و امید عاملیتی در جنگ رمضان: تحلیلی اجتماعی-دینی از کنش میدانی ایرانیان..... ۱۳۱
سعید سلیمانی - شمس‌اله مریچی
- نقش نظام آموزشی رسمی در توسعه فرهنگی با نگرش به منابع اسلامی..... ۱۵۸
محمد کوثری - عباس شفیعی
- دینداری به مثابه فرایند سازگاری فعال: تحلیل راهبردهای مدیریت تعارض ارزشی در میان دانشجویان دختر بر اساس نظریه ارزش‌های شوارتز (یک مطالعه کیفی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان)..... ۱۸۶
زهرا آبیاری - جواد یارعلی - عرفانه محمدزاده حقیقی



Structures of Social Solidarity from the Perspective of the Noble Quran*

Mohammad Mahdi Firozmehr 

Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation Research, Research Institute of Quranic Culture and Teachings, Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran.

m.firozmehr@isca.ac.ir

Abstract

Human social life is a paradoxical configuration which, despite an intrinsic need for adaptation, is constantly exposed to discord and division arising from divergent individual desires. This research aims to determine the structures of social solidarity from the Quranic perspective based on the unity of human reality. The significance of the study lies in demonstrating Quranic solutions to achieve social cohesion and in understanding the opportunities and challenges facing societies. Employing a descriptive-analytical approach and utilizing qualitative content analysis of verses related to the unity of human reality, the necessity of social life for law and ethics, as well as verses concerning affection and kindness, this study interprets the core concepts. The findings indicate that the fundamental basis of solidarity is the unity of human reality, which presents society as a unified entity. Three primary structures facilitate the realization of this foundation: Law, which acts as a minimal guardian of the shared reality and secures enforced solidarity;

* Firozmehr, M. M. (2026). Structures of Social Solidarity from the Perspective of the Noble Quran. *Islam and Social Studies*, 14(1), pp. 7-32.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.72784.21931>

▣ **Article Type:** Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/10/22 • **Revised:** 2025/12/26 • **Accepted:** 2026/02/17 • **Online Publication:** 2026/03/30

© 2026

authors retain the copyright and full publishing rights



Ethics, which is the internal and voluntary manifestation of the unity of human reality, emphasizing human values and mutual dignity to establish a more sustainable and voluntary solidarity—although the efficacy of ethics is lower compared to affection and kindness, as the advantages of consciousness and free will may lead to violations; and finally, Affection and Kindness, which is the highest structure and the outcome of comprehending the innate oneness of human reality. This structure brings about a natural and innate solidarity through the generation of attraction, and by steering society toward the station of altruism and self-sacrifice, it achieves the most complete form of social cohesion.

Keywords

Social solidarity, Law, Ethics, Affection and kindness, Quran.



سازه‌های وفاق اجتماعی از منظر قرآن کریم*

محمد مهدی فیروز مهر^۱

۱. استادیار، گروه پژوهشی تفسیر قرآن، پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

m.firozmehr@isca.ac.ir

چکیده

زندگی اجتماعی بشر، ترکیبی متعارض نما است که علی‌رغم نیاز ذاتی به سازگاری، همواره در معرض اختلاف و تفرقه ناشی از خواسته‌های گوناگون فردی قرار دارد. هدف این تحقیق تعیین سازه‌های وفاق اجتماعی از منظر قرآن بر مبنای وحدت حقیقت انسان است. اهمیت پژوهش در نشان دادن راه کارهای قرآنی برای دستیابی به انسجام اجتماعی و درک فرصت‌ها و چالش‌های جوامع نهفته است. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با برداشت از تحلیل محتوای کیفی آیات مرتبط با حقیقت انسان، نیازمندی زیست اجتماعی به قانون و اخلاق، و نیز آیات مربوط به محبت و مهربانی، به تفسیر مفاهیم پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد مبنای اساسی وفاق، وحدت حقیقت انسان است که جامعه را چونان حقیقت واحد معرفی می‌کند؛ سه سازه اصلی برای تحقق این مبنا عبارتند از: قانون، که به عنوان پاسدار حداقلی حقیقت مشترک عمل کرده و وفاق اجباری را تأمین می‌کند؛ اخلاق، که تجلی درونی و ارادی وحدت حقیقت انسان است و بر ارزش‌های انسانی و کرامت متقابل تأکید دارد و وفاقی پایدارتر و داوطلبانه ایجاد می‌کند؛ باین‌حال، کارآمدی اخلاق در مقایسه با محبت و مهربانی کمتر است؛ زیرا مزیت آگاهی و اختیار ممکن است به

* فیروز مهر، محمد مهدی. (۱۴۰۵). سازه‌های وفاق اجتماعی از منظر قرآن کریم. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۱)، صص ۷-۳۲.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.72784.21931>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



تخلف منجر شود. و درنهایت، محبت و مهربانی، که عالی‌ترین سازه بوده و نتیجه درک سرشتی حقیقت واحدبودن انسان است. این سازه با ایجاد جاذبه، وفاق طبیعی و سرشتی را به ارمغان می‌آورد و با سوق‌دادن جامعه به مقام ایثار و فداکاری، کامل‌ترین شکل انسجام اجتماعی را محقق می‌سازد.

کلیدواژه‌ها

وفاق اجتماعی، قانون، اخلاق، محبت و مهربانی، قرآن.

۱. مقدمه و بیان مسئله

زندگی بشر به نحو طبیعی یا به اجبار و اضطراب اجتماعی است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۱۱۶-۱۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۹۱). ابن خلدون نیز معتقد است خداوند انسان را چنان آفریده که برای ادامه حیات خود به غذا نیازمند است و به دلیل فقدان ابزار دفاعی کافی، نمی‌تواند به تنهایی از خود محافظت کند و در معرض خطر شکار توسط دیگر موجودات قرار دارد که این امر در نهایت می‌تواند به انقراض انسان منجر شود (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ص ۷۸)؛ اما زمانی که انسان در قالبی اجتماعی با همیاری و تعامل با دیگران قرار گیرد، امکان تأمین غذا و فراهم آوردن وسائل دفاع فراهم می‌شود و حکمت خداوند در حفظ نسل انسان و تکامل آن به کمال می‌رسد. از این دیدگاه، پیشرفت جوامع انسانی به میزان تعاملات و هماهنگی میان اعضای جامعه بستگی دارد و هرچه این همسویی و همسازی بیشتر باشد، پیشرفت نیز فراگیرتر خواهد بود.

با این حال، اجتماع بشری ترکیبی از نهادها، سازمان‌ها و افراد با سلاقی، امیال و خواسته‌های متفاوت و گاه متعارض است که به تبع آن، اختلاف، نزاع و ناسازگاری نیز پدید می‌آید؛ بنابراین، زندگی اجتماعی بشر به نوعی ترکیبی متعارض نما به شمار می‌رود؛ زیرا در عین حال که اجتماع و زندگی اجتماعی دلالت بر سازگاری و وفاق دارد، تنوع و تعدد خواسته‌ها و امیال انسانی که اجزای تشکیل دهنده اجتماع هستند، زمینه‌ساز اختلاف، تفرق و نزاع نیز می‌شوند. از منظر قرآن، این اختلاف و شقاق اجتماعی به عنوان یکی از عذاب‌های الهی مطرح شده است: «بگو خداوند می‌تواند عذابی از آسمان یا زمین بر شما بفرستد، یا شما را به گروه‌های متخاصم تقسیم کند و عذاب یک گروه را به گروه دیگر بچشاند» (سوره انعام، ۶۵).

این موضوع همواره سؤال برانگیز بوده که چگونه می‌توان به وفاق و سازگاری اجتماعی دست یافت و سازه‌هایی که این وفاق را تأمین می‌کنند، چه اموری هستند. پاسخ به این پرسش ممکن است از منظرهای گوناگون پیگیری شود. یکی از منظرهایی که می‌توان برای یافتن پاسخ به پرسش یادشده دنبال کرد منظر وحی قرآنی است. این پژوهش از نوع تحقیقات کیفی با رویکرد توصیفی-تحلیلی است. روش

توصیفی به بیان مفاهیم و حقایق موجود در آیات و منابع پرداخته و روش تحلیلی با کاوش در معانی و ارتباط میان سازه‌های قانون، اخلاق و محبت و رحمت در ایجاد وفاق اجتماعی، به فهم عمیق‌تر و تبیین علمی این مقوله منجر شده است. پژوهش پیش‌رو براساس چهار دسته آیات شکل گرفته است: نخست: آیاتی که صریح یا به دلالت ضمنی بر وحدت حقیقت انسانیت تأکید دارد. مانند آیه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، ۳۲) و آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات، ۱۳) و آیات ۲۹ سوره نسا، ۸۴ سوره بقره، ۱۱ سوره حجرات و مانند آن.

دوم: آیاتی که بر نیاز بشر به قانون در زندگی اجتماعی دلالت دارد. مانند آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ...» (بقره، ۲۱۳) و آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ...» (حدید، ۲۵).

سوم: آیاتی که بر نیاز انسان به اخلاق در زیست اجتماعی دلالت دارند. مانند آیاتی که بر گذشت و صلح (شوری، ۴۰) تواضع و رفتار مسالمت‌آمیز با جاهلان (فرقان، ۶۳) رفتار کریمانه در مواجهه با باطل و باطل‌گرایان (فرقان، ۷۲)، قاعده زرین: هرچه برای خود می‌پسندی برای دیگران نپسند (نور، ۲۲) و هرچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند (بقره، ۱۶۷) و آیاتی که بر نیکی در برابر بدی دلالت دارند مانند «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ. أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت، ۳۴).

چهارم: آیاتی که زیست اجتماعی را در گرو عطف (آل عمران، ۱۵۹)، الفت (انفال، ۶۳) و اخوت (حجرات، ۱۰) معرفی می‌کند و ايثار و عشق به یکدیگر را می‌ستاید: «وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحْجَبُونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر، ۹) و رحمت و محبت را فلسفه آفرینش انسان می‌داند: «وَلَا يَرَالُونُ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود، ۱۱۸-۱۱۹).

داده‌های جمع‌آوری شده به صورت نظام‌مند بررسی شده‌اند تا پاسخی مستند و جامع به پرسش پژوهش یعنی «سازه‌های وفاق اجتماعی از منظر قرآن چیست؟» ارائه گردد.

۲. پیشینه

تحقیقات متعددی در زمینه زندگی اجتماعی و وفاق توسط فیلسوفان، جامعه‌شناسان و اندیشمندان انجام شده است. برخی از پژوهش‌های نزدیک به موضوع این مقاله عبارت‌اند از:

کتاب وفاق و اتحاد در اندیشه مفسران اجتماعی قرآن (میرعرب، ۱۳۹۶) دیدگاه چهار مفسر (علامه طباطبایی، سیدقطب، علامه فضل‌الله و ابن‌عاشور) را مورد تحقیق قرار داده است. این اثر بر اندیشه مفسران تمرکز دارد و به‌طور مستقل در پی کشف سازه‌ها وفاق اجتماعی از خود قرآن نیست.

کتاب جامعه‌شناسی وفاق اجتماعی و اقلیت‌های قومی در ایران و جهان (حسینی، ۱۳۸۵) رویکرد جامعه‌شناختی به وفاق اجتماعی در زمینه اقلیت‌های قومی دارد و توجه آن بر سازه‌های کلی وفاق از منظر قرآن نیست.

مقاله وفاق اجتماعی (چلبی، ۱۳۷۲) با رویکرد جامعه‌شناختی و متکی بر نظریات دورکیم به وفاق اجتماعی پرداخته و از منظر قرآن به موضوع نمی‌پردازد.

مقاله سیمای وفاق اجتماعی در اندیشه علوی (طاهری‌نیا و همکاران، ۱۳۹۹) متمرکز بر اندیشه علوی و نهج‌البلاغه است که رویکردی متفاوت با استخراج مستقیم سازه‌ها از قرآن کریم دارد.

مقاله وفاق اجتماعی و توسعه در جمهوری اسلامی ایران (موثقی، ۱۳۷۹) مطالعه موردی بر جمهوری اسلامی ایران دارد و به بررسی سازه‌های وفاق اجتماعی از منظر قرآن نمی‌پردازد.

امتیاز این مقاله در استخراج و تبیین مستقیم سازه‌های وفاق اجتماعی بر مبنای وحدت حقیقت انسان از قرآن کریم است و با رویکرد توصیفی تحلیلی سه سازه قانون، اخلاق و محبت و مهربانی را از منظر قرآنی معرفی و تحلیل کرده است.

۳. مفاهیم

دو مفهوم سازه و وفاق اجتماعی نیاز به مفهوم شناسی دارد.

۳-۱. سازه

سازه، در ریاضی به معنای عامل و در ساختمان سازی به معنای هر چیز ساخته شده از تعدادی از قطعه است که به شیوه خاص به هم متصل شده اند (انوری، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۹۷۸). در علوم اجتماعی، مفهوم سازه^۱ معنای ویژه ای می یابد. سازه در این حوزه به مفاهیم انتزاعی و نظری اشاره دارد که مستقیماً قابل مشاهده یا اندازه گیری نیستند (ر.ک: ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۹)؛ اما برای تبیین پدیده ها و رفتارهای انسانی ضروری هستند. این سازه ها، ابزارهای مفهومی هستند که محققان برای فهم و تحلیل واقعیت اجتماعی به کار می برند. برای مثال، «وفاق اجتماعی» یک مفهوم سازه ای است. این سازه به توافق جمعی بر سر اصول و قواعد اجتماعی در یک محیط تعاملی اشاره دارد که منجر به ایجاد انرژی عاطفی و انسجام می شود. این توافق، که از طریق تعاملات اجتماعی شکل می گیرد، به عنوان اساس نظم و همکاری عمل کرده و نگرش ها و رفتارها را به سمت منافع جمعی سوق می دهد و به ایجاد اعتماد و تعامل مثبت کمک می کند.

۳-۲. وفاق اجتماعی

در فرهنگ های عربی وفاق از وفق به معنای هماهنگی و منطبق بر چیزی (فراهمی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۲۵)، تناسب و تقارب (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۲۸) و مطابقت میان دو چیز (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۸۸) آمده است. در فرهنگ های فارسی وفاق به سازش، سازگاری کردن، همراهی و یک دلی که ضد آن نفاق است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص ۲۳۲۱۸؛ معین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۰۶۱) معنا شده است. در قرآن مقابل وفاق، شقاق قرار گرفته است (سوره نساء، ۳۵) و شقاق به معنای دوپارگی و جدایی چیز یک پارچه است (طریحی،

1. Construct

۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۹۳). وفاق و موافقت، عملی میان دو طرف است. در زیست انسانی این مفهوم پدیده‌ای را می‌رساند که بر پایه آن، در سطح یک گروه یا یک جامعه، اعضا به یکدیگر وابسته‌اند و به‌طور متقابل نیازمند یکدیگر می‌باشند (بیرو، ۱۳۷۵، ص ۴۰۰). واژه اجتماعی منسوب به اجتماع است و اجتماع به‌نحو مطلق بر گروه یا گروه‌های انسانی اطلاق می‌شود و در قالب باب افتعال معنای پذیرش را می‌رساند و جمعیت‌هایی را شامل می‌شود که صاحب اراده و اختیار باشند (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۲۹). از دیدگاه فارابی، انسان جزو جانورانی است که هم‌زمان نه تنها نیازهای ابتدایی و ضروری زندگی‌اش را تنها تأمین نمی‌کند؛ بلکه دست‌یابی به حالات عالی‌تر و برتر برای او ممکن نیست، مگر از طریق زیست گروهی و اجتماع جمعیت‌های متعدد در مکانی واحد همراه با ارتباط و پیوستگی متقابل (فارابی، ۱۳۵۸، صص ۱۳۷ و ۱۳۹).

از وفاق اجتماعی تعریف‌های متنوعی ارائه شد، از جمله گفته‌اند: وفاق اجتماعی به معنای توافق بر سر مجموعه‌ای از ارزش‌ها و باورها است که حاصل آن ایجاد انرژی عاطفی است و این انرژی عاطفی می‌تواند اساس یک زندگی اجتماعی مثبت را تشکیل دهد (جلبی، ۱۳۷۲، ص ۱۸). نیز گفته‌اند: وفاق اجتماعی عبارت است از وحدت و اشتراک در ارزش‌ها، افکار، احساسات و رفتارها؛ زیرا زمانی می‌توان به یک وفاق اجتماعی رسید که در باورها، ارزش‌ها و هنجارهای جامعه توافق پیش آید (سیدنژاد، ۱۳۸۴، ص ۳۳). در قرآن، افزون بر آیات گوناگونی که به نوعی مفهوم وفاق اجتماعی را می‌رساند (ر. ک: آل عمران، ۱۰۳ و ۱۰۶ و ۲۰۰. انفال، ۴۶) و کاربردهای متنوع واژه‌های «سِلْم» (سوره بقره، ۲۰۸؛ سوره نساء، ۹۱؛ سوره انفال، ۶۱) و «صَلَح» (سوره حجرات، نساء، ۱۲۸)، به معنای سازش و آشتی و کاربردهای «اصلاح» (سوره بقره، ۲۲۴؛ سوره انفال، ۱؛ سوره حجرات، ۹-۱۰) به معنای ایجاد آشتی و سازگاری، از ریشه وفق، سه واژه وفاق، توفیق و یُوقُّ آمده است. وفاق (سوره نبأ، ۲۶) به معنای برابر که در باره برابری عذاب بدکاران با کارهای بدشان است. توفیق (سوره هود، ۸۸) به معنای ایجاد موافقت (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۲۹) و موقت در رسیدن به هدف است و یک‌بار فعل یُوقُّ درباره تلاش برای برطرف کردن زمینه‌های بروز اختلاف و شقاق میان زوجین به کار رفته است: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْتَغُوا حَكْمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِنْ أَهْلِهَا

إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا؛ و اگر از ظلم آن دو به یکدیگر و ناسازگاری و جدایی‌شان می‌ترسید، داوری از خانواده شوهر و داوری از خانواده زن تعیین کنید» (نساء، ۳۵). اگر آنها خود بخواهند صلح و سازشی میانشان برقرار شود، خدا میان آن دو به وسیله داوران سازگاری ایجاد می‌کند. در این کاربرد قرآنی وفاق در مقابل شقاق قرار گرفته و به معنای وفاق مورد نظر در این پژوهش یعنی همدلی، سازگاری و توافق است.

۴. مبنای وفاق اجتماعی در قرآن

قرآن کریم از منظر اجتماعی، انسان را به عنوان حقیقت واحد می‌بیند که در افراد بی‌شمار تجلی می‌یابد. در بسیاری از آیات، وقتی به روابط اجتماعی سلبی و ایجابی اشاره می‌کند، از عباراتی بهره می‌گیرد که نشان‌دهنده وحدت همه انسان‌ها، با وجود تفاوت‌های فردی و ظاهری، است. از جمله می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ ای مردم، شما را از یک مرد و یک زن (آدم و حوا) آفریدیم؛ بنابراین هیچ تیره و قبیله‌ای بر دیگری از نظر آفرینش برتری ندارد. شما را به صورت اقوام و قبیله‌های گوناگون قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، نه برای آنکه به نژادپرستی روی آورید یا به نژاد خود افتخار کنید و گروهی را بر دیگران برتر بدانید. گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزکارترین و تقوای‌پیشه‌ترین شماست» (حجرات، ۱۳).

در بخش نخست آیه یادشده به این نکته توجه داده شده است که تمامی افراد جامعه به واسطه انسانیت خود برابرند و هیچ کس بر دیگری برتری ندارد. تفاوت‌هایی که در آفرینش میان آنان مشاهده می‌شود، همچون تقسیم به گروه‌ها و قبایل مختلف، تنها به منظور شناخت متقابل است، تا اجتماعشان سامان یابد و الفتی پایدار میان‌شان شکل بگیرد؛ نه اینکه بر اساس امتیازهای واهی و توهمی به یکدیگر تفاخر کنند و این اختلافات سبب شود که همان اجتماع که درمان‌بخش مشکلات آنان بود، خود به دردناک‌ترین مشکل آنان تبدیل شود. در بخش دوم آیه، «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»، تمایزی که باید میان افراد وجود داشته باشد بیان می‌شود و آن، چیزی جز تقوای الهی

نیست. این فضیلت و هدف، چیزی نیست که انسان‌ها برای کسب آن به رقابت و کشمکش نامعقول بپردازند؛ برخلاف اهداف موهومی که به خاطر آنها نزاع‌ها، جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها رخ می‌دهد (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، صص ۳۲۶-۳۲۷).

در نمونه دیگر، خدای تعالی در مورد قتل ناحق یا نجات جان کسی می‌فرماید: «هر کس فردی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در زمین بکشد، گویا همه انسان‌ها را کشته است و هر کس فردی را از مرگ نجات دهد، گویا همه مردم را زنده کرده است: «... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، ۳۲). این بیان به این معناست که فرد مقتول و قاتل، هر دو دارای حقیقت مشترکی هستند و نجات‌یافته نیز همان حقیقتی را دارد که نجات‌دهنده و دیگر افراد دارند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۹۳). این حقیقت مشترک، چیزی جز انسانیت نیست که در تمام انسان‌ها یکسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، صص ۴۷-۴۸)؛ بنابراین، هرگاه کسی مرتکب قتل انسانی شود یا رفتاری توهین‌آمیز نسبت به او انجام دهد و یا حقی از حقوق او را ضایع کند، در حقیقت به ذات خود و نیز به کلیت نوع بشر تعرض کرده است.

خداوند در خصوص پرهیز از جنگ و خون‌ریزی به قوم یهود فرمود: «... لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُحْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ...»؛ از ریختن خون یکدیگر پرهیزید و خود را از خانه‌ها و سرزمین‌های خود بیرون نرانید» (بقره، ۸۴).

در این آیه نیز، خداوند افراد جامعه را به‌عنوان حقیقت واحد معرفی کرده (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۱، ص ۳۰۰) و بیان می‌کند که چون شما حقیقت واحد هستید، نباید علیه خود دست به کشتار و آواره‌سازی بزنید.

در موارد دیگر نیز، با تعبیری چون «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ؛ خودتان را نکشید» (نساء، ۲۹) و «لَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ؛ از خودتان عیب‌جویی نکنید» (حجرات، ۱۱)، افراد جامعه به‌عنوان حقیقت واحد معرفی شده‌اند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۱۵۰). در این شواهد که ناظر به امور سلبی است افراد جامعه به‌عنوان یک واحد دیده شده‌اند.

در توصیه‌های ایجابی نیز، خداوند جامعه مؤمنان را به‌عنوان حقیقت واحد معرفی

می‌کند. او به مؤمنان توصیه می‌کند که هنگام ورود به خانه‌ای بر خود سلام کنند: «فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ» (نور، ۶۱). در این آیه، سلام بر دیگران سلام بر خود به شمار آمده است و به وحدت افراد بشر و اعضای جامعه ایمانی اشاره دارد (جصاص، ۱۴۰۵ق، ۵، ص ۱۶۲).

تعبیر «انفسکم» (خودتان) در آیات یادشده، یک سازوکار شناختی-اجتماعی را ارائه می‌دهد که مرزهای فردیت را فراتر برده و جامعه را به مثابه یک موجودیت یکپارچه معرفی می‌کند؛ موجودیتی که در آن، سلامت اخلاقی و عاطفی هر جزء، مستقیماً به سلامت و پویایی کل بستگی دارد.

۵. سازه‌های سه‌گانه وفاق اجتماعی در قرآن

انسان، در عین اینکه حقیقت واحدی است که زمینه وفاق اجتماعی را فراهم می‌سازد، افراد انسانی خصوصیات و تمایلات یا ادراکات و احساساتی فردی دارند که می‌تواند مانع جدی همدلی و وفاق اجتماعی به حساب آید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۸)؛ از این رو لازم است به سازه یا سازه‌های روی آورد که مانع تفرق و شقاق اجتماعی می‌گردد. در آموزه‌های قرآنی، سازه‌هایی برای وفاق اجتماعی مطرح شده است که برخی ممکن است به لحاظ اصل سازه مشترک و به لحاظ محتوا، متفاوت باشد و برخی هم به جهت اصل و هم به جهت محتوا مختص قرآن است. در ادامه هر یک از سازه‌های قرآنی برای وفاق اجتماعی بررسی می‌شود.

۵-۱. سازه قانون

قرآن، زندگی انسانِ اولیه را بر مبنای فطرت و بدون اختلاف و نیاز به قانون می‌داند؛ ولی پس از شکل‌گیری زندگی جمعی، اختلاف و تعارض منافع، نیاز به قانون خودنمایی کرده است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ...»

(بقره، ۲۱۳)؛ در آغاز، مردم همگی «امت واحد» بودند و میان آنان اختلافی وجود نداشت؛ اما به مرور زمان، تضاد منافع موجب بروز اختلافات شد و برای رفع آن‌ها به مقررات و قوانینی نیازمند گشتند؛ بنابراین، خداوند پیامبران را به‌عنوان مژده‌دهندگان و هشداردهندگان برانگیخت و کتاب آسمانی را به حق فرو فرستاد تا در میان مردم درباره مسائل مورد اختلاف داوری کند. باین حال، پس از آن نیز در کتاب آسمانی و دین خدا اختلافاتی پدید آمد؛ و این اختلافات بیشتر میان عالمان دینی رخ داد که به آنان کتاب آسمانی داده شده بود، آن‌هم پس از آنکه دلایل روشن و واضح به آنان عرضه شده بود. این تفاوت‌ها ناشی از روحیه برتری‌طلبی و ستمگری بود که در میان آنان به وجود آمد. در این میان، خداوند به اذن خود، مؤمنان را به همان حق که دیگران بر سر آن اختلاف داشتند هدایت کرد.

همان‌گونه که زندگی اجتماعی برای بشر، به لحاظ ساختار وجودی و ویژه‌اش، ضروری و اجتناب‌ناپذیر است اختلاف و نزاع که نتیجه اختلاف در ادراک، احساسات و اهداف است نیز حتمی و اجتناب‌ناپذیر است. چیزی که می‌تواند عارضه اختلاف و نزاع را در جامعه برطرف کند یا دست‌کم آن را تقلیل دهد و از زیان‌های آن بکاهد قانون است؛ یعنی بشر از میان دو ضرورت زندگی اجتماعی و اجتناب‌ناپذیر بودن اختلاف و تعارض در زندگی اجتماعی به این نتیجه رسید که برای سالم نگه‌داشتن جامعه از اختلاف و تعارض، باید قانون داشته باشد. و قانون سهم هر کس را از مواهب طبیعی معین و راه را برای اجرای عدالت هموار می‌کند. این قانون گاهی توسط بشر وضع و اعمال می‌شود و گاهی از جانب خدای خالق برای بشر وضع می‌شود و قانون بشری به جهت محدودیت و آمیخته‌بودن به حب و بغض بشری، و اینکه در قانون‌گذاری تنها به زندگی مادی این دنیایی توجه دارد و حیات جاودانه انسان را اساساً در قانون‌گذاری دخالت نمی‌دهد نمی‌تواند سعادت بشر را تأمین کند. پس به ناچار، قانونی می‌تواند تأمین‌کننده سعادت بشر باشد که از جانب خالق انسان که به تمام زوایای نیاز و حیات او آگاهی دارد وضع شده باشد.

در مجموع براساس آیه یادشده «انسان‌های اولی براساس فطرت و سادگی، همسان و

یک‌رنگ بودند و هیچ اختلافی با هم نداشتند. آنان اصول کلی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی) و جهان‌بینی را با کمک عقل و فطرت اولی می‌شناختند؛ همچنین به قانون مدنی و جزایی مدوّن نیازی نداشتند و اختلافات جزئی را با راهنمایی پیامبران عصر خویش برطرف می‌کردند؛ ولی به تدریج بر اثر رشد علوم تجربی و تجریدی از یک‌سو، گسترش جمعیت از سوی دیگر و تضارب آرا از سوی سوم، و نحوه بهره‌برداری از موهبت‌های طبیعی از سوی چهارم، زمینه اختلاف در آنان پدید آمد و برای رفع اختلافات و تشخیص حق و باطل و تعیین مصالح و مفاسد به مجموعه‌ای از قوانین به نام «کتاب» نیاز پیدا کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۸۴).

واژه «کتاب» در آیه یادشده و در برخی آیات دیگر (اسراء، ۲؛ حدید، ۲۵) به مجموعه شریعت‌های واجبی که برای اقوام مختلف تعیین شده تا اختلاف‌های اعتقادی و عملی را برطرف سازد اطلاق شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۶).

از منظر قرآن بشر در زندگی اجتماعی خود بدون قانون نمی‌تواند آن حقیقت واحد انسانیت را پاس بدارد و به عدالت دست یابد. به همین جهت سنت الهی بر این استقرار یافت که همواره برای دست‌یابی به عدالت هم قانون و میزان برای بشر بفرستد و هم مجری قانون: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید، ۲۵).

قانون پاسدارِ حداقلی حقیقت مشترک و ضامن نظم و امنیت لازم برای همزیستی و امری ضروری در ایجاد و حفظ وفاق اجتماعی است؛ زیرا اولاً، قوانین، چهارچوب‌هایی برای رفتارهای اجتماعی ایجاد می‌کنند که به افراد کمک می‌کند تا انتظارات یکدیگر را درک کنند. ثانیاً، قوانین شامل فرایندهایی برای حل اختلافات هستند که به افراد اجازه می‌دهند مشکلات خود را به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز حل کنند. این چهارچوب‌ها به کاهش ناآرامی‌ها و نزاع‌ها منجر می‌شود. افزون‌براین قوانین با ضمانت عدالت و جلوگیری از تبعیض و بی‌عدالتی، احساس امنیت و اعتماد را در جامعه تقویت می‌کنند. وقتی افراد احساس کنند که به یکسان مورد قضاوت قرار می‌گیرند، تمایل بیشتری به همکاری و وفاق خواهند داشت. در مجموع، قانون با فراهم کردن یک ساختار منسجم

برای تعاملات اجتماعی و اطمینان از عدالت و امنیت، به تأسیس و تقویت وفاق اجتماعی کمک می‌کند.

قوانین با مشخص کردن رفتارهای غیرقانونی و تعیین مجازات‌ها، می‌توانند به پیشگیری از جرم و ناهنجاری و چیزی که وفاق را به شقاق و تعدی مبدل می‌کند کمک کنند؛ از این رو خداوند فرمود: کیفر هر بدی بدی‌ای مانند آن است؛ پس هر کس گذشت کند و درستکار باشد پاداش او بر خداست؛ خدا ستمکاران را دوست ندارد: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری، ۴۰). براساس آیه یادشده اولاً ناهنجاری در ارتباط با دیگران جرم و مستلزم کیفر است و ثانیاً کیفر باید متناسب با جرم باشد و زیاده‌روی در کیفر ستمگری را در جامعه نهادینه می‌کند و این چیزی نیست که زندگی اجتماعی آن را پسندد و خداوند هم اساساً از گسترش ظلم میان اعضای جامعه خشنود نیست. به همین جهت پس از بیان این قانون که مماثلت در کیفر جرائم لازم است فرمود این بدان جهت است که ستمگران را دوست ندارد و جامعه ستمگر از دوستی او محروم است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، صص ۶۴-۶۵). ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۷۵. خداوند در آیات متعدد در برابر جرم و ناهنجاری در جامعه کیفر تعیین و تأکید کرده است که نباید از حد تعیین شده تعدی شود (مائده، ۲۸ و ۴۵. بقره، ۱۹۴ و ۲۳۰؛ طلاق، ۱ و...؛ زیرا بی‌قانونی و تعدی از قانون به هرج و مرج منتهی می‌شود و چنین جامعه‌ای جایی برای رشد و تکامل در هیچ زمینه‌ای نیست).

۲-۵. سازه اخلاق

برای ایجاد وفاق اجتماعی مؤثر، لازم است که هم قوانین عادلانه وضع شوند و هم اصول اخلاقی مورد احترام قرار گیرند تا افراد بتوانند با اعتماد بیشتری در جامعه زندگی کنند. در کنار قانون که از الزام و ضمانت اجرایی بیرونی برخوردار است اخلاق که تجلی درونی و ارادی وحدت حقیقت انسان، با تأکید بر ارزش‌های انسانی و کرامت متقابل است برای وفاق اجتماعی ضروری است. قرآن در کنار تأکید بر قانون و نقش آن در رفع اختلاف و شقاق و ایجاد و تحکیم وفاق اجتماعی به اخلاق به عنوان راه کار برتر

از قوانین در ایجاد و تحکیم وفاق اجتماعی توجه می‌دهد. این توجه‌دادن در برخی موارد در کنار بیان قانون و نقش آن بیان شده است؛ چنانکه فرمود: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری، ۴۰)؛ و سزای هر بدی بدی‌ای مانند آن است؛ پس هر که گذشت کند و درستکار باشد پاداش او بر خداست. به‌راستی خدا ستمکاران را دوست نمی‌دارد. در این آیه نخست حق هر فرد را در جامعه توان اعمال قانون دانسته و تأکید دارد بر اینکه اگر کسی حقوقش مورد تعدی قرار گرفته است حق دارد با آن مقابله کند و حق خود را استیفا نماید ولی بهتر این است که از مقابله خودداری کند و راه گذشت و صلح و سازش را در پیش گیرد؛ زیرا اعمال قانون و انتقام‌گیری عادلانه هر چند حق و لازم است اما گاهی زمینه را برای گسترش کینه و بدخواهی فراهم می‌کند و این خلاف وفاق و همدلی است. این در حالی است که اخلاق گذشت و صلح و سازش چنین عوارضی به دنبال ندارد؛ به‌همین جهت خدای تعالی در وصف بندگان خود فرمود: «آنها نه تنها در جامعه از ایجاد زمینه‌های نفرت و نفاق خودداری می‌کنند؛ بلکه وقتی با آنچه صلح و سازش را به خطر می‌اندازد مواجه شوند با رفتاری مسالمت‌آمیز آن زمینه‌ها را به صلح و سازش تبدیل می‌کنند: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا؛ و بندگان راستین خدای رحمان کسانی‌اند که بر زمین فروتنانه راه می‌روند (در تعامل با مردم فروتنی می‌کنند و در مقابل خدا خاکسارند) و آنگاه که نادانان با سخنی نابخردانه ایشان را مورد خطاب قرار دهند، در پاسخ، سخنی مسالمت‌آمیز بر زبان می‌آورند» (فرقان، ۶۳). و اساساً در جمعی که بر محور باطل شکل گرفته حضور نمی‌یابند و اگر ناخواسته با لغو و بیهودگی مواجه شوند کریمانه از آن می‌گذرند: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا؛ و بندگان خدای رحمان کسانی‌اند که در مجلس لهو و آوازه‌خوانی حضور نمی‌یابند، و چون بر مردمی بگذرند که به گناه و کار بیهوده پرداخته‌اند، از آنان روی می‌گردانند و می‌گذرند و خود را گرامی‌تر از آن می‌دانند که به مجالس ایشان درآیند و با آنان هم‌نشین شوند» (فرقان، ۷۲).

قانون هر چند برای زندگی جمعی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و وفاق اجباری را

فراهم می‌کند؛ اما اخلاق در ایجاد و تحکیم وفاق اجتماعی کارآمدتر است. این امر بدان جهت است که اخلاق به‌عنوان یک اصل درونی و اختیاری عمل می‌کند و بر پایه ارزش‌ها و باورها بنا شده است. درحالی‌که قوانین ممکن است به افراد فشار بیاورند تا رفتار خاصی را دنبال کنند، اخلاق به ایجاد وفاق و همدلی از طریق انتخاب‌های آگاهانه و داوطلبانه کمک می‌کند. اخلاق نه تنها به افراد کمک می‌کند تا رفتارهای خود را بر اساس اصول درست و نادرست تنظیم کنند؛ بلکه موجب تقویت روابط انسانی و اعتماد متقابل نیز می‌شود. وقتی افراد به‌طور داوطلبانه اصول اخلاقی را رعایت می‌کنند، احساس مسئولیت بیشتری نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند و این امر به تقویت همبستگی اجتماعی منجر می‌شود. درنهایت، می‌توان گفت درحالی‌که قانون نقش مهمی در نظم‌دهی به جامعه دارد، اخلاق به عنوان نیروی محرکه‌ای عمل می‌کند که افراد را به همکاری و همدلی ترغیب می‌کند؛ بنابراین، برای ایجاد یک جامعه سالم و پایدار، لازم است که هر دو عنصر قانون و اخلاق در کنار یکدیگر عمل کنند.

قاعده زرین که می‌گوید هرچه برای خود می‌پسندی برای دیگران پسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند و در متون دینی بسیار مورد تأکید قرار گرفته است (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱) از مهمترین اصولی است که می‌تواند وفاق اجتماعی را در عالی‌ترین شکل به ارمغان بیاورد. خدای تعالی در اشاره به این قاعده و اثری که در همبستگی دارد به مؤمنان صاحب مکتب مالی که در پی حادثه تلخ داستان افک از کمک به خویشانان، تهی‌دستان و مهاجران نیازمند که دچار خطا شدند خودداری کردند می‌فرماید: «وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيُغْفِرُوا وَلْيُصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» و کسانی از شما که ثروتی بیش از نیاز خویش دارند و از گشایش روزی بهره دارند، نباید از بخشش به نزدیکان و نیازمندان و مهاجران در راه خدا کوتاهی کنند؛ هرچند آنان دچار خطاها و لغزش‌هایی شده باشند، توانگران از خطاهای ایشان درگذرند و لغزش‌هایشان را نادیده گیرند؛ مگر دوست ندارید که خدا برای شما گناهانتان را بپارزد؟ و خدا بسیار آمرزنده و مهربان است» (نور، ۲۲). در این بیان که در توصیه به

گذشت از خطای دیگران است می‌فرماید مگر دوست ندارید که خدا برای شما گناهانتان را بیامرزد؟ اشاره به قاعده زرین دارد که آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند. این بیان نشان می‌دهد اجرای این قاعده می‌تواند به کاهش تضادها و افزایش همدلی در جامعه کمک کند. قرآن افزون بر استناد به وجه ایجابی قاعده زرین به وجه سلبی آن نیز استناد کرده است. آنجا که درباره انفاق به نیازمندان توجه می‌دهد که نباید از اموال نامرغوب و ناپسند برداشت کنند: «ای مؤمنان، از اموال پاک و نیکی که به دست آورده‌اید و از نعمت‌هایی که از زمین برای شما فراهم کرده‌ایم انفاق کنید، و از اموال کم‌ارزش و نامرغوب انفاق نکنید، درحالی که اگر آن اموال را در معامله‌ای به خودتان می‌دادند، هرگز نمی‌پذیرفتید مگر آنکه از قیمت آن می‌کاستید» (بقره، ۱۶۷). این آیه به یکی از مهم‌ترین اصول همبستگی و همکاری یعنی انفاق به نیازمندان تأکید دارد و به این اصل توجه می‌دهد که مالی را که خود نمی‌پسندید و قبول نمی‌کنید به نیازمندان انفاق نکنید؛ زیرا انفاق از مال نامرغوب به روحیه گیرنده مال آسیب می‌رساند (جوادی آملی ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۴۰۴) و نشان عدم حرمت نهادن به ایشان است؛ اما انفاق از مال مرغوب و پاکیزه نه تنها نیاز نیازمندان را برطرف می‌کند؛ بلکه موجب تقویت پیوندهای اجتماعی و همبستگی در جامعه می‌شود. این عمل می‌تواند حس همدلی و همکاری و تکریم را در میان افراد جامعه افزایش دهد. آیه یادشده از روشن‌ترین آیاتی است که بر وجه سلبی قاعده زرین: آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نپسند توجه داده است (شیواپور و اخباری، ۱۳۹۳، ص ۶۹). مالی را که خود نمی‌پسندید و نمی‌پذیرید چگونه می‌خواهید آن را به دیگران انفاق کنید.

از دیدگاه قرآن اجتماع مطلوب اجتماعی است که نه تنها براساس احسان شکل گرفته باشد؛ بلکه اعضای آن همواره در تعاملات خود برای احسان بیشتر و برتر تلاش کنند. خداوند یک قاعده عادلانه برای تمام عرصه‌ها و مراحل زندگی معرفی کرده است که هر کس به تو نیکی کرد باید پاسخ آن، نیکی باشد و حتی بیشتر از نیکی طرف مقابل باید پاسخ دهد: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (الرحمان، ۶۰) امام صادق علیه السلام فرمود: این آیه درباره مؤمن و کافر، نیکوکار و فاجر جاری است. هر کس که به او

نیکی شده، باید با نیکی پاسخ دهد، و پاسخ دادن به نیکی تنها به این نیست که همانند آنچه با او انجام شده عمل کند؛ بلکه باید در عمل خود نیز ببیند که او برتری آغازگری را دارد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۲۴۶) و در بیان دیگر اصل احسان در برابر احسان مسلم گرفته شده اما آنچه باید مورد توجه باشد این است که در برابر احسان احسان بهتر و بیشتری ارائه شود: «إِذَا حُيِّئْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها؛ و چون تحیتی به شما گفته شود، با تحیتی نیکوتر آن را پاسخ دهید، یا مانند آن را بازگردانید» (نساء، ۸۸).

قرآن برای تحقق وفاق حداکثری در جامعه احسان در برابر احسان و حتی احسان بهتر و برتر در برابر احسان قناعت نکرده و راه کار برتر برای وفاق را در این می بیند که اعضای جامعه چنان باشند که در برابر بدی احسان کنند که اگر جامعه‌ایی به این مرحله برسد دوستی و وفاق حداکثری پدید می آید: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ؛ ای پیامبر، خصلت نیکو در اثر گذاری با خصلت زشت برابر نیست؛ پس با نیکوترین خلق و خو بدی‌های آنان را پاسخ ده، در آن صورت بدون آنکه انتظار رود آن کسی که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی دلسوز است» (فصلت، ۳۴).

۵-۳. سازه محبت و مهربانی

سازه بنیادین وفاق اجتماعی، محبت و مهربانی است. قانون، اگرچه ضرورتی مدنی و نگهبان نظم بیرونی است، اما از سنخ الزام و اکراه است؛ از این رو وحدت و همبستگی ناشی از آن، وحدتی قهری و ناپایدار است که دوامش تا زمانی است که فشار و قدرت الزام آور قانون پابرجاست. هرگاه روزنه‌ای برای گریز از سیطره قانون پدید آید، وفاق مبتنی بر آن نیز فرو می ریزد. اخلاق، اگرچه مرتبه‌ای برتر از قانون دارد و حاصل آگاهی، اراده و مسئولیت درونی است، اما هنوز در معرض تعارض و تخلف قرار دارد؛ زیرا هرگاه آگاهی از مبنای وجودی خود گسسته شود، به ضد خویش بدل می گردد.

اما محبت، از سنخ جذبه و کشش است نه اجبار و الزام. محبت، تحقق وجودی و شهودی از وحدت حقیقت انسانی است؛ وحدتی که دل‌ها را به هم می پیوندد بی آنکه

نیاز به الزام بیرونی باشد. در این سطح از پیوند، جامعه نه با قانون؛ بلکه با «آگاهی عاشقانه» سامان می‌یابد؛ زیرا عشق دوسویه است و رحمت از آن نیز فراتر می‌رود، چرا که در رحمت، دلِ راحم از خود تهی می‌شود و در مقام ایثار و فداکاری جای می‌گیرد (نراقی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲۳). بدین سان، مقام محبت و رحمت از مرتبه ستم و تجاوز بسی برتر است، همان‌گونه که رحمت در ساحت آفرینش، اصل و قاعده هستی‌شناختی است.

آفرینش بر قانون عشق و رحمت بنا شده است. قرآن می‌فرماید: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود، ۱۱۸-۱۱۹). هدف خلقت انسان، تحقق رحمت و مهر است؛ چنان‌که در حدیث قدسی از قول خداوند آمده است: گنج پنهان بودم دوست داشتم شناخته شوم آفریدم تا شناخته شوم: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۱۹۹). با وجود ضعف سندی روایت، محتوای آن بر پایه‌ای مستحکم از آموزه‌های قرآنی استوار است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۱۴۰-۱۴۱). بر این مبنا، عشق و رحمت، جوهر نظام هستی و مبنای طبیعی وفاق انسانی‌اند. جامعه‌ای که بر مدار محبت و رحمت سامان گیرد، از درون با وحدت سرشتی خویش همساز است و لذا کامل‌ترین نوع وفاق در آن محقق می‌شود.

همان‌گونه که رحمت و محبت شالوده آفرینش و نسبت انسان با دیگران است، در ساحت حاکمیت و رهبری نیز نرم‌خویی و عطوفت، عامل اصلی حفظ پیوستگی اجتماعی است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...» (آل عمران، ۱۵۹). این آیه، قاعده‌ای کلی را می‌نمایاند که وفاق و انسجام اجتماعی تنها در پرتو نرمی، مدارا و رقت قلب پایدار می‌ماند. خشونت، پیوندها را می‌گسلد و رحمت، بنیان آن را می‌افزاید.

از نگاه قرآن، تکثر زبانی، رنگی و قومی، نشانه تنوع الهی است نه عامل نزاع: «وَمِنْ آيَاتِهِ ... وَاجْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ» (روم، ۲۲). همان‌گونه که در آیه دیگر، محبت و رحمت میان انسان‌ها از نشانه‌های الهی معرفی شده است: «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» (روم، ۲۱). مودت، عشق متجلی در رفتار است و رحمت، احساس همدلی و جود ناشی

از مشاهده نیاز و محرومیت دیگری. این دو، ضامن بقای نوع انسانند؛ زیرا اگر رحمت میان والدین و فرزندان یا افراد جامعه نبود، حیات انسانی ادامه نمی‌یافت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶). شماری از مفسران فراز «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» را ناظر به روابط بشری دانسته‌اند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۹۲) و شماری دیگر از مفسران آن را ناظر به روابط زوجین در جامعه کوچک خانوادگی دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۳۴ق، ج ۸، ص ۱۷۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۲)؛ اما از نگاه علامه طباطبایی این فراز از آیه با توجه به مناسبت سیاقی ناظر به روابط زوجین است و اطلاق آن ناظر به روابط شهری و جامعه انسانی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶).

نخستین چیزی که شریعت اسلام در تشکیل جامعه سالم، به آن فرا خوانده مسئله اخوت و الفت و هم‌افزایی عاطفی میان مردم بوده است. خداوند درباره جامعه یثرب که پیش از هجرت پیامبر ﷺ گرفتار اختلاف و نزاع مستمری بوده است (آل‌عمران، ۱۰۳) فرمود: «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ؛ و دل‌های مؤمنان را به هم پیوند داد، که اگر همه ثروت زمین را هزینه می‌کردی، نمی‌توانستی میان دل‌هایشان پیوند دهی؛ ولی خدا بود که میان آنان الفت ایجاد کرد» (انفال، ۶۳) و فرمود: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ؛ در حقیقت مؤمنان با هم برادرند» (حجرات، ۱۰). برادری الزامات خاص خود را دارد؛ چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: مؤمن برادر مؤمن، و چشم و راهنمای او است. به او خیانت و ستم نمی‌کند او را فریب نمی‌دهد و اگر وعده‌ای به او داد خلف وعده نمی‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۶)؛ از این رو، یکی از نخستین اقدامات پیامبر ﷺ پس از هجرت به مدینه ایجاد عقد اخوت میان مؤمنان و مهاجر و انصار بوده است (یوسفی غروی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۵۱) و بسیاری از احکام دینی مانند نماز جماعت و نماز جمعه، عمل ایثار و احسان، تحریم غیبت و بدگویی و موارد مشابه، برای ایجاد و تقویت محبت و الفت میان مردم وضع شده‌اند تا ضرورتی به اعمال قانون سختگیرانه و قضاوت عدالت تلخ و تند نباشد؛ از این رو گفته شده است که عدالت جایگزین محبت است و هرگاه محبت فروکش کند، عدالت به عنوان راه کار اجرا می‌شود (نراقی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲۳؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۴).

وفاق نبوی در مدینه، نمونه تام وفاق طبیعی مبتنی بر عشق است: «وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ و کسانی که در این سرزمین [سرای مدینه] و در دیار ایمان پیش از مهاجران سکنا گزیده‌اند، کسانی‌اند که مهاجرانی را که به سوی‌شان هجرت می‌کنند دوست می‌دارند و در دل خویش هیچ نیازی نسبت به مواهب و امتیازاتی که به مهاجران داده شده احساس نمی‌کنند. آنان مهاجران را بر خود مقدم می‌دارند، گرچه خود بسیار نیازمند باشند. کسانی که از بخل و حرص نفس خود بازداشته شده‌اند به یقین رستگارند» (حشر، ۹).

این آیه، کمال وفاق روحی را توصیف می‌کند؛ وفاقی نه از جنس اطاعت قانونی؛ بلکه از سنخ پیوند درونی و محبت‌محور. طاعت مبتنی بر محبت، طاعتی حقیقی است، زیرا از درون می‌جوشد، حال آن‌که طاعت مبتنی بر ترس با زوال علت خود از میان می‌رود. در جامعه‌ای که دل‌ها به عشق هم درآویخته‌اند، همکاری و همدلی، ثمربخش آبادانی و طول عمر اجتماعی است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۴).

همه سازه‌های اجتماعی، از قانون تا اخلاق و محبت، بر پایه وحدت حقیقت انسانی تکوین یافته‌اند و درجاتی از تحقق آن‌اند:

- قانون، نگهبان حداقلی این وحدت است و نظم و امنیت را پدید می‌آورد.
- اخلاق، تجلی درونی و ارادی این وحدت است که بر کرامت و آگاهی متقابل استوار است.
- محبت و مهربانی، مرتبه‌اعلی و شهودی این وحدت است که به ایثار، فداکاری و نهایت وفاق اجتماعی می‌انجامد.
- بر این مبنا، هر جامعه‌ای که از درک وحدت وجودی انسان محروم بماند، تلاشش برای وفاق اجتماعی همانند بنایی بی‌پی خواهد بود؛ و تنها با محبت و مهربانی است که وفاق، معنا و دوام می‌یابد.

نتیجه‌گیری

از منظر قرآن کریم، وفاق اجتماعی نظامی هماهنگ و چندسطحی است که بر محور وحدت حقیقت انسان بنیاد می‌یابد و از تعامل سه سازه قانون، اخلاق و محبت و مهربانی تشکیل می‌شود. قانون، نخستین حلقه این منظومه است که با الزام و ضمانت بیرونی، نظم و عدالت را تأمین کرده و از فروپاشی پیوندهای اجتماعی جلوگیری می‌کند؛ اما به تنهایی قادر به تحقق وفاق پایدار نیست. اخلاق، با درونی‌سازی اصول عدالت و کرامت و تبدیل الزام بیرونی به تعهد درونی، وفاق اجتماعی را از سطح اجبار به سطح اختیار ارتقا می‌دهد. این سطح نیز در صورتی به ثبات می‌رسد که با محبت و مهربانی، یعنی سازه سوم، پیوند خورد؛ سازه‌ای که وحدت حقیقت انسان را در عالی‌ترین تجلی خود آشکار می‌سازد و روح ایثار، همدلی و مشارکت طبیعی را در جامعه جاری می‌کند. قانون زیرساخت، اخلاق موتور محرک، و محبت روح نظام وفاق به شمار می‌آیند و تعامل متقابل آن‌ها است که جامعه را از وفاق اجباری به وفاق ارادی و درنهایت به وفاق فطری و رحمانی رسانده و نظامی کامل برای همزیستی عادلانه، پایدار و الهی پدید می‌آورد.

فهرست منابع

* قرآن

** نهج البلاغه

- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی (ج ۳). بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۵۲). مقدمه ابن خلدون (مترجم: محمد پروین گنابادی). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیرالتحریر و التئیر (ج ۲۱ و ج ۲۵). بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۶). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن (ج ۵). تهران: سخن.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیرالقرآن (ج ۵). تهران: بنیاد بعثت.
- بیرو، آلن. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم اجتماعی (مترجم: باقر ساروخانی). تهران: کیهان.
- جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). احکام القرآن (ج ۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم (ج ۱۲). قم: نشر اسراء.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (ج ۳ و ۱۰). قم: نشر اسراء.
- جلبی، مسعود. (۱۳۷۲). وفاق اجتماعی. نامه علوم اجتماعی، ۳(۶)، صص ۱۵-۲۷.
- حسینی، جواد. (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی وفاق اجتماعی و اقلیت‌های قومی در ایران و جهان. مشهد: انتشارات سخن گستر.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه (ج ۱۵). تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۳). الذریعة إلى مکارم الشریعة. قم: الشریف الرضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالعلم.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف (ج ۱). بیروت: دارالکتاب العربی.

ساروخانی، باقر. (۱۳۷۰). درآمدی بر دائرةالمعارف اجتماعی (ج ۱). تهران: سازمان انتشارات کیهان.

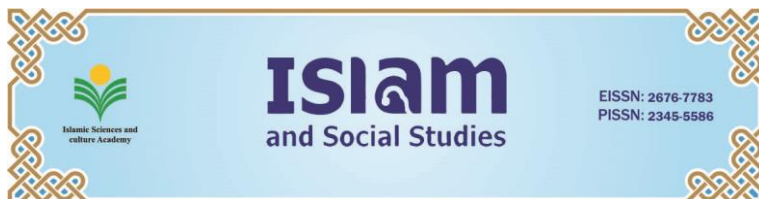
سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران: امیرکبیر.
سیدنژاد، میرصادق. (۱۳۸۴). همبستگی ملی و مشارکت عمومی (۱) مفاهیم و زمینه‌ها. گلبرگ، ۶(۶۸)، صص ۳۳-۴۰.

شیواپور، حامد؛ اخباری، محسن. (۱۳۹۳). تأملاتی در کاربرد قانون زرین اخلاق در قرآن کریم. پژوهشنامه اخلاق، ۷(۲۴)، صص ۶۷-۸۲.
طاهری‌نیا، علیرضا؛ احمدی، حسن و خدایاری مطلق، سایه. (۱۳۹۹). سیمای وفاق اجتماعی در اندیشه علوی (مورد مطالعه: نهج البلاغه). پژوهش‌های جامعه‌شناختی، ۱۴(۴۸)، صص ۱۵۱-۱۷۴.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان (ج ۲، ۵، ۱۳، ۱۶ و ۱۸). قم: جامعه مدرسین.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان (ج ۱). تهران: ناصرخسرو.
طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۵). تهران: مرتضوی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۳۴ق). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۸). بیروت: مؤسسه العلمی.
فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۵۸). سیاست مدینه (مترجم: سیدجعفر سجادی). تهران: انجمن فلسفه ایران.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین (ج ۵). قم: نشر هجرت.
فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن (ج ۲۱). بیروت: دارالملاک.
قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۷). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۷). تفسیر احسن الحدیث (ج ۸) تهران: بنیاد بعثت.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (ج ۸۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
معین، محمد. (۱۳۸۱). فرهنگ معین (ج ۲). تهران: آدنا: کتاب راه نو.

- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف (ج ۳). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موثقی، سیداحمد. (۱۳۷۹). وفاق اجتماعی و توسعه در جمهوری اسلامی ایران. علوم سیاسی، ۳(۱۰)، صص ۱۲۳-۱۳۳.
- میرعرب، فرج‌اله. (۱۳۹۷). وفاق و اتحاد در اندیشه مفسران اجتماعی قرآن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نراقی، محمد مهدی. (۱۴۰۸ق). جامع السعادات (ج ۱). بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- یوسفی غروی، محمد هادی. (۱۴۲۰ق). موسوعه التاریخ الاسلامی (ج ۲). قم: مجمع الفکر الاسلامی.



Exploring the Conceptual Framework of Social Principles and Human Interactions in a Behavioral System Based on the Noble Quran*

Jafar Torkzadeh¹ Zahra Najafi² Rahmatollah Marzooghi³
Jafar Jahani⁴ Masoumeh Mohtaram⁵

1. Professor, Department of Educational Management and Planning, School of Education and Psychology, Shiraz University, Shiraz, Iran (**Corresponding Author**).
torkzadeh@shirazu.ac.ir

2. Ph.D. Candidate in Educational Management, School of Education and Psychology, Shiraz University, Shiraz, Iran. z.najafi@hafez.shirazu.ac.ir

3. Professor, Department of Educational Management and Planning, School of Education and Psychology, Shiraz University, Shiraz, Iran. marzooghi@shirazu.ac.ir

4. Associate Professor, Department of Educational Management and Planning, School of Education and Psychology, Shiraz University, Shiraz, Iran. jahani@shirazu.ac.ir

5. Assistant Professor, Department of Educational Management and Planning, School of Education and Psychology, Shiraz University, Shiraz, Iran. mmohhtaram@shirazu.ac.ir

Abstract

This applied research was conducted with the aim of exploring the conceptual framework of social principles and humaohhtaramn interactions within a behavioral system based on the Noble Quran, utilizing a

* This article is derived from a Ph.D. dissertation titled "Exploring the Conceptual Framework of Behavioral Rules in Social Systems Based on the Noble Quran and its Validation in Certain Educational Institutions" (Supervisor: Jafar Torkzadeh, Advisors: Rahmatollah Marzooghi, Jafar Jahani and Masoumeh Mohtaram). Department of Educational Management and Planning, School of Education and Psychology, Shiraz University, Shiraz, Iran.

* Torkzadeh, J., Najafi, Z., Marzooghi, R., Jahani, J., & Mohtaram, M. (2026). Exploring the Conceptual Framework of Social Principles and Human Interactions in a Behavioral System Based on the Noble Quran. *Islam and Social Studies*, 14(1), pp. 33-68. <https://doi.org/10.22081/jiss.2026.75141.22422>

■ **Article Type:** Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

■ **Received:** 2025/09/23 • **Revised:** 2025/12/01 • **Accepted:** 2026/02/24 • **Online Publication:** 2026/03/30

© 2026

authors retain the copyright and full publishing rights



qualitative approach and content analysis method. Data collection and analysis were performed using the cyclic qualitative analysis process. The scope of the research included all verses of the Quran, from which behavioral implications related to social principles and human interactions were extracted, conceptualized, and organized through analysis cycles, utilizing the *Tafsir-e Noor* and *Tafsir-e Nemouneh* commentaries. Consequently, a total of 112 core concepts were extracted, which were organized into 28 first-level comprehensive concepts and subsequently 7 second-level comprehensive concepts based on thematic proximity. In the final stage, by aggregating the concepts, they were categorized under three fundamental rules: "Justice and Benevolence," "Etiquette and Loyalty ," and "Social Competence." These three rules form the overarching conceptual construct of social principles and human interactions within a behavioral system. As the primary pillars of a Quranic behavioral system, they can play a decisive role in guiding social relationships, regulating human interaction patterns, promoting justice and benevolence in social relations, and organizing individual and collective actions at various levels of social systems.

