اسلام و مطالعات اجتماعی

سال چهاردهم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۵

۵۳

صاحب امتیاز:
دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
www.isca.ac.ir
مدیر مسئول: نجف لک‌زایی
سردبیر: حمید پارسانیا
مدیر اجرایی: محسن قنبری‌نیک

۱. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی به استناد مصوبه۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ حائز رتبه علمی ـ پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزهٔ 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 موجد 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: ۳۶۸۸ /۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir
رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com
چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

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 رحمه‌الله

حسین کچویان
دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

حسن معلمی
استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

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

حسین بستان‌نجفی، حسین حاج‌محمدی، سیدعباس حسینی، عبدالناصر فاضل، سید حسین فخرزارع، محسن قنبری نیک، محمود ملکی‌راد.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی ـ پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ 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 حوزهٔ مطالعات اجتماعی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه علمی ـ پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی در عرصهٔ 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 عرصهٔ فرهنگی و اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه هدف، در جهت تکوین علوم انسانی ـ اسلامی؛
۵. تولید ادبیات بومی ـ 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 ـ پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی؛
۱۰. تقویت پژوهش‌های معطوف به مسئله‌محوری، راهبردپردازی 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 ـ پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش‌محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۴. مسئله‌محوری و راهبردپردازی 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 مشابهت‌یابی می‌شوند، 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 ۱۰برای انگلیسی) حروف‌چینی 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 مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:

○ **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)

** مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

○ **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 یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.

۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

○ **فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:**

- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل فرم مشابه‌یاب مقاله

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، کارشناسی‌ارشد، 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 (۲،۳،۴)، رشته تحصیلی، حوزهٔ علمیه/ مدرسه علمیه، 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 جدیدبودن 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 دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

تحلیلی بر چالش‌ها و فرصت‌های فرهنگی اندیشه مهدویت ۷
شمس‌اله مریجی

تحلیل هستی‌شناختی و تقابل نظری سنن تاریخی در اندیشه شهید مجاهد آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای ﷺ ۳۰
مریم سعیدیان جزی

طراحی شبکه‌های اجتماعی به‌مثابه معماری اخلاق تمدنی: تبیین مبانی انسان‌شناختی از منظر آموزه‌های اسلامی ۵۵
ملیحه شیخی‌زاده ـ محمدعلی مبینی

چارچوب حکمرانی شناختی در مسئله اجتماعی حجاب: از ابزارانگاری تا سیاست‌گذاری مبتنی بر نظام تصوری ۸۳
سیدمحمدتقی موسوی کراماتی ـ سیدمحمدباقر موسوی کراماتی

واکاوی مؤلفه‌های توان فرزندآوری از منظر آیات و روایات ۱۰۹
محمدجواد سقای بی‌ریا ـ اسماعیل چراغی کوتیانی

وفاداری‌های تقسیم‌شده در مددکاری اجتماعی بالینی: آزمون ارزش‌گرایانه مدل‌های تصمیم‌گیری اخلاقی با رویکرد اسلامی ۱۳۳
محمدتقی اسلامی

طراحی الگوی پیشگیری و کنترل انحرافات اجتماعی بر اساس اندیشه اجتماعی شهید مرتضی مطهری ۱۵۸
داود رحیمی سجاسی ـ سیدمدثر امیرشاه

Islamic Sciences and culture Academy
Islam and Social Studies
EISSN: 2676-7783
PISSN: 2345-5586

An Analysis of the Cultural Challenges and Opportunities of the Mahdism Thought*

Shamsollah Mariji
Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Culture, Social and Behavioral Sciences, Baqir al-Ulum University, Qom, Iran. mariji@bou.ac.ir

Abstract

Undoubtedly, humanity's primary concern in human society has been peace of mind and psychological tranquility, continuously striving toward this goal and welcoming whatever assists in paving the path of salvation. This aspiration of the children of Adam has arguably become more prominent in the present era than ever before, as psychological and physical insecurities surround them from every direction, prompting the search for a safe haven in which to take steps toward material and spiritual perfection. This concern has led numerous claimants to assert that they can guide bewildered and anxious humanity from this ruined valley to the shore of salvation with their restorative prescription. The doctrine of Mahdism, possessing a revelatory foundation, is indeed a prescription formulated in the end times for the rescue and liberation of humanity and the establishment of peace and justice. This theoretical doctrine claims that through its desired guidelines, it can lead truth-seekers and travelers of truth to the shore of salvation. The reality is that the doctrine of Mahdism, although free from flaws and challenges in th e realm of theory and epistemological foundations—since it is rooted in teachings emanating from the luminous divine source—may

* **Cite this article:** Mariji, Sh. (2026). An Analysis of the Cultural Challenges and Opportunities of the Mahdism Thought. *Islam and Social Studies*, *14*(2), pp. 7-29.
https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74720.2222

▣ **Article Type:** Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
▣ **Received:** 2025/11/26 ● **Revised:** 2026/01/25 ● **Accepted:** 2026/04/30 ● **Online Publication:** 2026/06/22

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

suffer from vulnerabilities in objective and external reality when blended with the thought and practice of Mahdi-believers. In this article, adopting a sociological approach with a descriptive-analytical method and relying on documentary data and field information, the author examines certain cultural challenges such as antinomianism (ibahah-gari), omission of principles, superstition, and cultural pluralism.

Keywords
Mahdism Thought, Spirituality, Messianism, Failure of Secularism, Antinomianism, Pluralism.

اسلام و مطالعات اجتماعی
EISSN: ۲۶۷۶-۷۷۸۳
PISSN: ۲۳۴۵-۵۵۸۶

تحلیلی بر چالش‌ها و فرصت‌های فرهنگی اندیشه مهدویت*

شمس‌اله مریجی
استاد، گروه علوم اجتماعی، دانشکده فرهنگ، علوم اجتماعی و رفتاری، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، قم، ایران.
mariji@bou.ac.ir

چکیده

بی‌تردید دغدغه اصلی بشر در جامعه انسانی، آسودگی جان وآرامش روان بوده و همواره برای رسیدن به این خواسته خویش تلاش کرده و ازآنچه که او را در رسیدن به این هدف کمک می‌کرد، استقبال و تلاش فراوان کرده تا در پرتو آن مسیر نجات خود را هموار نماید؛ این خواسته بنی‌آدم، در زمان حاضر شاید بیش از هر زمان دیگری پررنگ شده است؛ چون از هر طرف ناامنی‌های روانی و جسمی او را احاطه کرده است، به همین جهت در جستجوی ساحل نجاتی است تا در پناه آن بتواند در مسیر تکامل مادی و معنوی خود گام بردارد. این دغدغه موجب شده است تا مدعیان زیادی ادعا کنند که می‌توانند با نسخه نجات‌بخش خود بشر متحیر و نگران را از این وادی خراب‌آباد به ساحل نجات رهنمون سازند. اندیشه مهدویت که بن مایه‌ای وحیانی دارد، درحقیقت نسخه‌ای است که در آخرالزمان برای نجات و رهایی انسان‌ها و برقراری صلح و عدالت پیچیده شده است. این اندیشه نظری مدعی است که با دستورالعمل‌های مورد نظرش می‌تواند تشنگان حقیقت و رهپویان حقیقت را به ساحل نجات هدایت کند. حقیقت این است که اندیشه مهدویت، اگرچه در عرصه نظر و مبانی معرفتی، مبتلا به آسیب و چالشی نیست، چون ریشه در آموزه‌های دارد که از منبع منور الهی نشات می‌گیرد؛ اما در واقعیت عینی و خارجی آنگاه که با فکر و عمل مهدی‌باوران ممزوج می‌شود، ممکن است آسیب‌هایی را متحمل شود؛ نگارنده در این نوشتار با رویکردی جامعه‌شناختی، با روش توصیفی-تحلیلی وبا تکیه بر داده‌های اسنادی واطلاعات میدانی برخی از چالش‌های فرهنگی نظیر: اباحه‌گری، حذف اصول، خرافه‌گرایی وتکثر فرهنگی را مورد بررسی قرار داده است.

کلیدواژه‌ها

اندیشه مهدویت، معنویت‌گرایی، موعودگرایی، شکست سکولاریسم، اباحه‌گری، تکثّرگرایی.

* مریجی، شمس‌اله. (۱۴۰۵). تحلیلی بر چالش‌ها و فرصت‌های فرهنگی اندیشه مهدویت، اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۲)، صص ۷-۲۹.
https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74720.2222

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۱۱/۰۵ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۲/۱۰ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

۱۴۰۵ © «نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»

بیان مسئله

ازجمله کلماتی که در چند دهه واپسین در ادبیات علوم انسانی به‌ویژه در مباحث اجتماعی توسط محققان اجتماعی مطرح شده و تا اندازه‌ای پر تکرار است، کلمه «چالش» می‌باشد. کاربرد این کلمه تا پیش از این بسیار به چشم نمی‌آمد. اگرچه در لغت‌نامه‌های فارسی ضبط و معنی شده است؛ اما کاربرد رایج و امروزی آن، با معانیِ لغت‌نامه‌ایِ آن تفاوت دارد. بیشتر «چالش» را معادل Challenge تلقی می‌کنند، حال‌آن‌که تاملی در کاربرد این واژه در متون و محاورات، نشان می‌دهد معانی متفاوتی از این لفظ مورد نظر بوده که با معنای Challenge انطباق کامل ندارند.

بی‌تردید تحدید و تنقیح معنای «چالش»، به‌ویژه برای کاربرد در مباحث و پژوهش‌هایی که به منظور بررسی «چالش‌ها» در عرصه علوم اجتماعی انجام می‌شوند، نه فقط امری لازم، بلکه ضروری به‌نظر می‌رسد؛ چه اینکه بدون آن، ممکن است موضوع و محور اصلی پژوهش مبتلا به ابهام گردد؛ اگرچه هدف دراینجا تبیین لغوی و اصطلاحی چالش نیست؛ اما تعیین معنای «چالش» در این بخش می‌تواند از سوء تفاهم احتمالی پیش‌گیری کند. منظور ما از چالش در اینجا عبارت است از: «شرایط و وضعیت جدیدی که مسیر آینده جامعه را از بیرون مورد هجوم قرار داده حفظ تعادل آن را دچار مشکل و مستلزم تلاشی سخت و سرنوشت‌ساز می‌سازد» (ذوعلم، ۱۳۸۴). خصوصیات «چالش»، در این تعریف عبارتند از: ۱. عینی‌بودن؛ ۲. جدیدبودن وضعیت؛ ۳. ناظر به آینده؛ ۴. بیرونی‌بودن [و غیرارادی‌بودن آن] و ۵. اقتضای تلاشی سخت و تعیین‌کننده که ناشی از فراگیربودن و به مبارزه‌طلبیدن کل جامعه است.

«چالش» به این معنی در عرصه‌های گوناگون فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی قابل طرح است و به عرصه خاصی محدود نمی‌شود؛ بنابراین، کاستی‌ها، ضعف‌ها، نارسایی‌ها، مشکلات و خلأهایِ داخلی، کنونی و ریشه‌دار را نمی‌توان چالش نامید. همان‌طوری‌که مسائل، پرسش‌ها، شبهات و ابهام‌های ذهنی و علمی که به‌طورطبیعی در طول زمان برای جامعه مطرح می‌شوند، چالش به حساب نخواهند آمد؛ مگراین‌که از نظر فراگیری و تأثیرگذاری، به وضعیت جدیدی تبدیل گردند که کل جامعه به مبارزه طلبیده شود؛ بنابراین نباید شبهه و شک و پرسش را فقط تفنن در عبارت بدانیم و هریک را به

جای دیگری بکار بگیریم، برای پیشگیری از این خطا اشارتی کوتاه به تفاوت آنها در این بخش از سخن مفید خواهد بود.

شک، به معنای تساوی احتمال میان درستی و نادرستی یک گزاره است. شک، نوعی تزلزل در اعتقاد یا ارزیابی معرفتی است که انسان را از یقین دور می‌سازد و اگر مزمن شود، می‌تواند سراسر زندگی فرد را تحت‌تأثیر قرار دهد. اما شبهه، نوعی اختلاط حق و باطل است، که با هدف گمراه‌سازی و تحریف حقیقت پدید می‌آید. برخلاف شک که به‌طورعمده فردی و درونی است، شبهه بیشتر در حوزه اجتماعی و با نیات منفی تولید و پراکنده می‌شود. درمقابل، پرسش کوششی صادقانه برای دریافت حقیقت است و ریشه در علم اجمالی و میل به شناخت و آگاهی تفصیلی دارد. پرسش أساساً می‌تواند پیش‌زمینه‌ای از شناخت اجمالی نسبت موضوع مورد پرسش داشته باشد؛ اما شک بیشتر مسبوق به تردید است. شبهه اما، بدون تحریف آگاهانه حقیقت شکل نخواهد گرفت.

البته لازم است بدانیم که این سه پدیده ذهنی، کارکرد و پیامدی متمایزی در فرایند معرفت، هدایت یا انحراف فکری دارد. شک در صورت مدیریت صحیح، می‌تواند مقدمه‌ای برای رسیدن به یقین باشد؛ اما اگر بدون پاسخ رها شود، ذهن را درگیر وسواس و بی‌ثباتی می‌کند. این حالت در دیدگاه علامه طباطبایی﵀، نوعی بیماری قلبی معرفتی است (طباطبائی، ۱۳۷۴ق، ج۵، ص ۶۲۰). شبهه برخلاف شک، با هدف القای خطا طراحی می‌شود. امیرالمومنین علی﵇ شبهه را شبیه به حقیقت، اما در باطن، باطل می‌داند و هشدار می‌دهد که ابزار فتنه و ضلالت است (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۸). در نقطه مقابل، پرسش به عنوان کنش فطری انسان، بذر فهم و رشد است. هر نظریه، فرضیه یا اندیشه‌ای، با یک پرسش شروع می‌شود. قرآن نیز مؤید مشروعیت و حتی وجوب پرسش‌گری در فرایند هدایت است: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل، ۴۳). آثار شک و شبهه در صورت تداوم، منفی و گمراه کننده هستند، در حالی‌که پرسش، محرک هدایت و تولید علم است.

سه مفهوم یادشده از نظر منشا هستی‌شناختی و رفتارشناسی انسانی نیز تفاوت اساسی دارند. این تفاوت‌ها در انگیزه، ساختار اجتماعی و فردی و نسبت آنها با حقیقت مشخص می‌شود. شک، پدیده‌ای درونی و فردی است که بیشتر بر اثر رفتار یا اخلاق ناسالم (مانند

عمل‌نکردن به دانسته‌های یقینی یا تکبر در برابر حق) ایجاد می‌شود. درمقابل، شبهه، پدیده‌ای عینی و اجتماعی است که معمولاً با هدف انحراف یا تحریف واقعیت تولید شده در قالب رفتار و گفتار نیز بروز می‌یابد؛ اما پرسش، میان فرد و اجتماع در گردش است، هم از درون می‌جوشد و هم در پاسخ به موقعیت‌های اجتماعی پدید می‌آید. از منظر هستی‌شناسی، شبهه حجاب حقیقت است، شک حالت تعلیق نسبت به حقیقت، و پرسش پلی به سوی آن است.

بی‌تردید، برای حفظ سلامت فکری فرد و جامعه، باید شیوه‌های برخورد متفاوتی با هر یک از این وضعیت‌ها داشت. در مقابله با شک، باید به تقویت یقین، عمل به باورهای دینی و پرهیز از وسواس فکری پرداخت. شبهه، چون آلوده به تحریف است، نیازمند پاسخ‌های دقیق و مستند و بازسازی اعتماد معرفتی در مخاطب است. برای مقابله با شبهه، دانایی، مطالعات بنیادین و تربیت قدرت تفکیک حق از باطل ضروری است. پرسش نیز باید تشویق و هدایت شود؛ زیرا سازنده است، اما در پاسخگویی به آن باید از سطحی‌نگری پرهیز کرد تا خود تبدیل به بذر شبهه نشود.

۱. چالش‌های فرهنگی

حال که مشخص شد که چالش به چه معنایی است، باید دید که اندیشه مهدویت از کدام جانب و با چه چالش‌هایی مواجه بوده و مهدوی‌باوران در مواجهه با آن چه موضعی را باید اتخاذ کنند؟ با توجه به اینکه منشا پیدایش چالش بنابر تعریف ارائه‌شده، خارج است، لازم است بدانیم که خارج در مبحث مهدویت، به معنای مرز جغرافیایی نخواهد بود؛ بلکه مراد از خارج در این موضوع، خارج از دایره اعتقادی اندیشه مهدویت است. به این معنی رقبای اندیشه‌ای و تفکرات رقیب در حقیقت خارج از دایره این تفکر به‌شمار آمده و باید چالش‌ها را سطح آن رقبا رصد کنیم. این یک واقعیت است که با آنکه اهمیت و جایگاهی که فرهنگ انتظار در مذهب شیعی داشته است در طول تاریخ از مخاطرات اجتماعی در امان نبوده، زیرا همواره افراد و گروهایی تلاش داشته‌اند از این پتانسیل اثربخش فرهنگ شیعی به نفع منافع مادی خود بهره‌برداری کنند. بدیهی است که شمارش همه چالش‌های فرهنگی اندیشه مهدویت از شروع شکل‌گیری آن، خود یک کلان‌پروژه و مفصل خواهد بود، در

این نوشتار تنها به چند نمونه از چالش‌های فرهنگی این اندیشه نورانی اشاره خواهیم کرد.

۱-۱. اباحه‌گری

اگر گفته شود، یکی از خطرناک‌ترین و پیچیده‌ترین چالش‌های گفتمان مهدویت، ترویج اباحه‌گری و تکلیف‌گریزی است، کلام گزافی نخواهد بود؛ خطرناک بودنش ازاین جهت است که اصل اسلام و اساساً دین الهی بر مبنای تکلیف بنیان نهاده شده و متدین برای رسیدن به سعادت مکلف به پیمودن راه معین و انجام وظایف مشخصی است که دین متوجه او کرده است؛ اما اباحه‌گری این بنیان را تحت‌الشعاع قرار داده و با آموزه‌های خود نه تنها دین و دینداری را مختل نموده؛ بلکه راه رسیدن به سعادت واقعی را مسدود خواهد کرد.

مهدویت، که بنیانش از دین بوده و برای رسیدن به مقصد مقصود خطوط قرمز مشخصی دارد که اباحه‌گری آن خطوط را در نوردیده و هرگونه تکلیف را از گردن افراد ساقط می‌کند. این در حالی است که برخی از جریان‌های انحرافی و افراطی با عبور از خطوط قرمز آیین مقدس اسلام و آموزه‌های قرآنی و روایی، هواداران و پیروان خود را در سیاه چاله‌های تاریک و خوفناک اباحه‌گری و بی‌بندوباری و ولنگاری دینی و مذهبی وارد کرده‌اند، جریان بهائیت و «واقعه بدشت و قره العین» را باید یکی از نمونه‌های عینی این طیف چالش‌ها برشمرد که سرآغاز مشکلات و چالش‌های مرگباری در فرهنگ و گفتمان مهدویت به شمار می‌آیند.

بدعت‌ها و نوآوری‌های غیر شرعی که این طیف جریانات انحرافی در اندیشه مهدویت وارد کردند، در حقیقت در تضاد جدی با مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ چون از این طریق نه تنها بسیاری از آداب و رسوم دینی را حذف می‌کنند؛ بلکه در مقام انکار آموزه‌های رسمی و شرعی برآمده و بدعت‌هایی را به وجود آورده اند که بر اساس روایات اسلامی این‌چنین بدعت و تکلیف‌گریزی‌ها به هیچ وجه با منطق مهدوی قابل جمع نبوده است؛ کما اینکه در منابع روایی نقل شده است: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْأَحْوَلِ عَنْ سَلَّامٍ بْنِ الْمُسْتَنِيرِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْإِمَامِ الْبَاقِرِ علیه‌السلام قَالَ قَالَ جَدِّي رَسُولُ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله أَيُّهَا النَّاسُ حَلَالِي حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ

حَرَامِی حَرَامٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَة»... جدم رسول خداﷺ فرمود: «ای مردمان حلال من حلال است تا روز قیامت و حرام من حرام است» (کراجکی، ۱۳۶۹، ج۱، ص ۳۵۲).

۱-۲. حذف اصول

چالش فرهنگی دیگر در حوزه اندیشه مهدویت، حذف و نادیده‌گرفتن اصول و مبانی ریشه‌دار و البته تکیه بر موارد کمیاب و نادر است. چنان‌چه در برخی از فرقه‌های انحرافی نوظهور شاهد هستیم که آنها با نادیده‌گرفتن جایگاه و اهمیت فقیهان و دانشمندان در نشر و گسترش فرهنگ و اندیشه مهدویت در پی حذف آنها در جامعه مهدوی هستند تا اینکه به طور ساده‌تری بتواند به اهداف و خواسته‌های پلید و دنیوی خود نائل آیند. جریان‌هایی نظیر احمد الحسن بصیر، شاهد این انحراف جدی برای اغوای مردم هستیم تا اینکه جامعه مهدوی را در محاسبات و تحلیل‌های دینی و مذهبی با خلل و چالش مواجه کنند. آنها در شرایطی در پی حذف فقیهان در معادلات فرهنگی و مذهبی هستند که پیش از این در ادبیات روایی شیعه نقش آنها در بصیرت‌افزایی و هدایت‌بخشی تک‌تک جامعه مشخص شده است. چنانچه در روایتی از پیامبرگرامی اسلامﷺ نقل شده است: «فَقِیهٌ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَی إِبْلِیسَ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص ۱۷۷) وجود یک فقیه برای ابلیس سخت تر از هزار عابد است.

واقعیت این است که اندیشه مهدوی به عنوان یک اندیشه دینی، دستورالعمل‌ها و آموزه‌های خود را از منابع دین ارتزاق می‌کند، پرواضح است که در زمان غیبت امامعجل‌الله‌تعالی‌فرجه تنها زمانی می‌توان مطمئن بود که این آموزه‌ها و دستورالعمل‌ها ریشه در مبانی معرفتی اسلام دارند که از زبان و قلم عالمان و فقیهان شنیده شود، فقیهانی که امام زمانعجل‌الله‌تعالی‌فرجه در مرقومه معروفش فرموده است: «واما الحوادث الواقعه فارجعوا الی روراة احادیثنا)؛ و این یک اصل از اصول اندیشه مهدوی است که توسط برخی از فرقه‌های انحرافی، کنار گذاشته شده و برای دستیابی به اهداف نامشروع خود از عواطف و احساسات و گاه نبود آگاهی لازم مهدی‌باوران، سوءبرداشت کرده و آنها را از مراجعه به عالمان و فقیهان متعهد و متخصص باز داشته و ایده نورانی مهدویت را دچار چالش کرده و مسیر هدایت

مهدی‌باوران را مختل نموده و در دوره‌های متعدد، شاهد پیامدهای دینی و اجتماعی و حتی سیاسی در جامعه اسلامی به ویژه شیعه بوده و هستیم.

۱-۳. حیله‌گری

از دیگر چالش‌های پیش روی اندیشه نورانی مهدویت که موجب انحراف در مسیر مشتاقان و مهدی‌باوران می‌گردد، استفاده از اهرم داستان‌سرایی است، در این چالش شیادان معرفتی و منحرفان شناختی تلاش می‌کنند تا با داستان‌های ساختگی و خواب نماکردن طرفداران خود را از ماهیت حقیقی مهدویت دور کرده و به اهداف و خواست‌های مادی خود نایل آیند. اینکه کسی در جلسه‌ای در عالم رؤیا چنین دیده است و یا فلان شخص در خواب این چنین حکایت کرده است، یا اینکه در خواب عنایت و تأیید اهل‌بیت علیهم‌السلام را به دست آورده‌اند... مجموعه فریب کاری‌ها و دسیسه‌های شیطانی است که ابزار دست جریان‌های انحرافی برای اغفال مردم قرار گرفته است (سلیمیان، ۱۳۸۶، ج۴، ص ۱۷۴).خدای متعال در پاسخ به این حربه شیطانی و نجات مردم از شگردهای جریان‌های انحرافی به تک‌تک مردم این چنین امر می‌نماید: «وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً»؛ ازآنچه که نسبت به آن آگاهی نداری، پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل، همه مسئولند (اسراء، ۳۶). محققان و قرآن‌پژوهان در ذیل این آیه شریف به نکته تفسیری و کاربردی اشاره کرده اند که در تمام عرصه‌های زندگی بخصوص در مواجه با شگردهای جریان‌های انحرافی قابل استفاده است. نهی از پیروی از غیر علم معنی وسیعی دارد که مسائلی اعتقادی و گفتار و شهادت و قضاوت و عمل را شامل می‌شود؛ ازاین‌رو دنباله‌روی از غیر علم، مفهوم وسیعی دارد که همه آنچه را گفتیم شامل می شود. روی این زمینه الگوی شناخت در همه چیز، علم و یقین است، و غیر آن خواه «ظن و گمان» باشد یا «حدس و تخمین» یا «شک و احتمال» هیچکدام قابل اعتماد نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۲، ص ۱۱۶).

۱-۴. خرافه‌گرایی

خرافه‌گرایی چالش دیگری است که می‌تواند متوجه مهدی‌باوران شده و آنها را مسیر

هدایت دور کند. خرافه در لغت، سخن بیهوده ولی خوشایند و ملیح، امّا بیرون از مبنای عقل و ناسازگار با آموزه‌های شرع و عرف عام را گویند؛ گاهی نیز به چیزی گفته می‌شود که علم به حقیقت آن نداشته باشیم و ندانیم که خیر است یا شر. خرافات در اصطلاح عبارت است از اعتقاد بی‌اساسی که با عقل و منطق و علم و واقعیت، سازگاری نداشته باشد (داودپور،۱۳۸۶). اندیشه مهدویت، اگرچه به عنوان یک اندیشه شیعی ریشه در عقل و نقل غیرقابل انکاری دارد که در صورت معرفی درست، جایی برای خدشه و انکار باقی نخواهد گذاشت؛ اما با تأسف زیاد گاهی ممکن است که این اندیشه نورانی آگاهانه و یا غافلانه مبتلا به غبار خرافات شده تا افرادی چون رشید رضا ادعا کند که شیعه در باره مهدویت، به خرافاتی معتقدند که مخالف با اصول دین است. و یا احمد امین، مولف کتاب ضحی الاسلام اندیشه مهدویت را مخالف عقل دانسته و بگوید حدیث مهدی یک حدیث خرافه است؛ با برشمردن برخی آثار منفی که گمان کرده است برای اعتقاد به مهدی وجود دارد می‌نویسد: تمام این‌ها از نتایج فکر خرافی است که همان فکر مهدی است و این نظریه‌ای است که با سنت خدا در میان خلق، سازگار نیست و نیز با عقل هم سازگاری ندارد (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج۱۰، ص ۲۹۴).

البته در برابر این نوع اظهارنظرها در ابتدا باید گفت اولاً؛ تأکید بر خرافه‌بودن اندیشه مهدویت در این نوشته‌ها، یک ادعا بیش نیست و هرگز نباید یک دلیل، تلقی شود؛ چون این امکان وجود دارد که برخی در اثر شبهه علمی و یا شهوت عملی، اندیشه و تفکری را نپذیرفته وآن را متهم به خرافه و بداندیشی کرده تا از پذیرش آن امتناع کنند؛ چون اگر به صرف این اتهام، اندیشه و فکری زیر سؤال برود، به آسانی می‌توان عقاید دیگران را با همین بهانه باطل دانست؛ ثانیاً؛ در مقابل این سخن که گفته شد «احادیث مهدی با احادیث خرافه دیگری همانند اخبار به مسایل غیبی و حوادث آینده همراه شده» باید گفت،کسی ادعا نکرده است همه احادیثی که در موضوع مهدویت وارد شده ، صحیح و بدون اشکال است؛ بی‌شک تعدادی از احادیث این باب هم احادیث صحیح و بدون اشکالی نیستند. مگر همه آنچه که در منابع اصلی اهل تسنن مثل، صحیح بخاری و مسلم، سنن ابی داود و ابن ماجه جعلی نیست؟ ثالثاً، ما نیز این واقعیت را انکار نمی‌کنیم که همیشه نیت‌های ناپاک و دست شیطانی از صدر اسلام در کار بوده و احادیث جعلی را با لطایف الحیل در برخی

از موضوعات اسلامی وارد کرده‌اند؛ بـه همـین جهـت علـومی همچـون: درایـه و رجـال از مقدمات اجتهاد دانسته شد تا احادیث را پالایش کنند، نه اینکه همه آن را بالکـل رد کننـد. رابعاً، در باره ناسازگاری برخی از احادیت مهدوی با عقل هم باید گفت کدام عقل منظـور نظر است که در مقابل احادیث و روایات صحیح از رسول خـدا ﷺ وارد شـده اسـت، قـرار گرفته و آن را نمی‌پذیرد؟ اتفاقاً در جای خود با استدلال متقن بیان شـده اسـت کـه اندیشـه مهدویت نه تنها با سنت الهی وعقل تعارضی ندارد؛ بلکه بن مایه ایـن اندیشـه عقـل اسـت و نقل که به این صورت در سازگاری کامل با آن بوده و اتفاقاً این نقطه قوت ایـن اندیشـه در برابر دیگر اندیشه‌های بشری است.

اندیشمندان و معتقدان اندیشه مهدویت بـیش ازدیگـران، خرافـه گـویی در ایـن اندیشـه ناب وتمسک به خرافات را به عنوان یکی از آسیب‌هایی می‌دانند کـه ممکـن اسـت گـاهی به سبب نبود توجه و غفلت ازسوی مهدوی‌باوران متوجـه اندیشـه نـاب و نـورانی مهـدویت شود؛ و یا اینکه معاندان اندشه دینی، عامدانه و با برنامه‌ریزی دقیق و همه‌جانبه، ایـن اندیشـه نورانی را مشوب به آشوب خرافه کنند تـا دسـت مشـتاقان را از دسـت‌یـافتن بـه ایـن نسـخه شفابخش کوتاه کنند؛ بنابراین برای پیش‌گیری از این آسیب کمک به مهدوی‌باوران بـرای تشخیص اندیشه ناب از تفکرآلوده و تمییز سره از ناسـره توجـه بـه مسـئله خرافـه‌گرایـی در اندیشه مهدوی مفید خواهد بود، البته به نوعی هم مسیر معانـدان را بـرای آلـوده‌کردن ایـن اندیشه به خرافات مسدود خواهد کرد.

۱-۵. تکثّر فرهنگی

یکی از چالش‌های پیش روی اندیشه مهدویت، تکثّرگرایی است. برای درک بهتر ایـن چالش، نباید از این واقعیت قابل تامل غافل بود که متأسفانه بسیاری از مـردم هنـوز دیـدگاه درست و صحیحی از فرهنـگ مهـدویت ندارنـد و حتـی مهـم‌تـر از آن، مـی‌تـوان بـه نبـود پایبندی عملی به فرهنگ مهدویت در جامعه اسلامی اشاره کرد. بـدیهی اسـت کـه صـرف اعتقاد صوری در این زمینه کافی نیست و باید در جهـت پرکـردن خـلاء علمـی و فرهنگـی اندیشه مهدویت تـلاش فـراوان انجـام گیـرد؛ چـون امـروزه شـاهد رشـد سـریع بسـیاری از پدیده‌های فرهنگی و توسعه تمدن جهانی هستیم که بر مبنای نگرش جدیـد بـه انسـان ارائـه

داده و حق انتخاب آزادانه را به او پیشنهاد می‌دهد؛ عقب‌افتادن شیعه امامی در دستیابی به حکومت و فاصله مضاعف در ایجاد زمینه مناسب برای ترویج فرهنگ مهدویت از یک سو و تغییر در بافت جامعه جهانی، یعنی حرکت جوامع خرد و کلان به منظور ایجاد جامعه جهانی، از سوی دیگر موجب شده است تا فعالان فرهنگ مهدوی در تنگنا و فشار مضاعف قرار گیرند و جامعه مهدوی را با چالش‌ها و تهدیدات جدی روبه‌رو کرده است. شاید یکی از مهم‌ترین پیامدهای توسعه یادشده کم‌رنگ‌شدن مرزهای ارزشی و ایدئولوژی است که چالش تکثّرگرایی را در حوزه فرهنگ به ویژه فرهنگ مهدوی به همراه داشته است.

پیامد منطقی تکثّر فرهنگی در سطح جوامع، شکل‌گیری هویت‌های متعدد و گوناگونی است که در چنین وضعیتی، برای جوامع دو حالت امکان‌پذیر است؛ نخست آنکه، جامعه بر مبنای آن مبتلا به حرکت در فضاهای بینابینی شده و به دلیل نبود نوعی هویت مرجع، بی‌نظمی بر هویت تک‌تک افراد حاکم می‌گردد. در چنین فرایندی، برای فرهنگ‌هایی مانند مهدویت که در صدد حفظ موقعیت خود در زمان جدید جهانی هستند، بسیار خطرآفرین و چالشی خواهد شد. چون افراد در میان هویت‌های گوناگون دچار نوعی سردرگمی و تضاد شده و در این صورت است که مبتلا به اندیشه و تفکر سیال و بی‌بنیان شده و چون هیچ نقطه اتصال و اتکایی نیست که به ثبات شخصیت فرد کمک کند، او هم به ناچار هر روز به گونه‌ای می‌اندیشد.

ممکن است گفته شود که چگونه اندیشه مهدویت که قرار است خود عامل هویت‌بخشی باشد، مبتلا به این چالش می‌گردد؟ پاسخ این است که زمانی چنین کارکردی را از اندیشه مهدویت انتظار خواهیم داشت که اولاً، فرد نسبت به این اندیشه تنها به اعتقاد صوری اکتفا نکرده باشد؛ بلکه تلاش کند نسبت به آموزه‌های مهدوی آگاهی و شناخت کامل پیدا کند تا مبتلا به نگاه سطحی و مناسکی نشده باشد که این خود آسیبی قابل توجه است. ثانیاً، دردنیای توسعه و تکثّرفرهنگی، دچار ازخود بیگانگی فرهنگی نشده باشد تا قلب و ذهن او مرده باشد که در این صورت به تصریح کلام الهی حتی سخن و رفتار پیامبر رحمت ﷺ هم نمی‌تواند برای اوحیات بخش باشد؛ «إِنَّکَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَی وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِینَ» (نمل، ۸۰). براساس این واقعیت است که می‌گوئیم اگر این چاش و

یا هر چالش دیگری هست بیرون از ماهیت اندیشه مهدویت است؛ بنابراین باید علت پیدایش چالش را خارج از ذات این اندیشه جستجو کرد.

۲. فرصت‌های فرهنگی

با عنایت به اینکه اندیشه مهدویت، از سرچشمه لایزال الهی و آموزه‌های وحیانی ارتزاق کرده و مبانی معرفتی آن از سوی عقل و نقل پشتیبانی می‌شود، بی‌تردید می‌تواند فرصت‌های فرهنگی زیادی را پیش روی مشتاقان و پیروان این اندیشه قرار دهد، تا هم خود از آن بهره گرفته و بر این اندیشه استوارتر بمانند، هم راه را برای دیگران هموار کنند تا از این مائده معرفتی بهره گرفته و در میان راه‌های تاریک و ظلمانی، برای پیمودن مسیر سعادت آن را چراغ راهی قرار دهد تا در ساحل نجات و آرامش قرار گیرد. چون این اندیشه الهی دارای آموزه‌هایی است که می‌تواند مشتاقان حقیقت و پویندگان طریقت را گردنه‌های سخت و پرخطر به سلامت به سرمقصد انسانی‌شان هدایت کند. اگرچه ممکن است که هم این اندیشه نورانی، فراروی خود با چالش‌هایی مواجه شود، این امر به جهت ماهیت اندیشه مهدویت نیست؛ بلکه به خارج از ذات این اندیشه نورانی مربوط است؛ ممکن است به عوامل و زمینه‌هایی در درون خود افراد برگردد، یا به عوامل و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی که افراد در آن زیست می‌کنند. البته فرصت‌هایی که این اندیشه در حوزه فرهنگی برای مشتاقان ایجاد می‌کنند، به نوعی می‌تواند زمینه‌های پیدایش چالش‌ها را از میان بردارد. به عنوان نمونه چند مورد از فرصت‌های فرهنگی را برمی‌شماریم.

۲-۱. معنویت‌گرایی

بی‌شک، هدف یا اهداف فردی و اجتماعی که فرد در زندگی برای خویشتن انتخاب می‌کند تنها در صورتی واقعی و پاینده خواهند بود که از یک سو، با موقعیت کنونی انسان در هستی سازگار باشد و از سوی دیگر به همان کمال نهایی منجر شود که انسان برای رسیدن به آن پای به عرصه وجود گذاشته است. منظورمان از معنویت، همین معناست، این‌چنین معنویت است که می‌تواند در زندگی، آرامش، لذت و نشاط ناشی از آن را به ارمغان بیاورد. زندگی معنوی مستلزم وجود بعدی معنوی در جهان و لایه‌ای باطنی در

حیات انسانی است. به دنبال خود کارکردهایی دارد نظیر؛ سلامت جسم و جان، در برخی از روایات آمده است که تقوا و معنویت دوای بیماری روحی و شفای امراض جسمانی شماست. معنویت، راهی برای شناسایی اشیاء سودمند و زیان‌آور برای انسان است. معنابخشی به زندگی مادی و معنوی انسان و راهنمایی به زندگی با آرامش و بی‌دغدغه. زندگی را در مجموع هستی ممکن و مطبوع و طبعی برای زیستن و همتی برای گذشتن عطا می‌کند. افزایش عزت نفس حاصل از اعتقاد به اینکه انسان محبوب خدا و نیروی برتر بوده و ازاین جهت سر به سوی دیگران خم نمی‌کند. معنویت یعنی به نوعی تقویت امنیت روانی و روحی در برابر ناملایمات و دشواری‌های مادی و رهاسازی انسان از اسارات روحی و تلّقات دنیوی و دلبستگی مادی و... است.

معنویت و معنویت‌گرای، در واقع دارویی است که امروزه نه تنها نخبگان، بلکه توده مردم نیز بر شفابخشی آن اتفاق نظر داشته و با آنکه نظریه‌پردازی‌های جامعه‌شناسان مشهوری مانند: ماکس وبر، که مدرنیته را گشایندهٔ همه رازها می‌دانستند که معنویت را یکجا به فراموشی سپردند، و جامعه مدرن را «قفسی آهنین» نامیدند که از معنا و آزادی تهی گشته است؛ متفکران اجتماعی در دهه‌های واپسین به نتیجه‌ای عکس رسیده‌اند. آشیس نَندی از جمله صاحب‌نظرانی است که معتقد است معنویت دینی «به مثابه تنها نقطه امید برای تحول مثبت اجتماعی و نیز برای پاسداری از ارزش‌های واقعاً مهم» در حال مطرح‌شدن و سربر آوردن است (مصباح، ۱۳۸۹). از طرف دیگر مردم هم خواستار این هستند که به حقایق نزدیک شوند. چون از این زندگی پرمخاطره و به ظاهر متنوع! خسته شده‌اند، می‌خواهند از سطح حیوانیت بالاتر باشند، می‌خواهند به روح و روان خود بپردازند. درجستجوی حقیقت، به دنبال گمشده خود یعنی معنویت هستند، و اینجاست که گرایش‌ها زیاد است. شواهد و آمار رسمی ارائه‌شده از طرف مراکز علمی جهان این حقیقت را تأیید. جمعیت مسلمانان در کشورهای غربی به سرعت در حال رشد است. دلیل اصلی این افزایش جمعیت، مهاجرت و میزان بالای زاد و ولد در میان مسلمانان است. بااین‌حال تعداد کسانی که در این کشورها به اسلام مشرف می‌شوند نیز بالاست. در حال حاضر گرایش به دین اسلام در قیاس با بقیه ادیان جهان رشد سریعتری دارد که ممکن است برای بعضی‌ها تعجب‌آور باشد. در آمریکا بخش بزرگی از جمعیت مسلمانان (حدود یک‌سوم آنها) را

افراد آفریقایی‌تبار آمریکا تشکیل می‌دهند. البته تعداد قابل توجهی نیز از سفیدپوستان آمریکا به دین اسلام گرویده‌اند (خبرگزاری ایسنا، ۱۳۹۸/۰۷/۲۲).

این وضعیت پدیدآمده صرف نظر عواملی که موجب پیدایش آن شده، می‌تواند یکی از فرصت‌های فرهنگی برای اندیشه مهدویت باشد. چون در این وضعیت که نسخه علم و تکنولوژی مدرن از یک طرف، ایده اندیشمندان و روشنفکران ضد دین و معنویت از طرف دیگر، در درمان دردمندان توفیقی نداشتند، به یقین اندیشه نورانی مهدویت می‌تواند با ارائه نسخه شفابخش خود، مشتاقان حقیقت و سالکان طریقت را از طریق آموزه‌های معنوی خود، به ساحل نجات هدایت کند.

۲-۲. شکست سکولاریسم

بشر ازآن روزی که زندگی جمعی را برگزیده تا در پرتو آن به حیات مطلوب خود برسد، همواره شاهد اندیشه‌ها و تفکرات متعددی بوده است که هرکدام مدعی ارائه حیات مطلوب و حل مسائل پیش روی زندگی فردی و اجتماعی او بودند. یکی از آخرین نظریه‌ها و اندیشه‌هایی که مورد توجه و استقبال صاحب‌نظران و دانشمندان غرب و شرق قرارگرفته، مکتب «پست مدرنیسم» بوده است. پست مدرنیسم، جنبشی است که در میانه سده بیستم میلادی، بعد از انقلاب صنعتی انگلستان و انقلاب سیاسی فرانسه، در برابر أصول و ارکان مدرنیسم بوجود آمد تا به گمان خود بتواند ناکامی‌های مدرنیسم را در عرصه مسائل فکری، فرهنگی جامعه جبران کرده و مسیر مکتب سکولاریسم را هموار سازد.

سکولاریسم، در حقیقت به معنای اعتقاد به حاکم‌کردن قوانین، نظام آموزش و مقررات اجتماعی بر پایه عقل اومانیستی بشر و خارج‌کردن آنها از مدار دین است؛ به بیان دیگر سکولاریسم به معنای غیردینی‌کردن امور یا حاکم‌کردن نظام قوانین و ارزش‌ها و مقررات اجتماعی غیر دینی به جای نظام دینی است. به این ترتیب بن مایه معرفتی ایده سکولاریسم را باید در اصول عقاید اومانیسم جستجو کنیم. بنیان اومانیسم بر چهار اصل استواراست: نخست اینکه، برخلاف باور مسیحیان، که به حباثت ذاتی بشر معتقدند، انسان دارای سرشتی نیکو است. دوم اینکه، هدف، خود حیات است. انسان باید به حیات «سعادتمند» در این جهان بیندیشد، نه به عاقبتی فضیلت‌مند درآن جهان؛ سوم اینکه، نسان

قادر است با راهنمایی‌های عقل خود بنیاد، تجربه بشری و بدون استمداد از هدایت‌های سرمدی، حیاتی نیکو برای خود بیافریند. و بالاخره چهارمین اصل این است که، شرط نخست و اساسی برای دستیابی به حیات نیکو در این جهان، آزادساختن فکر از بند جهل و خرافات و رهاکردن انسان از مظالم اجتماعی است (مریجی، ۱۳۸۲، ص ۷۰).

اندیشه ذکرشده با بهره‌گیری از حمایت‌های سخت‌افزاری و نرم‌افزاری حاکمان و ایده‌پردازان غربی و شرقی، در صدد سوق‌دادن غربیان و شرقیان به سوی دنیوی‌شدن و مادی‌گرایی در عرصه‌های زندگی، ابتدا تلاش کرده است تا دین را از حوزه اجتماع منزوی نماید؛ اما در ادامه حتی حوزه شخصی افراد را نیز نشانه گرفته است، تا از طریق آموزه‌های خود، ریشه هرگونه معنویت را در نوع انسانی بخشکاند؛ ولی دنیا به چشم خود دید که چگونه روزبه‌روز معنویت‌گرایی بیشتر شده و آمار دین‌باوران رو به افزایش است، بالاتر از آن در زمان حاکمیت سکولاریسم، دنیا به چشم خود دید که در کشور بزرگ و ریشه‌داری مانند ایران، انقلابی بزرگ پدیدرا شد که با علم دین و ارزش‌های وحیانی نزدیک به نیم قرن در حال ساماندهی امور فردی و اجتماعی بوده و همه مستکبرین را به سخره گرفته است. در چنین شرایطی فرصت بسیار مناسبی است که از روش اندیشه مهدویت که ریشه در آموزه‌های وحیانی داشته و بر مبنای أصول دینی شکل گرفته ، تشنگان معرفت را سیراب کرده تا مسیر سعادت‌مندی برایشان هموار گردد.

۲-۳. موعودگرایی

شاید آن روز که بشر برای رسیدن به حیات مطلوب و رسیدن به اهداف مادی و معنوی خود، زندگی گروهی را بر حیات فردی ترجیح داد، گمان نمی‌کرد که برای رسیدن به این مهم، با نابرابری‌ها و زیاده خواهی هم نوعان خود مواجه خواهد شد؛ اما از وقتی که با این واقعیت روبرو شد، دغدغه تشکیل جامعه‌ای عاری از ظلم و ستم و تبعیض که در آن معیار عالی انسانی حاکم باشد را در سر داشته است. به بیانی، می‌توان به جرأت اذعان نمود بشر از آن هنگام که ابتدایی‌ترین جوامع را تشکیل داد، همواره در درون خویشْ آرزومند جامعه‌ای آرمانی و به تبع آنْ شخصیتی بوده که بتواند چنین جامعه‌ای را تشکیل دهد. این شخص در حقیقت همان منجی موعود است که در ادیان و فرهنگ‌های اقوام و ملل

مختلف با تلقی‌ها و نگرش‌های گوناگون و به صورت‌های متنوعی معرفی شده است.

منجی موعود و نجات‌بخش در نزد اقوام و ملل مختلف با آیین‌ها و فرهنگ‌های کاملاً متفاوت، به اَشکال و صور گوناگون و متنوعی مطرح شده است؛ اما جملگی تقریباً در یک نکته متفق‌القول هستند که نجات‌بخشی خواهد آمد و آنان را از یوغ بندگی جبّاران و ستمکاران و حاکمان زورگو رهانیده، جامعه‌ای پر از عدل و داد به وجود خواهد آورد. هندوها انتظارِ دهمین تجلی ویشنو یا کالکی را دارند؛ بودایی‌ها ظهور بودای پنجم را منتظرند؛ یهودیان به جز مسیح (ماشیح) نجات‌دهنده‌ای نمی‌شناسند؛ مسیحیان، فارقلیط را می‌طلبند که عیسی مسیح مژده آمدنش را داده است؛ و بالاخره مسلمانان که قائل به ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف هستند.

اندیشه موعود در میان قبایل بدوی و تمدن‌های امریکای میانه نیز به صورت‌های متنوع و جالبی وجود دارد. بنابر باور اکثر آن‌ها، شخصیت‌های اسطوره‌ای ایشان که گاهی تا مقام خدایی نیز ارتقا یافته‌اند، همان‌گونه که به‌طور ناگهانی و اسرارآمیزی ناپدید شدند، دوباره روزی مراجعت می‌کنند و باعث نجات مردم و سامان‌بخشیدن به اوضاع جامعه خویش خواهند شد. مثلاً در میان سرخپوستان امریکای میانی، آزتک‌ها از «کتسال کواتل» و تولتک‌ها از «سه آکاتل توپیلتسین» و مایاها از «کوکولکان» در اساطیر خویش یاد می‌کنند که احتمالاً منشأ هر سه یکی است (حسینی آصف، ۱۳۸۴).

در حقیقت وجود این چنین گرایش در ادیان و گروها، خود فرصت طلایی فرهنگی است که متولیان نشر معارف مهدوی می‌توانند با بهره‌گیری از وضعیت مطلوب موجود، ابتدا نواقص و کاستی‌هایی را که در فرایند آگاهی‌بخشی اندیشه مهدویت درسطح داخلی و بین‌المللی وجود دارد، برطرف نمایند. سپس اقدامات ایجابی لازم را در بازشناسی اندیشه نورانی مهدویت، انجام دهند. اقداماتی چون؛ تربیت نیروی انسانی آگاه، متعهد و متخصص جهت تبیین ابعاد و اهداف جنگ نرم برای مردم، به ویژه برای جوانان در سطح جامعه و جهان و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات در حوزه اندیشه مهدویت. به کارگیری فناوری جدید و کارامد، تولید رسانه فرهنگی مثل رادیو، تلویزیون و شبکه‌های مجازی و استفاده از ظرفیت‌ها و سرمایه‌های فرهنگی برای شناخت اندیشه مهدویت. اطلاع‌رسانی مستمر همراه با تحلیل و تفسیر صحیح از مسائل مهدوی و أراده معیارهای اسلامی و ارزش‌های

دینی و اخلاقی. وبالاخره برنامه ریزی و تدوین ساختاری اساسی برای بهره‌برداری بهینه از تعدد موسسات و پژوهکده‌ها، تلاش اساسی محلی و ملی در جهت تبیین مسائل اساسی به روز در متن مدارک و مستندات مهدویت و ارائه و تدوین یک سند چشم‌انداز محلی و ملی (شاکری زواردهی، ۱۴۰۲).

۲-۴. انقلاب اسلامی ایران

اسلام مبتنی بر یک نظام ارزشی است. در این نظام ارزشی، ویژگی‌ها و مشخصه‌های جامعه سیاسی آرمانی عرضه شده است. رهبران دینی بر اساس نظام ارزشی، شیوه‌ها و راهکارهای عملی دگرگون‌سازی جامعه در جهت دستیابی به جامعه آرمانی را ارائه می‌دهند. اسلام در کارپردازی روش‌ها و شیوه‌ها، در مقایسه با سایر مکاتب، ملاک‌ها و معیارهای ویژه‌ای دارد که با آنچه در عصر حاضر متداول است، تفاوت دارد؛ چون اسلام در چارچوب حاکمیت اخلاق حرکت کرده و در جهت دستیابی به هدف، هر وسیله را مجاز ندانسته، اخلاق خطوط کلی حاکم بر این شیوه‌هاست. قرآن کریم نیز بسیاری از ابعاد نظام آرمانی اسلام را مشخص کرده است. تاریخ سراسر مبارزه شیعه نیز الهام‌بخش جامعه ایرانی در خلق انقلاب اسلامی بود. ارائه درک صحیح، دقیق و سازنده از تاریخ اسلام و تحوّل، موجب دگرگونی فکر و اندیشه مردم است. اساساً محرّک اصلی ایجاد انقلاب در ایران روح حاکم بر تفکر و جهان‌بینی اسلام بوده و پیش از ایجاد انقلاب جمعی در عرصه اجتماع، انقلاب فردی در درون رخ می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۲).

نظام اعتقادی اسلام نقش مهمی در موضع‌گیری انسان درعرصه اجتماع دارد. اعتقاد به حیات اخروی، الهام‌بخش مبارزه در چارچوب آرمان شهادت‌طلبی و رسیدن به فوز عظیم و یا پیروزی و اجرای حدود الهی در جهان است. نبوّت و امامت نیز گویای سیره رفتاری و گفتاری رهبران دینی به عنوان اسوه و راهنمای مردم به شمار می‌رود. زندگی سراسر مبارزه و جهاد ائمّه اطهار در تاریخ پرافتخار تشیع، درس بزرگی برای پیروان آنان در طول تاریخ است؛ ازاین‌رو، تحوّلات انقلاب در طول تاریخ پس از زمان غیبت ریشه در قیام عاشورا و موضع‌گیری سیاسی مبارزاتی ائمّه علیهم‌السلام دارد. نظام حقوقی اسلام، ضرورت حاکمیت الهی در جامعه و ایجاد حکومت، عنصر اجتهاد و نهاد مرجعیت، ابوابی چون جهاد، امر به

معروف و نهی از منکر نقش مهمی در اتخاذ روش‌های انقلابی در مواجهه با حکّام غیردینی دارد. در نظام تربیتی اسلام نیز عناصر مهمی برای مواجهه با طواغیت وجود دارد. استاد شهید مطهری معتقد است که نفی روحیه تمکین و سازش و در مقابل، واجد روحیه پرخاشگری‌بودن، طرد و انکار از زمینه‌های مهم عصیان و مقاومت علیه رژیم‌های ضد دینی به شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۵۵). شعارهای آرمانی اسلام همچون آزادی، برابری، برادری و عدالت‌خواهی از ملاک‌های مهم نظام تربیتی اسلام است که با اهداف مشخص، افراد جامعه را در گسستن زنجیرهای اسارت و بردگی یاری می‌دهد.

با توجه به اینکه مبانی معرفتی اندیشه مهدویت، همان آموزه‌های وحیانی و أصول اساسی دین مقدس اسلام است، و انقلاب اسلامی نیز توسط یک مجتهد و عالم دینی با بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی اسلام توانسته است با همراهی مردم انقلابی را به ثمر برساند که به اعتراف اندیشمندان و پژوهشگران حوزه جنبش‌ها و انقلاب‌ها، کم نظیر است. این در حقیقت یک فرصت فرهنگی ویژه‌ای است که مهدوی‌باوران بتوانند از این فرصت فرهنگی، یعنی تحقق و تداوم انقلاب اسلامی ایران، برداشت نموده و به مشتاقان حقیقت و سالکان طریقت بشارت دهند که اندیشه مهدویت را که قرار است مجری آن امام معصوم باشد و از طریق عصمت و حکمت خود ارزش‌های وحیانی را بر جامعه بشری حاکم کند، همان نسخه شفابخش جهانی است که تشنگان عدالت و طالبان سعادت در آرزوی رسیدن به آن هستند. چون اگر یک عالم دینی توانست با همه محدویت‌های موجود در جامعه و جهان این حرکت عظیم را ایجاد کند و مردم جامعه ایران، بلکه در مواردی هم جوامع اسلامی دیگر را متنعم به نعمت آزادی و کرامت انسانی نماید و دست زیاده‌خواهان را از دست‌درازی به جان و مال مردم کوتاه کند؛ در اندیشه مهدویت، امام معصوم علیه‌السلام در راس أمور است و از نظر علمی و عملی قابل مقایسه با احدی نبوده و با حکمت و قدرت الهی‌اش عالم و آدم را در تسخیر حاکمیت خود قرار خواهد داد. آن روز است که همگان در ساحل سعادت آرام خواهند گرفت.

نتیجه‌گیری

حقیقتی را که نباید از آن غافل بود این است که ایده مهدویت، اگرچه از آن جهت که از

بن‌مایه معرفتی حقیقی و اصیل برخوردار است، آسیب و چالشی متوجه آن نخواهد شد، چون ریشه در آموزه‌های وحیانی دارد؛ اما در عرصه عمل و رفتار، ممکن است در معرض چالش و آسیب قرار بگیرد. براین‌اساس، در این تحقیق تلاش کردیم نشان دهیم که برخی از جریان‌های انحرافی و افراطی با عبور از خطوط قرمز آیین مقدس اسلام و آموزه‌های قرآنی و روایی، هواداران و پیروان خود را در چالش‌هایی چون اباحه‌گری و بی‌بندوباری و ولنگاری دینی و مذهبی مبتلا کرده‌اند. جریان بهائیت و «واقعه بدشت و قره العین» را باید یکی از نمونه‌های عینی این طیف چالش‌ها برشمرد که سرآغاز مشکلات و چالش‌های مرگباری در فرهنگ و گفتمان مهدویت به شمار می‌آیند. البته فرصت‌های طلایی اندیشه مهدویت را نیز نباید از نظر دورداشت، در این نوشتار به چند نمونه از آن اشاره شده است؛ بی‌تردید، در روزگاری که دنیاگرایی عالم و آدم را در برگرفته و انسان‌ها را در چنپره خود گرفتار کرده است، معنویت‌گرایی برآمده از اندیشه مهدوی می‌تواند چراغ راهی مطمئن برای تشنگان آرامش روان و پویندگان طریقت باشد. مهدویت می‌تواند زندگی معنوی را برای مهدوی‌باوران به ارمغان آورده و در پی خود کارکردهایی نظیر: سلامت جسم و جان دارد. در برخی از روایت‌ها آمده است که تقوا و معنویت دوای بیماری روحی و شفای امراض جسمانی شماست. معنویت راهی برای شناسایی اشیا سودمند و زیان‌آور برای انسان بوده و معنابخشی به زندگی مادی و معنوی انسان و راهنمایی به زندگی با آرامش و بی‌دغدغه است. زندگی را در مجموع هستی ممکن و مطبوع و طبعی برای زیستن و همتی برای گذشتن عطا می‌کند. از جمله فرصت‌های فرهنگی اندیشه مهدویت شکست سکولاریسم است. سکولاریسم، با بهره‌گیری از حمایت‌های سخت‌افزاری و نرم‌افزاری حاکمان و ایده‌پردازان غربی و شرقی، در صدد سوق‌دادن غربیان و شرقیان به سوی دنیوی‌شدن و مادی‌گرایی در عرصه‌های زندگی، ابتدا تلاش کرده تا دین را از حوزه اجتماع منزوی نماید؛ اما در ادامه حتی حوزه شخصی افراد را نیز نشانه گرفته است، تا از طریق آموزه‌های خود، ریشه هرگونه معنویت را در نوع انسانی بخشکاند؛ ولی دنیا مشاهده کرد که چگونه روزبه‌روز معنویت‌گرایی بیشتر شده و آمار دین‌باوران رو به افزایش است.

بی‌تردید، چالش‌ها و فرصت‌های فرهنگی اندیشه مهدویت منحصر در موارد یادشده در

تحقیق پیش رو نبوده و اساساً هدف از تحقیق حاضر، این بود که مهدی‌باوران به ایـن نکتـه توجه داشته باشند که اندیشه یادشده علاوه بر فرصت‌های فرهنگی، خطـرات و آسـیب‌های نیز ممکن است این ایده نورانی را تهدید کند؛ بنابراین باید نسبت بـه آن حسـاس بـوده و از این اندیشه نورانی نگهداری کرده و البته در ترویج فرصت‌های آن بکوشند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج‌البلاغه

حسینی آصف، سیدحسن. (۱۳۸۴). باور شناخت موعود در ادیان و مکاتب مختلف. انتظار موعود، ۵(۱۵)، صص ۱۴۹-۱۶۶

داوودپور، مرتضی. (۱۳۸۶). بسترها و پیامدهای اجتماعی خرافات در مهدویت. مشرق موعود، ۱(۳)، صص ۱۳۱-۱۴۲.

ذوعلم، علی. (۱۳۸۴). تاملی در مفهوم چالش در ادبیات اجتماعی فرهنگی ایران. اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر، ۴(۳۶)، صص ۳۴-۳۷.

رشیدرضا، محمد. (۱۴۰۴ق). تفسیر المنار (ج۱۰). بیروت: دار المعرفة.

سلیمیان، خدامراد. (۱۳۸۶). درسنامه مهدویت (ج۴). قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، مرکز تخصصی مهدویت.

شاکری زواردهی، روح‌الله. (۱۴۰۲). بررسی کارکردهای فرهنگی آموزه مهدویت با تأکید بر فرصت‌ها و تهدیدها. انتظار موعود، ۲۳(۸۳)، صص ۵-۳۰.

طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

کراجکی، محمد بن علی. (۱۳۶۹). کنز الفوائد (ج۱، محقق: نعمه عبدالله). قم: دار الذخائر.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار (ج۱). بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

مریجی، شمس‌اله. (۱۳۸۲). سکولاریسم و عوامل اجتماعی شکل‌گیری آن در ایران (چاپ اول). قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.

مصباح، علی. (۱۳۸۹). واکاوی مفهومی معنویت و مسئله معنا. اخلاق پزشکی، ۴(۱۴)، صص ۲۳-۴۰.

مصباح، محمدتقی. (۱۳۷۲). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. قم: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). قیام و انقلاب مهدی(ع)، از دیدگاه فلسفه و تاریخ . تهران: انتشارات صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج۱۲). قم: دارالکتب الاسلامیة.

Islamic Sciences and culture Academy
Islam and Social Studies
EISSN: 2676-7783
PISSN: 2345-5586

Ontological Analysis and Theoretical Opposition of Historical Traditions in the Thought of the Mujahid Martyr, Grand Ayatollah Seyyed Ali Khamenei*

Maryam Saeedyan Jazi
Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
msaeedyan@ltr.ui.ac.ir

Abstract

This study investigates the ontological foundations of historical traditions in the thought of Ayatollah Khamenei and elucidates their relationship with secular and materialistic approaches. Conducted with a qualitative approach and a descriptive-analytical method, research data were gathered from written documents and official statements, and analyzed through qualitative content analysis. The findings indicate that the ontology of historical traditions in Ayatollah Khamenei's intellectual system is anchored upon principles such as monotheism, divine justice and wisdom, as well as human free will. Accordingly, divine traditions can be expounded across both generative and legislative realms. From this perspective, historical traditions are neither material nor repetitive patterns; rather, they are divine laws shaped upon the will and wisdom of God, the realization of which depends on human agency and conscious action. Such a conception differs

* **Cite this article** Saeedyan Jazi, M. (2026). Ontological Analysis and Theoretical Opposition of Historical Traditions in the Thought of the Mujahid Martyr, Grand Ayatollah Seyyed Ali Khamenei. *Islam and Social Studies*, *14*(2), pp. 30-54.
https://doi.org/10.22081/jiss.2026.75087.2238

▣ **Article Type:** Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
▣ **Received:** 2025/12/26 ● **Revised:** 2026/02/26 ● **Accepted:** 2026/04/30 ●**Online Publication:** 2026/06/22

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

fundamentally from determinisitic theories prevalent in secular thought, which downplay or disregard the role of the human agent in the formation of historical trends.

Keywords
Historical Traditions, Monotheistic Ontology, Grand Ayatollah Khamenei, Divine Laws, Human Agent.

اسلام و مطالعات اجتماعی
EISSN: ۲۶۷۶-۷۷۸۳
PISSN: ۲۳۴۵-۵۵۸۶

تحلیل هستی‌شناختی و تقابل نظری سنن تاریخی در اندیشه شهید مجاهد آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای رحمه‌الله*

مریم سعیدیان جزی
دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
msaeedyan@ltr.ui.ac.ir

چکیده

این پژوهش به بررسی مبانی هستی‌شناختی سنن تاریخی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای و تبیین نسبت آن با رویکردهای سکولار و مادی‌گرا می‌پردازد. تحقیق حاضر با رویکرد کیفی و بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. داده‌های پژوهش از اسناد مکتوب و بیانات رسمی ایشان گردآوری و با برداشت از تحلیل محتوای کیفی بررسی شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که هستی‌شناسی سنن تاریخی در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای بر اصولی مانند توحید، عدل و حکمت الهی و نیز اختیار انسان استوار است. بر این اساس، سنن الهی را می‌توان در دو ساحت تکوینی و تشریعی تبیین کرد. از این منظر، سنن تاریخی، الگوهای مادی و تکرارشونده نیستند؛ بلکه قوانین الهی هستند که بر پایه اراده و حکمت خداوند شکل گرفته و تحقق آن‌ها به نقش‌آفرینی و کنش آگاهانه انسان وابسته است. چنین برداشتی با نظریه‌های جبرگرایانه رایج در اندیشه سکولار که نقش عامل انسانی را در شکل‌گیری روندهای تاریخی کم رنگ یا نادیده می‌گیرند، تفاوت بنیادین دارد.

کلیدواژه‌ها

سنن تاریخی، هستی‌شناسی توحیدی، آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، قوانین الهی، عامل انسانی.

* سعیدیان جزی، مریم. (۱۴۰۵). تحلیل هستی‌شناختی و تقابل نظری سنن تاریخی در اندیشه شهید مجاهد آیت‌الله العظمی سید علی خامنه‌ای. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۲)، صص ۳۰-۵۴.
https://doi.org/10.22081/jiss.2026.75087.2238

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۵ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۱۲/۰۷ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۲/۱۰ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

۱۴۰۵ © «نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»

مقدمه

اندیشه سیاسی و اجتماعی آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای را می‌توان به عنوان یکی از منظومه‌های فکری منسجم و اثرگذار در دوران کنونی برشمرد که بر مبانی هستی‌شناختی توحیدی استوار است. در این چارچوب، سنن الهی به مثابه قوانین ثابت، نظام‌مند و حاکم بر تحولات تاریخ و جوامع انسانی بشمار می‌روند. این سنن ریشه در اراده، حکمت و عدل خداوند دارند و تحقق عملی آنها در گروه کنشگری آگاهانه انسان و مؤلفه‌هایی مانند ایمان، بصیرت، صبر و مقاومت است.

پرسش محوری پژوهش حاضر این است که مبانی هستی‌شناختی سنن تاریخی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای چیست و این مبانی چگونه در تقابل رویکردهای مادی‌گرا و سکولار قرار می‌گیرند؟ فرضیه پژوهش بر این مبنا استوار است که سنن تاریخی در این اندیشه بر اصولی مانند توحید، عدل الهی، حکمت الهی و اختیار انسان بنا شده و با جبرگرایی تاریخی و نادیده‌انگاشتن عاملیت انسانی در نظریه‌های سکولار در تضاد است.

اهمیت این پژوهش از آن جهت است که با گسترش گفتمان‌های سکولار و پست مدرن در باب تاریخ و قدرت، بازخوانی مبانی هستی‌شناختی اندیشه اسلامی برای مدیریت بحران‌های تاریخی و ارائه الگوهای بومی ضروری می‌نماید.

۱. پیشینه پژوهش

مرور ادبیات پژوهشی مرتبط با اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای نشان می‌دهد که مطالعات پیشین به‌طورعمده در چهار حوزه متمرکز شدند. نخست، مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی؛ دوم، سنن الهی و کارکردهای اجتماعی-سیاسی آن؛ سوم، مبانی نظری جامعه اسلامی و تمدن‌سازی و چهارم، مفاهیم بصیرت و ساختار قدرت. پژوهش حاضر با تمرکز بر تحلیل هستی‌شناختی سنن تاریخی و تقابل نظری آن با رویکردهای سکولار، از مطالعات پیشین متمایز می‌گردد.

در حوزه مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناختی، میرچراغ‌خانی و معینی‌پور (۱۳۹۸) با تبیین فرایند چهارمرحله‌ای شناخت در اندیشه ایشان، بر تلفیق داده‌های تجربی با ارزیابی

عقلانی و هدایت وحیانی تأکید ورزیدند؛ همچنین باقری و کمالی‌زاده (۱۴۰۰) بر نقش محوری هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی در شکل‌گیری تلقی از جامعه اسلامی تمرکز کردند. مطالعات یادشده بیشتر بر ساختار معرفتی تمرکز داشته و به تحلیل ماهوی سنن تاریخی و نسبت تقابلی آن با رویکرد سکولار نپرداخته است.

در حوزه سنن الهی و کارکردهای آن، پژوهش‌های انجام شده به بررسی طبقه‌بندی و کاربرد این سنن پرداخته‌اند. رضوی و جوهری (۱۴۰۱) با تحلیل نظام‌مند آیات، سنن را به دو ساحت تکوینی و تشریعی تقسیم کردند. کهوند (۱۴۰۴) بر اهمیت بکارگیری سنن الهی در حکمرانی اسلامی تأکید کرده است. رفیق و خیری (۱۴۰۱) نیز طیفی از کارکردهای سنن مانند عزت، قدرت، مقاومت، معنویت، عدالت و بصیرت را برشمردند. از سوی دیگر، جعفری‌نژاد و همکاران (۱۳۹۹) با رویکرد کاربردی، نقش شناخت سنن را در پیشگیری از بروز دگرگونی در انقلاب اسلامی تبیین کردند. این پژوهش‌ها از تبیین مبانی هستی‌شناختی حاکم بر این سنن و تقابل آن‌ها با نظریه‌های سکولار بازماندند.

در حوزه بصیرت، تاریخ و ساختار قدرت، مطالعات به بررسی مؤلفه‌های هدایت‌گر پرداختند. میار و رمضانی (۱۳۹۱) و طاهری (۱۳۹۱) نقش تعیین‌کننده بصیرت را در تقابل تاریخی حق و باطل مورد توجه قرار دادند؛ همچنین در مجموعه بیانات گردآوری‌شده در پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری (۱۳۹۴)، بر اهمیت بصیرت تاریخی و نگرانی از کاهش آن در نسل جوان تأکید شده است. مهاجرنیا و کریمی (۱۳۹۱) و یوسفی (۱۳۹۹) به بررسی مشروعیت الهی-مردمی و ظرفیت‌های نظام ولایت در مدیریت بحران‌های اجتماعی پرداختند.

با مرور این پیشینه، می‌توان گفت پژوهش‌های پیشین بر ابعاد معرفتی و تربیتی یا کارکردهای سیاسی و حکمرانی تمرکز داشتند و پیوند میان مبانی هستی‌شناختی و کنشگری انسان در بستر سنن تاریخی با رویکردهای مادی‌گرا واکاوی نشده است. پژوهش حاضر با هدف پرکردن این شکاف، از پنج جهت با مطالعات پیشین متمایز می‌گردد: نخست، تحلیل مبانی هستی‌شناختی سنن تاریخی. دوم، بررسی تقابل نظری این سنن با نظریه‌های سکولار و مادی‌گرای تاریخ. سوم، تبیین رابطه میان ساختار قدرت و سنن اجتماعی. چهارم، بررسی نقش عاملیت و کنشگری انسان در تحقق وعده‌های الهی و

پنجم، تبیین جایگاه معرفتی بصیرت در فهم و تحقق سنن. نوآوری اصلی این پژوهش در ارائه الگوی نظری است که میان ثبات و قطعیت سنن الهی، اراده و کنشگری انسان پیوند ایجاد می‌کند.

۲. چارچوب نظری و مفهومی

چارچوب نظری این پژوهش بر مبنای هستی‌شناسی توحیدی شکل گرفته بر پایه قرآن کریم، سنت و سیره معصومین علیهم‌السلام و با تمرکز بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای استخراج شده است.

در اندیشه اسلامی، سنن الهی به مجموعه قوانین ثابت و فراگیری اطلاق می‌شود که بر حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها حاکم هستند. قرآن کریم بر اثبات این قوانین تأکید می‌ورزد: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر، ۴۳). در همین راستا، امام علی علیه‌السلام نیز با اشاره به تداوم قواعد حاکم بر تاریخ، بر شباهت الگوهای رفتاری جوامع در طول زمان صحه می‌گذارد (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۷). سنن الهی به دو دسته تقسیم می‌شوند: سنن تکوینی و سنن تشریعی. سنن تکوینی، قوانین ثابت و غیرمشروطی هستند که بر جهان مادی و معنوی حکومت می‌کنند و مستقل از اراده انسان عمل می‌کنند. سنن تشریعی، قوانینی هستند که تحقق آنها به نیت، انتخاب و عمل آگاهانه انسان وابسته است و بدون فراهم‌شدن شرایط لازم از سوی او، به فعلیت نمی‌رسند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴۵).

امام خمینی رحمه‌الله معتقد است رابطه مستقیمی میان تحول درونی انسان‌ها و تحولات اجتماعی وجود دارد و تغییر در سرنوشت جوامع از تحول در نگرش‌ها، باورها و رفتارهای افراد آغاز می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۱۰، صص ۱۲۸-۱۳۰)؛ همچنین، ایشان تحقق پیروزی مؤمنان را وابسته به عواملی همچون ایمان، یاری خداوند و وحدت اجتماعی می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۷، ص ۳۴۸). تجربه انقلاب اسلامی در این چارچوب به عنوان نمونه‌ای از تحقق سنت‌های الهی در عرصه اجتماعی و سیاسی قرار می‌گیرد (شاه بیگی، ۱۳۹۶/۰۳/۲۷).

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، سنن الهی قوانینی واقعی، پایدار و جاری در عالم هستی هستند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴۵). ایشان معتقدند همان‌گونه که جهان طبیعت تحت قوانین مشخصی اداره می‌شود، جوامع انسانی نیز از قواعد و قوانینی برخوردار هستند که مسیر تحولات تاریخی را شکل می‌دهند. این قوانین اگرچه همواره قابل مشاهده مستقیم نیستند

اما آثار و نتایج آن در تاریخ و حیات اجتماعی انسان آشکار است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹).

بر اساس تحلیل دیدگاه ایشان، تحقق وعده‌های الهی محصول تعامل میان اراده الهی، علل طبیعی و کنش آگاهانه انسان است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹). آیت‌الله خامنه‌ای پیروزی حق بر باطل را یکی از سنن قطعی تاریخ دانسته و تحقق آن را وابسته به ایستادگی، مقاومت و عمل آگاهانه جبهه حق می‌دانند. از این منظر، وعده‌های الهی در صورتی به فعلیت می‌رسند که انسان زمینه تحقق آن‌ها را فراهم نماید (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۰۱/۲۵).

در این چارچوب، ایمان، اعتماد به وعده الهی، صبر، مقاومت، جهاد، اخلاص و وحدت از مهم‌ترین شرایط تحقق سنن الهی به شمار می‌آیند (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۰۹/۰۵؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۱۵۶).

علاوه بر این، آزمون‌های الهی بخش جدائی ناپذیر از فرایند تحقق این سنن هستند که به تمایز میان مؤمنان راستین و دیگران منجر می‌شوند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، صص ۱۴۵-۱۴۶ و نک: خامنه‌ای، ۱۳۷۰، ص ۳۱). در مقابل، ظلم و فساد نیز مطابق سنت‌های الهی، پیامدهای تاریخی و اجتماعی خاص خود را به دنبال دارند و سرانجام به سقوط و مجازات ظالمان می‌انجامند (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۱۷۶؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۸، صص ۵۷۰-۵۷۱).

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، بصیرت از جایگاه محوری برخوردار است. در این رویکرد، ایمانی که فاقد بصیرت باشد ممکن است به انحراف منجر شود و توانایی تشخیص مسیر صحیح را از فرد سلب کند. بصیرت به افراد و جوامع کمک می‌کند تا منافع واقعی خود را شناسایی کند، تهدیدها را به موقع تشخیص دهند و در مسیر تحقق اهداف الهی گام بردارند (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۹/۵؛ امام خامنه ای، ۱۳۹۸/۰۸/۰۸)؛ ازاین‌رو، بصیرت به مثابه شرط لازم برای فهم صحیح سنن الهی و بهره‌گیری مؤثر از آن‌ها در عرصه اجتماعی و سیاسی تلقی می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۰/۱۹).

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های نظریه سنن تاریخی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، تأکید بر عاملیت انسان است. این رویکرد مورد توجه امام خمینی﵀ نیز قرار داشت (امام‌خمینی، ۱۳۷۹، ج۱۵، صص ۶۹-۷۰). برخلاف رویکردهای جبرگرایانه، آیت‌الله خامنه‌ای معتقدند تحقق وعده‌های الهی مستلزم تلاش، مقاومت، برنامه‌ریزی و کنش آگاهانه انسان است. پیروزی حق بر باطل وعده صادق است؛ اما در صورتی تحقق می‌یابد که جبهه حق از ظرفیت‌های

مادی و معنوی خود به درستی بهره گیرد و مسیر صحیح را با صبر، استقامت، توکل و عقلانیت دنبال کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۱۰/۰۴؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۱۱/۰۸).

در این منظومه فکری، ولایت نقشی محوری در تحقق سنن الهی ایفا می‌کند (امام خمینی، ۱۳۲۲، ص ۲۳۲؛ امام خمینی، ۱۳۹۰، ص ۱). حاکمیت از آن خداوند است و مشارکت و پذیرش مردم، زمینه فعلیت‌یافتن این حق را فراهم می‌سازد (خامنه‌ای، ۱۴۰۰، ص ۴۱۲). در همین راستا، ولایت فقیه به‌عنوان استمرار ولایت معصومان علیهم‌السلام در عصر غیبت، ساز وکاری برای هدایت جامعه در مسیر تحقق ارزش‌ها و سنن الهی محسوب می‌شود و ولایت نه فقط یک ساختار سیاسی، بلکه بستر تحقق قوانین و سنت‌های الهی در عرصه اجتماعی و تاریخی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۰۶/۰۷).

۳. روشن‌شناسی پژوهش

این پژوهش با رویکرد کیفی و با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. هدف اصلی، تبیین مبانی هستی‌شناختی سنن تاریخی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای و بررسی نسبت آن با رویکردهای سکولار و مادی‌گرای تاریخ است. داده‌های پژوهش از روش مطالعات کتابخانه‌ای گردآوری شده است. منابع اصلی شامل: بیانات، آثار مکتوب و منتشرشده آیت‌الله خامنه‌ای است. تحلیل داده‌ها بر پایه تحلیل محتوای کیفی انجام شده است. مفاهیم و مضامین مرتبط استخراج گردید. سپس در مقوله‌های کلان طبقه‌بندی شدند و با بهره‌گیری از تحلیل مفهومی، روابط میان مقوله‌های و جایگاه هر یک در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای تبیین و چارچوب منسجم برای فهم مبانی سنن تاریخی و سازوکار تحقق آن‌ها در عرصه تحولات اجتماعی و سیاسی ارائه گردید. در ادامه یافته‌های پژوهش از طریق مقایسه مفهومی با برخی رویکردهای سکولار و مادی‌گرا، وجوه تمایز و تقابل نظری آن‌ها مورد بررسی قرار گرفت.

۳-۱. تبیین هستی‌شناختی سنن تاریخی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای حفظه‌الله

۳-۱-۱. مبانی توحیدی و ماهیت سنن الهی

مطالعه منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای نشان می‌دهد که از منظر ایشان، تاریخ فرایندی تصادفی و فاقد جهت نیست و دارای نظم غایت‌مند و برخوردار از حکمت است. حرکت

کلی تاریخ به سوی غلبه نهایی حق بر باطل پیش می‌رود. ایشان در تبیین این قاعده تصریح می‌کند: «شک نیست که در مصاف حق و باطل، پیروزی از آن حق و شکست و زوال، سرنوشت باطل است، مشروط بر آنکه جبهه حق از نیروی مادی و معنوی خویش به‌گونه‌ای درست بهره بگیرد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۱۱/۸).

قید شرط، بیانگر پیوند ناگسستنی میان سنن الهی و کنشگری انسان در اندیشه ایشان است. در این‌باره باید میان دو ساحت تمایز نهاد: نخست، اصل سنت که به مثابه قاعده ثابت و تغییرناپذیر از اراده الهی نشأت گرفته است. دوم، شرایط تحقق که فعلیت‌یافتن سنت در ساحت تاریخ به فراهم‌شدن آن وابسته است. به بیان دیگر، قطعیت سنت الهی به آن معنا است که در صورت تحقق شرایط لازم، نتیجه حتمی به دست می‌آید. این منطق، مشابه ساختار قوانین طبیعی است چنان‌که قانون جاذبه به عنوان اصلی ثابت عمل می‌کند، اما تحقق سقوط جسم، مشروط به وجود شرایط معینی نظیر نبود مانع و حضور نیروی کافی است. براین‌اساس، ثبات سنت به معنای ثبات اصل آن و جریان حتمی آن در طول تاریخ است، نه نفی نقش فاعلی انسان. این رویکرد، تلفیقی از اراده مطلقه الهی و عاملیت آگاهانه انسانی را ترسیم می‌کند.

از منظر هستی‌شناختی، سنن الهی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای فراتر از قوانین طبیعت و دارای چند ویژگی متمایز هستند. قوانین طبیعت الگوهای تکرارشونده و روابط تجربی میان پدیده‌های مادی هستند که در ساحت محسوسات جریان دارند؛ اما سنن الهی، نخست منشأ متعالی دارند و بر اراده و حکمت الهی استوار هستند. دوم، ساحت اجتماعی و ساحت فردی حیات انسان و ابعاد معنوی و اخلاقی را نیز شامل می‌شوند. سوم، میان ابعاد غیبی و متافیزیکی واقعیت با ساحت تجربه تاریخی پیوند برقرار می‌کنند. بهره‌گیری از قیاس با قوانین طبیعت در کلام ایشان، به‌منظور تبیین نظام‌مندی و عدم‌انفعال حیات اجتماعی در برابر کنش‌های انسانی است چنان‌که حیات فردی و اجتماعی نیز همچون عالم تکوین، تحت حاکمیت هدف‌مند جریان دارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹).

۳-۱-۲. تعامل اراده الهی و کنش انسانی

آیت‌الله خامنه‌ای برای تبیین چگونگی این تعامل، از تمثیل قوانین طبیعی بهره می‌گیرند:

«وقتی که ما زمینه این قوانین را به دست خودمان فراهم کردیم، خدای متعال قانون را محکم می‌کند. آتش سوزندگی دارد، باید شما زمینه را فراهم بکنید، آتش را روشن کنید، جسم غیر مرطوب را روی آتش بگیرید، آتش خواهد گرفت؛ زمینه را فراهم بکنید، قانون طبیعی کار خودش را خواهد کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹). این استعاره، نسبت میان قانون‌مندی الهی و عملکرد انسانی را تبیین می‌کند.

سنن الهی از ثبات برخوردار هستند، اما فعالیت آثار آن‌ها، مشروط به بستر انتخاب‌های انسانی است؛ بنابراین، تاریخ در این دیدگاه، نه محصول جبر مطلق و نه کاملا رها از قانون‌مندی است؛ بلکه نتیجه تعامل میان قوانین الهی و عاملیت آگاهانه انسان است. بدین‌سان نقش انسان، مؤلفه‌ای جزءناپذیر در سازوکار تحقق سنت‌های الهی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹).

۳-۱-۳. وحی، تجربه تاریخی و آزمون الهی

نسبت میان وحی و تجربه تاریخی از مؤلفه‌های مهم این دیدگاه است. در اندیشه آیت‌الله خامنه ای، وحی منبع اصلی شناخت سنن الهی به شمار می‌رود و تجربه تاریخی، عرصه‌ای برای مشاهده مصادیق و تجلیات عینی سنت‌ها است؛ ازاین‌رو، رخدادهای تاریخی تنها مجموعه‌ای از حوادث پراکنده و تکراری نیستند و در پرتو سنن الهی قابل فهم، تفسیر و طبقه‌بندی هستند.

۳-۱-۴. بصیرت، رهبری و نقش عاملیت انسان

ایشان با اشاره به سنت ابتلا، بر این نکته تأکید دارند که آزمون‌های مستمر تاریخی، زمینه تمایز میان مؤمنان حقیقی و پیروان ظاهری حق را فراهم می‌سازد (خامنه‌ای، ۱۳۷۰، ص ۳۱). آزمون‌های اجتماعی، کارکرد تربیتی، تفکیکی و هدایتی دارند و بخشی از نظام سنن الهی به شمار می‌آیند؛ بنابراین، نظریه سنن تاریخی در این دیدگاه بر وجود نظمی فراتر از تجربه استوار است که در آن وحی، ارزش‌های اخلاقی و اراده انسانی، سه رکن اصلی در فهم تاریخ به‌شمار می‌روند.

یکی از ارکان اصلی این نظریه، تأکید بر نقش تعیین‌کننده اراده و انتخاب انسان است.

برخلاف رویکردهای جبرگرایانه که تحولات را محصول نیروهایی بیرون از اراده انسان می‌دانند، در این دیدگاه، تحقق وعده‌های الهی مشروط به کنش آگاهانه، ایمان، مجاهدت، صبر، مقاومت و پایداری است(خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۱۰/۰۴).

در این رویکرد، بصیرت و رهبری نقش محوری ایفا می‌کنند و ضعف تحلیل و ناتوانی در فهم واقعیت‌های تاریخی، از عوامل اصلی انحراف جوامع و شکست حرکت‌های اصلاحی دانسته می‌شود(خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۱۱/۱۳). بصیرت، صرفا آگاهی نظری نیست؛ بلکه به توانایی تشخیص موقعیت، شناخت روندها، ارزیابی نیروهای مؤثر و انتخاب مسیر صحیح در شرایط سخت اشاره دارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۰/۱۹). در این چارچوب، رهبر نقشی فراتر از مدیریت سیاسی دارد. او با اتکا به بصیرت و قدرت تحلیل، امکان فهم سنتهای حاکم بر تحولات اجتماعی را فراهم می‌سازد و جامعه را در مسیر تحقق اهداف الهی هدایت می‌کند؛ بنابراین، رهبری عنصر فعال و اثرگذار در جهت‌دهی به تحولات تاریخی است.

۳-۱-۵. نگاه تمدنی و فرا ملی

آیت‌الله خامنه‌ای، سنن الهی را قوانین حاکم بر روندهای کلان تاریخی به شمار می‌آورند. از این منظر، ظهور، رشد، اقتدار و افول جوامع تابع قواعد ثابتی است که ریشه در اراده الهی دارند (خامنه‌ای، ۱۴۰۰). عواملی چون عدالت، ایمان و مقاومت سبب تعالی و پیشرفت هستند چنانکه ظلم و فساد، زمینه افول را فراهم می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹).

ایشان با عبور از نگاه محدود ملی و سیاسی به افق تحولات تمدنی توجه دارند. غایت این رویکرد، تحقق جایگاه تاریخی امت اسلامی و ایفای نقش تمدنی در هدایت تاریخ است. چنان‌که می‌فرماید: «وعده الهی این است که ملت‌های مسلمان را عزیز کند. این یک شبه که ممکن نیست؛ بدون تلاش و عمل هم ممکن نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۱۰/۰۴). این امر نشان می‌دهد که این نظر رویکرد تمدنی و فراملی دارد و با قرائت‌های ناسیونالیستی از تاریخ سازگار نیست.

۳-۱-۶. توازن میان جبر و اختیار

تحلیل نسبت جبر و اختیار در این دیدگاه نشان می‌دهد که پاسخ به پرسش «اگر قوانین

تاریخی حتمی هستند، آیا انسان می‌تواند تاریخ را تغییر دهد؟» در مفهوم کنشگری آگاهانه نهفته است. قوانین تاریخی از سنخ قوانین مشروط و اقتضایی هستند، یعنی مسیرهای تحقق را مشخص می‌کنند و نحوه فعلیت‌یافتن آن‌ها وابسته به انتخاب و اراده انسان است؛ ازهمین‌رو، مدیریت سنن الهی از روش آگاهانه بحران‌ها و شرایط تاریخی امکان‌پذیر می‌شود. آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید: «ما به مسائل جهانی و مسائل منطقه‌ای و از جمله مسائل کشورمان، باید نگاه کلان و جامع داشته باشیم، این نگاه کلان، به ما معرفت و بصیرتی را عطا میکند که اولاً موقعیت خودمان را... در وضع کنونی بازیابی کنیم و بفهمیم در چه وضعی قرار داریم؛ بعد هم به ما تعلیم می‌دهد که برای آینده چه باید بکنیم» (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۰۶/۰۷).

تاریخ تابعی از هم افزایی سنن الهی و عاملیت انسانی است. سنت‌ها چارچوب و اصول اساسی را تعیین می‌کنند و اراده انسانی جهت‌گیری و تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی را شکل می‌دهد که می‌تواند شدت یا جهت حرکت تاریخی را تعدیل کند. آیت‌الله خامنه‌ای در این زمینه تأکید می‌کنند: «هرچه مخلصانه‌تر عمل کنید، خدای متعال بصیرت شما را بیشتر می‌کند.هرچه به خدا نزدیکتر شوید، بصیرت شما بیشتر خواهد شد و حقایق را بیشتر می‌بینید» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۹/۰۴). این بیان، نشان می‌دهد که خلوص و تقرب به خدا به افزایش بصیرت منجر می‌شود و بصیرت، لازمه شناخت و فهم عمیق سنن الهی در ساحت تاریخ است.

بنابراین، نظریه سنن تاریخی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای بر الگوی تعاملی سنت‌ها و عاملیت استوار است. در این الگو، سنن الهی چارچوب‌های ثابت و جهت‌گیری‌های کلان تاریخ را مشخص می‌کنند و عاملیت انسانی، نحوه و چگونگی تحقق این ظرفیت‌ها را در عرصه اجتماعی و سیاسی رقم می‌زند. بدین‌ترتیب در این دیدگاه، نه جبر تاریخی و نه اراده انسان، مستقل و رها از هرگونه قاعده و نظم فراگیر پذیرفته می‌شود.

۳-۲. تقابل نظری سنن تاریخی با رویکردهای سکولار و مادی‌گرا

۳-۲-۱. مقایسه تطبیقی سنن تاریخی و نظریه ماتریالیسم تاریخی

یکی از مهم‌ترین رقبای نظری در تبیین قانون‌مندی تاریخ، ماتریالیسم تاریخی کارل

مارکس است. این نظریه به عنوان یکی از ارکان فلسفه تاریخ مارکس، تحولات جوامع انسانی را عمدتاً از طریق شرایط مادی زندگی، شیوه‌های تولید و مناسبات اقتصادی تبیین می‌کند (مارکس و انگلس، ۱۳۸۹، ص ۲۸۷). مارکس در کتاب دیگرش تصریح می‌کند انسان‌ها در جریان تولید اجتماعی وارد روابطی می‌شوند که مستقل از اراده آنان است و با سطح معینی از نیروهای مولد مادی تناسب دارد. این مجموعه روابط، ساختار اقتصادی جامعه را می‌سازد که زیربنای نهادهای حقوقی، سیاسی و فکری بر آن استوار است (Marx, 1977, pp. 20-21).

هر دو دیدگاه، بر وجود الگوها و قواعد حاکم بر تحولات تاریخی تأکید دارند؛ همچنین هر دو برای تاریخ نوعی قانونمندی، جهت‌مندی و نقش تعیین کننده تقابل در شکل‌گیری رویدادها قائل هستند (قاضیان، ۱۳۹۴، ص۱۶). با این وجود، مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی این دو نظریه با هم تفاوت دارند که عبارتند از:

۳-۲-۱-۱. محرک تاریخ: تضاد طبقاتی در برابر سنن الهی

در ماتریالیسم تاریخی، تاریخ فرایندی قانون‌مند است که محرک اصلی آن تضاد میان نیروهای مولد و روابط تولید است. زمانی که روابط تولید موجود با سطح رشد نیروهای مولد سازگار نباشند زمینه دگرگونی اجتماعی فراهم می‌شود. در این چارچوب، مبارزه طبقاتی به عنوان موتور محرک تاریخ ظاهر می‌شود و این دو بر هم اثر متقابل دارند (مارکس و انگلس، ۱۳۸۹، صص ۲۸۹-۲۸۷)؛ بنابراین منشأ تحولات در مناسبات مادی، ساختارهای اقتصادی و تضادهای طبقاتی است. این نظریه، تاریخ را تابع قوانین درون‌جهانی و مادی می‌داند (نراقی، ۱۳۵۸).

این در حالی است که آیت‌الله خامنه‌ای منشأ اصلی تحولات تاریخی را سنن الهی می‌دانند که ریشه در اراده و حکمت الهی دارد. از این منظر، اگرچه عوامل مادی بخشی از واقعیت تاریخی را تشکیل می‌دهند؛ اما نمی‌توانند تبیین‌کننده نهایی و انحصاری روندهای تاریخی باشند.

۳-۲-۱-۲. جایگاه انسان: جبر ساختاری در برابر عاملیت آگاهانه

تفاوت مهم دیگر به جایگاه انسان در فرایند تاریخ باز می‌گردد. در ماتریالیسم تاریخی،

آگاهی انسان و اندیشه‌های او تا حد زیادی بازتابی از شرایط مادی و موقعیت طبقاتی او تلقی می‌شود (مارکس و انگلس، ۱۳۸۹، صص ۲۸۶ -۲۸۷). از این منظر، ساختارهای اقتصادی نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری اندیشه‌ها و نهادهای سیاسی دارند.

در نظریه سنن تاریخی، تحقق بسیاری از قواعد الهی مشروط به اراده، انتخاب و عملکرد آگاهانه انسان است. آیت‌الله خامنه‌ای با تأکید بر مفاهیمی مانند ایمان، بصیرت، مقاومت و مجاهدت، بر نقش عاملیت انسانی در تحقق وعده‌های الهی تأکید می‌ورزد. بنابراین، تحولات تاریخی حاصل تعامل میان سنن الهی (امکان) و کنش آگاهانه انسان‌ها (تحقق) هستند.

۳-۲-۱-۳. غایت تاریخ: جامعه بی‌طبقه در برابر غلبه حق بر باطل

تفاوت سوم به غایت تاریخ مربوط می‌شود. در نظریه مارکس، غایت نهائی، گذار از جامعه طبقاتی و تحقق جامعه کمونیستی است که در آن استثمار اقتصادی و سلطه طبقاتی ریشه کن شده و مالکیت خصوصی جای خود را به مالکیت اشتراکی می‌دهد. ماتریالیسم تاریخی در پی آن است تا با ارائه تحلیل تاریخی ساختارمحور، نقش عوامل اقتصادی را در فهم تاریخ برجسته سازد.(Lichtheim, 1964, p. 158)

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، غایت تاریخ در چارچوب تحقق عدالت الهی، عزت مؤمنان و غلبه نهایی حق بر باطل معنا می‌یابد. این امر برگرفته از تفسیر ایشان از وعده‌های الهی و سنت نصرت مؤمنان است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، صص ۱۵۶–۱۵۸؛ نیز نک: خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۱۰/۴)؛ بنابراین غایت تاریخ و مبانی تحقق آن در هر دو نظریه کاملا متفاوت است.

۳-۲-۱-۴. منشأ تقابل: اقتصاد در برابر حق و باطل

همچنین مفهوم تقابل تاریخی در این دو نظریه، از خاستگاه‌های متفاوت ناشی می‌شود. در مارکسیسم، تعارض اصلی میان طبقات اجتماعی و منافع اقتصادی آن‌ها شکل می‌گیرد. در حالی که در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، تقابل میان جبهه حق و جبهه باطل مطرح است (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۰/۱۹) و ابعاد اعتقادی، اخلاقی، فرهنگی و سیاسی را در بر می‌گیرد و صرفا به عوامل اقتصادی خلاصه نمی‌شود.

برآیند این بررسی نشان می‌دهد که اگرچه ماتریالیسم تاریخی مارکس و نظریه سنن تاریخی، هر دو برای تاریخ نوعی قانونمندی و جهت‌مندی قائل هستند اما مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن‌ها به دو رویکرد متفاوت تعلق دارد. در ماتریالیسم تاریخی، منشأ تحولات در ساختارهای اقتصادی، مناسبات تولید و تعارض‌های طبقاتی است و فهم تاریخ بیشتر در چارچوب عوامل مادی انجام می‌شود. نیروی محرک، مبارزه طبقاتی و غایت، تحقق جامعه بی‌طبقه است.

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، قانون‌مندی تاریخ ریشه در سنن الهی دارد و تحولات تاریخی در پرتو تعامل میان اراده الهی و عاملیت انسانی تبیین می‌شوند. در این رویکرد، محور تحولات، تقابل حق و باطل و غایت آن، تحقق عدالت الهی و عزت مؤمنان است؛ بنابراین، نظریه سنن تاریخی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای را می‌توان صورت‌بندی متمایز در فلسفه تاریخ اسلامی دانست که تبیینی فراتر از رویکردهای مادی و ساختارمحور ارائه می‌کند.

۳-۳. مقایسه تطبیقی سنن تاریخی نظریه پایان تاریخ فوکویاما

در ادامه بررسی تقابل نظریه سنن تاریخی با رویکردهای سکولار، دیدگاه «پایان تاریخ» فرانسیس فوکویاما، به عنوان یکی از نظریه‌های اثرگذار در تبیین سیر حرکت تاریخ مطرح می‌شود. فوکویاما در کتاب پایان تاریخ و انسان (۱۳۹۳)، مقالات «تاریخ بدون پایان» (۱۳۸۳) و «آینده تاریخ» (۱۳۹۰) استدلال می‌کند که با افول ایدئولوژی‌های رقیب به‌ویژه کمونیسم، لیبرال دموکراسی غربی به نقطه اوج و تکامل ایدئولوژیک و سیاسی بشر بدل شده است. از منظر فوکویاما (۱۳۸۱)، تاریخ به مثابه فرایند تکامل اندیشه‌های سیاسی شناخته می‌شود که غایت آن، تثبیت لیبرال دموکراسی به عنوان معتبرترین و فراگیرترین الگوی حکمرانی در جهان مدرن است.

در نگاه نخست، میان نظریه فوکویاما و دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای درباره سنن تاریخی، به ظاهر اشتراک مفهومی در غایت انگاری تاریخ وجود دارد. هر دو، تاریخ را فرایند هدف‌مند و دارای قانونمندی مشخص می‌دانند. بااین‌حال تفاوت اصلی این دو دیدگاه در لایه‌های هستی‌شناختی است و غایت مورد نظر در هریک از رویکردهای سکولار و توحیدی، ماهیت متفاوت دارد.

۳-۳-۱. مبانی هستی‌شناختی تاریخ

در نظریه فوکویاما (۱۳۹۳)، نیروی پیشران تاریخ، تحول اندیشه‌های سیاسی و تلاش برای دست یابی به آزادی و شناسایی اجتماعی است. در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، جهت‌گیری تاریخ بر محور سنن الهی استوار است و غایت تاریخ، تحقق عدالت و حاکمیت ارزش‌های الهی و غلبه نهایی حق است.

۳-۳-۲. شاخص‌های پیشرفت

فوکویاما (۱۳۹۳)، پیشرفت تاریخی را با شاخص‌هایی مانند توسعه نهادهای لیبرال دموکراتیک، حکمرانی قانون و کارآمدی اقتصاد بازار می‌سنجد و جوامعی را پیشرفته می‌داند که همسو با الگوهای غربی باشند. در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، پیشرفت مفهومی فراتر از شاخص‌های سیاسی و اقتصادی دارد. عدالت‌خواهی، تعمیق معنویت و پایبندی به ارزش‌های الهی، ارکان اساسی پیشرفت تاریخی به شمار می‌آیند.

۳-۳-۳. جایگاه دین

در نظریه پایان تاریخ فوکویاما (۱۳۹۳)، دین در عرصه عمومی نادیده گرفته نمی‌شود؛ اما مسیر تکامل نهایی اندیشه‌های سیاسی، به‌طورعمده در چارچوب عقلانیت سکولار مدرن و نهادهای عرفی تعریف می‌شود. در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، دین نه تنها بنیاد معرفتی درک تاریخ است؛ بلکه سنن الهی، وعده‌های قرآنی و نقش ایمان در کنش‌های جمعی به عنوان پیشران‌های اصلی و تعیین‌کننده سرنوشت جوامع انسانی عمل می‌کنند.

۳-۳-۴. افق مطلوب تحول تاریخی

فوکویاما (۱۳۹۳) استقرار لیبرال دموکراسی را پاسخی به مطالبات انسان مدرن برای آزادی و مشارکت دانسته و آن را به عنوان تصویر نهایی تکامل ایدئولوژیک معرفی می‌کند. فوکویاما در مقاله دیگری با عنوان «آیا تاریخ دوباره آغاز شده است» (فوکویاما و حجت، ۱۳۸۳) و نیز در مصاحبه خود با برنامه HARDtalk شبکه بی‌بی‌سی تأکید می‌کند که تحقق دموکراسی اجتناب‌ناپذیر نیست و نهادهای دموکراتیک شکننده هستند (Fukuyama, 2014).

از سوی دیگر، معیار سنجش کارآمدی یک نظام اجتماعی را تنها به رضایت مردم یا دستاوردهای سیاسی محدود نمی‌دانند بلکه بر این باورند که انطباق نظام با عدالت و سنت‌های الهی نیز بسیار مهم است (توانا، ۱۳۹۰). این مفهوم در آموزه مهدویت تجلی می‌یابد که آیت‌الله خامنه‌ای آن را «امید بزرگ تاریخ و امید بزرگ بشریت» می‌نامد (۱۴۰۱/۰۱/۰۱).

این مقایسه نشان می‌دهد که اگرچه هر دو نظریه بر غایت تاریخ تأکید دارند، اما به دو رویکرد متفاوت تعلق دارند. نظریه فوکویاما، از دل تحولات ایدئولوژیک تمدن غرب برخاسته و لیبرال دموکراسی را سرمنزل مقصود می‌داند. درحالی‌که اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای به ویژه در حوزه سنت‌های تاریخی، نگاه کلان و الهیاتی است. حرکت تاریخ در تحقق غایات متعالی الهی معنا می‌یابد و از کاهش آن به عوامل مادی و ساختارهای سکولار فراتر می‌رود.

۳-۴. جمع‌بندی تطبیقی

مقایسه نظریه سنن تاریخی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای با ماتریالیسم تاریخی و نظریه پایان تاریخ، نشان می‌دهد که هر سه رویکرد، از برداشت‌های تصادفی نسبت به تاریخ فاصله می‌گیرند و نوعی قانون‌مندی برای تحولات اجتماعی قائل هستند؛ اما منشا این قانون‌مندی، جایگاه عاملیت انسانی و غایت نهایی تحولات تاریخی در آن‌ها تفاوت مبنایی دارد.

در هر سه نظریه، تاریخ واجد نظم، جهت و الگوهای نسبتاً پایدار است و تحولات اجتماعی تنها حاصل رویدادهای پراکنده و اتفاقی تلقی نمی‌شوند. بااین‌حال، منشأ قانون‌مندی در هر یک متفاوت است. در ماتریالیسم تاریخی، قانون‌مندی تاریخ از ساختارهای اقتصادی، شیوه‌های تولید و مناسبات طبقاتی ناشی می‌شود. در نظریه پایان تاریخ، جهت‌گیری تاریخ در چارچوب تکامل نهادهای سیاسی مدرن و گسترش جهانی لیبرال‌دموکراسی تفسیر می‌شود؛ اما در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، قانون‌مندی تاریخ ریشه در سنن الهی دارد و بر حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها اثرگذار است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹؛ خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴۵). از این منظر، تاریخ عرصه تحقق اراده الهی در تعامل با اراده و کنش انسان‌ها است.

تفاوت دیگر به عامل محرک تاریخ بازمی‌گردد. در نظریه مارکس، تعارض میان طبقات اجتماعی و منافع اقتصادی، موتور اصلی تحولات تاریخی محسوب می‌شود. در نظریه فوکویاما، مسیر تحول جوامع با گسترش عقلانیت سیاسی مدرن و پذیرش الگوی لیبرال دموکراسی تعیین می‌شود. در نظریه سنن تاریخی، نسبت میان ایمان و کفر، عدالت و ظلم و حق و باطل در کانون تحلیل قرار می‌گیرد. بدین‌سان، تاریخ صحنه رویارویی مستمر ارزش‌ها و هنجارها است و تحولات اجتماعی در پرتو این تقابل معنا می‌یابند (خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۰۶/۰۴).

در حوزه عاملیت انسانی نیز تمایزها قابل توجه است. در رویکرد کلاسیک ماتریالیسم تاریخی، کنش انسان در چارچوب شرایط عینی و ساختارهای اقتصادی دیده می‌شود. در نظریه فوکویاما، انسان به‌طورعمده در قالب شهروند نظام لیبرال و کنش‌گر عرصه سیاسی و مدنی ظاهر می‌شود اما در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، انسان موجودی مختار و مسئول است و تحقق بسیاری از سنن الهی به او وابسته است (خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۱۰/۰۴؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ۱۵۶–۱۵۸)؛ بنابراین، دیدگاه سنن تاریخی از جبرگرایی اقتصادی مارکسیستی و فردگرایی سکولار لیبرالی فاصله می‌گیرد.

در سطح معرفت‌شناختی نیز اختلاف روشمند وجود دارد. مارکسیسم بیشتر بر تحلیل مادی روابط تکیه دارد و نظریه فوکویاما بر تجربه تاریخی مدرنیته و تحول نهادهای سیاسی استوار است. در نظریه سنن تاریخی، شناخت تاریخ تنها از رهگذر مشاهده روندهای اجتماعی حاصل نمی‌شود و وحی و آموزه‌های قرآنی در کنار تجربه تاریخی، مبنای فهم سنن الهی را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین معرفت تاریخی، علاوه بر تجربه، پشتوانه الهیاتی دارد.

مهم‌ترین تمایز این سه رویکرد، تلقی آنان از غایت تاریخ است. در ماتریالیسم تاریخی، تاریخ به سوی جامعه فاقد طبقه و رفع استثمار اقتصادی حرکت می‌کند (Lichtheim, 1964, p.158). در نظریه پایان تاریخ، استقرار جهانی لیبرال دموکراسی آخرین مرحله تکامل سیاسی بشر تلقی می‌شود؛ اما در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، غایت تاریخ در تحقق اهداف متعالی خلقت و شریعت معنا می‌یابد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، صص ۱۵۶–۱۵۸).

جمع‌بندی تطبیقی نشان می‌دهد که هر سه دیدگاه، تاریخ را تصادفی نمی‌دانند؛ اما منشأ قانون‌مندی، محرک تحولات، جایگاه عاملیت انسانی و غایت نهایی در آن‌ها متفاوت

است. ماتریالیسم بر مبانی مادی، لیبرالیسم بر مبانی سکولار و اندیشه مورد مطالعه بر هستی‌شناسی توحیدی استوار است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی مبانی هستی‌شناختی سنن تاریخی در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای و تبیین جایگاه آن در تقابل با گفتمان‌های سکولار و مادی‌گرای معاصر، نشان داد که هستی‌شناسی سنن تاریخی در این اندیشه، بر پایه مستحکم توحید، عدل الهی، حکمت و اختیار انسان استوار است. این سنن با جبر تاریخی تعارض دارند زیرا تحقق بسیاری از آنها، به ویژه در ساحت تشریعی، به اراده، انتخاب و کنش آگاهانه انسان وابسته است.

در این چارچوب نظری، سنن الهی به مثابه قوانین ثابت و فراگیری عمل می‌کنند که اگرچه ریشه در اراده مطلقه خداوند دارند، اما تحقق عینی و تاریخی آن‌ها به ویژه در ساحت سنن تشریعی، مشروط به بسترسازی‌های انسانی، ایمان، بصیرت و کنش‌گری آگاهانه مؤمنان است. این نگاه تعاملی، میان ثبات قوانین الهی و پویایی عاملیت انسانی تعادلی هوشمندانه برقرار می‌سازد که در آن تاریخ فرایند تصادفی یا محصول نیروهای مادی نیست؛ بلکه صحنه پیاده نمودن اراده الهی از طریق تلاش و مقاومت انسان‌های آگاه است.

یکی از نوآوری‌های پژوهش، تبیین رابطه میان بصیرت و رهبری به عنوان دو رکن کارکردی در فهم و تحقق سنن تاریخی بود. در این اندیشه، بصیرت شرط لازم برای تشخیص موقعیت‌شناسی درست در بستر تحولات کلان تاریخی و اجتناب از انحراف‌های راهبردی است و ولایت به عنوان استمرار ولایت معصومین علیهم‌السلام، نقش هدایت‌گری و سامان‌دهی را ایفا نموده و زمینه را برای هم افزایی ظرفیت‌های مادی و معنوی جامعه فراهم می‌آورد. بصیرت، کارکرد معرفتی و تاریخی برای تشخیص موقعیت دارد و ولایت، نهادی برای هدایت آگاهانه جامعه به سوی تحقق سنن الهی است. این دو مؤلفه ضامن پایداری جبهه حق در برابر توطئه‌های تاریخی و تحقق وعده‌های الهی مبنی بر غلبه نهایی حق بر باطل هستند؛ بنابراین مدیریت سنن الهی نیازمند عبور از نگاه سطحی و مقطعی و رسیدن به یک درک کل‌نگر و تمدنی از تاریخ است که در آن عزت و استکبارستیزی به‌عنوان

محورهای اصلی سیاست خارجی و درون‌زای تمدن اسلامی تعریف می‌شوند.

در بخش تقابل نظری، این پژوهش آشکار ساخت که نظریه سنن تاریخی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، از نظر مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، تفاوت‌های بنیادینی با دو جریان غالب مادی‌گرا شامل ماتریالیسم تاریخی مارکس و نظریه پایان تاریخ فوکویاما دارد. در ماتریالیسم تاریخی، محرک تاریخ تضاد طبقاتی و سرنوشت انسان را در چارچوب ساختارهای اقتصادی تعیین‌کننده می‌داند که درنهایت به نوعی جبر ساختاری منجر می‌شود. در اندیشه توحیدی، محرک تاریخ تقابل حق و باطل و غایت آن تحقق عدالت الهی و عزت مؤمنان است که در آن انسان موجودی مختار و مسئول است و آگاهی و ایمان او نقش تعیین‌کننده در شکل‌دهی به سیر تاریخ دارد.

همچنین مقایسه با نظریه پایان تاریخ فوکویاما نشان داد که اگرچه هر دو دیدگاه، تاریخ را فرایندی هدف‌مند می‌دانند، اما غایت آن‌ها کاملا متضاد است. فوکویاما تکامل نهایی بشر را در تثبیت لیبرال دموکراسی سکولار می‌بیند؛ درحالی‌که اندیشه اسلامی مورد مطالعه، اراده الهی و کنش معنوی، موتور محرک تاریخ و غایت آن را در گسترش عدالت، معنویت و حاکمیت ارزش‌های الهی تعریف می‌کند.

درنهایت می‌توان نتیجه گرفت نظریه سنن تاریخی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، فراتر از تبیین نظری منحصر در گذشته، منشور راهبردی برای آینده نگری و مدیریت بحران‌های کنونی بشمار می‌رود. این نظریه با ارائه مدلی که میان قوانین الهی و اختیار انسانی توازن ایجاد کرده و تاریخ را میدان تعامل فعال میان سنن الهی و اراده مؤمنانه معرفی می‌نماید، به جوامع اسلامی الگوی عینی، بومی و متناسب با مقتضیات محیطی و فرهنگی هر کدام به منظور مقابله با هژمونی فکری غرب ارائه می‌دهد. این رویکرد، با تأکید بر خودباوری، پایداری، بصیرت‌افزایی و اتکا به نیروهای درونی، مسیر تحقق وعده‌های الهی را نتیجه تلاش متعهدانه، برنامه‌ریزی دقیق و مقاومت آگاهانه محسوب می‌کند؛ ازاین‌رو بازخوانی و عمل‌گرایی بر اساس این سنن می‌تواند به عنوان رکن اصلی در حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی و عبور از بحران‌های هویتی و سیاسی جهان معاصر مورد توجه قرار گیرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن (چاپ چهاردهم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷/۱۰/۴). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2922

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷/۱۱/۱۳). بیانات در جلسه پرسش و پاسخ با جوانان در دومین روز از دهه فجر (روز انقلاب اسلامی و جوانان). قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2927

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲/۰۹/۰۵). بیانات در دیدار کارگزاران نظام. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/3206

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲/۱۱/۰۸). پیام به کنگره عظیم حج. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=122

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۰۹/۰۴). بیانات در جمع ۱۱۰ هزار بسیجی در روز عید غدیر. قابل دسترس در:https://khl.ink/f/10634

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۱۰/۱۹). بیانات در دیدار مردم قم. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/54897

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۰۶/۰۷). ولایت فقیه و رهبری (درس "چهارم" از جلد اول «رساله‌ی آموزشی» احکام و مسائل شرعی است که مطابق با فتاوای حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای می‌باشد). قابل دسترس در: https://khl.ink/f/27304

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۴/۱۰/۱۹). بیانات در دیدار مردم قم. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/21890

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶). تفسیر سوره مجادله. تهران: انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۰۱/۲۵). بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/39394

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۱۰/۱۹). بیانات در دیدار مردم قم با رهبر انقلاب. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/41393

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸). تفسیر سوره برائت. تهران: انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۰۸/۰۸). بیانات در مراسم دانش‌آموختگی دانشجویان دانشگاه‌های افسری ارتش. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/43866

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۰). بیان قرآن: تفسیر سوره حشر. تهران: انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). بیان قرآن: تفسیر سوره بقره. تهران: انقلاب اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱/۰۱/۰۱). سخنرانی نوروزی خطاب به ملت ایران. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/49886

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۳/۰۶/۰۴). بیانات مراسم عزاداری اربعین حسینی. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/57406

پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری. (۱۳۹۴/۰۸/۱۹). نگاهی به جایگاه تاریخ و ثمرات آگاهی نسبت به آن در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای.https://khl.ink/f/31363

تأملی بر اظهارنظر فوکویاما در باب پایان تاریخ. (۱۳۹۷/۰۸/۲۰)، بازیابی از پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری: https://khl.ink/f/40865

باقری دولت‌آبادی، علی؛ کمالی‌زاده، محمد. (۱۴۰۰). مبانی نظری و شاخص‌های جامعه اسلامی در اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. جامعه‌شناسی سیاسی انقلاب اسلامی، ۲(۱)، صص ۴۵-۶۵.

توانا، محمدعلی. (۱۳۹۰). اسلام و نظریه پایان تاریخ. تاریخ اسلام در آیینه پژوهش، ۸(۳)، صص ۷۱-۸۵.

جعفری‌نژاد، مسعود؛ زارع، غلامحسین و شفیعی سروستانی، اسماعیل. (۱۳۹۹). نقش سنت‌های الهی در تداوم انقلاب اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری. رهیافت انقلاب اسلامی، ۱۴(۵۱)، صص ۲۳۷-۲۵۶.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (امام خمینی). (۱۳۲۲). کشف اسرار. تهران: انتشارات آزادی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (امام خمینی). (۱۳۷۹). صحیفه امام (ج۷، ۱۰ و ۱۵). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (امام خمینی). (۱۳۹۰). ولایت‌فقیه (چاپ بیست‌وسوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

رضوی، سمانه؛ جوهری، محسن. (۱۴۰۱). سنت‌های الهی در دیدگاه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی). مطالعات قرآن و حدیث، ۱۶(۳۱)، صص ۱۵۵-۱۸۴. https://doi.org/10.30497/ghs.2022.243376.3631

رفیق، محمد؛ خیری، حسن. (۱۴۰۱). کارکردهای اجتماعی سنن الهی از دیدگاه مقام معظم رهبری سیدعلی خامنه‌ای﵀. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰(۳۹)، صص ۷-۳۹. https://doi.org/10.22081/jiss.2022.63946.1919

شاه بیگی، حامد. (۱۳۹۶/۳/۲۷). سنت‌های اجتماعی در قرآن از منظر امام خمینی﵀. پایگاه اطلاع رسانی رسمی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀. کد مطلب: ۱۵۵۰۲۳.

طاهری، محمدمهدی. (۱۳۹۱). بصیرت دینی در اندیشه مقام معظم رهبری. مطالعات راهبردی بسیج، ۱۶(۵۶)، صص ۹۳-۷۷.

فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۸۱). بهترین دنیاها (مصاحبه مایکل لرین و بشاتریس لاروش با فوکویاما) (پرده دوم) (مترجم: فرامرز رستمی). سیاست بین‌الملل، (۱۷۶-۱۷۵)، صص ۴۰-۴۷.

فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۸۳). تاریخ بدون پایان (مترجم: علی محمد طباطبائی). مجله اقتصادی، ۴(۳۵-۳۶)، صص ۸۰-۸۳.

فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۹۰). آینده تاریخ (مترجم: اله کرم میرزایی). چشم‌انداز ایران، (۷۲)، صص ۹۴-۱۰۸.

فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۹۳). پایان تاریخ و واپسین انسان (مترجمان: عباس عربی و زهره عربی). تهران: سخنکده.

فوکویاما، فرانسیس؛ حجت، مهدی. (۱۳۸۳). آیا تاریخ دوباره آغاز شده است؟ بازتاب اندیشه، ۵(۵۵-۵۶) ، صص ۷۹-۸۰.

قاضیان، رحمت‌الله. (۱۳۹۴). نقد بر ماتریالیسم. قم: افق روشن.

کهوند، حامد. (۱۴۰۴). دلالت‌پژوهی سنن الهی و حکمرانی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای. کنگره بین‌المللی اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی). پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه‌السلام. قم: نمایندگی ولی فقیه در سپاه پاسداران انقلاب اسلامی. قابل دسترس در: https://hemayesh.isri.ac.ir

مارکس، کارل؛ انگلس، فردریش. (۱۳۸۹). لودیگ فوئر باخ و ایدئولوژی آلمانی (مترجم: پرویز بابایی، چاپ چهارم). تهران: چشمه.

مارکس، کارل؛ انگلس، فردریش. (۱۴۰۰). نقد اقتصاد سیاسی (مترجم: منوچهر فکری). تهران: ژرف.

مهاجرنیا، محسن؛ کریمی‌خضرا، محمد. (۱۳۹۱). خاستگاه و مشروعیت نظام سیاسی صالح در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای. مطالعات انقلاب اسلامی، ۹(۳۱)، صص ۷-۲۴.

میار، یحیی؛ رمضانی، حسین علی. (۱۳۹۱). مؤلفه‌ها و کارکردهای بصیرت از نگاه امام خامنه‌ای در حوزه دفاع از ارزش‌ها. مطالعات راهبردی بسیج، ۱۵(۵۷)، صص ۵-۳۴.

میرچراغ خانی، حسین؛ معینی‌پور، مسعود. (۱۳۹۸). نظام معرفت‌شناسی آیت‌الله خامنه‌ای در تحلیل مسائل اجتماعی سیاسی. پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۸(۲۸)، صص ۱۲۳-۱۵۴. https://doi.org/10.22054/qpss.2019.29939.1899

نراقی، یوسف. (۱۳۵۸). کارل مارکس و تحلیل ماتریالیستی تاریخ، نگین، ۱۵(۱۶۸)، صص ۱-۷.

یوسفی رامندی، رسول. (۱۳۹۹). طراحی الگوی راهبردی مدیریت بحران امنیتی مبتنی بر منظومه فکری مقام معظم رهبری (مدظله العالی). مدیریت بحران و وضعیت‌های اضطراری، ۷(۳۶)، صص ۷-۳۴.

Lichtheim, G. (1964). *Marxism: An Historical and Critical Study* (2 ed.). London: Routledge & Kegan Paul. OCLC 4553255

Marx, K. (1977). *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers.

Fukuyama, F. (2014, September, 24). Francis Fukuyama – Political Scientist. HARDtalk, BBC News.

https://subsaga.com/bbc/news/hardtalk/2014/09/24/francis-fukuyama-political-scientist.html

Islamic Sciences and culture Academy
Islam and Social Studies
EISSN: 2676-7783
PISSN: 2345-5586

Design of Social Networks as the Architecture of Civilizational Ethics: Elucidating Anthropological Foundations from the Perspective of Islamic Teachings*

Maliheh Sheikhizadeh[1] **Mohammad Ali Mobini**[2]

Level – four Seminary Student in Quranic Sciences and Teachings, Hazrat Zahra Higher Education Specialized Institute, Meybod, Iran **(Corresponding Author)**.
shikhizade59@gmail.com

Associate Professor, Department of Ethics Philosophy, Research Institute of Islamic Philosophy and Theology, Research Institute for Islamic Culture and Thought (ISCA), Qom, Iran.
mobini@isca.ac.ir

Abstract

The role of social networks in the contemporary world cannot be reduced merely to the level of a message delivery tool. In fact, through their technical architecture, algorithmic logic, and interaction mechanisms, social networks play an active role in reconfiguring human relations and shaping lifestyles. From this perspective, the study of ethics in cyberspace should not remain limited to the level of user ethics, and extending the ethical approach to the design and architecture level of platforms is a civilizational necessity. The main problem of the present research is how to provide a framework, based on Islamic teachings, for rethinking the foundations of social network design as an ethical architecture. Using a descriptive-analytical method and criticizing the instrumentalist approach in the philosophy of technology, this study defines civilization as a macro-system of human relations and, accordingly, examines the implications of platform design. The investigation

* **Cite this article:** Firozmehr, M. M. (2026). Design of Social Networks as the Architecture of Civilizational Ethics: Elucidating Anthropological Foundations from the Perspective of Islamic Teachings. *Islam and Social Studies*, *14*(2), pp. 55-82.
https://doi.org/10.22081/JISS.2026.75714.2266

▣ **Article Type:** Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
▣ **Received:** 2025/12/31 ● **Revised:** 2026/03/04 ● **Accepted:** 2026/05/01 ●**Online Publication:** 2026/06/22

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

of Islamic anthropological foundations reveals that five anthropological principles—namely, "human dignity," "the spiritual dimension of human existence," "purposefulness and perfection-seeking," "comprehensive accountability," and "divine Fitrah"—possess determining effects on the ethical design of social networks within the horizon of Islamic civilization due to their capacity to explain the fundamental and relatively comprehensive dimensions of human existence. Based on this framework, the architecture of platforms must move toward a "purifying" (Tazkiyah-oriented) design, such that it prepares the ground for the transcendence of human spiritual life within the civilizational context.

Keywords

Social Networks, Platform Design, Ethical Architecture, Civilizational Ethics, Philosophy of Technology, Anthropological Foundations, Islamic Teachings.

اسلام و مطالعات اجتماعی
EISSN: ۲۶۷۶-۷۷۸۳
PISSN: ۲۳۴۵-۵۵۸۶

طراحی شبکه‌های اجتماعی به‌مثابه معماری اخلاق تمدنی: تبیین مبانی انسان‌شناختی از منظر آموزه‌های اسلامی*

ملیحه شیخی‌زاده[۱] محمدعلی مبینی[۲]

۱. طلبه سطح چهار علوم و معارف قرآنی، موسسه آموزش عالی تخصصی حضرت زهرا÷، میبد، ایران (نویسنده مسئول).
shikhizade59@gmail.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه اخلاق، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
mobini@isca.ac.ir

چکیده

نقش شبکه‌های اجتماعی در جهان معاصر را نمی‌توان تنها به سطح ابزار انتقال پیام کاهش داد. در حقیقت شبکه‌های اجتماعی از طریق معماری فنی، منطق الگوریتمی و سازوکارهای تعامل، در بازتنظیم مناسبات انسانی و شکل‌دهی به سبک زندگی نقش فعال ایفا می‌کنند. از این منظر، مطالعه اخلاق در فضای مجازی نباید به سطح اخلاق کاربری محدود بماند و تسری رویکرد اخلاقی به سطح طراحی و معماری سکوها یک ضرورت تمدنی است. مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که چگونه می‌توان بر پایه آموزه‌های اسلامی، چارچوبی برای بازاندیشی مبانی طراحی شبکه‌های اجتماعی به‌مثابه یک معماری اخلاقی فراهم آورد. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و با نقد رویکرد ابزارانگارانه در فلسفه فناوری، تمدن را به‌مثابه نظام کلان مناسبات انسانی تعریف کرده و بر این اساس، دلالت‌های طراحی سکوها را بررسی می‌کند. بررسی مبانی انسان‌شناختی اسلامی نشان می‌دهد پنج مبنای انسان‌شناختیِ «کرامت انسانی»، «ساحت روحانی وجود انسان»، «هدف‌مندی و کمال‌جویی»، «مسئولیت‌پذیری همه‌جانبه» و «فطرت الهی» به دلیل برخورداری از ظرفیت تبیین ابعاد بنیادین و نسبتا جامع از وجود انسان، دارای آثار تعیین‌کننده‌ایی درطراحی اخلاقی شبکه‌های اجتماعی در افق تمدن

* شیخی‌زاده، ملیحه؛ مبینی، محمدعلی. (۱۴۰۵). طراحی شبکه‌های اجتماعی به‌مثابه معماری اخلاق تمدنی: تبیین مبانی انسان‌شناختی از منظر آموزه‌های اسلامی. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۲)، صص ۵۵-۸۲.
https://doi.org/10.22081/JISS.2026.75714.2266

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۱۲/۱۳ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۲/۱۱ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

۱۴۰۵ © «نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»

اسلامی می‌باشد. بر مبنای این چارچوب، معماری سکوها باید به سمت طراحی «تزکیه‌گر» حرکت کند؛ به‌گونه‌ای که زمینه را برای تعالی حیات معنوی انسان در بستر تمدنی فراهم سازد.

کلیدواژه‌ها

شبکه‌های اجتماعی، طراحی سکوها، معماری اخلاقی، اخلاق تمدنی، فلسفه فناوری، مبانی انسان‌شناختی، آموزه‌های اسلامی.

مقدمه

شبکه‌های اجتماعی در جهان معاصر، تنها ابزارهایی برای انتقال پیام یا تسهیل ارتباطات فردی نیستند؛ بلکه با نوع معماری، منطق الگوریتمی و سازوکارهای تعامل‌ساز خود، در شکل‌دهی به الگوهای ادراک، رفتار، ارتباط و سبک زندگی افراد نقش فعال ایفا می‌کنند؛ ازاین‌رو، فهم عملکرد این سکوها تنها در سطح رسانه یا ابزار ارتباطی کفایت نمی‌کند و باید آن‌ها را در نسبت با نظام مناسبات انسانی، جهت‌گیری‌های ارزشی و پیامدهای اخلاقی و تمدنی تحلیل کرد. شبکه‌های اجتماعی به‌عنوان محل وقوع کنش‌های اخلاقی، بخشی از معماری اخلاقی زیست‌جهان معاصرند؛ از همین‌رو، نوع معماری آن‌ها نمی‌تواند بیرون از مبانی اخلاقی قرار گیرد.

این واقعیت، مسئله اخلاق در شبکه‌های اجتماعی را از سطح توصیه‌های فردی فراتر می‌برد. بخش مهمی از مباحث رایج در این حوزه، اخلاق در فضای مجازی را ناظر به رفتار کاربران، آداب حضور در فضای مجازی، رعایت حریم دیگران، صداقت، پرهیز از خشونت کلامی و مسئولیت‌پذیری فردی بررسی کرده است. این سطح از بحث، هرچند ضروری است، کافی نیست؛ زیرا کاربر در خلأ کنش نمی‌کند، بلکه درون ساختارهایی قرار دارد که از پیش طراحی شده‌اند و از طریق الگوریتم‌ها، اولویت‌بندی محتوا، الگوهای تشویقی، شیوه‌های تعامل و سازوکارهای بازنمایی، بر نوع کنش، کیفیت ارتباط و حتی افق ترجیحات او اثر می‌گذارند؛ بنابراین، ضرورت دارد در طراحی شبکه‌های اجتماعی به مبانی انسان‌شناختی نهفته در معماری سکوها توجه شود.

انسان در آموزه‌های اسلامی موجودی صاحب کرامت، برخوردار از بعد روحانی، دارای اختیار و مسئولیت اخلاقی در شبکه‌ای از روابط حق‌مدار با خدا، خود، دیگران و جامعه است؛ ازاین‌رو، هر ساختار اجتماعی یا فناورانه‌ای که در بازتنظیم این روابط دخالت می‌کند، ناگزیر باید از منظر اخلاق اسلامی مورد بازاندیشی قرار گیرد. بر این مبنا، شبکه‌های اجتماعی نیز نه فقط از حیث کارکرد ارتباطی، بلکه از آن جهت که در صورت‌بندی روابط، هویت‌ها، الگوهای توجه، سبک‌های زیست و کنش اجتماعی مداخله می‌کنند، نیازمند بازاندیشی در سطح طراحی و معماری‌اند.

از سوی دیگر، تمدن تنها به معنای پیشرفت مادی یا انباشت نهادهای اجتماعی نیست، بلکه می‌توان آن را به‌مثابه نظام کلان مناسبات انسانی فهم کرد؛ نظامی که بر پایه باورها و ارزش‌ها شکل می‌گیرد، در قالب ساختارها و نظام‌ها عینیت می‌یابد و در سبک زندگی و هویت جمعی ظهور پیدا می‌کند (بابائی و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ص ۵۱؛ بابائی، ۱۳۹۹، صص ۱۵۶-۱۵۷). در این تلقی، فناوری‌های ارتباطی جدید، به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی، بیرون از قلمرو تمدن قرار ندارند و از زیرساخت‌های نوین تنظیم مناسبات انسانی به‌شمار می‌آیند؛ همچنین در تبیینی که از تمدن نوین اسلامی بر نسبت میان ساختارها و سبک زندگی تأکید می‌شود، ابزارها و نهادها از یک‌سو و صورت زیست اجتماعی از سوی دیگر رابطه‌ای دوسویه دارند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۳)؛ بنابراین، طراحی شبکه‌های اجتماعی باید با توجه به نقش آن‌ها در بازتولید یا بازآرایی مناسبات انسانی تحلیل شود.

در حوزه فلسفه فناوری نیز رویکردهای جدید نشان داده‌اند که فناوری را نمی‌توان ابزاری کاملاً خنثی تلقی کرد. نگاه ابزارانگارانه، پیامدهای فناوری را عمدتاً به نحوه استفاده کاربران فرو می‌کاهد (عبدالکریمی، ۱۳۸۷؛ امیدعلی و حسینی، ۱۳۹۱)؛ اما در فناوری‌های پیچیده و تعاملی، به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی، ساختار و طراحی خود فناوری در جهت‌دهی به رفتارها و روابط انسانی سهم جدی دارد. از این منظر، شبکه‌های اجتماعی واجد بار ارزشی‌اند و نمی‌توان آن‌ها را فضایی بی‌طرف برای حضور کاربران دانست. همین نکته، امکان طرح این پرسش را فراهم می‌آورد که چه نوع مبانی انسان‌شناختی در طراحی این سکوها مفروض گرفته می‌شود و آیا می‌توان بر پایه آموزه‌های اسلامی، چارچوبی بدیل برای معماری آن‌ها عرضه کرد.

مروری بر ادبیات پژوهش نشان می‌دهد مطالعات مرتبط را می‌توان، از حیث مسئله و سطح تحلیل، در دو دسته اصلی جای داد. دسته نخست، پژوهش‌هایی است که اخلاق فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی را از منظر اسلامی بررسی کرده‌اند؛ از جمله مقاله «بررسی و تحلیل اصول عام اخلاقی فضای مجازی از منظر اخلاق اسلامی» (نقدی‌پور و سبحان، ۱۴۰۱)، مقاله «واکاوی راهبردهای بازتولید گفتمان اخلاقی در شبکه‌های اجتماعی دینی» (صدرزاده و نیک‌فرجام، ۱۴۰۳) و اثر پژوهشکده تبلیغ و مطالعات اسلامی باقرالعلوم علیه‌السلام با عنوان «اخلاق در شبکه‌های اجتماعی»؛ وجه مشترک این آثار، تمرکز بر تبیین ارزش‌ها، اصول و

الزامات اخلاقی در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و در مـواردی، بررسـی چگـونگی شکل‌گیری یا بازتولید رفتار و گفتمان اخلاقی در میان کاربران است. اهمیت این مطالعـات در آن است که مجموعه‌ای از مبانی و هنجارهای اخلاقی اسلامی را برای مواجهه با فضـای شبکه‌های اجتماعی فراهم کرده‌اند؛ بااین‌حال، سطح تحلیـل آنهـا به‌طورعمـده معطـوف بـه کاربر، رفتار و مناسبات ارتباطی اسـت و کمتـر بـه ایـن پرسـش پرداخته‌انـد کـه ایـن مبـانی اخلاقی چگونه می‌توانند در خودِ ساختار و معماری سکو، چگونگی سازمان‌دهی تعاملات، جریان اطلاعات، بـازخورد، تنظـیم روابـط و دیگـر عناصـر شـکل‌دهنده بـه تجربـه کـاربر، بازتاب یابند.

دسته دوم، پژوهش‌هایی است که به تبیین مفاهیم و آموزه‌های اسـلامی از منظـر تمـدنی پرداخته‌اند؛ مانند مقاله «واکاوی فهم تمدنی از زندگی اخلاقی در قرآن» (آبیـار، ۱۴۰۰)، مقالـه «نگـرش تمـدنی بـه حکمـت در اخـلاق سیاسـی» (سـیدباقری و مهاجرنیـا، ۱۴۰۱) و برخـی آثـار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حوزه تفسیر تمدنی قرآن؛ ایـن مطالعـات بـا عبـور از نگاه صرفاً فردی و توصیه‌ای، مفاهیم اخلاقی و دینی را در سطح کلان‌ترِ مناسبات اجتماعی و تمدنی تحلیل کرده و ظرفیت آنها را بـرای شـکل‌دهی بـه نظـم و روابـط اجتمـاعی نشـان داده‌اند. مسئله غالب این آثار، تبیین مفهومی و تمدنی آموزه‌های اسلامی است.

ازاین‌رو، اگرچه دسته نخست به «اخلاق در شبکه‌های اجتماعی» و دسته دوم به «اخـلاق و مفاهیم اسلامی در افق تمدنی» پرداخته‌اند، پیوند نظری میان این دو سطح یعنی چگـونگی اثرگذاری مبانی انسان‌شناختی و اخلاقی اسلام بـر سـاختار و معمـاری شـبکه‌های اجتمـاعی همچنان کمتر به‌صورت مستقل و منسجم تبیین شده است. بر ایـن اسـاس، پـژوهش حاضـر درصدد است چارچوبی نظری بـرای صـورت‌بندی مبـانی انسان‌شـناختی اسـلام، اقتضـائات اخلاقی و مؤلفه‌های معماری سکو در افق تمدن اسلامی فراهم آورد.

۱. مفهوم‌شناسی و چارچوب نظری

پـژوهش حاضـر در راسـتای تحلیـل طراحـی شـبکه‌های اجتمـاعی از منظـر اخـلاق تمـدنی اسلامی، نیازمند صورت‌بندی دقیق چارچوب نظـری خـویش اسـت. مقصـود از «مبـانی» در این مقاله، پیش‌فرض‌های بنیادینی است کـه یـک نظـام فکـری یـا عملـی بـر آن‌هـا اسـتوار

می‌شود. واژه مبنا، چنان‌که در کاربرد لغوی نیز آمده، ناظر به بنیاد و پایه‌ای است که امر دیگر بر آن بنا می‌شود؛ چنان‌که در منابع لغوی عربی و فارسی، این واژه با معنای بنا، بنیاد و اساس پیوند یافته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج۸، ص ۳۸۲؛ دهخدا، ۱۳۵۹، ج۱۳، ص ۲۰۱۱۹). براین‌اساس، منظور از مبانی اخلاقی در این پژوهش، پیش‌فرض‌های بنیادینِ انسان‌شناختی‌ای است که در جهت فهم و بازاندیشی معماری شبکه‌های اجتماعی از منظر آموزه‌های اسلامی به کار می‌روند.

۱-۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱-۱. اخلاق

«اخلاق» در لغت، جمع «خُلْق» یا «خُلُق» و ناظر به سرشت، سجیه و منش درونی انسان است. لغت‌شناسان میان «خُلق» و «خَلق» نسبت برقرار کرده‌اند؛ بدین معنا که «خَلق» به صورت ظاهری و جسمانی انسان و «خُلق» به ساحت باطنی و معنوی او اشاره دارد (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۶، ص ۳۳۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص ۱۹۴؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص ۱۴۷۱).

اخلاق در این مقاله به معنای ملکات فردی یا توصیه‌های رفتاری شخصی به کاربران شبکه‌های اجتماعی نیست. اخلاق کاربری، به رفتار فرد درون شبکه اجتماعی توجه دارد؛ اما اخلاق طراحی، مبانی ارزشی و انسان‌شناختی نهفته در معماری سکوها را مدنظر قرار می‌دهد و به مجموعه‌ای از اصول اخلاقی مانند: فطرت‌محوری، کرامت‌محوری، کمال‌جویی ... در معماری شبکه‌های اجتماعی اطلاق می‌شود که می‌تواند در سامان‌دهی روابط انسانی، نهادها، ساختارهای اجتماعی و حتی طراحی فناوری‌ها نقش‌آفرینی کند.

۱-۱-۲. شبکه‌های اجتماعی

شبکه‌های اجتماعی، در تعریف رایج، خدماتی مبتنی بر وب و اینترنت‌اند که به کاربران امکان می‌دهند برای خود نمایه‌ای عمومی یا نیمه‌عمومی ایجاد کنند، با دیگران ارتباط برقرار سازند، شبکه‌ای از پیوندها تشکیل دهند و محتواهای گوناگون را تولید، بازنشر و مبادله کنند (Boyd & Ellison, 2007, pp. 210–230). برخی پژوهشگران نیز شبکه‌های اجتماعی را نوعی خدمات برخط دانسته‌اند که کاربران از طریق آن‌ها قادرند انواع متنوعی

از محتوا را خلق و با دیگران به اشتراک بگذارند (Bolton et al., 2013, pp. 245–267).

در این مقاله، شبکه اجتماعی تنها بستری برای ارتباط کاربران تلقی نمی‌شود؛ بلکه به‌مثابه سکویی طراحی‌شده فهم می‌شود که از طریق معماری فنی، سیاست‌های داده‌ای، منطق الگوریتمی و سازوکارهای تعامل، الگوهای خاصی از کنش اجتماعی را امکان‌پذیر یا تقویت می‌کند. این تلقی با محور مقاله ـ یعنی طراحی شبکه‌های اجتماعی ـ هماهنگ است.

۱-۱-۳. تمدن

مفهوم تمدن در کاربردهای لغوی و تاریخی خود با مدنیت، حضارت، نظم اجتماعی و سبک زندگی پیوند دارد. برخی پژوهشگران ریشه «تمدن» را از ماده «م د ن» به معنای شهر دانسته‌اند و برخی دیگر «مدینه» را برگرفته از ریشه «د ی ن» دانسته‌اند که در آن معنای فرمان‌پذیری و سامان اجتماعی نهفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۷ق، ج۱۳، ص ۴۰۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، صص ۳۴۲ و ۹۰۸). در زبان عربی نیز واژه تمدن با مفهوم «حضارت» نسبت دارد؛ مفهومی که در برابر «بداوت» قرار می‌گیرد و به شهرنشینی و استقرار اجتماعی اشاره دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، صص ۷۵ و ۲۳۵). ابن‌خلدون نیز با به‌کارگیری تعبیرهای «عمران بدوی» و «عمران حضری»، تمدن را در نسبت با صورت‌های مختلف عمران و زیست جمعی تحلیل می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲، ج۱، ص ۵۳، ۱۴۹ و ۵۰۹).

در زبان‌های اروپایی معادل‌هایی مانند civilization و civilisation از ریشه لاتینی civilis گرفته شده‌اند و با شهرنشینی، آیین شهری و سازمان‌یافتگی زندگی جمعی پیوند دارند. در این تلقی، تمدن مجموعه‌ای از نهادها و روابط است که صورت منظم‌تری از زندگی اجتماعی را پدید می‌آورد (دورانت، ۱۳۶۵، ص ۲۵۶). در فرهنگ فارسی نیز تمدن به شهرنشین شدن، خوگرفتن به آداب و اخلاق شهری و همکاری افراد جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی و سیاسی معنا شده است (معین، ۱۳۴۲، ص ۱۱۳۹).

بااین‌حال، در این پژوهش، تمدن صرفاً در معنای لغوی یا تاریخی آن مورد نظر نیست؛ بلکه به‌مثابه «نظام کلان مناسبات انسانی» فهم می‌شود؛ تعریفی که در ادامه مبنای چارچوب نظری مقاله قرار می‌گیرد.

۲-۱. چارچوب نظری

۱-۲-۱. تمدن به‌مثابه نظام کلان مناسبات انسانی

در ادبیات تمدنی، می‌توان چند رویکرد را بازشناخت. رویکرد «مدنی‌انگار» تمدن را در نسبت با مدنیت و سبک زندگی فهم می‌کند (سپهری، ۱۳۸۵، صص ۲۳-۲۴؛ مبلغی، ۱۴۰۴، صص ۲۴۷-۲۴۸). رویکرد «نظام‌انگار» تمدن را نظامی ساختارمند می‌داند که دارای نهادها و ساختارهای اجتماعی خاص است (بابائی و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ص ۵۱). رویکرد «انسانی‌انگار» نیز تمدن را در نسبت با رشد و تعالی انسان تحلیل می‌کند (پورامین، ۱۳۸۹، ص ۵۷؛ مالک بن نبی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۰).

در تبیین تمدن بر اساس نسبت میان «ساختارها و ابزارها» از یک سو و «سبک زندگی» از سوی دیگر، تمدن از ترکیب دو بعد اساسی بازتعریف می‌شود: بعد ابزاری (برنامه‌ها، ساختارها، نهادها و زیرساخت‌ها) و بعد زیسته که در سبک زندگی ظهور می‌یابد (خامنه‌ای، ۱۳۹۱). براین‌اساس، میان زیرساخت‌ها و سبک زندگی رابطه‌ای دوسویه برقرار است.

در امتداد این رویکرد، تمدن کلان‌ترین نظام مناسبات انسانی تلقی می‌شود که همه ساحات اجتماعی را متأثر می‌کند (بابائی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۶). باورها و ارزش‌ها ارکان اصلی تمدن‌اند و نظامات اجتماعی بدنه‌ای هستند که سبک زندگی و هویت تمدنی از طریق آن شکل می‌گیرد (بابائی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۷).

بر این مبنا، شبکه‌های اجتماعی را باید یکی از صورت‌های نوین سازمان‌دهی مناسبات انسانی دانست؛ زیرا از طریق معماری ارتباطی، قواعد دیده‌شدن و سازوکارهای تعامل، در شکل‌دهی روابط انسانی و سبک زندگی نقش دارند؛ بنابراین، طراحی شبکه‌های اجتماعی صرفاً مسئله‌ای فنی یا رسانه‌ای نیست، بلکه مسئله‌ای تمدنی و اخلاقی است.

۱-۲-۱. فلسفه فناوری

فلسفه فناوری تأملی درباره ماهیت، حقیقت و نسبت فناوری با انسان و جامعه است (عبدالکریمی، ۱۳۸۷، صص ۷۸-۸۸). در این حوزه، چهار رویکرد عمده مطرح شده است: ابزارانگاری، جبرگرایی، ذات‌انگاری و ارزش‌انگاری (امیدعلی و حسینی، ۱۳۹۱، صص ۲۵-۳۷).

بر اساس دیدگاه ابزارانگاری، فناوری ابزاری خنثی است و به خودی خود واجد جهت‌گیری اخلاقی، فرهنگی یا اجتماعی نیست. در این تلقی، فناوری اهداف انسان را تغییر نمی‌دهد و پیامدهای مثبت یا منفی آن تابع نحوه استفاده کاربران است؛ بنابراین، ارزش‌ها و هنجارها نه به خود فناوری، بلکه به بهره‌برداران آن نسبت داده می‌شود (خوشنویس، ۱۳۸۷، ص ۶). این نگاه در تحلیل شبکه‌های اجتماعی ناکارامد است. کاربر در شبکه اجتماعی در خلأ تصمیم نمی‌گیرد؛ بلکه درون محیطی طراحی‌شده قرار دارد که گزینه‌ها، پاداش‌ها، محدودیت‌ها، محرک‌ها و مسیرهای رفتاری خاصی را پیش روی او می‌گذارد. سازوکارهایی مانند پسندیدن، بازنشر، دنبال‌کردن، اعلان‌های لحظه‌ای، الگوریتم‌های اولویت‌دهی محتوا، نظام توصیه‌گر، طراحی خوراک محتوا و پاداش‌دهی به ماندگاری کاربر نشان می‌دهند که شبکه‌های اجتماعی ابزارهایی منفعل نیستند. آن‌ها رفتار را فقط ممکن نمی‌کنند؛ بلکه آن را شکل می‌دهند، تقویت می‌کنند و گاه به سمت خاصی می‌رانند.

رویکرد دوم، جبرگرایی فناورانه است. در این دیدگاه، فناوری واجد هویتی مستقل فرض می‌شود که با منطق درونی خود گسترش می‌یابد و جامعه را به‌صورت قهری تحت تأثیر قرار می‌دهد (مهدی‌زاده و توکل، ۱۳۸۶). در برخی تقریرهای این رویکرد، فناوری را دارای هویتی مستقل و مؤثر در تغییرات اجتماعی می‌دانند (عاملی، ۱۳۹۶، ص ۴۹).

رویکرد سوم، ذات‌انگاری است. در این نگاه، فناوری دارای نوعی نیروی فرهنگی و بار ارزشی مستقل تلقی می‌شود. به‌عبارتی از نظر این رویکرد فناوری پدیده‌ای است که با اقتضائات خاص خود، نظام فرهنگی و اجتماعی جدیدی پدید می‌آورد. در برخی تقریرهای این دیدگاه، فناوری واجد جهت‌گیری خاصی دانسته می‌شود که می‌تواند بر جامعه و حتی بر انسان سیطره یابد (عاملی، ۱۳۹۶، ص ۵۰). اهمیت این رویکرد در آن است که به غیرخنثی‌بودن فناوری توجه می‌دهد و نشان می‌دهد ابزارهای فنی می‌توانند حامل جهت‌گیری فرهنگی و اجتماعی باشند. بااین‌حال، اگر ذات‌انگاری به صورت سخت‌گیرانه فهم شود، ممکن است به این نتیجه برسد که فناوری‌ها اقتضائاتی ثابت و تغییرناپذیر دارند و امکان بازطراحی اخلاقی و فرهنگی آن‌ها محدود است.

رویکرد چهارم، ارزش‌انگاری است. این رویکرد از یک سو، خنثی‌بودن فناوری را

نمی‌پذیرد و از سوی دیگر، آن را امری جبری و تغییرناپذیر نمی‌داند. بر اساس این دیدگاه، فناوری و نحوه بهره‌برداری از آن در نسبت با انسان، جامعه، ارزش‌ها و شرایط تاریخی شکل می‌گیرد. انسان در ساخت و تحول فناوری نقش دارد، هرچند در این مسیر با محدودیت‌های فنی، مادی و ساختاری نیز روبه‌روست؛ بنابراین، در چارچوب محدودیت‌های موجود، این انسان و نظام ارزشی اوست که تعیین می‌کند فناوری چه طرح، چه کارکرد و چه جهت‌گیری‌ای داشته باشد (شریف‌زاده و مقدم‌حیدری، ۱۳۹۴، ص ۳۱). از این منظر، فناوری نباید مستقل از اقتضائات فرهنگی و اخلاقی جامعه عرضه شود؛ بلکه باید در نسبت با نیازها، ارزش‌ها و غایات انسانی طراحی و تنظیم گردد. این رویکرد، نسبت به رویکردهای دیگر مترقی‌تر بوده و انسان را کمتر دچار انفعال می‌کند.

بررسی رویکردهای گوناگون در فلسفه فناوری مشخص می‌سازد، نظریه پردازان فلسفه فناوری عوامل مؤثر بر نحوه بکارگیری فناوری را به صورت کامل در نظر نگرفته‌اند. عوامل متعددی در فرهنگ آفرینی توسط یک فناوری تأثیر دارد. در حوزه فناوری رسانه عواملی مانند مدیریت و کنترل فناوری، ساختار فناوری، فرایند و نحوه توزیع فناوری، قوانین و مقررات استفاده از فناوری و کاربر در ایجاد فرهنگ توسط فناوری دخالت دارد (کهوند، ۱۳۹۸). براین‌اساس، شبکه‌های اجتماعی محصول تصمیم‌های طراحی، اهداف اقتصادی، سیاست‌های حاکم بر سکوها، الگوهای حکمرانی، فرهنگ کاربران و نظام‌های ارزشی پشتیبان‌اند؛ بنابراین، اگر طراحی موجود شبکه‌های اجتماعی حامل نوعی ارزش‌گذاری درباره انسان است، پرسش از مبانی اخلاقی ناظر به طراحی آن‌ها پرسشی موجه و ضروری خواهد بود.

از همین‌جا پیوند فلسفه فناوری با مسئله اخلاق تمدنی آشکار می‌شود. اگر فناوری‌ها، از جمله شبکه‌های اجتماعی، در نسبت با ارزش‌ها و اهداف سازندگان و سیاست‌گذاران خود شکل می‌گیرند، باید پرسید طراحی آن‌ها بر اساس چه مبنای انسان‌شناختی، اخلاقی و چه غایتی سامان یافته است.

۳-۲-۱. شبکه‌های اجتماعی به مثابه معماری اخلاقی تمدنی

بر پایه مباحث پیشین، می‌توان طراحی شبکه‌های اجتماعی را به‌مثابه نوعی معماری

اخلاقی تمدنی فهم کرد. این تعبیر از دو جهت اهمیت دارد. نخست، از جهت «معماری اخلاقی»؛ زیرا شبکه اجتماعی محیطی طراحی‌شده است تا برخی رفتارها را آسان‌تر، برخی را دشوارتر، برخی را پاداش‌پذیرتر و برخی را نامرئی‌تر می‌کند. دوم، از جهت «تمدنی»؛ زیرا این معماری در مقیاس گسترده بر مناسبات انسانی، سبک زندگی، هویت‌یابی، مصرف فرهنگی، توجه جمعی و صورت‌بندی روابط اجتماعی اثر می‌گذارد.

شبکه‌های اجتماعی از روش ساختارها و سازوکارهای فنی خود، کیفیت ارتباط، نحوه دیده‌شدن، الگوی کنش متقابل، منطق تولید و مصرف محتوا و حتی صورت‌بندی برخی ترجیحات انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. تصمیم‌هایی مانند: طراحی الگوریتم‌ها، قواعد نمایش محتوا، نظام پاداش‌دهی، امکان پسندیدن، بازنشر، دنبال‌کردن، محدود یا گسترده‌کردن دسترسی، نحوه بازنمایی هویت و روش رتبه‌بندی محتوا، نوعی پاسخ ضمنی به این پرسش است که چه چیزی باید دیده شود، چه رفتاری باید تقویت شود، چه نوع ارتباطی ارزشمند تلقی شود و کاربر در چه جایگاهی فهم شود.

براین‌اساس، طراحان و ارائه‌دهندگان خدمات شبکه‌های اجتماعی، آگاهانه یا ناآگاهانه، بر پایه نوعی فلسفه اخلاقی، نظام ترجیحات و انسان‌شناسی ضمنی دست به طراحی می‌زنند. ساختار هر سکو می‌تواند نوع خاصی از محتوا، روش خاصی از ارتباط، الگوی خاصی از کنش و حتی سبک خاصی از حضور اجتماعی را تقویت کند. تفاوت میان سکوها نیز از همین‌جا ناشی می‌شود: برخی سکوها بیش از همه برای سرگرمی و مصرف سریع محتوا مناسب‌اند، برخی برای کنش جمعی و بسیج اجتماعی، برخی برای بازنمایی سبک زندگی و نمایش هویت، و برخی برای گفت‌وگو، آموزش یا شبکه‌سازی تخصصی؛ این تفاوت‌ها تصادفی نیست؛ بلکه به معماری سکوها، منطق اقتصادی، سیاست‌های نمایش محتوا و نظام پاداش‌دهی آن بازمی‌گردد.

از سوی دیگر، اگر تمدن را نظام کلان مناسبات انسانی بدانیم، شبکه‌های اجتماعی را نمی‌توان بیرون از مسئله تمدن قرار داد. تمدن، نظامی پویا، تحول‌پذیر و قابل تسری است که الگوهای زیستی و مناسبات انسانی را در مقیاس گسترده شکل می‌دهد. کارکرد تمدن نیز ایجاد ارتباطی انسانی و عادلانه میان انسان‌ها برای شکل‌گیری تمدنی معقول، انسانی و اخلاقی است (بابائی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۸). بر این مبنا، هر ساختاری که در مقیاس وسیع بر روابط

انسانی اثر بگذارد، در قلمرو تحلیل تمدنی قرار می‌گیرد. شبکه‌های اجتماعی امروز دقیقاً چنین جایگاهی دارند. آن‌ها بخش مهمی از تعاملات روزمره، هویت‌یابی اجتماعی، مواجهه با اطلاعات، شکل‌گیری افکار عمومی، مصرف فرهنگی و تجربه زیسته انسان معاصر را سامان می‌دهند.

تمدن دارای دو غایت سلبی و ایجابی مقاومت در برابر آشوب‌ها، کاستی‌ها و بحران‌های کلان اجتماعی و تأمین نیازهای کلان مادی و معنوی جامعه معرفی می‌شود. تمدن زمانی حقیقتاً تمدن خواهد بود که صورت‌بندی مناسبات انسانی در خدمت رفع کاستی‌های کلان و تأمین نیازهای مادی و معنوی انسان قرار گیرد (بابائی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۹). این تحلیل، دلالتی مستقیم در نقش تأثیرگذار طراحی شبکه‌های اجتماعی در معماری اخلاقی تمدنی دارد. اگر این سکوها به‌گونه‌ای طراحی شوند که روابط انسانی را سطحی، مصرف‌زده، خودنمایانه، تحریک‌پذیر، قطبی‌شده یا وابسته به دیده‌شدن دائمی کنند، آن‌گاه نه‌تنها به تحقق کارکرد تمدنی کمک نمی‌کنند، بلکه بخشی از بحران مناسبات انسانی می‌شوند. در مقابل، اگر طراحی آن‌ها در خدمت کرامت انسانی، رشد معرفتی و ارتقای سبک زندگی باشد، می‌توانند در جهت کارکردهای ایجابی تمدن قرار گیرند.

از این منظر، شبکه‌های اجتماعی واجد حیثیت اخلاقی‌اند، زیرا طراحی آن‌ها در شکل‌گیری رفتارها و روابط انسانی دخالت دارد؛ و واجد حیثیت تمدنی‌اند، زیرا این دخالت در مقیاس گسترده و در سطح سبک زندگی، هویت جمعی و مناسبات اجتماعی رخ می‌دهد؛ بنابراین، مسئله اصلی این است که معماری سکوها چه نوع انسان و جامعه‌ای را مفروض می‌گیرد و چه نوع رابطه‌ای را تقویت می‌کند.

بر پایه ترکیب دو مبنای نظری پیش‌گفته، یعنی «تمدن به‌مثابه نظام کلان مناسبات انسانی» و «فناوری به‌مثابه پدیده‌ای ساختارمند و با قابلیت طراحی»، می‌توان گفت شبکه‌های اجتماعی نوعی معماری اخلاقی تمدنی‌اند. آن‌ها معماری‌اند، زیرا از طریق ساختارها، قواعد و سازوکارهای فنی محیط کنش را شکل می‌دهند؛ اخلاقی‌اند، زیرا در ترجیح‌دادن برخی رفتارها، روابط و ارزش‌ها نقش دارند؛ و تمدنی‌اند، زیرا در مقیاس گسترده مناسبات انسانی، سبک زندگی، هویت و فرهنگ عمومی را بازتنظیم می‌کنند.

براین‌اساس، بی‌توجهی به مبانی اخلاقی در طراحی شبکه‌های اجتماعی، در عمل به

معنای واگذاری یکی از مهم‌ترین میدان‌های شکل‌دهی به مناسبات انسانی به ارزش‌هایی است که ممکن است سنجیده و سازگار با کرامت و تعالی انسان نباشند؛ ازاین‌رو، مبانی انسان‌شناختی در آموزه‌های اسلامی می‌توانند مبنای بازاندیشی معماری این سکوها قرار گیرند.

۲. کرامت انسانی، مبنای حرمت ذاتی و اکتسابی

کرامت انسانی به حرمت و ارزش ذاتی همه انسان‌ها اشاره دارد که ریشه در خلقت ویژه انسان توسط خداوند دارد. قرآن کریم در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰) بر این کرامت تکوینی تأکید می‌کند. این آیه نشان می‌دهد کرامت انسانی، موهبتی الهی و ذاتی همه انسان‌هاست. در اندیشه اسلامی، کرامت انسانی دارای دو ساحت است؛

الف) کرامت ذاتی و تکوینی: این کرامت، ریشه در «خلافت الهی» انسان دارد. قرآن می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰). انسان به عنوان «خلیفةالله»، نماینده و جانشین خداوند بر روی زمین است. خلافت الهی به این معناست که انسان می‌تواند افعالی انجام دهد که صفات و افعال الهی در آن تجلی کند؛ از این رو، جایگاه انسان در هستی، جایگاهی است که هیچ موجود دیگری از آن برخوردار نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۳، ص۵۳)؛ همچنین انسان از «فطرت الهی» برخوردار است: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم، ۳۰). این فطرت، انسان را به سوی خدا و کمالات الهی سوق می‌دهد و زمینه‌ساز کرامت اکتسابی است.

این کرامتِ ذاتی، همگانی، غیرقابل سلب و ثابت است. هیچ انسانی نمی‌تواند کرامت ذاتیِ خود یا دیگری را از دست بدهد یا سلب کند. بر این اساس، هرگونه طراحی شبکه‌های اجتماعی که بر پایه «ارزش‌گذاریِ تبعیض‌آمیز» مانند الگوریتم‌های امتیازدهی به کاربران بر اساس میزان تعامل یا کالاانگاری از انسان در کاهش حرمت کاربر به داده و ترافیک استوار باشد، در تعارض با اصل کرامت ذاتی قرار می‌گیرد.

ب) کرامت اکتسابی: افزون بر کرامت ذاتی، اسلام برای انسان «کرامت اکتسابی» نیز قائل است؛ کرامتی که انسان با ایمان، تقوا، علم و عمل صالح به دست می‌آورد. قرآن می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات، ۱۳) این کرامتِ اکتسابی، متغیّر و دارای

مراتب است و به عنوان مبنای ارزش‌گذاریِ حقیقی انسان‌ها در نظام تشریع خداوند عمل می‌کند.

از منظر «اخلاق تمدنی» طراحی شبکه‌های اجتماعی نه تنها باید به کرامت ذاتی کاربران احترام بگذارد، بلکه زمینه تحقق کرامت اکتسابی را نیز فراهم سازد. به عبارت دیگر، شبکه‌های اجتماعی باید به گونه‌ای طراحی شوند که کاربران را به سوی تقوا، علم‌آموزی، صداقت و نیکوکاری سوق دهند و از هرگونه الگوریتمی که کاربران را به سوی رذایل و تضعیف کرامت اکتسابی سوق می‌دهد مانند تشویق به دروغ، نمایش‌گری، شایعه‌پراکنی و خشونت پرهیز کنند. بر این اساس، طراحی شبکه‌های اجتماعی نه‌تنها باید به آسیب‌زدایی از کرامت کاربران بسنده کند بلکه باید زمینه‌سازی برای شکوفایی کرامت اکتسابی و تقویت کرامت از طریق فرصت‌های تعالی را نیز در دستور کار قرار دهد.

به بیان دیگر توجه به کرامت انسانی به‌عنوان یکی از مبانی اخلاقی ضرورتی تمدنی برای جلوگیری از تحریف مناسبات انسانی در زمان کنونی به شمار می‌رود. طراحی شبکه‌های اجتماعی بر مبنای اخلاق تمدنی، شبکه‌های اجتماعی را از تهدیدی برای تمدن اسلامی به رکنی از ارکان تحقق و شکوفایی آن تبدیل خواهد کرد.

۳. ساحت روحانی وجود انسان؛ مبنای غایت معنوی حیات

قرآن کریم تصویری عمیق و چندلایه از انسان ارائه می‌دهد که در آن، حقیقت آدمی منحصر به کالبد مادی او نیست. خداوند در آیات متعدد، فرایند آفرینش انسان را در دو مرحله اساسی تکوین مادی و مرحله نفخ روح الهی بیان می‌کند. آیه «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ» به روشنی نشان می‌دهد وجود انسان، حاصل پیوند دو ساحت متفاوت ساختار مادی جسم و روح الهی می‌باشد. خداوند پس از آفرینش آدم، فرشتگان را به سجده در برابر او امر کرد (بقره، ۳۴)؛ سجده‌ای که به سبب روح الهی و شأن خلیفه‌اللهی انسان بود؛ ازاین‌رو، اصالت با روح است و بدن، ابزار و ظرفی برای تحقق اهداف روحانی و الهی انسان در این جهان مادی به شمار می‌رود.

بر اساس این مبنا هدف نهایی زندگی انسان‌ها قرب الهی و رسیدن به سعادت ابدی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، صص ۴۱-۴۴). این مبنا، شاخص‌های موفقیت و پیشرفت تمدنی را از

انحصار رشد اقتصادی و فناورانه خارج می‌کند و شاخص‌های معنوی و اخلاقی را در اولویت قرار می‌دهد.

بر این اساس، هر ساختاری که انسان را تنها در سطح لذت، تحریک، سرگرمی یا واکنش آنی سازمان دهد، تصویری ناقص و کاهش‌یافته از او ارائه کرده است و هر معماری که توجه انسان را پراکنده، تحریک‌شده و وابسته به پاداش‌های بیرونی نگه دارد، امکان تذکر، خودآگاهی و رشد معنوی او را تضعیف می‌کند. شبکه‌های اجتماعی فعلی با استفاده از اصول روانشناسی رفتاری مانند مکانیسم‌های متغیر پاداش، جستجوی بی‌پایان، پیام‌های مهندسی‌شده، بعد روحانی کاربر را نادیده گرفته و زمینه رشد و تکامل آن را فراهم نمی‌سازد.

ازاین‌رو طراحی اخلاقی باید ابزارهای خودتنظیمی، هشدارهای آگاهانه و اولویت‌دادن به تعاملات هدف‌مند به جای تعاملات سطحی و پرشمار را فراهم سازد. به‌عبارتی شبکه اجتماعی تراز تمدن اسلامی باید تزکیه‌گر باشد.

۴. هدف‌مندی و کمال‌جویی انسان؛ مبنای کنشگریِ هدف‌مند

بر اساس مبانی انسان‌شناختی برگرفته از اندیشهٔ اسلامی، انسان موجودی ذاتاً هدف‌مند است و همهٔ افعال اختیاری خود را در جهت تحقق اهدافی مشخص سامان می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱«الف»، ج۱، ص ۲۸). حتی رفتارهایی که در ظاهر بی‌هدف به نظر می‌رسند، از مقاصدی مانند «سرگرمی» خالی نیستند؛ ازاین‌رو، تفاوت اصلی میان انسان‌ها در اصل هدف‌مندی نیست، بلکه در گزینش نوع اهداف و مراتب آن‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج۱، صص ۵۰-۵۱).

از منظر یادشده، انسان همواره در جستجوی کمال است؛ هرچند انسان‌ها در تشخیص مصادیق کمال با یکدیگر اختلاف دارند و گاه ممکن است امری را که ضد کمال است، به غلط کمال بپندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ «ب»، ص ۳۳۳). این کمال‌جویی نامتناهی و سیری‌ناپذیر است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، صص ۳۵-۳۷ و ۴۸-۵۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۴). بر این اساس، هدف و کمال نهایی انسان، قرب به خداوند متعال معرفی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، صص ۴۱-۴۴). در آیات و روایات نیز با تعبیرهای گوناگون به این حقیقت اشاره شده است (واقعه، ۱۰-۱۱؛ الصحیفة السجادیة، مناجاة المُریدین).

طراحی فعلی شبکه‌های اجتماعی با معماری جستجوهای بی‌پایان، اعلان‌های مهندسی‌شده و الگوریتم‌های پیش‌بینی‌کننده، کاربر را به موجودی واکنش‌محور و منفعل بدل می‌سازد. معماری اخلاقیِ مبتنی بر هدف‌مندی باید کاربر را به کنشگری هدف‌مند بدل سازد.

از طرفی، بخش بزرگی از تأثیرات شبکه‌های اجتماعی بر هدف‌مندی کاربر، از طریق اهداف پنهان معماری سکوها مانند بیشینه‌سازی زمان ماندگاری، انباشت تأیید اجتماعی، وابستگی به پاداش متغیر اعمال می‌شود. طراحی مبتنی بر پذیرش کمال‌جویی انسان باید شفافیت هدف‌گذاری را نهادینه کند. کاربر بداند هر ویژگی مانند ابراز علاقه، بازنشر و الگوریتم توصیه‌گر به طور ضمنی چه غایتی را دنبال می‌کند و این غایت با کمال نهایی او چه نسبتی دارد. این آگاهی شرط لازم برای مقاومت در برابر دستکاری هدف‌گذاری کاربران است.

همچنین طراحی شبکه اجتماعی نباید اهداف کاذب و جذاب را به جای کمال حقیقی در کاربران خود نهادینه کند، بدین صورت که مکانیسم‌های پاداش‌دهی، جلب توجه و پیام‌های مهندسی‌شده، موجب شود کاربر اموری مانند شهرت زودگذر، لذت آنی یا خشونت قبیله‌ای را کمال بپندارد.

کمال‌جویی نامتناهی انسان‌ها در درون نظامات انسانی معنا و نمود تمدنی می‌یابد. طراحی شبکه اجتماعی باید کنشگری کاربر را در افق تمدنی به کمال پیوند دهد. این بدین معناست که سکو باید امکان مواجهه با الگوهای زیسته‌ی کمال‌آفرین مانند تجارب معنوی جمعی، مشارکت در امور خیر، همبستگی اجتماعی را فراهم آورد و شاخص‌هایی مانند همکاری در حل مسئله جمعی، یادگیری بین‌نسلی و تقویت همدلی را در اولویت قرار دهد. به بیان دیگر، معماری سکو باید کمال فردی را در بستر تکامل تمدنی معنادار سازد و کاربر را به این فهم برساند که بخش بزرگی از کمال‌جویی او در نسبت با جامعه‌ای تکامل‌یافته و معنوی محقق می‌شود. هدف‌مندی و کمال‌جویی انسان به عنوان مبنای اخلاق تمدنی، شبکه‌های اجتماعی را به سمتی سوق می‌دهد که با بازگرداندن کنشگری هدف‌مند، جلوگیری از جایگزینی کمالات کاذب بستری برای پیوند کمال فردی با افق تمدنی فراهم آورند.

۵. مسئولیت‌پذیری همه‌جانبه؛ مبنای نظارت و پاسخ‌گویی

در حالی که بر اساس برخی رویکردهای اومانیستی تأکید بر خودآیینی و حقوق فردی ممکن است بر ابعاد تکلیفی و مسئولیت‌های متقابل اجتماعی غلبه یابد (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۵۹). از منظر آموزه‌های اسلامی، انسان موجودی مسئول است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۲، ص ۳۸). این مسئولیت هم در برابر خداوند متعال، هم نسبت به خویشتن خویش و هم در قبال سایر موجودات عالم تحقق می‌یابد. بر خلاف دیدگاه قرائت‌هایی از فردگرایی لیبرال، لیبرتاریانیسم و برخی صورت‌های نسبی‌گرایی اخلاقی، خودگرایی اخلاقی و پراگماتیسم است که فرهنگ لاابالی‌گری و بی‌تفاوتی را در قالب اصولی مانند فردگرایی و نسبی‌گرایی ترویج می‌کنند، انسان مسلمان از کنار رفتارهای دیگران بی‌تفاوت نمی‌گذرد و در حد توان خود به «امر به معروف و نهی از منکر» می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱«ج»، صص ۲۳۳-۲۳۴). این مسئولیت در مورد کسانی که پیوند نزدیک‌تری با فرد دارند، شدت بیشتری می‌یابد (تحریم، ۶). هر فردی حتی نسبت به خود نیز وظایفی دارد که در صورت نادیده‌گرفتن آن‌ها، باید در برابر خداوند پاسخ‌گو باشد. افزون‌براین، قلمرو مسئولیت انسان تنها به خود و جامعهٔ انسانی محدود نمی‌شود، بلکه سایر موجودات عالم طبیعت اعم از جاندار و بی‌جان نیز در حوزهٔ مسئولیت او قرار دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ «د»، صص ۹۹-۱۰۱). قرآن کریم همچنین بر مسئولیت انسان در قبال همهٔ نعمت‌های الهی تأکید ورزیده است (تکاثر، ۸).

بدیهی است که مسئولیت انسان تنها در حوزهٔ افعال اختیاری معنا می‌یابد و تحقق افعال اختیاری وابسته به وجود دو شرط اساسی قدرت و آگاهی است. بااین‌حال، فراهم ساختن مقدمات انجام فعل نیز گاه بر عهدهٔ افراد مسئول است؛ برای نمونه، افراد موظف‌اند بینش خود را در زمینهٔ وظایفشان افزایش دهند و موانع موجود را از پیشِ پای خود بردارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، صص ۳۸-۳۹). این نگاه جامع به مسئولیت به‌عنوان یکی از مبانی علوم انسانی در تحلیل کنش‌های فردی و اجتماعی و حقوق و تکالیف متقابل انسان‌ها و رابطهٔ آنان با طبیعت و خداوند مورد استفاده قرار می‌گیرد.

طراحی فعلی شبکه‌های اجتماعی با ویژگی‌هایی مانند ناشناس‌بودن کاربران، حذف

بازخوردهای طبیعی مسئولیت‌پذیرانه، نبود نمایش عواقب بلندمدت رفتارهای کلامی و تشویق به قضاوت‌های آنی و بدون تأمل، کاربر را به موجودی مسئولیت‌گریز بدل می‌سازد. کاربر به راحتی توهین می‌کند، شایعه پخش می‌کند و بدون ترس از پاسخ‌گویی اجتماعی، از کنار آسیب‌های رفتار خود می‌گذرد. معماری سکو نه تنها مسئولیت او را یادآوری نمی‌کند، بلکه با پنهان‌سازی هویت و حذف بسترهای پاسخ‌خواهی، فرهنگ بی‌مسئولیتی را نهادینه می‌سازد.

بخش بزرگی از تأثیر شبکه‌های اجتماعی در مسئولیت‌گریزی کاربر، از طریق اهداف پنهان سکوها اعمال می‌شود. بیشینه‌سازی تعامل به هر قیمتی موجب می‌شود کاربر به‌منظور جلب توجه مرزهای مسئولیت اخلاقی را نادیده بگیرد. طراحی الگوریتم‌های بدون شفافیت در قبال پیامدهای رفتاری، کاربر را از درک تأثیر رفتار او بر دیگران و جامعه بازمی‌دارد.

طراحی مبتنی بر پذیرش مسئولیت‌پذیری باید شفافیت در لوازم اخلاقی معماری را نهادینه کند. کاربر باید بداند هر ویژگی سکو مانند اشتراک‌گذاری خودکار، بازنشر بی‌هویت، امکان ویرایش یا حذف پیام چه نسبت و تأثیری بر مسئولیت او در قبال دیگران دارد. الگوریتم‌های توصیه‌گر، چگونه محتواهایی را که مستلزم مسئولیت بیشتر مانند اخبار تأیید نشده، شایعات، توهین‌های پنهان است در اولویت قرار می‌دهند. داده‌های تولیدشده توسط او مانند موقعیت، رفتار، ترجیحات در چه مسیرهایی برای تأثیرگذاری بر دیگران مانند هدف‌مندسازی تبلیغات برای دستکاری رأی یا احساسات جمعی به کار گرفته می‌شود. این آگاهی سبب مقاومت در برابر طراحی‌های مسئولیت‌گریزانه و انجام آگاهانه تکالیف اخلاقی است.

طراحی شبکه اجتماعی مبتنی بر مبانی اخلاقی از نهادینه‌سازی مسئولیت‌های کاذب به جای مسئولیت حقیقی جلوگیری می‌کند. در معماری فعلی شبکه‌های اجتماعی مسئولیت‌های کاذبی مانند نمایش تمام وقایع و حوادث پیرامونی، واکنش کور و نادرست به حوادث اجتماعی، افراط در حمایت از اهداف نادرست گروهی تقویت می‌شوند.

طراحی شبکه اجتماعی در افق تمدنی باید امکان مواجهه با الگوهای مسئولیت‌آفرین جمعی مانند همکاری در پروژه‌های عام‌المنفعه، نظارت همگانی بر عملکرد نهادها، پاسخ‌خواهی از مسئولان اجتماعی و مشارکت در حل مسائل اجتماعی را فراهم آورد.

شاخص‌هایی مانند پاسخ‌گویی در قبال گفتار، شفافیت در ادعاها، کمک به دیگران و گزارش تخلفات اجتماعی را در اولویت نمایش و تشویق قرار دهد. معماری سکو باید به کاربر این درک را منتقل کند که بخش بزرگی از مسئولیت او در نسبت با جامعه در افق تمدنی تعریف می‌شود و انسان با پذیرش مسئولیت در قبال دیگران و مشارکت در ساخت تمدنی اخلاقی می‌تواند به قرب الهی نایل آید.

بدین‌ترتیب، شبکه‌های اجتماعی از ابزار مسئولیت‌گریزی به زیرساخت تمدنی مسئولیت‌پذیری تبدیل می‌شوند؛ جایی که کاربر نه تنها در قبال گفتار و رفتار خود پاسخ‌گو است، بلکه زمینه‌ساز تحقق عدالت و معنویت در مقیاس جمعی نیز می‌گردد. این همان معنای «شبکه اجتماعی تراز تمدن اسلامی» است.

۶. فطرت الهی؛ مبنای بازگشت به سرشتِ توحیدی

همهٔ انسان‌ها، فارغ از تفاوت‌های نژادی، فرهنگی و جغرافیایی، از سرشتی مشترک و فطرتی الهی برخوردارند. یکی از مهم‌ترین شواهد وجود این سرشت واحد، اتفاق نظر همگان در احکام اولیهٔ عقل نظری و عقل عملی مانند ضرورت عدالت‌ورزی است. افزون‌براین، همهٔ انسان‌ها از تمایلات فراحیوانی نظیر حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی و کمال‌طلبی بهره می‌برند (رجبی، ۱۳۸۰، صص ۱۲۴-۱۲۶).

مؤید دیگر این سرشت مشترک الهی آموزه‌های قرآنی و روایی دربارهٔ فطری‌بودن شناخت و گرایش به خداوند است. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «فِطْرَتَ اللهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللهِ؛ همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است و آفرینش الهی تغییرناپذیر است» (روم، ۳۰). برخی روایات، این آیه را ناظر به فطری‌بودن توحید دانسته‌اند؛ چنان که امام صادق علیه‌السلام در تفسیر آن فرمود: «خداوند همگان را بر فطرت توحید آفرید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص ۱۲).

دیگر مستند مهم برای وجود سرشت الهی انسان، آیهٔ «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَی...» معروف به آیه میثاق است (اعراف، ۱۷۲). امام صادق علیه‌السلام در تفسیر این آیه می‌فرماید: «این معرفت در دل‌های آنان قرار داده شد، سپس آن را فراموش کردند، اما روزی آن را به یاد می‌آورند؛

و اگر این میثاق نبود، هیچ کس نمی‌دانست خالق و روزی‌دهنده‌اش کیست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص ۲۸۰). از این روایت برمی‌آید که شناخت فطری خداوند از نوع علم حضوری و بی‌واسطه است، نه شناختی حصولی و مبتنی بر مفاهیم اکتسابی (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، صص ۴۷-۵۶).

از منظر اخلاق تمدنی، این مبنا بدان معناست که هر ساختار اجتماعی از جمله شبکه‌های اجتماعی باید به گونه‌ای طراحی شود که فطرت الهی را در کاربران تقویت و شکوفا سازد، نه آنکه آن را با لایه‌هایی از غفلت و ارزش‌های کاذب بپوشاند. شبکه‌های اجتماعی اگر بر خلاف فطرت طراحی شوند، مانع ظهور سرشت الهی می‌گردند.

شبکه‌های اجتماعی غالب امروزی با طراحی مبتنی بر جلب توجه بی‌پایان، تحریک لحظه‌ای، سیستم پاداش‌دهی و محتوای سطحی، فضایی خلاف فطرت الهی ایجاد می‌کنند. این فضا تمایلات فطری مانند حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی، کمال‌طلبی را به تمایلات ابزاری و سرگرمی کاهش می‌دهند.

طراحی شبکه‌های اجتماعی مبتنی بر فطرت الهی به جای تضعیف حقیقت‌جویی و فضیلت‌خواهی، تقویت‌کننده تمایلات اصیل فطری خواهند بود و به جای تشدید غفلت، ابزارهای تذکر و خودآگاهی را در اختیار کاربر می‌گذارند. این نوع طراحی در شبکه‌های اجتماعی، آن‌ها را از تهدیدی برای هویت دینی و اخلاقی انسان به رکنی از ارکان تمدن اسلامی تبدیل می‌کند؛ زیرا در این طراحی، انسان به آنچه در نهادش به ودایع نهاده شده بازگردانده می‌شود و شبکه به آینهٔ فطرت تبدیل می‌گردد.

نتیجه‌گیری

شبکه‌های اجتماعی به‌واسطه معماری فنی، منطق الگوریتمی، قواعد دیده‌شدن، سازوکارهای تعامل، نظام پاداش‌دهی و شیوه‌های بازنمایی هویت، در شکل‌دهی به رفتارها، روابط، سبک زندگی و مناسبات انسانی نقش فعال دارند. این پژوهش با بهره‌گیری از آموزه‌های اخلاق اسلامی، مطالعات تمدنی و فلسفه فناوری کوشید چارچوبی نظری برای طراحی شبکه‌های اجتماعی عرضه کند. تلقی تمدن به‌مثابه نظام کلان مناسبات انسانی، نشان‌دهنده این موضوع است که شبکه‌های اجتماعی به دلیل

اثرگذاری گسترده بر ارتباطات، هویت‌یابی، مصرف فرهنگی، توجه جمعی و سبک زندگی، در قلمرو تحلیل تمدنی قرار می‌گیرند. از منظر فلسفه فناوری، با نقد نگاه ابزارانگارانه به فناوری روشن شد که فناوری‌ها، به‌ویژه سکوهای تعاملی، فاقد جهت‌گیری ارزشی نیستند و طراحی آن‌ها همواره حامل پیش‌فرض‌هایی درباره انسان، جامعه، ارتباط و غایت کنش انسانی است. یافته اصلی مقاله آن است که طراحی شبکه‌های اجتماعی را می‌توان به‌مثابه نوعی معماری اخلاقی تمدنی فهم کرد. معماری‌اند، زیرا محیط کنش و مسیرهای رفتار را از طریق قواعد و سازوکارهای طراحی‌شده شکل می‌دهند؛ اخلاقی‌اند، زیرا برخی ارزش‌ها، روابط و رفتارها را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهند؛ و تمدنی‌اند، زیرا این اثرگذاری در مقیاس گسترده و در سطح مناسبات انسانی، سبک زندگی و هویت جمعی رخ می‌دهد.

طراحی شبکه‌های اجتماعی در افق تمدن اسلامی بر پنج مبنای انسان‌شناختیِ به‌هم‌پیوسته کرامت انسانی، ساحت روحانی وجود انسان با غایت قرب الهی، هدف‌مندی و کمال‌جویی نامتناهی، مسئولیت انسان در برابر خدا، خود و دیگران و فطرت الهی انسان استوار می‌شود. این مبانی، معماری سکوها را از وضعیت فعلی که کاربر را به موجودی واکنش‌محور، منفعل، مسئولیت‌گریز و محصور در لذت‌های آنی و تأییدهای سطحی تبدیل می‌کند، به سمت طراحی «تزکیه‌گر» سوق می‌دهد. شبکه اجتماعی تراز تمدن اسلامی با احترام به کرامت ذاتی و فراهم‌سازی بستر شکوفایی کرامت اکتسابی، کاربر را از کالاانگاری و دستکاری رفتاری نجات می‌دهد. با اولویت‌دهی به تعاملات هدف‌مند و معنادار به جای جستجوی بی‌پایان و پاداش متغیر، کنشگری هدف‌مند و خودآگاهی معنوی را تقویت می‌کند. با شفاف‌سازی اهداف پنهان الگوریتم‌ها و نظام‌های پاداش، از نهادینه‌شدن کمالات کاذب جلوگیری می‌نماید. با بسترسازی در جهت مسئولیت‌پذیری جمعی و پیوند مسئولیت فردی با افق تمدنی، کاربر را به درک این حقیقت می‌رساند که قرب الهی و سعادت ابدی جز در نسبت با جامعه‌ای عادلانه، معنوی و اخلاقی محقق نمی‌شود و زمینه تقویت و شکوفایی سرشت و فطرت الهی را در کاربران فراهم می‌آورد. بدین‌ترتیب، شبکه‌های اجتماعی از تهدیدی برای مناسبات انسانی به «رکنی از ارکان تحقق و شکوفایی تمدن نوین اسلامی» تبدیل می‌شوند.

پیشنهاد و راهکار رسانه‌ای

مقاله حاضر در پی طراحی عملیاتی یک شبکه اجتماعی اسلامی یا تدوین شاخص‌های اجرایی تفصیلی نبوده است. دستاورد آن، بیشتر در سطح صورت‌بندی نظری و گشودن افق تحلیل است. از این جهت، پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های بعدی این چارچوب را به شاخص‌های عملیاتی در طراحی سکوها، الگوهای حکمرانی داده، طراحی تجربه کاربری اخلاقی، سیاست‌های شفافیت الگوریتمی و سنجش پیامدهای تمدنی شبکه‌های اجتماعی تبدیل کنند. بااین‌حال، نتیجه بنیادین این پژوهش روشن است، اگر شبکه‌های اجتماعی در تنظیم مناسبات انسانی نقش دارند، نمی‌توان طراحی آن‌ها را بیرون از اخلاق و تمدن فهم کرد. بی‌توجهی به این امر، واگذاری یکی از مهم‌ترین زیرساخت‌های زیست انسانی زمان کنونی به ارزش‌هایی است که الزاماً با کرامت، معنویت و هویت انسانی سازگار نیستند.

فهرست منابع

* قرآن کریم. (۱۳۷۸). (مترجم: ناصر مکارم شیرازی). دارالقرآن الکریم.

ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۵۲). مقدمه ابن خلدون (مترجم: محمدپروین گنابادی، ج۱). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ابن فارس، ابوالحسین احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. بیروت: دار الفکر.

ابن منظور، ابی‌الفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم. (۱۴۱۷ق). لسان العرب (ج۴). بیروت: دار صادر.

امیدعلی، میثم؛ حسینی، حسن. (۱۳۹۱). مروری انتقادی بر مهمترین نظریه‌های فناوری رسانه. مطالعات میان‌رشته‌ای در رسانه و فرهنگ، ۲(۴)، صص ۲۵-۳۷.

آبیار، زهرا. (۱۴۰۰). واکاوی فهم تمدنی از «زندگی اخلاقی» در قرآن (با تکیه بر اندیشه جوادی آملی). قرآن، فرهنگ و تمدن، ۲(۴)، صص ۳۱-۸.

بابائی، حبیب‌الله؛ خراسانی، رضا ؛ رهدار، احمد و کرمی‌قهی، محمدتقی. (۱۳۸۷). جستاری نظری در باب تمدن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بابائی، حبیب‌الله. (۱۳۹۹). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

پورامین، محمدباقر. (۱۳۸۹). تمدن اسلامی. تهران: کانون اندیشه جوان.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تفسیر تسنیم (ج۳). قم: اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح (ج۴). بیروت: دار العلم للملایین.

خوشنویس، یاسر. (۱۳۸۷). الگوی اسلامی ایرانی توسعه علم و فناوری، شاخصه‌های مفهومی و پرسش‌های پیش رو. سومین کنفرانس مدیریت تکنولوژی. تهران: انجمن مدیریت تکنولوژي ایران.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۵۹). لغت‌نامه دهخدا (ج۱۳). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۶۵). درآمدی بر تاریخ تمدن. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

رجبی، محمود. (۱۳۸۰). انسانشناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.

زبیدی، سیدمحمدمرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج۶). بیروت: دار الفکر.

سپهری، محمد. (۱۳۸۵). تمدن اسلامی در عصر امویان. تهران: نورالثقلین.

سیدباقری، سیدکاظم؛ مهاجرنیا، محسن. (۱۴۰۱). نگرش تمدنی به حکمت در اخلاق سیاسی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۵(۱۰)، صص ۳۳۳-۳۷۲.

شاه آبادی، محمدعلی. (۱۳۶۰). رشحات البحار: الانسان و الفطره (مترجم و شارح: محمد شاه‌آبادی). تهران: نهضت زنان اسلام.

شریف‌زاده، رحمان؛ مقدم حیدری، غلامحسین. (۱۳۹۴). فلسفه علم: خروج از دوگانه تکنولوژی خودمختار و تکنولوژی به مثابه وسیله صرف بر اساس دیدگاه برونو لاتور. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدرزاده ا.، ؛ نیک‌فرجام ع. (۱۴۰۳). واکاوی راهبردهای بازتولید گفتمان اخلاقی در شبکه‌های اجتماعی دینی. شریعت، فلسفه و اخلاق، ۲(۴)، صص ۱-۹.

عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۷). فلسفه تکنولوژی چیست؟ بازتاب اندیشه، ۹(۱۰۶)، صص ۸۷-۸۸.

عاملی، سیدسعیدرضا. (۱۳۹۶). فلسفه فضای مجازی. تهران: امیرکبیر.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین (ج۸). قم: هجرت.

کهونـد، محمـد. (۱۳۹۸). فرهنگ فناوری اطلاعات و ارتباطات. قم: مبلغان، ۲۱(۲۴۸)، صص ۱۴۵-۱۴۹.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج۲و۳). تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مالک بن نبی. (۱۴۲۳ق). مشکلی الافکار فی العالم الاسلامی. بیروت: دارالفکر.

مبلغی، احمد. (۱۴۰۴). درآمدی بر تفسیر تمدنی قرآن (دفتر اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الأئمة الاطهار (ج۷۲). بیروت: مؤسسة الوفاء.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۰). دروس فلسفه اخلاق. تهران: اطلاعات.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). نظریه حقوقی اسلامی (محققان: محمدمهدی نادری قمی و محمد مهدی کریمی‌نیا، ج۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). به سوی خودسازی (نگارش: کریم سبحانی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). خداشناسی، جهانشناسی، انسان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). نقش تقلید در زندگی انسان (محقق: کریم سبحانی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱«الف»). اخلاق در قرآن (ج۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱«ب»). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی (محقق: احمد حسین شریفی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱«ج»). طوفان فتنه و کشتی بصیرت (تدوین و نگارش: غلام‌علی عزیزی‌کیا). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشیامام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱«د»). به پیشواز خورشید غرب (تدوین و نگارش: مرتضی موسی‌پور). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

معین، محمد. (۱۳۴۲). فرهنگ معین. تهران: امیرکبیر.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۰۷/۲۳). بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی. قابل دسترس در: https://B2n.ir/qy7234

مهدی‌زاده، محمدرضا؛ توکل، محمد. (۱۳۸۶). مطالعات علم و فناوری: مروری بر زمینه‌های جامعه‌شناسی فناوری. برنامه‌ریزی و بودجه، ۱۲(۱۰۵)، صص ۸۵-۱۲۴.

نقدی‌پور، سبحان ؛ اسلامی باباحیدری، فرزانه . (۱۴۰۱). بررسی و تحلیل اصول عام اخلاقی فضای مجازی از منظر اخلاق اسلامی. مطالعات اخلاق کاربردی، ۱۸(۷۰)، صص ۱۶۳-۱۹۶. https://doi.org/10.22081/jare.2023.64406.1766

Bolton, R. N., Parasuraman, A., Hoefnagels, A., Migchels, N., Kabadayi, S., Gruber, T., Loureiro, Y. K., & Solnet, D. (2013). Understanding Generation Y and their use of social media: A review and research agenda. *Journal of Service Management*, 24(3), pp. 245–267.

Boyd, D. M., & Ellison, N. B. (2007). Social network sites: Definition, history, and scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13(1), pp. 210–230.

Islamic Sciences and culture Academy
Islam and Social Studies
EISSN: 2676-7783
PISSN: 2345-5586

Framework of Cognitive Governance in the Social Issue of Hijab: From Instrumentalism to Policy-Making Based on the Imaginative System (Nizam-e Tasawwuri)*

Seyed Mohammad Taghi Mousavi Keramati[1]
Seyed Mohammad Bagher Mousavi Keramati[2]
1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Farhangian University, Tehran, Iran **(Corresponding Author)**.
mt.mosavi@cfu.ac.ir
2. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy of Religion and New Theology, Research Institute of Islamic Theology, Imam Sadiq Research Institute, Qom, Iran.
Smb.musavikeramati@gmail.com

Abstract

Cultural governance becomes sustainable when it addresses cognitive and semantic engineering prior to behavioral engineering. This article seeks to provide a framework for such governance regarding the issue of hijab. The category of hijab is one of the fundamental issues in the cultural world of the contemporary era, whose presence or absence in the text of social behaviors undoubtedly indicates the dominance of a specific culture with its value and educational characteristics. Utilizing a descriptive-analytical method, a cognitive semantics approach (in analyzing the field and semantic context of hijab), and relying on Sadraean action philosophy (in analyzing the process of imagination, assent, and will), this paper endeavors to present a framework for cognitive governance in the matter of hijab. The core issue is that society holds a teleological (goal-oriented) conception of the concept of

* **Cite this article:** Mousavi Keramati, S. M. T. & Mousavi Keramati, S. M. B. (2026). Framework of Cognitive Governance in the Social Issue of Hijab: From Instrumentalism to Policy-Making Based on the Imaginative System (Nizam-e Tasawwuri). *Islam and Social Studies*, *14*(2), pp. 83-108. https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74904.2233

▣ **Article Type:** Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
▣ **Received:** 2025/01/15 ● **Revised:** 2026/03/19 ● **Accepted:** 2026/04/28 ●**Online Publication:** 2026/06/22

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

hijab, wherein hijab is perceived as an independent and self-sufficient objective, whereas religious discourse has intended an instrumental meaning from it, considering hijab as a means to safeguard loftier goals such as modesty, chastity, and the strengthening of the family. This very lack of a shared understanding has led to dualism in social behavior. This dualism is rooted in the fragmentation of the imaginative system of hijab and its severance from its prior and posterior semantic network. The main finding of the article is that cultural governance in the domain of hijab, instead of focusing on direct behavioral engineering, must be directed toward cognitive engineering and the reform of the imaginative system. Based on the obtained result, the establishment of a cognitive governance framework based on the priority of imagination over assent, systematically oriented toward the semantic field, along with the design of a step-by-step educational model that also takes into account the phenomenon of "psychological resistance," appears necessary.

Keywords

Hijab, Cognitive Governance, Imaginative System, Instrumentalism, Teleology, Cultural Policy-Making, Educational Model.

اسلام و مطالعات اجتماعی
EISSN: ۲۶۷۶-۷۷۸۳
PISSN: ۲۳۴۵-۵۵۸۶

چارچوب حکمرانی شناختی در مسئله اجتماعی حجاب: از ابزارانگاری تا سیاست‌گذاری مبتنی بر نظام تصوری*

سیدمحمدتقی موسوی کراماتی[۱] سیدمحمدباقر موسوی کراماتی[۲]

۱. استادیار، گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
mt.mosavi@cfu.ac.ir

۲. دانشجو دکتری، گروه فلسفه دین و کلام جدید، پژوهشکده کلام اسلامی، پژوهشگاه امام صادق علیه‌السلام، قم. ایران.
Smb.musavikeramati@gmail.com

چکیده

حکمرانی فرهنگی هنگامی پایدار می‌شود که پیش از مهندسی رفتار، به مهندسی شناختی و معنایی بپردازد. این مقاله می‌کوشد چارچوبی برای چنین حکمرانی در مسئله حجاب ارائه دهد. مقوله حجاب از مسائل اساسی جهان فرهنگی دوران کنونی است که بی‌گمان حضور یا فقدانش در متن رفتارهای اجتماعی نشانگر غلبه یک فرهنگ خاص با مشخصات ارزشی و تربیتی آن خواهد بود. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و رویکردی معناشناسی شناختی (در تحلیل میدان و بافت معنایی حجاب) و با تکیه بر فلسفه فعل صدرایی (در تحلیل فرایند تصور، تصدیق و اراده) می‌کوشد تا چارچوبی برای حکمرانی شناختی در مسئله حجاب ارائه دهد. مسئله اصلی این است که جامعه از مفهوم حجاب یک تلقی غایت‌انگارانه دارد که در آن حجاب هدفی مستقل و خودبسنده پنداشته می‌شود، حال آنکه گفتمان دینی معنایی ابزارانگارانه از آن اراده کرده که حجاب را وسیله‌ای برای صیانت از اهدافی والاتر مانند حیا، عفت و تحکیم خانواده می‌داند. همین نبودن فهم مشترک، موجب دوگانگی در رفتار اجتماعی گردیده است. این دوگانگی ، ریشه در تقطیع نظام تصوری حجاب و گسست آن از شبکه معنایی پیشین و پسین خود دارد. یافته اصلی مقاله این است که حکمرانی فرهنگی در

* موسوی کراماتی، سیدمحمدتقی؛ موسوی کراماتی، سیدمحمدباقر. (۱۴۰۵). چارچوب حکمرانی شناختی در مسئله اجتماعی حجاب: از ابزارانگاری تا سیاست‌گذاری مبتنی بر نظام تصوری، اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۲)، صص ۸۳-۱۰۸.
https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74904.2233

■ **نوع مقاله:** پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
■ **تاریخ دریافت:** ۱۴۰۴/۱۰/۲۵ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۱۲/۲۸ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۲/۰۸ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

۱۴۰۵ © «نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»

حوزه حجاب، به جای تمرکز بر مهندسی مستقیم رفتار، باید به مهندسی شناختی و اصلاح نظام تصوری معطوف شود. بر اساس نتیجه به دست آمده، استقرار یک چارچوب حکمرانی شناختی مبتنی بر تقدم تصور بر تصدیق، به صورت نظام‌مند با عطف به میدان معنایی، به همراه طراحی یک الگوی تربیتی گام‌به‌گام که پدیده «مقاومت روانی» را نیز در نظر بگیرد، لازم می‌نماید.

کلیدواژه‌ها

حجاب، حکمرانی شناختی، نظام تصوری، ابزارانگاری، غایت‌انگاری، سیاست‌گذاری فرهنگی، الگوی تربیتی.

مقدمه و بیان مسئله

برداشت معنایی خاص از یک مفهوم در پذیرش اجتماعی یا تنفر عمومی از حقیقت آن معنا تأثیر بسزایی می‌نهد، چه اینکه برون شد معنای نقش بسته در جهان ذهنی جامعه، یک نوع نظام رفتاری و صورت اجتماعی خاصی را پدید می‌آورد. خاطر نشان می‌شود در مفاهیم اجتماعی، افزونی این اثر بیشتر است.

پرسشی که حال جای طرح آن ضرورت دارد: مفهوم حجاب بر بنیاد نوع برداشت معنایی که از آن می‌شود در روی‌آوری و روی‌گردانی اجتماعی تا چه اندازه مؤثر است؟ آیا آنچه در برداشت عمومی از معنای حجاب وجود دارد با حقیقت حجاب مطابقت دارد؟ آیا در امر سیاست‌گذاری تربیتی و آموزشی حوزه حجاب و عفاف، تفکیکی میان تصور و تصدیق انجام شده است؟

وانگهی چرا در گذشته و ایام و اعصار متمادی در جوامع بشری با پوشش هیچ نوع تنشی به میان نیامد؛ اما در روزگار جدید این ناسازواری در بخش‌های زیادی در جهان به صورت کلی و در جهان اسلام کمتر از آمار جهانی به جدایی انجامید؟ آیا این گسست فرهنگی معلول اخلال در دستگاه تصوری از فهم حجاب نیست؟ در صورتی که چنین باشد فرایند صحیح آموزشی و تربیتی ایجاد تصور از مسئله حجاب چگونه است؟

اگر چه پژوهش‌های متعددی با محوریت حجاب به نگارش در آمده که پرداختن به همه آنها موجب اطاله کلام می‌گردد؛ اما بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد نوشته‌ای که با محوریت مسئله نظام تصوری حجاب در پی تبیین چگونگی انتقال صحیح نظام شناختی و تصوری پوشش اسلامی باشد پیش از این به نگارش در نیامده است.

مقاله حاضر با تکیه بر مبانی اسلامی از منظر حکمرانی فرهنگی در جامعه اسلامی به این مسئله اجتماعی می‌نگرد. حکمرانی حکیمانه، نه از روش مهندسی اجباری رفتار، بلکه از رهگذر مهندسی شناختی زمینه‌های معناییِ کنشگران اجتماعی محقق می‌شود. پرسش اساسی این است که «نظام تصوری» حاکم بر ذهن جامعه از حجاب چیست و چگونه می‌توان آن را در خدمت یک سیاست‌گذاری پایدار فرهنگی اصلاح کرد؟ بدین‌ترتیب، تحلیل پیش‌رو تنها یک تأمل نظری نیست؛ بلکه تلاشی است برای ارائه «چارچوب

حکمرانی شناختی» در مسئله حجاب؛ چارچوبی که از تحلیل زبان‌شناختی و فلسفه عمل اسلامی بهره می‌برد تا بن‌مایه‌های یک سیاست‌گذاری مؤثر و غیرمتصلب را تبیین کند.

اما پیش از هر چیز، شایسته است میان دو تلقی بنیادین از حجاب مرز بکشیم، که فهم تمام استدلال‌های آتی، در گرو همین تمایز است:

تلقی غایت‌انگار: رویکردی که در آن، رعایت پوشش خاص، به‌خودی‌خود و به‌عنوان یک «هدف نهایی» دیده می‌شود که ارزش آن مستقل از کارکردها و اهدافی است که تأمین می‌کند. در این نگاه، حجاب از شبکه معنایی خود منفک شده و به نمادی صرف کاهش می‌یابد.

تلقی ابزارانگار: رویکردی که حجاب را به‌عنوان «وجود رابط» و «وسیله‌ای ضروری» برای رسیدن به اهدافی والاتر در لایه‌های درونی، خانوادگی و اجتماعی تعریف می‌کند. در این نگاه، قداست حجاب ناشی از حرمت و قداست اهداف مقدسی مانند حیا، عفت، تحکیم خانواده و امنیت اجتماعی است که در خدمت آن است.

بدین‌ترتیب آنچه این پژوهش را متمایز می‌سازد تحلیل سازوکار شناختی این گذار با تکیه بر تلفیق سه سپهر نظری کمتر تلفیق شده یعنی فلسفه فعل صدرایی، معناشناسی شناختی و تحلیل حکمرانی است.

۱. فایده بحث

فایده و ضرورت پرداختن به چنین موضوعی به‌طور یقین ما را در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی و تربیتی حول محور حجاب، هم از حیث درک اصل کاستی و نارسایی کمک درخوری خواهد کرد و هم از حیث شناخت مراکز اثربخش در قضیه حجاب که ممکن است منفعل و بی‌تحرک بوده باشند و هم در تعیین رجحان کارکردی و روش‌های به کار گرفته جهت حل موضوع کارساز خواهد بود. این مقاله مشکل مهم در شکل‌گیری رفتار نسبت به مسئله حجاب را بیشتر شناختی می‌داند؛ اما اذعان دارد که یک «نظام تصوری رقیب» که محصول «سرمایه‌داری اروتیک» و صنایع رسانه‌ای جهانی است، به طور سازمان‌یافته به تخریب و جایگزینی نظام تصوری صحیح مشغول است. این نظام رقیب، بدن زن را نه به عنوان یک کل منسجم و دارای حریم، بلکه به صورت «قطعات

اروتیک» بازنمایی می‌کند و آزادی را در «حقّ نمایش بدن» تعریف می‌کند؛ بنابراین، اصلاح نظام تصوری، یک کنش منفعل در خلأ نیست؛ بلکه یک «جنگ شناختی» تمام‌عیار است. بااین‌حال، تغییر در رفتار بی‌شک ریشه در منبع شناختی دارد و تا تصور اصلاح نشود، هرگونه تغییر رفتاری، سطحی و ناپایدار خواهد بود.

۲. حجاب و ساحت‌های تربیتی

تربیت دارای ساحت‌های سه گانه بینشی، گرایشی و کنشی است و عنصر آگاهی نخستین مرحله از فرایند آن محسوب می‌شود (وکیلی، ۱۴۰۲«الف»، ص۵۰). مقوله پوشش نیز آخرین مرحله از نمود فرایند سه‌گانه طی‌شده در حوزه تربیتی است. پس ازآنجاکه تحقق کنش اختیاری تابعی از گرایش و بینش است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص۳۶۱). رجوع به خاستگاه اولیه تکوین حجاب در فرایند تربیتی از یک ضرورت کاملاً منطقی برخوردار است. گفتنی است گزارهای دینی نیز وجود معرفت را به عنوان یک اصل خدشه‌ناپذیر در انجام عمل حتمی می‌دانند: «مَا مِنْ حَرَکَةٍ إِلَّا وَ أَنْتَ مُحْتَاجٌ فِیهَا إِلَی مَعْرِفَة» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۱).

شایسته یادآوری است که ضرورت شناخت نسبت به مسئله حجاب یک امر دائمی و جدا ناپذیر و سیال در همه مراحل وجودی آن است که هم در ایجاد و هم در بقا و هم در اصلاح بی‌تأثیر نیست چگونگی وجود معرفت نیز در شکل‌پذیری نوع حجاب دخیل است کم یا زیاد، انطباق یا نبود انطباق، سطحی‌بودن یا عمقی‌بودن، کامل‌بودن یا ناقص‌بودن صورت خاصی از حجاب را می‌آفریند.

بنابراین در ارائه مسئله حجاب ابتدا لازم می‌نماید که درک فراگیر از تصور پوشش آشکار گردد، سپس برای تصحیح یا تکمیل و نهایتاً تثبیت آن اقدام شود. باری معرفت هم در تغییر و هم در تحصیل یک رفتار، ایفاگر مهمترین نقش است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۱، ص ۹۱).

۳. چیستی تصور

مراد از تصور وجود ذهنی فعل پیش از تحقق خارجی آن است وجود ذهنی فعل نیز به

واسطه قوای ادراکی و با زمینه‌سازی قوای گرایشی (غضب و شهوت) انجام می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۷۵ «الف»، ج۱ ، ص ۴۲).

۴. تحقق فعل تابعی از تصور صحیح عمل

در واقع روند انجام کارهای اختیاری انسان بر اساس یک فرایند مشخصی انجام می‌گیرد که در صورت فقدان یکی از این مراحل، فعل محقق نخواهد شد؛ اما همه مراحل تحقق یک فعل نیز تابعی از تصور صحیح کار و نوع نتیجه و فایده حاصل از آن است تا پس از آن، تصدیق و شوق و نهایتاً اراده انجام کار سر بر آورد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج۲، ص ۴۳۱). شهید مطهری راجع به اهمیت نقش تصور و تقدم و اصالت آن در تحقق غایت‌شناختی می‌گوید که اشکال در مرحله تصور است نه در مرحله تصدیق، یعنی چنانچه ذهن بتواند تصوری صحیح از آن معانی بیابد تصدیق آن بسی آسان می‌شود (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۸۹۹). وی تأکید می‌کند: اکثر اشتباهاتی که رخ می‌دهد از خوب تصور نکردن، نشات می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۳، ص۸۹۹). شهید مطهری باز هم چنین مسئله‌ای را بنابر اهمیت آن چنین بر آن تأکید می‌کند:

> برای درک هر حقیقتی شرط اول این است که صورت مسئله به نحو صحیحی در اندیشه جوینده حقیقت طرح شود؛ پس از آنکه به صورت صحیحی در اندیشه‌اش طرح شد امکان تحقیق و کاوش و استدلال برایش پیدا می‌شود؛ اما تا وقتی که به صورت غلطی مطرح است امکان درک و تحقیق و استدلال نیست، همچنان‌که برای نشانه‌زدن، شرط اول، نشانه‌گیری صحیح است؛ یک نفر تیر زن اگر به جای هدف نقطه دیگری را غیر از هدف اصلی نشانه‌گیری کند هرگز موفق نخواهد شد هر چند تیر زن ماهری باشد و عمل خویش را صدها بار تکرار کند (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۹۶۷).

۵. انجام فعل تابعی از تصدیق به فایده

تصدیق به فایده، فعل ارادی را به انجام می‌رساند با تصور فایده‌بخش‌بودن یک عمل است که شوق می‌روید اراده برمی‌خیزد و فعل پدیدار می‌شود (وکیلی،۱۴۰۲ «ج»، ج۱، ص ۲۳۵).

تصدیق به فایده از عوامل پایدارساز درونی است. در تربیت نیز چنین غایتی دنبال می‌شود؛ زیرا تربیت به معنای تغییر هدف‌مند پایدار مثبت است (وکیلی، ۱۴۰۲ «الف»، ص ۱۸) و ازآن‌رو که معلول دوامش در صورتی است که سلسله علل موجود باشد برای بقای رفتار لازم است همه عوامل ایجاد آن مهیا باشند (وکیلی، ۱۴۰۲ «ج»، ج۱، ص ۲۴۰). پس آگاهی جزء جداناپذیر پایدارسازی رفتار خواهد بود و در همه مراحل حیات فعل، وجودی دائمی و توقف‌ناپذیر دارد. پدیدآمدن تصدیق به فایده نیز دو گونه است: یا ذاتی و یا عرضی است یا تصدیق به فایده به وجود عمل تعلق می‌گیرد و تصور بی‌هیچ واسطه‌ای، فایده فعل را درمی‌یابد که قطعاً حرکت تداوم بخش آن در یک مسیر امن روان خواهد بود یا آنکه عارضی است و فعل در سایه تصدیق به غیر آن و شیء دیگر به انجام می‌رسد که بی‌شک چنین وابستگی به واسطه، انجام عمل را ناپایدار و غیر قطعی می‌سازد؛ چرا که ریشه استواری در خاک ندارد و اطمینان دوام بخشی پدید نخواهد آورد (وکیلی، ۱۴۰۲ «ج»، ج۱، ص ۲۴۱).

حال آنچه زمینه تصدیق به فایده را به صورت ذاتی رقم میزند در دو صورت دنیوی و اخروی رخ می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص ۵۳۴) دنیوی نیز به دو قسم فردی و اجتماعی منشعب می‌شود که هر کدام زمینه‌ساز بروز عمل می‌شود.

۶. انجام فعل تابعی از تصدیق به ضرر

اما نکته‌ای که باید توجه بیشتری بدان داشت، صرف تصدیق به فایده فعل نمی‌تواند آن را پدید آورد؛ چرا که گاهی تصدیق به فایده با وجود همه آگاهی که در آن موج می‌زند شوق‌برانگیز نیست، بدین‌سبب یارای رساندن فعل را به مرحله ایجاد ندارد نه آنکه عنصر آگاهی در ذاتش معیوب و ناقص باشد؛ بلکه در نوعش از چنین توانایی برخوردار نیست؛ لذا برای اجرای کامل روند آغازین، آگاهی لازم است تصدیق در دو جهت سود و زیان انجام گیرد تا چنانچه شوق با وجود یک جهت برانگیخته نشد از جهت دیگر تهییج گردد. به دیگر سخن برای رسیدن به مرحله عزم در انجام کار هم اراده لازم است و هم کراهت. هم خوشایندی نیاز است هم ناخوشایندی (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج۵، ص ۲۱۹)؛ چرا که انسان با وجود علم به یک واقعیت این امکان در او همواره وجود دارد که در غفلت فرو افتد خصوصاً اگر تصدیق به فعل را عملی یک طرفه و تنها در جهت فایده‌مندی انگارد؛ احتمال

آن افزونتر خواهد شد و زدودن غفلت نیز جز با علم و آگاهی میسر نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج۱، ص ۳۹۷) و گستره چنین علمی هم تصدیق به فایده و هم زیان را در بر می‌گیرد. در فرایند تربیتی قرآن نیز به همین روش عمل شده است هم در انذار کم نمیگذارد هم از بشارت دم میزند هم نوید فایده را می‌دهد هم از زیان بیم می‌دهد هم به بهشت فرا می‌خواند هم به دوزخ هشدار می‌دهد. قرآن درباره پوشش نیز بر اساس قاعده ایجاد دو تصدیق در نوع آگاهی اقدام کرده است: «يا بَني آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنا عَلَيْكمْ لِباساً يُواري سَوْآتِكمْ وَ ريشاً» (اعراف، ۲۶). در آیه مذکور هم از نازیبایی بی‌پوششی سخن به میان آورده و هم از زیبایی وجود آن در زندگی خبر داده است هم از فایده و هم از ضرر بیان کرده است: علامه طباطبایی در تفسیر آیه چنین گوید:

> جمله «يُوارِي سَوْآتِكمْ» که وصف برای «لباس» است دلالت دارد بر اینکه لباس پوشش واجب و لازمی است که کسی از آن بی‌نیاز نیست، و آن پوشش عضوی است که برهنه‌بودنش زشت و مایه رسوایی آدمی است، به خلاف ریش که به معنای پوشش زاید بر مقدار حاجت و باعث زینت و جمال است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۸، ص ۸۶).

گفتنی است که تصدیق به زیان نیز دارای همان وجوهی است که برای تصدیق به فایده شمرده شد دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی است و درباره پوشش نیز، تمام موارد ذکر شده را در بر می‌گیرد.

۷. تحقق کامل فعل تابعی از نوع ارزش سنجی میان مطلوبیت فعل و مطلوبیت هدف

نکته دیگری که توجه درخور بیشتری در معناشناسی حجاب می‌طلبد نوع ارزش سنجی میان مطلوبیت فعل و مطلوبیت هدف است که می‌باید هر یک در جایگاه اصلی خویش حفظ شود تا روند تحقق فعل، کامل طی گردد. در نسبت میان مطلوبیت فعل و هدف، اصالت با هدف است و مطلوبیت فعل تبعی و فرعی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج۲، ص ۴۳۲). تا هدفی در میان نباشد فعل به خودی خود از هیچ ارزشی برخوردار نیست و نسبت آن با مطلوب‌بودن یا نبودن مساوی است وانگهی وجود تصدیق به فایده نیز منوط به برقراری رابطه فعل و هدف‌مندی است (گرامی، ۱۴۰۲، ص ۸۹).

۸. نظام تصوری حجاب و نوع برداشت از آن

از مجموع ویژگی‌هایی که برای زبان ذکر کرده‌اند نظام‌بودن آن است. بدین‌معنا که فقط یک واژه و نشانه زبانی نیست و فهم آن منوط به توجه روابط با دیگر عناصر است. ازهمین‌رو است که سوسور بر این باور است که معنا زاییده تقابل است (قائمی‌نیا، ۱۴۰۳، ج۱، ص ۹). معنای حجاب نیز ذیل قاعده‌ای که آمد شایسته است فهم شود؛ بدین‌معنا که صرفاً یک تک‌واژه و تصور و معنای تنها نیست؛ بلکه یک نظام است و باید درون یک ساختار و با عطف به روابط عناصر دیگر شناخته شود. بر بنیاد نظریه جدید میدان معنایی در مطالعات زبان شناسانه فهم یک کلمه باید همراه با مجموعه کلماتی باشد که روابط معنایی با آن دارد (قائمی‌نیا، ۱۴۰۲، ج۲، ص ۳۳). بدین‌روی فهم حجاب بدون در نظرگرفتن عناصر معنایی دیگر در میدان معنایی آن ناقص و نارسا است وانگهی از لوازم پذیرفتن میدان معنایی، بافت‌گرایی در معنا است یعنی هر حوزه‌ای، صورتی متفاوت از معنا نسبت به حوزه دیگر می‌یابد (قائمی‌نیا، ۱۴۰۲، ج۲، ص ۳۰).

ازاین‌رو است که یافتن و تبیین میدان و بافت معنایی حجاب ضروری است.

حال آنچه در خصوص شناخت مفهوم حجاب اهمیتی در خور دارد نوع نگرورزی در این معنا است که ماهیت حجاب حقیقتی ابزارگرایانه دارد نه هدف‌انگارانه که البته به موجب وسعت روح مقدس آن غایت، حجاب نیز در پرتو آن قدسیت، مقدس گردیده است و ازاین‌رو که حجاب یگانه نگاهدارنده آن مروارید گرانمایه است، همو نیز درّی پربها از پاسبانش ساخته است در واقع حجاب از آن نوع اهدافی است که خودش زمینه‌ساز نیل به هدف عالی‌تری است و مطلوبیت آن ذیل مطلوبیت دیگری تعریف می‌شود که آن هدف اصیل همه اهداف متوسط و قریب و مقدمات و ابزار را به همراه خود مطلوب و دلخواه می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج۲، ص ۴۳۲). حال آنچه به خطا بخشی از افکار عمومی را در جایگاه تقابلی حل ناشده با مسئله حجاب سوق داده است و فرایند باورپذیری آن را کند و در مسیری دیرباور انداخته؛ وجود یک معنای استقلالی و کاملاً منفک از حقیقت وجودی و علت غایی آن است؛ در صورتیکه همین علت غایی است که ورای هویت تبعی و عرضی حجاب، به آن در حیات آدمی معنایی عمیق و پابرجا بخشیده است.

به دیگر سخن، درباره معناشناسی مسئله حجاب میان مطلوبیت فعل و هدف یک جا به

جایی معنایی رخ داده است پس اگر بنا است روند آشتی‌پذیری بخشی از جامعه با مسئله حجاب شتابان مداوا گردد؛ بایسته است حقیقتی که وجوب حجاب را ضرورت بخشیده، نقاب از رخ گشاید که مبادا حجاب بر رخسار آن حقیقت تابان، حجاب آورد که بی‌شک این خفا و مستوری عده‌ای را در ورطه بی‌حجابی فرو می‌برد چنانچه صورت آن حقیقت، در فهم عمومی جامعه از حجاب، نمایان‌تر شود؛ آنسان که تقدم وجودی بر وجود حجاب دارد و تقدم پدیداری و پیدایی پیشینی از حجاب را باز یابد؛ نازیبایی بی‌حجابی نیز کاملاً برملا گردد. به نظر می‌آید جولان بی‌حجابی در این روزگار، از آن رو باشد که روشنایی وسعت روح معنایی حجاب، در یک محاق معنایی فرو رفته و آن گستره معنا از ورای حجاب پوشیده مانده است و حجاب در حد یک رفتار جزیی و صرفاً نماد و نشانه یک کنش سنتی و قومی و آیینی و قانونی باقی مانده و این‌چنین ناروا برای عده‌ای، دست و پا گیر و عامل محدودیت گردیده است؛ زیرا معنای ابزارگرایانه‌اش از دست داده و آخرین حد از یک معنایی شده که پایان آن نیست و این برداشت نیز نه آنچنان است که در رخسار وجودش، مخاطبان را به افقی والاتر و جهانی برتر رهنمون سازد؛ بنابراین ما در شناخت حجاب در پی معنای معنای حجابیم و حضور حجاب یعنی حجاب‌گرفتن از زیبایی‌های برین انسانی و پرده‌نشین‌کردن نازیبایی‌های انسانی است. چنانچه معنای معنا از پرده برون نشود مفهوم زیبایی در بحران معنا، تبارش را هرگز به یاد نخواهد آورد؛ درنتیجه انسان آن زیبایی را در گمگشتگی معنا نخواهد یافت و طرفه آنکه کورکورانه نازیبایی بی‌حجابی رازیبایی می‌پندارد؛ ازاین‌رو دوگانه حجاب و بی‌حجابی بدون معنای ممتد پیشین و پسین آن، در یک رویارویی جزئی و فردی به سود بی‌حجابی تمام خواهد شد و این‌گونه جاذبه‌های فردی و ظاهری بی‌حجابی همراه با احساس‌های غالب غیر دائمی در پیکار شخصی فرد با پوشیدگی بنابر کم پیدایی زیبایی‌های پایدار آن، فائق خواهد آمد. از آن سو تحقق کامل معنای کلان حجاب با همه حقیقت معنایی پسین و پیشین آن، کلیت عقلی را بر جزئیت شخصی در معرفت عمومی چیره خواهد کرد و با ظهور کامل آن معنا از حجاب، هیچ زنی پوششی جز حجاب را در افق انتخابش هرگز جای نمی‌دهد و فراتر از آن حاضر نیست بدان دمی بیاندیشد؛ زیرا هر انتخابی جز پوشش کامل اهانتی بزرگ به خویشتنش می‌انگارد؛ ازاین‌رو است بانوانی که از دنیای بی‌پوششی در جهان پوشیدگی قدم

می‌نهند با وجود حضور دائمی در حلقه محاصره تنگ بی‌حجابی و جذابیت‌های نیرومند عریانی، ذره‌ای از انتخاب خویش کوتاه نخواهند آمد؛ زیرا آنان شخصیتی را در گستره حقیقت حجاب یافته‌اند که همه برازندگی‌های بلند مرتبه انسانی در آن گرد آمده است. باری آنان با دیدن معنای ظاهری حجاب دل بدان نسپرده‌اند؛ بلکه این فهم زیبایی‌های فراحجاب است که آنان را به گزینش حجاب وا داشته است.

۹. لوازم معنایی نظام تصوری حجاب

در این معنانگری مفهوم حجاب کاملا ربطی و متصل و حرفی است و شروع فرایند معنایی آن نه تک معنایی که جمعی از معانی است و سرانجام آن، یافتن صورتی اجتماعی است. برخلاف معنای مستقل که مبدا آن شخصی و در نهایت شکل فردی می‌پذیرد؛ پس معنای گسسته از ماهیت حجاب، پایانی خوش برای حجاب ندارد؛ ازاین‌رو شایسته می‌نماید مسئله حجاب را با همه وجوه متصل معنایی آن به جامعه عرضه شود به دگر بیان لازم می‌نماید همه این بافت معنایی همراه با تصدیق به فایده و ارزش‌سنجی مطلوبیت فعل و مطلوبیت هدف انجام گیرد.

برای درک ملموس‌تر این شبکه معنایی، می‌توان آن را در قالب یک «بسته معنایی» منسجم تصویر کرد که گسست از هر لایه، موجب فروپاشی کل نظام می‌گردد:

- لایه درونی (من) حیا، عفت، وقار، خودارزش‌مندی فروپاشی حریم شخصی؛ تبدیل‌شدن به کالا؛
- لایه رابطه‌ای (ما) حریم خانواده، عشق انحصاری، امنیت بی‌اعتمادی، خیانت، فروپاشی نهاد خانواده؛
- لایه اجتماعی (همه) امنیت عمومی، سلامت اخلاقی، استواری جامعه خشونت جنسی، رقابت تخریبی، هرج‌ومرج؛
- لایه الهیاتی (خدا) بندگی، تقوا، تقرب الی‌الله گسست از هویت معنوی.

۹-۱. بعد درونی

یک بخش از هویت وجودی حجاب و کارکرد آن، صیانت از گرایش‌های مهم درونی است تا شخصیت انسان در پناه گرایشهای ذاتی حفظ گردد.

۹-۱-۱. حیا

حیا به معنای تنفر درونی از رذائل و ظاهرکردن زشتی‌ها و بدی‌ها است (وکیلی، ۱۴۰۲ «ب»، ص ۴۸) که معنای در برابرش، وقاحت و پرده‌دری است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص ۱۲۱) که در نبود آن، هرزگی و هنجارشکنی بی‌پروا سر برمی‌آورد و هیچ حد و مرز و حریمی نمی‌شناسد[1]: «إِذَا لَمْ تَسْتَحْيِ، فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ» (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج۲۸، ص ۳۱۹).

و اصل حجاب پاسخی مناسب به این نیاز ذاتی است که با عمل به آن چنین انتظاری کاملاً تامین می‌شود؛ زیرا برهنگی در مقابل پوشش ظاهر می‌شود که زشتی و بدی آن محرز و انسان ذاتاً از آن خوفناک و گریزان است؛ ازاین‌رو است که زنان برای حفظ ارزشمندی خویشتن در طول تاریخ کوشیده‌اند تا از چهارچوب فرهنگ حیا تخطی نورزند. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

زن نقش سازندگی غیرمستقیم تاریخی خود را مدیون اخلاق ویژه جنسی خویش یعنی حیا و عفاف و تقوا و دور باش زنانه خویش است. آنجا که زن دورباش حیا و عفاف را حفظ نکرده و خود را به ابتذال کشانده این نقش تاریخی را از دست داده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج۱۹، ص ۳۷۱).

بی‌شک حفظ این دورباش یا حریم جز با پوشش میسر نمی‌شود؛ بنابراین معنایی که از حجاب بر بنیاد وجود واسطه‌ای آن در حیطه مضمون حیا به دست می‌آید نه تنها اجازه متبادرشدن به معنای اسارت و محدودیت، در اذهان عمومی نمی‌دهد؛ بلکه یک هویت کنشگرانه فعال تاریخی در سازندگی شخصیت زن، به حجاب می‌بخشد که جز با آن آزادی و شخصیتش برقرار نمی‌ماند.

---

۱. گفتنی است حیا و عفت و گرایش به خانواده امور فطری و ریشه‌دار در نهاد انسان هستند که هرگز به طور کامل نابود نمی‌شوند، بلکه ممکن است در اثر عوامل فرهنگی و اجتماعی، پوشیده یا کمرنگ شوند؛ ازاین‌رو وظیفه اصلی در این گام ایجاد این مفاهیم از هیچ نیست؛ بلکه غبارزدایی، احیاگری و یادآوری این فطرت فراموش شده است. اگر حیا یک امر فطری نباشد، اساساً امکان گفتگو درباره خانواده و حجاب از میان می‌رود؛ زیرا هیچ استدلال تربیتی و اخلاقی نمی‌تواند چیزی را که در نهاد انسان ریشه ندارد، به او بقبولاند؛ اما ازآنجاکه حیا یک گرایش ذاتی است، باب گفتگو، اقناع و بیدارسازی متقابل است که در آن، تصحیح تصور از حجاب و احیای اهداف فطری آن، همزمان و هم‌افزا یکدیگر را تقویت می‌کنند.

۹-۱-۲. عفت

به معنای خویشتنداری است. راغب در معناشناسی آن می‌گوید حالتی است در نفس که اجازه غلبه شهوت بر نفس را نمی‌دهد (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۳).

بر اساس آنچه از تعریف عفاف آمد کنشگری حجاب روشن می‌شود پوشش ابزاری است جهت نصرت نفس در پیکار بزرگی که با شهوت دارد. به دیگر بیان در کشاکش میان عقل و شهوت و جنگ بعد انسانی و حیوانی بشر اهتزاز بیرق حجاب نشانگر غلبه جنبه انسانی بر بعد نفسانی است و سقوط حجاب و رواج برهنگی شروع سلطه شهوت بر وجود آدمی است. امام علی در بیان نسبت عقلانیت و عفت می‌فرماید: «مَن عَقَلَ عَف» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۴).

در روایت دیگری اهمیت عفاف را چنین بیان کرده است: «أفضل العبادة عفّة البطن و الفرج» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۳، ص ۲۰۳).

۹-۲. بعد بیرونی

بعد بیرونی حجاب امتداد بعد درونی آن است که به تقویت مهمترین نهاد اجتماعی انسان در قالب رفتارهای مدیریت شده ظاهری و عمومی می‌انجامد و آثار آن در حیات اجتماعی بشر پدیدار خواهد کرد. شایان ذکر است شناخت به تنهایی قادر نیست یک عمل اختیاری را به تنهایی تا فعلیت آن به مرحله باروری برساند؛ بلکه ایجاد گرایش نیز در این صیرورت، ضرورت آن، انکارناپذیر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۵۱). حال این گرایش حاصل شدنش چگونه است؟ به نظر می‌آید هر قدر نوع شناخت درونی‌تر و آگاهی از فواید و غایت آن عمیق‌تر باشد گرایش نیز شدیدتر خواهد شد؛ البته دست‌یافتن به چنین گرایشی نیز فقط با آگاهی از فواید آن روی نخواهد داد؛ بلکه نوع آگاهی از خسران و زیان نیز در شدت‌بخشی به گرایش‌ها کاملاً اثربخش است؛ برای نمونه پدیدآمدن میل به خوردن داروی تلخ در صورتی است که آگاهی از آن افزایش یابد از آن سو نیز خودداری از میل خوردن یک غذای لذیذ اما مضر با آگاهی بیشتر پدید خواهد آمد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱).

۹-۲-۱. حفظ خانواده

نمود بیرونی حجاب، پس از تحقق جنبه درونی آن، در تحکیم خانواده ظهور خواهد کرد. نقش حجاب هم در ایجاد و هم در انسجام خانواده مؤثر است. باری با نهادینه‌شدن فرهنگ حجاب در جامعه میل به تشکیل خانواده قطعاً سریعتر انجام می‌گیرد و تمرکز بر خانواده با حفظ حریم از اغیار و ایجاد مودت پایدار به استواری و تزلزل ناپذیری خانواده می‌انجامد؛ چرا که در نظام منسجم فرهنگی، همسر قانونی عامل خوشبخت‌کردن فرد است؛ اما در ولنگاری فرهنگی موجب محدودیت و اسارت است که برونداد آن دشمنی و نفرت‌پراکنی در خانواده خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۷، ج۱۹، ص ۴۳۸).

این مسئله با دو کارکرد مهمی که معنای حجاب متبادر می‌کند در دو محور به استواری خانواده میافزاید نخست پوشانیدن جاذبه‌های زنانه به منظور جلوگیری از ایجاد طمع در خانواده و دوم آفرینش حرمت در ایجاد تلقی غیر الفت‌آمیز در برابر اغیار است (وکیلی، ۱۴۰۲ «ب»، صص ۱۶۱- ۱۶۲).

۹-۲-۲. استواری جامعه

صلاح و فساد جامعه و خانواده به هم وابسته است و نیک‌بختی و نگون‌بختی هریک تابعی از عملکرد مطلوب و نامطلوب آن یکی است. هرچند که نقش خانواده از اهمیت افزونتری برخوردار است، اما اثرپذیری این دو نهاد بیشک یک سویه نیست. در این میان نقش حجاب در جامعه تنظیم‌گر مرزهای اخلاقی در روابط صحیح اجتماعی است تا کانون خانواده در پناه حجاب، از گزند اختلال رفتارهای اخلاقی به موجب هرج و مرج در روابط اجتماعی مصون ماند.

۱۰. لوازم معنایی نظام تصور نادرست ازحجاب

چنانچه معنای حقیقی از مفهوم حجاب برداشت نشود نه تنها تصدیقی صورت نمی‌پذیرد بلکه فرد را در موضع انکار نیز قرار می‌دهد گفتنی است تصور ناصحیح از مفهوم حجاب بسان تصور صحیح از آن، لوازم معنایی در پی دارد که نهایتاً نمود رفتاری منکرانه بازتولید می‌کند بنابراین ضرورت دارد تا در بافت واقعی آن شناخته شود.

۱۰-۱. شخصی‌انگاری حجاب

شخصی‌انگاری مسئله حجاب از جمله مفاهیمی است که تصور ناصحیحی از مفهوم حجاب ترسیم می‌کند و جایگاه واقعی پوشش را از آن می‌ستاند. پس بجاست این فاصله ذهنی با جایگاه اجتماعی حجاب کوتاه گردد تا تصدیق فردی و اجتماعی نیز با سرعت و پایداری بیشتری حاصل شود. باری تا زمانی‌که پندار شخصی از پوشش وجود دارد تصدیق آن نیز به ندرت محقق می‌شود. اگر هم انجام گیرد پایداری اجتماعی به دست نخواهد آورد؛ ازهمین‌رو لازم می‌نماید در تبیین مسئله حجاب بُعد اجتماعی آن افزون گردد تا تصدیق آن با سهولت بیشتری انجام شود. بی‌شک با نهادینه‌شدن تصور اجتماعی از پوشش و ادراک آثار و پیامدهای فراشخصی آن اقبال دورنی افراد و در عین حال همگانی آن به مقوله حجاب رشد اجتماعی معناداری خواهد یافت آنچنان‌که در گذشته نیز با حصول چنین فهمی از پوشش، فرهنگ عمومی متناسب با آن نیز سامان می‌یافت. به‌طوریقین با نهادینه‌شدن آنچه آمد مبنای رفتار فردی که از روی خودخواهی پدید آمده برطرف خواهد شد و هیچ تناقضی امکان ظهور نخواهد یافت، پس ضمن حضور دائمی اعمال قانون، این اصلاح در تصورات است که رفتار پایدار اجتماعی در حوزه پوشش را تولید می‌کند.

۱۰-۲. اجبارانگاری حجاب

از جمله مفاهیم ناخوشایندی که مخالفان پوشش اسلامی از آن به منظور سیاه‌نمایی مفهوم ذهنی حجاب سود می‌برند نسبت حجاب با مفهوم اجبار است؛ بی‌شک کلیت مفهوم اجبار در ذهن افکار عمومی جامعه با یک معنای ناپسند همراه است. ازهمین‌روی تقارن حجاب و اجبار مفهوم نادل‌پذیری از آن در ذهن می‌آفریند و در آدمی یک واکنش منفی بدون توجه به واقعیت این همنشینی معنایی برمی‌انگیزاند؛ زیرا همواره اجبار در برابر مفهوم آزادی و سلب آن در جهان ذهنی نقش بسته است؛ بنابراین طبیعی است به موجب قداست مفهوم آزادی و انزجار از اجبار، حجاب نیز که با جبر یکسان انگاشته شده صورت دلپذیری نیابد و از آن یک معنای تنفرآمیزی متبادر شود؛ بنابراین تا این معنای ناصواب از

جهان ذهنی عموم جامعه زدوده نگردد حجاب مفهوم واقعی خود را در ذهن افکار عمومی به دست نخواهد آورد.

تأکید می‌شود آنچه موجب گردیده تا چنین فرایند معنایی از مفهوم حجاب از اجبار تا سلب اختیار پدید آورد نگرش غایت‌انگارانه به مسئله حجاب است. به بیان دیگر آنچه زمینه پیدایش چنین معنایی را فراهم کرده تا از حجاب سلب اختیار برداشت شود، قرارگرفتن نادرست حجاب در غایت رفتار دینی است. حال اگر پوشش، معنای ابزاری خویش را در برداشت عمومی جامعه بازیابد مایه سلب آزادی می‌شود. یعنی عین آزادی می‌گردد به دیگر سخن نیامده تا انسان را محدود کند، آمده است تا هر آنچه ارزش انسانی را به مخاطره می‌افکند در بند کند. درواقع آنان‌که قدسیت حجاب را درک کرده‌اند با نظر به غایت پوشش آن را یافته‌اند آیت‌الله خامنه‌ای در این باره می‌گوید: «حجاب اسلامی وسیله مصونیت زن است حجاب وسیله محدودیت زن نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷).

بنابراین لازم است در تبیین مسئله حجاب وجود واسطه‌ای و نگاه ابزارانگارانه به نیکی بیان شود و در مراتب بعد به رابطه اجبار و آزادی پرداخته شود هرچند تصور صحیح از مسئله حجاب ادراک نادرست از صورت حجاب را می‌زداید.

۱۱. چگونگی تصحیح نظام تصوری حجاب

غیر از تبیین صحیح اصل وجودی پوشش که بر بنیاد هستی‌شناختی ابزارگرایانه آن معنا می‌شود تبیین آثار و پیامدها و لوازم رفتاری پوشش و برهنگی یا حجاب و بدحجابی با واقعیت بیرونی به ادراک صحیح از اصل پوشش در زیست آدمیان کمک شایانی خواهد کرد. درواقع روی دیگر معنای حجاب که در گذشته نیز به آن پرداخته شد تصدیق به زیان و تقابل معنایی یک تصور است. آنچنان‌که قرآن نیز در بیان پاره‌ای از احکام رفتاری بانوان به پیامدهای نامطلوب رفتارهای غیرعفیفانه هشدار داده است: «يا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذي في قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً» (احزاب، ۳۲).

و در آیه پس از تبرج و خودنمایی هشدار می‌دهد: «وَقَرْنَ في بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الْأُولى»؛ تبرج جاهلی نیز به بدپوششی تفسیر شده است. روسری‌هایی که گردن و

قسمتی از سینه و گردنبند و گوشواره‌ها را نمی‌پوشاند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۷، ص ۲۹۱، طبرسی، ۱۳۷۲ ، ج۸، ص ۵۵۸).

۱۱-۱. خشونت علیه زنان

پرسش این است که چرا بی‌حجابی و برهنگی به خشونت می‌انجامد؟ پاسخ را باید در سازوکار شناختی- رفتاری جستجو کرد: پوشش یک نظام تصوری از حیا، عفت و مصونیت زن در ذهن جامعه ایجاد می‌کند. این تصور، به نوبه خود، یک بازدارنده شناختی در برابر نگاه تجاوزگرانه است؛ یعنی ذهن مرد بیننده، زن را دارای حریم و حرمت می‌بیند و لذا انگیزه تعرض سرکوب می‌شود. در مقابل، بی‌حجابی و برهنگی این نظام تصوری را فرو می‌ریزد و زن را نه یک شخص دارای حریم؛ بلکه یک کالای قابل دسترس بازنمایی می‌کند. در همین راستا جامع‌ترین نظریه‌ای که توضیح می‌دهد چرا زنان هدف تجاوز و خشونت قرار می‌گیرند، نظریه شیءانگاری‌جنسی[1] است (گروه پژوهشی اندیشکده آرمان، ۱۴۰۳، ص ۵۷). هنگامی که زن نه به عنوان یک شخصیت و فاعل انسانی با اراده و کرامت بلکه به مثابه یک ابژه[2] لذت یا کالای جنسی ادراک می‌شود (گروه پژوهشی اندیشکده آرمان، ۱۴۰۳، ص ۶۷). این تصور به ویژه در افراد دارای گرایش‌های کنترل‌نشده، مجوز ادراکی تعرض را صادر می‌کند؛ بنابراین افزایش خشونت جنسی نه یک احتمال یا عارضه جانبی بی‌حجابی، بلکه پیامد منطقی و نظام‌مند فروپاشی نظام تصوری عفت در جامعه است. قرآن کریم نیز دقیقاً بر اساس همین منطق، فلسفه حجاب را تبیین می‌کند: «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِأَزْواجِکَ وَبَناتِکَ وَنِساءِ الْمُؤْمِنینَ یُدْنینَ عَلَیْهِنَّ مِنْ جَلابیبِهِنَّ ذلِکَ أَدْنی أَنْ یُعْرَفْنَ فَلا یُؤْذَیْنَ وَکانَ اللهُ غَفُوراً رَحیما» (احزاب، ۵۹).

مفسران در تفسیر آیه مذکور همین نکته را خاطر نشان کردهاند که زنان به موجب حفظ پوشش از گزند طمع و آزار هرزگان در امان می‌مانند؛ چراکه پوشش نوعی اعلام رسای عفت‌مداری است که فاسقان و زناکاران با دیدن آن در رفتار بانوان، افکار پلیدشان به هیجان نمی افتد (طبرسی، ۱۳۷۲،ج۸،ص ۵۸۰).

1. 0bjectifisationSexual

۲. کالایی برای لذت.

علامه طباطبایی نیز همین دریافت از آیه را بدست داده است: «یعنی پوشاندن همه بدن به شناخته‌شدن به اینکه اهل عفت و حجاب و صلاح و سدادند نزدیک‌تر است، در نتیجه وقتی به این عنوان شناخته شدند، دیگر اذیت نمی‌شوند، یعنی اهل فسق و فجور متعرض آنان نمی‌گردند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۶، ص ۵۱۰).

آنچه اطلاعات بانک جهانی در اختیار ما می‌نهد رشد بالای تجاوز و خشونت خانگی علیه زنان پس از انقلاب جنسی است. زنان ۱۵ تا ۴۴ ساله بیشتر در معرض خطر تجاوز جنسی و خشونت خانگی قرار دارند تا سرطان، تصادف با اتومبیل، جنگ و مالاریا (وکیلی، ۱۴۰۲ب، ص ۳۰).

دکتر مارگارت چان مدیرکل سازمان بهداشت جهانی می‌گوید «شیوع خشونت علیه زنان یک بیماری همه‌گیر در سراسر جهان است» (وکیلی، ۱۴۰۲ب، ص ۳۰).

جنبش me too[1] از جمله حرکت‌های اعتراضی زنان جهان علیه ناامنی اجتماعی است که آرامش را از آنها سلب کرده است.

۱۱-۲. رشد بی‌بند و باری

استحکام پیوند خانوادگی و استواری اجتماع (مطهری، ۱۳۸۷، ج۱۹، ص ۴۳۷). ازجمله واقعیت‌هایی است که اضافه‌شدن حجاب به هر کدام از آن معنای واقعی به خود می‌گیرد. گفتنی است شهوت، نمود آثارش دیرهنگام و ماندگاریش دیرپا است؛ زیرا هم عقل را زایل می‌کند و هم اراده را رنجور می‌سازد. امام علی علیه‌السلام در این باره سخنی به غایت نغز و حکیمانه از این اجتماع ناممکن و محال میان خردورزی و هوس‌رانی دارد: «ذَهَابُ الْعَقْلِ بَيْنَ الْهَوَى وَ الشَّهْوَةِ» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۳). «لَا عَقْلَ مَعَ شَهْوَةٍ» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۳).

ازهمین‌رو است که شهوت به نسبت دیگر گرایش‌ها بسان غضب دهشتناک‌تر است، زیرا هم تداوم ویرانگری‌اش بیشتر و هم گستره‌ای که در خود فرو می‌برد افزونتر است؛ زیرا نه عقلی است که در پرتو فهم آن تعادلی و توازنی برقرار شود و نه اراده‌ای که با تکیه بر آن نظم فرو ریخته را سر و سامانی دهد.

---

۱. من هم.

ازهمین‌رو است که قرآن در فرمان اخلاقی مهمی که همگان را به انجام آن فرا می‌خواند اجتناب از نزدیک‌شدن به فحشا است: «وَلا تَقْرَبُوا الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَن» (انعام، ۵۸).

بیان مفسران در این باره که مقصود از فحشا در آیه چیست گفته‌اند: مقصود آن دست از گناهانی است که بسیار زشت و تنفرآمیز است که از مصادیق آن عمل زنا به شمار می‌آید (مکارم، ۱۳۷۴، ج۶، ص ۳۵).

روایات گزارش‌شده ذیل آیه نیز همین معنا را تایید می‌کند:

«ما ظهر هو الزنا و ما بطن هو المحالة»؛ منظور از گناه آشکار، زنا و منظور از گناه پنهان، گرفتن معشوقه‌های نامشروع پنهانی و مخفیانه است.

در آیه دیگری نیز به صورت مشخص از عمل زنا نام می‌برد: «وَلا تَقْرَبُوا الزِّنی إِنَّهُ کانَ فاحِشَةً وَساءَ سَبیلاً» (اسراء، ۳۲).

این آیه نیز در صدد بیان مبالغه‌آمیزی از فاجعه زنا است، چرا که حرمت زنا را نه در گفتار انجام ندهید، بلکه با سخن نزدیک آن نشوید ارائه کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۳، ص ۱۱۷). علاوه بر این آیه از مقدماتی و زمینه‌های که به صورت تدریجی به زنا منتهی می‌شود همانند برهنگی و بی‌حجابی نیز نهی می‌کند (مکارم شیرازی، ج۱۲، ص ۱۰۲) و تعبیر «وَ ساءَ سَبیلاً» در مقام بیان آثار خسارت‌باری است که برای جامعه انسانی گران تمام می‌شود و همه نظام اجتماعی و جامعه انسانی را در غرقاب فساد و تباهی نابود می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۲، ص ۱۰۲).

علامه طباطبایی﵀ با انتقاد از نوع تعریف آزادی در تمدن غرب که بر اساس لذت‌جویی ، عیاشی و هوسرانی درهم تنیده شده نتایج آن را چنین شرح داده است:

> نتیجه چنین تمدنی اشاعه فحشا میان مردان و زنان شده و حتی تا داخل خانه‌ها در میان مردان صاحب زن و زنان صاحب شوهر و حتی نسبت به محارم سرایت نموده و شاید دیگر کسی دیده نشود که از آثار شوم این تمدن، سالم مانده باشد، بلکه به سرعت اکثریت را با خود همراه کرده است، و یکی از آثار شومش این است که صفات کریمه‌ای که هر انسان طبیعی، متصف بدان است و آن را برای خود می‌پسندد و همه آنها از قبیل عفت و غیرت و حیاء آدمی را به سنت ازدواج سوق

می‌دهد، رفته‌رفته ضعیف گشته است، تاآنجاکه بعضی از فضائل مسخره شده است، و اگر نقل پاره‌ای از کارهای زشت خودش شنیع و زشت نبود، و اگر بحث ما قرآنی و تفسیر نبود آماری را که پاره‌ای از جراید منتشر کرده‌اند اینجا نقل می‌کردیم تا مدعای ما ثابت گردد، که آثار شوم این تمدن تا چند درصد افراد بشر را آلوده کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ، ج ۱۳،ص ۱۲۰).

بر بنیاد آنچه آمد از عوامل مؤثر در استحکام پیوند خانوادگی محدودساختن لذت‌های جنسی در چهارچوب خانواده است که صمیمیت رابطه زن و مرد را عمیقاً تداوم می‌بخشد که این مهم به‌طوریقین با ممنوعیت برهنگی و قانون‌مندی پوشش به صورت عمومی به دست خواهد آمد. شاید این نظر در اوائل خودنمایی انقلاب جنسی جایی برای اظهار وجود نداشت، اما حال با پیدایی آثار خسارت‌بار آن در زندگی بشر قضاوت درباره آن آسانتر انجام می‌گیرد. آمارهای بین‌المللی نیز همراستا با واقعیت یادشده همنوایی دارند؛ بنابراین با ترسیم درست واقعیت تصور روشن‌تری از حقیقت پوشش به دست خواهد آمد تا جامعه در دل واقعیت حاصل شده واقعیت وجوب دائمی پوشش را تصدیق کند.

آماری که نقشه جهانی خانواده[1] در سال ۲۰۱۴ از تولد کودکانی که خارج از چهارچوب ازدواج متولد شده‌اند بدست داده آنچنان تکان‌دهنده هست که هر انسانی را از روند موجود بیزار کند و همچنین عمیقاً به وحشت اندازد:

در فرانسه ۵۶٪، در آلمان ۳۵٪ در ایرلند ۳۵٪ در ایتالیا ۲۸٪ در بریتانیا ۴۸٪ در سوئد ۵۵٪ در آمریکا ۴۱٪ و در مکزیک ۵۵٪ در برزیل ۶۶٪ در شیلی ۶۹٪ در کلمبیا ۸۴٪ در نیکاراگوئه ۷۲٪.

نهضت خودمهارگری جنسی در غرب از دیگر واکنش‌هایی است که در قبال آشوب انقلاب جنسی بپا خواسته است. برابر با پژوهش‌های به عمل آمده در آمریکا در سال ۲۰۰۷م بیش از ۹۰ درصد والدین و نوجوانان با خودمهارگری جنسی و عفاف موافقند (زارعی و چراغیان، ۱۳۹۸، ص ۹۶).

طبق گزارش نیویورک تایمز در سال ۲۰۱۴م، ۸۵۰ مدرسه در سراسر آمریکا برنامه‌های

1. world family map

تک‌جنسیتی داشتند (وکیلی ۱۴۰۲ب، ص ۲۴۵).

شهید مطهری درباره فلسفه حجاب به خوبی از حیث تکوینی تناسب میان پوشش و کشش‌های ذاتی مؤثر در اخلال نظم رفتاری بشر سخن گفته است:

> اما علت اینکه در اسلام دستور پوشش اختصاص به زنان یافته است این است که‌میل به خودنمایی و خودآرایی مخصوص زنان است. از نظر تصاحب قلب‌ها و دل‌ها مرد شکار است و زن شکارچی، همچنان‌که از نظر تصاحب جسم و تن، زن شکار است و مرد شکارچی. میل زن به خودآرایی از این نوع حس شکارچی‌گری او ناشی می‌شود. در هیچ جای دنیا سابقه ندارد که مردان لباس‌های بدن نما و آرایش‌های تحریک‌کننده به کار برند. این زن است که به حکم طبیعت خاص خود می‌خواهد دلبری کند و مرد را دلباخته و در دام علاقه به خود اسیر سازد. لهذا انحراف تبرّج و برهنگی از انحراف‌های مخصوص زنان است و دستور پوشش هم برای آنان مقرر گردیده است (مطهری، ۱۳۸۷).

نتیجه‌گیری و دلالت‌هایی برای حکمرانی شناختی

از آنچه بیان شد مشخص می‌شود جداانگاری مفهوم حجاب از مبنای ذاتی و علت غایی آن و تصور نادرست غایت‌انگارانه از این وسیله قدسی، بخشی از جامعه را در پیوستن به جهان کامل معنایی حجاب بازداشته است. راه‌حل بنیادین، یک مهندسی معکوس شناختی است: باید حجاب را از یک «نقطه پایان» (غایت) در ذهن جامعه، به یک «نقطه آغاز» (ابزار) برای کشف جهانی از معانی والا (حیا، عفت، قدرت، آزادی،خانواده) تبدیل کرد.

برای رسیدن به این هدف، سیاست‌گذاران تربیتی و مبلغان فرهنگی باید:

۱. تقدم تصور بر تصدیق را به عنوان یک اصل راهبردی بپذیرند و از اصرار بر تصدیق بدون اصلاح تصور بپرهیزند.

۲. در تمام محصولات فرهنگی و تربیتی، «بسته معنایی» کامل حجاب (لایه‌های درونی، خانوادگی، اجتماعی و الهیاتی) را به صورت یکپارچه ارائه دهند، نه یک تکه منفک از آن.

نیل به این غایت مستلزم تقدم تصور بر تصدیق است که این تصور نیز لازم می‌نماید به

صورت ساختاری و بـا در نظرگـرفتن میـدان معنـایی و بافـت معنـایی خـاص آن بـه همـراه تصدیق به فایده و ضرر آن، در یک الگوی تربیتی گام‌بـه‌گام (تعلیـق، بازسـازی، تصـدیق) آموزش داده شود. آنگاه است که حجاب، نه یک انتخاب از میان گزینه‌های متعـدد، بلکـه تنها گزینه ممکن برای «زنِ آگاهِ آزاده» خواهد بود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

آمدی، عبد الواحد بن حمید تمیمی. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دار الکتاب الاسلامی.

ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۶ق). مسند (ج۲۸). بیروت: موسسة الرساله.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین.

ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). مقاییس اللغه (ج۲). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). مبادی اخلاق در قرآن (ج۱). قم: اسراء.

زارعی توپخانه، محمد؛ چراغیان، حدیث. (۱۳۹۸). انقلاب جنسی و نهضت خودمهارگری در غرب. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الالفاظ القرآن. بیروت: الدار الشامیة.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۱۲/۱۷). بیانات در دیدار مداحان اهل‌بیت علیهم‌السلام، قابل دسترس در: https://khl.ink/f/39136

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان (مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج۱، ۸، ۱۳و ۱۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان في تفسیر القرآن (ج۸). تهران: ناصرخسرو.

قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۴۰۲). معناشناسی (ج۲). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۴۰۳). معناشناسی (ج۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی (ج۳). قم: دار الحدیث.

گروه پژوهشی اندیشکده آرمان. (۱۴۰۳). زنان زندانی: روایتی از فجیع‌ترین جنایت تاریخ علیه زن. قم: نشر معارف.

گرامی، غلامحسین. (۱۴۰۲). انسان در اسلام. قم: نشر معارف.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج۶، ۱۲و ۱۷). قم: دارالکتب اسلامي.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مسئله حجاب (ج۱۹). تهران: صدرا.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). آموزش فلسفه (ج۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). به سوی خودسازی. قم: موسسه امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). فلسفه تعلیم و تربیت. تهران: موسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه).

ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۷۵). شواهد الربوبیه. تهران: سروش.

ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم (ج۱و ۵). قم: بیدار.

وکیلی، محمدحسن. (۱۴۰۲ «الف»). نظام تربیت توحیدی. مشهد: آستان قدس رضوی.

وکیلی، محمدحسن. (۱۴۰۲ «ب»). حکایت حجاب. مشهد: موسسه جوانان آستان قدس رضوی.

وکیلی، محمدحسن. (۱۴۰۲«ج»). الگوی دینی راهبردی تربیت کودک، نوجوان و جوان (ج۱). مشهد: موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی.

Islam and Social Studies
Islamic Sciences and culture Academy
EISSN: 2676-7783
PISSN: 2345-5586

Analysis of the Components of Childbearing Capacity from the Perspective of Quranic Verses and Traditions*

Mohammad Javad Saqqayi Biria[1] **Esmail Cheraghi Koutiani**[2]

1. Assistant Professor, Department of Interpretation and Quranic Sciences, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran **(Corresponding Author)**.
mjbiria@iki.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.
cheraghi@iki.ac.ir

Abstract

In the demographic doctrine of "childbearing according to capacity," the ability of couples to proliferate children is considered the criterion for the desirability of childbearing. Here, capacity refers solely to the capability of "childbearing" rather than the process of child-rearing. The central question of this research is: based on Quranic verses and traditions, what are the internal components or elements constituting "childbearing capacity," and how can these components provide a more precise understanding of couples' reproductive responsibility? The data collection method of this study is library-based, and the data processing is descriptive-analytical. Its primary goal is to present the collection of Quranic and Hadith components related to childbearing capacity so that Muslim families can act upon an Islamic framework in their decision-making regarding childbearing. The findings of the research demonstrate that "childbearing capacity" is a multidimensional concept that cannot be reduced merely to the biological capability of couples.

* **Cite this article:** Saqaye Biria, M. J. & Cheraghi Koutiani, E. (2026). Analysis of the Components of Childbearing Capacity from the Perspective of Quranic Verses and Traditions. *Islam and Social Studies*, *14*(2), pp. 109-132.
https://doi.org/10.22081/jiss.2026.75455.2251

Article Type: Research Article; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
Received: 2026/01/27 • **Revised:** 2026/04/01 • **Accepted:** 2026/05/22 • **Online Publication:** 2026/06/22

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

On the one hand, this capacity depends on biological potential such as couples' fertility, marital relations, and the woman's reproductive capacity; on the other hand, it relies on psychological readiness and conditions such as foresight regarding childbearing difficulties and overcoming livelihood anxiety, as well as psycho-social conditions like possessing a correct attitude toward children, a sense of parental responsibility, and trust in social support systems.

Keywords

Childbearing Capacity, Childbearing According to Capacity, Reproductive Responsibility, Population Policies, Islamic Teachings.

اسلام و مطالعات اجتماعی
EISSN: ۲۶۷۶-۷۷۸۳
PISSN: ۲۳۴۵-۵۵۸۶

واکاوی مؤلفه‌های توان فرزندآوری از منظر آیات و روایات*

محمدجواد سقای بی‌ریا[۱] اسماعیل چراغی کوتیانی[۲]

۱. استادیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
mjbiria@iki.ac.ir

۲. استادیار، گروه جامعه‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.
cheraghi@iki.ac.ir

چکیده

در اندیشه جمعیتی «فرزندآوری در حد توان»، توانایی زوجین بر تکثیر فرزند، معیار مطلوبیت فرزندآوری به‌شمار می‌آید. مقصود از توان، صرفاً ناظر به قابلیت «فرزندآوری» است؛ نه فرایند تربیت فرزند. پرسش محوری این پژوهش، آن است که بر اساس آیات و روایات، مؤلفه‌ها یا عناصر درونی سازنده «توان فرزندآوری» کدام‌اند و این مؤلفه‌ها چگونه می‌توانند فهم دقیق‌تری از میزان مسئولیت زوجین در زمینه باروری ارائه کنند. روش این پژوهش در گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و در پردازش داده‌ها توصیفی ـ تحلیلی است. هدف اصلی آن است که مجموعه مؤلفه‌های قرآنی و روایی مرتبط با توان فرزندآوری، ارائه شوند تا خانواده‌های مسلمان بتوانند در تصمیم‌گیری درباره فرزندآوری، بر پایه چارچوبی اسلامی عمل کنند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که «توان فرزندآوری» مفهومی چندبُعدی است و نمی‌توان آن را به قابلیت زیستی زوجین فروکاست. این توان، از یک‌سو به ظرفیت‌های زیستی مانند زایایی زوجین، برقراری رابطه زناشویی و زادآوربودن زن، از سوی دیگر به وضعیت‌ها و آمادگی‌های روانی ازقبیل پیش‌آگهی از دشواری‌های فرزندآوری و غلبه بر اضطراب معیشتی، و نیز به شرایط روانی ـ اجتماعی همچون داشتن نگرش صحیح به فرزند، احساس مسئولیت والدینی و اعتماد بر نظام‌های حمایتی اجتماعی وابسته است.

کلیدواژه‌ها

توان فرزندآوری، فرزندآوری در حدّ توان، مسئولیت باروری، سیاست‌های جمعیتی، آموزه‌های اسلامی.

* سقای بی‌ریا، محمدجواد؛ چراغی کوتیانی، اسماعیل. (۱۴۰۵). واکاوی مؤلفه‌های توان فرزندآوری از منظر آیات و روایات. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۲)، صص ۱۰۹-۱۳۲.
https://doi.org/10.22081/jiss.2026.75455.2251

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۰۱/۱۲ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۳/۰۱ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

۱۴۰۵ © «نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»

مقدمه

تحولات جمعیتی در دهه‌های واپسین، مسئله «باروری و موالید» را از یک امر صرفاً فردی و زیستی به یکی از راهبردی‌ترین کلان‌موضوعات حوزه‌های سیاسی، امنیتی، اقتصادی و فرهنگی در سطح جهانی و ملی تبدیل کرده است. در این میان، آموزه‌های اسلامی به‌روشنی بر مطلوبیت تکثیر نسل و افزایش جمعیت تأکید دارند. بااین‌حال، در چگونگی تحقق عینی این آموزه در سطح جامعه و الگوهای رفتاری خانواده‌ها، تقریرهای گوناگونی ارائه شده است. در تقابل با نگاه‌های تک‌بعدی که یا بدون توجه به واقعیت‌های وجودی انسان، فرزندآوری نامحدود را تکلیف می‌دانند و یا با استناد به دشواری‌ها، به تحدید نسل می‌گرایند، تقریر «فرزندآوری در حدّ توان» می‌کوشد توازنی برخاسته از عقلانیت دینی میان مسئولیت الهی نسبت به تکثیر نسل و ظرفیت‌های انسانی ارائه دهد (ر.ک: سقای بی‌ریا و آریان، ۱۴۰۲). بر پایه این رویکرد، مطلوبیت و تحقق مسئولیت بر دوش خانواده‌ها، پیوسته منوط به «توانمندی» آنان است.

با وجود اهمیت راهبردی این اندیشه، مسئله بنیادین و مورد غفلت در این نظریه، ابهام مفهومی و ساختاری در تعریف دقیق «توان» است. تحدید دامنه مسئولیت باروری به شرط «توان»، بدون ترسیم هندسه دقیق عناصر سازنده آن، این نظریه را در مرحله انطباق، با بن‌بست مواجه می‌سازد. از یک‌سو، نبود شاخص‌های مشخص ممکن است در اذهان برخی زوجین با وجود هرگونه دشواری و دغدغه ذهنی یا فشار اقتصادی تصویر «ناتوانی» ایجاد کرده و موجب شود که آنها از بار مسئولیت فرزندآوری شانه خالی کنند. از سوی دیگر، خوانش‌های صرفاً متمرکز بر قابلیت جسمانی (نظیر امکان آبستنی و زایمان)، می‌تواند به نادیده‌گرفتن سلامت روان، توان زیستی پایدار و آسیب به نظام زیستی ـ عاطفی خانواده و مادر منجر شود؛ بنابراین، گذار موفق از یک اندیشه نظری به یک چارچوب رفتاری کارآمد، نیازمند آن است که مرزها، ابعاد و سازه‌های تکوینی این «توان» با روش‌شناسی اجتهادی و بر پایه منابع وحیانی (قرآن و حدیث) واکاوی و صورت‌بندی شوند.

گرچه پژوهشگر در مطالعات پیشین خود، گام‌های مقدماتی را در بررسی اجمالی مؤلفه‌های این نظریه برداشته است (ر.ک: سقای بی‌ریا، ۱۴۰۳، صص ۶۱-۶۸)، اما ادبیات موجود نیازمند بازپژوهی عمیق‌تر، استخراج شواهد نص‌محور و استنطاق مستقیم از آیات و روایات

برای صورت‌بندی یک مدل مفهومی چندبُعدی است. پژوهش حاضر در پی آن است تا نشان دهد که در منظومه معرفتی اسلام، «توان» یک سازه بسیط زیستی نیست، بلکه برایندی از ظرفیت‌های فیزیولوژیک، آمادگی‌های روانی و پویایی‌های بین‌فردی (روانی ـ اجتماعی) زوجین است که همگی شواهدی دقیق در ادبیات وحیانی دارند.

براین‌اساس، پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از اینکه: بر پایه آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام، عناصر درونی و سازنده «توان فرزندآوری» در زوجین کدام‌اند و این مؤلفه‌ها چگونه ساختار مسئولیت باروری را تبیین می‌کنند؟

برای دستیابی به پاسخ این پرسش محوری، پرسش‌های فرعی زیر مورد بررسی قرار خواهند گرفت: ۱. متون دینی چه مؤلفه‌های «زیستی» را در تکوین و ارزیابی توان فرزندآوری مورد توجه قرار داده‌اند؟ ۲. مؤلفه‌های «روانی» و وضعیت‌های شناختی ـ هیجانی در منظومه آیات و روایات، چه نقشی در تثبیت یا زوال توان باروری دارند؟ ۳. عوامل «روانی ـ اجتماعی» (نظیر تعاملات زوجین و کارکرد خانواده) چگونه در این منظومه فهم و صورت‌بندی می‌شوند؟

پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی و در گردآوری داده‌ها، مبتنی بر روش اسنادی و کتابخانه‌ای است؛ فرایند استنتاج و پردازش داده‌ها نیز بر پایه روش «توصیفی ـ تحلیلی با رویکرد تفسیر موضوعی درون‌قرآنی» سامان یافته است. مراحل عملیاتی این روش به شرح زیر انجام شده است:

۱. قلمرو و روش گردآوری آیات و روایات: ابتدا از روش تحلیل مفهومی و واژگانی، شبکه مفهومی و اصطلاحات پیرامونی مسئله مورد نظر در قرآن شناسایی گردید. با استخراج ریشه‌ها و کلمات هم‌خانواده و بهره‌گیری از معجم‌های قرآنی، دامنه آیات مرتبط مشخص شد. در مرحله بعد، تفاسیر معتبر و نیز جوامع روایی مورد واکاوی قرار گرفتند.

۲. الگوی تفسیر موضوعی و تحلیل دلالت‌ها: روش تفسیری در این پژوهش، مبتنی بر الگوی «تفسیر موضوعی ناظر به مسئله» است. در این فرایند، ابتدا گزاره‌های قرآنی براساس محورهای فرعی مسئله دسته‌بندی موضوعی شدند؛ سپس، با تکیه بر روش «تفسیر قرآن به قرآن» و با رعایت دقیق قراین حالیه و مقالیه، دلالت‌های واژگانی و ساختاری آیات بررسی

شد تا با عبور از دلالت‌های انفرادی، به دلالت جمعی و منظومه منسجم دیدگاه قرآن درباره مسئله نائل آییم.

۳. رویکرد به کاربست و اعتبارسنجی روایات: در این پژوهش، اصالت و مرجعیت نهایی با ظواهر و نصّ آیات قرآن است و روایات معصومان علیهم‌السلام در جایگاه مفسِّر، مبیِّن و قرینه تبیینی آیات به‌کار گرفته شده‌اند. در حوزه اعتبارسنجی احادیث، از نرم‌افزار تخصصی «درایةالنور نسخه ۱/۲» (مرکز نور، ۱۳۸۲) به‌عنوان ابزار کمکی در تجمیع طرق، بازیابی اسناد و بررسی رجال سلسله سند بهره‌برداری شده است.

۱. پیشینه‌شناسی

بررسی‌های گسترده در منابع علمی، نشان می‌دهند که تنها یک مورد پیشینه پژوهشی در این حوزه وجود دارد. سقای بی‌ریا (۱۴۰۳) در کتاب درآمدی بر فلسفه فرزندآوری در آیات و روایات، صفحات ۶۱ تا ۶۸، پس از بیان اصل ایده فرزندآوری در حد توان، اجمالاً به بررسی مؤلفه‌های توان فرزندآوری پرداخته است. در این اثر، ابتدا مؤلفه‌های توان فرزندآوری به دو قسم کمّی و کیفی تقسیم شده‌اند. مقصود از مؤلفه‌های کمّی، عناصری است که صرفاً بر شمار فرزندان تأثیرگذارند؛ درحالی‌که مؤلفه‌های کیفی به تربیت آنها اشاره دارند. سپس قدرت بر زادوولد، نبود خطر جانی، تزاحم نداشتن فرزندآوری با تکالیف اولویت‌دار و عسر و حرجی‌نبودن فرزندآوری از موارد مؤلفه‌های نخست دانسته شده‌اند. این اثر در مرحله بعد، اسلام، ایمان، محبت اهل‌بیت علیهم‌السلام و تقویت نظام اسلامی را مؤلفه‌های کیفی توان فرزندآوری می‌داند؛ به این معنا که اگر زوجین بتوانند فرزند یا فرزندان خود را به پایین‌ترین سطح یکی از این کیفیت‌ها برسانند، فرزندآوری آنها در نخستین سطح از مطلوبیت خواهد بود.

با توجه به فشرده‌بودن مطلب این منبع در چند صفحه و ساختارمند و مستندنبودن آن، این موضوع مهم همچنان سربسته و نیازمند تشریح ژرف‌تر است؛ ازاین‌رو، می‌توان ادعا کرد که مسئله حاضر، همچون اصل اندیشه «فرزندآوری در حدّ توان»، واجد نوآوری است. این پژوهش، گسترش و تعمیق همان مطالعات پیشین است و چه‌بسا در خلال آن، برخی مواردِ اضافه یا دچار تغییر شوند.

۲. مفهوم‌شناسی

در میان واژگان عنوان مسئله، مفهوم «فرزندآوری» مشخص است، ولی سه مفهوم «مؤلفه»، «توان» و ترکیب «توان فرزندآوری» نیازمند بررسی هستند که در ادامه، به آن می‌پردازیم:

۲-۱. مؤلفه

این کلمه در زبان فارسی، به دو صورت اسم مفعولی و اسم فاعلی آمده است. «مؤلَّفه» در زبان فارسی، مؤنث مؤلَّف، به‌معنای کتاب یا رساله نوشته‌شده، الفت‌داده‌شده، بخشی از اصطلاح قرآنی «مؤلَّفةُ قلوبُهم» و مؤلِّفه به‌معنای یکی از فرقه‌های اسلامی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۱۳، ص ۱۹۲۸۳)؛ اما، این کلمه دارای معنای جدیدی نیز هست که در علوم روز کاربرد دارد و در کاربردهای کهن آن سابقه ندارد. برخی واژه‌نامه‌های انگلیسی، «مؤلفه» را چنین معنا کرده‌اند: «قسمتی ضروری یا عادی از چیزی و یکی از چندین بخشی است که چیزی شامل آنها می‌شود» (Oxford Learner's Dictionary, 2025). معنای اصطلاحی «مؤلفه» در جامعه‌شناسی عبارت است از اجزای سازنده، عناصر تفکیک‌پذیر یا بخش‌های جدایی‌ناپذیر از یک کل بزرگ‌تر؛ به‌گونه‌ای که آن کل بدون وجود این اجزا، قابل تعریف یا کارامد نخواهد بود (Checkland, 1999). مقصود از مؤلفه در این پژوهش، عبارت است از عناصر مقوّم یا عناصر درونی تشکیل‌دهنده توان فرزندآوری در زوجین؛ بنابراین، عناصر درونی آسان‌کننده فرزندآوری نیز مشمول این پژوهش هستند.

۲-۲. توان

کلمه «توان» در زبان فارسی و عربی، با معادل‌هایی چون «نیرو، یارا، قدرت، طاقت و استطاعت» برابر است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۵، ص ۷۰۸۷) که همگی به‌نوعی ظرفیت انجام کاری را می‌نمایانند. مفهوم توان در این پژوهش، با الهام از تلقی کلامی از قدرت و استطاعت، به‌معنای ظرفیت و قابلیت تکوینی و درونی انسان برای انجام یک فعل در نظر گرفته می‌شود (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۶ق، صص ۱۰۳-۱۰۶؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، صص ۸۰-۱۰۵).

۲-۳. توان فرزندآوری

ازآنجاکه مفهوم فرزندآوری مشخص است و با استفاده از معنای واژه «توان» که در

عنوان پیشین گذشت، «توان فرزندآوری» به معنای ظرفیت و قابلیت تکوینی یا درونی زوجین برای فرزندآوری است؛ ظرفیتی که از مجموعه عوامل جسمانی و روانی تشکیل می‌شود و امکان تحقق فرزندآوری را فراهم می‌سازد.

ازطرفی، در نوشتار حاضر، میان عناصر مقوّم توان فرزندآوری و عوامل مؤثر درونی آن تفکیک می‌شود. توان فرزندآوری دارای سه عنصر مقوّم (مؤلفه‌های زیستی) و هفت عنصر مؤثر درونی (مؤلفه‌های روانی و روانی ـ اجتماعی) است. عناصر مقوّم، اموری‌اند که نبود آنها، اصل توان فرزندآوری را منتفی یا مختل می‌سازد. عوامل مؤثر درونی نیز ویژگی‌ها، حالات، قابلیت‌ها یا شرایطی‌اند که در قلمرو وجودی زوجین و مناسبات مستقیم خانوادگی آنان قرار دارند و در جهت تقویت یا تضعیف توان فرزندآوری اثر می‌گذارند. براین‌اساس، عوامل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، نهادیِ بیرون از زوجین و نظام مستقیم خانواده، با وجود اثرگذاری بر تحقق فرزندآوری، در شمار عوامل درونیِ توان فرزندآوری قرار نمی‌گیرند و از محدوده پژوهش حاضر خارج‌اند.

ازطرف دیگر، نباید «توان فرزندآوری» را با «تحقق فرزندآوری» آمیخت. توان فرزندآوری ناظر به ظرفیت درونی زوجین برای فرزندآوری است ـ و همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ـ مؤلفه‌ها و عناصر آن نیز در سطح فردی، درونی و میان‌زوجی ظهور می‌یابند. در مقابل، تحقق فرزندآوری به تبدیل این ظرفیت به تولد واقعی فرزند در شرایط عینی زندگی اشاره دارد؛ ازاین‌رو، ممکن است زوجین با ظرفیت زیستی و باروری بالا، از توان فرزندآوری برخوردار باشند، اما موانع بیرونیِ گوناگون، اجازه بروز یا تحقق این توان را به آنها ندهد؛ بنابراین، این موانع، بخشی از مؤلفه‌های سازنده توان فرزندآوری تلقی نمی‌شوند؛ بلکه در زمره شرایط محدودکننده یا آسان‌کننده تحقق آن قرار می‌گیرند. پژوهش حاضر بر سطح نخست متمرکز است و تحلیل سطح دوم، نیازمند پژوهشی مستقل درباره شرایط تحقق فرزندآوری است.

۳. چارچوب نظری پژوهش

این پژوهش با هدف تبیین رویکرد اسلامی به مسئله جمعیت و استخراج الگوی «فرزندآوری در حدّ توان» شکل گرفته است. برای دستیابی به این هدف، ابتدا دیدگاه کلی

اسلام درباره فرزندآوری و تکثیر نسل مورد بررسی قرار گرفته و سپس، با استناد به آیات قرآن و دیدگاه عالمان اسلامی، تقریر برگزیده در این مقاله ارائه می‌شود.

در میان نظریات رایج جمعیتی (افزایش، کاهش، ثبات، و تناسب جمعیت)، دیدگاه اسلام در آثار جمعیت‌شناختی، به‌طور کلی «طرف‌دار افزایش جمعیت» تفسیر شده است (کتابی، ۱۳۷۷، ص ۳۶؛ چراغی کوتیانی، ۱۳۹۷، ص ۳۵۹). بااین‌حال، این رویکردِ ظاهراً یکپارچه، خود دارای سه تقریر متمایز است: ۱. افزایش حداکثری جمعیت؛ ۲. رویکرد همسو با تناسب جمعیت؛ و ۳. فرزندآوری در حدّ توان. تقریر سوم پیش‌فرض مقاله حاضر است و آن را با ادله قوی‌تری قابل دفاع می‌داند (سقای بی‌ریا و آریان، ۱۴۰۲، صص ۱۰ به بعد).

۳-۱. ادله قرآنی بر مطلوبیت تکثیر نسل

اگرچه قرآن کریم به‌طور صریح و مستقیم، امت را به «افزایش حداکثری جمعیت» فرمان نداده است ـ که این امر با توجه به مفهوم «فرزنددوستیِ فطری» قابل توجیه است ـ اما شواهد متعددی بر مطلوبیتِ کلیِ فرزندآوری و تکثیر نسل در آن یافت می‌شود.

تشویق به ازدواج و خانواده: آیه «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ» (نور، ۳۲)، با تأکید بر امر به ازدواج، به‌طور ضمنی زمینه را برای فرزندآوری و تشکیل خانواده پایدار فراهم می‌آورد. این تشویق، با علم به اینکه ازدواج و فرزندآوری امری طبیعی و پیوسته است، نشان‌گر نگاه مثبت اسلام به گسترش نسل است.

نهی از کشتن فرزندان به دلیل تنگدستی: آیات «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ» (انعام، ۱۵۱) و «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ» (اسراء، ۳۱)، نه‌تنها کشتن فرزندان را به‌صراحت حرام شمرده‌اند، بلکه با تأکید بر اینکه روزی والدین و فرزندان بر عهده خداوند است، ریشه‌های اقتصادی این عمل شنیع را قطع می‌کنند. این نهی، مستقیماً با جلوگیری از کاهش جمعیت ناشی از فقر احتمالی یا فعلی، به مطلوبیت حفظ و گسترش نسل اشاره دارد.

۳-۲. دیدگاه عالمان اسلامی درباره هدف از ازدواج و فرزندآوری

عالمان و مفسران اسلامی نیز، بر این نکته صحه گذاشته‌اند که یکی از اهداف اصلیِ

تشریعِ ازدواج در اسلام، «فرزندآوری و بقای نسل» است. به‌عنوان نمونه، برخی از آنها یکی از فضایل ازدواج را در گشودن راهی به‌سوی افزایش جمعیت می‌دانند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص ۴۹۶). برخی دیگر، ازدواج را ازآن‌جهت مستحب دانسته‌اند که موجب شکل‌گیری فرزند صالح و بقای نسل انسان است (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج۱۲، ص ۹). در میان علمای متأخر نیز، برخی زادوولد مسلمانان را برای زدودن شرک و فساد، از مهم‌ترین اهداف اسلام دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۴، ص ۱۸۹). برخی صاحب‌نظران، با اشاره به آیه **۲۲۳** سوره «بقره» که مردان را دارای حقّ تکثیر اولاد می‌دانند، از حامیان افزایش جمعیت هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۵).

۳-۳. ادله اثبات ایده «فرزندآوری در حدّ توان»

نگارنده در اثر پیشین خود (درآمدی بر فلسفه فرزندآوری در آیات و روایات)، **۹** دلیل متقن برای اثبات ایده «فرزندآوری در حدّ توان» اقامه کرده است. در این چارچوب نظری، به مهم‌ترین این ادله به‌طور خلاصه اشاره می‌شود:

۱. تفسیر آیه ۶۰ سوره انفال: آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال، ۶۰)، ضمن تأکید بر آمادگیِ همه‌جانبه در برابر دشمنان، واژه «قوّة» را به مفهومی فراتر از صرفِ توانِ نظامی تعمیم می‌دهد. این «نیروی» فراگیر، شاملِ «نیروی انسانی» (جمعیت) نیز می‌شود؛ به‌گونه‌ای که افزایشِ جمعیتِ سالم و کارآمد، خود به مثابه یک «قوّة» بازدارنده و تأثیرگذار در معادلات منطقه‌ای و جهانی عمل می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۰۱/۰۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۷، ص ۲۲۲؛ رشید رضا، ۱۹۹۰م، ج۱۰، ص ۵۴). این برداشت، با توجه به اطلاق واژه «قوّة» و روح کلی آیه، مورد تأیید برخی روایات مرتبط مانند روایت امام صادق علیه‌السلام درباره سنگین‌کردن زمین با تسبیح‌گویان، قرار گرفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۳۲۸، روایت ۴).

۲. فرزنددوستی فطری و میل به کمال: انسان فطرتاً گرایش به فرزندآوری دارد (مصباح یزدی و اسکندری، ۱۳۹۴، ج۲، ص ۲۷۳). این گرایش، مانند دیگر تمایلاتِ فطری، میل به «کمال» و «شدت» دارد. با در نظر گرفتنِ محدودیت‌های دنیوی (ظرفیت زیستی، اقتصادی و اجتماعی)، این میل فطری به سمت «فرزندآوری در حدّ توان» هدایت می‌شود؛ یعنی تا

جایی که امکان تربیت صحیح و تـأمین نیازهـای فرزنـد وجـود داشـته باشـد، ایـن گـرایشِ فطری، خود را نشان می‌دهد.

این ادله که به‌طور اجمالی گزارش شدند، چارچوب نظری این پژوهش را شکل داده و نشان می‌دهند که اسلام، ضمن تأکید بر مطلوبیـت فرزنـدآوری، رویکـردی واقع‌گرایانـه و مبتنی بر «توانایی» را برای تحقق آن ارائه می‌دهد، نـه صـرفاً «افـزایش بـی‌رویـه» یـا «کنتـرل صرفاً اقتصادی».

۴. یافته‌ها

پس از مراجعه به متـون قرآنـی و روایـی، چنـدین نـوع مؤلفـه و عنصـر درونـی بـرای تـوان فرزندآوری به‌دست آمد که توان فرزندآوری، حاصل برآیند همه آنهاسـت. بـراین‌اسـاس، هرگاه یکی از این مؤلفه‌ها وجود نداشته باشد یا به‌درستی تحقـق نیابـد ـ بسـته بـه رکـن یـا آسان‌کننده‌بودن آن مؤلفه ـ توان فرزندآوری به کلـی از میـان مـی‌رود یـا دسـت‌کم از آن کاسته می‌شود. این مؤلفه‌ها ـ که هریک به بسـتری خـاص، یعنـی زیسـت، روان و روانِ در ارتباط با اجتماع تعلـق دارنـد ـ عبارت‌انـد از: ۱. مؤلفـه‌های زیسـتی؛ ۲. مؤلفـه‌های روانـی؛ ۳. مؤلفه‌های روانی ـ اجتماعی. این دسته‌بندی نشان می‌دهد که تـوان فرزنـدآوری تنهـا بـه امکان جسمانی محدود نیست.

در الگوی مورد نظر، مؤلفه زیستی در نخستین سـطح مؤلفـه‌ها قـرار دارد؛ ماننـد عناصـر مقـوّم و رکنـی کـه در ایـن قسـم قـرار دارنـد. مؤلفـه روانـی، نخسـتین سـطح عوامـل مـؤثر درونی است که موجب تقویت یا تضـعیف تـوان فرزنـدآوری در زوجـین می‌شـود. مؤلفـه روانی ـ اجتماعی در سطح بعـد قـرار دارد؛ زیـرا حـالات درونـی زوجـین را در ارتبـاط بـا اجتماع (محیط) در نظر می‌گیرد و ویژگی تقویتی یا تضعیفی دارد.

۴-۱. مؤلفه‌های زیستی

برخی از مؤلفه‌های توان فرزندآوری، بـه شـرایط و حالت‌هـای «بیولوژیـک» یـا زیسـتی زوجین مرتبط‌اند. ازجمله این مؤلفه‌ها، می‌توان به زایابودن زوجـین، سـنّ زن هنگـام رابطـه زناشویی، اقدام بـه روابـط زناشـویی و زادآور (ولود)بـودن زن اشـاره کـرد کـه سـه عنصـر

نخست مقوّم، و عنصر واپسین، آسان‌کننده تـوان فرزنـدآوری هسـتند. در ادامـه، هریـک از این عناصر به‌تفصیل بررسی می‌شود.

۴-۱-۱. زایایی زوجین

نخستین مؤلفه مقوّم در توان باروری، «زایایی» یا توان بـر بارورسـازی (ازطـرف مـرد) و بارورشدن (ازطرف زن) است. دقت شود که این مفهوم با «زادآوری» که در آینده خواهـد آمد، متفاوت است. زن و مردی که این قدرت را نداشته باشند، اصـطلاحاً «نـازا» و در زبـان عربی، «عقیم» نامیده می‌شوند. قرآن در چندین آیه، مسئله نازایی همسران برخی از پیـامبران الهی علیهم‌السلام را مطرح ساخته است؛ امری که مانع از فرزنددارشدن آنها بـوده اسـت. زکریـا علیه‌السلام در مناجات خود به درگاه الهی برای فرزنددار شدن، پیری خود را مانعی جدی بـر سـر ایـن راه نمی‌بیند، اما عرضه می‌دارد: «وَكانَتِ امْرَأَتی عاقِراً فَهَبْ لی مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا؛ و (ازطرفـی) همسرم نازا و عقیم است؛ تو از نزد خود جانشینی به من ببخش» (مریم، ۵). از این بیان، معلـوم می‌شود که نازایی مساوی است با ناتوانی بر باروری و این مشـکل ـ بـه تصـریح قـرآن ـ از جانب همسرِ زکریا علیه‌السلام بوده است. در آیه دیگری، خداوند می‌فرماید: «فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَوَهَبْنا لَهُ يحْيى وَأَصْلَحْنا لَهُ زَوْجَهُ؛ ما هم دعای او [= زکریا] را پذیرفتیم، و یحیی را بـه او بخشـیدیم؛ و همسرش را (که نازا بود) برایش آماده (بارداری) کردیم» (انبیاء، ۹۰).

ناباروری گاه به‌دلیل نبود شرط سـنّی در زن اسـت؛ یعنـی زن به‌صـورت طبیعـی قابلیـت بارورشدن را داشته است، ولی اکنون، چون یائسه شده است، دیگر بارور نمی‌شود. اما، گاه زن به‌خودی‌خود ـ حتـی در سـنّ مناسـبِ بارورشـدن ـ مشـکلی دارد کـه بـه‌معنای نـازایی اوست. قرآن در اشاره به قسم دوم نازایی، می‌فرماید: «وَيجْعَلُ مَنْ يشاءُ عَقيماً؛ و هـرکس را بخواهد عقیم می‌گذارد» (شوری، ۵۰).

۴-۱-۲. سنّ زن هنگام رابطه زناشویی

یکی دیگر از مؤلفه‌های مقوّم برای توان فرزندآوری، «سنّ زن» هنگام اقدام به برقـراری رابطه زناشویی است. مشخص است که به‌لحاظ زیستی، قـدرت بارورشـدن زنـان نسـبت بـه امکان بارورسازی مردان، محدودیت سنّی دارد. مردان پس از رسیدن به سن بلـوغ جنسـی،

به‌شرط سلامت دستگاه تولیدمثل خود، محدودیت سنّی خاصی برای بارورسازی ندارند و تا آخر عمر بر این کار قادر هستند ـ هرچند عملاً امکان آن به‌مرور کمتر می‌شود (ر.ک: Zhang, 2022)؛ اما، زنان معمولاً بین سنّ شروع اولین عادت ماهانه (حدود ۱۲ سالگی) تا زمان یائسگی (حدود ۵۵ سالگی) قابلیت باروری دارند و قبل و پس از این سنین، به‌دلیل عدم آزادسازی تخمک، باروری ازطرف آنها امکان‌پذیر نیست (ر.ک: Wallace; Kelsey, 2011).

به همین خاطر، هنگامی که فرشتگان الهی به ابراهیم علیه‌السلام بشارت پسری دانا دادند، همسر او از خود چنین واکنش نشان داد: «یا وَیلَتَا ءَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلی شَیخًا إِنَّ هَذَا لَشَیءٌ عَجِیبٌ؛ ای وای بر من! آیا من فرزند می‌آورم درحالی‌که پیرزنم، و این شوهرم پیرمردی است؟! این راستی چیز عجیبی است!» (هود، ۷۲). در این موقعیت، تعجب ساره از این بشارت تعجبی بجا بود؛ چراکه زن در سنّ معینی دیگر به باردارنشدن همیشگی خود یقین می‌کند (قطب، ۱۴۲۵ق، ج۴، ص ۱۹۱۲). همسر ابراهیم علیه‌السلام نیز، در کنار پیری، به مانع دیگری بر سر راه فرزندآوری خود اشاره می‌کند و آن «نازایی» است (ر.ک: ذاریات، ۲۹)؛ بنابراین، پیری زن به‌معنای فقدان یکی از مؤلفه‌های زیستی برای توان فرزندآوری است؛ زیرا پیری زن به‌تنهایی برای بارورنشدن او کافی است.

نداشتن شرط سنِّی مناسب برای باروری زن، گاه مستند به اختیار خود اوست؛ مانند اینکه زن در ملاک‌های انتخاب همسر بیش‌ازحد سخت‌گیری کند و در نتیجه، سنّ ازدواج و اقدام به فرزندآوری برای او بالا رود و از سنّ مناسب فرزندآوری عبور کند؛ اما، گاه بالارفتن میانگین سنّ ازدواج در جامعه، حاصل شرایط خاصّ اجتماعی است که دیگر مستند به اختیار فرد مجرد نیست. هرکدام از این دو که باشد، واقعیت آن است که افزایش سنّ هنگام برقراری رابطه زناشویی، احتمال باروری آنها را به‌شدت کاهش می‌دهد تا جایی که حتی ممکن است ـ اگر به سنّ یائسگی رسیده باشند ـ آن را به صفر برساند.

۴-۱-۳. برقراری رابطه زناشویی

در نگاه ابتدایی، چنین به نظر می‌رسد که ازدواج نیز یکی از عناصر تشکیل‌دهنده توان باروری است؛ اما، پس از مراجعه به آیات قرآن، شواهدی برخلاف این برداشت یافت می‌شوند. شواهد قرآنی پیش‌رو، به نقش این رابطه در تبیین سازوکار طبیعی فرزندآوری

توجه دارند.

شاهد نخست آنکه، قرآن می‌فرماید: «یا أَیهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا کَثِیرًا وَنِسَاءً؛ ای مردم! از پروردگارتان پروا کنید، همان که شما را از تنی یگانه آفرید و از (سرشت) او همسرش را پدید آورد و از آن دو، مردان و زنان بسیار (در جهان) پراکند» (نساء، ۱). این آیه به‌روشنی دلالت دارد که بین آدم و حوا از قبل رابطه زوجیت برقرار بوده است و پخش‌شدن زنان و مردان بسیار در زمین، به‌خاطر ارتباط زناشویی آن دو بوده و این ارتباط برای تکثیر نسل در وجود انسان نهاده شده است (مصباح یزدی و اسکندری، ۱۳۹۴، ج۲، ص ۲۰۸).

شاهد دیگر آنکه، هنگامی که مریم علیها السلام برای عبادت و اعتکاف از قوم خود کناره‌گیری کرد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱۴، ص ۳۵)، ناگاه فرشته وحی به‌شکل انسانی بی‌عیب و نقص بر او متمثل شد و او را به ولادت عیسی علیه السلام بشارت داد: «قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّکِ لِأَهَبَ لَکِ غُلَامًا زَکِیًّا؛ گفت: من فرستاده پروردگار توام؛ (آمده‌ام) تا پسر پاکیزه‌ای به تو ببخشم!» (مریم، ۱۹).

مریم علیها السلام که دوشیزه‌ای پاکدامن بود، با تعجب از آن فرشته پرسید: «أَنَّی یکونُ لِی غُلَامٌ وَلَمْ یمْسَسْنِی بَشَرٌ وَلَمْ أَکُ بَغِیًّا؛ چگونه برای من پسری خواهد بود؛ درحالی‌که نه هیچ بشری با من آمیزش زناشویی کرده است و نه بدکار بوده‌ام» (مریم، ۲۰). «مسّ» در لغت به‌معنای ارتباطی است که در آن حس لامسه کارگر باشد و گاه کنایه از ارتباط زناشویی است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۷، ص ۲۰۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶۷). این بدان معناست که راه طبیعی باردارشدن زن، از دو حال خارج نیست؛ یا باید از طریق رابطه زناشویی باشد و یا او باید در روابط خود با جنس مخالف، دچار انحراف شده باشد.

سؤال همراه با تعجبِ این زن جوان پاکدامن از چگونه باردار شدنش به فرزند بدون هیچ‌یک از این دو راه، به‌روشنی حاکی از آن است که رابطه زناشویی یکی از مؤلفه‌های زیستی باروری است که به‌منظور تکثیر نسل مورد تأیید و تأکید شرع است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱۴، ص ۴۲؛ مکارم شیرازی ، ۱۳۷۱، ج۱۳، ص ۳۵).

البته، در مورد مریم و فرزندش عیسی علیهما السلام اراده قطعی خداوند چنین بود که بارداری مادر به فرزند، به‌شکلی خارق‌العاده و مستند به فرمان الهی (یعنی به‌صورت «کُن فَیکون»)

صورت پذیرد؛ بی‌آنکه پدری در میان باشد: «قالَ کذلِکَ اللهُ یخْلُقُ ما یَشاءُ إِذا قَضَی أَمْراً فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کنْ فَیکونُ؛ فرمود: خداوند، این‌گونه هرچه را بخواهد می‌آفریند! هنگامی که چیزی را مقرر دارد (و فرمان هستی آن را صادر کند)، فقط به آن می‌گوید: موجود باش! آن نیز فوراً موجود می‌شود» (مریم، ۲۰؛ نیز ر.ک: آل‌عمران، ۵۹).

۴-۱-۴. زادآوربودن زن

برخی از زنان علاوه‌بر اینکه دارای اصل قدرت زایش هستند، در آفرینش خود به‌گونه‌ای‌اند که می‌توانند فرزندان فراوانی به دنیا بیاورند. به‌تعبیر دیگر، آنها به‌لحاظ روحی و جسمی این آمادگی را دارند. در زبان عربی، به این قسم از زنان «ولود»، یعنی زنی که فرزندان فراوان به دنیا می‌آورد، می‌گویند (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج۲، ص ۶۸۲). در برخی روایات، به ازدواج با زن «ولود» توصیه شده است. برای نمونه، در روایتی معتبر از امام باقر علیه‌السلام به‌نقل از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله آمده است: «تَزَوَّجُوا بِکراً وَلُوداً وَلَا تَزَوَّجُوا حَسْنَاءَ جَمِیلَةً عَاقِراً فَإِنِّی أُبَاهِی بِکمُ الْأُمَمَ یوْمَ الْقِیامَةِ؛ با زنان باکره و زادآور ازدواج کنید و از ازدواج با زن زیبایی که نازاست، بپرهیزید؛ چراکه من روز قیامت به [کثرت] شما بر دیگر امت‌ها مباهات می‌کنم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۳۳۳، روایت ۲).

«ولود»بودن زن، در توان او برای فرزندآوری نقش اساسی ندارد، یعنی زن غیرولود هم بر فرزندآوری توان دارد. اما، اگر زنی ولود و زادآور باشد، قدرت او در فرزندآوری بیش از زنان عادی است. حال با توجه به روایت فوق، باید گفت که مطلوب نزد پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله آن بوده است که فرزندان در جامعه اسلامی فراوان باشند و در نتیجه، جمعیت مسلمانان در دنیا و آخرت بیشتر شود.

مطلوبیت ازدواج با زن ولود، نه بدان معناست که انسان با زن مطلّقه یا بیوه‌ای ازدواج کند که از ازدواج پیشین خود فرزندان فراوان دارد، بلکه مقصود آن است که بنگرد اطرافیانِ آن زن، مانند مادر، خواهر و خاله، فرزندان فراوانی دارند که این خود نشانه‌ای است که او هم به‌احتمال قوی به‌لحاظ وراثت چنین خواهد بود. قرینه روشن این ادعا، آمدن لفظ بِکر (دوشیزه) در روایت فوق است که می‌فرماید: با زنان باکره و زادآور ازدواج کنید (سقای بی‌ریا، ۱۴۰۳، ص۴۳). براین‌اساس، روایت در کنار توصیه به توجه به قابلیت

زادآوری، ملاکی برای سنجش ارزشمندی یا شایستگی افراد به دست نمی‌دهد. این نکته همچنین با تفکیک پیش‌گفته سازگار است: زادآوربودن، اصل توان فرزندآوری را ایجاد نمی‌کند، بلکه می‌تواند آن را تقویت کند.

۴-۲. مؤلفه‌های روانی

یکی از عناصر درونی توان فرزندآوری، مؤلفه‌های روانی هستند که باید آنها را به‌منظور کسب آمادگی روانی برای فرزندآوری در نظر گرفت. البته، این عناصر درونی آسان‌کننده فرزندآوری هستند؛ یعنی بدون کسب آنها، در فرزندآوری زوجین چالش به‌وجود می‌آید. دراین‌باره سه مورد از مستندات قرآنی استفاده می‌شوند که عبارت‌اند از: ۱. پیش‌آگهی از دشواری‌های فرزندآوری؛ ۲. غلبه بر اضطراب معیشتی؛ ۳. امید به فرزندآوری به‌ویژه در شرایط سخت.

۴-۲-۱. پیش‌آگهی از دشواری‌های فرزندآوری

هر کار مهمی در زندگی انسان، نیازمند پیش‌آگهی از زوایای گوناگون آن است. یکی از این زوایا، سختی‌های انجام آن کار است. قرآن در بیان قاعده‌ای کلی، میان آگاهی از جوانب کار از یک طرف و صبر و استقامت در مسیر انجام آن ازطرف دیگر، ارتباط برقرار کرده است؛ آنجاکه سخن خضر را به موسی علیه‌السلام چنین بیان فرموده است: «وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا؛ و چگونه می‌توانی در برابر چیزی که از رموزش آگاه نیستی، شکیبا باشی؟!» (کهف، ۶۸). این ادعا که فرزندآوری ـ پس از تشکیل خانواده ـ دومین تغییر اساسی در زندگی زوجین و بنابراین، نیازمند آگاهی کافی آنها نسبت به سختی‌های آن است، سخنی گزاف نیست.

زوجین باید پیش از فرزندآوری ـ دست‌کم به‌طور اجمالی ـ بدانند که با این کار، بخشی از آسایش آنها سلب خواهد شد؛ گاه خوابشان مختل می‌شود؛ گاه باید کمتر از قبل غذا بخورند یا گرسنگی را تحمل کنند؛ گاه باید سختی‌های بیماری فرزند را بر خود هموار سازند و... . علاوه‌بر اینها ـ که برای هر دو زوج است ـ متون دینی از رنج و ناتوانی افزون مادر ـ به‌طور ویژه ـ در طول بارداری (ر.ک: لقمان، ۱۴)، دشواری‌های دو سال

شیردهی برای مادر (ر.ک: بقره، ۲۳۳)، لزوم مقدّم داشتن فرزند در برخی موارد و سلب برخی آسایش‌ها پس از فرزنددارشدن (ر.ک: ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص ۶۲۱)، احتمال از دست‌دادن فرزندان (بقره، ۱۵۵) و مانند این مطالب اشاره دارند. البته، تحمل همه این سختی‌ها با اهدافی والا، مانند تربیت نسل توحیدی بر روی زمین، انجام می‌شود.

۴-۲-۲. غلبه بر اضطراب معیشتی

ترس از فقیرشدن، بی‌ثباتی اقتصادی یا ناتوانی در تأمین آینده، یکی از عوامل روانی است که ادراک مخاطره را در زوجین افزایش داده و می‌تواند فرزندآوری را با اضطراب و تعلیق مواجه سازد یا آن را به تأخیر اندازد (ر.ک: کلاته ساداتی و همکاران، ۱۴۰۴). در متون دینی نیز از این ترس با تعابیری نظیر ترس از فقر یا تشدید آن یاد شده است. بی‌شک که اصل وجود این ترس، برای تحریک انسان به کار و تلاش اقتصادی ضروری است، ولی در بسیاری از موارد، ممکن است این ترس به‌قدری افراطی شود که حتی والدین را به سقط جنین یا قتل فرزندان متولدشده خود سوق دهد. قرآن دراین‌باره می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ؛ و فرزندانتان را از [ترس] فقر نکشید». در ادامه همان آیه، برای مهار این ترس، به نکته‌ای شناختی، یعنی روزی‌رسانی خداوند به والدین و فرزندان، اشاره شده است: «نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ؛ ما شما و آنها را روزی می‌دهیم» (انعام، ۱۵۱؛ نیز ر.ک: اسراء، ۳۱).

در روایتی معتبر از امام صادق علیه‌السلام نیز، چنین آمده است: «مَنْ تَرَكَ التَّزْوِيجَ مَخَافَةَ الْعَيلَةِ فَقَدْ أَسَاءَ بِاللهِ الظَّنَّ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص ۳۳۰، روایت ۵)؛ هر کس از ترس فقر ازدواج را ترک کند، به خدا گمان بد برده است». روشن است که ترس از ازدواج و فرزندآوری در یک راستا هستند؛ بنابراین، هر قدر میزان اعتماد بر رزاقیت خداوند در زوجین بالاتر باشد، توان آنها بر فرزندآوری تقویت خواهد شد و هرقدر آنها به خداوند بدبین باشند، عملاً از فرزندآوری اجتناب خواهند کرد یا حتی فرزندانشان را از میان خواهند برد.

۴-۲-۳. امید به فرزندآوری به‌ویژه در شرایط سخت

از دیگر مؤلفه‌هایی که موجب تقویت یا تضعیف توان فرزندآوری زوجین می‌شود، میزان امید آنها به خداوند و توکل آنان بر او درباره فرزنددارشدن ـ به‌ویژه در سنین پیری

یا شرایط دشوار ـ است. فردی که در چنین شرایطی نیز فرزندخواهی دارد، چنانچه به خداوند ایمان داشته باشد و بداند که تنها اوست که به هرکه بخواهد، فرزند هدیه می‌دهد (ر.ک: شوری، ۴۹و۵۰)، حتی در آن شرایط نیز از فرزنددارشدن مأیوس نمی‌شود؛ بنابراین، نباید حاکم‌بودن اراده الهی بر تمامی این عوامل را نادیده گرفت؛ زیرا برخی عوامل فرزندآوری در صورت خواست خداوند ممکن است از کار بیفتند یا در شرایط غیرمعمول کارساز باشند.

مثال بارز این مطلب، دو پیامبر الهی، یعنی ابراهیم و زکریا علیهما السلام و دختری پارسا و پاکدامن، یعنی مریم علیها السلام، هستند که دو نفر نخست در سنّ پیری و شرایط نازایی همسرشان، صاحب فرزند شدند (به‌عنوان نمونه، ر.ک: حجر، ۵۳-۵۷؛ مریم، ۲-۷) و مریم علیها السلام به خواست خداوند بدون اینکه ازدواج کرده باشد یا از راه درست منحرف شده باشد، فرزند به دنیا آورد (به‌عنوان نمونه، ر.ک: مریم، ۱۷-۲۴).

۴-۳. مؤلفه‌های روانی ـ اجتماعی

مؤلفه‌های روانی مواردی بودند که تنها به جنبه درونی و فردی زوجین اشاره داشتند و به دانش روان‌شناسی مرتبط هستند. اما، مؤلفه‌های روانی ـ اجتماعی به امور روانی با توجه به نگرش‌ها، مسئولیت‌ها و ساختارهای اجتماعی مربوط هستند. این مباحث در دانش روان‌شناسی اجتماعی بررسی می‌شوند. سه مورد آتی نیز، از عناصر درونی مؤثر بر فرزندآوری و آسان‌کننده آن هستند.

۴-۳-۱. داشتن نگرش صحیح به فرزند

نوع نگاه زوجین به پدیده‌ها ـ یا همان کیفیت نگرش آنها ـ بخش مهمی از فضای روانی آنها به‌شمار می‌آید. «نگرش» عبارت است از «یک روش نسبتاً ثابت در فکر، احساس و رفتار نسبت به افراد، گروه‌ها و موضوع‌های اجتماعی یا قدری وسیع‌تر، هرگونه حادثه‌ای در محیط فرد» (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۸۲، ص ۱۳۶). در این پژوهش، توجه به نگرش از آن جهت اهمیت دارد که برداشت زوجین از معنای فرزند، در ارزیابی آنها از تصمیم فرزندآوری اثر می‌گذارد.

نگرش‌های زیادی در مورد فرزند و فرزندآوری، می‌توانند این رفتار را برای خانواده

آسان سازند؛ چراکه هرچه نگرش انسان به چیزی مثبت‌تر باشد، انجام رفتارهای مرتبط با آن آسان‌تر می‌شود. به‌عنوان نمونه، اگر نگرش زوجین چنین باشد که فرزند هدیه‌ای الهی است که خداوند آن را به هر زوجی عطا نمی‌کند (شوری، ۴۹-۵۰)، یا اینکه فرزند به‌خودی‌خود ارزشمند و برای دیگران سودمند است (سقای بی‌ریا، ۱۴۰۳، ص ۹۱)، یا اینکه فرزند مایه برکت و ازدیاد روزی خانواده است (ر.ک: اسراء، ۳۱؛ پاینده، ۱۳۸۲، ص ۳۷۴، روایت ۱۰۹۶)، قطعاً ـ ازطریق ایجاد انگیزه بیشتر برای این کار ـ توان فرزندآوری آنها افزایش خواهد یافت و بر مشکلات آن فائق خواهند آمد؛ اما، زن و شوهری که فاقد چنین نگرش‌هایی هستند، یا برعکس نگرش‌های مخرّب نسبت به فرزند دارند، به سختی تن به فرزندآوری یا تکثیر نسل می‌دهند (برای اطلاع از نگرش‌های گوناگون درباره فرزند، ر.ک: علوی، ۱۴۰۳، کل اثر).

۴-۳-۲. احساس مسئولیت والدینی

یکی دیگر از مؤلفه‌های روانی ـ اجتماعی درباره توان فرزندآوری در زوجین، آن است که آنها نسبت به فرزند و وظیفه تربیت جسمی و روحی او از پیش احساس مسئولیت داشته باشند. زوجین کسانی هستند که فرزند را به زندگی این دنیا می‌آورند و همان‌ها باید شرایط سعادتمندشدن او را در این زندگی فراهم سازند. قرآن دراین‌باره فرموده است: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَکمْ وَأَهْلِیکمْ نَارًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود و خانواده خویش را از آتش... نگاه دارید» (تحریم، ۶). البته، این آیه مستقیماً به تربیت روحی و هدایت معنوی فرزند اشاره دارد؛ زیرا از حفظ فرزندان از عذاب الهی سخن به‌میان آورده است، اما مشخص است که برای رسیدن به چنین هدفی، باید از مسیر دیگر انواع تربیت، مانند تربیت جسمی و عاطفی، عبور کرد.

۴-۳-۳. اعتماد بر نظام‌های حمایتیِ اجتماعی

عنوان این مؤلفه بر نقشی تأکید می‌کند که اطمینان از همراهی دیگران می‌تواند در کاهش احساس تنهایی و دشواری‌های پیش‌بینی‌شده داشته باشد. این حمایت لزوماً به معنای برعهده‌گرفتن مسئولیت والدین نیست؛ بلکه می‌تواند در قالب یاری عاطفی، عملی یا

فراهم‌کردن تسهیلات اجتماعی نمود پیدا کند.

زوجین اگر از پیش بدانند که پس از تولد فرزندان، کسانی در دشواری‌های این راه، از آنها حمایت خواهند کرد و بر این حمایت اجتماعی اعتماد کنند، انگیزه و توان بیشتری برای فرزندآوری خواهند داشت؛ تا زمانی که خود را در میانه میدان تنها ببینند. گرچه در قرآن آیه‌ای خاص و صریح درباره این عنوان یافت نمی‌شود، ولی برخی آیات به‌صورت عام شامل آن می‌شوند؛ مانند: «تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى؛ یکدیگر را در نیکی و پرهیزگاری یاری کنید» (مائده، ۲). آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيراتِ؛ در نیکی‌ها و اعمال خیر، بر یکدیگر سبقت جویید!» (بقره، ۱۴۸). با توجه به ادله قرآنی و روایی که مطلوبیت فرزندآوری و تکثیر نسل را مطرح می‌سازند (مانند انفال، ۶۰ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص ۲، روایت ۳)، معلوم می‌شود که یکی از کارهای خیر ـ بلکه از مهم‌ترینِ آنها ـ تسهیل فرزندآوری برای خانواده‌های مسلمان است. این آسان‌سازی توسط دو گروه امکان‌پذیر است: ۱. افراد جامعه اسلامی؛ اعم از خویشان و آشنایان؛ ۲. دولت‌های اسلامی.

در وهله نخست، اقوام و خویشان می‌توانند در نگهداری فرزندان ـ به‌ویژه اگر متعدد باشند و خانواده کم‌بضاعت باشد ـ کمک شایانی انجام دهند. دراین‌صورت، والدین آنها ـ به‌ویژه مادرشان ـ می‌توانند بر ارتقای علمی و معنوی خویش سرمایه‌گذاری بیشتری کنند و به عناصر مفیدتری برای جامعه تبدیل شوند. در منابع تاریخی آمده است که رسول خدا ﷺ به‌خاطر فقر ابوطالب علیه‌السلام و کثرت فرزندان او، سرپرستی علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام را از کودکی و در زمان حیات پدرش، بر عهده گرفت (ر.ک: ابن‌شهرآشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج۲، ص۱۸۰؛ نیز ر.ک: الشریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۹۲، ص۳۰۰) اما، دولت‌ها می‌توانند ازطریق اعطای مشوّق‌های مادی و معنوی و رفع موانع بر سر راه فرزندآوری، خانواده‌ها را در این راه یاری رسانند و آنها را از دلسردی در مسیر فرزندآوری باز دارند. قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت به همین منظور در مجلس شورای اسلامی تصویب شده است (ر.ک: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۴۰۰). البته، این مؤلفه نیز برای توان فرزندآوری جنبه تسهیل‌کنندگی دارد؛ نه رکنی. این نمونه تاریخی، شاهدی بر امکان یاری خویشاوندان در پرورش و نگهداری فرزند است؛ نه دلیلی بر انتقال مسئولیت اصلی والدین به دیگران.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان دادند که مفهوم «فرزندآوری در حدّ توان» در منظومه آیات و روایات، مفهومی چندبعدی است و نمی‌توان آن را صرفاً به امکان زیستی یا توصیه‌ای کمّی درباره افزایش فرزند فروکاست. بر اساس تحلیل انجام‌شده، «توان فرزندآوری» عبارت است از ظرفیت و قابلیت درونی زوجین برای پذیرش و اقدام به فرزندآوری؛ ظرفیتی که در ابعاد گوناگون فردی و خانوادگی ظهور می‌یابد و با قابلیت‌های زیستی، کیفیت روابط زوجین و آمادگی‌های روانی آنان ارتباط دارد.

براین‌اساس، مؤلفه‌های سازنده توان فرزندآوری را می‌توان در سه محور اصلی صورت‌بندی کرد: مؤلفه زیستی (به‌طورعمده رکن توان فرزندآوری)؛ مؤلفه روانی؛ و مؤلفه روانی ـ اجتماعی. مؤلفه‌های زیستی ناظر به سلامت جسمانی، قابلیت باروری و شرایط تکوینی لازم برای فرزندآوری هستند. مؤلفه‌های روانی به آمادگی‌های درونی برای مواجهه با سختی‌های فرزندآوری، غلبه بر اضطراب معیشتی و امید به فرزندآوری به‌ویژه در شرایط دشوار مربوط است. مؤلفه‌های روانی ـ اجتماعی، شامل نگرش صحیح به فرزند، احساس مسئولیت درباره آینده او و اعتماد بر نظام‌های حمایتی اجتماعی است؛ بنابراین، توان فرزندآوری از مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها و عناصر مؤثر درونی تشکیل می‌شود و ماهیتی مرکّب و چندلایه دارد.

تحلیل آیات و روایات نشان داد که فرزندآوری در چارچوب ظرفیت واقعی انسان معنا می‌یابد و نمی‌توان آن را از توان و استطاعت مکلف جدا دانست.

همچنین، یافته‌های پژوهش بر ضرورت تفکیک میان «توان فرزندآوری» و «تحقق فرزندآوری» دلالت دارد. توان فرزندآوری ناظر به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های درونی و زمینه‌ساز زوجین برای فرزندآوری است؛ درحالی‌که تحقق فرزندآوری، به فعلیت یافتن این ظرفیت‌ها در شرایط عینی زندگی و تولد فرزند مربوط می‌شود. براین‌اساس، عوامل بیرونی مانند مشکلات اقتصادی، موانع فرهنگی، محدودیت‌های اجتماعی و دیگر شرایط بیرونی، هرچند ممکن است بر تحقق فرزندآوری اثرگذار باشند، در تعریف ماهوی توان فرزندآوری دخیل نیستند.

فهرست منابع

* قرآن کریم. (مترجم: مکارم شیرازی).

** نهج‌البلاغه. (صبحی صالح). ۱۴۱۴ق. قم: هجرت.

آذربایجانی، مسعود؛ سالاری‌فر، محمدرضا؛ کاویانی آرانی، محمد و موسوی اصل، سیدمهدی. (۱۳۸۲). روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (محقق: علی‌اکبر غفاری، ج۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن‌درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغه (ج۲) بیروت: دار العلم للملایین.

ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمدبن علی. (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب^ (ج۲). قم: علامه.

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول|) (چاپ چهارم). تهران: دنیای دانش.

چراغی کوتیانی، اسماعیل. (۱۳۹۷). بحران خاموش: واکاوی جامعه‌شناختی علل فرهنگی ـ اجتماعی کاهش باروری در ایران. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ﷺ.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹/۰۱/۰۳). بیانات در ارتباط تصویری با مداحان». قابل دسترس در: https://B2n.ir/dh1606

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (ج۵ و ۱۳؛ چاپ دوم). تهران: مرکز انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.

رشیدرضا، محمد. (۱۹۹۰م). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار (ج۱۰). [بی‌جا]: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

سقای بی‌ریا، محمدجواد. (۱۴۰۳). درآمدی بر فلسفه فرزندآوری در آیات و روایات. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ﷺ، دبیرخانه حمایت از طرح‌های پژوهشی.

سقای بی‌ریا، محمدجواد؛ آریان، حمید. (۱۴۰۲). واکاوی تقریرهای موجود از دیدگاه جمعیتی اسلام و ارائه تقریری نو بر اساس آیات و روایات. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱۴(۳)، صص ۷-۲۴.

طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج۴ و ۱۴؛ چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الإقتصاد فیما یتعلق بالإعتقاد. بیروت: دار الأضواء.

علم‌الهدی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ق). الذخیرة فی علم الکلام. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم. مؤسسة النشر الإسلامی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج۷، چاپ دوم) قم: هجرت.

قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن (ج۴، چاپ سی‌وششم). بیروت: دار الشروق.

کتابی، احمد. (۱۳۷۷). درآمدی بر اندیشه‌ها و نظریه‌های جمعیت‌شناختی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

کلاته ساداتی، احمد؛ علی‌مندگاری، ملیحه؛ هنرور، بهنام، بیاتی؛ محسن، رضوی‌نسب؛ عسل‌السادات؛ صادقیه، سارا و باقری لنکرانی، کامران. (۱۴۰۴). اضطراب و تعلیق فرزندآوری در بستر تغییرات اجتماعی. پایش، ۲۴(۲)، صص ۲۴۴-۲۵۶. https://doi.org/10.61186/payesh.24.2.243

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (محققان: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج۵ و ۶، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد (ج۱۲). قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.

مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. (۱۴۰۰). قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت. قابل دسترس در: https://rc.majlis.ir/fa/law/show/1678266

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور). (۱۳۸۲). نرم‌افزار درایة النور (نسخه ۱/۲).

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام (چاپ دوم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.

مصباح یزدی، محمدتقی؛ اسکندری، محمدحسین. (۱۳۹۴). اخلاق در قرآن (ج۲، چاپ هشتم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المقنعة (ج۲). قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج۷ و ۱۳، چاپ دهم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

Checkland, P. (1999). *Systems Thinking, Systems Practice: Includes a 30-Year Retrospective*. Chichester: John Wiley & Sons.

Oxford Learner's Dictionary. (2025). in: https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/element?q=element

Wallace, W. H. B, Kelsey, T. W. (2011). Human ovarian reserve from conception to the menopause, *PLOS One*,5(1): E8772. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0008772 in: https://arxiv.org/abs/1106.1382

Zhang, X. (2022). *Testicular aging, male fertility and beyond*. in: https://www.frontiersin.org/journals/endocrinology/articles/10.3389/fendo.2022.1012119

Islamic Sciences and culture Academy
Islam and Social Studies
EISSN: 2676-7783
PISSN: 2345-5586

Divided loyalties in Clinical Social Work: A value-Oriented Evaluation of Ethical Decision-Making Models from an Islamic Perspective*

Mohammad-Taghi Eslami
Assistant Professor, Department of Ethics Research, Research Institute of Ethics and Spirituality, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran.
m.eslami@isca.ac.ir

Abstract

Focusing on two cases in clinical social work, this article examines the issue of Divided loyalties as a test for evaluating the efficacy of ethical decision-making models. This research was conducted using an analytical-critical and applied method. Its main question is how a social worker can arrive at a morally justified decision in situations where they simultaneously have commitments to the client, the organization, the law, the treatment team, the family, truth, justice, and the public good. The article first distinguishes between the methodologies of justification in applied ethics and ethical decision-making models, demonstrating that although models form the operational framework of decision-making, they usually rely on one or more justificatory methodologies such as theorism, casuistry, principlism, code-centrism, or proceduralism. Despite their important benefits, in situations of Divided loyalties, these models fall prey to act-centrism, regulation-centrism, normless contextualism, or insufficiently robust balancing among principles. From a religious perspective, these models also fail to pay sufficient attention to intention, character, trustworthiness, moral

* **Cite this article:** Eslami, M. T. (2026). Split Loyalties in Clinical Social Work: A Value-Oriented Test of Ethical Decision-Making Models with an Islamic Approach. *Islam and Social Studies*, *14*(2), pp. 133-157. https://doi.org/10.22081/jiss.2026.75164.2241

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

▣ **Received:** 2026/01/27 ● **Revised:** 2026/04/01 ● **Accepted:** 2026/05/22 ●**Online Publication:** 2026/06/22

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

confidentiality, mercy, Fitrah (innate human nature), critical evaluation of historical changes in moral beliefs, and responsibility before God. In conclusion, the article defends a decision-making model based on ethical value-orientation with an Islamic approach, finding this method more compatible with Islamic teachings in comparison to conventional methods.

Keywords
Divided loyalties, Social Work Ethics, Ethical Decision-Making, Ethical Value-Orientation, Islamic

اسلام و مطالعات اجتماعی
EISSN: ۲۶۷۶-۷۷۸۳
PISSN: ۲۳۴۵-۵۵۸۶

وفاداری‌های تقسیم‌شده در مددکاری اجتماعی بالینی: آزمون ارزش‌گرایانه مدل‌های تصمیم‌گیری اخلاقی با رویکرد اسلامی*

محمدتقی اسلامی
استادیار، گروه پژوهشی اخلاق، پژوهشکده اخلاق و معنویت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
m.eslami@isca.ac.ir

چکیده

این مقاله با تمرکز بر دو پرونده در مددکاری اجتماعی بالینی، مسئله وفاداری‌های تقسیم‌شده را به منزله آزمونی برای سنجش کارآمدی مدل‌های تصمیم‌گیری اخلاقی بررسی می‌کند. تحقیق حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیلی-انتقادی و کاربردی انجام شده است. پرسش اصلی آن است که مددکار اجتماعی در موقعیت‌هایی که هم‌زمان به مددجو، سازمان، قانون، تیم درمان، خانواده، حقیقت، عدالت و خیر عمومی تعهد دارد، چگونه می‌تواند به تصمیمی اخلاقاً موجه دست یابد. مقاله، نخست میان روش‌شناسی‌های توجیه در اخلاق کاربردی و مدل‌های تصمیم‌گیری اخلاقی تمایز می‌گذارد و نشان می‌دهد که مدل‌ها هرچند صورت عملیاتی تصمیم‌اند، معمولاً بر یک یا چند مدل روش‌شناسی توجیهی مانند نظریه‌گرایی، موردکاوی، اصل‌گرایی، منشورمحوری یا فرایندگرایی تکیه دارند که این مدل‌ها، با وجود فایده‌های مهم، در موقعیت وفاداری‌های تقسیم‌شده یا به فعل‌محوری، یا به آیین‌نامه‌گرایی، یا به زمینه‌گرایی بدون معیار، یا به توازن‌سازی نه چندان استوار میان اصول دچار می‌شوند. از منظر دینی نیز این مدل‌ها معمولاً به نیت، منش، امانت، پوشیده‌داری اخلاقی، رحمت، فطرت، ارزیابی انتقادی دگرگونی‌های تاریخی باورهای اخلاقی و مسئولیت در برابر خداوند توجه کافی ندارند. در پایان، مقاله از مدل تصمیم‌گیری بر پایه ارزش‌گرایی اخلاقی با رویکرد اسلامی دفاع می‌کند و این روش را در مقایسه با روش‌های رایج، با آموزه‌های اسلامی سازگارتر می‌یابد.

کلیدواژه‌ها

وفاداری‌های تقسیم‌شده، اخلاق مددکاری اجتماعی، تصمیم‌گیری اخلاقی، ارزش‌گرایی اخلاقی و اخلاق اسلامی.

* اسلامی، محمدتقی. (۱۴۰۵). وفاداری‌های تقسیم‌شده در مددکاری اجتماعی بالینی: آزمون ارزش‌گرایانه مدل‌های تصمیم‌گیری اخلاقی با رویکرد اسلامی، اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۲)، ۱۳۳-۱۵۷.
https://doi.org/10.22081/jiss.2026.75164.2241

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸ • **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۱۲/۲۱ • **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۲/۰۵ • **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

۱۴۰۵ © «نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»

مقدمه

مددکار اجتماعی در میدان واقعی عمل، گاه در میان چند تعهد معتبر قرار می‌گیرد: تعهد به مددجو، وفاداری به سازمان، رعایت قانون، توجه به خانواده، همکاری با تیم حرفه‌ای، صیانت از حقیقت، پاسداشت عدالت، پرهیز از آسیب، و مراقبت از خیر عمومی. دشواری اخلاقی دقیقاً هنگامی پدید می‌آید که این تعهدها به‌صورت هم‌زمان قابل جمع نباشند. در چنین وضعی، مددکار اجتماعی نه می‌تواند خود را صرفاً کارمند سازمان بداند، نه می‌تواند خواست مددجو را بی‌قید و شرط معیار نهایی تصمیم قرار دهد و نه می‌تواند با مراجعه مکانیکی به منشورهای اخلاقی یا اصول کلی از مسئولیت داوری اخلاقی بگریزد.

وفاداری‌های تقسیم‌شده (Divided loyalties) از همین جنس‌اند. در این موقعیت‌ها مددکار در برابر دو یا چند مرجع وفاداری قرار دارد و هر یک از این مراجع، از منظری اخلاقی یا حرفه‌ای، مدعی اعتبار هستند. در پرونده سال‌منداں، مددکار میان رازداری و خودتعیین‌گری مددجو از یک سو، و مقررات سازمانی و انتظار مدیران از سوی دیگر گرفتار می‌شود. در پرونده نوزاد بیمار، مددکار میان عاطفه و باور دینی والدین، تشخیص تیم درمان، محدودیت منابع عمومی، حفظ نفس، عدالت توزیعی و صداقت ارتباطی قرار می‌گیرد. اهمیت این نوع دوراهه‌ها در آن است که مددکار را میان خیر و شر آشکار قرار نمی‌دهند؛ او بیشتر میان چند خیر، چند تعهد و چند زبان اخلاقی تصمیم می‌گیرد.

ادبیات اخلاق حرفه‌ای و مددکاری اجتماعی برای مواجهه با این موقعیت‌ها مدل‌های گوناگونی عرضه کرده است. برخی از نظریه‌های کلان اخلاقی شروع می‌کنند، برخی بر مورد و بافت عینی تمرکز دارند، برخی به اصول میانی مانند خودآیینی، سودرسانی، آسیب‌نرسانی و عدالت تکیه می‌کنند، و گروهی نیز منشور حرفه‌ای، قانون، سیاست سازمانی یا فرایندهای چندمرحله‌ای و مشارکتی را محور قرار می‌دهند.

پرسش مقاله این است که این مدل‌ها، هنگام آزمون بر پرونده‌های وفاداری تقسیم‌شده، تا چه اندازه همه ابعاد اخلاقی موقعیت را آشکار می‌کنند. آیا فقط حکم فعل و تعارض اصول را می‌بینند یا فاعل، نیت، منش، امانت، رابطه و تعلقات مددکار را نیز وارد داوری می‌کنند؟ همچنین، هنگامی که بر اخلاق مشترک تکیه دارند، آیا برای ارزیابی انتقادی دگرگونی‌های تاریخی باورهای اخلاقی و تمایز داوری‌های برخاسته از فطرت

سالم از داوری‌های شکل‌گرفته زیر تأثیر عادت، تبلیغات، قدرت و فرهنگ مسلط معیار کافی دارند؟

در مقام پاسخ، با نقد مدل‌های رایج به پیشنهاد مدلی می‌رسیم که برگرفته از ارزش‌گرایی اخلاقی است. مقاله مدعی این است که مدل تصمیم‌گیری بر پایه ارزش‌گرایی اخلاقی، در مقایسه با مدل‌های رایج، افزون بر جبران بخشی از کاستی‌های آنها، با رویکرد اسلامی سازگارتر است؛ زیرا به جای توقف در سطح فعل، اصل، آیین‌نامه یا پیامد، شبکه‌ای از صفات و ارزش‌ها را در نسبت با فاعل، نیت، منش، رابطه، بافت، غایت و مسئولیت الهی بررسی می‌کند. در سنت اسلامی، این بیان را می‌توان با تمایز میان حسن فعلی و حسن فاعلی دقیق‌تر کرد. تصمیم اخلاقی فقط فعلی درست نیست؛ بلکه باید از فاعلی امین، صادق، خیرخواه و مسئول صادر شود؛ ازاین‌رو، یک عمل واحد، مانند سکوت در برابر راز مددجو یا گفت‌وگو با خانواده بیمار، بسته به نیت، انگیزه، روش اجرا و نسبت آن با امانت، رحمت و عدالت، ارزش اخلاقی متفاوتی پیدا می‌کند. در مددکاری اجتماعی، افزون بر این دو سطح، می‌توان از حسن اجتماعی یا نظامی تصمیم نیز سخن گفت؛ یعنی تصمیم نباید اعتماد عمومی، عدالت نهادی، حق دیگران و مسئولیت اجتماعی حرفه را تخریب کند. بدین‌ترتیب، مقاله می‌کوشد مدل‌های تصمیم‌گیری را نه فقط از حیث درستی فعل، بلکه از حیث سلامت فاعل و آثار اجتماعی تصمیم نیز بیازماید.

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مرتبط را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. آثار مربوط به وفاداری‌های تقسیم‌شده و تعارض تکالیف حرفه‌ای؛ ۲. مدل‌های تصمیم‌گیری اخلاقی در حرفه‌های یاریگر؛ و ۳. مطالعات ناظر به مددکاری اجتماعی با رویکرد اسلامی.

در دسته نخست، ریمر وفاداری‌های تقسیم‌شده را وضعیتی می‌داند که مددکار هم‌زمان در برابر مددجو، سازمان، همکاران، قانون، جامعه و حرفه متعهد است، اما اجرای همه تعهدها ممکن نیست؛ ازاین‌رو باید تکالیف و خیرهای در معرض خطر را سنجید و تکلیف بنیادی‌تر برای حیات، سلامت و امکان کنش اشخاص را مقدم داشت (Reamer, 1982). او بعدها این تحلیل را با مراجعه به منشور، قانون، مشورت، مستندسازی و مدیریت خطر

تکمیل کرد (Reamer, 2018, pp. 88–107; Reamer, 1998)، بی‌آنکه مبانی توجیهی مدل‌های گوناگون را به‌صورت مقایسه‌ای بیازماید.

در دسته دوم، کیچنر با تفکیک شهود از ارزیابی انتقادی و تکیه بر خودآیینی، سودرسانی، آسیب‌نرسانی، عدالت و وفاداری، چارچوبی اصل‌محور برای توجیه تصمیم عرضه کرد (Kitchener, 1984). در مددکاری اجتماعی، دالگوف و همکاران اصول حفاظت از حیات، عدالت، خودتعیین‌گری، کمترین آسیب، کیفیت زندگی، حریم خصوصی و صداقت را در «غربال اصول اخلاقی» رتبه‌بندی کردند (Dolgoff et al., 2012, pp. 78–82). مدل ETHIC کنگرس نیز بررسی ارزش‌ها، منشور و قانون، پیامدها، منتفعان و متضرران و مشورت حرفه‌ای را در فرایندی منظم تلفیق کرد (Congress, 2000). این مدل‌ها ساختار تصمیم را روشن می‌کنند، اما در تعارض چند ارزش معتبر همیشه معیار نهایی ترجیح را تعیین نمی‌کنند.

متیسون با اندیشه «شخص در فرایند»، نقش تجربه، ترجیحات ارزشی، انگیزه‌ها و سوگیری‌های مددکار را وارد تحلیل کرد (Mattison, 2000). مک‌آلیف و چنووت نیز پاسخ‌گویی، مشورت، حساسیت فرهنگی و تأمل انتقادی را با تعریف دوراهه، تعیین اشخاص دارای جایگاه مشروع، گردآوری اطلاعات، بررسی گزینه‌ها و ارزیابی تلفیق کردند (McAuliffe & Chenoweth, 2008). بااین‌حال، این مدل‌های جامع نیز سلسله‌مراتب ثابتی برای ترجیح نهایی ارزش‌ها ارائه نمی‌دهند.

مطالعات تجربی نشان می‌دهند الگوی استدلال مددکاران به نوع موقعیت وابسته است. اوسمو و لاندو غلبه استدلال وظیفه‌گرایانه در رتبه‌بندی انتزاعی و فایده‌گرایانه در موقعیت عینی را گزارش کردند (Osmo & Landau, 2006). جوجاروی و همکاران نیز نشان دادند استدلال عدالت‌محور غالب است و ملاحظات مراقبتی آن را تکمیل می‌کند (Juujärvi et al., 2020)؛ بنابراین مدل‌ها از پیش‌فرض‌های هنجاری و زمینه حرفه‌ای مستقل نیستند.

در ادبیات اسلامی، باریس مفاهیمی مانند بیداری، مشورت، تفکر، طلب هدایت، عزم، توکل، عمل، محاسبه نفس و مراقبه را در الگویی برای مددجویان مسلمانی سامان داده است که خود خواهان استفاده از آن‌اند (Barise, 2005). عبدالله فطرت را با رویکرد قوّت‌محور و ظرفیت امید و تاب‌آوری پیوند می‌دهد (Abdullah, 2015). رجب ادغام معرفت

وحیانی با نظریه‌های سازگار مددکاری را صورت‌بندی می‌کند (Ragab, 2016) و چینی و چرچ بر اشتراک ارزش‌هایی چون خدمت، عدالت اجتماعی، کرامت، روابط انسانی و درستکاری تأکید دارند (Chaney & Church, 2017). این آثار مدل‌های رقیب را بر پرونده‌های واحد وفاداری تقسیم‌شده مقایسه نمی‌کنند.

در آثار فارسی و عربی نیز اخلاق حرفه‌ای مددکاری بیشتر از منظر تعهدات مددکار، رازداری، تعارض منافع، عدالت و مسئولیت اجتماعی بررسی شده است. ابری و همکاران نسبت ارزش‌های حرفه‌ای و فرهنگ سازمانی بیمارستان را سنجیده‌اند و قرائت خیابان و همکاران ابعاد اخلاق حرفه‌ای را در قالب پرسشنامه صورت‌بندی کرده‌اند (ابری و همکاران، ۱۳۹۵؛ قرائت خیابان و همکاران، ۱۳۹۶). ابوالنصر و السکیت نیز به ارزش‌ها، منشور اخلاقی و مسئولیت‌های حرفه‌ای پرداخته‌اند (أبو النصر، ۲۰۲۰م؛ السکیت، ۲۰۱۷م). این پژوهش‌ها به‌طورعمده توصیفی، سنجشی یا منشورمحورند.

باری در مطالعاتی که نویسنده از پیشینه این بحث انجام داد، پژوهشی یافت نشد که مدل‌های نظریه‌محور، موردکاوانه، اصل‌گرایانه، منشورمحور و فرایندی را بر دو پرونده واحد در مددکاری اجتماعی بالینی بیازماید، کاستی‌های عمومی و دینی آنها را هم‌زمان نشان دهد و سپس مدلی ارزش‌گرایانه و سازگارتر با آموزه‌های اسلامی پیشنهاد کند. نوآوری مقاله حاضر پاسخ به همین خلأ است.

۲. روش پژوهش

روش پژوهش تحلیلی، انتقادی و کاربردی است. دو پرونده بالینی به‌منزله موردهای تحلیلی به کار می‌روند تا توان هر مدل در تشخیص مسئله، شناسایی ذی‌نفعان، تعیین ارزش‌های درگیر، پیشنهاد اقدام و توجیه اخلاقی تصمیم سنجیده شود؛ بنابراین مقاله نه مطالعه‌ای تجربی درباره نگرش مددکاران است و نه استنباط فقهی حکم جزئی پرونده‌ها.

معیار نقد دو لایه دارد: نخست، کاستی‌های عام عقلانی و روش‌شناختی، مانند ابهام در مبنای ترجیح، فروکاهش اخلاق به قانون، بی‌توجهی به بافت و نبود سازوکار بازنگری؛ دوم، کاستی‌های ناظر به رویکرد اسلامی، مانند غفلت از امانت، کرامت، نیت، تقوا، ستر، رحمت، حفظ نفس، فطرت و پاسخ‌گویی الهی. این رویکرد جایگزین‌کردن فقه با ادبیات

حرفه‌ای نیست؛ بلکه سنجش مدل‌ها در پرتو ارزش‌هایی مانند امانت و عدالت (نساء، ۵۸)، کرامت انسان (اسراء، ۷۰)، قسط (نساء، ۱۳۵)، حرمت جان (مائده، ۳۲؛ اسراء، ۳۳)، وفای به عهد (اسراء، ۳۴)، منع تجسس (حجرات، ۱۲) و تعاون بر نیکی (مائده، ۲) است. سنت اسلامی نیز بر خیرخواهی و پوشیده‌داری تأکید دارد (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م، ج۱، کتاب الایمان، باب ۲۳، ح ۵۵؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج۲، ص ۲۰۸؛ کوفی اهوازی، ۱۳۶۹، ص ۶۶)؛ بنابراین، مدل پیشنهادی تنها افزودن چند واژه اسلامی به مدل‌های رایج نیست، بلکه بر سه مبنای برآمده از سنت اسلامی تکیه دارد: نخست، فطرت و کرامت انسان به منزله مبنای ارزش اخلاقی و دلیل پرهیز از کاهش مددجو به پرونده، هزینه یا موضوع اداری؛ دوم، جمع میان حسن فعلی، حسن فاعلی و حسن اجتماعی، به عنوان منطق ارزیابی تصمیم؛ و سوم، قاعده ترجیح اهم در تزاحم ارزش‌ها، به‌ویژه تقدم حفظ نفس، عدالت، رفع ظلم، کرامت و امانت بر مصلحت‌های اداری یا ترجیحات فردی کم‌اهمیت‌تر.

برای سامان بحث باید میان «روش‌شناسی توجیه» و «مدل تصمیم‌گیری» تمایز گذاشت. روش‌شناسی می‌پرسد اعتبار حکم اخلاقی از نظریه کلان، موردهای مشابه، توازن اصول یا شبکه ارزش‌ها و منش فاعل به دست می‌آید؛ مدل تصمیم‌گیری می‌پرسد کنشگر در موقعیت دشوار چه مراحلی را طی کند (اسلامی، ۱۴۰۰، صص ۲۳–۲۷).

مدل تصمیم‌گیری معمولاً شناسایی مسئله و ذی‌نفعان، گردآوری اطلاعات، بررسی منشور و قانون، مشورت، تولید گزینه‌ها، ارزیابی پیامدها، انتخاب، اجرا و بازنگری را عملیاتی می‌کند. پس مدل، صورت اجرایی تصمیم است و روش‌شناسی، منطق پشتیبان و مبنای اعتبار آن.

این دو سطح جدا اما مرتبط‌اند. مدل نظریه‌محور بیشتر از بالا به پایین حرکت می‌کند؛ مدل موردکاوانه از تجربه موارد و قیاس عملی بهره می‌برد؛ مدل اصل‌گرایانه میان اصل و مورد توازن برقرار می‌کند؛ مدل منشورمحور از حقوق و قواعد نهادی تغذیه می‌کند؛ و مدل‌های فرایندی معمولاً ترکیبی از اصل، مورد، قانون، مشورت و پیامدند.

ازاین‌رو نقد مدل فقط بررسی تعداد و ترتیب گام‌ها نیست؛ باید پرسید در لحظه تعارض، معیار نهایی اعتبار چیست: نظریه، مورد، اصل، منشور، قانون، پیامد، اجماع حرفه‌ای، رابطه، فضیلت، ارزش، فطرت یا وحی. فرض مقاله آن است که کاستی اصلی

بسیاری از مدل‌ها در پرونده‌های وفاداری تقسیم‌شده، بیش از صورت فرایندی، به مبنای توجیهی و تصویر آنها از فاعل اخلاقی بازمی‌گردد.

۳. وفاداری‌های تقسیم‌شده به مثابه چالش‌های اخلاقی

وفاداری حرفه‌ای تعهدی پایدار به خیر مددجو، کرامت انسان، صداقت، عدالت، مسئولیت اجتماعی و اعتماد عمومی است. وفاداری تقسیم‌شده هنگامی رخ می‌دهد که مددکار به چند مرجع معتبر متعهد باشد، اما نتواند همه تعهدها را هم‌زمان اجرا کند. دو پرونده خلیل و رژان برای آزمون مدل‌ها انتخاب شده‌اند.

در پرونده نخست، پروانه، مددکار سرای سالمندان، از خلیل می‌شنود که با مینو، یکی دیگر از ساکنان، رابطه عاطفی و جنسی پنهانی دارد و خواهان حفظ راز است. رضایت، خلوت، کرامت سالمندی، خودتعیین‌گری و رازداری از یک سو، و مقررات سازمانی، سلامت و احتمال سوءبرداشت از سوی دیگر مطرح‌اند. در رویکرد اسلامی، عفاف، ستر، نصیحت، امکان اصلاح و پرهیز از رسواسازی بی‌مبنا نیز اهمیت دارند.

در پرونده دوم، رژان نوزادی با نقص شدید مغزی و قلبی و پیش‌آگهی بسیار نامطلوب است. والدین خواهان ادامه همه اقدامات درمانی‌اند، اما تیم درمان از مددکار می‌خواهد آنان را به توقف درمان پرهزینه قانع کند. مددکار میان وفاداری به والدین، همکاری با تیم درمان، حفظ نفس، صداقت، رحمت، عدالت توزیعی، محدودیت منابع، مراقبت تسکینی و خیر عمومی قرار می‌گیرد.

این پرونده‌ها تعارض ساده یک اصل با ضد آن نیستند. در پرونده خلیل، رازداری، رضایت، کرامت، سلامت، عفاف، ستر و مقررات نهادی هم‌زمان درگیرند؛ در پرونده رژان نیز حفظ نفس، کرامت کودک، عاطفه والدین، عدالت توزیعی، صداقت، رحمت و پرهیز از درمان بی‌فایده؛ بنابراین مدلی که فقط یک بعد را ببیند، ناکافی خواهد بود.

۴. مدل نظریه‌محور و قیاس‌گرایانه

مدل نظریه‌محور، تصمیم اخلاقی را از یک نظریه کلان اخلاقی استنتاج می‌کند. اگر نظریه مبنا وظیفه‌گرایی باشد، پرسش اصلی این است که مددکار چه تکلیفی دارد و کدام قاعده

باید بی‌قید رعایت شود. اگر نظریه مبنا پیامدگرای سودگرایانه باشد، پرسش اصلی آن است که کدام اقدام بیشترین خیر یا کمترین زیان را به بار می‌آورد. اگر نظریه مبنا فضیلت‌گرایی باشد، توجه به منش فاعل و فضائل لازم برجسته می‌شود. در ادبیات اخلاق کاربردی، این رویکرد را معمولاً حرکت از بالا به پایین می‌نامند، زیرا از نظریه عام به حکم مورد خاص فرود می‌آید (Flynn, 2020).

در پرونده خلیل، یک وظیفه‌گرای اخلاقی سازمان‌اندیش ممکن است بگوید پروانه باید مقررات سرا را گزارش کند؛ زیرا وفاداری به قانون و سازمان بخشی از وظیفه حرفه‌ای اوست. در مقابل، یک وظیفه‌گرای اخلاقی فرداندیش ممکن است بگوید او حق افشای راز مددجو را ندارد، مگر اینکه خطر جدی و قریب‌الوقوعی وجود داشته باشد. پیامدگرایی سودگرایانه نیز ممکن است گزینه‌ها را با هزینه و فایده بسنجد: افشا می‌تواند اعتماد خلیل و دیگر سالمندان به مددکار را تخریب کند، اما سکوت ممکن است به نقض مقررات، خطرات بهداشتی، سوءبرداشت احتمالی یا بحران سازمانی بینجامد. در پرونده رژان، پیامدگرایی سودگرایانه ممکن است به سود توقف درمان پرهزینه رأی دهد؛ زیرا منابع محدود باید برای مواردی مصرف شود که شانس بهبود بیشتری دارند. وظیفه‌گراییِ مبتنی بر حفظ حیات، بر عکس، ممکن است استمرار درمان را تکلیف بداند.

قوت مدل نظریه‌محور آن است که تصمیم را به سلیقه فردی یا فشار موقعیت وانمی‌گذارد و نوعی انسجام درونی به داوری می‌دهد. اما کاستی عام عقلانی آن این است که در پرونده‌های چندلایه، نظریه‌های گوناگون به نتایج متفاوت می‌رسند و خود مدل راه روشنی برای ترجیح میان نظریه‌ها فراهم نمی‌کند. حتی درون یک نظریه نیز امکان تفسیرهای رقیب وجود دارد. وظیفه‌گرایی می‌تواند به حفظ مقررات یا حفظ راز بینجامد؛ پیامدگرایی می‌تواند اعتماد رابطه مددکاری یا صرفه‌جویی در منابع عمومی را برجسته کند. نتیجه آن است که نظریه‌محوری در عمل یا به خشکی و انتزاع دچار می‌شود یا ناچار به ملاحظاتی پناه می‌برد که از خود نظریه به دست نیامده‌اند.

کاستی این مدل از منظر رویکرد اسلامی نیز قابل توجه است. اگر نظریه‌محوری به‌صورت وظیفه‌گرایی صوری یا پیامدگرایی محاسبه‌گر اجرا شود، بسیاری از عناصر اخلاق دینی در حاشیه می‌رود. در پرونده خلیل، مسئله فقط قاعده گزارش یا قاعده

رازداری نیست؛ مددکار باید نسبت خود را با امانت، ستر، نصیحت، عفاف، کرامت سالمندان، ترس از رسواسازی و امکان اصلاح روشن کند. در پرونده رژان نیز مسئله فقط بیشینه‌سازی فایده یا اجرای تکلیف حفظ حیات نیست؛ باید میان رحمت، حفظ نفس، صدق با والدین، پرهیز از تحمیل رنج بی‌فایده، عدالت در منابع و اعتماد خانواده جمع کرد. نظریه‌گراییِ صرف معمولاً نمی‌تواند این شبکه ارزشی را با ظرافت کافی ببیند.

۵. مدل موردکاوانه و روایی

مدل موردکاوانه یا casuistry در برابر این تصور قرار می‌گیرد که حکم اخلاقی را بتوان صرفاً از نظریه‌ها و اصول کلی استنتاج کرد. در این رویکرد، تصمیم از شرح دقیق واقعیات و اوضاع‌واحوال مورد، مقایسه آن با موارد الگو و پیشین، و تشخیص شباهت‌ها و تفاوت‌های اخلاقاً مؤثر حاصل می‌شود. جانسن و تولمین استدلال عملی را فرایندی قیاسی و موردبه‌مورد می‌دانند که در آن تجربه و داوری‌های تثبیت‌شده در موارد روشن‌تر، به‌صورت موقت و قابل بازنگری، راهنمای حل موارد تازه و مبهم قرار می‌گیرند؛ ازاین‌رو، اصول کلی حذف نمی‌شوند، بلکه دامنه و نحوه کاربرد آنها در پرتو جزئیات مورد و تشخیص عملی روشن می‌شود (Jonsen & Toulmin, 1988, pp. 13–16, 35–36, 44–45).

در پرونده خلیل، مدل موردکاوانه از مددکار می‌خواهد عجله نکند و رابطه خلیل و مینو را در متن سال‌مندی، تنهایی، نیاز عاطفی، ناتوانی جسمی، فضای نهادی سرا، مقررات موجود، رضایت دو طرف، خطر احتمالی سوءبرداشت و فرهنگ عمومی درباره روابط سالمندان ببیند. در پرونده رژان، این مدل بر روایت والدین، رنج آنان، معنای دینی فرزند برای آنان، تجربه ناباروری یا انتظار طولانی، وضعیت اقتصادی، کیفیت ارتباط تیم درمان با خانواده و امکان مراقبت تسکینی متمرکز می‌شود. چنین رویکردی به حق، مددکار را از قضاوت شتابزده و انتزاعی بازمی‌دارد.

اما کاستی عام این مدل آن است که توجه به مورد، اگر با معیارهای هنجاری روشن همراه نباشد، به زمینه‌گرایی بی‌مهار نزدیک می‌شود. موردکاوی می‌تواند نشان دهد این پرونده پیچیده‌تر از آن است که ابتدا تصور می‌شد، اما همیشه روشن نمی‌کند پس از شناخت همه پیچیدگی‌ها، معیار ترجیح چیست. اگر مورد مشابهی در گذشته به سکوت

مـددکار انجامیـده باشـد، آیـا ایـن سـکوت در پرونـده خلیـل نیـز موجـه اسـت؟ اگـر در پرونده‌های مشابه نوزادان با پیش‌آگهی بسیار بد، درمان متوقف شده باشـد، آیـا در پرونـده رژان نیز باید همان تصمیم تکرار شود؟ موردکـاوی بـدون مبنـای ارزشـی ممکـن اسـت بـه محافظه‌کاری، وابستگی به سنت‌های نهادی یا تقلید از رویه‌های مسلط بینجامد.

از منظر رویکرد اسلامی، کاستی مهم‌تر آن اسـت کـه همـه بافت‌هـا و روایت‌هـا ارزش اخلاقی برابر ندارند. سنت‌های اجتماعی، رویه‌های سازمانی و حتی حساسیت‌های اخلاقـی زمانـه ممکـن اسـت خـود محصـول عـادت، تبلیغـات، قـدرت یـا زنگـارگرفتگی فطـرت باشـند. رویکـرد دینـی نمی‌توانـد صـرفاً بگویـد چـون در ایـن جامعـه یـا ایـن نهـاد، چنـین پرونده‌هایی معمولاً چنین حل می‌شوند، پس همان راه اخلاقاً کافی است. بایـد سـنجید کـه رویه موجود با کرامت، عدالت، امانت، حفظ نفـس، عفـاف، سـتر، صـدق و فطـرت سـالم سازگار است یا نه.

۶. مدل اصل‌گرایانه

بوچام و چیلدرس در بحث روش توجیه اخلاقی، نه استنتاج یک‌سویه از نظریـه‌های کلـی و نه حرکت صرف از موارد خاص را کافی می‌دانند و از مدلی تلفیقی مبتنی بر تعـادل تـأملی دفـاع می‌کننـد. در ایـن چـارچوب، چهـار اصـل احتـرام بـه خـودآیینی، آسیب‌نرسـانی، سودرسانی و عدالت نقطه شروع تحلیل‌اند و برای راهنمایی عمل بایـد متناسـب بـا موقعیـت مشخص‌سازی و، هنگام تعارض، با یکدیگر موازنـه شـوند (Beauchamp & Childress, 2019, pp. 13–24, 425–444). کیچنر نیز در روان‌شناسی مشـاوره چـارچوبی سه‌سـطحی عرضـه کـرد کـه داوری شهودی را از ارزیابی انتقادی متمایز می‌سـازد و در سـطح ارزیـابی انتقـادی، قواعـد اخلاقی و اصول خودآیینی، نیکوکاری، آسیب‌نرسانی، عدالت و وفاداری را بـرای بررسـی و توجیه تصمیم به کار می‌گیرد؛ نظریه اخلاقـی نیـز در سـطحی عـام‌تر مبنـای ارزیـابی ایـن اصول قرار می‌گیرد (Kitchener, 1984).

در مـددکاری اجتمـاعی نیـز برخـی مـدل‌های تصـمیم‌گیری، هرچنـد بـه اصـل‌گرایی فروکاسـتنی نیسـتند، مؤلفـه‌ای آشـکارا اصـل‌محور دارنـد. مـدل چندمرحلـه‌ای دالگـوف، هارینگتون و لوونبرگ ابتـدا از غربـال ارزیـابی اخلاقـی و غربـال قواعـد اخلاقـی برداشـت

می‌کند و در صورت کافی‌نبودن آنها به غربال اصول اخلاقی روی می‌آورد. این غربال، حفظ حیات، برابری و نابرابری، خودتعیین‌گری و آزادی، کمترین آسیب، کیفیت زندگی، حریم خصوصی و رازداری، و صداقت و افشای کامل را در سلسله‌مراتبی پیشنهادی قرار می‌دهد؛ بااین‌حال، نویسندگان آن را ابزاری راهنما می‌دانند، نه فرمولی مکانیکی یا ترتیبی مورد توافق همگان (Dolgoff et al., 2012, pp. 74–86). منشوراخلاقی NASW و بیانیه جهانی اصول اخلاقی IFSW نیز خود مدل تصمیم‌گیری نیستند، اما با صورت‌بندی ارزش‌ها و اصولی مانند کرامت انسان، خودتعیین‌گری، محرمانگی، عدالت اجتماعی، حقوق بشر، اهمیت روابط انسانی و مسئولیت نسبت به جامعه، چارچوب هنجاری مشترکی برای شناسایی ملاحظات مرتبط و توجیه تصمیم‌های حرفه‌ای فراهم می‌کنند (IFSW, 2018؛ NASW, 2021).

در پرونده خلیل، مدل اصل‌گرایانه به خوبی نشان می‌دهد که تعارض اصلی فقط میان شخص و سازمان نیست. احترام به خودآیینی خلیل و مینو، رازداری حرفه‌ای، نبود آسیب، وفاداری به سازمان، عدالت نسبت به دیگر ساکنان، صداقت با مدیران و امکان خطر، همگی باید دیده شوند. در پرونده رژان نیز اصول حفظ جان، سودرسانی، آزارپرهیزی، عدالت توزیعی، صداقت با والدین و احترام به باور و مشارکت آنان وارد تحلیل می‌شوند؛ بنابراین اصل‌گرایی نسبت به نظریه‌گرایی خشک یا موردکاوی بی‌معیار، ابزار تحلیلی نیرومندتری به مددکار می‌دهد.

بااین‌حال، نقدهای جدی بر اصل‌گرایی وارد شده است. در اصل‌گرایی، اصول چهارگانه سلسله‌مراتب ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده‌ای ندارند و تعارض آنها باید از طریق مشخص‌سازی و موازنه در هر مورد حل شود. منتقدان بر این باورند که این انعطاف، در فقدان رابطه‌ای نظام‌مند و معیاری تعیین‌کننده برای ترجیح یک اصل، ممکن است به ابهام در وزن‌دهی و داوری موردی بینجامد (Clouser & Gert, 1990). در پرونده خلیل، اصل‌گرایی می‌گوید خودآیینی، رازداری، وفاداری و نبود آسیب را بسنج؛ اما دقیقاً روشن نمی‌کند وقتی خودآیینی با ستر، به معنای پوشاندن عیب و پرهیز از افشای بی‌ضرورت،، عفاف و مقررات سازمانی تزاحم پیدا کرد، کدام ارزش و چرا مقدم است. در پرونده رژان نیز وزن‌دهی میان حفظ نفس، عدالت توزیعی، سودرسانی، نبود آسیب و صداقت همچنان

نیازمند مبنایی فراتر از خود فهرست اصول است.

کاستی مهم‌تر، از منظر بحث حاضر، فعل‌محوری اصل‌گرایی است. اصل‌گرایی معمولاً می‌پرسد در این موقعیت چه فعلی باید انجام شود: افشا یا نبود افشا؛ ادامه درمان یا توقف درمان؛ تبعیت از سازمان یا حمایت از مددجو. اما اخلاق، به ویژه در افق دینی، فقط درباره حکم فعل نیست. باید پرسید مددکار در این موقعیت چگونه فاعلی است؛ با چه نیتی عمل می‌کند؛ آیا از سر ترس مدیران تصمیم می‌گیرد یا از سر امانتداری نسبت به مددجو؛ آیا در اقناع والدین رژان صادق و مهربان است یا صرفاً ابزار تیم درمان است؛ آیا سکوت درباره خلیل از سر ستر و اصلاح است یا از سر راحت‌طلبی و فرار از مسئولیت.

نقد دیگر به مبنای اخلاق مشترک بازمی‌گردد. اصل‌گرایی در تقریر بوچام و چیلدرس، اصول خود را از اخلاق مشترک اخذ می‌کند. آنان اخلاق مشترک را مجموعه‌ای از هنجارهای جهان‌شمول می‌دانند که همه اشخاص ملتزم به اخلاق در آن سهیم‌اند و تصریح می‌کنند که این اخلاق نه امری پیشینی و غیرتاریخی، بلکه محصول تجربه و تاریخ بشر است (Beauchamp & Childress, 2019, pp. 2–3, 444–457). بااین‌حال، از منظر مقاله حاضر، هرچند آنان برای پالایش باورها از داوری‌های سنجیده و تعادل تأملی بهره می‌گیرند، این سازوکار ممکن است برای تمایز باورهای اخلاقی اصیل و پایدار از داوری‌هایی که بر اثر عادت، منافع، تبلیغات، ایدئولوژی، مناسبات قدرت یا ضعف حساسیت اخلاقی فراگیر شده‌اند، کافی نباشد. دگرازیا نیز اتکای بیش از اندازه به باورهای وسیعاً مشترک و اجماع اجتماعی را نقد می‌کند و یادآور می‌شود که حتی یک باور تقریباً همگانی می‌تواند خطا باشد و ترجیح توافق اجتماعی بر نقد هنجاری ممکن است به تثبیت وضع موجود اخلاقی بینجامد (DeGrazia, 2003).

۷. مدل منشورمحور و انطباق‌گرا

رویکردهای منشورمحور، حقوقی و مدیریت خطر از مددکار می‌خواهند هنگام مواجهه با دوراهه اخلاقی، استانداردهای منشور حرفه‌ای، قوانین و مقررات مرتبط، سیاست‌های سازمانی، حدود رازداری و استثناهای آن، تکالیف گزارش‌دهی، امکان مشورت حرفه‌ای و حقوقی، و ضرورت مستندسازی فرایند تصمیم را بررسی کند. این رویکرد همچنین

مددکار را متوجه احتمال رسیدگی انتظامی، شکایت اخلاقی یا دعوای مسئولیت حرفه‌ای و ضرورت پایش پیامدهای تصمیم می‌سازد (Reamer, 1998؛ Reamer, 2018, p. 63–64, 94–107؛ NASW, 2021). اهمیت این رویکرد در آن است که مددکاری اجتماعی فعالیتی حرفه‌ای و نهادی است و رعایت منشور، قانون، پاسخ‌گویی، مشورت و مستندسازی، دفاع‌پذیری تصمیم و حمایت از مددجو، سازمان، جامعه و مددکار را تقویت می‌کند. بااین‌حال، خود منشور نیز جایگزین داوری اخلاقی نیست و نمی‌تواند تعارض همه ارزش‌ها و تکالیف را به‌تنهایی حل کند.

در پرونده خلیل، مدل منشورمحور می‌پرسد مقررات سرا چه می‌گوید، حدود رازداری مددکار چیست، آیا رابطه موجب خطر برای خلیل یا مینو یا دیگر ساکنان است، آیا مددکار تکلیف قانونی یا سازمانی برای گزارش دارد، و اگر سکوت کند چه پیامدی متوجه او و سازمان می‌شود. در پرونده رژان، این مدل به سیاست بیمارستان، رضایت آگاهانه، استانداردهای درمان بی‌فایده، حقوق والدین، کمیته اخلاق بالینی، تخصیص منابع و مسئولیت قانونی تیم درمان توجه می‌کند.

قوت این مدل در آن است که مددکار را از تصمیم‌گیری احساسی، فردی یا غیرپاسخ‌گو حفظ می‌کند. منشور اخلاقی NASW تصریح می‌کند که مسئولیت اصلی مددکار ارتقای رفاه مددجوست، اما در موارد محدود، مسئولیت نسبت به جامعه بزرگ‌تر یا الزامات قانونی می‌تواند بر وفاداری به مددجو تقدم یابد. بیانیه جهانی IFSW نیز ضمن تأکید بر کرامت، خودتعیین‌گری و رازداری، به تعادل میان حقوق رقیب و مسئولیت اجتماعی توجه دارد (IFSW, 2018; NASW, 2021). ازاین‌جهت، منشورها ابزار ضروری حرفه‌ای‌اند.

با این همه، کاستی احتمالی این جهت‌گیری نه در رجوع به منشورهای اخلاقی، که خود بازتابی از ارزش‌ها و تکالیف اخلاقی حرفه‌اند، بلکه در خطر فروکاستن داوری اخلاقی به انطباق با کدها، قوانین و مقررات سازمانی است. اگر مددکار تصور کند که مطابقت تصمیم با یک بند منشور، قانون یا آیین‌نامه برای اثبات درستی اخلاقی آن کافی است، میان «مجاز یا لازم‌بودن از نظر نهادی» و «موجه‌بودن از نظر اخلاقی» خلط خواهد کرد. منشورها و قواعد حقوقی، منابع ضروری تصمیم‌گیری‌اند، اما نمی‌توانند به‌تنهایی

جای تأمل درباره مبانی ارزش‌ها، ویژگی‌های مورد، نیت و منش فاعل، کیفیت رابطه مددکارانه و پیامدهای انسانی تصمیم را بگیرند.

از منظر رویکرد اسلامی، کاستی این جهت‌گیری هنگامی پدید می‌آید که انطباق با منابع مذکور برای توجیه کامل تصمیم اخلاقی کافی دانسته شود. در اخلاق اسلامی، فاعل اخلاقی افزون بر رعایت الزامات حرفه‌ای و قانونی باید نیت، انگیزه و روش عمل خود را نیز ارزیابی کند، از ظلم آشکار و پنهان بپرهیزد، امانت و رازداری را پاس بدارد، نسبت به انسان آسیب‌پذیر رحمت و انصاف بورزد و تصمیم خود را در برابر خداوند پاسخ‌گو بداند؛ ازاین‌رو، منشورها، قوانین و سیاست‌های سازمانی باید درون چارچوبی گسترده‌تر از ارزش‌ها تفسیر و به کار گرفته شوند، نه اینکه به‌تنهایی جایگزین داوری جامع اخلاقی شوند.

۸. مدل‌های فرایندی، بازتابی و فراگیر

بخشی از ادبیات جدید، به‌جای اتکا به یک نظریه یا اصل واحد، مدل‌های فرایندی، نظام‌مند و بازتابی عرضه می‌کند؛ از جمله مدل ETHIC کنگرس، چارچوب ریمر، مدل بازتابی متیسون و مدل فراگیر مک‌آلیف و چنووت. کنگرس بررسی ارزش‌های شخصی، اجتماعی، سازمانی، مددجو و حرفه‌ای، مراجعه به منشور و قانون، پیش‌بینی پیامدها، شناسایی منتفعان و متضرران و مشورت را در پنج گام سامان می‌دهد (Congress, 2000, 10–13). ریمر بر شناسایی تعارض‌ها و ذی‌نفعان، تولید گزینه‌ها، سنجش منافع و مخاطرات، مراجعه به منشور، قانون، نظریه اخلاقی و سیاست سازمانی، مشورت، مستندسازی و پایش نتایج تأکید دارد (Reamer, 2018, 88–107). متیسون نقش حرفه‌ای، تجربه، ترجیحات ارزشی، انگیزه‌ها و سوگیری‌های مددکار را برجسته می‌کند (Mattison, 2000). مک‌آلیف و چنووت نیز پاسخ‌گویی، مشورت، حساسیت فرهنگی و تأمل انتقادی را با توجه به ذی‌نفعان، سازمان، زمینه، احساسات و منابع تلفیق می‌کنند (McAuliffe & Chenoweth, 2008).

در پرونده خلیل، مدل فرایندی مددکار را تشویق می‌کند ابتدا مسئله را دقیق تعریف کند، سپس خلیل و مینو، دیگر ساکنان، سازمان، مدیران، خانواده‌ها، قانون، سلامت، رازداری و خطرات احتمالی را شناسایی کند، با ناظران حرفه‌ای مشورت کند، گزینه‌هایی

مانند سکوت کامل، افشای فوری، گفت‌وگوی محرمانه با خلیل و مینو، ارزیابی صلاحیت و رضایت، یا طرح اصلاح مقررات سازمانی را بررسی کند، و درنهایت تصمیم خود را مستند سازد. در پرونده رژان نیز چنین مدلی به گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای، کمیته اخلاق، مشارکت والدین، مراقبت تسکینی، شفاف‌سازی اطلاعات و پیگیری پیامدها کمک می‌کند.

کاستی عام این مدل‌ها آن است که گاه فرایند خوب را با توجیه اخلاقی کافی یکی می‌گیرند. اینکه مددکار همه مراحل را طی کرده، مشورت کرده و تصمیم را مستند کرده است، نشان می‌دهد تصمیم از نظر حرفه‌ای منظم و پاسخ‌گوست؛ اما هنوز روشن نمی‌کند معیار نهایی ترجیح چیست. دو مددکار ممکن است همه مراحل یکسان را طی کنند و به دو تصمیم متفاوت برسند. فرایندگرایی اگر با مبنای توجیهی روشن همراه نباشد، به نوعی تکنیک تصمیم‌گیری بدل می‌شود؛ تکنیکی که اخلاقی‌بودن را با کامل‌بودن فرم، پرونده و مستندات اشتباه می‌گیرد.

از منظر رویکرد اسلامی، این مدل‌ها نسبت به مدل‌های منشورمحور ظرفیت بیشتری دارند، زیرا به خودآگاهی، مشورت، زمینه، رابطه و پیامد توجه می‌کنند. بااین‌حال، اگر مبنای ارزشی آنها روشن نباشد، همچنان ممکن است در سطح فرهنگ، رضایت، قانون و اجماع حرفه‌ای باقی بمانند. مشورت در اخلاق اسلامی مهم است، اما مشورت جایگزین حق و عدالت نیست. بازتاب انتقادی مهم است، اما باید معلوم باشد آینه بازتاب‌دهنده چه ارزشی است. مشارکت مددجو مهم است، اما خودتعیین‌گری مطلق نیست؛ ازاین‌رو، مدل فرایندی باید با یک لایه ارزش‌گرایانه و فطرت‌سنجانه تکمیل شود.

۹. جمع‌بندی آزمون مدل‌ها بر دو پرونده

آزمون دو پرونده نشان داد هر مدل فایده‌ای دارد: نظریه‌گرایی انسجام می‌آورد؛ موردکاوی حساسیت به جزئیات را افزایش می‌دهد؛ اصل‌گرایی زبان مشترک حرفه‌ای می‌سازد؛ منشورمحوری از بی‌نظمی و خطر حقوقی می‌کاهد؛ و مدل فرایندی تصمیم را تأملی، مشورتی و دفاع‌پذیر می‌کند؛ بنابراین هیچ‌یک یکسره طرد نمی‌شود.

بااین‌حال، وفاداری‌های تقسیم‌شده ضعف مشترک آنها را آشکار می‌کند: مسئله فقط

تعارض اصل‌ها یا پیامدها نیست، بلکه چگونگی عمل مددکار به‌مثابه فاعل اخلاقی است. در پرونده خلیل باید میان امانت، ستر، عفاف، کرامت، سلامت، مقررات و اصلاح نسبت برقرار شود؛ در پرونده رژان نیز رحمت، صدق، حفظ نفس، عدالت، کرامت کودک، عاطفه والدین و منابع عمومی هم‌زمان مطرح‌اند.

بسیاری از مدل‌ها همچنین معیار کافی برای ارزیابی انتقادی دگرگونی‌های تاریخی داوری‌های اخلاقی و تشخیص نسبت آنها با فطرت سالم، عادی‌سازی خطا، تبلیغات و مناسبات قدرت فراهم نمی‌کنند.

۱۰. ارزش‌گرایی اخلاقی با رویکرد اسلامی

مدل پیشنهادی از ارزش‌گرایی اخلاقی شروع می‌کند؛ یعنی از روشی که به‌جای چند اصل منفرد و فعل‌محور، شبکه‌ای از ارزش‌های بنیادین را مبنا قرار می‌دهد و فعل، فاعل، نیت، منش، رابطه، بافت، غایت و پیامد را در نسبت با آن می‌سنجد. این رویکرد اصول را حذف نمی‌کند، بلکه خودآیینی، عدالت، وفاداری، صداقت و نبود آسیب را در افق ارزش‌هایی مانند کرامت، امانت، رحمت، حفظ نفس، ستر، وفای به عهد، دفع ضرر و مصلحت معتبر بازخوانی می‌کند.

اسلامی‌بودن این مدل در آن است که از نگاه اسلام، ارزش اخلاقی تصمیم فقط به ظاهر فعل وابسته نیست. عمل باید از حیث موضوع و پیامد درست باشد، اما فاعل نیز باید با نیت سالم، خیرخواهی، امانت‌داری و تقوا عمل کند و تصمیم او نظم عادلانه روابط اجتماعی را مخدوش نسازد.

در این چارچوب، فطرت به معنای گرایش بنیادین انسان به حق، خیر، عدالت و کرامت است؛ اما این گرایش ممکن است تحت تأثیر عادت، منافع، تبلیغات، ساختار قدرت یا فرهنگ مسلط تیره شود؛ بنابراین، ارزش‌گرایی اسلامی نه هر داوری رایج اجتماعی را می‌پذیرد و نه از بافت عینی غفلت می‌کند؛ بلکه داوری‌های رایج، منشورهای حرفه‌ای، خواسته مددجو، سیاست سازمانی و پیامدهای اجتماعی را در پرتو ارزش‌های بنیادی می‌سنجد. معیار ترجیح نیز آن است که تا حد امکان باید جمع ارزش‌ها دنبال شود، اما اگر تزاحم واقعی باقی ماند، ارزش‌هایی که حافظ اصل انسان و امکان حیات اخلاقی‌اند، مانند

حفظ نفس، کرامت، عدالت، رفع ظلم و امانت، بر مصلحت‌های اداری یا ترجیحات فردی کم‌اهمیت‌تر تقدم دارند.

۱۰-۱. مراحل مدل ارزش‌گرایانه با رویکرد اسلامی

۱۰-۱-۱. مرحله نخست، تشخیص میدان ارزش‌هاست. مددکار باید مسئله را فقط به‌صورت تعارض دو فعل نبیند. در پرونده خلیل، مسئله صرفاً افشا یا سکوت نیست؛ میدان ارزش‌ها شامل رازداری، کرامت سالمندان، نیاز عاطفی، رضایت، سلامت، عفاف، مقررات سازمانی، ستر و اعتماد است. در پرونده رژان، مسئله صرفاً ادامه یا توقف درمان نیست؛ میدان ارزش‌ها شامل حفظ نفس، رحمت، صدق، عدالت، منابع محدود، کرامت کودک، عاطفه والدین، درمان بی‌فایده، مراقبت تسکینی و خیر عمومی است.

۱۰-۱-۲. مرحله دوم، شناسایی فاعل اخلاقی و وضعیت درونی اوست. مددکار باید بپرسد از چه چیزی می‌ترسد و به چه چیزی متمایل است. آیا پروانه از افشای راز می‌ترسد چون می‌خواهد شغل خود را حفظ کند؟ آیا سکوت او از سر امانت است یا از سر راحت‌طلبی؟ آیا مددکار پرونده رژان واقعاً در پی گفت‌وگوی صادقانه با والدین است یا صرفاً می‌خواهد خواست تیم درمان را با زبان همدلانه به آنان تحمیل کند؟ این مرحله تفاوت مهم ارزش‌گرایی با مدل‌های صرفاً فعل‌محور را نشان می‌دهد.

۱۰-۱-۳. مرحله سوم، شناسایی همه ذی‌نفعان و رابطه‌های اخلاقی است. خلیل، مینو، پروانه، مدیران، دیگر سالمندان، خانواده‌ها، سازمان و جامعه حرفه‌ای همگی در پرونده نخست ذی‌نفع‌اند. رژان، والدین، مددکار، پزشکان، بیماستان، دیگر بیماران نیازمند منابع، و جامعه نیز در پرونده دوم حضور دارند. اما ذی‌نفعان فقط نام‌های موجود در پرونده نیستند؛ هر یک با رابطه‌ای اخلاقی شناخته می‌شوند: رابطه امانت، رابطه مراقبت، رابطه عدالت، رابطه صداقت، رابطه حمایت یا رابطه نظارت.

۱۰-۱-۴. مرحله چهارم، سنجش انتقادی ارزش‌ها در افق فطرت و تاریخ اخلاقی است. مددکار نباید صرفاً بپرسد امروز کدام ارزش در ادبیات حرفه‌ای غالب است. در پرونده خلیل، ممکن است فرهنگ زمان کنونی بر خودتعیین‌گری جنسی سالمندان تأکید کند؛ اما رویکرد اسلامی می‌پرسد آیا این فهم از خودتعیین‌گری با عفاف، کرامت، تعهد، ستر و

فطرت سالم سازگار است یا نه. در پرونده رژان، ممکن است نظام سلامت معاصر به زبان هزینه ـ فایده سخن بگوید؛ اما باید پرسید آیا این زبان، کرامت کودک و رحمت نسبت به والدین را فرسوده نکرده است. سنجش انتقادی دگرگونی‌های تاریخی داوری‌های اخلاقی در نسبت با فطرت، مانع آن می‌شود که اعتبار هنجاری این داوری‌ها صرفاً از رواج کنونی آنها استنتاج شود.

۱۰-۱-۵. مرحله پنجم، بررسی قانون، منشور حرفه‌ای و سیاست سازمانی در پرتو ارزش‌هاست. ارزش‌گرایی قانون و منشور را حذف نمی‌کند. برعکس، آنها را لازم می‌داند، اما آنها را معیار نهایی نمی‌سازد. مددکار باید ببیند مقررات سرا درباره روابط سالمندان چه مبنایی دارد و آیا عادلانه، انسانی و قابل اصلاح است. در بیمارستان نیز باید استانداردهای درمان بی‌فایده، رضایت آگاهانه، کمیته اخلاق و حقوق والدین بررسی شود. اما تصمیم نهایی نباید صرفاً برای کاهش خطر حقوقی یا اطاعت سازمانی باشد.

۱۰-۱-۶. مرحله ششم، تولید گزینه‌های بدیل و سنجش میزان تخریب یا حفظ ارزش‌هاست. در پرونده خلیل، گزینه‌ها شامل افشای فوری، سکوت کامل، گفت‌وگوی محرمانه با خلیل و مینو، ارزیابی صلاحیت و رضایت، ارجاع به مشاور، بررسی سلامت و خطر، و پیشنهاد بازنگری در سیاست سازمانی درباره نیازهای عاطفی سالمندان است. مدل ارزش‌گرایانه گزینه‌ای را ترجیح می‌دهد که کمترین تخریب را نسبت به امانت، ستر، کرامت، عفاف، سلامت و نظم عادلانه داشته باشد. در پرونده رژان، گزینه‌ها شامل ادامه درمان تهاجمی، توقف کامل، مراقبت تسکینی، گفت‌وگوی چندمرحله‌ای با والدین، ارجاع به کمیته اخلاق، مشارکت روحانی یا مشاور مورد اعتماد خانواده، و حمایت مالی یا اجتماعی است. گزینه برتر باید حفظ نفس را جدی بگیرد، اما رحمت را با صدق و عدالت جمع کند.

۱۰-۱-۷. مرحله هفتم، انتخاب تصمیم با پاسخ‌گویی اخلاقی چندسطحی است. مددکار باید بتواند تصمیم خود را در برابر مددجو، خانواده، همکاران، سازمان، جامعه حرفه‌ای، وجدان اخلاقی و خداوند توضیح دهد. در پرونده خلیل، تصمیم محتمل آن است که بدون احراز خطر جدی، راز فوراً افشا نشود؛ اما گفت‌وگوی اصلاحی، ارزیابی صلاحیت و رضایت، سنجش خطر و پیگیری سیاستی انسانی‌تر در سازمان انجام گیرد. اگر

اجبار، سوءبرداشت یـا تکلیـف قـانونی مشـخص شـود، حـدود رازداری تغییـر می‌کنـد. در پرونده رژان نیز مددکار نباید ابزار اقناع یک‌سویه تیم درمان باشد؛ بلکه بایـد گفـت‌وگویی صادقانه و رحیمانه میـان والـدین و تـیم درمـان سـامان دهـد، گزینـه‌های درمـان متناسـب و مراقبت تسکینی را روشن کند و تصـمیم را در پرتـو حفـظ نفـس، پرهیـز از رنـج بی‌فایـده، عدالت و کرامت کودک پیگیری نماید.

۱۰-۱-۸. مرحله هشتم، نظارت، بازنگری و رشد اخلاقی فاعل است. تصمیم اخلاقی بـا امضای یک فرم پایان نمی‌یابد. مددکار باید پیامد تصمیم را ببیند: آیا خلیـل و مینـو آسـیب دیدند یا حمایت شدند؟ آیا اعتماد سالمندان به مددکاری حفظ شد؟ آیـا سـازمان سیاسـت خود را بازنگری کرد؟ آیا والدین رژان احساس کردند شنیده شده‌اند یا فقـط قـانع شـدند؟ آیا تیم درمان از مددکار استفاده ابزاری کرد یا در گفت‌وگویی انسانی مشارکت نمود؟ در این مرحله، خود مددکار نیز باید رشد اخلاقی خود را بسنجد؛ زیرا ارزش‌گرایی فقط راهی برای حل پرونده نیست، راهی برای تربیت فاعل حرفه‌ای است.

۱۰-۲. نسبت مدل پیشنهادی با مدل‌های پیشین

مـدل ارزش‌گرایانـه، مـدل‌های پیشـین را حـذف نمی‌کنـد: از نظریـه‌گرایی انسـجام، از موردکاوی حساسیت بـه زمینـه، از اصـل‌گرایی زبـان مشـترک، از منشـورمحوری قـانون و پاسـخ‌گویی، و از مـدل‌های فراینـدی نظـم، مشـورت و بـازنگری را می‌گیـرد؛ امـا انتـزاع، زمینـه‌گرایی بی‌معیـار، موازنـه بی‌مبنـا، آیین‌نامـه‌گرایی و جـایگزینی فراینـد بـا توجیـه را نمی‌پذیرد.

امتیاز اصلی آن، تحلیل هم‌زمان چند سطح است: فعل و آنچه باید کرد؛ فاعل و نیت او؛ رابطه مددکار با مـددجو، سـازمان و جامعـه؛ ارزش‌هـای درگیـر و امکـان همـاهنگی آنهـا؛ سازگاری دینی با کرامت، امانت، صدق، رحمت، عدالت، حفظ نفس، ستر و دفع ضـرر؛ و نسبت داوری امروز با فطرت سالم یا زنگار تاریخی.

این مدل همه اختلاف‌ها را قطعی حل نمی‌کند، اما نبود قطعیت را پشت موازنـه مکـانیکی یـا اطاعت از منشور پنهان نمی‌سازد. تصمیم اخلاقی را امانتی می‌داند که به عقل، دانـش حرفـه‌ای، قانون و مشورت، و نیز صدق، رحمت، تقوا، خودآگاهی و پاسخ‌گویی نیاز دارد.

نتیجه‌گیری

وفاداری‌های تقسیم‌شده از دشوارترین موقعیت‌های اخلاقی مددکاری بالینی‌اند، زیرا مددکار باید میان چند تعهد معتبر داوری کند. آزمون پرونده خلیل و رژان نشان داد مدل‌های نظریه‌محور، موردکاوانه، اصل‌گرایانه، منشورمحور و فرایندی هر یک بخشی از موقعیت را روشن می‌کنند، اما هیچ‌یک به‌تنهایی همه ابعاد آن را پوشش نمی‌دهند.

نظریه‌گرایی انسجام دارد، اما در برابر پیچیدگی خشک یا دوپاره می‌شود؛ موردکاوی زمینه را می‌بیند، اما ممکن است بی‌معیار شود؛ اصل‌گرایی زبان مشترک می‌آورد، اما در وزن‌دهی اصول، فعل‌محوری و نقد تاریخی باورها کاستی دارد؛ منشورمحوری لازم است، اما ممکن است اخلاق را به قانون و خطر کاهش دهد؛ و مدل‌های فرایندی نظم و مشورت دارند، اما گاه فرایند را با توجیه یکی می‌گیرند.

مدل ارزش‌گرایانه با رویکرد اسلامی از کرامت، امانت، صدق، پوشیده‌داری، رحمت، عدالت، حفظ نفس، وفای به عهد، دفع ضرر، عفاف و مصلحت معتبر شروع می‌کند و فعل، فاعل، نیت، منش، رابطه، بافت، قانون، پیامد و تاریخ باورهای اخلاقی را در نسبت با آنها می‌سنجد. ازاین‌رو برای پرونده‌های وفاداری تقسیم‌شده ظرفیت روش‌شناختی بیشتری دارد.

مددکار اخلاقی نه همیشه به سازمان، مددجو، قانون یا نتیجه، بلکه به شبکه‌ای از ارزش‌های بنیادین وفادار است و باید تصمیم خود را در برابر مددجو، سازمان، حرفه، وجدان و خداوند توضیح دهد. در چنین تصمیمی، سلامت فاعل و رابطه بخشی از اخلاقی‌بودن خود عمل است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

ابری، ساره؛ زاهدی اصل، محمد؛ شیانی، ملیحه؛ و حریرچی، امیرمحمود. (۱۳۹۵). ارزش‌های حرفه‌ای مددکاری اجتماعی و رابطه آن با فرهنگ سازمانی بیمارستان‌ها از دیدگاه مددکاران اجتماعی پزشکی. پژوهشنامه مددکاری اجتماعی، ۳(۸)، صص ۲۲۳–۲۶۱. https://doi.org/10.22054/rjsw.2016.8661

أبو النصر، مدحت محمد. (۲۰۲۰م). القيم والأخلاقيات المهنية في الخدمة الاجتماعية. مجلة القاهرة للخدمة الاجتماعية، ۳۲(۱)، صص ۱–۲۵. https://doi.org/10.21608/cjsw.2020.207483

اسلامی، محمدتقی. (۱۴۰۰). مدل‌های اخلاق کاربردی: پژوهشی روش‌شناختی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

السكيت، منال عطاء سليمان. (۲۰۱۷م). الميثاق الأخلاقي للخدمة الاجتماعية ومسئوليات الممارسة المهنية. البحث العلمي في التربية، ۱۸(۱۰)، صص ۲۷–۴۰. https://doi.org/10.21608/jsre.2017.8344

قرائت خیابان، مرضیه؛ رضایی حسین‌آبادی، حسین؛ و بیدی، فاطمه. (۱۳۹۶). هنجاریابی پرسشنامه اخلاق حرفه‌ای مددکاری اجتماعی. پژوهشنامه مددکاری اجتماعی، ۴(۱۳)، صص ۱۲۱–۱۶۰. https://doi.org/10.22054/rjsw.2017.10225

کلینی رازی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). الکافی (ج۲). تهران: دار الکتب الإسلامیة.

کوفی اهوازی، حسین بن سعید. (۱۳۶۹). المؤمن. قم: دار المرتضی.

مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، ابوالحسین. (۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م). صحیح مسلم (مصحح: محمد فؤاد عبدالباقی، ج۱). قاهره: دار الحدیث.

Abdullah, S. (2015). An Islamic perspective for strengths-based social work with Muslim clients. *Journal of Social Work Practice, 29*(2), pp. 163–172. https://doi.org/10.1080/02650533.2014.956304

Barise, A. (2005). Social work with Muslims: Insights from the teachings of Islam. *Critical Social Work, 6*(2), pp. 1–17. https://doi.org/10.22329/csw.v6i2.5660

Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2019). *Principles of biomedical ethics* (8th ed.). New York, NY: Oxford University Press.

Chaney, C., & Church, W. T. (2017). Islam in the 21st century: Can the Islamic belief system and the ethics of social work be reconciled? *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought, 36*(1–2), pp. 25–47. https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1311246

Clouser, K. D., & Gert, B. (1990). A critique of principlism. *The Journal of Medicine and Philosophy, 15*(2), pp. 219–236. https://doi.org/10.1093/jmp/15.2.219

Congress, E. P. (2000). What social workers should know about ethics: Understanding and resolving ethical dilemmas. *Advances in Social Work, 1*(1), pp. 1–25.https://doi.org/10.18060/124

DeGrazia, D. (2003). Common morality, coherence, and the principles of biomedical ethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal, 13*(3), pp. 219–230. https://doi.org/10.1353/ken.2003.0010

Dolgoff, R., Harrington, D., & Loewenberg, F. M. (2012). *Ethical decisions for social work practice* (9th ed.). Belmont, CA: Brooks/Cole, Cengage Learning.

Flynn, J. (2020). Theory and bioethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2020 ed.). Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/theory-bioethics

International Federation of Social Workers. (2018, July 2). *Global social work statement of ethical principles*. https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/

Jonsen, A. R., & Toulmin, S. (1988). *The abuse of casuistry: A history of moral reasoning*. Berkeley, CA: University of California Press.

Juujärvi, S., Kallunki, E., & Luostari, H. (2020). Ethical decision-making of social welfare workers in the transition of services: The ethics of care and justice perspectives. *Ethics and Social Welfare, 14*(1), pp. 65–83. https://doi.org/10.1080/17496535.2019.1710546

Kitchener, K. S. (1984). Intuition, critical evaluation, and ethical principles: The foundation for ethical decisions in counseling psychology. *The Counseling Psychologist, 12*(3), pp. 43–55. https://doi.org/10.1177/0011000084123005

Mattison, M. (2000). Ethical decision making: The person in the process. *Social Work, 45*(3), pp. 201–212. https://doi.org/10.1093/sw/45.3.201

McAuliffe, D., & Chenoweth, L. (2008). Leave no stone unturned: The inclusive model of ethical decision making. *Ethics and Social Welfare, 2*(1), pp. 38–49. https://doi.org/10.1080/17496530801948739

National Association of Social Workers. (2021). *Code of ethics of the National Association of Social Workers*. https://www.socialworkers.org/Code-of-Ethics

Osmo, R., & Landau, R. (2006). The role of ethical theories in decision making by social workers. *Social Work Education, 25*(8), pp. 863–876.

https://doi.org/10.1080/02615470600915910

Ragab, I. A. (2016). The Islamic perspective on social work: A conceptual framework. *International Social Work, 59*(3), pp. 325–342.

https://doi.org/10.1177/0020872815627120

Reamer, F. G. (1982). Conflicts of professional duty in social work. *Social Casework: The Journal of Contemporary Social Work, 63*(10), pp. 579–585.

https://doi.org/10.1177/104438948206301001

Reamer, F. G. (1998). The evolution of social work ethics. *Social Work, 43*(6), pp. 488–500. https://doi.org/10.1093/sw/43.6.488

Reamer, F. G. (2018). *Social work values and ethics* (5th ed.). New York, NY: Columbia University Press.

Islamic Sciences and culture Academy
Islam and Social Studies
EISSN: 2676-7783
PISSN: 2345-5586

Designing a Model for the Prevention and Control of Social Deviance Based on the Social Thought of Shahid Morteza Motahhari*

Davoud Rahimi Sejasi[1] **Seyed Mudassir Amirshah**[2]

1. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Governance, Shahed University, Tehran, Iran (**Corresponding Author**).
d.rahimi@shahed.ac.ir
2. Ph.D. in Contemporary Thought, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
smastg84@gmail.com

Abstract

The present study was conducted with the objective of designing an indigenous model for the prevention and control of social deviance based on the social thought of Shahid Morteza Motahhari. Given the gap in indigenous theorizing within this field, this research used a qualitative method relying on the approach of "textual interrogation" to analyze the written works and lectures of Shahid Motahhari. Social deviance, defined as behavior that violates accepted societal norms and values, disrupts the functioning of the social system and threatens national security and cohesion. Western theories face fundamental limitations in explaining this phenomenon within Islamic societies, and legislative or penal approaches alone have proven insufficient; hence, addressing intellectual and cultural roots and designing indigenous models is essential. Islamic thought, specifically the intellectual system of Shahid Motahhari, is considered a rich source for such modeling. The findings were organized into three main axes:

* **Cite this article:** Rahimi Sejasi, D. & Amirshah, S. M. (2026). Designing a Model for the Prevention and Control of Social Deviance Based on the Social Thought of Shahid Morteza Motahhari. *Islam and Social Studies*, *14*(2), pp. 158-186.
https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74186.2206

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

▣ **Received:** 2026/01/05 ● **Revised:** 2026/03/07 ● **Accepted:** 2026/04/30 ●**Online Publication:** 2026/06/22

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

causes of social deviance (including intellectual factors such as a materialistic worldview and action-oriented factors such as family breakdown), components of prevention (including worldview components like Fitrah and the Afterlife, alongside individual-social components like education and justice), and components of control (including principles such as moderation, mechanisms like enjoining the good and forbidding the wrong, and Islamic punishments). Finally, these components were integrated into a three-layered unified model consisting of a foundational layer (root-level immunization), a middle layer (active control system), and a target layer (self-immunization and sustainable moral order). This model can serve as an indigenous framework for policy-making, socio-cultural planning, and future research in Islamic sociology and social management. The overall conclusion demonstrates that Shahid Motahhari's model offers a comprehensive, wise, and endogenous approach whose ultimate aim is to vaccinate both the individual and society from within against deviance.

Keywords

Social Deviance, Prevention, Control, Islamic Model, Self-Immunization.

اسلام و مطالعات اجتماعی
EISSN: ۲۶۷۶-۷۷۸۳
PISSN: ۲۳۴۵-۵۵۸۶

طراحی الگوی پیشگیری و کنترل انحرافات اجتماعی بر اساس اندیشه اجتماعی شهید مرتضی مطهری*

داود رحیمی سجاسی[۱] سیدمدثر امیرشاه[۲]

۱. استادیار، گروه علوم اجتماعی، دانشکده حکمرانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران (**نویسنده مسئول**).
d.rahimi@shahed.ac.ir

۲. دکتری اندیشه معاصر، جامعة المصطفی العالمیه ﷺ، قم، ایران.
smastg84@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر با هدف طراحی الگوی بومی پیشگیری و کنترل انحرافات اجتماعی بر اساس اندیشه اجتماعی شهید مرتضی مطهری انجام شده است. با توجه به خلأ نظریه‌پردازی بومی در این حوزه، این تحقیق با روشی کیفی و با تکیه بر روش «استنطاق متون»، به تحلیل آثار مکتوب و سخنرانی‌های شهید مطهری پرداخته است. انحرافات اجتماعی به عنوان رفتاری که هنجارها و ارزش‌های پذیرفته شده جامعه را نقض می‌کند، کارکرد نظام اجتماعی را مختل کرده و امنیت و انسجام ملی را تهدید می‌کند. نظریه‌های غربی در تبیین این پدیده در جوامع اسلامی با محدودیت‌های بنیادین روبه‌رو هستند و رویکردهای تقنینی و کیفری نیز به تنهایی کارآمد نبوده‌اند؛ ازاین‌رو، پرداختن به ریشه‌های فکری و فرهنگی و طراحی الگوهای بومی ضروری است. اندیشه اسلامی و به طور خاص منظومه فکری شهید مطهری، به عنوان منبعی غنی برای این الگوسازی در نظر گرفته شده است .یافته‌های پژوهش در سه محور اصلی سازماندهی شد: عوامل انحرافات اجتماعی (شامل عوامل فکری مانند جهان‌بینی مادی و عوامل کنشی مانند فروپاشی خانواده)، مؤلفه‌های پیشگیری (شامل مؤلفه‌های جهان‌بینی مانند فطرت و معاد، و مؤلفه‌های فردی-اجتماعی مانند تربیت و عدالت) و مؤلفه‌های کنترل (شامل اصولی

* سجاسی، داود رحیمی؛ امیرشاه، سیدمدثر. (۱۴۰۵). طراحی الگوی پیشگیری و کنترل انحرافات اجتماعی بر اساس اندیشه اجتماعی شهید مرتضی مطهری. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۴(۲)، صص ۱۵۸-۱۸۶.
https://doi.org/10.22081/jiss.2026.74186.2206

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵ • **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۱۲/۱۶ • **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۲/۱۰ • **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

۱۴۰۵ © «نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»

مانند اعتدال و ساز و کارهایی مانند امر به معروف و نهی از منکر و مجازات‌های اسلامی). در نهایت، این مؤلفه‌ها در قالب یک الگوی سه لایه یکپارچه شامل لایه زیربنایی (مصون‌سازی ریشه‌ای)، لایه میانی (نظام کنترلی فعال) و لایه هدف (مصون‌سازی نفس و نظم اخلاقی پایدار) تلفیق شدند. این الگو می‌تواند به عنوان چارچوبی بومی برای سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی فرهنگی-اجتماعی و نیز پژوهش‌های آتی در حوزه جامعه‌شناسی اسلامی و مدیریت اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد. نتیجه کلی نشان می‌دهد که الگوی شهید مطهری، رویکردی جامع، حکیمانه و درون زا است که غایت نهایی آن، واکسینه‌کردن فرد و جامعه از درون در برابر انحرافات است.

کلیدواژه‌ها

اصطلاح یک، انحرافات اجتماعی، اصطلاح دو، پیشگیری، اصطلاح سه، کنترل، اصطلاح چهار، الگوی اسلامی، اصطلاح پنج. مصون‌سازی نفس.

مقدمه

پدیده انحرافات اجتماعی که هنجارها و ارزش‌های جامعه را نقض می‌کند، چالشی پیچیده و پایدار در جوامع به‌ویژه اسلامی است که به اختلال در کارکردهای اجتماعی و تهدید امنیت ملی منجر می‌شود. نظریه‌های علوم اجتماعی غرب به علت ریشه در فرهنگ و فلسفه غرب، در تبیین این پدیده در جوامع اسلامی محدودیت دارند و رویکردهای صرفاً قانونی نیز ناکافی است؛ لذا نیاز به پرداختن به ریشه‌های فکری و فرهنگی انحراف و طراحی الگوهای بومی احساس می‌شود. اندیشه شهید مطهری با دیدگاه‌های جامع خود درباره انسان و جامعه، منبع مناسبی برای این موضوع است و این پژوهش در پی الگوی پیشگیری و کنترل انحرافات اجتماعی بر مبنای اندیشه اوست.که شامل پرسش‌های فرعی زیر است:

- عوامل بنیادین انحرافات اجتماعی از دیدگاه شهید مطهری کدامند؟
- مؤلفه‌های پیشگیری از انحرافات اجتماعی در منظومه فکری وی چیست؟
- مؤلفه‌های کنترل انحرافات اجتماعی از منظر ایشان کدام است؟

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی در زمینه تبیین انحرافات اجتماعی در ادبیات جامعه‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، و مطالعات دینی صورت گرفته است. بااین‌حال، توجه ویژه به دیدگاه‌های فلسفی و اسلامی شهید مطهری درباره ریشه‌ها و ساختار انحرافات اجتماعی، کمتر به صورت مدل‌سازی نظام‌مند ارائه شده است و مطالعه منسجم و کاربردی که به تمام زوایا، از دیدگاه شهید مطهری بپردازد یافت نشده است؛ همچنین توجه به موضوعات و مسائل مرتبط با انحرافات اجتماعی نیز در آثار استاد مطهری، به صورت پراکنده است و در اثر یا کتاب خاصی به صورت متمرکز به این مقوله پرداخته نشده است، بااین‌وجود به برخی پژوهش‌هایی که به‌طور مفهومی و تا اندازه‌ای موضوعی مرتبط با موضوع این مقاله است اشاره می‌شود:

۱. کتاب " آسیب‌شناسی دینی از منظر شهید مطهری " نوشته باقری، محمد؛ جهرمی، سید محمد، (۱۳۸۸) که به تبیین پیش خیمه‌های انحراف هست اما اصل انحراف غیر از این

است و این نگارش فقط به موضوع دینی پرداخته نه به تمام ابعاد اجتماعی.

۲. مقاله "انحرافات اجتماعی از دیدگاه شهید مطهری" نویسنده: حفیظ‌الله فولادی (۱۳۸۸) به خاستگاه انحرافات از دیدگاه مطهری پرداخته، بر اراده، اختیار، آگاهی و مسئولیت فردی تأکید دارد. (نه مدل برای پیشگیری و کنترل انحرافات اجتماعی از دیدگاه شهید مطهری).

۳. مقاله "تغییرها و دگرگونی‌های اجتماعی در اندیشه شهید مطهری" نویسنده: حفیظ الله فولادی و حمید دهقانیان (۱۳۹۳) به مکانیسم تغییر اجتماعی از دیدگاه مطهری می پردازد (نقش علم، اراده، نیازهای انسانی و عوامل محیطی). برای طراحی الگوی پیشگیری که نیازمند درک مکانیسم تغییر و کنترل است، بسیار مرتبط است..

۴. کتاب "آسیب‌شناسی اجتماعی" رحمت الله صدیق سروستانی، تحلیل آماری انحرافات در ایران با استفاده از نظریه‌های مدرن (کنترل اجتماعی، برچسب‌زنی، فشار ساختاری) که فاقد مبانی اسلامی و مخصوصاً دیدگاه شهید مطهری است

۲. نوآوری پژوهش حاضر

نوآوری این تحقیق در سه محور است:

۲-۱. موضوعی

تمرکز نظام مند بر تمامی زوایای مسئله انحرافات اجتماعی (عوامل، پیشگیری، کنترل) در اندیشه یک متفکر اسلامی برجسته.

۲-۲. روشی

به‌کارگیری روش «استنطاق متون» در بررسی آثار یک اندیشمند معاصر.

۲-۳. دستاوردی

ارائه یک الگوی مفهومی بومی و منسجم که می‌تواند به عنوان چارچوبی برای سیاست‌گذاری و پژوهش‌های بعدی در حوزه جامعه‌شناسی اسلامی و مدیریت اجتماعی به‌کار رود.

۳. مبانی نظری و مفهوم‌شناسی

۳-۱. مدل

تعاریف مختلفی از مدل ارائه شده است ،در ادبیات علوم اجتماعی، مدل به عنوان چارچوبی مفهومی برای تبیین روابط میان پدیده ها و عوامل مؤثر بر آنها تعریف می‌شود (بیکر، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳)؛ اما بر اساس تعریف آن در اندیشه شهید مطهری، مدل صرفاً یک الگوی انتزاعی نیست، بلکه ابزاری است برای درک و اصلاح واقعیت اجتماعی. از منظر ایشان، مدل فکری باید سه پایه داشته باشد: فلسفه، منطق استدلال و مطابقت با اهداف اسلام (حافظ‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۲۲). ایشان با نقد مدل‌های وارداتی، بر ضرورت طراحی «مدل فکری کارآمد و جامع» بومی تأکید داشت که از «منابع اصیل اسلام» استخراج شده باشد (مطهری، ۱۳۵۷ «الف»، ص ۳۹).

۳-۲. انحرافات اجتماعی

در تعاریف علمی، انحراف اجتماعی به رفتاری اطلاق می‌شود که با هنجارها و ارزش‌های پذیرفته شده جامعه در تضاد باشد (سلیمی ودواری، ۱۳۸۰، ص ۳۸۸). اما در اندیشه شهید مطهری ، انحراف اجتماعی یعنی «فاصله‌گرفتن افراد از معنویت» و «غفلت از فطرت الهی» است (مطهری، ۱۳۵۷«ب»، ص ۸۹). از دیدگاه ایشان، انحراف فقط یک رفتار مجرمانه نیست؛ بلکه شامل انحرافات فکری و اعتقادی نیز می‌شود که مقدم بر انحرافات عملی هستند. مصادیقی مانند «جهان‌بینی مادی»، «فردگرایی افراطی»، «اخلاق نوین جنسی» و «برهنگی» همگی مظاهر انحراف از مسیر فطرت الهی و انحراف اجتماعی قلمداد می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۹، ج۲۵). ایشان همچنین میان «انحراف مثبت» (مانند نوآوری‌های هنری چالش‌برانگیز) و «انحراف منفی» (رفتارهای مجرمانه) تمایز قائل می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج۱، ص ۳۸۷).

۳-۳. پیشگیری

در منظومه فکری شهید مطهری، «پیشگیری» جایگاهی اساسی و برتر از «کنترل» دارد. ایشان با استناد به حدیثی از امام صادق علیه‌السلام که می‌فرماید: «العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس»، تأکید می‌کند که آگاهی و شناخت زمان، کلید اصلی پیشگیری از انحرافات

است (مطهری، ۱۳۸۹، ج۲۴، ص ۵۲۴). به نحوی که اگر این امر پیشینی حاصل شود نوبت بـه امـر پسینی (یعنی کنترل) نمی‌رسد. پیشگیری از منظر ایشان یک اقدام چند سطحی اسـت کـه از «تربیت اخلاقی» و «آگاهی بخشی» آغاز می‌شود و تا «ایجاد زمینه‌های فرهنگی و اجتمـاعی مناسب» امتداد می‌یابد (مطهری، ۱۳۶۲ «الف»، ص ۴۷).

۳-۴. کنترل

شهید مطهری کنترل اجتماعی را صرفاً اعمال قدرت قهری نمی‌داند، بلکـه آن را مبتنـی بر «آگاهی دادن» و «تربیـت افـراد» می‌شناسـد. از نگـاه ایشـان، «نظـارت فـردی زمینـه سـاز نظارت اجتماعی» است و جامعه‌ای می‌تواند به درستی کنترل شود که افراد آن از درون بـه ارزش‌های اخلاقی و دینی پایبند باشـند (مطهـری، ۱۳۷۰، ص ۵۵۳). ایشـان کنتـرل را بـه دو نـوع «رسـمی» (نهادهـای قضـایی و قـانونی) و «غیررسـمی» (خـانواده، وجـدان عمـومی، امـر بـه معروف و نهی از منکر) تقسیم می‌کند و بـرای هـر دو نقـش ضـروری قائـل اسـت (سـلیمی و دواری، ۱۳۸۰، ص ۵۰). تفاوت اصلی پیشگیری و کنترل از منظـر ایشـان در «زمـان» و «رویکـرد» است: پیشگیری پیش از وقوع انحراف و با رویکردی فرهنگی-تربیتـی عمـل می‌کنـد (امـر پیشینی)، در حالی که کنترل پس از وقوع (امر پسینی) و با رویکردی اجتمـاعی-قضـایی بـه مدیریت و اصلاح وضعیت می‌پردازد (مطهری، ۱۳۷۰، ج۱، ص ۵۷۷).

چنان‌که از تحلیل مفاهیم کلیدی در اندیشه شهید مطهری بر می‌آید، رویکرد ایشـان بـه مسئله انحرافات اجتماعی، رویکردی سیستماتیک، چندلایه و فطرت‌محـور اسـت. از منظـر ایشان، «مدل» مطلوب برای مواجهه با انحرافات، باید ریشه در مبانی فلسفی و اسلامی داشته باشد. «انحراف» امری صرفاً رفتاری نیست، بلکه نخست در سطح فکر و اعتقاد رخ می‌نماید و نهایتاً در رفتار ظاهر می‌شود. در مواجهه با این پدیده، «پیشـگیری» کـه متکـی بـر تربیـت، آگاهی بخشی و شناخت زمان است، ارجحیت بنیادین بر «کنترل» دارد که متضمن نظـارت، هنجارسازی و در مواردی مداخلات قضایی است.

۴. روش پژوهش

این پژوهش با توجه به ماهیت نظری و هدف آنکه «طراحی الگو» است، در زمره تحقیقـات

کیفی قرار می‌گیرد. روش اصلی آن، تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استنطاقی-اکتشافی است. در ادامه، اجزای آن به تفصیل توضیح داده می‌شود.

۴-۱. نوع پژوهش و جامعه مورد مطالعه

این تحقیق به روش کتابخانه‌ای نگاشته شده و برای طراحی مدل پیشگیری و کنترل انحرافات اجتماعی از دیدگاه شهید مطهری، داده‌ها به صورت دقیق و با معیارهایی خاص انتخاب، گردآوری و ارزیابی شده‌اند. جامعه پژوهشی، همه آثار مکتوب و سخنرانی‌های منتشرشده شهید مرتضی مطهری است که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به موضوع انحرافات اجتماعی، علل و راهکارهای پیشگیری و کنترل آن پرداخته‌اند. معیار انتخاب داده‌ها، «ارتباط محتوای آنها با مسئله انحرافات اجتماعی و اصول پیشگیری و کنترل آن از دیدگاه شهید مطهری» بوده است.

۴-۲. روش گردآوری و تحلیل داده‌ها

داده‌های گرداوری شده همه از آثار مکتوب و سخنرانی‌های منتشر شده شهید مرتضی مطهری است که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به موضوع انحرافات اجتماعی، علل و راهکارهای پیشگیری و کنترل آن پرداخته‌اند. معیار انتخاب داده‌ها، «ارتباط محتوای آنها با مسئله انحرافات اجتماعی و اصول پیشگیری و کنترل آن از دیدگاه شهید مطهری» بوده است. تحلیل داده‌ها در این تحقیق، بر اساس روش «استنطاق» است. این روش را شهید صدر معرفی و مورد استفاده قرار دادند و از حدیث امام علی علیه‌السلام (... وَ ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ فَلَنْ يَنْطِقَ لَكُم ...) (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص ۳) الهام گرفته و مراحل آن را مشخص کردند و آنرا در کتاب اقتصادنا برای کشف نظام اقتصادی اسلام از میان داده‌های موجود (احکام فقهی) مورد استفاده قرار داده اند (الصدر، ۲۰۱۲م، ج۱۹، صص ۳۷-۳۸). در این روش، به جای حرکت از مبانی کلی به جزئیات ، از جزئیات و آرای پراکنده (روبنا) شروع کرده و با سازماندهی و کشف ارتباط منطقی میان آنها، به سمت کشف الگوی کلی و مبانی نظری حاکم بر آنها (شالوده) حرکت می‌کنیم.

تطبیق این روش در پژوهش حاضر به شرح ذیل است:

متن مورد استنطاق، «آثار شهید مطهری» و مسئله بیرون متنی، «کنترل و انحراف اجتماعی» است. فرایند استنطاق در این تحقیق شامل گام‌های زیر است:

۱- تشخیص موضوع: موضوع «پیشگیری و کنترل انحرافات اجتماعی» مشخص شد.

۲- تعیین پرسش‌ها: پرسش‌های اصلی و فرعی تحقیق درزمینه موضوع، با بهره‌گیری از ادبیات علوم اجتماعی تنظیم شد.

۳- گردآوری متون مرتبط: تمامی عبارات، گزاره‌ها و مباحث موجود در آثار شهید مطهری که به هر شکل (لفظی، مفهومی، استلزامی) با موضوع و پرسش‌های مرتبط بودند، استخراج و فیش‌برداری شدند.

۴- کشف روابط: مفاهیم و گزاره‌های استخراج شده با یکدیگر ترکیب و ارتباط میان آنها برای دستیابی به یک ترکیب نظری فراگیر تنظیم شد.

۵- استخراج چارچوب مفهومی: در نهایت، موضع منظومه فکری شهید مطهری در قالب یک چارچوب مفهومی منسجم (الگو) تصویر شد.

۵. یافته‌های پژوهش

یافته‌ها در سه محور اصلی و مرتبط به یکدیگر ارائه می‌گردد: عوامل بنیادین شکل‌گیری انحرافات، راهبردهای پیشگیرانه برای مقابله با آن، و سازوکارهای کنترل و اصلاح برای مواجهه با موارد وقوع یافته. این سه بخش در کنار یکدیگر، چارچوب اندیشه اجتماعی شهید مطهری در این حوزه را می‌تواند بازسازی کرده و پایه‌های لازم برای طراحی الگوی نهایی را فراهم نماید.

۵-۱. عوامل بنیادین شکل‌گیری انحرافات

شناخت دقیق و ریشه‌ای عوامل پیدایش و گسترش انحرافات اجتماعی، نخستین گام ضروری در طراحی هرگونه نظام پیشگیرانه و کنترلی است. شهید مطهری با رویکردی تحلیلی-فلسفی به واکاوی این عوامل می‌پردازد و تأکید دارد که بدون درک این مبانی، هرگونه اقدام اصلاحی سطحی و ناکارآمد خواهد بود. از نگاه وی، انحرافات تنها

رفتارهای مجرمانه ظاهری نیستند، بلکه به‌طورعمده ریشه در نوع نگاه انسان به جهان، هستی و خویشتن دارد؛ بنابراین، عوامل انحراف را باید در لایه‌های عمیق‌تر فکری و کنشی جستجو کرد. این عوامل به دو دسته عوامل فکری-اعتقادی و عوامل رفتاری –کنشی تقسیم می‌شوند.

۵-۱-۱. عوامل فکری - اعتقادی

۱. جهان‌بینی مادی: این نگرش به عنوان زیربنای فکری اصلی انحراف شناخته می‌شود. شهید مطهری در تحلیل خود می‌نویسد: «طرفداران این نوع بینش، جهان را مستقل و هستی را فاقد شعور و اراده می‌پندارند... انسان نیز وجودی بیهوده و سرگردان و بی‌هدف است که به سوی نابودی گام بر می‌دارد... به طور کلی ملاکی برای ارزیابی اعمال انسان و برای خوب و بد کردار او وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۵۷«الف»، ص ۱۲۳). این دیدگاه، ملاک ثابتی برای ارزش‌های اخلاقی باقی نمی‌گذارد.

۲. فردگرایی افراطی: این دیدگاه که در آن «وابستگی به دیگران اغلب ناپسند است» و «کسب لذت فردی، در اولویت است» (مطهری، ۱۳۸۹، ج۲، ص ۲۷۴)، به شکلی از انحراف اجتماعی منجر می‌شود که در آن پیوندهای اجتماعی سست می‌گردد و نظم جمعی تضعیف می‌شود.

۳. جمع‌گرایی افراطی: نقطه مقابل فردگرایی افراطی است که در آن «فردیت و منافع فرد در مقایسه با منافع گروه یا جامعه، به طور کامل نادیده گرفته می‌شود.» این دیدگاه می‌تواند منجر به «کاهش آزادی‌های فردی»، «سرکوب خلاقیت و نوآوری» و درنهایت «ظهور دیکتاتوری» شود (مطهری، ۱۳۶۲ «ب»، ص ۸۵).

۴. حس‌گرایی افراطی: این فلسفه که تنها راه شناخت را احساس می‌داند و «لذت جویی و پیگیری بیش از حد از لذات و علایق نفسانی را هدف اصلی قرار می‌دهد»، مسائل ماوراء الطبیعه را زیر سؤال می‌برد. (مطهری، ۱۳۵۳ «الف»، ج۱، ص ۲۰۷).

۵. نبود توجه به فطرت الهی: اساسی‌ترین عامل انحراف، غفلت از فطرت الهی است. شهید مطهری در کتاب فطرت تأکید می‌کند: «انسان دارای طرح و برنامه فطری است...

پیامبران آمده‌اند... برای اینکه مراقب باشند [که از این مسیر خارج نشود]». انحراف زمانی رخ می‌دهد که انسان تحت تأثیر «عوامل درونی‌ای مانند نفس اماره و عوامل بیرونی‌ای مانند شرایط محیطی و اجتماعی» از این مسیر منحرف شود (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۵۶). اصرار بر این انحراف و تکرار گناهان، به «مسخ فطرت» می‌انجامد.

۵-۱-۲. عوامل رفتاری - کنشی

۱. اخلاق نوین جنسی: شهید مطهری به شدت با ترویج بی‌بند و باری جنسی مخالف است و آن را نشانه «بازگشت به حیوانیت» می‌داند. وی در سخنرانی‌های خود هشدار می‌دهد: «لغو ممنوعیت زنا... لغو ممنوعیت روابط همجنس‌گرایانه... جامعه را به سوی دنیایی وحشی و حیوانی سوق می‌دهد» (مطهری، ۱۳۵۳«ج»، ص ۹۸).

۲. برهنگی: شهید مطهری این پدیده را یک «بیماری فرهنگی و اجتماعی دوران معاصر» می‌داند و با نقل اعتراف چارلی چاپلین تأکید می‌کند: «برهنگی بیماری زمانه ماست... تن عریان تو باید متعلق به کسی باشد که روح عریانش را دوست داری» (مطهری، ۱۳۵۷«ج»، ص ۱۵۴).

۳. طلاق: افزایش بی‌رویه طلاق از مصادیق بارز انحراف اجتماعی است. شهید مطهری در کتاب نظام حقوق زن در اسلام تحلیل می‌کند که در فرهنگ لذت محور غرب، «لذت و خوشی بر حفظ کانون خانواده اولویت دارد» و این منجر به «طلاق‌های هوس بازانه» و آسیب به بنیان جامعه می‌شود (مطهری، ۱۳۵۳«ب»، ص ۲۳۴).

۴. اعتیاد: از نظر شهید مطهری، این پدیده می‌تواند نتیجه برنامه‌ریزی برای گسترش فساد باشد. وی در تحلیل فلسفه احکام اسلامی تأکید می‌کند که اسلام برای «ذخیره‌سازی نیروهای انسانی» بر عفت پافشاری می‌کند (مطهری، ۱۳۶۲«ب»، ص ۱۸۷).

۵. بی‌کاری: شهید مطهری بی‌کاری را «بزرگ‌ترین عامل فساد» معرفی می‌کند و در کتاب بیست گفتار می‌نویسد: «اسلام دشمن بیکاربودن است... ملعون من ألقی کلّه علی النّاس» (مطهری، ۱۳۴۸، ص ۲۰۳). کار در نگاه شهید مطهری امری مقدس و هم‌تراز جهاد است.

۶. خودکشی: او این پدیده را از پیامدهای ناامیدی و بدبینی فلسفی ناشی از جهان‌بینی مادی می‌داند. شهید مطهری با اشاره به آثار فلاسفه ماتریالیست مانند شوپنهاور می‌نویسد: «این آمار خودکشی نشان‌دهنده زندگی کسانی است که ایمان خود به «رب العالمین» را از دست داده‌اند» (مطهری، ۱۳۵۷ «الف»، ص ۲۹۱).

همان طور که این یافته‌ها نشان داد، از منظر شهید مطهری، انحرافات اجتماعی پدیده‌هایی تک عاملی و سطحی نیستند. آنها از یک زیربنای فکری و اعتقادی ناسالم (مانند مادی‌گرایی، افراط‌گری و غفلت از فطرت) سرچشمه می‌گیرند و سپس در قالب آسیب‌های رفتاری و کنشی مشخص (از فروپاشی خانواده تا نابودی انگیزه زندگی) در جامعه ظاهر می‌شوند. این نگاه دو سطحی، اهمیت همزمان اصلاح مبانی اندیشه و مداخله در سطوح عینی رفتار را در یک برنامه جامع پیشگیری و کنترل آشکار می‌سازد. به عبارت دیگر، تا زمانی که جهان‌بینی مادی و اخلاق حس محور ترویج می‌شود، مبارزه با نمودهایی مانند برهنگی یا طلاق آسان نخواهد بود.

۵-۲. مؤلفه‌های پیشگیری از انحرافات اجتماعی

شهید مطهری پیشگیری را جوهره مقابله با انحرافات می‌داند و بر اقداماتی تأکید می‌ورزد که پیش از وقوع انحراف، شخصیت فرد و سلامت جامعه را مصون می‌دارد. این مؤلفه‌ها را می‌توان در دو حوزه کلان «جهان‌بینی و هستی‌شناسی» و «فردی و اجتماعی» دسته‌بندی کرد.

۵-۲-۱. مؤلفه‌های جهان‌بینی و هستی‌شناختی

۱. فطرت الهی: توجه و تربیت بر اساس فطرت الهی انسان، محوری‌ترین مؤلفه پیشگیری است. از نظر استاد مطهری انسان دارای «طرح و برنامه فطری» است و تربیت باید هماهنگ با این فطرت باشد تا فرد به سمت کمال ذاتی خود حرکت کند و از انحراف مصون بماند (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۴۷).

۲. آگاهی: آگاهی و شناخت زمان، سلاح اصلی پیشگیری است. شهید با استناد به

حدیث امام صادق علیه‌السلام ـ «العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس» ـ تأکید می‌کند که آگاهی از شرایط و تحولات اجتماعی، فرد را در برابر شبهات و انحرافات بیمه می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج۲۶، ص ۳۲۱).

۳. اختیار و آزادی معنوی: پذیرش اختیار انسان به معنای مسئولیت‌پذیری او ست. آزادی معنوی یعنی رهایی از بند «شهوات، خرافات، تعصبات و وابستگی‌های پست». تنها انسان آزاد شده از درون است که می‌تواند در اجتماع نیز آزاد و مسئولانه زندگی کند و مرتکب انحراف نشود (مطهری، گفتارهای معنوی، ۱۳۵۷«ج»، ص ۲۰۳).

۴. رابطه طبیعت و ماوراء طبیعت: تبیین درست این رابطه و نفی استقلال طبیعت، انسان را از دام مادی‌گرایی و پوچ انگاری نجات می‌دهد. این نگاه، زندگی را هدف‌مند و پشتوانه‌ای فرا مادی برای اخلاق فراهم می‌کند.

۵. اعتقاد به معاد: باور به زندگی اخروی و حساب و کتاب الهی، قوی‌ترین عامل بازدارنده درونی از انحرافات است. این اعتقاد، افق دید انسان را فراتر از لذایذ گذرا گسترش داده و به رفتار او عمق و مسئولیت‌پذیری می‌بخشد.

۵-۲-۲. مؤلفه‌های فردی و اجتماعی

این مؤلفه‌ها در عرصه عمل و تربیت اجتماعی تجلی می‌یابند.

۱. تربیت و تعلیم: هسته مرکزی پیشگیری عملی، تربیت همه جانبه اخلاقی، عقلی و دینی است. شهید مطهری بر «پرورش استعدادهای نهفته»، «پرورش تفکر» و «پرورش نیروی ایمان و تعبد» به عنوان ارکان تربیت ضد انحراف تأکید می‌کند (مطهری، ۱۳۶۲ «ب»، ص ۱۱۵-۱۲۰).

۲. نظم اجتماعی: برقراری نظم عادلانه در جامعه، محیط را از عوامل فشار و بی‌عدالتی که محرک انحراف است، پاک می‌سازد.

۳. حیا و عفت: به عنوان «تدبیر خلقت» برای حفظ کرامت انسان و استحکام نهاد خانواده، سپری محکم در برابر انحرافات جنسی و اخلاقی است.

۴. مسئولیت‌پذیری اجتماعی: پرورش حس مسئولیت در قبال دیگران و جامعه، از طریق امر به معروف و نهی از منکر، نوعی نظارت همگانی و پیشگیرانه ایجاد می‌کند.

۵. جامعه اسلامی به مثابه نظام پیشگیرانه: از نگاه شهید مطهری، جامعه آرمانی اسلامی با

نهادها و روابط مبتنی بر عدالت و اخلاق، به خودی خود بستری پیشگیرانه است که نیازهای واقعی فرد را به رسمیت شناخته و او را از مسیر انحراف منحرف نمی‌سازد (مطهری، ۱۳۶۲ «الف»، ص ۱۵۰).

چنان‌که مشاهده می‌شود، شهید مطهری در عرصه پیشگیری از انحرافات، رویکردی چندسطحی را اتخاذ می‌کند. مؤلفه‌های پیشگیرانه ایشان تنها محدود به اقدامات سلبی یا آموزشی نبوده، بلکه از اصلاح زیرساخت‌های جهان‌بینی انسان شروع می‌شود (با محوریت فطرت، آگاهی و معاد) و سپس در ساحت تربیت فردی و روابط اجتماعی (با تمرکز بر تعلیم و تربیت، عفت و مسئولیت پذیری) تبلور می‌یابد. هسته مرکزی تمام این مؤلفه‌ها، تلاش برای «مصون‌سازی درونی» افراد از طریق تقویت ایمان، معرفت و فضیلت‌های اخلاقی است. این نگاه، پیشگیری را نه به عنوان یک اقدام مقطعی، بلکه به مثابه فرایندی هویت‌بخش تعریف می‌کند که هدف نهایی آن، ساختن انسانی متعادل، آگاه و مسئول است که در پرتو تربیت دینی، خود کنترلی را درونی ساخته است. این مبانی پیشگیرانه، بستر لازم برای درک منطق و جایگاه مؤلفه‌های کنترلی در مرحله بعد را فراهم می‌آورد.

۵-۳. مؤلفه‌های کنترل انحرافات اجتماعی

اگر پیشگیری به عنوان خط اول دفاعی در برابر انحرافات اجتماعی عمل می‌کند، کنترل، خط دوم و ضروری برای مدیریت و اصلاح موارد وقوع یافته و جلوگیری از شیوع آن است. شهید مطهری کنترل را صرفاً به معنای اعمال قدرت و مجازات نمی‌داند، بلکه آن را در چارچوبی تربیتی و اجتماعی تعریف می‌کند که هدف نهایی آن، اصلاح فرد و بازگرداندن نظم به جامعه است. مؤلفه‌های کنترل از دیدگاه وی را می‌توان در دو محور «اصول بنیادین» و «سازوکارهای عملی» بررسی کرد.

۵-۳-۱. اصول بنیادین کنترل اجتماعی

این اصول، فلسفه و چارچوب ارزشی اقدامات کنترلی را تشکیل می‌دهند.

۱. اصل اعتدال و میانه‌روی: هرگونه اقدام کنترلی باید از افراط و تفریط به دور باشد. کنترل نباید آن‌چنان سخت‌گیر باشد که آزادی‌های مشروع را نابود کند، نه آنقدر سهل‌انگار باشد که هرج و مرج را دامن زند. این اصل در تقابل با دیدگاه‌های «تحجرآمیز» یا «غرب‌زده‌ای» است که هر یک راه افراط را در پیش می‌گیرند (مطهری، ۱۳۵۷«ج»، ص ۱۸۹).

۲. اصل جامعیت: کنترل مؤثر باید همه جانبه باشد و سطوح مختلف فرد، خانواده و جامعه را در برگیرد. تمرکز صرف بر کنترل رسمی (قضایی) یا غیر رسمی (خانوادگی) به تنهایی کافی نیست.

۳. اصل انسان دوستی و عفت: کنترل باید با حفظ کرامت انسانی و عفت عمومی همراه باشد. به عنوان مثال، مقابله با انحرافات جنسی نباید منجر به هتک حرمت‌ها و اشاعه فحشا شود. هدف، مهار غریزه در مسیری مشروع و سالم است (مطهری، ۱۳۵۳«ب»، ص ۲۶۰).

۴. اصل تأمین نیازهای واقعی: بسیاری از انحرافات ریشه در محرومیت از نیازهای واقعی (عاطفی، اقتصادی، اجتماعی) دارد. کنترل کارآمد باید همراه با برنامه‌ریزی برای رفع این محرومیت‌ها باشد تا زمینه انحراف از میان برود.

۵-۳-۲. سازوکارهای عملی کنترل

این سازوکارها، ابزارهای تحقق کنترل اجتماعی در چارچوب اصول فوق هستند.

۱. امر به معروف و نهی از منکر: این اصل، هسته مرکزی کنترل اجتماعی در اسلام و از نگاه شهید مطهری، یک «مسئولیت همگانی» و نظارتی مردمی است. این کارکرد زمانی درست اجرا می‌شود که همراه با «آگاهی»، «فرصت‌شناسی» و «رعایت مراتب» باشد و خود به منکر بزرگ‌تری تبدیل نشود (مطهری، ۱۳۵۶، ص ۱۴۲).

۲. اجرای عدالت قضایی و اقتصادی: کنترل ساختاری و رسمی از طریق برقراری عدالت در دو عرصه قضاوت و اقتصاد محقق می‌شود. دادگری در محاکمات و جلوگیری از فقر و تبعیض اقتصادی، مهم‌ترین عامل زدودن زمینه‌های اعتراض و انحراف است. شهید مطهری تأکید دارد که «جامعه‌ای که در آن عدالت اقتصادی برقرار نباشد، هرگز از فساد و

جنایت ایمن نخواهد بود» (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۲۳۳).

۳. مجازات‌های اسلامی: شهید مطهری مجازات‌های شرعی را نه انتقام‌جویانه، بلکه دارای اهدافی تربیتی، بازدارنده و اصلاحی می‌داند. این مجازات‌ها در عین شدت، «حکیمانه» هستند و برای حفظ مصالح بزرگتر جامعه وضع شده‌اند. ایشان در تحلیل فلسفه حدود، به ویژه در جرایمی مانند زنا، بر جنبه «پاک‌سازی جامعه» و «حفظ نسل» تأکید می‌ورزد (مطهری، ۱۳۵۳«ج»، ص ۱۷۵).

۴. نظارت و مسئولیت حاکمیت: حاکمان و نهادهای حکومتی مسئول نظارت بر سلامت جامعه و اجرای قانون هستند. این نظارت باید همراه با پاسخگویی باشد، چراکه از دیدگاه ایشان، «حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد» (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۸۷).

براین‌اساس در منظومه فکری شهید مطهری، کنترل اجتماعی امری غریزی و خودجوش نیست، بلکه مبتنی بر اصول عقلانی و اخلاقی (مانند اعتدال و عفت) طراحی شده و توسط سازوکارهای قانونی و مردمی (نظیر عدالت قضایی و امر به معروف) به اجرا در می‌آید. کنترل مطلوب از نگاه وی، کنترلی است که پیشگیرانه باشد (با رفع علل)، اصلاح گر باشد (نه صرفاً تنبیهی) و مشارکتی باشد (متکی به مسئولیت‌پذیری همگانی). این نگاه، کنترل را به عنوان مکمل و ادامه منطقی پیشگیری، و نه جایگزین آن، معرفی می‌کند. هدف نهایی این سیستم کنترلی، نه ایجاد رعب و محدودیت مطلق، بلکه ایجاد نظم اخلاقی پایدار در جامعه است که در آن، حقوق افراد محترم شمرده شده و حد و مرزهای الهی نیز پاس داشته می‌شود.

۵-۴. طراحی الگوی نهایی پیشگیری و کنترل انحرافات اجتماعی

بر اساس یافته‌های استخراج شده از سه محور عوامل، پیشگیری و کنترل، حال می‌توان الگوی جامع شهید مطهری در مواجهه با انحرافات اجتماعی را ترسیم کرد. هسته مرکزی این الگو، مفهوم «مصون‌سازی نفس» است. از منظر شهید مطهری، تمامی راهبردها و سازوکارها، درنهایت معطوف به ایجاد مصونیت درونی در فرد و جامعه در برابر عوامل انحراف‌زا است. این بیان، چراغ راه طراحی الگویی است که در آن تمامی راهبردها و

سازوکارها، درنهایت معطوف به ایجاد مصونیت درونی در فرد و جامعه در برابر عوامل انحراف‌زا است.

۵-۵. ترسیم و تبیین الگو

الگوی پیشنهادی را می‌توان به صورت یک سیستم یکپارچه، پویا و سه‌لایه‌ای تصویر کرد که در آن لایه‌ها با یکدیگر در تعامل هستند و خروجی هر لایه، ورودی لایه بعد را شکل می‌دهد.

۵-۵-۱. لایه زیربنایی (عرصه تقابل علل و پیشگیری ریشه‌ای)

این لایه، میدان اصلی نبرد فکری و عملی برای جلوگیری از شکل‌گیری انحراف است. در یک سوی این میدان، عوامل فکری و کنشی انحراف قرار دارند که همچون مواد آلاینده، محیط اجتماعی را مستعد آسیب می‌کنند و در سوی دیگر، مؤلفه‌های پیشگیرانه به عنوان تصفیه کننده و پادزهر عمل می‌کنند.

عوامل انحراف (طرف تهدید) به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱- عوامل فکری: شامل جهان‌بینی مادی (که زندگی را پوچ می‌انگارد)، فردگرایی یا جمع‌گرایی افراطی (که تعادل فرد و جامعه را برهم می‌زند)، حس‌گرایی افراطی (که معیار را لذت حسی می‌داند) و غفلت از فطرت الهی (که انسان را از مسیر کمال خود منحرف می‌سازد).

۲- عوامل کنشی: اینها محصول عوامل فکری هستند و بستر عینی انحراف را فراهم می‌آورند؛ مانند بی‌عدالتی اقتصادی (که عامل بیکاری و فقر است)، تضعیف نهاد خانواده (از طریق ترویج اخلاق نوین جنسی و طلاق)، و اشاعه فرهنگ ابتذال (از طریق برهنگی) مؤلفه‌های پیشگیرانه (طرف مصونیت) که مستقیماً به مقابله با عوامل فوق می‌پردازند نیز ، خود به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱-پادزهرهای فکری: در مقابل جهان‌بینی مادی، اعتقاد به معاد و رابطه طبیعت و ماوراء قرار می‌گیرد که به زندگی معنا می‌بخشد. در مقابل افراط گری، اصل اعتدال

آموزش داده می‌شود. در مقابل حس‌گرایی، پرورش عقل و تفکر مورد تأکید است. و در رأس همه، شناسایی و تربیت بر اساس فطرت الهی قرار دارد که سنگ بنای تمامی پیشگیری هاست.

۲-پادزهرهای عملی: برای خنثی‌سازی عوامل کنشی، به اجرای عدالت اقتصادی (برای رفع فقر و بیکاری)، تحکیم نهاد خانواده (از طریق ترویج عفت، حیا و ازدواج)، و ایجاد نظم اجتماعی عادلانه اقدام می‌شود. آگاهی‌بخشی و تربیت دینی نیز به عنوان یک اقدام فراگیر، همه این سطوح را تحت پوشش قرار می‌دهد.

سلامت این لایه و غلبه جبهه پیشگیری بر عوامل انحراف، به معنای کاهش شدید فشار ورودی به لایه میانی (کنترل) است.

۵-۵-۲. لایه میانی (نظام کنترلی فعال و پاسخگو)

زمانی که اقدامات پیشگیرانه در لایه اول به طور کامل موفق نباشد یا انحرافی رخ دهد، این لایه وارد عمل می‌شود. وظیفه این لایه، مدیریت، مهار و اصلاح انحرافات است، نه صرفاً سرکوب. این نظام بر پایه اصول حکیمانه‌ای استوار است که از دل اندیشه شهید مطهری استخراج می‌شود: اعتدال (پرهیز از سخت‌گیری مخرب یا سهل‌انگاری ویرانگر)، جامعیت (پوشش سطوح گوناگون)، عفت و حفظ کرامت انسانی، و تأمین نیازهای واقعی از جمله ویژگی‌های ارکان این لایه است.

ارکان این لایه عبارتند از:

۱- کنترل غیررسمی و مردمی (نظارت همگانی): مهم‌ترین رکن این بخش، «امر به معروف و نهی از منکر» است که شهید مطهری آن را یک «مسئولیت همگانی» و شبکه نظارتی مبتنی بر دلسوزی می‌داند. این کارکرد، زمانی درست اجرا می‌شود که همراه با «آگاهی»، «فرصت‌شناسی» و «رعایت مراتب» باشد تا خود به منکر تبدیل نشود.

۲- کنترل رسمی و ساختاری (نظارت قانونی): این بخش متکی به نهادهای حاکمیتی است و دو رکن اصلی دارد:

۱-۲. عدالت قضایی: دادگری در محاکمات و رسیدگی عادلانه به تخلفات.

۲-۲. عدالت اقتصادی: برنامه ریزی برای رفع فقر و تبعیض، که مطهری آن را شرط لازم برای سلامت جامعه می‌داند.

۳- مجازات‌های اسلامی: این مجازات‌ها به عنوان آخرین حلقه از کنترل ساختاری، نه انتقام جویانه، بلکه حکیمانه، بازدارنده و اصلاحی طراحی شده‌اند. فلسفه آنها «پاک‌سازی جامعه» و حفظ مصالح عمومی در برابر جرایم بزرگ است. این مجازات‌ها در عین شدت، در چارچوب اصولی مانند عفت (مثلاً در نحوه اثبات جرم زنا) اعمال می‌شوند.

۵-۵-۳. لایه هدف (غایت نهایی: مصون‌سازی و تعادل پایدار)

حاصل تعامل موفق دو لایه پیشین، دستیابی به غایت نهایی سیستم است: «مصون‌سازی نفس» در سطح فرد و «نظم اخلاقی پایدار» در سطح جامعه.ارکان این لایه عبارتند از:

۱- مصون‌سازی نفس: این مفهوم عینیت یافته همان «جهاد با نفس» است. این مصونیت از طریق تحقق عملی مؤلفه‌های پیشگیرانه در وجود فرد حاصل می‌شود: مولفه‌هایی مانند ایمان (در برابر شک مادی)، تقوا (خویشتن‌داری در برابر هوس)، عفت‌ورزی (حفظ حریم‌ها در برابر شهوت‌رانی)، نکاح (ارضاء غریزه در چارچوب مشروع و تشکیل خانواده)، و دوری از نفاق (خلوص در برابر دورویی) که انسان بوسیلهٔ آنها به این مصونیت درونی دست می‌یابد، و درنهایت در برابر بیشتر عوامل انحراف در لایه اول مقاوم است و کمتر نیاز به مداخله لایه دوم پیدا می‌کند.

۲- نظم اخلاقی پایدار: در سطح کلان، جامعه‌ای که بیشتر اعضای آن به مصونیت نفسانی رسیده باشند و نظام کنترلی عادلانه و حکیمانه‌ای بر آن حاکم باشد، به سمت یک تعادل پویا و پایدار حرکت می‌کند. در این جامعه، هنجارها نه از ترس مجازات، بلکه از روی اقناع درونی رعایت می‌شوند. این لایه، هم خروجی نهایی سیستم است و هم با تولید انسان‌های مصون و مسئول، به تقویت لایه پیشگیری (لایه اول) بازخورد مثبت می‌دهد و چرخه سلامت اجتماعی را تقویت می‌کند.

در جدول زیر تمام اجزای الگو به صورت یکپارچه نشان داده شده است:

جدول ۱: الگوی جامع پیشگیری و کنترل انحرافات اجتماعی از دیدگاه شهید مرتضی مطهری

لایه/ سطح	عناصر اصلی (طرف تهدید)	عناصر اصلی (طرف مصونیت و مدیریت)	ساز و کارها و ابزارهای اجرایی	هدف عملیاتی در این لایه	ارتباط با لایه‌های دیگر
۱. لایه زیربنایی (عرصه تقابل علل و پیشگیری)	الف) عوامل فکری: • جهان‌بینی مادی • فردگرایی/ جمع‌گرایی افراطی • حس‌گرایی افراطی • غفلت از فطرت الهی ب) عوامل کنشی: • بی‌عدالتی اقتصادی (فقر، بیکاری) • تضعیف نهاد خانواده • اشاعه فرهنگ ابتذال (برهنگی)	الف) پادزهرهای فکری (پیشگیری شناختی): • اعتقاد به معاد و رابطه طبیعت/ماوراء • اصل اعتدال و میانه روی • پرورش عقل و تفکر • شناسایی و تربیت مبتنی بر فطرت الهی (پایه اصلی) ب) پادزهرهای عملی (پیشگیری کنشی): • اجرای عدالت اقتصادی • تحکیم نهاد خانواده (عفت، حیا، ازدواج) • ایجاد نظم اجتماعی عادلانه • آگاهی‌بخشی و تربیت دینی فراگیر	• نظام تعلیم و تربیت دینی • نظام اقتصادی عادلانه • سیاست‌گذاری فرهنگی مبتنی بر ارزش‌ها • تبلیغ و ترویج معارف ناب اسلامی	خنثی‌سازی ریشه‌های فکری و زمینه‌های عینی انحراف، قبل از شکل‌گیری و وقوع. کاهش فشار ورودی به لایه کنترل.	ورودی: شرایط اجتماعی و فرهنگی موجود. خروجی: تولید سرمایه انسانی سالم و باورمند. موفقیت در این لایه، نیاز به لایه میانی را به حداقل می‌رساند.

لایه/ سطح	عناصر اصلی (طرف تهدید)	عناصر اصلی (طرف مصونیت و مدیریت)	ساز و کارها و ابزارهای اجرایی	هدف عملیاتی در این لایه	ارتباط با لایه‌های دیگر
۲. لایه میانی (نظام کنترلی فعال و پاسخگو)	تهدیدات بالفعل: رفتارها و شرایط انحرافی که از لایه اول عبور کرده و به این لایه رسیده‌اند.	اصول حاکم بر کنترل: • اعتدال (دوری از افراط و تفریط) • جامعیت (پوشش همه سطوح) • عفت و حفظ کرامت انسانی • تأمین نیازهای واقعی انواع کنترل: ۱. کنترل غیررسمی (مردمی): • امر به معروف و نهی از منکر (به عنوان مسئولیت همگانی) ۲. کنترل رسمی (ساختاری): • عدالت قضایی • عدالت اقتصادی • مجازات‌های اسلامی (با فلسفه اصلاحی- بازدارنده)	• نهاد خانواده، وجدان عمومی و مشارکت مردمی (برای کنترل غیررسمی) • دستگاه قضایی عادل • نهادهای اقتصادی و رفاهی • قانون مجازات اسلامی (با رعایت شرایط و فلسفه احکام)	مدیریت، مهار و اصلاح انحرافات وقوع یافته، جلوگیری از گسترش و تشدید آنها، و اعاده نظم به جامعه.	ورودی: خروجی لایه اول (انحرافات بروز یافته). خروجی: اصلاح فرد و بازگرداندن نظم به جامعه. عملکرد صحیح آن، از تضعیف لایه اول جلوگیری می‌کند.

لایه/ سطح	عناصر اصلی (طرف تهدید)	عناصر اصلی (طرف مصونیت و مدیریت)	ساز و کارها و ابزارهای اجرایی	هدف عملیاتی در این لایه	ارتباط با لایه‌های دیگر
۳. لایه هدف (غایت نهایی)	بی‌هدفی و آنومی: وضعیت نهایی حاکم در صورت غلبه عوامل انحراف و ناکارامدی کنترل.	غایت مطلوب سیستم: مصون‌سازی نفس (در سطح فرد): محقق‌شده در قالب: - ایمان (در برابر شک) - تقوا (خویشتن داری) - عفت‌ورزی (حفظ حریم‌ها) - نکاح (ارضاء غریزه در چارچوب مشروع) - دوری از نفاق (خلوص عمل) • نظم اخلاقی پایدار (در سطح جامعه)	• فرایند مستمر تربیت دینی و تهذیب نفس (جهاد اکبر) • حاکمیت ارزش‌های اخلاقی در تعاملات اجتماعی • حاکمیت قانون الهی عادلانه	دستیابی به وضعیت مطلوب پایدار: جامعه‌ای متشکل از افراد خودکنترل‌گر و خودمصون‌ساز که نظم در آن نه از سر اجبار، بلکه بر پایه اقناع درونی و مسئولیت‌پذیری استوار است.	ورودی: خروجی موفق لایه‌های اول و دوم (انسان‌های تربیت‌شده و جامعه منظم). بازخورد: افراد مصون و جامعه پایدار، به تقویت مؤلفه‌های پیشگیرانه در لایه اول بازخورد مثبت داده و چرخه سلامت اجتماعی را تقویت می‌کنند.

لایه/ سطح	عناصر اصلی (طرف تهدید)	عناصر اصلی (طرف مصونیت و مدیریت)	ساز و کارها و ابزارهای اجرایی	هدف عملیاتی در این لایه	ارتباط با لایه‌های دیگر
هسته مرکزی و پیونددهنده کل الگو		مفهوم «مصون‌سازی نفس» یا «جهاد با نفس» (این مفهوم در دو سطح فردی و اجتماعی، غایت تمام اقدامات در لایه‌های پیشگیری و کنترل است).		ایجاد مصونیت درونی پایدار که فرد و جامعه را در برابر عوامل انحراف، واکسینه می‌کند.	پیوند: این هسته، تفسیر نهایی از هدف مشترک لایه پیشگیری (ساختن انسان مصون) و لایه کنترل (حفظ جامعه برای تربیت چنین انسان‌هایی) است.

بحث

یافته‌ها نشان می‌دهد که شهید مطهری انحرافات اجتماعی را پدیده‌هایی چند علتی و چند سطحی می‌داند. مهم‌ترین نوآوری تحلیلی ایشان، تفکیک «عوامل فکری و اعتقادی» از «عوامل رفتاری و کنشی» است. این دیدگاه بیانگر آن است که تا زمانی که بسترهای فکری مانند جهان‌بینی مادی یا حس‌گرایی افراطی در یک جامعه ترویج شود، مبارزه با نمادهای رفتاری انحراف (مانند فساد اخلاقی یا بی‌عدالتی) راه به جایی نخواهد برد. به بیان دیگر، از منظر شهید مطهری، انحراف نخست در اندیشه رخ می‌نهد و سپس در کنش متجلی می‌شود که براین‌اساس لزوم توجه همزمان به جبهه‌های فرهنگی-ایدئولوژیک و اجتماعی-اقتصادی را در هر برنامه مقابله با انحرافات گوشزد می‌کند.

همچنین مؤلفه‌های پیشگیری در اندیشه ایشان، یک نظام تربیتی یکپارچه را تشکیل می‌دهند که از درون فرد شروع و به ساختار جامعه ختم می‌شود. محوریت این نظام با

مفهوم «فطرت الهی» است. تمام تلاش‌های پیشگیرانه، اعم از تربیت دینی، آگاهی‌بخشی، ترویج عفت و برقراری عدالت، درنهایت در خدمت شکوفایی این فطرت و مصون‌سازی درونی انسان قرار دارد. این نگاه، پیشگیری را از یک راهبرد مدیریت اجتماعی صرف، به یک فرایند انسان‌ساز و هویت‌بخش ارتقا می‌دهد. تأکید ویژه شهید مطهری بر «آگاهی از زمان» نیز نشان می‌دهد که پیشگیری مؤثر، نیازمند شناخت دقیق مقتضیات عصر و روش‌های نوین ارتباط با نسل جوان است.

در نظام کنترلی شهید مطهری، اصلاح و بازدارندگی بر انتقام اولویت دارد. کنترل مطلوب، کنترلی است که بر پایه اصول حکیمانه‌ای مانند اعتدال، عفت و جامعیت استوار باشد. دو رکن اصلی این سیستم، کنترل مردمی (امر به معروف و نهی از منکر) و کنترل ساختاری (عدالت قضایی و اقتصادی) هستند که مکمل یکدیگرند. نکته کلیدی اینجاست که شهید مطهری مجازات‌های اسلامی را نه به عنوان اولین، بلکه به عنوان آخرین راهکار و آن هم با فلسفه اصلاحی و پاک‌سازی جامعه می‌پذیرد. این دیدگاه، کنترل اجتماعی در اسلام را از الگوهای سرکوب‌گرایانه یا سهل انگارانه متمایز می‌سازد.

درنهایت الگوی استخراج‌شده در این تحقیق، یک سیستم پویا و سه لایه‌ای است که رابطه علّی-معناداری میان عوامل، راهبردها و غایت نهایی برقرار می‌کند. این الگو نشان می‌دهد که پیشگیری (لایه اول) و کنترل (لایه دوم)، نه دو مقوله مجزا، بلکه دو مرحله به هم پیوسته از یک فرایند واحد تربیت اجتماعی هستند. هسته مرکزی این فرایند و غایت نهایی هر دو لایه، دستیابی به «مصون‌سازی نفس» (لایه سوم) است. این الگو تأکید می‌کند که موفقیت در لایه پیشگیری، بار مسئولیت لایه کنترل را کاهش می‌دهد و موفقیت نهایی سیستم (جامعه‌ای با نظم اخلاقی پایدار)، خود به تقویت لایه پیشگیری بازخورد مثبت می‌دهد.

نتیجه‌گیری

شهید مطهری تلاش کرد تا چالش‌های اجتماعی را نه فقط به صورت ظاهری و سطحی، بلکه ریشه‌ای و اصولی حل کند. این رویکرد جامع در مواجهه با انحرافات اجتماعی در چهار محور کلیدی قابل تبیین است:

۱. ریشه‌یابی دو سطحی: مطهری انحرافات اجتماعی را پدیده‌ای صرفاً رفتاری یا

ساختاری نمی‌بیند، بلکه آن را در:

ـ سطح فکری و اعتقادی: باورها، نگرش‌ها و تصورات غلط که ذهن و قلب انسان را به انحراف می‌کشاند. برای مثال نادیده‌گرفتن ارزش‌های اخلاقی، ضعف در ایمان و باور به جایگاه خداوند.

ـ و سطح رفتاری و ساختاری: نمودهای عملی انحراف مثل فساد، بیکاری، اعتیاد، فروپاشی خانواده، بی‌اخلاقی‌ها و مشکلات اقتصادی.

۲. مطهری بر این باور است که برای اصلاح، باید همزمان این دو سطح شناسایی و درمان شود؛ زیرا اگر ریشه‌های فکری ترمیم نشود، تغییر رفتار و ساختار دوام نمی‌یابد.

تقدم اصلاح بر درمان

مطهری تصریح دارد که پیشگیری و آموزش و پرورش تربیت محور از اهمیت بالاتری نسبت به درمان و سرکوب برخوردار است .

- اصلاح: یعنی ایجاد آگاهی، تربیت اخلاقی و معنوی قوی در افراد و جامعه تا انحرافات به وجود نیاید.

- درمان: مبارزه با آثار انحراف، مثل مجازات‌های قانونی و کنترل‌های محدودکننده.

این تقدم به معنای این است که نباید فقط دنبال کنترل‌کردن آثار انحراف باشیم بلکه باید منشا و زمینه‌های آن را از میان ببریم.

۳. ترکیب حکیمانه ساز و کارها.

راهکارهای مطهری، بر ترکیب تدابیر مردمی و رسمی استوار است:

ـ کنترل مردمی: اموری مانند «امر به معروف و نهی از منکر»، که بر مبنای اخلاق و تعهد اجتماعی افراد شکل می‌گیرد و به اصلاح در سطح خرد تأکید دارد.

ـ کنترل قانونی: دستگاه‌های قضایی، اقتصادی و قانونی که عدالت را برقرار می‌کنند و برخورد رسمی با انحرافات و جرائم را صورت می‌دهند.

مطهری معتقد است این دو باید در چارچوب اخلاق اسلامی و عدالت متوازن شوند تا جامعه به سلامت برسد.

۴. غایت‌شناسی انسان‌ساز

مطهری هدف نهایی اصلاح اجتماعی را فراتر از مسائل ظاهری می‌بیند:

ـ مصون‌سازی نفس: حفظ و سلامت درونی هر فرد، یعنی مبارزه با نفس اماره و تربیت نفس به سمت خداوند.

ـ جهاد اکبر: مبارزه دائمی و درونی با انحرافات فکری و نفسانی.

به این ترتیب، اصلاح اجتماعی صرفاً اقدامات بیرونی نیست، بلکه به جهاد درونی و رشد معنوی هر فرد پیوند می‌خورد...

و درنهایت:

ضرورت تعمق و بازخوانی و بازاندیشی رویکرد شهید مطهری در شرایط کنونی و جامعه موجود و مطلوب در شرایطی که جهان اسلام و بسیاری جوامع با انحرافات متعدد اجتماعی، اخلاقی، فرهنگی و اقتصادی و چالش‌های نظری مواجه‌اند، دیدگاه‌های شهید مطهری قابلیت و ظرفیت وافری در ارائه راهکارهای بومی و پایدار دارد. در مواقعی که تنها مواجه امنیتی یا اقتصادی نمی‌تواند راهگشا باشد؛ بلکه باید فرهنگ‌سازی، آموزش معنوی و ساختن نهادهای مردم‌پایه در کنار نظام‌های قانونی تقویت شوند و همچنین در حالی‌که چالش‌هایی نظیر نسبت میان دولت، دین و مدرنیته در خاورمیانه و غرب آسیا ، سنت و مدرنیته و چالش هویت‌یابی در شبه قاره هند، چالش دموکراسی ،اخلاق و پسا استعمار در مغرب عربی و شمال افریقا، فقه اقلیت و ادغام چند فرهنگی در اقلیت‌های مسلمان اروپا و چالش‌های نژاد و هویت و الهیات رهایی‌بخش در اقلیت‌های مسلمان امریکا در آرا روشنفکران دینی قابل ردیابی است ، بازتولید آثار شهید مطهری می‌تواند به اقتضای چالش‌های خاص بومی هر منطقه، رویکردهای الهیاتی و فلسفی واجتماعی متناسب را تعبیه کند و همچنین ضرورت تألیف دانشنامه شهید مطهری به عنوان متفکر جهان اسلام مضاعف می‌گردد.

فهرست منابع

الصدر، محمدباقر. (۲۰۱۲م). موسوعة الإمام الشهید السید محمد باقر الصدر (ج۱۹). قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر.

باقری، محمد؛ جهرمی، سید محمد (۱۳۸۸)آسیب‌شناسی دینی از منظر شهید مطهری، تهران: نشر تاویل.

بیکر، ت. ال. (۱۳۹۵). روش تحقیق در علوم اجتماعی (مترجم: هوشنگ نایبی). تهران: انتشارات سمت

حافظ‌نیا، محمد. (۱۳۸۷). مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی. تهران: انتشارات سمت.

سلیمی، علی؛ داوری، محمد. (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی کجروی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سروستانی، رحمت‌الله صدیق. (۱۳۸۶). آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی). تهران: سمت.

فولادی، حفیظ‌الله. (۱۳۸۸). انحرافات اجتماعی از دیدگاه شهید مطهری. اسلام و علوم اجتماعی، ۱(۱)، صص ۱۰۷-۱۲۳.

فولادی، حفیظ‌الله؛ دهقانیان، حمید. (۱۳۹۳). تغییرها و دگرگونی‌های اجتماعی در اندیشه شهید مطهری. اسلام و علوم اجتماعی، ۱(۱)، صص۷۱-۹۷.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ ق). تفسیر القمی (ج۱، مصحح: سید طیب موسوی جزائری). قم: دار الکتاب.

مطهری، مرتضی. (۱۳۴۸). بیست گفتار. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۳ «الف»). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج۱) تهران: انتشارات حکمت.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۳ «ب»). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۳ «ج»). مسئله حجاب. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۴). سیری در سیره نبوی. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۶). عنصر امر به معروف و نهی از منکر در نهضت حسینی. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷ «الف»). عدل الهی. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷ «ب»). علل گرایش به مادی گری. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷ «ج»). گفتارهای معنوی. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۸). پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱). فطرت. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲ «الف»). جامعه و تاریخ. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲ «ب»). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). مجموعه آثار (ج۱، چاپ دوم). تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶). تهران: انتشارات صدرا.

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

Hossein Bostan-Najafi, Hossein Haj-Mohammadi, Seyyed Abbas Hosseini, Abdolnaser Fazel, Seyyed Hossein Fakhr-Zarė, Mohsen Ghanbari Nik, Mahmoud Maleki Rad.

The Quarterly Journal of

Islam and Social Studies

Vol. 13, No. 2 , Summer 2026

53

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

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

جستارهای فقهی و اصولی	آینه پژوهش	نقد و نظر	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۸۰۰,۰۰۰ ریال

اخلاق	جامعه مهدوی	مطالعات علوم قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳,۲۰۰,۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال

نام: / نهاد: / شرکت:

نام و نام خانوادگی:

تاریخ تولد:

نام پدر:

میزان تحصیلات:

نشانی:

استان:
شهرستان:
خیابان:
کوچه:
پلاک:

کد پستی:

صندوق پستی:

رایانامه:

کد اشتراک قبل:
پیش شماره:
تلفن ثابت:
تلفن همراه:

هزینه‌های بسته‌بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبا بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی