

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- بر ساخت اجتماعی کودکی در جامعه ایرانی اسلامی: تحلیل جامعه‌شناختی بر اساس روایت‌های سفرنامه‌نویسان خارجی/ عه‌دیه اسدپور ۵
- مبانی نظری و چارچوب هنجاری قرآن کریم و نقش آن در بازسازی دانش اجتماعی/ احسان نظری، حسن خرقانی، محمد سلطانیه ۲۷
- الگوی سه سطحی تحقق تمدن نوین اسلامی: از مبانی فکری تا الزامات اجتماعی و افق‌های جهانی/ مه‌ناز دولابی، روح‌اله پورعابدین، سعید امیرطاهری افشار ۵۹
- آموزه‌های روایی در گفتگوی فعال زوجین؛ الگویی دینی‌روان‌شناختی در زندگی مدرن/ نبی‌اله صدیقی ۹۱
- بررسی مردم‌نگارانه تجربه زیسته زنان زائر مورد مطالعه: زنان زائر در زیارتگاه حضرت عبدالعظیم (ع)/ اکرم گروسی، سعید طاووسی مسرور ۱۱۵
- نقد نظریه قرارداد اجتماعی در منطق سیاسی قرآن با تمرکز بر مبنای الزام و مشروعیت سیاسی/ دانیال یاراحمدی ۱۴۹

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال همزمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این‌گونه تنظیم می‌شود: «نویسنده مسئول، رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور. رایانامه دانشگاهی».
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم IRzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Calibri اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- پانویس‌های فارسی و عربی با قلم بالا و اندازه ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازه ۹ باشد.
- در پانویس، در پایان اسامی یا اصطلاحات، نقطه گذاشته نمی‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک پاراگراف و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (Italic) باشد.
- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمت درآمد (Introduction)، روش (Methods)، یافته‌ها (Results) و نتیجه‌گیری (Conclusion) وجود داشته باشد.
- کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید. لطفاً از واژه «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.
- کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.
- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینه تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیترا «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتراها با شماره ۱، ۲ و... و زیرمجموعه آن‌ها از راست به چپ (۱-۱، ۱-۲) تنظیم می‌شود.
- رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.

- نقل قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می شود.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (؛) داخل گیومه قرار می گیرد.
- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آن ها از نرم افزارها، به اعراب های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب گذاری پرهیزید.
- ارجاعات به شیوه APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- درج شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان دهنده همکاری آن ها در تدوین مقاله است. لذا تعیین نام نویسنده مسئول و ترتیب نویسندگان ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هر ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه است و از آن محافظت می شود.
- داوری نشریه دوسویه ناشناس و نام داوران محرمانه است.

قانون کپی رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأیید شده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی رایت می گردد.
- ارجاع به کتاب:
- در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص/ج، ص).
- مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲).

. در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر.

. مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء.

. ارجاع به مقاله:

. در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق پناه، ۱۴۰۲).

. در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه،

دوره (شماره)، صفحه آغاز – پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.

. مثال: ایروانی، جوادی؛ حق پناه، رضا. (۱۴۰۲ش). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد

(بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰ (۳۸)،

۲۵-۳. <https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>



The Social Construction of Childhood in Iranian-Islamic Society: A Sociological Analysis Based on the Narratives of Foreign Travel Writers

Ahdieh Asadpour¹  

1. Corresponding Author, Department of Social Science Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: ahdiehasadpour@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 07 December 2025

Revised: 29 June 2026

Accepted: 29 June 2026

Available online 29 June 2026

Keywords:

Child, Childhood, Qajar Period, Travelogue.



ABSTRACT

The child has always existed throughout history and this is an undeniable fact. However, the fundamental issue lies in the fact that childhood, as a distinct stage, has been largely overlooked. The present research seeks to examine and analyze the reflection of the image and status of the child and childhood during the Qajar period within the context of Iranian-Islamic society. To achieve this goal, the study draws upon surviving documents from that era, particularly the travelogues of foreign visitors, and employs a descriptive-analytical method to investigate and analyze them. The findings of the research indicate that the Iranian-Islamic child during the Qajar period did not experience a distinct phase recognized as childhood. The findings encompass four main themes: health and hygiene, physical appearance and clothing, the end of the short childhood through early marriage and employment, and finally literacy education. Literacy education serves as a means to extend the duration of childhood. Based on the research findings, it can be concluded that the reduction of mortality rates on the one hand, and the provision of compulsory education on the other, could have served as a way to prolong the short childhood of Qajar children within the context of Iranian-Islamic society. After the Constitutional Revolution, the initial steps toward realizing such a goal became feasible.

Cite this article: Asadpour, A. (2026). The Social Construction of Childhood in Iranian-Islamic Society: A Sociological Analysis Based on the Narratives of Foreign Travel Writers. *Islamic Social Studies*, 31(132), 5-26. <https://doi.org/10.30513/iss.2026.7897.1423>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



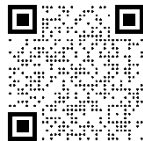
پژوهش‌های اجتماعی اسلام

Print: 1029-0117
Online: 2783-5375

برساخت اجتماعی کودکی در جامعه ایرانی اسلامی: تحلیل جامعه‌شناختی بر اساس روایت‌های سفرنامه‌نویسان خارجی

عهديه اسدپور^۱ ID

۱. نویسنده مسئول، گروه آموزش علوم اجتماعی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه:
ahdichasadpour@cfu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۸ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۴/۰۸ کلیدواژه‌ها: کودک، دوران کودکی، دوره قاجار، سفرنامه. 	کودک در طول تاریخ حضور و وجود داشته و این امری مسلم است؛ اما مسئله اساسی در این نکته نهفته است که کودکی یا دوران کودکی نادیده گرفته شده است. پژوهش پیش رو، به دنبال بررسی و تحلیل بازتاب تصویر و جایگاه کودک و کودکی در دوران قاجاری در بستر جامعه ایرانی اسلامی است. جهت دستیابی بدین هدف، به سراغ اسناد و مدارک برجای مانده از دوران مزبور، به ویژه سفرنامه‌های خارجیان رفته و با استفاده از روش توصیفی تحلیلی به کنکاش و مطالعه آنان پرداخته شده است. یافته‌های حاصل از پژوهش نشان داد که کودک ایرانی اسلامی در دوران قاجار، دوره‌ای به عنوان دوران کودکی را تجربه نکرده است. یافته‌های حاصله شامل چهار محور اساسی بهداشت و سلامت، ویژگی‌های ظاهری و پوشش، پایان دوران کوتاه کودکی به واسطه ازدواج زودهنگام و اشتغال و درنهایت سوادآموزی است. سوادآموزی راهی برای طولانی کردن دوران کودکی می‌باشد. با توجه به یافته‌های تحقیق می‌توان نتیجه گرفت که کاهش مرگ‌ومیر از یک سو و مهیاسازی امکان تحصیل اجباری از سوی دیگر، می‌توانست راهی برای طولانی‌تر کردن دوران کوتاه کودکی کودکان قجری در بستر جامعه ایرانی اسلامی باشد که بعد از انقلاب مشروطیت، گام‌های نخستین چنین هدفی قابلیت عملی شدن داشت.

استناد: اسدپور، عهديه. (۱۴۰۵). برساخت اجتماعی کودکی در جامعه ایرانی اسلامی: تحلیل جامعه‌شناختی بر اساس روایت‌های سفرنامه‌نویسان خارجی. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۱ (۱۳۲)، ۵-۲۶.
<https://doi.org/10.30513/iss.2026.7897.1423>
 ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

در طول تاریخ، کودک «حضور» و «وجود» داشته است؛ اما بنا بر نظر بسیاری از اندیشمندان و متفکران، آن چیزی که نادیده گرفته شده، «کودکی» یا «دوران کودکی» است. یکی از نخستین اندیشمندانی که «نادیده‌انگاری» و «بی‌توجهی» به کودکی را متذکر شده است، فیلیپ آریز نام دارد. وی در کتابی با عنوان قرن‌های کودکی،^۱ قرون وسطی و قبل از آن را دوران سیاه کودکی می‌نامد (Aries, 1962: p. 128). در دوران مزبور، این باور گسترده بود که کودک به عنوان عضوی از جامعه است که «به دلیل عدم تجهیز به مهارت‌های اجتماعی مورد نیاز نقش‌ها، نقش مؤثری در سازمان اجتماعی ندارد» (جیمز و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۷). هیوود حتی پا را فراتر می‌نهد و با ارجاع به مدارک تاریخی معتقد است که کودک در این دوران، چون «حیوان بینوای نالان» (Heywood, 2001: p. 8) در نظر گرفته می‌شد.

پس از این دوران سیاه، کودکی به عنوان مفهومی که دوباره بایستی فرایافت شود و مورد توجه قرار گیرد، شروع به ظاهر شدن کرد؛ به نحوی که رشته‌های گوناگونی به کودکان توجه نمودند و به مثابه حوزه‌ای مهم برای دانشمندان به حساب آمد. یکی از این رشته‌ها جامعه‌شناسی است. توجه علم جامعه‌شناسی به این دوران حساس و مهم به عنوان موضوعی مستقل و منفک از جامعه‌شناسی خانواده و جامعه‌شناسی آموزش و پرورش نیز مربوط به دهه اخیر می‌شود. در حقیقت، در دهه اخیر است که جامعه‌شناسی پدیده کودکی و موضوعات و مسائل مربوط به این دوران را به شکلی جداگانه مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد (جیمز و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۶۱).

از نگاه علم جامعه‌شناسی، دوران کودکی مفهوم متغیری است که با توجه به تجربیات مردم هر جامعه و ویژگی‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن جامعه در ذهن جمعی مردم شکل می‌گیرد (شاه‌آبادی فراهانی، ۱۳۸۲، ص ۴۶). به بیان دیگر، کودکی و دوران کودکی مفهومی وابسته به فرهنگ بوده و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به شکلی متفاوت متبلور می‌شود. پس لازم است نسبت به

1. Centuries of Childhood

شناسایی جایگاه کودک و کودکی در فرهنگ ایرانی اقدام گردد. ازسوی دیگر، کودکی پدیده یا مفهومی است که در نسل‌های مختلف به اشکال متفاوتی معنا می‌شود. در واقع یک مفهوم اعتباری است که جامعه بر اساس شرایط موجودش آن را معنی می‌کند. در همین راستا، انجام مطالعات گذشته‌نگر ضرورتی دوجندان پیدا می‌کند؛ چراکه تا زمانی نسبت به گذشته آگاهی و دانش وجود نداشته باشد، نمی‌توان به درکی صحیح در دوران کنونی نیز دست یافت. بررسی مطالعات انجام‌شده در زمینه کودک و کودکی در ایران نشان می‌دهد که در عرصه پزشکی، روان‌پزشکی، روان‌شناسی، حقوق (عابد خراسانی، ۱۳۸۹؛ مدنی قهفرخی و زینالی، ۱۳۹۰)، فلسفه (کریمی، ۱۳۷۶ و ۱۳۸۷)، تعلیم و تربیت (آزادمنش، ۱۳۹۳) و ادبیات (صداقت، ۱۳۸۹؛ ربیعی، ۱۳۹۱؛ علی‌زاده اصل، ۱۳۹۱) مطالعاتی صورت پذیرفته است. با توجه به رویکرد گذشته‌نگر مطالعه پیش رو (به‌طور دقیق در دوره قاجار)، باید اذعان کرد که برخی از مطالعات نیز دیدی تاریخی به پدیده مزبور داشته‌اند. از آن جمله می‌توان به مطالعه شاه‌آبادی (۱۳۸۲) از دوره باستان تا دوران معاصر اشاره کرد که در عرصه علم ادبیات بوده است. علاوه بر این، کاشفی خوانساری (۱۳۸۲) و حاتمی (۱۳۹۳) نیز به تحول کودکی توجه نشان داده‌اند که مطالعه نخست در عرصه ارتباطات و تاریخ مطبوعات ایران قبل از فرمان مشروطیت و دومین پژوهش نیز در عرصه تاریخ ایران اسلامی بوده است. زهرا حاتمی (۱۳۹۳) در مقاله مشترکی با داریوش رحمانیان با عنوان «کودکی و تجدد در دوره رضاشاه» به تحول مفهوم کودکی در دوره رضاشاه پرداخته است. دو نویسنده مزبور (۱۳۹۵) مقاله دیگری با عنوان «بازی و سرگرمی کودکان در ایران» از دوره مشروطیت تا پایان دوره رضاشاه نیز تدوین نموده‌اند. عرصه آموزش کودکان نیز در کتاب زندگی‌نامه رشدیه از فخرالدین رشدیه و تاریخ مدارس جدید در دوره قاجار به: بانیان و پیشروان از قاسمی پویا مورد واکاوی قرار گرفته است. بااین حال، توجه پژوهشگران جامعه‌شناسی به کودک و کودکی به عنوان یک هستی اجتماعی فرهنگی در آغاز راه است. در این زمینه می‌توان به پژوهش‌های مرتبطی همچون مطالعه کریم‌خانی زند (۱۳۹۱) اشاره کرد. با وجود چنین مطالعات تاریخ‌نگارانه‌ای در باب کودکی، تاکنون پژوهش منسجمی درباره کودک و کودکی و

وضعیت کودکان ایرانی در دوره قاجاری صورت پذیرفته است؛ مطالعه‌ای که به توصیف و تبیین جنبه‌های مختلف زندگی کودکان ایرانی در دوران فوق‌الذکر پرداخته باشد. به همین دلیل، درنگ تحلیلی و پژوهشی و واکاوی ابعاد زیست کودکان قاجاری امری مهم و ضروری می‌نمایاند. موضوعی که مطالعه پیش رو در صدد است تا گامی هرچند کوچک در راستای شناساندن آن بردارد.

جهت دستیابی به هدف فوق، به سراغ اسناد و مدارک برجای مانده از دوران قاجاری رفته و بعد از مطالعه زمان بر بدین نتیجه رسیدیم که «سفرنامه‌ها» می‌توانند سندی قابل اتکا برای بررسی نسبی نقش و جایگاه کودکی و وضعیت کودکان در آن دوره باشند. چراکه در دوران قاجاری، به‌ویژه از دوران ناصرالدین‌شاه قاجار به بعد، رفته‌رفته بر تعداد سیاحان خارجی ورود کرده به سرزمین ایران افزوده می‌شود؛ سیاحانی که با نظاره شیوه زیست دیگرگون با سرزمین مبدأ، شروع به ثبت و نگارش آن نموده‌اند: نادیده‌هایی که گاه تعجب و شگفتی آنان را نیز برمی‌انگیخت؛ درحالی‌که در آن دقیقه برای ایرانیان به صورت امری «عادی» و «بدیهی» نمود می‌یافت. بنا بر عقیده جوانبخت، «سفرنامه‌ها خود از جمله تحقیقات اجتماعی به شمار می‌روند» (۱۳۸۱، ص ۸۸) و ما در ضمن مطالعه متن سفرنامه‌ها خواهیم دید سفرنامه‌هایی که از ادوار گذشته برای ما به جای مانده، منابع ارزشمندی برای جامعه‌شناسان و تاریخ‌نویسان و پژوهشگران است (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

با توجه به مطالب صدرالاشاره، مطالعه پیش رو در صدد پاسخ‌گویی بدین پرسش اساسی است که کودک در ساختار سنتی عصر قاجاری چه جایگاهی داشته است؟ به عبارت دقیق‌تر، بنا بر گزارش‌های سیاحان خارجی، جایگاه کودک و دوران کودکی در میان ایرانیان چگونه بوده است؟

۱. چارچوب مفهومی

در این بخش، محقق جهت افزایش حساسیت نظری^۱ خویش برای معنادهی به مفاهیم و رویدادهای اصلی مرتبط با موضوع^۲ مورد مطالعه در این تحقیق، نخست

1. theoretical sensitivity

۲. جهت مطالعه بیشتر در باب حساسیت نظری می‌توان به مطالعه جوادکی پاشایی و درویش‌پور (۱۳۹۸) تحت عنوان

چیستی کودکی و سپس نظریات جامعه‌شناختی دوران کودکی را مدنظر قرار خواهد داد.

۱-۱. چیستی کودکی

در این بخش، لازم است پاسخ دهیم که منظور از مفهوم کودکی^۱ چیست؟ باید گفت مفهوم دوران کودکی اگرچه در اذهان عوام از تعریف روشنی برخوردار است، در دوران معاصر به مفهومی بسیار پرمناقشه بدل شده است. در حقیقت، ماهیت کودکی از چنان پیچیدگی و پویایی‌ای برخوردار است که نمی‌توان پژوهش درباره آن را تنها به یک دانش اختصاص داد (Mills, 2000: p. 8). در اینجا ما بر رهیافت جامعه‌شناسی مفهوم کودکی تکیه و تأکید خواهیم کرد.

فیلیپ آریز محدوده مفهوم کودکی را این‌گونه مشخص می‌سازد:

مفهوم دوران کودکی را نباید با احساس عاطفی درباره کودکان اشتباه گرفت.

این مفهوم در ارتباط با یک نوع آگاهی درباره ماهیت خاص دوران کودکی

است؛ ماهیت خاصی که بیانگر تمایز کودک از بزرگسال و حتی فرد نوبالغ

(نوجوان) باشد (آریز، ۱۹۶۲، ص ۱۲۸ به نقل از کرمانی، ۱۳۸۶، ص ۲۴).

به بیان دیگر، هر نوع تلقی و برداشتی که متناسب با ماهیت خاص کودک و سرشت حقیقی او باشد، ما را به معنای دقیق مفهوم کودکی نزدیک می‌سازد.

۲-۱. نظریات جامعه‌شناختی دوران کودکی

هم‌راستا با بسیاری از محققان دیگر (برای نمونه نک: ذکایی، ۱۳۹۶) در حوزه جامعه‌شناسی دوران کودکی، بر بدیع و جدید بودن حوزه مزبور تأکید دارد. همان‌گونه که نواح (۱۳۸۷، ص ۹۳) در مطالعه خود یک پرسش اساسی را مطرح می‌کند و آن این است که «چرا یک گروه بزرگ و غیر قابل انکار در جامعه‌شناسی و نظریه‌های آن یا در اساس مورد توجه نبوده و یا با تأخیر و احتیاط فراوانی به آن توجه شده است؟ چرا برای موضوع‌های مهمی چون کودکان و کودکی همیشه دیگران مسئول شناخته شده‌اند؟ چرا گروه‌هایی همچون معلمان حوزه تعلیم و تربیت و

«مروری بر مفاهیم نظری و بازانداشی در تحقیق کیفی» رجوع کرد.

1. concept of childhood

روان‌شناسان، اما جامعه‌شناسان در این حوزه اظهار نظر نمی‌کنند؟^۱ سولاتی از این دست، خود گواهی بر ادعای محقق می‌باشد. با این حال باید گفت در چند دهه اخیر در سطح بین‌المللی، مطالعات جدی در حوزه دوران کودکی از سال ۱۹۸۲ در غرب آغاز شد (رسول‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۹۵) و در دو دهه اخیر در سطح داخلی، پدیده کودکی به مثابه پدیده‌ای اجتماعی و به عبارت دقیق‌تر، پدیده‌ای جامعه‌شناختی مورد توجه قرار گرفته است.

در حقیقت می‌توان این‌گونه عنوان داشت که در رویکرد جامعه‌شناختی،^۱ کودک در معنای زیستی و کودک در معنای اجتماعی دو حوزه کاملاً متفاوت را به خود اختصاص می‌دهد. معنای زیستی کودک از ابتدای خلقت بشر وجود داشته است؛ اما تحقق معنای اجتماعی آن در ارتباط تنگاتنگ با رشد دموکراسی، رعایت حقوق همه افراد یک جامعه، تحولات علمی و اجتماعی و اقتصادی است. جامعه‌شناسان با تأکید بر این باور، سیر توجه به ماهیت خاص کودکی را در تاریخ ملت‌ها پی می‌گیرند و به این نتیجه می‌رسند که توجه شایسته به ویژگی‌های بی‌همتای هر دوره از جمله دوران کودکی، روشن‌بینی خاصی را می‌طلبد که در همه ادوار تاریخی شاهد آن نیستیم. این روشن‌بینی که محصول دوران مدرن است، مفهوم کودکی را به ابداعی اجتماعی^۲ بدل کرده است.

از نظر جامعه‌شناسان دوران کودکی، «این بزرگسالان هستند که مفهوم کودکی را معنا می‌کنند. هر تعریفی از مفهوم کودکی تا حدود زیادی بازتاب تمدن جامعه و درجه تکامل آن است» (پولادی، ۱۳۸۴، ص ۵۱). همین مسئله به وجود خصایص ثابت در وجود کودکان پایان می‌دهد. این نکته تمایز جامعه‌شناسی کودک و روان‌شناسی کودک^۳ را نیز مشخص می‌سازد. در واقع روان‌شناسی کودک، با تمرکز بر وجود کودک سعی دارد به آگاهی‌هایی در خصوص ماهیت خاص کودکی دست پیدا کند (پستمن، ۱۳۷۸، ص ۲۸۶). به بیان دیگر، هرچند روان‌شناسان به تأثیرات محیطی در شکل‌گیری

1. sociology attitude

2. social invention

3. child's psychology

رفتار کودک اعتقاد دارند، اما نقش عوامل محیطی و اجتماعی را در مفهوم کودکی، به عنوان عواملی مؤثر در تسریع و یا تأخیر تحقق این مقوله می پذیرند، نه به عنوان عواملی تعیین کننده و کلیدی.

در همین راستا، زایهر^۱ (۱۹۹۶، ص ۸۱۰) سه مرحله تاریخی نظری را در ارتباط با دوران کودکی شناسایی و نام گذاری نموده است که عبارت اند از الف) رویکرد به کودکی به عنوان مرحله آماده سازی برای دوران بزرگسالی؛ ب) رویکرد به کودکی به عنوان یک شکل از شکل های متعدد زندگی اجتماعی در گستره تغییرات تاریخی و ج) رویکرد به استقلال و کودکان در کلیت نظام هم بسته اجتماعی.

۲. روش تحقیق

در پژوهش حاضر از رویکرد کیفی و روش توصیفی تحلیلی^۲ استفاده شده که با توجه به ماهیت، هدف و سؤال های پژوهش می تواند مناسب ترین روش باشد. روش توصیفی تحلیلی شامل دو بخش است: بخش نخست، توصیفی که در آن محقق به جمع آوری و توصیف دقیق اطلاعات درمورد یک موضوع خاص، در اینجا وضعیت کودکی در دوران قاجار، و بخش تحلیلی به مطالعه روابط و علل احتمالی میان پدیده ها، در اینجا کودکی و وضعیت پوشش یا کودکی و وضعیت بهداشت و سلامت، می پردازد. به عبارتی دیگر، محقق پس از توصیف وضعیت کودکی در دوران قاجار به دنبال فهم چرایی و چگونگی وضعیت توصیف شده است.

۳. یافته های تحقیق

با مطالعه و کنکاش در سفرنامه های خارجی در دوران قاجاریه، به بهداشت و سلامت، ویژگی های ظاهری و پوشش، پایان دوران کوتاه کودکی به واسطه ازدواج زودهنگام و اشتغال و در نهایت سوادآموزی راهی برای طولانی کردن دوران کودکی توجه شده که در ادامه تشریح می شود.

1. Zeiher

2. descriptive-analytical method

۳-۱. بهداشت و سلامت کودکان

یکی از جنبه‌های اساسی زندگی کودکان که می‌تواند در شکل‌گیری دوران کودکی نقش ایفا نماید، بهداشت و سلامت کودکان است. به عبارت ساده‌تر، نوزادان ابتدا باید زنده بمانند تا در قدم بعد، دوران کودکی‌شان شکل بگیرد و با طی این مسیر وارد دنیای بزرگسالی شوند. زلیتزر^۱ (۱۹۸۵، به نقل از جیمز و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۲۳) یکی از پژوهشگرانی است که معتقد است تغییرات در جنبه‌هایی عینی‌تری از زندگی اجتماعی معاصر باعث گردید جهت توجهات به سمت کودکان و دوران کودکی سوق داده شود. وی این تغییر عینی را در ساختارهای جمعیتی جوامع پیگیری کرده است. بنا بر عقیده وی، تغییر ساختار جمعیتی جامعه به نفع یک گروه سنی پایه‌سن گذاشته و پیر که باعث شده تا به تبع کمیابی کودکی، ارزش آن بیشتر شود و بدین ترتیب، توجه بیشتر و شایسته‌تری به آن معطوف گردد. سوبه دیگر نگاه جمعیت‌شناختی فوق این است که به علت میزان مرگ‌ومیر بالای نوزادان و کودکان و پایین بودن متوسط عمر، منجر می‌شود که این دوران نادیده گرفته شده شود.

با نگاه به دوران قاجار، درمی‌یابیم که در این دوران میزان مرگ‌ومیر نوزادان بسیار بالا بوده است: «از نظر دور نباید داشت که بیشتر در شهرها از شش بچه، به زحمت دو نفر در قید حیات می‌مانند و گاهی همه آنها تلف می‌شوند» (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۱۵۲-۱۵۹). یکی از علت‌های شایع مرگ‌ومیر، بروز ناخوشی‌های مداوم و همه‌گیر همچون طاعون (بارنز، ۱۳۷۳، ص ۸۸ و ۸۹؛ ملکم، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۴۸؛ رابینو، ۱۳۵۷، ص ۵۵۱؛ دوبد، ۱۳۷۱، ص ۳۳۷ و ۳۶۲؛ بروگش، ۱۳۷۴، ص ۷۴) و وبا یا مرگ‌امرگی (گروته، ۱۳۶۹، ص ۹۹؛ دوبد، ۱۳۷۱، ص ۳۳۷؛ بروگش، ۱۳۷۴، ص ۷۴ و ۱۵۰)، دیفتری و آبله بودند. بنا بر گفته فلور، جمعیت عمده تلفات بیماری‌های همه‌گیر بر اساس گزارش‌های رسمی در عهد قاجار، اطفال و کودکان بودند (۱۳۸۶، به نقل از خدادوست و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۵۵).

در گزارش‌های داخلی نیز این ادعا تأیید و تأکید شده است (برای نمونه نک: اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۷). با این حال، تقریباً برای بهداشت و جلوگیری از شیوع بیماری نیز هیچ‌گونه فعالیتی انجام نمی‌گرفت (ییت، ۱۳۶۵، ص ۳۱۲). حتی بهداشت فردی و

بهداشت کودکان نیز رعایت نمی‌شد (دوبد، ۱۳۷۱، ص ۳۲۷)؛ هرچند که پزشکان اروپایی این دوران سعی می‌کردند با توصیه‌های خود، اندکی از نکات بهداشتی را به آنان آموزش و انتقال دهند: «اطفالی که به بیماری‌های چشم و مالاریا دچار بودند، وارد اتاق شدند. من گفتم برای رفع این‌گونه بیماری‌ها بایستی مرتب اطفال را با آب و صابون شستشو داد» (یشوپ، ۱۳۷۵، ص ۷۵ و ۷۶). علاوه بر این به دلیل شرایط نامساعد اقتصادی خانوارها، کودکان در معرض سوء تغذیه قرار می‌گرفتند و سلامت آنان به خطر می‌افتاد. چنین شرایطی در میان طبقات محروم و پایین دست جامعه بیشتر نمودار می‌گشت (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۴۵).

شرایط فوق‌الذکر در اوایل دوران قاجار وخیم‌تر بوده است و توسعه بهداشت و پزشکی در نازل‌ترین سطحش قرار داشت؛ چراکه دولت نیز برای بهبود وضعیت کودکان جامعه تلاش فراوانی نمی‌کرد. برای مثال، بودجه ناکافی برای تأسیس مؤسسه‌های بهداشتی و درمانی اختصاص می‌یافت و به نحوی کفایت نمی‌کرد (بورل، ۱۳۹۲، ص ۴؛ فلور، ۱۳۸۶، ص ۳۰۳). اما به تدریج دولت نیز به سمت طب جدید گرایش پیدا کرد و می‌توان گفت تأسیس دارالفنون در سال ۱۸۵۰م، نقطه عطفی در گسترش مرزهای دانش نوین در ایران از سنت‌گرایی به سمت گرایش‌های جدید به ویژه یافته‌های نوین طب اروپاییان بود (شهری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۹). یکی دیگر از اقدامات مفید و اثرگذار، آبله‌کوبی (واکسیناسیون آبله) بود. از زمان فتحعلی‌شاه، آندریو جاکس^۱ برای اولین بار در سال ۱۲۲۵ق / ۱۸۱۰م موفق به کسب اجازه آبله‌کوبی گروهی از اطفال شد و سال بعد نیز پزشکان عضو هیئت فرمان آبله‌کوبی نیز توانستند ۳۰۰ کودک را آبله‌کوبی کنند (رایت، ۱۳۶۴، ص ۲۴۵). در زمان ناصرالدین‌شاه نیز امیرکبیر فرمان آبله‌کوبی عمومی را به شیوه اجباری صادر کرد (پولاک، ۱۳۶۱، ص ۲۰۳)؛ هرچند این اقدام نیز با اقبال عمومی روبه‌رو نشد (گنج‌بخش زمانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰) و مردم حتی هنگام اپیدمی‌ها نیز موافق واکسیناسیون نبودند (فلور، ۱۳۸۶، ص ۴۴). ایرانیان با استقرار دستگاه قرنطینه یا قارانتین (ضد عفونی) نیز مخالفت می‌کردند و بر این باور بودند که هدف از آن «جوشاندن کودکان مسلمانان» است

^۱ Andrew Jukes

(بورل، ۱۳۹۲، ص ۵).

باورها و عقاید خرافی و اعتقاد به سحر و جادو جهت دفع و رفع بیماری‌ها (بروگش، ۱۳۷۴، ص ۱۳۷؛ آنه، ۱۳۶۸، ص ۳۳؛ سیاح، ۱۳۴۶، ص ۵۳۹؛ پولاک، ۱۳۶۸، ص ۴۲۵) و همچنین مخالفت بیشتر اطبای ایرانی و اهل شریعت با طبای خارجی (درویل، ۱۳۷۰، ص ۳۰۹) باعث می‌شد که مردم حتی در زمان‌هایی که امکان استفاده از تجویزات و دستورات پزشکی مدرن اروپایی نیز وجود داشته است، با مشورت و راهنمایی رمال و فال‌گیر و... از داروهای تجویزی استفاده می‌کردند (فیودورکوف، ۱۳۷۲، ص ۲۲۹-۲۳۲)؛ در صورتی که درمان قطعی بیماری‌ها و امراض مزمن جز با پادزهر علم و آگاهی میسر نخواهد بود. از همین روست که می‌توان با عمادالدین فیاضی (۱۳۹۰، ص ۷۳) هم داستان شد که گسترش بیماری‌ها در عصر قاجار متأثر از خرافات و عقاید انحرافی بوده است؛ باورهایی که بیش از همه سلامت نوزادان و کودکان را به خطر انداخته است. امری که نتیجه‌ای جز مرگ و میرهای زیاد و زود هنگام آن‌ها را در پی داشته است.

۲-۳. ویژگی‌های ظاهری و پوشش

اولین چیزی که می‌توانست نظر و توجه سیاحان خارجی را به کودکان ایرانی جلب نماید، طرز پوشش آنان بود. کودکان ایرانی یا لباسی بر تن نداشتند، یعنی برهنه یا نیمه برهنه بودند، یا اینکه به مانند بزرگسالان لباس می‌پوشیدند. از میان سیاحان، دوبد (۱۳۷۱، ص ۳۲۷) بر نیمه برهنه بودن کودکان ایرانی و کلود انه (۱۳۷۰، ص ۲۱۸) و دومرگان بر برهنه و لخت بودنشان تأکید کردند. دومرگان در این زمینه تصریح می‌کند که ایرانیان از یک سنی به بعد، کودکانشان را از برهنگی می‌رهانند که این سن از نظر وی، هفت یا هشت سالگی است: «اما درباره اطفال، مثل آنکه برای آنها لباسی وجود ندارد. تا هفت یا هشت سالگی تنها رخت پاره است که آن‌ها را می‌پوشاند» (دومرگان، ۱۳۳۸، ص ۳۱۱ و ۳۱۲).

بدین ترتیب، ایرانیان تا زمانی که فرزندان خود را «کودک» به حساب می‌آورند، آن‌ها را نیمه برهنه و امی‌گذارند. گویا سن کودکی، همان سن «زیر هشت سال» تعریف می‌شود. بعد از این سن، کودکان از برهنگی درمی‌آیند؛ اما باز هم لباس متفاوت با

بزرگسالانشان به تن نمی‌کنند. به عبارت دقیق‌تر، لباس آنان به مدل و شکل لباس بزرگسالان شبیه و تنها از نظر اندازه متفاوت بوده است: «طرز لباس پوشیدن کودکان ایرانی به بزرگ‌ترهایشان شباهت بسیاری دارد... همه نوزادان قنداق می‌شوند و تقریباً پس از بیرون آمدن از قنداق، لباس بزرگسالان را بر آن‌ها می‌پوشانند» (رایس، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰).

۳-۳. پایان دوران کوتاه کودکی

دوران کودکی دورانی گذراست. با این حال مسیر عبور از کودکی و پیوستن به گروه بزرگسالی باید بدون هرگونه شتاب زدگی یا کندروی طی شود. بنا بر باور شاه‌آبادی فراهانی، مرز بین کودکی و بزرگسالی در رویکرد جامعه‌شناختی، وظیفه یا مسئولیت اجتماعی است و کودک تا زمانی که در جامعه انسانی وظیفه‌ای بر عهده نگرفته باشد، کودک است (۱۳۸۲، ص ۴۸). بر اساس گزارش‌های سیاحان خارجی می‌توان ادعا کرد که کودک ایرانی در دوره قاجار، «بسیار شتاب‌زده» از دو طریق، وظایف اجتماعی را متحمل می‌شد و اجازه ورود به دنیای بزرگسالی را اخذ می‌کرد: ۱. اشتغال و ۲. ازدواج.

از نظر اشتغال باید گفت خانواده در دوره قاجار به عنوان یک واحد اقتصادی مهم مدنظر بود. کودکان همراه و پابه‌پای والدین در تولید کالاها و توزیع و فروش آن نقش ایفا می‌کردند. علاوه بر کار کودکان در درون خانواده، آنها تجربه کار در بیرون از خانه را نیز داشتند. افزون بر آنکه با بالا رفتن سن افراد ذکور خانواده، نقش و مشارکت کودکان در درآمد خانواده افزایش می‌یافت. کار برای کودکان امری پسندیده و مثبت به حساب می‌آمد و تنبلی و بطالت ناپسند شمرده می‌شد. اما آنچه که نادیده گرفته می‌شود، این است که کودکان کار به عنوان «کودکان بدون کودکی» تلقی می‌شوند (لئونارد، ۱۳۹۶، ص ۸۲).

کودک دختران بیشتر به کارهای قالی‌بافی مشغول بودند و بنا بر گفته‌های سیاحان، در سن و سال کم به این کار مشغول می‌شدند (گروته، ۱۳۶۹، ص ۳۰۷). بنا بر باور رایس، کار کودکان ایرانی بر دارهای قالی، آنها را از ریخت و شکل طبیعی خارج می‌کند؛ به طوری که کمتر دختری پیدا می‌شود که بلندی قامتش به یک متر هم

برسد (۱۳۸۳، ص ۹۸).

عامل دیگری که باعث می‌شد کودکان در جامعه عصر قاجاری وارد جامعه بزرگسال شده و به آنها به چشم بزرگسال کوچک نگریسته شود، ازدواج بود. دالمانی در این زمینه می‌نویسد: «معمولاً دختران را در سنین ۱۱ و ۱۲ سالگی به شوهر می‌دهند و پسران را در ۱۶ یا ۱۷ سالگی وادار به ازدواج می‌کنند» (۱۳۳۵، ص ۲۵۲). علاوه بر دالمانی، سیاحان دیگری نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (برای نمونه بروگش، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۵۸ و ۱۵۹؛ ویلز، ۱۳۶۸، ص ۷۶-۷۹؛ بیشوپ، ۱۳۷۵، ص ۲۲۶ و ...). ازدواج در دوران کودکی امری «عمومی» و «بدیهی» به شمار می‌رفت و دختری را که از او خواستگاری می‌کردند، نباید سنش از ۱۲ تا ۱۴ بیشتر می‌بود (هولتسر، ۱۳۵۴، ص ۲۲ و ۲۳). امری که در میان ادیان مختلف همچون ارمنیان (رایس، ۱۳۸۳، ص ۳۵)، یهودیان (انه، ۱۳۷۰، ص ۲۶۹؛ رایس، ۱۳۸۳، ص ۳۳) و زرتشتیان (دالمانی، ۱۳۳۵، ج ۲، ص ۸۰۷) و همچنین اقوام ایرانی نظیر لر و بختیاری (بیشوپ، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸؛ لایارد، ۱۳۶۷، ص ۱۰۰ و رایس، ۱۳۸۳، ص ۶۲) و ترکمن‌ها (رایینو، ۱۳۷۲، ص ۱۶۲) رایج و عمومی بوده است؛ به حدی که می‌توان گفت واژه تجرد^۱ در میان ایرانیان امری نامفهوم و ناآشنا بوده است: «مرد شرقی اصلاً نمی‌فهمد وقتی امکان زن گرفتن هست، چرا باید عزب بماند» (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۱۴۵).

گویی کودک دوران کودکی را دور می‌زد و از راهی میان‌بر، وارد دوران جوانی و بزرگسالی می‌شد؛ هرچند که خود خواهان آن نباشد و والدینشان در این راه نقش داشته باشند. آنان به‌طور پیوسته باید از دستورات مراجع قدرت به‌ویژه والدین پیروی می‌کردند. کودکان نه امکان انتخاب داشتند و نه توان عملی کردن انتخاب‌هایشان را. آنها منفعل و پذیرا بودند: «هیچ‌یک از فرزندان... درباره ازدواج جز با صلاح‌دید مادر خود اقدام به انتخاب همسر نمی‌کنند» (ویلز، ۱۳۶۸، ص ۳۵۴).

شاید اگر با نگاه امروزی به دنیای قاجاری نگریسته شود، چنین رفتارها و کنش‌هایی به‌ویژه در دوران کودکی بدون هیچ عاملیتی در این دوران، رنگ‌وبوی ستم در خود داشته باشد و قابل سرزنش به نظر برسد که گاه چنین نیز هست؛ چراکه خروج کودکان از دنیای کار و زندگی زناشویی می‌تواند تأثیر زیادی بر مفهوم و تجربه

^۱.celibacy

دوره کودکی بر جای گذارد. برای نمونه، آنها با فراغت از مسئولیت‌های زندگی زناشویی و شغلی، زمان بیشتری برای پرداختن به «بازی» و «سرگرمی» داشته باشند. چراکه کودک به مقتضای سن و نیازهای روحی و بیولوژیکی خود، نیاز به بازی و خیال‌پردازی دارد و به نوعی کودکان، کودکی را در بازی بازمی‌یابند؛ همان‌گونه که ویلیام بلیک، تخیل، بازی و شادی را از ویژگی‌های دوران کودکی معرفی می‌کند (به نقل از خسرو نژاد، ۱۳۸۹، ص ۱۷).

۳-۴. سوادآموزی؛ راهی برای طولانی کردن دوران کودکی

در مبحث قبل عنوان شد که کودکان با اشتغال و ازدواج زودرس از دنیای غیرمسئولانه دوران کودکی به دنیای پرمسئولیت بزرگسالی پرتاب می‌شدند. یکی از راه‌های پیشگیری یا کند کردن این مسیر، نگه‌داشت کودکان در مدارس است. در حقیقت با تحصیل اجباری کودکان می‌توان افزایش مراقبت از کودکان و به زبان دقیق‌تر، دوره کودکی‌شان را تسهیل نمود. همان‌گونه که پولاک به وضعیت کودک پسران طبقات بالای جامعه توجه و بیان می‌کند که «برای بچه‌های ثروتمند معلمی سرخانه می‌آورند... بدین ترتیب معمولاً در سنین پانزده تا شانزده سالگی دیگر کار تعلیم پایان یافته است. به این مرد جوان دیگر شغلی در اداره یا قشون می‌دهند و اغلب برایش زن می‌گیرند» (۱۳۶۸، ص ۱۸۸ و ۱۸۹). این شرایط فقط در میان طبقات بالای اقتصادی اجتماعی فراهم بوده است و شرایط تحصیل و سوادآموزی برای اکثریت جامعه فراهم نبوده است. به عبارتی، در دوران قاجار اکثریت جامعه ایرانی بهره‌ای از سواد نداشتند (شمیم، ۱۳۸۰، ص ۳۸۰ و ۳۸۱). ویشارد یکی از دلایل بی‌سوادی ایرانیان را در وضعیت نامناسب اقتصادی مردم جستجو می‌کند و بر این باور است که سطح اقتصادی پایین، مردم را از تحصیلات مقدماتی هم بازداشته بود؛ به طوری که میزان سواد در عصر قاجار حدود ۶ درصد (۱۳۶۳، ص ۲۵۰) برآورد شده است. اما این وضعیت برای کودک دختران و زنان جامعه مردسالار قاجاری نامناسب‌تر بوده و آموزشی را دریافت نمی‌کردند (دلریش، ۱۳۷۵، ص ۱۰۵) و تنها ۳ درصد آنان باسواد بودند (رایس، ۱۳۸۳، ص ۸۰). دروویل نیز بر «بی‌اطلاعی» زنان ایرانی صحه گذاشته است (۱۳۶۵، ص ۶۹). بدین ترتیب، کودک دختران یا اصلاً تعلیم نمی‌دیدند و از کسب سواد و

علم حتی در پایین‌ترین درجه محروم بودند یا به شکل خصوصی تحت تعلیم قرار می‌گرفتند. البته شکل خصوصی تعلیم بیشتر در میان طبقات ممتاز و مرفه جامعه به چشم می‌خورد که از دیرباز وجود داشته است.

مفاد آموزشی هم به آموزش خواندن قرآن محدود می‌گشت (رابینو، ۱۳۵۷، ص ۹۳) که بر مبنای این سیستم تک بعدی، بیشتر به «رشد و پرورش دینی»^۱ کودکان توجه می‌شده است. بدین ترتیب، مدرسه پیش از دوران مدرن در ایران به عنوان «نهادی برای حوزه علمیه به کار می‌رفت؛ مکانی ضمیمه شده به مسجد که در آن علوم اسلامی، حدیث، تفسیر و فقه آموزش داده می‌شد» (هیلن براند، ۱۳۸۰، ص ۱۷۳) و بیشترین وظیفه و مسئولیت آن، آموزش آموزه‌های دینی بود.

اما بعد از انقلاب مشروطیت شرایط تغییر کرد و با تصویب قانون اساسی و متمم آن، قوانینی در زمینه آموزش و پرورش کشور به وجود آمد که حقوق مردم را از لحاظ تعلیم و تربیت تعیین کرد و از این زمان به بعد، بیشتر به آموزش و پرورش رسمی و قانونمند توجه شد. در واقع «پس از مشروطیت، تدارکات آموزش و پرورش در ایران از وظایف دولت گردید و اداره و کنترل آن به سازمانی متمرکز یعنی وزارت معارف واگذار شد» (علاقه‌بند، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰). از این زمان، خیل عظیمی از جمعیت کودکان واجب‌التعلیم تارده‌های بالای سنی تحت پوشش قرار گرفتند و مدرسه رسمی‌ترین و اصلی‌ترین جایگاه آموزش شد.

مدارس مزبور امکان تحصیل کودک دختران را نیز فراهم کرده بودند که می‌توان آن را از دستاوردهای مشروطه به شمار آورد (اتحادیه، ۱۳۸۸، ص ۸۲). با وجود اینکه چنین امکانی از نظر قانونی فراهم بود، هنوز خانواده‌ها به ویژه در نقاط روستایی و عشایری و دورافتاده و همچنین خانواده‌های مذهبی با آموزش دیدن کودک دخترانشان مخالفت می‌ورزیدند. از طرفی، دخترانی هم که از این موقعیت ویژه استفاده می‌کردند (مانند دختران فرمانفرما یا تاج‌السلطنه دختر ناصرالدین‌شاه) هنوز همچون گذشته زود ازدواج می‌کردند. بنابراین می‌توان نوعی دوگانگی را در شرایط کودک دختران مشاهده نمود. البته نباید از یاد برد که اثرگذاری آموزش و تحصیل در مدارس بر دور کردن

¹.religious development

کودکان از اشتغال و ازدواج، به صورت زودهنگام صورت نمی‌پذیرد و نیازمند صرف زمان و هزینه در این زمینه است.

بحث و نتیجه‌گیری

مطالعه پیش رو با هدف بررسی تصویر و جایگاه کودک و دوران کودکی در دوران قاجار تدوین شده بود. با توجه به موضوع تحقیق، به مدارک برجای مانده از این دوران رجوع گردید و در این راستا تمرکز اصلی بر سفرنامه‌هایی بود که سیاحان خارجی تدوین و نگارش نموده بودند. گرچه سیاحان خارجی حرف‌های جسته‌وگریخته‌ای درباره کودک و دوران کودکی ایرانیان دارند، اما این حرف‌های جسته‌وگریخته دید مفصلی را درباره دوران کودکی به محقق می‌دهند. نتایج حاصل از مطالعه حاضر عبارت‌اند از:

الف) بی‌هویتی و بی‌کودکی کودکان قاجاری: در دوران قاجار، کودک به عنوان یک عضو جامعه ایرانی که دارای شخصیت و هویت مستقل باشد، مدنظر نبوده است. وی حتی تا قبل از سن هفت یا هشت سالگی یا لباسی بر تن نداشت یا نیمه‌برهنه بود. از این سن به بعد نیز که صاحب لباس می‌شد، به مانند بزرگسالان خود لباس می‌پوشید. کودک دختران به مانند زنان جامعه جامه بر تن می‌کردند و کودک پسران نیز به شکل مردان جامعه. تمایز آنان از بزرگسالان تنها از نظر جثه کوچک و ضعیف‌ترشان بوده است. امری که نمایانگر نگاه بیولوژیکی به کودک است. شاید بتوان ادعای رحمانیان و حاتمی را پذیرفت که اذعان داشته‌اند «ایرانیان تا پیش از آشنایی با تجدد غربی، با الهام از تفسیر غالب که در تمامی ادیان پذیرفته شده و نیز الگوهای جنسیتی مسلط بر فرهنگ عمومی، درکی بیولوژیک، کروئولوژیک، یکپارچه و واحد از کودکی داشتند» (رحمانیان و حاتمی، ۱۳۹۳، ص ۶۵)؛ نگاهی که در دوران قاجاریه نیز هنوز بقایای آن بر جای مانده بود. هرچند که با آغاز دوران مشروطیت و پس از آن شروع دوران پهلوی می‌توان به تغییرات و تحولات شرایط کودک ایرانی، حداقل در سطح ذهنی و به‌ویژه در میان طبقات فرادست جامعه (اعیان و اشراف و افراد عالی‌رتبه) پی برد.

ب) **غیاب کودکان شاخص:** در میان گزارش‌های سیاحان دوره قاجار، به موردی برنمی‌خوریم که کودکانی را بازتاب دهند که شاخص باشند و به تشریح آنان پرداخته شود. در صورتی که در همین دوران، زنان^۱ با وجود جایگاه و منزلتی پایین‌تر از مردان، گاه مورد توجه و نظر سیاحان قرار می‌گرفتند و این امر به دلیل حضور فعال آنان در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بوده است. در این دوران، کودکان به‌ویژه کودک دختران به چشم نمی‌آمدند که سرآمد یا غیرسرآمد نسبت به دیگری همسن یا ناهمسن باشند: کودکان «نادیده» و «ناشنیده» چه در سطح کلان و در کانون سیاست‌گذاری‌های حکومتی و چه در سطح میانی و خرد در میان خانواده. هرچند که نباید از این نکته غافل ماند که «نادیدگی» و «نامرئی» بودن کودکان در سطوح مختلف اجتماعی هرگز به معنای فقدان مهر و محبت نسبت بدان‌ها نیست.

ج) **اتمام زود هنگام دوران کوتاه کودکی (به واسطه ازدواج یا اشتغال):** نه تنها از نظر پوشش و شکل ظاهری می‌توان به نبود دوران کودکی در دوران قاجار پی برد، باید گفت این دوران خیلی زود هم به پایان می‌رسید. می‌توان گفت دنیای کودکی یعنی دنیای بازی و شادی و فارغ از مسئولیت؛ به‌ویژه مسئولیت‌هایی که اگر کودک آن‌ها را به انجام یا سرانجام نرساند یا مسئولیت‌هایی که اگر کثرت یا بد صورت پذیرد، عواقب ناگوار و فرجام ناخوشایندی به حکم «کودک بودن» به همراه ندارد یا نباید داشته باشد. اما کودکان دوران قاجاری بسیار زود از طریق ازدواج و اشتغال، وظایف و تکالیف سنگینی را بر دوش می‌کشیدند و به دنیای پرمسئولیت بزرگسالی ورود می‌کردند؛ مسئولیتی‌های که نه تنها راه‌گزینی از آنها وجود نداشت، بلکه باید به شکلی اکمل به سرانجام می‌رسید. یقیناً در متن اجتماعی واقعی، کودک دختران دوران کودکی‌ای به مراتب کوتاه‌تری از کودک پسران داشته‌اند.

بدین ترتیب، چون دوران کودکی معنا و مفهومی در بر نداشته، مصالح و علایق آنان نیز چندان مدنظر قرار نمی‌گرفته است؛ چراکه با «پذیرش دوران کودکی و

۱. برای نمونه، لایارد به توصیف خاتون جان خانم، همسر یکی از خوانین لرستان (۱۳۶۷، ص ۹۴ تا ۱۰۰)، بیشوپ و مکین‌روز به توصیف حاجیه بی‌بی زینب، دختر ابدال خان، یکی از خوانین بختیاری (۱۳۷۵، ص ۷۶ تا ۷۶۳؛ ۱۳۷۳، ص ۸۱) پرداختند که از چهره‌های شاخص این ایل به حساب می‌آمدند.

استقلال ماهوی کودک، شرایط خاص کودک و مصالح و علایق آنان مورد توجه قرار می‌گیرد. نهادهای اجتماعی برای آموزش، تربیت، تفریح و سرگرمی کودکان پدید می‌آیند و به تدریج با اهمیت یافتن کودک، نهادهای حامی حقوق او نیز شکل می‌گیرند» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۲، ص ۴۸). تنها در بخشی از دوران قاجار است که بر اساس مصوبات قانونی، بحث تربیت و پرورش کودکان مدنظر قرار می‌گیرد که در این زمینه نیز نباید ملاحظات جنسیتی را از نظر دور داشت. البته می‌توان انتظار داشت که با کاهش مرگ‌ومیر نوزادان و ظهور تحصیل اجباری، به تدریج ایده و تفکر جامعه قاجاری نسبت به کودکی را تغییر دهد؛ اما با تغییر سلسله پادشاهای از قاجاری به پهلوی، باید پژوهش تازه‌ای را به انجام رساند تا دریابیم که آیا در دوره پهلوی تغییراتی در جایگاه کودک و دوران کودکی صورت پذیرفته یا خیر؛ تغییراتی که آهنگ آن از اواخر دوران قاجاری و پس از انقلاب مشروطه آغاز گردید.

به هر حال، کودکی دنیایی است که هر بزرگسالی از آن گذشته است. اما می‌توان ادعا کرد که بزرگسالان قرون گذشته به طور کلی و دوران قاجار به طور خاص نیز دنیای کودکی را طی نکرده‌اند؛ چراکه اگر دنیای ویژه و خاص کودکی را از سرگذرانده بودند، کودکانشان را از آن محروم نمی‌کردند. با توجه به یافته‌های تحقیق، باید گفت کودک قاجاری به لحاظ جامعه‌شناختی مورد غفلت و بی‌توجهی بوده است و بیشترین میزان توجه از منظر بیولوژیکی و زیستی بوده است. دورانی که کودکان به عنوان افرادی وابسته، آسیب‌پذیر و فاقد صدا و قدرت ارزیابی و اراده و اختیار دیده می‌شدند. عدم وجود کودکی و دنیای ویژه آن در دوره مورد بحث به تأخر در شکل‌گیری گفتمان کودکی در ایران دوران معاصر نیز مرتبط می‌باشد. مسیر چرخش گفتمانی به کودکی، آن هم به شکلی محدود، در پایان دوره قاجاری مملوس و عینی گشته و این چرخش به شکلی گسترده و در میان تمامی طبقات اقتصادی اجتماعی جامعه نیز نبوده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. قاجاریان با پیروزی آقامحمدخان قاجار بر لطفعلی خان زند و سرکوب سایر مدعیان در سال ۱۲۱۰ق به قدرت رسیدند و توانستند حکومتی نسبتاً متمرکز را در

طول تقریباً ۱۵۰ سال اداره نمایند و با خلع احمدشاه، آخرین شاه قاجار و روی کار آمدن سلسله پهلوی در سال ۱۳۴۴ ق به تاریخ پیوستند.

۲. قابل ذکر است که در این دوران جزوه‌ها و کتاب‌های آموزشی برای بالا بردن سطح بهداشت عمومی و فردی و به‌ویژه بهداشت کودکان نگارش و تدوین شد؛ مانند کتاب بهداشت کودکان اثر خانم پین (Payne) (الدر، ۱۳۳۳، ص ۸۸)، تأدیب الحسنات یا حفظ الصحة اطفال اثر فخرالتاج (۱۳۳۴ ق) و تأدیب البنات یا حفظ الصحة نگارش حسین رمزی (۱۳۳۹ ق). در روزنامه‌های آن روزگار مانند روزنامه شکوفه (سال ۱، شماره ۸ و ۲ و ۱۵) و زبان زنان و مجله‌هایی همچون مجله دانش (۱۰ رمضان ۱۲۳۸ ق. شماره ۱، ص ۲ و ۳) به حفظ الصحة کودکان و نوزادان توجه خاصی مبذول می‌شد.

۳. قابل ذکر است که از جمعیت و تعداد کودکان در این دوره اطلاعات دقیقی در دست نیست و تعیین تعداد واقعی کودکان بسیار مشکل یا حتی غیرممکن به نظر می‌رسد. تنها در سال ۱۲۸۶ ق، میرزا عبدالغفار از طرف ناصرالدین شاه مأمور سرشماری جمعیت تهران شد. در این سرشماری، جمعیت کل تهران برابر با ۱۴۷,۲۵۶ نفر بوده که از این تعداد، ۴۰,۸۹۴ نفر را کودکان تشکیل می‌دادند (سرشماری میرزا عبدالغفار، ۱۳۱۱ ش، ص ۱۰۵-۱۰۸).

فهرست منابع

۱. اتحادیه، منصوره. (۱۳۸۸). زنانی که زیر مقنعه کلاهداری کردند. تهران: تاریخ ایران.
۲. اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان. (۱۳۷۷). روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه. تصحیح و توضیح ایرج افشار. تهران: امیرکبیر.
۳. انه، کلود. (۱۳۷۰). گلهای سرخ اصفهان (ایران با اتومبیل). ترجمه فضل‌الله جلوه. تهران: روایت.
۴. بارنز، آلکس. (۱۳۷۳). سفرنامه بارنز (سفر به ایران در عهد فتحعلی شاه قاجار). ترجمه حسین سلطانی فر. چ ۲. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۵. بروگش، هینریش. (۱۳۷۴). در سرزمین آفتاب (دومین سفرنامه هینریش بروگش: تصویری از ایران سده نوزدهم). ترجمه مجید جلیلوند. تهران: مرکز.
۶. بیشوپ، ایزابلا. (۱۳۷۵). از بیستون تا زردکوه بختیاری. ترجمه محراب امیری. تهران: سهند و آژان.
۷. پستمن، نیل. (۱۳۷۸). نقش رسانه‌های تصویری در زوال کودکی (نقش تلویزیون در ربودن گاوهر

- طفولیت از زندگی انسان). ترجمه و نگارش صادق طباطبایی. تهران: اطلاعات.
۸. پولادی، کمال. (۱۳۸۴). بنیادهای ادبیات کودک. تهران: پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
۹. پولاک، یاکوب ادوارد. (۱۳۶۸). سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان. ترجمه کیکاووس جهانداری. تهران: خوارزمی.
۱۰. جوادکی پاشاکی، نازیلا؛ درویش‌پور، آذر. (۱۳۹۸). مروری بر مفاهیم حساسیت نظری و بازاندیشی در تحقیق کیفی. مجله تحقیقات کیفی در علوم سلامت. ۸، ص ۵۷-۶۵.
۱۱. جوانبخت، مهرداد (۱۳۸۱). کنکاشی در سفرنامه‌های ایرانیان از قاجار تا زمان حاضر. ویرایش آزاده رادنژاد. اصفهان: آموزه.
۱۲. جیمز، آلیوس؛ جنکس، کریس؛ پروت، آلن. (۱۳۹۳). جامعه‌شناسی دوران کودکی (نظریه‌پردازی درباره دوران کودکی). ترجمه علیرضا کرمانی و علیرضا ابراهیم‌آبادی. تهران: ثالث.
۱۳. حاتمی، زهرا. (۱۳۹۳). تاریخ کودکی در ایران: تحول و تجدد جایگاه کودک در اندیشه و جامعه ایرانی از آغاز سلطنت ناصرالدین شاه تا پایان سلطنت رضاشاه. پایان‌نامه دکتری تاریخ ایران اسلامی. استاد راهنما: داریوش رحمانیان کوشکی. دانشگاه تهران.
۱۴. حکیمی، محمود. (۱۳۸۳). همراه با سیاحان و جهانگردان. تهران: آرون.
۱۵. دالمانی، هانری رنه. (۱۳۳۵). سفرنامه از خراسان تا بختیاری. ترجمه محمدعلی فره‌وشی. تهران: امیرکبیر.
۱۶. دروویل، گاسپار. (۱۳۶۵). سفر در ایران. ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، تهران: شب‌اوین.
۱۷. دلریش، بشری. (۱۳۷۵). زن در دوره قاجار. تهران: سوره.
۱۸. دوبد، بارون. (۱۳۷۱). سفرنامه لرستان و خوزستان. ترجمه محمدحسین آریا. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. دومرگان، ژاک. (۱۳۳۸). هیئت علمی فرانسه در ایران (مطالعات جغرافیایی). ج ۱. ترجمه و توضیح کاظم ودیعی. تبریز: چهر.
۲۰. ذکایی، محمدسعید. (۱۳۹۶). مطالعات کودکی: مفاهیم، رویکردها و مسائل محوری. فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات. ۱۳ (۴۶). ص ۱۳-۳۵.
۲۱. رابینو، ه-ل. (۱۳۵۷). ولایت دارالمرز ایران: گیلان، ترجمه جعفر خممامی‌زاده، رشت: کتابفروشی طاعتی.
۲۲. رایت، سردینس. (۱۳۶۴). انگلیسی‌ها در میان ایرانیان. ترجمه اسکندر دلد. تهران: انتشارات به‌آفرین.
۲۳. رایس، کلارا کولیور. (۱۳۸۳). سفرنامه کلارا کولیور رایس: زنان ایرانی (راه و رسم زندگی آنان). ترجمه اسدالله آزاد. ویرایش دوم. تهران: کتابدار.
۲۴. ربیعی، مهناز. (۱۳۹۱). بررسی مفهوم کودکی در داستان‌های واقع‌گرای کودک در دهه ۸۰. پایان‌نامه

- کارشناسی ارشد. دانشگاه خوارزمی.
۲۵. رحمانیان، داریوش؛ حاتمی، زهرا. (۱۳۹۳). کودکی و تجدد در دوره رضاشاه. مطالعات تاریخ فرهنگی، پژوهش‌نامه انجمن ایرانی تاریخ. ۵ (۲۰). ص ۶۱-۸۴.
۲۶. رحمانیان، داریوش؛ حاتمی، زهرا. (۱۳۹۵). بازی و سرگرمی کودکان در ایران (۱۲۵۸-۱۳۲۰ ش). جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۷ (۲). ص ۴۵-۶۵.
۲۷. رسول‌زاده، میکائیل. (۱۳۹۶). انگاره‌های جامعه‌شناسی دوران کودکی در ادبیات ایران. فلسفه و کودک. ۱۵ (۸). ص ۹۵-۱۰۲.
۲۸. روزنامه وقایع اتفاقیه. جمعه ۱۹ ربیع‌الثانی ۱۲۶۷. شماره سیم.
۲۹. ژوبر، پیرآمده. (۱۳۲۲). مسافرت به ارمنستان و ایران. ترجمه محمود هدایت. تهران: تابان.
۳۰. سیاح، حمید. (۱۳۴۶). خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت. تهران: ابن‌سینا.
۳۱. شاه‌آبادی فراهانی، حمیدرضا. (۱۳۸۲). مقدمه بر ادبیات کودک: بحثی در شناخت مفهوم دوران کودکی. تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
۳۲. شکوفه به‌انضمام دانش؛ نخستین روزنامه و مجله زنان در ایران. (۱۳۷۷). تهران: اسناد و کتابخانه ملی ایران.
۳۳. شمیم، علی‌اصغر. (۱۳۸۰). ایران در دوره سلطنت قاجار. ج ۲. تهران: زریاب.
۳۴. صداقت، مرضیه. (۱۳۸۹). انگاره و تصویر کودک در برخی متون ادبی فارسی پیش و پس از مشروطه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه هرمزگان.
۳۵. عابد خراسانی، محمودرضا. (۱۳۸۹). درآمدی بر حقوق کودک: مطالعه تطبیقی در نظام‌های حقوقی ملی و بین‌المللی. تهران: میزان.
۳۶. علاقه‌بند، علی. (۱۳۷۹). مقدمات مدیریت آموزشی. تهران: دانشگاه پیام نور.
۳۷. علی‌زاده اصل، علی. (۱۳۹۱). بررسی شخصیت کودک در آثار داستانی مرادی کرمانی و محمدرضا بایرامی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه ارومیه.
۳۸. فلور، ویلم. (۱۳۸۶). سلامت مردم در ایران قاجار. ترجمه ایرج نبی‌پور. بوشهر: دانشگاه علوم پزشکی.
۳۹. فیاضی، عمادالدین. (۱۳۹۰). تأثیر خرافات و عقاید انحرافی بر گسترش بیماری‌ها در عصر قاجار. فصلنامه مسکویه. ۶ (۱۹). ص ۷۳-۹۸.
۴۰. کاشفی خوانساری، سیدعلی. (۱۳۸۲). از باب قرائت اطفال: کودکان و مطبوعات پیش از مشروطه در ایران. تهران: قدیانی.
۴۱. کریم‌خانی زند، مصطفی. (۱۳۹۱). پیدایش مدرسه جدید در ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی. استاد راهنما: حسین کچوئیان. دانشگاه تهران.
۴۲. کریمی، عبدالعظیم. (۱۳۷۶). تفکر شهودی در کودکان و ضرورت بازگشت به کودکی. پژوهشکده

- ادبیات کودک و نوجوان. ۱۰. ص ۷-۲۶.
۴۳. کریمی، عبدالعظیم. (۱۳۸۷). کودکی بازیافته. چ ۵. تهران: عابد.
۴۴. گروته، هوگو. (۱۳۶۹). سفرنامه گروته. ترجمه مجید جلیلود. تهران: مرکز.
۴۵. گنج بخش زمانی، محسن. (۱۳۸۹). تحولات بهداشتی در اواخر دوره قاجاریه (به روایت اسناد). فصلنامه تاریخ پزشکی. ۲ (۲). ص ۱۴۵-۱۷۱.
۴۶. لایارد، سراوستن هنری. (۱۳۶۷). سفرنامه لایارد یا ماجراهای اولیه در ایران. ترجمه مهرداد امیری. تهران: وحید.
۴۷. لئونارد، مادلین. (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی کودکان. ترجمه منصور حقیقتیان و علی سیف‌زاده. تهران: جامعه‌شناسان.
۴۸. مجله یادگار. (۱۳۲۶). سابقه تمدن جدید در ایران؛ آبله‌کوبی در ایران. ۳۳.
۴۹. مدنی قهفرخی، سعید؛ زینالی، امیرحمزه. (۱۳۹۰). آسیب‌شناسی حقوق کودکان در ایران. تهران: میزان.
۵۰. ملکم، جان. (۱۳۷۹). تاریخ کامل ایران. ج ۱. ترجمه میرزا اسماعیل حیرت. تهران: افسون.
۵۱. میرزا عبدالغفار. (۱۲۸۶ق). عدد ابنیه: شماره نفوس در دارالخلافة تهران. ۱۳۱۱ تا ۱۳۱۲ خورشیدی.
۵۲. نواح، عبدالرضا. (۱۳۷۸). کودکی به مثابه پدیداری اجتماعی. مجله علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه شهید چمران. ۳ (۶). ص ۸۹-۱۰۴.
۵۳. ویشارد، جان. (۱۳۶۳). بیست سال در ایران. ترجمه علی پیرنیا. تهران: نوین.
۵۴. ویلز، چارلز جیمز. (۱۳۶۸). ایران در یک قرن پیش. ترجمه محمدحسین قراگوزلو. تهران: اقبال.
۵۵. هیلن برند، روبرت. (۱۳۸۰). معماری اسلامی: شکل، کارکرد و معنی. ترجمه باقر آیت‌الله شیرازی. تهران: روزنه.
۵۶. بیت، چارلز ادوارد. (۱۳۶۵). خراسان و سیستان: سفرنامه کلنل بیت به ایران و افغانستان. ترجمه قدرت‌الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری. تهران: یزدان.
57. Aries Philipe. (1962). *Centuries of childhood*. London: Penguin Book Ltd.
58. Dewey, J. (1916). *Democracy and Education*. USA: Macmillan Company.
59. Heywood, C. (2001). *A History of Childhood: Children and Childhood in Western from the Medieval to Modern Times*. Cambridge: Policy Press and Blackwell.
60. Mills, R. (2000). *Perspectives of Childhood, Childhood Studies*. Eds. J. Millds London: Rutledge.
61. Zeihe, H. (1990). *die entwicklung der kindheit in der soziologio gesellschaft im umbruch*. Frankfurt: campus verlag.
62. Zelitzer, V. A. (1985). *Pricing the Priceless Child: The Changing Social Value of Children*. New York: Basic books.



Theoretical Foundations and Normative Framework of the Holy Quran and Its Role in the Reconstruction of Social Knowledge

Ehsan Nazari¹ | Hasan Kharaghani² | Mohammad Soltanieh³

1. Ph.D. Student, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: ehsan.nazari1375@yahoo.com
2. Corresponding Author, Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: kharaghani@razavi.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: m.soltanieh@mail.razavi.ac.ir

Article Info

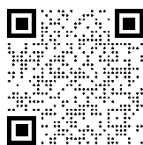
Article type:
Review Article

Article history:

Received: 14
December 2025
Accepted: 25
May 2026
Available online
10 June 2026

Keywords:

Holy Quran,
Social
Knowledge,
Theoretical
Foundations,
Normative
Framework.



ABSTRACT

Modern social knowledge, influenced by the developments of the Enlightenment and positivist perspectives, with its emphasis on empiricism and secular principles, has reduced the human being to a material and self-sufficient entity, while neglecting spiritual, monotheistic, and moral dimensions. This approach, which separates religion from social arenas, is incompatible with Islamic culture and values, leading to social crises and confusion in understanding the nature of humanity. In Islamic societies, this imported knowledge cannot effectively address social issues. Therefore, there is a need to reconstruct it based on the theoretical and normative foundations of the Holy Quran. The purpose of this article is to examine the role of the Holy Quran in reconstructing social knowledge through the critique of non-divine foundations and the presentation of a monotheistic and morality-centered framework that is consistent with Islamic culture and helps regulate social relations and structures. The fundamental question of this research is: how can the theoretical and normative foundations of the Quran reconstruct social knowledge so that it aligns with Islamic values and contributes to resolving social issues? The method of discussion is analytical-citational, proceeding through the interpretation of Quranic verses, citation of Islamic sources, and comparative critique of Western theories. The results generally indicate that the Holy Quran, through its critique of the secular foundations of modern social knowledge and the presentation of a monotheistic anthropology, reconstructs social knowledge. Moreover, the normative framework of the Quran, based on monotheism-centeredness (Tawhīd-Mihwari) and morality-centeredness (Akhlaq-Mihwari), regulates social behaviors and relations in pursuit of human well-being and divine proximity.

Cite this article: Nazari, E.; Kharaghani, H.; Soltanieh, M. (2026). Theoretical Foundations and Normative Framework of the Holy Quran and Its Role in the Reconstruction of Social Knowledge. *Islamic Social Studies*, 31(132), 27-57. <https://doi.org/10.30513/iss.2026.7930.1424>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



پژوهش‌های اجتماعی اسلام

ISSN Print: 1025-8117
Online: 2783-5375

مبانی نظری و چارچوب هنجاری قرآن کریم و نقش آن در بازسازی دانش اجتماعی

احسان نظری^۱ | حسن خرقانی^۲ | محمد سلطانیه^۳

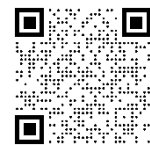
۱. احسان نظری، دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی، رایانامه: ehsan.nazari1375@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: kharaghani@razavi.ac.ir

۳. دانشیار، گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: m.soltanieh@mail.razavi.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی	دانش اجتماعی مدرن، متأثر از تحولات روشنگری و دیدگاه‌های پوزیتیویستی، با تأکید بر حس‌گرایی و اصول سکولاریسم، انسان را به موجودی مادی و خودبنیاد تقلیل داده و از جنبه‌های معنوی، توحیدی و اخلاقی غفلت ورزیده است. این رویکرد، که دین را از عرصه‌های اجتماعی جدا می‌داند، با فرهنگ و ارزش‌های اسلامی ناسازگار است و منجر به بحران‌های اجتماعی و سردرگمی در شناخت ماهیت انسان شده است. در جوامع اسلامی، این دانش وارداتی نمی‌تواند به‌طور مؤثر به مسائل اجتماعی پاسخ دهد. از این رو نیاز به بازسازی آن بر اساس مبانی نظری و هنجاری قرآن کریم احساس می‌شود. هدف این مقاله بررسی نقش قرآن کریم در بازسازی دانش اجتماعی از طریق نقد مبانی غیرالهی و ارائه چارچوبی توحیدی و اخلاق‌محور است که با فرهنگ اسلامی همخوانی داشته باشد و به تنظیم روابط و ساختارهای اجتماعی کمک کند. سؤال اساسی پژوهش پیش رو این است که مبانی نظری و هنجاری قرآن چگونه می‌توانند دانش اجتماعی را بازسازی کنند تا با ارزش‌های اسلامی سازگار شده و به حل مسائل اجتماعی باری رساند. روش بحث تحلیلی استنادی است که با تفسیر آیات قرآن، استناد به منابع اسلامی و نقد تطبیقی نظریه‌های غربی پیش می‌رود. نتایج به‌دست آمده به‌طور کلی نشان می‌دهد که قرآن کریم با نقد مبانی سکولار دانش اجتماعی مدرن و ارائه انسان‌شناسی توحیدی، دانش اجتماعی را بازسازی می‌کند و چارچوب هنجاری قرآن، مبتنی بر توحیدمحوری و اخلاق‌محوری، رفتارها و روابط اجتماعی را در راستای سعادت و قرب الهی تنظیم می‌نماید.

کلیدواژه‌ها:
قرآن کریم، دانش اجتماعی، مبانی نظری، چارچوب هنجاری.



استناد: نظری، احسان؛ خرقانی، حسن؛ سلطانیه، محمد. (۱۴۰۵). مبانی نظری و چارچوب هنجاری قرآن کریم و نقش آن در بازسازی دانش اجتماعی. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۱(۱۳۲)، ۵۷-۲۷.

<https://doi.org/10.30513/iss.2026.7930.1424>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان

مقدمه

در دنیای معاصر، دانش اجتماعی به عنوان علمی که به بررسی کنش های انسانی، ساختارهای جامعه و پیامدهای آنها می پردازد، با چالش های بنیادینی روبه روست. این دانش که ریشه در تحولات روشنگری مدرن و دیدگاه های پوزیتیویستی دارد، اغلب بر پایه حس گرایی، تجربه گرایی و جدایی دین از عرصه های اجتماعی بنا شده و به پدیده های کلان اجتماعی مانند فرهنگ، ارزش ها و مبانی الهی بی توجه مانده است.

مسئله اصلی این است که دانش اجتماعی غربی با تمرکز بر اصول سکولار، انسان را به موجودی خودبنیاد و مادی گرا تقلیل داده و جنبه های معنوی، توحیدی و اخلاقی را نادیده می گیرد. این رویکرد نه تنها به سردرگمی در شناخت ماهیت انسان و هدف زندگی منجر شده، بلکه بحران های اجتماعی را تشدید کرده است.

در جوامع اسلامی، این دانش وارداتی با فرهنگ و ارزش های قرآنی ناسازگار است و نیاز به بازسازی آن بر اساس مبانی نظری و هنجاری قرآن کریم احساس می شود؛ زیرا قرآن نه تنها کتاب هدایت فردی، بلکه منبع جامعی برای تنظیم روابط اجتماعی، کنش ها و ساختارهای جامعه است. بر این اساس، هدف اصلی این مقاله بررسی نقش مبانی نظری و چارچوب هنجاری قرآن کریم در بازسازی دانش اجتماعی است.

ضرورت این بررسی از آنجا ناشی می شود که دانش اجتماعی فعلی، بدون استمداد از وحی الهی، قادر به حل مشکلات پیچیده جوامع اسلامی نیست؛ درحالی که قرآن کریم به عنوان منبع شناخت و حیانی، با تأکید بر سنت های الهی و قوانین تکوینی، می تواند دانش اجتماعی را از غفلت نسبت به ابعاد کلان فرهنگی و تمدنی رهایی بخشد و جامعه ای سالم برای رشد و تعالی انسان فراهم سازد.

روش بحث در این مقاله تحلیلی استنادی است که بر پایه تفسیر آیات قرآن کریم، استناد به منابع معتبر اسلامی و نقد تطبیقی با نظریه های غربی پیش می رود. این روش با استفاده از استدلال های قرآنی، به صورت منسجم و گام به گام، به

دستیابی به نتایج کاربردی می‌پردازد.

سؤال اساسی این پژوهش این است: مبانی نظری و چارچوب هنجاری قرآن کریم چگونه می‌توانند دانش اجتماعی را بازسازی کنند تا با فرهنگ اسلامی سازگار شده و به حل مسائل اجتماعی کمک نماید؟

پاسخ به این سؤال نه تنها به درک عمیق‌تری از نقش قرآن در علوم انسانی منجر می‌شود، بلکه زمینه‌ای برای تدوین دانش اجتماعی اسلامی فراهم می‌آورد که بر پایه توحید، عدالت و اخلاق استوار است.

پیشینه پژوهش: با تتبع صورت گرفته، مقاله‌ای که به نقش مبانی نظری و چارچوب هنجاری قرآن کریم در بازسازی دانش اجتماعی بپردازد، یافت نشد. گرچه برخی از پژوهشگران سعی نموده‌اند گام‌هایی در این مسیر بردارند، ولی هریک از جهاتی دارای کاستی است که در ذیل به بیان آنها می‌پردازیم:

۱. مقاله «مبانی جامعه‌شناسی در قرآن» از کریم خان محمدی؛ نگارنده در این مقاله به بررسی «ماهیت جامعه» از دیدگاه جامعه‌شناسان و متفکران اسلامی پرداخته است و در نقد عمیق مبانی سکولار دانش اجتماعی و ارائه چارچوب عملیاتی مطلبی ذکر نشده است که وجه تمایز آن با پژوهش پیش رو در همین امر است.

۲. مقاله «بنیان‌های نظری جامعه‌شناسی در قرآن» از محسن صادقی امینی؛ نویسنده در این مقاله بیشتر به دسته‌بندی آیات و استخراج قاعده‌مندگی اجتماعی از این آیات می‌پردازد و تأکید اصلی بر وجود و ظهور قانونمندی جامعه در قرآن است؛ درحالی‌که مقاله حاضر بیشتر به فرایند اسلامی‌سازی دانش و نحوه بازسازی مفاهیم اجتماعی از منظر اسلامی می‌پردازد و رویکردی بیشتر به کاربرد قرآنی برای ساختن چارچوب دانش اجتماعی دارد.

۳. مقاله «مبانی ابتدای علوم انسانی بر متون دینی» از علی نصیری؛ در این مقاله دین، کاتالیزور و چارچوب ارزش‌گذاری برای اسلامی‌سازی روش‌های پژوهش دانسته شده است؛ درحالی‌که مقاله حاضر قرآن را به عنوان منبع قانونی برای استخراج قاعده‌مندگی‌های اجتماعی می‌بیند. گرچه هر دو مقاله به وجود

پیوستگی میان دین و جامعه اشاره دارند.

۴. مقاله «عوامل مؤثر بر هنجارسازی فرهنگی از دیدگاه قرآن کریم» از سیدمحسن میرسندسی؛ در این مقاله، از منظر قرآن به عواملی که موجب ایجاد و گسترش فرهنگ و هنجارهای مطلوب در جامعه می‌شود، پرداخته شده است و از دادن چارچوب هنجاری و ویژگی‌های آن غفلت شده است؛ درحالی‌که در مقاله حاضر علی‌رغم بیان هنجارهایی کلی و اساسی از منظر قرآن، به ارائه چارچوب هنجاری و ویژگی‌های آن پرداخته شده است.

۵. مقاله «موانع پایبندی به هنجارها از نگاه قرآن کریم» از سیدمحسن میرسندسی؛ در این مقاله نگارنده به بررسی زمینه‌ها و عواملی که از دیدگاه قرآن مانع تحقق و اشاعه هنجارهای مطلوب در جامعه می‌شود، پرداخته است؛ درحالی‌که در مقاله پیش رو اساساً در پی پرداختن این وجه نبوده‌ایم و در صدد ارائه چارچوب هنجاری برای بازسازی دانش اجتماعی از منظر قرآن برآمده‌ایم.

۱. مفهوم‌شناسی «دانش اجتماعی»

مفهوم دانش اجتماعی را با توجه به موضوع آن می‌توان در سه دسته جای داد: یک) برخی جامعه‌شناسان نظیر ماکس وبر موضوع دانش اجتماعی را به کنش اجتماعی انسان که خردترین و نخستین پدیده اجتماعی است، محدود کرده‌اند (وبر، ۱۳۷۱، ص ۳۳). بر این اساس، دانش اجتماعی در حقیقت علم به کنش اجتماعی انسان‌هاست. این گروه از نظر به پدیده‌های کلان و تأثیراتی که این پدیده‌ها بر کنش‌های اجتماعی افراد و دیگر پدیده‌های خرد اجتماعی دارند، غافل‌اند و ابعاد کلان فرهنگی و تمدنی نظام اجتماعی را نادیده انگاشته یا آن را به فعالیت‌ها و کنش‌های اجتماعی افراد تقلیل داده‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۵۸).

دو) در مقابل گروه نخست، برخی دیگر موضوع دانش اجتماعی را علم به پیامدهای کنش اجتماعی انسان دانسته‌اند. بر این اساس، آنان نقش افراد و کنش‌های اجتماعی آنان را ضعیف و کم‌اهمیت دانسته‌اند و معتقدند فرد و کنش‌های او تحت تأثیر پدیده‌های کلان اجتماعی شکل می‌گیرد و هویت مستقل فردی و تأثیر او بر تغییر نظام اجتماعی و مسئولیتی که متوجه اوست را نادیده

انگاشته‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۵۹).

سه) گروه سوم افرادی هستند که بین دو گروه قبلی جمع کرده‌اند و موضوع علم اجتماعی را هم علم به کنش اجتماعی افراد دانسته‌اند و هم علم به پیامدهای آن. آنان کوشیده‌اند تا تأثیری را که فرد در تکوین نظام اجتماعی دارد و آثاری که نظام اجتماعی به دنبال می‌آورد و اضطراهایی را که فرد در مقابل نظام اجتماعی پیدا می‌کند، شناسایی کنند. شهید مطهری را می‌توان از پیش‌گامان این نظریه دانست که کوشیده است تا با طرح نظریه اصالت فرد و جامعه، مبانی لازم را برای تدوین این نظریه فراهم سازد (نک. مطهری، ۱۴۰۱، ص ۲۳).

بنا بر آنچه که گفته شد، هریک از گروه‌های اول و دوم نسبت به جنبه‌هایی از دانش اجتماعی غفلت ورزیده‌اند. بر این اساس، تعریفی که گروه سوم از دانش اجتماعی، تعریفی جامع‌تر و کامل‌تر است. بنابراین دانش اجتماعی عبارت است از «علم به کنش‌های اجتماعی و پیامدهای آن» و دانش اجتماعی مسلمین نیز در صدد کشف علم اجتماعی متناسب و متنظر با فرهنگ و ارزش‌های جامعه موردنظر است (نک. حسین زاده یزدی؛ ملاباشی، ۱۳۹۹، ص ۲).

۲. بهره‌گیری از قرآن در دانش اجتماعی

در قرون نوزدهم در مسیر تحولات روشنگری مدرن در عصر رنسانس و پیشرفت علوم طبیعی، دیدگاه حس‌گرایانه و تجربی در علوم غلبه یافت و حس و تجربه تنها ابزار معرفت شناخته شد. این مهم تأثیر خود را بر دانش اجتماعی نیز گذاشت و آگوست کنت فرانسوی، با تأثیرپذیری از این دیدگاه در ابتدا این دانش را فیزیک اجتماعی نامید و سپس لفظ جامعه‌شناسی را برای آن برگزید که به «جامعه‌شناسی پوزیتیویستی» شناخته می‌شود. زیرا او شناخت‌های شهودی، وحیانی و عقلانی را شناخت غیرعلمی می‌دانست و بر اساس این دیدگاه، کسانی که از ابزارهای معرفتی عقلانی و وحیانی برای شناخت عالم استفاده می‌کنند، از معرفت علمی بهره‌ای ندارند و از همین جهت، دانش اجتماعی پیشینیان که از این ابزارها بهره می‌جستند، فاقد وجاهت علمی تلقی شد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۷۶ و ۷۷).

این در حالی است که شناخت وحیانی مهم‌ترین بخش از شناخت علمی در

جهان توحیدی است که گسسته از زندگی دنیوی و مسائل آن نیست، بلکه ناظر به مسائلی است که برای بشر در زندگی این جهان و در فرهنگ و شناخت عمومی جامعه وجود دارد. پیامبران نیز برای حل مشکلات و رفع موانع و بندهایی آمده‌اند که نظام‌های اجتماعی در راه رشد و رستگاری انسان‌ها به وجود آورده‌اند (اعراف، ۱۵۷).

با این حال، وحی الهی از منبع طبیعی یا شناخت عمومی و اموری از این قبیل استفاده نمی‌کند، بلکه منبع آن علم و اراده الهی است؛ گرچه شناخت و حیانی با شناخت عقلانی و تجربی مخالفتی ندارد و قرآن هر سه آنها را از منابع شناخت معرفی می‌کند (نک. اسراء، ۹؛ احزاب، ۴؛ جن، ۱۰۱؛ حج، ۴۶).

قرآن کریم، که از علم الهی نشئت گرفته و حاصل تجربه هیچ بشری از امری قدسی و غیر آن نیست، برای هدایت بشر در همه ابعاد زندگی انسانی نازل شده تا او را به حیات طیبۀ دنیوی و اخروی نائل سازد. قرآن کتابی است که به تبیین حقایق هستی و توصیف پدیده‌های انسانی پرداخته و از حقیقت رفتار و کنش آدمی خبر می‌دهد و پیامدهای تکوینی و سنن حاکم بر آن را روشن می‌سازد. قرآن با ارائه چارچوب‌ها، مبانی و اصول مبتنی بر توحید، به تنظیم نهادهای اجتماعی پرداخته و احکام و قوانین متناسب با آن را تجویز نموده است و سعی در شکل‌دهی جامعه‌ای منسجم و پایدار دارد. این کتاب آسمانی با در نظر گرفتن ویژگی‌های ذاتی آدمی همچون حب ذات، در تلاش است تا بحران‌ها و تعارضات اجتماعی را مدیریت کند و جامعه‌ای سالم به عنوان بستری برای رشد و تعالی انسان فراهم سازد. در ادامه به تبیین نقش مبانی نظری و هنجاری قرآن در بازسازی دانش اجتماعی می‌پردازیم.

۳. مبانی نظری دانش اجتماعی از منظر قرآن کریم

مبانی نظری یا به عبارت دیگر مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی که شالوده و بنیان فکری دانش اجتماعی است که بر نوع به نگاه به جهان، ابعاد وجودی و ویژگی‌های انسان، هدف زندگی، تعریف کمال و سعادت و مسائل بنیادینی از این دست استوار است.

در اندیشه قرآنی، رابطه خداوند با جهان و انسان بر اساس رابطه خالقیت (رعد، ۱۶؛ زمر، ۶۲؛ انعام، ۱۰۲؛ غافر، ۶۲)، ربوبیت (حمد، ۱؛ انعام، ۱۶۴؛ سجده، ۵)، مالکیت (بقره، ۲۸۴؛ آل عمران، ۱۰۹؛ نساء، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲)، حاکمیت (بقره، ۱۰۷؛ انعام، ۵۷، ۶۲؛ یوسف، ۴۰، ۶۷؛ قصص، ۷۰، ۸۸؛ غافر، ۱۲؛ مائده، ۱۷، ۱۸، ۴۰، ۱۲۰) و رازقیت (هود، ۶؛ عنکبوت، ۶۰) استوار است.

قرآن همچنین انسان را با ویژگی‌های خاصی معرفی کرده که مبانی و چارچوب‌های کلی «انسان‌شناسی» را نمایان می‌سازد. از دید قرآن، انسان موجودی دوبعدی، جسم و روح (حجر، ۲۸ و ۲۹؛ سجده، ۷-۹)، با فطرت الهی (روم، ۳۰)، برخوردار از غرایز سرکش (یوسف، ۵۳) اما مهارشدنی، دارای اختیار (کهف، ۲۹؛ رعد، ۱۱؛ انسان، ۳) و مسئولیت و تکلیف (بقره، ۱۸۶؛ نحل، ۹۳؛ تکهاتر، ۷؛ زاریات، ۱۹)، امانت‌دار الهی (احزاب، ۷۲؛ نور، ۳۳)، با خلقتی هدفمند (مؤمنون، ۱۱۵؛ قیامت، ۳۶) و حیاتی جاوید (هود، ۱۰۷ و ۱۰۸؛ توبه، ۱۰۰) است که می‌تواند با عنصر اساسی «تزکیه نفس» (بقره، ۱۲۹؛ شمس، ۹) به کمال وجودی خود یعنی «خلیفه‌اللهی» (بقره، ۳۰) برسد.

هدف نهایی ترسیم شده برای انسان «تقرب به خداوند از مسیر عبودیت الهی» است (مؤمنون، ۱۱۵؛ قمر، ۵۵؛ نجم، ۴۲؛ قیامت، ۲۲ و ۲۳؛ فجر، ۲۷-۳۰؛ زاریات، ۵۶) و هدف میانی مطلوب برای او «بیشینه کردن سود و لذت مادی و معنوی، دنیوی و اخروی با ترجیح منافع معنوی و اخروی به هنگام تزاحم» است. آزادی حقیقی انسان در رهایی از بند هوا و هوس است (فرقان، ۴۳؛ جاثیه، ۲۳)، بی‌آنکه نیازهای مادی او نادیده گرفته شود (اعراف، ۳۲؛ قصص، ۷۷).

در اندیشه قرآنی، سرنوشت هر ملتی برای ایجاد تغییر، توسط خود آنان رقم می‌خورد و نه به جبر تاریخ و محیط (رعد، ۱۱؛ کهف، ۱۴؛ تحریم، ۱۱ و ۱۰).

بدیهی است که تنها مکتبی می‌تواند آدمی را به کمال خود برساند که با شناخت دقیق از ماهیت انسان و هدف خلقت او، تمام نیازها و اقتضائات روحی و جسمی و دنیوی و اخروی را در نظر گیرد و از نگرش تک‌بعدی به او بپرهیزد. تعدد و تنوع تعاریف ارائه شده از انسان حاکی از نوعی سرگشتگی و ناتوانی بشر در دستیابی به درکی روشن و جامع از حقیقت خویش و مسیر کمال انسانی است (هنری، ۱۳۶۲).

ص ۲۹؛ ۱۷۸ و ۱۷۹؛ ۳۵۰-۳۵۳؛ ۴۱۹ و ۴۲۰؛ لوفان بومر، ۱۳۸۰، ص ۸۱۱؛ بیگدلی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۹-۳۲۴). این سرگشتگی تا آنجا پیش رفته است که برخی متفکران غربی اساساً هرگونه سخن از سرنوشت مشترک نوع بشر را مردود دانسته و بحث درباره «ماهیت انسان» را امری عبث و بی فرجام تلقی کرده اند (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵). در همین راستا ارنست کاسیرر، فیلسوف برجسته آلمانی، با بررسی بحران خودشناسی در قرن بیستم مجموعه ای از دیدگاه های پیچیده و گاه متعارض درباره انسان عرضه می دارد (لوفان بومر، ۱۳۸۰، ص ۸۷۵). برآیند این مباحث آن است که بدون بهره گیری از وحی و کلام آفریننده انسان، دستیابی به یک انسان شناسی منسجم و نتیجه بخش امکان پذیر نخواهد بود.

۳-۱. نقش مبانی نظری قرآن کریم در بازسازی دانش اجتماعی

نقش اساسی مبانی نظری قرآن کریم نقد جهان بینی غیرالهی در نظریه های اجتماعی است که به منظور پایه ریزی بنیان های نظری دانش اجتماعی مبتنی بر قرآن کریم شکل می گیرد. این مسئله موضوعی بنیادین است که نیازمند بررسی دقیق ابعاد مختلف آن می باشد که در این مجال در ذیل ۴ محور کلی و اساسی به آن می پردازیم:

۳-۱-۱. نقد جدایی دین از جامعه و ارائه پیوند دین و اجتماع

جداسازی دین از عرصه های گوناگون حیات بشری از غرب و در تقابل با کلیسا ظهور کرد و به تدریج به دیگر جوامع و ادیان تسری یافت. دلیل اصلی شکل گیری این اندیشه معارف نارسای کلیسا در عرصه عقل و علم از یک سو و مداخلات گسترده و نابجای کلیسای قرون وسطا در سیاست و اجتماع و حتی مسائل علوم بشری به اسم مسیحیت همراه با زور و تهدید و شکنجه و قتل افراد بود (نک. مطهری، ۱۴۰۲، ص ۵۵-۷۲).

در عصر رنسانس، آموزه های کلیسا و نهاد شده و اندیشه دئیسم (الهیات طبیعی) جایگزین آن گردید. بنا بر این اصل، خدا صرفاً خالق و مبدع هستی است، اما نقشی در اداره جهان ندارد (نک. باربور، ۱۳۷۹، ص ۶۵).

پذیرش این اصل، به عنوان پایه اساسی سکولاریسم، دو پرسش جدی مطرح کرد

که پاسخ به آن، مبانی این اصل را ایجاد نمود.

پرسش اول، در امور تکوینی: اگر خدا نقشی در اداره جهان ندارد، پس چه نیرویی جهان هستی را اداره می‌کند؟

برای پاسخ به این پرسش اصل ناتورالیسم پدید آمد (نک. تفضلی، ۱۳۸۸، ص ۷۰؛ ۸۶؛ ژید: ریست، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۱۴؛ ۱۰۷ و ۱۰۸). این اصل بیان می‌کند که قانونمندی جهان هستی موجب اداره آن می‌شود. پیامد چنین دیدگاهی پذیرش حاکمیت قوانین طبیعی بر تمامی پدیده‌های عالم، از جمله حیات اجتماعی انسان است. از این رو، ناتورالیسم به مثابه تکمیل‌کننده دئیسم تلقی می‌شود؛ زیرا با کنار نهادن باور به تدبیر و ربوبیت الهی در جهان، سلطه قوانین طبیعی جایگزین آن گردید (ایروانی (ب)، ۱۴۰۳، ص ۲۹۵). بر همین مبنا، الگوی علوم طبیعی به عنوان تنها الگوی معتبر شناخت معرفی شد و این رویکرد به «اصالت طبیعت» موسوم گشت (نک. لنکستر، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۱۹۳؛ لوفان بومر، ۱۳۸۰، ص ۶۵۹ و ۶۶۰؛ لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵). بدین سان، اندیشه دئیسم تأثیر خود را بر روش‌شناسی علمی و معیارهای سنجش علمیت گزاره‌ها بر جای نهاد.

پرسش دوم: با حذف دین و وحی (کلیسا) از مرجعیت تشخیص خیر و شر و قانون‌گذاری، کدام فرد یا نهادی باید این نقش را ایفا کند؟

برای پاسخ به این پرسش اصل اومانیزم پدید آمد. انسان محوری اندیشه‌ای است که بر منافع و ارزش‌های بشری تمرکز یافته و خواست انسان را ملاک و معیار خود قرار داده است (نک. آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۴۰) و با توجه به تكثر سلاقی، اهداف و اندیشه‌های آنان، نظر اکثریت انسان‌ها مرجع تشخیص قرار داده شد و بدین ترتیب، هرآنچه که مخالف با خواست اکثریت انسان‌ها بود و در برابر خواست آنان مانعی محسوب می‌شد، کنار گذاشته شد و اصل لیبرالیسم را پدید آورد. از این رو، این اصل که طی چهار قرن اخیر به عنوان یکی از آموزه‌های محوری تمدن غرب مطرح بوده است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۷۶)، در حقیقت حاصل سکولاریسم و هم‌نشینی با دو اصل «اصالت فرد» و «آزادی فرد» به شمار می‌آید (نک. آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۹؛ نمازی، ۱۳۷۴، ص ۸۸).

بنا بر آیات قرآن، هیچ‌یک از مبانی منتهی به سکولاریسم با قرآن سازگار نیست و از این بین، تنها اصل ناتورالیسم با اصلاح و تبیینی دیگر می‌تواند مقرون به صواب باشد. آیات متعدد دال بر ربوبیت و تدبیر الهی بر جهان هستی، نقش و تأثیرگذاری مستمر الهی بر امور تکوینی را ثابت می‌کند (انعام، ۱۶۴؛ سجده، ۵؛ واقعه، ۶۳ و ۶۴).

ربوبیت الهی دربرگیرنده هدایت تکوینی موجودات (طه، ۵۰) و هدایت تشریعی انسان (انسان، ۳؛ آل عمران، ۳ و ۴؛ لیل، ۱۲) است. اما چه بسا اصل ناتورالیسم با «سنة الله» در قرآن این‌همانی داشته باشد. بنا بر اندیشه قرآنی، سنت‌های الهی قوانین ثابت جهان‌اند (احزاب، ۳۸؛ فاطر، ۴۳؛ فتح، ۲۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۴۳۵؛ ج ۱۸، ص ۲۹۶) و نظام اسباب و مسببات نیز بخشی از سنت‌های الهی است (نک. کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۲).

بنابراین، دیدگاه قرآنی با اصل ناتورالیسم در مورد قانونمندی جهان مشابهت و تا حد زیادی تطابق دارد؛ با این تفاوت که بر اساس اندیشه قرآنی، اراده پروردگار بر قوانین جهان و تحقق پدیده‌ها نافذ است (نک. ایروانی (ب)، ۱۴۰۳، ص ۲۹۹).

بنا بر معارف قرآنی، مالکیت خدا نسبت به جهان اثر مستقیم خالقیت و ربوبیت اوست (نک. آل عمران، ۱۰۹؛ نساء، ۱۲۶؛ ۱۳۱ و ۱۳۲؛ بقره، ۲۸۴). برآیند این اصل آن است که حق حاکمیت و قانون‌گذاری منحصرأز آن خداوند است (نک. انعام، ۵۷؛ ۶۲؛ یوسف، ۴۰؛ ۶۷؛ قصص، ۷۰؛ ۸۸؛ غافر، ۱۲؛ بقره، ۱۰۷؛ مائده، ۱۸ و ۴۰؛ ۱۲۰) و اوست که حدود قوانین اجتماعی، حقوق و آزادی‌های فردی را تعیین و تبیین می‌کند (یوسف، ۴۰).

بنابراین قرآن کریم مبانی سکولاریسم را مورد نقد قرار داده و از طرف دیگر آموزه جدایی دین از عرصه‌های اجتماعی نیز با دسته‌های مختلفی از آیات قرآن کریم در تضاد و مردود است:

- آیات فراوانی که به بهره‌مندی از مواهب دنیا ترغیب کرده است و دستورات و توصیه‌هایی در این باره نیز ارائه کرده است: اعراف، ۳۱ و ۳۲؛ قصص، ۷۷؛ انعام، ۱۲۱؛ ۱۴۱؛ بقره، ۱۶۸؛ ۱۷۳؛ ۱۸۷؛ مؤمنون، ۵۱.

- آیاتی که چارچوب احکام اسلامی اقتصادی را تبیین و توصیه‌های اخلاقی در این باره ارائه کرده است: نحل، ۱۴؛ نساء، ۲۹؛ بقره، ۱۸۸؛ ۲۷۵؛ ۲۸۲؛ شعراء، ۱۸۱-

۱۸۳؛ مائده، ۱؛ فرقان، ۶۷.

- آیات مربوط به مسائل سیاسی، سیاست خارجی و نفی سلطه کفار: فتح، ۱۰؛ ممتحنه، ۲۱؛ ۸ و ۹؛ ۱۲؛ نساء، ۱۴۱.

- آیات مربوط به حکومت مستضعفان در زمین: اعراف، ۱۳۷؛ قصص، ۵ و ۶؛ نور، ۵۵.

- آیات نفی حاکمیت کفر و طاغوت و پرهیز از مراجعه به قضات جور: بقره، ۲۵۶ و ۲۵۷؛ نساء، ۵۱؛ ۶۰؛ ۶۵؛ نحل، ۳۶؛ هود، ۵۹.

- آیات بیانگر ویژگی‌های حاکم و مدیر: یوسف، ۵۵ و ۵۶؛ بقره، ۲۴۷.
- آیات مربوط به قوانین جزایی (حدود و قصاص): مائده، ۳۳؛ نور، ۲؛ ۴؛ بقره، ۱۷۸؛ ۳۸.

- آیات دال بر لزوم حاکمیت قوانین الهی در قضاوت: مائده، ۴۲؛ ۴۸ و ۴۹؛ ص، ۲۶.

- آیات جهاد، جنگ و صلح: نساء، ۷۵؛ انفال، ۵۸؛ ۶۰ و ۶۱؛ توبه، ۲۹؛ محمد، ۴.
- آیات مربوطه به اقامه قسط و عدل: حدید، ۲۵.
- آیات دال بر لزوم اقتدار جامعه اسلامی: انفال، ۶۰؛ فتح، ۲۹.
- آیات مربوط به حقوق و اخلاق اجتماعی: حجرات، ۹-۱۲؛ نور، ۱۹؛ ۲۳.
- آیات مربوط به حقوق خانواده: بقره، ۲۳۱؛ نساء، ۴؛ ۳۴؛ اسراء، ۲۳.

۳-۲. نقد انسان‌محوری و ارائه توحیدمحوری

اومانیسم یا انسان‌محوری جریانی فکری است که بر منافع، ارزش‌ها و خواسته‌های بشری تمرکز دارد. در این نگرش، اصالت و محوریت نه به خداوند، بلکه به انسان واگذار می‌شود. بدین سان، تجربه فردی یگانه معیار شناخت حقیقت تلقی می‌گردد و اندیشه‌ها و تمایلات انسانی ملاک تشخیص خیر و شر و نیز مبنای قوانین و مقررات به شمار می‌آیند (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۳۸؛ ۱۷۰-۱۸۳). آربلاستر در همین زمینه تصریح می‌کند که بر اساس اومانیسم، اراده و خواست بشر نه تنها ارزش اصلی، بلکه سرچشمه ارزش‌گذاری محسوب می‌شود و ارزش‌های دینی که در ساحت متعالی الهی تعریف شده‌اند، به سطح اراده انسانی تنزل می‌یابند (آربلاستر،

۱۳۷۷، ص ۱۴۰). بر پایه این اندیشه، حتی نظام‌های اخلاقی نیز بی‌اعتنا به آموزه‌های وحیانی و گاه در تقابل با آن شکل گرفته و بر جدایی دین از عرصه‌های گوناگون اجتماعی تأکید می‌ورزند.

در مقابل این دیدگاه که خداوند را همانند معماری ناتوان معرفی می‌کند که توان دخالت در نظام آفرینش را ندارد (نک. باریور، ۱۳۷۹، ص ۶۵)، نگرش اسلامی بر محوریت خداوند در هستی تأکید دارد؛ بدین معنا که انسان صرفاً خلیفه الهی بر زمین است (بقره، ۳۰). به همین دلیل، خداوند از میان همه مخلوقات انسان را برگزید (اسراء، ۷۰)، از روح خود در او دمید (سجده، ۹)، او را امانت‌دار خویش قرار داد (احزاب، ۷۲) و با ارسال دین و تعالیم وحیانی، مسیر جانشینی و حمل این امانت الهی را برای وی تبیین کرد.

اومانیسم با نادیده گرفتن رابطه انسان با خدا، او را به موجودی خودبنیاد تبدیل می‌کند که منجر به غفلت از هدف خلقت و سرگشتگی در نظام اجتماعی می‌شود. هدف زندگی را در لذت جویی، قدرت یا ثروت خلاصه می‌کند. خودپرستی و تکبر را در آدمی تقویت می‌کند که رقابت‌های مخرب، نابرابری اجتماعی و استثمار را پدید می‌آورد. انسان و جامعه را به عوامل جبری مانند اقتصاد یا شرایط مادی تقلیل می‌دهند. عقل انسانی را تنها منبع شناخت و هدایت می‌داند و وحی را نادیده می‌گیرد. با ارائه تکرگرای دینی با نسبی کردن حقیقت، به پراکندگی و تضاد ارزش‌ها در جامعه منجر می‌شود و انسان را خالق معنا و ارزش می‌داند.

در مقابل، توحیدمحوری انسان را موجودی مسئول در برابر خدا و هدایت‌شده توسط وحی می‌داند که باید در چارچوب الهی عمل کند. با تأکید بر تواضع و اخوت (برادری)، جامعه‌ای مبتنی بر همکاری و عدالت اجتماعی را ترویج می‌کند. مسئولیت‌پذیری انسان در قبال اعمال و تصمیماتش را برجسته می‌کند و او را به اصلاح اجتماعی و فردی تشویق می‌کند. نظام ارزشی جامعه را بر اساس تقوا، عدالت و خدمت به دیگران شکل می‌دهد. عقل را ابزاری ارزشمند، اما محدود می‌داند که باید با وحی تکمیل شود. وحدت ارزشی و انسجام اجتماعی را تضمین می‌کند. با تأکید بر وابستگی انسان به خدا، ارزش‌ها و معانی را بر اساس وحی

تعریف می‌کند.

۳-۱-۳. نقد مادی‌گرایی و ارائه معنویت‌محوری

مادی‌گرایی یا ماتریالیسم را مکتب انحصار نیز نامیده‌اند؛ زیرا مکتبی است که هستی و نظام وجود را منحصر در ماده می‌داند و هستی را در چارچوب آنچه در تغییر و تبدل است و در بستر زمان و مکان واقع است، محدود و محصور می‌کند و آنچه را که از چهاردیواری تغییر و تبدل و احساس و لمس بشر بیرون است، منکر است و معدوم می‌پندارد (مطهری، ۱۴۰۲، ص ۶۲). این تفکر در میان مردم زمان جاهلیت نیز سابقه داشته است: *إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ* إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ* (مؤمنون، ۳۷ و ۳۸). در این دو آیه، علت فاعلی (توحید)، علت غایی (معاد) و راهنما (نبوت و وحی) و در یک کلام دین، توسط این دسته انکار شده است.

قوم حضرت موسی (ع) نیز به عنوان نماد برجسته حس‌گرایی در قرآن قابل ذکر است: *وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً* (بقره، ۵۵). قرآن کریم اساس تفکر مادی را نقد می‌کند و به آنان که بر این پندارند که خدا نیست و گرنه دیده می‌شد، می‌فرماید: *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ* (انعام، ۱۰۳).

این گروه در دوره اسلامی نیز با عنوان «دهری» شناخته می‌شدند که با مسلمانان و سایر پیروان ادیان توحیدی به مباحثه و مجادله می‌پرداختند (برای نمونه نک. کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۲-۷۴).

مادی‌گرایی با نادیده گرفتن بُعد معنوی، انسان را از حقیقت وجودی‌اش دور می‌کند و او را در چرخه‌ای بی‌پایان از رقابت‌های مادی گرفتار می‌سازد، سعادت را در لذت‌های مادی و زودگذر جستجو می‌کند، دنیا را هدف نهایی می‌داند و سودمحوری و استثمار را رواج می‌دهد.

در مقابل، قرآن کریم بر بُعد معنوی انسان تأکید دارد و او را موجودی دارای روح الهی می‌داند (سجده، ۹). قرآن لذت‌گرایی را به عنوان هدفی ناقص و ناپایدار نقد کرده و سعادت متعادل را در ایمان، عمل صالح و توجه به آخرت ترویج می‌کند (بقره، ۲۰۱).

و بارها به لذت‌های جهان آخرت تصریح کرده است (زخرف، ۷۱؛ واقعه، ۱۵-۳۷). قرآن انسان را به استفاده متعادل از نعمت‌های مادی در راستای اهداف معنوی دعوت می‌کند و نشان می‌دهد که سعادت واقعی در هماهنگی بین این دو بُعد است (قصص، ۷۷؛ هود، ۶۱؛ اعراف، ۳۲). ثروت مادی را نه هدف، بلکه وسیله‌ای برای تقرب به خدا می‌داند (بقره، ۲۶۱). استفاده متعادل از منابع را ترویج می‌دهد (اسراء، ۲۹) و آدمی را به رعایت عدالت و احسان فرا می‌خواند (نحل، ۹۰).

۳-۱-۴. نقد نسبی‌گرایی اخلاقی و ارائه ارزش‌های مطلق الهی

نسبی‌گرایی اخلاقی یعنی آنکه ارزش‌ها، احکام و اصول اخلاقی محصول عوامل اجتماعی، روان‌شناختی، فرهنگی و امثال آن هستند که با تفاوت و دگرگونی آن عوامل، آنها نیز متفاوت و دگرگون می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱).

بر اساس مکتب لذت‌گرایی شخصی، معیار خوب و بد لذت و الم شخصی است. هر انسانی باید چنان رفتار کند که لذت شخصی او تأمین گردد (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۴۴ و ۱۴۵). از این رو، ممکن است یک عمل برای شخص لذت‌آور باشد و برای شخص دیگری دردآور و نسبت به شخص سومی بی تفاوت، که در این صورت برای شخص اول خوب، برای دومی بد، و برای سومی ارزش خنثی دارد؛ یعنی نه خوب است و نه بد.

بر اساس اخلاق مارکسیستی نیز درباره هیچ صفت اخلاقی ای نمی‌توان گفت در همه جا و برای همه کس فضیلت یا رذیلت است، بلکه فضیلت و رذیلت آن تابع شرایط تاریخی است و ارزش‌های اخلاقی تابع تحولات اجتماعی، به ویژه وضعیت اقتصادی جامعه است. جامعه‌شناسانی چون دورکیم نیز معتقدند کار خوب و بایستنی کاری است که مورد پسند و پذیرش جامعه یا گروهی خاص باشد و کار بد و نبایستنی کاری است که مورد نفرت آنان قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۰ و ۱۹۱).

از دیدگاه اسلام، همه ارزش‌های اخلاقی مطلق‌اند و تابع سلیقه و قرارداد افراد نیستند؛ گرچه برخی از احکام اخلاقی به معنای دیگری نسبی و مقید به شرایط خاصی هستند. زیرا گاه حکم یک موضوع نسبت به شرایط و قیود خاصی که آن موضوع در واقع پیدا می‌کند، متفاوت و تغییرپذیر است. بر این اساس، برخی

گزاره‌های اخلاقی نیز مطلق و برخی مقید و به همین معنا نسبی هستند. گزاره‌های «عدل خوب است» و «عبادت خدا پسندیده است» مطلق و گزاره «کشتن انسان بد است» به بی‌گناهی او و خلاف عدالت بودن آن مقید می‌باشد (نک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۳ و ۲۰۴).

بنا بر آنچه گفته شد، نسبی‌گرایی اخلاقی اخلاق را تحت تأثیر خواسته‌ها، شرایط اجتماعی یا منافع گروهی شکل می‌دهد. گاه ارزش افراد را بر اساس تعلقات قومی یا نژادی تعیین می‌کند. با ترویج فردگرایی افراطی، منافع شخصی را بر خیر جمعی مقدم می‌دارد. ارزش‌ها را وابسته به فرهنگ‌های مختلف تعریف می‌کند. آزادی بی‌حدومرز را رواج می‌دهد و ارزش‌های اخلاقی را به خواست اکثریت تقلیل می‌دهد.

در مقابل، قرآن کریم با ارائه ارزش‌های مطلق الهی بر پابندی به عدالت به عنوان ارزشی مطلق و الهی تأکید دارد؛ حتی اگر با عرف یا احساسات گروهی در تعارض باشد (مانده، ۸). با نقد برتری جویی قومی، تقوا را به عنوان معیاری مطلق و الهی برای ارزش‌گذاری انسان‌ها معرفی می‌کند (حجرات، ۱۳). وظیفه جمعی مؤمنان در ترویج خیر و جلوگیری از شر را مورد تأکید قرار می‌دهد (آل عمران، ۱۱۰). اصول اخلاقی مطلقى مانند عدالت، احسان و امانت‌داری را به عنوان ارزش‌های ثابت و الهی معرفی می‌کند (نحل، ۹۰؛ نساء، ۵۸). فرهنگ الهی را به عنوان معیاری مطلق و جهانی معرفی می‌کند (بقره، ۲۱۳). آزادی بی‌قید را که ممکن است به ظلم یا فساد منجر شود، رد می‌کند (بقره، ۲۲۹) و ارزش‌های الهی را ثابت و مستقل از نظر اکثریت می‌داند (مانده، ۸).

۴. چارچوب هنجاری دانش اجتماعی از منظر قرآن کریم

تنظیم چارچوب هنجاری از نقش‌های مهم قرآن کریم در دانش اجتماعی به شمار می‌آید.

در ادبیات جامعه‌شناسی، تعاریف گوناگونی از مفهوم «هنجار» ارائه شده است. به باور بروس کوئن، هنجار «معیاری تثبیت شده از آنچه است که باید در یک فرهنگ خاص وجود داشته باشد» است (کوئن، ۱۳۷۱، ص ۱۴۶). آلن بیرو هنجار را

«قانون یا اصلی که به هدایت و راهبری رفتار منجر می شود» تعریف می کند (بیرو، ۱۳۷۰، ص ۲۴۹). لالائند نیز آن را «صورت عینی یا فرمول انتزاعی آنچه باید باشد، در هر زمینه ای که دآوری ارزشی در آن حضور دارد» می داند (بیرو، ۱۳۷۰، ص ۲۴۹). از دید برخی دیگر، هنجار عبارت است از «احکامی که به مثابه ضوابط مشترک برای عمل اجتماعی به کار گرفته می شوند» (آبرکرامی و همکاران، ۱۳۷۰، ص ۲۵۹). در تعریفی دیگر، هنجار «رفتار، قاعده، معیار یا میزانی است که رفتار اجتماعی افراد جامعه بر اساس آن سنجیده می شود» (نیک گهر، ۱۳۶۹، ص ۱۶۷). همچنین شماری از اندیشمندان مسلمان معاصر هنجار را «هر رفتار گروهی مبتنی بر یک یا چند ارزش» دانسته اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۹).

با لحاظ این تعاریف و در قالب تبیینی که جامع مؤلفه های اصلی اکثر آنها باشد، می توان گفت «هنجارهای اجتماعی» الگوها و قواعد مشخص رفتار اجتماعی اند که با اتکا بر ارزش های حاکم بر جامعه، روابط، کنش ها، وظایف و انتظارات متقابل را در گروه یا جامعه تعریف و تنظیم می کنند.

هنجارها در حقیقت تبلور و تجسم ارزش های جمعی در عرصه عمل اجتماعی اند و تعیین می کنند که افراد در یک جامعه معین و در شرایط خاص چگونه باید رفتار نمایند. بدین ترتیب، رفتارهای فردی و جمعی بر اساس انطباق یا عدم انطباق با هنجارها مورد سنجش قرار می گیرند: رفتاری که با هنجارها هماهنگ باشد، پسندیده و مطلوب و رفتاری که با آنها ناسازگار باشد، ناپسند و مردود تلقی می شود (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۲۴؛ فرجاد، ۱۳۸۵، ص ۱۲ و ۱۱).

به هر ترتیب، مراد از چارچوب هنجاری قرآنی مجموعه ای از اصول و ارزش های الهی و اخلاقی است که از کلام خدا سرچشمه گرفته و برای تنظیم رفتارها، روابط و ساختارهای اجتماعی و فردی در جهت تحقق اهداف متعالی طراحی شده است. این چارچوب هنجاری را می توان در دو محور کلی و اساسی مورد بررسی قرار داد:

۴-۱. توحیدمحوری و نقش آن در تنظیم چارچوب هنجاری دانش اجتماعی

توحیدمحوری محور بنیادین چارچوب هنجاری قرآن است که تمام ارزش ها و هنجارها را از منظر یگانگی خدا و اراده الهی تنظیم می کند. این ویژگی رفتارها و

روابط را به سوی تحقق بندگی خدا و انطباق با نظم الهی هدایت می‌کند. توحیدمحوری نه تنها یک اصل اعتقادی، بلکه مبنای نظری و عملی برای تنظیم همه جنبه‌های زندگی است. توحید محور تمام تعالیم قرآن است که ارزش‌های اجتماعی را نیز در راستای رضایت الهی و بر اساس ارزش‌های توحیدی تنظیم می‌کند. علامه طباطبایی در این زمینه بر پیوند بنیادین میان توحید، اخلاق و عمل تأکید می‌کند و بر آن است که «روح توحید در اخلاق والایی که اسلام به آن دعوت می‌کند، جاری است و روح اخلاق نیز در اعمالی که بر عهده افراد جامعه نهاده شده، گسترش یافته است. از این رو، تمامی اجزای دین اسلام در تحلیل نهایی به توحید بازمی‌گردند؛ چنان‌که توحید نیز، هنگامی که در مقام ترکیب قرار گیرد، در قالب اخلاق و اعمال متجلی می‌شود. به بیان دیگر، اگر توحید از مرتبه عالی اعتقادی تنزل یابد، در هیئت اخلاق و اعمال ظهور می‌کند و اگر اخلاق و اعمال به مرتبه‌ای بالاتر ارتقا یابند، به توحید منتهی خواهند شد» (نک. همای و یونسی، ۱۳۹۰، ص ۲۰).

در واقع، توحیدمحوری در مقابل خودمحوری است که باید همواره خیر شخصی خود را در مقام غایتی به حداکثر برساند و هیچ‌کس مکلف نیست خیر بیشتری در اجتماع به بارآورد، مگر آنکه در راستای خیر خویش باشد (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۱۴۲). بر اساس این محور کلی (توحید)، چارچوب هنجاری مدنظر قرآن برای دانش اجتماعی دارای سه ویژگی خواهد بود:

۱. **جهان‌شمولی:** قرآن هدایتی برای همه انسان‌هاست، فارغ از قوم، نژاد و جغرافیا؛ زیرا خدا پروردگار همه جهانیان است (حمد، ۱) و قرآن خود را به عنوان هدایتی برای همه انسان‌ها معرفی می‌کند، نه صرفاً برای گروه یا قوم خاصی (بقره، ۱؛ ۱۵۸؛ انبیاء، ۱۰۷؛ اعراف، ۱۵۸؛ فرقان، ۱؛ ص، ۷۸؛ نک. قرضاوی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹) و هنجارهای قرآنی نیز بر اساس فطرت انسانی بنا شده است که در همه انسان‌ها مشترک است (روم، ۳۰). بدین سان، قرآن محدود به عصر یا منطقه خاصی نیست و با اجتهاد روشمند، می‌تواند پاسخ‌گوی مسائل متنوع فردی و اجتماعی بشر در طول تاریخ باشد.
۲. **جامعیت:** هنجارهای قرآنی همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی را در بر

می‌گیرند و به هدایت انسان در مسیر سعادت می‌پردازند (نحل، ۸۹؛ مائده، ۳؛ نک. زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۸۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۳۶۱ و ۳۶۲)؛ زیرا عبادت خداوند را می‌توان به اطاعت کامل از نظام هنجاری الهی تعریف نمود. آن‌گاه توحید در عبادت انسان را به سوی یک نظام جامع هدایت می‌کند؛ زیرا لازمه هدف آفرینش بودن بندگی، جامعیت آن است تا همه اعمال و رفتار انسان را در بر گیرد و در راستای یک هدف واحد قرار دهد (ذاریات، ۵۶). همچنین اگر قانون‌گذاری از شئون خداوند است (یوسف، ۴۰)، لازمه آن جامع و فراگیر بودن آن است تا هیچ جنبه‌ای از زندگی را بدون هدایت رها نکند که در غیر این صورت، با صفت حکیم بودن خداوند مغایرت دارد. بنابراین قرآن کریم در راستای توحید محوری و نقش قرآن در هدایت بشر، به تنظیم چارچوب هنجاری مدنظر خود پرداخته است که با استنطاق از آن قابل دستیابی است. توجه به این نکته ضروری است که قرآن اصول و چارچوب‌های کلی را بیان کرده و تبیین جزئیات را به سنت معصومان (ع) واگذار نموده است (نحل، ۴۴).

۳. هدفمندی و غایت محوری: تمامی احکام و ارزش‌های قرآنی معطوف به هدفی متعالی یعنی سعادت، کمال و قرب الهی‌اند (ذاریات، ۵۶؛ ملک، ۲). توجه به این غایت، تفسیر و کاربرد اجتماعی آیات را هدایت می‌کند و مانع از قرائت سطحی یا جزئی‌نگر می‌شود. ریشه این هدفمندی نیز در توحید است؛ زیرا توحید جهت همه اهداف خلقت را به سوی خداوند تنظیم کرده و ارزش‌ها و احکام را در مسیر تحقق توحید در زندگی فردی و اجتماعی قرار می‌دهد (بینه، ۵؛ حج، ۴۱).

توحید محوری به عنوان یکی از محورهای قرآن کریم نقش مهمی در تنظیم چارچوب هنجاری قرآن کریم ایفا می‌کند که در ذیل به آن می‌پردازیم.

۴-۱-۱. تنظیم عدالت اجتماعی به عنوان رکن اصلی هنجاری

عدل دومین اصل از اصول دین اسلام است که ریشه در صفات الهی دارد و به دلیل اهمیت آن، از سایر صفات خداوند تمایز یافته و به صورت مستقل مطرح گردیده است؛ تا آنجا که اعتقاد به آن جزء مذهب به شمار می‌آید و از این رو امامیه را «عدلیه» نیز نامیده‌اند (نک. مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۳).

عدالت اجتماعی به معنای رعایت حقوق دیگران و پاسداشت مصالح عمومی است و آن‌گاه تحقق واقعی می‌یابد که تمامی افراد و واحدهای یک نظام اجتماعی، ضمن برخورداری از آزادی‌های لازم، بر پایه شایستگی‌ها و در چارچوب روابط عادلانه از معیشتی کریمانه و زندگی شایسته برخوردار باشند. به بیان دیگر، عدالت اجتماعی زمانی محقق است که حق هر صاحب حقی به او اعطا شود و هرکس به اندازه استحقاق خویش، بی آنکه با حقوق دیگران تزاخم یابد، به جایگاه شایسته خود برسد و هیچ ظلم و تبعیضی در جامعه روا نگردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۳۱). دامنه عدالت اجتماعی گسترده است و قرآن کریم در عرصه‌های مختلف از آن سخن گفته است (نک. فخر زارع، ۱۳۹۸، ص ۱۱-۱۵). در آموزه‌های قرآنی، عدالت هدف نبوت و فلسفه بعثت پیامبران معرفی شده است (حدید، ۲۵) و اساس مشروعیت حاکمیت نیز بر عدالت استوار است. همچنین، همه مؤمنان مأمور شده‌اند که ساختار جامعه و نظام حکومتی را بر پایه عدالت استوار کنند (نساء، ۵۸) و در پاسداشت حقوق همگانی، حتی فراتر از روابط خویشاوندی، قومی و علایق شخصی عمل نمایند (انعام، ۱۵۲ و ۱۵۳). افزون بر این، به پیامبر اسلام (ص) دستور داده شده است که در داوری میان مؤمنان و حتی در قضاوت نسبت به یهودیان، عدالت را رعایت نماید (حجرات، ۹؛ مائده، ۴۲).

در ذیل به اختصار به بررسی عرصه‌های عدالت اجتماعی از منظر قرآن می‌پردازیم.

۴-۱-۱-۱. عدالت در حوزه اقتصاد و معیشت

قرآن کریم عدالت را در حوزه اقتصاد و معیشت اصلی مهم می‌داند (انعام، ۱۵۲؛ حدید، ۲۵) و آن را از ارکان بنیادین اقتصاد اسلامی به شمار می‌آورد. اسلام با ایجاد نظام توزیع ثروت در جامعه، این اصل را محقق ساخته و سازوکارها و ضمانت‌هایی را به کار گرفته است تا توزیع ثروت ضمن هماهنگی با ارزش‌های اسلامی، عدالت اجتماعی را تأمین نماید (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۴۶). قرآن روابط غیرعادلانه اقتصادی را نکوهش کرده و رعایت عدالت را یکی از شروط اساسی اصلاح جوامع انسانی برمی‌شمرد (هود، ۸۴ و ۸۵؛ ۸۸).

ازجمله مهم‌ترین برنامه‌های قرآن برای تحقق عدالت اقتصادی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- در برخی آیات، مصارف شش‌گانه‌ای برای «فیء» به منظور تعدیل ثروت بیان شده است (حشر، ۷).

- نظام اقتصادی مبتنی بر ربا برای ایجاد عدالت نفی شده است (بقره، ۲۷۶؛ ۲۷۸؛ آل عمران، ۱۳۰؛ نساء، ۱۶۱).

- فقرا و نیازمندان به عنوان اصلی‌ترین مصداق انفاق معرفی شده‌اند و مؤمنان موظف‌اند شکاف طبقاتی میان فقرا و اغنیا را از طریق انفاق کاهش دهند یا برطرف سازند (بقره، ۳؛ ۲۱۵؛ ۲۵۴؛ ۲۶۷؛ ۲۷۴).

- برای اموال ثروتمندان حقوقی مقرر شده و به آنان دستور داده شده است که برای زدودن فقر و افزایش رفاه اجتماعی تلاش کنند (ذاریات، ۱۹).

این اقدامات به طور طبیعی منجر به تعدیل توزیع ثروت در جامعه و ایجاد رفاه و تکافل اجتماعی، یعنی همکاری جمعی توأم با مسئولیت اجتماعی، خواهد شد.

۲-۱-۱-۴. عدالت در حوزه سیاست

در حوزه سیاست نیز قرآن کریم عدالت را به عنوان یکی از سازوکارهای اساسی در روابط میان شهروندان و حاکمیت معرفی می‌کند؛ به گونه‌ای که امور جامعه در جایگاه شایسته خود قرار گیرند. برخی مفسران بر این باورند که از آنجاکه سیاست و خلافت از نعمت‌های بزرگ در جامعه به شمار می‌رود، شکر این نعمت در عمل، عدالت‌ورزی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۹۵). قرآن به حضرت داوود (ع) که دارای نبوت، حاکمیت سیاسی و مسئولیت اداره جامعه بود، دستور می‌دهد که به عدالت حکم کند و از کوتاهی یا ترک اجرای عدالت بر حذر دارد (ص / ۲۶).

به اعتقاد برخی مفسران، آیه «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء، ۵۸) صراحتاً فرمان خداوند به حاکمان و والیان است تا در میان مردم عدالت را رعایت کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۹۹). روایات نیز تأکید می‌کنند که مخاطبان این آیه حکام و مسئولان سیاسی‌اند (ابن ابی‌زینب، ۱۳۹۷، ص ۵۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۳). برخی مفسران بر این باورند که منطق این آیه و آیات مشابه اساس و زیربنای

حکومت اسلامی را تشکیل می‌دهد و حتی اگر هیچ آیه دیگری نازل نشده بود، همین آیات کفایت می‌کرد تا مسلمانان تمام احکام خود را بر آن بنیان نهند (رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۶۸). بنابراین، این آیه به صراحت بر عدالت‌ورزی در حوزه‌های داخلی و خارجی تأکید دارد و حق هر انسان، اعم از مؤمن یا غیرمؤمن، دوست یا دشمن، سیاه یا سفید را مدنظر قرار می‌دهد (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۸۹).

۴-۱-۱-۳. عدالت در حوزه حقوق

در حوزه حقوق، ازجمله در مسائلی مانند شهادت، داوری و قضا، قرآن بر ضرورت رعایت عدالت تأکید دارد. عدالت در گفتار (نساء، ۱۲۹)، شهادت‌ها (بقره، ۹۵؛ ۲۸۲) و داوری‌ها (انعام، ۱۵۲؛ نساء، ۵۸) مورد تأکید قرار گرفته است. همچنین، قرآن افراد را از پیروی هوا و هوس در اجرای قسط بازداشته و از کسانی که عدالت را ترک کنند، بیم داده است (نساء، ۱۳۵). در یاری رساندن به مظلوم، رعایت کامل عدالت و عدم تخطی از مسیر آن توصیه شده است (شوری، ۴۱ و ۴۰).

نکته قابل توجه آن است که قرآن در اجرای عدالت قضایی، اعم از جزا، مصالحه، قضا و داوری، میان دوست و دشمن و مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی قائل نشده است. مردم در این نظام حقوقی همچون دندانه‌های شانه در نظر گرفته شده‌اند و حتی صرف رعایت تساوی در احکام کفایت نشده، بلکه به وضعیت ضعیف و قوی نیز توجه شده است. برای مثال، در تعیین مجازات‌ها، میزان عقوبت متناسب با جایگاه فرد تعیین شده است؛ به گونه‌ای که مجازات انسان آزاد بیشتر از بردگان و گاه تا دو برابر در نظر گرفته شده و عقوبت کنیزی که مرتکب عمل زشتی شود، نصف انسان آزاد محاسبه شده است (نساء، ۲۵).

۴-۱-۲. تبیین اصل کرامت انسانی در چارچوب هنجاری دانش اجتماعی

قرآن کریم ذات آدمی را دارای کرامت دانسته است (اسراء، ۷۰؛ بقره، ۲۹؛ مائده، ۳۲) و این کرامت نیز ریشه در توحید دارد؛ زیرا کرامت انسان از این روست که خداوند از روح خود در او دمیده (سجده، ۹)، او را جانشین و نماینده خود در زمین (بقره، ۳۰) و امانت‌دار خویش قرار داده است (احزاب، ۷۲).

رعایت این کرامت ذاتی به عنوان یکی از اصلی‌ترین هنجارهای اجتماعی

مدنظر قرآن کریم قرار دارد که همگان ملزم به آن هستند و این رعایت نیز با محبت و احسان به آنان در روابط اجتماعی نمود می‌یابد؛ چنان‌که آیه «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره، ۸۳) نیز به رعایت همین اصل در تعاملات اجتماعی دلالت می‌کند. زیرا این تعبیر کنایه از حسن معاشرت با مردم است، چه کافر باشند و چه مؤمن (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۱۹).

این اصل به عنوان یک هنجار اجتماعی بر تعاملات و روابط اجتماعی اثر عمیقی می‌گذارد که در ذیل به اختصار به آن می‌پردازیم.

۱-۲-۱. تأثیر کرامت انسانی بر حقوق انسانی و شهروندی غیرمسلمانان

بر اساس کرامت ذاتی انسانی که شامل غیرمسلمانان نیز می‌گردد، غیرمسلمانان در جامعه اسلامی از تمام حقوق طبیعی و شهروندی و فرصت‌های اجتماعی و اقتصادی همچون مسلمانان برخوردارند و حکومت اسلامی نسبت به آنان نیز مسئولیت‌هایی دارد، ازجمله تأمین امنیت، ایجاد فرصت‌های برابر اقتصادی، اجرای عدالت اجتماعی و قضایی، برخوردار کردن از مواهب طبیعی، مشارکت دادن در امور سیاسی و حق تعیین سرنوشت، ایجاد فضای اجتماعی امن برای برگزاری مناسک دینی و رسیدگی به معابد. همچنین، حکومت اسلامی به حقوق دیگر حکومت‌ها و ملت‌های غیرمسلمان بر اساس عدالت و احترام متقابل پایبند است و با آنان تعامل می‌کند. آیه ۸ سوره ممتحنه روشن‌ترین آیه در این زمینه است (ایروانی، ۱۴۰۳، ص ۶۲).

در سوره مائده در عین تبیین نادرستی باورهای اهل کتاب و پاسداشت عقاید اسلامی، در حوزه تعاملات اجتماعی و سیاسی به ایجاد پیوند و قرابت میان پیروان ادیان آسمانی توجه شده است. مسلمانان به نیک‌خلقی با یهودیان خائن و پیمان‌شکن و عفو آنان مأمور شده‌اند (مائده، ۱۳) و از آنان خواسته شده است تا کتاب آسمانی‌شان را اقامه کنند (مائده، ۶۶) و پیامبر (ص) نیز مأذون گشته است تا در میان آنان بر اساس کتاب آسمانی اهل کتاب قضاوت نماید (مائده، ۴۲؛ ۴۷). همچنین معاشرت و تعامل با اهل کتاب مجاز اعلام می‌شود؛ به گونه‌ای که استفاده از طعام و ازدواج با زنان آنان برای مسلمانان حلال است (مائده، ۵). این امر را می‌توان

نقطه اوج تشریع قرآنی در زندگی مسالمت‌آمیز مسلمانان و اهل کتاب دانست که ریشه در کرامت ذاتی انسانی دارد.

۴-۲-۱-۲. تأثیر کرامت انسانی بر رفتار محبت‌آمیز و پرهیز از بدزبانی

از دیگر تأثیرات اعتقاد به کرامت ذاتی انسان‌ها، ترویج گفتار و رفتار محبت‌آمیز با یکدیگر است. بر این اساس، قرآن کریم توصیه می‌کند که حتی با کافرانی که در صدد دشمنی با مسلمانان نیستند نیز رفتاری توأم با نیکی و عدالت داشته باشند (ممتحنه، ۸). از این رو قلب نرم و سرشار از محبت پیامبر (ص) را عامل جذب دیگران دانسته است (آل عمران، ۱۵۹؛ توبه، ۱۲۸). قرآن درباره سران کافران نیز لعن و ابراز بیزاری را از ابتدا توصیه نمی‌کند؛ چنان‌که به موسی و هارون توصیه می‌کند با فرعون با نرمی سخن گویند تا موجب هدایت او فراهم آید (طه، ۴۴). از این رو قرآن خواسته است که با دیگران، اعم از کافر و مؤمن، به نیکی سخن گفته شود (بقره، ۸۳).

۴-۲-۱-۳. تأثیر کرامت انسانی بر امانت‌داری و وفای به عهد

امانت‌داری و وفای به عهد یکی دیگر از تأثیرات اعتقاد به کرامت انسانی است که حدود و مرز اعتقادی ندارد و رعایت آنها در مواجهه با همه افراد الزامی است؛ چنان‌که در آیاتی به طور مطلق به این امر تأکید شده است (مؤمنون، ۸؛ بقره، ۱۷۷). حتی در مواجهه با مشرکان نیز تصریح شده است که اگر آنان به عهد خود وفادارند، مسلمانان نیز باید بر پیمان خود با آنان باقی بمانند (توبه، ۴) و بدعهدی و خیانت را از ویژگی‌های شریرترین موجودات معرفی می‌کند که همانا طیفی از سران کافران هستند (انفال، ۵۶ و ۵۵). باین حال قرآن دستور می‌دهد که در صورت بروز علائم عهدشکنی آنان و پیش از اقدام به مقابله به مثل، به آنان اطلاع‌رسانی شود (انفال، ۵۸).

۴-۲-۱-۴. تأثیر کرامت انسانی بر اجتناب از گناهان اجتماعی

پرهیز از گناهان اجتماعی یکی دیگر از تأثیرات کرامت انسانی است. انسانی که خود را لایق جانشینی خداوند بر زمین بداند که بر او منت نهاده و از روح خویش در وی دمیده و او را حامل امانت الهی قرار داده است، هیچ‌گاه روح والای خویش را به خباثت گناه آلوده نمی‌کند و از هر آن چیزی که از مصادیق عمل شیطان است،

دوری می‌کند (مائده، ۹۰) و به گناهانی مانند «زنا» که عفت عمومی جامعه را خدشه‌دار می‌سازد و فساد و فحشا را در جامعه رواج می‌دهد، نزدیک نمی‌شود (اسراء، ۳۲: نور، ۲).

۴-۲. اخلاق محوری و نقش آن در تنظیم چارچوب هنجاری دانش اجتماعی

اخلاق محوری یکی دیگر از معیارهای کلی و عملی چارچوب هنجاری قرآن کریم است که رفتارها و روابط را بر پایه ارزش‌ها و اصولی تنظیم می‌کند که سعادت فرد و جامعه را در پی دارد. تعالی اخلاقی یکی از جنبه‌های بنیادین چارچوب هنجاری اجتماعی از منظر قرآن کریم است. قرآن اخلاق را محور اصلی سعادت فردی و جمعی می‌داند و جامعه سعادت‌مند را جامعه‌ای معرفی می‌کند که در آن ارزش‌های اخلاقی حاکم باشد. اخلاق محور بودن هنجارهای اجتماعی به معنای تنظیم رفتارها و روابط انسانی بر اساس اصول الهی است که به ایجاد جامعه‌ای منسجم، عادل و متعادل منجر می‌شود.

اخلاق محوری نظام هنجاری قرآن کریم دارای ویژگی‌های بنیادینی است که سه محور اصلی آن عبارت‌اند از:

۱. **تعادل:** اعتدال به عنوان اصلی اخلاقی راهنمای انسان در پرهیز از افراط و تفریط در ابعاد مختلف زندگی است. قرآن با تأکید بر جمع میان دنیا و آخرت (بقره، ۲۰۱؛ اعراف، ۳۲؛ قصص، ۷۷)، پرهیز از تکلف در عبادت (طه، ۲؛ اسراء، ۱۱۰) و رعایت میانه‌روی در امور مالی و انفاق (فرقان، ۶۷؛ اسراء، ۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۸۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۱۵۲) الگویی جامع از زندگی متعادل ارائه می‌دهد.

۲. **انعطاف‌پذیری:** انعطاف‌پذیری چارچوب هنجاری قرآن کریم به معنای توانایی این چارچوب در ارائه اصول و ارزش‌های اخلاقی است که در عین حفظ ثبات و جامعیت، قابلیت انطباق با شرایط و مقتضیات مختلف زمانی و مکانی را دارد. گرچه قوانین اسلامی را می‌توان به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم نمود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۵)، اما تحولات اجتماعی و نیز فرهنگ، آداب و رسوم، شرایط اقلیمی و تفاوت‌های قومیتی از بخش‌های متغیر حیات بشری محسوب می‌گردد (ایروانی (ب)، ۱۴۰۳، ص ۳۷۳). در قرآن کریم، انعطاف در احکام به صورت تخفیف‌ها بر اساس

توانایی انسان‌ها (بقره، ۱۸۵) و تنظیم روابط با غیرمسلمانان متناسب با شرایط (ممتحنه، ۸) مشهود است. این ویژگی امکان کاربرست ارزش‌های قرآنی در بسترهای متنوع را فراهم می‌سازد (نک. پوراکی و زاهدی و حکیم، ۱۳۹۹، ص ۱۰۵-۱۲۲).

۳. پویایی و تحول‌آفرینی: قرآن صرفاً به تثبیت ارزش‌ها بسنده نکرده، بلکه چارچوبی اصلاحگر و ارتقابخش برای جامعه ترسیم می‌کند (قربانیان، ۱۴۰۱، ص ۲۹). از این رو قرآن کریم تحقق تحول اجتماعی را در گرو تغییر درونی افراد دانسته (رعد، ۱۱) و از طریق دعوت به مسئولیت‌پذیری اجتماعی (آل عمران، ۱۰۴) و عدالت‌خواهی، مسیر تحقق اهداف بعثت انبیا و نزول کتب آسمانی را ترسیم می‌کند (حدید، ۲۵).

اخلاق محور بودن چارچوب هنجاری دانش اجتماعی پیامدهای مثبتی در تنظیم اصول روابط و تعاملات اجتماعی در پی دارد که مبتنی بر آموزه‌های قرآن کریم است. در ذیل به بیان این اصول کلی و اساسی مبتنی بر اخلاق محوری که در تنظیم چارچوب هنجاری دانش اجتماعی نقش مؤثری دارد، می‌پردازیم.

۴-۲-۱. اصل احسان

از ارزش‌ها و اصول مهم در روابط اجتماعی، اصل احسان و نیکی است که در آیات متعددی به آن ترغیب شده است (نک. نحل، ۹۰؛ قصص، ۷۷؛ بقره، ۸۳). از همگان خواسته است در مسیر برّ و نیکی یکدیگر را یاری رسانند و از ظلم و تجاوز خودداری کنند (مائده، ۲). برخی از مفسران رواج این اصل در اجتماعات اسلامی را مایه سامان یافتن بسیاری از نابسامانی‌های اجتماعی دانسته‌اند (نک. مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۵۴).

کمک به نیازمندان (بقره، ۲۶۱ و ۲۶۲؛ آل عمران، ۹۲)، گذشت از خطای دیگران (شوری، ۴۰؛ نور، ۲۲؛ تغابن، ۱۴)، احسان به والدین (اسراء، ۲۳ و ۲۴؛ عنکبوت، ۸؛ لقمان، ۱۴)، رفتار نیکو با مهمانان و همسایگان (ذاریات، ۲۶ و ۲۷؛ نساء، ۳۶؛ هود، ۶۹)، ایجاد مودت و رحمت در روابط خانوادگی (روم، ۲۱؛ نساء، ۱۹؛ بقره، ۲۲۹)، توجه به یتیمان و مساکین (بقره، ۸۳؛ نساء، ۳۶؛ دهر، ۸) از مصادیق احسان از منظر قرآن کریم به شمار می‌آید.

۴-۲-۲. اصل همبستگی و مشارکت اجتماعی

یکی دیگر از هنجارهای مهم اجتماعی مفهوم همبستگی و مشارکت اجتماعی

است؛ چنان که دورکیم وجود «وجدان جمعی» یا «یکپارچگی اخلاقی نیرومند بین اعضای جامعه» را نشانه سلامت اجتماعی و ضعف «وجدان جمعی»، یعنی کمبود به هم پیوستگی و یکپارچگی را بیانگر بیماری جدی اجتماعی دانسته است (عارفی، ۱۴۰۳، ص ۷۱). قرآن کریم نیز تقویت پیوندها و مشارکت اجتماعی را مورد تأکید قرار داده است (مائده، ۲؛ آل عمران، ۲۰۰). این اصل ریشه در اجتماعی بودن انسان دارد که این امر در متن آفرینش او قرار داده شده است (حجرات، ۱۳)؛ زیرا استعدادها و توانایی های افراد باهم متفاوت است و آدمی برای رفع نیازهای خود ناچار به زندگی اجتماعی و ارتباط گیری با دیگر هموعان خود است (زخرف، ۳۲). هر فرد به واسطه کار خود زندگی می کند؛ اما توانایی های روحی و بدنی اش کافی نیست تا تمام نیازهایش را برآورده سازد. بنابراین ناگزیر است که توانایی های دیگران را به خود اضافه کند (مراغی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۲؛ رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۸۲).

حفظ ارتباط با خویشاوندان (نساء، ۱؛ بقره، ۸۳؛ رعد، ۲۱)، مشارکت در فعالیت های خیریه (مائده، ۲؛ بقره، ۲۶۵؛ حج، ۷۷)، پرهیز از تفرقه و تقویت اتحاد (آل عمران، ۱۰۳؛ انفال، ۴۶؛ حجرات، ۱۰)، کمک به نیازمندان (انفال، ۷۲؛ حشر، ۹؛ بقره، ۲۷۳)، مشارکت در تصمیم گیری های اجتماعی (شوری، ۳۸؛ آل عمران، ۱۵۹) و رعایت حقوق دیگران (نساء، ۳۶؛ بقره، ۸۳؛ انعام، ۱۵۱) ازجمله مصادیق مهم همبستگی و مشارکت اجتماعی از منظر قرآن کریم است.

۴-۲-۳. اصل مسئولیت پذیری اجتماعی

اعتقاد به مسئولیت مداری انسان از منظر قرآن کریم که انسان را موجودی مسئول در برابر خدا، خود و جامعه می داند، ریشه در خلافت الهی و امانت داری انسان دارد (بقره، ۳۰؛ احزاب، ۷۲). چنین اعتقادی اصل پذیرش مسئولیت در قبال جامعه و تلاش برای اصلاح آن را به دنبال دارد که در قرآن کریم نیز انعکاس یافته است (آل عمران، ۱۰۴؛ هود، ۱۱۳). این اصل نیز مفهوم مسئولیت اجتماعی را از طریق همکاری در نیکی ها و تقوا شکل می دهد (مائده، ۲). سیاست ها و نظام های اجتماعی را با تکیه بر عدالت (مائده، ۸) و مشورت (شوری، ۳۸) طراحی می کند تا افراد را به ایفای نقش مسئولانه تشویق کنند. مشارکت اجتماعی را از طریق اتفاق (بقره، ۲۶۱) و امر به معروف و

نهی ازمنکر (آل عمران، ۱۰۴) تقویت کرده و به بهبود انسجام جمعی کمک می‌کند. حس مفید بودن و عزت نفس را تقویت می‌کند (اسراء، ۱۵) و با تشویق به تغییر درونی (رعد، ۱۱)، نشاط اجتماعی را افزایش و افسردگی اجتماعی را کاهش می‌دهد.

نتیجه

۱. مبانی جهان بینی و انسان شناختی شالوده و بنیان فکری دانش اجتماعی است. در اندیشه قرآنی، رابطه خداوند با جهان و انسان بر اساس رابطه خالقیت، ربوبیت، مالکیت، حاکمیت و رازقیت استوار است. از دید قرآن، انسان نیز موجودی دوبعدی، جسم و روح، با فطرت الهی، برخوردار از غرایز سرکش اما مهارشدنی، دارای اختیار و مسئولیت و تکلیف، امانت دار الهی، با خلقتی هدفمند و حیاتی جاوید است که می‌تواند با عنصر اساسی «تزکیه نفس» به کمال وجودی خود یعنی «خلیفة اللهی» برسد.

۲. نقش اساسی مبانی نظری قرآن کریم نقد جهان بینی غیرالهی در نظریه های اجتماعی است که به منظور پایه ریزی بنیان های نظری دانش اجتماعی مبتنی بر قرآن کریم شکل می گیرد. قرآن کریم از طریق مبانی مذکور، پیوند دین و اجتماع را به جای سکولاریسم، توحیدمحوری را به جای اومانیسم، معنویت محوری را به جای ماتریالیسم و ارزش های مطلق الهی را به جای نسبی گرایی اخلاقی ارائه می دهد.

۳. چارچوب هنجاری قرآن کریم نیز با دو محور کلی و اساسی یعنی توحیدمحوری و اخلاق محوری به بازسازی دانش اجتماعی می پردازد. توحیدمحوری با ویژگی هایی همچون جهان شمولی، جامعیت و غایت محوری، با ارائه دو اصل عدالت و کرامت انسانی به تنظیم چارچوب هنجاری دانش اجتماعی پرداخته است. از دید قرآنی، اصل عدالت اجتماعی در عرصه های گوناگون زندگی بشری از جمله اقتصاد، سیاسی و حقوق جریان دارد. اصل کرامت انسانی با تأکید بر حفظ حقوق انسانی و شهروندی غیرمسلمانان، پرهیز از بدزبانی و بدرفتاری، تأکید بر امانت داری و وفای به عهد و تأثیر بر اجتناب از گناهان اجتماعی، چارچوبی هنجاری متعالی را برای دانش اجتماعی ترسیم می کند.

۴. اخلاق محور بودن چارچوب هنجاری مدنظر قرآن کریم نیز با ویژگی‌هایی همچون تعادل، انعطاف‌پذیری، پویایی و تحول‌آفرینی، دانش اجتماعی را با تنظیم رفتارها و روابط بر پایه اصول اخلاقی الهی از جمله اصل احسان، اصل همبستگی و مشارکت اجتماعی و اصل مسئولیت‌پذیری اجتماعی بازسازی می‌نماید.

فهرست منابع

- قرآن کریم
۱. آبرکرامبی، نیکلاس و همکاران، (۱۳۷۰). فرهنگ جامعه‌شناسی. مترجم: حسن پویان، تهران: چاپخش.
 ۲. آربلاستر، آنتونی. (۱۳۷۷). ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب. مترجم: عباس مخبر، تهران: مرکز.
 ۳. ابن ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة للنعمانی. تهران: صدوق.
 ۴. ایروانی (ب)، جواد. (۱۴۰۳). شبهه‌پژوهی قرآنی. ج ۴. مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
 ۵. ایروانی، جواد. (۱۴۰۳). شبهه‌پژوهی قرآنی. ج ۳. مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
 ۶. باربور، ایان. (۱۳۷۹). علم و دین. مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 ۷. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه بعثه.
 ۸. بیرو، آلن. (۱۳۷۰). فرهنگ علوم اجتماعی. تهران: کیهان.
 ۹. بیگدلی، عطاءالله. (۱۳۸۸). مروری بر دیدگاه‌های مهم انسان‌شناختی و بررسی آثار حقوقی هریک. درآمدی بر علوم انسانی اسلامی. به‌کوشش علی‌اصغر خندان. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
 ۱۰. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
 ۱۱. پوراکبر، الیاس؛ زاهدی، عبدالرضا؛ حکیم، سیدمنذر. (۱۳۹۹). بررسی گونه‌های مختلف انعطاف‌پذیری در احکام و قوانین قرآن کریم با اشاره به عوامل تأثیرگذار در تغییر حکم. نشریه قرآن، فقه و حقوق اسلامی. پاییز و زمستان. ۱۳. ص ۱۰۱-۱۲۶.
 ۱۲. تفضلی، فریدون. (۱۳۸۸). تاریخ عقاید اقتصادی. تهران: نشر نی.
 ۱۳. چلبی، مسعود. (۱۳۷۵). جامعه‌شناسی نظم. تهران: نشر نی.
 ۱۴. حسین‌زاده یزدی، مهدی؛ ملاباشی، سیدمحسن. (۱۳۹۹). درآمدی بر دانش اجتماعی مسلمین؛ انحطاط مسلمانان در اندیشه و آثار شهید مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۵. دیویس، تونی. (۱۳۷۸). اومانیزم. مترجم: عباس مخبر، تهران: مرکز.
 ۱۶. رجبی، محمود. (۱۳۸۰). انسان‌شناسی. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

۱۷. رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دار المعرفة.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف. بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۹. ژید، شال؛ ریست، شارل. (۱۳۵۴). تاریخ عقاید اقتصادی. مترجم: کریم سنجابی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. صدر، محمدباقر. (۱۳۹۳). اقتصاد ما. مترجم: محمد مهدی برهانی، قم: دار الصدر.
۲۱. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۳. عارفی، محمداسحاق. (۱۴۰۳). نقش همبستگی اجتماعی در کاهش بزهکاری از دیدگاه اسلام. نشریه معارف اسلامی و حقوق جزا و جرم‌شناسی. بهار و تابستان. ۱۸، ص ۶۹-۸۹.
۲۴. فخر زارع، سیدحسین. (۱۳۹۸). عدالت اجتماعی در قرآن. نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی. پاییز. ۲۶، ص ۷-۲۸.
۲۵. فرجاد، محمدحسین. (۱۳۸۵). آسیب‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی انحرافات. تهران: بدر.
۲۶. قربانیان، مجتبی. (۱۴۰۱). بررسی و تبیین روش‌های قرآن کریم در تحول فرهنگ و عقیده انسان. نشریه قرآن، فرهنگ و تمدن. ۱، ص ۲۸-۴۷.
۲۷. قرضاوی، یوسف. (۱۳۷۹). ویژگی‌های کلی اسلام. مترجم: جلیل بهرامی‌نیا، تهران: احسان.
۲۸. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۲۹. کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه (یونان و روم). مترجم: سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۱. کوئن، بروس. (۱۳۷۱). درآمدی به جامعه‌شناسی. مترجم: محسن ثلاثی، تهران: فرهنگ معاصر.
۳۲. لنکستر، لین. (۱۳۸۰). خداوندان اندیشه سیاسی. مترجمان: جواد شیخ‌الاسلامی، علی رامین، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۳. لوفان بومر، فرانکلین. (۱۳۸۰). جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی. مترجم: حسین بشیریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۳۴. لیدیمن، جیمز. (۱۳۹۰). فلسفه علم. مترجم: حسین کرمی، تهران: حکمت.
۳۵. مراغی، احمد مصطفی. (بی‌تا). تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). آموزش عقاید. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰). جامعه و تاریخ در قرآن. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). اسلام و مقتضیات زمان. تهران: صدرا.
۲. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱). جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.
۳. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۲). علل گرایش به مادی‌گری. تهران: صدرا.
۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵. نمازی، حسین. (۱۳۷۴). نظام‌های اقتصادی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۶. نیک‌گهر، عبدالحسین. (۱۳۶۹). مبانی جامعه‌شناسی. تهران: رایزان.
۷. وبر، ماکس. (۱۳۷۱). مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی. مترجم: احمد صدارتی، تهران: نشر مرکز.
۸. همای، عباس؛ یونسی، حمیدرضا. (۱۳۹۰). اصول توحیدمحوری و تأثیر آن بر اخلاق فردی و اجتماعی در المیزان. پژوهشنامه قرآن و حدیث. بهار و تابستان. ۸. ص ۹-۲۶.
۹. هنری، توماس. (۱۳۶۲). بزرگان فلسفه. مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران: کیهان با مشارکت علمی و فرهنگی.
۱۰. هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۵). مبانی فلسفه اخلاق. مترجم: مسعود علیا، تهران: ققنوس.



The Three-Level Model for the Realization of the New Islamic Civilization: From Intellectual Foundations to Social Requirements and Global Horizons

Mahnaz Doolabi¹ | Rouhollah Pourabedin² | Saeed Amirtaheri Afshar³

1. Corresponding Author, Level Three Seminary Student in Jurisprudence and Principles, Jami'at al-Zahra (pbuh), Qom Seminary, Qom, Iran. Email: doolaim58@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaen, Iran. Email: pourabedin@buqaen.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. Email: staheri@uk.ac.ir

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 02 December 2024

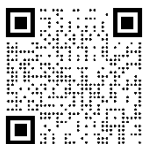
Revised: 31 October 2025

Accepted: 24 May 2026

Available online 15 June 2026

Keywords:

Islamic Civilization, New Islamic Civilization, Characteristics of Islamic Civilization.



ABSTRACT

The New Islamic Civilization is the product of a connection between intellectual foundations, social requirements, and global civilizational horizons. It is a three-level model that begins with a monotheistic worldview, manifests within the context of social and political institutions, and ultimately realizes itself on the global stage. This research aims to explain the three main levels of the realization of the New Islamic Civilization. The data collection method used in this research was library-based, and the analysis was conducted using a descriptive-analytical method. The results of this research indicate that the realization of the New Islamic Civilization becomes possible through a systematic connection between the intellectual and epistemological domain of Islamic civilization—which is founded upon monotheism, knowledge-centeredness, and justice—the institutional and social domain, which includes guardianship-orientation, freedom of thought, reformism, and social institution-building, and the global and civilizational domain, which addresses the inefficiency of material models and the decline of the attractiveness of Western civilization, emphasizing Islamic globalization as the ultimate strategy. Without this systematic integration, the ideals of civilization will remain at a theoretical level and will not materialize.

Cite this article: Doolabi, M.; Pourabedin, R.; Amirtaheri Afshar, S. (2026). The Three-Level Model for the Realization of the New Islamic Civilization: From Intellectual Foundations to Social Requirements and Global Horizons. *Islamic Social Studies*, 31(132), 59-89. <https://doi.org/10.30513/iss.2026.6138.1381>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



الگوی سه سطحی تحقق تمدن نوین اسلامی: از مبانی فکری تا الزامات اجتماعی و افق‌های جهانی

مهناز دولابی^۱ | روح‌اله پورعابدین^۲ | سعید امیرطاهری افشار^۳

۱. نویسنده مسئول، طلبه سطح سه فقه و اصول، جامعه الزهراء (س)، حوزه علمیه قم، ایران. doolaim58@gmail.com
۲. استادیار، گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه بزرگمهر قائنات، قائن، ایران. pourabedin@buqaen.ac.ir
۳. استادیار، گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ایران. staheri@uk.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

تمدن نوین اسلامی حاصل پیوند میان مبانی فکری، الزامات اجتماعی و افق‌های جهانی تمدن است؛ الگویی سه سطحی که از نگرش توحیدی آغاز شده، در بستر نهادهای اجتماعی و سیاسی تجلی می‌یابد و در نهایت در عرصه جهانی به تحقق می‌رسد. هدف این پژوهش تبیین سه سطح اصلی تحقق تمدن نوین اسلامی است. روش جمع‌آوری این پژوهش کتابخانه‌ای و پردازش آن به روش توصیفی تحلیلی بوده است. نتایج این پژوهش نشان داد که تحقق تمدن نوین با پیوند نظام‌مند میان ساحت فکری و معرفتی تمدن اسلامی که بر توحید، علم محوری و عدالت استوار است و ساحت نهادی و اجتماعی که شامل ولایت‌مداری، آزادی اندیشه، اصلاحگری و نهادسازی اجتماعی است و ساحت جهانی و تمدنی تحقق تمدن نوین اسلامی که از ناکارآمدی مدل‌های مادی و افول جذابیت تمدن غربی سخن می‌گوید و بر جهانی‌سازی اسلامی به‌عنوان راهبرد نهایی تأکید دارد، فرصت تحقق می‌یابد و در غیر این صورت، آرمان‌های تمدن در سطح نظری باقی خواهند ماند.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲

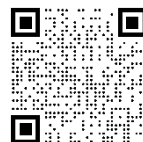
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۴

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۳/۲۵

کلیدواژه‌ها:

تمدن اسلامی، تمدن نوین اسلامی، شاخصه‌های تمدن اسلامی.



استناد: دولابی، مهناز؛ پورعابدین، روح‌اله؛ امیرطاهری افشار، سعید. (۱۴۰۵). الگوی سه سطحی تحقق تمدن نوین اسلامی: از مبانی فکری تا الزامات اجتماعی و افق‌های جهانی. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۱ (۱۳۲)، ۵۹-۸۹.
<https://doi.org/10.30513/iss.2026.6138.1381>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

عبارت تمدن نوین اسلامی که توسط رهبر معظم انقلاب اسلامی مطرح شده است، در واقع الگویی احیاگر و انسان محور است تا پاسخی جامع به نیازهای امروز بشر ارائه دهد. این تمدن تلاشی است برای بازسازی نظم فکری، فرهنگی و اجتماعی جهان بر پایه کرامت ذاتی انسان و متناسب با اقتضائات زمانه؛ نظمی که می تواند انسان معاصر را از غم زدگی و بی امیدي رهایی بخشد و او را به افق های روشن عزت، نشاط و رشد واقعی رهنمون سازد. تمدن نوین اسلامی درحقیقت طرحی است برای پیوند میان پیشرفت مادی و تعالی درونی انسان، به گونه ای که رشد و توسعه در خدمت کرامت و سعادت انسانی قرار گیرد (خامنه ای، ۳۱ اردیبهشت ۱۳۹۳). در صورت تحقق تمدن نوین اسلامی، تمامی نیازهای مادی و معنوی انسان و جامعه اسلامی لحاظ می شود و در چنین جامعه ای استعدادهای بالقوه انسان ها فعلیت می یابد و زمینه دستیابی به کمال برای آنها فراهم می شود.

ضرورت پرداختن به این موضوع از آنجاست که تمدن کنونی غربی، علی رغم پیشرفت های علمی، در ابعاد معنوی و اخلاقی دچار بحران هویت، بی عدالتی و فروپاشی اجتماعی شده است. این بحران فرصتی تاریخی برای ارائه بدیلی معنوی و عقلانی ازسوی جهان اسلام فراهم آورده است. در این چارچوب، بررسی چگونگی تحقق تمدن نوین اسلامی مستلزم شناخت دقیق سه سطح اصلی آن است: مبانی فکری و معرفتی، الزامات اجتماعی و نهادی و عرصه جهانی و تمدنی.

در سطح نخست، نگرش توحیدی زیربنای معنا و هستی شناسی تمدن اسلامی است و علم و عدالت ابزارهای تحقق آن هستند. در سطح دوم، الزامات اجتماعی و نهادی ازطریق ولایت مداری، آزادی اندیشه، اصلاحگری و نهادسازی اجتماعی بروز می کنند و بنیان ساختار تمدنی را شکل می دهند. در سطح سوم، تمدن اسلامی وارد عرصه جهانی می شود و با استفاده از فرصت تاریخی افول تمدن مادی، راهبرد جهانی سازی اسلامی را در برابر جهانی شدن غربی مطرح می سازد. این مقاله می کوشد با تبیین این سه سطح، الگویی منسجم برای فهم و تحقق تمدن نوین

اسلامی ارائه دهد.

۱. پیشینه پژوهش

در جستجوی انجام گرفته این آثار یافت شد: کتاب **طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن**، نوشته آیت الله سیدعلی خامنه‌ای. در این کتاب پایه‌های معرفتی تمدن نوین اسلامی مانند توحید، ولایت، مسئولیت اجتماعی، جهاد و عدالت به شکلی منسجم تبیین شده‌اند. کتاب آینده انقلاب اسلامی، نوشته مرتضی مطهری. این کتاب به تبیین ماهیت، ریشه‌ها و چشم‌اندازهای انقلاب اسلامی در حوزه‌هایی چون عدالت اجتماعی، استقلال و آزادی، معنویت در جمهوری اسلامی می‌پردازد، با تأکید بر اینکه انقلاب اسلامی می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری تمدن اسلامی باشد. مقاله «الزامات تحقق تمدن نوین اسلامی»، نوشته محسن فرمehینی فراهانی محسن که الزامات سخت‌افزاری و نرم‌افزاری شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی را در سه بُعد دانش، نگرش و توانش طبقه‌بندی کرده و در قالب جداول مشخصی مورد بررسی قرار داده است. همچنین مقاله «مقدمات و الزامات ایجاد تمدن نوین اسلامی»، نوشته نبی‌الله صدری‌فر و محمد مولوی به بررسی مقدمات ایجاد تمدن اسلامی بر اساس سه مؤلفه جامعه، حکومت و رهبری پرداخته است، اما وجود مقدمات را برای تحقق تمدن نوین کافی ندانسته، الزاماتی را هم برای تحقق این مهم برمی‌شمارد. مقاله «واکاوی شاخصه‌های تمدن نوین اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری» نوشته مرتضی اکبری و فریدون رضایی نیز به بررسی شاخصه‌های اختصاصی تمدن نوین اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری پرداخته است، اما به الزامات تمدن‌سازی نوین به عنوان رکن مهم تحقق آن نپرداخته است. پژوهش حاضر با نگاهی جامع پس از بررسی شاخصه‌ها، با نگاهی نو به ضرورت‌ها و الزامات تمدن‌سازی نوین اسلامی می‌پردازد.

۲. روش پژوهش

با توجه به اهداف تحقیق از منابع موجود اعم از کتب، مقالات، پایان‌نامه‌ها و جستجوی اینترنتی استفاده گردیده است. مقاله حاضر از نوع تحقیقات بنیادی و نظری است که از روش توصیفی-تحلیلی برای شناسایی شاخصه‌ها و الزامات تحقق

تمدن نوین اسلامی بهره گرفته شده است. ابزار جمع‌آوری اطلاعات فرم فیش‌برداری بوده است.

۳. مفهوم‌شناسی

۳-۱. تمدن

معنای لغوی: تمدن بر وزن تَفَعَّل واژه‌ای عربی است که از ریشه «مدن» و «مدینه» اشتقاق یافته و با توجه به عبارت «مَدَن المدائن» مترادف «مَصَر الامصار» مفهوم آبادسازی یا آبادی لحاظ شده است (ابن منظور، ۱۳۳۵، ج ۱۳، ص ۴۰۲).

در کتاب‌های لغت و فرهنگ‌نامه‌های پارسی نیز برای تمدن معانی گوناگون ذکر شده است: تَخَلَّق به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت و هجمیه و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت. در شهر بودباش کردن و انتظام شهر نمودن و اجتماع اهل حرفه. اقامت کردن در شهر، شهرنشینی، مجازاً: تربیت، ادب (دهخدا، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۶۹۷۲). و نیز به همکاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی، سیاسی و... معنا می‌شود (معین، ۱۳۸۱، ص ۴۸۵).

همچنین معناهایی چون شهرنشین شدن، خوی شهرگزیدن و به اخلاق مردم شهر آشنا شدن، زندگانی اجتماعی، همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگانی و فراهم ساختن اسباب ترقی و آسایش خود برای این واژه بیان شده است (عمید، ۱۳۷۵، ص ۴۲۰).

معنای اصطلاحی: تمدن عبارت است از برقراری نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه که تصادم‌ها و تزاخم‌های ویرانگر را منتفی ساخته و مسابقه در مسیر رشد و کمال را قائم‌مقام آنها بنماید؛ به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب بروز و به فعالیت رسیدن استعداد‌های سازنده آنها باشد (جعفری تبریزی، ۱۳۹۸، ج ۶، ص ۲۳۳).

تمدن را می‌توان به شکل کلی آن، عبارت از نظامی اجتماعی دانست که در نتیجه وجود آن خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند (جیمز، ۱۳۳۷، ص ۱).

۲-۳. اسلام

طریحی در مجمع البحرین، واژه «اسلام» را دارای دو مرتبه دانسته است: مرتبه نخست، «اعتراف زبانی» به یکتایی خدا و پیامبری رسول اکرم (ص) که درجه‌ای فروتر از ایمان به شمار می‌آید و مرتبه دوم، اعترافی است که با باور قلبی و التزام عملی همراه باشد (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۰۸).

این تبیین نشان می‌دهد که مفهوم اسلام از سطح اظهار و پذیرش زبانی آغاز می‌شود و در مرتبه کامل خود، ناظر به تسلیم درونی و رفتار مؤمنانه است. در نتیجه اسلام در معنای لغوی، پیوندی میان «ظاهر اعتقاد» و «باطن ایمان» برقرار می‌سازد و از یک امر صرفاً زبانی به یک حقیقت وجودی و رفتاری ارتقا می‌یابد.

در اصطلاح دینی و معرفتی، اسلام مجموعه‌ای از تعالیم الهی است که از سوی خدای حکیم، از طریق پیامبران و حاملان وحی برای هدایت بشر و تنظیم حیات فردی و اجتماعی او تشریع شده است. این شریعت جامع ابعاد عبادی، اخلاقی، اقتصادی، سیاسی و قضایی زندگی انسان را در بر گرفته و همه نیازهای مادی و معنوی او را در چارچوب قانون الهی سامان می‌دهد.

بر این اساس، می‌توان گفت اسلام در اصطلاح نه صرفاً یک منظومه اعتقادی، بلکه نظامی جامع و هماهنگ برای اداره حیات انسانی است؛ نظامی که عقل، وحی و اراده آزاد انسان را در تحقق جامعه توحیدی به صورت هم‌افزا در کنار هم قرار می‌دهد (حسینی دشتی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۹۱).

۳-۳. تمدن اسلامی

تمدن اسلامی را می‌توان پدیده‌ای دوساحتی دانست که از یک سو ریشه در آموزه‌های وحیانی و تعالیم اصیل اسلام دارد و از سوی دیگر، از تعامل و هم‌افزایی با میراث تمدنی اقوام و ملت‌های گوناگون شکل گرفته است. به تعبیر بینش (۱۳۸۹، ص ۱۶)، بخشی از تمدن اسلامی در پرتو خلاقیت و ابتکار مسلمانان و بر پایه قرآن، سنت پیامبر (ص) و آموزه‌های اهل بیت (ع) پدید آمد و توسعه یافت؛ درحالی‌که بخش دیگر، متأثر از عناصر فرهنگی و علمی تمدن‌های پیشین بود که در قلمرو اسلام جذب و بازتولید شد (بینش، ۱۳۸۹، ص ۱۶).

زرین کوب نیز این فرایند را با تأکید بر روح تساهل و مدارای اسلامی تبیین می‌کند و معتقد است که اسلام با پذیرش و پالایش عناصر بی‌زیان فرهنگ‌های دیگر، هویتی تازه و جهانی پدید آورد که مرزهای قومی و جغرافیایی را درنوردید (زرین کوب، ۱۳۸۲، ص ۸).

از مجموع این دیدگاه‌ها می‌توان نتیجه گرفت که تمدن اسلامی نه صرفاً امتداد تمدن‌های گذشته است و نه صرفاً ابداعی درون‌زا؛ بلکه نظامی ترکیبی و پویاست که با تکیه بر وحی الهی و در عین تعامل با دستاوردهای بشری، توانست الگویی تازه از تمدن انسانی را رقم زند. این ویژگی دوساحتی راز ماندگاری و قابلیت احیای مجدد آن در قالب «تمدن نوین اسلامی» در عصر حاضر است.

۳-۴. تمدن نوین اسلامی

غلامی تمدن نوین اسلامی را چنین تعریف می‌کند:

ظهور و بروز مادی و معنوی پیشرفت‌های هدفمند، نظام‌مند و نوظهور امت اسلامی با محوریت ایران بر اساس تعالیم اسلامی در تمامی عرصه‌های اجتماعی که شکلی معنادار و منضبط به خود گرفته و جامعه اسلامی را به مقاصد خود نزدیک می‌کند (غلامی، ۱۳۹۶، ص ۳۲).

در این تعریف، غلامی تحقق تمدن نوین اسلامی را نه صرفاً در عرصه فناوری و قدرت سیاسی، بلکه در انسجام همه‌جانبه ارزش‌های اسلامی در ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی امت اسلامی می‌بیند.

از این رو، می‌توان در یک جمع‌بندی با تکیه بر دو بُعد مادی و معنوی تمدن نوین اسلامی که بر پیوند میان پیشرفت تمدنی و هدایت دینی دلالت دارد، تمدن نوین اسلامی را بازآفرینی تمدن اسلامی بر پایه اصول ثابت شریعت و با بهره‌گیری از ابزارهای نوین تمدن معاصر دانست؛ فرایندی که در آن ارزش‌های الهی در نظام‌های علمی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی جامعه تجلی می‌یابند و زمینه تحقق حیات طیبه در مقیاس جهانی را فراهم می‌سازند.

۳-۵. شاخصه

مفهوم «شاخصه» در متون لغوی و اصطلاحی از دو جنبه قابل بررسی است. در

لغت، شاخصه از ریشه «شاخص» گرفته شده و به معنای نشانه، تیرک یا ویژگی‌ای است که امکان تشخیص یک پدیده از دیگر پدیده‌ها را فراهم می‌کند (آذرنوش، ۱۳۹۴، ص ۵۲۳). از منظر اصطلاحی، شاخصه به ویژگی ممیزه‌ای اطلاق می‌شود که هویت یک شیء یا پدیده را مشخص ساخته و مرزهای آن را از دیگر موضوع‌ها تفکیک می‌کند (صیمی، ۱۳۸۶، ص ۱۴). با جمع‌بندی این تعاریف می‌توان شاخصه را به عنوان ویژگی برجسته و تعیین‌کننده‌ای تبیین کرد که نه تنها تمایز یک پدیده از دیگر پدیده‌ها را نمایان می‌سازد، بلکه امکان تحلیل و بررسی آن را در چارچوب علمی فراهم می‌آورد. بر این اساس، شاخصه نقشی اساسی در شناخت، تفکیک و سازمان‌دهی مفاهیم و موضوعات پژوهشی ایفا می‌کند.

۴. تمدن اسلامی در یک نگاه

سیر تحولات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در عربستان، به خصوص مکه در آستانه بعثت رسول خدا (ص) به سویی بود که جامعه را در سیر فاصله‌گیری از ساختار قبیله‌ای و حرکت به سوی شهرنشینی و نوعی توسعه و مدنیت ناموزون قرار داده بود. آمدن قریش به مکه طلعه این دگرگونی بود. این وضعیت تکاپوی اقتصادی، شرایط اجتماعی و تحول فرهنگی نوینی را ایجاد کرد که محصول آن آشفته‌گی ارزشی و نارضایتی‌های گسترده بود.

ظهور رسول خدا (ص) دستی غیبی برای پاسخ‌گویی به نیاز جامعه جهانی در جهت تأمین معنویت و عدالت مبتنی بر وحی و شکل‌گیری مدنیت جدید اسلامی بود. مدنیتی که متکی بر کرامت انسان و رشد و تعالی امکانات دنیوی و مادی در جهت رشد معنوی انسان بود (خاکرند، ۱۳۹۰، ص ۱۵).

اسلام به عنوان دین خاتم در منطقه‌ای ظهور می‌کند که در آن سابقه رشد نهادهای فرهنگی و تمدنی اگر ساقط نباشد، بسیار محدود است. این در زمانی است که در نزدیکی جزیره العرب تمدن‌هایی مثل ایران، مصر و شامات و در فاصله‌ای دورتر تمدن‌های یونان و هند، بعضاً در اوج شکوه و تالاف خود به سر می‌بردند.

در یک چنین بستری پیامبر اسلام (ص) ظهور می‌کند و درست از همان

نخستین لحظات بعثت، تأسیس نهادهای فرهنگی و تمدنی در دستور کار رسالت ایشان قرار می‌گیرد و پس از آن نیز آن حضرت با پشتوانه فرهنگ آسمانی اسلام شروع به تأسیس نهادهای مختلف فرهنگی، سیاسی، نظامی، اقتصادی و اجتماعی می‌کنند (برومند، ۱۳۸۰، ص ۱۹).

در این زمان بشر خود را در برابر آموزه‌هایی دید که هویت و نسبتش را با خداوند، جهان هستی، انسان‌های دیگر و نفس خویش به‌خوبی ترسیم کرده است. این تأثیرگذاری به حدی بود که بشر در برابر آن سر تسلیم فرود آورد و به این فرهنگ که از منابع اصیل اسلام سرچشمه می‌گرفت، گردن نهاد و از آنجا که آن را با عقل و فطرت خویش هماهنگ می‌دید، با رویی گشاده پذیرای آن شد. این فرهنگ پیروانش را به‌سوی ایجاد تمدنی بزرگ کشاند که بتواند حکایتگر فرهنگی چنین متعالی باشد؛ فرهنگ و تمدنی که به حدی در عظمت قرار گرفت که آگاهی از همه ابواب و احاطه بر همه ابعاد آن به‌واقع دشوار است (کاشفی، ۱۳۸۴، ص ۵۱).

به این ترتیب، تمدن اسلامی به‌عنوان حرکتی عظیم و بنیادی در جهان، در منطقه عربستان شکل گرفت و با دو قرن حرکت با زمینه‌سازی و نضج‌گیری، زمینه گسترش خود را ایجاد نمود. این حرکت با توجه به ظرفیت و پتانسیل و جذابیت‌های کسب‌نموده در خود در عرصه‌های مختلف دارای بُعد فرامنطقه‌ای شد و با تلاش و سعی همه‌جانبه در تمامی عرصه‌های علمی و فرهنگی طی یک دوره به اوج خود رسید و میراث گران‌بهایی در زمینه‌های مختلف زندگی از جمله دین، فلسفه، مدیریت، مهندسی، پزشکی، ریاضی، نجوم، جغرافیا، تاریخ و بسیاری از رشته‌های علمی دیگر برای تحول بشریت ایجاد نمود (جمعی از مؤلفان، ۱۳۹۱، ص ۸۶).

در حال حاضر، تمدن اسلامی به‌لحاظ پیشینه با چهارده قرن حیات از ریشه‌دارترین تمدن‌های انسانی به‌شمار می‌آید و از جهت دامنه گسترش آن، باید این تمدن را از گسترده‌ترین تمدن‌ها دانست. آنچه امروزه به‌عنوان تمدن اسلامی می‌شناسیم، در واقع فرایند و محصول چهارده قرن حضور مستمر و فعال اسلام در عرصه زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان است. مسلمانان در این مدت سعی کرده‌اند تا دیدگاهشان راجع به جهان هستی و خالق جهان، نیایش‌هایشان، آداب و

معاشرت و معاملاتشان، ازدواج و زادوولدشان و... را بر پایه‌هایی از اعتقادات و فرامین اسلامی تنظیم کنند (دیرخانه دائمی همایش ملی تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۶، ص ۱۱).
تمدن اسلامی که قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انضباط اخلاقی، برتری سطح زندگی و سعه صدر و اجتناب نسبی از تعصب، توسعه، ترقی علم و ادب طی قرن‌های دراز پیشاهنگ تمام دنیای متمدن و مربی فرهنگ عالم انسانیت قرار داد، بی‌شک یک دوره درخشان از تمدن انسانی است و دینی که فرهنگ و تمدن جهان امروز به آن مدیون است، اگر از دینی که به یونان دارد بیشتر نباشد، کمتر نیست. با این تفاوت که فرهنگ اسلامی هنوز در دنیای حاضر تأثیر معنوی دارد و به جذبه و معنویت آن نقصان راه ندارد (زرین کوب، ۱۳۴۸، ص ۲۱).

۵. مدل سه سطحی تحقق تمدن نوین اسلامی

۵-۱. سطح اول: مبانی فکری و معرفتی

سطح نخست تحقق تمدن نوین اسلامی به مبانی فکری و معرفتی اختصاص دارد؛ سطحی که در آن جهت‌گیری‌های بنیادی تمدن شکل می‌گیرد و اصول توحید، علم و عدالت به عنوان ارکان سه‌گانه معنا، رشد و نظم اجتماعی تبیین می‌شوند.

۵-۱-۱. نگرش توحیدی؛ زیربنای معنا و هستی‌شناسی تمدن

نظریه اسلامی در تمامی مسائل زندگی به عنوان یک اصل تصریح می‌کند که انسان باید تسلیم پروردگار باشد؛ چراکه هرآنچه در هستی است، آفریده خداست. پس اول است و آخر، ظاهر است و باطن و شاهد است و حاضر. هرگاه انسان به این حقیقت باور بیاورد، باید خود را با آن کاملاً هماهنگ سازد. به عبارت دیگر باید سیاستش ربانی و حیات اجتماعی‌اش منبعت از توحید و فرهنگش نشأت گرفته از آگاهی‌های وحی و بالاخره اینکه صبغه و رنگ زندگی کلی او رنگ و صبغه توحید باشد (مدرس، ۱۳۷۹، ص ۳۳۷).

تمدن اسلامی بر شالوده‌هایی مستحکم و پیوسته به هم برافراشته می‌شود که اصل آن ثابت و شاخه آن در آسمان بلندی می‌گیرد و توحید محور اساسی آن را

تشکیل می‌دهد. توحید مانند خورشیدی است که پرتوهای خود را در تمام آفاق منتشر می‌سازد تا به هر گوشه و کناره‌ای برسد. توحید سرچشمه‌ای است که پرتو خیر و نور فضیلت از آن تشعشع می‌یابد. وقتی انسان به این جهان نورانی می‌رسد، دلش از نور ایمان، آرامش و عرفان لبریز شده و درنهایت به مرحله یقین و عروج به سوی خداوند می‌رسد. این حالت ایمانی به این سان بر انسان چیره می‌شود و بر موضع‌ها، دیدگاه‌ها، رفتار و درنهایت بر تمام ابعاد زندگی او منعکس می‌گردد. هیچ عرصه‌ای از عرصه‌های بی‌شمار زندگی وجود ندارد جز اینکه تحت تأثیر معرفت خداوند و توحید او قرار می‌گیرد (مدرس، ۱۳۸۰، ص ۲۶۵).

باید دانست که نقش ایمان به مبدأ واحد در زندگی انسان آن چنان تأثیر دارد که بسیاری از اندیشمندان ماده‌گرای غرب نیز نتوانسته‌اند از آن غافل بمانند. برای مثال، برتراند راسل می‌نویسد: «کاری که منظور آن فقط درآمد باشد، نتیجه مفیدی به بار نخواهد آورد. برای چنین نتیجه‌ای باید کاری پیشه کرد که در آن ایمان به یک خود، به یک مرام، به یک غایت نهفته باشد.» (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۳۸ و ۳۹).

به لحاظ ایجاد تمدن و حرکت به سمت توسعه و کمال، توحید و ایمان به خدای واحد جهت و انگیزه را تعیین می‌کند و هدف اساسی را برای انسان مشخص می‌سازد؛ به گونه‌ای که احساس مسئولیت وجدانی در قبال خداوند و مردم می‌کند و توانایی گذشت از خواست‌ها و تمایلات خود به هنگام ضرورت داشته باشد تا بتواند خود را با نظام عمومی جهان هستی منسجم سازد (صدر، ۱۳۶۱، ص ۹۷).

در نگاه شرقی، اندیشه خدامحوری سلطه بر ذهن‌های همه افراد دارد؛ زیرا خداوند هیچ چیز را از انسان دریغ نمی‌دارد، بلکه همه چیز را برای انسان می‌خواهد. به همین دلیل تکامل، رشد و حرکت او را به جلو می‌خواهد. بنابراین توحیدباوری و وحدت‌گرایی یعنی جامعه‌ای واحد، هدفی واحد، راهی واحد و مسیری مشخص به سوی ایدئالی مطلوب و مطلق در تمامی ایده‌ها و حرکت‌ها و رفتارها در زندگی انسان برای ایجاد تمدنی واحد و درعین حال متعالی (دیرخانه دائمی همایش ملی تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۶، ص ۴۱ و ۴۰).

تمدن اسلامی با محوریت نگرش توحیدی منجر به خلق ارزش‌های نوین و

جذاب همچون مساوات، برابری، برادری عقلانیت دینی و علم‌آموزی در جامعه شد که پیامدهای عملکردی آن برای افراد ایجاد عزت، کرامت انسانی و اعتماد به نفس برای جامعه، افزایش قدرت در بُعدهای مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی را به دنبال داشت. همچنین حاکمیت تمدن توحیدمحور، محدوده چشم‌انداز و وسعت فعالیت را از بین برده و جامعه را آماده جهش نمود. فرهنگ جدید جامعه را قادر ساخت با طراحی معیارهای عالی برای زندگی انسان‌ها خود را برای عرضه در سطح منطقه و بین‌الملل آماده سازد (جمعی از مؤلفان، ۱۳۹۱، ص ۹۵).

۵-۲. علم و معرفت؛ ابزار رشد و نیروی محرکه تمدن

یکی از عوامل داخلی پیدایش و شکوفایی تمدن اسلامی، ارج و منزلتی بود که اسلام به علم و دانش‌اندوزی و مقام اندیشمندان و دانشمندان اعطا کرد. در قرآن و روایات که دو منبع اصلی فرهنگی و تمدن اسلام به شمار می‌روند، بر اصل فراگیری دانش تأکید فراوان شده است. در این متون با طرح آموزه‌هایی چون برتر بودن عالم از عابد، محبت خداوند به جویندگان علم، احترام به دانشمندان مساوی با احترام به پروردگار و... به جایگاه والای دانشمندان اشاره شده است (غلام جمشیدی، ۱۳۸۷، ص ۵۸).

خداوند در آیه‌ای می‌فرماید: يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ؛ «خدا [رتبه] کسانی از شما را که ایمان آورده و کسانی را که دانشمند هستند [برحسب] درجات بلند گرداند و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است» (مجادله، ۱۱).

با نگاهی گذرا به منابع اسلامی می‌توان دریافت که خداوند متعال و اولیای او پیوسته نه فقط مؤمنان، بلکه کافران و مشرکان و حتی پیروان ادیان دیگر را بر خردمندی و به‌کارگیری عقل دعوت می‌کند؛ تا به آنجا که توحید، یعنی بنیان ایمان را حاصل تعقل و علم‌ورزی می‌داند. بی‌هیچ تردیدی، اگر این اندازه اولیای اسلام بر فضیلت دانش و دانشمند تأکید نکرده بودند، هرگز تمدن اسلامی به این پایه از عظمت نمی‌رسید (ولایتی، ۱۳۸۲، ص ۶۷).

به دلیل تأکیدی که دین مبین اسلام بر کسب علم و دانش دارد، مسلمانان در

چندین قرن پس از بعثت پیامبر گرامی اسلام (ص) فراگیری علم را چنان در دستور کار خود قرار دادند که در اندک زمانی توانستند دروازه های علم و فنون را فتح کنند و در روزگاری که غرب در عصر تاریکی به سر می برد، این اندیشمندان مسلمان بودند که به کشفیات نوینی در عرصه های علمی دست یافتند و آرام آرام این حرکت علمی مسلمانان تا آندلس و قلب اروپا پیش رفت. اندیشمندان غربی از دستاوردهای علمی مسلمانان بهره گرفتند و توانستند پایه های تمدن امروز خویش را با استفاده از تولیدهای علمی جهان اسلام بنمایانند (جمعی از مؤلفان، ۱۳۹۱، ص ۳۳۸ و ۳۳۹).

بنابراین می توان دریافت که علم یکی از قوی ترین ابزار، عوامل و عناصر تمدنی در عصر حاضر به شمار می رود. اگر فرهنگ و مکتبی در این ناحیه نتواند دیدگاه هایی بی همتا، جذاب، موجه و کارآمد ارائه کند، نمی تواند احیاگر تمدن باشد. پالایش آفت های دانش بر جهان اسلام از یک جانب و پی ریزی علوم انسانی تجربی نو بر اساس آموزه های اصیل اسلامی از جانب دیگر تنها راهی است که می توانند نظریه پردازی و تولید علم را در قلمرو اسلام احیا کرده و زمینه را برای تجدید حیات تمدن اسلامی فراهم آورد (یوسفی غروی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۵).

رهبری معظم انقلاب نیز از علم به مانند کلید اقتدار مسلمانان یاد می کنند. علم از دیدگاه ایشان سلطه آوراست و از این رهگذر تأکید فراوان می کنند که باید علم را فرا گرفت، بلکه بایسته است که تولیدکننده و صادرکننده آن شد و به مصرف آن نباید دل خوش کرد. روش تولید علم از نظر ایشان، اجتهاد به معنی مصطلح یعنی استنباط از منابع دینی و رجوع به عقلی است که پشتوانه وحی است. در این صورت است که تولید علم در مسیر رشد و اعتلای تمدن اسلامی خواهد بود (معینی پور، ۱۳۹۱، ص ۵۱-۷۶).

۱-۳. عدالت گسری؛ معیار نظم اجتماعی و سنجه حق محوری

عدالت هماهنگ کننده زندگی ها، تعدیل روابط اقتصادی و قرار گرفتن جامعه در مسیر رشد و صلاح و تکامل است. اجرای عدالت موجب هماهنگ گشتن زمینه های طبیعی و امکانات و شرایط مادی با واقعیت وجودی انسان می شود و ساختار معتدل انسان را به هم نمی زند (حکیمی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵).

یکی دیگر از مظاهر تمدن اسلامی اهتمام پیامبر اسلام (ص) به تحقق و بسط عدالت در همه جنبه‌های زندگی است؛ تا آنجا که ایشان رسالت خود را در اجرای عدالت می‌داند. در اصل یکی از عناصر محوری تمدن، عدالت است؛ آن‌سان که بدون عدالت، تمدن محتوای واقعی نخواهد داشت. یکی از ثمرات عدالت شکوفایی استعدادها و به کمال رساندن آنهاست. زیرا اگر افراد با استعداد بدانند که با شکوفاسازی نبوغ خود، بدون هیچ ظلم و بی‌عدالتی به حق خود می‌رسند، در این راه از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزند. اما اگر در جامعه‌ای بی‌عدالتی و رابطه به جای ضابطه حاکم باشد و ملاک برتری، لیاقت و کاردانی و فرهیختگی نباشد، بی‌شک افراد در جهت رشد و توسعه استعدادهای خود گام بر نمی‌دارند و در نتیجه تمدنی شکل نمی‌گیرد (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۴۳). امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «مَا عُمِرَتِ الْبُلْدَانُ بِمِثْلِ الْعَدْلِ»؛ «هیچ چیز مانند اجرای عدالت کشورها را نمی‌سازد» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۹). و نیز می‌فرماید: «جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْعَدْلَ قَوَاماً لِلْأَنَامِ»؛ «خداوند سبحان سامان‌یابی جامعه انسانی را در گرو اجرای عدالت قرار داده است» (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۶۰۶).

بنابراین با اعتماد به مسئله عدل و تأثیر سیاسی و اجتماعی آن است که انسان مبارز و فعال خود را در مظهر عدل الهی احساس می‌کند و در نتیجه رفتار خود را به گونه‌ای تنظیم می‌نماید که تحقق بخش عدل الهی در جامعه بشری باشد و این امر زمینه‌ساز ایجاد تمدن بر محور عدل و قسط می‌گردد. رشد و تعالی جامعه و حرکت‌های تمام افراد در این دیدگاه جز بر اساس عدل الهی و تحقق آن در جامعه بشری ارزش ندارد (دیرخانه دائمی همایش ملی تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۶، ص ۴۲).

۵-۲. سطح دوم: الزامات اجتماعی نهادی

در سطح دوم تحقق تمدن نوین اسلامی، محور اصلی بر الزامات اجتماعی و نهادی قرار دارد. به این معنا که انسجام اجتماعی، آزادی و پویایی اندیشه، اصلاح ساختارها و نهادسازی زمینه‌ساز تحقق هویت و عملکرد تمدنی جامعه اسلامی هستند و هریک از این مؤلفه‌ها نقش مکمل در تقویت بنیان‌های تمدنی ایفا می‌کنند.

۵-۲-۱. ولایت مداری و نقش رهبری در انسجام اجتماعی

ولایت یکی از اساسی ترین اصول اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اعتقادی و معنوی اسلام است. این اصل در قرآن مجید و منابع احادیث شیعه و سنی به صورت گسترده و شکل های متنوع مطرح، تشریح و تفسیر شده است.

در ده ها آیه قرآن به طور صریح و روشن، مسئله ولایت و آثار و معنای آن بحث شده است. علاوه بر آن، یکی از پدافنده ترین بحث های قرآنی توضیح و تشریح نهضت های انبیای گذشته و حوادث زمان رسول گرامی اسلام (ص) و درگیری آنها با مستکبرین، کافران و منافقین است. در این بحث ها، محور ولایت است و پیروزی و سعادت و راهیابی همه در اطاعت و پیروی و پذیرش ولایت انبیا و اولیا و شکست، شقاوت و گمراهی همه در خروج از ولایت آنها ترسیم می شود (خامنه ای، ۱۳۸۶، ص ۱۱).

امام باقر (ع) می فرمایند: بُنِیَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ يَنَآدِ بِشَيْءٍ كَمَا تُودَى بِالْوَلَايَةِ؛ «اسلام روی پنج پایه نهاده شده است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت. و چنان که برای ولایت (در روز غدیر خم یا در عالم میثاق) فریاد زده شد، برای هیچ چیز دیگری فریاد زده نشده» (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۸).

در اندیشه اسلامی، تنها کسی که به دلیل برخورداری از ربوبیت تکوینی و تشریعی دارای ولایت بوده و حق حاکمیت و تصرف در موجودات عالم و از جمله انسان را دارد، خداوند متعال است. ولایت تشریعی خداوند در عالم از طریق انبیا و اولیای او محقق می گردد. تنها این نوع ولایت است که با هدف خلقت نسبی سازگاری دارد. از این رو تنها در سایه چنین ولایتی است که انسان تکامل و تعالی می یابد. بر این اساس، ولی خداوند محور امور جامعه به شمار می آید و موجب شکل گیری مدنیت ولایی می گردد (طاهری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳).

در عصر غیبت امامان معصوم (ع) نیز به دلیل جامعیت و جاودانگی اسلام و لزوم اجرای احکام و حدود الهی، این حاکمیت از ولایت ائمه (ع) به ولایت فقیهان عادل تنزل یافته، ایشان محور و مدار امور معرفتی، اجتماعی و سیاسی انسان ها تلقی می شوند. مردم نیز با پذیرش ولایت اولیای الهی در تحقق اهداف این نظام

ولایی خواهند کوشید و برای رسیدن به تعالی، سعادت و پیشرفت، تمدنی کمال محور را بنیان خواهند نهاد. بر اساس این دیدگاه، ولایت مداری تنها راه نائل شدن به پیشرفت در ابعاد مختلف است (طاهری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۸).

به عبارت دیگر رهبری در جامعه اسلامی به عنوان بالاترین جایگاه و موقعیت، مسئولیت مدیریت و مراقبت از حرکت تمدنی در مقیاس کلان را بر عهده دارد که از جمله آن تعیین مصداق‌های آرمان‌ها، اصول و خطوط قرمز به تناسب شرایط روز جامعه و گفتمان‌سازی در آن راستاست تا مردم نیز بر اساس آن گفتمان، جهت‌گیری فعالیت‌هایشان را در مقیاس خرد بر مصادیق مورد نظر رهبری منطبق سازند (دبیرخانه دائمی همایش ملی تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۶، ص ۳۴۷).

بنابراین، جامعه دارای ولایت جامعه‌ای می‌شود که تمام استعداد‌های انسانی را رشد می‌دهد. همه چیزهایی که برای کمال و تعالی انسان خداوند به او داده است، اینها را بارور می‌کند، نهال انسانی را بالنده می‌کند. در این جامعه، ولی یعنی حاکم، همان کسی است که سر رشته‌ها به او برمی‌گردد، جامعه را از لحاظ مشی عمومی در راه خدا می‌اندازد و دارای ذکر خدا می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۶، ص ۹۰).

۵-۲-۲. آزادی و پویایی اندیشه در مسیر تمدن‌سازی اسلامی

آزادی در اندیشه توحیدی جایگاهی ویژه دارد. قرآن تأمین موهبت آزادی در جهت حیات معقول انسان را جزء فلسفه‌های بعثت انبیا می‌شمارد. پیامبر (ص) نیک می‌دانست که در شرایط خفقان استبداد، ابتکار و خلاقیت و شکل‌گیری تمدن امکان‌پذیر نیست. در نتیجه تلاش کردند هرگونه بار سنگین معنوی و انواع زنجیرهای بت‌پرستی و خرافات، عادت‌ها و رسوم غلط، جهل و نادانی، تبعیض‌های طبقاتی، قوانین نادرست و سیطره طاغوتیان را از دوش انسان‌ها بردارند (دبیرخانه دائمی همایش ملی تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۶، ص ۷۱).

چنان‌که خداوند در قرآن کریم در این باره می‌فرماید: **يَصْغُ عَنْهُمْ اَصْرُهُمُ وَالْأَعْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**؛ «و از آنان بار گران (تکالیف سخت) و بندهایی که بر آنان بوده، برمی‌دارد» (اعراف، ۱۵۷). و نیز می‌فرماید: **لَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ**؛ «و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا ارباب نگیرد» (آل عمران، ۶۴). خداوند در

ضمن این آیه از پیامبر (ص) می‌خواهند این پیام آزادی بخش اسلام را به جهانیان اعلام نمایند. به فرموده امام علی (ع): فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعَثَ مُحَمَّدًا (ص) بِالْحَقِّ لِيُخْرِجَ عِبَادَهُ مِنْ عِبَادَةِ عِبَادِهِ إِلَى عِبَادَتِهِ وَمِنْ عُهْدِ عِبَادِهِ إِلَى عُهْدِهِ وَمِنْ طَاعَةِ عِبَادِهِ إِلَى طَاعَتِهِ وَمِنْ وَلَايَةِ عِبَادِهِ إِلَى وَلَايَتِهِ؛ «همانا خدای تبارک و تعالی محمد (ص) را به حق مبعوث کرد تا اینکه بندگان خدا را از بندگی بندگانش به سوی بندگی خدا و نیز از پیمان‌های بندگانش به سوی پیمان خداوند خارج سازد و بندگان خدا را از اطاعت دیگر بندگان به سوی پیروی از دستورهای الهی بیرون برد و نیز آنها را از زیر سلطه انسان‌ها دور کرده و تحت ولایت خداوند قرار دهد» (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۳۸۶).

بر این اساس درمی‌یابیم که نگاه اسلام به آزادی فراگیر و همه‌جانبه است و علاوه بر اینکه بر بخش آزادی درونی که اسلام را کرامت و ارزش والای انسانی یعنی بندگی خالصانه خدا و آزادی از هوس‌ها و اسارت‌های نفسانی می‌داند توجه داشته، همچنین از بُعد دیگر آزادی که در سرنوشت مادی و معنوی انسان بسیار تعیین‌کننده است، نیز غفلت نکرده و در بخش آزادی بیرونی هم اسلام پیام‌آور راستین آزادی است و در این زمینه نفی بندگی و سلطه‌پذیری انسان از انسان مورد توجه قرار گرفته است (جوان آراسته، ۱۳۷۹، ص ۸۳).

بنابراین آزادی اجتماعی در چارچوب کلی مصالح واقعی انسان از اموری است که سبب رشد و شکوفایی استعدادهای فکری و خلاقیت‌های ذهنی افراد و زمینه‌ساز پیشرفت اجتماعی است. در مقابل، سلب آزادی‌های مشروع و ایجاد خفقان اجتماعی نیز موجب خمودگی و عقب‌ماندگی جامعه خواهد شد (سعیدی روشن، ۱۳۹۳، ص ۷۴). پس برای تحقق تمدن اسلامی نشر و گسترش آزادی از جمله بنیان‌های اساسی محسوب می‌شود.

۵-۲-۳. اصلاحگری و نوسازی تمدنی در ساختار اجتماعی اسلام

کلمه اصلاح در فرهنگ سخنان معصومین (ع) به پیروی از قرآن مجید به معنای بهسازی و بهینه‌پردازی امور مربوط به دنیا و آخرت فرد و جامعه است. برافشاندن گرد و غبار بدعت و کج‌اندیشی از چهره ناب محمدی (ص) و برکندن ریشه‌های

تباهی و ناراستی از پیکره جامعه اسلامی معنای خاص اصلاح اجتماعی و احیای دین در کلام معصومین (ع) است (گودرزی، ۱۳۸۳، ص ۴۰).

جامعه‌های پویا و زنده همواره در انتظار فرصت و مجال هستند تا کارکردهای خود و چگونگی رفتارهای حاکم بر جامعه را بازنگرند و درباره آنها به اندیشه‌ورزی و درنگ بنشینند، نقد کنند و به اصلاح و بازسازی دست بزنند و از رهگذر همین درنگ و بازنگری، چه بسا به درک و بینش تازه‌ای از حرکت‌های اجتماعی می‌رسند. بینشی که از گسست‌ها، کمبودها یا زیاده‌روی‌ها و کوتاهی‌های صورت گرفته در ساحت جامعه و حکومت را چاره‌جویی می‌کند و حرکت خردمندانه‌تر و مسئولانه‌تر را نوید می‌دهد. حرکت اصلاحگر که به راستی دوام و پویایی جامعه را آسان می‌کند، درحقیقت جستجوی ژرف‌تر اندیشه‌های زندگی و برخورد انتقادی اما مسئولانه به جامعه، حکومت، قدرت و فرهنگ است؛ نهادهایی که حیات و پویایی و خیزش اجتماعی را برای آدمیان فراهم می‌آورد و پیشرفت و تمدن‌سازی را در خود نهفته دارند (مخلص، ۱۳۸۷، ص ۳).

در این باره مقام معظم رهبری می‌فرماید: «ما به اصلاحگری احتیاج داریم. اصلاحات تصحیح روش‌ها و تصحیح هدف‌های مرحله‌ای، تصحیح تصمیم‌گیری‌ها و تعصب نورزیدن روی تصمیم‌های ناقص است. اصلاحگری باید ضابطه‌مند و مبتنی بر ارزش‌ها و معیارها و خط‌کش‌های اسلامی باشد» (دیرخانه دائمی همایش ملی تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۶، ص ۲۱۴).

بنابراین اصلاحات و بازسازی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه و حرکت به سوی تمدن اسلامی از مسائل مهم به شمار می‌آید؛ چراکه این بحث برای جامعه‌ای که در میدان اصلاحات اجتماعی قدم گذاشته و از یک سو جامعه اسلامی است و از سوی دیگر جامعه‌ای است که ناخواسته تحت تأثیر تمدن مغرب زمین قرار گرفته و این تمدن بر عرصه‌های مختلف زندگی آن سایه افکننده، ضرورت دارد تا موضع خود را در امر بازسازی و اصلاحگری نسبت به این دو مقوله تعیین نماید. به خصوص جامعه ما که انقلاب اسلامی را با آن عظمت پشت سر گذاشته و یک دعوت جدید برای بشر به ارمغان آورده و حتی موازنه جهانی را به تمام معنا

به نفع دین تغییر داده است، نمی تواند در امر اصلاحات خود رویکرد خود را به دین و یا به تمدن مورد دقت قرار ندهد (جمعی از مؤلفان، ۱۳۹۱، ص ۳۷۶).

۴-۲-۵. نهادسازی اجتماعی

دایرةالمعارف بین المللی علوم اجتماعی نهادهای اجتماعی را چنین تعریف کرده است: «نهادهای اجتماعی اغلب به عنوان بنیان سازمان اجتماعی تلقی می شود که در تمام جوامع وجود داشته و دربردارنده مسائل عام اساسی درباره نظم اجتماعی زندگی است.» درباره سه جنبه نهادها تأکید زیادی صورت گرفته است. اولین جنبه الگوهای رفتار است که به وسیله نهادها تنظیم می گردد که دربردارنده مسائل اساسی و همیشگی هر جامعه ای است. دومین جنبه آن است که نهادها به تنظیم رفتار انسان ها در هر جامعه بر اساس الگوهای سازمان یافته، بادوام و معین می پردازند. نهایتاً این الگوها شامل نظم های هنجاری معین هستند. بنابراین به طور عمومی به نظر می رسد که نهادها یا الگوهای نهادی شده در اینجا می توانند به عنوان بنیان های تنظیم گر تعریف شوند که بیشترین فعالیت های افراد را در یک جامعه سازمان می دهند. این سازماندهی الگوها در جهت مسائل اساسی و پایدار هر جامعه یا هر نظم اجتماعی در زندگانی انسان ها است (ایروانی، ۱۳۷۷، ص ۲۰).

از آنجایی که تمدنی که قرار است به گونه ای اسلامی و نوین ایجاد گردد می بایست بر پایه فرهنگی تشکیل گردد که همان فرهنگ برگرفته از آموزه های ناب اسلامی می باشد، در نتیجه تمدن درست از فرهنگ حقیقی و صحیح حاصل می شود. اگر ما این فرهنگ اسلامی را در تمامی ارکان خرد و کلان نظام فراهم کردیم و بر طبق آن پیش رفتیم، مدینه فاضله ای برای ما ایجاد می گردد که تمدن نوین اسلامی را در بر دارد. در دنیای معاصر که ما خواهان تشکیل تمدنی ماندگار در آن می باشیم، باید فرهنگ را مطابق با شرایط ویژه نوسازی نماییم. نوسازی فرهنگ نه به معنای بریدن از واقعیات گذشته و نه به معنای پشت کردن به حقایق پیش رو، بلکه باید بر اساس شرایط جدید و اسلامی که همیشه سرلوحه زندگی مسلمانان قرار داشته، پایه ریزی گردد که طبق نیاز عصر جدید و متناسب با حقیقت باشد (الهامی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۶).

با آینده نگری و نگاه کلان به جامعه متوجه می شویم که برای تمدن سازی، ناچار

به نظام‌سازی و نهادسازی هستیم و هر اندیشه تمدن‌سازی برای تحقق و عینیت تمدن، گریزی از طراحی و اجرای نظام‌ها در ابعاد مختلف زندگی ندارد. از این رو، ضرورت نظام‌سازی و نهادسازی مشخص می‌گردد (اعرافی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۷).

به بیان دیگر، در هر نظامی متناسب با اهدافی که برای آن نظام پی‌ریزی شده، می‌بایست نهاد های مربوط ایجاد گردد. درحقیقت، نهادسازی یکی از محورهای اصلی نظام‌سازی است و مسیر حرکت و پیشرفت را در جهتی قرار می‌دهد که نظام آن را مقصد و سرانجام خود دانسته است. دولت اسلامی که توانایی لازم در ایجاد توازن لازم میان نهادهای مربوطه و منطبق ساختن آنها با موازین و شریعت اسلامی را داراست، سریع‌تر می‌تواند به امت واحده اسلامی و تمدن بزرگ اسلامی دست یابد (الهامی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰). مقام معظم رهبری دولت اسلامی را از همان ابتدای نظام و تأسیس قانون اساسی و نهادها، بنیانی دانسته که اداره و مدیریت کشور را بر عهده دارد. دولت اسلامی یعنی سازوکارها و نهادسازی‌های لازم برای ایجاد جامعه اسلامی که در آن اهداف و آرمان‌های بزرگ اسلام به وقوع می‌پیوندد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ۲۳ مهر).

۳-۵. سطح سوم: عرصه جهانی و تمدنی تحقق تمدن نوین اسلامی

در سطح جهانی، تحقق تمدن نوین اسلامی با تمرکز بر بررسی محدودیت‌ها و ناکارآمدی مدل‌های مادی، افول جذابیت الگوهای تمدنی غیرالهی، فرصت‌های تاریخی و زمینه‌سازی برای تحقق آرمان‌های دینی و نیز تقابل با جریان‌های جهانی غربی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. هریک از این مؤلفه‌ها نقش مکمل در ترسیم چشم‌انداز نهایی تمدن نوین اسلامی دارند و مسیر گسترش آن در عرصه جهانی را روشن می‌سازند.

۳-۵-۱. ناکارآمدی مدل‌های مادی و فرصت تاریخی تمدن اسلامی

گرایش‌های فطری ریشه در حقیقت انسانی افراد دارد. آنچه مربوط به طبیعت انسان است، جهت‌گذاران زندگی دنیای انسان لازم است؛ ولی نباید هدف و مقصد انسان شود. چون نیازهای طبیعی هدف بدن انسان است، اگر این نوع نیازها هدف اصلی شد، ما را از هدف اصلی قلب و جانمان که خداوند است باز می‌دارد. بر این اساس، می‌توان از بعضی اهداف اقتصادی و اجتماعی دست برداشت؛ ولی اهداف

فطری چیزی نیست که بتوان از آن غفلت کرد و یا احساس رسیدن به مقصد اصلی زندگی را در خود داشت. دعوت قرآن به انسان این است که زندگی خود را در جهت فطرت خود قرار داده تا در واقع به اصل اصیل خود نزدیک شود (طاهرزاده، ۱۳۹۱، ص ۲۶۴).

خداوند در قرآن در این باره می‌فرماید: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ «جهت خود را برانگیزان در راستای دین حنیف و بی‌تلفات که همان فطرت الهی است که خداوند انسان‌ها را بر اساس آن خلق کرده است. هیچ تفاوتی در انسان‌ها از این جهت نیست. این دین پایدار است و اکثر مردم نمی‌دانند» (روم، ۳۰).

انسان در پرتو زندگی هوس بار مادی جز به شهوت‌ها و لذت‌های خود نمی‌اندیشد و جز از خاستگاه هواها و غرایزش حرکت نمی‌کند و به این خاطر، شاخصه‌های جهل آشکارا در زندگی او نمایان می‌گردد. این در حالی است که تمدن جاهلی جدید، قدرت و توان خود را از بُعد منفی انسان کسب می‌کند؛ بعدی که بر پایه شهوت‌ها، هواهای سبک و بی‌ارزش و غرایز منفی انسان استوار شده است (مدرس، ۱۳۷۹، ص ۳۰۰-۳۰۵). یک تمدن اگر به فطرت و گرایش‌های عمیق و اصیل بشر جواب ندهد، نمی‌تواند به عنوان یک تمدن باقی بماند و روزه‌روز به کمال مطلوبی دست یابد و بیشتر برای حفظ خود شرایط فریب و اغفال بشر را فراهم می‌کند و با انواع تبلیغات، شرایط غفلت از فطریات را به بشر تحمیل می‌نماید و بالاخره نه تنها دروغین بودن آن روشن می‌شود، بلکه از طریق بشر نفی می‌گردد (طاهرزاده، ۱۳۹۱، ۲۶۴).

و این مهم در جوامع غربی رخ داده است؛ چراکه جهان در هزاره سوم رویکردی معنوی پیدا کرده است. این تشنگی معنوی مبتنی بر عطش فکری انسان‌هاست که در سراب تفکر مادی تمدن غرب پاسخ آن را نیافته است. یأس و پوچی و ناامیدی نسبت به آینده زمینه رشد گرایش به معنویت را در هزاره سوم ایجاد نموده است (دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۰).

بر این اساس، ناکارآمدی مدل‌های مادی و ارائه تفسیر نامتناسب با فطرت

بشری دلیل روشنی بر ناتوانی این مدل‌ها در تحقق و توسعه اهداف جامعه الهی و اسلامی است. البته تردیدی در توانمندی این الگوها در حاکمیت بخشیدن به نظام ارزش مادی نیست؛ ولی این روش‌ها مبتنی بر پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه خود برای تعالی و عبودیت انسان‌ها و جوامع طراحی نشده‌اند. این واقعیت نیز می‌تواند عزم اندیشمندان جامعه اسلامی را برای تدوین ساختار الهی‌اسلامی بیشتر کند؛ تمدنی که بتواند نیازهای فطری بشر را با هدف حاکمیت ارزش‌های ناب توحیدی پاسخ دهد (جمعی از مؤلفان، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

۵-۳-۲. افول جذابیت شعارهای تمدن مادی

تمدن غرب اگرچه جلوه‌های زیبایی از فناوری، سرعت، سهولت و ابزارهای مختلف زندگی ارائه کرد، اما برای بشریت خوشبختی، سعادت و عدالت به ارمغان نیاورد و در درون خود نیز دچار تضاد شده است (خامنه‌ای، ۸ دی ۱۳۹۴).

تمدن غربی بر پایه تفکر اومانیزم و نگاه به قدرت سیاسی و سپس نگاه سرمایه‌محور شکل گرفته است و بعد از دوران اوج خود، اکنون نشانه‌های تباهی و انحطاط آن نمایان شده که مهم‌ترین آن انحطاط جنسی و رواج بی‌بندوباری‌های اخلاقی و جنسی و تعداد بسیار بالای جنگ‌های ویران‌کننده در اروپا در چند قرن اخیر است (خامنه‌ای، ۱۴ اسفند ۱۳۹۱).

انسان غربی هر نوع کنترل معنوی بر امیال مادی خود را از دست داد و در نتیجه گرفتار بحران‌های ناخواسته شد و قواعدی را که اقتضای جان و دل انسان بود، رعایت نکرد (طاهرزاده، ۱۳۹۱، ص ۵۵).

ثروت مادی و معنوی غارت‌شده مملکت‌های شرقی که تحت پوشش فریبنده و دروغین استعمار که به معنی عمران و آبادانی است انجام گرفت، نیروی محرکه جدید و فزاینده‌ای برای تمدن غرب گردید و مرحله به مرحله او را بزرگ‌تر و قوی‌تر ساخت. اما دیری نپایید که تضادها و تعارض‌های ناشی از فرهنگ غربی و ماهیت جنایاتی که با عناوین مردم‌فریب صورت می‌گرفت، آشکار شد و افکار عمومی ملت‌ها به ویژه ملت‌های تحت استعمار بیدار شده و جوانه‌های اعتراض سر برآورد. در این دوران، ایدئولوژی‌های مختلف با هدف رفع تضادها و بحران‌های اجتماعی

و شکاف‌های طبقاتی عمیق موجود در غرب و آزادی از بند استعمار در کشورهای تحت نفوذ غرب به وجود آمدند (ذوالقدر، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳).

جهان غرب در چنین وضعیتی وارد قرن بیستم شد. در این قرن اروپا در آتش جنگ جهانی اول و به فاصله کوتاهی از آن، جنگ جهانی دوم سوخت و هم‌زمان با آن جهان شاهد جنگ‌های منطقه‌ای متعددی بوده است که از آن جمله جنگ ویتنام، کره، افغانستان و نیز جنگ تحمیلی عراق علیه ایران می‌باشد.

به این ترتیب، قرن بیستم قرن شکوفایی تمدن غرب، با رکورد یک میلیون کشته در جنگ‌های مختلف مصیبت‌بارترین قرن تاریخ بشر است و این معنای واقعی آزادی و واژه‌های زیبا و مردم‌فریبی مانند کرامت انسان، جامعه مدنی، احقاق حقوق بشر و دموکراسی است که شعارهای تمدن غرب می‌باشد. در نتیجه این امور، آذیرهای خطر نسبت به تمدن جدید و سرنوشت بشر یکی یکی به صدا درآمدند (ذوالقدر، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷ و ۱۰۸).

شعارهایی که تا دیروز از جذابیت زیادی برخوردار بود، امهنگامی که انسان توحیدی و غیرتوحیدی آن‌ها را تجربه کرد، پوچ بودن غالب آنها ثابت شد. طبیعی است تنزل این جذابیت‌ها بر ضرورت گزینش شعاری نو می‌افزاید. در این راستا تمدن نوین اسلامی به آرامی، اما پیوسته و مستحکم، با شعارهایی نو و البته برخاسته از فرهنگی عمیق و ریشه‌دار در حال احیا شدن است. از این رو اقتباس کردن از تمدن مادی با این همه اختلاف و تضاد در مبادی، مبانی و نتایج نمی‌تواند تصمیمی عقلانی باشد.

در نتیجه ضرورت ایجاد آرمان شهر الهی که بر شعار توحیدمحوری، در مقام انگیزه، اندیشه و عمل در هر سه بُعد فردی، خانوادگی و اجتماعی تکیه دارد، آشکار می‌شود (جمعی از مؤلفان، ۱۳۹۱، ص ۲۵-۲۷).

۵-۳-۳. ایجاد زمینه تحقق آرمان‌های دینی از طریق تمدن‌سازی

مکتبی که نتواند کارآمدی خود را در قالب سرپرستی تکامل الهی به اثبات برساند و احکام خود را در بستر جامعه و تمدن جریان دهد و وظایف یک شهروند جامعه را از مهد تا لحد سامان دهی کند، حتماً از جامعیت لازم برخوردار نیست. در

این صورت، چنین مکتبی نخواهد توانست دو حوزه اعتقاد و عمل اجتماعی را به یکدیگر پیوند زند. البته در بین مذاهب اسلامی، تشیع از قدرت منحصربه‌فردی در نظام‌سازی و ایجاد تمدن توحیدی برخوردار است.

مهم‌ترین نمونه عینی این توانمندی یک دهه حکومت نبوی و حاکمیت پنج‌ساله علوی است که توانست الگوی مناسبی از یک دولت قدرتمند اسلامی را به جامعه و تاریخ شهری معرفی کند. بدون شک اگر انحرافات پس از رحلت نبی اکرم (ص) به وقوع نپیوسته بود، این دو حکومت می‌توانست در قالب یک تمدن نوین الهی رخ نشان دهد و بشر را از رنج تاریخی ظلم و ناسپاسی‌های بخشد. اما سنت الهی چنین است که این دو الگوی کامل به‌دست باکفایت آخرین ذخیره الهی، حضرت مهدی (عج) و در زمان موعود به‌صورت مستمر حیاتی دوباره یابد تا همگان از حاکمیت الهی در غیبت بهره‌مند شوند (جمعی از مؤلفان، ۱۳۹۱، ص ۲۸).

با توجه به تجربه تاریخی خود، بدانیم که برای تحقق یک آرمان باید در صدد ایجاد زیرساخت‌های فکری و فرهنگی لازم آن باشیم؛ چراکه هر کار و فکری را باید با مقدمات لازم در یک جامعه به‌ظهور درآورد و تاریخ‌ظهور آن را فراهم نمود. ما معتقدیم که با ظهور انقلاب اسلامی، طلیعه جبران عقب‌ماندگی فکری‌ظهور کرده و انقلاب اسلامی در قامت یک تمدن در عرض تمدن غربی در حال قد کشیدن است (طاهرزاده، ۱۳۹۳، ص ۸۱).

انقلاب اسلامی همان آداب و ادب دین‌داری همه‌جانبه است. در شرایط سیاسی، اجتماعی، اقتصادی جهان معاصر، انقلاب اسلامی یعنی زمینه‌سازی ظهور تمدن آخرالزمانی که امام مهدی (عج) شروع می‌کنند. بر این اساس، تمدن شیعه بستر مطلوبی است تا انسان را در رسیدن به فضائل موردنظر فرهنگ تشیع یاری دهد و امکان به‌فعلیت درآمدن آرمان‌های آن مکتب را فراهم کند (طاهرزاده، ۱۳۹۱، ص ۱۰۳).

عقیده ما بر این است که باید خدا بر جامعه حکومت کند و انقلاب اسلامی را به‌جهت بستر حاکمیت حکم خدا بر جامعه یک موجود مبارکی می‌دانیم؛ چراکه برنامه‌ای که بر اساس حکم خدا طراحی نشود، هرچه بیشتر جلو رود، بی‌حاصلی آن

بیشتر روشن می شود، نمونه اش برنامه هایی است که در طول تاریخ چهارصدساله اخیر، فرهنگ مدرنیته به اسم آسایش بر بشریت تحمیل کرده است؛ اما در واقع همه آرامش را از بشر گرفت و سطحی ترین و ضدقدسی ترین افراد را بر جامعه حاکم نمود (طاهرزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷).

انقلاب اسلامی با عزم بازگشت به سنت و با توجه به غیب، در تقابل با تمدنی است که با نگاه کثرت گرایی که به آن مبتلا شده، هر لحظه به کاری است و از احکام اصیل و سنت های الهی غافل است و از حضور در سنت های الهی هیچ بهره ای نبرده است؛ چیزی که باید به مرور با عبور از فرهنگ مدرنیته و احیای فرهنگ دینی به آن نایل گشت (طاهرزاده، ۱۳۸۹، ص ۱۴۸).

بنابراین باید برای حفظ این انقلاب تلاش کرد و وقتی این انقلاب می ماند و روزبه روز پایه هایش محکم تر می شوند که مردم بیش از پیش به دین خدا معتقد شوند و حکم خدا از طرف حاکمان و مردم در جامعه جاری گردد که این حقیقت رسیدن به آرمان شهر الهی، یعنی تمدن نوین اسلامی است (طاهرزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱).

۵-۳-۴. جهانی سازی اسلامی در برابر جهانی شدن غربی؛ چشم انداز نهایی

تمدن

غرب در دوران استعمار سیطره و سلطه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خود را بر شرق ازجمله دنیای اسلام گسترش داد و به واسطه پیشرفت های علمی و فناوری، این گونه القا کرد که الگو و مرکزیت همه محاسبات، دنیای غرب است (خامنه ای، ۱۸ شهریور ۱۳۹۲).

پیشرفت های تکنولوژیک و گسترش ابزارهای الکترونیکی زمینه افزایش اطلاعات گسترده و وسیع در ابعاد مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و دینی را برای کاربران فراهم ساخته است و فرهنگ های بی بنیاد و عاری از دغدغه های دینی و اخلاقی به صورتی قارچ گونه در حال رشد و تکثیرند. مصرف گرایی روزافزون، تنوع طلبی، خیال پردازی، سرگرمی، رفاه زدگی، مسئولیت گریزی و نسبی گرایی اخلاقی ازجمله پیامدهای جهانی شدن و جهانی سازی است و این همه مبتنی بر بنیادهای نظری و فرهنگی خاصی است که در درون نظام سرمایه داری غرب رشد

یافته است. در چنین وضعیتی تئوری تضاد و تقابل فرهنگ‌ها نه به علت وجود دین، بلکه به علت بنیادهای متفاوت فرهنگی نزدیک‌تر به واقع به نظر می‌رسد؛ زیرا تفاوت‌های بنیادین فرهنگی امکان تقابل و تعارض را امری طبیعی نشان می‌دهند. این مسئله هنگامی تشدید می‌شود که تلاشی مضاعف برای سیطره بخشیدن همه‌جانبه به فرهنگی خاص در سطح جهانی صورت پذیرد.

جهانی شدن را نه می‌توان و نه باید در مظاهر و نمادهای آن همچون الگوهای مصرف، معماری، شهرسازی، نوع لباس، مد و تکنولوژی تحقق یافته تلقی کرد، بلکه باید آن را در جنبه تمدنی آن که با مفروضات انسان‌شناختی، جهان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تاریخی همراه است، شناسایی کرد. این جنبه از جهانی شدن است که می‌تواند چالشی جدی برای دین فراهم سازد (امیدی نقلبری، ۱۳۹۳، ص ۱۹۵).

بی‌تردید منطق و مبانی مدرنیته غربی تمامی اعتقادهای مذهبی الهی را از سده هجدهم به بعد به چالش کشانده است. اما چون گرایش به دین امری فطری است، هیچ تحول بیرونی قادر نیست آن را از نهاد بشر دور سازد. از این رو در آغاز قرن بیست و یکم، شاهد حضور بسیار قوی دین در عرصه جهانی، به ویژه در منطقه آسیای غربی و دیگر مناطق اسلامی هستیم. بیداری اسلامی از دهه ۱۹۷۰ به بعد یکی از پدیده‌های بزرگ قرن بود. در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی، بلوک غرب که فرهنگ خود را متمدنانه، جهانی و برتر از دیگر فرهنگ‌ها می‌دانست، به تحمیل آن از طریق به انقیاد درآوردن ملت‌ها در قالب امپراتوری‌های استعماری روی آورد. فرهنگ مهاجم که با روحیه استکباری، سکولار، فردگرایی غیرمسئولانه، بی‌بندوباری و سرمایه‌داری استثمارگر و تحمیلی در جوامع اسلامی آشکار شده بود، هویت فرهنگی ملل اسلامی را به مخاطره افکنده بود (امیدی نقلبری، ۱۳۹۳، ص ۱۹۶).

باید گفت این شیوه جدید تهاجم فرهنگی با همه خطراتی که دارد، درنهایت محکوم به شکست است؛ چراکه امروزه ملت‌ها دریافته‌اند که سعادت و خوشبختی آنها در زیر سایه سلاح‌های مرگ‌بار و حضور قلدرمآبانه غرب تأمین نخواهد شد و این نشان‌دهنده سیر تدریجی نظام جهانی به سوی یک نظم انسانی، فطری و اخلاقی است و مردم جهان، آگاهانه یا ناآگاهانه کنترل معنوی جهان را طلب می‌کنند (مرکز

تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۷۲).

در مقابل، شیعه معتقد به حاکمیت اسلام بر کل جهان است. خدایی که اسلام را برای هدایت همه بشر فرستاده است و خداوند در این زمینه در قرآن می‌فرماید: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَکِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ؛ «ای پیامبر! ما تو را نفرستادیم مگر برای همه مردم تا به سعادت آنها از طریق پیروی از اسلام بشارت دهی و از جدایی از اسلام برحذرشان داری. ولی اکثر مردم متوجه هدایت همگانی دین اسلام نیستند» (سبأ، ۲۸). همچنین قرآن کریم دین اسلام را دین جهان‌گیر معرفی نموده است که باید بر همه جهان حاکم گردد و می‌فرماید: هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّهِ وَلَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ؛ «او خداوندی است که پیامبر خویش را - با آیین هدایت و دین برحق - فرستاد تا این دین را بر همه دین‌ها پیروز گرداند؛ هرچند مشرکان چنین چیزی را خوش نداشته باشند» (توبه، ۳۳). از آنجاکه اسلام کامل‌ترین دین و آخرین دین می‌باشد، آموزه‌های آن به شکلی است که می‌تواند سعادت فردی و اجتماعی انسان‌ها را در تمام جهان با زبان‌ها، نژادها، سلیقه‌ها و گرایش‌های گوناگون در همه زمان‌ها ترسیم و تضمین کند. در واقع حضرت محمد (ص) رسول جهانی بود و از این‌رو، فرهنگ او نیز جهانی است (کاشفی، ۱۳۸۴، ص ۶۳).

خصلت جهانی‌سازی اسلام در اندیشه تمدن‌گرایان مسلمان در قالب تبیین رسالت جهانی تمدن اسلامی و ارائه آن به عنوان جایگزینی برای تمدنِ رو به اضمحلال غرب و نسخه نجات‌دهنده جهانیان از تمدن منحط غرب جلوه‌گر شده است. از این منظر، مسلمانان دارای رسالتی جهانی هستند و می‌بایست با ایجاد تمدن نوین اسلامی الهام‌بخش تعالی و استقرار صلح، معنویت و عدالت در عرصه جهانی باشند (دبیرخانه دائمی همایش‌های ملی تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۶، ص ۴۹۲).

در حال حاضر ضرورت دارد این فرصت را مغتنم شمرده و با تکیه بر غنای آموزه‌های اصیل اسلامی این جایگزین را که برگرفته از میراث آسمانی اسلام است، ضمن شناخت بهتر آن به جهانیان نیز معرفی کنیم.

نتیجه‌گیری

تمدن نوین اسلامی بازگشت به اسلام ناب محمدی (ص) و دعوت به دین خداوند و پدیدارسازی نگرش اسلامی در همه جنبه‌های زندگی بشر و پیشرفت در ابعاد فکری، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی جامعه است. در تحقق این هدف والا، اگر بر تمدن نوین اسلامی به عنوان فرایندی همه جانبه که از تحول در مبانی فکری تا ساخت نهادهای اجتماعی و شکل‌گیری نظام تمدنی جهانی امتداد می‌یابد که برگرفته از آموزه‌های اصیل اسلام است تکیه کنیم، می‌توانیم موفق باشیم. در سطح مبانی، نگرش توحیدی و عدالت محوری چارچوب معرفتی تمدن را تشکیل می‌دهد. در سطح الزامات اجتماعی، ولایت‌مداری، آزادی اندیشه و اصلاحگری ضامن پویایی درونی جامعه‌اند و نهادسازی اجتماعی وظیفه دارد ارزش‌های دینی را در ساختارهای پایدار آموزش، رسانه، فرهنگ و اقتصاد متجلی سازد. در نهایت، تمدن اسلامی در سطح جهانی به عنوان بدیلی در برابر مدل‌های مادی و سکولار غرب، افق تحقق عدالت و معنویت را در مقیاس جهانی ترسیم می‌کند.

نتیجه آنکه تحقق تمدن نوین اسلامی بدون هماهنگی سه سطح فکری، نهادی و تمدنی ممکن نیست. این الگوی سه سطحی نشان می‌دهد که هرگونه تمدن‌سازی اسلامی نیازمند تداوم میان اندیشه، نهاد و اقدام جهانی است؛ به گونه‌ای که ایمان و معرفت به ساختارهای اجتماعی و تمدنی ترجمه شود. در این مسیر، نهادسازی اجتماعی به مثابه حلقه اتصال نظر و عمل نقشی اساسی در پایداری و تحقق تمدن نوین اسلامی ایفا می‌کند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم. ترجمه ناصر مکارم شیرازی. (۱۳۸۵). قم: اسوه.
۲. آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۶۴). فرهنگ معاصر عربی-فارسی. تهران: شرفی.
۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۳۵). لسان العرب. ج ۱۳. بیروت: دار صادر.
۴. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۵). درآمدی بر اجتهاد تمدن ساز. قم: موسسه اشراق و عرفان.
۵. امیدی نقلبری، مهدی. (۱۳۹۳). اسلام، جهانی شدن و جهانی سازی. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه

و نشر المصطفی (ص).

۶. ایروانی، محمد جواد. (۱۳۷۷). نهاد گرایی و جهاد سازندگی، تهران: وزارت جهاد سازندگی.
۷. برومند، عباس. (۱۳۸۰). درآمدی بر جایگاه مسجد در تمدن اسلامی. تهران: نشر ستاد اقامه نماز.
۸. بینش، عبدالحسین. (۱۳۸۹). آشنایی با تمدن اسلامی. قم: زمزم هدایت.
۹. پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۹۴/۱۰/۸، رهبر معظم انقلاب در دیدار جمعی از مردم و مسئولان نظام و مهمانان کنفرانس وحدت اسلامی.
<https://www.leader.ir/fa/content/13994>
۱۰. پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱/۱۲/۱۴، رهبر معظم انقلاب در دیدار اعضای شورای عالی مرکز طراحی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت.
<https://www.leader.ir/fa/content/10408>
۱۱. پژوهشگاه بین المللی المصطفی (ص). (۱۳۹۱). مجموعه مقالات پانزدهمین جشنواره بین المللی پژوهشی شیخ طوسی (تمدن نوین اسلامی). قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۸۹). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. ترجمه هاشم رسولی محلاتی. مشهد: دفتر انتشارات فرهنگ اسلامی.
۱۳. جعفری تبریزی، محمد تقی. (۱۳۹۸). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. جمعی از مؤلفان، مجموعه مقالات پانزدهمین جشنواره بین المللی پژوهشی شیخ طوسی، قم، انتشارات جامعه المصطفی، ۱۳۹۱.
۱۵. جوان آراسته، حسین. (۱۳۷۹). مبانی حکومت اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. جیمز، ویلیام. (۱۳۳۷). تاریخ تمدن. ترجمه احمد آرام. تهران: اقبال.
۱۷. حسینی دشتی، مصطفی. (۱۳۶۹). معارف و معاریف. ج ۳. قم: اسماعیلیان.
۱۸. حکیمی، علی. حکیمی، محمد. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۰). الحیة. ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۹. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸۲). جامعه سازی قرآنی. قم: دلیل ما.
۲۰. خاکرند، شکرالله. (۱۳۹۰). سیر تحول اسلامی. قم: بوستان کتاب.
۲۱. خامنه ای، سید علی. (۱۳۸۶). ولایت: بیانات و رهنمودهای رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت الله خامنه ای. تهران: قدر ولایت.
۲۲. دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، به کوشش مجتبی فردوسی پور. (۱۳۸۳). همایش بین المللی جهان اسلام، چالش ها و فرصت ها. تهران: وزارت امور خارجه.
۲۳. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۶۷). لغت نامه. ج ۵. تهران: دانشگاه تهران.
۲۴. ذوالقدر، محمد باقر. (۱۳۸۱). قصه غربت غربی: گفتاری در مبانی فرهنگ و تمدن غرب. تهران: دانشکده فرماندهی و ستاد دوره عالی جنگ سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.

۲۵. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۴۸). کارنامه اسلام. تهران: امیرکبیر.
۲۶. سایت Khamenei.ir، ۳۱/۰۲/۱۳۹۳: بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین علیه السلام.
۲۷. سایت Khamenei.ir، ۱۳۹۰/۰۷/۲۴: دیدار دانشجویان کرمانشاه با رهبر انقلاب. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=17589>
۲۸. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۹۳). شاخص های تمدن اسلامی بر اساس آموزه های قرآن کریم. فصلنامه آموزه های قرآنی. ۱۹. بهار و تابستان.
۲۹. صدر، محمدباقر. (۱۳۶۱). عبادت در اسلام. ترجمه کاظم خلخالی. تهران: عطایی.
۳۰. صمیمی، سیدرشید. (۱۳۸۶). اصول و شاخصه های تمدن نبوی. قم: طاهّا.
۳۱. طاهرزاده، اصغر. (۱۳۸۹). انقلاب اسلامی؛ برون رفت از عالم غربی. اصفهان: لب المیزان.
۳۲. طاهرزاده، اصغر. (۱۳۹۰). انقلاب اسلامی؛ بازگشت به عهد قدسی. اصفهان: لب المیزان.
۳۳. طاهرزاده، اصغر. (۱۳۹۱). تمدن زایی شیعه. اصفهان: لب المیزان.
۳۴. طاهرزاده، اصغر. (۱۳۹۳). امام خمینی (ره) و سلوک در تقدیر توحیدی زمانه. اصفهان: لب المیزان.
۳۵. طاهری، مهدی. (۱۳۹۰). ولایت مداری در الگوی پیشرفت سیاسی اسلامی ایرانی، فصلنامه معرفت سیاسی. ۳ (۲). پاییز و زمستان.
۳۶. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۶۷). مجمع البحرين. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۷. عمید، حسن. (۱۳۷۵). فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر.
۳۸. غلام جمشیدی، محمدصادق. (۱۳۸۷). فرهنگ و تمدن اسلامی. تهران: دانشگاه پیام نور.
۳۹. غلامی، رضا. (۱۳۹۶). فلسفه تمدن نوین اسلامی. تهران: سورۀ مهر.
۴۰. کاشفی، محمدرضا. (۱۳۸۴). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۷). کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۲. گودرزی، فاطمه. (۱۳۸۳). مبانی قرآنی اندیشه های اصلاح گرایانه امام خمینی (ره) در مقایسه با سید جمال الدین اسدآبادی (ره). تهران: عروج.
۴۳. مخلص، عباس. (۱۳۸۷). راهبردهای اصلاح در حکومت علوی. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان. <https://civilica.com/doc/1827925>
۴۴. مدرس، محمدتقی. (۱۳۷۹). اصول و پایه های تمدن اسلامی. ترجمه محمدصادق پارسا. تهران: محبان الحسین (ع).
۴۵. مدرس، محمدتقی. (۱۳۸۰). آزادی و مسئولیت زن. ترجمه حمیدرضا آژیر. تهران: محبان الحسین (ع).
۴۶. مرکز تحقیقات اسلامی. (۱۳۷۸). تهاجم فرهنگی. تهران: نمایندگی ولی فقیه در سپاه پاسداران

انقلاب اسلامی.

۴۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷). انسان و ایمان. قم: صدرا.
۴۸. معین، محمد. (۱۳۸۱). فرهنگ معین. تهران: ادنا.
۴۹. معینی پور، مسعود؛ لک زایی، رضا. (۱۳۹۱). ارکان امت واحده و تمدن اسلامی از منظر امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری. مجله مطالعات انقلاب اسلامی. ۹ (۲۸). (۵۱-۷۶)
۵۰. ولایتی، علی اکبر. (۱۳۸۲). پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران. تهران: وزارت امور خارجه.
۵۱. الهامی، علی؛ سلطانی، خدیجه. (۱۳۹۸). نظام سازی، نهاد سازی و تمدن نوین اسلامی. نشریه علمی تمدن اسلامی و دین پژوهی. شماره یکم. پاییز. (۱۴۷-۱۲۸)
۵۲. یوسفی غروی، محمد هادی. (۱۳۹۳). کلیات تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی. قم: دفتر نشر معارف.



Narrative (Hadith) Teachings on Active Spousal Dialogue: A Religious–Psychological Model for Modern Life

Nabiollah Sadrifar¹  

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran. Email: sadrifar@pnu.ac.ir

Article Info

Article type:

Reviwe Article

Article history:

Received: 8

September 2025

Revised: 16

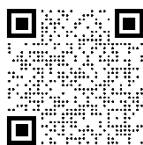
October 2025

Accepted: 25 May
2026

Available online 10
June 2026

Keywords:

Family Dialogue,
Active Listening
Skill, Narrative
Teachings, Marital
Satisfaction, Family
Resilience,
Communication
Ethics, Mutual
Verbal Right.



ABSTRACT

In the modern lifestyle, characterized by rising individualism and the superficiality of virtual communication, family dynamics face significant relational challenges. This study explores "affectionate dialogue and active listening" as a fundamental Islamic solution to these crises, elucidating its role in strengthening familial bonds through a synthesis of religious narrative teachings and contemporary psychological principles. Adopting an interdisciplinary, analytical-comparative framework, this research draws on authentic Hadith sources alongside established findings in family psychology—specifically John Gottman's communication theories and Carl Rogers' humanistic perspective—to conduct a cross-disciplinary analysis. The findings indicate that Islamic narrative teachings elevate "active listening" from a mere psychological skill to a "mutual verbal right and obligation." While psychological frameworks prioritize the technical and empathetic functions of listening, religious texts—through concepts such as *Haqq al-Sam'* (the right to be heard), *Qawl-e-Ma'rūf* (kind speech), and *Qawl-e-Layyen* (gentle speech)—imbue communication with ontological and spiritual significance. This convergence suggests that effective dialogue is the product of integrating behavioral techniques (psychology) with ethical-spiritual intent (religion), with empathetic listening serving as a vital cornerstone in both systems of knowledge. The results of this research provide a theoretical foundation for a "Religious-Psychological Educational Model" designed to empower couples' communication. By synthesizing the ethical tenets of Islamic traditions with practical relational skills, this model can serve as an effective intervention in pre-marital counseling and family therapy clinics to reduce conflicts and foster resilience within the Iranian family structure.

Cite this article: Sadrifar, N. (2026). Narrative (Hadith) Teachings on Active Spousal Dialogue: A Religious–Psychological Model for Modern Life. *Islamic Social Studies*, 31(132), 91-113. <https://doi.org/10.30513/iss.2026.7444.1416>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



آموزه‌های روایی در گفتگوی فعال زوجین؛ الگوی دینی روان‌شناختی در زندگی مدرن

نبی‌اله صدری فر^۱  ID

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: sadrifar@pnu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

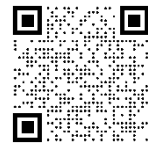
در سبک زندگی مدرن، با گسترش فردگرایی و ارتباطات مجازی سطحی، خانواده با چالش‌های ارتباطی متعددی مواجه است. پژوهش حاضر با هدف واکاوی راهکار بنیادین اسلام برای مواجهه با این بحران، یعنی «گفتگو و شنیدن محبت‌آمیز»، جایگاه این مهارت در استحکام خانواده را بر پایه آموزه‌های روایی و روان‌شناسی معاصر تبیین می‌کند. این پژوهش به شیوه تحلیلی تطبیقی و با رویکردی میان‌رشته‌ای انجام شده است. داده‌های روایی از منابع معتبر حدیثی گردآوری شده و با یافته‌های پژوهش‌های روان‌شناسی خانواده (به ویژه نظریه‌های ارتباطی گاتمن و رویکرد انسان‌گرایانه راجرز) تطبیق و تحلیل گردیده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که آموزه‌های روایی «شنیدن فعال» را از سطح یک مهارت روان‌شناختی به جایگاه یک «حق و تکلیف متقابل کلامی» ارتقا می‌دهند. درحالی‌که نظریه‌های روان‌شناختی بر کارکرد همدلانه و تکنیکی شنیدن تمرکز دارند، متون دینی با تکیه بر مفاهیمی چون «حق السمع»، «کلام نیکو» و «قول لَین»، به آن بُعدی وجودی و معنوی می‌بخشند. این هم‌گرایی نشان می‌دهد که گفتگوی مؤثر محصول تلفیق تکنیک‌های رفتاری (روان‌شناسی) و نیت اخلاقی ایمانی (دین) است و مصادیقی چون گوش سپردن همدلانه در هر دو دستگاه معرفتی مورد تأکید است. نتایج این پژوهش زمینه را برای طراحی یک «الگوی آموزشی دینی روان‌شناختی» جهت توانمندسازی ارتباطی زوجین فراهم می‌کند. این الگو که بر هم‌افزایی اصول اخلاقی روایات و مهارت‌های عملی استوار است، می‌تواند به عنوان مداخله‌ای مؤثر در مشاوره‌های پیش از ازدواج و کلینیک‌های خانواده‌درمانی برای کاهش تعارضات و تقویت تاب‌آوری خانواده ایرانی به کار گرفته شود.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۵
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۳/۲۰

کلیدواژه‌ها:

گفتگوی خانوادگی، مهارت شنیدن فعال، آموزه‌های روایی، رضایت زناشویی، تاب‌آوری خانواده، اخلاق ارتباطی، حق متقابل کلامی.



استناد: صدری فر، نبی‌اله. (۱۴۰۵). آموزه‌های روایی در گفتگوی فعال زوجین؛ الگوی دینی روان‌شناختی در زندگی مدرن. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۱(۱۳۲)، ۹۱-۱۱۳. <https://doi.org/10.30513/iss.2026.7444.1416>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

خانواده در عصر مدرن، فراتر از یک نهاد زیستی اقتصادی، کانون اصلی رشد عاطفی، تربیتی، اخلاقی و معنوی اعضا به شمار می‌آید (Giddens, 1992, pp. 184-185). در این کانون، ارتباط کلامی سازنده و به‌ویژه «شنیدن فعال» ستون پایداری و استحکام روابط، به‌ویژه میان زوجین است (Watzlawick, Bavelas & Jackson, 1967, pp. 84-87). اهمیت این بُعد ارتباطی ریشه در دو حوزه دارد: از یک سو در ساختار روان‌شناختی انسان که تعامل گفتاری را بستر بیان و هم‌زیستی عاطفی می‌داند و از سوی دیگر، در سنت دینی که گفتگو و گوش‌سپاری را فضیلتی اخلاقی^۱ و تربیتی معرفی می‌کند. از نگاه روان‌شناسی، گفتگوهای محبت‌آمیز و مبتنی بر احترام نه تنها وسیله‌ای برای ابراز احساسات و نیازها هستند، بلکه سنگ بنای شکل‌گیری عزت نفس، هویت شخصی و امنیت روانی فرزندان را فراهم می‌کنند (Satir, 1972, pp. 20-27). بدین سان، هر واژه و هر تعامل کلامی می‌تواند پایه‌گذار رابطه‌ای سالم یا زمینه‌ساز چالشی ارتباطی در درون خانواده باشد.

با وجود تأکید صریح آموزه‌های اسلامی بر جلالت کلام نیکو^۲ و حُسن استماع^۳ (گوش دادن نیکو)، واقعیت زندگی معاصر نشان می‌دهد که بحران‌های ارتباطی درون خانوادگی به شدت در حال گسترش است. یافته‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناسی خانواده بیان می‌کند که ضعف در مهارت‌های گفتگو و ناتوانی در «شنیدن همدلانه»^۴ یکی از عوامل اصلی کاهش سرمایه عاطفی، افت تاب‌آوری و افزایش طلاق عاطفی است (Gottman & Silver, 1999, pp. 157-174). در کنار آن،

۱. الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ؛ همان کسانی که سخن را می‌شنوند و از بهترین آن پیروی می‌کنند. (زمر، ۱۸).

۲. الكلمة الطيبة صدقة؛ سخن نیکو صدقه است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۸۵).

۳. امام علی (ع): عَوِّذُ أَذُنِكَ حُسْنَ الْإِسْتِمَاعِ وَلَا تُصْغِ إِلَى مَا لَا يَزِيدُ فِي صَلَاحِكَ اسْتِمَاعُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يَصْدِرُ الْقُلُوبَ وَيُوجِبُ الْمَذَامَ؛ گوش خود را به شنیدن خوبی‌ها عادت بده و به آنچه که به صلاح و درستی تو نمی‌افزاید، گوش مسپار؛ زیرا این کار دل‌ها را زنگار می‌زند و موجب سرزنش می‌شود. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۵۸).

4. empathic listening.

شتاب زندگی زندگی شهری، فردگرایی افراطی و تسلط رسانه‌های نوین فرصت گفتگوی چهره‌به‌چهره و پیوند عاطفی در خانواده را محدود ساخته‌اند (Turkle, 2011, pp. 151-170). چنین وضعیتی ضرورت بازخوانی و احیای خردمندانه آموزه‌های اصیل روایی درباره گفتگوی زوجین را برای ارائه راهکارهای عملی جهت تقویت مهارت‌های ارتباطی دوچندان می‌سازد.

پرسش محوری پژوهش آن است که آیا و چگونه می‌توان از آموزه‌های روایی اسلامی در کنار دستاوردهای روان‌شناسی ارتباط، به الگویی بومی برای ارتقای کیفیت ارتباط و التیام گسست‌های عاطفی در خانواده دست یافت. این پژوهش با هدف «بازخوانی تطبیقی آموزه‌های روایی در باب گفتگوی زوجین و چالش‌های ارتباطی سبک زندگی مدرن» تدوین شده و در پی پاسخ به این پرسش‌هاست: ۱. آموزه‌های اسلامی چه اصولی برای اصلاح و ارتقای گفتگو میان زوجین ارائه می‌دهند؟ ۲. در روان‌شناسی خانواده، نقش گفتگوی محبت‌آمیز و شنیدن فعال در کاهش تعارض‌های زناشویی چیست؟ ۳. چالش‌های سبک زندگی معاصر در این زمینه کدام‌اند و چه راه‌حل‌هایی را می‌توان از تلفیق معرفت دینی و علوم رفتاری پیشنهاد کرد؟ هدف نهایی پژوهش، تبیین چارچوبی نظری کاربردی برای طراحی الگویی ارتباطی دینی‌روان‌شناختی است که زمینه تحکیم عاطفه، اخلاق گفتاری و تاب‌آوری خانواده را فراهم آورد.

در دهه‌های اخیر، تحولات فرهنگی، رسانه‌ای و ارزشی الگوی تعاملات خانوادگی را دگرگون ساخته است؛ به‌ویژه در خانواده‌های شهری که سرعت زندگی و گسترش فناوری‌های ارتباطی ظرفیت گفتگوهای عمیق و شنیدن فعال را کاهش داده‌اند. در چنین فضایی، پژوهش درباره ارتباط کلامی زوجین نه تنها از منظر روان‌شناختی، بلکه از دیدگاه دینی و تربیتی ضرورت می‌یابد. مرور پیشینه‌های نظری و تحلیلی مؤید آن است که اغلب مطالعات پیشین بر یکی از این دو بُعد تمرکز داشته‌اند و کمتر پژوهشی توانسته هر دو ساحت را در قالبی تلفیقی بررسی کند.

در نظریه کنش ارتباطی هابرماس،^۱ گفتگو کنشی زبانی برای دستیابی به تفاهم عقلانی است؛ گفتگویی که بر پایه صداقت، درک و احترام متقابل استوار است. زبان در این نگاه، ابزار انتقال صرف نیست، بلکه میدان شکل‌گیری کنش اجتماعی و تحول عاطفی محسوب می‌شود. در روان‌شناسی ارتباط، کارل راجرز^۲ «شنیدن فعال» را بنیادی‌ترین مهارت رابطه مؤثر می‌داند؛ فرایندی همدلانه برای بازتاب احساسات دیگری که اعتماد و آرامش ایجاد می‌کند. گاتمن^۳ نیز کیفیت ارتباط را مهم‌تر از کمیت آن دانسته و «چرخه احترام» را سپر حفظ روابط معرفی کرده است. مشترک این رویکردها باور به قدرت اخلاقی و رابطه‌ساز زبان در بازسازی پیوندهای انسانی است. این همان ایده‌ای است که در آموزه‌های اسلامی تحت عناوینی چون «کلام نیکو»^۴ و «قول سدید»^۵ تبلور یافته و گفتگو را نه صرفاً کنشی ارتباطی، بلکه بستری برای تحقق فضیلت اخلاقی می‌داند. از منظر آموزه‌های اسلامی، گفتگوی خردمندانه نشانه عقل^۶ و ایمان^۷ است و شنیدن آگاهانه مصداق ادب و بندگی^۸. بر همین مبنا گفتگو، شنیدن فعال و محبت زبانی سه رکن بنیادین روابط خانوادگی اند. گفتگو فرایندی دوسویه برای ایجاد درک متقابل و هم‌افزایی عاطفی است (Bohm, 1996, pp. 1-17) و در متون روایی، سنجیده سخن گفتن نشانه خردمندی دانسته شده است.^۹ شنیدن فعال به معنای توجه، همدلی و انعکاس

1. Habermas, 1984.

2. Rogers, 1951.

3. Gottman, 1999.

۴. از جمله وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا (بقره، ۸۳) و آیه قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى (بقره، ۲۶۳).

۵. وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا؛ «و سخنی استوار (و درست) بگویید.» (احزاب، ۷۰).

۶. لِسَانُ الْعَاقِلِ وَرَاءَ قَلْبِهِ وَقَلْبُ الْأَخْمَقِ وَرَاءَ لِسَانِهِ؛ «زبان خردمند پشت قلب اوست و قلب نادان پشت زبان اوست.» (نهج البلاغه، حکمت ۴۰).

۷. لَا يَسْتَقِيمُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَلَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانُهُ؛ «ایمان هیچ بنده‌ای استوار نمی‌شود، مگر آنکه قلبش استوار شود. و قلبش استوار نمی‌شود، مگر آنکه زبانش استوار [و مستقیم] گردد.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۲۹).

۸. تَعْلَمُ حُسْنَ الْإِسْتِمَاعِ كَمَا تَعْلَمُ حُسْنَ الْقَوْلِ؛ «نیکو شنیدن را بیاموز، همان‌گونه که نیکو سخن گفتن را می‌آموزی.» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۴۴).

۹. من دلائل العقل التطق بالضوابط؛ «از نشانه‌های خرد (عقل)، سخن درست (و به جا) گفتن است.» (نیمی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۸۲۳).

احساسات است. در منابع دینی، «حق السمع»^۱ از جمله وظایف اخلاقی به شمار می‌رود و از همین منظر، شنونده موظف است افزون بر متن گفتار، به کیفیت و لحن آن نیز توجه کند.^۲ محبت زبانی نیز یعنی ابراز عواطف مثبت از طریق کلام نیک، تحسین و پرهیز از گفتار خشونت‌آمیز^۳ که هم در نظریه «مخزن عاطفی» گاتمن و هم در سنت اسلامی، محور امنیت عاطفی دانسته شده است.

در منابع روایی، سخن نیک و ادب زبانی مورد تأکید قرار گرفته است. از جمله امام سجاد (ع) می‌فرماید:

وأما حق اللسان فأكرامه عن الخنى وتعويدة على الخير وحمله على الادب؛ «اما حق زبانت بر تو آن است که آن را از دشنام‌گویی گرامی‌تر داری و به گفتن کلمات خوب و نافع عادتش دهی و بر ادب وادارش کنی.» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۵۶).

در نتیجه، زبان و گوش در نگرش اسلامی دو ابزار تربیت دل و پاسداری از مودت‌اند.

در حوزه مطالعات خانواده، پژوهش‌های متعددی اهمیت الگوهای ارتباطی و مهارت‌های شنیداری را مورد واکاوی قرار داده‌اند. در زمینه مداخله و آموزش، محمودی و همکاران (۱۳۸۴) نشان دادند که آموزش‌های مبتنی بر تقویت «توجه شنیداری» می‌تواند به طور معنا داری موجب افزایش مهارت‌های گوش دادن فعال و بهبود الگوهای ارتباطی زوجین شود. همچنین رحیمی و یوسفی (۱۳۸۹) در بررسی الگوهای ارتباطی دریافتند که فضای «گفت‌وشنود» در خانواده پیش‌بینی‌کننده مثبت همدلی و خویش‌تن‌داری فرزندان است؛ در حالی که الگوی «هم‌نوایی» اثر

۱. وأما حق السمع فتتزيهه عن أن تجعله طريقاً إلى قلبك إلا لفوهة كريمة تحدث في قلبك خيراً أو تكسب خلقاً كريماً فإنه باب الكلام إلى القلب يؤدي إليه ضروب المعاني على ما فيها من خير أو شر ولا قوة إلا بالله؛ «و اما حق گوش آن است که آن را پاک و منزّه بداری از اینکه وسیله‌ای به سوی دلت قرارش دهی، مگر برای سخنی شریف و پاک؛ سخنی که در دلت خیری پدید آورد یا خلّقی نیکو به تو بیخشد. زیرا گوش دروازه ورود گفتار به قلب است و انواع معناها را، با هر آنچه از خیر یا شر در آنهاست، به دل می‌رساند. و هیچ نیرو و توانی جز به خدا نیست.» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۵۷).

۲. وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ (محمد، ۳۰).

۳. فَقَوْلُهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى؛ «پس با او (فرعون) سخنی نرم بگوئید، شاید متذکر شود یا (از خدا) بترسد.» (طه، ۴۴).

معکوس دارد.

در تبیین چالش‌ها و مدل‌های اصلاحی، ساعی (۱۴۰۱) فقدان مهارت‌های ارتباطی و به رسمیت نشناختن هویت نسلی را از موانع اصلی گفتگوی میان‌نسلی برشمرد که به کاهش مشارکت و همدلی در خانواده می‌انجامد. درنهایت، شهنساریان و همکاران (۱۴۰۲) با ارائه الگویی بومی، مؤلفه‌هایی چون احترام، صمیمیت، روابط کلامی مستقیم و تکیه بر ارزش‌های دینی را به عنوان ارکان استحکام بخش پیوندهای خانوادگی معرفی کردند. برآیند این پژوهش‌ها نشان‌دهنده ضرورت انتقال از الگوهای ارتباطی سنتی یا گسسته به سمت الگوهای فعال، مهارتی و مبتنی بر ارزش‌های دینی است.

در مطالعات بین‌المللی، گاتمن (۲۰۱۱) و فاووز و اولسون (۲۰۱۰) نیز نتیجه گرفته‌اند که تعاملات کلامی مثبت ستون رابطه موفق است. با این حال، مرور پیشینه‌ها نشان می‌دهد که هنوز پژوهش جامع و نظام‌مندی که نقش تربیتی گفتگو و شنیدن فعال را با اتکای هم‌زمان بر متون دینی و تحلیل چالش‌های معاصر بررسی کند، انجام نشده است.

از این رو، هدف پژوهش حاضر ارائه تحلیلی تلفیقی از نقش تربیتی مهارت‌های ارتباطی زوجین بر پایه آموزه‌های اسلامی و علوم رفتاری است تا خلأ موجود میان دو حوزه دین و روان‌شناسی را پر کند. نوآوری کار در ترکیب داده‌های رفتاری و معرفتی و تبدیل توصیه‌های روایی به راهکارهای عملی آموزشی است. از سوی دیگر، تمرکز پژوهش بر مسائل ارتباطی زندگی مدرن همچون فردگرایی، فضای مجازی و کاهش گفتگوی حضوری، وجه تمایز دیگری است که آن را از آثار مشابه متمایز می‌سازد.

در مجموع، مباحث نظری پیش‌گفته حاکی از آن است که گفتگو و شنیدن فعال مفاهیمی چندبُعدی‌اند که هم در ادبیات روان‌شناختی و هم در آموزه‌های دینی واجد دلالت‌های ارتباطی، اخلاقی و تربیتی‌اند. این هم‌پوشانی مفهومی، زمینه مناسبی برای صورت‌بندی الگوی نظری مقاله فراهم می‌آورد؛ الگویی که در آن گفتار، گوش‌سپاری و ساحت عاطفی رابطه به مثابه اجزای یک منظومه ارتباطی واحد در نظر گرفته می‌شوند و می‌توانند در تبیین و تقویت پیوند عاطفی زوجین نقش‌آفرین

باشند.

روش‌شناسی پژوهش: پژوهش حاضر از نظر هدف، ماهیتی کیفی تحلیلی و از نظر رویکرد، میان‌رشته‌ای و تطبیقی دارد. غرض از این مطالعه، تبیین و تحلیل آموزه‌های روایی درباره گفتگو و شنیدن فعال در روابط زوجین و مقایسه این آموزه‌ها با نظریه‌های روان‌شناسی ارتباطات است. از این رو، در فرایند پژوهش از دو منطق «مطالعه متنی» و «تحلیل مفهومی کارکردی» بهره گرفته شد.

جامعه و منابع داده‌ها بر سه سطح استوار است: در سطح نخست، متون دینی بنیادین همچون قرآن کریم، نهج البلاغه و مجموعه‌های حدیثی مبنای استخراج مفاهیم ارتباطی قرار گرفتند. سطح دوم، نظریه‌ها و پژوهش‌های روان‌شناختی است که در حوزه ارتباط زناشویی و شنیدن فعال جایگاه پیشرو دارند؛ همچون آرای راجرز (۱۹۵۱)، ساتیر (۱۹۷۲)، گاتمن (۲۰۱۱)، فاورز و اولسون (۲۰۱۰) و سایر منابع تجربی حوزه خانواده. سطح سوم به پژوهش‌های داخلی اختصاص یافت که مهارت گفتگو، تاب‌آوری خانوادگی و روابط کلامی را در زمینه فرهنگی جامعه ایران بررسی کرده‌اند.

گردآوری داده‌ها به روش «جستجوی هدفمند» انجام شد. بدین منظور، متون روایی با کلیدواژه‌های فارسی و معادل‌های عربی و ریشه‌های لغوی آنها (نظیر قول، کلام، استماع، صمت، مودت، زوج و معاشرت) بررسی شدند. روایت‌های شناسایی شده برحسب محتوای زبانی و تربیتی در سه محور مفهومی سازمان یافتند: گفتگوهای محبت‌آمیز، شنیدن فعال و محبت زبانی که معیار ورود آنها، صراحت یا دلالت مستقیم بر الگوی ارتباط کلامی میان زوجین بود.

برای تحلیل داده‌ها از روش «تحلیل مضمون» با رهیافتی ترکیبی (قیاسی استقرایی) بهره گرفته شد. در بخش استقرایی، کدهای تحلیلی اولیه مانند «احترام زبانی»، «گوش‌سپاری همدلانه» و «انتخاب کلام نرم» مستقیماً از دل متون روایی استخراج گردید. سپس در بخش قیاسی، این کدها در خوشه‌های مفهومی بزرگ‌تر نظیر «امنیت روانی» و «تاب‌آوری ارتباطی» ادغام و با چارچوب‌های نظری روان‌شناسی تطبیق داده شدند تا وجوه هم‌پوشی و تمایز میان دو دستگاه معرفتی روشن گردد.

به منظور اعتباربخشی به تحلیل‌ها، از روش بازسنجی مستمر مفاهیم با متون اصلی استفاده شد. فرایند تحلیل داده‌ها منجر به استخراج سه مضمون فراگیر گردید که مبنای یافته‌های پژوهش را تشکیل دادند: ۱. نقش گفتگوهای محبت‌آمیز زن در آرام‌سازی فضای خانواده؛ ۲. نقش ابراز محبت زبانی مرد در تأمین امنیت روانی همسر؛ ۳. اصول اخلاق شنیدن فعال به عنوان بنیان ارتباط متقابل در خانه. بدین ترتیب، این روش‌شناسی چارچوبی منسجم برای تلفیق منابع دینی و روان‌شناختی فراهم آورده و مسیر تحلیل داده‌ها و ارائه یافته‌های پژوهش را به روشنی ترسیم می‌کند.

۱. تحلیل تطبیقی آموزه‌های روایی و نظریه‌های ارتباطی

۱-۱. مبانی، منابع و ساختار

۱-۱-۱. تحلیل تطبیقی آموزه‌های اسلامی و نظریه‌های علمی درباره گفتگو و

شنیدن فعال زوجین

خانواده در منظومه اندیشه اسلامی تنها نهادی زیستی یا اجتماعی نیست، بلکه «اساس اجتماع انسانی» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۱۶) و نخستین بستر شکل‌گیری جامعه‌ای متعادل و الهی است. علامه طباطبایی در المیزان، ذیل تفسیر آیه «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء، ۱۹) رابطه زن و مرد را بنیاد تکوین جامعه دانسته و تصریح می‌کند که توازن در معاشرت خانوادگی ضامن بازگشت جامعه به فطرت الهی است؛ زیرا «معروف» در قرآن همان عرف نیک و رفتار فطری‌ای است که عدالت و رحمت را در روابط انسانی پایدار می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۵۵).

بر این اساس، خانواده سالم آئینه کوچک جامعه موحد است؛ جامعه‌ای که در آن کرامت، تعاون و گفتگو نه قراردادی اجتماعی، بلکه تجلی ایمان و شعور توحیدی در زیست روزانه انسان است.

در چنین نگاهی، گفتگو در خانواده صرفاً ابزار تبادل اطلاعات نیست، بلکه رخدادی هستی‌شناختی است؛ زیرا کیفیت تعامل زبانی انسان با دیگری جلوه‌ای از نسبت او با خداوند و میزان حضور اخلاق توحیدی در حیات فردی است. ازاین‌رو،

کلام و گوش دادن آمیخته با محبت و احترام اگر در مسیر خیر و رضای الهی سامان یابد، خود سلوکی عبادی و راهی برای تعالی روحی خواهد بود.

در روزگار معاصر، که شتاب تحولات فشارهای روانی و گسست روابط چهره به چهره اصل گفتگو را تهدید می‌کند، بازگشت به معنا و شیوه شنیدن ضرورتی اخلاقی و روانی است. یافته‌های پژوهش حاضر با تحلیل متون روایی و سیره نبوی در کنار نظریه‌های راجرز، گاتمن و سایر روان‌شناسان خانواده نشان می‌دهد که ارتباط زبانی میان زوجین سه بُعد درهم تنیده دارد:

۱. **بعد دینی اخلاقی:** گفتار به منزله عبادت؛^۱ زبان و گوش ابزار تعالی روح^۲ و جلب رضای الهی‌اند.

۲. **بعد روان‌شناختی:** گفتار به عنوان تنظیم‌کننده هیجان؛ کلام نرم و شنیدن همدلانه تنش را می‌کاهد و آرامش می‌آفریند.

۳. **بعد اجتماعی:** گفتار به مثابه بازتولید هویت خانوادگی؛ گفتگوی مثبت بنیان اعتماد، تفاهم و انسجام نسلی است. قرآن کریم با تأکید بر «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء، ۱۹) و «فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِیْحٍ بِإِحْسَانٍ» (بقره، ۲۲۹)، رفتار نیکو و شایسته را در تمام مراحل زندگی مشترک ضروری می‌داند. این دو آیه تأکید می‌کنند که حتی در تعارض‌های خانوادگی نیز باید ادب، نرمی و احترام کلام حفظ شود. علامه طباطبایی در تفسیر همین آیات تصریح می‌کند که «معروف» صرف ضابطه فقهی نیست، بلکه روح اخلاقی روابط زناشویی است؛ دینی که بنیان آن بر حفظ کرامت و آرامش متقابل زن و شوهر است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۳).

این آموزه قرآنی به مفهومی مشابه در روان‌شناسی خانواده می‌رسد که گاتمن آن را «چرخه احترام»^۳ می‌نامد: الگویی ارتباطی که بر زبان مثبت و بازخورد محبت‌آمیز استوار است و اساس تداوم رابطه زناشویی به شمار می‌آید.

در جمع‌بندی، گفتار نیک و شنیدن همدلانه حلقه اتصال دو منظومه اند: دین

۱. مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ (ق، ۱۸).

۲. لَا يَسْتَقِيمُ إِيمَانٌ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ، وَلَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانُهُ (مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۸، ص ۲۸۷).

که گفتار را ابزار رشد اخلاقی و سعادت اخروی^۱ می‌داند، و علم که آن را کلید سلامت روان و رضایت عاطفی معرفی می‌کند. تلفیق این دو چشم‌انداز نشان می‌دهد که زبان در ساخت خانواده مؤمن نه صرفاً ابزار ارتباط، بلکه صورت‌گفتاری ایمان و پایه ارتباط معنوی، روانی و اجتماعی است؛ پیوندی که تعادل میان عقل، عاطفه و عمل را پاس می‌دارد.

۱-۲. گفتگو و شنیدن در متون روایی بنیان هستی‌شناسانه ارتباط خانوادگی

آموزه‌های اسلامی گفتگو را کنشی عبادی و آگاهانه می‌دانند. در نگاه قرآن، سخن گفتن فعلی اختیاری است که بار اخلاقی دارد: وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ «و به بندگانم بگو: سخنی را بگویند که بهترین (و نیکوترین) است.» (اسراء، ۵۳). تعبیری نظیر «قول معروف»^۲، «کلمه طيبة»^۳ و «قول سدید»^۴ بر این دلالت دارد که سخن باید در جهت خیر و استحکام روابط انسانی باشد. این فرمان پیشاپیش به سازوکار خودنظارتی گفتار اشاره دارد؛ همان فرایند شناختی که در روان‌شناسی معاصر در قالب مفهوم خودتنظیمی هیجانی^۵ و گفتاری^۶ تبیین شده است.

از درون این پیش‌فرض، مفهوم «گفتگوی مؤمنانه» استخراج می‌شود؛ یعنی گفتاری که غایت آن آرامش دیگری و تجلی ایمان است. در روایات نبوی، گفتگو با همسر به مثابه عبادت^۷ معرفی شده است. پیامبر (ص) می‌فرماید: «کلام المرء لزوج حَقٌّ و صدقة» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۲۱۵). این برداشت نه تنها شأن زن را از «مخاطب» به «شریک کلام» ارتقا می‌دهد، بلکه نشان می‌دهد گفتار نیک در خانه

۱. وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (ملک، ۱۰).
۲. وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (بقره، ۲۳۵)؛ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ (بقره، ۲۶۳)؛ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (نساء، ۵)؛ فَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (نساء، ۸)؛ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا (احزاب، ۳۲)؛ طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ (محمد، ۲۱).
۳. أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ (ابراهيم، ۲۴).
۴. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (احزاب، ۷۰).
۵. خودتنظیمی هیجانی یعنی فرد بتواند واکنش‌های احساسی خود را نسبت به محرک‌های بیرونی (مانند رفتار همسر) مدیریت کند. این به معنای سرکوب احساسات نیست، بلکه به معنای تعدیل آنهاست.
۶. خودتنظیمی گفتاری یا کلامی، توانایی نظارت بر خروجی زبان و مدیریت محتوا، لحن و زمان سخن گفتن است. این مهارت در واقع «فیلتر» بین فکر و زبان است.
۷. جُلُوسُ الْمَرْءِ عِنْدَ عِيَالِهِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ اِغْتِكَافٍ فِي مَسْجِدِي (وزام بن ابی فراس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۲).

معادل «کنش دینی» است.

از چنین منظری، کیفیت و غنای اخلاقی گفتگو بر کمیت آن تقدم دارد. خانواده‌ای که در آن گفتگو با مؤلفه‌هایی چون احترام، انصاف و گوش‌سپاری فعال همراه است، در واقع ایمان را از سطح یک باور ذهنی به یک کنش اجتماعی و اخلاقی ارتقا داده است. یافته‌های پژوهش سلطانی و حسنوند (۱۴۰۱) مؤید این دیدگاه است. نتایج تحقیق آنها نشان داد که آموزش «مهارت‌های کلامی آمیخته به معنویت اسلامی» تأثیر معناداری بر افزایش رضایت زناشویی و بهبود مؤلفه‌هایی همچون ارتباط کلامی و حل تعارض دارد. این داده‌های تجربی نشان می‌دهد که تلفیق مهارت‌های ارتباطی روان‌شناختی با آموزه‌های اخلاقی کلامی در اسلام نه تنها پایداری رابطه را تضمین می‌کند، بلکه با ایجاد درک متقابل و پذیرش تفاوت‌ها، بستر سازنده‌ای برای حل تعارضات بدون سرزنشگری فراهم می‌سازد. این همسویی میان یافته‌های میدانی و آموزه‌های وحیانی گویای آن است که «کلام نیکو» و ابراز محبت‌آمیز آن، چنان‌که در روایات نبوی بر آن تأکید شده، پایداترین ابزار برای صیانت از پیوند عاطفی زوجین در مواجهه با چالش‌های زندگی مدرن است.

۱-۳. ساختار زبان در قرآن و کارکرد تربیتی آن در خانواده

از منظر زبان‌شناسی قرآنی، واژه «قول» در ۱۷۱ موضع آمده و اغلب با صفت‌های ارزشی همراه است: قولاً معروفاً، قولاً کریماً، قولاً میسوراً. تحلیل معنایی این ترکیب‌ها نشان می‌دهد قرآن سه سطح برای گفتار قائل است: زیبایی، درستی و نفع اجتماعی. این الگو با نظریه «کنش گفتاری» آستین^۱ همخوان است؛ یعنی سخن تأثیر بیرونی دارد. در خانواده، هر کلام زیبا نوعی «کنش ترمیمی»^۲ محسوب می‌شود که پس از دلخوری، رابطه را بازسازی می‌کند.

از سوی دیگر، قرآن فعل «گفتن» را همسنگ فعل «عمل» می‌داند: «كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» (صف، ۳). بدین ترتیب، زبان ابزار مسئولیت اخلاقی است. این پیوند مفهوم گفتار-عمل در روان‌شناسی مدرن با نظریه انسجام همخوانی دارد:

1. Austin, 1962

2. repair act

انحراف میان گفتار و کنش عامل اصلی نارضایتی روانی شمرده می‌شود (Festinger, 1957, pp. 1-31). از این منظر، توصیه اسلامی به گفتار صادقانه در خانه نه فقط توصیه اخلاقی، بلکه راهکار پیشگیری از «ناسازگاری شناختی» است.

۲-۱. فرآیندها و پویایی‌های رفتاری

۱-۲-۱. گوش‌سپاری و احترام متقابل: پیوند آموزه‌های اسلامی با شنیدن فعال

این بخش ناظر به یکی از بنیادی‌ترین ابعاد ارتباط زناشویی، یعنی مهارت شنیدن است. در ادبیات دینی، «اصغاء» صرفاً به معنای دریافت صوتی نیست، بلکه دلالتی فراتر از شنیدن فیزیولوژیک دارد و به نوعی توجه، پذیرش و گوش‌دگی روانی در برابر سخن دیگری اشاره می‌کند. در همین چارچوب، امام جواد (ع) می‌فرماید: «مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَّدَهُ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۳۴). هرچند این روایت مستقیماً درباره رابطه زوجین وارد نشده است، در این پژوهش به عنوان قاعده‌ای عام درباره کیفیت شنیدن و اثرپذیری انسان از کلام دیگری در سطح ارتباط زناشویی مورد تطبیق قرار گرفته است. بر این اساس، اصغاء را می‌توان گونه‌ای از توجه آگاهانه و اعتنا به دیگری دانست که در روابط همسران به شکل‌گیری احساس احترام، درک متقابل و کاهش تنش کمک می‌کند.

این برداشت با برخی مفاهیم روان‌شناسی ارتباط نیز هم‌پوشانی دارد. در رویکرد انسان‌گرای راجرز، گوش دادن همدلانه یکی از ارکان رابطه یاریگرانه و زمینه‌ساز امنیت روانی در تعامل انسانی تلقی می‌شود (Rogers, 1951, pp. 19-64). همچنین در برخی مطالعات تجربی گزارش شده است که تعامل‌های مبتنی بر شنیدن فعال می‌توانند با کاهش تنش فیزیولوژیک و افزایش احساس صمیمیت در زوجین همراه باشند (Ditzen et al., 2009, pp. 728-731). از این منظر، می‌توان میان تأکید دینی بر «اصغاء» و مفهوم روان‌شناختی «گوش دادن همدلانه» نوعی هم‌پوشانی کارکردی مشاهده کرد؛ هرچند این دو، از دو دستگاه معرفتی متفاوت برمی‌خیزند و نباید یکسان انگاشته شوند.

نکته مهم دیگر آن است که در منطق دینی، شنیدن درست همواره در پیوند با زمان، موقعیت و مسئولیت ارتباطی معنا می‌یابد. از همین رو، سکوت نیز همواره

فضیلت تلقی نمی‌شود و در برخی موقعیت‌ها می‌تواند به سوءفهم، فاصله عاطفی و فرسایش رابطه بینجامد. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند: «لَا خَيْرَ فِي الصَّمْتِ عَنِ الْحُكْمِ كَمَا أَنَّهُ لَا خَيْرَ فِي الْقَوْلِ بِالْجَهْلِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۸۲). این مضمون در سطحی تطبیقی با برخی تحلیل‌های جدید درباره «سکوت خصمانه» و کارکرد منفی خاموشی در روابط نزدیک قابل مقایسه است (Knoll & van Dick, 2013, pp. 345-362). بنابراین در الگوی دینی ارتباط، شنیدن فعال نه به معنای انفعال، بلکه به معنای حضوری آگاهانه، پاسخ‌پذیر و اخلاقمند در برابر سخن دیگری است.

۲-۲-۱. گفتار عاطفی و مسئولیت متقابل در تولید امنیت روانی

بخش دیگری از داده‌های این پژوهش به نقش گفتار عاطفی در ایجاد امنیت روانی در روابط زوجین مربوط است. در متون دینی، کیفیت سخن گفتن ازجمله مؤلفه‌های مهم حسن معاشرت شمرده شده است. قرآن کریم در دعوتی عام به مؤمنان می‌فرماید: «وَقُلْ لِّلْعِبَادِ يُقُولُوا اللّٰتِي هِيَ اَحْسَنُ» (اسراء، ۵۳). اگرچه این آیه مستقیماً ناظر به رابطه همسران نیست، اما در این پژوهش به مثابه اصلی هنجاری درباره گزینش گفتار نیکو و پرهیز از کلام آسیب‌زا در حوزه ارتباط زناشویی مورد استفاده قرار گرفته است. بر همین اساس، گفتار عاطفی را می‌توان یکی از مصادیق عملی کلام احسن دانست؛ گفتاری که نه تنها انتقال‌دهنده معنا، بلکه حامل احترام، آرامش و پذیرش نیز هست.

در سنت نبوی نیز اصل نیک رفتاری با خانواده جایگاهی برجسته دارد. روایت مشهور خَيْرَكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ؛ «بهترین شما کسی است که برای خانواده‌اش (همسر و اهل خانه‌اش) بهتر باشد.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۷۱) نشان می‌دهد کیفیت رفتار و گفتار با اهل خانه از شاخص‌های مهم فضیلت اخلاقی در زندگی دینی است. هرچند این روایت به صورت مستقیم درباره «ابراز محبت زبانی» سخن نمی‌گوید، دلالت آن بر حسن معاشرت و تکریم عاطفی خانواده زمینه‌ای مناسب برای تحلیل نقش زبان در تقویت پیوند زناشویی فراهم می‌آورد. در همین راستا، ادبیات روان‌شناسی خانواده نیز نشان داده است که کلام حمایتگر، تأییدکننده و فاقد سرزنش در افزایش رضایت زناشویی و کاهش فرسایش عاطفی نقش مؤثر دارد.

(Gottman & Silver, 1999, pp. 157-174).

در پژوهش‌های داخلی نیز نتایج مشابهی گزارش شده است. برخی مطالعات انجام‌شده در زمینه خانواده در ایران نشان داده‌اند که کیفیت تعامل کلامی و دریافت حمایت عاطفی ازسوی همسر، با رضایت زناشویی و احساس امنیت روانی رابطه‌ای مثبت دارد. این یافته‌ها با نتایج پژوهش پاک‌خصال و همکاران (۱۳۹۹) نیز همسوست که نشان دادند کاهش حمایت عاطفی و افت رضایت زناشویی با افزایش گرایش به شبکه‌های اجتماعی و تشدید احساس تنهایی ارتباط دارد. این اهمیت «ابراز محبت کلامی» در منابع دینی نیز مورد تأکید قرار گرفته است؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «سخنِ مرد به همسرش که «من تو را دوست دارم»، هرگز از دل او بیرون نمی‌رود»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶۹). بر این اساس، می‌توان گفت گفتار عاطفی در زندگی زناشویی صرفاً یک رفتار پسندیده نیست، بلکه عنصری کارکردی در تنظیم رابطه، کاهش تنش و بازتولید امنیت روانی در خانواده به شمار می‌آید.

۲-۳. تحلیل روان‌شناختی هم‌گرایی دین و علم در «گفتگوی محبت‌آمیز»

تحلیل مفهومی داده‌های دینی و مقایسه آنها با ادبیات روان‌شناختی نشان می‌دهد که میان این دو حوزه در مسئله گفتگوی محبت‌آمیز، نوعی هم‌گرایی کارکردی قابل مشاهده است. در الگوی دینی، گفتگو زمانی ارزشمند تلقی می‌شود که با نرمی، احترام، پرهیز از تحقیر و توجه به کرامت مخاطب همراه باشد. ازسوی دیگر، در روان‌شناسی ارتباط و نظریه‌های مربوط به دلبستگی، پاسخ‌دهی هیجانی حمایتگر و زبان عاری از سرزنش، از عوامل مهم در شکل‌گیری امنیت عاطفی و تداوم پیوند زوجین دانسته می‌شود (Bowlby, 1969, pp. 177-223). در هر دو دستگاه، زبان صرفاً ابزار انتقال پیام نیست، بلکه واسطه‌ای برای تولید یا تضعیف احساس امنیت در رابطه است.

در این چارچوب، می‌توان گفت یکی از نقاط تلاقی دین و روان‌شناسی خانواده تأکید بر نقش زبان در افزایش همدلی و کاهش تنش است. گاتمن و سیلور (۱۹۹۹)

۱. قَوْلُ الرَّجُلِ لِمَرْأَةٍ إِنِّي أُحِبُّكَ لَا يَذْهَبُ مِنْ قَلْبِهَا أَبَدًا.

نشان داده‌اند که پایداری رابطه زوجین تا حد زیادی به نسبت تعاملات مثبت در برابر تعاملات منفی وابسته است. این یافته با تأکید دینی بر انتخاب کلام نیکو، رعایت ادب در گفتار و حفظ حرمت دیگری قابل مقایسه است. البته این مقایسه به معنای یکسان بودن مبانی نظری دو حوزه نیست؛ زیرا روان‌شناسی عمدتاً در افق سلامت، رضایت و بهزیستی سخن می‌گوید، درحالی‌که دین علاوه بر این کارکردها، گفتگو را در نسبت با مسئولیت اخلاقی و رشد معنوی انسان نیز معنا می‌کند.

از همین منظر، گفتگوی محبت‌آمیز در الگوی اسلامی نه فقط یک مهارت ارتباطی، بلکه بخشی از اخلاق زیستن با دیگری است. این ویژگی سبب می‌شود که تحلیل دینی به جای تقلیل رابطه به سطح کارکرد روانی، افق غایی‌تری برای آن ترسیم کند. با وجود این تفاوت، هم‌پوشانی موجود میان دو حوزه نشان می‌دهد که آموزه‌های دینی درباره گفتار نیکو، شنیدن آگاهانه و حسن معاشرت، ظرفیت آن را دارند که در زبان روان‌شناسی معاصر بازخوانی شوند و در آموزش مهارت‌های ارتباطی خانواده به کار روند. بنابراین، هم‌گرایی دین و علم در این حوزه را باید نه به صورت همسان‌انگاری کامل، بلکه به مثابه نوعی تقارن در کارکردها و تفاوت در مبانی و غایات فهم کرد.

۳-۱. بافتار، آسیب‌شناسی و نظام‌سازی

۱-۳-۱. ابعاد جامعه‌شناختی گفتگوی خانوادگی

در بُعد اجتماعی، گفتگوی خانوادگی را می‌توان یکی از سازوکارهای مهم شکل‌گیری و بازتولید انسجام درون خانوادگی دانست. خانواده صرفاً محل همزیستی زیستی یا اقتصادی نیست، بلکه بستری برای اجتماعی شدن، انتقال هنجارها و درونی‌سازی الگوهای عاطفی و رفتاری نیز به شمار می‌آید. از این منظر، گفتگوی روزمره در خانواده فقط وسیله انتقال پیام نیست، بلکه کنشی رابطه‌ساز است که احساس تعلق، اعتماد متقابل و هماهنگی رفتاری را در میان اعضا تقویت می‌کند. در خوانش اسلامی نیز استحکام خانواده تنها بر ساختار حقوقی و نقش‌های رسمی استوار نیست، بلکه معاشرت نیکو، محبت و تعامل کلامی شایسته از عناصر اساسی پایداری آن محسوب می‌شوند. بر این اساس، گفتگو در خانواده را

می‌توان بخشی از اخلاق اجتماعی زیست خانوادگی دانست؛ اخلاقی که در سطح خُرد، همبستگی و پیوند عاطفی اعضا را تقویت می‌کند و در سطحی گسترده‌تر، زمینه‌ساز شکل‌گیری روابط سالم اجتماعی می‌شود.

برخی پژوهش‌های داخلی نیز نشان داده‌اند که افزایش ارتباط کلامی و گفتگوی روزمره در خانواده با احساس تعلق بیشتر، اعتماد درون خانوادگی و کاهش فاصله عاطفی میان اعضا رابطه دارد. این یافته‌ها هرچند عمدتاً در سطح همبستگی قابل تبیین‌اند، با این برداشت همسو هستند که ارتباط زنده و متقابل در محیط خانواده یکی از زیرساخت‌های مهم انسجام اجتماعی است.

در این چارچوب، توصیه قرآنی «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره، ۸۳) هرچند مستقیماً ناظر به گفتگوی خانوادگی نیست، می‌تواند به عنوان اصلی اخلاقی برای تنظیم گفتار نیکو در روابط انسانی، از جمله در محیط خانواده، مورد استفاده تحلیلی قرار گیرد. بر مبنای این اصل، کیفیت سخن گفتن نه فقط امری فردی، بلکه عنصری اثرگذار در شکل‌گیری سرمایه عاطفی و اخلاق ارتباطی خانواده است.

۱-۳-۲. گفتگو در برابر ارتباط مجازی و بحران سکوت مدرن

در جهان امروز، گسترش رسانه‌های دیجیتال در بسیاری از موارد با افزایش ارتباطات سریع و سطحی همراه بوده و در برخی زمینه‌ها از فرصت گفتگوی عمیق و چهره‌به‌چهره کاسته است. ترکل این وضعیت را با تعبیر «تنهایی در کنار هم بودن» توصیف می‌کند (Turkle, 2011, pp. 151-170). این تعبیر ناظر به وضعیتی است که در آن، حضور هم‌زمان افراد در یک فضای مشترک لزوماً به معنای شکل‌گیری ارتباط عاطفی و گفتگوی واقعی نیست.

در همین راستا، یافته‌های برخی پژوهش‌های داخلی در جامعه شهری ایران نیز نشان می‌دهد که استفاده فزاینده از شبکه‌های اجتماعی مجازی می‌تواند با کاهش حمایت عاطفی و افت رضایت زناشویی همراه باشد. برای نمونه، پاک‌خصال و همکاران (۱۳۹۹) گزارش کرده‌اند که میان استفاده از شبکه‌های اجتماعی مجازی، احساس تنهایی، حمایت ادراک‌شده و رضایت زناشویی در میان زوجین رابطه معنادار وجود دارد. این یافته‌ها نشان می‌دهد که پناه بردن افراطی به فضای مجازی

در برخی موارد با کاهش ارتباطات کلامی و عاطفی همسران و افزایش فاصله روانی میان آنان همراه می‌شود.

از منظر دینی نیز کیفیت ارتباط کلامی و نحوه شنیدن سخن دیگری واجد اهمیت اخلاقی است. قرآن کریم از یک سو به گفتار نیکوتر فرا می‌خواند: وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (اسراء، ۵۳) و از سوی دیگر، شنیدن سنجیده و گزینش بهترین سخن را از ویژگی‌های اهل هدایت می‌شمارد: الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (زمر، ۱۸).

بر این اساس، در چارچوب تحلیلی این پژوهش می‌توان گفت که آموزه‌های دینی ناظر به گفتار نیکو و شنیدن مسئولانه ظرفیتی فرهنگی اخلاقی برای تقویت گفتگوی زوجین در برابر پیامدهای ارتباطات سطحی فضای دیجیتال فراهم می‌کنند. از این منظر، بازخوانی این تعالیم و ترجمه آنها به زبان مهارت‌های ارتباطی می‌تواند به عنوان یکی از راهبردهای فرهنگی تقویت پیوند عاطفی در خانواده مورد توجه قرار گیرد.

۳-۳-۱. گفتگوی مؤمنانه به مثابه نظام حقوق ارتباطی

جمع‌بندی تحلیلی این پژوهش نشان می‌دهد که در منطق اخلاقی و تربیتی اسلام، گفتگو در خانواده را نمی‌توان صرفاً توصیه‌ای اخلاقی دانست، بلکه می‌توان آن را از اقتضائات متقابل معاشرت نیکو، کرامت انسانی و مسئولیت ارتباطی میان زوجین به شمار آورد. بر این اساس، برخورداری از گفتار محترمانه، شنیده شدن در فضایی امن و پرهیز از طرد کلامی را می‌توان در زمره حقوق ارتباطی غیرمادی زوجین تحلیل کرد؛ حقوقی که هرچند در قالب حقوق مالی و الزامات فقهی مصطلح صورت‌بندی نشده‌اند، در حفظ سلامت عاطفی و پایداری رابطه خانوادگی نقش مهمی دارند.

این برداشت با برخی مبانی اسلامی در باب معاشرت نیکو و گفتار شایسته نیز همسوست. قرآن کریم برگفتار نیکوتر تأکید می‌کند: وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (اسراء، ۵۳) و در توصیف اهل هدایت نیز به کیفیت شنیدن و انتخاب احسن اشاره دارد: الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (زمر، ۱۸).

همچنین در سنت روایی، نیکویی در معاشرت با خانواده و توجه به آثار تربیتی و اخلاقی گفتار جایگاهی برجسته دارد. از این منظر، گفتگوی مؤمنانه را می‌توان بخشی از عدالت ارتباطی در خانواده دانست؛ عدالتی^۱ که در آن، هیچ‌یک از طرفین نباید از حق سخن گفتن، شنیده شدن و برخورداری از کلام محترمانه محروم بماند. در پیوند با یافته‌های روان‌شناختی و اجتماعی نیز می‌توان گفت که این حقوق ارتباطی صرفاً ارزش‌هایی انتزاعی نیستند، بلکه در عمل با احساس امنیت روانی، کاهش فاصله عاطفی و افزایش رضایت زناشویی ارتباط دارند. بنابراین، بازخوانی گفتگو در چارچوب «حقوق ارتباطی» می‌تواند امکان تازه‌ای برای فهم میان‌رشته‌ای خانواده فراهم آورد؛ امکانی که در آن، اخلاق دینی، سلامت روان و پایداری اجتماعی خانواده در یک افق تحلیلی مشترک قرار می‌گیرند.

بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی، تطبیقی و میان‌رشته‌ای کوشید نسبت میان آموزه‌های اسلامی درباره گفتگو و شنیدن با برخی مفاهیم مطرح در روان‌شناسی خانواده و مطالعات ارتباطی را بررسی کند. بر اساس تحلیل انجام شده، می‌توان گفت در متون دینی، گفتگو در روابط خانوادگی صرفاً وسیله‌ای برای انتقال پیام نیست، بلکه با مفاهیمی چون کرامت انسانی، حسن معاشرت، مسئولیت متقابل و مراقبت اخلاقی پیوند دارد. در همین چارچوب، کیفیت سخن گفتن، نحوه شنیدن، پرهیز از خشونت کلامی و توجه به نیاز عاطفی طرف مقابل بخشی از سامان اخلاقی و ارتباطی خانواده تلقی می‌شود.

یافته‌های تطبیقی این پژوهش نشان می‌دهد که میان برخی تأکیدهای دینی درباره گفتار نیک، شنیدن سنجیده، مدارا، رحمت و حفظ حرمت رابطه، با پاره‌ای از یافته‌های روان‌شناسی خانواده درباره نقش گفتگوی حمایتی، شنیدن فعال، تنظیم هیجان، کاهش تعارض و تقویت صمیمیت زناشویی، نوعی هم‌پوشانی

۱. «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ»؛ «و هنگامی که سخن گوید، عدالت ورزید؛ هرچند درباره خویشان باشد.» (انعام، ۱۵۲).

کارکردی وجود دارد. مقصود از این هم‌پوشانی آن نیست که زبان دین و زبان علم یکسان‌اند یا از مبانی معرفتی مشترک و یکدستی برخوردارند، بلکه مراد آن است که هر دو حوزه با دستگاه مفهومی خاص خود به اهمیت ارتباط محترمانه، توجه عاطفی و پاسخ‌گویی متقابل در پایداری روابط خانوادگی توجه نشان می‌دهند.

در این میان، یکی از نکات مهم آن است که متون دینی مورد بررسی افزون بر توصیه به اصل گفتگو، بر کیفیت اخلاقی ارتباط نیز تأکید دارند؛ یعنی سخن باید تا حد امکان نیک، سنجیده، آرام، محترمانه و دور از تحقیر و آسیب باشد، و شنیدن نیز صرفاً دریافت صدا نیست، بلکه نوعی التفات، تأمل و پاسخ‌گویی مسئولانه را در بر می‌گیرد. این تأکیدها در سطح تحلیلی می‌تواند با مفاهیمی مانند گوش‌سپاری فعال، همدلی، اعتباربخشی عاطفی و کاهش الگوهای ارتباطی مخرب مقایسه شود. از این منظر، گفتگوی محبت‌آمیز را می‌توان یکی از مؤلفه‌های مهم در تقویت احساس امنیت روانی، اعتماد متقابل و انسجام عاطفی در خانواده دانست.

همچنین، بررسی تطبیقی حاضر نشان داد که در شرایطی که گسترش ارتباطات دیجیتال و استفاده روزافزون از شبکه‌های اجتماعی در برخی موقعیت‌ها با کاهش تعاملات عمیق چهره‌به‌چهره، افت تمرکز ارتباطی یا تضعیف حمایت عاطفی همراه می‌شود، بازخوانی ظرفیت‌های اخلاقی و ارتباطی موجود در آموزه‌های دینی می‌تواند از حیث نظری و فرهنگی قابل توجه باشد. البته این نکته به معنای نفی کلی فناوری‌های ارتباطی یا نسبت دادن مستقیم همه آسیب‌های خانوادگی به فضای مجازی نیست، بلکه فقط بر این دلالت دارد که در کنار بهره‌گیری از امکانات رسانه‌ای، حفظ و تقویت گفتگوی حضوری، شنیدن متقابل و ارتباط عاطفی مستقیم در خانواده همچنان اهمیت بنیادی دارد.

بر پایه این تحلیل، می‌توان پیشنهاد کرد که مجموعه مفاهیم بررسی شده در این پژوهش در قالب یک چارچوب مفهومی ارتباط معنوی روانی در خانواده صورت‌بندی شود. این چارچوب، دست‌کم از سه بُعد به هم پیوسته تشکیل می‌شود:

۱. بُعد معنوی اخلاقی، شامل کرامت، حسن معاشرت، رحمت، مدارا، گفتار نیک

و پرهیز از آزار کلامی؛

۲. بُعد ارتباطی، شامل گفتگوی دوطرفه، شنیدن فعال، پاسخ‌گویی، احترام متقابل و مدیریت تعارض؛

۳. بُعد روانی‌رفتاری، شامل احساس امنیت، صمیمیت، اعتماد، تنظیم هیجان و کاهش تنش در روابط خانوادگی.

این چارچوب بیش از آنکه یک مدل تجربی نهایی باشد، نوعی صورت‌بندی مفهومی برای فهم پیوند میان لایه‌های معنوی، ارتباطی و روان‌شناختی در روابط خانوادگی است و می‌تواند مبنایی برای پژوهش‌های بعدی قرار گیرد.

در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که آموزه‌های اسلامی مرتبط با گفتار، شنیدن، مدارا و حرمت رابطه از ظرفیت قابل‌توجهی برای تحلیل ارتباط خانوادگی برخوردارند و در خوانشی میان‌رشته‌ای، می‌توان آن‌ها را در کنار برخی مفاهیم روان‌شناسی خانواده و مطالعات ارتباطی مورد بررسی قرار داد. اهمیت این ظرفیت به‌ویژه در زمانه‌ای بیشتر آشکار می‌شود که روابط خانوادگی علاوه بر مسائل ساختاری و اقتصادی، با چالش‌های ارتباطی و عاطفی نیز مواجه‌اند. در چنین زمینه‌ای، تأکید بر گفتگوی محبت‌آمیز و شنیدن مسئولانه می‌تواند به عنوان بخشی از منابع اخلاقی و فرهنگی تقویت‌کننده روابط خانوادگی فهم شود.

با این‌همه، باید توجه داشت که نتایج این پژوهش ناظر به یک تحلیل مفهومی و تطبیقی است و نه آزمون تجربی مستقیم. از این رو، سنجش تجربی این چارچوب نیازمند مطالعات بعدی ازجمله پژوهش‌های پیمایشی، مصاحبه‌ای یا مداخله‌ای در میان زوجین و خانواده‌های ایرانی است تا روشن شود هریک از مؤلفه‌های یادشده چگونه و تا چه اندازه با شاخص‌هایی مانند رضایت زناشویی، کیفیت ارتباط، احساس امنیت روانی و کاهش تعارض ارتباط دارند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. تحقیق جلال‌الدین محدث. قم: دار الکتب الإسلامية.

۲. پاک‌خصال، اعظم؛ سیف‌اللهی، سیف‌الله؛ میرزائی، خلیل. (۱۳۹۹). بررسی رابطه احساس

- تنهایی، حمایت ادراک‌شده و رضایت زناشویی با استفاده از شبکه‌های مجازی در بین زوجین تهران. مطالعات راهبردی زنا. ۲۲ (۸۷)، ص ۱۵۱-۱۷۳.
<https://doi.org/10.22095/jwss.2020.199937.2102>
۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم ودرر الکلم. تصحیح سیدمهدی رجائی. چ ۲. قم: دارالکتاب اسلامی.
۴. حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل‌البيت (ع) لإحياء التراث.
۵. حزانى، ابن شعبه ابومحمد الحسن بن علی بن الحسین. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه. تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری. چ ۲. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۶. رحیمی، مهدی؛ یوسفی، فریده. (۱۳۸۹). نقش الگوهای ارتباطی خانواده در همدلی و خویش‌ن داری فرزندان. فصلنامه خانواده‌پژوهی. ۶ (۴). ص ۴۳۳-۴۵۲.
۷. ساعی، منصور. (۱۴۰۱). تحلیل عوامل و پیامدهای شکاف ارتباطی و گفتگویی بین نسل‌ها در خانواده. نشریه رسانه و فرهنگ. ۱۲ (۲). ص ۹۵-۱۲۰.
۸. سلطانی، زهرا؛ حسنوند، محمدباقر. (۱۴۰۴). اثربخشی آموزش مهارت‌های کلامی آمیخته به معنویت اسلامی در افزایش رضایت زناشویی. نشریه اسلام و روان‌شناسی خانواده. ۱ (۲). ص ۱۰۳-۱۲۶.
۹. شهسوریان، مهرداد؛ بیابانی، غلامحسین؛ مزیدی شرف‌آبادی، علی محمد. (۱۴۰۲). ابداع الگوی ارتباطی با خلق گفتگوهای ابتکاری والدین در خانواده. نشریه ابتکار و خلاقیت در علوم انسانی. ۱۲ (۴۸). ص ۱۲۳-۱۵۰.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۱۲. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. محمودی، حسین؛ ادیب راد، نسترن؛ زاده‌محمدی، علی. (۱۳۸۴). بررسی اثر آموزش توجه شنیداری موسیقایی بر میزان گوش دادن فعال و الگوهای ارتباطی زوجین. فصلنامه خانواده‌پژوهی. ۱ (۴). ص ۳۴۷-۳۶۰.
۱۴. نهج البلاغه. (۱۴۱۴ق). گردآوری سید رضی. تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.
۱۵. وزام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق). مجموعة وزام (تنبيه الخواطر ونزهة النواظر). چ ۱.

قم: مکتبه فقیه.

16. Bohm, D. (1996). *On dialogue*. London: Routledge.
17. Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss*, Vol. 1: Attachment. New York: Basic Books.
18. Ditzen, B., Schaer, M., Gabriel, B., Bodenmann, G., Ehler, U. & Heinrichs, M. (2009). Intranasal Oxytocin Increases Positive Communication and Reduces Cortisol Levels during Couple Conflict. *Biological Psychiatry*. 65 (9). P. 728-731.
19. Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.
20. Fowers, B. J., & Olson, D. H. (2010). *The couple checkup: A tool for improving your relationship*. San Francisco: Jossey-Bass.
21. Giddens, A. (1992). *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford University Press.
22. Gottman, J. M. & Silver, N. (1999). *The Seven Principles for Making Marriage Work*. New York: Three Rivers Press.
23. Gottman, J. M. (2011). *The Science of Trust: Emotional Attunement for Couples*. W. W. Norton & Company.
24. Knoll, M., & van Dick, R. (2013). Do I hear the whistle...? A first attempt to measure four forms of employee silence and their correlates. *Journal of Business Ethics*, 113(2), 345–362.
25. Rogers, C. R. (1951). *Client-centered therapy: Its current practice, implications, and theory*. Boston: Houghton Mifflin.
26. Satir, V. (1972). *Peoplemaking*. Palo Alto, CA: Science and Behavior Books.
27. Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.
28. Watzlawick, P., Bavelas, J. B., & Jackson, D. D. (1967). *Pragmatics of human communication: A study of interactional patterns, pathologies, and paradoxes*. New York, NY: W. W. Norton & Company.



An Ethnographic Study of the Lived Experience of Female Pilgrims: A Case Study of Women Pilgrims at the Shrine of 'Abd al- 'Azīm al-Ḥasanī (pbuh)

Akram Garousi¹  | Saeed Tavoosi Masroor²

1. Corresponding Author, Ph.D. Student in Sociology, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: a.garousi91@gmail.com

2. Faculty Member, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: saeed.tavoosi@atu.ac.ir

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 12

February 2025

Revised: 21 July
2025

Accepted: 15

October 2025

Available online 22

February 2026

Keywords:

Ethnography, Lived Experience, Female Pilgrims, Shrine of 'Abd al- 'Azīm al-Ḥasanī (pbuh), The Sacred, Peter Berger.



ABSTRACT

Pilgrimage (Ziyārah) has been one of the most significant identity-forming practices for Shi'ism throughout Islamic history. This tradition has served as a point of reference for the general public across all social strata. Female pilgrims constitute a distinct segment of society who, due to their unique biological, psychological, and educational backgrounds, as well as environmental influences, experience pilgrimage in a manner specific to themselves. This research seeks to conduct an ethnographic study of women's pilgrimage, with a specific focus on women pilgrims at the shrine of 'Abd al- 'Azīm al-Ḥasanī (pbuh). To analyze the findings within this lived experience, the theoretical perspectives of Peter Berger—one of the most prominent sociologists of religion in the modern era—have been employed. Concepts such as secularism, diverse forms of consciousness, and the decline and resurgence of religiosity are among the key themes emphasized in Berger's thought. The required data were collected through ethnographic methods, utilizing tools such as observation, participant observation, interviews, documentary analysis, and other relevant techniques. The findings indicate that the lived experience of female pilgrims is shaped within a sacred universe construction at the shrine. Within this experience, life acquires meaning, and through the normalization of everyday affairs, it liberates individuals from the anomie of the pluralized modern world. The prominent presence of feminine emotions and sentiments alongside rationality, biological bodily differences, and the prevailing societal perceptions of gender significantly influence the behavior and actions of female pilgrims at various stages of the pilgrimage ritual. Furthermore, the necessity of greater modesty, the avoidance of displaying outward attractions, the continuity of hope, and the pursuit of material and spiritual needs can be identified as key characteristics of the sacred experience of women at the shrine.

Cite this article: Garousi, A.; Tavoosi Masroor, T. (2026). An Ethnographic Study of the Lived Experience of Female Pilgrims: A Case Study of Women Pilgrims at the Shrine of 'Abd al- 'Azīm al-Ḥasanī (pbuh). *Islamic Social Studies*, 31(132), 115-147. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6770.1388>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی مردم‌نگارانه تجربه زیسته زنان زائر مورد مطالعه: زنان زائر در زیارتگاه حضرت عبدالعظیم (ع)

اکرم گروسی^۱ | سعید طاووسی مسرور^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران رایانامه: a.garousi91@gmail.com
۲. عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران. رایانامه: saeed.tavoosi@atu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

زیارت یکی از مهم‌ترین شیوه‌های هویت‌دهی شیعه در طول تاریخ اسلام است. این سنت، محل رجوع عامه مردم و از هر قشری قرار دارد. زنان زائر یکی از اقشار جامعه هستند که با داشتن ابعاد متفاوت سیستم بیولوژیک بدنی، روانی و آموزه‌های متمایز تربیتی و محیطی، می‌توانند تجربه زیسته مخصوص به خود را داشته باشند. این پژوهش به دنبال مطالعه مردم‌نگارانه زیارت زنان (به صورت موردی، زنان زائر زیارتگاه حضرت عبدالعظیم (ع)) است. برای تحلیل یافته‌ها در این تجربه زیسته، از نظرات پیتربگر، به عنوان یکی از مهم‌ترین جامعه‌شناسان دین در عصر مدرنیته، بهره برده شده است. سکولاریسم، آگاهی‌های متنوع، افول و صعود دین‌داری و... از جمله مفاهیم نظرات پیتربگر هستند که مورد تأکید قرار گرفته است. داده‌های لازم به روش مردم‌نگاری و با ابزار مشاهده، مشاهده مشارکتی، مصاحبه، بررسی اسنادی و... جمع‌آوری شده است. یافته‌ها حاکی از آن است که تجربه زیسته زنان زائر مبتنی بر ساخت جهانی مقدس، در زیارتگاه شکل می‌گیرد. در این تجربه، برای زندگی معنایی می‌شود و با هنجاردهی به جریان‌ات روزمره، از آنومی دنیای متکثرشده مدرن رهایی می‌بخشد. حضور پررنگ عواطف و احساسات زنانه در کنار عقلانیت، تفاوت‌های بیولوژیک بدن، انگاره و تصویری که از جنسیت زن در جامعه وجود دارد، بر شیوه رفتار و کنش‌های زنان زائر در مراحل مختلف زیارت تأثیرگذار است. همچنین لزوم پوشیدگی بیشتر و دوری از نمایش جذابیت‌های ظاهری در کنار تداوم بخشی امید، دستاویزی برای رسیدن به حوائج مادی و معنوی و... رامی‌توان ازجمله شاخصه‌های تجربه قدسی زنان در زیارتگاه دانست.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۲/۰۳

کلیدواژه‌ها:

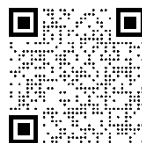
مردم‌نگاری، تجربه

زیسته، زنان زائر، زیارتگاه

حضرت

عبدالعظیم (ع)، امر

قدسی، پیتربگر.



استناد: گروسی، اکرم؛ طاووسی مسرور، سعید. (۱۴۰۵). بررسی مردم‌نگارانه تجربه زیسته زنان زائر مورد مطالعه: زنان زائر در زیارتگاه حضرت عبدالعظیم (ع). پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۱ (۱۳۲)، ۱۱۵-۱۴۷.
<https://doi.org/10.30513/iss.2025.6770.1388>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه و پیشینه پژوهش

زیارت در اشکال مختلف، یکی از آیین‌ها و سنت‌های تاریخی است که تقریباً میان همه ادیان و اقوام داخلی و جوامع خارجی دیده می‌شود (نجفی، ۱۴۰۱؛ رحمتی، ۱۳۹۳؛ سلطانیور و اصغری، ۱۳۹۵ و ...). به نظر می‌رسد زیارتگاه، مسجد، معبد، کنیسه، کلیسا و هر مکانی که به عنوان فضایی مقدس برای پیروان یک آیین شناخته می‌شود، به عنوان منبعی خودبسنده قابلیت پمپاژ دوباره امور عرفانی و روحانی برای فرد و جامعه را داراست. همچنین در زیارت، تعاملی بین انسان‌ها برقرار است که به مثابه بستر ارتباطات بین فرهنگی صورت می‌پذیرد (مرتضوی امامی زواره و یوسفی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۵). این ویژگی‌های شاخص زیارت، عاملی در جهت پایداری و تداوم آن شده است. در این میان، اقشار مختلف جامعه در کنار ادراکات مشترک، می‌توانند تجربه‌های زیسته متفاوتی از امر زیارت نیز داشته باشند. یکی از اصلی‌ترین این قشر بندی‌ها جنسیت است. زنان با وجود داشتن تفاوت‌های بیولوژیک بدنی، روحی و همچنین انتظاراتی که فرهنگ یک جامعه به واسطه تربیت و تعاملات محیطی از ایشان ایجاد کرده، دارای زمینه‌ای متمایز در ادراک و انجام آیین‌های دینی هستند. با وجود مؤلفه‌هایی که بیان شد، آداب زیارت زنانه، در عین مشابهت با سایر زائران، می‌تواند بر اساس ویژگی‌های زنانه دارای تمایزاتی باشد. مجموع این ویژگی‌ها در تجربه زیسته زنان زائر مؤثر واقع شده و آن را بازتعریف می‌کند. لذا برای فهم بهتر از چگونگی این بازتعریف، لازم است به مطالعه و بررسی چگونگی شکل‌گیری این تجربه زیسته قدسی پرداخته شود.

ما در اینجا تلاش داریم تا با شیوه کیفی و به روش مردم‌نگارانه که از رویکرد تفسیری برای تحلیل یافته‌ها سود می‌برد، به بررسی چگونگی شکل‌گیری تجربه قدسی زنان در زیارتگاه بپردازیم. لذا سعی شده با همراهی و همدلی کردن با زنان زائر، مشاهده و مشارکت در آداب و اعمالی که در مراحل زیارت از آنها دیده می‌شود و همچنین گفتگوهای دوستانه و مصاحبه‌های باز با ایشان، توصیف و تحلیلی از شاخصه‌های حیات قدسی زیارت زنانه داشته باشیم. برای این منظور، زیارتگاه

حضرت عبدالعظیم (ع) را به عنوان میدان پژوهش خویش انتخاب کردیم. جایگاه و شهرت شخص حضرت عبدالعظیم (ع) در بین اصحاب و نزدیکان امامان شیعه که باعث توجه ویژه و رجوع فراوان زائران به زیارتگاه ایشان شده است، موقعیت جغرافیایی زیارتگاه در مکانی شلوغ و پرازدحام، قرار گرفتن در جنوب شهر تهران و به تبع در فضایی که کمتر رنگ و بوی تجملات و زرق و برق ظواهر متمولانه بالای شهر را به خود گرفته و تا حدود زیادی اصالت قدیمی خود را حفظ کرده است، حضور زائرانی از اقشار و طبقات مختلف اجتماعی، سهولت دسترسی و رفت و آمد و... را می‌توان از جمله دلایل این انتخاب توسط محقق دانست.

پیشینه تحقیق: در بررسی پیشینه پژوهش‌های مرتبط با تجربه زیسته زیارت، هم برای رعایت اختصار و هم برای نزدیک بودن به فضای اجتماعی زمان حاضر، به بررسی آثار نیمه دوم دهه ۱۳۹۰ شمسی پرداخته‌ایم. پویافر (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «پدیدارشناسی تجربه زیارت؛ مطالعه موردی در حرم امام رضا (ع)»، از طریق مطالعه پدیدارشناختی به بررسی نمونه‌هایی از زائران امام رضا (ع) از منظر چگونگی تنوع تجربه دینی بر اساس چهارچوب مفهومی از نظریات ویلیام جیمز پرداخته است. وی در نهایت به تنوعی از تجربه‌های دینی در سه بُعد (اندیشه‌ها، کنش‌ها و احساسات و عواطف) رسیده است. کاهیرده و دماوندی (۱۳۹۸) در تحقیقی تحت عنوان «بررسی درون‌نگرانه از معنابخشی زنان زائر به مناسک زیارتی پیاده‌روی اربعین»، با مصاحبه‌های عمیق و به شکل کیفی، روایت‌های زائران را مورد تجزیه و تحلیل گفتمانی قرار داده‌اند. محمدی و همکاران (۱۳۹۶) با تأملی پدیدارشناختی در تجربه‌های افرادی که به قصد زیارت بارگاه امامزاده مهدی و امامزاده باقر به شهرستان هرسین در استان کرمانشاه سفر می‌کنند، کوشش کرده‌اند تا چگونگی معناسازی و آثار عملی تجربه سفرهای زیارتی را تفسیر کنند. معاون، موحد و طبعی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «درک گردشگران مذهبی زن از کنش زیارت در بقاع متبرکه شهر شیراز؛ مطالعه مردم‌نگارانه»، با اتخاذ رویکرد کیفی به توصیف چگونگی زیارت زنان در گردشگری مذهبی پرداخته‌اند. یافته‌ها حاکی از این است که سفر زیارتی از مقوله‌های بستر اعتقادی، مناسک زیسته، میل به بندگی، احساس

فضای قدسی، آرامش، تغییر و تحول تشکیل می‌شود. اکبری و فاضلی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای تحت عنوان «تغییرات معناشناختی کنش زیارت از منظر انسان‌شناسی تفسیری؛ مطالعه موردی زائران امام‌رضا (ع)»، و به روش مردم‌نگاری در صدد برآمدند تا تغییرات در کنشی سنتی همچون زیارت را در جامعه با تحولات مدرنیته مورد ارزیابی قرار دهند. سلیمانی دلفارد (۱۳۹۵) در کتابی با عنوان مردم‌شناسی زیارتگاه‌ها، به بررسی مردم‌شناسانه زیارتگاه‌های استان کرمان پرداخته است.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، غالب پژوهش‌ها به کارکردهای زیارت و اهداف غائی از آن برای زائران پرداخته و کمتر چگونگی مکانیزم دریافت و ادراک تجربه قدسی زائر در زیارتگاه صورت‌بندی شده است. پژوهش حاضر به دنبال مردم‌نگاری تجربه زیسته برای زائران زن می‌باشد؛ تجربه‌ای که در آن علاوه بر گونه‌های مختلف زائران زن، عوامل محیطی، جسمی و... که زنان در زیارت با آن مواجه هستند و بر دریافت‌های ایشان مؤثر واقع می‌شود را نیز مدنظر قرار داده است. ازسویی دیگر، چهارچوب مفهومی این تحقیق بر مبنای نظرات پیتر برگر، جامعه‌شناس دینی که بر اثرات پدیده مدرنیته در شیوه دین‌داری افراد در عصر حاضر پرداخته، واقع شده است. این مفاهیم برای تبیین چگونگی تأثیرگذاری مؤلفه‌های این پدیده در تجربه زیسته قدسی زنان زائر به ما کمک خواهد کرد.

۱. مبانی نظری و روش تحقیق

برای رسیدن به تجربه‌ای که از امر زیارت کسب می‌شود، لازم است مناسک زیارت را در الگوی پدیده‌های قدسی که معنادهندگی ژرف و نمایانی از دین مقدس به دنبال دارد، مورد ارزیابی قرار داد. لذا برای فهم بهتر یافته‌ها، از مفاهیم و نظرات پیتر برگر، جامعه‌شناس مطرح دین، یاری گرفته‌ایم. برگر تلاش می‌کند نشان دهد چگونه دین فضایی از قدسیت را ایجاد می‌کند و چگونه با تقسیم و مقوله‌سازی امور میان قدسی و غیرقدسی، به جهان کیهانی نظم می‌بخشد (برگر، ۱۳۹۷، ص ۶۲). این جامعه‌شناس در دوره اول زندگی علمی خود به این نظریه معتقد بود که فرایند مدرنیزاسیون به افول دین می‌انجامد و به عبارتی، هر جامعه به سمت حوزه‌های آگاهی مدرن پیش می‌رود، نمادهای دینی رنگ می‌بازد و دین کارکرد اصلی خود را

از دست می‌دهد. در ادامه و در نیمه دوم زندگی علمی و با دیدن نشانه و رخداد‌های صورت گرفته، نگرش برگر نیز تغییر می‌کند. در این دوران بود که برگر اثرگذاری مدرنیته بر دین را یک واقعیت غیر قابل چشم‌پوشی می‌دانست و درعین حال، بر برداشت‌های غلط از آن تأکید داشت و بارها آن را یادآوری کرده بود. او در جایی می‌گوید:

یک بار دیگر مرور کنیم: مدرنیزاسیون منجر به تکثیر می‌شود و تکثیر توانایی فرد برای انتخاب بین دو یا چند جهان بینی را افزایش می‌دهد. اشتباه نظریه سکولاریزاسیون در این پیش فرض بود که این انتخاب‌ها به احتمال زیاد سکولار خواهند بود؛ اما در حقیقت آنها به همان اندازه ممکن است دینی هم باشند (برگر و زایدرولد، ۱۳۹۳، ص ۴۸).

به عقیده برگر، جوامع سنتی اغلب یکپارچه بودند و انسان سنتی در جهانی زندگی می‌کرد که عملاً یکدست بود. در عصر حاضر، انسان در جریان رفع نیازهای خویش، بیش از پیش باید درگیر مناسبات تودرتوی دنیایی شود و ویژگی جوامع شهری و مدرن، سر برآوردن بیش از پیش تکثیر در دنیای پیش روی افراد است... (برگر، ۱۳۹۴، ص ۷۳؛ نیزگاما، ۱۳۹۸). لذا افراد عملاً در بسیاری از مواقع به تناسب آگاهی‌های کسب شده، نوع نگرش و منش خویش را انتخاب می‌کنند. باورهای دینی نیز از این امر مستثنا نیستند. در ادامه، برای درک بهتر و به تناسب یافته‌ها و تحلیل شاخصه‌های به دست آمده از امر زیارت زنان، از برخی نظرات این جامعه‌شناس دین که بررسی و توصیفات متعدد و مبسوطی از موارد و رویدادهای مبتلابه زیست مادی و معنوی افراد در عصر مدرن داشته است، بهره برده‌ایم.

۱-۱. هویت زنانه و اثرگذاری آن در تجربه حیات قدسی زیارت

در تعریف جنس، به آن دسته از تفاوت‌های بیولوژیکی و آناتومیکی توجه می‌شود که زنان و مردان را از هم متمایز می‌سازد. در صورتی که جنسیت، انتظارات اجتماعی از رفتار مناسب هر جنس است و عمدتاً تفاوت‌های اکتسابی فرهنگی و اعتقادی بین مردان و زنان را شامل می‌شود. در جامعه‌شناسی و در بین نظریه‌پردازان این عرصه، اینکه هریک از ابعاد جنس یا جنسیت تا چه میزان بر هویت و نوع

نقش‌پذیری این دو قشر اثرگذار بوده‌اند، تفاوت دیدگاه وجود دارد. برخی قائل به تأثیر مستقیم و محوری تفاوت‌های جنسی بر نوع نقش‌پذیری زنان و مردان در جامعه هستند (گرت، ۱۳۹۶، ص ۱۵). در نقطه مقابل، برخی نظریه پردازان اجتماعی، به خصوص جریان‌ات فمینیستی، قائل به اثرگذاری ویژه جنس بر ساختار هویتی نیستند و هویت زنانه و مردانه را یا کاملاً و یا در حد زیادی همان بُعد جنسیت می‌دانند که آن نیز متأثر از عوامل محیطی و اجتماعی و فرهنگی می‌باشد که یکی از نتایج آن این می‌شود که تمایزات بین زنان و مردان تمایزاتی ساخته شده توسط جامعه‌اند، نه اینکه این تمایزات از ابتدا وجود داشته‌اند (هولمز، ۱۳۸۷، ص ۴۱۱). گروه سومی نیز هستند که قائل به تأثیرگذاری تمایزات بیولوژیک و بدنی یا همان تمایزات جنسی بر تفاوت‌های رفتاری هستند، ولی درعین حال، تأثیرات جنسیت که خود برساخته جامعه است را نیز بر روی ساخت هویت زنانگی و مردانگی پررنگ می‌دانند (هولمز، ۱۳۸۷، ص ۴۱۲-۴۱۵). نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت این است که از میان تمایزات گوناگون اجتماعی، هیچ‌یک همگانی‌تر از جنسیت نیست، به دیگر سخن، تمامی ملل دنیا بین مردان و زنان تمایز می‌گذارند و در همه جا رابطه جنسیت رابطه‌ای است اساسی در ساخت شخص (اریکسن، ۲۰۰۶، ص ۶۲). لذا تفاوت درک از پدیده‌ها، با اذعان به تمایزهای قابل توجه در اندیشه زنانه، به عنوان «نمونه آرمانی» تحت عنوان «تجربه زنانه» سخن گفته می‌شود که اگرچه تظاهرات این تجربه بر روی طیفی از تفاوت‌ها قرار می‌گیرد، اما دارای شباهت و انسجام‌های منطقی است که موجب می‌شود آن را ذیل عنوان کلی «تجربه زنانگی» گنجانند (جمشیدیها و حمیدی، ۱۳۸۶، ص ۵). این تجربه زیسته زنانگی در امور مختلف روزمره می‌تواند برای زنان شکل گرفته و ادراک شود. یکی از این امور، تجربه حیات دینی به تناسب انجام مناسک و آیین‌های اعتقادی است که پژوهش حاضر به بررسی تجربه زیسته زنانه در امر زیارت پرداخته است.

۲-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر کیفی بوده و به شیوه مردم‌نگاری صورت گرفته است. مردم‌نگاری یک استراتژی تحقیق است که به مردم‌نگاران اجازه می‌دهد تا فرهنگ و جوامعی که

قسمت بنیادین تجربه بشری هستند را مورد بررسی و کاوش قرار دهد (مارچسیون، ۱۳۹۲، ص ۲۵). به عبارت دیگر، مردم‌نگاری شیوه‌ای است برای مطالعه مردم در گروه‌های سازمان یافته و پایدار که معمولاً به منزله اجتماع یا جوامع شناخته می‌شود (انگروزیو، ۱۳۹۶، ص ۲۰). مشاهده‌ها، گفتگوها، برخوردها و تجربه‌ها منابع کارساز رویکرد مردم‌نگاری هستند (هاروی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۳۹). در این پژوهش بعد از انتخاب زیارتگاه حضرت عبدالعظیم (ع) با ویژگی یک زیارتگاه محوری، پرجوع و با کاربری‌های متعدد به عنوان میدان تحقیق، در حدود یک سال و به صورت منقطع و در زمان‌های مختلف با حضور در زیارتگاه، مشاهده، مشاهده همراه با مشارکت، مصاحبه با زنان، ثبت تصویر و... صورت گرفت. در انتخاب زنان زائر برای مصاحبه مفصل و پرسیدن سؤالات موردی از ایشان، سعی بر آن بود که تنوع سن، وضعیت پوشش و ظاهر، تحصیلات و... مدنظر قرار گیرد. در این میان با ۱۱ زن زائر مصاحبه مفصل صورت گرفت و از تعدادی دیگر (حدود ۳۰ نفر)، سؤالات موردی به تناسب رفتار و کنشی سرزده از ایشان پرسیده شد. همچنین در دستیابی به داده‌های لازم جهت بررسی بیشتر، از منابع کتابخانه‌ای استفاده شده است. محصول این پژوهش را می‌توان یک مردم‌نگاری دینی، بومی و تفسیری محسوب کرد. از منظر مردم‌نگاری دینی، میدان مورد بررسی یک نهاد مذهبی است. ازسویی دیگر، نگارنده به عنوان شخصی که خود باورمند و هم‌مذهب با زائران این زیارتگاه، از کودکی با آموزه‌های آیین زیارت همراه بوده و در همان قوم و شهری که این زیارتگاه در آن قرار دارد زندگی کرده است. لذا با شیوه رفتار و کنش زائران همدلی دارد و به علت هم‌زبانی با زائران، که از منظر برگر، در تبیین و جهت‌دهی افکار و اعتقادات افراد جامعه نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و یکی از مؤلفه‌های اصلی تشکیل هویت، شخصیت و فرهنگ جوامع به شمار می‌رود (حسینی، ۱۳۹۶، ص ۴۸)، دانسته‌ها و درکی متقابل از گزاره‌های کلامی ایشان داشته است. این مؤلفه‌ها خبر از یک مردم‌نگاری بومی می‌دهد. همچنین پس از بیان شاخصه‌های مرتبط با داده‌ها، به‌پشتوانه مبانی نظری انتخاب شده، به تحلیل و تفسیری کوتاه از مکانیزم شکل‌گیری رفتار و کنش‌های صورت گرفته پرداخته‌ایم.

۳-۱. یافته‌ها

۱-۳-۱. ملزومات و آداب ورود و حضور زنان در زیارتگاه

تمامی درهای ورودی به حیاط‌های زیارتگاه حضرت عبدالعظیم (ع) به دو قسمت مجزای خانم‌ها و آقایان تقسیم شده است. البته این امر در بسیاری از اماکن مقدس شیعیان و خصوصاً در ایران، به شکل یک روال و شیوه جاری برای ورود زائران به زیارتگاه‌ها (خصوصاً زیارتگاه‌های بزرگ و اصلی) درآمده است. مدل گیت‌های ورودی برای زنان به گونه‌ای چیده و تنظیم شده که حداکثر پوشیدگی و پنهان بودن از دیده‌های اغیار را داشته باشد. بر همین اساس در درهای ورودی زنان، پرده‌هایی از فرش یا پارچه برزنت ضخیم آویزان شده تا در بررسی بدنی و تذکرات احتمالی مسئولان ورودی به خانم‌ها راجع به آرایش و پوشش، فضای مناسب و پوشیده‌ای وجود داشته باشد.





درهای ورودی زنان زائر به زیارتگاه که از بیرون و داخل پوشیده شده‌اند.

(تصاویر از نگارنده، تابستان ۱۳۹۹)

پوشیدن چادر یک امر الزامی برای تمامی زنان زائر است. به همین منظور، تعدادی چادرهای رنگی که نشان حرم را بر روی خود دارند، در مقابل درهای ورودی زنانه قرار داده شده تا به زنانی که قصد ورود به زیارتگاه را داشته و چادر به همراه ندارند، امانت داده شود و آنها در محیط زیارتگاه آن را بر سر بیندازند. در درب‌های ورودی مخصوص زنان به حرم، علاوه بر آنکه از ورود زنان بدون چادر ممانعت می‌شود، از زنانی هم که آرایش نمایانی بر صورت دارند، خواسته می‌شود که آنها را پاک کنند. این آداب و الزامات در پوشش ظاهری زنان، فقط به ورودی‌های زیارتگاه محدود نمی‌شود و در تمام حریم زیارتگاه، زنان باید پوشیدگی با چادر و عدم داشتن آرایشی که در صورت مشخص باشد را رعایت کنند. نکته‌ای دیگر که در ورودی درهای زنان مشاهده می‌شود، این است که زنانی که حجاب کمتری دارند، بعضاً سعی می‌کنند در هنگام ورود به زیارتگاه، بدن خود را بیشتر بپوشانند. روسری‌ها جلوتر آمده و موها پوشانده می‌شود. مانتوهای جلو باز را با دست بسته‌تر کرده و اگر آرایشی در صورت باشد، پاک می‌کنند. تقریباً بسیاری از زنان مطلع هستند که برای ورود به حرم باید چادر داشته باشند. لذا اگرچه در بیرون زیارتگاه چادر نداشته باشند، برای مراجعه به زیارتگاه چادری را به همراه خود می‌آورند و در مقابل درب

ورودی، آن را به سر می‌اندازند.



زن زائری که به هنگام ورود به زیارتگاه، چادری که به همراه آورده، به سر می‌کند.

(تصویر از نگارنده، تابستان ۱۳۹۹)

تحلیلی ژرف از تجربه حیات دینی با رعایت پوشیدگی بیشتر بدن زنان در فضای قدسی زیارتگاه

یکی از احکام اسلام برای زنان، واجب بودن پوشاندن موهای سر و تمامی بدن، بدون نمایان شدن برجستگی‌های بدن در زنان است. تقریباً در هر جایی از دنیا، داشتن پوشش سر و حجاب بدن (در مدل‌های مختلف)، نشانه‌ای از مسلمان بودن آن زن تلقی می‌شود. البته ازسوی دیگر این امر حتمی نیست. یعنی زنی که خود را مسلمان می‌داند، ممکن است لزوماً این پوشیدگی سر و بدن را رعایت نکرده و یا یک نوع حجاب و پوشش را در همه جا انتخاب نکند؛ چراکه قائل به کافی بودن میزان حجاب و پوشش خود در مکان‌های مختلف است. جالب آنکه در طی مصاحبه و مشاهده از زنان زائری که دارای نگرش‌های متفاوت به حجاب هستند، نکته‌ای مشترک در سخنان اغلب آنان شنیده و دیده می‌شد که طی آن پوشش کامل بدن، چادر به سر کردن و نداشتن آرایش بر صورت را در فضای زیارتگاه، امری لازم و مناسب می‌دانستند.

سمیه، متأهل، ۲۵ ساله: «به نظر من باید در زیارتگاه چادر سر کرد. بالاخره اینجا زیارتگاه. باید توش یه چیزایی بیشتر رعایت بشه. من که بعضی جاها چادر سر می‌کنم و بعضی جاها نه، ولی برای زیارتگاه اومدن می‌گم باید چادر داشت.»

محترم، ۶۵ ساله، با تحصیلات ابتدایی و خانه‌دار: «حجاب باید تو اینجاها رعایت بشه. یعنی همون چادر دیگه. اینجا حرمت داره. احترام داره. نباید گناه کرد توش.»

پاسخی نسبتاً مشابه از افراد دیگر نیز شنیده می‌شود؛ افرادی که مشخص بود چادر و حجابی که در زیارتگاه دارند، همیشگی نیست و عادت به سر کردن آن را نداشته و یا حتی خوب بلد نیستند که آن را در سر نگه داشته و این نوع پوشش، برای حضور در این مکان است. انگار افراد با عبور از درب‌های زیارتگاه، وارد جهانی دیگر با مکانیزم‌ها و ساختارهای هنجاری مجزا می‌شوند. این امر را در خلال شناخت‌های متفاوتی که در طی فرایندهایی، از مجموعه‌های مختلف تولید آگاهی برای انسان‌ها شکل می‌گیرد، بهتر می‌توان فهمید. حوزه‌های مختلف که انسان از ابتدای مواجهه با مجموعه‌ها و نهادهای متعدد اجتماعی، در حال دریافت‌های متفاوت آگاهی از آنهاست. به طور مثال، فرد از خانواده و بازخورد الگوهای رفتاری و کنشی شکل گرفته از آن، نوعی از هنجارها را دریافت و ضبط می‌کند و درعین حال با ورود به محیط آموزشی و شبکه دوستان، نوعی دیگر. و در ادامه و در مواجهه با دنیای اجتماعی بزرگ‌تر که می‌تواند رویه‌های فرهنگی و قوانین حاکم بر شهر و کشوری که در آن زندگی می‌کند باشد، حوزه‌های شکل‌گیری آگاهی نیز گسترده‌تر می‌شود. با اینکه آگاهی پدیده‌ای مربوط به تجربه ذهنی است، اما به دلیل آنکه در عناصر به طور اجتماعی معنادار، خود دائماً با دیگران شریک می‌شود، می‌توان آن را به طور عینی توصیف کرد (برگر و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۳۸). همچنین فرد برای معنابخشی به زندگی، به طور کلی به تعاریف فراگیر واقعیت نیاز دارد. این تعاریف جامع برای حفظ یکپارچگی جامعه و برای تداوم هر موقعیت اجتماعی خاص ضروری‌اند. آنها باهم جهان نمادین فرد یا جامعه را می‌سازند (برگر و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۴۰). با این توضیحات، رسیدن به منطق چرایی پررنگ شدن تبعیت از آداب دینی شخصی و

جمعی در فضاهای قدسی هموارتر می‌شود. بر همین اساس، فرد با ورود به زیارتگاه نه تنها وارد فضای جغرافیای مجزایی شده است، بلکه وارد جزیره شناخت از مکان مقدس در ذهن خود نیز می‌شود؛ شناختی که به او می‌گوید در تنفس و زندگی در فضای قدسی، باید از قوانین و احکام دینی به صورت تام و غلظت بیشتری پیروی کرد. البته میزان این غلظت به تناسب شناخت ذهنی افراد در مرحله فعل و عمل عینی متفاوت خواهد بود؛ فعل و عمل عینی که به صورت مصداقی برای زنان زائر در میزان پذیرش پوشش و حجاب بیشتر و نداشتن آرایش در زیارتگاه نمایان می‌شود. ازسویی دیگر، تصور بر این است که در این فضا هرچقدر از تجملات و پوشش‌هایی که بیشتر جذابیت‌های اندامی بدن را به نمایش می‌گذارد فاصله گرفته شود، تمرکز و توجه به امر قدسی بیشتر خواهد شد. پس برای رسیدن به تجربه حیات دینی عمیق‌تر در خود و بقیه زائران، پوشیدگی بیشتر بدن امری مطلوب و لازم است.

۱-۳-۲. آداب بدنی زنان زائر در مراحل مختلف زیارت

همان‌گونه که گذشت، الگوی رفتار بدنی زن زائر را باور به حیّ، و به تبع صاحب شعور و آگاهی بودن مَزور در فضای قدسی زیارتگاه شکل می‌دهد. با این باور و اعتقاد، اغلب زنان زائر در هنگام عبور از درب ورودی و یا با دیدن گنبد زیارتگاه و یا نزدیک شدن به ضریح، دست به سینه گذاشته، بدن خود را به حالت تعظیم خم کرده و در همین حالت، عبارت «السلام علیک» را بیان می‌کنند. عیناً همین اعمال و به همراه سلامی دوباره، در هنگام خروج از درب‌های زیارتگاه نیز توسط زائر انجام می‌شود. این نوع حرکات و ذکر سلام اول و سلام دومی که معنای خداحافظی در زبان دینی عربی را با خود همراه دارد، خبر از حضور در ساحت فردی قدسی، باعظمت، صاحب آگاهی و در حال مشاهده در زیارتگاه را می‌دهد. لذا تشریف و خروج از ساحت ایشان هم باید با آداب خاصی همراه باشد. همچنین زنان زائر غالباً از لحظه ورود به صحن‌ها و حرکت به سمت ضریح، شروع به دست کشیدن و بوسیدن در و دیوار می‌کنند. در ادامه با نزدیک شدن به ضریح، اغلب حالی حزین و فروتنانه، قدم‌هایی آهسته، دست به سینه قرار داده شده، بدن انحناء گرفته و سر به داخل و یا چپ و راست خم شده در آداب بدنی ایشان دیده می‌شود. در تمامی این

مراحل، زائران اذکاری همچون صلوات و یا سوره حمد و توحید به عنوان فاتحه‌ای برای مزور و... را بر زبان زمزمه می‌کنند. برخی نیز در همین حال و با نزدیک شدن و دست گرفتن شبکه‌های ضریح و بوسیدن آن، اشک از دیدگانشان جاری می‌شود. مجموعه این آداب، خشوع و تواضع زائر در مقابل مزور را حکایت می‌کند. همچنین نوعی از هیجان و تلاطم روحی ناشی از مواجهه با شخصیتی با بهت و متعالی که در چهره و بدن برخی زنان زائر شکل می‌گیرد، مکمل این خشوع و تواضع می‌شود. تلاش برای گرفتن شبکه‌های ضریح نیز چه در مواقع ازدحام و شلوغی و حتی زمانی که به علت شیوع بیماری هشدار به دست نزدن به آن داده شده، در اعمال برخی از زنان دیده می‌شود. گویا با گرفتن شبکه‌های ضریح، درک و تشرف به محضر مزور به صورت کامل‌تر و بهتری صورت می‌گیرد. در هنگام عرض حاجات، غالباً زنان دستان خود را به سمت بالا و به سوی ضریح بلند کرده و گاهی چشمان خود را بسته و در همان حال به بیان خواسته‌های خود می‌پردازند. منطق این نوع رفتار و کنش‌ها را در تمرکز و توجهی مضاعف که ملازمه حضور و عرض حاجات از جهان استعلایی و مقدس ایجاد شده در زیارتگاه است، می‌توان فهم و ادراک کرد.



زن زائری که به دلیل شرایط شیوع بیماری کرونا، امکان گرفتن شبکه‌های ضریح را نداشته

و با فاصله و دستان بلند شده به سوی آسمان، در حال گفتگو با خداوند و مزور است.
(تصویر از نگارنده، تابستان ۱۳۹۹)

۳-۳-۱. ساختار بیولوژیک بدن زنان و تجربه حیات قدسی زیارت

جسم زنان تمایزات قابل توجهی در بیولوژیک، فرم و ساختار اندامی نسبت به مردان دارد. این تمایزات عمدتاً در چهارچوب کلی قابلیت فرزندآوری در زنان مشاهده می‌شود. یکی از این ویژگی‌ها، قرار گرفتن زنان و دختران بالغ شده جسمی در یکی از دو حالت دوره عادت ماهانه که دوره خون‌ریزی از رحم زنان در آن قرار می‌گیرد و غیر ایام عادت ماهانه که اصطلاحاً به آن دوران پاک (کنایه از پاک و قطع شدن خون‌ریزی رحم) گفته می‌شود، است. به خون خارج شده از رحم زن در ایام عادت ماهانه «حیض» گفته می‌شود و به زنان در این ایام «حائض». در ادیان مختلف و مخصوصاً در اسلام، احکام خاصی برای زن حائض وجود دارد. به عنوان مثال، به جای آوردن عبادات مشروط به طهارت همچون نماز، روزه، طواف و اعتکاف بر زنان در ایام حیض حرام است. حاضر شدن در مساجد و نزدیک ضریح معصومان (ع) و پیشوایان دین در این ایام برای زنان جایز نیست. به طور کلی، رفتن به بارگاه امامزادگان اشکالی ندارد؛ هرچند برخی از مراجع تقلید دینی وارد نشدن به محوطه اصلی که ضریح در آن قرار دارد را بهتر دانسته‌اند. مجموعه این احکام دینی باعث می‌شود که برخی زنان و دختران از زیارتگاه آمدن در این ایام خودداری کرده و یا اگر زائر زیارتگاه می‌شوند، شیوه‌های متفاوت‌تری از آداب زیارت را برگزیده و در پی انجام آن باشند. زنان زائر در این ایام غالباً به صحن داخلی ضریح نزدیک نمی‌شوند و در حیاط و یا گوشه‌ای از رواق‌های زیارتگاه می‌مانند. نماز نمی‌خوانند و کمتر هم به قرائت قرآن و ادعیه از روی کتاب می‌پردازند. بیشتر زمان این زائران در زیارتگاه به نشستن در گوشه‌ای و ذکری به زیر لب زمزمه کردن می‌گذرد. این حالت برای برخی زنان زائر، امری غیرمطلوب در تجربه زیسته قدسی از زیارت تلقی می‌شود و برای برخی از آنان تفاوتی ندارد.

از جمعه، ۳۲ ساله، متأهل و کارشناسی ارشد زبان انگلیسی پرسیدم که در ایام عادت ماهانه خود، تغییر حالی در مواجهه با زیارت دارد یا خیر. این‌گونه پاسخ داد:

راستش، بله. من سعی می‌کنم تو روزهای پریودم نیام زیارتگاه. ولی یه وقتایی مثل الان که یه دفعه به خاطر مادرم مجبور شدم بیام، حس خوبی ندارم. اومدم نشستم یه گوشه و برای خودم ذکر می‌گم. ولی بیشتر دوست داشتم الان می‌تونستم برم تا نزدیک‌های ضریح و نماز بخونم.

در این راستا می‌توان در یک تقسیم‌بندی، برخی دین‌داران را در گروه افرادی که تجربه دین‌داری خود را در اعمال و به جای آوردن مناسک جستجو کرده و عمیقاً به انجام دائمی آنها خو گرفته‌اند، قرار داد؛ افرادی که انجام مناسک دینی به مثابه جزئی از زندگی آنها درآمده است. در این افراد، حس شورانگیز و عمیق معنوی و قدسی در مسیر انجام عبادات و افعال دینی ایجاد می‌شود. با نبود این مناسک، حضور در زیارتگاه نیز تأمین‌کننده مناسب این تجربه قدسی نخواهد بود. لذا از اینکه در ایام عادت ماهانه از برخی مناسک دینی منع می‌شوند، دچار نوعی آشفتگی شده که احساس فاصله گرفتن از ساحت الهی و معنوی را به دنبال دارد. ازسویی دیگر در اسلام و مذهب تشیع، وضو و غسل به عنوان دو عمل از مناسک دینی طهارت‌دهنده است؛ اعمالی که برای انجام برخی آیین‌های مذهبی، باید حتماً آنها را به جای آورد و برای برخی دیگر، تأکید بر بهتر بودن در انجام آنها شده است. مواقعی که به جای آوردن این آیین‌های طهارت‌دهنده واجب می‌شوند، به نوعی برای فرد تداعی‌کننده این مطلب است که تا قبل از انجام آنها در وضعیت ناپاکی قرار دارد. چنانچه وقتی زنی زائر به دلیل بودن در ایام حیض خود برای زیارت به نزدیک ضریح نمی‌آید، غالباً از تعبیر «پاک نیستم» استفاده می‌کند. تعبیر «پاک نبودن» الزامات معنایی دیگری را به دنبال دارد؛ الزاماتی چون بیرون افتادن از جهان پاک و ملکوتی در این ایام و قرار گرفتن در فضایی غیرپاک و آلوده. این الزامات و تلقی‌ها باعث ادراکاتی خاص در زنان می‌شود؛ ادراکاتی که خود را در داشتن تجربه‌ای ناخوشایند از اذن نداشتن در انجام برخی مناسک عبادی نشان می‌دهد. این‌گونه می‌شود که در این حالت، برخی از بودن در فضای قدسی نیز حذر می‌کنند. چنانچه تصور می‌شود، با وجود بودن در حالتی غیرطاهر، نمی‌توان دریافت مناسبی از این فضای کاملاً مطهر داشت؛ لذا با وجود حضور در مکان مقدس، تشریف کامل

به جهان غیر صورت نمی‌گیرد.

۲. زمینه‌مندی و دلایل رجوع زنان به زیارتگاه

انگیزه و زمینه‌مندی رجوع و آمدن زنان زائر به زیارتگاه را می‌توان از دو منظر کلی تقسیم‌بندی و مورد بررسی قرار داد:

۲-۱. کنش زیارت به عنوان امری مستقل

یکی بر مبنای چگونگی رجوع به زیارتگاه است که می‌شود آن را در انگیزه‌های فردی و یا جمعی قرار داد و از منظری دیگر، دلالت‌هایی که باعث ایجاد جذبه و کشش زنان به سمت زیارتگاه می‌شود. با این توضیح که برخی از زنان به زیارتگاه رجوع می‌کنند، صرفاً به دلیل انجام زیارت به عنوان عمل به یک دستور دینی و کسب ثواب در پی آن. در واقع، در اینجا کنش زیارت یک زمینه خودبنیاد و مستقل داشته و دال اصلی و تام رجوع زن زائر به زیارتگاه را تشکیل می‌دهد.

۲-۲. کنش زیارت به عنوان امری فرعی وابسته

در کنار آن، گروهی از ایشان هستند که آمدنشان به زیارتگاه نه به صرف زیارت است، بلکه امر زیارت به عنوان کنشی فرعی در کنار رسیدن به اهداف دیگر صورت می‌پذیرد. این اهداف در گروه‌های متعددی می‌تواند قرار داشته باشد. در ادامه به مواردی از این انگیزه‌ها اشاره می‌شود:

۲-۱-۲. کنش زیارت به عنوان امری فرعی وابسته در کنار رسیدن به اهداف

اقتصادی

با توجه به اینکه پیرامون زیارتگاه عبدالعظیم (ع) دارای بازارهای متعدد و اجناس گوناگونی است، یکی از دلالت‌های رجوع زنان به این زیارتگاه خرید مایحتاج مورد نیاز است. در این صورت برخی زنان در کنار خرید و بازدید از اجناس بازار، در زیارتگاه نیز حاضر شده و عمل زیارت را به جای می‌آورند.

در حیات بودم که اکرم، حدود ۳۰ ساله، با چند نایلون از اجناس مختلف از درب حیات وارد شد و از همان جا رو به حرم ایستاد، دست به سینه گذاشت و زیر لب چیزی گفت و برگشت. وقتی در حین بازگشت، از او دلیل حضور در زیارتگاه را

پرسیدم، جواب داد: «برای خرید اومده بودم، گفتم یه سرم اینجا بزنم.»

۲-۲-۲. کنش زیارت به عنوان امری فرعی وابسته در کنار رسیدن به اهداف

علمی پژوهشی

زیارتگاه حضرت عبدالعظیم (ع) اماکن علمی و پژوهشی عمده‌ای برای اقشار مختلف جامعه را داراست: دانشگاه علوم و حدیث و حوزه علمیه که در جوار حرم هستند، تالار شیخ صدوق که در کنار دانشگاه علوم و حدیث قرار دارد و همایش‌های علمی مختلفی در آن برگزار می‌شود، همچنین وجود مجموعه خانه علم، کتابخانه‌ای مجهز (به‌ویژه در حوزه علوم دینی، کلامی، تاریخی...) و موزه زیاتگاه که عامه مردم می‌توانند از آن بازدید کنند، انگیزه علمی پژوهشی برای آمدن به این زیارتگاه را پررنگ‌تر کرده است.





(تصاویر از نگارنده، تابستان ۱۳۹۹)

۲-۳. کنش زیارت به عنوان امری فرعی وابسته در کنار گذراندن اوقات فراغت و تفریح

از اهداف دیگر در رجوع افراد به زیارتگاه، انتخاب محلی برای گذراندن اوقات فراغت است. جالب آنکه گویا این انتخاب از گذشته‌های دور نیز مرسوم و توسط برخی زائران صورت می‌گرفته است. چنانچه بنا بر شاهدی که در باب زیارت در دائرةالمعارف اسلام چاپ هلند آمده، حسن بصری (م ۱۱۰ق/ ۷۲۸م) در متنی که در رابطه با آداب و منش صحیح زیارت قبور است، به سرزنش افرادی می‌پردازد که هدف اصلی زیارت را به فراموشی سپرده و خویشتن را به رفتارهای ناپسندی مانند

اکل و شرب مشغول کرده‌اند (الترکمانی، ۱۹۸۶ در اس. ریس، ۱۳۹۶، ص ۱۲۴). به هر تقدیر، امروزه در محافل علمی از زیارت به عنوان گردشگری مذهبی یاد می‌شود که در آن زیارتگاه در کنار زیارت، به عنوان مقصدی برای گذران اوقات تفریحی در کنار خانواده و دوستان محسوب می‌شود. گعده‌های دوستانه و خانوادگی زنانه و همراه با فرزندان در کنار وسایل و ابزار خوردنی و نوشیدنی، مخصوصاً در حیاط‌ها و اطراف زیارتگاه به خوبی از وجود این گونه اهداف در برخی زائران در کنار انجام زیارت خبر می‌دهد.

۲-۴. کنش زیارت به عنوان امری فرعی وابسته در کنار رجوع برای کارهای

پیش‌بینی نشده

گاهی اوقات رجوع زنان به زیارتگاه با برنامه قبلی برای انجام کاری در کنار زیارت صورت نمی‌پذیرد، بلکه وقوع رویدادهایی پیش‌بینی نشده سبب رجوع و آمدن ایشان به زیارتگاه است. رویدادهایی که ممکن است در حیطه هریک از مواردی که قبلاً بیان شد و یا دیگر موضوعات قرار بگیرد.

۳. انگیزه و نیت زنان زائر از رفتن به زیارتگاه

هر عملی که از انسان سر می‌زند، همراه با انگیزه و نیت صورت می‌گیرد. به جای آوردن آیین زیارت توسط افراد نیز از این امر مستثنا نیست. در این میان، زنان زائر دارای مقاصد و انگیزه‌های متفاوت و متعددی برای انجام امر زیارت هستند. غالباً این نیت و خواسته‌ها به صورت چندلایه و درهم‌تنیده هستند و نمی‌توان مرز و تفکیک مشخصی برای آنها در نظر گرفت. با این توضیح که تقریباً تمامی انسان‌ها در هر رتبه، مقام، ثروت، جایگاه و قشری که قرار داشته باشند، لیست بلندبالایی از نیازها و حوائج مادی و معنوی دارند که احتمال رسیدن به آن فقط با تلاش عادی و انسانی خودشان بسیار ناچیز است. لذا برای رسیدن به حوائج و خواسته‌ها، در جستجوی دست قدرتی خارج از مناسبات این دنیایی هستند؛ دست قدرتی که بر همه متغیرهای پیش رو برخلاف کنشگران انسانی احاطه داشته باشد. همان‌طور که گذشت، زیارتگاه جهان دیگر با مختصات و ویژگی‌های ماورایی برای فرد ترسیم می‌کند. یکی از این ویژگی‌ها داشتن نظام علّی و معلولی فراتر از نظامات مادی

این دنیایی است. البته زائر در راه رسیدن به حوائج، علاوه بر رفتن به زیارتگاه و در مدار جریانات جهان قدسی قرار گرفتن، از استراتژی‌هایی در ارتباط برقرار کردن ملموس‌تر با واسطه مقدس و جهان معنوی زیارتگاه نیز بهره می‌برد. عمده این استراتژی‌ها دعا، نذر و توسل کردن با اشکال گوناگون به افراد مقدس است.

۳-۱. درخواست حوائج مادی

انسان در دنیایی زندگی می‌کند که به وضوح خود را محصور در محدودیت‌ها می‌یابد و برای رسیدن به خواست‌های مادی و دنیایی خود، انواع موانع را می‌بیند. حوائج دنیایی اغلب زنان زائر را می‌توان در دو گروه کلی تقسیم‌بندی کرد: حوائجی که مستقیماً به امور مادی و کمبودهای عینی برای رسیدن به یک زندگی مطلوب دنیایی باز می‌گردند و درخواست‌هایی که در حیطه مسائل و گرفتاری‌های فرهنگی و اجتماعی قرار می‌گیرند.

زهرآ، ۴۵ ساله، لیسانس و دارای دو فرزند، از انگیزه و خواسته‌اش برای آمدن به زیارتگاه این‌گونه می‌گوید:

من که می‌آم اینجا، از گرفتاری‌های خودم و بچه‌هام و دیگران می‌گم و از شون می‌خوام که مشکل کار و ازدواج بچه‌هامو حل کنند. ولی مشکلات دیگرانم می‌گم. مثلاً الان همسایه مون که مستأجره، حسابی کارش گره خورده و پول نداره که کرایه خونه رو بده. برای اون اول از همه دعا کردم.

۳-۲. درخواست حوائج معنوی

انگیزه و نیات زائران در عمل زیارت، محدود به حوائج و خواسته‌های مادی و دنیایی نمی‌شود. درخواست‌های معنوی که در مدار تمایلات افراد به استعلایی شدن و تعالی روح، دریافت ثواب و پاداش الهی، واسطه شدن افراد مقدس و ملکوتی برای بخشش گناهان، شفاعت ایشان در آخرت، رسیدن به قرب الهی و... قرار دارند نیز از درخواست‌های زائران در زیارتگاه هستند.

زینب، ۳۴ ساله، متأهل و دارای یک فرزند دختر را دیدم که بر پله‌های مقابل ضریح نشسته و به پهنای صورت اشک می‌ریزد و زیرلب چیزی زمزمه می‌کند. نزدیک شدم و بعد از باز کردن باب گفتگو، پرسیدم چرا اشک می‌ریزد. با صدایی

بغض آلود و اشک‌هایی که بر صورتش جاری می‌شد، جواب داد:

من چند سالیه که از شهرستان اومده‌م اینجا. شهر خودمونم بودم، زیاد زیارتگاه می‌رفتم. حالام که اومدیم اینجا، سعی می‌کنم زیاد بیام اینجا. من فقط خودشونو می‌خوام. می‌خوام از معرفتشون و از حالشون به منم بدن. می‌خوام خدا رو بهتر بفهمم. می‌خوام یه کم شبیه اینها بشم.

در واقع برای رسیدن به امور روحانی و معنوی، زیارتگاه با داشتن امر قدسی اصیل (بدن فردی قدسی) بهترین مکان می‌باشد؛ جایی که انسان با تصور فردی همانند آرمان‌ها و ایدئال‌هایش، نیازهای معنوی را بهتر ترسیم کرده و توأمان این نیازها را از الگوی استعلایی مورد زیارت درخواست می‌کند. یکی دیگر از خواصی که برای جهان قدسی بر ساخت شده در فضای زیارتگاه در مذهب شیعه می‌توان بیان داشت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های بنیادین بشر است؛ پاسخ‌گویی‌ای که از الزامات برآمده از هندسه معرفتی این جهان قدسی بوده و در معنادهی به زندگی زائر اثر بسزایی دارد. تحلیلی از فلسفه خلقت و دادن تصویری ضمنی از غایت زندگی و جهان پس از مرگ نمونه‌ای از این پاسخ‌گویی و تبیین‌ها هستند؛ غایت و هدفی از زندگی که خود را در تلاش فرد برای ساختن جهان آخرتی آبادتر نمایان می‌سازد. آبادی‌ای که با مدد از افراد مقدس برای رسیدن به تعالی روحی بالاتر در این دنیا و یاری ایشان در جهان پس از مرگ صورت می‌گیرد. بر همین اساس، شفاعت و واسطه شدن افراد مقدس و ملکوتی برای بخشش گناهان و دریافت ثواب از زیارت ایشان همراه با ارتقای درجات معنوی، چه در عالم زمینی و چه جهان پس از مرگ و در محضر الهی، یکی از حوائج همیشگی مؤمنان از زیارت است.

در حین گپ و گفت با لیلا، ۴۴ ساله، فوق دیپلم و صاحب ۳ فرزند، می‌پرسم مهم‌ترین خواسته‌اش از حضرت عبدالعظیم (ع) چیست. در جواب می‌گوید: «از همه مهم‌ترش، شفاعت کردنشون تو روز قیامت. دستمونو اونجا که حسایی گرفتاریم و تنها بگیرن. ثواب بردنم هستش دیگه. این جواری شاید یه کم بار گناهمونم کمتر بشه.»

اگر با دقت به صدای افراد در زیارتگاه گوش بسپاریم، درخواست‌های مادی و

معنوی متعدد را در زمزمه و گفتگوهایی که ایشان با مزور و یا خدا دارند، می‌توانیم بشنویم. کسانی که گوشه‌ای از ضریح را گرفته و با آه و سوز و اشک، گرفتاری‌های خود را به زبان آورده و التماس حل شدن آنها را دارند. وقتی به داخل ضریح دقت کنیم، بعضاً در لابه‌لای پول‌های ریخته شده در صندوق ضریح، برگه‌هایی غیر از اسکناس‌های پول را هم می‌توان مشاهده کرد؛ برگه‌هایی که احتمالاً عرض حاجات گوناگون هستند که صاحبش بر این باور است که با نوشتن، به داخل ضریح انداختن و نزدیک مزور قرار گرفتن، بهتر مورد توجه مزور مقدس قرار می‌گیرد تا واسطه‌ای شود برای برآورده شدن آنها. در قدیم، گره زدن پارچه‌ها و نخ‌هایی به شبکه‌های مشبک ضریح نشانه‌ای از توسل به فرد زیارت‌شونده بود. در حال حاضر، این گره زدن‌ها کمتر شده و اگر هم انجام شود، پس از مدتی توسط خادمان برداشته می‌شود.

۴. پیامد و دستاوردهای زیارت برای زنان زائر

همان‌گونه که در پس هر کنش و عملی که از انسان سر می‌زند، نیت و انگیزه‌ای نهفته است، بعد و در حین انجام آن نیز پیامد و ماحصلی برای ایشان به ارمغان خواهد آورد. در ادامه به برخی از این پیامد و دستاوردها اشاره شده است.

۴-۱. تجربه ژرف و عمیق از امر قدسی

این زیارتگاه‌ها محل زیارت فرد یا شیء یا اثر و یادبودی از امر قدسی هستند که این امر قدسی به عنوان واسطه ارتباط خداوند و انسان‌ها شناخته می‌شود. لذا از زمانی که زنان زائر در این فضا قرار می‌گیرند، خود را در مدار عنایات خاص الهی و فوق‌العاده یافته و حس می‌کنند. همچنین بارگاه‌ها به واسطه هم‌افزایی که از اجتماع مؤمنانی با باورها و اعتقاداتی هم‌جهت در امر زیارت ایجاد شده است، معنایی را ساخته و بازتولید می‌کند که ماحصل آن در بسط و گسترش ساحت روحانی و معنوی دین اثری عمیق دارد. لذا حضور در این فضا تجربه‌ای ژرف از شور و شغف دینی را با خود به همراه دارد.

شیما، ۱۶ ساله، احساسش از بودن در این فضا را این‌گونه توصیف می‌کند: «اینجا اون حال معنویش برای آدم بیشتره. آدم انگار بیشتر خدا رو می‌فهمه. وقتی

این همه جمعیت برای زیارت یه آدمی که مقدس و الهی هستش، آدم پاک و خوبی هستش می‌آن، اینجا یه حال و هوای دیگه‌ای می‌گیره.» از خانمی حدود ۴۰ ساله وقتی پرسیدم چه چیزی در اینجا بیشتر برای شما جذابیت دارد، پاسخ داد: «اینجا خدا رو بیشتر حس می‌کنی. همه چیزش حال روحانی داره. انگار نفسم می‌کشی، یاد خدا می‌افتی.»

زیارتگاه که محل و جایگاه ایجاد جهان قدسی برای زنان زائر است، به موازات این برساخت، لایه‌ای غلیظ و متراکم از معنویات را در فضا انتشار می‌دهد. این ذرات با هر بار تنفس زائران، نه تنها کاسته نمی‌شوند که گویا با انرژی مضاعف‌تری بازدم می‌شوند. در این میان، زیارت برای زائران نوعی تنفس در هوای قدسی و بودن در فضا و مکانی غیر از محیط عادی زندگی و جایی از جهان دیگر است. برگز اساس دین و به تبع مناسک آن را شروعی از قدسی شدن می‌داند که به تبع آن مکان‌ها، فصول و چیزهایی نیز قدسی می‌شوند. این قدسی شدن به دنبال خود، ویژگی فوق‌العادگی را نیز به دنبال دارد. به این ترتیب، انسان با کیهان مقدس به مثابه واقعییتی بسیار قدرتمند مواجه می‌شود که در عین حال که از انسان فراتر رفته، او را نیز در بر گرفته است (برگر، ۱۳۹۷، ص ۶۲ و ۶۳). این فوق‌العادگی به صورت محسوس و عمیق در فضای زیارتگاه متصور می‌شود.

۴-۲. زیارت و معنادهی و نظم‌بخشی به دنیای آشفته زنانه

افراد در ساحت‌های مختلف شناخت و درک امورات رخ داده در جریانات و فراز و نشیب‌های زندگی، نیازمند توضیح و تبیین‌هایی هستند تا به تناسب آنها به هنجاردهی دنیای آشفته پیرامون خود بپردازند. آیین زیارت یکی از مناسک مذهبی است که به صورت عمده‌ای این معنادهی و نظم‌بخشی در بحران‌های زندگی را برای زائران خود یادآور می‌شود؛ بحران‌های زندگی که در مراتب مختلفی انسان‌ها را با چالش مواجه می‌کنند. لذا معنادهی و نظم‌بخشی‌ای که با زیارت در زنان حاصل می‌شود را می‌توان در سطوح کلان و خرد برای ایشان تقسیم بندی کرد.

در سطح کلان، دنیای امروز به دلایلی از جمله پیچیده‌تر شدن مناسبات زندگی در عرصه‌های مختلف، آشفتگی و چالش‌های عمده‌ای را با خود همراه کرده است.

زنان نیز در زندگی با موانع و چالش‌های عمده‌ای مواجه هستند که به مراتب با پیچیدگی‌های بیشتری نسبت به گذشته همراه است. مهم‌ترین این چالش‌ها چندین صدایی شدن منابع اطلاع‌رسانی در عصر جدید است که هریک به طریقی داعیه حق بودن را دارند و تلاش می‌کنند منطق خود را در هنجاربخشی و معنادهی به مناسبات زندگی موجه نشان دهند. لذا افراد جامعه که با انبوهی از نحله‌های فکری با درجاتی از اختلاف مواجه می‌شوند، باید گزینشگر گزاره مطلوبشان باشند. زائر زیارتگاه با انتخاب زیارت، تا حد زیادی و لااقل در وجوهی از زندگی، دین را برای معنادهی و هنجاربخشی به جریانات زندگی برگزیده و پاسخ سؤالاتش را از مخزن معتقدات مذهب جستجو می‌کند.

نجمه، ۳۲ ساله، متأهل و کارشناس ارشد زبان انگلیسی، این‌گونه می‌گوید:
«خب، من با اینجا اومدن، دستورات دینم رو انجام می‌دم و اینکه بالاخره این زندگی برای من قراره چه معنایی داشته باشه و اینکه خب، قراره من زندگی رو چه جور بفهمم.»

در ساحت خُرد، اتفاقات رخ داده در هر مرحله از زندگی می‌تواند فشار و نگرانی‌ای به فرد وارد کند که عاملی برای آشفتگی وی شود. این فشارها برای دختران و زنان می‌تواند در سنین مختلف متفاوت باشد. هریک از موارد درگیر شدن به رابطه عاطفی و عشقی با جنس مخالف و چالش‌های آن، انتخاب رشته تحصیلی، نداشتن یک ارتباط مناسب با پدر و مادر و خانواده، انتخاب شغل، انتخاب همسر، اختلال در روابط زناشویی، طلاق، فرزنددار نشدن، بروز مشکلات برای فرزندان، از دست دادن عزیزان و... می‌تواند تکانه و مصیبتی در زندگی زنی ایجاد کند. در اینجا لازم است علاوه بر دنبال کردن راه‌حل‌های مادی برای رفع این گرفتاری‌ها، راه‌حلی برای رهایی از آشفتگی روحی و روانی ایجادشده در پی این رویدادها یافت. زن زائر از زیارت برای رهایی از این آشفتگی‌ها کمک می‌گیرد.

خانم حدود ۵۰ ساله، دیپلم و مطلقه:

ببین، من بعدِ طلاقم اون قدر به هم ریخته بودم که زندگی برام معنا نداشت. هی می‌گفتم: «آخه این چه زندگیه من دارم؟ یعنی چی؟» اون قدر به هم

ریخته بودم که نگو. پا می‌شدم می‌اوادم اینجا. می‌نشستم. بازم با اینجا درددل می‌کردم. می‌گفتم: «خب. خدا هستش دیگه. اینام هستن دیگه. هیچی ام الکی نمی‌شه که. خدا کمک می‌کنه.»

برگر معتقد است بیش از آنکه مفاهیم و باورها را به زبان بیان کرد و توصیف نمود، باید آن را در لایه‌های زیرین و درونی ضمیر فرد جستجو کرد. نهادینه شدن نظام معنایی کیهانی برای افراد به صورت تدریجی و با دریافت‌هایی که در طول زندگی دارند و از کودکی آغاز می‌شود. زندگی انسان ذاتاً و به طور اجتناب‌ناپذیر، فعالیتی در راستای رویدادهای رخ داده است و وجود بسیاری از نابسامانی‌ها در دنیایی که زندگی می‌کنیم، باعث می‌شود انسان‌ها به دنبال نظم‌دهی و از حال بی‌هنجار خارج کردن تجربه زندگی خود باشند. البته این به آن معنا نیست که انسان بدون دین نمی‌تواند زندگی کند. در عصر مدرن، برخی پدیده‌ها همچون علم داعیه تفسیر نظامات این دنیا را به همراه دارند (برگر، ۱۳۹۷، ص ۶۴). ولی تاکنون، در مواردی خود به ناتوان بودنشان در این امر اذعان داشته‌اند. تجربه تاریخی بشر نشان داده که هیچ سیستم جایگزینی به گستردگی دین، نمی‌تواند پاسخ‌گوی سؤال‌ها و نیازهای همیشگی بشر باشد؛ سؤال‌هایی چون «از کجا آمده‌ام؟»، «در این دنیا چه می‌کنم؟»، «به کجا می‌روم؟» و

۳-۴. پاک شدن از آلودگی و گناهان به واسطه زیارت

در باور هر فردی، مجموعه‌ای از هنجارها و ارزش‌های اخلاقی شکل گرفته است که با نقض هریک از آنها، خلل و آسیبی به نظام معنایی آنها وارد می‌آید. لذا فرد را به تکاپوی ترمیم و جبران مافات می‌اندازد.

معصومه، حدود ۵۰ ساله، دیپلم، می‌گوید:

«من بیشتر اینجا که هستم، ذکر استغفار رو می‌گم. از خدا می‌خوام به حق

حضرت عبدالعظیم، گناهامو پاک کنه.»

پاک شدن از گناهان در واقع تلاش برای پیراستن خود از زوائد تخطی شده از مرزهای اخلاقی فرد است و توبه کردن، ترمیم و بازگشت از مسیر منحرف شده از دیواره‌های دژ جهان اخلاقی وی می‌باشد. در این میان، زیارتگاه مقری برای انجام

تنظیم این رویه‌ها و رسیدن به وضع مطلوب است.

۴-۴. متبرک شدن به واسطه زیارت

زیارت به معنای دیدار، در واقع نوعی ملاقات با امر قدسی است که بهره‌مند از نیرو و برکت الهی است؛ ملاقات و دیداری که در آن، فرد به واسطه مواجهه با امر قدسی، خود نیز بهره‌مند از آن برکت می‌شود. در واقع با تبرک جستن، انسان در پی آراستن و اضافه کردن خصلتی در خود است. به عبارتی دیگر، می‌توان زیارت را آیینی برای متبرک شدن دانست.

از زهرا، حدود ۳۰ ساله، لیسانس و متأهل، که از هنگام ورود به داخل صحن دستش را به در و دیوار کشیده و سپس با گفتن صلوات به صورت خود می‌کشد و بعد آن و در هنگام زیارت، دستش را به شبکه‌های ضریح گرفته و همراه با صلوات و گفتن اذکاری، دستش را به سر و صورت برمی‌گرداند، پرسیدم این حرکات را به چه دلیل انجام می‌دهد. پاسخ می‌دهد:

«خب، می‌خواستم ازش تبرک بشم. تو زیارتگاه، همه جاش برکت داره. در و

دیوار و مخصوصاً خود ضریح. با دست کشیدن رو در و دیوار اینجا و

بعدش کشیدن روی سر و صورتم، خودم رو متبرک می‌کنم.»

زنی حدود ۳۰ ساله را دیدم که بعد از برگشتن از زیارت ضریح (که در آن روز، شلوغ و پرازدهام هم بود) با عجله و هیجان دستش را بر سر افراد خانواده‌اش می‌کشید و می‌گفت:

«بیایند! بیایند! با این دستم بالاخره ضریح رو تونستم بگیرم. دستم تبرکی

شدش. شمام تبرک بشید.»

انسان با مجموعه فعالیت‌های خود و در فرایند بیرونی شدن، جامعه و جهان خود را می‌سازد و در طی انتقال فراورده‌های ذهنی خود به نمادها و عناصر مادی، این جهان را عینی می‌کند (برگر، ۱۳۹۷، ص ۶۴). نکته قابل توجه آن است که این جهان عینی برآمده از فراورده‌های ذهنی، برای انسان دارای خواص و ویژگی‌های منحصر به فردی است که می‌تواند آن را به صورت علنی درک و حس کند. بر همین مبنا، انسان غالباً برای فهم بهتر خود، سعی در ملموس کردن هرچه بیشتر امورات

ذهنی خود دارد. لذا تا جایی که امکان‌ش باشد و بتواند، وجهی مادی به پدیده تماماً معنوی خواهد داد. متبرک شدن در زیارتگاه یعنی گوشه‌ای از خاصیت قدسی مزور را دریافت کردن؛ خاصیتی ماورایی که دیده‌شدنی نیست. پس باید با انتخاب راهکاری، این دریافت را پایین آورد و در سیستم جهان خودی جایش داد. در اینجاست که رفتارهای بدنی همچون بوسیدن، دست کشیدن بر در و دیوار و سپس به بدن مالیدن و گرفتن شبکه‌های ضریح زیارتگاه برای دریافت برکت معنا پیدا می‌کند. تمامی اینها نشانه‌ای از تلاش زائر برای دستیابی به نیروی جهان نادیده قدسی است. قرار دادن اسکناسی متبرک‌شده (در قدیم سکه نیز مرسوم بود) در میان پول‌های خود برای برکت دادن به آنها از عادات مرسوم برخی مؤمنان در فرهنگ شیعی است. این اسکناس‌ها یا در مناسبت‌های میلاد و اعیاد به دست افراد رسیده و یا با کشیدن آنها به ضریح در زیارتگاه‌ها متبرک می‌شود.

نزدیک ضریح، خانمی حدود ۵۰ ساله، لیسانس مدیریت را دیدم که چند عدد اسکناس ۱۰ هزار تومانی را به ضریح می‌کشید. گوشی دستم بود و سریع عکسی از این عملش انداختم. از او راجع به چرایی این عمل پرسیدم. جواب داد: «من هر زیارتگاهی که می‌رم، چند تا از اسکناس‌ها می‌کشم به ضریح تا برکت پیدا کنه. بعدش اونا رو می‌ذارم لای بقیه پول‌ها و تو کیفم. این جوری پول‌هام برکت پیدا می‌کنه و خیلی دیرترم تموم می‌شه.»



زن زائری که در حال کشیدن تعدادی از اسکناس‌هایش به ضریح است.

(تصویر از نگارنده، تابستان ۱۳۹۹)

این کنش‌ها تلاش برای درکی عمیق‌تر و ملموس‌تر از دریافت‌های جهان‌ماورایی است. در واقع سیم نامرئی وصال امر قدسی با هر چیزی که اعتباری برای مالکیت بر آن در زیارتگاه پیدا می‌کند، در این کنش‌ها هویدا می‌شود. ضریح، در، دیوار، گیاهان، آب و... که در فضای زیارتگاه هستند، ازجمله این مالکیت‌ها هستند که به واسطه صاحبشان که همان مزور قدسی است، دارای قدرت برکت‌دهندگی شده‌اند.

۴-۵. بازتولید و یادآوری اعتقادات و باورها به کمک زیارت در زنان زائر

به عقیده برگر، جوامع سنتی اغلب یکپارچه بودند و انسان سنتی در جهانی زندگی می‌کرد که عملاً یکدست بود. در عصر حاضر، انسان در جریان رفع نیازهای خویش بیش از پیش باید درگیر مناسبات تودرتوی دنیایی شود. ویژگی جوامع شهری و مدرن سر برآوردن بیش از پیش تکثر در دنیای پیش روی افراد است. این مناسبات متکثر که اغلب نیز باهم سازگار نیستند، زندگی امروزی را تا اندازه بسیار زیادی بخش‌بخش کرده است (برگر، ۱۳۹۴، ص ۷۳؛ نیز یگاما، ۱۳۹۸). نتیجه این مواجهات

متکثر مشغول شدن قسمت عمده‌ای از توجه و ذهن فرد است و به تبع آن، فراموش کردن باورها و اعتقادات در پیچ‌وخم جریان‌ات زندگی روزمره. در اینجا است که نمادها و مناسک دینی در بازگرداندن توجهات و یادآور شدن دوباره و بازتولید این باورها و اعتقادات در افراد نقش بسزایی را ایفا می‌کند.

سحر، ۳۱ ساله، با تحصیلات لیسانس که چادر را به سختی بر سر نگه داشته و موهای رنگ‌شده‌اش از روسری بیرون آمده و با هر بار بازوبسته شدن چادر، مانند مان‌توی تا بالای زانو و با آستین‌های کوتاه و ساپورت کمی از میچ پا بالا آمده‌اش معلوم می‌شود، چند لحظه‌ای در صحن حرم کنارم قرار گرفت. همان‌جا از او دلیل آمدن به زیارتگاه را پرسیدم. در پاسخ گفت:

«دلم تنگ شده بود. خیلی وقت بود نیومده بودم. دیگه داشت خیلی چیزا

یادم می‌رفت.»

انجام و تکرار مناسک و همراه شدن با فرهنگ برخاسته از آن که مجموعه‌ی الگوهای رفتاری و کنش‌های جمعی به همراه نمادهای قدسی می‌باشد، برای انسان فراموش کار امری لازم و ضروری است؛ چراکه انسان‌ها فراموش می‌کنند و باید مکرراً و با مکانیزمی، امور را برای خود بازتولید و یادآوری کنند. انجام مناسک، تعاریف باورها و مشروعیت‌های ملازمشان را برای شرکت‌کنندگان در این مناسک حاضر می‌سازد. آیین زیارت و نوع کنش‌های زیرمجموعه آن نمونه بارزی از این یادآوری هستند. همچنین، مواجه شدن حسی و عاطفی با انواع اِلمان‌های مذهبی در فضای زیارتگاه همچون دیدن کتاب‌های قرآن، دعا، مهر، تسبیح و آذین‌های مذهبی، شنیدن زمزمه‌های نیایش زائران و صوت مناجات، استشمام رایحه‌ای خاص از صحن و رواق‌ها و... در این یادآوری و برساخت نقش بسزایی دارند.

۴-۶. برساخت و تداوم امید در زنان زائر

ناامیدی همواره در ادیان و به‌ویژه در اسلام نکه‌هیده و ن به‌عنوان بدترین و بالاترین گناه و هم‌ردیف کفر به‌عنوان گناهی نابخشودنی معرفی و از آن یاد شده است. یکی از بهترین مکان‌ها برای برساخت امید، زیارتگاه است. بذر امید از دل زیارت با مکانیزم تقویت و بازتولید جهانی دیگر و ماورایی بارور و زاده می‌شود. حال،

این امید برساخت شده می‌تواند در مرتبه دست به نقدش تولید انرژی برای تحرک در اکنون زائر باشد و یا در وهله‌ای بالاتر، قدرت و شجاعت برای رفتن به سوی آینده ندیده و نوعاً ترسناک و مبهم.

در گفتگویی که با آرزو، دختر ۱۴ ساله داشتم، پرسیدم که در چه زمان‌هایی بیشتر به زیارتگاه می‌آید. جواب داد:

«اون موقع‌هایی که از چیزی خسته می‌شم یا چیزی خیلی ناراحت و افسرده می‌کنه، بیشتر دوست دارم پیام اینجا تا انرژی و امید دوباره بگیرم.»

علاوه بر شکل‌گیری جهانی برین که امید را دل خود به همراه دارد، جمعی بودن کنش زیارت عاملی دیگر برای برساخت و تداوم امید در زنان می‌شود. در زیارتگاه جمعی از انسان‌ها هستند که در صورت کلی، دارای اشتراک عقاید و انجام مناسک یکسان قابل توجهی هستند. فرد در طی مناسک زیارت از حیات فردگرایانه روزمره به حیات جمعی و وجدان عمومی قدم می‌گذارد که بده‌بستان‌های معرفتی و هویتی خودآگاه و ناخودآگاه را به دنبال خود دارد. یکی از این بده‌بستان‌ها تأییدات ضمنی و عینی بر یک باور است که در امتداد خود منجر به برساخت مستحکم‌تری از یک جهان قدسی دیگر و با ویژگی‌های خاص می‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

زیارت مجموعه‌ای از آداب و مناسکی است که ابزاری مهم برای رسیدن به اهداف معنوی و استعلایی مذهب تشیع را فراهم می‌آورد. از همین رو در سپهر فرهنگ شیعی، همواره زیارت و زیارتگاه مورد توجه ویژه قرار گرفته است (گروسی و طاووسی مسرور، ۱۴۰۳، ص ۱۱۷). در این میان برای زن زائر، در زیارتگاه جهان قدسی و برین با نیرویی غیبی و فراتر از نظام علّی و معلولی دنیای زمینی شکل می‌گیرد. نیروی ماورایی جهان ساخته شده در زیارتگاه تمایل زنان برای عرض نیاز و حاجت در این فضا را فزونی می‌بخشد؛ حاجات و خواسته‌هایی که در گستره نیازمندی‌های مادی و معنوی زنان که به تناسب مسائل و مناسبت‌های زنانه، محل ابتلا و

گرفتاری‌های ایشان است، قرار می‌گیرد. این جهان قدسی به دنبال خود، پیامد و دستاوردهای روحی و معنوی چون آرامش بخشی، نظم دهی، یادآوری باورها و... را برای زنان به دنبال دارد. همچنین، از نقاط بارز متمایزکننده زیارت زنان با مردان، آداب متفاوت بدنی در وجوه مختلف مواجهه با امر زیارت به تناسب سیستم بیولوژیک بدنی و چگونگی پوشش در هنگام حضور در زیارتگاه است. بر همین مبنا، برخی زنان که احساس ناخوشایندی در منع شدن از انجام بعضی مناسک در زمان عادت ماهانه خود را تجربه می‌کنند، در این ایام تمایلی برای حضور در زیارتگاه نیز ندارند. اگر هم بنا به دلیلی در زیارتگاه حاضر شوند، تجربه زیسته عمیق دینی و به تناسب زمانی که در حالت حیض خود نیستند، نخواهند داشت. غالباً این زنان در دسته افراد خورکرده به مناسک قرار می‌گیرند که علاقه مند هستند در مواقع حضور در زیارتگاه نیز مشغول انجام مناسک دینی باشند. علاوه بر این، اکثر زنان فضای قدسی زیارتگاه را به گونه‌ای بازساخت و فهم می‌کنند که در آن باید کمترین علائم جذابیت‌های جنسی افراد نمایان باشد؛ علائمی که خود را برای زنان در پوشیدگی کمتر بدن و آرایش صورت و مو نمایان می‌سازد و لذا پوشاندن بیشتر بدن امری مطلوب در فضای زیارتگاه ادراک می‌شود. البته نباید از یاد برد که مؤلفه‌های اثرگذار در چگونگی شکل‌گیری رفتارها و کنش‌های زنان زائر در یک زیارتگاه می‌تواند ابعاد متنوع دیگری (همچون ابعاد پیشینی و زمینه ساز، ابعاد هم‌زمانی با امر زیارت، ابعاد پسینی و بعد از انجام زیارت) برای فرد داشته باشد. لذا پژوهش‌های متعدد و متنوع‌تری پیرامون این مباحث بستری در جهت روشن‌تر شدن لایه‌های متنوع (جامعه‌شناختی، انسان‌شناسی) چگونگی نقش‌آفرینی، حضور، ادراک، تجربه، فهم، رفتار، کنش، اعمال و در ادامه دستاوردها و پیامدهای زیارت برای زنان زائر خواهد بود. همچنین نتایج این پژوهش‌ها می‌تواند برای تصمیم‌گیران و متولیان امر زیارت در کشور، از سیاست‌گذاران تا دست‌اندرکاران اجرایی و اداره مستقیم یک زیارتگاه، جهت چگونگی مواجهه با آماده‌سازی بنا و فرم بیرونی در کنار چگونگی فضا سازی و سامان دادن رویدادهای درونی و محتوایی زیارتگاه‌ها در ابعاد مختلف، به قصد ارتقای کیفیت و غنابخشی به تجربه زیسته زائران و خصوصاً

زنان زائر مورد استفاده قرار گیرد.

فهرست منابع

۱. اریکسن، تامس هیلاند. (۱۳۸۵). مردم‌شناسی چیست؟ (نسخه الکترونیک). ترجمه ابراهیم چگینی. تهران: رهنما.
۲. اکبری، زهرا؛ فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۶). تغییرات معناشناختی کنش زیارت از منظر انسان‌شناسی تفسیری (مطالعه موردی: زائران امام‌رضا (ع)). دوفصلنامه علمی پژوهشی اسلام و علوم اجتماعی. ۹ (۱۷). ص ۱۷-۴۰.
۳. انگروزینو، مایکل. (۱۳۹۶). درآمدی بر مردم‌نگاری. ترجمه جبار رحمانی و محمد رسولی. تهران: فرهنگ.
۴. برگر، پیترو و دیگران. (۱۳۹۴). ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی. ترجمه محمد ساوجی. تهران: نی.
۵. برگر، پیترو. (۱۳۹۷). سایبان مقدس. ترجمه ابوالفضل مرشدی. تهران: ثالث.
۶. برگر، پیترو؛ زایدرولد، آنتوان. (۱۳۹۳). اعتقاد بدون تعصب. ترجمه محمود حبیبی. تهران: گمان.
۷. جمشیدی‌ها، غلامرضا؛ حمیدی، نفیسه. (۱۳۸۶). تجربه زنانه از جنگ. مجله پژوهش زنان. ۵ (۲). ص ۸۱-۱۰۸.
۸. رحمتی، رحمت‌اله. (۱۳۹۳). مطالعه مقایسه‌ای آیین زیارت در اسلام و مسیحیت. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. استاد راهنما: سیدنادر محمدزاده. دانشگاه آزاد اسلامی. واحد شهرری. دانشکده علوم انسانی.
۹. رضوی‌زاده، ندا. (۱۳۹۶). ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده ایرانی در عراق (مورد مطالعه: پیاده‌روی اربعین. آذر ۱۳۹۳). فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران. ۶ (۴). ص ۵۹۵-۶۳۱.
۱۰. ریس، اسکات اس. (۱۳۹۶). زیارت در دائرةالمعارف اسلام. ترجمه هادی ولی‌پور. مجله میقات حج. ۲۵ (۱۰۰). ص ۱۲۲-۱۴۰.
۱۱. سلطانیپور، مانا؛ اصغری، امیررضا. (۱۳۹۵). پیشینه تاریخی و فرهنگی زیارت در ایران. مجله مطالعات ایران‌شناسی. ۳ (۴). ص ۸۹-۱۰۸.
۱۲. گرت، استفانی. (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی جنسیت. ترجمه کتایون بقایی. تهران: نی.
۱۳. گروسی، اکرم؛ طاووسی مسرور، سعید. (۱۴۰۳). بررسی اجمالی و مقدماتی جایگاه امر زیارت در فرهنگ شیعی از منظر جامعه/انسان‌شناسی (مطالعه موردی: زیارت زنان). مجله پژوهش‌های اجتماعی اسلامی. ۳۰ (۱۳۰). ص ۱۱۵-۱۴۰.

۱۴. مارچسیون، جولیان ام. (۱۳۹۲). مردم‌نگاری (طراحی، هدایت و ارائه تحقیق). ترجمه سیدقاسم حسنی. تهران: جامعه‌شناسان.
۱۵. مرتضوی امامی زواره، سیدعلی؛ یوسفی، بتول. (۱۴۰۰). تأثیر شیوع ویروس کرونا و بسته شدن حرم رضوی بر نگرش اجتماعی مردم به زیارت (مورد مطالعه: نمازگزاران مساجد شهرستان زواره). مجله پژوهش‌های اجتماعی اسلامی. ۲۷ (۱). شماره پیاپی ۱۲۳. ص ۱۳۵-۱۶۴.
۱۶. معاون، زهرا؛ موحد، مجید؛ طبعی، منصور. (۱۳۹۶). درک گردشگران مذهبی زن از کنش زیارت در بقاع متبرکه شهر شیراز. مجله برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری. ۶ (۲۲). ص ۹۷-۱۱۷.
۱۷. نجفی، حافظ. (۱۴۰۱). زیارت در ادیان توحیدی و نقش معنوی و تمدنی. پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه. ۳ (۴). ص ۶۷-۱۰۲.
۱۸. نیزیگاما، ایزاک. (۱۳۹۸). درآمدی بر جامعه‌شناسی دین پیتر برگر. ترجمه علیرضا خدامی. تهران: نقد فرهنگ.
۱۹. هاروی، دیوید و دیگران. (۱۳۹۶). روش و نظریه در علوم اجتماعی. ترجمه آیدین ترکمه و دیگران. تهران: تیسرا.
۲۰. هولمز، ماری. (۱۳۸۷). جنسیت در زندگی روزمره. ترجمه محمد مهدی لیبی. تهران: نقد افکار.



A Critique of Social Contract Theory in the Political Logic of the Quran with a Focus on the Basis of Political Obligation and Legitimacy

Daniyal Yar Ahmadi¹  

1. Corresponding Author, Master's Graduate, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: daniyalarahmadi135@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:

Received: 31
December 2025
Revised: 27 April
2026
Accepted: 26 May
2026
Available online 10
June 2026

Keywords:

Quran, Social
Contract, Political
Legitimacy, State of
Nature, Normative
Obligation.



ABSTRACT

The social contract theory in modern thought bases political legitimacy on human will and rationality, as if humans initially existed in a state without obligation or law—a "state of nature." Adopting a paradigmatic approach, this article critiques this assumption in light of the political logic of the Quran, demonstrating that the Quran negates any pre-political state devoid of obligation. Instead, it situates humans from the very beginning within the framework of Fiṭrah (innate disposition), divine covenant (Miṭhāq), and responsibility. Thus, in the Quranic logic, politics does not generate obligation but serves as the arena for the realization and regulation of pre-existing, non-contractual obligations. The main research question concerns the implications of this paradigmatic conflict for understanding political legitimacy, freedom, and resistance. The research employs a qualitative-analytical method, combining a conceptual-normative analysis of social contract theories with a theory-driven thematic analysis of Quranic verses and Shi'a exegeses. The findings indicate that within the framework of the Quranic worldview, political power has a fiduciary nature and is conditional upon justice. Legitimacy is derived not from normative acceptance or instrumental rationality, but from conformity with justice and accountability. Accordingly, freedom acquires a devotional meaning, and resistance against the deviation of power is elevated from a contractual right to a normative obligation.

Cite this article: Yar Ahmadi, D. (2026). A Critique of Social Contract Theory in the Political Logic of the Quran with a Focus on the Basis of Political Obligation and Legitimacy. *Islamic Social Studies*, 31(132), 149-180. <https://doi.org/10.30513/iss.2026.8027.1427>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



نقد نظریه قرارداد اجتماعی در منطق سیاسی قرآن با تمرکز بر مبنای الزام و مشروعیت سیاسی

دانیال یاراحمدی^۱

۱. نویسنده مسئول، کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران.
daniahyarahmadi135@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نظریه قرارداد اجتماعی در اندیشه مدرن مشروعیت سیاسی را بر اراده و عقلانیت انسان استوار می‌کند؛ گویی انسان در آغاز در وضعیتی بدون تکلیف و قانون وضع طبیعی قرار داشته است. این مقاله با رویکردی پارادایمی این مفروضه را در پرتو منطق سیاسی قرآن نقد کرده و نشان می‌دهد که قرآن با نفی هرگونه وضعیت پیشاسیاستی فاقد تکلیف انسان را از آغاز در چارچوب فطرت میثاق و مسئولیت الهی قرار می‌دهد؛ از این رو سیاست در منطق قرآنی نه مولد الزام، بلکه به مثابه میدان تحقق و تنظیم الزام‌های پیشینی و غیر قراردادی است. مسئله اصلی پژوهش آن است که این تعارض پارادایمی چه پیامدهایی برای فهم مشروعیت آزادی و مقاومت سیاسی دارد. پژوهش با روش کیفی - تحلیلی و از طریق ترکیب تحلیل مفهومی هنجاری نظریه‌های قرارداد اجتماعی و تحلیل مضمون نظری محور آیات قرآن کریم و تفاسیر انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در چارچوب این تحلیل جهان‌بینی قرآنی قدرت سیاسی ماهیتی امانی و مشروط به عدالت دارد و مشروعیت نه از پذیرش هنجاری یا عقلانیت ابزاری بلکه از انطباق با قسط و پاسخ‌گویی نشئت می‌گیرد. بر این اساس، آزادی معنای عبودی می‌یابد و مقاومت در برابر انحراف قدرت از حق قراردادی به تکلیف هنجاری ارتقا پیدا می‌کند.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۵
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۳/۲۰

کلیدواژه‌ها:

قرآن، قرارداد اجتماعی، مشروعیت سیاسی، وضع طبیعی، الزام هنجاری.



استناد: یاراحمدی، دانیال. (۱۴۰۵). نقد نظریه قرارداد اجتماعی در منطق سیاسی قرآن با تمرکز بر مبنای الزام و مشروعیت سیاسی. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۱ (۱۳۲)، ۱۴۹-۱۸۰.
<https://doi.org/10.30513/iss.2026.8027.1427>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

نظریه قرارداد اجتماعی از بنیادی‌ترین چارچوب‌های تبیین مشروعیت سیاسی در تفکر مدرن است. هابز، لاک و روسو با صورت‌بندی‌های متفاوت از «وضع طبیعی» و «قرارداد»، منشأ الزام سیاسی و حدود اقتدار حکومت را بر مبنای عقل خودبنیاد انسانی توضیح می‌دهند. اهمیت این نظریه‌ها صرفاً در مدل‌های نهادی آنها نیست، بلکه در جابه‌جایی پارادایمی‌ای نهفته است که بر اساس آن، سیاست و اخلاق از هرگونه نظم هنجاری پیشینی گسسته و به برساخته اراده و توافق انسانی فروکاسته می‌شوند. در این معنا، قرارداد نقطه عزیمت هستی‌شناختی سیاست مدرن و مبنای اصالت سوژه خودمختار است.

با وجود تفاوت‌های درون‌نظری، قرائت‌های هابزی، لاک و روسویی در یک پیش‌فرض مشترک‌اند: فرض امکان انسان پیشاسیاسی فاقد الزام هنجاری پیشینی که می‌تواند نظم سیاسی را صرفاً از طریق عقلانیت غیرمتعالی^۱ و اراده انسانی تأسیس کند. «وضع طبیعی» در این چارچوب، نوعی تعلیق مفهومی اخلاق و تکلیف است که امکان زایش سیاست از دل منفعت، ترس یا اراده جمعی را فراهم می‌سازد. از این رو، نقد نظریه قرارداد اجتماعی، اگر به پیامدهای نهادی محدود شود، به هسته پارادایمی آن راه نمی‌یابد.

در مقابل، منطق قرآنی اساساً امکان چنین تعلیقی را مردود می‌داند. انسان در جهان بینی قرآن هرگز در وضعیت صفر هنجاری قرار نمی‌گیرد، بلکه از ابتدا موجودی مکلف و درون شبکه‌ای از تعهدات پیشینی مبتنی بر فطرت، میثاق و استخلاف است.

در این مقام، فطرت نه صرفاً به معنای گزینه، بلکه به مثابه یک ساختار هنجاری تکوینی تعریف می‌شود که حامل گرایش‌های اصیل به ارزش‌هایی همچون حقیقت‌جویی، خیرخواهی و عدالت‌خواهی است. از منظر قرآنی، فطرت «نقطه

۱. مراد از «عقلانیت غیرمتعالی» عقلانیتی است که افق داوری خود را به منافع دنیوی، امنیت و بقا محدود می‌کند و فاقد ارجاع به غایت اخلاقی یا الزام فراتر از اراده انسانی است؛ عقلانیتی که در تحلیل قرآنی، در برابر عقلانیت مبتنی بر هدایت و غایت‌مندی الهی قرار می‌گیرد.

عزیمت» معرفتی و اخلاقی انسان است؛ امری که خداوند آن را چنین توصیف می‌کند: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم، ۳۰).

در پرتو این آیه، فطرت چارچوبی لایتغیر از الزامات اخلاقی را بر عهده انسان می‌گذارد؛ چارچوبی که پیش از هرگونه قرارداد اجتماعی وجود دارد و بنیان اولیه مسئولیت‌پذیری اخلاقی و سیاسی را شکل می‌دهد.

در این چارچوب، سیاست نه مولد الزام، بلکه عرصه تحقق الزام پیشینی است و قدرت نه محصول قرارداد، بلکه امانتی مشروط به عدالت و قسط تلقی می‌شود. این تفاوت نه صرفاً اختلافی دینی، بلکه تعارضی پارادایمی در سطح انسان‌شناسی و منطق تأسیس نظم سیاسی است. از منظر انسان‌شناسی قرآنی، الزامات پیشینی فطری از طریق مفهوم «استخلاف» وارد ساختار سیاسی می‌شوند. استخلاف به معنای سپردن مسئولیت اقامه عدل به انسان است و بدین وسیله، قدرت سیاسی از «حق طبیعی» به «امانتی مشروط به عدالت» تبدیل می‌شود. بنابراین نظم سیاسی در این پارادایم نه سازنده هنجار، بلکه مجری و پاسدار هنجارهای پیشینی است. مشروعیت نیز زمانی تحقق می‌یابد که ساختار سیاسی با معیارهای عدالت و قسط پیشینی منطبق باشد. از این رو سیاست در خدمت تحقق ارزش‌های پیشینی قرار می‌گیرد، نه خالق آنها.

مسئله محوری این پژوهش این است: اگر فرض «وضع طبیعی» و تأسیس الزام سیاسی از طریق قرارداد ارادی، پیش فرض بنیادین سیاست مدرن باشد، منطق قرآنی چگونه این پیش فرض را به چالش می‌کشد؟ و پیامدهای این چالش برای فهم مشروعیت، آزادی، مقاومت و استمرار نظم سیاسی چیست؟ پرسش مقاله نه ناظر به ارائه الگوی نهادی بدیل، بلکه معطوف به بازخوانی انتقادی بنیان‌های مفهومی قرارداد اجتماعی در پرتو یک جهان‌بینی هنجاری پیشاسیاستی است.

نوآوری این پژوهش در آن است که به جای مقایسه پاسخ‌ها به مسئله مشروعیت، خود صورت مسئله را به نقد می‌کشد و نشان می‌دهد که اختلاف اصلی نه در شکل دولت یا حدود اختیارات آن، بلکه در امکان یا امتناع «تأسیس الزام از اراده انسانی»

نهفته است. بدین سان، مقاله می‌کوشد افق تازه‌ای برای گفتگوی نظری میان اندیشه سیاسی مدرن و الهیات قرآنی بگشاید؛ گفتگویی که در آن قرآن نه صرفاً منبع الهام اخلاقی، بلکه چارچوبی منسجم برای بازاندیشی فلسفه سیاست تلقی می‌شود. البته که «نقد حاضر ناظر به همه صورت‌بندی‌های نظریه قرارداد اجتماعی نیست، بلکه متوجه آن خوانش‌هایی است که رضایت فردی را به منشأ نهایی و خودبسنده الزام سیاسی تبدیل می‌کنند؛ هرچند در اندیشه لاک و روسو، دامنه اطاعت سیاسی به صورت مطلق و بی‌قید فهم نمی‌شود».

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های داخلی مرتبط با نسبت نظریه قرارداد اجتماعی با اندیشه اسلامی و قرآنی عمدتاً در قالب مطالعات انسان‌شناختی، تطبیقی یا توصیفی سامان یافته‌اند. صالحی هفشجانی و خدري (۱۴۰۰) با تمرکز بر مبانی انسان‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی، نظریه قرارداد اجتماعی جان لاک را نقد کرده و ناسازگاری پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی او با مبانی الهی فطری اندیشه اسلامی را نشان داده‌اند؛ اما به نظریه روسو و مؤلفه‌های پارادایمی آن، به‌ویژه «اراده عمومی» و خودقانون‌گذاری جمعی نپرداخته‌اند.

آصفی (بی‌تا) نیز امکان و حدود قرارداد اجتماعی را در چارچوب اندیشه اسلامی به صورت کلی و با رویکردی توصیفی-هنجاری بررسی کرده و نظریه قرارداد را یک کل همگن تلقی نموده است. در همین راستا، کلانترینستانکی (۱۴۰۲) با رویکردی توصیفی-تحلیلی، مفهوم «بیعت» را در اندیشه سیاسی اسلام با نظریه قرارداد اجتماعی مقایسه می‌کند و جلالی (۱۳۷۲) به صورت تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت در قرارداد اجتماعی و اسلام را می‌کاود؛ باین حال در هر دو اثر، تحلیل نظریه قرارداد اجتماعی غالباً کلی بوده و بازخوانی پارادایمی و نقد بنیان‌های انسان‌شناختی و هنجاری خاص روسو به طور مستقل پیگیری نشده است.

هرچند رساله دکتری صالحی هفشجانی (۱۴۰۰) گامی پیش‌تر نهاده و مبانی انسان‌شناختی هابز، لاک و روسو را در پرتو مبانی قرآنی بازسازی می‌کند، تمرکز آن بر «جایگزینی» پیش‌فرض‌هاست و نه نقد مسئله‌مند منطق درون‌زاد اراده عمومی و

امکان تأسیس الزام سیاسی از اراده انسانی در نظریه روسو. از این رو، خلأ پژوهشی در زمینه بازخوانی انتقادی پارادایم روسویی و نسبت‌سنجی آن با منطق قرآنی نظم و مشروعیت سیاسی همچنان باقی است.

۲. چارچوب مفهومی پژوهش

پژوهش حاضر بر پایه یک چارچوب تحلیلی پارادایمی و با رویکردی تطبیقی-هنجاری انجام می‌شود. این چارچوب مفهومی بر تمایز میان دو لایه بنیادین استوار است:

۲-۱. مفروضات انسان‌شناختی و هستی‌شناختی سیاست

این لایه به تصور از انسان، منبع الزام هنجاری و ماهیت اخلاق در هر دو منظومه (نظریه‌های قرارداد اجتماعی و منطق سیاسی قرآن) می‌پردازد. در اینجا «وضع طبیعی» در نظریه‌های کلاسیک قرارداد اجتماعی نه به عنوان گزاره‌ای تاریخی، بلکه به مثابه ابزار تعلیق هنجاری و نقطه آغاز تأسیس سیاست خودبنیاد تحلیل می‌شود. مفروضه‌های بنیادین هابز، لاک و روسو درباره منشأ منازعه، غایت سیاست، ماهیت اقتدار، نوع قرارداد و جایگاه سوژه سیاسی در این لایه بازسازی مفهومی می‌شوند.

۲-۲. پیامدهای هنجاری سیاسی این مفروضات

این لایه به تبعات عملی سیاسی مفروضات لایه اول می‌پردازد و مفاهیمی چون مشروعیت، آزادی، امکان مقاومت و استمرار اقتدار را در هر دو منظومه مقایسه می‌کند. در منظومه قرآنی، مفاهیمی چون فطرت، قسط، استخلاف، ابتلاء و میثاق به عنوان مبانی پیشاسیاستی الزام هنجاری مطرح می‌شوند و چارچوب حاضر امکان بازسازی و مقایسه هم‌زمان این مفاهیم با مفروضات قرارداد اجتماعی را فراهم می‌سازد. این چارچوب به گونه‌ای طراحی شده است که:

امکان بازسازی مفروضات بنیادین هر دو منظومه را در لایه مفهومی فراهم کند؛ پیامدهای هنجاری سیاسی هر منظومه را به صورت تطبیقی و نظام‌مند مقایسه نماید؛

تعارض پارادایمی میان «وضع طبیعی» (به عنوان فضای تعلیق هنجاری) و «فطرت/میشاق» (به عنوان فضای پیشاسیاستی الزام مند) را به عنوان محور تحلیل قرار دهد؛

در نهایت، امکان ارزیابی انتقادی نظریه قرارداد اجتماعی از منظر منطق سیاسی قرآن را مهیا سازد.

این چارچوب مفهومی نه صرفاً توصیفی، بلکه تحلیلی تطبیقی است و هدف آن نشان دادن نحوه تأثیرگذاری مفروضات انسان شناختی و هستی شناختی بر صورت بندی های هنجاری سیاسی در هر دو سنت فکری است.

۳. روش پژوهش

از حیث روش شناسی، این پژوهش با رویکردی کیفی تحلیلی و با ترکیب دو روش تحلیل مفهومی هنجاری و تحلیل مضمون نظری محور (theoretical thematic analysis) انجام شده است. در بخش نخست، متون کلاسیک نظریه قرارداد اجتماعی با هدف بازسازی مفاهیم بنیادین و مفروضات هنجاری ناظر به منشأ مشروعیت، الزام سیاسی و جایگاه سوژه انسانی، به صورت مفهومی تحلیلی بررسی شده اند.

در بخش قرآنی، برای تحلیل مضامین هنجاری و هستی شناختی مستخرج از آیات و تفاسیر شیعی منتخب، از روش تحلیل مضمون نظری محور استفاده شده است. این نوع تحلیل مضمون، مطابق تمایز کلاسیک براون و کلارک، بر استخراج مضامین با هدایت چارچوب نظری پیشینی استوار است و نه بر استقرای صرف داده مبنا (Braun & Clarke, 2006; Braun & Clarke, 2019). چارچوب مفهومی هدایت کننده این تحلیل ناظر به منطق مشروعیت، الزام سیاسی و نسبت قدرت و اخلاق در جهان بینی قرآنی است.

۳-۱. آشنا شدن با داده ها

در این مرحله، آیات منتخب قرآن کریم و تفاسیر شیعی شامل المیزان، نمونه، نور و مجمع البیان به طور کامل مطالعه شد و یادداشت های اولیه درباره مفاهیم کلیدی همچون طبیعت انسان، منشأ جامعه، الزام پیشینی و مبنای مشروعیت سیاسی

ثبت گردید. این گام متناظر با مرحله نخست تحلیل مضمون است.

۲-۳. تولید کدهای اولیه

واحد‌های معنایی معنادار در متون قرآنی و تفسیری استخراج و به صورت نظام‌مند کدگذاری شدند. کدگذاری به صورت هدایت شده و با حساسیت نظری نسبت به مفاهیم هنجاری بنیادین مانند فطرت، عهد، امانت، ولایت و مسئولیت انجام گرفت که با منطق کدگذاری نظری محور در تحلیل مضمون هم‌خوان است.

۳-۳. جستجوی مضامین پایه

کدهای اولیه بر اساس خویشاوندی مفهومی تجمیع و به مضامین پایه تبدیل شدند. هر مضمون پایه یک الگوی معنایی منسجم درون‌متنی را بازنمایی می‌کرد. برای نمونه، مضمون «الهی بودن منشأ الزام سیاسی» از کدهای مرتبط با مالکیت الهی، استخلاف و نفی خودبنیادی انسان استخراج شد. این مرحله ناظر به گذار از کد به مضمون است (Braun & Clarke, 2006).

۴-۳. بازبینی مضامین

مضامین پایه در تعامل با داده‌های خام و ساختار کلی تحلیل بازبینی شدند و در موارد لازم، ادغام یا تفکیک مفهومی صورت گرفت تا انسجام درونی حفظ و از تورم مفهومی جلوگیری شود (Guest et al., 2012).

۵-۳. تعریف و نام‌گذاری مضامین سازمان‌دهنده

مضامین پایه ذیل مضامین سازمان‌دهنده‌ای با سطح انتزاع بالاتر سامان یافتند که ساختار هنجاری و هستی‌شناختی گفتمان سیاسی قرآن را بازنمایی می‌کنند. این مضامین شامل محورهای «انسان‌شناسی قرآنی: فطرت و میثاق»، «مشروعیت به مثابه امانت مشروط» و «هنجارمندی قدرت بر پایه قسط و مسئولیت» هستند.

۶-۳. تولید گزارش نهایی

درنهایت، مضامین سازمان‌دهنده به عنوان مقولات تحلیلی کلان در متن مقاله گزارش شدند و در تعامل با چارچوب مفهومی نقد نظریه قرارداد اجتماعی به کار

گرفته شدند تا امکان مقایسه پارادایمی میان منطق هنجارساز قرآن و نظریه قرارداد اجتماعی فراهم شود.

بر این اساس، تحلیل قرآنی پژوهش نه معطوف به استنباط احکام نهادی جزئی، بلکه ناظر به بازسازی منطق هنجارساز مشروعیت و قدرت سیاسی در جهان بینی قرآنی است و سپس پیامدهای هنجاری آن در مقایسه با نظریه قرارداد اجتماعی در حوزه آزادی، اطاعت و امکان مقاومت سیاسی تبیین می شود.

۴. نقد «وضع طبیعی» در نظریه قرارداد اجتماعی از منظر جهان بینی قرآنی

در نظریه های کلاسیک قرارداد اجتماعی، «وضع طبیعی»^۱ شرط امکان تبیین جامعه و دولت است؛ وضعیتی پیشاسیاسی^۲ که در سه مؤلفه مشترک می شود: فقدان اقتدار فرادست، نبود الزام حقوقی اخلاقی نهادی، و تقدم اراده و مصلحت فرد بر هر نظم پیشینی. هابز این وضعیت را «جنگ همه علیه همه» می داند که در آن هیچ عدالت یا بی عدالتی معناداری وجود ندارد (Hobbes, 1996, p. 86-90). لاک هرچند وضع طبیعی را عقلانی ترسیم می کند، آن را همچنان پیشاسیاسی و فاقد ضمانت اجرایی اخلاق می انگارد (Locke, 1988, p. 4-13). روسو نیز اخلاق، قانون و حتی نابرابری را بر ساخته خروج از وضعیت طبیعی می خواند (Rousseau, 1997, p. 43-55). در مجموع، وضع طبیعی در این صورت بندی ها کارکرد نقطه صفر مشروعیت سیاسی نهادی را دارد؛ هرچند برخی از این متفکران، به ویژه لاک و روسو، نوعی اخلاق یا قانون طبیعی پیشاسیاسی را مفروض می گیرند.

منطق قرآنی این پیش فرض بنیادین را به کلی نفی می کند. در قرآن، فرض «لحظه صفر» فاقد هنجار اساساً بی معناست؛ زیرا انسان از آغاز، درون شبکه ای از هدایت

1 state of nature

۲ pre-political منظور آن دسته از تعهدات، هنجارها یا الزامات است که منطقیاً و هنجاریاً مقدم بر شکل گیری نهادهای سیاسی و قراردادهای رسمی تلقی می شوند و منشأ آنها اراده نهادی، قانون وضعی یا توافق افقی میان افراد نیست. در فلسفه سیاسی، این مفهوم برای اشاره به بنیان هایی به کار می رود که سیاست بر آنها بنا می شود، نه برعکس؛ از جمله تعهدات اخلاقی بنیادین، فهم خاصی از انسان و مسئولیت، یا نظم هنجاری مفروض که اعتبار قدرت و الزام سیاسی را ممکن می سازد (Habermas, 2006, pp. 19-23).

و تکلیف تعریف می‌شود و منشأ معنا و الزام او نه قرارداد، بلکه آفرینش الهی است: ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم، ۳۰).

فطرت در این چارچوب، صرف تمایل روان‌شناختی نیست، بلکه دلالت بر ساختار وجودی انسان دارد و از این رو، انسان قرآنی هرگز در وضعیتی خنثی یا بی‌هنجار قرار نمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۱۸-۱۲۲)؛ بلکه اخلاق امری پیش‌اقراردادی^۱ و پیش‌سیاسی است این مبنای انسان‌شناختی تلقی متفاوتی از جامعه را نیز اقتضا می‌کند؛ درحالی‌که در قرارداد اجتماعی، جامعه پاسخی کارکردی به تعارض منافع و ابزاری برای تنظیم مالکیت‌های فردی است (Macpherson, 1962, p. 25-48)، قرآن پیوند اجتماعی را از آغاز واجد جهت اخلاقی می‌داند: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (مائده، ۲). بر این اساس، همکاری اجتماعی ساختاری هنجاری برای تحقق خیر جمعی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۶۵)؛ ساختاری که در آن، جامعه عرصه تحقق تکلیف و عدالت پیش‌اقراردادی تلقی می‌شود. البته در اینجا باید یادآور شد که هابز، لاک و روسو هر یک صورت‌بندی‌های پیچیده و متفاوتی از اخلاق و قانون طبیعی ارائه می‌دهند و مقصود این پژوهش، نفی تنوع درونی و ظرافت‌های نظری آنان نیست؛ بلکه تأکید بر آن لایه مشترک پارادایمی است که امکان تأسیس «الزام سیاسی» را نهایتاً از اراده و توافق انسانی ممکن می‌سازد. بنابراین، خوانش حاضر با پذیرش تفاوت‌های اساسی میان این اندیشمندان در نحوه تبیین وضع طبیعی و مدنی، صرفاً ناظر به وجه اشتراک ساختاری و «مفهوم‌ساز» آنها در برابر منطق قرآنی است. بر این اساس، در بخش آتی مفروضات هریک به تفکیک واکاوی می‌شود.

۵. تحلیل پارادایمی مفروضه‌های بنیادین قرارداد اجتماعی در پرتو الگوی

حاکمیت قرآنی

«دلیل قرارداد»^۲ عبارت است از آن نیاز یا بحران بنیادینی که انسان را از وضع طبیعی به وضع مدنی سوق می‌دهد و مبنای اخلاقی و عقلانی ایجاد دولت را

1 pre-contractual

2 Reason for Contract

توضیح می‌دهد. قرارداد در واقع، پاسخی فلسفی به پرسش منشأ الزام و اقتدار است. به منظور مقایسه نظام مند این چارچوب با الگوی قرآنی، مجموعه‌ای از شاخص‌های کلیدی استخراج شده که مستقیماً به مفروضه‌های بنیادین نظریه هر اندیشمند ناظر است.

۵-۱. مفروضه‌های بنیادین مشروعیت سیاسی در نظریه قرارداد اجتماعی هابز

در نظریه هابز، قرارداد اجتماعی پاسخی عقلانی به ناامنی و منازعه دائمی است؛ سازوکاری برای تبدیل ترس متقابل به اطاعت سیاسی (Hobbes, 1996, p. 86-90). هدف نخست قرارداد نه تحقق خیر، بلکه تعلیق خشونت و تضمین بقاست.

جدول شماره ۱: مفروضه‌های بنیادین مشروعیت سیاسی هابزی در پرتو نقد قرآنی			
شاخص نقد	مفروضه هابزی	شاهد قرآنی / تفسیری	تحلیل مقایسه‌ای (گذار پارادایمی)
هدف سیاست	حفظ بقا و تعلیق خشونت است (Hobbes, 1996, p. 92).	﴿لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید: ۲۵). غایت سامان سیاسی، اقامه قسط (عدالت فراگیر) است و امنیت و بقا ذیل آن معنا پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۰۳-۱۰۵).	در هابز، اگرچه «قوانین طبیعت» (احکام عقل) وجود دارند، اما الزام آن‌ها ابزاری و مشروط به تأمین امنیت است (الزام درونی در وضع طبیعی فاقد ضمانت است). در قرآن، الزام به قسط، مطلق و فطری است؛ یعنی حتی در وضعیت ناامنی و علیه منافع شخصی نیز پابرجاست
منشأ منازعه	منازعه پیامد طبیعی آزادی نامقید انسان است (Hobbes, 1996, p. 92).	﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْخَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (مؤمن: ۷۱). فساد اجتماعی نتیجه‌ی	هابز آزادی را منشأ تعارض می‌داند؛ قرآن خروج از قسط را مسبب منازعات می‌شناسد. راه حل هابز

	pp. 89-90).	پیروی از اهواء و خروج از حق است؛ ریشه بحران، اختلال اخلاقی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۴-۵۲).	اقتدار سیاسی مطلق و راه حل قرآن بازگشت به حق و عدالت است.
اقتدار سیاسی	اقتدار مطلق شرط خروج از جنگ همگانی است (Hobbes, 1996, p. 97).	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (نساء: ۵۸). ولایت و قدرت «امانت» است که مشروط به عدالت می باشد و امکان نقد قدرت را فراهم می کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۸۵-۳۸۷).	اقتدار در هابز، برای کنترل خشونت مطلق می شود؛ در قرآن، اقتدار امری امانتی است که مشروط به رعایت عدالت است. این امر، اقتدار را از مقوله بود و نبود به مقوله اخلاق و مسئولیت تبدیل می کند.

۵-۲. مفروضه های بنیادین نظم سیاسی در نظریه قرارداد اجتماعی لاک

لاک قرارداد را نتیجه ضرورت تنظیم منافع فردی و صیانت از مالکیت می داند: جامعه سیاسی شکل می گیرد تا عقل فردی، از طریق نهاد، ضمانت عملی بیابد (Locke, 1988, p. 4-13). نظم سیاسی نه بر مبنای تکلیف پیشینی، بلکه بر اساس محاسبه سود و زیان جمعی سامان می یابد.

جدول شماره ۲: مفروضه های بنیادین نظم سیاسی لاک در پرتو نقد قرآنی			
شاخص نقد	مفروضه لاک	شاهد قرآنی / تفسیری	تحلیل مقایسه ای (گذار پارادایمی)
مبنای قرارداد: تضمین منافع	قرارداد اجتماعی برای حفاظت مؤثرتر از حقوق طبیعی افراد،	﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (نور، ۳۳). مالکیت،	اگرچه لاک به مالکیت الهی بر انسان اشاره می کند، اما در لحظه

قرارداد، این حق را به «حق طبیعی فرد» ترجمه کرده و مبنای مشروعیت را رضایت بشری قرار می‌دهد. در قرآن، حق خدا هرگز به حق مطلق فرد تبدیل نمی‌شود، بلکه مالکیت و قدرت همواره به صورت «امانت» باقی می‌ماند.	اعتباری و امانی است، نه حق طبیعی مطلق (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۴۶-۱۴۹).	به‌ویژه حیات، آزادی و مالکیت، منعقد می‌شود (Locke, 1988, p. 87-131).	
در لاک، عقل ابزاری برای صیانت از حقوق است و قانون، ضمانت این عقل؛ اما در قرآن، عقل سیاسی مأمور به کشف و اجرای عدالت پیشینی است. لذا تقدم با نهاد یا توافق عقل نیست، بلکه با عدالتی است که خود مبنای اعتبار قرارداد است.	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (نحل، ۹۰). عدالت پیشنهادی و الزام‌آور است، نه محصول نهاد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۴۸).	جامعه سیاسی برای آن تشکیل می‌شود که داوری عقل فردی از طریق قانون، ضمانت اجرایی یابد (Locke, 1988, p. 124-131).	کارکرد قرارداد: عینیت بخشی به عقل
مقاومت در لاک یک «حق قراردادی» برای فسخ است. اما در اینجا، یک «تکلیف اخلاقی» برای نفی ظلم	﴿لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ﴾ فرمانبرداری مردم با نافرمانی خدا نسازد. حکمت ۱۶۵ نهج	نقض اعتماد قرارداد را فسخ می‌کند. مردم حق مقاومت و تغییر حکومت دارند (Locke, 1988, p.)	حق مقاومت

	البلاغه	222-240).	است.
--	---------	-----------	------

تأمل در اندیشه لاک نشان می‌دهد که وی میان «قانون طبیعت» (به مثابه اراده الهی) و «حق طبیعی» پیوندی وثیق برقرار می‌کند. با این حال، نقد قرآنی بر این نکته متمرکز است که در منظومه لاک، به محض تأسیس جامعه مدنی، خداوند از صحنه تدبیر سیاسی کناره می‌گیرد و جای خود را به «اراده و رضایت سوژه‌ها» می‌دهد. در واقع، لاک الهیات را برای توجیه حقوق فردی به کار می‌گیرد، اما در پارادایم قرآنی، حضور خداوند در ساحت سیاست مستمر است؛ بدین معنا که هیچ قراردادی نمی‌تواند ناقض الزامات پیشینی (فطرت و وحی) باشد. در اینجا، «امانت» جایگزین «حق مطلق» می‌شود تا نشان دهد که انسان نه مالک خود، بلکه امانت‌دارِ قوای خویش در جهت اقامه حق است.

۳-۵. مفروضه‌های بنیادین بر ساخت اخلاقی در نظریه قرارداد اجتماعی روسو

روسو قرارداد را تلاشی برای ترمیم شکاف میان آزادی طبیعی و نابرابری اجتماعی می‌داند. او وحدت اخلاقی جامعه را در «اراده عمومی» جستجو می‌کند و قرارداد ابزار تبدیل کثرت اراده‌های فردی به یک کل سیاسی منسجم است (Rousseau, 1997, p. 43-55).

جدول شماره ۳: مفروضه‌های بنیادین بر ساخت اخلاقی روسویی در پرتو نقد قرآنی			
شاخص تحلیلی	مفروضه روسو	شاهد قرآنی / تفسیری	تحلیل مقایسه‌ای (گذار پارادایمی)
اراده عمومی	مشروعیت سیاسی تنها از «اراده عمومی» ناشی می‌شود (Rousseau, 1997, p. 14).	(...إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ...) (یوسف، ۴۰). حاکمیت و تشریع، شأن اختصاصی خداست و هیچ اراده‌ای، حتی جمعی نمی‌تواند منشأ جعل حق شود (طباطبایی،	روسو می‌کوشد امر پیشینی (خیر مشترک) را از دل خودآگاهی جمعی بیرون بکشد (جامعه به مثابه منشأ قداست)؛ اما در قرآن، خیر مشترک (حق) ریشه در وحی و فطرت دارد. پارادوکس روسو در «خالق» دانستن انسان نسبت

		۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۲۷-۳۳۰.	به خیر اخلاقی است، در حالی که قرآن انسان را "مکلف" به خیری می‌داند که خود خالقش نیست.
نقد اراده اکثریت	اکثریت لزوماً نماینده اراده عمومی نیست و می‌تواند دچار خطا شود (Rousseau, 1997, p. 14).	﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ...﴾ (انعام، ۱۱۶). پیروی از اکثریتی که بر اساس ظن و هوا عمل می‌کنند سبب گمراهی است. معیار حق اکثریت عددی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۵۱-۳۵۳).	اگرچه هر دو الگوی قرآنی و روسویی، "کمی‌گرایی" (اکثریت عددی) را رد می‌کنند، اما ملاک روسو برای رد اکثریت، "عدم عقلانیت جمعی" است، در حالی که ملاک قرآن، "خروج از حق الهی" است. در روسو، اراده عمومی خطاناپذیر است چون خودش معیار حق است؛ در قرآن، اراده جمعی (شورا) تنها زمانی معتبر است که کاشف از حق الهی باشد.
طبیعت انسان پس از جامعه	جامعه نابرابر انسان را از خیر نخستین منحرف می‌کند (Rousseau, 1997, p. 45).	﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...﴾ (یوسف، ۵۳). ریشه گرایش به فساد در «نفس امّاره» است. ساخت اجتماعی تنها بستر بروز آن است، نه علت تامه (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۹۸-۱۹۹).	روسو فساد را محصول ساخت اجتماعی می‌داند؛ قرآن منشأ انحراف را «نفس امّاره» معرفی می‌کند. این تمایز، نقد را به سطح انسان‌شناسی ارتقا می‌دهد.

	۲۰۰.		
--	------	--	--

واکاوی مفروضات بنیادین هابز، لاک و روسو نشان می‌دهد که با وجود تنوع در راهکار، هر سه نظریه در یک پیش فرض پارادایمی مشترک‌اند: تأسیس الزام سیاسی از طریق اراده انسانی و در غیاب یک امر پیشینی هنجاری. هابز این تأسیس را بر محور ترس و بقا، لاک بر محور منفعت و مالکیت، و روسو بر محور ادغام اخلاقی و اراده عمومی انجام می‌دهد. در مقابل، الگوی قرآنی هر سه محور را به چالش می‌کشد. نقد قرآنی، سیاست را از غایت «تعلیق خشونت» به «اقامه قسط»، منبع مشروعیت را از «اراده تأسیسی» «به امانت الهی مشروط به عدالت» و منشأ بحران را از «آزادی طبیعی» به خروج از «فطرت» منتقل می‌کند. این گذار پارادایمی سیاست را از یک ابزار مدیریت بحران به یک ساختار هنجاری برای تحقق تکلیف و عدالت پیشینی تبدیل می‌کند؛ امری که مبنای تحلیل انتقادی ساختار قرارداد، سوژه‌های آن و پیامدهای هنجاری‌اش را در بخش آتی فراهم می‌آورد.

۶. واکاوی ماهیت قرارداد: از تملیک و تفویض تا ادغام در پرتو الگوی قرآنی

«ماهیت قرارداد»^۱ به سازوکار واگذاری قدرت، حقوق یا اختیار از سوی افراد به جمع، قانون یا حاکم اشاره دارد. این مفهوم تعیین می‌کند که چه نوع پیوندی میان فرد و اقتدار سیاسی شکل می‌گیرد و این پیوند تا چه اندازه الزام‌آور است. بنابراین، ماهیت قرارداد بنیان رابطه سیاسی و نوع مشروعیت قدرت را مشخص می‌کند. بخش حاضر به واکاوی سازوکار هستی‌شناختی و حقوقی انتقال قدرت می‌پردازد و ماهیت رابطه میان فرد و اقتدار سیاسی را بررسی می‌کند.

۶-۱. ماهیت تملیکی قرارداد هابز: نفی اهلیت تملیک در پرتو اصل استخلاف

در منطق هابزی، قرارداد ماهیتی تملیکی^۲ دارد: افراد قدرت طبیعی خود را یک بار و برای همیشه به حاکم واگذار می‌کنند. این واگذاری نه نمایندگی است و نه مشروط، بلکه نوعی از خودبیگانگی آگاهانه در برابر امنیت است (Hobbes, 1996, p.)

1 nature of the contract

2 alienation

110-118). در این صورت بندی، فرد پس از قرارداد فاقد جایگاه مقاومتی در برابر حاکم است و مشروعیت نه از حق، بلکه از کارکرد امنیت زاناشی می شود. تحلیل های معاصر، این الگو را نمونه بارز «اقتدار غیر پاسخ گو» در سنت قراردادگرایی دانسته اند (Hampton, 1996, p. 33-41).

نقد قرآنی این دیدگاه، ناظر به سطح هستی شناختی مشروعیت است و با مفهوم «استخلاف» پی ریزی می شود؛ زیرا تملیک قدرت تنها در صورتی معنادار است که انسان مالک حقیقی آن باشد. قرآن می فرماید: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ (انعام، ۱۶۵). «خلافت» ذاتاً نقش مدیریتی مشروط است، نه مالکیت حقیقی. خلیفه قائم مقام مالک است، نه جانشین مستقل او (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۵۴). بر این اساس، انسان از منظر قرآنی فاقد اهلیت وجودی برای تملیک مطلق قدرتی است که هرگز مالک حقیقی آن نبوده تا بتواند آن را یک بار و برای همیشه به حاکم منتقل کند. این امر مبنای تملیک مطلق را با پرسش جدی مواجه می سازد و اقتدار سیاسی را به یک «وظیفه مدیریتی مشروط» تقلیل می دهد.

۲-۶. تفویض نمایندگی قرارداد لاک: مشروعیت ابتلائی در برابر پذیرش

هنجاری

لاک ماهیت قرارداد را انتقال مالکانه نمی داند، بلکه آن را تفویض مشروط اختیار برای اجرای قانون طبیعی تفسیر می کند. حاکم در این چارچوب، نماینده صاحبان حق است و نه مالک قدرت آنان (Locke, 1988, p. 131-136). بنابراین، قرارداد نزد لاک ساختاری دوطرفه دارد و نقض حقوق طبیعی خودبه خود فسخ مشروعیت سیاسی را در پی خواهد داشت. این الگو در ادبیات معاصر به عنوان پایه نظری «حکومت حداقلی پاسخ گو» تحلیل شده است (Simmons, 2001, p. 58-62).

نقد قرآنی این دیدگاه با بحث ابتلاء در قدرت صورت می پذیرد. قرآن می فرماید: ﴿لَيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (هود، ۷). همه ساختارهای قدرت، ثروت و اجتماع، بستر امتحان الهی (ابتلاء) هستند، نه محصول صرف اراده جمعی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۱). در این چارچوب، حکومت «حق واگذار شده» نیست، بلکه موقعیت ابتلائی است که حتی اگر مردم آن را بپذیرند و به آن رضایت دهند، همچنان تحت

داوری الهی و الزام به اجرای قسط (که در بخش ۲ تعریف شد) باقی می‌ماند. این مقایسه با نشان دادن تقابل پارادایمی میان الگوی لاک و قرآنی، بر مبانی مشروعیت‌ساز مدرن نقدی ریشه‌ای وارد می‌سازد. درحالی‌که لاک حق حاکمیت را از «رضایت» مردم به عنوان مالکان اولیه حقوق استنتاج می‌کند (مشروعیت از پایین به بالا)، در الگوی قرآنی، «حکم» منشائی فرابشری دارد. نقش مردم در الگوی قرآنی از «منشأ حق» (مالکیت اولیه) به «شریک در تحقق تکلیف و عدالت ابتلائی» تغییر می‌یابد.

۳-۶. ادغام اراده قرارداد روسو: مسئولیت فردی غیرقابل حل در جمع

روسو قرارداد را نه انتقال قدرت و نه صرف تفویض، بلکه دگرگونی جایگاه اراده می‌داند. فرد با ورود به قرارداد، اراده خصوصی خود را در اراده عمومی^۱ ادغام می‌کند و بدین وسیله به آزادی اخلاقی می‌رسد (Rousseau, 1997, p. 68-72). در این چارچوب، حاکم شخص یا نهاد متمایز نیست، بلکه تجسم اراده همگانی است. با این حال، نقدهای جدید نشان داده‌اند که این ادغام می‌تواند به حذف تکثر و فرسایش حقوق فردی بینجامد (Wolff, 2016, p. 86-89). روسو با مفهوم «اراده عمومی»، فرد را در کلیت اخلاقی سیاسی حل می‌کند (Rousseau, 1997, p. 14).

نقد قرآنی این نگاه با اصل مسئولیت فردی غیرقابل حل شدن در جمع صورت می‌گیرد. آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام، ۱۶۴) صراحتاً بیان می‌کند که هیچ‌کس بار گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد. علامه طباطبایی این اصل را «ستون انسان‌شناسی اخلاقی قرآن» دانسته و تصریح می‌کند که هیچ ساختار جمعی، از جمله امت، نمی‌تواند بار مسئولیت فرد را جذب یا مستهلک کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۴۵). بر این اساس، جمع یک اعتبار اجتماعی است، نه جوهری اخلاقی که جایگزین تشخیص، انتخاب و مسئولیت فرد شود.

از این منظر، نقد قرآنی متوجه فرض بنیادین نظریه روسو است: فرض قابلیت حل شدن اراده و مسئولیت فردی در یک کلیت اخلاقی سیاسی. هر مدلی که اراده

1 general will

جمعی را جایگزین مسئولیت فردی کند، بالقوه به تعلیق تکلیف اخلاقی^۱ می‌انجامد؛ خطری که می‌تواند اراده عمومی را، در فقدان یک معیار فرایشری مهارکننده، به ابزار توجیه ظلم بدل سازد. در مقابل، الگوی قرآنی با حفظ استقلال مسئولیت فردی در ذیل حاکمیت الهی، امکان جمع میان اجتماع سیاسی و پاسخ‌گویی اخلاقی فردی را فراهم می‌سازد و بدین سان، نقدی پارادایمی بر بنیان انسان‌شناختی نظریه ادغامی روسو وارد می‌کند.

۷. مفهوم طرف‌های قرارداد: شناخت نظری و تطبیق قرآنی

مسئله «طرف‌های قرارداد» در نظریه قرارداد اجتماعی نه یک پرسش توصیفی، بلکه تعیین‌کننده ساخت هستی‌شناختی سوژه سیاسی و منطق الزام‌آوری قدرت است. اینکه قرارداد میان چه موجوداتی منعقد می‌شود، مستقیماً منشأ اعتبار قدرت، سازوکار انتقال آن، و درنهایت، حق نظارت یا مقاومت را تعیین می‌کند. بنابراین، «طرف‌های قرارداد» یک مؤلفه پارادایمی است که:

الف) جایگاه حاکم (به عنوان مالک، وکیل یا تجلی اراده) را مشخص می‌کند؛
ب) منطق استمرار رابطه سیاسی (بر اساس رضایت مستمر یا تعهد تأسیسی) را تعریف می‌کند؛

پ) سوژه معتبر سیاست (فرد، کل سیاسی یا جامعه انتزاعی) را ترسیم می‌نماید. براین اساس، این مؤلفه‌های تحلیلی در سه نظریه کلاسیک قرارداد اجتماعی به صورت تطبیقی صورت‌بندی شده است. مقایسه قرآنی نیز دقیقاً در نسبت با همین مؤلفه‌ها، برای تبیین تمایز پارادایمی انجام می‌گیرد.

جدول شماره ۴: مؤلفه‌های تحلیلی «طرف‌های قرارداد» در نظریه‌های قرارداد اجتماعی			
مؤلفه تحلیلی	هابز	لاک	روسو
طرف‌های	قرارداد منحصرأ میان	افراد آزاد با یکدیگر برای	هر فرد مستقیماً با کل

۱ منظور از «تعلیق مفهومی اخلاق» وضعیتی است که در آن، الزام اخلاقی مستقل از اراده و توافق انسانی به رسمیت شناخته نمی‌شود و اخلاق در سطحی ابزاری و تابع قرارداد بازتعریف می‌گردد. این امر در تحلیل قرآنی، در تقابل با تلقی پیشینی از قسط و حق الهی قرار می‌گیرد.

اولیه قرارداد	افراد منفرد منعقد می‌شود و حاکم طرف آن نیست (Hobbes, 1996, p. 121).	تشکیل جامعه قرارداد می‌بندند (Locke, 1988, p 95, p. 330).	سیاسی قرارداد می‌بندد (Rousseau, 1997, p. 55).
جایگاه حاکم	حاکم محصول قرارداد و خارج از تعهدات قراردادی است (Hobbes, 1996, p. 123).	حکومت امانت دار و وکیل مشروط جامعه است (Locke, 1988, p. 366).	حاکم تجلی نهادی اراده عمومی و درون قرارداد است (Rousseau, 1997, p. 58).
استمرار رابطه قراردادی	قرارداد صرفاً نقش تأسیسی دارد و استمرار الزام متصور نیست (Hobbes, 1996, p. 120).	قرارداد رابطه‌ای مستمر و قابل فسخ در صورت نقض اعتماد است (Locke, 1988 p. 222-226; p. 411-414).	قرارداد پیوند دائمی و غیر قابل انحلال فرد و کل سیاسی است (Rousseau, 1997, p. 61).
سوژه معتبر سیاست	حاکم یگانه سوژه معتبر قدرت سیاسی است (Hobbes, 1996, p. 124).	فرد صاحب حق طبیعی، سوژه بنیادین سیاست باقی می‌ماند (Locke, 1988, p. 87; p. 327).	کل سیاسی به مثابه حامل اراده عمومی، سوژه سیاست است (Rousseau, 1997, p. 67).

در بحث طرف‌های اولیه، نقد ما به نظر این سه اندیشمند از این نقطه شروع می‌شود که رابطه الزام سیاسی از قرارداد افقی میان انسان‌ها آغاز نمی‌شود؛ بلکه بر میثاقی پیشینی استوار است که پیش از هر کنش تأسیسی انسانی برقرار شده است. این میثاق بر مبنای آیه ۱۷۲ سوره اعراف ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ تبیین می‌شود. انسان‌ها طرف‌های هم‌عرض یک قرارداد سیاسی نیستند، بلکه درون شبکه‌ای از تعهد از پیش موجود عمل می‌کنند. در نتیجه سیاست نه مولد الزام، بلکه ناظر به

فعلیت یافتن الزام است.

در تحلیل ساختاری بحث جایگاه حاکم با وجود تفاوت‌های نظری سه اندیشمند همگی بر این پیش‌فرض بنیادین مشترک‌اند که الزام سیاسی از ارادهٔ انسانی برمی‌خیزد و جایگاه حاکم تابع منطق «تأسیس از پایین» است. در نگاه قرآن، الزام یا مسئولیت پیش از هر قرارداد یا حکومت وجود دارد و منشأ آن در ارادهٔ خداست، نه در توافق انسان‌ها.

بر پایهٔ آیهٔ ۱۰ سورهٔ فتح ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ حاکم نه منشأ الزام است، نه بیرون از آن؛ بلکه خود در موقعیت تعهد مشروط قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۲۷-۳۳۱). در نتیجه حاکم در این پارادایم، نه سرچشمه یا مالک الزام، بلکه «کنشگری ملزم در ساخت الزام پیشاسیاستی» است که اعتبارش به میزان تبعیت فعال از آن سنجیده می‌شود.

در منطق قرارداد اجتماعی، استمرار رابطهٔ قراردادی یا به لحظهٔ تأسیس تقلیل می‌یابد (هابز)، یا به رابطه‌ای مشروط و بازبینی‌پذیر فروکاسته می‌شود (لاک)، و یا به ادغام هویتی فرد در کل سیاسی ارتقا می‌یابد (روسو).

در مقابل، پارادایم قرآنی استمرار مشروعیت سیاسی را نه محصول یک ارادهٔ تأسیسی غیر قابل بازگشت و نه صرفاً تابع رضایت فردی می‌داند، بلکه آن را به سازوکارهای نظارت اجتماعی درون ساختی گره می‌زند؛ سازوکارهایی که ناظر به پاسداشت فعال الزام پیشینی در سپهر عمومی‌اند. دلالت آیهٔ ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ (آل عمران، ۱۰۴) بیانگر تعبیهٔ نهادی «دعوت، اصلاح و مراقبت اجتماعی» در متن جامعه است؛ امری که به تعبیر علامه طباطبایی، مشروعیت را در معرض بازتولید و تصحیح مستمر اجتماعی قرار می‌دهد و آن را از تثبیت صوری و ایستا خارج می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۵-۵۹). بر این اساس، تفاوت پارادایمی چنین صورت‌بندی می‌شود: در نظریات قرارداد اجتماعی، استمرار رابطهٔ قراردادی تابع بقای مفروضات انسانی (تفویض، رضایت، ارادهٔ عمومی) است؛ اما در منطق قرآنی، استمرار مشروعیت تابع فعلیت یافتن مستمر الزام از طریق نظارت اجتماعی نهادینه است.

در نهایت در تحلیل آخرین مؤلفه باید گفت که در منطق پارادایمی قرآن ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (بقره، ۱۴۳)، سوژه معتبر سیاست نه در شخص حاکم متمرکز می‌شود (هابز)، نه در فرد خودبنیاد حقوق‌دار تثبیت می‌گردد (لاک)، و نه در کلّ انتزاعی ادغام‌کننده اراده‌ها مستهلک می‌شود (روسو)، بلکه در قالب جمعی واجد مسئولیت نظارتی و داوری هنجاری صورت‌بندی می‌گردد؛ جمعی که سوژه بودنش نه از مالکیت قدرت یا تأسیس اراده سیاسی، بلکه از شهادت اجتماعی و التزام پیشینی به حق و عدالت ناشی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۵).

۸. پیامدهای هنجاری: آزادی و مقاومت

چارچوب نظری قرارداد اجتماعی صرفاً یک ساختار توصیفی برای انتقال قدرت نیست؛ بلکه مستقیماً معیار هنجاری دو مؤلفه کلیدی سیاست، یعنی آزادی فردی و حق مقاومت، را تعیین می‌کند. نوع رابطه‌ای که هر الگوی قراردادی میان سوژه، قدرت و الزام ایجاد می‌کند (همان‌طور که در بخش ۴ تحلیل شد)، حدود کنش سیاسی و امکان نظارت مردم بر حاکمیت را مشخص می‌سازد. در این بخش، پیامدهای هنجاری مدل قراردادی (با تأکید بر موضع ثانوی آزادی و محاسبه‌پذیر بودن مقاومت) با الگوی قرآنی (با تأکید بر موضع ذاتی آزادی و تکلیف بودن مقاومت) مقایسه می‌شود.

۸-۱. آزادی: از مفهوم مشروط قراردادی تا آزادی عبودی

در نظریه قرارداد اجتماعی، آزادی انسان وابسته به قوانین قرارداد است و نه یک ویژگی درونی یا همیشگی. آزادی تا جایی معتبر تلقی می‌شود که با آزادی دیگران یا با اقتضائات نظم سیاسی در تعارض قرار نگیرد. هابز آزادی را صراحتاً در چارچوب اقتدار مطلق لویاتان تعریف می‌کند؛ بدین معنا که کنش آزاد تنها به حوزه‌هایی محدود است که حاکم در آنها قانونی وضع نکرده باشد (Hobbes, 1996, p. 147). در این تلقی، ترس از فروپاشی نظم و بازگشت به وضع طبیعی، معیار اصلی تحدید آزادی است. لاک نیز حدود آزادی را تا جایی موجه می‌داند که برای صیانت از حقوق طبیعی حیات، آزادی و مالکیت ضروری باشد (Locke, 1988, p. 131; p. 306). در این

چارچوب، محدودیت آزادی بر اساس محاسبه عقلانی سود و زیان فردی و جمعی توجیه می‌شود.

روسو با طرح ایده «اراده عمومی» مدعی است که تبعیت از قانون برخاسته از این اراده به «آزادی حقیقی» می‌انجامد، زیرا فرد از تبعیت از امیال فردی رها می‌شود (Rousseau, 1997, p. 53). با این حال همان‌گونه که وُلف هشدار می‌دهد، این منطق می‌تواند به توجیه تحمیل اراده جمعی بر فرد، به نام رهایی اخلاقی، منتهی شود (Wolff, 2016, p. 89).

در مقابل، قرآن کریم آزادی انسان را نه بر مبنای توافق سیاسی، بلکه در افق عبودیت و غایت‌مندی وجودی صورت‌بندی می‌کند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶).

در این چارچوب، «آزادی عبودی» به معنای رهایی انسان از سلطه هر قدرت یا خواست غیرالهی و جهت‌گیری اراده او به سوی بندگی آگاهانه خداوند است. در این تلقی، آزادی نه به معنای فقدان هرگونه قید، بلکه به معنای رهایی از اسارت نفس، قدرت‌های انسانی و ساختارهای سلطه است و در پرتو التزام به حقیقت و عدالت الهی تحقق می‌یابد. به بیان دیگر، عبودیت الهی در منطق قرآنی نه نفی آزادی، بلکه بنیان‌بخش آن است؛ زیرا با نفی بندگی غیرخدا، امکان شکل‌گیری اراده‌ای مستقل از سلطه‌های انسانی را فراهم می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۲۱۵).

حدود این آزادی ذاتی نه از رهگذر توافق متغیر بشری، بلکه از طریق معیارهای ثابت اخلاقی تنظیم می‌شود؛ چنان‌که در آیه «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف، ۵۶)، هرگونه کنش آزادی‌مدارانه‌ای که به ظلم، تعدی یا اخلال در تعادل اخلاقی اجتماع بینجامد، از دایره مشروعیت خارج می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۷۸).

بدین‌سان، آزادی در منطق قرآنی در موضعی ذاتی و پیشینی قرار دارد؛ درحالی‌که در بسیاری از قرائت‌های قراردادی، آزادی در چارچوب نظم سیاسی تأسیس شده تعریف و محدود می‌شود.

۸-۲. مقاومت: از حق قراردادی تا تکلیف هنجاری

در نظریه قرارداد اجتماعی، «مقاومت» معمولاً در قالب یک حق استثنایی مطرح می‌شود که تنها در صورت نقض آشکار مفاد قرارداد یا تهدید بقا قابل توجیه است. هابز تقریباً هرگونه مقاومت سیاسی را نفی می‌کند و آن را بازگشتی خطرناک به وضعیت طبیعی می‌داند؛ مگر در موارد دفاع مستقیم از جان (Hobbes, 1996, p. 152).

لاک، در مقابل، حق انقلاب را زمانی مشروع می‌شمارد که حکومت به طور نظام‌مند حقوق طبیعی را نقض کرده باشد (Locke, 1988, p. 243-426). در این وضعیت، مردم خود مرجع تشخیص نقض قرارداد هستند. روسو نیز هرچند مقاومت مستقیم را صورت‌بندی نمی‌کند، اما بر ضرورت اصلاح قوانین ناسازگار با اراده عمومی تأکید دارد (Rousseau, 1997, Book III, Ch. 2; Book IV, Ch. 18).

نقد‌های معاصر، به‌ویژه نزد اسکنلون و داروال، نشان می‌دهد که حق مقاومت در این چارچوب‌ها عمدتاً بر تشخیص فردی یا محاسبه سود و زیان استوار است؛ امری که می‌تواند به بی‌ثباتی هنجاری و ابهام در حدود مشروعیت مقاومت بینجامد (Scanlon, 1998, p. 293; Darwall, 2006, p. 245). ازاین‌رو، حفظ نظم سیاسی در منطقی قراردادی غالباً مستلزم مهار و کنترل اشکال مقاومت تلقی می‌شود. در مقابل در منطق قرآنی، مقاومت نه به مثابه یک حق اختیاری، بلکه به عنوان یک تکلیف هنجاری فهم می‌شود که در واکنش به انحراف قدرت از چارچوب مسئولیت خود فعال می‌گردد (با اتکا به بخش‌های ۲ و ۳).

این دگرگونی مفهومی به روشنی در آیه ۱۱۳ سوره هود صورت‌بندی شده است: ﴿وَلَا تَزْكُتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾.

این آیه سکوت و همراهی منفعلانه با ستم را کنشی هنجارشکنانه قلمداد می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۷۶). «زکون» در این چارچوب، صرفاً فقدان کنش سیاسی نیست، بلکه نوعی مشارکت غیرمستقیم در استمرار بی‌عدالتی به شمار می‌آید.

بدین ترتیب، تفاوت بنیادین دو پارادایم روشن می‌شود:
در منطق قراردادی، مقاومت حقی اختیاری، تنش‌زا و بالقوه بی‌ثبات‌کننده نظم است؛

در منطق قرآنی، مقاومت تکلیفی هنجاری است که شرط امکان و استمرار نظم عادلانه محسوب می‌شود؛ زیرا سکوت در برابر ظلم خود عامل اصلی فرسایش مشروعیت و تثبیت بی‌عدالتی است. مقاومت مسئولانه، در این معنا، سازوکاری درونی برای صیانت از نظم مشروع است، نه تهدیدی برای آن.

۹. شرط‌های اعتبار قرارداد اجتماعی در منطق قرآنی

در این مقاله، «اعتبار قرارداد» صرفاً به معنای تحقق توافق یا اطاعت معرفت‌شناختی از آن نیست، بلکه ناظر به برخورداری قرارداد از شرایطی است که آن را به‌طور هنجاری الزام‌آور می‌سازد. قراردادی معتبر تلقی می‌شود که هم بتواند منشأ تعهد سیاسی باشد و هم معیار داوری دربارهٔ حدود، نقد و نقض‌پذیری قدرت را در خود به‌همراه داشته باشد. از این منظر، اعتبار قرارداد تابع دو شرط بنیادین است: صورت‌بندی رضایت و نوع عقلانیت حاکم بر قرارداد.

رضایت تنها هنگامی در اعطای اعتبار ایفای نقش می‌کند که آزاد، آگاهانه و برخوردار از اصالت هنجاری باشد و صرفاً بر اضطراب، ترس یا مصلحت‌سنجی ابزاری استوار نشود. همچنین عقلانیتی که به محاسبهٔ سود و زیان فروکاسته شود، قرارداد را به تمهیدی اجرایی برای مدیریت نظم تقلیل می‌دهد؛ درحالی‌که عقلانیت هنجاری، با پیش‌بینی امکان داوری اخلاقی و مقاومت موجه در برابر قدرت، قرارداد را در سطح الزام پایدار نگه می‌دارد. این تعریف چارچوب تحلیل تطبیقی قرارداد اجتماعی و منطق قرآنی در این بخش را شکل می‌دهد.

۹-۱. گذار از رضایت ابزاری به رضایت هنجاری

در نظریه‌های کلاسیک قرارداد اجتماعی، رضایت آزادانه^۱ سنگ بنای مشروعیت قدرت سیاسی تلقی می‌شود؛ هرچند مبنای این رضایت در میان

نظریه پردازان یکسان نیست. هابز رضایت را محصول وضعیت طبیعی ای می‌داند که ترس از مرگ خشونت بار، انسان‌ها را به واگذاری حق طبیعی به اقتدار متمرکز لویاتان وامی‌دارد؛ رضایتی که اگرچه ناشی از ترس است، اما مبنای الزام‌آور حاکمیت محسوب می‌شود (Hobbes, 1996, p. 109-113).

لاک بر رضایتی صریح یا ضمنی تأکید می‌کند که باید از وضعیت طبیعی آزادی و برابری افراد سرچشمه بگیرد و تنها در چنین صورتی می‌تواند منشأ مشروعیت حکومت باشد (Locke, 1988, p. 52-54; p. 95-99).

روسو با تمایز نهادن میان «اراده همگان» و «اراده عمومی»، مشروعیت را وابسته به مشارکت آزادانه شهروندان در شکل‌گیری اراده‌ای می‌داند که معطوف به خیر مشترک است و از جمع جبری منافع فردی فراتر می‌رود (Rousseau, 1997, Book I, p. 49-53; Book II, p. 69-72).

در منطق قرآنی، رضایت در افقی گسترده‌تر از انتخاب صرفاً انسانی صورت‌بندی می‌شود. در منطق قرآنی، قرآن رضایت را در افقی گسترده‌تر از انتخاب صرفاً انسانی صورت‌بندی می‌کند و با اتکا به مبانی تثبیت‌شده انسان‌شناختی و وحیانی، مبنای عینی برای تمایز میان رضایت اصیل و رضایت صوری فراهم می‌آورد.

جدول شماره ۵: الگوهای رضایت در منطق قرآنی		
نوع رضایت	آیه قرآنی	توضیح تفسیری
رضایت مبتنی بر فطرت	«فَطَرْتُ اللَّهَ الْتَّي فَطَرُ النَّاسِ عَلَيْهَا» (روم، ۳۰)	رضایت زمانی واجد اعتبار هنجاری است که با جهت‌گیری فطری انسان هم‌ساز باشد. ازاین‌رو، رضایتی که در تعارض با فطرت تحقق یابد، صرفاً رضایتی صوری است و توان ایفای نقش در اعطای مشروعیت را ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۴۳).
عدم اعتبار رضایت اکثریت جاهل	«وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (انعام، ۱۱۷)	اکثریت عددی به‌خودی‌خود معیار حقانیت و مشروعیت نیست؛ زیرا رضایت اکثریت ممکن است متأثر از جهل، تقلید یا پیروی از هوای نفس باشد. ازاین‌رو، رضایت جمعی تنها در صورتی معتبر است که

	۱۱۶)	متکی به علم و هدایت الهی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۸۹).
رضایت مشروط به رضایت الهی	«رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (مائده، ۱۱۹)	اعتبار هر رضایت و پیمان انسانی منوط به قرار گرفتن در افق رضایت الهی است. رضایت انسان هنگامی واجد ارزش هنجاری است که پاسخ مثبت به هدایت و اراده تشریعی خداوند باشد. بنابراین رضایت الهی افق نهایی سنجش مشروعیت رضایت بشری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۵۷).
رضایت ایمانی ولایی (نمونه غدیر)	«الْأَشْتُ أُولَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» (حدیث غدیر، مستند قرآنی به احزاب، ۶)	در واقعه غدیر، رضایت مردم به ولایت پیامبر (ص) صرفاً رضایت سیاسی یا قراردادی نیست، بلکه اقرار به تداوم ولایت الهی در ساخت نظم اجتماعی است. نور الثقلین این رضایت را «رضایت مبتنی بر ایمان» و ناظر به پذیرش مرجعیت الهی در عرصه سیاست تفسیر می کند (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۲۱).

بر این اساس، تفاوت بنیادین دو پارادایم آشکار می شود: در نظریه قرارداد اجتماعی، رضایت منشأ مشروعیت است؛ در منطق قرآنی، مشروعیت معیار سنجش رضایت است.

۲-۹. تعارض پارادایم های عقلانیت سیاسی

عقلانیت ابزاری^۱ هسته مشترک نظریه های کلاسیک قرارداد اجتماعی را شکل می دهد و کنش سیاسی را بر مبنای محاسبه سود و زیان فردی توضیح می کند. هابز «قوانین طبیعت» را نه قواعد اخلاقی، بلکه احکام عقل ابزاری می داند که هدف آنها صیانت از بقا از طریق واگذاری حقوق به اقتدار متمرکز است (Hobbes, 1996, p. 87-). (95)

1 instrumental rationality

لاک نیز هرچند وضعیت طبیعی را اخلاقی تر تصویر می‌کند، تأسیس حکومت را نتیجه داورى عقلانى برای بیشینه‌سازی حفاظت از منافع فردى - حیات، آزادى و مالکیت - می‌داند (Locke, 1988, p. 87-89; p. 350-353).

این منطق در نظریه‌های مدرن انتخاب عقلانى به صورت فرمالیزه ادامه می‌یابد؛ جایی که عقلانیت معادل بیشینه‌سازی مطلوبیت تحت قیود تعریف می‌شود (Elster, 1986, p. 1-4; Coleman, 1990, p. 13-17).

در مقابل، قرآن کریم عقلانیت سیاسى را در افقى هنجارى الهى صورت‌بندى می‌کند:

جدول شماره ۶: ویژگی‌های عقلانیت در منطق قرآنى			
محور تحلیلى	بیان قرآنى	تبیین تفسیرى	دلالـت نظرى
عقل به مثابه نور الهى	﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (مائده، ۱۵)	در مجمع البیان، عقل «حجت باطنی» معرفی می‌شود که انسان را به سوى حق هدایت می‌کند، نه صرف ابزار محاسبه (طبرسى، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۱۴).	عقل منشأ الهى دارد و معیار هدایت است. عقلانیت از جنس نور است، نه صرف توان تحلیل ابزاری.
تمایز عقل از تفکر ابزاری	﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (بقره، ۴۴) ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (انعام، ۵۰)	ابن عاشور تعقل را «اندیشیدن در آیات الهى برای کشف حقیقت وجود» می‌داند، نه محاسبه سود و زیان دنیوى (طاهر بن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۵۶).	قرآن میان تعقل و وحى محور و تفکر صرفاً مادی تمایز معرفت‌شناختى قائل است.
عقل جمعى مقید به وحى	﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ﴾ (آل عمران، ۱۵۹)	علامه طباطبایى عقل جمعى را تنها در صورت اتصال به وحى معتبر می‌داند و هشدار می‌دهد که اجماع فاقد نور وحى می‌تواند به ضلالت جمعى بینجامد (طباطبایى، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۷۸).	مشروعیت عقل جمعى مطلق نیست. عقلانیت اجتماعى نیازمند معیار فراتجربى وحى است.

نمونه تاریخی عقلانیت الهی در سیاست	﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (بقره، ۲۴۷)	تفسیر نمونه این آیه را دلالت گر معیار الهی عقلانیت در رهبری می داند: علم و شایستگی، نه ثروت یا قدرت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۸۹).	عقلانیت سیاسی در قرآن بر شایستگی علمی اخلاقی استوار است، نه محاسبات سودمحور جمعی.
---	---	---	---

در پارادایم قرارداد اجتماعی، اعتبار قرارداد بر رضایت محاسبه گرانه و عقلانیت ابزاری استوار است. از این رو نظم سیاسی محصول تصمیمات خودبنیاد کنشگران و فاقد تعهد اخلاقی پیشینی است. «مراد از تعهد اخلاقی پیشینی، الزامی است که پیش از قرارداد و مستقل از رضایت کنشگران بر آنان بار می شود.» در مقابل، منطق قرآنی اعتبار قرارداد را مشروط به رضایت هنجاری منطبق با فطرت و وحی و عقلانیت هدایت محور می داند.

بنابراین فاصله دو پارادایم نه در میزان عقلانیت یا سطح رضایت، بلکه در منشأ، غایت و نقش هنجاری آنهاست: عقل ابزاری سودمحور در برابر عقل هنجاری هدایت محور.

نتیجه گیری

این مقاله سهم نظری خود را در بازاندیشی مبانی مشروعیت سیاسی از خلال گفتگوی انتقادی میان نظریه قرارداد اجتماعی کلاسیک و جهان بینی قرآنی صورت بندی می کند. نوآوری مقاله نه در ارائه مدلی نهادی، بلکه در جابه جایی سطح مناقشه نظری از سطح کارکردی و هنجارهای ثانوی، به ساحت مفروضات انسان شناختی، هستی شناسی قدرت و منزلت اخلاق پیشاسیاستی است. مقاله نشان می دهد که هابز، لاک و روسو علی رغم اختلافات بنیادین، در یک پیش فرض پارادایمی مشترک سهیم اند: امکان تأسیس الزام سیاسی از طریق اراده انسانی در غیاب یک نظم هنجاری پیشینی. اهمیت این بازخوانی در آن است که نقد را از مقایسه پاسخ ها، به نقد خود پرسش مؤسس قرارداد اجتماعی منتقل می کند و بدین وسیله افق گفتگو را از درون مدرنیته به بیرون از آن می گشاید.

مقاله استدلال می‌کند که وضعیت طبیعی در نظریه قرارداد اجتماعی، نقش یک تعلیق مفهومی را ایفا می‌کند که امکان سیاست‌ورزی خودبنیاد را فراهم می‌سازد. در برابر، منطق قرآنی با نفی وضعیت فاقد هدایت و تکلیف، نشان می‌دهد که اخلاق و الزام نه محصول سیاست، بلکه شرط امکان معناداری آن‌اند. این جابه‌جایی نسبت اخلاق و سیاست را از رابطه‌ای مولد-مولود به رابطه‌ای مشروط‌کننده بازتعریف می‌کند.

نوآوری مرکزی مقاله در صورت‌بندی مشروعیت نه به عنوان برساخته رضایت یا کارآمدی، بلکه به مثابه موقعیتی امانی و مشروط به تحقق قسط است. در این چارچوب، قدرت فاقد ارزش ذاتی است و تنها در نسبت با عدالت و پاسخ‌گویی معنا می‌یابد. این خوانش، امکان نظری‌گذار از «مشروعیت ارادی» به «مشروعیت هنجاری پیشینی» را فراهم می‌سازد.

این پژوهش نشان می‌دهد که صورت‌بندی‌های کلاسیک قرارداد، یا به انحلال مسئولیت فردی در اقتدار می‌انجامند یا به تقلیل آن به رضایت ابتدایی. در مقابل با تکیه بر مفاهیم استخلاف و ابتلاء، کنش سیاسی به مثابه میدان مسئولیت مداوم و غیر قابل واگذاری فهم می‌شود. از این منظر، حاکم «دارنده قدرت» نیست، بلکه «امین در موقعیت آزمون» است.

یکی از دستاوردهای مفهومی مقاله تفکیک صریح میان رضایت به مثابه واقعه اجتماعی و رضایت به مثابه معیار مشروعیت است. مقاله نشان می‌دهد که در الگوی قرآنی، رضایت تنها در صورتی واجد اعتبار است که در افق عقلانیت هدایت‌محور و اخلاق پیشینی معنا یابد. این تفکیک، مبنای نظری نقد ایده «اکثریت مشروعیت‌ساز» را بدون لغزش به نخبه‌گرایی فراهم می‌کند. مقاله با عبور از تلقی قراردادی آزادی و واگذار شده و مقاومت استثنایی نشان می‌دهد که در منطق قرآنی، آزادی ریشه در نسبت انسان با حقیقت دارد و مقاومت در برابر انحراف قدرت از عدالت، بخشی از سازوکار حفظ نظم هنجاری است. بدین‌سان، مقاومت از حالت واکنشی و مصلحت‌سنج خارج شده و به کنشی قاعده‌مند در درون نظم مشروع تبدیل می‌شود.

درنهایت، مقاله الگویی روشمند برای گفتگوی نظری میان سنت قرآنی و نظریه سیاسی مدرن ارائه می‌دهد که نه به ترجمه مفاهیم دینی به زبان نهادی فروگاسته می‌شود و نه از سنجش‌پذیری فلسفی فاصله می‌گیرد. این رویکرد، امکان ورود الهیات هنجاری به مباحث نظری معاصر را به مثابه منبع تولید نظریه، نه صرفاً موضوع مطالعه، فراهم می‌سازد.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آصفی، محمد مهدی. (بی‌تا). قرارداد اجتماعی در اسلام. معارف جعفری. شماره ویژه. ص ۲۷-
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/413010>. ۳۷
۲. جلالی، کاظم. (۱۳۷۲). بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی و اسلام. استاد راهنما: محمود سریع‌القلم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه امام صادق (ع). دانشکده علوم سیاسی و معارف اسلامی. رشته علوم سیاسی.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵؛ ۱۳۸۶). تفسیر تسنیم. ج ۷؛ ۱۲. قم: اسراء.
۴. حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. ج ۳. قم: اسماعیلیان.
۵. صالحی هفشجانی، محمد حسن. (۱۴۰۰). کاربست تحلیلی مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه قرارداد اجتماعی (با تأکید بر هابز، لاک و روسو). استادان راهنما: عبدالحسین خسروپناه و محمد هادی امین‌ناجی. رساله دکتری تخصصی. دانشگاه پیام نور استان تهران. مرکز پیام نور تهران جنوب. گروه الهیات و معارف اسلامی.
۶. صالحی هفشجانی، محمد حسن؛ خدري، سارا. (۱۴۰۳). کاربست مبانی انسان‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی در نظریه قرارداد اجتماعی جان لاک. مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی. ۹۸. ص ۱۵۹-۱۷۸. https://ksiu.nahad.ir/article_1264.html
۷. طاهر بن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. ج ۱. بیروت: فرهنگ نشر نو.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۴؛ ۵؛ ۷؛ ۱۰؛ ۱۱؛ ۱۲؛ ۱۵؛ ۱۶؛ ۱۸؛ ۱۹. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ج ۳؛ ۴. بیروت: دار المعرفة.
۱۰. کلانتر نیستانکی، محمدرضا. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی بیعت در اسلام و نظریه قرارداد اجتماعی.

استاد راهنما: حمید صالحی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبائی. دانشکده حقوق و علوم سیاسی. گروه علوم سیاسی.

۱۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). انسان و سرنوشت. تهران: صدرا.

۱۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. ج ۲؛ ۹؛ ۱۶. تهران: دار الکتب الإسلامية.

13. Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
14. Braun, V., & Clarke, V. (2019). Reflecting on reflexive thematic analysis. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 11(4), 589–597. <https://doi.org/10.1080/2159676X.2019.1628806>
15. Coleman, J. S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Harvard University Press.
16. Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Harvard University Press.
17. Elster, J. (1986). *Rational Choice*. New York University Press.
18. Guest, G., MacQueen, K., & Namey, E. (2012). *Applied Thematic Analysis*. SAGE.
19. Habermas, J., & Ratzinger, J. (2006). *The dialectics of secularization: On reason and religion* (B. McNeil, Trans.). Ignatius Press.
20. Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge University Press.
21. Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1651).
22. Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government* (P. Laslett, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1689).
23. Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press.
24. Rawls, J. (1999). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
25. Rousseau, J.-J. (1997). *The Social Contract and Other Later Political Writings* (V. Gourevitch, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1762).
26. Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Harvard University Press.
27. Simmons, A. J. (2001). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton University Press.
28. Wolff, J. (2016). *An Introduction to Political Philosophy* (3rd ed.). Oxford University Press.