Keywords

Noble Quran, Social principles, Human interactions, Behavioral system, Social system.



کاوش چهارچوب مفهومی اصول اجتماعی و تعاملات انسانی

در نظام رفتاری بر مبنای قرآن کریم*

جعفر ترک‌زاده^۱ زهرا نجفی^۲ رحمت‌اله مرزوقی^۳

جعفر جهانی^۴ معصومه محترم^۵

۱. استاد، گروه مدیریت و برنامه‌ریزی آموزشی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول).

torkzadeh@shirazu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری مدیریت آموزشی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

z.najafi@hafez.shirazu.ac.ir

۳. استاد، گروه مدیریت و برنامه‌ریزی آموزشی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

marzooghi@shirazu.ac.ir

۴. دانشیار، گروه مدیریت و برنامه‌ریزی آموزشی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

jahani@shirazu.ac.ir

۵. استادیار، گروه مدیریت و برنامه‌ریزی آموزشی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

mmohetaram@shirazu.ac.ir

چکیده

این پژوهش با هدف کاوش چهارچوب مفهومی اصول اجتماعی و تعاملات انسانی در نظام رفتاری مبتنی

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «کاوش چهارچوب مفهومی قواعد رفتاری در سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر قرآن کریم و اعتباریابی آن در برخی مؤسسات آموزشی» (استاد راهنما: جعفر ترک‌زاده و اساتید مشاور: رحمت‌اله مرزوقی، جعفر جهانی و معصومه محترم). گروه مدیریت و برنامه‌ریزی آموزشی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران می‌باشد.

* ترک‌زاده، جعفر؛ نجفی، زهرا؛ مرزوقی، رحمت‌اله؛ جهانی، جعفر و محترم، معصومه. (۱۴۰۵). کاوش چهارچوب مفهومی اصول اجتماعی و تعاملات انسانی در نظام رفتاری بر مبنای قرآن کریم. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۱)، صص ۳۳-۶۸.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.75141.22422>

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۱۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارند حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



بر قرآن کریم انجام شده و از نوع کاربردی و با رویکرد کیفی و از روش تحلیل محتوا استفاده شده است. برای گردآوری و تحلیل داده‌ها از روش تحلیل کیفی فرایند چرخه‌ای تحلیل استفاده شده و قلمرو پژوهش شامل کلیه آیات قرآن کریم بود که با بهره‌گیری از تفاسیر نور و نمونه، دلالت‌های رفتاری مرتبط با اصول اجتماعی و تعاملات انسانی، استخراج، مفهوم‌سازی و در چرخه‌های تحلیل سازماندهی شدند. در نتیجه، در مجموع ۱۱۲ مفهوم محوری استخراج شد که براساس قرابت محتوایی در قالب ۲۸ مفهوم فراگیر سطح اول و سپس ۷ مفهوم فراگیر سطح دوم سامان‌دهی شدند. در مرحله نهایی، مفاهیم با تجمیع مفهومی ذیل سه قاعده بنیادین «عدل و احسان»، «ادب و وفاداری» و «صلاحیت اجتماعی» قرار گرفتند. این سه قاعده، سازه مفهومی کلان اصول اجتماعی و تعاملات انسانی را در یک نظام رفتاری شکل می‌دهند که به‌عنوان ارکان اصلی یک نظام رفتاری قرآنی می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در هدایت روابط اجتماعی، تنظیم الگوهای تعامل انسانی، ارتقای عدالت و احسان در مناسبات اجتماعی و سامان‌دهی کنش‌های فردی و جمعی در سطوح گوناگون سیستم‌های اجتماعی ایفا کنند.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، اصول اجتماعی، تعاملات انسانی، نظام رفتاری، سیستم اجتماعی.

۱. مقدمه و بیان مسئله

رفتار، یکی از بنیادی‌ترین ویژگی‌های انسان و جریان پویای شکل‌دهنده کنش‌ها در سیستم‌های اجتماعی است؛ جریانی که می‌تواند جوامع را با طیفی از فرصت‌ها، چالش‌ها و تهدیدها مواجه سازد. یکی از مهم‌ترین عوامل جهت‌دهنده به رفتار انسانی در سطح فردی و جمعی، قواعد رفتاری^۱ است. قواعد رفتاری نه تنها جهت‌گیری رفتار سیستمی مورد انتظار را تعیین می‌کنند؛ بلکه هدایت‌کننده ارزش‌ها، هنجارها و شیوه عملکرد اعضای سیستم در راستای شکل‌دهی به فرهنگ مطلوب‌اند (Wood et al., 2019). این قواعد همچون زیرساختی حیاتی برای رفتار عمل می‌کنند و به عنوان ابزاری پذیرفته‌شده برای برانگیختن و نظارت بر رفتار مسئولانه، انسجام تصمیم‌گیری و تنظیم رفتار اجزای سیستم به کار می‌روند (Nijhof et al., 2003). از منظر نظری، قواعد رفتاری مجموعه‌ای سازمان‌یافته از اصول، هنجارها و استانداردها هستند که هم برای هدایت رفتار سیستمی و هم برای ارزیابی و قضاوت درباره رفتار مخاطبان نقش‌آفرینی می‌کنند (Rahim, 2019, p. 47). بدین‌سان، قواعد رفتاری با کاهش ابهام رفتاری، هم‌سو کردن کنشگران با ارزش‌های مشترک و ارتقای پاسخ‌گویی اجتماعی^۲، هماهنگی میان حوزه‌های تصمیم‌گیری و عملکرد را تقویت می‌کنند و بستر مدیریت تعارضات درونی سیستم را فراهم می‌آورند (Arrigo, 2006; Nijhof et al., 2003)؛ از این‌رو، در میان مجموعه متنوع ابزارهای مدیریتی و نهادی، قواعد رفتاری از سازوکارهای رایج برای حرکت سیستم‌ها به سوی توسعه پایدار – در کنار مقررات ملی و بین‌المللی – به‌شمار می‌روند (Schleper et al., 2013). افزون بر این، ادبیات مسئولیت اجتماعی نشان می‌دهد ارزش‌ها و هنجارهای رفتاری زمانی به رفتار پایدار و اثرگذار اجتماعی تبدیل می‌شوند که از سطح گفتمان فراتر روند و در قالب قواعدی قابل اجرا، قابل سنجش و قابل درونی‌سازی در رویه‌ها و روابط اجتماعی نهادینه شوند (Alkhadra, Khawaldeh & Aldehayyat, 2023)؛ بنابراین، شکل‌دهی قواعد رفتاری مبتنی بر چهارچوب‌های مطلوب و همسو با اهداف ارزشی،

1. codes of conduct

2. social accountability

یکی از رسالت‌های بنیادین هر سیستم اجتماعی است (قاسمی‌اصل، ۱۳۹۹).

در این میان، نظام رفتاری قرآن کریم جایگاهی ممتاز دارد. قرآن، به‌عنوان کلام وحی و مرجع مطلق معرفتی، جامع‌ترین، منسجم‌ترین و قابل‌اعتمادترین چهارچوب رفتاری را ارائه می‌دهد؛ چهارچوبی که تمامی ابعاد حیات انسانی، از جمله ابعاد اعتقادی، رفتاری، فردی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی را پوشش می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص ۳۶-۳۸). مرجعیت قرآن از آن جهت اهمیت دارد که برخلاف منابع انسانی، که دچار نسبیت، خطاپذیری و محدودیت هستند، منبعی مطلق، فرازمانی و فرافرهنگی است و می‌تواند مبنایی استوار برای طراحی نظام‌ها، قواعد رفتاری و الگوهای عملیاتی در سیستم‌های اجتماعی فراهم آورد. قرآن خود بر این جامعیت تصریح کرده و آن را راهنمایی برای بیان حقیقت هر آن چیزی معرفی می‌کند که در هدایت رفتار انسان ضرورت دارد: «مَا قُورْطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام، ۳۸)، «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا» (انعام، ۱۱۴)، «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل، ۸۹). چنین ویژگی‌هایی قرآن را به معتبرترین قلمرو برای کاوش و استخراج قواعد رفتاری تبدیل می‌کند و امکان ارائه یک چهارچوب مفهومی نظام‌مند از رفتار مطلوب در جامعه را فراهم می‌سازد.

بی‌تردید، یکی از ابعاد بنیادین نظام رفتاری قرآن، بعد اجتماعی و چگونگی تنظیم روابط انسان با دیگران در سطوح گوناگون حیات جمعی است؛ بعدی که زیربنای شکل‌گیری نظم اجتماعی، انسجام جمعی، مسئولیت‌پذیری متقابل و جهت‌دهی به کنش‌های اجتماعی در بستر جامعه به‌شمار می‌رود. اهمیت این پس از آن روست که حیات اجتماعی انسان بدون برخورداری از مجموعه‌ای روشن از قواعد ناظر بر عدالت، تعاون، همیاری، احترام متقابل، وفای به عهد، امانت‌داری، پرهیز از ظلم، اصلاح‌گری و رعایت حقوق دیگران، گرفتار آشفتگی هنجاری، تعارض و زوال سرمایه اجتماعی خواهد شد. در منطق قرآنی، جامعه تنها بستری برای هم‌زیستی فیزیکی افراد نیست؛ بلکه ساحتی برای تحقق ارزش‌های الهی در روابط انسانی و عرصه‌ای برای آزمون مسئولیت اجتماعی، رفتار جمعی و تعهد به خیر عمومی است؛ از این رو، بعد اجتماعی نظام رفتاری

قرآن یکی از محوری‌ترین مؤلفه‌هایی است که بدون تحلیل عمیق و مستند آن، فهم نظام رفتاری مبتنی بر قرآن ناقص خواهد بود و تبیین قواعد رفتاری برخاسته از آن از جامعیت و استحکام لازم برخوردار نخواهد شد.

با وجود اهمیت این حوزه، بررسی ادبیات موجود نشان می‌دهد که بیشتر پژوهش‌ها، قواعد رفتاری قرآن را به صورت موضوع محور، موردی، یا محدود به برخی سوره‌ها و آیات تحلیل کرده‌اند؛ همچنین، اصول اجتماعی و تعاملات انسانی در قرآن بیشتر به گونه‌ای پراکنده، تفسیری، یا در چهارچوب مباحث رفتاری، حقوقی یا تربیتی مورد توجه قرار گرفته و ارتباط آن با «نظام قواعد رفتاری قرآن» به طور منسجم، جامع و روشمند بررسی نشده است. در واقع، بسیاری از مواجهه‌های رایج با رفتار اجتماعی قرآنی یا در سطح بیان ارزش‌ها و گزاره‌های کلی باقی مانده‌اند، یا به استشادهای موردی به برخی آیات محدود شده‌اند؛ از این رو، ظرفیت هنجارساز قرآن کمتر به صورت یک نظام مفهومی قاعده‌مند به ادبیات پژوهشی تبدیل شده است. در عین حال، در ادبیات معاصر حکمرانی اسلامی، تلاش‌هایی برای عملیاتی‌سازی ارزش‌های اسلامی و ترجمه آن‌ها به مدل‌ها، شاخص‌ها و سازوکارهای نهادی مشاهده می‌شود. برخی مطالعات نیز پیوند انطباق با شریعت را با سازوکارهای مسئولیت اجتماعی و حکمرانی در نهادها بررسی کرده‌اند (Azam et al., 2019). افزون بر این، پژوهش‌های نظری و مدل محور در حوزه حسابداری و مالی اسلامی بر ضرورت تقویت چهارچوب‌های انطباق با شریعت و توسعه صورت‌بندی‌های دقیق‌تر از هنجارهای اسلامی برای کاربردهای نهادی تأکید کرده‌اند (Andrianto & Istanti, 2025; Menne & et al, 2024)؛ همچنین، برخی کارهای مفهومی نشان می‌دهند که می‌توان از ظرفیت ارزش‌های دینی در طراحی قواعد و سازوکارهای رفتاری بهره گرفت (Alkhadra et al., 2023; Choudhury, 2016). با این حال، این مطالعات بیشتر ناظر به استخراج مستقیم و نظام‌مند قواعد رفتار اجتماعی از متن قرآن نیستند و بیشتر بر مدل‌سازی نهادی و سازوکارهای حکمرانی تمرکز دارند.

از این رو، خلأ یک پژوهش جامع که با تحلیل کل‌نگر سوره‌های قرآن، چهارچوب مفهومی اصول اجتماعی و تعاملات انسانی را در ساختار نظام رفتاری مبتنی بر قرآن

کریم استخراج و به صورت روشمند طبقه‌بندی کند، به وضوح احساس می‌شود. این شکاف، هم از منظر علوم قرآنی، به دلیل ضرورت استنباط قاعده‌مند و پرهیز از برداشت‌های پراکنده، و هم از منظر علوم اجتماعی، به دلیل نیاز به عملیاتی‌سازی و قابلیت کاربرد در تربیت اجتماعی و سیاست‌گذاری فرهنگی، اهمیت دارد. از این رو، پژوهش حاضر در پی آن است که با پرکردن این خلأ، به کاوش جامع، مستند و نظام‌مند اصول اجتماعی و تعاملات انسانی در قرآن کریم بپردازد و مؤلفه‌های بنیادین، روابط مفهومی و ساختار اجتماعی نظام رفتاری قرآن را استخراج و تبیین کند. نتایج این پژوهش، علاوه بر تکمیل ادبیات نظری رفتار اسلامی، چهارچوبی مفهومی برای فهم رفتار اجتماعی مطلوب، طراحی الگوهای رفتاری سیستمی و تقویت نظام‌های مدیریتی و اجتماعی مبتنی بر تعالیم قرآنی فراهم می‌آورد. این دستاورد می‌تواند مبنایی برای توسعه مدل‌های عملیاتی در سازمان‌ها، نهادهای اجتماعی و سیاست‌گذاری‌های رفتاری باشد و بخشی از خلأ موجود در بهره‌برداری نظری و کاربردی از ظرفیت عظیم اجتماعی قرآن را برطرف سازد.

۲. مبانی نظری و پیشینه پژوهش

قواعد رفتار به عنوان سازوکاری رسمی برای تبدیل ارزش‌ها، هنجارها و انتظارات سازمان به دستورالعمل‌های رفتاری مشخص تلقی می‌شود که مرزهای رفتار پذیرفتنی را تعیین کرده و پاسخ‌گویی اعضاء را تقویت می‌کند (Kaptein & Schwartz, 2008; Roy et al., 2024). در ادبیات علوم اسلامی، معادل قواعد رفتاری را می‌توان در قالب «سیره» (سیره عقلا و سیره متشرعه) یا «معروف» یافت که نشان‌دهنده اموری است که مورد توافق و پذیرش عمومی قرار گرفته‌اند (قاسمی اصل، ۱۳۹۹).

از سوی دیگر، اصول اجتماعی و تعاملات انسانی به مجموعه قواعد، ارزش‌ها، هنجارها و معیارهایی اطلاق می‌شود که کیفیت روابط میان فردی و میان‌گروهی را تعیین می‌کنند و انسجام، اعتماد و همکاری را در سیستم‌های اجتماعی شکل می‌دهند. از منظر نظری، این حوزه با مفاهیمی همچون سرمایه اجتماعی، نظم اجتماعی، عدالت توزیعی و

ارتباطات اخلاقی پیوند دارد و رفتار اجتماعی را در ساختارهای رسمی و غیررسمی هدایت می کند (Fischer, Karl & Fischer, 2019; Scott, 2013).

در منطق قرآن کریم، تعاملات انسانی بنیانی اخلاقی دارد و بر اصولی همچون عدالت، احسان، کرامت انسانی، صلاح اجتماعی، تعاون، مسئولیت پذیری، رفتار به حق، نرم خوئی، اصلاح، صداقت و رعایت حقوق دیگران استوار است. این اصول، چهارچوبی ارزشی برای تنظیم روابط در خانواده، جامعه، حکومت و گروه های انسانی فراهم می آورند (مصباح یزدی، ۱۳۸۵). در این دیدگاه، روابط انسانی در قرآن تنها هنجارهای اجتماعی نیستند؛ بلکه قواعدی الهی برای تنظیم تعاملات به منظور حفظ انسجام، عدالت، اعتماد و سلامت اجتماعی به شمار می روند.

در سطح بین المللی، پژوهش های متعددی به تدوین و تحلیل قواعد رفتاری و اخلاقی با محوریت آموزه های اسلامی پرداخته اند (Hayat, 2020) قواعد اخلاق قضایی اسلامی را بر اساس قرآن، سنت پیامبر و منابع حقوق اسلامی تحلیل کرده و آن ها را با مدل های غربی اخلاق قضایی مقایسه کرده است (Muhammad, 2018). با تمرکز بر حوزه پزشکی و پیراپزشکی نشان داده است که باورهای اسلامی می توانند رفتار حرفه ای کارکنان بهداشتی را در تعامل با بیماران و همکاران هدایت کنند؛ همچنین (Saidin & Abu 2005) اصول هشت گانه اخلاق مهندسان نرم افزار را از منظر اسلامی بررسی کرده اند. (Bakar

افزون براین، مطالعات دیگری بر نقش ارزش های اسلامی در سامان دهی رفتار اجتماعی و تعاملات انسانی تأکید دارند (Ali & et al., 2024) نشان دادند که اصولی مانند عدالت، احسان، کرامت انسانی، تعاون و مسئولیت اجتماعی از مهم ترین ارزش های اسلامی برای تقویت انسجام اجتماعی هستند (Junaidi, & et al., 2023) تأکید کردند که آموزه های قرآنی و سنت پیامبر چهارچوب دقیقی برای گفتار اخلاقی، رعایت ادب اجتماعی و پرهیز از خشونت کلامی فراهم می آورند (Solekhan, 2023). نیز نشان داد که رعایت اصول قرآنی مانند عدالت، صدق، احسان و احترام به حقوق دیگران می تواند رفتار حرفه ای و تعاملات اجتماعی مسلمانان را هدایت کند؛ همچنین (Mainyo, & Sule, 2023) تأکید کردند که عدالت، همکاری، کرامت انسانی و اصلاح اجتماعی از مهم ترین

سیستم‌های ارزشی هستند که قرآن برای سامان‌دهی روابط اجتماعی ارائه داده است. در ایران پژوهش‌های متعددی به تبیین قواعد رفتاری با رویکرد اسلامی پرداخته‌اند. قاسمی اصل (۱۳۹۷ و ۱۳۹۹) به مفهوم‌پردازی این قواعد با تأکید بر بعد اقتصادی پرداخته و ترک‌زاده و پیروی‌نژاد (۱۳۹۵) آن‌ها را در مدیریت سازمانی با محوریت سوره بقره تحلیل کرده‌اند. نصرتی‌خواه و همکاران (۱۴۰۱) نیز این قواعد را به صورت محدود بررسی نموده‌اند. در حوزه تدوین منشور اخلاقی، الوانی و بزرگ‌حداد (۱۳۹۴) چهارچوب اخلاق حرفه‌ای را در چهار بعد فرد، سازمان، جامعه و حکومت تبیین کرده‌اند؛ انصاریان (۱۳۹۶) قواعد اخلاقی دانشجویان را بررسی کرده، کریمی جهرمی (۱۳۹۸) نیز دستورات تربیتی را از نامه ۶۹ نهج‌البلاغه استخراج کرده است.

در حوزه اصول اخلاقی و اجتماعی قرآن نیز، فرشچیان و قنادی (۱۴۰۲) ویژگی‌هایی مانند احترام متقابل، صداقت، انصاف و مسئولیت‌پذیری را از مهم‌ترین مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی دانسته و نقش آن‌ها را در تقویت سرمایه اجتماعی تبیین کرده‌اند. خسروی و همکاران (۱۴۰۴) نیز در «واکاوی ابعاد سلامت اجتماعی در قرآن»، آموزه‌هایی مانند عدالت اجتماعی، همدلی، تعاون و امنیت اخلاقی را بررسی کرده‌اند؛ همچنین فصیحی و محمدی (۱۴۰۳) در بررسی «ضوابط آزادی بیان در ادبیات قرآن کریم»، معیارهای اخلاقی-اجتماعی برای گفتار و تعاملات عمومی را تبیین کرده‌اند.

با وجود تلاش‌های پژوهشی انجام‌شده، بررسی‌ها نشان می‌دهد که مطالعات موجود بیشتر به تحلیل محدود و جزئی اصول اخلاق اجتماعی پرداخته‌اند و پژوهش جامعی که اصول اجتماعی قرآن را در قالب یک چهارچوب رفتاری منسجم، نظام‌مند و روشمند ارائه دهد، کمتر مشاهده می‌شود. به‌ویژه، ابعاد سازمان‌دهنده اصول اجتماعی، از جمله عدالت و احسان، ادب و وفاداری، و صلاحیت اجتماعی^۱، تاکنون به صورت یکپارچه و در قالب یک مدل عملیاتی تحلیل نشده‌اند. این خلأ پژوهشی سبب شده است که بسیاری از کاربردهای نظری و عملی آموزه‌های قرآنی در هدایت رفتار اجتماعی و

1. social competence

تنظیم تعاملات انسانی به طور کامل شناسایی و بهره‌برداری نشود.

ضرورت پژوهش حاضر از دو جنبه قابل تأکید است: نخست، بدون یک چهارچوب نظام‌مند، امکان تحلیل و طراحی رفتار اجتماعی بر اساس ارزش‌های قرآنی محدود خواهد بود و فهم دقیق ارتباط میان مبانی اعتقادی، قواعد رفتاری و کنش‌های اجتماعی دشوار می‌شود؛ دوم، نبود نظام منسجم موجب می‌شود که آموزه‌های رفتاری قرآن، علی‌رغم اهمیت و جامعیت، به صورت پراکنده و غیرکاربردی باقی بمانند؛ بنابراین، پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و تحلیل محتوای آیات قرآن، تلاش می‌کند در جهت کاهش این خلأ، چهارچوبی ساختاری و عملیاتی برای فهم، تحلیل و هدایت رفتار اجتماعی در نظام ارزشی قرآن ارائه دهد. این چهارچوب می‌تواند پایه‌ای علمی برای مطالعات بعدی، سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و طراحی برنامه‌های تربیتی و آموزشی مبتنی بر اصول قرآنی فراهم آورد.

۳. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با هدف کاوش چهارچوب مفهومی اصول اجتماعی و تعاملات انسانی در نظام رفتاری بر مبنای قرآن کریم، با رویکرد کیفی و بر اساس فرایند چرخه‌ای تحلیل انجام شده است. این روش، چنان‌که در پژوهش ترک‌زاده تبیین شده، توسعه‌یافته‌ی الگوی سارانتاکوس است و به صورت یک فرایند چهارمرحله‌ای شامل گردآوری اطلاعات، تقلیل احیاگرانه داده‌ها، سازماندهی و تحلیل اطلاعات، و تفسیر و نتیجه‌گیری به کار می‌رود (ترک‌زاده، ۱۳۸۸). در این روش، تحلیل به صورت خطی و ایستا انجام نمی‌شود؛ بلکه به طور مستمر، بازگشتی و تعاملی میان مراحل مختلف پیش می‌رود تا مفاهیم معنادار و روابط درونی آن‌ها آشکار شود (ترک‌زاده، ۱۳۸۸).

قلمرو داده‌های این پژوهش، تمامی آیات قرآن کریم بود و برای فهم دقیق‌تر دلالت‌های رفتاری آیات، از تفاسیر نور و نمونه بهره گرفته شد. انتخاب آیات بر اساس نسبت آن‌ها با قواعد رفتاری ناظر بر اصول اجتماعی و تعاملات انسانی انجام گرفت؛ بدین معنا که هر آیه‌ای که دلالت هدایتی، ارزشی، هنجاری یا رفتاری داشت، وارد فرایند تحلیل شد؛ همچنین برای

اعتباریابی یافته‌ها، از روش‌های تأییدپذیری و اتکاپذیری استفاده شد تا اطمینان حاصل شود داده‌ها و تحلیل‌ها معتبر، دقیق و قابل اعتماد هستند و نتایج پژوهش قابلیت بازتولید و ارزیابی علمی دارند (Nowell, et al., 2017 ; Lincoln & Guba, 1985). در این راستا، مسیر استخراج چهارچوب مفهومی پژوهش به صورت گام به گام و چرخه‌ای مستندسازی شد و نمونه‌ای از آیات مورد بررسی با شماره و ارجاع دقیق ذکر گردیده است.

۴. یافته‌های پژوهش

۴-۱. گردآوری اطلاعات

نخستین گام در فرایند چرخه‌ای تحلیل، به گردآوری اطلاعات اختصاص دارد که شامل چهار اقدام درهم تنیده‌ی «شناسایی زمینه‌ها و منابع اطلاعات مرتبط»، «جست‌وجو و کشف اطلاعات»، «استخراج و گردآوری اطلاعات» و «کدگذاری و دسته‌بندی اطلاعات در حال گردآوری» است (ترک‌زاده، ۱۳۸۸). در این پژوهش، تمامی آیات قرآن کریم به عنوان قلمرو داده‌ها و تفاسیر نور و نمونه به عنوان منابع تفسیری و بستر معنایی شناسایی شدند. سپس با تمرکز بر مسئله‌ی پژوهش، آیاتی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم دارای دلالت‌های رفتاری، هدایتی، ارزشی یا هنجاری در حوزه‌ی اصول اجتماعی و تعاملات انسانی بودند، جست‌وجو و استخراج گردیدند.

گردآوری اطلاعات در این روش، فرایندی خطی، پوسته یا منفرد نیست؛ بلکه فعالیتی پویا، چندجانبه و تعاملی است که طی آن، قلمرو مفهومی و حدود دقیق‌تر پژوهش به تدریج و در رفت‌وبرگشت‌های مستمر میان آیات و تفاسیر شکل گرفت (ترک‌زاده، ۱۳۸۸). در جریان این گردآوری پویا، مفاهیم اولیه از دل آیات استخراج و ثبت شد که این موارد به عنوان مفاهیم پایه، مبنای چرخه‌های تحلیل در مراحل بعدی قرار گرفتند. با توجه به طولانی‌بودن فرایند گردآوری اطلاعات از کل قرآن کریم و حجم زیاد یافته‌ها در این مرحله، در جدول شماره (۱)، به جهت اختصار برخی از مفاهیم پایه استخراج شده به عنوان نمونه ارائه شده است.

جدول (۱): نمونه‌ای از مفاهیم پایه استخراج شده از قرآن کریم

ردیف	مفاهیم پایه	نام سوره و شماره مربوطه
۱	انجام دادن کار به نحو نیکو	بقره (۱۷۸، ۲۲۹)؛ سجده (۷)؛ غافر (۶۴)؛ تغابن (۳)
۲	بدی‌ها را با خوبی‌ها دفع کردن	هود (۱۱۴)؛ رعد (۲۲)؛ مومنون (۹۶)؛ قصص (۵۴)؛ فصلت (۳۴)
۳	تبدیل گناه به خوبی	نمل (۱۱)
۴	خیرخواه خدا و پیامبر ﷺ بودن	توبه (۹۱)
۵	خیرخواهی	اعراف (۲۱، ۶۲، ۶۸، ۷۹، ۹۳)؛ هود (۳۴)؛ یوسف (۱۱)؛ قصص (۱۲، ۲۰)؛ احزاب (۱۹)
۶	دوست داشتن خیرخواهان (ناصحان)	اعراف (۷۹)
۷	وفاداری در راه حق	نجم (۳۷)
۸	ایثار	حشر (۹)
۹	اتفاق کردن از امور مورد علاقه	آل عمران (۹۲)
۱۰	انجام کار خیر	بقره (۳۰، ۱۹۷، ۲۱۵)؛ آل عمران (۱۱۵)؛ نساء (۱۲۷)، (۱۴۹)؛ انعام (۱۵۸)؛ انبیاء (۷۳)؛ حج (۷۷)؛ ص (۴۷، ۴۸)؛ مزمل (۲۰)؛ زلزال (۷)
۱۱	تعاون در نیکی و پاکی (بر)	مائده (۲)
۱۲	تعاون در تقوا	مائده (۲)
۱۳	سبقت در خیرات	بقره (۱۴۸)؛ مائده (۴۸)؛ فاطر (۳۲)؛ واقعه (۱۰)
۱۴	شتاب در خیرات	آل عمران (۱۱۴)؛ طه (۸۴)؛ انبیاء (۹۰)؛ مومنون (۶۱)
۱۵	وساطت در کار خیر	نساء (۸۵)

ردیف	مفاهیم پایه	نام سوره و شماره مربوطه
۱۶	مانع خیر نبودن	ق (۲۵)؛ قلم (۱۲)
۱۷	انفاق را ضرر و زیان دانستن	توبه (۹۸)
۱۸	انفاق نکردن با کراهت و بی میلی	توبه (۵۴)
۱۹	انفاق کردن با رغبت و علاقه	بقره (۱۷۷)
۲۰	انفاق کردن در رفاه و تنگدستی	آل عمران (۱۳۴)
۲۱	انفاق به صورت پنهانی و یا آشکار	بقره (۲۷۱، ۲۷۴)؛ رعد (۲۲)؛ ابراهیم (۳۱)؛ نحل (۷۵)؛ فاطر (۲۹)
۲۲	انفاق کردن از چیزهای خوب و مرغوب و پسندیده و پاک	بقره (۲۱۵، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۷۳)

۴-۲. تقلیل احیاگرایانه داده‌ها

پس از استخراج مفاهیم پایه، مرحله‌ی «تقلیل احیاگرانه‌ی داده‌ها» آغاز شد. در فرایند چرخه‌ای تحلیل، تقلیل داده‌ها برخلاف روش‌های سنتی که به فروپاشی یا فروگذاری اطلاعات و ابعاد مرتبط با آن می‌انجامد، عملیاتی احیاگرانه است که هدف آن حفظ، اکتشاف و استخراج معانی، پیام‌ها، ابعاد و زمینه‌های درونی داده‌ها در قالبی ساده‌تر و در عین حال منسجم‌تر است (ترک‌زاده، ۱۳۸۸). در این مرحله، مفاهیم پایه‌ی استخراج شده از آیات در یک فرایند رفت و برگشتی مستمر، مورد بازخوانی، پالایش و سنجش قرار گرفتند. مفاهیم مشابه و هم‌خانواده بر اساس قرابت محتوایی و معنایی با یکدیگر ترکیب و ادغام شدند تا ساختاری متمرکزتر پدید آید؛ بدون آنکه دلالت‌های رفتاری اصیل آیات مخدوش گردد. لذا مفاهیم پایه احصا شده در مرحله‌ی قبل، ذیل ۱۱۲ مفهوم محوری دسته‌بندی و مفهوم‌سازی شدند (جدول ۲).

جدول ۲: مفاهیم محوری حول اصول اجتماعی و تعاملات انسانی

در سیستم‌های اجتماعی از منظر قرآن کریم

مفاهیم محوری						
اجرای مجازات‌های شرعی قرآنی	خیرخواهی	احترام و ادب در رفتار	خیانت نکردن	عدم طغیان‌گری	پرهیز از شایعه‌پراکنی	امر به تقوا
قضاوت عادلانه	دفع بدی با نیکی	ملایمت و وقار در رفتار	تکلیف‌گرایی	امتناع نکردن از بندگی خدا	منع فریب و نیرنگ	امر به کار نیک
عدالت	ایثار	درستی و صداقت در گفتار	مسئولیت‌پذیری	دروغ‌نبستن به خدا و پیامبران	پرهیز از سیاه‌نمایی‌های حقایی	نهی نکردن از نیکی‌ها
قسط	انفاق	نرمی و مهربانی در گفتار	پاسخ‌گویی	افتراءنبستن	دوری از تزویر و ریا	نهی از زشتی
میزان	صدقه‌دادن	احترام و عدالت در گفتار	سهل‌انگاری نکردن و سبک‌شمردن فرامین الهی	تحقیر نکردن	دوری از بهانه‌جویی	نهی از فساد
دوری از تبعیض	پرداخت زکات	پرهیز از سخنان ناپسند	سستی نکردن	توهین نکردن به اسلام، مقدسات و مرکز مذهبی	عدم توجیه‌گری	نهی از بدی
فرق نگذاشتن میان پیامبران	پرداخت خمس	رعایت حریم و حقوق دیگران	منع فتنه‌گری	دشنام ندادن به مقدسات	اجتناب از دروغ‌گویی	عدم دعوت به بدی‌ها

مفاهیم محوری						
عدم جدایی انداختن میان خدا و پیامبران	قرض الحسنه	رفتار مؤدبانه و فروتنازه در معاشرت‌ها	عدم تفرقه افکنی و اختلاف	پرهیز از استهزاء	الفت و اخوت ایمانی	عدم اضلال و گمراه کردن دیگران
تجزیه نکردن آیات الهی	انجام عمل صالح	رفتار نیکو در گفت‌وگوهای خصوصی	عدم شبهه افکنی	عدم اشاعه فحشاء	انسجام و پرهیز از تفرقه	تدبر در قرآن
منع قتل نفس	عمل گرایی	تعاملات محترمانه و عدالت‌محور با دیگران	دشمنی نکردن با آیات الهی	دوری از تملق دوستی و تملق گرایی	انسجام در عمل و جهاد گروهی	مهوریت‌زدایی از قرآن
عدم تعدی	عمل به شعائر	راست گویی و صداقت	دشمنی نکردن با خدا	دوری از فساد	کمک به همدیگر	تلاوت قرآن
نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری	انجام کار خیر	همراهی با صادقان	دشمنی نکردن با پیامبران	چشم‌نداشتن به داشته‌های دیگران	برخورد مهربانانه	عمل به قرآن
ظلم نکردن	تعاون در خیرات	رازداری	دشمنی نکردن با فرشتگان	سرقت نکردن	مشورت در امور	اصلاح اعمال
نیکی به دیگران	سبقت در خیرات	ادای امانت	دشمنی نکردن با حق	نخوردن مسکرات	تعاون و همکاری	اصلاح ذات البین
انجام کار نیک	وساطت در کار خیر	وفا به عهد و پیمان	دوری از دشمنی و کینه	پرهیز از آزار و اذیت	عبادت دسته جمعی	اصلاح امور یتیمان
انجام کار به نحو نیکو	مانع خیر نبودن	نقض نکردن عهد	نافرمانی نکردن از فرامین الهی و انبیاء	منع منت‌گذاری در احسان	مشارکت در تعیین سرنوشت	مداخله مسئولانه

۳-۴. سازماندهی و تحلیل اطلاعات

در این مرحله، سازماندهی و تحلیل اطلاعات به منظور تسهیل کارکرد استنتاج و آشکارسازی پیوندهای مفهومی میان داده‌ها انجام گرفت؛ چرا که در فرایند چرخه‌ای تحلیل، سازماندهی و تحلیل اطلاعات به صورت متقابل، فزاینده و غیرخطی در هم تنیده‌اند (ترک‌زاده، ۱۳۸۸). برای این اساس، ۱۱۲ مفهوم محوری حاصل از مرحله‌ی قبل (تقلیل احیاگرانه)، براساس پیوندهای مفهومی و کارکردهای رفتاری، در سطوح بالاتر سازماندهی و تحلیل شدند. این فرایند به طور تدریجی و پویا به انتزاع مفاهیم در سه سطح فراگیر (۲۸ مفهوم در سطح نخست، ۷ مفهوم در سطح دوم و ۳ مفهوم در سطح سوم) انجامید. تعداد، سطوح و نحوه استقرار این مفاهیم، از قبل تعیین شده نبود؛ بلکه کاملاً برآمده از فرایند اکتشافی و «پیش‌رونده» تحلیل بود که در نهایت ذیل عنوان اصول اجتماعی و تعاملات انسانی بازنشانی و نظام‌مند شد (جدول ۳).

جدول ۳: مفاهیم محوری و فراگیر حول اصول اجتماعی و تعاملات انسانی در

سیستم‌های اجتماعی از منظر قرآن کریم

مفاهیم محوری	مفاهیم فراگیر سطح اول	مفاهیم فراگیر سطح دوم	مفاهیم فراگیر سطح سوم
اجرای مجازات‌های شرعی	تحقق عدالت قضایی و حدود الهی	عدالت و انصاف	عدل و احسان
قرآنی			
قضاوت عادلانه	عدالت		
عدالت			
قسط			
میزان	عدم تبعیض		
دوری از تبعیض			
فرق‌نگذاشتن میان پیامبران			

مفاهیم محوری	مفاهیم فراگیر سطح اول	مفاهیم فراگیر سطح دوم	مفاهیم فراگیر سطح سوم
عدم جدایی انداختن میان خدا و پیامبران	عدم تعدی		
تجزیه نکردن آیات الهی			
منع قتل نفس			
عدم تعدی			
نفی سلطه گری و سلطه پذیری			
ظلم نکردن			
نیکی به دیگران	احسان		
انجام کار نیک			
انجام کار به نحو نیکو			
خیرخواهی			
دفع بدی با نیکی			
ایثار			
انفاق	انفاق	خیرخواهی و نیکی	
صدقه دادن			
پرداخت زکات			
پرداخت خمس			
قرض الحسنه			
انجام عمل صالح	عمل صالح		
عمل گرایی			
عمل به شعائر			

مفاهیم محوری	مفاهیم فراگیر سطح اول	مفاهیم فراگیر سطح دوم	مفاهیم فراگیر سطح سوم	
انجام کار خیر	خیرخواهی			
تعاون در خیرات				
سبقت در خیرات				
وساطت در کار خیر				
مانع خیر نبودن				
احترام و ادب در رفتار	ادب در رفتار	ادب	ادب و وفاداری	
ملایمت و وقار در رفتار				
درستی و صداقت در گفتار	ادب در گفتار			
نرمی و مهربانی در گفتار				
احترام و عدالت در گفتار				
پرهیز از سخنان ناپسند				
رعایت حریم و حقوق دیگران	ادب در روابط اجتماعی			
رفتار مؤدبانه و فروتنانه در معاشرت‌ها				
رفتار نیکو در گفت‌وگوهای خصوصی				
تعاملات محترمانه و عدالت‌محور با دیگران				
راست‌گویی و صداقت	صداقت	تعهد و وفاداری		
همراهی با صادقان				

مفاهیم محوری	مفاهیم فراگیر سطح اول	مفاهیم فراگیر سطح دوم	مفاهیم فراگیر سطح سوم
رازداری	امانتداری		رازداری
			ادای امانت
			وفا به عهد و پیمان
			نقض نکردن عهد
			خیانت نکردن
	تعهد		تکلیف گرایی
			مسئولیت پذیری
			پاسخ گوئی
			سهل انگاری نکردن و سبک نشمردن فرامین الهی
			سستی نکردن
	پرهیز از فتنه گری		پرهیز از رفتارهای ناهنجار اجتماعی
عدم تفرقه افکنی و اختلاف			
عدم شبهه افکنی			
پرهیز از خصومت		دشمنی نکردن با آیات الهی	
		دشمنی نکردن با خدا	
		دشمنی نکردن با پیامبران	
		دشمنی نکردن با فرشتگان	
		دشمنی نکردن با حق	
		دوری از دشمنی و کینه	

مفاهیم محوری	مفاهیم فراگیر سطح اول	مفاهیم فراگیر سطح دوم	مفاهیم فراگیر سطح سوم		
نافرمانی نکردن از فرامین الهی و انبیاء عدم طغیان گری ابا و امتناع نکردن از بندگی خدا	پرهیز از سرکشی				
				دوری از اتهام پراکنی	دروغ نبستن به خدا و پیامبران
					افتراء نبستن
دوری از ناهنجاری های اجتماعی				عدم اشاعه فحشاء	
				دوری از تملق دوستی و تملق گرایی	
				دوری از فساد	
				چشم نداشتن به داشته های دیگران	
				سرقت نکردن	
				نخوردن مسکرات	
				پرهیز از آزار و اذیت	
				منع منت گذاری در احسان	
				پرهیز از شایعه پراکنی	
دوری از فریبکاری				منع فریب و نیرنگ	
				پرهیز از سیاه نمایی حقایق	
				دوری از تزویر و ریا	

مفاهیم محوری	مفاهیم فراگیر سطح اول	مفاهیم فراگیر سطح دوم	مفاهیم فراگیر سطح سوم		
دوری از بهانه‌جویی عدم توجه‌گری اجتناب از دروغ‌گویی					
الفت و اخوت ایمانی انسجام و پرهیز از تفرقه انسجام در عمل و جهاد گروهی	وحدت	انسجام اجتماعی			
کمک به همدیگر برخورد مهربانانه	همدلی		جمع‌گرایی		
مشورت در امور تعاون و همکاری عبادت دسته‌جمعی مشارکت در تعیین سرنوشت					
امر به تقوا امر به کار نیک نهی نکردن از نیکی‌ها	امر به معروف			اصلاح اجتماعی	
نهی از زشتی نهی از فساد نهی از بدی عدم دعوت به بدی‌ها عدم اضلال و گمراه کردن دیگران	نهی از منکر				

مفاهیم محوری	مفاهیم فراگیر سطح اول	مفاهیم فراگیر سطح دوم	مفاهیم فراگیر سطح سوم	
تدبر در قرآن مهوریت زدایی از قرآن تلاوت قرآن عمل به قرآن اصلاح اعمال اصلاح ذات البین اصلاح امور یتیمان مداخله مسئولانه	احیای قرآن			
	اصلاح گری			

۴-۴. تفسیر و نتیجه گیری

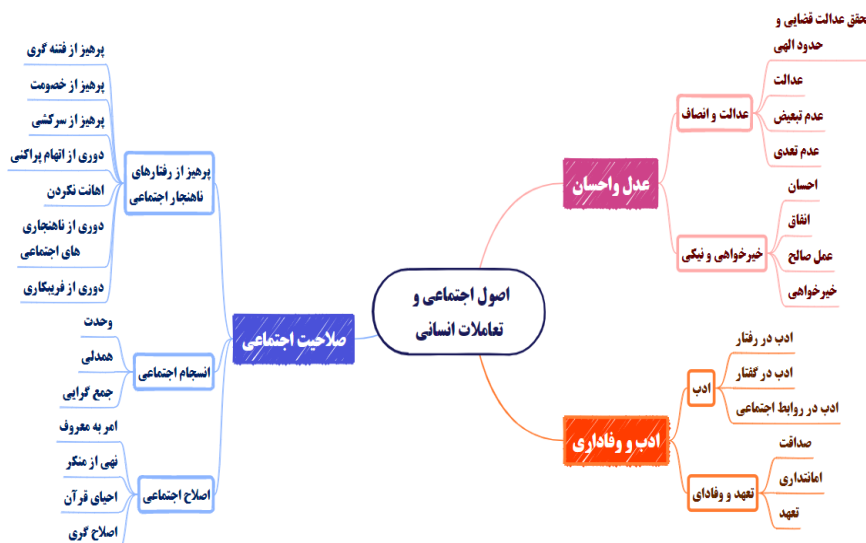
مرحله‌ی نهایی این فرایند، به «تفسیر و نتیجه‌گیری» اختصاص یافت که به عنوان یک کارکرد ساختاری و نظری، برای تبیین الگوهای رفتاری و برقراری پیوندهای مفهومی میان سطوح مختلف مفاهیم به کار می‌رود (ترک‌زاده، ۱۳۸۸). در این گام، یافته‌های حاصل از چرخه‌های پیشین تحلیل، تفسیر شدند تا جهت‌گیری کلی و ساختار تعاملات انسانی بر مبنای قرآن کریم آشکار گردد. این مرحله با تحلیل روابط درونی میان مفاهیم فراگیر و تبیین نظام‌مند آن‌ها، بستر لازم را برای ارائه‌ی چهارچوب مفهومی نهایی اصول اجتماعی و تعاملات انسانی در نظام رفتاری قرآن کریم فراهم ساخت و مبنایی منسجم برای فهم کاربرد و تعمیم نظری یافته‌ها ارائه داد.

براین اساس با توجه به تحلیل روابط مفهومی مفاهیم ارائه‌شده در جدول شماره (۳)، می‌توان دریافت در چهارچوب نظام رفتاری مبتنی بر قرآن کریم، سه مفهوم فراگیر به عنوان ابعاد اجتماعی قواعد رفتار در سیستم‌های اجتماعی قابل تبیین‌اند؛ ابعادی که

معیارهای هنجاری، کیفیت ارتباطات و مکانیسم‌های پایداری نظم اجتماعی را صورت‌بندی می‌کند. عدل و احسان بعد هنجاری قواعد رفتار را شکل می‌دهد؛ به این معنا که عدل حداقل الزام برای تنظیم روابط و صیانت از حقوق (از جمله در داوری و رعایت حدود) را فراهم می‌آورد و احسان به مثابه مکمل عدالت، ظرفیت همیاری و خیرخواهی را در کنش اجتماعی فعال می‌کند و تعاملات را از سطح الزام حقوقی به سطح تعاون اخلاقی ارتقا می‌دهد. ادب و وفاداری بعد ارتباطی - اعتمادساز این قواعد است و با تنظیم گفتار و رفتار (احترام، نرمی، رعایت حریم‌ها و پرهیز از رفتارهای آسیب‌زا) و نیز تثبیت تعهدات (صدق، امانت‌داری، وفای به عهد و مسئولیت‌پذیری)، قابلیت اتکای تعاملات و استمرار همکاری را در شبکه روابط اجتماعی افزایش می‌دهد.

در سطح کلان‌تر، صلاحیت اجتماعی بعد سیستمی قواعد رفتار را نمایندگی می‌کند؛ بدین معنا که با تعریف مرزهای پیشگیری از ناهنجاری‌ها، تقویت انسجام اجتماعی و فعال‌سازی سازوکارهای اصلاح (مانند اصلاح ذات‌البین و امر به معروف و نهی از منکر)، امکان خودتنظیمی و ترمیم‌پذیری سیستم اجتماعی را فراهم می‌سازد. از این منظر، نسبت این سه مفهوم با هم چنین است: عدل و احسان «معیارهای هنجاری» را تعیین می‌کنند، ادب و وفاداری «کیفیت و اعتماد در تعاملات» را تضمین می‌نمایند، و صلاحیت اجتماعی «پایداری و اصلاح‌پذیری سیستم» را پشتیبانی می‌کند؛ برآیندی که در نهایت، ظرفیت تحقق نظم اجتماعی مطلوب و تقویت بستر حیات طیبه را در سطح جمعی فراهم می‌آورد.

به منظور نمایش عینی این روابط و نحوه چینش ابعاد و پیوندهای کارکردی میان آن‌ها، شبکه مفاهیم مرتبط با بعد اجتماعی قواعد رفتار (مستخرج از یافته‌های پژوهش و مبتنی بر جدول (۳) در شکل (۱) ارائه شده است؛ با این حال، به منظور رعایت اختصار، مفاهیم محوری در این شکل لحاظ نشده است.



شکل ۱: چهارچوب مفهومی اصول اجتماعی و تعاملات انسانی در نظام رفتاری مبتنی بر قرآن کریم

۵. عدل و احسان

عدل در لغت به معنای حدّ وسط میان افراط و تفریط (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۵۵) و در برابر جور و ستم است (فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۱۵۴). در کلام گهربار امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام، عدالت «قراردادن هر چیز در جای خود» معرفی شده است (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). برخی مفسران نیز صراط مستقیم را به عدالت تفسیر کرده‌اند. از همین رو قرآن کریم در فرمانی بنیادین می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰)؛ بدین معنا که عدالت اصل سامان‌دهی فرد و جامعه و مقدمه کمال رفتاری است.

قرآن کریم عدل را اصلی جاری در نظام هستی معرفی می‌کند؛ چنان که خداوند خود را «قائماً بالقسط» می‌خواند (آل عمران، ۱۸) و هدف بعثت پیامبران را قیام مردم به قسط می‌داند (حدید، ۲۵). در عرصه اجتماعی نیز مؤمنان مأمورند هنگام داوری به عدالت رفتار کنند (نساء، ۵۸) و حتی در مواجهه با دشمنان از عدالت فاصله نگیرند؛ زیرا «اعْدِلُوا هُوَ

أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده، ۸). قرآن هر گونه تجاوز از حدود الهی را ظلم می نامد (بقره، ۲۲۹) و تأکید می کند که خداوند حتی به اندازه ذره ای ستم نمی کند (نساء، ۴۰). براین اساس، عدل در منطق قرآن به معنای نظم، تعادل، رعایت حقوق و حرکت در مسیر مستقیم الهی است.

با این حال، عدل در نظام رفتاری قرآن پایان مسیر نیست، اگر عدل بیانگر رعایت حقوق و انجام وظایف باشد، «احسان» مرتبه ای است که روابط انسانی را از سطح الزام حقوقی به عرصه محبت، ایثار و خیرخواهی ارتقا می دهد. فخر رازی نیز عدل را انجام واجبات و احسان را افزون دادن بر آن دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق).

واژه «احسان» از ریشه «حسن» به معنای هر امر نیکو و بهجت آفرین گرفته شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۸۹). در اصطلاح، احسان انجام کار نیک یا رساندن نفع به دیگری با انگیزه الهی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۳۲). قرآن مصادیق گسترده ای برای احسان بیان می کند؛ از جمله نیکی به والدین و نیازمندان (بقره، ۸۳؛ احقاف، ۱۵)، انفاق و زکات (آل عمران، ۱۳۴؛ لقمان، ۳-۴)، تأمین زندگی محرومان (ذاریات، ۱۶-۱۹)، عفو و گذشت (آل عمران، ۱۳۴؛ مائده، ۱۳) و صلح و سازگاری (نساء، ۱۲۸). این گستره نشان می دهد که احسان در اسلام نه کنشی مقطعی، بلکه سبکی تعالی بخش در زندگی فردی و اجتماعی است. اهمیت آن تا آنجاست که قرآن احسان را شرط برخورداری از محبت الهی می داند: «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره، ۱۹۵) و «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (الرحمن، ۶۰).

براین اساس، قرآن کریم عدل و احسان را دو اصل مکمل در سامان دهی روابط انسانی معرفی می کند. عدل با تضمین رعایت حقوق و جلوگیری از ظلم، ثبات و اعتماد اجتماعی را فراهم می آورد؛ در حالی که احسان با تقویت گذشت، همدلی و تعاون، کیفیت روابط انسانی را ارتقا می دهد. پیوند این دو اصل الگویی دوجبهی برای تنظیم رفتار فردی و کارکرد نظام های اجتماعی ارائه می کند که از ارکان اساسی پایداری، انسجام و تحقق حیات طیبه در سیستم های اجتماعی است.

۶. ادب و وفاداری

ادب در متون اسلامی به عنوان هیأتی پسندیده تعریف شده است که طبع سالم آن را شایسته حاکمیت بر اعمال انسان می‌داند و در حقیقت به معنای ظرافت در عمل، جمع صفات نیک و دوری از صفات ناپسند است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۶۶؛ دیلمی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۸۳). در قرآن کریم، ادب مفهومی جامع در تنظیم حیات انسانی است که تنها به ظاهر رفتار محدود نمی‌شود؛ بلکه گفتار، کردار و روابط اجتماعی را در بر می‌گیرد.

تأکید قرآن بر «قول حسن» و «قول کریم» (بقره، ۸۳؛ اسراء، ۲۳) بیانگر ضرورت پرهیز از گفتار خشن و تحقیرآمیز و جایگزینی آن با سخن محترمانه و نیکو است. در بعد رفتاری نیز بر نرمی و تواضع تأکید شده است؛ چنان که نرم‌خویی پیامبر اکرم ﷺ جلوه‌ای از رحمت الهی معرفی شده است (آل عمران، ۱۵۹) و مؤمنان به فروتنی و پرهیز از تکبر فراخوانده شده‌اند (حجر، ۸۸؛ اسراء، ۳۷). در سطح روابط اجتماعی نیز قرآن با نهی از تمسخر، عیب‌جویی، لقب‌گذاری زشت، سوءظن، تجسس و غیبت (حجرات، ۱۱-۱۲) نشان می‌دهد که ادب اجتماعی نه تنها به ظاهر رفتار، بلکه به نیت‌ها و کیفیت تعاملات انسانی نیز مربوط است؛ همچنین توصیه به سلام‌گویی نیکوتر، عدالت‌ورزی، احسان و دفع بدی با نیکی (نساء، ۸۶؛ نحل، ۹۰؛ فصلت، ۳۴) از اصول بنیادین روابط سالم اجتماعی است.

در کنار ادب، وفاداری از ارزش‌های اساسی در اخلاق قرآنی است که به عنوان نشانه ایمان و نیکوکاری معرفی شده است (مؤمنون، ۸؛ معارج، ۳۲؛ بقره، ۱۷۷) و «صادق‌الوعد» بودن از صفات برجسته حضرت اسماعیل علیه السلام دانسته شده است (مریم، ۵۴). وفاداری به معنای ترک غدر و پایبندی به تعهدات است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۹۸) و مشتقات آن از ریشه «وفی» بارها در قرآن آمده است. این مفهوم افزون‌بر رابطه انسان با خدا، در روابط انسانی نیز جلوه می‌یابد؛ از جمله وفای به پیمان‌ها (اسراء، ۳۴)، پایبندی به مسئولیت‌های اجتماعی و رعایت حقوق دیگران که در قالب صداقت، امانت‌داری و تعهد نمود پیدا می‌کند (نساء، ۵۸).

در نتیجه آنچه گفته شد، در تار و پود سیستم‌های اجتماعی «ادب و وفاداری» از

ارکان بنیادین پایداری و تعالی‌اند. رعایت ادب در گفتار، رفتار و روابط اجتماعی، محیطی امن و احترام‌آمیز برای تعاملات فراهم کرده و زمینه همکاری و رشد جمعی را تقویت می‌کند. در کنار آن، وفاداری که در صداقت، امانت‌داری و تعهد تجلی می‌یابد، اعتماد متقابل را افزایش داده و روابطی پایدار و سازنده ایجاد می‌کند. نهادینه‌شدن این اصول، با کاهش بی‌اعتمادی و اختلالات رفتاری، به تقویت سرمایه اجتماعی، انسجام درونی و تحقق حیات طیبه نظام اجتماعی می‌انجامد.

۷. صلاحیت اجتماعی

صلاحیت اجتماعی در قرآن کریم یکی از اصول بنیادین سامان‌دهنده رفتار جمعی و تنظیم‌کننده روابط انسانی است و مجموعه‌ای از قابلیت‌ها و هنجارهای رفتاری را در بر می‌گیرد که سلامت تعاملات و پایداری نظام‌های اجتماعی را تضمین می‌کنند. این مفهوم در چهارچوب قرآنی بر سه محور اساسی استوار است: پرهیز از ناهنجاری‌های اجتماعی، تقویت انسجام اجتماعی و تحقق اصلاح اجتماعی.

در گام نخست، قرآن کریم دوری از رفتارهایی را که موجب اختلال در نظم اجتماعی می‌شوند شرط دستیابی به صلاحیت اجتماعی می‌داند. فتنه‌گری، تفرقه، فساد پس از اصلاح زمین و رفتارهای مخرب اجتماعی نکوهش شده‌اند (آل عمران، ۱۰۳؛ اعراف، ۵۶؛ بقره، ۱۹۱)؛ همچنین رفتارهایی مانند سوءظن، تمسخر، تجسس، اتهام‌پراکنی، آزار دیگران و اشاعه فحشا از جمله ناهنجاری‌هایی هستند که سلامت جامعه را تهدید می‌کنند (اسراء، ۳۶؛ حجرات، ۱۱-۱۲؛ نور، ۱۹؛ احزاب، ۵۸). پرهیز از این رفتارها شرطی اساسی برای مدیریت صحیح تعاملات اجتماعی و شکل‌گیری صلاحیت اجتماعی محسوب می‌شود.

در کنار این بعد سلبی، قرآن بر اهمیت انسجام اجتماعی تأکید می‌کند. فرمان «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳) بیانگر آن است که جامعه مطلوب قرآنی جامعه‌ای هم‌گرا و متحد است. در این نگرش، صلاحیت اجتماعی تنها به رفتار فردی محدود نمی‌شود؛ بلکه در توانایی افراد برای مشارکت در همبستگی اجتماعی و

ترجیح منافع جمعی بر منافع فردی نیز نمود می‌یابد. این انسجام در قالب وحدت، همدلی و احساس مسئولیت جمعی شکل می‌گیرد و جامعه را به سوی اعتماد متقابل، آرامش اجتماعی و همکاری سازنده سوق می‌دهد.

اصلاح اجتماعی نیز غایت صلاحیت اجتماعی در قرآن است. اصلاح به معنای سامان دادن و به صلاح آوردن امور است (طوسی، ۱۴۰۹ق). رسالت پیامبر اسلام ﷺ نیز دربردارنده اصلاح باورها، رفتارها و ساختارهای اجتماعی و استقرار قسط و عدل بوده است (حدید، ۲۵؛ جمعه، ۲). قرآن عرصه‌های مختلفی برای اصلاح بیان می‌کند؛ از جمله اصلاح فردی، اصلاح میان افراد، اصلاح در خانواده و اصلاح در سطح جامعه (انفال، ۱؛ نساء، ۱۲۸؛ هود، ۸۸؛ اعراف، ۱۴۲).

یکی از مهم‌ترین سازوکارهای قرآنی برای تحقق اصلاح اجتماعی، فریضه امر به معروف و نهی از منکر است که در صیانت از سلامت اخلاقی جامعه نقش اساسی دارد. قرآن این وظیفه را نشانه پیوند اجتماعی مؤمنان معرفی می‌کند: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه، ۷۱) و آن را از ویژگی‌های امت اسلامی می‌داند (آل عمران، ۱۱۰).

در کنار این سازوکار، احیای قرآن نیز نقشی بنیادین در اصلاح اجتماعی دارد؛ زیرا قرآن معیار تشخیص معروف و منکر و راهنمای استوارترین شیوه زندگی معرفی شده است: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء، ۹). احیای قرآن به معنای زنده نگه داشتن آموزه‌های وحیانی در اندیشه و عمل فردی و اجتماعی است و از طریق تلاوت، تدبر و عمل به قرآن تحقق می‌یابد.

براین اساس صلاحیت اجتماعی در قرآن، ظرفیتی نظام‌مند برای تأمین سلامت رفتاری و نهادی است که با ارتقای کیفیت کنش جمعی و تعمیق اعتماد، بستر پایداری زیست موحدانه را فراهم می‌کند. این صلاحیت از یک سو با نفی رفتارهای واگرا (مانند تفرقه، تمسخر و آزار) زمینه‌ساز انسجام و همکاری پایدار می‌شود و از سوی دیگر، از طریق سازوکارهایی چون «امر به معروف و نهی از منکر» و «مرجعیت‌بخشی به آموزه‌های وحیانی»، توان خودتنظیمی و اصلاح به‌موقع انحرافات را در سیستم اجتماعی نهادینه

می‌سازد. براین اساس، صلاحیت اجتماعی نه تنها یک توصیه اخلاقی، بلکه راهبردی ساختاری برای بازتولید سرمایه اجتماعی و تحقق «حیات طیبه» است که پایداری نظام‌مند جامعه را تضمین می‌کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل نظام‌مند و بررسی محتوایی آیات قرآن کریم در این پژوهش، مشخص می‌شود که قرآن به‌عنوان منبع بنیادین معرفت دینی، ظرفیت بالایی برای استخراج اصول و قواعد ناظر بر ابعاد مختلف حیات انسانی دارد. انسجام مفهومی و جهت‌مندی هدایتی آیات این امکان را فراهم می‌کند که فراتر از برداشت‌های جزئی، مبانی و الگوهای عام رفتاری از متن قرآن استنباط شود؛ از این رو، قرآن نه مجموعه‌ای پراکنده از توصیه‌ها، بلکه چهارچوبی منسجم برای صورت‌بندی الگوهای کلان رفتار انسانی ارائه می‌دهد.

در همین چهارچوب، پژوهش حاضر با تمرکز بر بازشناسی نظام رفتاری مبتنی بر قرآن، مفاهیم اجتماعی آیات را تحلیل و در قالب الگویی مفهومی سامان‌دهی کرده است. نتایج نشان می‌دهد که اصول اجتماعی مستخرج از آیات در سه محور بنیادین «عدل و احسان»، «ادب و وفاداری» و «صلاحیت اجتماعی» قابل صورت‌بندی‌اند؛ محورهایی که در تعامل با یکدیگر الگویی هماهنگ برای هدایت روابط انسانی و تقویت همبستگی اجتماعی فراهم می‌آورند.

در مجموع، نتایج پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم چهارچوبی نظام‌مند برای قواعد رفتار اجتماعی ارائه می‌کند که در آن، «عدل و احسان» معیارهای هنجاری تنظیم روابط را فراهم می‌آورند، «ادب و وفاداری» کیفیت ارتباطی و اعتماد متقابل را تثبیت می‌کنند، و «صلاحیت اجتماعی» پایداری، سلامت و اصلاح‌پذیری سیستم اجتماعی را پشتیبانی می‌نماید. برآیند هم‌افزایی این ابعاد، شکل‌گیری نظم اجتماعی مطلوب و تقویت بستر «حیات طیبه» در سطح جمعی است. پژوهش حاضر با ارائه نقشه مفهومی بعد اجتماعی قواعد رفتار، بخشی از خلأ مطالعاتی در حوزه تحلیل نظام‌مند آموزه‌های اجتماعی قرآن کریم را پوشش داده و می‌تواند مبنایی نظری برای تحلیل رفتار

اجتماعی، طراحی الگوهای تربیتی-رفتاری و تدوین منشورهای رفتاری در سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی قرار گیرد؛ همچنین پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده با بهره‌گیری از رویکردهای میان‌رشته‌ای و روش‌های تجربی، کارآمدی این چهارچوب را در حوزه‌هایی چون آموزش، مدیریت، حکمرانی و سرمایه اجتماعی مورد آزمون قرار دهند تا امکان بهره‌برداری روشمند از نظام رفتاری قرآن کریم بیش از پیش فراهم شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

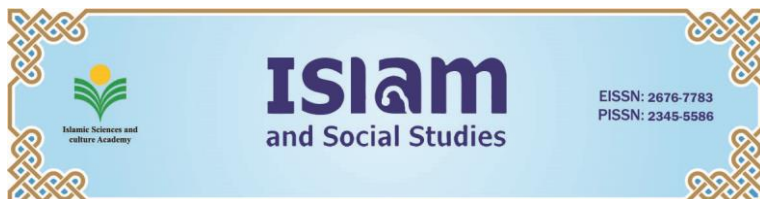
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۵). بیروت: دارصاد.
- انصاریان، الهام. (۱۳۹۶). کدهای اخلاقی دانشجویان با رویکرد اخلاق اسلامی. تهران: سطرو قلم.
- ترک زاده، جعفر. (۱۳۸۸). روش پژوهش فرایند چرخه‌ای تحلیل، روشی برای گردآوری، تحلیل و استنتاج از داده‌های کیفی پربعد در مسیر توسعه دانش مدیریت اسلامی، روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۵ (۶۱)، صص ۱۲۳-۱۴۲.
- ترک زاده، جعفر؛ پیروی‌نژاد، زینب. (۱۳۹۵). قواعد ساده رفتار از منظر قرآن کریم (مطالعه موردی سوره بقره): کاربرست در سازمان و مدیریت. مطالعات دین معنویت و مدیریت، ۵ (۸-۹)، صص ۷۵-۱۰۲.
- خسروی، محبوبه؛ رحمانی، جهانبخش و شمشیری، محمدرضا. (۱۴۰۴). واکاوی مؤلفه‌ها و ابعاد سلامت اجتماعی در قرآن به منظور ارائه استلزامات تربیتی. معرفت و بصیرت اسلامی، ۳ (۴)، صص ۷۱-۹۶.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۳۶۲). ارشاد القلوب الی الصواب (ج ۱). مترجم عبدالحسین رضائی، جلد ۱، تهران: اسلامیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. (مترجم: غلامرضا خسروی، ج ۴)، تهران: مرتضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). مفردات الفاظ قرآن. (مترجم غلامرضا خسروی، چاپ دوم).، تهران: مرتضوی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، ۶ و ۱۲)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۹ ق). التبیان فی التفسیر القرآن. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ ق). کتاب العین (محققان: مهدی محزومی و ابراهیم سامرائی، ج ۲). قم: انتشارات هجرت.
- فرشچیان، علیرضا؛ قنادی، امیر حسین. (۱۴۰۲). شناسایی مؤلفه‌های اخلاقی در سبک زندگی اسلامی با تأکید بر گفت‌وگو و تعامل. شریعت، فلسفه و اخلاق، ۸ (۴)، صص ۱-۱۵.
- فصیحی، احمد؛ محمدی، محمدحسین. (۱۴۰۳). ضوابط آزادی بیان در قرآن کریم با تأکید بر دیدگاه مفسران فریقین. غالب ۱۳ (۲)، صص ۱۲۰-۱۰۳.
- قاسمی اصل، محمد جواد. (۱۳۹۷). قواعد رفتاری در اقتصاد اسلامی؛ مفهوم، ویژگی‌ها، رویکردهای نظری و مبانی عملی. پژوهش‌نامه سبک زندگی، ۴ (۷)، صص ۴۱-۶۴.
- قاسمی اصل، محمد جواد. (۱۳۹۹). عوامل تحقق، تغییر و استمرار «قواعد رفتاری» مبتنی بر انسان‌شناسی و فقه اسلامی. پژوهش‌نامه سبک زندگی، ۶ (۱۱)، صص ۵۵-۷۴.
- کریمی جهرمی، علی. (۱۳۹۸). صبح سعادت (منشور اخلاق در مکتب امیرالمومنین علیه السلام). تهران: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۵). اصول اخلاق اجتماعی در اسلام. تهران: نشر حق.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی الکلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نصرتی خواه، نصراله؛ موسوی سادات، سیده مدینه؛ زاهدی کیا، سیدرسول و هوشیاری، طیه. (۱۴۰۱). برخی از قواعد رفتاری حاکم بر تعاملات انسانی، دهمین کنفرانس بین‌المللی روان‌شناسی، علوم تربیتی و سبک زندگی، مرکز همایش‌ها و کنفرانس بوعلی سینا. همدان: شبکه دانشگاه‌های مجازی جهان اسلام.
- الوانی، سیدمهدی؛ بزرگ حداد، الهام. (۱۳۹۴). جامعیت منشور اخلاقی در کلام مولا علی علیه السلام، پژوهش‌های نهج‌البلاغه، ۱۳ (۴۶)، صص ۳۱-۵۱.

- Ali, Z., Anjum, G. M., Iqbal, J., & Ahmad, I. (2024). The role of Islamic values in promoting social justice and community welfare. *International Research Journal of Management and Social Sciences*, 5(1), pp. 575–585.
- Alkhadra, W. A., Khawaldeh, S., & Aldehayyat, J. (2023). Relationship of ethical leadership, organizational culture, corporate social responsibility and organizational performance: A test of two mediation models. *International Journal of Ethics and Systems*, 39(4), pp. 737–760. <https://doi.org/10.1108/IJOES-05-2022-0092>
- Andrianto, A., & Istanti, E. (2025). Social accounting in social justice morality in Islamic banks. *Journal of Accounting Science*, 9(2), pp. 258–271. <https://doi.org/10.21070/jas.v9i2.1995>.
- Arrigo, E. (2006). Code of conduct and corporate governance. *Symphonya. Emerging Issues in Management*, (1), pp. 93–109.
- Azam, M., Khalid, M. U., & Zia, S. Z. (2019). Board diversity and corporate social responsibility: The moderating role of Shariah compliance. *Corporate Governance: The International Journal of Business in Society*, 19(6), pp. 1274–1288. <https://doi.org/10.1108/CG-01-2019-0022>.
- Choudhury, M. A. (2016). Religion and social economics: A systemic theory of organic unity. *International Journal of Social Economics*, 43(2), pp. 134–160. <https://doi.org/10.1108/IJSE-04-2014-0066>.
- Fischer, R., Karl, J. A., & Fischer, M. V. (2019). Norms across cultures: A cross-cultural meta-analysis of norms effects in the theory of planned behavior. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 50(10), pp. 1112–1126. <https://doi.org/10.1177/0022022119846409>.
- Hayat, S. (2020). *An Islamic code of judicial conduct*. Islamabad: Auraq Publications.
- Junaidi, J., Majid, L. A., & Nazri, M. A. (2023). Revisiting social justice: Exploring the Qur’anic paradigm in addressing contemporary challenges. *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam*, 25(2), pp. 153–192. <https://doi.org/10.22452/afkar.vol25no2.5>.

- Kaptein, M., & Schwartz, M. S. (2008). The effectiveness of business codes: A critical examination of existing studies and the development of an integrated research model. *Journal of Business Ethics*, 77(2), pp. 111-127. <https://doi.org/10.1007/s10551-006-9305-0>.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. New York: Sage.
- Mainiyo, A. S., & Sule, M. M. (2023). Impact of Qur'anic moral excellence on the lives of Muslim society: An exposition. *Demak Universal Journal of Islam and Sharia*, 1(3), pp. 188-205. <https://doi.org/10.61455/deujis.v1i03.73>.
- Menne, F., Hasiara, L. O., Setiawan, A., Palisuri, P., Tenrigau, A. M., Waspada, W., Juliana, J., & Nurhilalia, N. (2024). Sharia accounting model in the perspective of financial innovation. *Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexity*, 10(1), Article 100176.
- Muhammad, A. Y. (2018). Islamic perspective on medical and paramedical codes of ethics. *International Journal of Research in Social Sciences*, 8(1), pp. 90-104.
- Nijhof, A., Cludts, S., Fisscher, O., & Laan, A. (2003). Measuring the implementation of codes of conduct: An assessment method based on a process approach of the responsible organisation. *Journal of Business Ethics*, 45(1), pp. 65-78.
- Nowell, L. S., Norris, J. M., White, D. E., & Moules, N. J. (2017). Thematic analysis: Striving to meet the trustworthiness criteria. *International Journal of Qualitative Methods*, 16(1), Article 1609406917733847. <https://doi.org/10.1177/1609406917733847>.
- Rahim, M. M. (2019). *Code of conduct on transnational corporations: Challenges and opportunities*. New York: Springer.
- Roy, A. K., Newman, A., Round, H., & Bhattacharya, A. (2024). Ethical culture in organizations: A review and agenda for future research. *Business Ethics Quarterly*, 34(1), pp. 97-138. <https://doi.org/10.1017/beq.2022.44>.
- Saidin, A. Z., & Abu Bakar, E. (2005). The code of ethics for software engineers, public interest and the Islamic perspective. In *Prosiding Seminar Kebangsaan E-Komuniti 2005* (pp. 1-7). Pusat Kajian E-Komuniti, FSSK-UKM.

- Schleper, M. C., Busse, C., & Henke, M. (2013). Towards a standardized supplier code of conduct: Requirements from a literature-based analysis. In *Efficiency and logistics* (pp. 197–207). New York: Springer.
- Scott, W. R. (2013). *Institutions and organizations: Ideas, interests, and identities*. New York: Sage.
- Solekhan, M. (2023). Communication ethics in social relationships using social media wisely in Islamic values. *Journal of Modern Islamic Studies and Civilization*, 1(1), pp. 1–11.
- Wood, G., Whyatt, G., Callaghan, M., & Svensson, G. (2019). Codes of ethics content: UK and Australian corporations. *European Business Review*, 31(5), pp. 669–687.



An Analysis of the Challenge of Divisiveness (Tafriqah) in the Prophetic Society and Strategies for Its Management: With a Focus on Surah At-Tawbah*

Khadijeh Borhani Koodehi¹ Abdolkarim Bahjatpoor²
Esmacil Cheraghi Kooteiani³

1. Level 4 Seminary Student, Comparative Interpretation, Sedigheh Kobra Teacher Training Center, Qom Seminary, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
kh.borhani93@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Quranic Studies, Research Institute of Wisdom and Religion, Islamic Culture and Thought Research Institute, Tehran, Iran.
a.bahjatpoor@iict.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. cheraghi@iki.ac.ir

Abstract

Divisiveness is a significant challenge in the path of Islamic civilization-building, the understanding and management of which requires a rereading of Quranic concepts and an examination of the experience of the Prophetic society. This research was conducted with the aim of analyzing the complexity of dimensions and the evolution of divisiveness methods throughout the descent of Quranic verses, identifying their instances in the Prophetic society, and extracting management strategies based on the concepts of Surah At-Tawbah. The research method of this study is a library with a descriptive-analytical approach based on deductive interpretation. The

* Borhani Koodehi, K., Bahjatpoor, A., & Cheraghi Kooteiani, E. (2026). An Analysis of the Challenge of Divisiveness in the Prophetic Society and Strategies for Its Management: With a Focus on Surah At-Tawbah. *Islam and Social Studies*, 14(1), pp. 69-98.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74625.22203>

■ **Article Type:** Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

■ **Received:** 2025/10/02 • **Revised:** 2025/12/06 • **Accepted:** 2026/01/30 • **Online Publication:** 2026/03/30

© 2026

authors retain the copyright and full publishing rights



findings indicate that the scope and methods of divisiveness in the Quran evolved through four stages: the stage of "covert identity formation," where division was presented at the level of individual deviation; the stage of "cultural distinction," where division transformed into ideological divergence; the stage of "political establishment," where division was recognized as a structural threat; and the stage of "consolidation of the Islamic society," where division manifested as an organized, anti-civilizational project. In the Prophetic society, instances such as the distortion of religious and temporal order, passive division in the form of withdrawal from *Jihad*, and institutionalized division in the incident of *Masjid al-Dirar* (the Mosque of Harm) are identifiable. Based on the analysis of Surah At-Tawbah, Quranic strategies for managing divisiveness include exposing the role of hypocrites in undermining unity, identifying and restricting centers of social sabotage, and strengthening religious and social cohesion within the Islamic *Ummah*. These findings suggest that Surah At-Tawbah provides a strategic model for managing crises arising from divisiveness and consolidating solidarity in the Islamic society, which can be applied in analyzing and confronting social challenges in contemporary Islamic societies.

Keywords

Descent sequence, Divisiveness, Surah At-Tawbah, Prophetic society, Management of social challenges.



تحلیل چالش تفرقه افکنی در جامعه نبوی و راه کارهای مدیریت

آن با محوریت سوره توبه*

خدیدجه برهانی کودهی^۱ عبدالکریم بهجت پور^۲ اسماعیل چراغی کوتیانی^۳

۱. طلبه سطح چهار، رشته تفسیر تطبیقی، مرکز تربیت مدرس صدیقه کبری علیها السلام، حوزه علمیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

kh.borhani93@gmail.com

۲. دانشیار، گروه قرآن پژوهی، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.

a.bahjatpoor@iict.ac.ir

۳. استادیار، گروه جامعه‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران.

cheraghi@iki.ac.ir

چکیده

تفرقه‌افکنی یکی از چالش‌های مهم در مسیر تمدن‌سازی اسلامی است که فهم و مدیریت آن نیازمند بازخوانی مفاهیم قرآنی و بررسی تجربه جامعه نبوی است. این پژوهش با هدف تحلیل پیچیدگی ابعاد و تحول روش‌های تفرقه‌افکنی در سیر نزول آیات قرآن، شناسایی مصادیق آن در جامعه نبوی و استخراج راه کارهای مدیریتی بر پایه مفاهیم سوره توبه انجام شده است. روش تحقیق این پژوهش، کتابخانه‌ای با رویکرد توصیفی-تحلیلی بر پایه تفسیر تنزیلی است. یافته‌ها نشان می‌دهد گستره و شیوه‌های تفرقه‌افکنی در قرآن طی چهار مرحله تحول یافته است: مرحله هویت‌سازی پنهان که تفرقه در سطح انحراف فردی مطرح بود؛ مرحله تمایز فرهنگی که تفرقه به واگرایی ایدئولوژیک تبدیل شد؛ مرحله استقرار سیاسی که تفرقه به عنوان تهدیدی ساختاری شناخته شد؛

* برهانی کودهی، خدیجه؛ بهجت پور، عبدالکریم؛ چراغی کوتیانی، اسماعیل. (۱۴۰۵). تحلیل چالش تفرقه‌افکنی در جامعه نبوی و راهکارهای مدیریت آن با محوریت سوره توبه. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱۴(۱)، صص ۶۹-۹۸. <https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74625.22203>

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



و مرحله تثبیت جامعه اسلامی که تفرقه به صورت پروژه‌ای سازمان‌یافته و ضدتمدنی آشکار شد. در جامعه نبوی نیز مصادیقی مانند تحریف نظم دینی و زمانی (نسیء)، تفرقه انفعالی در قالب کناره‌گیری از جهاد و تفرقه نهادی در ماجرای مسجد ضرار قابل شناسایی است. براساس تحلیل سوره توبه، راهبردهای قرآنی در مدیریت تفرقه شامل افشای نقش منافقان در تضعیف وحدت، شناسایی و محدودسازی کانون‌های تخریب اجتماعی و تقویت انسجام دینی و اجتماعی در امت اسلامی است. این یافته‌ها نشان می‌دهد سوره توبه الگویی راهبردی برای مدیریت بحران‌های ناشی از تفرقه و تحکیم همبستگی در جامعه اسلامی ارائه می‌دهد و می‌تواند در تحلیل و مواجهه با چالش‌های اجتماعی جوامع اسلامی معاصر مورد استفاده قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

سیر نزول، تفرقه‌افکنی، سوره توبه، جامعه نبوی، مدیریت چالش‌های اجتماعی.

۱. مقدمه

تفرقه‌افکنی به عنوان یکی از بحران‌های ساختاری در تاریخ جوامع اسلامی، همواره تهدیدی جدی علیه وحدت و انسجام امت اسلامی بوده است. علیرغم تأکید صریح قرآن کریم بر ضرورت وحدت (انبیاء، ۲؛ مومنون، ۵۲؛ آل عمران، ۱۰۳)، شکاف‌های اجتماعی و سیاسی در طول تاریخ اسلام تا حدی گسترش یافته که نیاز به بازخوانی راه کارهای مدیریت گستره تفرقه در منابع اولیه، به‌ویژه قرآن و سیره نبوی، را ضروری ساخته است. مسئله اصلی این پژوهش، تحلیل چگونگی پیچیدگی ابعاد و تحول روش‌های تفرقه‌افکنی در جامعه نبوی با رویکرد تفسیر تنزیلی و راه کارهای مدیریت آن با محوریت سوره توبه است. این مطالعه بر این پرسش استوار است که چگونه قرآن کریم، با توجه به تحولات مرحله‌ای جامعه اسلامی، به‌ویژه در آخرین دوره نزول همزمان با نزول سوره توبه، به ابعاد و گستره تفرقه‌افکنی پاسخ داده و چه الگوهایی را برای مدیریت آن ترسیم کرده است؟ اجزای اصلی این مسئله شامل بررسی سیر تکاملی گستره و شیوه‌های تفرقه‌افکنی در چهار مرحله سیر نزول قرآن کریم، بررسی مصادیق تفرقه‌افکنی در جامعه نبوی بر پایه آیات سوره توبه، راه کارهای خاصی که سوره توبه در مرحله تثبیت جامعه اسلامی برای مقابله با این پدیده ارائه می‌دهد.

ضرورت این پژوهش در دو سطح تبیین می‌شود: اولاً، با توجه به گسترش پدیده تفرقه در جوامع معاصر اسلامی، شناخت سیر تکاملی پاسخ قرآن به این چالش می‌تواند راهگشای طراحی راهبردهای مؤثر در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی باشد. ثانیاً، سوره توبه به‌عنوان آخرین سوره مدنی، سند قطعی برای مدیریت این تهدید در مرحله بحرانی تثبیت جامعه اسلامی است که مطالعه جامع آن، خلأ مهمی را پر می‌کند. هدف اصلی پژوهش حاضر، تبیین پیچیدگی ابعاد و تحول روش‌های تفرقه‌افکنی در سیر نزول قرآن کریم، شناسایی مصادیق آن در جامعه نبوی بر اساس سوره توبه، و استخراج راه کارهای مدیریتی پیشنهادی آیات سوره توبه برای مقابله با این چالش است. این پژوهش نه تنها گامی در جهت تکمیل پژوهش‌های تفسیر تطبیقی-تنزیلی بر می‌دارد؛

بلکه چهارچوبی کاربردی برای تحلیل و مقابله با گستره و شیوه‌های تفرقه در جوامع اسلامی معاصر ارائه خواهد داد.

۲. پیشینه پژوهش

تفرقه‌افکنی از چالش‌های مهم در مسیر انسجام اجتماعی است که در جامعه نبوی نیز از شروع دعوت اسلامی تا مرحله تثبیت حکومت وجود داشته و قرآن کریم آن را تهدیدی جدی برای وحدت امت معرفی کرده است. بررسی این مفهوم براساس رویکرد تفسیر تنزیلی نشان می‌دهد که گستره و شیوه‌های تفرقه‌افکنی در سیر نزول قرآن دارای روندی تحولی است؛ از این رو تحلیل مرحله‌ای مصادیق آن در جامعه نبوی و واکاوی راه کارهای سوره توبه - به عنوان سوره‌ای متعلق به مرحله تثبیت جامعه اسلامی - ضرورت می‌یابد. با این حال، بیشتر پژوهش‌های پیشین بدون توجه به این سیر تحولی به بررسی موضوع پرداخته‌اند.

در حوزه عوامل و پیامدهای تفرقه، پژوهش «عوامل و پیامدهای تفرقه امت و راه کارهای مقابله با آن از دیدگاه قرآن» (توکل‌ی مردخی، ۱۴۰۱) عواملی چون غفلت از توحید و پیروی از هوای نفس را برجسته کرده و بازگشت به اصول قرآنی را راه کار اساسی دانسته است. در زمینه انسجام بخشی، «راه کارهای انسجام اسلامی در سیره نبوی» (عطایی، ۱۳۸۸) بر مشارکت اجتماعی و عدالت مدیریتی تأکید دارد و «مأموریت پیامبر اکرم ﷺ برای انسجام جامعه از منظر سوره توبه» (جیت‌چیان، ۱۴۰۱) امر به معروف و نهی از منکر را ابزار راهبردی جلوگیری از تفرقه معرفی می‌کند. در بعد فقهی نیز «مبانی فقهی احکام تفرقه‌افکنی» (کریمی مرید و همکاران، ۱۴۰۱) تفرقه‌افکنی را از گناهان کبیره دانسته و بر ضرورت تبیین ضوابط شرعی تأکید می‌کند؛ دیدگاهی که با «جستار اختلاف‌افکنی» (خامنه‌ای، ۱۴۰۲) همسو است؛ همچنین در مطالعات تاریخی و نظری، پژوهش‌هایی چون «آیین نبوی در ریشه‌کنی فتنه‌ها» (السحمرانی، ۱۳۸۶) و «اتحاد و انسجام» (عبوسی، ۱۳۸۶) بر نقش اخلاق، برادری ایمانی و تبعیت از رهبری الهی در تحقق وحدت تأکید کرده‌اند. با وجود این، بیشتر این مطالعات به رویکرد موضوعی یا موردی محدود شده و

کمتر به تحلیل پیچیدگی ابعاد و تحول روش‌های تفرقه‌افکنی بر اساس ترتیب نزول قرآن پرداخته‌اند. پژوهش حاضر با تکیه بر تفسیر تنزیلی و تحلیل چهار مرحله‌ای گستره و شیوه‌های تفرقه‌افکنی، می‌کوشد با پرکردن این خلأ، نقش سوره توبه را در ارائه الگویی مدیریتی برای مواجهه با تفرقه‌افکنی در فرایند تمدن‌سازی اسلامی تبیین کند.

۳. مفهوم‌شناسی

در این پژوهش، مفاهیم کلیدی تفرقه‌افکنی، جامعه نبوی و سوره توبه بررسی شده‌اند.

۳-۱. تفرقه‌افکنی

تفرقه‌افکنی در صدر اسلام از آسیب‌های مهم اجتماعی و دینی بود که به سستی وحدت جامعه اسلامی، گسترش فتنه‌ها و نفوذ دشمنان می‌انجامید. قرآن کریم به‌ویژه در سوره توبه این پدیده را نکوهش کرده و آن را به منافقان و ضعیف‌الایمانان نسبت می‌دهد. از نظر لغوی، «تفرقه» از ریشه «فَرَقَ» به معنای جدایی است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۹، صص ۷۴-۷۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۹۳؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، صص ۱۶۶-۱۶۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۹۹). در نگاه قرآنی، تفرقه به معنای خروج از مسیر ایمان و گسستن از «حبل‌الله» است؛ چنان‌که آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل‌عمران، ۱۰۳) بر ضرورت وحدت تأکید دارد. علامه طباطبایی منشأ تفرقه را ترک اعتصام به ریسمان الهی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۴۱۸) و مفسران «حبل‌الله» را دین، قرآن، ولایت و توحید تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۷۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۶۴۵). قرآن همچنین هشدار می‌دهد که تفرقه پس از روشن شدن حق موجب عذاب و انحطاط می‌شود (آل‌عمران، ۱۰۵) و اختلاف در اصول اعتقادی به تشتت و ضعف امت می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۲۹۹). در مقابل، «انسجام» به معنای پیوستگی و همگرایی اجتماعی است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶؛ بیرو، ۱۳۷۵، ذیل واژه) که به گفته علامه مصباح یزدی وحدتی بر محور ایمان و ارزش‌های الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۲). آیات «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» (انبیاء، ۹۲؛ مؤمنون، ۵۲) بر یگانگی امت تأکید داشته و جدایی از آن را عامل ضعف و نزاع

می‌دانند (آل عمران، ۱۰۳؛ حجرات، ۱۰؛ انعام، ۱۵۹). پیامبر اکرم ﷺ مؤمنان را همچون بنایی استوار معرفی کرده (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۷۷۹) و اهل بیت (علیهم السلام) را محور وحدت دانسته است (شریف رضی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۵۲). امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز از فرقه‌گرایی نهی کرده و منشأ آن را تحریکات شیطان و تعصبات دانسته است (شریف رضی، ۱۳۷۹، خطبه ۱۲۷، ص ۲۴۱؛ خطبه ۱۲۱، ص ۲۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۲۴۸؛ حکیمی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۱۱). تجربه پیمان اخوت و میثاق مدینه نمونه‌ای عملی از انسجام در جامعه نبوی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳). در نتیجه، تفرقه‌افکنی ایجاد آگاهانه اختلاف در بنیان‌های ایمانی و اجتماعی و گسستن از «حبل‌الله» است که به تضعیف امت می‌انجامد، در حالی که انسجام عامل اقتدار و استمرار رسالت اسلامی به‌شمار می‌رود.

۲-۳. جامعه نبوی

واژه جامعه با وجود کاربرد گسترده، فاقد تعریفی جامع و مانع در علوم اجتماعی است (ساروخانی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶؛ گولد و کولب، ۱۳۷۶، ص ۲۸۷). اگرچه این واژه در قرآن نیامده، اما مفاهیمی چون امت، طائفه و قریه بیانگر الگوهای اجتماعی در نگاه وحیانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۴). قرآن جامعه را مجموعه‌ای با سرنوشت، نامه عمل و شعور جمعی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۹۶). جامعه نبوی نیز که در مکه شکلی پراکنده داشت، پس از هجرت بر پایه توحید و قوانین الهی به نظامی اجتماعی-سیاسی تبدیل شد (بهجت‌پور، ۱۳۹۵، ص ۸۸). بر اساس نظریه فرایند تحول دینی-تمدنی (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، صص ۵۲۰-۵۲۳)، شکل‌گیری این جامعه براساس آیه ۲۹ سوره فتح «كَزَّرَعٍ أَخْرَجَ شَطَاةً فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ» و سیر نزول سوره‌ها (بهجت‌پور، ۱۳۹۷، ص ۱۷)، در چهار مرحله تکاملی صورت گرفته است: هویت‌سازی پنهان (نزول، ۱-۵۴): تکیه بر ایمان فردی و عدم بروز اجتماعی؛ تمایز فرهنگی (نزول، ۵۵-۸۶): اعلام آشکار هویت، نقد شرک و مرزبندی میان مؤمن و مشرک؛ استقرار سیاسی (نزول، ۸۷-۱۱۲): نهادینه‌شدن ارزش‌های اسلامی در ساختارهای حقوقی و اجتماعی؛ تثبیت جامعه اسلامی (نزول، ۱۱۳-۱۱۴): پایداری جامعه برای دوران پس از نبوت، آسیب‌شناسی نفاق و تأکید بر ولایت و فقاقت

و گذار از جامعه نبوی به امت اسلامی. این فرایند نشان‌دهنده مدیریت راهبردی وحی در بنای گام‌به‌گام بنیان‌های تمدن اسلامی است. مراد از جامعه نبوی در این پژوهش مرحله تثبیت جامعه اسلامی همزمان با نزول سوره توبه است.

۳-۳. سوره توبه

سوره توبه (نزول، ۱۱۴)، نهمین سوره قرآن کریم، از سوره‌های مدنی و از آخرین سوره‌های نازل شده است که در سال نهم هجری، پس از فتح مکه و پیش از غزوه تبوک نازل شده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، صص ۳۰۴-۳۴۸). این سوره با ۱۲۹ آیه در شمار سوره‌های طولانی قرآن قرار دارد و به سبب شروع نشدن با «بسم الله الرحمن الرحيم»، از دیگر سوره‌ها متمایز است؛ امری که برخی مفسران آن را نشانه اعلام قطع رابطه الهی با مشرکان دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۱۲). محتوای سوره با لحنی قاطع به مسائل اجتماعی و سیاسی همچون جهاد، انفاق، زکات، هجرت، منافقان و اهل کتاب می‌پردازد و در مجموع، به عنوان سندی مهم در تثبیت حاکمیت اسلامی، تقویت انسجام امت و پیشگیری از فتنه‌ها، نقشی اساسی در تکامل جامعه نبوی و گذار آن به امت اسلامی ایفا می‌کند.

۴. روش پژوهش

پژوهش حاضر با هدف تحلیل پیچیدگی ابعاد و تحول روش‌های تفرقه‌افکنی در سیر نزول آیات، شناسایی مصادیق آن در جامعه نبوی و استخراج راه‌کارهای مدیریتی مبتنی بر سوره توبه، با رویکردی توصیفی-تحلیلی و بر پایه تفسیر تنزیلی انجام شده است؛ رویکردی که با تکیه بر ترتیب نزول آیات، روند تدریجی تحول مفاهیم را در بستر تاریخی جامعه نبوی آشکار می‌سازد (دروزه، ۱۴۲۱ق؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۰). الگوی تحلیل نیز بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها، مطابق دیدگاه مفسران و قرآن‌پژوهان این حوزه، سامان یافته است (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۹۹؛ بهجت‌پور، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۹۳-۱۲۶؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲، صص ۳۰۴-۳۴۸). در گام نخست، با بهره‌گیری از روش مهندسی معکوس، چهارچوبی تاریخی-ساختاری برای بازسازی مراحل تحول روش‌های تفرقه‌افکنی از دوره مکی تا

مدنی ارائه شده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۶، ص ۷۴). در گام دوم، راه کارهای قرآنی مدیریت این چالش در مرحله تثبیت جامعه اسلامی استخراج و برای تطبیق در جوامع معاصر تحلیل شده است؛ از این رو پژوهش ماهیتی کاربردی دارد.

داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و از طریق منابع معتبر و پایگاه‌هایی مانند Noormags، Google Scholar و SID گردآوری شده و معیار انتخاب منابع، اصالت، اعتبار علمی و ارتباط مستقیم با موضوع بوده است. در مرحله تحلیل، راه کارهای مدیریتی قرآنی شامل تحلیل نقش منافقان در تضعیف وحدت اجتماعی، مدیریت اختلاف افکنی، راهبردهای الهی در افشای منافقان در سوره توبه و راه کارهای سازنده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تحکیم انسجام امت بررسی و با استفاده از تحلیل محتوای کیفی، الگوها، مقوله‌های اجتماعی- فرهنگی و روابط مفهومی میان آیات و روایات استخراج شده است. برای اعتباربخشی نیز از تلفیق منابع تفسیری، تاریخی و روایی و تطبیق سه گانه قرآن، سیره و تفسیر بهره گرفته شده است. این روش شناسی امکان ارائه الگویی قرآنی-نبوی برای مدیریت تفرقه افکنی و تقویت انسجام امت اسلامی بر پایه تعالیم سوره توبه را فراهم می‌سازد.

۵. یافته‌های پژوهش

در این پژوهش با بهره‌گیری از روش تفسیر تنزیلی و رویکرد مهندسی معکوس (بهجت‌پور، ۱۳۹۶، ص ۷۴)، تحول گستره و شیوه‌های تفرقه افکنی در قرآن کریم بررسی شده است. این روش بر اصل نزول تدریجی قرآن (بهجت‌پور، ۱۳۸۸، ص ۳۶) تکیه دارد و با تحلیل مفاهیم در بستر تاریخی نزول، امکان فهم پویای آموزه‌های اجتماعی و فرهنگی را فراهم می‌کند.

۵-۱. تحول گستره و شیوه‌های تفرقه افکنی و تهدید انسجام در سیر نزول قرآن کریم

تحول گستره و شیوه‌های تفرقه افکنی و متعاقباً تهدید انسجام امت در سیر نزول قرآن، هم‌زمان با رشد جامعه ایمانی، از یک انحراف فردی اخلاقی به یک بحران تمدنی و سازمانی گسترش می‌یابد. این سیر را می‌توان در چهارچوب مراحل هدایت وحی چنین تبیین کرد:

۵-۱-۱. مرحله‌ی هویت‌سازی پنهان (از سوره علق تا حجر): تفرقه به مثابه انحراف

فردی

در شروع دعوت پیامبر ﷺ، جامعه اسلامی هنوز ساختار اجتماعی منسجم نداشت و تفرقه در این مرحله بیشتر شکل فردی و اعتقادی داشت، نه سیاسی. واگرایی از مسیر ایمان در این دوره ناشی از پیروی از هوی و ضعف در باور قلبی بود. قرآن منشأ آن را در «مرض قلبی» معرفی می کند: «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (مدثر، ۳۱). به گفته‌ی علامه طباطبایی، این افراد مؤمنانی متزلزل‌اند که در ایمان خود دچار تردید بوده و از نظر اجتماعی نفوذی ندارند؛ هرچند گاه در برابر آیات الهی موضعی مشابه کفار اتخاذ می کنند، اما تأثیرشان محدود و فاقد قدرت ایجاد تفرقه در جامعه است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۱۴۲)؛ از این رو، تفرقه در این سطح نوعی بازگشت از هدایت الهی است، نه حرکتی سیاسی سازمان یافته. در پایان این مرحله، قرآن با تصویر «إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ» (حجر، ۴۷)، الگوی ازلی انسجام ایمانی را در اخوت بهشتی مؤمنان ترسیم می کند.

۵-۱-۲. مرحله‌ی تمایز فرهنگی (ازسوره‌انعام تا مطففین): تفرقه به عنوان واگرایی

ایڈیٹوریل

با گسترش دعوت نبوی و تثبیت آموزه‌های توحید، مرز فرهنگی میان مؤمنان و مشرکان شکل گرفت و پدیده‌ی تفرقه از سطح فردی به مرحله‌ی فکری و اعتقادی ارتقا یافت. قرآن «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ» (انعام، ۱۵۳)، مسیر الهی را به‌عنوان «صراط مستقیم» معرفی کرده و هشدار می‌دهد که پیروی از راه‌های متعدد موجب انشعاب از مسیر حق می‌شود. در ادامه، آیه‌ی «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَّسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ» (انعام، ۱۵۹)، تفرقه در دین را به‌منزله‌ی خروج از مرز ایمان و گناهی آشکار می‌داند (سیوطی، ۱۹۹۱م، ص ۱۳۴). در این دوره، اختلاف‌ها عمدتاً ایدئولوژیک بودند و بر سر توحید، شریعت و رهبری پیامبر ﷺ پدید می‌آمدند، امری که مانع شکل‌گیری هویت واحد امت اسلامی شد.

قرآن در آیه «قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ

أَرْجُلُكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ» (انعام، ۶۵)، تفرقه و تبدیل شدن امت به گروه‌های متخاصم را نوعی عذاب الهی معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۶۷۹). فخر رازی این اختلافات را ناشی از بغی و پیروی از هوی پس از شناخت حق می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۲۳). زمینه‌ی اصلی این واگرایی‌ها، دوری از رهبران الهی و غفلت از توصیه‌ی پیامبر ﷺ درباره‌ی تمسک هم‌زمان به قرآن و عترت است (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۶، صص ۱۵۷-۱۵۸).

خداوند در آیه‌ی «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شوری، ۱۳)، عصاره‌ی پیام انبیا را اقامه‌ی دین و پرهیز از تفرقه می‌خواند. علامه طباطبایی تفرقه را یا ترک بخشی از احکام یا اختلاف در اصول دین می‌داند و پرهیز از آن را وظیفه‌ی پیامبران اولوالعزم معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۳۰)؛ همچنین، تفرقه ریشه در ظلم، حسد و تبعیض در اقامه‌ی دین دارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۴). جوادی آملی نیز آن را هم‌سنگ دستور اقامه‌ی کامل دین دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۲۹۲). در سوره‌ی عنکبوت، قرآن زمینه‌های روانی و اجتماعی تفرقه را ضعف ایمان و عدم صبر در آزمایش‌ها (آیات ۲-۳)، دلبستگی به دنیا (آیه ۱۰) و اعتماد به غیر خدا (آیه ۴۱) می‌داند. تشبیه خانه‌ی عنکبوت به پناهگاه سست، نماد دوری از توکل الهی و نشانه‌ی فروپاشی پیوند ایمانی است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۱۹۴). در نتیجه، با استقرار آموزه‌های توحید در مدینه، تفرقه در میان اهل ایمان صورتی دینی و اعتقادی یافت و به بروز نفاق و اختلاف در رهبری انجامید. راه‌کار قرآنی در این مرحله، بازگشت به وحدت عقیدتی، اجماع بر اصول دین، و پرهیز از جدال‌های ایدئولوژیک است که استمرار امت توحیدی را تضمین می‌کند.

۳-۱-۵. مرحله‌ی استقرار سیاسی (نزول سوره‌های بقره تا فتح): تفرقه به مثابه

تهدید ساختاری

با هجرت پیامبر ﷺ به مدینه و تشکیل جامعه اسلامی، تفرقه از سطح اعتقادی به مرحله‌ای اجتماعی و سیاسی ارتقا یافت و به تهدیدی برای وحدت امت و بقای حکومت نوپا تبدیل شد. قرآن در این مرحله، واگرایی را منشأ فتنه و تضعیف قدرت

جمعی دانسته و مؤمنان را به اتحاد، انقیاد و یکپارچگی عمومی دعوت می‌کند. در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ» (بقره، ۲۰۸) دعوت فراگیر به وحدت و همبستگی را مطرح می‌کند و تفرقه را از عمل شیطان معرفی می‌نماید (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۷) که بارزترین مظهر عداوت او، ایجاد فتنه و آشوب و اختلاف و تفرقه است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۳۴).

تداوم این دعوت با خطاب «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳) نمود پیدا می‌کند که به صورت آشکار دستور به اتحاد حول محور قرآن و سنت و حفظ دولت نوپا است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۷۴). قیدهای «جمیعاً» و «لا تفرقوا» بیانگر ضرورت انسجام جمعی است؛ قرآن این وحدت را نعمتی الهی و زمینه‌ی اخوت معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۱۷۹). آیه‌ی «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» (ال عمران، ۱۰۵) با اشاره به سرنوشت امت‌های گذشته هشدار می‌دهد که تفرقه پس از دریافت بینة‌های الهی، هم در عقیده و هم در عمل اجتماعی ظهور می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۵۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۸۰). تفرقه، به گفته‌ی جوادی آملی، عامل انحطاط اجتماعی و زوال وحدت درونی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳۷۹). همین معنا با تعبیر «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال، ۴۶) به شکل قانون اجتماعی ظهور می‌یابد: نزاع داخلی موجب از دست رفتن اقتدار بیرونی می‌شود (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۴۵۶). قرآن شکست مسلمانان در جنگ احد را نتیجه‌ی همین تفرقه درونی می‌داند. در این دوره، تفرقه در جامعه دینی اشکال گوناگونی داشت:

تفرقه در دین ابراهیمی: آیه «وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (بقره، ۲۱۳) بیان می‌کند که علمای بنی اسرائیل با وجود آگاهی از حق، به دلیل حسد و ظلم درونی باعث تفرقه شدند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۹۲). این الگو هشدار نسبت به تکرار تاریخ انشعاب در امت اسلام است.

تفرقه‌افکنی منافقان: در سوره منافقون، روحیه استکباری منافقان در شعار «يُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (منافقون، ۸) نشانه‌ی تفرقه‌انگیزی آنان و تلاش برای تجزیه ساختار سیاسی مدینه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۸۶).

در جمع‌بندی، قرآن در این مرحله‌ی تفرقه را نه تنها اختلاف فکری، بلکه نقض نظام اجتماعی و تضعیف اراده‌ی سیاسی امت می‌داند. راه‌حل قرآنی برای مقابله با آن، اتحاد عملی حول محور ایمان، عدالت و رهبری الهی است؛ امری که استمرار دولت اسلامی را تضمین می‌کند.

۴-۱-۵. مرحله‌ی تثبیت جامعه اسلامی (سوره‌های مائده و توبه): تفرقه به عنوان

پروژه ضدتمدنی سازمان‌یافته

در مرحله بلوغ اجتماعی و سیاسی مدینه، قرآن کریم تفرقه را از سطح یک انحراف فکری به سطح تهدید امنیتی سازمان‌یافته ارتقا می‌دهد. این تهدید، حاصل ائتلاف دشمنان داخلی (منافقان) و خارجی است و در قالب عملیات‌هایی آشکار یا پنهان برای آسیب به انسجام امت بروز می‌کند. نمونه‌ی شاخص این روند، واقعه مسجد ضرار است: «لَا يَرَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ» (توبه، ۱۱۰)؛ ابن‌کثیر آن را نماد نفاق می‌داند، بنایی که ظاهراً مذهبی اما در حقیقت، پایگاهی برای تفرقه و توطئه‌گری است (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، صص ۱۸۴-۱۸۵). این رویداد نشان می‌دهد تفرقه در این مرحله، شکلی سازمان‌یافته و هدفمند علیه نظام حاکم دارد. قرآن، ولایت‌پذیری را به مثابه فیلتری برای حفظ انسجام امت است. ممنوعیت اتخاذ ولایت یهود و نصاری (مائده، ۵۱)، در واقع تعیین یک مرز استراتژیک محسوب می‌شود؛ زیرا این امر، عین تضعیف درونی جامعه مؤمنان و پذیرش صریح یک جریان تفرقه‌افکنانه از سوی خارج است. در مقابل، قرآن با تاکید بر «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه، ۷۱) انسجام را به عنوان ماهیت ذاتی امت توصیف می‌کند.

در مرحله‌ی تثبیت جامعه اسلامی، قرآن از هشدار اخلاقی فراتر می‌رود و به اقدام قاطع سیاسی و امنیتی فرمان می‌دهد: «فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ» (توبه، ۱۲)، که تمرکز بر رهبران تفرقه‌افکن دارد. گرچه راه بازگشت به ایمان از طریق اقامه نماز و پرداخت زکات همچنان ممکن است، اما مقابله با سردمداران فتنه امری الزام‌آور شمرده می‌شود. در تحلیل سیر نزولی قرآن، پیچیدگی ابعاد و روش‌های تفرقه‌افکنی، تحول تدریجی

دارد: در مکه، تفرقه به عنوان انحراف اخلاقی و اعتقادی معرفی می شود. در آغاز مدینه، به هشدار اجتماعی و ایدئولوژیک تبدیل می گردد. در دوران بلوغ حکومت نبوی، به تهدید امنیتی ساختاری تعبیر می شود. این تحول، بیانگر پویایی مدیریت اجتماعی قرآن است؛ از موعظه و تربیت تا دفاع و اقدام امنیتی. در نتیجه، وحدت امت نه تنها هدفی معنوی، بلکه ضرورتی سیاسی و راهبردی برای حفظ موجودیت جامعه اسلامی است.

۵-۲. مصادیق تفرقه افکنی در جامعه‌ی نبوی بر پایه‌ی سوره‌ی توبه

سوره‌ی توبه در بستر تاریخ واپسین سال‌های حیات پیامبر ﷺ، پدیده‌ی تفرقه افکنی را در سطحی ساختاری و امنیتی باز می نماید؛ نه تنها در قالب گسست‌های فردی، بلکه به عنوان چالشی سازمان یافته علیه وحدت امت اسلامی. در این سوره، چند مصداق برجسته از تفرقه معرفی شده است که یکی از بنیادی‌ترین آن‌ها، پدیده‌ی نَسِیء یا تغییر ماه‌های حرام است.

۵-۲-۱. تحریف نظم دینی و زمانی : نَسِیء

آیه‌ی ۳۷ سوره‌ی توبه «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلَوْنَ عَامًا وَيُخْرَجُونَ عَامًا...» به سنت جاهلی تغییر ماه‌های حرام اشاره دارد؛ سنتی که مشرکان - به ویژه قبیله‌ی بنی کنانه - با آن تقویم عبادی را دستکاری می کردند تا زمان‌های ممنوع جنگ و تجارت را به نفع منافع قبیله‌ای خود تغییر دهند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، صص ۸۸-۹۳؛ واحدی، ۱۹۹۱م، ص ۱۸۹). قرآن این رفتار را افزایشی در کفر و نوعی تحریف نرم و بنیادین در نظام الهی معرفی می کند. علامه طباطبایی، «نسیء» را نه خطای محاسباتی، بلکه جلوه‌ای از استکبار بر شریعت و گمراهی اجتماعی می داند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۳۶۴). قرآن با صراحت این کار را «زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ» معرفی می کند. چون هم تصرف در احکام الهی بود و هم نشانه تمرد از دستورات خداوند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۴). تحلیل تفسیری و جامعه‌شناختی منابع سه پیامد عمده را نشان می دهد:

▪ اختلال در وحدت عبادی و دینی: جابه‌جایی زمان‌های حج و عبادت، موجب

شکاف میان قبایل و تضعیف همبستگی در اجرای شعائر شد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۹، صص ۳۶۸-۳۷۰).

▪ تضعیف قداست قوانین الهی: با تکرار تغییرات، حرمت ماه‌های حرام در ذهن مردم سست شد و گناه به امری عادی تبدیل گردید (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۹، ص ۳۶۴).

▪ سلطه‌طلبی و منافع قبیله‌ای: نخبگان قریش با کنترل تقویم، قانون الهی را در خدمت اقتصاد و قدرت خود قرار دادند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۹، ص ۲۷۴).

پدیده‌ی نسیء، فراتر از تحریف زمانی، نماد تفرقه‌افکنی فرهنگی و دینی در جامعه جاهلی بود. این عمل، وحدت زمانی و عبادی امت را متلاشی و بستر سلطه‌ی طبقاتی را مهیا ساخت. قرآن با تأکید بر «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ» این انحراف را محکوم و با آیه‌ی «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا» نظم الهی را احیا کرد. این تحلیل، جلوه‌ای علمی از درک قرآن نسبت به خطر دخالت انسان در نظام‌های الهی برای اهداف مادی و سیاسی است؛ دخالتی که به‌طور مستقیم ساختار وحدت دینی را تهدید می‌کند.

۵-۲-۲. تفرقه‌افکنی انفعالی: کناره‌گیری از جهاد

در سوره‌ی توبه، گستره و شیوه‌های تفرقه‌افکنی به سطحی کاملاً اجتماعی و امنیتی ارتقا می‌یابد؛ نشانه‌ای از نفاق سازمان‌یافته که بنیان انسجام امت اسلامی را تهدید می‌کند. آیه‌ی ۴۵ سوره‌ی توبه، کناره‌گیری منافقان از جهاد را نشانه‌ای از بی‌ایمانی قلبی و نفاق درونی می‌داند: «إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَازْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ» (توبه، ۴۵) به تعبیر ابن عباس، این بهانه‌تراشی‌ها برای ترک تبوک، تلاشی حساب‌شده در جهت تضعیف روحیه‌ی جمعی مؤمنان بود (ابن عباس، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶۷). طبرسی در مجمع‌البیان، این رفتار را نماد نفاق اجتماعی می‌داند که اعتماد عمومی را سست و جامعه را دچار شکاف روانی می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۱۱۲). فخر رازی نیز ریشه‌ی آن را در تردید قلبی می‌بیند؛ حالتی که مشارکت در امور

جمعی را مختل می کند و موجب انزوا و واگرایی در امت می شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، صص ۶۳-۶۵). علامه طباطبایی تأکید می کند که ایمان حقیقی، با آمادگی برای فداکاری همراه است؛ در حالی که نفاق در پوشش احتیاط، به آسایش طلبی و کناره گیری اجتماعی می انجامد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۳۸۸) بر همین اساس، آیه «لَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً» (توبه، ۴۶) بیانگر فقدان عزم و اراده ای ایمانی است. در نتیجه، بی عملی منافقان مصداق تفرقه افکنی خاموش است؛ زیرا از طریق رخوت و بی تعهدی، نیروی روحی-اجتماعی امت را تحلیل می برد و در زمان خطر، انسجام دفاعی را از درون فرسوده می کند.

۵-۲-۳. تفرقه افکنی نهادی: مسجد ضرار

آیات ۱۰۷ تا ۱۱۰ توبه، ساخت مسجد ضرار را نمونه ای بارز تفرقه ی سازمان یافته معرفی می کند: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...» (توبه، ۱۰۷) براساس گزارش ابن هشام، منافقان مسجدی مقابل مسجد قبا بنا کردند تا مرکز نفوذ سیاسی و مذهبی رقیب پیامبر ﷺ پدید آورند (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۵۲۹). قرآن این اقدام را بر سه محور بیان می کند؛ ضراراً: آسیب پنهان به وحدت امت، کفرأ: پوشش دینی برای هدف باطل، تفریقاً بین المؤمنین: شکستن همبستگی ایمانی و سیاسی. علامه طباطبایی تصریح می کند که هدف اصلی بنیان گذاران، نه عبادت بلکه ایجاد دوگانگی رهبری در جامعه ی نبوی بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، صص ۵۳۰-۵۳۱). از این رو فرمان قاطع «لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا» (توبه، ۱۰۸) صادر شد تا از هرگونه مشروعیت مذهبی نهادهای فرقه ساز جلوگیری شود. به تعبیر قرآن، تنها مسجدی که «أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ» (توبه، ۱۰۸) پایه ای الهی دارد، می تواند نماد واقعی عبادت و وحدت باشد.

ساختار اجتماعی مدینه - شامل مهاجران، انصار، منافقان، و اقلیت های یهودی - زمینه ی بروز رقابت های قبیله ای و منافع متعارض را داشت. عبدالله بن ابی بن سلول با استفاده از ابزارهایی چون شایعه پراکنی، تمسخر مؤمنان و تحریک قبیله ای، به تضعیف اقتدار پیامبر ﷺ پرداخت و حادثه ی مسجد ضرار را سازمان داد (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۴).

پیوند منافقان با قبایل یهودی مانند بنی قریظه و بنی نضیر، تفرقه را به ابعاد اقتصادی و سیاسی نیز گستراند (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۵۰۴).

سوره ی توبه، ابعاد تفرقه را به عنوان یک جنگ ترکیبی چندلایه (اعتقادی، روانی، نهادی و سیاسی) معرفی می کند و سه سطح مقابله را ترسیم می نماید: افشای نفاق و بی عملی منافقان، منع نهادهای دینی موازی و منحرف، جهاد اجتماعی برای حفظ وحدت امت. در مجموع، این سوره منشور قرآنی مصونیت اجتماعی امت اسلامی است؛ رویکردی که پیامبر ﷺ در مدیریت جامعه ی مدینه دنبال کرد تا با تمسک به قرآن، وحدت و تعهد جمعی را به مثابه مهم ترین سرمایه ی سیاسی و معنوی امت پاس دارد. به همین دلیل، تحلیل راهبردهای پیامبر برای مهار پیچیدگی ابعاد تفرقه افکنی، در ادامه ی پژوهش قابل بررسی است.

۶. مدیریت ابعاد و گستره تفرقه افکنی با محوریت سوره توبه

در جامعه نبوی، تفرقه افکنی یکی از چالش های مهم فرهنگی-اجتماعی بود که بیشتر از سوی منافقان و بقایای تعصبات قبیله ای پدید می آمد و وحدت امت را تهدید می کرد. سوره توبه، به عنوان یکی از آخرین سوره های نازل شده، نقشی اساسی در افشای این جریان ها و ارائه راه کارهای مقابله با آن ها دارد. در این بخش، نقش منافقان در تضعیف انسجام اجتماعی، راهبردهای الهی در افشای آنان در سوره توبه و شیوه های پیامبر اکرم ﷺ در تقویت وحدت امت در مرحله تثبیت جامعه اسلامی بررسی می شود:

۶-۱. تحلیل نقش منافقان در تضعیف وحدت اجتماعی و مدیریت اختلاف افکنی در سوره توبه

در سوره ی توبه، منافقان به عنوان یکی از مهم ترین عوامل تضعیف وحدت اجتماعی و انسجام امت اسلامی معرفی شده اند؛ به ویژه در جریان غزوه ی تبوک که چهره ی نفاق و شیوه های روانی و اجتماعی آنان در اختلال جمعی آشکار شد. آیات ۴۲ تا ۴۷ نشان می دهد که نفاق، صرفاً یک انحراف فردی نبود؛ بلکه سازوکاری سازمان یافته برای فرسایش همبستگی و گسترش بی اعتمادی اجتماعی به شمار می رفت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹،

ص ۳۸۱). آیه ی ۴۲ بیان می کند که منافقان تنها در صورت آسان و کم هزینه بودن جهاد همراهی می کردند: «لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا... لَا تَتَّبِعُونَكَ وَلَكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ» (توبه، ۴۲). این رفتار نشان می دهد که انگیزه ی آنان نه ایمان، بلکه منفعت طلبی شخصی بود؛ امری که به تضعیف وحدت جمعی می انجامید. در آیه ی ۴۵ نیز ریشه ی کناره گیری آنان، تردید و ضعف ایمان معرفی شده است: «إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ... وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ» (توبه، ۴۵). مفسران این «ریب» را نشانه ی تزلزل معرفتی و ایمانی دانسته اند؛ طبری آن را نوعی اختلال پایدار در یقین معرفتی می کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۰۰)، جوادی آملی آن را منشأ فتنه انگیزی عملی و بی اعتمادی اجتماعی می داند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۳۴، ص ۱۶۱)، مکارم شیرازی آن را ابزار ایجاد شبهه و تفرقه میان مؤمنان می شمارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۳۱) و آلوسی آن را نشانه ی گرفتار شدن منافقان در چرخه ای از شک بی پایان می داند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۰۲). آیات ۴۶ و ۴۷ سه شیوه ی اصلی منافقان در تضعیف جامعه را آشکار می سازد: نخست، اخلال روانی و سست کردن اراده ی جمعی از طریق امتناع از جهاد و القای اضطراب؛ دوم، تفرقه افکنی و فتنه سازی از راه شایعه و اطلاعات نادرست، چنان که تعبیر «وَلَا تَوَضُّعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ» (توبه، ۴۷) به همین معنا دلالت دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۶۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۰۳)؛ و سوم، ترویج عقب نشینی و فرار که موجب تضعیف روحیه ی رزمندگان و گسترش ترس و پراکندگی می شد؛ چنان که در برخی گزارش های تاریخی نیز نمونه هایی برای آن ذکر شده است (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۰۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۳۴، ص ۱۸۳). ابن کثیر و زمخشری نیز این رفتارها را الگویی تاریخی از فتنه و تفرقه در درون جامعه ی اسلامی دانسته اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۴۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۶). براین اساس، سوره ی توبه با افشای چهره ی نفاق، مرز میان ایمان و نفاق را روشن می سازد و نشان می دهد که نفاق، نظامی چندلایه از تفرقه افکنی فکری، روانی و اجتماعی است. قرآن با این افشاگری، راهبردی برای حفظ وحدت امت بر پایه ی آگاهی، مراقبت جمعی و شفاف سازی دینی ارائه می دهد و از این رهگذر، الگویی قرآنی برای مدیریت بحران های اجتماعی و صیانت از انسجام امت اسلامی ترسیم می کند.

۲-۶. راهبردهای الهی در افشای منافقان در سوره توبه

سوره‌ی توبه، به‌ویژه در آیات ۴۲ تا ۹۶، راهبردی جامع برای افشای نفاق و صیانت از انسجام امت اسلامی ارائه می‌کند. در آیات ۴۲-۴۸، قرآن با رد بهانه‌های دروغین متخلفان از جهاد، ماهیت فرصت‌طلبانه و دنیاگرایانه‌ی منافقان را آشکار می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، صص ۳۸۰-۳۸۹)؛ همچنین در آیات ۴۹-۵۲، با پرده‌برداری از آرزوی شکست پیامبر ﷺ و شادمانی آنان از مصائب مؤمنان، ابعاد روانی و درونی نفاق را برملا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۳۴، ص ۲۰۶). افزون بر این، قرآن در آیات ۵۳-۵۷، پوشش‌های ظاهراً دینی منافقان، مانند انفاق و سوگند، را به‌سبب نیت فاسد و کفر باطنی بی‌اعتبار می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، صص ۴۱۳-۴۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۳۴، ص ۲۰۶) و در آیات ۵۸-۶۰، اعتراض آنان به تقسیم صدقات را ناشی از زیاده‌خواهی و تعارض با عدالت الهی معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۵۴).

در ادامه، سوره‌ی توبه در آیات ۶۱-۶۳، با افشای تبلیغات منافقان علیه رهبری دینی، تخریب اعتماد عمومی را به‌عنوان یکی از ابزارهای نفاق نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۳۴، ص ۳۴۴)؛ همچنین در آیات ۶۴-۷۲، با تهدید شدید متخلفان از جهاد و انتساب نفاق به آنان، پیوند میان دشمنی با حق و فساد درونی را برجسته می‌سازد (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۴۵۶-۴۶۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، صص ۲۴-۲۵). در آیات ۷۳ تا ۸۰ نیز بخل، پیمان‌شکنی و فسق اعتقادی از ریشه‌های نفاق معرفی شده و استغفار برای منافقان مردود شمرده می‌شود؛ در همین چهارچوب، جهاد نیز در معنایی گسترده‌تر، شامل مقابله‌ی فرهنگی و نظامی با جریان نفاق دانسته شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۳۴، صص ۵۳۰-۵۵۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۵، ص ۴۲). از دیگر جلوه‌های این رویکرد، در آیات ۸۱-۸۹، افشای شادمانی متخلفان از عدم حضور در جهاد و نهی پیامبر ﷺ از نماز بر جنازه‌ی آنان است که نشان‌دهنده‌ی مرزبندی صریح قرآن با نفاق است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۵، ص ۷۷)؛ همچنین در آیات ۹۰ تا ۹۶، عذرخواهی‌های فریبکارانه‌ی منافقان رد شده و رضایت الهی از آنان سلب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۵، صص ۱۰۴-۱۴۷). افزون بر این، در آیات مربوط به مسجد ضرار (آیات ۱۰۷-۱۱۲)، هر اقدام تفرقه‌افکنانه و زیان‌بار علیه امت اسلامی محکوم

شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۵، ص ۲۸۲)، و در آیات ۱۲۲-۱۲۹ نیز واکنش منفی منافقان نسبت به نزول سوره، نفاق پنهان آنان را آشکار می سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۵۵۸). به طور کلی، سوره ی توبه با رویکردی تدریجی، نمادین و غیر شخصی، نفاق را از سطح رفتارهای آشکار تا انگیزه های پنهان و پیامدهای اجتماعی آن افشا می کند و در عین حال، الگوهای عملی برای رهبری دینی و حفظ سلامت اعتقادی و اجتماعی امت ارائه می دهد. این ساختار افشاگرانه، نه تنها برای طرد منافقان، بلکه در راستای اصلاح، پالایش و تقویت همبستگی ایمانی جامعه مؤمنان طراحی شده است.

۳-۶. راه کارهای سازنده پیامبر ﷺ در تحکیم انسجام امتی با محوریت سوره توبه

در سیره پیامبر اکرم ﷺ، بر اساس آموزه های سوره توبه، مجموعه ای از راه کارهای سازنده برای مقابله با ابعاد تفرقه و تقویت انسجام امت اسلامی شکل گرفت. این راهبردها را می توان در سه محور هویتی، ساختاری و رفتاری تحلیل کرد.

نخست، شکل دهی هویت امتی بر پایه آموزه های سوره توبه است. این سوره با تأکید بر اصول اساسی اسلامی، هویت جمعی مؤمنان را بر پایه آموزه های الهی شکل می دهد. از مهم ترین اقدامات پیامبر ﷺ، جداسازی منافقان از جامعه ایمانی بود؛ زیرا افشای نقش تفرقه افکن آنان (همچون ماجرای مسجد ضرار): «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا...» (توبه، ۱۰۷) موجب پالایش درونی امت و استواری وحدت شد. این افشاگری، هویت امتی را بر پایه تقوا و وحدت تعریف می کند و مانع نفوذ عناصر تفرقه افکن می شود. (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۵۳۰) همچنین سوره با صدور معیارهای لازم الاجرا مانند لزوم بیزاری از مشرکان (توبه، ۵-۱)، تقویت روحیه جمعی از طریق پاداش جهاد (توبه، ۸۸-۸۹) و توکل بر خدا (توبه، ۵۱)، مرزهای هویت امتی را از وابستگی های قبیله ای و مادی جدا می سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۱۴۶). افزون بر این، توصیف صفات مؤمنان حقیقی (توبه، ۷۱-۷۲) الگوی عملی وحدت فکری و اجتماعی امت را ارائه می کند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۲۳)

آیه ۷۱ سوره توبه، سه عنصر اساسی هویت امتی را مشخص می کند؛ ۱. ولایت متقابل: این مفهوم به معنای آن است که مؤمنان در محبت، یاری و کمک به یکدیگر مسئولیت

دارند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۰۰) ۲. مسئولیت اجتماعی مشترک: اجرای امر به معروف و نهی از منکر به عنوان وظیفه همگانی؛ ۳. فراگیری جنسیتی در هویت ایمانی: بیان صریح «مؤمنون و مؤمنات» نشان‌دهنده فراگیربودن این هویت است. عبارت «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» نشان‌دهنده پیوند عمیق و همبستگی آنها بر اساس ایمان اسلامی است. این پیوند به معنای نزدیکی و اتحاد در دین و حمایت از یکدیگر است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۵۱). این آیه اساس انسجام جامعه اسلامی را امر به معروف، نهی از منکر، و ولایت متقابل معرفی می‌کند. براین اساس، امت اسلامی بر پایه ایمان و پیوند قلبی میان مؤمنان شکل می‌گیرد و در برابر نفاق و منافع زودگذر استحکام می‌یابد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۳۶؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۵۲). مشارکت جمعی مسلمانان در غزوه تبوک نیز نمونه‌ای عملی از این همبستگی ایمانی و تقویت هویت امتی بود (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۰۲۲). در نتیجه، مفهوم «امت واحده» در سوره توبه بر پایه ایمان و ولایت متقابل شکل می‌گیرد و از مرزهای قومی و خونی فراتر می‌رود.

دوم، تحول ساختاری جامعه از روابط قبیله‌ای به پیوندهای امتی است. پیامبر ﷺ با اجرای آموزه‌های سوره توبه، نظام اجتماعی جامعه اسلامی را از تعصبات قبیله‌ای به همبستگی مبتنی بر ایمان تغییر داد. آیه ۲۴ سوره توبه («قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَرْوَاحُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَحْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ») با تأکید بر تقدم محبت خدا، پیامبر و جهاد بر پیوندهای خانوادگی و منافع اقتصادی، معیار وفاداری را از نسب به ایمان منتقل می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۷۶) دستور قرآن مبنی بر عدم ولایت والدین و برادران کافر (توبه، ۲۳)، مرز وفاداری را از نسب به ایمان انتقال داد و زمینه را برای شکل‌گیری پیوندهای امتی فراهم کرد. افزون بر جهاد کفار و اهل کتاب معاند (توبه، ۲۹) و توکل در غزوه حنین (توبه، ۲۵-۲۶) که روح جمعی و اعتماد به خدا را تقویت نمود، (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، صص ۲۷۵-۲۹۰) واجب کفایی تفقه در دین (توبه، ۱۲۲)، نیز با اعزام گروه‌هایی از طوایف تازه‌مسلمان به مدینه موجب گسترش دانش دینی و وحدت فکری امت شد (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۰۷۵) همچنین برقراری پیمان اخوت میان

مهاجران و انصار، که به گفته ابن هشام پایان تعصبات قبیله‌ای محسوب می‌شد، نمونه‌ای روشن از جایگزینی پیوندهای ایمانی به جای روابط قبیله‌ای بود (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۴). افزون بر این، سازوکارهای اقتصادی همچون زکات و خمس نیز با ایجاد عدالت اجتماعی و همبستگی اقتصادی، در تحکیم انسجام امت نقش داشتند (توبه، ۶۰؛ انفال، ۴۱). در نتیجه، سوره توبه و سیره نبوی مبنای تحولی عمیق از جامعه قبیله‌ای جاهلی به جامعه‌ای امتی، منسجم و هدفمند را بنا نهادند؛ جامعه‌ای که معیار برتری در آن ایمان، تقوا و عمل صالح است، نه نسب و قومیت.

سوم، الگوسازی رفتاری برای تقویت انسجام اجتماعی است. قرآن کریم در آیه ۱۲۸ سوره توبه («لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا غَنِتُمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ»)، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را الگویی از رأفت، دلسوزی و اهتمام به هدایت مؤمنان معرفی می‌کند؛ ویژگی‌هایی که پیوندی عاطفی میان رهبری و جامعه اسلامی ایجاد کرده و موجب تقویت همدلی و تبعیت آگاهانه می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۵۶۱). پیامبر صلی الله علیه و آله با اقداماتی همچون پاکسازی جامعه از نفاق (توبه، ۴۲-۹۶)، ترویج امر به معروف و نهی از منکر (توبه، ۷۱)، و رعایت حدود الهی در ماه‌های حرام (توبه، ۳۶-۳۷)، و تحریم ورود مشرکان به مسجدالحرام (توبه، ۲۸)، نمونه‌ای عملی از رفتارهای وحدت‌آفرین را ارائه داد. در عین حال، برخورد حکیمانه ایشان با مؤمنان خطاکار غیرمنافق (توبه، ۱۰۲) از طریق عفو و توبه‌پذیری، انسجام درونی امت را استحکام بخشید (واقعی، ۱۴۰۹ه.ق، ج ۳، ص ۱۰۶۸) در این چهارچوب، سوره توبه از دو شیوه الگوسازی مثبت و منفی بهره می‌برد. در الگوی مثبت، مهاجران و انصار به عنوان پیشگامان ایمان و ایشار معرفی شده‌اند: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ» (توبه، ۱۰۰) و به عنوان نمونه‌ای برای نسل‌های بعدی مطرح می‌شوند. در مقابل، آیات مربوط به سرزنش متخلفان از جهاد «مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ» (توبه، ۳۸) و «فَرَحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» (توبه، ۸۱)، الگوی منفی ارائه می‌دهد تا جامعه اسلامی نسبت به پیامدهای سستی و دنیاگرایی آگاه شود و مسیر اصلاح و بازگشت را

بشناسد. در مجموع، آموزه‌های سوره توبه در کنار سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله الگویی جامع برای مدیریت تفرقه و تقویت انسجام امت ارائه می‌دهد؛ الگویی که با تأکید بر تحول هویتی، اصلاح ساختار اجتماعی و الگوسازی رفتاری، جامعه‌ای منسجم بر پایه ایمان، تقوا و عمل صالح پدید آورد.

آیات سوره توبه الگوی چندبعدی و منسجمی برای مدیریت چالش‌های درونی جامعه اسلامی ارائه می‌کند؛ الگویی که فراتر از شرایط عصر نزول قابل تبیین بوده و می‌تواند چهارچوبی نظری برای رویارویی با بحران‌های اجتماعی، فرهنگی و معرفتی در جوامع اسلامی معاصر فراهم سازد. این قابلیت تعمیم را می‌توان در محورهای شناسایی و مهار عناصر تفرقه‌افکن؛ الگوی قرآنی مقابله با نفاق پنهان؛ بازسازی هویت امتی مشترک؛ راه کاری برای غلبه بر گسست‌های مدرن؛ تحول ساختاری؛ جایگزینی پیوندهای قومی با همبستگی ایمانی؛ الگوسازی رفتاری؛ نقش رهبری اخلاقی در تحکیم انسجام بررسی کرد.

نتیجه‌گیری

براساس پژوهش انجام‌شده، تحول گستره و روش‌های تفرقه‌افکنی در سیر نزول آیات قرآن کریم، شناسایی مصادیق آن در جامعه نبوی و استخراج راه کارهای مدیریتی بر پایه مفاهیم سوره توبه، به روش کتابخانه‌ای گردآوری و با رویکرد تفسیری تنزیلی و تحلیل محتوای کیفی بررسی گردید. در این چهارچوب، ابتدا با بهره‌گیری از روش مهندسی معکوس، چهارچوبی تاریخی-ساختاری برای فهم پیچیدگی ابعاد تفرقه از دوره مکی تا مدنی ارائه شد و سپس راه کارهای قرآنی در مدیریت این چالش در مرحله تثبیت جامعه اسلامی، با تمرکز بر سوره توبه، استخراج گردید. این تحلیل با بررسی نقش منافقان، راهبردهای الهی در افشای نفاق و شیوه‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تحکیم انسجام امت همراه بود. یافته‌ها نشان داد که اقدامات تفرقه‌افکنانه در سیر نزول قرآن از سطح انحراف فردی در دوره مکی، به پروژه‌های سازمان‌یافته و ساختاری در دوره مدنی تحول یافته است. بررسی مصادیق تاریخی در سوره توبه همچون تحریف نظم دینی

(نَبِیِّء)، کناره گیری از جهاد و تأسیس مسجد ضرار نشان می دهد که عوامل داخلی و ساختاری نقش مهمی در ایجاد و گسترش تفرقه در جامعه اسلامی داشته اند. در این میان، سوره توبه با افشای تدریجی ابعاد گوناگون نفاق، از جمله فرصت طلبی، دنیاگرایی، دسیسه های پنهان، تبلیغات تخریبی و سوءاستفاده از ظواهر دینی، چهارچوبی جامع برای صیانت از انسجام امت ارائه می کند؛ همچنین با رد عذرهای فریبکارانه منافقان، مرزبندی روشن میان جامعه ایمانی و جریان نفاق و خنثی سازی اقداماتی همچون مسجد ضرار، الگویی نظام مند برای مقابله با شیوه های نوین تفرقه افکنی ترسیم می نماید. بر اساس تحلیل آیات سوره توبه و سیره نبوی، راه کارهای تقویت انسجام امت اسلامی در سه سطح قابل تبیین است: ۱. در سطح هویتی، تأکید بر ایمان، تقوا، ولایت متقابل مؤمنان و مرزبندی اعتقادی با جریان های انحرافی؛ ۲. در سطح ساختاری، انتقال معیار وفاداری از پیوندهای قبیله ای به ایمان و تقویت نهادهایی چون اخوت اسلامی، جهاد، تعلیم دینی و سازوکارهای اقتصادی مانند زکات؛ و ۳. در سطح رفتاری، الگوسازی تربیتی از طریق معرفی الگوهای مثبت مانند مهاجران و انصار و الگوهای منفی همچون متخلفان از جهاد، همراه با تأکید بر شخصیت پیامبر ﷺ به عنوان الگوی رأفت و هدایت اجتماعی. در مجموع، آموزه های سوره توبه با تمرکز بر شناسایی عوامل تفرقه افکن، تقویت هویت امتی و اصلاح ساختارهای اجتماعی، چهارچوبی نظری و عملی برای مدیریت تفرقه و تقویت همبستگی در جوامع اسلامی ارائه می دهد. این الگو با اتکا بر اصول پایدار قرآنی، قابلیت بهره گیری در مواجهه با چالش های اجتماعی جوامع اسلامی معاصر را دارد و می تواند در جهت شکل دهی جامعه ای منسجم بر پایه ایمان، عدالت و اخلاق نقش آفرین باشد. برای پژوهش های آینده نیز می توان کاربرست این الگو را در تحلیل پدیده های مشابه در دیگر سوره های مدنی بررسی کرد، آن را با نظریه های مدیریت بحران های فرهنگی - اجتماعی مقایسه نمود و امکان آزمون کاربردی راه کارهای استخراج شده را در مواجهه با چالش های تفرقه افکنی در جوامع اسلامی معاصر مورد مطالعه قرار داد. این پژوهش تلاشی در جهت پیوند میان تحلیل قرآنی و نیازهای تمدن سازی اسلامی در عصر حاضر به شمار می آید.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (ج ۵). بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۷). معانی الأخبار (ج ۲). تهران: نشر اسلامی.

ابن عباس، عبدالله. (۱۴۲۵ق). تنویر المعباس من تفسیر ابن عباس. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر (ج ۱۰). بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۴). قم: بی نا.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (ج ۴). بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۰). بیروت: دار صادر.

ابن هشام، عبدالملک. (بی تا). السیره النبویه (ج ۲، ۱۰). بیروت: دارالمعرفه.

ابو حیان، محمد. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط (ج ۴). بیروت: دارالفکر.

بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۸۸). در آمدی بر اصول تحول فرهنگی با الهام از نزول تدریجی قرآن. قم: بوستان کتاب.

بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۸۹). رویکردی نو در تفسیر بر اساس ترتیب نزول. پژوهش های قرآنی، ۱۶ (۶۲-۶۳)، صص ۲۶-۷۱.

بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۸۹). همگام با وحی (ویراست دوم، ج ۱). قم: مؤسسه تمهید.

بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۰). همگام با وحی: تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول) (ج ۶). قم: مؤسسه تمهید.

بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۲). تفسیر تنزیلی: مبانی، اصول، قواعد و فواید. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۴). شناخت نامه تنزیلی سوره های قرآن کریم. قم: التمهید.
- بهجت پور، عبدالکریم؛ چهری، مجید. (۱۳۹۵). تحلیلی بر ساختار و آسیب شناسی جامعه نبوی. حکومت اسلامی، ۲۱ (۸۱) صص ۸۱-۱۱۴.
- بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۶). سیر فرهنگ سازی پوشش اسلامی (با رویکرد تفسیر تنزیلی). قم: مؤسسه تمهید.
- بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۷). نقش تفسیر تنزیلی در پیشرفت. قبسات، ۲۳ (۹۰)، صص ۵-۳۱.
- بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۷). نفوذی ها: مروی بر روش ها و عوامل نفوذ شیطان در جامعه اسلامی با تأکید بر آیات قرآن. قم: التمهید.
- بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی. تهران: نشر علمی.
- بیرو، آلن. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم اجتماعی (مترجم: باقر ساروخانی). تهران: کیهان.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). نهج الفصاحه. تهران: نشر جاویدان.
- توکل‌ی مردخی، مهدی. (۱۴۰۱). عوامل و پیامدهای تفرقه امت و راهکارهای مقابله با آن از دیدگاه قرآن. تهران: ارشک.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه (ج ۲). قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). شمیم ولایت. قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم (ج ۱۵). قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). جامعه در قرآن. قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (ج ۱۰). قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). تسنیم (ج ۳۵). قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). تسنیم (ج ۳۴). قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۰). ادب فنای مقربان (ج ۷). قم: انتشارات اسراء.

چیت‌چیان، بی‌نا. (۱۴۰۱). مأموریت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای انسجام جامعه از منظر سوره توبه. خبرگزاری ایکننا.

حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی. (۱۳۸۰). الحیة (مترجم: احمد آرام، ج ۴). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲/۱۲/۱۷). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای. قابل دسترس در: <https://www.leader.ir/fa/media/play/33448>

دروژه، محمد عزت. (۱۴۲۱ق). التفسیر الحديث: ترتیب السور حسب النزول (۱۰ جلد). بیروت: دار الغرب الاسلامی.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۲). بیروت: دارالکتب العربی.

ساروخانی، باقر. (۱۳۷۵). فرهنگ علوم اجتماعی. تهران: کیهان. السحمرانی، اسعد. (۱۳۸۶). آیین نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در ریشه‌کشی فتنه‌ها. اندیشه تقریب، ۴(۱۱)، صص ۳۱-۴۰.

سیوطی، عبدالرحمن. (۱۹۹۱م). اسباب النزول. بیروت: دارالکتب العلمیه. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۹). ترجمه و شرح نهج البلاغه (مترجم: فیض الاسلام، ج ۱). تهران.

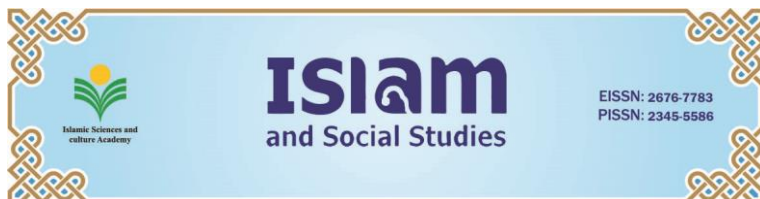
شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۹). نهج البلاغه (مترجم: محمد دشتی). قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۳، ۴، ۹ و ۱۹). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۹). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۸). ترجمه تفسیر المیزان (مترجم: محمدباقر موسوی، ج ۹، ۱۶ و ۱۸). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲). تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۵، ۱۰ و ۱۴). بیروت: دارالمعرفه.
- عطایی، محمد ابراهیم. (۱۳۸۸). راه کارهای انسجام اسلامی در سیره نبوی. مرکز فرهنگ و معارف قرآن. روزنامه کیهان، ۲۷ فروردین.
- عیوضی، محمد رحیم. (۱۳۸۶). اتحاد و انسجام؛ زمینه های شکل گیری. زمانه، ۶ (۶۳)، صص ۱۱-۱۹.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۱، ۳ و ۱۶). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور (ج ۳). تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کریمی مرید، داود؛ راغبی، محمد علی و نوزری فردوسی، محمد. (۱۴۰۱). مبانی فقهی احکام تفرقه افکنی در میان امت اسلامی. جامعه شناسی سیاسی ایران، ۵ (۱۱)، صص ۱۷۴۷-۱۷۶۰.
- کولب، ویلیام؛ گولد، جولیوس. (۱۳۷۶). فرهنگ علوم اجتماعی (مترجم: مصطفی ازکیا). تهران: مازیار.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۶). انقلاب اسلامی و ریشه های آن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۹). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معرفت، محمد هادی. (۱۴۲۹ق). التمهید فی علوم القرآن (ج ۱). قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

مکارم شیرازی، ناصر؛ آشتیانی، محمدرضا. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
واحدی، علی بن احمد. (۱۹۹۱). اسباب نزول القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). المغازی (ج ۳). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.



From Moral Recommendation to Jurisprudential Obligation: A Comparative Analysis of Jonas's Ethics of Responsibility and Shia Jurisprudence in the Face of Destructive Technologies*

Fatemeh Helali¹ Hamid Parsania²

1. Ph.D. in Muslim Social Knowledge, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (**Corresponding Author**).

f.helali@ut.ac.ir

2. Associate Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.

h.parsania@bou.ac.ir

Abstract

This article provides a comparative analysis of Hans Jonas's "Ethics of Responsibility" and the foundations of Shia jurisprudence in the face of technological power. The central question of the research is to examine the relationship between two different moral frameworks: one based on modern philosophical rationality and the other based on revelation and jurisprudential reasoning (*Ijtihad*). The research findings indicate that both traditions, despite differences in ontological foundations and the source of moral authority, reach a common functional conclusion: the necessity of *a priori* limitation of technologies that have existential consequences for humans and the environment. However, there is a significant difference in the mechanism for realizing this responsibility; Jonas's ethics remains largely at the level of philosophical and moral

* Helali, F., & Parsania, H. (2026). From Moral Recommendation to Jurisprudential Obligation: A Comparative Analysis of Jonas's Ethics of Responsibility and Shia Jurisprudence in the Face of Destructive Technologies. *Islam and Social Studies*, 14(1), pp. 99-130.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74289.22114>

■ **Article Type:** Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

■ **Received:** 2025/11/06 • **Revised:** 2026/01/18 • **Accepted:** 2026/02/19 • **Online Publication:** 2026/03/30

© 2026

authors retain the copyright and full publishing rights



recommendation, whereas Shia jurisprudence possesses the institutional and legal capacity to transform moral norms into social obligations. The final conclusion of this article is that the relationship between these two approaches is understandable not based on essential identity, but based on functional convergence and structural divergence, which facilitates dialogue between Islamic theology and contemporary technology ethics. This study was conducted using a conceptual-comparative analysis method. The comparison in this research is not based on superficial assimilation of concepts, but focuses on the normative function and internal logic of both the jurisprudential (Shia) and moral (Ethics of Responsibility) traditions.

Keywords

Ethics of responsibility, Hans Jonas, Shia jurisprudence, *La Darar* (No-harm principle), Preservation of species (*Hifz al-Naw*), Technology, Intergenerational responsibility.



از توصیه اخلاقی تا الزام فقهی: تحلیل تطبیقی اخلاق مسئولیت

یوناس و فقه شیعه در مواجهه با فناوری‌های مخرب*

فاطمه هلالی^۱ حمید پارسانیا^۲

۱. دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران. تهران، ایران (نویسنده مسئول).

f.helali@ut.ac.ir

۲. دانشیار، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران. تهران، ایران.

h.parsania@bou.ac.ir

چکیده

مقاله حاضر به تحلیل تطبیقی نظریه «اخلاق مسئولیت» نزد هانس یوناس و مبانی فقه شیعه در مواجهه با قدرت تکنولوژیک می‌پردازد. مسئله محوری پژوهش بررسی نسبت میان دو چهارچوب اخلاقی متفاوت است: یکی، مبتنی بر عقلانیت فلسفی مدرن و دیگری، مبتنی بر وحی و اجتهاد فقهی. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو سنت، علی‌رغم تفاوت در مبانی هستی‌شناختی و منبع اقتدار اخلاقی، در سطح کارکردی به یک نتیجه مشترک می‌رسند: ضرورت محدودسازی پیشینی فناوری‌های دارای پیامدهای وجودی برای انسان و محیط زیست. بااین‌حال، تفاوت مهمی در سازوکار تحقق این مسئولیت وجود دارد؛ اخلاق یوناس بیشتر در سطح توصیه فلسفی و اخلاقی باقی می‌ماند؛ درحالی‌که فقه شیعه از ظرفیت نهادی و حقوقی برای تبدیل هنجار اخلاقی به الزام اجتماعی برخوردار است. نتیجه نهایی این مقاله این هست که نسبت میان این دو رویکرد نه بر پایه همسانی ماهوی، بلکه براساس همگرایی کارکردی و واگرایی ساختاری

* هلالی، فاطمه؛ پارسانیا، حمید. (۱۴۰۵). از توصیه اخلاقی تا الزام فقهی: تحلیل تطبیقی اخلاق مسئولیت یوناس و فقه شیعه در مواجهه با فناوری‌های مخرب. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱۴(۱)، صص ۹۹-۱۳۰.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74289.22114>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۲۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



قابل فهم است و این امر امکان گفت‌وگوی میان الهیات اسلامی و اخلاق فناوری معاصر را فراهم می‌سازد. این مطالعه با روش تحلیل مفهومی-تطبیقی انجام شده است. مقایسه در این پژوهش نه بر پایه همسان‌سازی سطحی مفاهیم بلکه با تمرکز بر کارکرد هنجاری و منطق درونی هر دو سنت فقهی (شیعی) و فلسفه اخلاق (اخلاق مسئولیت) انجام می‌شود.

کلیدواژه‌ها

اخلاق مسئولیت، هانس یوناس، فقه شیعه، لاضرر، حفظ النوع، فناوری، مسئولیت بین‌نسلی.

۱. مقدمه

گسترش شتابان فناوری در جهان معاصر دامنه کنش انسانی را از سطح روابط محدود فردی به مقیاس‌های جهانی و بین‌نسلی ارتقا داده و در کنار دستاوردهای قابل ملاحظه امکان بروز مخاطراتی بی‌سابقه را نیز فراهم کرده است. فناوری‌های نوین، به‌ویژه در حوزه‌های نظامی و زیستی، توان تخریبی بشر را به ابعادی سیاره‌ای رسانده‌اند؛ وضعیتی که پرسش از حدود اخلاقی قدرت تکنولوژیک را به یکی از بنیادی‌ترین مسائل فلسفه اخلاق و الهیات عملی بدل ساخته است. در این زمینه، هانس یوناس با طرح نظریه «اخلاق مسئولیت» تصریح می‌کند که قدرت بی‌سابقه فناوری جدید انسان را در موقعیتی قرار داده است که برای نخستین مرتبه می‌تواند شرایط بنیادین حیات را بر زمین دگرگون کند و از همین رو، اخلاق سنتی دیگر کفایت نمی‌کند (Jonas, 1984, pp. 6-9).

در سوی دیگر، فقه شیعه با تکیه بر مفاهیمی چون خلافت و امانت‌داری انسان، قاعده «لاضرر» و مقصد حفظ‌النوع در نظریه مقاصد شریعت، چهارچوبی هنجاری برای مهار قدرت انسانی فراهم آورده است که ذاتاً معطوف به صیانت از حیات جمعی و عدالت بین‌نسلی است. متفکرانی چون مرتضی مطهری (۱۳۷۴) مسئولیت اجتماعی را لازمه کرامت انسان دانسته‌اند و آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۸) با تبیین مفهوم خلافت انسان، حفظ نظام آفرینش را وظیفه‌ای شرعی و عقلانی تلقی می‌کند؛ همچنین آیت‌الله مصباح یزدی قاعده لاضرر و اصل حفظ نوع انسان را از مبانی الزام اخلاقی در فقه شیعه می‌داند که مانع مشروعیت هرگونه قدرت منتهی به تخریب گسترده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰).

این نوشتار به بررسی همگرایی شگفت‌انگیز میان نظریه اخلاق مسئولیت یوناس - برآمده از الزامات فناوری‌های نوین - و اصول بنیادین فقه شیعه، به‌ویژه قاعده لاضرر و حفظ جان، می‌پردازد. تأکید هر دو نظام اخلاقی بر مسئولیت جهانی و بین‌نسلی در تصمیم‌گیری‌های کلان، ازجمله تولید سلاح‌های کشتار جمعی، به نتیجه‌ای عملی واحد منتهی می‌شود: ضرورت پرهیز پیشگیرانه از فناوری‌هایی که بقای نوع انسان را تهدید می‌کنند. در زمانی که پیشرفت‌های تکنولوژیک توانایی‌های تخریبی بشر را به سطحی

بی سابقه رسانده است، نیاز به یک چهارچوب اخلاقی جامع و آینده‌نگر بیش از هر زمان دیگری احساس می‌شود.

هرچند در بادی امر اخلاق و فقه دو حوزه مجزا به نظر می‌رسند، اما با اندکی تعمق، نسبت میان این دو حوزه کاملاً مشخص و تطبیق آن دو با هم معقول خواهد بود؛ زیرا فقه در دامن اخلاق جای دارد بدین معنی که فقه بعد هنجاری اخلاق است؛ اما مکانیزم عینیت یافتن رفتار اخلاقی، مدل رفتار و تأثیری که رفتار در حوزه وجودی انسان بر جای می‌گذارد در حوزه فقه صورت‌بندی می‌شود. به بیانی دیگر، اخلاق جنبه تبیینی خلیات و رفتار و فقه جنبه هنجاری و انتقادی آن است. براین اساس، فقه خروجی اخلاق است؛ آنجا که اخلاق راجع به ملکات نفسانی انسان و چگونگی درونی شدن آن سخن می‌گوید، فقه راجع به منشأ و چگونگی ایجاد خلیات و ملکات نفسانی سخن می‌گوید.

مسئله محوری این پژوهش آن است که چگونه دو سنت معرفتی متفاوت -یکی برخاسته از فلسفه مدرن و دیگری ریشه‌دار در وحی اسلامی- با وجود تفاوت در مبانی نظری، منبع اقتدار اخلاقی و ساختار تصمیم، به نوعی همگرایی در سطح پیامدهای اخلاقی در مواجهه با فناوری‌های مخرب می‌رسند. این مطالعه با روش تحلیل مفهومی -تطبیقی انجام شده است. مقایسه در این پژوهش نه بر پایه همسان‌سازی سطحی مفاهیم، بلکه با تمرکز بر کارکرد هنجاری و منطق درونی هر دو سنت انجام می‌شود. هدف اصلی مقاله نشان دادن این نکته است که فقه شیعه، برخلاف تلقی رایج، واجد ساختاری آینده‌نگر است و می‌توان آن را گونه‌ای «نظام تکلیفی مسئولیت‌زا» دانست که فراتر از اخلاق فلسفی یوناس، بقای نوع انسان و حقوق نسل‌های آینده را معیار محدودسازی قدرت تکنولوژیک قرار می‌دهد. براین اساس، این مقاله می‌کوشد نشان دهد که این تقارن مفهومی می‌تواند امکان گفت‌وگوی میان اخلاق فلسفی معاصر و فقه اسلامی را در حوزه فناوری بررسی کند.

۲. پیشینه پژوهش

مرور ادبیات پژوهش نشان می‌دهد که نظریه اخلاق مسئولیت یوناس به‌طور گسترده در

فلسفه تکنولوژی و اخلاق جهانی بررسی شده است (Jonas, 1984; Habermas, 2003) و از سوی دیگر، مفاهیمی چون خلافت انسان، امانتداری، قاعده لاضرر و حفظ نظام در آثار فقهی و اخلاق اسلامی به تفصیل تحلیل شده‌اند (مطهری، ۱۳۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰)؛ همچنین پژوهش‌هایی درباره اخلاق محیط‌زیست اسلامی وجود دارد (Izzi Dien, 2000؛ Foltz et al., 2003). با این حال، مطالعات تطبیقی نظام‌مند میان این دو حوزه هنوز محدود است و بیشتر پژوهش‌ها به صورت موازی به آنها پرداخته‌اند. پژوهش‌های موجود یا در چهارچوب فلسفه اخلاق مدرن به تحلیل پیامدهای قدرت تکنولوژیک پرداخته‌اند یا در سنت فقه اسلامی به تبیین قواعدی چون لاضرر، حفظ نظام و مسئولیت انسان به مثابه خلیفه الهی بسنده کرده‌اند، بی آنکه امکان گفت‌وگویی روش‌مند و ساختاری میان این دو افق معرفتی را پیگیری کنند. این خلأ نظری موجب شده است که همگرایی‌های عمیق میان اخلاق آینده‌نگر یوناس - آن گونه که در اخلاق مسئولیت صورت‌بندی شده - و منطق درونی فقه شیعه، به‌طور عمده در سطح اشارات پراکنده باقی بماند. این مقاله تلاش دارد این خلأ را با تمرکز بر منطق هنجاری مشترک در مهار فناوری پر کند.

براین اساس، پژوهش حاضر پیشینه موجود را نه تنها به‌منزله مجموعه‌ای از مطالعات پیشین، بلکه به‌مثابه زمینه‌ای مفهومی برای صورت‌بندی چهارچوب نظری تلقی می‌کند. چهارچوب نظری مقاله با هدف عبور از مقایسه‌های توصیفی، به‌عنوان ابزار تحلیلی سامان می‌یابد تا امکان واکاوی نظام‌مند مبانی اقتدار اخلاقی، سازوکارهای محدودسازی قدرت تکنولوژیک و جهت‌گیری آینده‌نگر مسئولیت در هر دو سنت فراهم شود. بدین ترتیب، پیوند میان پیشینه پژوهش و چهارچوب نظری، بنیان معرفت‌شناختی لازم را برای تحلیل تطبیقی فراهم می‌آورد و زمینه ارتقای بحث از سطح مشابَهت‌های ظاهری به سطح منطق هنجاری و ساختار درونی دو نظام اخلاقی را مهیا می‌سازد؛ امری که در نهایت امکان بازخوانی فقه شیعه به‌مثابه شکلی نهادمند از «اخلاق مسئولیت» در مواجهه با مخاطرات تمدن تکنولوژیک را تقویت می‌کند.

۳. چهارچوب نظری

چهارچوب نظری این پژوهش بر یک الگوی تطبیقی سه سطحی استوار است که برای تحلیل پاسخ‌های اخلاقی به قدرت تکنولوژیک به کار می‌رود. این الگو با اتکا به نظریه «اخلاق مسئولیت» نزد هانس یوناس و در گفت‌وگو با ساختار هنجاری فقه شیعه، کنش اخلاقی را در سه سطح متمایز اما مرتبط بررسی می‌کند: مبنای اقتدار اخلاقی، ساختار تصمیم هنجاری و انگیزش اخلاقی.

در سطح نخست، یعنی مبنای اقتدار اخلاقی، یوناس اخلاق را بر عقل فلسفی و تجربه تاریخی بشر بنا می‌کند. به باور او، فناوری مدرن انسان را در موقعیتی بی‌سابقه قرار داده است که برای نخستین مرتبه می‌تواند شرایط بنیادین حیات بر زمین را دگرگون یا نابود سازد؛ از این رو، اخلاق سستی که معطوف به کنش‌های محدود و پیامدهای کوتاه‌مدت بوده، دیگر کفایت نمی‌کند (Jonas, 1984, pp. 6-9). یوناس اصل بنیادین اخلاق جدید را چنین صورت‌بندی می‌کند: «چنان عمل کن که آثار کنش تو با دوام زندگی اصیل انسانی بر زمین سازگار باشد» (Jonas, 1984, p. 11). در این چهارچوب، اقتدار اخلاقی نه از وحی یا سنت، بلکه از تشخیص عقلانی خطرهای برگشت‌ناپذیر و مسئولیت انسان در قبال آینده سرچشمه می‌گیرد. در مقابل، فقه شیعه اقتدار هنجاری را بر پیوند وحی و عقل فقهی استوار می‌سازد و الزام اخلاقی را در قالب تکلیف شرعی صورت‌بندی می‌کند؛ بدین معنا که مسئولیت انسان نسبت به حیات جمعی در امر الهی و تفسیر اجتهادی آن ریشه دارد.

سطح دوم، ساختار تصمیم اخلاقی است. در نظریه یوناس، مسئولیت اساساً متوجه خودآگاهی اخلاقی فرد یا جمع انسانی است؛ انسان باید با پیشبینی پیامدهای بلندمدت کنش خویش و با اتکا به «اصل احتیاط» از اقداماتی که آینده را تهدید می‌کنند پرهیز کند (Jonas, 1984, pp. 26-28). یوناس سازوکار نهادمند الزام‌آوری برای تحقق این مسئولیت ارائه نمی‌دهد و اتکای اصلی او بر بیداری وجدان اخلاقی و عقل پیشین است. همین نکته مبنای نقد یورگن هابرماس قرار می‌گیرد؛ هرچند هابرماس نقد نظام‌مندی از اخلاق مسئولیت یوناس ارائه نمی‌دهد، اما اخلاق گفتمانی او به‌طور ضمنی الگوهای

احتیاط محور از نوع یوناس را به چالش می کشد؛ زیرا مشروعیت هنجارها را منوط به مداوله دموکراتیک می داند (Habermas, 2003, pp. 33-37). در مقابل، در فقه شیعه تصمیم اخلاقی می تواند صورت نهادی به خود بگیرد و از طریق حکم شرعی مجتهد جامع الشرایط یا ولی فقیه به عرصه عمل جمعی وارد شود؛ امری که امکان اعمال محدودیت های الزام آور بر قدرت تکنولوژیک را فراهم می آورد.

سطح سوم، انگیزش اخلاقی است. یوناس برای برانگیختن کنش مسئولانه بر مفهوم «هراس وظیفه شناسانه» تکیه می کند؛ یعنی نوعی ترس عقلانی از نابودی آینده که باید انسان را به احتیاط پیشینی وادارد (Jonas, 1984, pp. 36-40). این هراس نه احساسی صرف، بلکه ابزار معرفتی تشخیص خطرهای فاجعه بار است. در مقابل، فقه شیعه افزون بر ملاحظه عقلانی ضرر بر انگیزش های الهیاتی چون خوف الهی و تعهد توحیدی نسبت به کرامت انسان تکیه دارد؛ بدین معنا که پرهیز از فناوری های نابودگر نه فقط واکنشی عقلانی به خطر بلکه تکلیفی شرعی در برابر خدا و انسانیت تلقی می شود.

براین اساس، چهارچوب نظری حاضر نشان می دهد که اخلاق مسئولیت یوناس و فقه شیعه با وجود تفاوت در مبانی، منبع اقتدار اخلاقی، ساختار تصمیم و نوع انگیزش هنجاری در سطح کارکردی به نتیجه ای مشترک می رسند: ضرورت مهار پیشینی قدرت تکنولوژیک به نام مسئولیت نسبت به آینده و حیات جمعی انسان.

همچنین، در تبیین مرزهای مفهومی، باید میان «مسئولیت معطوف به پیامد» (Jonas, 1984) و «تکلیف الهی» (فقه شیعه) تمایز قائل شد. اخلاق یوناس، نوعی اخلاق پیشدستانه^۱ است که قدرت تخریبی فناوری را مبنای وضع تکالیف جدید قرار می دهد؛ لذا مسئولیت در اینجا نه یک فضیلت اخلاقی، بلکه یک ضرورت وجودی برای بقاست (Vogel, 2014). در مقابل، مسئولیت در فقه شیعه ذیل مفهوم امانتداری الهی (استخلاف) تعریف می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲). اگرچه خاستگاه این دو -عقل گرایی ابزاری در برابر وحی گرایی- متفاوت است، اما کارکرد هر دو در مواجهه با فناوری های مخرب ایجاد منطقه ممنوعه^۲

1. Heuristic of Fear

2. Safety Zone

است (Bergmann, 2018)؛ بنابراین، فقه شیعه را نه یک «اخلاق مسئولیت نهادمند» به معنای مدرن، بلکه یک «نظام تکلیفی مسئولیت‌زا» می‌نامیم که از طریق قواعدی چون لاضرر و حفظ نفس، ظرفیت‌های بازدارنده‌ای معادل با پیش‌بینی‌های یوناس ایجاد می‌کند (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱).

۴. تحلیل تطبیقی اخلاق مسئولیت یوناس و فقه شیعه در مواجهه با قدرت تکنولوژیک

۴-۱. چهارچوب اخلاق مسئولیت نزد هانس یوناس

اخلاق سنتی، که بیشتر بر روابط نزدیک و پیامدهای کوتاه‌مدت اعمال انسانی متمرکز بود، در مواجهه با قدرت تخریبی تکنولوژی‌های نوظهور، مانند انرژی هسته‌ای یا مهندسی ژنتیک، ناتوان نشان داد. هانس یوناس در اثر تأثیرگذار خود -اصل مسئولیت- پاسخی فلسفی به این بحران ارائه می‌دهد.

۴-۱-۱. ضرورت اخلاق جدید در عصر تکنولوژی

هانس یوناس در کتاب اخلاق مسئولیت استدلال می‌کند که جهان مدرن به دلیل قدرت بی‌سابقه‌ای که علوم و فناوری به انسان داده‌اند، دیگر نمی‌تواند بر پایه اخلاق سنتی غرب عمل کند. او معتقد است که اخلاق سنتی که بر کنش‌های فردی و نسبت‌های میان انسان‌ها تمرکز دارد، برای مواجهه با چالش‌های جهانی و پیامدهای فناوری‌های نوین ناکافی است؛ بنابراین یک «اخلاق جدید» ضروری است که بر مسئولیت انسان نسبت به آینده نسل‌ها، محیط زیست و نظام‌های حیاتی زمین تمرکز کند (Jonas, 1984).

ظهور تکنولوژی‌هایی که قادر به ایجاد خطرات وجودی^۱ برای کل حیات بر روی زمین هستند، پارادایم اخلاقی را دگرگون ساخته است. در این سطح از قدرت، نتایج اعمال ما دیگر محدود به نسل حاضر نیستند؛ بلکه به آینده‌های دور و حتی به بقای نسل‌های نیامده مرتبط می‌شوند. اخلاق باید از تمرکز بر «آنچه باید انجام دهم

1. Existential Risks

اکنون» به سمت «آنچه نباید به آینده تحمیل کنم» تغییر جهت دهد. بردینسن (Berdinesen, 2017) نشان می‌دهد که یوناس دقیقاً از همین جا به ناکارآمدی اخلاق سنتی می‌رسد؛ اخلاق کلاسیک - اعم از کانتی یا سودانگاران - بر فرض محدود بودن دامنه اثر کنش‌ها بنا شده بود، در حالی که قدرت تکنولوژیک امروز امکان تهدید کل زیست کره و حتی استمرار حیات انسانی را فراهم کرده است. در چهارچوب یوناس، اساس اخلاق جدید بر اصل مسئولیت قرار دارد. برخلاف اخلاق سنتی که به طور معمول به «اجتناب از زیان رساندن به دیگری» محدود است، اخلاق مسئولیت می‌گوید که انسان باید پیامدهای بالقوه اعمال خود بر دیگران و نسل‌های آینده را پیشاپیش در نظر بگیرد. به بیان دیگر، «ما مسئول پیامدهای کنش‌های خود نسبت به جهان هستیم حتی اگر آن پیامدها در حال حاضر رخ نداده باشند یا برای ما قابل رؤیت نباشند» (Jonas, 1984, p. 36).

۴-۱-۲. هراس وظیفه‌شناسانه به مثابه روش اخلاقی

مفهوم هراس وظیفه‌شناسانه^۱ قلب تپنده اخلاق مسئولیت هانس یوناس است و همان چیزی است که او را به طور مستقیم در تقابل با خوشبینی ذاتی در نظریه هابرماس و عینیت‌گرایی لومان قرار می‌دهد. یوناس «هراس وظیفه‌شناسانه را به مثابه یک روش شناختی^۲ اخلاقی معرفی می‌کند؛ هراسی که نه فلج‌کننده، بلکه برانگیزاننده مسئولیت است و هدفش پیشگیری از فاجعه پیش از وقوع آن است» (Jonas, 1984, p. 127). این روش بر مبنای این فرض استوار است که بهترین راه برای پیشبینی آینده توجه به بدترین سناریوها و اقدام پیشگیرانه در برابر آنهاست. به بیان دیگر، ما باید از امکان نابودی یا آسیب جدی به نسل‌های آینده یا طبیعت، هراسی مسئولیت‌پذیرانه داشته باشیم و این هراس باید شکل‌دهنده اصلی تصمیمات ما در قبال فناوری باشد.

1. Heuristics of Fear: The prophecy of doom is made to avert its coming; it is meant to mobilize responsibility through fear." (Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 1984, p. 127)

2. Heuristic

نکته کلیدی دیگر در فلسفه یوناس این است که اخلاق جدید باید بر اساس ترس و بیم عقلانی نسبت به پیامدهای فناوری بنا شود. این ترس نه به معنای هراس احساسی بلکه به معنای آگاهی از خطرات واقعی و بالقوه ناشی از کنش‌های انسانی است. یوناس تأکید می‌کند که عقل انسانی باید در کنار امید به پیشرفت، توانایی پیشبینی و محدود کردن خطرات را نیز داشته باشد (Jonas, 1984, p. 59).

یوناس استدلال می‌کند که در عصر فناوری‌های قدرتمند، دیگر نمی‌توانیم تنها بر اساس امید به نتایج خوب یا براساس اصل سودمندی^۱ عمل کنیم. این رویکردها در گذشته برای تعاملات انسانی کوچک و قابل پیشبینی کارآمد بودند، اما برای مخاطرات وجودی فناوری‌های مدرن کافی نیستند.

از منظر بردینسن (Berdinesen, 2017)، اخلاق مسئولیت یوناس تنها آینده‌نگر نیست؛ بلکه ماهیتی پیشگیرانه دارد. یوناس با طرح مفهوم «هوریستیک ترس» استدلال می‌کند که در مواجهه با فناوری‌هایی با پیامدهای بالقوه فاجعه‌بار باید سناریوهای بدبینانه را جدی‌تر از وعده‌های خوشبینانه پیشرفت تلقی کرد. وی این رویکرد را نوعی عقلانیت اخلاقی می‌داند که بر احتیاط، پیشبینی و محدودسازی قدرت تکنولوژیک استوار است. افزون‌براین، او نشان می‌دهد که در خوانش یوناس، طبیعت تنها منبعی برای بهره‌برداری نیست، بلکه شرط امکان انسان‌بودن است؛ از همین رو، حفاظت از محیط زیست بخشی جدایی‌ناپذیر از مسئولیت اخلاقی می‌شود.

۳-۱-۴. امپراتیو اخلاقی مسئولیت و جهت‌گیری آینده‌نگر

یوناس برای پاسخ‌گویی به چالش خطرهای فناوری یک امپراتیو^۲ (حکم مطلق) اخلاقی جدید را به توسط روش شناختی‌اش -هراس وظیفه‌شناسانه- فرمول‌بندی می‌کند که جایگزین امپراتیو کانتی می‌شود: «چنان رفتار کن که آثار عمل تو استمرار زندگی

1. Utility

2. Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life”
 (Jonas, 1984, p. 11)

واقعی بشر بر روی زمین را تهدید نکند». این امپراتیو مسئولیت را به اصلی پیشگیرانه تبدیل می‌کند. این مسئولیت فراگیر هم نسبت به حیات دیگر موجودات و هم نسبت به ادامه شرایط زیست‌محیطی قابل تحمل برای انسان است (Jonas, 1984, p. 45).

بدین ترتیب، مسئولیت اخلاقی از سطح فردی فراتر می‌رود و به سطحی تمدنی و بین‌نسلی ارتقا می‌یابد: انسان اکنون در برابر آینده‌ای مسئول است که خود هنوز در آن حضور ندارد. اخلاق جدید یوناس تلاشی است برای پیوند دادن دانش، پیشبینی و مسئولیت تا بشر بتواند در عصر فناوری، قدرت خود را با تعهدی متناسب مهار کند؛ اخلاقی که نسل‌های آینده و تمام بسترهای زیستی را به مثابه ذی‌نفعان واقعی اخلاق به رسمیت می‌شناسد (Berdinesen, 2017).

این اصل، برخلاف اصول اخلاقی سنتی، یک وظیفه بدون تقابل^۱ است؛ ما در برابر کسانی مسئولیم که هنوز وجود ندارند و نمی‌توانند در برابر ما اقدامی انجام دهند یا ما را پاداش دهند. بر اساس این دیدگاه، آیندگان حق مطلق بر وجود دارند و وظیفه اخلاقی ما حفاظت از امکان این وجود است. این مسئولیت در برابر قدرت تکنولوژیک، مطلق و نامحدود است.

۴-۱-۴. نقدهای وارد بر نظریه یوناس

با وجود اهمیت هشداردهنده، نظریه یوناس با نقدهایی نیز مواجه شد. هرچند یوناس در کتاب اخلاق مسئولیت کوشیده است با طرح اصل «مسئولیت نسبت به آینده بشر» پاسخی اخلاقی به خطرات تمدن تکنولوژیک بدهد، اما منتقدان یادآور شده‌اند که این رویکرد بیش از آنکه بر فرایندهای مشارکتی و گفت‌وگویی تکیه کند، بر نوعی الزام اخلاقی از بالا استوار است. از این منظر، اخلاق یوناس مستعد خوانشی پدرسالارانه است؛ زیرا تصمیم‌گیری‌های بنیادین درباره سرنوشت جمعی را به حکم یک عقل

1. Duty without Reciprocity

اخلاقی پیشینی واگذار می‌کند نه به مداوله^۱ دموکراتیک میان کنشگران اجتماعی. در سنت دموکراسی گفت‌وگویی متأثر از هابرماس،^۲ چنین رویکردهایی می‌توانند به عنوان تضعیف‌کننده مشروعیت ارتباطی تلقی شوند؛ زیرا معیارهای هنجاری را بیرون از فرایند گفت‌وگوی عمومی تثبیت می‌کنند (Habermas, 1990; Benhabib, 1992).

از سوی دیگر، نقدهای فمینیستی نیز بر این نکته تأکید دارند که اخلاق مسئولیت یوناس بیش از حد بر وظیفه و فرمان اخلاقی متمرکز است و به ابعاد رابطه‌ای و مراقبتی اخلاق توجه کافی ندارد. ویرجینیا هلد^۳ (۲۰۰۶) در کتاب اخلاق مراقبت: ساحت‌های شخصی، سیاسی و جهانی^۴ نشان می‌دهد که نظریه‌های اخلاقی مبتنی بر الزام کلی و مسئولیت انتزاعی بیشتر شبکه‌های واقعی مراقبت، وابستگی متقابل و تجربه زیسته کنشگران را نادیده می‌گیرند؛ همچنین سوزان ام. بنهایب^۵ (۱۹۹۲) در موقعیتیابی خود: جنسیت، اجتماع و پست‌مدرنیسم در اخلاق معاصر^۶ استدلال می‌کند که اخلاق‌هایی از این دست، وقتی بدون سازوکارهای گفت‌وگویی و مشارکتی به کار گرفته شوند، می‌توانند به الگوهای غیردموکراتیک تصمیم‌سازی بینجامند. براین اساس، می‌توان گفت مسئله اصلی در پروژه یوناس نه اهمیت مسئولیت، بلکه نبود پیوند ساختاری آن با دموکراسی ارتباطی و اخلاق مراقبت است.

به نظر می‌رسد پیکان نقدهای وارده به نظریه یوناس از ناحیه اومانیسیم پرتاب شده باشد؛ در این نوع نگاه به انسان است که اهمیت نظر انسانی در تعامل و گفت‌وگویی جمعی حتی بر مصالح وجودی او سایه می‌افکند. اینجا است که اهمیت و نقش مبانی اندیشه بر بنا و ساختار اندیشه نمایان می‌شود.

1. deliberation

۲. در حالی که یوناس اخلاق را بر اصل پیشینی مسئولیت نسبت به آینده بنا می‌کند، هابرماس مشروعیت هنجارها را وابسته به مداوله عقلانی می‌داند؛ از این رو رویکرد یوناس گاه پدرسالارانه و کم‌توجه به فرآیندهای دموکراتیک تلقی می‌شود.

3. Virginia Held

4. The Ethics of Care: Personal, Political, and Global

5. Susan M. Benhabib

6. Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics

۴-۱-۵. نقدهای یوناس بر اخلاق‌های کلاسیک: تقابل میان هستی و ارتباط

نقد یوناس با محوریت تقابل اصلی میان دیدگاه اخلاق مسئولیت یوناس (تمرکز بر هستی و بقای آینده) و نظریه کنش ارتباطی^۱ هابرماس و نظریه نظام‌های لومان شرح داده می‌شود. این نقدها و بحث‌های بنیادین یوناس در مورد محدودیت‌های نظریه‌های هم‌عصرش، به‌ویژه در مواجهه با تهدیدات تکنولوژیک، بیشتر در اثر اصلی او یعنی اصل مسئولیت: جستاری بر اخلاق برای فناوری آینده^۲ که اولین مرتبه در سال ۱۹۷۹ منتشر شد، به‌طور کامل مطرح شده است. در این کتاب است که او چهارچوب جدید اخلاق مسئولیت را در تقابل با سنت‌های اخلاقی پیشین مانند اخلاق کانتی یا فایده‌گرایی، که آنها را تنها برای کنش‌های محلی و کوتاه‌مدت مناسب می‌داند، بنا می‌کند.

● نقد یوناس بر هابرماس

نقد یوناس به یورگن هابرماس به‌طور خاص از منظر اخلاق سنتی است. یوناس در فصول ابتدایی کتاب، ضرورت ایجاد یک اخلاق جدید را در سایه قدرت فناوری توضیح می‌دهد و به‌طور ضمنی یا صریح به نارسایی اخلاق‌های پیشین که بر کنش متقابل یا قصد فاعل^۴ در زمان حال تمرکز دارند، اشاره می‌کند. نقد هابرماسی به‌طور خاص در مباحث مرتبط با ماهیت عمل و پیامدهای آن در مقیاس جهانی پررنگ می‌شود.

در مقابل خوشبینی هابرماس مبنی بر اینکه عقلانیت ارتباطی می‌تواند از طریق گفت‌وگو به نتایج بهینه برسد، یوناس می‌گوید این خوشبینی به عقلانیت کنشگران در آینده، خطرناک است. ما نباید امید داشته باشیم که نسل‌های آینده عقلانی‌تر از ما باشند یا بتوانند مشکلات ما را حل کنند. باید از تخریب امکان وجود آنها هراس داشته باشیم و از آن جلوگیری کنیم (Jonas, 1984).

1. Communicative Action

2. Systems Theory

3. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*

4. Reciprocity or Intent

یورگن هابرماس بر کنش ارتباطی تمرکز دارد؛ یعنی نوعی تعامل که در آن افراد از طریق استدلال عقلانی و بدون اجبار در پی تفاهم^۱ هستند. این اندیشه پایه‌ای برای دموکراسی و حوزه عمومی است. در مقابل، یوناس معتقد است که نظریه هابرماس برای رسیدگی به بحران‌های زیست‌محیطی و فناوری‌های مدرن، مانند مهندسی ژنتیک یا سلاح‌های اتمی، ناکارآمد است؛ زیرا به مسائلی چون: تأخیر در عمل^۲، نابرابری قدرت گفت‌وگو و تأکید بر حال منجر می‌شود.

منظور یوناس از تأخیر در عمل این است که برای رسیدن به اجماع ارتباطی هابرماسی زمان زیادی لازم است، درحالی که تهدیدات وجودی (مانند تغییرات اقلیمی) نیاز به اقدام فوری دارند که بیشتر فراتر از توان گفت‌وگوهای صرف است؛ همچنین، یوناس فرض هابرماس که حوزه عمومی را فضایی عادلانه برای گفت‌وگو می‌داند، نقد می‌کند؛ زیرا معتقد است تصمیم‌گیری درباره فناوری‌های مخرب بیشتر در دست نخبگان علمی یا سیاسی است و نهادهایی که گفت‌وگوی عمومی را شکل می‌دهند در برابر این خطرات جهانی آسیب‌پذیرند. درنهایت، تمرکز هابرماس بر روابط متقابل در حال است درحالی که اخلاق مسئولیت یوناس یک اخلاق آینده‌نگر است که «حق هستی» نسل‌های نیامده را در نظر می‌گیرد.

● نقد یوناس بر لومان

اگرچه یوناس (Jonas, 1984) ممکن است نام نیکلاس لومان^۳ را به صراحت در همه جا نیاورده باشد اما نقد او بر سیستم‌محوری و کاهش اخلاق به کارکرد، که مشخصه نظریه لومان است، ریشه در اعتقاد یوناس به یک تعلق بنیادین انسان به هستی دارد که نباید توسط تحلیل‌های صرفاً سیستمی نادیده گرفته شود.

لومان نظریه سیستم‌ها را مطرح می‌کند. او جهان را مجموعه‌ای از سیستم‌های خود-

1. Verständigung

2. Delay in Action

3. Niklas Luhmann

ارجاع^۱، مانند سیستم سیاسی، اقتصادی، علمی می‌بیند که هر کدام بر اساس کدها و منطق داخلی خود کار می‌کنند و با محیط (شامل سیستم‌های دیگر) تعامل دارند. یوناس این رویکرد را بسیار انتزاعی و فاقد بعد اخلاقی قوی برای بقای جمعی می‌داند. رثوس کلی نقدهای یوناس به لومان در چهار محور خلاصه می‌شود: خنثی بودن نظریه لومان، از دست رفتن سوژه اخلاقی، فقدان ترس بنیادین و اخلاق مبتنی بر محیط^۲.

در مقابل خنثی بودن نظریه لومان که بیشتر تمایل به توصیف دارد و نه تجویز اخلاقی، و بر این نظر است که سیستم‌ها تنها با محیط خود سازگار می‌شوند، هراس وظیفه‌شناسانه یک امر پیشینی^۳ است. این هراس یک الزام اخلاقی است که فراتر از کارکرد داخلی سیستم‌ها (اقتصادی، سیاسی) عمل می‌کند و می‌گوید: «اگر وجود به خطر افتاد، کارکرد سیستم دیگر اهمیتی ندارد».

در دیدگاه لومان، انسان به عنوان یک موجود مسئولیت‌پذیر در میان پیچیدگی‌های سیستم‌های خود-ارجاع گم می‌شود. اخلاق در این چهارچوب تنها یکی از کارکردهای سیستم‌ها می‌شود، نه یک الزام بنیادین وجودی؛ بنابراین، در این دیدگاه سوژه اخلاقی از دست می‌رود؛ همچنین ترس، که در نظریه یوناس نیروی محرکه عمل اخلاقی است، در مدل لومان جایی ندارد. لومان بیشتر بر کاهش پیچیدگی تمرکز دارد تا بر بقا در معنای وجودی. درنهایت، اگرچه لومان محیط را در نظر می‌گیرد، اما نحوه برخورد سیستم‌ها با محیط به عنوان یک منبع یا یک متغیر برای کاهش پیچیدگی با نگاه یوناس که طبیعت را به عنوان یک شریک بالقوه آسیب‌پذیر در نظر می‌گیرد، متفاوت است.

● جمع‌بندی نقدها

به طور خلاصه، یوناس احساس می‌کرد که هر دو دیدگاه برخلاف پیچیدگی‌های تحلیلی‌شان در مواجهه با خطر هستی‌شناختی ناشی از تکنولوژی مدرن شکست می‌خورند؛ زیرا بیش از حد بر گفت‌وگوی درون‌نسلی (هابرماس) یا عملکرد ماشینی

1. Autopoiesis

2. Environment

3. A Priori

سیستم‌ها (لومان) متمرکز هستند و نیز فاقد یک شاهد اخلاقی قوی درباره وظیفه‌مان در قبال کل حیات و آینده هستند.

جدول ۱، مقایسه دستگاه نظری یوناس، هابرماس و لومان

ویژگی	یوناس (اخلاق مسئولیت)	هابرماس (نظریه کنش ارتباطی)	لومان (نظریه سیستمی)
مبنای اصلی	هستی ^۱ و بقای نسل‌های آینده	ارتباط و اجماع عقلانی	سیستم‌ها، تمایزها و خود-ارجاعی
حوزه تمرکز	آینده دور، فناوری‌های خطرناک، طبیعت	حوزه عمومی، دموکراسی، گفت‌وگوی عقلانی	کارکرد سیستم‌های اجتماعی، کاهش پیچیدگی
منبع اقتدار اخلاقی	فوریت هستی انسان در برابر تهدیدات وجودی	اجماع حاصل از گفت‌وگوی آزاد و بدون اجبار	سازگاری عملکردی سیستم‌ها با محیط
نقد اصلی یوناس		ناتوانی در پاسخ‌گویی به تهدیدات وجودی و فناورانه که فراتر از گفت‌وگوی روزمره هستند.	ناتوانی در برقراری پیوند اخلاقی با آینده دور و تهدیدات بیولوژیکی/ فناورانه؛ بیش از حد بر حال متمرکز است.

نکته کلیدی اینجاست که یوناس معتقد بود که فناوری جدید ماهیت رابطه انسان با جهان را تغییر داده است؛ ما دیگر فقط در محیط زندگی نمی‌کنیم؛ بلکه داریم آن را خلق می‌کنیم و در معرض خطر نابودی آن قرار می‌دهیم. این تغییر پارادایم، نظریه‌هایی که بر ارتباطات محدود (هابرماس) یا عملکرد سیستم‌های بسته (لومان) تکیه دارند را برای این چالش جدید «بیش از حد کوچک» می‌کرد.

1. Ontology

۴-۲. نگاه اصول فقه شیعه به اخلاق مسئولیت

در نظام فقه شیعه، مسئولیت تنها یک قرارداد اجتماعی یا یک دغدغه فلسفی نیست؛ بلکه در تعهدات بنیادین انسان در برابر خالق و جهان هستی ریشه دارد.

۴-۲-۱. مبنای فقهی مسئولیت: خلافت الهی و امانتداری انسان

در اندیشه اسلامی، جایگاه انسان به عنوان خلیفه الهی مبنای اصلی مسئولیت اخلاقی و فقهی او نسبت به جهان تلقی می‌شود. استاد مطهری با تأکید بر پیوند خلافت و امانتداری تصریح می‌کند: «انسان از آن جهت که خلیفه خدا در زمین است، امین او نیز هست و امانتدار حق ندارد در امانت تصرف فسادآمیز کند» (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۹۲). این تلقی، سلطه مطلق انسان بر طبیعت را نفی کرده و آن را به مسئولیتی الهی مقید می‌سازد. در همین راستا، آیت‌الله جوادی آملی با تفسیر مفهوم خلافت می‌نویسد: «خلافت انسان به معنای مالکیت استقلالی او نیست بلکه مأموریت الهی برای حفظ نظام احسن و جلوگیری از افساد در زمین است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۷) و در ادامه تأکید می‌کند که طبیعت «امانت خدا در دست بشر» است و بهره‌برداری از آن تنها در چهارچوب عدالت و پرهیز از اسراف مشروعیت دارد (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۱).

از منظر فقه اخلاقی نیز، آیت‌الله مصباح یزدی مسئولیت انسان را ذیل تکلیف الهی تحلیل کرده و تصریح می‌کند: «هر قدرتی که خدا در اختیار انسان قرار داده همراه با تکلیف است و اگر این قدرت در مسیر فساد یا تخریب به کار رود، از نظر شرع محکوم است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۱۸). براین اساس، محدودسازی اخلاقی فناوری نه تنها اقدامی حفاظتی برای فرد بلکه تحقق عملی امانتداری انسان در مقام خلیفه خداوند است؛ یعنی پاسداری از نظام خلقت و حقوق نسل‌های آینده. مبنای انسان‌شناسی اسلام - خلیفه‌الله‌بودن انسان - برخلاف انسان‌شناسی مدرن - اومانیزم - زمینه را برای توجه به مصالح جمعی و توجه به بشر حال و آینده فراهم می‌کند بدون آنکه نگران وجدان جمعی یا عقلانیت جمعی باشد؛ زیرا در زمان‌های بحران، مصلحت جامعه و امت مهمتر از عقلانیت جمعی است.

۴-۲-۲. قاعده لا ضرر به مثابه ابزار عملی مهار قدرت تکنولوژیک

در فقه اسلامی، قاعده «لا ضرر و لا ضرار» یکی از مهم‌ترین اصول حاکم بر همه ابواب فقهی است که نقش بنیادینی در تحدید اعمال انسانی - از جمله تصرفات فناورانه - ایفا می‌کند. این قاعده برگرفته از حدیث نبوی «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»، به‌روشنی دلالت دارد بر اینکه هیچ‌گونه کنش فردی یا جمعی که موجب زیان به دیگران یا نظام عمومی شود، از منظر شرع مشروعیت ندارد. امام خمینی در تحلیل دامنه این اصل تصریح می‌کند: «مفاد قاعده لا ضرر نفی هر حکمی است که مستلزم ضرر بر مکلف یا جامعه باشد» (خمینی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۷۴). براین اساس، فقه اسلامی نه تنها به رفع ضررهای بالفعل می‌پردازد؛ بلکه احکامی را که بالقوه منجر به آسیب گسترده شوند نیز از اعتبار ساقط می‌داند؛ رویکردی که قابلیت تعمیم مستقیم به فناوری‌های پرخطر معاصر را دارد.

در همین چهارچوب، آیت‌الله مکارم شیرازی با تأکید بر کارکرد اجتماعی این قاعده می‌نویسد: «قاعده لا ضرر اختصاص به روابط فردی ندارد؛ بلکه هر جا اجرای یک برنامه یا قانون موجب زیان عمومی گردد، از نظر اسلام مردود است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۶۵). از منظر وی، این اصل فقهی می‌تواند مبنای محدودسازی سیاست‌ها و فناوری‌هایی قرار گیرد که سلامت انسان، محیط زیست یا امنیت جمعی را تهدید می‌کنند؛ همچنین محمدباقر صدر با تحلیل فلسفه تشریع قاعده لا ضرر خاطر نشان می‌سازد که هدف اصلی آن «حفظ مصالح نوع انسان و جلوگیری از تبدیل قدرت به ابزار تخریب» (صدر، ۱۳۸۳، ص ۴۲۱) است. بر پایه این قرائت فقهی، قاعده لا ضرر تنها یک حکم سلبی نیست؛ بلکه سازوکاری پیشگیرانه برای مهار قدرت انسانی، به‌ویژه در عرصه فناوری، به‌شمار می‌رود. به بیان دیگر، هرگاه توسعه یا کاربرد تکنولوژی در معرض ایجاد «ضرر نوعی» یا «فساد فی الارض» قرار گیرد، فقه اسلامی با اتکا به این قاعده مشروعیت آن را نفی می‌کند. بدین ترتیب، لا ضرر به ابزاری عملی برای تحقق مسئولیت خلیفه‌اللهی انسان بدل می‌شود؛ ابزاری که امکان می‌دهد قدرت تکنولوژیک در چهارچوب حفظ جان انسان‌ها، عدالت بین‌نسلی و صیانت از نظام خلقت مهار گردد. درحالی که در نظام اخلاقی مدرن با توجه به مبانی آن (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و

معرفت‌شناسی) این نوع محدودسازی بیشتر در سطح گفتمان‌های اخلاقی و سیاستگذاری نرم تحقق می‌یابد و کمتر به صورت نظام حقوقی-فقهی الزام‌آور نهادمند شده است. در این نظام اخلاقی، منبع اقتدار نه ذات لایزال الهی بلکه عقل جمعی است که بری از خطا و منفعت‌طلبی نیست به نحوی که گاه توجهی به نسل‌های آینده نداشته و تنها بهره فعلی خود را در مرکز فعالیت‌هایش قرار می‌دهد.

۴-۲-۳. حفظ نظام (حفظ النوع) به عنوان مبنای فقهی صیانت از حیات جمعی

در نظریه مقاصد شریعت، حفظ نظام نوع انسان به معنای اعم یکی از اهداف بنیادین تشریع احکام الهی است؛ هدفی که ناظر به صیانت از بقای جامعه انسانی و جلوگیری از فروپاشی نظم زیستی و اجتماعی است. ابوحامد غزالی در تبیین مقاصد خمس تصریح می‌کند که شریعت اساساً برای حفظ «دین، جان، عقل، نسل و مال» وضع شده و هر امری که این اصول را تهدید کند، شرعاً مردود است (غزالی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۶). در این چهارچوب، حفظ جان صرفاً به معنای منع قتل فردی نیست بلکه شامل جلوگیری از هر فرایندی می‌شود که به نابودی گسترده انسان‌ها یا تضعیف بنیان زیست جمعی بینجامد. این فهم کلان از حفظ نوع در آثار نظریه‌پردازان مقاصد نیز تقویت شده است. ابواسحاق شاطبی با تأکید بر بُعد اجتماعی احکام می‌نویسد: «مقصود شارع از تشریع، اقامه مصالح عمومی و حفظ قوام جامعه انسانی است نه صرفاً رعایت منافع فردی» (شاطبی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۸). از نظر او، هر کنشی که به اختلال نظام یا زوال مصالح کلی منجر شود، حتی اگر در سطح فردی سودمند جلوه کند، با مقاصد شریعت ناسازگار است.

فقه معاصر شیعه نیز همین منطق را ذیل عنوان «حفظ نظام» صورت‌بندی کرده است. آیت‌الله مکارم شیرازی تصریح می‌کند: «حفظ نظام جامعه اسلامی از مهم‌ترین واجبات است و هر کاری که به تزلزل آن بینجامد، شرعاً حرام خواهد بود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۲۱). فقیه بر پایه این اصل موظف است پیامدهای کلان اجتماعی تصمیم‌ها و فناوری‌ها و نه تنها آثار محدود فردی آن‌ها را ارزیابی کند. از این منظر، حفظ‌النوع به ابزاری مفهومی برای مواجهه با مخاطرات تکنولوژیک بدل می‌شود: اگر توسعه یا

بکارگیری فناوری‌ای در معرض تهدید سلامت جمعی، محیط زیست یا آینده نسل بشر قرار گیرد، فقه اسلامی با اتکا به مقصد حفظ نظام مشروعیت آن را نفی می‌کند. بدین ترتیب، این اصل همانند قاعده لاضرر، نقش یک سازوکار پیشگیرانه را ایفا می‌کند و قدرت تکنولوژیک را در چهارچوب بقای نوع انسان و تداوم نظم خلقت مهار می‌سازد؛ چهارچوبی که با فهم اسلامی از مسئولیت انسان در مقام خلیفه الهی کاملاً سازگار است.

۴-۲-۴. فقه اسلامی به مثابه اخلاق آینده‌نگر

برآیند این سه اصل نشان می‌دهد که فقه اسلامی، برخلاف تلقی رایج معطوف به گذشته، واجد ظرفیتی ذاتی برای مواجهه با مسائل آینده است. ترکیب خلافت و امانت‌داری، قاعده لاضرر و مقصد حفظ النوع واجد نوعی منطق و الگوی پیشگیرانه در مواجهه با فناوری است که در آن مشروعیت فناوری نه بر اساس بهره فوری، بلکه بر پایه تأثیر آن بر بقای انسان، عدالت بین نسلی و سلامت نظام خلقت سنجیده می‌شود. از این منظر، فقه اسلامی را می‌توان به مثابه نظام تکلیفی مسئولیت‌زا فهم کرد: اخلاقی که همانند نظریه یوناس، آینده بشریت را معیار داوری قرار می‌دهد، اما افزون بر سطح نظری از سازوکارهای فقهی مشخص برای محدودسازی قدرت تکنولوژیک برخوردار است. بدین ترتیب، فقه نه تنها مجموعه‌ای از احکام فردی بلکه چهارچوبی تمدنی برای هدایت توسعه فناوری در افق حفظ حیات جمعی و پاسداری از امانت الهی تلقی می‌شود.

۴-۳. مطالعه موردی: فتوای حرمت سلاح هسته‌ای به مثابه مصداق هم‌گرایی اخلاق

فلسفی و فقه شیعه

تطبیق این دو چهارچوب اخلاقی به بهترین شکل در مورد یکی از بزرگ‌ترین تهدیدات قرن بیستم نمایان می‌شود: سلاح‌های هسته‌ای. فتوای حرمت سلاح‌های هسته‌ای از سوی رهبر شهید جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک مورد کاوی شاخص انتخاب شده است، چرا که به صراحت پیوند میان اخلاق و حیانی و سیاست‌گذاری

بازدارنده را به نمایش می‌گذارد. البته باید توجه کرد که در میان فقیهان شیعه در باب سلاح‌های کشتار جمعی اجماع کامل وجود ندارد؛ برخی فقها با استناد به قاعده «اعداد قوه» (آمادگی دفاعی) رویکردهای متفاوتی در باب بازدارندگی^۱ دارند (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱). با این حال، انتخاب این فتوا به دلیل تکیه بر استدلال‌های جامع اخلاقی-مذهبی در قبال فاجعه‌باربودن این فناوری است (محقق داماد، ۱۳۹۸).

۳-۴-۱. مسئولیت در عمل: فتوای رهبر شهید ایران

در جمهوری اسلامی ایران رهبر عالی نظام با تکیه بر جایگاه فقهی خود در مقام مرجع تقلید و حاکم شرع تولید، نگهداری و استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی مبتنی بر انرژی هسته‌ای را به طور قاطع حرام اعلام کرده‌اند. این حکم حتی در شرایطی که ممکن است تولید این سلاح‌ها به عنوان یک عامل بازدارنده استراتژیک تلقی شود، لازم الاجرا دانسته شده است.

رهبر شهید جمهوری اسلامی ایران -آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای (مد ظله العالی) در چندین بیان رسمی و از جمله در بخشی از پیام خود به کنفرانس بین‌المللی خلع سلاح به حرمت همه سلاح‌های کشتار جمعی و هسته‌ای تأکید کرده‌اند؛ همچنین، ایشان فرموده‌اند این موضع «بر اساس ایمان و مذهب ما است» و نه به دلیل فشارهای خارجی.^۲ از دیدگاه تحلیلی، این فتوا نمونه بارز اخلاق مسئولیت جهانی در قالب فقه اسلامی است زیرا:

- تصمیم‌گیرنده بر توانایی بالفعل فناوری آگاه است؛
- با این حال، الزام اخلاقی حفظ انسانیت و عدالت جهانی را بر منافع آن مقدم می‌دارد؛
- این تصمیم مبنای متافیزیکی خود را از حرمت افساد فی الارض و ائتلاف نفوس می‌گیرد که دقیقاً متناظر با نگرانی یوناس از نابودی زیست انسانی است.

1. Deterrence

2. <https://www.leader.ir/fa/content/6675>

فتوای حرمت سلاح‌های کشتار جمعی در جمهوری اسلامی ایران، یکی از دیدگاه‌های مهم در فقه سیاسی معاصر شیعه است که نشان می‌دهد چگونه دغدغه‌های اخلاقی نسبت به تخریب گسترده انسانی می‌تواند به صورت حکم فقهی صورت‌بندی شود.

۴-۴. تحلیل تطبیقی: همخوانی اخلاق و شریعت

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که اخلاق مسئولیت در اندیشه هانس یوناس و فقه شیعه هرچند از دو مبنای متفاوت عقل فلسفی و وحی دینی برخاسته‌اند، در سطح کارکردی به یک دغدغه مشترک می‌رسند: مهار پیش‌گیرانه قدرت تکنولوژیک در برابر تهدیدهای وجودی. با این حال، تفاوت بنیادین میان این دو رویکرد در نحوه تحقق مسئولیت آشکار می‌شود؛ اخلاق یوناس بیشتر به صورت یک نظام فلسفی-هشداردهنده و غیرالزام‌آور باقی می‌ماند در حالی که فقه شیعه با تکیه بر ساختار اجتهادی و نهادهای حقوقی امکان تبدیل هنجار اخلاقی به الزام اجتماعی را فراهم می‌سازد؛ بنابراین، نسبت این دو سنت را باید نه در سطح همسانی ماهوی بلکه در قالب همگرایی کارکردی همراه با واگرایی ساختاری فهم کرد. در نتیجه، همگرایی در نتیجه اخلاقی وجود دارد، اما تفاوت در سازوکار تحقق آن باقی است. این نتیجه می‌تواند زمینه‌ای برای گفت‌وگوی میان اخلاق فناوری معاصر و الهیات اسلامی فراهم سازد. یوناس تأکید می‌کند اخلاق کلاسیک دیگر پاسخگوی پیامدهای جهانی و بلندمدت فناوری مدرن نیست و باید جای خود را به اخلاقی آینده‌نگر بدهد که معیار مرکزی آن امکان استمرار زندگی انسانی باشد. در مقابل، فقه شیعه این دغدغه را نه تنها در سطح نظری، بلکه در قالب اصول الزام‌آور نهادینه کرده است. مفهوم خلافت و امانتداری انسان، قدرت را به مسئولیتی الهی بدل می‌سازد؛ قاعده لاضرر امکان نفی حقوقی کنش‌ها و سیاست‌های آسیب‌زا را فراهم می‌آورد و مقصد حفظ النّوع در نظریه مقاصد شریعت، بقای جامعه انسانی و جلوگیری از اختلال نظام زیستی-اجتماعی را به هدف بنیادین تشریع تبدیل می‌کند. این سه مؤلفه در کنار یکدیگر چهارچوبی پیشگیرانه می‌سازند که در آن توسعه فناوری تنها زمانی مشروع است که با سلامت جمعی، عدالت بین‌نسلی و حفظ نظم خلقت سازگار باشد.

در این چهارچوب، فتوای رهبر جمهوری اسلامی ایران درباره حرمت سلاح هسته‌ای را می‌توان یکی از مصادیق مهم در سنت فقه سیاسی شیعه دانست که در آن نگرانی‌های اخلاقی نسبت به سلاح‌های کشتار جمعی صورت‌بندی فقهی یافته است. البته، در خصوص این دیدگاه اجماعی در میان تمامی فقهای شیعه وجود ندارد. به عبارت دیگر، دغدغه مرکزی یوناس آن است که تولید سلاح‌های هسته‌ای بزرگ‌ترین مصداق تهدید تکنولوژیک برای استمرار زندگی انسانی است؛ درحالی که از منظر فقهی، قاعده لاضرر و اصل حفظ النوع بر این نکته تأکید دارند که چنین سلاح‌هایی بالقوه به ضرری غیرقابل بازگشت از جمله آلودگی رادیواکتیو و نابودی گسترده انسانی می‌انجامد و بنیان بقای نوع بشر را متزلزل می‌سازند. خطر فاجعه هسته‌ای مصداق روشن ضرر محض است که شریعت آن را بر نمی‌تابد. این حکم نشان می‌دهد که چگونه الزام اخلاقی برخاسته از وحی به همان نتیجه‌ای می‌رسد که اخلاق فلسفی یوناس در پی آن است: محدودسازی قدرت تکنولوژیک در برابر ارزش هستی.

همپوشانی و ساختار مسئولیت اخلاق هاناس یوناس و فقه شیعه در موارد ذیل قابل طرح است:

جدول ۲. مبانی مشترک اخلاق مسئولیت یوناس و فقه شیعه

محور	یوناس - اخلاق مسئولیت	فقه شیعی - نظام تکلیفی مسئولیت‌زا
منشأ تکلیف	از حقیقت «بودن» (Being) و ارزش ذاتی حیات انسانی ناشی می‌شود.	از «تکلیف الهی» و امانت انسان در برابر خدا و خلق سرچشمه می‌گیرد.
دامنه مسئولیت	جهانی و بین‌نسلی؛ شامل طبیعت و آینده انسان.	جهانی و مابعد زمانی؛ شامل حفظ نوع بشر، عدالت و کرامت.
ماهیت الزام	اخلاقی - فلسفی (نه الزام حقوقی)	فقهی - شرعی (حرام یا واجب شرعی)
نقطه محوری	حفظ امکان زیستن انسانی در آینده	نهی از فساد، ظلم و ائتلاف جان بیگناه (قواعد: لا ضرر، حرمت افساد، حفظ نفس محترمه)

با این حال علیرغم تشابه در نتیجه و مقصد، تفاوت‌های مهمی میان این دو رویکرد وجود دارد که به منبع اقتدار اخلاقی، ساختار تصمیم و انگیزش اخلاقی بازمی‌گردد. در نظریه یوناس، عقل فلسفی و تجربه تاریخی بشر مبنای اقتدار اخلاقی است و تصمیم‌گیری به خودآگاهی فرد یا جمع انسانی واگذار می‌شود؛ در حالی که در فقه شیعه، وحی الهی و عقل فقیهانه سرچشمه الزام اخلاقی است و ساختار تصمیم در قالب حکم شرعی مجتهد جامع‌الشرايط یا ولی فقیه صورت‌بندی می‌شود؛ همچنین، انگیزش اخلاقی در اندیشه یوناس بیشتر بر ترس عقلانی از نابودی هستی استوار است حال آنکه در فقه شیعه، خوف الهی همراه با حبّ انسانیت در چهارچوب توحیدی نقش محوری دارد.

جدول ۳. تفاوت مهم رویکرد یوناس و فقه شیعی

جنبه	یوناس	فقه شیعی
منبع اقتدار اخلاقی	عقل فلسفی و تجربه تاریخی بشر	وحی الهی و عقل فقیهانه
ساختار تصمیم	خودآگاهی فرد یا جمع انسانی	حکم شرعی ولی فقیه یا مجتهد جامع‌الشرايط
انگیزش اخلاقی	ترس عقلانی از نابودی هستی	خوف الهی و حبّ انسانیت در چهارچوب توحیدی

با وجود این تفاوت‌های ساختاری، هر دو رویکرد در عمل به یک نتیجه انسانی و اخلاقی می‌رسند: پرهیز از فناوری‌های نابودگر حتی اگر در اختیار باشند. یوناس از مسیر فلسفه مدرن به این جمع‌بندی می‌رسد که قدرت تکنولوژی جدید نیازمند اخلاقی جهانی و بازدارنده است و فقیه شیعی از مسیر قرآن و فقه همان معنا را بیان می‌کند: هر قدرتی باید در چهارچوب عدالت و حفظ انسانیت محدود شود. این تقارن مفهومی را می‌توان مبنایی غنی برای گفت‌وگوی فلسفی میان الهیات اسلامی و اخلاق جهانی معاصر دانست، به‌ویژه در حوزه‌هایی چون اخلاق زیست‌فناوری و تسلیحات، عدالت

زیست محیطی و مسئولیت بین نسلی یا حقوق آیندگان؛ بنابراین، هدف مقاله نه اثبات برتری یکی بر دیگری بلکه تحلیل امکان گفت و گوی میان سستی در مواجهه با مسائل مشترک معاصر است.

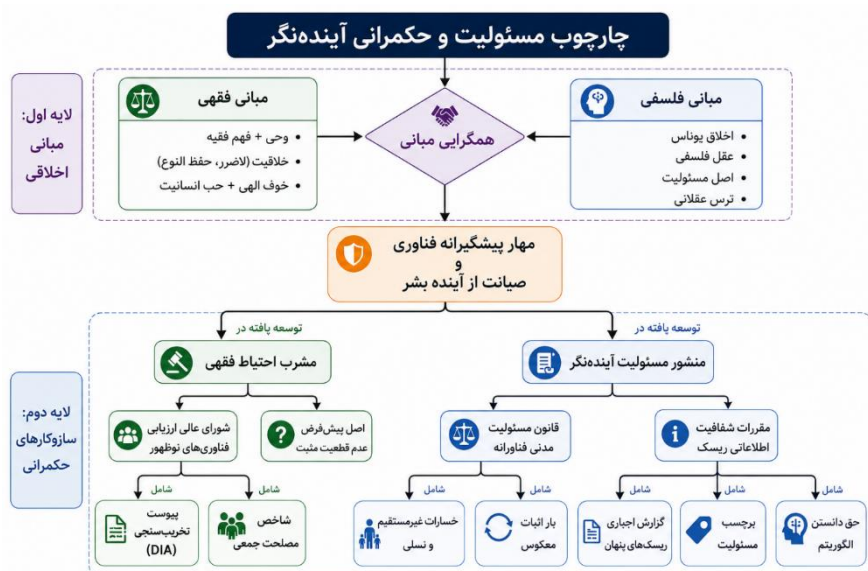
بر آیند تطبیق دو سنت فکری الگویی نظری در خصوص مسئولیت آینده نگر در مهار قدرت تکنولوژیک را به دست می دهد:



مدل ۱، مسئولیت آینده نگر در مهار قدرت تکنولوژیک

الگوی نظری بر «چرایی» و «نگرش» تمرکز دارد. برای افزودن لایه «چگونگی» (حکمرانی) از مفاهیم موجود در نمودار استفاده کرده و آنها را به سازوکارهای عملی

تبدیل می‌کنیم؛ لذا، بر اساس همگرایی حاصل از مبانی فقهی مبتنی بر احتیاط (لاضرر، حفظ النوع) و اخلاق مسئولیت آینده‌نگر یوناس (اصل مسئولیت، ترس عقلانی)، این پژوهش مدل «حکمرانی احتیاط و امانت در فناوری» را پیشنهاد می‌دهد. این مدل شامل دو لایه اصلی است: اول، ارتقاء نگرش فردی و سیستمی به سمت مسئولیت‌پذیری پیش‌گیرانه و دوم، تبدیل این نگرش به سازوکارهای حقوقی و نهادی مشخص از جمله تشکیل «شورای عالی ارزیابی فناوری‌های نوظهور» و تدوین «قانون مسئولیت مدنی فناوریانه» برای تضمین صیانت از آینده بشر.



مدل ۲، چهارچوب مسئولیت و حکمرانی آینده‌نگر در مهار قدرت تکنولوژیک

پیوند میان اندیشه یوناس و فقه اسلامی در مدل نشان می‌دهد که مسئولیت اخلاقی انسان در قبال آینده و حیات جمعی فراتر از منافع و توانایی‌های حال حاضر است و بازخوانی این منابع گامی ضروری برای مواجهه مسئولانه با آینده بشریت به شمار می‌آید.

۵. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی تحلیلی: ضرورت مسئولیت جهان‌شمول

تحلیل تطبیقی میان اخلاق مسئولیت هانس یوناس و اصول بنیادین فقه شیعه نشان می‌دهد که نگرانی در مورد آینده و قدرت مخرب فناوری یک نگرانی خاص فرهنگی یا تاریخی نیست؛ بلکه یک ضرورت هستی‌شناختی است که در عمق سنت‌های اخلاقی مختلف ریشه دارد.

یوناس پل ارتباطی مهم میان چالش‌های مدرن و پاسخ‌های ریشه‌دار در سنت‌های اخلاقی سنتی (مانند فقه شیعه) فراهم می‌آورد. در هر دو سیستم، مسئولیت در قبال کل وجود از خود وجود مایه می‌گیرد؛ خواه این وجود متجلی در امانت الهی خلیفه باشد یا در ضرورت فلسفی بقای نسل‌های آینده. در نهایت، هر دو سیستم انسان معاصر را ملزم به احتیاطی سخت‌گیرانه در استفاده از قدرتی می‌سازند که می‌تواند به بهای نابودی خود تمام شود.

بحثی که یوناس داشته و نتیجه آن تغییر پارادایم از وظیفه فردی به مسئولیت جمعی - جهانی است؛ در فقه شیعه کاملاً بر آن تأکید شده و مطلب جدیدی نیست. براین اساس است که نظر فقهی رهبر جمهوری اسلامی ایران و نه نظر اجماعی تمامی فقیهان، تولید و بهره‌برداری از بمب اتم را حرام اعلام کرده درحالی‌که ایران اولاً، قادر به تولید آن است، ثانیاً، با توجه به شرایط جهانی‌اش به آن نیاز دارد، لکن به دلیل مسئولیت جهانی از این امر اجتناب می‌کند.

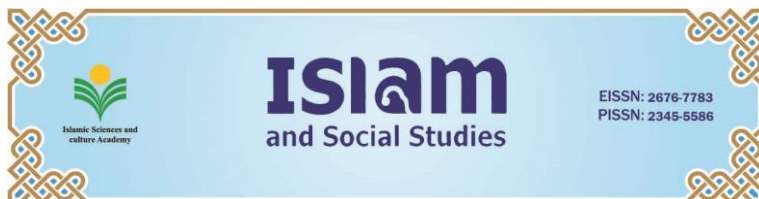
اگرچه اخلاق مسئولیت یوناس در سپهر عمومی و اسناد بین‌المللی اخلاق زیستی بازتاب‌های متعددی داشته است (Vogel, 2014)، اما به دلیل فقدان ضمانت اجرایی قهری (قدرت نهادی) در مهار فناوری‌های نظامی مخرب با دشواری‌های ساختاری روبروست (Jonas, 1984). در این نقطه، ظرفیت فقه شیعه در ترکیب «الزام اخلاقی» با «سلطه شرعی» - قانونی (محقق داماد، ۱۳۹۸)، می‌تواند به عنوان یک مدل مکمل برای اخلاق یوناس عمل کند تا از محدوده توصیه‌های اخلاقی به سمت قواعد الزام‌آور رفتاری حرکت کند. به‌طور کلی، نظریه اخلاق مسئولیت یوناس چهارچوبی آینده‌نگر و احتیاط‌محور در فلسفه فناوری ارائه می‌دهد که تأثیر قابل توجهی بر اخلاق زیست‌محیطی و فناوری

داشته است، هرچند میزان تبدیل آن به سازوکارهای نهادی و حقوقی همچنان محل بحث است؛ درحالی که فقه شیعه به عنوان یک سنت حقوقی-اخلاقی دارای سازوکارهای درونی برای محدودسازی رفتار انسانی و قابلیت نهادسازی و مدیریت جامعه انسانی به نفع مصالح جمعی است که بیشتر از طریق قواعد فقهی و اجتهاد اصولی عمل می کند.

فهرست منابع

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). قرآن در قرآن. قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تفسیر موضوعی قرآن کریم: انسان در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). رساله توضیح المسائل. قم: مرکز نشر اسراء.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۱۶). الموافقات فی اصول الشریعه (ج ۲). بیروت: دار المعرفه.
- صدر، محمد باقر. (۱۳۸۳). اقتصاد ما. تهران: دار المعارف.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۲). المستصفی من علم الاصول (ج ۱). (تدوین: م. اشقر) تهران: احسان.
- محقق داماد، مصطفی. (۱۳۹۸). فقه و حقوق؛ فناوری‌های نوین. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۵). اخلاق در قرآن (ج ۲). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۰). آموزش فلسفه اخلاق. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). انسان کامل. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). انسان و سرنوشت. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). القواعد الفقهیه (ج ۱). قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- موسوی بجنوردی، محمد. (۱۴۰۱). قواعد فقهیه (ج ۱). تهران: موسسه عروج.
- موسوی خمینی، سیدروح اله. (۱۳۸۰). تحریر الوسیله (ج ۲). قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- Benhabib, S. M. (1992). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Routledge.
- Berdinesen, H. (2017). On Hans Jonas "The Imperative of Responsibility". *Philosophia*, (17), pp. 16-28.

- Bergmann, S. (2018). *Technology and Religion: A Study in Responsibility* .Routledge.
- Foltz, R., Denny , F & ,.Baharuddin, A. (2003). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* .
Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Habermas, Jurgen .(1990) .*Moral Consciousness and Communicative Action*.
Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jurgen .(2003). *The Future of Human Nature* .Cambridge: Polity Press.
- Held, Virginia. (2006) .*The Ethics of Care: Personal, Political, and Global* .Oxford:
Oxford University Press.
- Izzi, Dien. M .(2000) .*The Environmental Dimensions of Islam* .Cambridge:
Lutterworth Press.
- Jonas, Hans .(1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the
Technological Age* .Chicago: University of Chicago Press.
- Vogel, Lawrence. (2014) .Hans Jonas and the Principle of Responsibility .T.
Bailey & , J. Grondin in ,*The Cambridge Companion to Hans Jonas*) (pp.153-
178) .Cambridge: Cambridge University Press.
- <https://www.leader.ir/fa/content/6675>.



Sacred Solidarity and Agency Hope in the Ramadan War: A Socio-Religious Analysis of Iranians' Field Action*

Saeed Soleymani¹ Shamsollah Mariji²

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine,
Kerman University of Medical Sciences, Kerman, Iran.

s.soleymani@kmu.ac.ir

2. Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Social Sciences, Baqir al-Olum
University, Qom, Iran (**Corresponding Author**).

mariji@bou.ac.ir

Abstract

In armed conflicts, psychological collapse and collective fragmentation are as dangerous as military defeat. The two primary shields against these threats are "social cohesion" and a "hopeful outlook toward the future." The Ramadan War serves as a prominent example of resistance in which religious beliefs were able to produce and reproduce these two elements at the height of crises. However, existing studies have either remained within secular frameworks or merely described events, and none have systematically analyzed the linkage between Shia theological foundations and psychological mechanisms. The aim of this study is to identify and examine these very mediating mechanisms. This qualitative research was conducted using thematic analysis with a deductive-inductive approach. The textual corpus includes the Noble Quran, *Nahj al-Balagha*, *Sahifeh-ye Imam Khomeini*, *Sahifeh Sajjadiyya*, and social psychology theoretical

* Soleymani, S., & Mariji, Sh. (2026). Sacred Solidarity and Agency Hope in the Ramadan War: A Socio-Religious Analysis of Iranians' Field Action. *Islam and Social Studies*, 14(1), pp. 131-157.
<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74854.22285>

■ **Article Type:** Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

■ **Received:** 2025/11/21 • **Revised:** 2026/12/19 • **Accepted:** 2026/02/10 • **Online Publication:** 2026/03/30

© 2026

authors retain the copyright and full publishing rights



texts (Durkheim, Snyder, Putnam, Pargament, and van Zomeren). The findings of the research comprise four main mechanisms: 1) highlighting a sacred collective identity through ritualistic ceremonies and the concept of *Wilayah-Ummah* (Leadership-Community); 2) recreating faith-based social capital through norms of self-sacrifice and institutional trust in religious leadership; 3) transforming passive hope into agency hope relying on dynamic trust (*Tawakkul*) and commitment to the promise of divine victory; and 4) sacredly signifying suffering and death through the narrative of divine trial and the idea of martyrdom. These mechanisms operated in a self-reinforcing cycle. The results indicate that the integration of Shia beliefs with psychological mechanisms produces a type of "sustainable and strategic" solidarity and hope that lacks the fragility of material models, transforming religion from an individual matter into an engine of collective resistance.

Keywords

Religious solidarity, Agency hope, Social psychology, Ramadan War, Collective action, Social capital.



همبستگی قدسی و امید عاملیتی در جنگ رمضان: تحلیلی

اجتماعی-دینی از کنش میدانی ایرانیان*



شمس‌اله مریجی^۲



سعید سلیمانی^۱

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی کرمان، کرمان، ایران.

s.soleymani@kmu.ac.ir

۲. استاد، گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mariji@bou.ac.ir

چکیده

در مخاصمات مسلحانه، فروپاشی روانی و گسیختگی جمعی به اندازه شکست نظامی خطرناک است. دو سپر اصلی در برابر این تهدیدها، «انسجام اجتماعی» و «چشم‌انداز امیدوارانه به آینده» هستند. جنگ رمضان نمونه‌ای برجسته از مقاومتی است که در آن باورهای دینی توانستند این دو عنصر را در اوج بحران تولید و بازتولید کنند. باین حال، پژوهش‌های موجود یا در چهارچوب‌های سکولار مانده‌اند و یا تنها به توصیف وقایع پرداخته‌اند و هیچ‌یک پیوند میان مبانی کلامی شیعه و سازوکارهای روان‌شناختی را به‌طور نظام‌مند تحلیل نکرده‌اند. هدف این مطالعه، شناسایی و واکاوی همین سازوکارهای واسطه‌ای است. روش این پژوهش کیفی و با روش تحلیل مضمون و رویکرد قیاسی-استقرایی انجام شده است. پیکره متنی شامل قرآن کریم، نهج‌البلاغه، صحیفه امام خمینی (ع)، صحیفه سجادیه و متون نظری روان‌شناسی اجتماعی (دورکیم، اسنایدر، پاتنام، پارگامنت و ون زومرن) می‌باشد. یافته‌های این پژوهش شامل چهار سازوکار

* سلیمانی، سعید؛ مریجی، شمس‌اله. (۱۴۰۵). همبستگی قدسی و امید عاملیتی در جنگ رمضان: تحلیلی

اجتماعی-دینی از کنش میدانی ایرانیان. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۱)، صص ۱۳۱-۱۵۷.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74854.22285>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۳۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۲۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



اصلی: ۱) برجسته‌سازی هویت جمعی قدسی از رهگذر شعائر آیینی و انگاره ولایت-امت؛ ۲) بازآفرینی سرمایه اجتماعی ایمان‌بنیان از طریق هنجارهای ایثار و اعتماد نهادی به رهبری دینی؛ ۳) دگردیسی امید انتظاری به امید کنش‌گرا با تکیه بر توکل پویا و التزام به وعده نصرت و ۴) معنادهی مقدس به رنج و مرگ از مجرای روایت آزمون الهی و ایده شهادت می‌باشد. این سازوکارها در چرخه‌ای خودتقویت‌شونده عمل می‌کردند. نتایج پژوهش بیانگر آن است که تلفیق باورهای شیعی با سازوکارهای روان‌شناختی، گونه‌ای از همبستگی و امید «پایدار و راهبردی» تولید می‌کند که شکنندگی مدل‌های مادی را ندارد و دین را از امری فردی به موتور مقاومت جمعی تبدیل می‌کند.

کلیدواژه‌ها

همبستگی دینی، امید عاملیتی، روان‌شناسی اجتماعی، جنگ رمضان، کنش جمعی، سرمایه اجتماعی، توکل.

۱. مقدمه و بیان مسئله

جنگ، بیش از آنکه تنها یک رویارویی نظامی باشد، عرصه‌ای برای فرسایش روانی جمعیت‌ها و ازهم گسیختگی بافت اجتماعی آنهاست. وحشت از مرگ، غیاب امنیت وجودی، تحلیل رفتن اعتماد میان فردی، و احساس پوچی رنج، همگی عواملی هستند که می‌توانند مقاومت یک ملت را پیش از شکست در میدان نبرد، از درون فروپاشانند. این عوامل به صورت یک چرخه فرسایشی عمل می‌کنند: ترس از مرگ، اعتماد به دیگری و به نهادهای جمعی را تحلیل می‌برد (فاطمی امین و سلیمانی، ۱۴۰۳)؛ کاهش اعتماد، همکاری و هماهنگی را دشوار می‌سازد و هزینه کنش جمعی را بالا می‌برد؛ شکست‌های پی‌درپی نیز معنای رنج را تهی می‌کند و پوچی حاصل از آن، انگیزه ادامه را در نسل‌های بعدی مقاومت می‌خشکاند. تجربه تاریخی نشان داده است که بسیاری از مقاومت‌های ستایش شده، نه در میدان نبرد، که در همین پیچ‌وخم‌های فرسایش روانی فروپاشیده‌اند. در چنین شرایطی، آنچه بقا و تداوم کنش را ممکن می‌سازد، نه صرفاً ادوات و نیروی انسانی، که وجود دو مؤلفه روان‌شناختی-اجتماعی کلیدی است: «همبستگی» به مثابه نیروی مرکزگرایی که از تفرقه و چندپارگی اجتماعی جلوگیری می‌کند، و «امید» به عنوان پیش‌رانه‌ای انگیزشی که انرژی حرکت در شرایط دشوار و نابرابر را فراهم می‌آورد (اسنایدر، ۲۰۰۲؛ پاتنام، ۲۰۰۰، ص ۱۹).

جنگ رمضان، به عنوان یکی از مصادیق شاخص مقاومت دین‌بنیاد در دوران معاصر، عرصه‌ای منحصر به فرد برای مطالعه این پرسش بنیادین است که چگونه یک نظام اعتقادی می‌تواند در بحرانی‌ترین لحظات، این دو عنصر حیاتی را نه تنها حفظ، بلکه تقویت کند. در این میدان، حضور خودجوش و گسترده مردمی، پدیده‌ای بود که معادلات مرسوم نظامی را بر هم زد و نشان داد که منبعی فراتر از محاسبات مادی در میان است. این منبع، همان نظام معنایی برآمده از باورهای دینی است که توانست همبستگی را از سطح یک ضرورت اجتماعی به یک الزام اعتقادی ارتقا دهد (بورگزمایر، ۲۰۰۳، صص ۱۴۸-۱۶۶)، و امید را از یک خوش‌بینی روان‌شناختی به یک تعهد متافیزیکی (اسکلی و بیلر، ۲۰۰۹، صص ۱۴۳-۱۷۲). در میدان‌های متعارف، همبستگی بر پایه منافع مشترک

یا تهدید مشترک شکل می‌گیرد و به محض تغییر معادلات هزینه-فایده، متزلزل می‌شود؛ حال آنکه در جنگ رمضان، «الزام اعتقادی» برآمده از ایمان، خود را بر محاسبات عقلانی-عرفی تحمیل کرد و همبستگی را به عهده‌ی غیرقابل چانه‌زنی با خداوند بدل ساخت. از سوی دیگر، امید در این میدان دیگر نه یک ارزیابی شناختی شکننده از منابع مادی، که یک «تعهد متافیزیکی» به وعده‌ی نصرت الهی بود و به همین دلیل، نه از شکست‌های موضعی فرومی‌ریخت و نه در غیاب چشمانداز مادی رنگ می‌باخت.

۲. اهمیت و ضرورت پژوهش

ادبیات روان‌شناسی اجتماعی معاصر، چهارچوب‌های نظری ارزشمندی برای تبیین همبستگی و امید فراهم آورده است. امیل دورکیم با نظریه‌ی «جوشش جمعی»^۱، چارلز اسنایدر با مدل شناختی امید، رابرت پاتنام با مفهوم «سرمایه‌ی اجتماعی» و نظریه‌پردازان کنش جمعی با مدل‌هایی همچون SIMCA^۲، هر یک از زاویه‌ای به این پدیده پرداخته‌اند. با این حال، قریب به اتفاق این چهارچوب‌ها در بستر جوامع سکولار غربی صورت‌بندی شده‌اند و در تبیین نقش متغیر «دین» ناتوان یا کم‌بهره‌اند (نورس و اینگلهارت، ۲۰۱۱، صص ۳-۳۲). در این نظریات، هویت‌های جمعی بیشتر افقی و مبتنی بر منافع یا شناخت‌های مشترک زمینی تعریف می‌شوند؛ منابع امید در همین سطح افقی و در قالب محاسبات عقلانی-عرفی جستجو می‌شوند و سرمایه‌ی اجتماعی نیز به شبکه‌های مدنی و اعتماد متقابل برآمده از تعاملات روزمره محدود می‌گردد. در چنین چشم‌اندازی، دین یا به‌عنوان پدیده‌ای حاشیه‌ای در نظر گرفته می‌شود یا حداکثر در قالب یک «ایدئولوژی توجیه‌گر» برای کنش‌هایی که ریشه در عوامل مادی دارند، جای می‌گیرد. این فروکاست‌گرایی، توان تبیین مقاومت‌هایی را که در آن‌ها باورهای دینی نه توجیه‌گر پسینی، که موتور محرک پیشینی همبستگی و امید هستند، به‌شدت کاهش می‌دهد (دورکیم، ۱۹۹۵/۱۹۱۲م، صص ۴۱۸-۴۱۹؛ پارگامنت، ۲۰۱۱، صص ۱۶۲-۱۶۵).

1. Collective effervescence

2. Social Identity Model of Collective Action

شکاف نظری موجود زمانی آشکارتر می‌شود که به پایداری خیره‌کننده مقاومت در جنگ رمضان می‌نگریم؛ مقاومتی که در آن، با وجود نابرابری شدید قوا و هزینه‌های انسانی سنگین، نه تنها همبستگی فرو نپاشید؛ بلکه به‌طور مداوم بازتولید شد. چرا در شرایطی که تحلیل هزینه-فایده مادی، توقف مقاومت را تجویز می‌کرد، مشارکت مردمی نه فقط ادامه یافت؛ بلکه اوج گرفت؟ پاسخ به این پرسش، نیازمند گذر از سطح توصیف وقایع و ورود به لایه‌های زیرین روان‌شناختی-اعتقادی است. به‌ویژه، مدل‌های سکولار امید، از جمله مدل اسنایدر، امید را کاملاً وابسته به ادراک فرد از مسیرهای در دسترس و عاملیت شخصی می‌دانند؛ در شرایطی که مسیرهای مادی به‌شدت مسدود شده باشند، چنین امیدی منطقاً باید فروپاشد. اما در جنگ رمضان شاهد گونه‌ای متفاوت از امید هستیم که نه از محاسبه منابع، که از «ضمانت فرامادی» تغذیه می‌کند. این «امید قدسی» نیازمند صورت‌بندی نظری جدیدی است که مفاهیم کلامی را به سازوکارهای روان‌شناختی پیوند زند.

در واقع، نظریه‌های رایج در روان‌شناسی دین نیز به‌ندرت به عرصه کنش جمعی مسلحانه وارد شده‌اند. پارگامنت (۲۰۱۱م) با وجود ارائه الگوی «مقابله دینی مشارکتی»، همچنان واحد تحلیل خود را فرد و بحران‌های شخصی او قرار داده است؛ حال آنکه جنگ رمضان بحرانی در مقیاس یک ملت بود و مکانیسم‌های مقابله در آن، هم‌زمان سطوح درون‌فردی، بین‌فردی و نهادی را درگیر می‌کرد. افزون‌براین، تمایز میان منابع امید در دو پارادایم سکولار و دینی، شکاف نظری را عمیق‌تر می‌کند. در پارادایم سکولار، امید با بسته‌شدن مسیرهای عینی فرو می‌ریزد؛ اما در پارادایم شیعی، وعده نصرت یک «باید کنشی» به همراه دارد که مؤمن را به عاملیت وامی‌دارد تا شرط تحقق وعده را فراهم آورد. بدین ترتیب، امید نه محصول ارزیابی مسیرهای موجود، که خود مولد مسیرهای جدید می‌شود. این دگردیسی، از یک‌سو مستلزم بازتعریف مفهوم امید در نظریه‌های روان‌شناختی است (آوریل و همکاران، ۲۰۰۹م) و از سوی دیگر، نیازمند شناسایی سازوکارهایی است که از خلال آن‌ها باورهای کلامی شیعه، این گذار را ممکن می‌سازند.

جنگ رمضان از این جهت یک «آزمایشگاه طبیعی» کم نظیر است که در آن تلفیق بی سابقه دستگاه کلامی شیعه با بسیج توده‌ای، امکان مشاهده بی واسطه سازوکارهای تبدیل باور به کنش را فراهم می‌آورد. اهمیت مضاعف این مطالعه در آن است که می‌تواند الگویی تحلیلی برای فهم دیگر جنبش‌های مقاومت دین‌بنیاد در جهان اسلام - که بیشتر با تبیین‌های سکولار ناقص فهمیده می‌شوند - ارائه دهد. پژوهش‌های موجود بیشتر یا در چهارچوب‌های سکولار به تحلیل این پدیده پرداخته‌اند و نقش دین را به یک متغیر زمینه‌ای تقلیل داده‌اند، یا در سنت مطالعات دینی، تنها به توصیف وقایع و تحلیل‌های کلامی بسنده کرده‌اند. دسته نخست، سازوکارهای اختصاصی تولید امید و همبستگی در بستر اعتقادات شیعی را نادیده می‌گیرند و دسته دوم فاقد روش‌های نظام‌مند روان‌شناختی برای تحلیل این سازوکارها هستند. جای خالی پژوهشی که بتواند با یک دستگاه روش‌مند، پیوند میان مبانی اعتقادی شیعه و سازوکارهای روان‌شناختی تولید همبستگی و امید را صورت‌بندی کند، کاملاً محسوس است. اهمیت این پژوهش در پرکردن همین خلأ نهفته است؛ ارائه مدلی تلفیقی که نشان دهد چگونه مفاهیمی چون توکل، اعتصام به حبل‌الله و استقامت، به سازوکارهای عینی روان‌شناختی تبدیل می‌شوند و کنش جمعی پایدار را ممکن می‌سازند.

۳. پرسش‌های پژوهش

این مطالعه بر سه پرسش اصلی استوار است. نخست، سازوکارهای روان‌شناختی - اجتماعی که در شکل‌گیری و تداوم همبستگی و امید در جنگ رمضان نقش داشته‌اند، کدامند؟ دوم، کنش جمعی و مشارکت توده‌ای چگونه از این مؤلفه‌ها تأثیر پذیرفته و به نوبه خود آن‌ها را بازتولید کرده است؟ و سوم، مفاهیم بنیادین دستگاه کلامی شیعه - به‌ویژه توکل، اعتصام به حبل‌الله، و استقامت - چگونه به این سازوکارها سوگیری و جهت بخشیده‌اند؟

۴. اهداف پژوهش

هدف اصلی این پژوهش، شناسایی و تحلیل نظام‌مند سازوکارهای روان‌شناختی - اجتماعی

میانجی‌ای است که باورهای اعتقادی شیعی را به همبستگی و امید کنش‌گرا و سپس به حضور و مشارکت عینی در میدان رمضان پیوند می‌زنند. هدف دوم، ارائه یک مدل مفهومی تلفیقی است که بتواند محدودیت‌های نظریات غربی را در تبیین پدیده‌های مقاومت دینی جبران کرده و الگویی برای تحلیل‌های آتی در این حوزه فراهم آورد. ذیل هدف دوم، سه مقصود عملیاتی دنبال می‌شود: نخست، تفکیک سازوکارهای روان‌شناختی فعال در سطح فردی (مدیریت ترس از مرگ، امید شخصی) از سازوکارهای فعال در سطح جمعی (هویت‌سازی، تولید سرمایه اجتماعی) و نشان‌دادن درهم‌تنیدگی آن‌ها در بستر اعتقادی؛ دوم، صورت‌بندی رابطه تعاملی میان «باور قدسی» و «کنش میدانی» به گونه‌ای که هم عاملیت انسانی و هم اتکا به ضمانت فرامادی در یک چهارچوب منسجم حفظ شود؛ و سوم، فراهم آوردن یک ابزار مفهومی برای مقایسه تطبیقی جنبش‌های مقاومت دین‌بنیاد در فرهنگ‌ها و مذاهب گوناگون، تا از رهگذر آن بتوان شباهت‌ها و تفاوت‌های سازوکاری را در مطالعات آتی شناسایی کرد. این اهداف در مجموع می‌کوشند تا شکاف میان تحلیل‌های کلامی، مستندات تاریخی و مدل‌های روان‌شناختی را پر کنند.

۵. پیشینه پژوهش

مطالعات موجود را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد. نخست، پژوهش‌های روان‌شناسی اجتماعی کنش جمعی. مدل SIMCA (ون زومرن و دیگران، ۲۰۰۸م) با تأکید بر هویت اجتماعی افقی، جایی برای پیوندهای عمودی و متافیزیکی باز نمی‌کند. حتی آن دسته از تحقیقات که نقش دین را بررسی کرده‌اند، آن را صرفاً «منبعی از هویت اجتماعی» در کنار سایر مقوله‌ها لحاظ کرده‌اند و سازوکار اختصاصی باورهای الهیاتی را تحلیل نکرده‌اند (باسین و همکاران، ۲۰۱۱م). نظریه امید اسنایدر (۲۰۰۲م) نیز به دلیل اتکا به ارزیابی مسیرهای مادی، در شرایط نابرابری مطلق قوا ذاتاً شکننده است و افزایش امید در چنین موقعیت‌هایی را تبیین نمی‌کند. الگوی «مقابله دینی مشارکتی» پارگامنت (۲۰۱۱م، صص ۱۶۲-۱۶۵) نیز گرچه گامی به پیش نهاده، اما سطح تحلیل خود را به بحران‌های فردی

محدود کرده و پویایی‌های جمعی یک مخاصمه تمام‌عیار را پوشش نمی‌دهد. در حوزه فارسی‌زبان، پژوهش‌هایی به مدیریت دینی اضطراب مرگ و سلامت معنوی در سطوح فردی و بین‌فردی پرداخته‌اند (فاطمی‌امین و دیگران، ۱۴۰۴؛ فاطمی‌امین و سلیمانی، ۱۴۰۳؛ خدیوی و دیگران، ۱۴۰۵)، اما هیچ‌یک به عرصه مقاومت جمعی و کنش مسلحانه وارد نشده‌اند. دسته دوم، تحلیل‌های کلامی-تفسیری جهاد، شهادت و مقاومت در اسلام است که با وجود غنای مفهومی، فاقد چهارچوب روش‌مند روان‌شناختی برای تبیین سازوکارهای تأثیرگذاری این مفاهیم بر ذهن و رفتار کنشگران است. دسته سوم، تک‌نگاری‌های تاریخی-توصیفی جنگ رمضان است که به‌رغم ارزش مستندسازی، در سطح توصیف باقی مانده و به استخراج مدل‌های نظری قابل تعمیم نمی‌رسند. پژوهش حاضر با قرارگرفتن در نقطه تلاقی این سه حوزه، می‌کوشد شکاف میان آن‌ها را پر کرده و مدلی تلفیقی برای تبیین پویایی‌های مقاومت دینی ارائه دهد.

۶. چهارچوب مفهومی و نظری

این بخش در دو گام اصلی سازماندهی می‌شود: نخست، بنیان‌های نظری در روان‌شناسی اجتماعی معاصر مرور می‌گردد تا مفاهیم و سازوکارهای پایه برای تحلیل فراهم آید؛ سپس، ریشه‌های دینی-شیعی این مفاهیم در متون مقدس و گفتمان رهبری مقاومت کاویده می‌شود. درنهایت، یک مدل تحلیلی تلفیقی ارائه می‌گردد که پیوند میان این دو حوزه را صورت‌بندی می‌کند.

۶-۱. مبانی روان‌شناسی اجتماعی همبستگی و امید

برای تحلیل اثرگذاری باورهای دینی بر همبستگی و امید در میدان نبرد، نخست باید چهار نظریه بنیادین در روان‌شناسی اجتماعی را از نظر گذرانند.

نخستین نظریه، همبستگی مکانیکی و جوشش جمعی دورکیم است. دورکیم (۱۹۹۵م/۱۹۱۲م، صص ۲۱۷-۲۱۸) استدلال می‌کند که دین براساس یک نظام مناسکی است که از روش ایجاد «جوشش جمعی»، بنیان‌های انسجام اجتماعی را بازتولید می‌کند.

«جوشش جمعی» وضعیتی از هیجان مشترک شدید است که در جریان گردهمایی‌ها و اجرای مناسک دینی پدید می‌آید؛ در این وضعیت، مرزهای میان فرد و جمع کم‌رنگ می‌شود، انرژی عاطفی به اوج می‌رسد و نمادهای مقدس، قدرت و معنایی مضاعف می‌یابند. این فرایند، همبستگی را از سطح یک ایده انتزاعی به تجربه‌ای زیسته و بدنی تبدیل می‌کند. به‌طور مشخص، دورکیم مناسک را نه بازتاب صرف باورها، که «مکانیسم مولد» همبستگی می‌داند: این خودِ عمل جمعی هماهنگ است که احساس تعلق و قدرت را در افراد نهادینه می‌کند.

در بستر تشیع، مناسک عاشورا نمونه آرمانی این مفهوم است. گردهمایی‌های عزاداری امام حسین علیه السلام، با ترکیب نوحه‌خوانی، سینه‌زنی و روایت‌گری مقتل، فضایی از جوشش جمعی ایجاد می‌کند که در آن، مرزهای زمانی فرومی‌ریزد و واقعه کربلا نه به‌عنوان یک رویداد تاریخی، که به‌عنوان یک «واقعیت حاضر» تجربه می‌شود. این تجربه، نوعی «مرگ آگاهی جمعی» پدید می‌آورد که ترس از فنا را در یک بستر معنایی مقدس حل می‌کند. در میدان نبرد، همین الگوی مناسکی از طریق دعا‌های جمعی، زیارت عاشورا در سنگرها و مراسم شب‌های احیا بازتولید می‌شد. این مناسک تنها برای تسلا‌ی روانی نبودند؛ بلکه شرکت‌کنندگان را به‌طور جسمانی در یک «بدن جمعی» ادغام می‌کردند که مرگ در راه آن، معنایی فراتر از فقدان فردی داشت.

دومین نظریه، مدل شناختی امید اسنایدر است. اسنایدر (۲۰۰۲م) امید را نه یک هیجان مبهم، که «فرایندی شناختی و هدف‌محور» تعریف می‌کند. امید در این چهارچوب، از تعامل دو مؤلفه شکل می‌گیرد: «تفکر مسیریابانه»^۱ به معنای توانایی ادراک و طراحی مسیرهای بدیل برای رسیدن به اهداف، و «تفکر عاملیتی»^۲ به معنای باور به توانایی خود برای شروع و تداوم حرکت در این مسیرها. اسنایدر امید بالا را وضعیتی می‌داند که در آن هر دو مؤلفه به‌طور هم‌زمان فعال باشند.

سومین نظریه، سرمایه اجتماعی پاتنام است. پاتنام (۲۰۰۰م، ص ۱۹) سرمایه اجتماعی

1. Pathways thinking

2. Agency thinking

را «ویژگی‌های سازمان اجتماعی نظیر اعتماد، هنجارها و شبکه‌ها که می‌توانند کارایی جامعه را از طریق تسهیل کنش‌های هماهنگ بهبود بخشند» تعریف می‌کند. مفهوم کلیدی در تحلیل او، «چرخه فضیلت‌آمیز» است: مشارکت مدنی اعتماد را افزایش می‌دهد، اعتماد بیشتر هنجارهای همکاری را تقویت می‌کند، و این هنجارها به نوبه خود هزینه کنش جمعی را کاهش می‌دهند.

چهارمین نظریه، مدل‌های هویت اجتماعی و کنش جمعی است. ون زومرن و دیگران (۲۰۰۸م) در مدل SIMCA سه محرک اصلی مشارکت در کنش جمعی را ترکیب کردند: «هویت اجتماعی» به عنوان هسته مرکزی، «خشم اخلاقی مبتنی بر گروه» که از ادراک بی‌عدالتی علیه گروه خودی برمی‌خیزد، و «باور به کارآمدی گروهی». فراتحلیل آنان نشان داد که هویت اجتماعی قوی‌ترین پیش‌بینی‌کننده است.

این چهار نظریه، اگرچه ابزارهای تحلیلی نیرومندی به دست می‌دهند، اما همگی فاقد جایگاهی برای تبیین نقش «باورهای قدسی» و «تعهدات متافیزیکی» در شکل‌گیری همبستگی و امید هستند (کاونند و واتس، ۲۰۱۹م، صص ۱-۱۸). این خلأ، ضرورت مراجعه به مبانی دینی را آشکار می‌سازد.

۶-۲. مبانی دینی-شیعی همبستگی و امید در بحران

مبانی اعتقادی شیعه، مفاهیمی را عرضه می‌کند که می‌توانند خلأ نظری یادشده را پر کنند.

نخست، «توکل» و نسبت آن با امید فعال در قرآن. در نظام معنایی قرآن، توکل نه به معنای ترک اسباب و انفعال، بلکه کنشی آگاهانه است که پس از برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری انجام می‌شود. خداوند در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران با خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران، ۱۵۹).

تقدم «عزم» بر «توکل» نشان می‌دهد که توکل قرآنی، مرحله پسینی کنش انسانی است، نه جانشین آن. این مفهوم، بستر زایش «امید فعال» را فراهم می‌کند (العیسی، ۲۰۰۰م، صص ۴۵-۶۰): وعده نصرت در آیه «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد، ۷) مشروط به «نصرت

دین» است. این شرط‌مندی، مؤمن را از انتظار منفعل به کنش فعال سوق می‌دهد. پارگامنت (۲۰۱۱م، صص ۱۶۲-۱۶۵) این الگو را «سبک مقابله دینی مشارکتی»^۱ می‌نامد که در آن فرد هم‌زمان از تمام ظرفیت‌های انسانی بهره می‌گیرد و نتیجه را به خدا می‌سپارد. دوم، «اعتصام به حبل‌الله» و «وحدت کلمه» به‌عنوان خاستگاه همبستگی. قرآن کریم در آیه ۱۰۳ سوره آل‌عمران، مؤمنان را فرمان می‌دهد: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل‌عمران، ۱۰۳).

استعاره «حبل» (ریسمان) تصویری دووجهی از همبستگی ارائه می‌کند: ریسمانی که از یک‌سو به مرکز (خداوند) متصل است و از سوی دیگر، تمام چنگ‌زنندگان را در طول خود به یکدیگر پیوند می‌دهد. امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در خطبه ۱۷۶ نهج‌البلاغه، «اجتماع کلمه» را عامل «عزت» و «قدرت» و تفرقه را مایه «وهن» و «شکست» می‌داند و تأکید می‌کند: «وَالرُّمُومُ السَّوَادُ الْأَعْظَمُ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۶). در سنت شیعی، این جماعت حول «ولایت» به‌عنوان محور حبل‌الله شکل می‌گیرد و هویتی فراقومی و فراطبقاتی می‌آفریند.

سوم، «استقامت» و «صبر» به‌عنوان راهبرد مقابله فعال. در گفتمان امام خمینی (ره)، استقامت نه تحمل منفعل، که راهبردی فعالانه برای غلبه بر بحران تعریف می‌شود. ایشان استقامت را در پیوندی ناگسستنی با ایمان قرار داده و آن را کلید پیروزی می‌دانند: «اگر استقامت داشته باشید، اگر ایمان داشته باشید... قدرت‌های بزرگ در مقابل شما کوچک هستند» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۱۰).

این صورت‌بندی، استقامت را از توصیه‌ای اخلاقی به «راهبردی کلان اجتماعی-سیاسی» ارتقا می‌دهد. صبر نیز در این دستگاه فکری، «کنشی برای گشودن قفل‌هاست، چنان‌که در حدیث علوی «الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الدَّرَكِ»^۲ بدین معنا اشاره شده است. چهارم، پارادایم «تدبیر الهی» و معنابخشی به رنج. در سنت شیعی، «تدبیر الهی» نه جبرگرایی، که «نظامی پویا از علیت دوگانه» فهم می‌شود: خداوند تدبیر نهایی امور را

1. Collaborative religious coping

۲. «صبر، کلید درک (و رسیدن به مطلب) است».

در دست دارد، اما این تدبیر از مجرای اراده و کنش انسانی جاری می‌شود. این باور، رنج جنگ را از تجربه‌ای پوچ به «آزمون الهی» و زمینه‌ساز نصرت تبدیل می‌کند. قرآن کریم این آزمون را سنتی همیشگی معرفی می‌کند: «وَلْتَبْلُوْكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۱۵۵).

این آیه با تصریح به ترس، گرسنگی و کاهش جان‌ها به عنوان میدان‌های آزمون، و سپس بشارت به صابران، هم‌زمان سه کارکرد روان‌شناختی ایفا می‌کند: رنج‌های میدان نبرد را در یک روایت الهی معنادار می‌سازد، تحمل آن‌ها را به فضیلت «صبر» گره می‌زند، و با «بشارت» پایان خوش را تضمین می‌کند. مفهوم «شهادت» نیز مرگ را از نقطه پایان به «آغاز حیات برتر» دگرگون می‌سازد. آیه ۱۶۹ سوره آل عمران با وعده «بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُزَوِّجُوْنَ» (آل عمران، ۱۶۹)، هم‌زمان ترس از فنا را کاهش می‌دهد و با ساختن اسطوره زنده شهید، انگیزه بازماندگان را بازتولید می‌کند (پارگامنت، ۲۰۱۱، صص ۱۶۶-۱۷۰).

۳-۶. مدل تحلیلی تلفیقی

براساس آنچه آمد، مدلی سه‌لایه برای تبیین ارتباط تعاملی میان باورهای دینی، سازوکارهای روان‌شناختی و کنش میدانی پیشنهاد می‌شود. لایه نخست، باورهای بنیادین دینی شامل ایمان، توکل، اعتصام به حبل‌الله و استقامت است. لایه دوم، سازوکارهای روان‌شناختی واسطه‌ای شامل امید فعال، هویت جمعی برجسته، سرمایه اجتماعی ایمان‌بنیان، و معنابخشی به رنج لایه سوم، بروندهای میدانی شامل حضور داوطلبانه مردمی، مقاومت مستمر و انسجام تشکیلاتی.

مسیر علی در این مدل چنین است: باورهای لایه نخست، سازوکارهای لایه دوم را فعال می‌کنند. برای نمونه، توکل و ایمان به نصرت الهی، امید فعال را با تأمین هم‌زمان مسیر (ادراک نصرت) و عاملیت (انگیزه جهاد) فعال می‌سازند. اعتصام به حبل‌الله، هویت جمعی برجسته‌ای می‌آفریند که مرز «ما»ی مقاوم را در برابر «دیگری» متخاصم پررنگ می‌کند. شبکه‌های مسجدمحور و هنجارهای ایثار، سرمایه اجتماعی ایمان‌بنیان تولید می‌کنند. و پارادایم امتحان الهی و شهادت، رنج را معنادار می‌سازد. نکته اساسی

در این مدل، دوسویه بودن آن است: موفقیت در کنش میدانی به نوبه خود باورهای دینی اولیه را از طریق «تأیید تجربی» وعده‌های الهی تقویت می‌کند و چرخه‌ای خود تقویت‌شونده می‌سازد که تبیین‌گر تداوم مقاومت در شرایط نابرابر است (ون زومرن و دیگران، ۲۰۰۸م؛ پارگامنت، ۲۰۱۱م، صص ۱۶۶-۱۷۰؛ اسمیت و اسپارکز، ۲۰۰۹م، صص ۱۰۲-۱۱۸).

۷. روش‌شناسی پژوهش

۲-۷. رویکرد و روش تحقیق

این پژوهش در پارادایم تفسیری-کیفی و با روش «تحلیل مضمون»^۱ انجام شده است. تحلیل مضمون، روشی نظام‌مند برای شناسایی، تحلیل و گزارش الگوهای معنایی درون داده‌های کیفی است و به دلیل انعطاف‌پذیری بالا، امکان تلفیق منابع دینی و نظری را در یک چهارچوب یکپارچه فراهم می‌آورد (کرسول، ۲۰۱۳م، صص ۶۹-۷۲). جهت‌گیری تحلیلی پژوهش از نوع قیاسی-استقرایی است؛ بدین معنا که مدل مفهومی تلفیقی ارائه شده در بخش ۳-۶ به عنوان چهارچوب اولیه برای کدگذاری قیاسی به کار گرفته شده، و هم‌زمان، مضامین نوظهور از دل متون به صورت استقرایی شناسایی و به مدل افزوده شده‌اند (براون و کلارک، ۲۰۰۶م).

۲-۷. منابع و متون مورد تحلیل

پیکره متنی پژوهش شامل دو دسته منبع است که به صورت هدفمند گزینش شده‌اند. دسته نخست، متون دینی-مذهبی شامل قرآن کریم (با تمرکز بر آیات سوره‌های آل عمران، انفال، محمد و احزاب)، نهج البلاغه (به ویژه خطبه‌های مرتبط با وحدت و جهاد)، صحیفه امام خمینی (علیه السلام) و گزیده‌ای از ادعیه صحیفه سجاده. دسته دوم، متون نظری روان‌شناسی اجتماعی شامل آثار کلاسیک و معاصر در حوزه همبستگی، امید، سرمایه اجتماعی و کنش جمعی. معیار ورود هر متن به نمونه تحلیلی، وجود ارتباط

1. Thematic Analysis

صریح یا ضمنی با یکی از سه سطح مدل تلفیقی بود (هسیه و شانون، ۲۰۰۵م؛ مریام و تیسدل، ۲۰۱۶م، صص ۹۶-۹۸؛ بون، ۲۰۰۹م).

۷-۳. مراحل و فرایند تحلیل

بر اساس پروتکل شش مرحله‌ای براون و کلارک (۲۰۰۶م)، فرایند تحلیل به ترتیب زیر انجام شد: (۱) آشنایی با داده‌ها از طریق مطالعه مکرر متون منتخب و یادداشت‌برداری اولیه؛ (۲) کدگذاری اولیه ترکیبی (قیاسی-استقرایی) با شناسایی و برجسب گذاری بخش‌های مرتبط با همبستگی، امید، کنش جمعی و حضور میدانی؛ (۳) استخراج مضامین پایه از طریق دسته‌بندی کدها بر اساس قرابت معنایی؛ (۴) سازمان‌دهی مضامین سازمان‌دهنده با ادغام مضامین پایه در مقوله‌های انتزاعی‌تر منطبق با پرسش‌ها و مدل پژوهش؛ (۵) تشکیل چهار مضمون فراگیر نهایی به‌عنوان «سازوکارهای اثرگذاری» کلان؛ و (۶) نگارش تحلیلی یافته‌ها در قالب روایتی مستند به نقل‌قول‌های برگزیده از متون.

۸. یافته‌های پژوهش

تحلیل مضمون متون به استخراج چهار سازوکار اصلی انجامید که مسیرهای علی میان باورهای دینی، متغیرهای روان‌شناختی و کنش میدانی را تبیین می‌کنند.

۸-۱. سازوکار نخست: برجسته‌سازی هویت جمعی قدسی

یافته‌ها نشان می‌دهد که هویت جمعی مقاومت‌محور در جنگ رمضان از دو مجرای اصلی برجسته و تقویت می‌شد. مجرای نخست، «شعائر و مناسک دینی» به‌عنوان عاملی برای ایجاد جوشش جمعی دورکیمی بود. مناسکی چون نماز جماعت در سنگرها، مراسم شب‌های قدر و دعا‌های دسته‌جمعی پیش از عملیات، لحظاتی از هیجان مشترک شدید را خلق می‌کردند که در آن مرزهای میان فرد و جمع کمرنگ می‌شد و انرژی عاطفی برای تداوم مقاومت تولید و انباشته می‌گردید. به‌ویژه، مراسم عزاداری

امام حسین علیه السلام و روایت عاشورا، یک «الگوی مقدس» از ایثار و مقاومت در برابر ظلم فراهم می‌کرد که به صورت هفتگی و سالانه وجدان جمعی رزمندگان را بازتولید می‌نمود.

این مناسک را باید فراتر از کنش عبادی صرف، «فناوری‌های همبستگی‌زا» دانست. آن‌ها از طریق هم‌آوایی بدنی (سینه‌زنی، نوحه‌خوانی دسته‌جمعی، قیام و قعود هماهنگ در نماز)، نوعی «هم‌حسی» پدید می‌آوردند که در آن احساس فردی در احساس جمعی حل می‌شد (راپاپورت، ۱۹۹۹م، صص ۱۰۷-۱۱۸). روایت مقتل نیز با بازآفرینی زبانی واقعه کربلا، مرز میان گذشته و حال را محو می‌کرد؛ رزمنده خود را در صحنه نینوا و در صف یاران امام حسین علیه السلام می‌دید و دشمن را در قامت لشکر یزید. این همان‌سازی، نبرد جاری را نه یک مخاصمه سیاسی-نظامی، که تداوم نبرد ازلی حق و باطل معنا می‌کرد و شکست در آن را مساوی با شکست در آزمون وفاداری به امام می‌ساخت. در نتیجه، گریز از میدان نه فقط یک ننگ نظامی، که یک عقب‌نشینی اعتقادی تلقی می‌شد. این بارِ هنجاری، قدرت الزام‌آور هویت جمعی را چندین برابر می‌کرد (دورکیم، ۱۹۹۵م/۱۹۱۲م، صص ۲۱۷-۲۱۸).

مجرای دوم، «چتر مفهومی امت-ولایت» بود که هویت‌های منفرد قومی، زبانی و طبقاتی را در سطحی فراتر ادغام می‌کرد. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در خطبه ۱۷۶ نهج البلاغه این سازوکار را چنین صورت‌بندی می‌کند: «وَالرَّمُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ». «سواد اعظم» در میدان رمضان، یک انتزاع کلامی نبود؛ بلکه واقعیتی میدانی بود که رزمنده داوطلب را با هر خاستگاه قومی و زبانی ذیل «ما»ی واحد مقاومت تعریف می‌کرد. این چتر هویتی، هم‌زمان یک کارکرد روان‌شناختی دیگر نیز ایفا می‌کرد: تبدیل تهدید خارجی به محرک انسجام درونی. دشمنی که با گفتمان «حق علیه باطل» تعریف می‌شد، نه فقط یک متجاوز نظامی، که «دیگری مطلق» و ضدّ نمادهای مقدس بود. این تقابل‌سازی هویتی، خشم اخلاقی را به حداکثر می‌رساند و انرژی لازم برای بسیج توده‌ای را فراهم می‌کرد. ولایت به‌عنوان محور این چتر، نقشی را ایفا می‌کرد که در مدل SIMCA برای «هویت اجتماعی مشترک» تعریف شده است:

برجسته‌ترین سطح هویت‌یابی جمعی که انرژی خشم اخلاقی و باور به کارآمدی گروهی (نصرت الهی) را حول خود متبلور می‌ساخت. پیوند عمودی با امام و از مجرای او با خداوند، این هویت را در برابر تهدیدات خارجی به مراتب مقاوم‌تر از هویت‌های صرفاً افقی و مدنی می‌ساخت (ون زومرن و دیگران، ۲۰۰۸م).

۸-۲. سازوکار دوم: بازتولید سرمایه اجتماعی ایمان‌بنیان

دومین سازوکار شناسایی شده، تولید و بازتولید نوع خاصی از سرمایه اجتماعی است که شالوده آن نه بر مبنای منافع عرفی، که بر پایه «ایمان» و آموزه‌های دینی بنا شده بود. این سرمایه از دو رکن اصلی تغذیه می‌کرد. رکن نخست، «شبکه‌های اعتماد و حمایت برآمده از هنجارهای ایثار و مواسات» بود. این دو آموزه که ریشه در قرآن و روایات دارند، هنجارهای همیاری را از سطح یک توصیه اخلاقی به الزامی وجدانی و اجتماعی ارتقا می‌دادند. تحلیل محتوا نشان داد که این هنجارها دو کارکرد هم‌زمان داشتند: افزایش «اعتماد عمومی» از طریق تضمین رفتارهای فداکارانه، و فعال‌سازی «چرخه فضیلت‌آمیز» پاتنام با تبدیل هر کنش ایثارگرانه به الگویی تقلیدپذیر برای دیگران. شبکه‌های مسجدمحور، هیئت‌های دینی و گروه‌های خودجوش مردمی، بسترهای انضمامی این سرمایه بودند (پاتنام، ۲۰۰۰م، صص ۱۹-۲۱؛ استارک و فینک، ۲۰۰۰م، صص ۱۰۳-۱۲۰).

رکن دوم، «نقش رهبری دینی در تولید سرمایه اجتماعی» بود. تحلیل مضمون بیانات امام خمینی (ره) نشان داد که رهبری دینی از سه مسیر به تولید این سرمایه می‌پرداخت: «اعتماد نهادی» از طریق تثبیت تصویر رهبر به‌عنوان نائب امام و ملجأ قابل اتکا، «ساده‌سازی شناختی میدان» با تقابل‌سازی حق و باطل برای کاهش پیچیدگی‌های تصمیم‌گیری، و «ارائه افق معنایی مشترک» که انگیزه‌های فردی را در هدفی متعالی ادغام می‌کرد. فراخوان‌های مکرر امام برای حضور در جبهه‌ها، با تکیه بر همین سرمایه انباشته، در ظرف زمانی کوتاهی به بسیج توده‌ای گسترده می‌انجامید (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱۴، صص ۲۰۸-۲۱۲).

۳-۸. سازوکار سوم: دگردیسی امید منفعل به امید عاملیتی

یکی از محوری‌ترین یافته‌های این پژوهش، کشف سازوکاری است که از طریق آن مفاهیم دینی، «امید منفعل» را به «امید فعال» و کنش‌زا دگردیسی می‌دهند. برخلاف تصور رایج که توکل را به انفعال تقلیل می‌دهد، تحلیل آیات نشان داد که «توکل قرآنی» در نقطه مقابل انفعال ایستاده است. در آیه ۱۵۹ آل عمران، «عزم» (تصمیم و اقدام) بر «توکل» (تفویض نتیجه) مقدم شده و این توالی نشان می‌دهد که توکل، مرحله پس از اقدام است. این الگو دقیقاً هم‌ارز فعال‌سازی هم‌زمان «تفکر مسیریابانه» (مسیر = جهاد) و «تفکر عاملیتی» (انگیزه = ایمان به نصرت) در نظریه اسنادی است (اسنادی، ۲۰۰۲م؛ پارگمنت، ۲۰۱۱م، صص ۱۶۲-۱۶۵؛ العیسی، ۲۰۰۰م، صص ۴۵-۶۰).

مقایسه تطبیقی امید اسنادی با امید برخاسته از وعده‌های الهی، تفاوتی بنیادین را آشکار می‌کند. امید اسنادی بر ارزیابی‌های شناختی فرد از منابع و مسیرهای محسوس خود متکی است و در شرایط نابرابری مطلق قوا، ذاتاً شکننده و مستعد فروپاشی است. اما امید دینی واجد یک «ضمانت فرامادی» است که در آیه «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد، ۷) به روشنی صورت‌بندی شده است. در این منطق، پیروزی نه به محاسبات مادی که به تحقق شرط (نصرت دین) و ضمانت (تحقق وعده الهی) گره خورده است. در نتیجه، «انتظار» برای نصرت، نه حالتی انفعالی، که «کنشی فعالانه» برای تحقق شرط آن (یعنی جهاد فی سبیل الله) است. این گذار از «انتظار» به «کنش»، جوهره فرایند تبدیل امید منفعل به امید فعال در سنت شیعی محسوب می‌شود. به بیان دیگر، وعده الهی نه یک پیش‌گویی منفعل، که یک «قرارداد مشروط» است که اجرای تعهد الهی را به کنش انسانی گره می‌زند و بدین ترتیب، امید را از حالت انتظار به وضعیت عاملیت سوق می‌دهد.

۴-۸. سازوکار چهارم: معنابخشی مقدس به رنج و شهادت

چهارمین سازوکار به مدیریت روان‌شناختی فشار و رنج جنگ از طریق نظام معنایی دینی اختصاص دارد. تحلیل یافته‌ها نشان داد که «صبر» و «استقامت» در گفتمان

مقاومت، مصداق کامل «سبک مقابله دینی مشارکتی» پارگامنت هستند، نه تحمل منفعل. امام خمینی علیه السلام با تعبیر «ما ایستاده ایم تا آخر»، استقامت را به عنوان «کنش جمعی مستمر در همکاری با اراده الهی» تعریف می کنند. در این سبک، فرد نه مسئولیت را به خدا وا می گذارد و نه مستقل از خدا عمل می کند؛ بلکه در یک مشارکت فعال با طرح الهی پیش می رود. این الگو با اتکا به مفهوم «امتحان الهی»، سختی های مسیر را نه نشانه شکست، که «فرصت ارتقای معنوی» بازتعریف می کرد (پارگامنت، ۲۰۱۱م، صص ۱۶۲-۱۶۵؛ پارگامنت، ۱۹۹۷م، صص ۲۲۳-۲۲۸).

در کنار آن، مفهوم «شهادت» یک سپر دفاعی قدرتمند در برابر ترس از مرگ ایجاد می کرد. این مفهوم در سنت شیعی، مرگ را از نقطه پایان حیات به «آغاز زندگی برتر» دگردیسی می دهد. روایت شهادت، تنها به زندگی پس از مرگ محدود نمی شد؛ بلکه در همین جهان نیز شهید را به نمادی حاضر و الهام بخش تبدیل می کرد. شهدای جنگ رمضان، در گفتمان رایج میدان، «زنده» و «شاهد» بر اعمال بازماندگان تصویر می شدند. این بازنمایی، فشار روانی ناشی از فقدان همزمان را از سوگ فروپاشنده به احساس تداوم حضور و مسئولیت در قبال راه شهیدان تبدیل می کرد (بلاک، ۲۰۰۶م، صص ۵۵-۶۸). آیه ۱۶۹ سوره آل عمران با وعده «بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹)، دو کارکرد همزمان ایفا می کند: نخست، «ترس از فنا» را کاهش می دهد و فرد را برای پذیرش احتمال مرگ آماده می سازد؛ و دوم، با ساختن «اسطوره زنده شهید»، به تقویت انسجام بازماندگان و استمرار چرخه مقاومت یاری می رساند. این معنابخشی به رنج و مرگ، تبیین می کند که چگونه حضور داوطلبانه مردمی در شرایطی تداوم یافت که تحلیل های هزینه-فایده مادی، توقف کنش را تجویز می کردند.

۹. بحث و نتیجه گیری

۹-۱. تلفیق یافته ها با مبانی کلامی شیعه و پاسخ به پرسش ها

پرسش نخست این پژوهش به شناسایی سازوکارهای روان شناختی-اجتماعی مؤثر در

تولید همبستگی و امید اختصاص داشت. یافته‌ها چهار سازوکار درهم‌تنیده را آشکار ساختند که هر یک ریشه در منظومه‌ای از باورهای بنیادین شیعی دارند و تنها با ادبیات روان‌شناسی اجتماعی و مدل غربی آن قابل تبیین کامل نیستند.

نخستین سازوکار، «برجسته‌سازی هویت جمعی قدسی» است. این سازوکار مستقیماً بر پایه فرمان قرآنی «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳) عمل می‌کند. استعاره «حبل» در این آیه، همزمان دو پیوند را برقرار می‌سازد: پیوند عمودی با خداوند و پیوند افقی میان مؤمنان. این هندسه دوگانه، هویت جمعی را از روابط صرفاً افقی و مدنی فراتر می‌برد و به آن «بُعدی قدسی» می‌بخشد. امیرالمؤمنین علی (ع) در خطبه ۱۷۶ نهج‌البلاغه با تأکید بر اینکه «يَدَ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ»، این بُعد قدسی را ضمانت‌بخشی الهی برای همبستگی معرفی می‌کند. در جنگ رمضان، شعائر عاشورایی به مثابه «فناوری همبستگی‌زا» عمل می‌کردند و با ایجاد «جوشش جمعی» (دورکیم، ۱۹۹۵م/۱۹۱۲م، صص ۲۱۷-۲۱۸)، مرزهای زمانی را فرو می‌ریختند و رزمنده را در صف یاران امام حسین (ع) قرار می‌دادند؛ در نتیجه، گریز از میدان نه یک ننگ نظامی، که خیانت به عهد الهی و ولایت تلقی می‌شد.

دومین سازوکار، «بازتولید سرمایه اجتماعی ایمان‌بنیان» است. هنجار «ایثار» که قرآن کریم آن را در توصیف انصار چنین ستوده است: «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر، ۹)، نه یک توصیه اخلاقی، که یک الزام وجدانی و هویتی برای اعضای «امت» است. همین الزام، چرخه فضیلت‌آمیز پاتنام (۲۰۰۰م، صص ۱۹-۲۱) را از سطح مبادله اجتماعی به سطح «تکلیف الهی» ارتقا می‌دهد و اعتماد عمومی را حتی در اوج بحران بازتولید می‌کند. در کنار آن، «اعتماد نهادی به رهبری دینی» به عنوان نیابت از ولایت امام معصوم (ع)، سرمایه‌ای از جنس «حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران، ۱۷۳) تولید می‌کرد که بسیج توده‌ای را در کوتاه‌ترین زمان ممکن می‌ساخت (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱۴، صص ۲۰۸-۲۱۲).

سومین سازوکار، «دگردیسی امید انتظاری به امید عاملیتی» است. قرآن کریم در آیه «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران، ۱۵۹)، با تقدم «عزم» بر «توکل»، انفعال را از مفهوم

توکل می‌زداید. این الگو، امید را از حالت انتظار منفعل برای گشایش به «کنش فعال برای تحقق وعده الهی» تبدیل می‌کند. وعده نصرت در آیه «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد، ۷) از سنخ «پیش‌گویی» نیست؛ بلکه یک «قرارداد مشروط» است که تحقق ضمانت الهی را به کنش انسانی گره می‌زند. این همان منطقی است که پارگامنت (۲۰۱۱م، صص ۱۶۲-۱۶۵) از آن به «سبک مقابله دینی مشارکتی» تعبیر می‌کند و اسنایدر (۲۰۰۲م) در مدل خود فاقد آن است.

چهارمین سازوکار، «معنادهی مقدس به رنج و شهادت» است. قرآن کریم با قرارداد ترس، گرسنگی و کاهش جان‌ها در چهارچوب «آزمون الهی» (بقره، ۱۵۵)، رنج را از تجربه‌ای پوچ به «شرط ارتقای معنوی» تبدیل می‌کند. در اوج این نظام معنایی، مفهوم «شهادت» با وعده «بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُزْزَقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹)، مرگ را از نقطه پایان به «معر حیات برتر» دگردیسی می‌دهد و شهید را به اسطوره زنده و الهام‌بخش بازماندگان بدل می‌سازد.

پرسش دوم به تعامل کنش جمعی با این مؤلفه‌ها می‌پردازد. یافته‌ها نشان داد که این رابطه از الگوی «چرخه خودتقویت‌شونده ایمان-کنش» پیروی می‌کند. کنش میدانی موفق، وعده نصرت الهی را به‌طور تجربی تأیید می‌کرد و باور به کارآمدی گروهی را افزایش می‌داد. این سازوکار، مصداق میدانی آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت، ۶۹) است که در آن «جهاد» (کنش انسانی) به «هدایت» (تأیید الهی) می‌انجامد و این هدایت، خود زمینه‌ساز کنش بیشتر می‌شود.

پرسش سوم به نقش جهت‌دهنده مبانی شیعی اختصاص داشت. یافته‌ها آشکار ساختند که سه مفهوم «توکل پسینی»، «استقامت تهاجمی» و «شهادت به‌عنوان معبر حیات»، برخلاف خوانش‌های رایج که آن‌ها را به انفعال تقلیل می‌دهند، همگی جهت‌گیری کنش جمعی را از «صرف بقا» به «تحقق اراده الهی» تغییر می‌دهند. این جهت‌گیری متعالی، افق معنایی مشترکی فراهم می‌کند که انگیزه‌های فردی را در هدفی فراتر از محاسبات بهره و زیان مادی ادغام کرده و کنش را تا آخرین رمق تداوم می‌بخشد.

۹-۲. گذر از محدودیت‌های نظری: مدلی برآمده از الهیات شیعی

مدل تلفیقی این پژوهش، محدودیت‌های بنیادین نظریات غربی را از طریق ریشه‌دار ساختن سازوکارهای روان‌شناختی در الهیات شیعی جبران می‌کند. نخست، «شکندگی امید اسنایدر» در شرایط انسداد مسیرهای مادی، با «امید مبتنی بر ضمانت فرامادی» جایگزین می‌شود. اسنایدر (۲۰۰۲م) امید را کاملاً به ارزیابی شناختی فرد از مسیرها و عاملیت شخصی وابسته می‌داند؛ درحالی‌که امید برآمده از وعده قرآنی «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (آل عمران، ۹)، حتی در غیاب کامل راه‌های مادی، به قوت خود باقی می‌ماند، زیرا مسیر را نه در امکانات محسوس، که در «صدق وعده الهی» جستجو می‌کند و عاملیت را از «تکلیف به جهاد» تأمین می‌نماید (پارگمنت، ۲۰۱۱م، صص ۱۶۲-۱۶۵؛ اپلبی، ۲۰۰۰م، صص ۱-۳۰).

دوم، «محدودیت افقی هویت در مدل SIMCA» (ون زومرن و دیگران، ۲۰۰۸م) با افزودن «بعد عمودی ولایت» برطرف می‌شود. در الهیات شیعی، هویت جمعی نه تنها از اشتراک در رنج یا منافع، که از پیوند با «حبل الله» و «ولایت» به عنوان محور آن شکل می‌گیرد. این بُعد قدسی، هویت را در برابر تهدیدات خارجی به مراتب مقاوم‌تر می‌سازد، زیرا تهدید علیه «ما»ی جمعی، در نهایت تهدید علیه «عهد با خدا» و «امام» تلقی می‌شود.

سوم، «شکندگی سرمایه اجتماعی عرفی در بحران» که پاتنام (۲۰۰۰م، صص ۱۹-۲۱) آن را بر پایه شبکه‌های مدنی و اعتماد متقابل عرفی بنا می‌نهد، در مدل تلفیقی با «اعتماد نهادی به رهبری دینی» و «هنجارهای ایشار ایمان‌بنیان» جایگزین می‌گردد. این نوع سرمایه، به دلیل اتکا به منبع متافیزیکی اعتماد و تکلیف الهی ایشار، حتی در شرایط فروپاشی کامل نهادهای مدنی نیز پایدار می‌ماند (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱۴، صص ۲۰۸-۲۱۲). به بیان دیگر، این سرمایه نه از «مبادله» که از «بندگی» تغذیه می‌کند.

۹-۳. نتیجه‌گیری نهایی: همبستگی قدسی و امید عاملیتی به مثابه «راهبرد مقدس»

پژوهش حاضر نشان داد که تلفیق باورهای بنیادین شیعی با سازوکارهای روان‌شناختی، گونه‌ای از همبستگی و امید را تولید می‌کند که می‌توان آن را «راهبرد

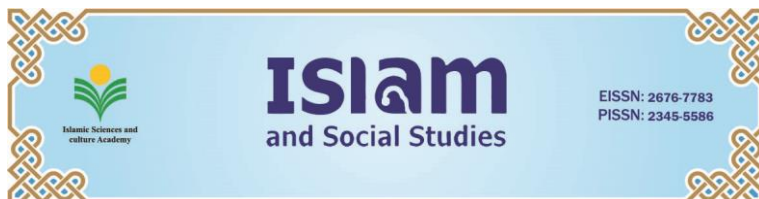
مقدس» نامید. این راهبرد سه ویژگی شاخص دارد: (۱) «خودتقویت‌شوندگی» از طریق چرخه بازخوردی ایمان-کنش-تأیید، (۲) «مقاومت در برابر شکنندگی» به دلیل اتکا به ضمانت فرامادی به جای تحلیل هزینه-فایده مادی، و (۳) «جهت‌گیری متعالی» که هدف نهایی را از بقای صرف به تحقق مشیت الهی ارتقا می‌دهد. در این چهارچوب، دین دیگر نه یک باور خصوصی و نه یک ایدئولوژی توجیه‌گر پسینی، بلکه «موتور محرک پیشینی» همبستگی و امید در عرصه مقاومت جمعی است. این مدل می‌تواند به عنوان الگویی تحلیلی برای فهم دیگر جنبش‌های مقاومت دین‌بنیاد در جهان اسلام به کار گرفته شود.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه (گردآوری سیدرضی).
- *** صحیفه سجاده
- آوریل، امیلی، تام، جوزف، و واتکینز، فیلیپ اس.. (۲۰۰۹م). تمایز امید از خوشبینی در بافت دینی/معنوی: کاوشی در منابع امید. روان‌شناسی مثبت، ۴(۶)، صص ۴۶۵-۴۷۰.
- اسکلی، آتونی، و بیلر، هنری بی.. (۲۰۰۹م). امید در عصر اضطراب. آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
- اسمیت، جوآن آر، و اسپارکز، پال.. (۲۰۰۹م). پیوند باور-کنش: روان‌شناسی اجتماعی کنش جمعی دینی. آکسفورد: بلکول.
- اسنایدر، چارلز آر. (۲۰۰۲م). نظریه امید: رنگین کمان‌هایی در ذهن. پژوهش روان‌شناختی، ۱۳(۴)، صص ۲۴۹-۲۷۵.
- استارک، رادنی، و فینک، راجر. (۲۰۰۰م). اعمال ایمان: تبیین وجه انسانی دین. برکلی: دانشگاه کالیفرنیا.
- اپلی، آر. اسکات. (۲۰۰۰م). دوگانگی امر قدسی: دین، خشونت، و مصالحه. ساپروک: انتشارات رومن و لیتل فیلد.
- خمینی، سید روح الله. (بی‌تا). صحیفه نور. (ج ۱۴). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- العیسی، احمد. (۲۰۰۰م). توکل بر خدا: مفهوم اسلامی توکل. انتشارات مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی.
- براون، ویرجینیا، و کلارک، ویکتوریا. (۲۰۰۶م). استفاده از تحلیل مضمون در روان‌شناسی. پژوهش کیفی در روان‌شناسی، ۳(۲)، صص ۷۷-۱۰۱.

- بلاک، جیمز. (۲۰۰۶م). شهادت و روان‌شناسی دین: کندوکاوی در ایشار ازلی. کمدن لندن: پالگریو مک‌میلان.
- بوون، گلن ای. (۲۰۰۹م). تحلیل اسناد به‌عنوان یک روش پژوهش کیفی. پژوهش کیفی، ۹(۲)، صص ۲۷-۴۰.
- پاتنام، رابرت دی. (۲۰۰۰م). بولینگ به تنهایی: فروپاشی و احیای جامعه آمریکایی. نیویورک: سایمون و شوستر.
- پارگامنت، کنت آی. (۱۹۹۷م). روان‌شناسی دین و مقابله: نظریه، پژوهش، عمل. نیویورک: گیلفورد.
- پارگامنت، کنت آی. (۲۰۱۱م). روان‌شناسی دین و مقابله: نظریه، پژوهش، عمل. نیویورک: گیلفورد.
- خدیدی، علی، طهرانیان، مهری، و سلیمانی، سعید. (۱۴۰۵). واکاوی مبانی نظری سلامت معنوی زوجین قبل از ازدواج؛ با تأکید بر مسئله نظر به زن خواستگاری شده از دیدگاه فقه امامیه، ۱۲(۱)، صص ۱۵۷-۱۷۲.
- دورکیم، امیل. (۱۹۹۵م/۱۹۱۲م). صور ابتدایی حیات دینی. نیویورک: فری پرس.
- رپاپورت، روی ای. (۱۹۹۹م). مناسک و دین در ساخت بشریت. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
- فاطمی امین، نصراله، و سلیمانی، سعید. (۱۴۰۳). تجربه دینی اضطراب مرگ و آثار تربیتی آن بر سلامت معنوی. پژوهش در دین و سلامت، ۱۰(۲)، صص ۹۳-۱۰۵.
- فاطمی امین، نصراله، سلیمانی، سعید، علیدادی سلیمانی، حسن، و مجتبابی فر، اصغر. (۱۴۰۴). تجربه دینی سکرات و غمرات مرگ و نقش تربیتی آن در سلامت معنوی. پژوهش در دین و سلامت، ۱۱(۳)، صص ۷۲-۸۶.
- کاونتند، ویکتور، و واتس، فریزر. (۲۰۱۹م). روان‌شناسی دین و مکان: چشم‌اندازهای نوظهور. کمدن لندن: پالگریو مک‌میلان.
- کرسول، جان دبلیو. (۲۰۱۳م). کاوش کیفی و طراحی پژوهش: انتخاب از میان پنج رویکرد (ویرایش سوم). تاوزند اوکس: انتشارات سیج.

- مریام، شاران بی.، و تیسدل، الیزابت جی. (۲۰۱۶م). پژوهش کیفی: راهنمایی برای طراحی و اجرا (ویرایش چهارم). انتشارات جوسی-بس.
- نوریس، پیپا، و اینگلهارت، رونالد. (۲۰۱۱م). قدسی و عرفی: دین و سیاست در جهان (ویرایش دوم). کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
- ون زومرن، مارتین، پوستمز، تام، و اسپیرز، راسل. (۲۰۰۸م). به سوی یک مدل یکپارچه هویت اجتماعی کنش جمعی. بولتن روان‌شناختی، ۱۳۴(۴)، صص ۵۰۴-۵۳۵.
- هسیه، هسیو-فانگ، و شانون، سارا ای. (۲۰۰۵م). سه رویکرد به تحلیل محتوای کیفی. تحقیقات کیفی سلامت، ۱۵(۹)، صص ۱۲۷۷-۱۲۸۸.
- یاسین، ولید، کرنز، آد، و دوی، جیمز. (۲۰۱۱م). دین به مثابه منبع هویت اجتماعی: رویکردی روان‌شناختی اجتماعی. روان‌شناسی اجتماعی اروپا، ۴۱(۲)، صص ۲۵۹-۲۶۴.
- یورگنزمایر، مارک. (۲۰۰۳م). وحشت در ذهن خدا: ظهور جهانی خشونت دینی (ویرایش سوم). برکلی: دانشگاه کالیفرنیا.



The Role of the Formal Educational System in Cultural Development with an Approach to Islamic Sources *

Mohammad Kawsary¹ Abbas Shafiei²

1. Ph.D. Student in Educational Management and Leadership, Higher Institute of Islamic Human Sciences, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (**Corresponding Author**).

kawsary1364@gmail.com

2. Associate Professor, Research Directorate, Hawzeh and University Research Institute, Qom, Iran.

ashafiei@rihu.ac.ir

Abstract

Under current conditions and with the accelerating process of globalization, culture has increasingly garnered attention as a fundamental component of societal development. Meanwhile, the formal educational system holds a special place in achieving cultural development due to its planned structure and foundational role in transmitting and reproducing values. However, the diversity and conflict of perspectives regarding the optimal model of cultural development have posed theoretical challenges to this field. The purpose of this study is to elucidate the endogenous approach to cultural development and examine its alignment with Islamic sources and teachings, with an emphasis on the role of the formal educational system. This research was conducted using a descriptive-analytical method based on the conceptual analysis of Islamic sources, including verses of the Noble Quran and the perspectives of Islamic thinkers. The findings indicate that the endogenous approach to

* Kawsary, M., & Shafiei, A. (2026). The Role of the Formal Educational System in Cultural Development with an Approach to Islamic Sources. *Islam and Social Studies*, 14(1), pp. 158-185.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.73917.21976>

▣ **Article Type:** Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/10/17 • **Revised:** 2026/12/21 • **Accepted:** 2026/02/19 • **Online Publication:** 2026/03/30

© 2026

authors retain the copyright and full publishing rights



cultural development possesses theoretical coherence and validity from a rational standpoint and within the framework of Islamic teachings. The results reveal that the realization of sustainable cultural development, at the theoretical level, requires the design and balanced implementation of the components of cultural self-belief, cultural purification, and conscious communication with other cultures, commensurate with various educational levels in the formal educational system.

Keywords

Formal educational system, Cultural development, Components of cultural self-belief, Islamic sources.



نقش نظام آموزشی رسمی در توسعه فرهنگی

با نگرش به منابع اسلامی*

محمد کوثری^۱ عباس شفیعی^۲

۱. دانشجوی دکتری مدیریت و رهبری آموزشی، مجتمع آموزشی عالی علوم انسانی اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول).

kawsary1364@gmail.com

۲. دانشیار، مدیریت پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

ashafiee@rihu.ac.ir

چکیده

در شرایط کنونی و با شتاب فزاینده فرایند جهانی شدن، فرهنگ به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی توسعه جوامع، بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است. در این میان، نظام آموزش رسمی به دلیل ساختار برنامه‌ریزی شده و نقش بنیادین آن در انتقال و بازتولید ارزش‌ها، جایگاه ویژه‌ای در تحقق توسعه فرهنگی دارد. با این حال، تنوع و تعارض دیدگاه‌ها درباره الگوی مطلوب توسعه فرهنگی، این حوزه را با چالش‌های نظری مواجه ساخته است. هدف پژوهش حاضر، تبیین رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی و بررسی میزان هم‌سویی آن با منابع و آموزه‌های اسلامی، با تأکید بر نقش نظام آموزش رسمی است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر تحلیل مفهومی منابع اسلامی، شامل آیات قرآن کریم، و دیدگاه اندیشمندان اسلامی، انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی، از منظر عقلانی و در چهارچوب آموزه‌های اسلامی، واجد انسجام و اعتبار نظری است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که تحقق

* کوثری، محمد؛ شفیعی، عباس. (۱۴۰۵). نقش نظام آموزشی رسمی در توسعه فرهنگی با نگرش به منابع اسلامی. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۱)، صص ۱۵۸-۱۸۵.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.73917.21976>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



توسعه فرهنگی پایدار، در سطح نظری، مستلزم طراحی و اجرای متوازن مؤلفه‌های خودباوری فرهنگی، پالایش فرهنگی و ارتباط آگاهانه با فرهنگ‌های دیگر، متناسب با سطوح گوناگون تحصیلی در نظام آموزش رسمی است.

کلیدواژه‌ها

نظام آموزش رسمی، توسعه فرهنگی، مؤلفه‌های خودباوری فرهنگی، منابع اسلامی.

۱. مقدمه و بیان مسئله

در جهان کنونی که به شکلی روزافزون بر اهمیت و ضرورت مشارکت و همکاری تمامی مردم در همه امور زندگی تأکید می‌شود، یکی از راه‌های مشارکت و همکاری فهم فرهنگی است. از این جهت ضروری به نظر می‌رسد که به شناسایی دقیق فرهنگ پرداخته شود. فرهنگ پایه و اساس رفتارهای بشری به شمار می‌رود و بخش قابل توجهی از رفتارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیز بر این بنیان استوار است. لذا فرهنگی که بتواند این بار را به‌درستی حمل کند، فرهنگی است که توسعه یافته باشد «امروزه توسعه فرهنگی نه تنها برای ارتقای کشورهای در حال توسعه، بلکه روند جهانی شدن کشورهای مختلف را ناگزیر کرده است تا به سمت وسوی توسعه یافتگی گام بردارند و در حلقه ارتباطات و مبادلات سیاسی، اقتصادی، فکری و فرهنگی تنها و منزوی نمانند» (محمدی و همکاران، ۱۳۹۶).

از آنجایی که نظام آموزش و پرورش مسئولیت تربیت نیروی انسانی جوامع بشری را بر عهده دارد، پس اساس و بنیان توسعه در گرو نیروی توسعه یافته است. به هر اندازه انسان‌های مبتکر و خلاق در جامعه زیاده‌تر باشند، ارزشیابی میراث فرهنگی و توسعه آن بیشتر است (فردرو، ۱۳۸۰، ص ۲۴۰) تجارب و شواهد نشان داده در اجتماع که تغییرات و اصلاحات آموزشی با تغییرات اجتماعی همراه بوده، نظام آموزشی برنامه‌ریزی شده به موفقیت و کامیابی بیش‌تری نائل شده‌اند. باین حال نقش برنامه‌ریزی در تدوین و محتوای آموزشی از هر بخش دیگری پررنگ‌تر است؛ زیرا این برنامه‌ریزان هستند که با استفاده از منابع مختلف محتوا را تدوین کرده نقشه‌ی راه نظام آموزشی را ترسیم می‌کنند.

مسئله این است که عصر جدید با گسترش بی‌رویه‌ای نظریات و انفجار اطلاعات روبروست. به یقین تمامی نظریات از قابلیت کاربردی یکسانی برخوردار نیستند. در این راستا پژوهش حاضر با نگرش به منابع و آموزه‌های اسلامی، در قدم اول به بررسی نظریات هم‌سو با دین مبین اسلام و ثانیاً نقش نظام آموزش رسمی در توسعه فرهنگی را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ بنابراین پرسش که مطرح می‌شود این است: «با نگرش به

منابع اسلامی نقش نظام آموزشی به عنوان حامل فرهنگ و یکی از مهم ترین نهاد اجتماعی در توسعه فرهنگ چیست؟» پاسخ به این پرسش متضمن پرداختن به پرسش های فرعی نیز هست، با این حال می توان پرسش های این پژوهش را قرار ذیل طرح کرد.

پرسش اصلی

با نگرش به منابع اسلامی نقش نظام آموزشی رسمی در توسعه فرهنگی چیست؟

پرسش های فرعی

- توسعه فرهنگی چیست و چه رویکردهای در آن مطرح است؟
- مؤلفه ها و شاخص های توسعه فرهنگی با نگرش به منابع اسلامی چگونه است؟
- نقش نظام آموزش رسمی در این شاخص ها و مؤلفه ها چیست؟

۲. مبانی نظری و پیشینه

در خصوص توسعه فرهنگی، نظریات، دیدگاه ها و رویکردهای گسترده ای وجود دارند که می توان آن ها را در سه بخش طبقه بندی کرد: «رویکرد فرهنگ پذیری»، «رویکرد توسعه خودمحور» و «رویکرد توسعه درونزا» در بررسی دو رویکرد اول و دوم مشاهده می شود: اولی توسعه فرهنگی را با فراموشی و طرد فرهنگ سنتی می یابد و معتقدند که برای کشورهای جهان سوم جز پذیرش بی چون و چرای فرهنگ کنونی غرب راهی دیگر نیست؛ لذا این رویکرد نهایت در افراد است. اما رویکرد دومی معتقدند: توسعه فرهنگی در صورتی خواهد بود که همه چیز را از نو شروع کنیم و به خود برگشته؛ تجارب جوامع پیشرفته کنونی را طرد کنیم؛ هم چنین این رویکرد نهایت در تفریط است. به این لحاظ نقد وارده این است که: هیچ یکی این دو رویکرد به توسعه فرهنگی نمی انجامد؛ زیرا نهایت در افراط و تفریط، در ضد و مقابل هم قرار دارند (صباغ پور، ۱۳۸۵) با این توصیف در دین مبین اسلام افراط و تفریط پذیرفته نیست و در نتیجه، رویکرد

مورد بررسی این نوشتار، رویکرد «توسعه درون‌زا» است. اما قبل از بررسی آن؛ می‌طلبید که به تعریف مختصر مفاهیم مثل: توسعه، فرهنگ، توسعه فرهنگی، توسعه درون‌زا، آموزش و پرورش و نظام آموزش رسمی پرداخته شود.

۱-۲. توسعه

توسعه^۱ در زبان فارسی به معنایی رشد، گسترش، پیشرفت، ترقی^۲ و وسعت است (فرهنگ معین) «اصطلاح توسعه در معنای جدید آن، تنها پس از پایان جنگ جهانی دوم فراگیر شد؛ اما این اصطلاح، بار خوش‌بینانه واژه ترقی را که بیانگر فکر انسان دوره، روشن‌گری بود و نیز بار اندیشه «قوم‌مداری» غریبان قرن نوزدهم را که در کاربرد اجتماعی واژه «تکامل»^۳ مستتر بود، با خود به همراه دارد» (قاضیان، ۱۳۷۱). در تعریف دیگری «توسعه یک‌روند خلاق و نوآور در جهت ایجاد تغییرات زیربنایی در سیستم اجتماعی است» (بنیانیان، ۱۳۸۶، ص ۳۳). توسعه بر اساس دیدگاه امام خمینی (ره) این است که آنچه دخیل در پیشرفت و ترقی انسان و تکامل اوست در کتاب سنت بیان شده است. ایشان می‌فرماید: «اسلام دینی است که با تنظیم فعالیت‌های مادی راه را به اعتلای معنوی انسان می‌گشاید. ترقی واقعی همین است که رشد خود انسان هدف فعالیت‌های مادی گردد و اسلام دین این ترقی است» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۶۰) به‌طور کلی می‌توان گفت: توسعه یک مفهوم گسترده است که به‌طور معمول به پیشرفت، رشد و بهبود در جنبه‌های گوناگون زندگی انسان و جوامع اشاره دارد، این مفهوم می‌تواند در زمینه‌های مختلفی همچون: اقتصاد، سیاست، اجتماع و فرهنگ به کار رود و معنای آن بسته به زمینه موردنظر، متفاوت باشد.

۲-۲. فرهنگ

واژه فرهنگ در زبان انگلیسی «culture» و در زبان عربی «الثقافة» و در زبان فارسی از دو بخش پیشوند «فر» و «هنگ» از ریشه اوستایی «ثنگ» به معنای کشیدن و فرهیختن

1. Development
 2. Progress
 3. Evolution

آمده است. فرهنگ در این معنا باریشه «education، educate و edure» در لاتین که به معنایی کشیدن و نیز تعلیم و تربیت است، مطابقت دارد (لغت‌نامه دهخدا، واژه فرهنگ) از نگاه اصطلاح، تعاریف متعدد و متنوعی از فرهنگ وجود دارد که فرهنگ تنها مجموعه‌ای از سنت‌ها و آداب و رسوم نیست؛ بلکه یک سیستم فعال و پویا است که زندگی فردی و اجتماعی را شکل می‌دهد. تاکنون درباره فرهنگ بیش از صد تعریف ارائه شده است و در این نوشتار به تعریف اولیه و عمومی که تیلور^۱ ارائه کرده است، اکتفا می‌شود. «فرهنگ یا تمدن... کلیت درهم تافته‌ای است شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عاداتی که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست می‌آورد» (آشوری، ۱۳۵۷، ص ۳۹). با توجه به منابع و نوشته‌های غیر تخصصی که در باره فرهنگ پرداخته اند، از این تعریف کمک گرفته است.

۲-۳. توسعه فرهنگی

«توسعه فرهنگی»^۲ به معنای ارتقاء و پیشرفت مستمر و همه‌جانبه در ابعاد گوناگون زندگی فرهنگی یک جامعه است. در ارتباط فرهنگ با توسعه، برخی از نظریه‌پردازان با اهمیت دادن به نقش فرهنگ در توسعه، فرهنگ را مجموعه نظریات و عقاید می‌شمارند که ویژگی‌های مثل: «مورد قبول و پذیرش اکثر مردم است»، «پذیرش آن جنبه اقناعی دارد؛ لیکن نیازمند استدلال و بحث نیست» و «ایجاد یا شکل‌گیری آن نیازمند زمان است» (آشوری، ۱۳۵۷، ص ۸۷) یعنی به عبارتی می‌توان گفت: توسعه فرهنگی آن است که این سه ویژگی و مشخصه بارز را دارا باشد. در بیان دیگری دکتر حسن بنیان، در کتاب فرهنگ توسعه در ایران، به نقل از آگوستین این گونه تعریف می‌کند: «مقصود از توسعه فرهنگی، ایجاد شرایط و امکانات مادی و معنوی مناسب برای افراد جامعه به منظور شناخت جایگاه آنان و رشد و افزایش علم و دانش و معرفت انسان‌ها و آمادگی برای تحول و پیشرفت و پذیرش اصول کلی توسعه، نظیر قانون‌پذیری، نظم و انضباط، بهبود

1. Edward Burnett Tylor

2. Cultural Development

روابط اجتماعی و انسانی و افزایش توانایی‌های علمی و اخلاقی و معنوی برای همه افراد جامعه است» (بنیانیان به نقل از آگوستین، ۱۳۸۶، ص ۹۶). در نهایت توسعه فرهنگی، فرایندی است که از طریق آن یک جامعه تلاش می‌کند تا زندگی فرهنگی بهتری برای شهروندان خود فراهم کند، به گونه‌ای که افراد بتوانند به‌طور کامل از ظرفیت‌های فرهنگی خود بهره‌مند شوند و در ساختن یک جامعه پویا و بالنده فرهنگی مشارکت کنند.

۲-۴. رویکرد درون‌زا

رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی براین اصل استوار است که فرهنگ بومی و ظرفیت‌های درونی جامعه باید نقش محرک اصلی فرایند توسعه را ایفا کنند. براساس این رویکرد، توسعه زمانی پایدار و اثربخش خواهد بود که جامعه ضمن اتکا به ارزش‌ها، توانمندی‌ها و سرمایه‌های فرهنگی درونی خود، فرایند پالایش و بازسازی مستمر فرهنگ را نیز دنبال کرده و در عین حال از تجارب، دستاورد و عناصر سازنده فرهنگ‌های دیگر به صورت آگاهانه و نقادانه بهره‌مند شود «رویکرد توسعه درون‌زا که مورد تاکید یونسکو نیز است، جایگاه فرهنگ در توسعه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. در این رویکرد، با تحلیل مداوم نقاط ضعف و قوت عناصر فرهنگی خود، ضمن حفظ اصالت فرهنگی خود، برای تقویت آنها و به عبارتی توسعه فرهنگی اقدام به دست چین عناصر فرهنگی مناسب از دیگر فرهنگ می‌نمایند» (عبدی و همکاران، ۱۳۹۳). در این پژوهش «رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگ» به عنوان رویکردی معرفی می‌شود که بر سه رکن اساسی [خودباوری فرهنگی، پالایش فرهنگی و ارتباط آگاهانه با فرهنگ‌های دیگر] استوار است. هدف اصلی این نوشتار، بررسی و تبیین این سه مؤلفه براساس منابع و آموزه‌های اسلامی است؛ موضوعی که در بخش تحلیل، به صورت تفصیلی بدان پرداخته خواهد شد.

۲-۵. آموزش و پرورش

از نظر لغوی تعلیم و تربیت (آموزش و پرورش) معادل واژه انگلیسی «Education» در نظر گرفته شده است. به معنای کشت نبات، تغذیه و تعلیم افراد، پرورش حیوانات و...

به کاررفته که به نظر می‌رسد صاحب‌نظران یکی از واژه‌های «تعلیم» یا «تربیت» را برای واژه انگلیسی کافی و مناسب ندیده لازم دانستند برای رساندن معنای کامل «Educaion» از دو کلمه «تعلیم و تربیت» استفاده کنند (ملکی، ۱۳۹۷، ص ۱۰). البته تفاوت معنایی بین «تعلیم و تربیت» و «آموزش و پرورش» و نیز بین «تربیت» و «تعلیم» همین‌طور بین «آموزش» و «پرورش» وجود دارد که آن بحث گسترده خودش را می‌طلبد و از حول و حوش این نوشتار خارج است. اما نظام آموزش و پرورش در اصطلاح: «الگوی کلی نهادها و سازمان‌های رسمی جامعه که وظایف فرهنگ و شکوفاسازی آن، پرورش و همه‌جانبه فرد و تربیت نیروی انسانی ماهر و متخصص را بر عهده دارند، اصطلاحاً نظام آموزش و پرورش نامیده می‌شود» (علاقه‌بند، ۱۳۹۷، ص ۲) با استفاده از تعاریف صاحب‌نظران حوزه آموزشی به‌طور کلی می‌توان گفت: آموزش و پرورش فرایند انتقال دانش، مهارت‌ها، باورها، ارزش‌ها و نگرش‌ها از یک نسل به نسل دیگر، باهدف آماده‌سازی افراد برای زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی بهتر، شکوفای استعدادها، توسعه‌ی توانمندی‌ها و مشارکت فعال در جامعه است.

۲-۶. آموزشی رسمی

به باور صاحب‌نظران علوم تربیتی و آموزشی فرایند تعلیمی در طول تاریخ به سه شکل وجود داشته است: رسمی، نیمه‌رسمی و غیررسمی. آموزش و پرورش غیررسمی^۱: از لحاظ روش، هدف، محتوا، زمان و مکان و... از آموزش رسمی و نیمه‌رسمی تفاوت دارد، ساختاریافته نیست و هدف از قبل تعیین نمی‌شود و برای آموختن چیزی قصد قبلی ندارد. افراد جامعه، اعضای خواننده مجامع مذهبی و... از این قبیل آموزش است. آموزش نیمه‌رسمی^۲: بیشتر ناظر بر مهارت‌آموزی است که زمان و مکان و اهداف آن انعطاف‌پذیر است (محسن‌پور، ۱۳۹۸، ص ۱۰). اما آموزش رسمی^۳: از نظر هدف؛ اهداف

1. Informal Education.

2. non-Formal Education.

3. Formal Education.

بلندمدت و کوتاهمدت داشته؛ از قبل بر اساس نیاز جامعه تعیین می‌شود. تحصیلات به سطوح مختلفی مثل: ابتدایی، متوسطه و عالی داشته، زمان شروع و پایان پایه‌ها مشخص و از نگاه سن، گروه‌های سنی نسبتاً همگونی در یک پایه قرار می‌گیرند. سرانجام دانش‌آموختگان هر پایه تحصیلی، بر اساس ارزشیابی گواهی‌نامه دریافت می‌کنند. دارایی بخش‌های اداری، فنی و ستادی است مانند معلمین، مدیران، سیاست‌گذاران و... است (همان) در نتیجه می‌توان گفت: نظام آموزش رسمی به ساختار سازمان‌یافته و سلسله‌مراتبی آموزش اطلاق می‌شود که توسط دولت یا نهاد رسمی به منظور ارائه آموزش‌های نظام‌مند و هدفمند به افراد جامعه ایجاد و اداره می‌شود.

۳. پیشینه پژوهش

موضوع این تحقیق به سه بخش «توسعه فرهنگی»، «نقش آموزش و پرورش در توسعه فرهنگی» و «نقش آموزش و پرورش در توسعه فرهنگی با نگرش به منابع اسلامی» تقسیم می‌گردد. درباره بخش اول، تعاریف، اقسام، سطوح، مؤلفه‌ها، شاخص‌ها و... پژوهش‌های گسترده و خوبی اعم از خارجی، داخلی، کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات انجام شده است که نیازی به ذکر عناوین آن‌ها نیست. در ارتباط با بخش دوم نیز پژوهش‌هایی انجام گرفته که در ادامه این مبحث، به نمونه‌های پرداخته شده است. اما بخش سوم در خصوص جایگاه نقش آموزش و پرورش در توسعه فرهنگی با نگرش به منابع اسلامی، پژوهشی به دست نیامده. به نظر می‌رسد «بررسی نقش آموزش و پرورش در توسعه فرهنگی با نگرش به منابع اسلامی» تنها پژوهش در این زمینه باشد که بنا دارد؛ در ابتداء توسعه فرهنگی را براساس منابع و آموزه‌های اسلامی بررسی و سپس نقش آموزش رسمی را در آن نشان دهد.

مقاله‌ای با عنوان «نقش نظام آموزش و پرورش در توسعه فرهنگی جامعه» (منافی شرف‌آباد و زمانی، ۱۳۹۱) ضمن اشاره مختصر به مفهوم توسعه (پیشرفت)، فرهنگ و دیدگاه‌ها در خصوص ماهیت آن، اقسام فرهنگ، توسعه در بستر فرهنگ جوامع، نقش نظام آموزش و پرورش در انتقال ارزش‌سنجی و توسعه فرهنگی جامعه، پرداخته است.

نتایج نشان می‌دهد که در تحقق و انتقال توسعه فرهنگی و پایه‌گذاری آن، نظام آموزش و پرورش به‌عنوان خرده سیستم از سیستم کلان اجتماعی از جایگاه ویژه و والایی برخوردار است. هیچ یک از نظام‌های اجتماعی به‌اندازه نظام آموزش و پرورش با تحول فرهنگی و اجتماعی پیوستگی ندارند.

نتایج پژوهش حاتمی و همکاران (۱۳۹۸) با عنوان «نقش آموزش و پرورش در توسعه اجتماعی و فرهنگی» حاکی آن است که نظام آموزش و پرورش می‌تواند در توسعه فرهنگ اجتماعی ایفای نقش کند. آموزش عمومی سبب رشد فرایندهای هویتی و یکنواختی در تربیت عمومی می‌شود. آموزه‌هایی مانند مشارکت جمعی، احترام به قانون، نظم‌پذیری و اعتقاد به توسعه الگوهای دموکراتیک شهروندی در بستر نظام آموزش و پرورش قوام می‌یابند.

نتیجه تحقیق عبدالبصیر با خوش و دیگران (۱۴۰۰)، با عنوان «نقش معلم در ایجاد و توسعه فرهنگ اسلامی در مدارس» معتقدند که از مهم‌ترین اهداف نظام آموزش و پرورش در هر جامعه و مردمی حفظ عناصر و ارزش‌های سلامی و فرهنگی بوده و معلم نباید غفلت داشته باشد که کارگزاری روحانی و ملزم به رعایت تعامل و ارتباطی منطقی با دانش آموزان و دانشجویان است. بدون تردید معلم با تفکر درست و صحیح خویش می‌تواند کردار و رفتار اجتماعی خوب را با تأکید بر نقش مهم و تأثیرگذار خویش در جامعه اسلامی امروزه به منصه ظهور برساند.

مقاله با عنوان «نقش خانواده در توسعه فرهنگی بر اساس آموزه‌های اسلامی» با نویسندگی زکی و پارسانیا (۱۴۰۲) به شناسایی مفاهیم «خانواده، فرهنگ و توسعه فرهنگی» پرداخته و با استفاده از منابع اسلامی و دینی نقش خانواده را در توسعه فرهنگی تحلیل نموده است. نویسندگان معتقدند که «خانواده به‌مثابه حلقه واسطه میان فرد و جامعه، جایگاه برجسته‌ای در توسعه فرهنگی دارد، هرچند برنامه‌های کشورهای - به‌اصطلاح - جهان سوم به این مهم توجه نکرده‌اند، اما دین همواره در نقش ارائه‌دهنده الگوهای رفتاری، نقش بسزایی در تربیت روانی، فکری و روند اجتماعی شدن افراد، به‌ویژه کودکان دارد» مطالب این مقاله نشان می‌دهد نقش خانواده در تمام شاخص‌های

توسعه فرهنگی که در این پژوهش بیان شده، برجسته است و دین مبین اسلام تأکید زیادی بر جایگاه خانواده دارد.

۴. روش تحقیق

با توجه به نگرش از منابع اسلامی این پژوهش و استخراج مؤلفه‌ها و شاخص‌های توسعه فرهنگی بر اساس استدلال قیاسی، از نظر روش توصیفی-تحلیلی ناظر بر شیوه اجتهادی است، از حیث هدف کاربردی-توسعه‌ای و از جهت داده‌ها کیفی است. در این پژوهش برای گردآوری اطلاعات از روش کتاب‌خانه‌ای (اسنادی) استفاده می‌شود؛ بدین سان جمع‌آوری اطلاعات مربوطه از کتب، مقالات، رساله‌ها، پایان‌نامه‌ها و... همچنین از منابع اسلامی (کتاب الهی، سنت و اثر بزرگان دینی) با مراجعه مستقیم و غیرمستقیم و فیش‌برداری انجام گرفته و اطلاعات استخراج می‌شود.

روش تحلیل بدین صورت بوده است که در گام نخست، مؤلفه‌ها و شاخص‌های رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی با تکیه بر منابع و آموزه‌های اسلامی، تحلیل و استخراج شده است. هدف از این مرحله، تبیین میزان هم‌سویی و سازگاری آموزه‌های دین مبین اسلام با رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی بوده است. در گام دوم، براساس مؤلفه‌ها و شاخص‌های شناسایی شده، نقش نظام آموزشی در سطوح گوناگون تحصیلی مورد بررسی قرار گرفته است. بدین منظور، کارکرد هریک از سطوح تحصیلی (ابتدایی، متوسطه و آموزش عالی) متناسب با ظرفیت‌ها، اهداف و کار ویژه‌های تربیتی آن‌ها، تحلیل و در چهارچوب مؤلفه‌های توسعه فرهنگی طبقه‌بندی شده است. این تحلیل با هدف تبیین چگونگی نهادینه‌سازی مؤلفه‌های توسعه فرهنگی در نظام آموزشی و میزان تأثیر هر سطح تحصیلی در تحقق توسعه فرهنگی درون‌زا انجام شده است.

۵. یافته‌های تحقیق

این مرحله با توجه به روش پژوهش در دو بخش؛ مؤلفه‌ها و شاخص‌های توسعه فرهنگی با نگرش به منابع اسلامی و نقش نظام آموزش رسمی در توسعه فرهنگی بیان می‌شود.

۵-۱. مؤلفه‌ها و شاخص‌های رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی با نگرش به منابع اسلامی

طوری که در مبانی نظری بیان شد هدفی که این نوشتار پیگیری می‌کند، رویکرد «توسعه درون‌زا» است؛ یعنی توسعه فرهنگی بر اساس ساختار درونی خود از مؤلفه‌های (خودباوری فرهنگی، پالایش فرهنگی و ارتباط آگاهانه با دیگر فرهنگ‌ها) تشکیل می‌گردد. در این مرحله، هدف آن است که میزان هم‌سویی و سازگاری رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی با منابع و آموزه‌های اسلامی بررسی شود و میزان پذیرش این رویکرد در چهارچوب دین مبین اسلام تبیین گردد. به علت کلی و انتزاعی بودن مؤلفه‌ها، نیازمند شاخص‌سازی‌اند. «شاخص‌سازی فرایندی است که طی آن یک مفهوم تجزیه‌شده، به شاخص‌هایی تبدیل می‌شود که مصادیق آن را می‌توان در بافت محل بحث بررسی کرد. شاخص‌سازی در روش‌های کمی، تبدیل مفهوم کیفی به کمی است، اما در روش‌های کیفی به سبب نبود امکان ارائه کمیت، بیشتر از شاخص‌های تحلیلی استفاده می‌گردد» (زکی و پارسا، ۱۴۰۲). مؤلفه‌ها و شاخص‌های کلی رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی، قابلیت اجرا و تطبیق در جوامع و کشورهای مختلف را دارند. افزون بر این، هر جامعه می‌تواند متناسب با شرایط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی خود، شاخص‌های خاص و بومی‌ای را نیز برای این رویکرد تعریف کند که بررسی آن‌ها مستلزم پژوهشی مستقل است. هدف این نوشتار، تمرکز به مؤلفه‌ها و شاخص‌های کلی رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی است، یعنی مفاهیم اصلی در ادبیات توسعه فرهنگی درون‌زا و نیز مفاهیم محوری در این مقاله مؤلفه‌های همچون: خودباوری فرهنگی، پالایش فرهنگی و ارتباط آگاهانه با فرهنگ‌های دیگر، است. در ادامه هر مؤلفه به‌تنهای تحت عنوان جداگانه، با توجه به منابع و آموزه‌های اسلامی؛ برای بازخوانی این مفاهیم در پرتو آموزه‌های اسلامی پرداخته می‌شود.

۵-۱-۱. خودباوری فرهنگی و شاخص‌های آن

خودباوری فرهنگی یعنی هویت فرهنگی؛ به این معناست که یک فرد، گروه، یا جامعه، به فرهنگ، تاریخ، دستاوردها، ارزش‌ها و هویت فرهنگی خود ایمان و باور

داشته باشد. این خودباوری نقش مهمی در حفظ و تقویت هویت فرهنگی و تکامل و پیشرفت آن دارد. «خودباوری فرهنگی» به عنوان یکی از مفاهیم محوری ناظر به توسعه، پیشرفت و تکامل فرهنگی مطرح است. مفهومی که در سنت فکری اسلامی به صورت عینی و عملی در معنای خودباوری مورد توجه قرار گرفته «اعتماد به نفس» است؛ یعنی باور و اتکای آگاهانه به داشته‌ها و توانمندی‌های فرهنگی خویش که همان فرهنگ ناب اسلامی است. حضرت علی علیه السلام رابطه به خودباوری و اعتماد به فرهنگ اسلامی، می‌فرماید: «... اسلام در پیشگاه خداوند دارای ستون‌هایی مطمئن، بنایی بلند، راهنمایی همیشه روشن، شعله‌ای روشنی‌بخش، برهانی نیرومند و نشانه‌ای بلندپایه است که درافتادن با آن ممکن نیست. پس اسلام را بزرگ بشمارید! از آن پیروی کنید! حق آن را ادا نمایید و در جایگاه شایسته‌ی خویش قرار دهید تا سربلند باشید» (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۹۷، ص ۱۹۸). براین اساس در اسلام تأکید بر فرهنگ اسلامی است. مؤلفه‌ای خودباوری فرهنگی در نگاه امام خمینی علیه السلام نیز جایگاه ویژه‌ای دارد؛ وی بر ضرورت تقویت این نوع اعتماد و اتکای درونی، تأکید نموده و پیشبرد همه امور زندگی را در گرو آن دانسته می‌فرماید: «اتکابه نفس، بعد از اعتماد به خداوند منشأ خیرات است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۷، ص ۶۲)؛ هم‌چنین در بیان دیگر می‌فرماید: «بدانید! که نژاد آریا و عرب از نژاد اروپا و امریکا و شوروی کم ندارد و اگر خودی خود را بیابد و یأس را از خود دور کند و چشم‌داشت به غیر خود نداشته باشد، در درازمدت قدرت همه کار و ساختن همه چیز را دارد» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۴۱۷). با این بیان به طور خلاصه می‌توان گفت: هیچ کشوری نمی‌تواند در جهت تقویت فرهنگی خود به دیگران تکیه کند و اعتماد به خود و فرهنگ خویش نداشته و خودش کاری انجام ندهد.

شاخص‌های این مؤلفه عبارت‌اند از: ابتدایی‌ترین حقوق فردی و اجتماعی مانند آزادی بیان و اندیشه، هویت فرهنگی، حق انتخاب و تصمیم‌گیری و... (زکی و پارسانیا، ۱۴۰۲). این شاخص‌ها به طور مستقیم از موضوعات مورد بحث در دین مبین اسلام است. به طور نمونه رابطه به آزادی بیان و اندیشه؛ قرآن کریم می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...» (بقره، ۲۵۶) در قبول دین اکراه و جبر نیست و نیز در انتخاب و تصمیم‌گیری: «... و شاورْهُمْ

فی الامر...» (آل عمران، ۱۵۹). در کارها مشورت کنید. یافته‌های حاصل از بررسی این نمونه‌ها و موارد مرتبط دیگر، بیانگر آن است که در چهارچوب آموزه‌های اسلامی، اعتماد به فرهنگ خویش؛ اعتماد به فرهنگ اسلامی، نه تنها مورد توجه، بلکه به عنوان امری ضروری و پایه‌ای مطرح شده است؛ لذا تقویت خود باوری فرهنگی و اعتماد به فرهنگ خویش، می‌تواند به حفظ هویت دینی و ملی، افزایش انسجام اجتماعی و پیشرفت و توسعه کمک کند و در دین مبین اسلام، اساس خودباوری فرهنگی و اعتماد به فرهنگ خویش، فرهنگ اسلامی است.

۵-۲. پالایش فرهنگی و شاخص‌های آن

پالایش فرهنگی یعنی فرایندی که در آن، یک جامعه و یا گروه، به منظور حفظ یا تقویت ارزش‌ها، باورها و هویت فرهنگی خود به حذف یا تغییر عناصر فرهنگی نامطلوب می‌کند. پالایش فرهنگی عبارت از شناخت دقیق فرهنگ خود، نقد و ارزیابی آن به طوری که ویژگی‌های مثبت تقویت و ویژگی‌های منفی به تدریج از بین برود (صباغ‌پور، ۱۳۸۵) در بازخوانی مفاهیم اسلامی «پالایش فرهنگی» پیوندی تنگاتنگ با مفاهیمی چون تغییر فرهنگی، اصلاح فرهنگی، تحول فرهنگی، مبارزه با خرافات، تزکیه نفس دارد، دین مبین اسلام، رویکردی انفعالی به فرهنگ موجود اتخاذ نمی‌کند؛ بلکه با استناد به معیارهای توحیدی و اخلاقی، بر نقد و تغییر سازنده، اصلاح ریشه‌ای و زدودن عناصر ناسازگار با حقیقت و عقلانیت تأکید می‌ورزد. این مفاهیم و موضوعات در منابع و آموزه‌های اسلامی حضور پررنگ دارد. به طور مثال: خداوند تبارک و تعالی در کلام مجید خویش می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱) در حقیقت خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند؛ این آیه شریفه به روشنی بر ضرورت و تغییر درونی و اراده فردی و جمعی برای تحول و اصلاح فرهنگی دلالت دارد. پروفیسور حسین باهر این آیه را تعریف قرآنی از فرهنگ عمومی می‌داند؛^۱

1. <https://iqna.ir>

همچنین مفهوم پالایش در کلام امام خمینی علیه السلام به مفهوم تحول فرهنگی نیز به کار رفته است. ایشان می‌فرمایند «بزرگ‌ترین تحولی که باید بشود در فرهنگ باید بشود، برای اینکه بزرگ‌ترین مؤسسه‌ای است که ملت را یا به تباهی می‌کشد یا به اوج عظمت و قدرت می‌کشد. برنامه‌های فرهنگی تحول لازم دارد... باید فرهنگ را یک‌جوری درست بکنید، فرهنگی را یک‌جوری بار بیاورید که برای ملت شما مفید باشد و این نمی‌شود جز که ایمان باشد» (امام خمینی، ۱۳۶۸، صص ۴۷۳-۴۷۴).

خلاصه: پالایش فرهنگی به معنای شناخت دقیق فرهنگ خویش و شناخت ویژگی‌های مثبت و تقویت آن‌ها و مشخص کردن وجه منفی و از بین بردن تدریجی آن‌ها از چهره فرهنگ است که در منابع و آموزه‌های اسلامی به معنای مفاهیم چون تغییر فرهنگی، اصلاح فرهنگی، مبارزه با خرافات، تزکیه نفس و ... به کار رفته است. براین اساس شاخص‌های کلی پالایش و تغییر فرهنگی مثل عدالت‌محوری، علم‌محوری، مشارکت اجتماعی، خلاقیت و نوآوری و ... است (زکی و پارسانیا، ۱۴۰۲). در جامعه‌ای پالایش و بازبینی فرهنگی صورت می‌گیرد که در آن علم و عدالت جایگاه و محوریت داشته باشد، در زدودن رسم و رواج و یا باورهای منفی که به ضرر دین و جامعه بوده و از هیچ‌نگاهی جنبه علمی ندارد؛ علم و عدالت‌محوری است که تنش‌ها را جواب می‌دهد. شاخص‌های مانند عدالت‌محوری، علم‌محوری، مشارکت و ... از موضوعات و عناوین است که نه تنها در منابع اسلامی و اسلام پذیرفته است؛ بلکه از اساس‌ترین اصول آن به شمار می‌روند علاوه براین؛ دین مبین اسلام از بدو ظهور خود با خرافات و رسوم بی‌اساس مبارزه کرده است، که این رویکرد به وضوح نشان دهنده فرایند پالایش فرهنگی است.

۵-۱-۳. ارتباط آگاهانه با دیگر فرهنگ‌ها و شاخص‌های کلی آن

نظریه‌پردازان این رویکرد اعتقاد دارند تکیه بر فرهنگ ملی، هیچ‌وقت به معنایی بی‌اهمیت حساب کردن فرهنگ بشری نیست؛ به خاطری یکی از مشخصه‌های فرهنگ

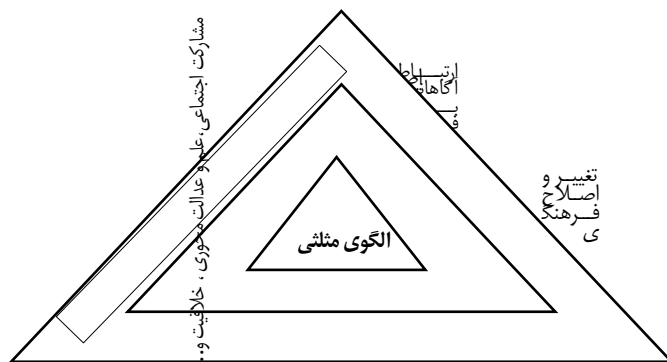
زاینده و بارور: دادوستد آگاهانه و قدرت برقراری ارتباط با فرهنگ‌های دیگر است (صباغ‌پور، ۱۳۸۵). به بیان دقیق‌تر می‌توان گفت: توسعه فرهنگی از طریق ارتباط با فرهنگ‌های دیگر می‌تواند یک فرصت ارزشمند برای رشد و پیشرفت باشد؛ اما باید با آگاهی و احتیاط انجام شود تا از پیامدهای منفی آن جلوگیری شود. آن‌طوری که یادآور شدیم «ارتباط آگاهانه با فرهنگ‌های دیگر» به‌عنوان یکی دیگر از محورهای توسعه فرهنگی در این مقاله بررسی می‌شود. برای بازخوانی این مفهوم در پرتو مفاهیم اسلامی؛ مفاهیم مثل اصل «نفی سیل»، جدال احسن، حکمت، گفت‌وگوی نیکو و... به کار رفته است. در این میان؛ اصل «نفی سیل / سلطه» یکی از اصول فقهی نظام حقوقی اسلام است که در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... حاکمیت دارد. دین اسلام ارتباط فرهنگی را به‌طور مطلق نفی نمی‌کند و آن را در قالب حکمت، جدال احسن، دعوت مسئولانه و گزینش آگاهانه می‌پذیرد. بدین ترتیب، ارتباط آگاهانه با فرهنگ‌های دیگر یعنی تعامل فعال و یادگیرنده همراه با معیارهای اخلاقی و اعتقادی، به‌گونه‌ای که در فرایند تبادل فرهنگی، هویت اسلامی تضعیف نشود و امکان بهره‌مندی از دستاوردهای مفید دیگران فراهم گردد. خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم می‌فرماید: «أَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سِيلًا» (نساء، ۱۴۱) خداوند بزرگ هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است. بنا بر مفاد منابع اسلامی، کفار نباید بر فرد و جامعه اسلامی سیطره یابند» (نصیری، ۱۳۹۹). چون سلطه‌پذیری کفار سبب وابستگی علمی و فناوری به کشورهای توسعه‌یافته کفر می‌شود که در نتیجه عقب‌ماندگی، تحجر و تهاجم فرهنگی را به بار می‌آورد.

آن‌طوری که بیان شد؛ در منابع اسلامی و اسلام صرف ارتباط با کفار منفی نیست، حتی در جهت کسب علم و پیشرفت، ارتباط و گفت‌وگو توصیه‌شده است. می‌توان از طریق ارتباط و گفت‌وگو فرهنگ ناب اسلامی را به جهان معرفی کرد و براین‌اساس توسعه فرهنگی صورت می‌گیرد. حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در تعامل و گفت‌وگو با دیگر فرهنگ‌ها می‌فرماید: «اسلام چشمه‌ساری است که آب آن در فوران، چراغی

است که شعله‌های آن فروزان و نشانه‌ی همیشه استواری است که روندگان راه حق با آن هدایت می‌شوند؛ پرچمی است که برای راهنمایی پویندگان راه خدا نصب شده و آبشخوری است که وارد شوندگان آن سیراب می‌گردند. خداوند نهایت خشنودی خود را در اسلام قرار داده و بزرگ‌ترین ستون‌های دین و بلندترین قله‌ی اطاعت او، در اسلام جای گرفته است» (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۹۸، ص ۲۹۷). خلاصه ارتباط با کشورهای دیگر، می‌تواند با ایجاد فرصت‌های تبادل ایده‌ها، دانش، فرهنگ و فناوری به توسعه فرهنگی کمک کند. در صورت که سبب سلطه و خودباختگی نشود.

در نتیجه: براساس مبانی نظری و یافته‌های این بخش، می‌توان استنباط کرد که در میان رویکردهای مطرح در توسعه فرهنگی، رویکرد توسعه «درون‌زا» از هم‌خوانی بیشتری با منابع و آموزه‌های اسلامی برخوردار است. شواهد و منابع بررسی شده حاکی از آن است که شاخص‌های کلی مؤلفه‌های این رویکرد، در چهارچوب تعالیم اسلامی قابل تأیید هستند. درعین حال، این مؤلفه‌ها می‌توانند در هر جامعه و کشور، متناسب با شرایط فرهنگی و اجتماعی آن، دارای شاخص‌های مشخص و مصداقی متفاوتی باشند که بررسی تفصیلی آن‌ها مستلزم پژوهشی مستقل است. پژوهش حاضر تنها به استخراج شاخص‌های کلی پرداخته و یافته‌ها نشان می‌دهد که این شاخص‌ها در مجموع با منابع و آموزه‌های اسلامی هم‌سوی دارند. از این منظر، رویکرد توسعه درون‌زا می‌تواند به‌عنوان یکی از گزینه‌های قابل بررسی در برنامه‌ریزی‌های نظام آموزش رسمی مورد توجه قرار گیرد.

شکل مفهومی متناسب با معنا و ساختار مؤلفه‌ها و شاخص‌های رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی براساس آموزه‌های اسلامی در این تحقیق، به صورت الگوی مثلی ترسیم می‌شود؛ به گونه‌ای که قاعده این مثلث بر «اعتماد به فرهنگ خویش» استوار بوده؛ زیرا در دین مبین اسلام اصل و اساس فرهنگ دینی است و دو ضلع آن را «تغییر و اصلاح فرهنگی» و «ارتباط آگاهانه با فرهنگ‌های دیگر» تشکیل می‌دهد؛ از این رو، الگوی تحلیلی این بخش، الگوی سه بعدی «مثلی» در نظر گرفته می‌شود.



شکل ۱: الگوی مثلی رویکرد درونزای توسعه فرهنگی

۵-۲. نقش نظام آموزشی رسمی در رویکرد درونزای توسعه فرهنگی

در مبانی نظری یادآور شدیم که نظام آموزش رسمی یک چهارچوب قاعده‌مند و سازمان یافته برای آموزش و یادگیری بوده که از قبل برنامه‌ریزی شده است. هم‌چنین نتیجه‌ای یافته‌های بخش اول نشان داد: رویکرد «درونزای توسعه فرهنگی» هم از نظر استدلال و منطق معقول‌تر بوده و هم براساس منابع و آموزه‌های اسلام پذیرفته شده است؛ بنابراین در این بخش دوم؛ با توجه به اهداف آموزشی در سطوح تحصیلی مناسب، هریک از مؤلفه‌های رویکرد درونزای توسعه فرهنگی بررسی می‌شود.

۵-۲-۱. نقش نظام آموزشی در شاخص‌های خودباوری فرهنگی

نظام آموزش رسمی با طراحی برنامه‌های درسی مناسب، استفاده از روش‌های تدریس فعال و جذاب، تربیت معلمان آگاه و دلسوز و ایجاد فضاهای فرهنگی پویا در مدارس می‌تواند نقش بسیار مهمی در تقویت خودباوری و اعتماد فرهنگی نسل‌های آینده ایفا کند. «آزادی بیان»، «آزادی اندیشه»، «هویت فرهنگی»، «حق انتخاب»، «تصمیم‌گیری» و... از جمله شاخص‌های اعتماد به فرهنگ خویش بوده که از ابتدایی‌ترین و عمومی‌ترین حقوق فردی و اجتماعی به شمار می‌رود. در این مرحله‌ای از شاخص‌های فرهنگی؛ سطح تحصیلی دوره‌ی ابتدایی نقش پوررنگی دارد «عناصر عمومی فرهنگ باید در دوره‌های

ابتدایی آموزش عمومی بیشتر باشد... در مرحله‌ی اول برنامه‌های درسی باید بر تربیت عمومی یعنی پرورش و گسترش عناصر عمومی فرهنگی در فرد، فرد فراگیران تأکید کنند» (یارمحمدیان، ۱۳۹۷، ص ۱۰۶). به‌طور معمول برای سطح ابتدایی، اهداف آموزشی دانش و فهمیدن مناسب است؛ زیرا در این دوره از آموزش و پرورش فراگیران کودکان هستند. بیشتر با جنبه درک اطلاعات و به خاطر سپردن آن سروکار دارند.

با توجه به شکل (۱) خودباوری و اعتماد فرهنگی و شاخص‌های آن نسبت به دو مؤلفه‌ی دیگر، از سطح پائین‌تری برخوردار بوده و عینی‌تر و ملموس‌تر است؛ بنابراین در این زمینه دوره ابتدایی نقش مهمی ایفا می‌کند. چون در این مرحله به اعتقاد صاحب‌نظران تعلیم و تربیت قوه یادسپاری و پذیرش مطالب بیشتر است «بچه‌ای که در کودکان است، از بچه دبستان - و بچه دبستان از نوجوان دبیرستان و نوجوان دبیرستان از جوان دانشگاه جنبه پذیرش بیشتر است» (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۷۸)؛ همچنین حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند «العلم من الصغر كالنقش فی الحجر»؛ آموختن در کودکی همچون نقشی بر روی سنگ است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۴). به‌طور خلاصه، در پایه ابتدایی باید سطح اولیه‌ی از فرهنگ به کودکان تدریس شود تا آن‌ها با فرهنگ خودی آشنا شده، مهارت‌های اولیه برای مشارکت اجتماعی، آزادی بیان و اندیشه، حق انتخاب، تصمیم‌گیری و هویت فرهنگی خویش را به خاطر بسپارند.

۵-۲-۲. نقش نظام آموزش رسمی در شاخص‌های پالایش فرهنگی

نقش نظام آموزشی در تغییر فرهنگی بسیار حائز اهمیت است و در نهایت به‌عنوان ابزاری قوی می‌تواند به تغییر فرهنگی کمک کند و به ایجاد جامعه‌ای پویا و متنوع با احترام به تفاوت‌های فرهنگی منجر شود. همان‌طوری که در بخش اول خاطر نشان شد «عدالت محوری»، «علم محوری»، «مشارکت اجتماعی»، «خلاقیت»، «نوآوری» و... از شاخص‌های تغییر فرهنگی به شمار می‌رود. با ملاحظه به شکل (۲) نقش نظام آموزشی که با این شاخص‌ها سازگاری بیشتر دارد؛ پایه‌ای متوسطه نظام آموزشی است. در این پایه فراگیران از قوه‌ی عقلی بالاتری برخوردارند، می‌توانند بد و خوب را از هم تشخیص دهند، در مشارکت‌های اجتماعی؛ رسم و رواج و برخوردهای مطلوب و

نامطلوب را درک کرده بافهم و علم که دارند قضاوت کنند.

از طرفی شاخص‌های تغییر فرهنگی از شاخص‌های اعتماد فرهنگی، نسبتاً سطح بالاتر و خصوصی‌تری دارد؛ زیرا باید با ارزشیابی و قضاوت، فرهنگ مطلوب از نامطلوب تشخیص شود «عناصر عمومی فرهنگ باید در دوره‌های ابتدایی آموزش عمومی بیشتر باشد و هرچه آموزش ادامه پیدا می‌کند، باید جنبه‌ی تخصصی و حرفه‌ای آن بارزتر و بیشتر شود. تلاش در حفظ و توسعه‌ی میراث فرهنگی فرایند گسترده‌ای است که حدود آن تنها به انتقال صرف میراث گذشته محدود نمی‌شود؛ بلکه بررسی و ارزشیابی دست آورده‌های گذشته و زمینه‌سازی در جهت توسعه و گسترش زمینه‌های فرهنگی مطلوب، در این فرایند جایگاه ویژه‌ای خواهد داشت» (یارمحمدیان، ۱۳۹۷، ص ۱۰۷) کلاس درس، معلم و مدرسه وظیفه دارند که در این پایه عدالت محوری، علم محوری، مشارکت اجتماعی، خلاقیت و دیگر شاخص‌های توسعه فرهنگی را نهادینه کنند، بر علاوه‌ای مطالب نظری فرصت‌های عملی را فراهم کنند. تا یک نسل آینده‌ی باورمند به ارزش‌های ملی، مذهبی، تاریخی درست خویش بوده و از هیچ تهاجم فرهنگی ناپسند دیگر متزلزل نشوند.

به‌طور خلاصه نظام آموزشی به‌عنوان یک نهاد کلیدی در توسعه فرهنگی نقش بس ارزنده‌ای دارد. تغییر فرهنگی که یکی از مؤلفه‌های توسعه فرهنگی است عبارت‌اند از ارزش‌گذاری به فرهنگ علمی، عالمانه و مطلوب، برخورد و مبارزه با فرهنگ جاهلانه و نامطلوب. طوری که شهید مطهری در ذیل آیه ۱۷ سوره بقره^۱ می‌فرماید: «قرآن اساسش بر مذمت کسانی است که اسیر تقلید و پیروی از آبا و گذشتگان هستند و تعقل و فکر نمی‌کنند تا خودشان را از این اسارت آزاد بکنند» (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۴۶). تعقل، تفکر، عدالت، علم محوری، خلاقیت نوآوری، میسر نیست، مگر از راه تعلم و تربیت در نظام آموزشی؛ نظام آموزشی، مدرسه و کلاس درس است که این شاخص‌ها، معنا پیدا کرده و رشد می‌کنند.

۱. سوره بقره، آیه ۱۷۰ [و إذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ... لایعقلون شیئاً و لایهتدون (چون به آنها گفته شود که از آنچه خدا فرو فرستاده پیروی کنید می‌گویند ما از پدران خود پیروی می‌کنیم. آیا (از پدرانشان پیروی می‌کنند) اگرچه آنها تعقل نمی‌کردند و هدایت نشده بودند)].

۵-۲-۳. نقش نظام آموزش رسمی در شاخص‌های ارتباط آگاهانه با فرهنگ‌های دیگر

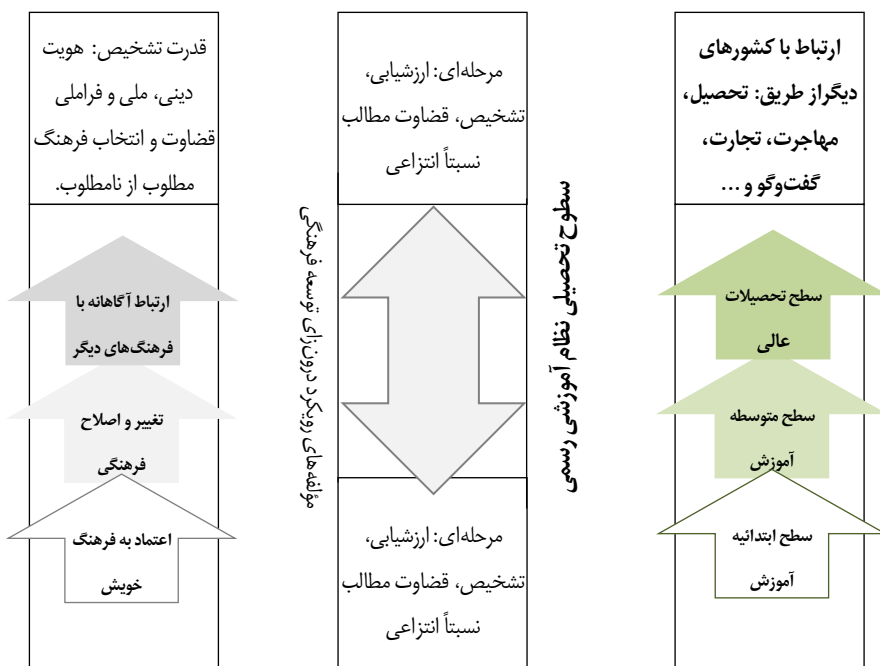
نظام آموزشی با برنامه‌ریزی دقیق و هدفمند می‌تواند نقش محوری در توسعه فرهنگی با ارتباط آگاهانه با کشورهای دیگر ایفا کند، نظام آموزشی باید با ارائه آموزش صحیح و عمیق معارف اسلامی، از جمله تاریخ اسلام، قرآن و سنت، احکام و اخلاق اسلامی، هویت اسلامی دانش‌آموزان و دانشجویان را تقویت کند، این امر موجب می‌شود نسل جدید با ارزش‌ها و اصول دین خود آشنا شده و در برابر نفوذ فرهنگی بیگانه احساس خودباوری و استقلال داشته باشند. در این مؤلفه‌ای توسعه فرهنگی، در قدم اول شاخص که بیان شده «اصل نفی سییل / سطله» است؛ یعنی سطله فرهنگی می‌تواند منجر به از خودبیگانگی، تضعیف ارزش‌ها بومی، تقلید کورکورانه، وابستگی فرهنگی و در نهایت، اضمحلال هویت فرهنگی یک ملت شود. البته که «اصل نفی سییل / سطله» به معنای انزوا و قطع ارتباط با دیگر فرهنگ‌ها به هیچ وجه نیست؛ بلکه به معنای نفی تقلید کورکورانه و پذیرش بی‌چون و چرای فرهنگ‌های دیگر است.

نقش نظام آموزش رسمی در این اصل، معمولاً پس از دوره‌های سطح تحصیلی ابتدائیه و متوسطه، یعنی در دوره دانشگاه و بعد آن، معنا پیدا می‌کند و اتفاق می‌افتند به اثر دادوستدهای تجاری، تحصیل، مهاجرت و... در ارتباط آگاهانه با کشورهای دیگر، دین مبین اسلام نهایت تشویق و ترغیب دارد طوری که شهید مطهری در تشریح حدیث «خذوا الحکمه و لومن اهل النفاق» می‌فرماید: «حکمت را فراگیرید ولو از منافقین، ولو از کافران، ولو از مشرکین؛ یعنی اگر احساس کردی که آنچه او دارد درست است و علم و حکمت است، فکر نکن که او کافر است، مشرک است، نجس است، مسلمان نیست؛ برو بگیر حکمت مال تو است، در دست او عاریه است» (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۷۷). هیچ مکتبی به اندازه اسلام در اهمیت علم و خلاقیت و نوآوری توجه نکرده است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار درصدد برآمدیم تا نقش نظام آموزشی رسمی را در توسعه فرهنگی با نگرش به منابع اسلامی بررسی نماییم. با این حال، در خصوص چگونگی تحقق توسعه،

به‌ویژه در جوامع در حال توسعه، دیدگاه‌های متنوع و گاه متعارضی در ادبیات نظری مطرح شده است. برخی رویکردها برخورد بسندگی فرهنگی و پرهیز از نفوذ فرهنگ‌های بیگانه تأکید دارند و برخی دیگر، همگرایی و جذب گسترده فرهنگ جهانی را عامل پیشرفت و توسعه تلقی می‌کنند. بررسی مبانی نظری نشان می‌دهد که هریک از این رویکردها، در کنار برخورداری از برخی ظرفیت‌ها، با محدودیت‌ها و کاستی‌های مواجه‌اند و به‌تنهایی نمی‌توانند پاسخگویی پیچیدگی‌های توسعه فرهنگی باشند. در این میان رویکرد «درون‌زای توسعه فرهنگی» به‌عنوان رویکرد میانه و تلفیقی، ظرفیت بیشتری برای تبیین فرایند توسعه فرهنگی در جوامع دارای پیشینه فرهنگی و دینی دارد. بر همین اساس پژوهش حاضر؛ اولاً، رویکرد درون‌زا را، براساس منابع و آموزه‌های اسلامی در قالب یک الگوی مفهومی سه بعدی صورت‌بندی و ثانیاً، حاصل این یافته‌ها را در قالب الگوی شکل (۲) براساس سطوح تحصیلی در نظام آموزش رسمی بررسی کرده است.



شکل (۲) الگوی نقش آموزش رسمی در توسعه فرهنگی

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی، هم از منظر عقلانی و استدلالی واجد انسجام نظری است و هم براساس تحلیل مفهومی منابع و آموزه‌های اسلامی، از پشتوانه دینی و معرفتی قابل دفاعی برخوردار است. بررسی تطبیقی این رویکرد با آموزه‌های اسلامی حاکی از آن است که مؤلفه‌های اصلی آن، نه تنها با مبانی فرهنگی اسلام تعارضی ندارند؛ بلکه در بسیاری موارد با آن‌ها هم‌سوئی دارند.

با توجه به شکل (۲) نتایج تحلیل‌ها همچنین بیانگر آن است که نظام آموزش رسمی، به‌عنوان ساختاری قاعده‌مند و برنامه‌ریزی شده، ظرفیت مناسبی برای تحقق مؤلفه‌های رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی فراهم می‌آورد. براین اساس، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که توزیع هدفمند این مؤلفه‌ها در سطوح گوناگون تحصیلی، نقش تعیین‌کننده‌ای در اثربخشی آن‌ها دارد. در این چهارچوب، مؤلفه خودباوری و اعتماد فرهنگی با شاخص‌های مثل هویت ملی، دینی، زبانی، حق تصمیم‌گیری، انتخاب و... به دلیل ماهیت عینی و هویت‌سازی خود، بیشترین تناسب را با دوره ابتدایی دارد؛ درحالی که مؤلفه تغییر و اصلاح فرهنگی، که مستلزم توانایی تحلیل، تمیز و نقد عناصر فرهنگی است، با ویژگی‌های شناختی دوره متوسطه هم‌خوانی بیشتری دارد. درنهایت، مؤلفه ارتباط آگاهانه با فرهنگ‌های دیگر، که نیازمند بلوغ فکری و تثبیت هویت فرهنگی است، به‌طور معناداری با سطح آموزش عالی متناسب ارزیابی می‌شود.

نوآوری این پژوهش اولاً، در ارائه یک الگوی مفهومی مثلی برای رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی است که در آن اعتماد به فرهنگی خویش؛ به‌عنوان قاعده و تغییر و اصلاح فرهنگی و ارتباط آگاهانه با فرهنگ‌های دیگر به‌عنوان اضلاع این الگو تعریف شده‌اند. دوماً، شناسایی و قراردادن این الگو طبق شکل (۲) در سطوح تحصیلی نظام آموزش رسمی است. درنهایت این الگو نشان می‌دهد که توسعه فرهنگی پایدار زمانی محقق می‌شود که این سه مؤلفه به صورت متوازن و متناسب با سطوح تحصیلی مختلف در نظام آموزش رسمی طراحی و اجرا شوند.

در مجموع، نتایج این پژوهش در سطح نظری نشان می‌دهد که برنامه‌ریزی آموزشی

مبثنی بر رویکرد درون‌زای توسعه فرهنگی، در چهارچوب آموزه‌های اسلامی، می‌تواند زمینه‌ساز تقویت هویت فرهنگی، ارتقای عقلانیت فرهنگی و تعامل مسئولانه با فرهنگ‌های دیگر باشد. بدیهی است تعمیم عملی این یافته‌ها نیازمند پژوهش‌های تکمیلی، به‌ویژه مطالعات میدانی و تطبیقی در بسترهای فرهنگی متفاوت است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- ** نهج البلاغه. (۱۳۸۷). ترجمه‌ی محمد دشتی. قم: دارالفکر.
- آشوری، داریوش. (۱۳۵۷). تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ. تهران: مرکز فرهنگی آسیا.
- مجموعه فرهنگ و توسعه یونسکو. (۱۳۷۸). بعد فرهنگی توسعه به‌سوی رهیافتی عملی (مترجم: صلاح الدین محلاتی). تهران: نشر دانشگاه شهید بهشتی.
- باخویش، عبدالبصیر؛ رحیم‌نیا، صایاد؛ کلتی، گل محمد و فرشاد، اردشیر. (۱۴۰۰). نقش معلم در ایجاد و توسعه فرهنگ اسلامی در مدارس. مجموعه مقالات هشتمین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران. تهران: مؤسسه پژوهشی مدیریت مدبر.
- بنیانیان، حسن. (۱۳۸۶). فرهنگ و توسعه: خط‌مشی‌گذاری برای تقویت فرهنگ توسعه در ایران. تهران: نشر امیرکبیر.
- حاتمی، صادق؛ ذوالفقاری، عطیه و منصوری اول، عطیه. (۱۳۹۸). نقش آموزش و پرورش در توسعه اجتماعی و فرهنگی. پژوهش و مطالعات علوم اسلامی، ۱(۱)، صص ۵۹-۶۵.
- خمینی، سیدروح الله. (۱۳۶۸). صحیفه امام (ج ۷). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
- خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۵). صحیفه امام (ج ۴). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
- زکی، عبدالله؛ پارسانیا، حمید. (۱۴۰۲). نقش خانواده در توسعه فرهنگی براساس آموزه‌های اسلامی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱۴(۵۴)، صص ۱۳۹-۱۵۹.
- شرف‌آباد منافی، کاظم؛ زمانی، الهام. (۱۳۹۱). نقش نظام آموزش و پرورش در توسعه فرهنگی جامعه. مهندسی فرهنگی، ۷(۷۳-۷۴)، صص ۱۳۵-۱۵۱.
- صباغ‌پور، علی‌اصغر. (۱۳۸۵). توسعه فرهنگی و ساختار فرهنگی ایران. راهبرد، ۱۵(۴۲)، صص ۴۱-۶۵.

عبدی، مصطفی؛ کاوسی، اسماعیل و اعتباریان، اکبر. (۱۳۹۳). طراحی و ارائه الگوی سنجش توسعه فرهنگی در کشور ایران با استفاده از نظر داده بنیاد. مطالعات توسعه اجتماعی ایران، ۱۷(۱)، صص ۹۳-۱۱۰.

علاقه‌بند، علی. (۱۳۹۷). مبانی نظری و اصول مدیریت آموزشی. تهران: نشر روان. فردرو، محسن؛ حمیدی، سهراب و یعقوبی، رضا. (۱۳۸۰). جامعه و فرهنگ: مجموعه مقالات (ج ۴). تهران: نشر آرون.

قاضیان، حسین. (۱۳۷۱). درباره تعریف توسعه. اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ۷(۶۳ و ۶۴) صص ۱۰۰-۱۰۳.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (ج ۱، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الوفاء.

محسن پور، بهرام. (۱۳۹۸). مبانی برنامه‌ریزی آموزشی. تهران: سمت.

محمدی، حسین بیک؛ کریمی قطب‌آبادی، فضل اله و شکوهی، شاپور. (۱۳۹۶). تحلیل شاخص‌های توسعه فرهنگی، مطالعه موردی: شهرستان‌های استان فارس. مطالعات برنامه‌ریزی سکونت‌گاه‌های انسانی، ۱۲(۱)، صص ۵۳-۶۸.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.

ملکی، حسن. (۱۳۹۷). مقدمات برنامه‌ریزی درسی (چاپ دوازدهم). تهران: سمت.

نصیری، مهدی. (۱۳۹۹). مروری بر مفهوم و شاخص‌های توسعه و پیشرفت با نگرش اسلامی. مطالعات فرهنگی اجتماعی حوزه، ۴(۷)، صص ۵-۲۸.

یارمحمدیان، محمدحسین. (۱۳۹۷). مبانی و اصول برنامه‌ریزی درسی. تهران: یادواره کتاب.



Religiosity as a Process of Active Adaptation: An Analysis of Value Conflict Management Strategies Among Female Students Based on Schwartz's Theory of Values (A Qualitative Study at Islamic Azad University, Isfahan Branch)*

Zahra Abyar¹  Javad Yarali²  Erfaneh Mohammadzadeh Haghighi³ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran (**Corresponding Author**).

abyar.z@cfu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Psychology and Counseling, Farhangian University, Tehran, Iran.

javadyarali@cfu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran.

e.mohmadzadeh@cfu.ac.ir

Abstract

Values play a fundamental role in shaping individual behaviors and attitudes; however, when differing values come into conflict within group environments such as universities, managing these conflicts gains particular significance. As young adults in the process of shaping their identities and value systems, students encounter numerous value conflicts that can impact their social interactions and academic performance. Aiming to analyze value conflict management strategies in the religious experience of female students based on the framework of Schwartz's

* Abyar, Z., Yarali, J., & Mohammadzadeh Haghighi, E. (2026). Religiosity as a Process of Active Adaptation: An Analysis of Value Conflict Management Strategies Among Female Students Based on Schwartz's Theory of Values (A Qualitative Study at Islamic Azad University, Isfahan Branch). *Islam and Social Studies*, 14(1), pp. 186-217.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74248.22107>

▣ **Article Type:** Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/10/11 • **Revised:** 2026/02/19 • **Accepted:** 2026/02/17 • **Online Publication:** 2026/03/30

© 2026

authors retain the copyright and full publishing rights



theory of values, this study examines methods and approaches for coping with this challenge. In terms of purpose, this is an applied study, and methodologically, it adopts a qualitative thematic analysis approach. Data were gathered through semi-structured interviews with 215 undergraduate female students at the Islamic Azad University, Isfahan Branch, and analyzed using Braun and Clarke's inductive-applied thematic analysis approach. The findings revealed that when confronted with structural conflicts between conservation values (security, conformity, tradition) and openness to change values (self-direction, stimulation), students draw upon complex strategies such as creative integration, personal redefinition, rational consultation, and the search for practical balance. This process not only demonstrates their active agency in constructing the meaning of religiosity in the secular age, but also outlines a pattern of dynamic adaptation that can serve as a basis for educational interventions and cultural policymaking. This study demonstrates that student religiosity is a reflexive and adaptive project shaped within the field of globalized and local forces.

Keywords

Religiosity, Schwartz, Active adaptation, Conflict management, Isfahan Azad University, Strategic analysis.



دینداری به مثابه فرایند سازگاری فعال: تحلیل راهبردهای مدیریت تعارض ارزشی در میان دانشجویان دختر بر اساس نظریه ارزش‌های شوارتز (یک مطالعه کیفی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان)*

زهرا آبیاری^۱، جواد یارعلی^۲، عرفانه محمدزاده حقیقی^۳

۱. استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

abyar.z@cfu.ac.ir

۲. استادیار، گروه روان‌شناسی و مشاوره، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

javadyarali@cfu.ac.ir

۳. استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

e.mohmadzadeh@cfu.ac.ir

چکیده

ارزش‌ها نقش بنیادینی در شکل‌دهی به رفتارها و نگرش‌های فردی دارند؛ اما هنگامی که ارزش‌های متفاوت در محیط‌های گروهی مانند دانشگاه با یکدیگر در تعارض قرار می‌گیرند، مدیریت این تعارض‌ها اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. دانشجویان به‌عنوان گروهی از جوانان که در حال شکل‌دهی به هویت و نظام ارزشی خود هستند، با تعارض‌های ارزشی متعددی روبه‌رو می‌شوند که می‌تواند بر تعاملات اجتماعی و عملکرد تحصیلی آن‌ها تأثیرگذار باشد. این مطالعه با هدف تحلیل راهبردهای مدیریت تعارض ارزشی در تجربه

* آبیاری، زهرا؛ یارعلی، جواد و محمدزاده حقیقی، عرفانه. (۱۴۰۵). دینداری به مثابه فرایند سازگاری فعال: تحلیل راهبردهای مدیریت تعارض ارزشی در میان دانشجویان دختر بر اساس نظریه ارزش‌های شوارتز (یک مطالعه کیفی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان). اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۱)، صص ۱۸۶-۲۱۷.
<https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74248.22107>

■ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

■ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۲۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ • تاریخ انتشار آنلاین:

۱۴۰۵/۰۱/۱۰

© ۱۴۰۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



دینداری دانشجویان دختر با تکیه بر چهارچوب نظریه ارزش‌های شوارتز، به بررسی روش‌ها و شیوه‌های مقابله با این چالش پرداخته است. نظر به این مهم، پژوهش حاضر از نظر هدف، کاربردی و از نظر روش، کیفی از نوع تحلیل مضمون است. داده‌ها از طریق مصاحبه نیمه‌ساختاریافته با ۲۱۵ دانشجوی دختر مقطع کارشناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان گردآوری و با رویکرد تحلیل مضمون استقرایی- کاربردی براون و کلارک تحلیل شد. یافته‌ها نشان داد که دانشجویان در مواجهه با تعارض ساختاری میان ارزش‌های حفظ سنت (امنیت، همناوبی، سنت) و گشودگی به تغییر (خودمختاری، هیجان‌خواهی)، از راهبردهای پیچیده‌ای چون تلفیق خلاقانه، بازتعریف شخصی، مشورت عقلانی و جستجوی تعادل عملی برداشت می‌کنند. این فرایند، نه تنها بیانگر عاملیت فعال آنان در ساختن معنای دینداری در عصر سکولار است؛ بلکه الگویی از سازگاری پویا را ترسیم می‌کند که می‌تواند مبنای مداخلات آموزشی و سیاست‌گذاری فرهنگی قرار گیرد. این مطالعه نشان می‌دهد دینداری دانشجویان، پروژه‌ای بازتابی و انطباقی است که در میدان نیروهای جهانی شده و محلی شکل می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

دینداری، شوارتز، سازگاری فعال، مدیریت تعارض، دانشگاه آزاد اصفهان، تحلیل راهبردی.

۱. طرح مسئله

دینداری عنوان عامی است که به هر فرد یا پدیده‌ای که ارزش‌ها و نشانه‌های دینی در آن متجلی باشد، اطلاق می‌شود و با دو طریق می‌توان دینداری افراد را از یکدیگر متمایز ساخت: یکی، از طریق پابندی و التزام دینی‌اش و دیگری، پیامد دینداری و آثار تدین در فکر و جان و عمل فردی و اجتماعی او (شجاعی‌زند، ۱۳۸۲، ص ۳) و متغیری است که درجه دینی‌بودن اشخاص را مشخص می‌کند (Stylianou, 2004, p. 435). با توجه به تنوع معانی که برای دینداری ذکر می‌شود در جامعه ما نیز به دینداری به‌عنوان پدیده‌ای ساختاری و چندبعدی نگاه می‌شود و آن را راهی می‌دانند که ابعاد آن تمامی زندگی انسان را تحت تأثیر قرار داده و او را به یک هدف کلی و متعالی که همانا سعادت و خوشبختی است، رهنمون می‌سازد (خدایاری‌فرد، ۱۳۸۵، ص ۵).

مطابق نظر اندیشمندانی چون ابن خلدون (ابن خلدون، ۱۳۷۳، ص ۱۶۳)، زیمل، وبر، گیدنز، وبلن (Ahmet, 2008, p. 210) و بوردیو (Bourdieu, 2002, p. 159) و دینداری فرم و شکل محتوای دینی است که شکل‌گیری این فرم به شرایط اجتماعی و عناصر وابسته به آن ارتباط دارد و از عناصر و مشخصه‌های مهم دنیای مدرن، سبک زندگی است به تعبیری دین متأثر از شرایط زندگی و امکانات مادی فرد است و همچنین به تعبیر برگر و لاکمن رسانه‌ها، شغل، سطح و نوع تحصیلات، اقتصاد، سیاست به‌عنوان دنیاهای فرعی در دنیای جدید بر عمل دینی (دینداری) افراد اثر می‌گذارد (Berger, 1967, p. 174). نظر به این امر، جامعه ایران در دهه‌های واپسین شاهد تحولات گسترده‌ای در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی بوده است. فرایندهای نوسازی، گسترش آموزش عالی، توسعه فضای مجازی و تعامل فزاینده با گفتمان‌های جهانی، میدانی پیچیده از تعامل، تعارض و گفت‌وگو میان ارزش‌های گوناگون را برای نسل جوان به وجود آورده است. تحلیل جامعی که فاضلی (۱۴۰۳) بر پیمایش‌های انجام گرفته درباره وضعیت دین‌داری در کشور داشته، نشان داده بیشتر جامعه ایران (قریب دو سوم) همچنان (حداقل تا سال ۱۳۸۸) دارای سبک زندگی دینی بوده و با توجه به فقدان تغییرات خیلی سریع در نظام‌های فرهنگی و اجتماعی، همچنان می‌توان جامعه ایرانی را دارای سبک زندگی

دینی به حساب آورد. این امر اهمیت توجه به «دین» به عنوان سازه اصلی سبک زندگی را به ضرورت بدل کرده است. براین اساس، دین را می‌توان محوری‌ترین پایه تحلیل زندگی دانست. بررسی‌ها هم‌چنین از ادعای پژوهش حاضر براین اساس که دین جایگاه ویژه‌ای در میان مردم دارد دفاع می‌کند؛ اما تحولات سریع نسلی در دو دهه اخیر، دینداری را نه به عنوان یک مجموعه ثابت و یکپارچه، بلکه به مثابه یک فرایند پویا از سازگاری، مذاکره و مدیریت تعارض میان نظام‌های ارزشی رقیب ظاهر بدل کرده است (Dillon, 2018, p. 12)؛ اگرچه مطالعات کمی داخلی (مانند پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، موج ششم، ۱۳۹۹) و تحلیل‌های ثانویه (گودرزی و همکاران، ۱۴۰۰) نشان از گذار از دینداری هنجاری-اجتماعی به دینداری اخلاق‌محور و شخصی می‌دهند، اما چگونگی مدیریت این گذار در سطح تجربه زیسته و راهبردهای شناختی-عملی افراد کمتر مورد کاوش عمیق قرار گرفته است. به بیان دیگر، این مطالعات نشان می‌دهند «چه» اتفاقی در حال رخ دادن است، اما از تبیین «چگونه» این تحول و سازوکارهای ذهنی کنشگران عاجزند. این پژوهش با اتکا به نظریه ارزش‌های اساسی (Schwartz, 2012) به عنوان چهارچوبی ساختاریافته و بین‌المللی، در پی پرکردن این شکاف است. هدف اصلی، نشان دادن این امر است که دانشجویان دختر چگونه در میدان نیروهای متعارض ارزشی (به‌ویژه تقابل «حفظ سنت» در برابر «گشودگی به تغییر» و «خودتعالی» در برابر «خودگسترشی»)، به عاملیت و خلاقیت فردی متوسل می‌شوند تا تعارضات را مدیریت کرده و نوعی «سازگاری فعال»^۱ با الزامات دنیای مدرن و درعین حال حفظ پیوندهای معنوی و اخلاقی خویش ایجاد کنند. این مفهوم، وام گرفته از ادبیات جامعه‌شناسی دین زندگی‌روزمره (Ammerman, 2014) و روان‌شناسی فرهنگی سازگاری (Berry, 2017) است که بر استراتژی‌های کنشگران در مواجهه با تغییرات فرهنگی تأکید دارد.

ضرورت این مطالعه، ارائه تحلیلی ساختاریافته و فراتر از توصیف از تجربه دینی جوانان است. نوآوری آن در ترکیب چهارچوب نظری شوارتز با رویکرد کیفی عمیق و

1. Active Negotiation.

تغییر کانون از وضعیت تعارض به فرایند مدیریت تعارض است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش اصلی است: دانشجویان دختر از چه راهبردهای فعالی برای مدیریت تعارض میان نظام ارزشی حفظ سنت (با بار دینی) و نظام ارزشی گشودگی به تغییر/خودگسترشی (با بار مدرن) در عرصه زندگی و دینداری خود استفاده می کنند؟

۲. پیشینه

مهمترین مطالعاتی که به این تحقیق نزدیک است را در سه حوزه می توان دسته بندی کرد: الف) مطالعات بین المللی در چهارچوب ارزش های شوارتز: حجم گسترده ای از تحقیقات کمی رابطه همبستگی میان جهت گیری دینی و ارزش ها را بررسی کرده اند. یافته های ثابتی نشان می دهند که دینداری نهادی و سنتی، همبستگی مثبت قوی با ارزش های حفظ سنت (امنیت، همنوایی، سنت) و خودتعالی (جهان گرایی، خیرخواهی) و همبستگی منفی با ارزش های گشودگی به تغییر (خودمختاری، هیجان خواهی) دارد (Schwartz & Huismans, 1995; Saroglou, Delpierre, & Dernelle, 2004). مطالعه متأخرتر ساگیو و شوارتز (Arieli & Sagi, Schwartz, 2017) نیز نشان داد در جوامع جمع گرا، این الگو تشدید می شود؛ اما این مطالعات تنها الگوهای همبستگی را نشان می دهند و قادر به کشف فرایندهای روان شناختی و راهبردهای فردی در مواجهه با این تعارضات نیستند.

ب) مطالعات کیفی بین المللی بر سازگاری و مذاکره دینی: در دو دهه اخیر، مطالعات کیفی بر عاملیت افراد در بازسازی معنای دین تمرکز کرده اند. مفهوم «دین زندگی روزمره»^۱ (Ammerman, 2014) و «چانه زنی ایمانی»^۲ (Dillon, 2018) نشان می دهند افراد در جوامع سکولار، به جای طرد دین، به انتخاب گزینشی، بازتفسیر و تلفیق عناصر دینی با ارزش های مدرن (مانند برابری جنسیتی، آزادی فردی) می پردازند.

ج) مطالعات داخلی: در ایران، افزون بر پیمایش های کلان، محدود مطالعات کیفی به بررسی تجربه دینی جوانان پرداخته اند.

1. Everyday Religion.

2. Religious Negotiation.

پژوهش سراج‌زاده و جواهری تحت عنوان «سنجش نگرش و رفتار دانشجویان ۱۳۸۲» است؛ همچنین میرسندسی (۱۳۸۳) در رساله دکتری خود با عنوان «مطالعه میزان و انواع دینداری دانشجویان» در سه بعد مناسکی، اعتقادی و تجربی به این نتیجه رسیده است که میزان دینداری دانشجویان در ابعاد اعتقادی و تجربی بالا و پای بندی آنان به اعمال فردی دین در حد متوسط به بالاست. توسلی و مرشدی (۱۳۸۵) در مقاله «بررسی وضعیت دینداری و گرایش‌های دینی دانشجویان (مورد مطالعه دانشگاه صنعتی امیرکبیر)» بر چهارچوب نظری سازه‌گرایی اجتماعی به تبیین وضعیت دینداری و گرایش‌های دینی در جوامع در حال گذار می‌پردازد. محققان در این پژوهش به این نتیجه رسیده‌اند که باورهای دینی دانشجویان در حد بالا و پایبندی آنان به انجام دادن مناسک فردی بدن در اندازه متوسط به بالاست؛ اما پایبندی آن‌ها به انجام دادن اعمال جمعی دینی در اندازه کم ارزیابی می‌شود؛ همچنین گرایش به دین خصوصی، برخورد گزینشی با دین، گرایش به تکثرگرایی دینی رواج زیادی دارد. مرشدی (۱۳۸۹) در تحقیقی به روش پیمایش، سطح دینداری و گرایش‌های دینداری جوانان را بررسی کرده است. یافته‌ها نشان داد که برخورد گزینشی و گرایش به تکثرگرایی دینی در نسل جوان رواج زیادی دارد. رامین حبیب‌زاده خطبه‌سرا (۱۳۸۴) نیز در پژوهشی با عنوان «بررسی انواع دینداری در بین دانشجویان دانشگاه تهران» به نتایج مشابهی رسیده است.

کلاته ساداتی و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله «درک و تجربه دینداری در نسل زد؛ مطالعه‌ای کیفی در شهر یزد» به این نتیجه رسیده که هرچند مشارکت کنندگان به شکلی بازاندیشانه با دین مواجهه دارند، اما هنوز مرزهای اعتقادی در این زمینه محکم و پابرجاست. درواقع، بیشترین محور محاجه دینی، تأکید بر فردیت و گریز از دین عادت واره‌ای است. درواقع، عاملیت، ضمن داشتن اعتقاد دینی (به‌خصوص در اصول)، اما در مرز میان دین، عادت‌وارگی و معنویت سرگردان است.

همچنین کلاته ساداتی و رضوی (۱۴۰۳) در پژوهشی مشابه و مقایسه‌ای میان نسل دهه هفتاد و تحصیل کرده به این نتیجه رسیدند که مشارکت کنندگان نسبت به قلمرو

دین با چالش‌های شناختی، ارزشی و رفتاری مواجه‌اند که درمجموع بازانديشي حادی مشاهده می‌شود که بیانگر بالاترین مرجع گریز در موضوع دینداری است.

حسن‌پور و معمار (۱۳۹۴) نیز در مطالعه‌ای به این نتیجه رسیدند که دینداری جوانان در این سنخ، بدل به امری شخصی، غیرالزام‌آور، خصوصی، سلیقه‌ای، گزینشی، مبتنی بر تعقل، خرد فردی و همراه با نپذیرفتن دگرسالاری نهادهای دینی شده است و به سمت امری اقتضایی و لذت‌گرایانه سیر می‌کند. بوستانی و چاری صدیق (۱۳۹۲) نیز در مطالعه‌ی «بررسی ساختار و محتوای ارزشی نسل‌ها (مطالعه موردی شهروندان بالای ۱۸ سال شهر کرمان)» به این نتیجه دست‌یافته که در نسل سوم (نسل جدید) در ارزش‌هایی غیر از ارزش‌های جهان‌گرایی و قدرت، حداقل با یکی از نسل‌ها تفاوت دارند؛ همچنین با مقایسه جهت‌گیری ارزشی نسل‌ها نیز مشاهده شد ارزش‌های فردگرایی جزء اولویت‌های بالای نسل سوم و ارزش‌های جمع‌گرایی و سستی در اولویت‌های بالای نسل‌های قدیمی‌تر قرار دارند.

وجه تمایز این پژوهش با مورد فوق این است که از چهارچوب نظری قوی و نظام‌مند برای تحلیل لایه‌های مختلف تعارض استفاده کرده؛ همچنین پژوهش حاضر با به کارگیری نظام‌مند نظریه شوارتز و حجم نمونه کیفی بزرگ (۲۱۵ نفر)، می‌کوشد تا تحلیل خود را در گفت‌وگوی مستقیم با ادبیات جهانی قرار دهد.

۳. روش تحقیق

این پژوهش از نظر هدف، اکتشافی-تبیینی و از نظر رویکرد، کیفی است. روش اصلی، تحلیل مضمون (تماتیک)، روشی نظام‌مند برای تحلیل داده‌های متنی و تبدیل اطلاعات پراکنده به مضامین غنی و منسجم (محمدپور، ۱۳۹۲، صص ۶۶-۶۷) و براساس مدل شش مرحله‌ای (Braun & Clarke, 2006) استفاده شده است. هدف تحلیل مضمون، الگویابی در داده‌ها و استخراج تم‌هایی است که از خود داده‌ها نشأت می‌گیرند. این روش به دلیل انعطاف و قابلیت آن در استخراج الگوهای معنادار از داده‌های غنی کیفی انتخاب شد. در این تحقیق از طرح شبکه مضامین استرلینگ (Stirling, 2021) بهره گرفته شده که بر پایه

سه سطح مضامین یعنی پایه^۱، سازمان‌دهنده^۲ و فراگیر^۳ بنا شده است (Sterling, 2021). در این رویکرد ساختار مضامین به صورت نقشه شبکه‌ای^۴ ترسیم می‌شود تا روابط میان آن‌ها آشکار گردد. جامعه آماری، دانشجویان دختر مقطع کارشناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان در سال تحصیلی ۱۴۰۳-۱۴۰۴ و با تنوع بالای رشته‌ای بودند. با برداشت از روش نمونه‌گیری هدفمند با بیشترین تنوع و با معیار ورود «تمایل به مشارکت در مصاحبه عمیق درباره تجربه دینداری»، پس از رسیدن به اشباع نظری، حجم نمونه نهایی ۲۱۵ نفر تعیین شد. این حجم در مطالعات کیفی، «مقیاس بزرگ»^۵ به شمار می‌رود و امکان شناسایی الگوهای متنوع و افزایش اعتبارپذیری یافته‌ها را فراهم می‌کند (Sandelowski, 1995). ابزار گردآوری داده‌ها مصاحبه نیمه‌ساختاریافته عمیق با استفاده از یک راهنمای محقق ساخت ۱۲ پرسشی بود که حول محورهای چون: تعریف دینداری، تجربه تعارض، راهبردهای مدیریت و تصویر آینده طراحی شده بود. مصاحبه‌ها ضبط، پیاده و برای تحلیل آماده شدند؛ همچنین در سه فوکوس گروپ^۶ نیز این نظرات بار دیگر بیان و بازخورد گرفته شد. جهت تحلیل داده‌ها نیز محقق در شش مرحله اقدام کرد: (۱) آشنایی با داده‌ها، (۲) تولید کدهای اولیه، (۳) جست‌وجوی مضامین، (۴) بازنگری مضامین، (۵) تعریف و نام‌گذاری مضامین و (۶) تدوین گزارش. در مرحله نهایی، مضامین استخراج شده در چهارچوب چهار بعد ارزشی شوارتز و مفهوم «سازگاری فعال» سازماندهی و تفسیر شدند. برای افزایش اعتبار^۷ و پایایی^۸ از راهبردهای بازبینی توسط همتایان، بازبینی توسط مشارکت کنندگان و ارائه توصیف غنی استفاده شد (Guba & Lincoln, 1985). باید خاطر نشان کرد که ملاحظات اخلاقی شامل رضایت آگاهانه،

1. Basic Theme.
2. Organizing Theme.
3. Global Theme.
4. Web-Like Maps.
5. Large-N Qualitative.
6. Focus Group.
7. Validity.
8. Reliability.

محرمانگی اطلاعات و حق انصراف در هر مرحله نیز رعایت شد؛ به نحوی که در فوکوس گروپ برخی داوطلبانه تجربه دینداری خود و فرایند تغییر در مقاطع مختلف زندگی خود را با جمع در میان می گذاشتند.

۴. مبانی نظری

چهارچوب نظری این مطالعه، ترکیبی از سه حوزه است: نظریه ارزش های اساسی شوارتز: سنگ بنای تحلیل ساختاری این پژوهش است. طبق این نظریه، ده ارزش جهانی در یک ساختار مدور با دو بعد قطبی اصلی سازمان می یابند. شوارتز معتقد است که ده گونه ارزشی وجود دارد که در توافق و همپوشی هستند: ۱. قدرت و موفقیت که هر دو بر عزت و برتری اجتماعی اهمیت دارند. ۲. موفقیت و لذت طلبی که هر دو بر خود کامرواسازی تأکید دارند. ۳. لذت طلبی و برانگیختگی که هر دو محرک مطلوب هستند. ۴. برانگیختگی و استقلال که هر دو دربردارنده نوحواهی، تسلط و مهارت اند. ۵. استقلال و جهان گرایی که نشانه قضاوت خود فرد و آرامش در قبال تنوع هستند. ۶. جهان گرایی و خیرخواهی که بیانگر توجه بیشتر به دیگران و فراتر از منافع خود رفتن است. ۷. خیرخواهی و همنوایی که بیانگر رفتارهای هنجاری بوده و موجب تقویت همبستگی روابطی می شود. ۸. خیرخواهی و سنت که سبب افزایش ایثار و فداکاری نسبت به گروه خود می شوند. ۹. همنوایی و سنت که بیانگر همراهی با انتظارات تحمیلی جامعه است. ۱۰. سنت و امنیت که هر دو بیانگر حفظ مقررات اجتماعی است. ۱۱. همنوایی و امنیت که هر دو بر ممانعت یا غلبه بر تهدیدات نامشخص و غیرقابل پیش بینی به وسیله کنترل روابط و منابع تأکید دارند. شوارتز معتقد است که تعقیب هم زمان گونه های ارزشی موجب ظهور تضادهای اجتماعی و روان شناختی خواهد شد: ۱. استقلال و برانگیختگی در مقابل همنوایی، سنت و امنیت؛ ۲. جهان گرایی و خیرخواهی در برابر موفقیت و قدرت گرایی؛ ۳. لذت گرایی در مقابل همنوایی و سنت (افراط در برآوردن هوس ها و خواسته های خود در تضاد با ممانعت ظهور سائقه فرد و به طور بیرونی پذیرش محدودیت های تحمیلی). این

ارزش‌های ده‌گانه در دو بعد سازماندهی شده‌اند: حفظ سنت در برابر گشودگی به تغییر و خودگسترشی در برابر خودتعالی. دین سنتی عمدتاً با قطب حفظ سنت (تأکید بر امنیت، همنوایی و پابندی به آداب) و خودتعالی (تأکید بر اخلاق جهانی و خیرخواهی) همسو است؛ بنابراین، گسترش ارزش‌های گشودگی به تغییر (مبتنی بر خودمختاری و اکتشاف فردی) در جوامع در حال گذاری مانند ایران، به‌طور ساختاری منبع تنش است (Schwartz, 2012, p. 8).

۲. نظریه‌های فردی‌شدن و دین در عصر سکولار: برای فهم بستر اجتماعی، از آرای نظریه‌پردازانی چون تیلور در کتاب عصر سکولار و برگر در مورد «افول نهادهای اقتدار سنتی» بهره برده می‌شود. تیلور معتقد است انسان معاصر در یک «سرشاری» به سر می‌برد که همان آفات سرخوشی و سرمستی است که با همان غایت زندگی می‌کند. این لحظات سرخوش بودگی می‌تواند برخاسته از تجربه جنسی فرد یا هر نوع تجربه مادی لذت‌بخش باشد که برخاسته از حس خدابودگی انسان یا عقل بسندگی باشد حتی می‌تواند از خود فراموشی یا هوس‌های برخاسته از غفلت یا تغافل و همچنین تجربه‌های برآمده از نفس تغییر پیوسته و نبود یک هویت معلوم و مشخص باشد (Taylor, 2007, p. 5). از نظر تیلور انسان معاصر می‌تواند این سرشاری را از یک تجربه دینی و معنوی گرفته باشد؛ اما همین انسان سکولار، سرشاری‌های اینجایی و اکنونی‌اش را در یک فرایند تصمیم‌گیری بر سرشاری‌های واپسین ترجیح داده و بر سرشاری‌های دنیوی متمرکز می‌شود و به همان نیز اکتفا می‌کند (Taylor, 2007, p. 8). تیلور در ادامه معتقد است که سرشاری عامل تعیین‌کننده در زندگی انسان است به‌نحوی که فلسفه حیات چیزی جز گذر زندگی به وضعیت سرشاری نیست. انسان غیرمؤمن به دنبال رضایت‌بخشی و لذت‌بخشی زندگی است و چیزی نباید مانع این سرشار بودگی شود. سرشاری انسان سکولار از توجه به خود، به درون خود و به خود انحصاری حاصل می‌شود درحالی که سرشاری انسان دیندار در پرتو توجه به خدا و توجه به امر بیرونی است (اسمیت، ۱۴۰۱، ص ۷۲). تیلور همچنین در توصیف عصر سکولار از مفهوم «فشار دوگانه» استفاده می‌کند. بدین صورت که ظهور فشار دوگانه از سوی دین و سکولاریسم، برخاسته از یک

حرکت فطری فشرده و متراکم در تاریخ غرب برای اقبال به دین و معنویت است؛ یعنی انسان معاصر در عصر حاضر با حس خلأ و اضطراب ناشی از سکولاربودگی، به دنبال معنا و معنویت است. از نظر تیلور انسان غربی تا رسیدن به نقطه بی‌ایمانی فاصله زیادی دارد (Taylor, 2007, p. 330) بدین‌سان اساساً دین را نمی‌توان از جامعه حذف کرد؛ از این‌رو در دنیای جدید متکثر، ایمان و بی‌ایمانی به هم تنه می‌زنند. انسان معاصر در پی گزینه‌های دیگر برای معنا بخشی به زندگی است. در این گسترده‌گی، افزون‌بر «تکثر گزینه‌ها» با «تزلزل گزینه‌ها» روبه‌است که این تزلزل ناشی از مجاورت و برخورد گزینه‌ها با یکدیگر است. در چنین شرایطی تیلور معتقد است دین می‌تواند با ایجاد معانی معنوی و نیز با ارائه معانی قابل فهم و جذاب، در روند اجتماعی مشارکت کند؛ به بیانی دیگر با توجه به محدودیت فضای مادی و دنیوی، آدمی نیازمند به عالم ماوراست تا بلکه بتواند کمبود خود را جبران کند و بریدگی (طلاق) از خود (Taylor, 2007, p. 380) و از منابع عمیق مربوط به خود را ترمیم کند. انسان معاصر در نقطه بریدگی وجودی است که رنج‌ها و اضطراب‌های تودرتو را تجربه می‌کند. فشار دوگانه‌ای که میان دین و سکولاریسم رخ داده به معنای بازگشت به مسیحیت نیست؛ بلکه مراجعه به نوعی از معنویت یا مسیحیت اصلاح شده است؛ از این‌رو دین افول نمی‌کند؛ بلکه جایگاه جدیدی از تقدس و معنویت ظهور پیدا می‌کند (Taylor, 2007, p. 437). در جامعه ایران نیز مطابق پیشینه مطالعات انجام شده نوعی از «فردی شدن ناقص» (کلاته ساداتی و همکاران، ۱۴۰۳) دین و همچنین «فردی شدن در بستر جمع گرایی» (حسن پور و معمار، ۱۳۹۴) رخ داده که طی آن، گرایش به انتخاب فردی و خودابرازی افزایش یافته، اما فرد هنوز در شبکه‌های خانوادگی و اجتماعی سنتی جای دارد. این بستر، میدان تعارض ارزشی را تشدید می‌کند.

۳. نظریه کنشگری و سازگاری فعال: برای پرهیز از جبرگرایی، از نظریه‌های کنشگر-محور در روان‌شناسی فرهنگی و جامعه‌شناسی دین استفاده می‌شود. مدل «سازگاری فرهنگی اکولوژیک» پری چهار استراتژی اصلی (ادغام، همگون‌سازی، جدایی، حاشیه‌نشینی) را در مواجهه افراد با فرهنگ‌های متفاوت معرفی می‌کند. همگون‌سازی این است که فرد هویت فرهنگی خود را ازدست داده به فرهنگ جامعه مقصد

روی آورد. جدایی نیز زمانی است که افراد برای حفظ فرهنگ مادری خود ارزش قائل‌اند، لذا از کنش متقابل با دیگر فرهنگ‌ها خودداری می‌کنند (Berry, 2008). ادغام یا یکپارچگی این است که شخص به فرهنگ جامعه مبدأ پایبند است؛ درحالی‌که با فرهنگ جامعه مقصد نیز ارتباط دارد و به آن‌هم وفادار است و منظور از حاشیه‌نشینی این است که فرد هم فرهنگ قومی خود و هم فرهنگ جامعه میزبان را طرد می‌کند. بری این مدل را بیگانگی دوگانه می‌نامد چون در این استراتژی عدم وفاداری به دو فرهنگ رخ می‌دهد (Berry, 2008)؛ همچنین، مفهوم «عاملیت دینی»^۱ در نظریه Swidler (2001) بر «جعبه‌ابزار فرهنگی» افراد و نحوه استفاده فعال آنان از عناصر گوناگون برای ساختن زندگی معنادار تأکید دارد. ترکیب این چهارچوب‌ها، مفهوم محوری «سازگاری فعال» را می‌سازد که عبارت است از: فرایند آگاهانه و پویایی که طی آن فرد با برداشت از منابع شناختی، عاطفی و اجتماعی، به مدیریت تعارض میان نظام‌های ارزشی رقیب پرداخته و با تلفیق‌گزینی و بازتعریف، نوعی انسجام و عملکرد مؤثر در زندگی خود ایجاد می‌کند.

۵. تحلیل داده‌ها

تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد دانشجویان به‌جای رویارویی انفعالی یا طرد یک‌سوی تعارض، از مجموعه‌ای از راهبردهای فعال و گاه هم‌زمان برای مدیریت میدان ارزشی استفاده می‌کنند. این راهبردها در چهار گروه اصلی قابل دسته‌بندی هستند که در نمودار زیر آمده است:



نمودار ۱: راهبردهای سازگاری فعال در مدیریت تعارض ارزشی

1. Religious Agency.

الف) راهبرد تلفیق خلاقانه و بازتعریف مرزهای دینی

این مضمون فراگیر از چهار مضامین سازمان دهنده «بازتعریف محتوایی: انتقال از شکل به محتوا»، «بازتفسیر اقتضایی: افزودن تبصره به سنت»، «ایجاد تمایز گزینشی: گزینش بر اساس اولویت شخص» و «تلفیق عملی: یافتن هم‌پوشانی میان خواسته و ارزش» انتزاع شده که در ماتریس شماره ۱ آمده است:

ماتریس شماره ۱: راهبرد تلفیق خلاقانه و بازتعریف مرزها

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضمون فراگیر
۱	تأکید بر اخلاق به عنوان جوهره دینداری/رفتار عادلانه و درستکار؛ ارزش گذاری به دیگران؛ رفتارهای نیکو و انسانی؛ رعایت انصاف و احترام؛ رعایت حقوق دیگران؛ احترام به عقاید دیگران؛ صداقت و راست گویی؛ انتخاب‌های اخلاقی و درست؛ احترام به اصول اخلاقی؛ خدمت به جامعه؛ ارزش‌های اخلاقی و انسانی؛ انسانیت و دینداری..	بازتعریف محتوایی: انتقال از شکل به محتوا	تلفیق خلاقانه و بازتعریف مرزهای دینی
۲	معنویت شخصی و ارتباط عاطفی با خدا/ارتباط عمیق با خدا؛ باور قلبی در عبادت؛ شکرگزاری و عبادت؛ آرامش و معنا در زندگی؛ زندگی براساس ایمان (وجه معنوی-درونی).		
۳	لزوم تفسیر احکام با توجه به مقتضیات زمان/ دینداری و هویت فردی؛ دینداری و آزادی فردی؛ محدودیت‌های دینی و خواسته‌های شخصی؛ تضاد میان خواسته‌ها و ارزش‌ها؛ نیاز به تعادل در ارزش‌ها؛ چالش‌های دینداری در محیط‌های اجتماعی؛ توازن میان خواسته‌ها و ارزش‌ها...	بازتفسیر اقتضایی: افزودن تبصره به سنت	

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضمون فراگیر
۴	تفکیک دستورات اجتماعی از اصول اخلاقی / اولویت بندی ارزش ها؛ تنظیم اولویت ها؛ خود آگاهی و ارزیابی خواسته ها؛ شناخت خواسته ها؛ انتخاب های تحصیلی و شغلی؛ احترام به ارزش های دینی و خانوادگی؛ توجه به نیازهای عاطفی؛ توجه به خواسته های واقعی؛ تعیین مرزها و اولویت ها ...	ایجاد تمایز گزینشی: گزینش بر اساس اولویت شخص	
۵	جستجوی راه حل های «حلال» برای خواسته ها/ تلفیق ارزش های دینی و خواسته های شخصی؛ هم راستایی ارزش ها با نیازهای فردی؛ ایمان قلبی و خواسته ها؛ توجه به تعادل در زندگی؛ توجه به رشد فردی و معنوی؛ توجه به ارزش های انسانی و اجتماعی؛ حفظ دینداری در تصمیم گیری....	تلفیق عملی: یافتن هم پوشانی میان خواسته و ارزش	

راهبردی که دانشجویان در این بخش به کار می برند، بازتعریف خلاقانه و تطبیقی مفاهیم دینی است که هم به حفظ جوهره اخلاقی و معنوی دین می پردازد و هم قالب ها و مناسک سنتی را با مقتضیات زمانه تطبیق می دهد. در این راهبرد، افراد با بازتعریف شخصی از مفاهیم و احکام دینی، فاصله میان خواسته های مدرن و انتظارات سنتی را کم می کنند؛ مانند تعبیر یکی از دانشجویان که می گوید: «زیاد در تضاد نیست اما باید با توجه به شرایط زمانه... یک سری تبصره و اما و اگر ضمیمه مسائل دینی شود چون زمانه کنونی... با ۱۴۰۰ سال پیش دچار تغییرات خیلی زیاد و متنوعی شده است». این بازتعریف، بیشتر با تأکید بر جوهره اخلاقی و معنوی دین (خودتعالی) و کمرنگ کردن یا تفسیر انعطاف پذیر شعائر و قالب های رفتاری خاص (حفظ سنت) همراه است. این فرایند، مطابق با یافته های آمرمن درباره «دین زندگی روزمره» است که در آن، عمل دینی در بستر انتخاب های روزمره بازسازی می شود؛ به بیانی «دین فقط چیزی نیست که

مردم داشته باشند یا انجام دهند؛ بلکه چیزی است که در بافت روزمره زندگی شان جریان دارد» (Ammerman, 2014, p. 3). یکی دیگر نیز با این توصیف راهبرد خود را نشان می‌دهد: «مواردی که برای من تعارض ایجاد کرده مابین سبک زندگی خودم و دین میانه‌ای انتخاب می‌کنم و حداقل‌ها را در نظر می‌گیرم و تلاش می‌کنم خودم را به آن میانگین نزدیک کنم» به بیان آمرمن «افراد معنا و عمل دینی را از طریق انتخاب‌های روزمره بازسازی می‌کنند و این بازسازی میان سنت‌های به ارث رسیده و واقعیت‌های معاصر انجام می‌شود» (Ammerman, 2014, pp. 20- 45) این راهبرد در این تعبیر نیز بهتر دیده می‌شود: «یعنی علاقه من به کاشت ناخن و مژه و نماز و انجام واجبات را طوری مدیریت کنم که به هیچ کدام لطمه وارد نشود، مثلاً در مراسمات خاصی به جای کاشت ناخن که به صورت یک ماه بر روی ناخن‌های من است از ناخن مصنوعی استفاده می‌کنم که پس از مراسم‌ها آن‌ها را از روی ناخن‌های خودم بکنم و برای مژه هم از مژه مصنوعی استفاده می‌کنم»؛ از منظر نظریه ارزش‌های (Schwartz, 1992) این رفتار نشان‌دهنده فرایند «سلسله مراتب‌سازی ارزش‌ها» است، جایی که فرد به جای پذیرش تمام ارزش‌های فرهنگی به شکل ایستا، آن‌ها را به صورت فعال و موقعیت‌محور اولویت‌بندی و گزینش می‌کند (Schwartz, 1992, pp. 21-25) این گزینش ارزش‌ها با هدف حفظ «خودفراتر» که شامل ارزش‌های اخلاقی و معنوی است، هم‌راستا است؛ به عبارت دیگر، دانشجویان در تلاش‌اند تا هویت دینی خود را بر اساس ارزش‌های بنیادین و قابل‌تعمیم به زمانه‌های گوناگون بازسازی کنند، نه تنها پیروی کورکورانه از مناسک و قالب‌های سنتی. برخی نیز این گونه راهبردی در پیش می‌گیرند: «تصمیم به مهاجرت و تلاش برای سازش و گذر موقتی از آن‌ها». این نوع پاسخ‌ها بیانگر این است این کنشگران با پذیرش اصل دین، لزوم بازتفسیر و افزودن تبصره را با توجه به مقتضیات زمان طرح می‌کند که نمونه آشکار تلفیق خلاقانه و بازسازی دین به شکل سازگار با دنیای مدرن است؛ چارلز تیلور نیز در بحث فردی‌شدن دین، مفهوم «خودسازی» را مطرح می‌کند که طی آن دین به یک پروژه اخلاقی و شخصی تبدیل می‌شود. دین دیگر تنها یک نهاد بیرونی نیست؛ بلکه به عنوان ابزاری برای ساختن معنا و هویت در شرایط پیچیده مدرن عمل می‌کند

(Taylor, 2007, pp. 33-38). برگر نیز بر نقش «ساخت اجتماعی واقعیت» تأکید دارد و می‌گوید: «دین به عنوان یک نظام معنا در زندگی روزمره بازتولید و بازتعریف می‌شود» (Berger, 1967, pp. 45-50) این فرایند بازتعریف دینی که در داده‌ها مشاهده می‌شود، نشان‌دهنده فعال‌سازی عاملیت فردی در مواجهه با فشارهای اجتماعی و فرهنگی است.

ب) راهبرد عقلانی‌سازی، مشورت و جست‌وجوی راه‌حل‌های «حلال»
چهار مضمون سازمان‌دهنده «استفاده از نظام مشورتی بیرونی»، «تحلیل هزینه-فایده و آینده‌نگری»، «بازبینی انتقادی منابع فشار» و «سلسله‌مراتب‌سازی ارزشی موقعیت‌محور» سطح انتزاع راهبرد دوم را نشان می‌دهد که در ماتریس شماره ۲ آمده است:

ماتریس شماره ۲: راهبرد عقلانی‌سازی، مشورت و جست‌وجوی راه‌حل‌های «حلال»

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر
۱	مشورت با افراد آگاه و معتمد/ مشورت با افراد آگاه و با تقوا؛ گفت‌وگو با خانواده و دوستان؛ راهنمایی خانواده و خواهر؛ انتقال تجربه؛ حمایت و مشاوره؛ نصیحت و تجربیات؛ استفاده از تجربیات دیگران؛ کمک در انتخاب‌های مهم؛ مشورت در مواقع تردید؛ برگزاری جلسات مشاوره...	استفاده از نظام مشورتی بیرونی	عقلانی‌سازی، مشورت و جست‌وجوی راه‌حل‌های عقلانی
۲	برنامه‌ریزی دقیق و بررسی عواقب/ توجه به پیامدها و عواقب تصمیم‌ها؛ تحلیل موقعیت‌ها؛ مدیریت تعارضات؛ تحلیل هزینه-فایده انتخاب‌های دینی؛ آینده‌نگری در تصمیمات؛ آگاهانه‌تر انتخاب کردن؛ بازنگری در باورهای دینی؛ تقویت عقلانی‌ایمان؛ شناخت فرصت‌ها و محدودیت‌ها؛ تفکر منطقی در تصمیم‌گیری...	تحلیل هزینه-فایده و آینده‌نگری	

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضمون فراگیر
۳	تفکر انتقادی نسبت به انتظارات جامعه؛ تقویت آگاهی و پرسشگری؛ تعریف مجدد ارزش‌ها؛ فاصله گرفتن از دین یا کمرنگ‌شدن تعهدات؛ فشارهای تحصیلی و اجتماعی؛ تأثیر رسانه‌ها و تبلیغات؛ نقد انتظارات اجتماعی و خانوادگی؛ آگاهی از دین در جامعه؛ تأثیر مدرنیته بر دینداری...	بازبینی انتقادی منابع فشار	
۴	اولویت‌بندی ارزش‌ها در موقعیت‌های تعارض/توجه به موقعیت و شرایط در تصمیم‌گیری؛ تعادل موقعیتی میان ارزش‌ها و خواسته‌ها؛ سلسله‌مراتب‌دادن به ارزش‌های دینی، خانوادگی و اجتماعی؛ انتخاب ارزش مناسب با زمینه؛ توجه به فشار محیطی و جایگاه اجتماعی...	سلسله‌مراتب‌سازی ارزشی موقعیت‌محور	

در این راهبرد، دانشجویان به جای واکنش‌های هیجانی، از عقلانیت ابزاری و فرایندهای بازتابنده برای حل تعارضات استفاده می‌کنند؛ بدین معنی که آن‌ها به ارزیابی هزینه-فایده، آینده‌نگری و مشورت با افراد آگاه متوسل می‌شوند. این راهبرد به آنان این اجازه را می‌دهد تا از منابعی مانند تفکر انتقادی، مشورت با افراد معتمد (خانواده، دوستان آگاه، مشاور) و بررسی عواقب برای یافتن راه‌حلی استفاده کنند که هم تا حدی خواسته شخصی را برآورده کند و هم از نظر اخلاقی/دینی «حلال» یا قابل توجیه باشد. این راهبرد، هم‌سو با نظریه گیدنز درباره «بازتابندگی خود» است که در آن فرد در جهان مدرن، ناگزیر به انتخاب‌های آگاهانه و مبتنی بر ارزیابی مستمر است. «بازتابندگی خود» به معنای توانایی فرد در بررسی مستمر و بازاندیشی در مورد انتخاب‌ها و هویت خود در دنیای مدرن است (Giddens, 1991, pp. 37-42). دانشجویان در مصاحبه‌ها به وضوح نشان می‌دهند که در مواجهه با تعارض، به تحلیل دقیق موقعیت و مشورت با منابع معتمد

متوسل می‌شوند که مصداق بارز بازتابندگی است: «گاهی که خواسته‌های شخصیم با ارزش‌های دینی در تضاد قرار می‌گیرند در این مواقع میان خواسته‌ها و این ارزش‌ها نظرسنجی و مشورت می‌گیرم»؛ همچنین این تعبیر «من از یک روش یا استراتژی که همیشه در زندگی خودم استفاده می‌کنم این است که در حال حاضر خداوند تمامی حرکات و حرف‌های تو را مشاهده می‌کند و همین امر موجب می‌شود ترمز بگیرم و در رفتارم تجدیدنظر کنم». فعل «نظرسنجی و مشورت می‌گیرم» نشان‌دهنده فرایندی عقلانی، حساب‌شده و جمع‌گرایانه برای خروج از بن‌بست تعارض است.

برخی نیز به جای ایجاد تنش از روش سکوت یا پرهیز مستقیم از واکنش‌های هیجانی استفاده می‌کنند: «یکی از روش‌هایی که خیلی بهم کمک کرده اینه که یاد گرفتم همیشه لازم نیست همه‌چیز رو توضیح بدم یا از خودم دفاع کنم گاهی سکوت یا تغییر مسیر صحبت بهتر از بحث و درگیری به خصوص وقتی میدونم طرف مقابل نمی‌خواد واقعا منو بفهمه فقط دنبال تحمیل نظرش هست». برخی نیز تاکتیک اظهارنظر نکردن را در پیش می‌گیرند: «من همیشه کوتاه می‌آیم و کاری با کسی ندارم هر کسی اختیار خودش را دارد و به خودش مربوط است و نباید توی کار کسی دخالت کرد و سکوت می‌کنم که مدیریت شود». از منظر نظریه ارزش‌های شوارتز، این فرایند عقلانی‌سازی نشان‌دهنده سلسله‌مراتب‌سازی ارزش‌ها و اولویت‌بندی آن‌هاست که فرد با توجه به موقعیت و پیامدهای عملی، انتخاب آگاهانه انجام می‌دهد (Schwartz, 1992, pp. 24-26). این امر به فرد اجازه می‌دهد تا تعارضات میان ارزش‌ها را با توجه به شرایط خاص مدیریت کند.

ج) راهبرد تعادل‌جویی پویا به مثابه یک فرایند مداوم

راهبرد فوق از تلفیق چهار مضمون سازمان‌دهنده «تعادل به مثابه یک پروژه مداوم»، «رعایت اصل میانه‌روی در عمل»، «ساختن یک زیست جهان ترکیبی» و «عادی‌سازی تعارض به جای حذف آن» به دست آمده است. ماتریس این مضامین در زیر آمده است:

ماتریس شماره ۳: راهبرد تعادل جویی پویا

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضمون فراگیر
۱	جستجوی فعال «تعادل» به عنوان یک فرایند/ تعادل در تصمیم گیری و زندگی؛ شناخت خواسته‌ها و ارزش‌ها؛ پرهیز از افراط و تفریط؛ آگاهی و شناخت عمیق؛ توسعه خودآگاهی؛ احترام به باورهای دینی؛ برنامه‌ریزی هوشمندانه...	تعادل به مثابه یک پروژه مداوم	تعادل جویی پویا به مثابه یک فرایند مداوم
۲	اجتناب از افراط و تفریط (اعتدال)؛ توجه به حداعتدال در رفتار و تصمیم‌ها؛ اجتناب از افراط در دینداری یا دنیاگرایی؛ رعایت میانه‌روی در انتخاب پوشش و روابط؛ تعادل در عمل دینی و اجتماعی...	رعایت اصل میانه‌روی در عمل	
۳	ایجاد هم‌زیستی عملی میان خواسته و ارزش؛ ترکیب ارزش‌های دینی با عناصر مدرن زندگی؛ تعامل سازنده با دنیای معاصر؛ یافتن توازن میان سنت و مدرنیته؛ ساختن هویت شخصی میان دین و جامعه...	ساختن یک زیست جهان ترکیبی	
۴	پذیرش تعارض به عنوان بخشی از زندگی؛ پذیرش تعارضات ارزشی به عنوان بخشی از زیست دینی؛ گفت‌وگوی درونی با خود برای حل تعارض؛ درک اینکه ناسازگاری ارزش‌ها طبیعی است؛ تمرین هم‌زیستی با دوگانگی‌ها...	عادی‌سازی تعارض به جای حذف آن	

تعادل‌جویی به‌عنوان یک پروژه دائمی و پویا، نشان‌دهنده پذیرش تعارض به‌عنوان بخشی طبیعی از زندگی و تلاش مستمر برای سازگاری است. هرچند کمتر پاسخ‌دهنده‌ای ادعا می‌کند به «تعادل» ثابت و پایدار رسیده؛ در عوض، جست‌وجوی تعادل خود به‌عنوان یک راهبرد پویا و همیشگی توصیف می‌شود. این استراتژی، پذیرش هم‌زمان بخش‌هایی از هر دو نظام ارزشی و تلاش برای ایجاد یک هم‌زیستی عملی روزمره است. این مفهوم با یافته‌های بری درباره استراتژی «ادغام» به‌عنوان موفق‌ترین راهبرد سازگاری فرهنگی هم‌خوانی دارد و استراتژی ادغام را به‌عنوان فرایندی پویا معرفی می‌کند که در آن فرد همواره در تلاش است تا تعادلی میان هویت اصلی و نیازهای جامعه بزرگ‌تر برقرار کند (Berry, 2017, p. 20). این مفهوم با داده‌های به‌دست‌آمده که تعادل را به‌عنوان یک «سفر» و نه «مقصد» توصیف می‌کنند، کاملاً سازگار است: «همیشه سعی می‌کنم تعادلی میان دیانت و زندگی مدرن پیدا کنم». بری در این باره معتقد است «ادغام با دو تعهد مشخص می‌شود: حفظ هویت فرهنگی اصلی خود و درعین‌حال تلاش برای ایجاد روابط مثبت با جامعه بزرگ‌تر» (Berry, 2017, p. 18). است که در این قسمت از مصاحبه کشگر به نحوی دیده می‌شود: «تغییر در خود، انعطاف. با بررسی دقیق مسئله می‌فهمم که بخشی از حل مسئله خودم مربوط است و یک مقدار سبک زندگیم را با خانواده هماهنگ‌تر کنم در ابتدا تعارض را به سمت نزاع نکشانم و تلاش کنم در وهله اول به‌صورت منطقی به آن نگاه کنم و مدیریت هیجانات کنم و شنوای خوبی باشم در مرحله بعد به این توجه کنم که جزئی از خانواده هستم و هویت من وابسته به خانواده است پس نباید در برخورد بی‌مهابا عمل کنم».

با توجه به اینکه «استراتژی ادغام به‌طور معمول با نتایج بهتر سازگاری روان‌شناختی و جامعه‌شناختی نسبت به دیگر استراتژی‌های هم‌فرهنگی همراه است» (Berry, 2008, p. 53)؛

از همین روست که برخی این استراتژی را برای حل مشکلات زندگی نیز به کار می‌برند: «من دختر خیلی منطقی و آرومی هستم و به شدت صلح طلب تصمیم گرفتم به جای غر زدن و جروب‌بحث با بقیه چیزی را جایگزین علاقم کنم مثلاً به جای خوانندگی رفتم سراغ گویندگی و الان هم گوینده دانشگاه خودم هستم». برگر بر ماهیت بازتولیدی دین در زندگی روزمره تأکید دارد و می‌گوید افراد در تعامل با ساختارهای اجتماعی، به طور مداوم معنا می‌سازند و تعادل‌های جدیدی ایجاد می‌کنند (Berger, 1967, p. 52) تیلور نیز معتقد است زندگی در دنیای مدرن مستلزم مدیریت مستمر تعارضات هویتی و اخلاقی است و افراد ناگزیرند همواره خود را بازتعریف کنند و تعادل جدیدی بیابند (Taylor, 2007, p. 43). تکرار قید «همیشه» و فعل «سعی می‌کنم» به خوبی پویایی، تدریجی بودن و فرایندی بودن این راهبرد را نشان می‌دهد که در تفسیر این کنشگران تعادل یک مقصد نیست؛ بلکه خود سفر است. بری در این باره معتقد است این استراتژی به افراد اجازه می‌دهد میان فرهنگ‌ها حرکت کنند و از هر دو فرهنگ مبدأ و میزبان بهره‌مند شوند (Berry, 2017, p. 20)؛ از همین روست که دانشجویان هنگام تعارض میان ارزش‌ها و دینداری خود در جستجوی تعادلی هستند که فرایندی بینابین را نشان می‌دهد.

د) راهبرد مقاومت انتخابی و دفاع از حریم عاملیت

تجزیه و تحلیل مصاحبه‌ها یکی دیگر از راهبردهایی را نشان داد که از تلفیق مضامین سازمان‌دهنده‌ای چون «مقاومت در برابر تملک جسم و سبک زندگی»، «واکنش روانی دفاع از خودمختاری»، «حفظ قلمرو شخصی در برابر نفوذ اجتماعی»، «ادراک فشار ساختاری به مثابه محدودیت نفس» و «اعتبارزدایی از مراجع قدرت از طریق افشای تناقض» به دست آمده و در ماتریس شماره ۴ آمده است:

ماتریس شماره ۴: راهبرد مقاومت انتخابی و حفظ عاملیت

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضمون فراگیر
۱	مخالفت با اجبار (به ویژه در حجاب)؛ حفظ حریم شخصی و خودمختاری؛ مقاومت در برابر قضاوت و کنترل اجتماعی؛ پابندی به حجاب و حیا؛ استقلال در سبک زندگی؛ مقابله با تحمیل ارزش های بیرونی؛ آگاهی از فشارهای بدنی و پوششی؛ حفظ کنترل بر قلمرو شخصی؛ مرزبندی با هنجارهای اجباری.	مقاومت در برابر تملک جسم و سبک زندگی	مقاومت انتخابی و دفاع از حریم عاملیت
۲	لجبازی در برابر فشارهای ناخواسته؛ ادراک فشار اجتماعی به مثابه تهدید خود؛ تلاش برای حفظ استقلال تصمیم گیری؛ دفاع روانی از آزادی در انتخاب های دینی؛ مراقبت از هویت شخصی؛ مقاومت در برابر نفوذ خانوادگی یا اجتماعی؛ واکنش به تملک فرهنگی یا جنسیتی؛ حفظ مرزهای روانی در دینداری.	واکنش روانی دفاع از خودمختاری	
۳	دفاع از حریم خصوصی در تصمیم گیری؛ حفظ حریم خصوصی؛ استقلال در انتخاب های عاطفی و اجتماعی؛ توانایی نه گفتن در برابر فشار جمعی؛ مدیریت روابط طبق ارزش های شخصی؛ خودهدایتی در عمل دینی؛ تمیز میان باور شخصی و هنجار اجتماعی.	حفظ قلمرو شخصی در برابر نفوذ اجتماعی	

ردیف	مضامین پایه	مضامین سازمان دهنده	مضمون فراگیر
۴	احساس خفگی از انتظارات بیش از حد؛ تجربه فشارهای اجتماعی، جنسیتی و فرهنگی؛ محدودیت‌های محیطی بر آزادی عمل؛ احساس محدودیت در تصمیم‌گیری دینی؛ تفسیر این فشارها به عنوان آزمون یا کنترل درونی؛ توجه به محدودیت‌های ساختاری دانشگاه و جامعه؛ مواجهه آگاهانه با قیود اجتماعی.	ادراک فشار ساختاری به مثابه محدودیت نفس	
۴	انتقاد از دوگانگی گفتار و عمل نهادها؛ مشاهده تناقض در رفتار مذهبی مراجع و نهادها؛ بی‌اعتمادی به الگوهای رسمی دین؛ تمایل به تفسیر شخصی از ایمان؛ نقد ریاکاری مذهبی؛ ارزش‌گذاری بر تجربه فردی ایمان؛ استقلال فکری از مراجع قدرت؛ رجوع به منابع اصیل دینی.	اعتبارزدایی از مراجع قدرت از طریق افشای تناقض	

مقاومت انتخابی نشان‌دهنده واکنش فعال فرد به فشارهای اجتماعی و نهادی است که به عنوان محدودیت بر عاملیت و خودمختاری فردی درک می‌شوند؛ بدین معنا که در مواجهه با فشارهای اجتماعی یا رسمی که به عنوان تحمیل و نقض حریم شخصی ادراک می‌شوند، نوعی مقاومت انتخابی و اعتراض آمیز ظهور می‌یابد. این مقاومت لزوماً به معنای طرد دین نیست؛ بلکه عموماً معطوف به صورت‌های نهادی شده و تحمیلی دینداری (بعد حفظ سنت) است: «فشارهای زیاد و احترام نگذاشتن به حریم خصوصی... در برخی مواقع باعث لجبازی من می‌شود». از منظر تیلور، مقاومت در برابر تحمیل‌های

دینی و اجتماعی بخشی از فرایند فردی شدن دین است که طی آن فرد تلاش می‌کند هویت دینی خود را مستقل از نهادهای قدرت شکل دهد (Taylor, 2007, p. 51). تبدیل فشار بیرونی به «لجبازی»، نشان‌دهنده فعال‌سازی یک مکانیسم روانی دفاعی برای حفظ حس عاملیت و کنترل بر بدن و زندگی خود است. شوارتز نیز نشان می‌دهد که در تقابل میان ارزش‌های خودگردانی و فشارهای اجتماعی، مقاومت می‌تواند به عنوان یک استراتژی حفظ حریم عاملیت تعبیر شود (Schwartz, 1992, p. 26)؛ همچنین برگر بر نقش چانه‌زنی فرد با ساختارهای قدرت و تلاش برای حفظ فضای عاملیت تأکید دارد که این فرایند مقاومت فعال را توجیه می‌کند (Berger, 1967, p. 55).

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش، تصویر غنی و پیچیده‌ای از دینداری نسل جوان ارائه می‌دهد که برخلاف دیدگاه‌های سنتی و تک‌بعدی، نه انفعالی و نه ویرانگر است؛ بلکه فرایندی فعال، بازتابنده و سازگارانه را نشان می‌دهد. این تصویر تازه، با استفاده از نظریه‌های جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی، به‌ویژه نظریه‌های جان بری، شوارتز، چارلز تیلور و پیتر برگر، قابل تبیین و تعمیق است:

۱. دینداری به مثابه دین زیسته: با تکیه بر مفهوم «دین زیسته» که آمرمن معرفی کرده است، داده‌ها نشان می‌دهد که دانشجویان دینداری خود را نه به عنوان مجموعه‌ای از مناسک خشک و قواعد تحمیلی؛ بلکه به عنوان یک تجربه روزمره، معنادار و قابل بازسازی می‌بینند. این امر نشانگر فعال‌سازی عاملیت فردی در نسبت با دین است که در آن، افراد با بازتعریف خلاقانه احکام و مناسک، زمینه‌ای برای تحقق هم‌زمان خودتعالی اخلاقی و گشودگی به تغییر فراهم می‌آورند.

۲. سازگاری فعال پارادایمی؛ تلفیق هویت‌ها و ارزش‌های ناسازگار: واژه «سازگاری فعال پارادایمی» که در این مطالعه مطرح شده، به معنای فرایند ساخت یک پارادایم شخصی است که در آن فرد به صورت آگاهانه و خلاقانه، عناصری از هویت‌ها و ارزش‌هایی را که در نگاه اول ناسازگار به نظر می‌رسند، تلفیق می‌کند. این مفهوم

برگرفته از نظریه‌های شوارتز و بری است که ارزش‌ها به شکل سلسله‌مراتبی و پویا در تعامل با شرایط موقعیتی انتخاب می‌شوند؛ بنابراین سازگاری فعال می‌تواند تعبیر سلسله‌مراتب‌سازی و اولویت‌بندی مجدد ارزش‌ها باشد که فرد در آن در پی حفظ ارزش‌های بنیادین اخلاقی (خودفراتر) است و در عین حال با ارزش‌های مدرن و فردی‌سازی شده سازگار می‌شود. بری استراتژی ادغام را بهترین شکل سازگاری فرهنگی می‌داند که در آن فرد هویت فرهنگی سنتی خود را حفظ می‌کند و هم‌زمان در جامعه مدرن مشارکت فعال دارد؛ این فرایند «پارادایم تلفیقی» را شکل می‌دهد که در آن فرد با انعطاف و خلاقیت، تعارضات ظاهری را به فرصت‌هایی برای رشد تبدیل می‌کند.

۳. بازتابندگی و خودسازی در دینداری جوانان: مطابق نظریه گیدنز فرد در دنیای مدرن با «بازتابندگی خود» مواجه است؛ یعنی ناچار به بازاندیشی مستمر در مورد هویت و انتخاب‌های خود است. دانشجویان در این پژوهش، نشان داده‌اند که دینداری‌شان فرایندی بازتابنده است که در آن مدام در حال ارزیابی، بازتعریف و تطبیق ارزش‌ها و هویت خود با شرایط متغیر هستند. تیلور نیز در مفهوم «فردی‌شدن دین»، بر تبدیل دین به پروژه‌ای اخلاقی و شخصی تأکید می‌کند که فرد به واسطه آن معنا و هویت خود را می‌سازد. یافته‌های پژوهش، این نظریه را تأیید می‌کند؛ دانشجویان با انتخاب‌های آگاهانه و تفسیرهای اقتضایی، دین را به ابزاری برای تحقق استقلال فردی و پیشرفت در جهان مدرن تبدیل کرده‌اند.

۴. نقش ساخت اجتماعی دین و چانه‌زنی با نهادهای قدرت: برگر بر مفهوم «ساخت اجتماعی واقعیت دینی» تأکید دارد که در آن دین به عنوان نظامی از معنا در زندگی روزمره بازتولید و بازتعریف می‌شود. دانشجویان مورد مطالعه، نمونه‌هایی از این فرایند ساخت و بازسازی را ارائه می‌دهند که در آن مقاومت فعال در برابر تحمیل‌های نهادی، دفاع از حریم عاملیت و بازتعریف آزادی‌های دینی به چشم می‌خورد. این چانه‌زنی‌ها نشان‌دهنده حضور فعال عاملیت فردی در فرایندهای فرهنگی و دینی است و از جهت جامعه‌شناسی دین، نشانه‌ای از دین پویا و زنده است

در نهایت یافته‌های پژوهش، چهره‌ای نوین از دینداری نسل جوان ترسیم می‌کند که در آن فرایندهای فرهنگی، روانی و اجتماعی به شیوه‌ای پیچیده و پویا درهم تنیده شده‌اند. دانشجویان نه تنها متأثر از فشارهای اجتماعی، بلکه کنشگرانی فعال هستند که با استفاده از راهبردهای عقلانی، تلفیقی و مقاومت‌آمیز، همزمان ارزش‌های سنتی و نیازهای مدرن را مدیریت می‌کنند. این «سازگاری فعال پارادایمی» نه تنها موجب حفظ پیوندهای اخلاقی و معنوی با سنت می‌شود؛ بلکه امکان گشودگی به تغییر، خودگسترشی و تحقق فردیت را در جهان مدرن فراهم می‌آورد. چنین رویکردی می‌تواند به عنوان الگویی نوین در مطالعات دین و مدرنیته مطرح شود که هم پیچیدگی‌های زیست دینی معاصر را به رسمیت می‌شناسد و هم افق‌های امیدبخش برای سازگاری و همزیستی فرهنگی و ارزشی می‌گشاید.

فهرست منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۷۳). مقدمه (مترجم: محمد پروین گنابادی، ج ۱، ۲). تهران: علمی و فرهنگی.
- اسمیت، جیمز کی ای. (۱۴۰۱). چگونه سکولار نباشم؟. تهران: ترجمان.
- بوستانی، داریوش؛ چاری صادق، مسعود. (۱۳۹۲). بررسی ساختار و محتوی ارزشی نسل‌ها (مطالعه موردی شهروندان بالای ۱۸ سال شهر کرمان). راهبردی اجتماعی و فرهنگی، ۲(۶)، صص ۷-۴۱.
- پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج ششم). (۱۳۹۹). مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا).
- (۱۳۸۵). بررسی وضعیت دینداری و گرایش‌های دینی دانشجویان (مورد مطالعه دانشگاه صنعتی امیرکبیر). جامعه‌شناسی ایران، ۷(۴)، صص ۹۶-۱۱۸.
- حبیب‌زاده خطبه‌سرا، رامین. (۱۳۸۴). بررسی انواع دینداری در بین دانشجویان دانشگاه تهران. (استاد راهنما: علیرضا شجاعی‌زند)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس. دانشکده علوم انسانی، گروه جامعه‌شناسی.
- حسن‌پور، آرش؛ معمار، ثریا. (۱۳۹۴). مطالعه وضعیت دین و ورزی جوانان با تأکید بر دینداری خود مرجع (ارائه یک نظریه زمینه‌ای). تحقیقات فرهنگی ایران، ۸(۳)، صص ۹۹-۱۳۱.
- سراج‌زاده، حسین. (۱۳۸۵). چالش‌های دین و مدرنیته: مباحثی جامعه‌شناختی در دینداری و سکولارشدن. تهران: طرح نو.
- سراج‌زاده، سیدحسین؛ جواهری، فاطمه. (۱۳۸۲). نگرش‌ها و رفتارهای دانشجویان. تهران: تهران پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، معاونت فرهنگی و اجتماعی.
- شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۸۲). مدل برای سنجش دینداری در ایران. جامعه‌شناسی ایران، ۶(۱)، صص ۳۴-۶۶.

- طالبان، محمدرضا؛ رفیعی بهابادی، مهدی. (۱۳۸۹). «تحولات دینداری بر اساس تفاوت های نسلی در ایران (۱۳۸۸-۱۳۵۳)». مسائل اجتماعی ایران، ۱(۲)، صص ۸۵-۱۱۴.
- فاضلی، نعمت‌الله. (۱۴۰۳). زندگی روزمره ایرانی. تهران: انتشارات همرخ.
- کلاته ساداتی، احمد؛ صبحی گلکار، زینب و سیاوشی، نگار. (۱۴۰۳). درک و تجربه دینداری در نسل زد؛ مطالعه‌ای کیفی در شهر یزد. جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، ۱۳(۲)، صص ۱۷۳-۱۹۸.
- کلاتی ساداتی، احمد؛ رضوی، عسل. (۱۴۰۳). مطالعه‌ای کیفی از تجربه دینداری در نسل دهه هفتاد و تحصیلکرده در یزد. پژوهش‌های راهبردی مسائل اجتماعی ایران، ۱۳(۴۶)، صص ۲۷-۵۰.
- محمدپور، احمد. (۱۳۹۲). روش تحقیق کیفی ضد روش دو؛ مراحل و رویه‌های عملی در روش‌شناسی کیفی. تهران: جامعه‌شناسان.
- مرشدی، ابوالفضل. (۱۳۸۹). زیست جهان دانشجویان: به سوی چندگانگی؛ مطالعه موردی: دانشگاه صنعتی امیرکبیر. تحلیل اجتماعی نظم و نابرابری اجتماعی، ۱(۱)، صص ۱۷۱-۲۰۷.
- میرسندسی، محمد. (۱۳۸۳). مطالعه میزان و انواع دینداری در میان دانشجویان. (استاد راهنما: محمود تقی‌زاده)، پایان‌نامه دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، گروه جامعه‌شناسی.
- Ahmet, Ö. (2008). "Whither Business Ideology: Revisiting Veblen's Theory of Engineers as Revolutionary Actors." *Review of Radical Political Economics*, 41(2), pp. 196-215.
- Ammerman, N. T. (2014). *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Berry, J. W. (2008). Acculturation and adaptation of immigrant youth. *Canadian Diversity*, 2, pp. 50-54.

- Berry, J. W. (2017). *Theories and models of acculturation*. In Dinesh Bhugra & Kamaldeep Bhui (Eds.), *The Oxford Handbook of Acculturation and Health* (pp. 15-28). Oxford: Oxford University Press.
- Bourdieu, P., & Loïc, W. (2002). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Polity Press.
- Braun, V., & Victoria, C. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), pp. 77-101.
- Dillon, M. (2018). *Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal*. Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lincoln, Y. S., & Egon G. G. (1985). *Naturalistic Inquiry*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications
- Sagiv, L., S. H. Schwartz, & Sarit, A. (2017). *Personal values, national culture and organizations: Insights applying the Schwartz value framework*. In Jaan Valsiner (Ed.), *The Handbook of Culture and Psychology* (2nd ed, pp. 475-510). Oxford University Press.
- Sandelowski, M. (1995). Sample size in qualitative research. *Research in Nursing & Health*, 18(2), pp. 179-183.
- Saroglou, V., Vincent. D., & René, D. (2004). Values and religiosity: A meta-analysis of studies using Schwartz's model. *Personality and Individual Differences*, 37(4), pp.721-734.
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In Mark P. Zanna (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol. 25, pp. 1-65). Academic Press.
- Schwartz, S. H. (2012). An overview of the Schwartz theory of basic values. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2(1). pp. 9-20. <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1116>

- Schwartz, S. H, & Suzanne H. (1995). Value priorities and religiosity in four Western cultures. *Social Psychology Quarterly*, 58(2), pp. 88-107.
- Sterling, M. (2021). Thematic analysis in qualitative research: A practical guide. *Qualitative Research*, 21(3), pp. 455-471.
- Stylianou, Stelios (2004). "The Role of Religiosity in the Opposition to Drug Use." *Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 48(4). pp. 429-448.
- Swidler, Ann (2001). *Talk of Love: How Culture Matters*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press.

Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Seyyed Mustafa Ahmadzadeh

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Hussein Kachuyan

Associate Professor, University of Tehran

Hasan Khairi

Professor, Islamic Azad University

Hassan Moalemi

Professor, Baqir al-Olum University

Faraj Allah Mir Arab

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Seyed Javad Miri Meynagh

Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies

Mahmoud Maleki Rad

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Reviewers of this Volume

Mohammad Reza Aghaie, Saeed AmirKaveh, Khalil Amirizadeh, Mohammad Reza Anvari, Sayyed Abbas Hosseini, Sayyed Mirsaleh Hosseini, Davood Rahimi Sajasi, Mohammad Rafigh, Ebrahim Fathi, Mohsen Ghanbari Nik, Mahmood Maleki Rad.



The Quarterly Journal of
Islam
and Social Studies

Vol. 13, No. 1, Spring 2026

52

Islamic Sciences and Culture Academy

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Hamid Parsania

Executive Director:

Mohsen Ghanbari Nik

Tel.: +98 25 31156909 • P.O. Box.: 37185/3688

Jiss.isca.ac.ir

www.jiss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
نام پدر: میزان تحصیلات:		نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد:		نام: نهاد: شرکت:
کد اشتراک قبلی: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه:		کد پستی: صندوق پستی: رایانامه:	استان: شهرستان: خیابان: کوچه: پلاک:	نشانی:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی