بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی

معرفت فرهنگی اجتماعی

سال هفدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸، پاییز ۱۴۰۵

اعضای هیئت تحریریه

حسین بستان
دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

کریم خان‌محمدی
استاد گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم

حسن خیری
دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی قم

محمود رجبی
استاد مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین
استاد گروه جامعه‌شناسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد فولادی‌وندا
دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجید کافی
دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

نعمت‌الله کرم‌اللهی
دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم

جواد سلیمانی‌امیری
استاد گروه تاریخ مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،
مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، اداره کل نشریات تخصصی
تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۴ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ ـ دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)
صندوق پستی ۴۳۳۳ـ۳۷۱۸۵
www.iki.ac.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:
sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

بر اساس آیین نامه نشریات علمی مصوب ۱۳۹۸/۰۲/۰۱کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) از شماره ۵۶ حائز رتبه «**علمی ب**» گردید.
به استناد ماده واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۷۰۸ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شمارهٔ ۳ حائز رتبهٔ «**علمی ـ پژوهشی**» گردید.

مدیر مسئول
حمید پارسانیا
سردبیر
سیدحسین شرف‌الدین
مدیر اجرایی
علی آقامحمدی
صفحه‌آرا
مهدی دهقان
ناظر چاپ
حمید خانی
چاپ
زمـزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:
www.nashriyat.ir
شاپا الکترونیکی: ۸۳۰۸-۲۹۸۰

اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

معرفت فرهنگی اجتماعی، نشریه‌ای علمی در حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی است که به صورت فصل‌نامه و برای نیل به اهداف ذیل انتشار می‌یابد:

۱. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌های جامعه‌شناسی غربی؛

۲. معرفی بنیان‌های معرفتی جامعه‌شناسی اسلامی؛

۳. نظریه‌پردازی در تبیین واقعیت‌های اجتماعی تاریخی مبتنی بر مبانی معرفتی اسلام؛

۴. ارائه تبیین‌های جامعه‌شناختی از مسائل و آسیب‌های اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛

۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های جامعه‌شناختی از آموزه‌های اجتماعی اسلام؛

۶. روش‌شناسی استنباط نظریه‌های جامعه‌شناختی از منابع اسلامی؛

۷. احیای میراث اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛

۸. اصلاح و بازسازی نظریه‌های جامعه‌شناسی غربی با رویکرد تهذیبی.

ضمن استقبال از یافته‌ها و دستاوردهای علمی اندیشمندان در حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی، در قالب مقالات، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: http://nashriyat.ir ارسال فرمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی ـ تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.

۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به http://nashriyat.ir ارسال نمایید.

۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.

۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.

۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.

۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدّمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادلّه، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.

۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژهٔ کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدّمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنهٔ اصلی: در سامان‌دهی بدنهٔ اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف ـ ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب ـ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج ـ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د ـ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدّماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین‌متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ وامکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

تحلیل انتقادی از رویکرد استثماری تمدن مدرن بر اساس نظریهٔ استخدام علامه طباطبائی با تأکید بر جنگ دوازده روزه / ۷
صادق گلستانی

جایگاه مفهوم قدرت و منطق تحول تاریخی در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی از خلال نقد و بررسی آرای میشل فوکو / ۲۷
محمدرضا قائمی‌نیک

ملاک صحت در علوم اجتماعی اسلامی / ۵۱
سیدسعید زاهد زاهدانی

علم اجتماعی دینی و نیازهای انسانی / ۷۱
سیدحسین شرف‌الدین

تقابل «انسان اقتصادی» نیولیبرال با «انسان خلیفةالله» در الگوی تربیتی شهید صدر / ۹۹
مریم السادات طباطبایی حصنی / اکبر رهنما / محسن فراهانی فرهمینی

بررسی زمینه‌های اقتصادی و سیاسی انحرافات اجتماعی نخبگان / ۱۱۳
غلامرضا شفق

چیستی عدالت جنسیتی؛ نگاهی تطبیقی به اندیشهٔ اسلامی و غربی / ۱۳۱
مهدی شجریان

Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii _____ **2026, Vol. 17, No. 4, 7-26**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatefarhangi.2026.5003169

20.1001.1.20088582.1405.17.4.5.7

A Critical Inquiry into the Exploitative Paradigm of Modern Civilization Grounded in 'Allameh Tabataba'i's Theory of Instrumental Subjugation: With Special Reference to the Twelve-Day War*

Ṣadeq Golestani / Assistant Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute golestani@iki.ac.ir

Received: 2025/11/16 - **Accepted:** 2026/02/24

Abstract

The behavior of the West toward vulnerable societies has perpetually been grounded in a utilitarian, domineering, and colonial paradigm. This modality has been pursued through a multiplicity of instruments, including warmongering, economic sanctions, media propaganda, and international institutions. This confrontation applies even more to the Islamic Republic because of its paradigmatic conflict with liberal democracy, which has continued throughout the forty years of the Revolution and reached its peak in the Twelve-Day War. The objective of this study is to analyze the governing logic of this approach within the framework of the theory of istikhdām (instrumental subjugation). It is structured around the following inquiry: What is the governing logic underlying Western conduct in its confrontation with the Islamic Republic of Iran, and how can it be explicated through 'Allameh Tabataba'i's theory of istikhdām? The findings indicate that Western civilization rests upon the natural dimension of the human existential structure, thereby engendering a social character grounded in istikhdām (instrumental subjugation). Consequently, the exploitative paradigm of the West cannot be interpreted independently of its civilizational matrix, nor can it be reduced to the conduct of certain political and social leaders or restricted to particular historical epochs. According to the theory of istikhdām, this approach will persist unless confronted by a rival; it is solely the counterbalance of power and the imposition of reciprocal costs that can deter the West's instrumentalizing approach. Otherwise, no software-based, rational, or sacred logic can halt it or compel the West to engage in cooperation and empathetic agency.

Keywords: Western Civilization, Istikhdām (Instrumental Subjugation), Social Character, Socialization, Barbarism.

* This paper was presented at "the International Conference on Islamic Humanities" commemorating 'Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi.

معرفت فرهنگی اجتماعی ——— سال هفدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸، پاییز ۱۴۰۵، ص ۷ ـ ۲۶

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5003169

dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.5.7

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی از رویکرد استثماری تمدن مدرن بر اساس نظریهٔ استخدام علامه طباطبائی با تأکید بر جنگ دوازده روزه*

صادق گلستانی / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ golestani@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۲/۰۵

چکیده

رفتار غرب در قبال جوامع ضعیف، همواره مبتنی‌بر الگویی منفعت‌طلبانه و سلطه‌جویانه و استعماری بوده است. این شیوه با استفاده از ابزارهای مختلفی چون جنگ‌افروزی، تحریم‌های اقتصادی، تبلیغات رسانه‌ای و حتی نهادهای بین‌المللی پیگیری شده است. این مواجهه نسبت به جمهوری اسلامی به دلیل تقابل پارادایمی با لیبرال دموکراسی مصداق بیشتری دارد که در طول ۴۰ سال انقلاب ادامه یافته است و در جنگ دوازده روزه به اوج خود رسیده است. هدف این پژوهش، تحلیل منطق حاکم بر این رویکرد، در چارچوب نظریهٔ استخدام است و در پاسخ به این پرسش سازمان می‌گیرد: منطق حاکم بر رفتار غرب در مواجهه با جمهوری اسلامی ایران چیست و چگونه می‌توان آن را در چارچوب نظریهٔ استخدام علامه طباطبائی تبیین کرد؟ یافته‌ها از این قرار است که تمدن غرب بر بعد طبیعی ساختار وجودی انسان تکیه دارد و شخصیت اجتماعی مبتنی‌بر استخدام را تحویل می‌دهد. بنابراین رویکرد استثماری در غرب را نمی‌توان جدای از این تمدن تفسیر کرد و آن را به رفتار برخی رهبران سیاسی و اجتماعی و یا به برخی دوره‌های تاریخی مستند کرد. این رویکرد مطابق نظریهٔ استخدام تا وقتی ادامه می‌یابد که هماوردی فراروی آن قرار نگیرد و تنها هماورد قدرت و تحمیل هزینهٔ متقابل است که مانع رویکرد استخدام‌گرایانهٔ غرب می‌شود و گرنه هیچ منطق نرم‌افزاری عقلانی و قدسی نمی‌تواند آن را متوقف کند و غرب را به تعاون و کنشگری همدلانه وادارد.

کلیدواژه‌ها: تمدن غرب، استخدام‌گری، شخصیت اجتماعی، جامعه‌پذیری، توحش.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی‌ؒ» ارائه شده است.

مقدمه

مطالعهٔ مواجههٔ جهان غرب با ملل دیگر، به‌ویژه جهان اسلام، درس‌های مهمی دربارهٔ رفتارشناسی و دیدگاه‌های نظری جهان غرب به ما می‌آموزد. رفتار غرب نسبت به ملل مختلف، طی تاریخ طولانی، بر اساس استعمارگری و تلاش برای تسلط بر منابع و فرهنگ‌های دیگر بوده است.

غرب، با بهره‌گیری از امپراتوری رسانه‌ای، همواره تلاش کرده است تا چهره‌ای دلپذیر و انسانی از خود به نمایش بگذارد، اما رابطهٔ او با جهان غیرغربی، واقعیت دیگری را نشان می‌دهد. تحمیل جنگ‌ها، قتل‌عام‌ها، غارت منابع کشورهای دیگر، و به اسارت بردن شرافت، کرامت، جان و مال ملت‌ها، نمونه‌هایی از این واقعیت است. تاریخ شواهد بسیاری از این رفتار را در اختیار ما قرار می‌دهد؛ همچنان که برخی از متفکران نیز به آن اشاره کرده‌اند. این شیوهٔ رفتاری و راهبرد استعماری نسبت به جوامع دیگر، همواره از سوی غرب پیگیری شده و در جهان کنونی نیز از طریق ابزارهای نوینی چون نظام مالی جهانی، رسانه‌های بین‌المللی و حتی نهادهای حقوق بشری ادامه یافته است. امروزه این رویکرد با قدرت نرم ترکیب شده و تحت پوشش شعارهایی چون دموکراسی، آزادی و حقوق بشر، توجیه و مشروعیت یافته است. این مسئله را می‌توان در مواجههٔ غرب با ایران و انقلاب اسلامی نیز به‌وضوح مشاهده کرد.

انقلاب اسلامی، نقطهٔ عطفی در تاریخ تحولات بشر در قرون اخیر به‌شمار می‌آید و در تقابل تاریخی با راهبرد استعماری غرب به وجود آمده است. این رویداد عظیم تاریخی، برخلاف انتظارات نظریه‌پردازان غربی که افول دین در عصر مدرن را پیش‌بینی کرده بودند، با محوریت دین به وقوع پیوست و نشان داد که دین نه به‌عنوان امری تبعی، حاشیه‌ای و روبنایی، بلکه به‌عنوان یک واقعیت بنیادین، می‌تواند محرک اصلی تغییرات اجتماعی و سیاسی بزرگ باشد. این انقلاب، با ارائهٔ الگویی از زیست اجتماعی مبتنی‌بر بنیادهای معرفتی و ارزش‌های اسلامی، چالشی اساسی برای پارادایم مسلط لیبرال دموکراسی در سطح جهان پدید آورد.

در واقع، انقلاب اسلامی الگویی از زیست اجتماعی متضاد با الگوی زیست اجتماعی لیبرال دموکراسی که طی قرن‌ها توانسته بود سیطرهٔ خود را بر جوامع انسانی و به‌طور خاص جهان اسلام تثبیت کند، به جهانیان معرفی کرد.

مطابق نگاه غرب که به برتری مطلق خود می‌اندیشد، لیبرال دموکراسی نقطهٔ طلایی آرمان بشری است و هرگونه پیشرفت را می‌توان و باید از این رهگذر تأمین کرد. ازاین‌رو هر الگویی که خارج از این چارچوب شکل گیرد، تهدیدی وجودی برای منافع و برتری غرب تلقی می‌شود. دلیل این کینه‌توزی غرب را می‌توان در همین نگاه پارادایمی جست‌وجو کرد. هرگونه پیشرفتی که خارج از پارادایم لیبرال دموکراسی غرب باشد ـ غربی که آن را به‌عنوان الگوی زیست برتر جهانی معرفی کرده است و از طریق آن نفوذ و سلطهٔ فرهنگی خود را بر جوامع اسلامی گسترش و تثبیت کرده ـ مانعی جدی به‌شمار می‌آید.

ازاین‌رو پیشرفت جامعهٔ ایرانی در چارچوب الگویی دینی و نظام سیاسی برخاسته از دین که در تقابل آشکار با نظام سکولار لیبرال دموکراسی قرار دارد، در زمینه‌های سیاسی، بهداشتی، صنعتی، نظامی و...، زنگ خطری جدی برای هژمونی غرب محسوب می‌شود، به‌ویژه زمانی که این نوع از پیشرفت در جهان اسلام رسوخ کرده و مقبولیت یابد، معادل زلزله‌ای خواهد بود که ارکان هژمونی غرب را به لرزه درمی‌آورد.

بنابراین ادعاهای حقوق بشری و شعارهای آزادی‌خواهانه، دفاع از زنان، اقلیت‌ها و مواردی از این دست، بهانه‌هایی برای مقابله با این الگوی زیست جدید به‌شمار می‌آیند که به جهان، به‌ویژه جوامع اسلامی، معرفی شده است. موضوع هسته‌ای و مذاکرات مربوط به آن نیز آخرین حربهٔ تبلیغاتی در سلسلهٔ توطئه‌های غرب محسوب می‌شود.

جنگ دوازده روزهٔ که توسط رژیم صهیونیستی و با تشویق و حمایت کامل غرب بر کشور ما تحمیل شده است، مصداق روشنی از همین واقعیت است. این جنگ تحمیلی بر ضد ایران در شرایطی اتفاق افتاد که غرب، بحث دیپلماسی و گفت‌وگو را برای مسائل مورد مناقشه با جمهوری اسلامی مطرح می‌کرد و در همین راستا جلسه‌های مشترک مذاکره بین آنان انجام شده و در اثنای همین گفت‌وگو، کشور ما مورد حملهٔ وحشیانهٔ نمایندهٔ غرب قرار گرفت و پس از طی دوازده روز که با پاسخ قاطع جمهوری اسلام همراه بود، با پیشنهاد و اصرار غرب به آتش‌بس انجامید.

رفتارشناسی غرب را می‌توان در قالب نظریه‌های مختلف پی‌گرفت و به نظر می‌رسد نظریهٔ اجتماعی علامه طباطبائی در *المیزان* ظرفیت بالایی در فهم و تحلیل این مقوله داشته باشد.

نظریهٔ استخدام بر پایهٔ اجتماعی بودن فطری انسان شکل گرفته است؛ به این معنا که اصل زیست اجتماعی را به مهندسی خلقت مستند می‌سازد و سیر حرکت انسان به سمت جامعه و تن دادن وی به الزامات اجتماعی و پذیرش قواعد اجتماعی و تمکین در برابر عدالت و تعاون اجتماعی را در ابعاد وجودی وی جست‌وجو می‌کند.

ابعاد وجودی انسان را دو بخش طبیعی و فطری شکل می‌دهد. فطرت به ابعاد متعالی انسان نظر دارد و ویژگی‌های متمایز با انسان را نمایش می‌گذارد، پذیرش تعادل و تعاون و عدالت اجتماعی و پرهیز از ظلم و استثمار دیگران در مقابل میل و شوق به ایثار و انفاق و گذشت، از فطرت تغذیه می‌کند، اما ساحت طبیعی انسان که در ادبیات روان‌شناسان به غریزه شناخته می‌شود، تنها بر وجوه این‌جهانی و بر شهوت و غضب تأکید دارد که مشترک بین انسان و حیوان است. این ویژگی افسون‌خواهی و برتری‌طلبی و استثمار و استعمار و تجاوز به حقوق دیگران و مصادرهٔ آن در راستای منافع فردی را پیگیری می‌کند. نوع تربیت فردی و اجتماعی انسان و جهت‌گیری سلوکی و جامعه‌پذیری متفاوت و نوع تکوین شخصیت وی و غلبهٔ هریک از آن دو بعد وجودی وی، زمینهٔ رفتار ویژه‌ای را در زندگی جمعی و در تعامل با دیگران فعال می‌کند. به بیان دیگر، مسئلهٔ ذکرشده افزون بر آنکه رفتار اجتماعی متفاوت را ایجاد می‌کنند، بلکه در شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی و نظام‌های سیاسی متفاوت نیز اثر دارند.

نظریهٔ استخدام به این معناست که انسان بر اساس طبیعت خود این خوی را دارد و اگر تعاون می‌کند به خاطر ضرروت‌های اجتماعی است که جامعه بر آن تحمیل می‌کند. در واقع، هرچند فطرت وی آن را می‌پذیرد، ولی در راستای ضرورت‌های اجتماعی آن را می‌فهمد و بدان گردن می‌نهد.

جامعه‌ای که بر اساس این عقلانیت سازمان یافته باشد و فرهنگ برآمده از آن را نهادینه سازد، حیوان اجتماعی است و در تعامل با دیگران، به تعاون و عدالت، توحش و استثمار را طبیعی می‌بیند و این عقلانیت اساساً راه توحش و استعمار را بازمی‌گذارد. به بیان دیگر، این ساختار سیاست‌های سلطه‌جویانه و استثمارگرایانه را نسبت به جوامع دیگر تعقیب می‌کند. بنابراین آیندهٔ زیست اجتماعی انسان در گرو این واقعیت است که کدام‌یک از ابعاد وجودی انسان در سیر جامعه‌پذیری شکل‌گیری شخیصت اجتماعی و تکوین ساختار اجتماعی غلبه می‌یابد.

این پژوهش بر آن است رفتارشناسی غرب نسبت به دیگر جوامع و به‌طور خاص جنگ دوازده روزه را در بستر نظریهٔ استخدام *المیزان* تبیین کند و به این پرسش پاسخ بدهد که شیوهٔ تعامل غرب با دیگر جوامع قوی و ضعیف بر اساس چه منطقی سازمان گیرد و چگونه می‌توان در بستر نظریهٔ استخدام آن را تحلیل کرد.

نظریهٔ استخدام

علامه طباطبائی در آثار مختلف، به‌ویژه در کتاب ارزشمند *المیزان* بحث مفصلی را به این نظریه اختصاص داده است. این نظریه جایگاه ممتاز در منظومهٔ اندیشهٔ کلان ایشان در باب کنش اجتماعی دارد. از نظر علامه طباطبائی انسان موجودی اجتماعی است. این‌گونه زیست در ساختار وجودی وی نهاده شده است؛ به این صورت که کنش‌های فردی و اجتماعی انسان در تولید و بسط این ویژگی نقشی نداشت است؛ هرچند در سایهٔ رفتار اختیاری انسان می‌تواند تقویت یا تضعیف گردد. وجود غرائز جنسی بارزترین میل تکوینی است که بطن خلقت وی مهندسی شده است و راه تکوین کوچک‌ترین واحد اجتماعی را امکان‌پذیر می‌سازد. این میل در کنار دیگر امیال همچون میل عاطفی و برقراری ارتباط با دیگران، زمینه‌های تکوینی و بدون محاسبه‌گری اصل اجتماعی زیستن را برای انسان فراهم می‌کند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج۴، ص۹۳؛ ج۳، ص۱۰۸؛ ج۱۶، ص۱۶۶؛ ج۱۲، ص۳۳۲). زندگی جمعی اقتضائات و الزامات خاص خود را دارد که مسیر تعامل کنشگران را مشخص می‌کند. وجود این الزامات که از مسیر وجود قوانین و مقرارت صورت می‌پذیرد، نیاز بنیادین جامعهٔ انسانی شمرده می‌شود و بدون آن، ثبات اجتماعی ناممکن می‌گردد. این الزامات محدودیت‌هایی را بر انسان تحمیل می‌کنند و کنش او را در چارچوب مشخص، متعین می‌سازند. پذیرش این قوانین و حرکت در چارچوب آن، در سامان‌بخشی جامعه اثر دارد و رفتار اجتماعی را پیش‌بینی‌پذیر می‌کند و راه رسیدن به هدف اجتماعی را تسهیل می‌کند، اما خاستگاه پذیرش آن الزامات و حرکت در چارچوب آن قواعد را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ آیا مدنی بودن انسان را می‌توان به طبیعت اولیهٔ انسان مستند کرد؟ آیا تن دادن انسان به قواعد زندگی جمعی، تمکین به تعهدات اجتماعی، مسئولیت‌پذیری، هم‌نوایی با دیگران و پذیرش تعاون و عدالت اجتماعی، به

خاستگاه فطری او بازمی‌گردد؟ آیا می‌توان این گرایش‌ها را ریشه در فطرت انسان دانست؟ می‌توان گفت که بشر بدون پیروی از ضرورت‌های اجتماعی و تنها به خاطر طبیعت و میل ذاتی خود قواعد مطرح‌شده را می‌پذیرد و با رغبت درونی بدان تمکین می‌کند. به بیان دیگر، آیا می‌توان کنش‌های انسانی که در چارچوب الزامات قواعد زندگی صورت می‌پذیرد را به لحاظ طبیعت وی کنش همدلانه و متعهدانه دانست؟ پاسخ تحلیلی این پرسش‌ها را در بازخوانی دو بعد فطری و غریزی انسان می‌توان یافت.

علامه طباطبائی طبع اولیهٔ انسان را متمدن نمی‌داند و بدین ترتیب کنش‌های همدلانه نسبت به قواعد زندگی را به طبیعت ثانویهٔ انسان ارجاع می‌دهد و او را مستخدم بالطبع می‌داند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج۲، ص۲۹۴؛ ج۱۰، ص۲۶۱). برخلاف فطرت که مدنیت در آن نهادینه شده است و انسان به شرحی که بیان خواهد شد مدنی بالفطرت شمرده می‌باشد.

علامه ویژگی استخدام‌گری انسان را این‌گونه تبیین می‌کند: در میان سلسله دانش و ادراکات بشر که او را به عمل در ماده مرتبط می‌کند، بخشی از آن را تصدیقات معطوف به استخدام‌گری شکل می‌دهد؛ به این معنا که انسان بر اساس اقتضائات فطرتش بر این باور است که باید هر چیز اثرگذار در رفع نیاز و رسیدن به کمالش را استخدام کند؛ ازاین‌رو در جهت استخدام ابزار مختلف مادی و انواع فنون و صنایع و نبات و گیاه و حیوان تا استخدام انسان‌های دیگر تلاش می‌کند و بدین منظور به زندگی جمعی روی می‌آورد، اما وی در درون جامعه، مجبور است برخلاف طبیعت استخدام‌گرش، مطابق اقتضائات جامعه و قواعد موجود در آن رفتار نماید. این ناگزیری از آن جهت است که وی این ویژگی استخدام‌گری را در همنوعان خود نیز می‌یابد و می‌بیند که آنان نیز در پی همان چیزی هستند که او طلب می‌کند و در صورت عدم تعدیل این ویژگی، هرج‌ومرج جامعه را فرا خواهد گرفت و در آن صورت هیچ‌کس نخواهد توانست به کمال وجودی‌ای برسد که با زیست اجتماعی به‌دست می‌آید؛ بنابراین انسان به ناگزیر به‌رغم استخدام‌گری طبیعی‌اش به قواعد زندگی اجتماعی تن می‌دهد و تعاون و عدالت اجتماعی را می‌پذیرد و به دادوستد در ارتباط با دیگران گردن می‌دهد و در قبال سودی که به دیگران می‌رساند از آنها سود می‌برد. به بیان دیگر، او تقسیم کار اجتماعی را می‌پذیرد و با دیگران در امور جامعه اشتراک می‌ورزد تا هرکس به تناسب وزن اجتماعی و به میزان تلاش خود بهره ببرد. بدین ترتیب جامعه استقرار می‌یابد و هرکس به حق خود می‌رسد و تعادل در روابط اجتماعی که همان عدالت اجتماعی است برقرار می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج۲، ص۱۱۶ـ۱۱۷؛ ج۶، ص۳۴۲؛ ج۷، ص۲۷۰؛ ج۱۶، ص۱۹۱؛ ۱۳۷۹، ص۷۸ـ۷۹؛ ، بی‌تا، ص۹۳).

این استخدام‌گری که در طبیعت انسان مهندسی شده است، کنش فردی و اجتماعی وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد که فرار از تعاون و عدالت‌ورزی، عدم تمکین به حق و قانع نبودن به حقوق اجتماعی و روی آوردن سلطه‌گری و تجاوز به حقوق دیگران از جمله آثار طبیعی آن خواهد بود.

مؤید این واقعیت را در رفتار بسیاری از انسان‌ها می‌توان یافت که به محض یافتن قدرت و امکان سلطه‌جویی بر دیگران به استخدام و استثمار بهره‌کشی از آنان می‌پردازند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج۱۰، ص۲۶۱؛ ج۶، ص۳۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۴۵). نزاع و کشمکش‌هایی که در تاریخ زندگی اجتماعی بشر وجود داشته است، به وجود همین ویژگی مرتبط می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج۱۱، ص۴۵؛ ج۱۸، ص۳۱؛ ج۶، ص۲۰۳). قریحهٔ استخدام‌گری انسان، در کنار تفاوت افراد در اخلاق و عادات زندگی که برخاسته از خلقت و منطقهٔ زندگی متفاوت است و نیز تفاوت در استعداد و توانایی، باعث بروز اختلافاتی در جامعه می‌شود که انسان را از اقتضائات عدالت اجتماعی مورد انتظار از جامعهٔ صالح دور می‌سازد. در این جامعه افراد قوی و پیروز به استثمار افراد ضعیف و مغلوب می‌پردازند و درنتیجه گروه ضعیف نیز درصدد مقابله‌به‌مثل از طریق به‌کارگیری مکر و خدعه برآمده و در صورت پیروزی، به شدیدترین وجهی انتقام خود را عملی می‌سازند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج۲، ص۱۱۸ و ۱۲۴).

البته این اختلاف نسبت به بساطت و پیچیدگی زندگی جمعی و میزان تراکم زیست و فزونی و کاهش جمعیت و ناترازی امکانات و نیازهای زندگی متفاوت می‌گردد، و به گفتهٔ علامه کاهش نزاع‌های اجتماعی در گذشته‌های تاریخی و عدم نیاز به شریعت به‌رغم وجود استخدام‌گری، اما تشدید نزاع و کشمکش در دوره‌های تاریخی بعد و احساس ضروت اجتماعی به وجود شریعت، از همین منظر قابل فهم است (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج۲، ص۱۱۸ و ۱۳۱ـ۱۳۲؛ ج۶، ص۳۷۴).

همان‌گونه که اشاره شد، بعد دیگری وجود انسان را فطرت او شکل می‌دهد که در مقابل غریزه قرار دارد. این امر به ویژگی‌های متعالی انسان اشاره دارد و او را از دیگر حیوان جدا می‌کند. با اشاره به همین بعد متعالی است که می‌توان گفت انسان مستخدم بالطبع و مدنی بالفطره است. انسان از جنبهٔ طبیعت مستثمر بالطبع است، اما روح او مدنی بالفطره است. متمدن بودن، عدالت‌خواهی و حق‌طلبی مقتضای فطرت او است نه طبع او. بین این دو گرایش همواره جهاد اکبر برپاست و اگر در جهاد اکبر درونی، جان او اسیر تن گردد، متوحش بالطبع می‌شود که به اسارت هواهای او در آمده و همهٔ هوشمندی و فرزانگی‌های فطری را در خدمت این طبع متوحش درمی‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۴۵).

تمدن غرب و استخدام‌گری

بدیهی است که رهایی این ویژگی استخدام‌گرایی انسانی در جامعه ـ که با محدودیت در دسترسی به مزایا و منافع زندگی همراه است ـ پیامدهای نامطلوب به دنبال دارد. هشداری که از زبان فرشتگان در آیهٔ ۳۰ سورهٔ بقره مطرح شده است ناظر به همین واقعیت قابل فهم است: «اتجعلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَیَسْفِکُ الدِّماءَ»؛ [فرشتگان] گفتند: آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد ایجاد کند و خون‌ها ریزد؟

این گزاره، نگرانی فرشتگان از گرایش طبیعی انسان به تجاوز، فساد و خشونت را نشان می‌دهد. بنابراین کنترل و تعدیل این ویژگی برای صیانت از نظم اجتماعی ضروری است. ازاین‌رو وجود قوانین و اعتبارات اجتماعی از دیدگاه فیلسوفان و مدیران جامعه، اهمیت وجودی یافته است. در واقع، تحقق سعادت اجتماعی نیز در سایهٔ رعایت این اعتبارات ممکن می‌شود. علامه طباطبائی این اعتبارات را «واسطهٔ بین کمال و نقص انسان» می‌داند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج۱۶، ص۱۹۲ـ۱۹۳).

طبیعت استخدام‌گرایانهٔ انسان که قوانین را ضروری می‌شمارد، هم‌زمان نیازمند سازوکاری است که زمینهٔ تحقق عملی این قوانین را فراهم آورد. به‌عبارت‌دیگر، وجود این طبیعت، تحقق عملی قوانین ـ که برای دستیابی به اهداف زیست اجتماعی وضع شده‌اند ـ را با چالش مواجه می‌سازد. ازاین‌رو نیاز به سازوکاری است که انسان را از طریق کنش‌های اکراهی و متعهدانه، به پیروی از این اعتبارات وادارد. سازوکارهای تربیتی و کنترل اجتماعی که توسط جامعه‌شناسان مطرح می‌شوند، در همین راستا قابل درک و تبیین هستند.

حال می‌توان از امکان تمدن غرب در این زمینه به گفت‌وگو نشست و این پرسش را مطرح کرد که این تمدن می‌تواند در تعدیل و کنترل این ویژگی انسان‌شناختی موفق شود؟ آیا غرب اساساً چنین رویکردی را در جوهر تمدنی خود دنبال کرده است یا برعکس بنیاد خود را بر مدار همین ویژگی بنا نهاده است و همواره این ویژگی از حیات تقویت کرده و نظام ارزشی جامعه را بر پایهٔ آن سازمان داده است؟

تمدن غرب بر اساس مبانی معرفتی خاص خود که بدان اشاره می‌شود، از امکان پذیرش رویکردی متفاوت با اقتضائات ویژگی استخدام‌گری در مدیریت انسان اجتماعی و تأمین منافع او عاجز است و در ذات خود نمی‌تواند مسیری غیر از آنچه که از منطق استخدام‌گرایی ناشی می‌شود را بپذیرد. بنابراین همسویی با ساحت طبیعی وجود انسان را برمی‌گزیند و ساختار متناسب با ویژگی‌های استخدام‌گرایانه را ایجاد می‌کند؛ سپس حرکت اجتماعی خود را در راستای تقویت و همراهی با این ساختار سامان می‌بخشد.

شناخت مبادی انسان‌شناختی تمدن غرب ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد. این تمدن، بنیان انسان‌شناختی‌اش را بر اومانیسم قرار داده است. برخلاف انسان‌شناسی توحیدی که بر پایهٔ خلافت بنا نهاده شده است. اومانیسم گرایشی است که محور جهان انسانی را انسان و خواسته‌های او قرار می‌دهد و دال مرکزی مدیریت حیات اجتماعی را اراده و خواستهٔ انسان می‌شمرد. بدین ترتیب او هیچ قاعده‌ای غیر از آنچه خودش خواسته و پسندیده را مشروع نمی‌داند و بدان تمکین نمی‌کند و هیچ مانعی را فراروی خواسته‌های طبیعی انسان محترم نمی‌شمارد، و در واقع انسان را به‌جای خدا در همهٔ امور حیات خود می‌نشاند و همهٔ قوانین را بر مدار خواست او تنظیم می‌کند و همان را مبنای عمل قرار می‌دهد و آن را تنها مرجع سنجش و داوری دیگر فرهنگ‌ها معرفی می‌کند. ازاین‌رو کنشگری بر محور مبدأ و معاد در آن بی‌معنا می‌شود، و فقط بعد طبیعی انسان که وجه استخدام‌گری است برجسته می‌شود و تقویت

می‌گردد. ازهمین‌رو است که برخی متفکران به‌درستی اشاره کردند که اومانیسم به معنای کرامت و حتی اصالت انسان نیست. اومانیسم به معنای اصالت انسان دنیوی و این‌جهانی است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص۱۶۳؛ ر.ک: مهدی مزینانی و دیگران، ۱۴۰۱، ص۸۸ـ۸۹). در واقع، این تمدن، به ابعاد اخلاقی وجود انسان توجه ندارد و هیچ مانعی فراروی انسان در راستای بهره‌گیری از دنیا را متعبر نمی‌داند و هرگونه کنشگری را در ظرف جامعه مشروع می‌شمرد و تنها مانع را قانون می‌داند و بدین ترتیب بعد استخدام‌گری ساحت وجودی انسان در آن برجسته می‌گردد و ارادهٔ انسان در چنبرهٔ این بعد انسان اسیر می‌گردد و در خدمت همین بعد، کنشگری انسان را سازمان می‌دهد به تعبیر *المیزان*:

هدف تمدن جدید، تنها بهره‌مندی از عناصر مادی است. این هدف، حس‌گرایی را بر زندگی انسان حاکم می‌کند و او به سمتی که طبعیت او تمایل دارد سوق می‌دهد؛ هرچند با عقل سازگار باشد، بلکه عقل را نیز تابع هوس و میل انسان می‌گرداند. ازهمین‌رو است که قوانین اجتماعی در این تمدن بر مدار میل اکثریت تنظیم می‌گردد و نسبت به امور اعتقادی و اخلاقی بی‌تفاوت است. بدین ترتیب انسان را در ماورای قانون آزاد می‌گذارد و تنها مانع رفتار را مخالفت با همین قوانینی قرار می‌دهد که بی‌توجه به اعتقاد و اخلاق وضع شده است (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج۴، ص۱۰۱).

بنابراین منطقاً این تمدن نمی‌تواند از آسیب‌های مبتنی‌بر این منطق اجتماعی در امان بماند و به ناگزیر هزینه‌های طاقت‌فرسا را باید در قبال آن تحمل نماید.

البته همان‌گونه که اشاره شد، وجود طبیعت استخدام‌گر در تمام انسان‌ها، لزوم تمکین در برابر قوانین و تعاون با دیگران را الزام‌آور می‌سازد. در واقع، عقل فطری با محاسبهٔ آفات ناشی از این ویژگی مشترک، انسان را به پایبندی به قوانین و اعتبارات اجتماعی ملتزم می‌کند. تأکید جامعه بر مشروعیت قوانین و تلاش برای نهادینه‌سازی آنها، از همین منبع فطری تغذیه می‌شود. ازاین‌رو تمدن مدرن نیز می‌تواند از طریق جامعه‌پذیری، نشان دادن آثار اجتماعی اعتبارات و پیامدهای منفی استخدام‌گرایی، و همچنین ایجاد نظم ساختاری با به‌کارگیری سازوکارهای کنترل اجتماعی، از شدت بروز این ویژگی بکاهد و آن را مدیریت کند. همین امر، موفقیت نسبی بسیاری از جوامع، به‌ویژه جوامع غربی را در حفظ نظم اجتماعی توضیح می‌دهد.

بااین‌حال، تا زمانی که جامعه از مسیر فطرت پیروی نکند و نظام تربیتی آن تنها بر اساس ساحت طبیعی حیات انسانی شکل گیرد و فرهنگ استخدام‌گرایی را تقویت کند، هرچند ممکن است از بروز برخی رفتارهای ساختارشکنانه جلوگیری شود، اما به نظم پایدار دست نخواهد یافت؛ زیرا رهایی انسان در خدمت مکانیسم‌های استخدام‌گر و جامعه‌پذیری، در چارچوب مبانی معرفتی حس‌گرایانه ـ که لازمهٔ نظام استخدام‌گری است ـ عقل را به حاشیه می‌برد. در ادبیات دینی از آن، به «اسارت عقل» تعبیر شده است: «وَكَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحْتَ تَحْتَ هَوًى أَمِيرٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۶ ص۴۱۰). کنشگرانی که در این فرایند جامعه‌پذیری، شخصیت اجتماعی یافته‌اند، تنها تا زمانی با

ساختار هماهنگ می‌شوند که منافع مرتبط با طبیعت استخدام‌گر آنها دچار چالش نشود. در غیر این صورت، به رفتارهای ناهنجار روی می‌آورند، به‌ویژه زمانی که از نگاه ناظران بیرونی و مجازات احتمالی مصون باشند.

علامه طباطبائی به این واقعیت اشاره کرده و می‌نویسد:

این جامعه به پستی‌های شهوت و غضب خو می‌گیرد و فضایل اخلاقی و انسانی را بازیچه می‌سازد. از لحاظ فکری، از مسیر عقلانی به مسیر احساسی و عاطفی منحرف می‌شود و بسیاری از اموری که در دستگاه عقل، فسق و فجور تلقی می‌شوند، در دستگاه میل و احساس، جوانمردی، انسانیت و خوش‌اخلاقی انگاشته می‌شوند. جامعهٔ اروپا می‌تواند مصداق بارز این پدیده باشد؛ جایی که اباحه‌گری جنسی ـ از جمله روابط آزاد بین زن و مرد، پیر و جوان، همجنس‌گرایی و حتی روابط جنسی با حیوانات ـ به شدت گسترش یافته است (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج۴، ص۱۰۱ـ۱۰۲).

طبیعی است که چنین پدیده‌ای آسیب‌ها و انحرافات دیگری نیز به دنبال داشته باشد که گریبان بسیاری از جوامع غربی و نیز جوامعی که از این الگو پیروی کرده را گرفته است. این پدیده در غرب به حدی تشدید شده که از کنترل نهادهای اجتماعی خارج شده و متفکران این تمدن را به تأمل انتقادی دربارهٔ تمدن و بنیادهای معرفتی آن واداشته است.

اما از بارزترین جلوهٔ استخدام‌گری را در توحش و ظلم به دیگر جوامع و تجاوز به حریم و استثمار آنان باید جست‌وجو کرد. این مسئله جلوهٔ نمایانی در رفتارشناسی غرب نسبت به دیگر جوامع دارد که طی تاریخ طولانی در چارچوب همان ویژگی‌های تمدنی سازمان گرفته است. ادامهٔ بحث را به بیان این مسئله پی می‌گیریم.

استخدام‌گری، مدار تعامل غرب با دیگر جوامع

هر جامعه‌ای می‌تواند تا حدی از طریق مکانیسم‌های گوناگون کنترلی، از بروز برخی از رفتارهای ناشی از استخدام‌گری جلوگیری کند و کنشگران پرورش‌یافته در چارچوب نظام اجتماعی استخدام‌گر را به سمت هم‌نوایی با قواعد و هنجارهای زندگی سوق دهد و نظم ساختاری را در جامعه حاکم سازد.

این موفقیت نسبی در مورد غرب مصداق پیدا می‌کند و نظم ساختاری حاکم بر جوامع غربی، به‌عنوان یکی از محاسن این جامعه شمرده می‌شود، اما هنگامی که این موضوع در کفهٔ ترازوی مقایسهٔ رفتار غرب با جوامع غیرغربی قرار می‌گیرد، واقعیت‌های تلخی آشکار می‌شود. به بیان دیگر، هنگامی که کلیت غرب و به تعبیر علامه طباطبائی شخصیت اجتماعی غرب و شیوهٔ تعامل آن با سایر ملل (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج۴، ص۱۰۵) مورد ارزیابی قرار گیرد، آثار منش استخدام‌گری آن به‌خوبی نمایان می‌شود.

می‌توان گفت که غرب، پس از گذراندن تاریخ طولانی از نابسامانی و جنگ‌های داخلی و تثبیت موقعیت خود در قرن ۱۸، در رابطه با سایر جوامع، با چهره‌ای عریان و مستقیم از استخدام‌گری ظاهر شده است. در این رابطه، هیچ

مانع ساختاری یا نهادینه‌شده‌ای برای کنترل این ویژگی قائل نشده و تنها با همین هویت برهنهٔ استخدام‌گری، مناسبات خود را با دیگر جوامع شکل داده است.

شیوهٔ استخدام‌گرایانهٔ این شخصیت اجتماعی در مواجهه با دنیای دیگر، در واقع برخاسته از همان منطق نظری و مبانی معرفتی اومانیستی است که تنها به ابعاد طبیعی و مادی ساختار انسان توجه دارد و سایر ابعاد معنوی و معنایی او را نادیده می‌گیرد و تنها همان را تقویت می‌کند. همان‌گونه که اشاره شد، مبانی معرفتی انسان‌گرایانهٔ تمدن جدید که انسان را جایگزین خدا می‌کند و سامان‌دهی روش و هدف زندگی جمعی را بر اساس یک‌سویه‌انگاری از وجود انسان می‌سازد، نه‌تنها نگرش استخدامی را تقویت می‌کند، بلکه به آن مشروعیت نیز می‌بخشد. بدین ترتیب، راه را برای بهره‌کشی و استثمار از دیگران ـ که از لوازم استخدام‌گری است ـ باز می‌گذارد.

بر اساس همین ویژگی تمدنی، شخصیت اجتماعی غرب همواره رویکرد استخدامی را مبنای رفتار خود در تعامل با سایر جوامع قرار داده است. شهید صدر در بازخوانی انتقادی نظریهٔ مارکس که بر نبرد طبقاتی دارا و ندار تأکید دارد، به استخدام‌گری تمدن غرب اشاره می‌کند و تضاد غرب با دیگر جوامع را بر ویژگی‌های استخدام تمدن غرب به شرح ذیل مستند می‌سازد:

مارکس، همهٔ تضادها را در تضاد طبقاتی محدود ساخته است؛ درحالی‌که بهره‌کشی و تضاد طبقاتی زاییدهٔ انسان است نه پیشرفت ابزار. آن تضاد را باید در درون انسان جست‌وجو کرد که در انسان اروپایی برآمده از تمدن مدرن موج می‌زند. انسان اروپایی و شخصیت اجتماعی آنان اعم از سرمایه‌دار بهره‌کش کارگر استثمارشده، با یکدیگر هم‌پیمان شدند و در تضاد جدید، قطبی واحد را تشکیل دادند، اما قطب دیگر تضاد کجاست؟ قطب دیگر ملت‌های فقیر جهان هستند که جهان سوم نامیده می‌شوند. بنابراین برخلاف رابطهٔ استعماری طبقهٔ بالا و جامعه، گونه‌هایی جدید بین انسان اروپایی و جوامع دیگر رقم خورد. اکنون این ثروت هنگفتی که در اختیار طبقهٔ سرمایه‌دار آن کشورهای انباشته شده است، حاصل عرق و دسترنج طبقهٔ کارگر آمریکایی و اروپایی نبوده است، بلکه حاصل غارت منابع و ثروت جوامع فقیر بوده است (صدر، ۱۴۰۲ق، ص۱۸۸ـ۱۹۶).

در واقع، دولت‌های غرب که در چارچوب این تمدن مبتنی‌بر استخدام کنشگری خود را سازمان می‌دهند، برای مصون ماندن از عواقب استخدام متقابل که اساس اقتضائات قاعدهٔ استخدام را شکل می‌دهد، نوعی از تعاون و هم‌نوایی را در درون جامعه خود به‌کار می‌گیرد، اما این شخصیت، استخدام را نسبت به جوامع دیگر پی می‌گیرد و به تعبیر علامه طباطبائی، تمام همّ خود را صرف استفاده از ملت‌های ضعیف و استعمار آنان می‌کنند. درعین‌حال که تظاهر به عدالت می‌کنند، نسبت به ملت‌های زیردست، همان رفتاری را دارند که ستمگران پیشین نسبت به افراد داشته‌اند. با این تفاوت که امروزه به‌جای فرد، جامعه گذاشته شده است (طباطبائی، بی‌تا، ص۹۳).

بنابراین ویژگی استخدام‌گری غرب را نمی‌توان اشتباه دولتمردان یا تاکتیک غرب در مواجهه با دیگر جوامع تفسیر کرد، بلکه این امر با هویت تمدنی غرب عجین شده است. در عقلانیت مبتنی‌بر استخدام، فقط منافع مادی در چارچوب

محاسبات کمّی اعتبار و اصالت دارد؛ ازاین‌رو شخصیت اجتماعی غرب نیز به دیگر جوامع از همین منظر می‌نگرد و محاسبات خود را تنظیم می‌کند. برخی از نویسندگان غرب با اشاره به همین واقعیت می‌نویسند که علت اصلی جنگ امریکا برای نابودی عراق و غارت حوزه‌های نفتی اعراب در خلیج فارس را باید در تحریم فروش نفت کشورهای عرب به اروپا در سال ۱۹۷۳ جست‌وجو کرد که به‌منظور مقابله با جنگ‌طلبی اسرائیل و اشغال سرزمین برخی از کشورهای عربی توسط اسرائیل صورت گرفت که ضربه سنگین به اروپا وارد کرد. این مسئله دولتمردان امریکا را به این نتیجه رسانده است که برای پیشگیری از تکرار رویداد چیزی شبیه تحریم نفتی اعراب، باید خود را برای چنگ انداختن به میدان‌های نفتی اعراب آماده کند (بویل، ۱۳۹۰، ص۵۰؛ ر.ک: کوک، ۱۳۸۹، ص۳۷). نیکسون رئیس‌جمهور اسبق امریکا به‌صراحت بر این نکته اشاره می‌کند که ما به خاطر دفاع از دموکرسی به کویت نرفته‌ایم. ما برای سرکوبی یک دیکتاتور به کویت نرفته‌ایم. ما برای دفاع از تساوی بین‌المللی هم به کویت نرفته‌ایم. ما به این دلیل به آنجا رفته‌ایم که به هیچ‌کس اجازه ندهیم به منافع حیاتی ما لطمه بزند (گارودی، ۱۳۷۹، ص۶۲).

در این تهاجم، همهٔ زیرساخت‌های غیرنظامی اعم از مراکز شهری، مناطق تجاری و مالی، مدرسه‌ها، بیمارستان‌ها، مسجدها، کلیساها، مناطق مسکونی، محل‌های تاریخی، خودروهای شخصی و سازمان‌ها و مؤسسات غیردولتی را بمباران کرد. هدف این بمباران، از بین بردن زندگی و دارای مردم و به‌صورت عمومی ایجاد ترس و وحشت در میان جمعیت غیرنظامی عراق بود (بویل، ۱۳۹۰، ص۵۸ـ۵۹). در طی جنگ و اشغال چهارسالهٔ عراق توسط غرب ۶۵۵ هزار غیرنظامی جان خود را از دست داده‌اند (کوک، ۱۳۸۹، ص۳۲).

مطابق نظریهٔ استخدام که بر اصالت سود و منافع و بعد مادی حیات انسانی تأکید دارد، همهٔ اصول و فروع انسانی و اخلاقی رنگ می‌بازند و مفاهیمی چون انسان‌دوستی، حقوق بشر و سایر ارزش‌های اخلاقی را صرفاً به‌عنوان بهانه‌ای برای پیشبرد اهداف استخدام‌گرایانهٔ خود به‌کار برده است. به تعبیر علامه طباطبائی: «الفاظ معانی اصیل خود را از دست داده و برخلاف معانی اولیه‌شان به‌کار می‌روند؛ مفاهیمی چون آزادی، شرافت، عدالت و فضیلت، به چیزهایی تعلق می‌گیرند که در واقع مصادیق بندگی، ذلت، ظلم و رذیلت هستند» (طباطبائی، بی‌تا، ص۹۳). برخی از نویسندگان غرب نیز بر همین شیوهٔ نرم‌افزاری تمدن استخدام‌گرایانهٔ غرب تأکید کرده‌اند و بر این باورند که برای جنگیدن با تندروها، به قدرت سخت نیاز داریم، ولی برای تسخیر قلوب و اذهان اکثریت نیازمند به قدرت نرم هستیم (کاکس و پرمار، ۱۳۹۰، ص۳۲). هانتیگتون به‌صورت آشکارتر در حاشیهٔ جنگ سرد بین امریکا و شوروی به همین واقعیت اشاره کرده است که برای موجه جلوه دادن هر نوع دخالتی در خاورمیانه، غرب باید این تصور را در اذهان عمومی جا بیندازد که با شوروری در حال جنگ است (کوک، ۱۳۸۹، ص۳۷)؛ چنان‌که کوتای ۲۸ مرداد و هموار شدن مسیر سلطهٔ ۲۵ سالهٔ غرب از همین شیوه بهره گرفته شده است (کوک، ۱۳۸۹، ص۳۷).

بنابراین ازآنجاکه این نوع عقلانیت تمدنی، راهنمای کنش رهبران جامعهٔ غرب قرار گرفته است، به‌طور طبیعی در آن هرگونه تجاوز و جنایت مشروعیت می‌یابد. در همین راستاست که برخی از صاحب‌نظران معروف غرب تصریح کرده‌اند: «در فرهنگ سیاسی غرب، این امر کاملاً طبیعی و جاافتاده است که رهبران جهان آزاد، باید تروریست‌های خودسر باشند و آشکارا برتری خود را در این‌گونه جنایات ثابت کنند» (چامسکی، ۱۳۹۷، ص۳۱۶). این منطق نظری دست انسان غربی را برای دست‌اندازی به جوامع دیگر بازکرده و تاریخ غرب را مشحون از جنایت کرده است. این جنایت از زمان تثبیت منطق لیبرالیسم در غرب و احساس اقتدار، به امروز در گسترهٔ وسیعی از جهان تا کنون ادامه یافته است و تاریخ، بخشی از آن را به‌رغم سانسور شدید جریان پروپاکاندای غرب نقل کرده است و همه به انگیزهٔ تسلط بر منافع کشورهای دیگر صورت گرفته است. جنایت در افریقا نمونهٔ وحشتناک تاریخی است که بخشی از آن را که گزارش می‌کنند به‌عنوان نمونهٔ قساوت بی‌سابقهٔ لئوپولد دوم پادشاه بلژیک است که به خاطر تشنگی و طمع فوق‌العاده‌ای که برای قدرت و پول داشت، یکی از بزرگ‌ترین سرزمین‌های افریقا، یعنی کنگو کنونی (زئیر سابق) را به مدت ۲۳ سال از اواخر ۱۸۸۵ تا ۱۹۰۸ میلادی به مالکیت شخصی خود درآورد و در این مدت با کشتار و شکنجهٔ دسته‌جمعی اهالی کشور، یکی از بزرگ‌ترین جنایات ضدبشری را در قارهٔ افریقا مرتکب شد. قسمتی از مدارکی که توسط برخی نویسندگان امریکایی انتشار یافت، نشانگر جنایت بسیار تکان‌دهندهٔ ایشان در این کشور است و نشان می‌دهد که جنایتی به‌مراتب وسیع‌تر و بی‌رحم‌تر از هیتلر نازی انجام داده است. کشتار و قتل‌عام اهالی بومی کنگو باعث شده است تا جمعیت این کشور در این مدت به نصف (۱۰ میلیون نفر) تقلیل یابد (مولانا، ۱۳۸۰، ص۶۰ـ۶۱).

این شیوهٔ استخدام‌گرایانهٔ تمدن غرب در گسترهٔ وسیعی از جوامع بشری ادامه یافته است و کشتار بی‌گناهان و نابودی بنیان‌های حیاتی جامعه امری طبیعی در این تمدن جلوه می‌کند و در راستای آن اهداف عقلانیت پیدا می‌کند و تفاوتی بین اروپای دو قرن گذشته و امروزی وجود ندارد؛ زیرا هر دو از یک مبانی معرفتی و تمدن برآمده از آن تغذیه کردند و متناسب با آن تمدن کنشگری می‌کنند. برخی از نویسندگان به‌درستی اشاره کردند که: «نظم نوین جهانی مورد نظر بوش، دقیقاً شبیه نظم نوین مورد ادعای آدولف هیتلر بیش از پنجاه سال پیش است (بویل، ۱۳۹۰، ص۶۴). تنها تفاوتش در این است که با ابزارهای نوین ابعادی گسترده‌تر و عمیق‌تر پیدا کرده و نهادهای رسمی بین‌المللی نیز بر آن افزوده شده است. تحریم کشورها از طریق همین نهادها جلوهٔ روشن مسیرهای جدید استخدام‌گری تمدن غرب بر ضد کشورهای مخالف با منافع غرب است. این شیوهٔ به ظاهر غیرخشونت‌آمیز، سبک جدید توحشی است که به‌صورت خاموش مرگ بسیاری از کودکان و سال‌خوردگان و مریض‌های صعب‌العلاج را به دنبال دارد. جدیدترین این‌گونه توحش در غزه در جریان است که جهان مدرن شاهد آن است. محاصره و کشتار زنان و کودکان گرسنه شنیع‌ترین رفتار ضدانسانی تمدن جدید است. هرچند غرب به ظاهر مخالفت می‌ورزد، ولی حقیقت آن است که اسرائیل دژ استعمار غرب در این منطقه است و برخی از نویسندگان غرب به‌درستی اشاره کردند که یکی از سه

هدف بنیادین امریکا و غرب در لشگرکشی به خاورمیانه و ارتکاب جنایات مختلف، حفظ رژیم صهیونیستی است (کوک، ۱۳۸۹، ص۳۷). امروزه نیز حمایت همه‌جانبهٔ غرب باعث استمرار جنایت تاریخی اسرائیل در غزه شده است. وتوی همهٔ قطعنامه‌های که تا به حال در جهت صلح صورت گرفته است، نمونهٔ آن است. جنایت عریان غرب که به‌دست اسرائیل صورت می‌پذیرد، بزرگ‌ترین نسل‌کشی تاریخ بشر را در غزه شاهد هستیم. کمیسیون تحقیق سازمان ملل متحد نیز بر این نسل‌کشی اعتراف کرده است و در گزارش جدید خود تأکید کرده است که دلایل معقولی وجود دارد که چهار مورد از پنج معیار تعریف‌شده برای نسل‌کشی در قوانین بین‌المللی، از زمان آغاز جنگ اسرائیل با حماس در سال ۲۰۲۳ رخ داده است: کشتن اعضای یک گروه (ملی، قومی، نژادی یا مذهبی)، وارد کردن آسیب‌های جدی جسمی و روحی به آنها، ایجاد عمدی شرایطی که برای نابودی برنامه‌ریزی شده است و جلوگیری از زاد و ولد (https://www.bbc.com/persian/articles/cwyl0gg1q21o). تا به حال به گزارش وزارت بهداشت غزه شمار شهدای جنگ نسل‌کشی به ۶۵ هزار و ۳۴۴ نفر افزایش یافت (https://www.isna.ir/news/1404022115191).

قدرت، مانع استخدام‌گری

بر اساس نظریهٔ استخدام، توحش و استثمارگری تمدن غرب هیچ حد یقفی ندارد و تنها مانع فراروی آن استخدام متقابل شمرده می‌شود و فقط با قدرت رقیب می‌توان افسار استخدام‌گری را مهار کرد. همان‌گونه که در توضیح نظریهٔ استخدام بیان شده است، پذیرش تعاون و تمکین در برابر قواعد زندگی و اعتباریات اجتماعی برخاسته از اضطراری است که عقل فطری بر آن حکم می‌کند. در واقع، عقل فطری با ملاحظهٔ خطر و زیان‌هایی که از سوی استخدام متقابل دیگران احساس می‌کند، تمکین نسبت به قواعد زندگی و تن دادن به عدالت را لازم می‌شمرد. بنابراین این التزام را تا زمانی محترم می‌شمرد که هزینهٔ استخدام متقابل را در مقابل ببیند. بنابراین هنگامی که مانعی فراروی استخدام‌گری احساس نکند و توان برتری را در خود بیابد، از این رویکرد عقب نمی‌نشیند و به لوازم استخدام‌گری که تجاوز به حریم دیگران باشد ادامه می‌دهد. این مسئله دربارهٔ تمدن غرب مصداق کامل دارد. از این تمدن نمی‌توان انتظار داشت از استثمار و برتری‌جویی دیگران دست بردارد و هرگز از این رویکرد دست برنمی‌دارد و همواره آن را تعقیب می‌کند. سیاست برتری‌جویانهٔ غرب و به‌طور خاص کشور امریکا که چهرهٔ نمایان تمدن استخدام‌گر غرب است از همین منظر قابل تفسیر است. برتری قدرت امریکا در نیم قرن اخیر باعث شده است تا چهرهٔ عریان استخدام‌گری را به‌طور مستمر پیگیری کند. همواره سیاست برتری‌طلبی را دنبال می‌کرد و بعد از جنگ جهانی دوم که جایگاه اقتدارش نمایان‌تر و قوی‌تر شده، جلوهٔ آشکارتر یافته است، و به گفتهٔ برخی از نویسندگان غرب، برتری‌جویی به موضوع مهم در اندیشه‌ورزی سیاست خارجی امریکا تبدیل شده است و بعد از ۱۹۵۰، منطق غالب آن بوده است (کالاهان، ۱۳۸۷، ص۵۵ و ۶۲). تا زمانی که این قدرت باشد و مانع فراروی استخدام‌گری نباشد، تجاوز و جنگ وجود

دارد. ریچارد نیکسون، به‌درستی به همین واقعیت تأکید کرد که: «تنها زمانی که در تاریخ جهان، دوره‌های طولانی صلح داشته‌ایم، زمانی بوده که توازن قدرت برقرار بوده است. هنگامی که یک ملت به‌طور بی‌نهایت قوی‌تر از رقبای بالقوه‌اش می‌شود، خطر جنگ بروز می‌کند» (Nye, 2002, p. 13).

بنابراین تنها عاملی که می‌تواند آن را افسار کند، قدرت مساوی یا برتر است تا بر اساس نظریهٔ استخدام هزینهٔ متقابل استخدام‌گری را برای آن بالا ببرد. در غیر این صورت سخن از صلح بی‌معنا خواهد بود.

مقایسهٔ مواجههٔ غرب با تجاوز اسرائیل به غزه و جنگ دوازده روزه بر ضد ایران، مصداق روشن این واقعیت است. همان‌گونه که اشاره شد جهان در قرن ۲۱ شاهد یکی از وحشیانه‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین شیوهٔ نسل‌کشی در غزه است. غرب به‌رغم مشاهدهٔ این وضعیت، به دلیل برتری نظامی اسرائیل، از هرگونه صلح فرار می‌کند و دست اسرائیل را برای محاصره و گرسنگی دادن مردم بی‌دفاع غزه و قتل‌عام زن و بچه و پیر و جوان بازگذاشته است که در واقع مصداق واقعی نسل‌کشی است، اما عدم وجود هماورد قوی در برابر اسرائیل و غرب، این جنایت همچنان ادامه دارد، و همهٔ قطعنامهٔ شورای امنیت نیز برای استمرار جنایت اسرائیل وتو می‌شود؛ چنان‌که در رأی‌گیری آخرین جلسهٔ شورای امنیت که اخیراً در مرداد ۱۴۰۴ برگزار شد، ۱۴ عضو از ۱۵ عضو شورای امنیت به این قطعنامه رأی مثبت دادند، اما امریکا، عضو دائم و دارای حق وتوی این شورا، به این قطعنامه رأی منفی داد و بدین ترتیب این قطعنامه تصویب نشد. هیچ کشوری به این قطعنامه رأی ممتنع نداد (https://www.irna.ir/news/85852890).

حمایت‌های غرب از اسرائیل و عدم اقدام غیرنمایشی آنان در پیشگیری از ادامهٔ این جنایت، از همان رویکرد استخدام‌گری تمدنی غرب سرچشمه می‌گیرد که استفاده از هر روش برای رسیدن به منافع را مشروع می‌شمارد و تا زمانی که هماوردی قدرتی که استخدام‌گری را به خطر بیندازد ادامه می‌یابد.

جنگ دوازده روزهٔ تحمیلی بر ضد کشور ما، نمایش روشن مدعای ذکرشده در نظریهٔ استخدام است. مطالعهٔ رفتار غرب دربارهٔ این جنگ ما را به واقع‌نمایی آن نظریه رهنمون می‌سازد. دولت‌های غربی طی چند دههٔ اخیر، در کنار دشمنی‌های دیرین و تشدید فشارهای مختلف بر ملت ایران، باب گفت‌وگو را نیز باز گذاشتند و همواره بر مذاکره جهت حل مسئلهٔ به ظاهر هسته‌ای پا می‌فشردند. آنها به‌رغم استمرار فشار اقتصادی ـ که مهم‌ترین ابزار ممکن در اختیارشان بود ـ اما از اقدام نظامی که نمایانگر چهرهٔ عریان توحش غرب است، بر ضد ایران خودداری می‌کردند. چنین امتناعی از اقدام نظامی در حالی اتفاق افتاد که در دهه‌های اخیر، جنگ‌های خانمان‌سوزی را در جهان و به‌طور خاص در منطقهٔ ما راه‌اندازی کردند. اشغال دو کشور مسلمان و پیامدهای آن، شامل کشته شدن، اسارت و بی‌خانمان شدن میلیون‌ها انسان بی‌گناه ـ از زن و مرد، پیر و جوان، نظامی و غیرنظامی ـ از جمله تجاوزهای آنان بوده است.

تردیدی نیست درک غرب نسبت به وجود هماوردی توانمند که احتمال تحمیل هزینهٔ متقابل را بالا می‌برد، انگیزهٔ اعمال استخدام‌گری از طریق تهاجم نظامی را از آنان سلب کرده بود. در واقع، برآورد غرب از قدرت ایران و ترس از بالا

بودن هزینهٔ تجاوز، آنها را به گفت‌وگو و نرمش در برابر ایران وامی‌داشت؛ ازاین‌رو حتی در برابر برخی اقداماتی که تحقیر غرب را به دنبال داشت نیز از مسیر عریان تجاوزگری پیروی نکردند که از جمله آن اقدام‌های تلافی‌جویانه در توقیف کشتی انگلیسی بود که در تیرماه ۱۳۹۸ اتفاق افتاد (https://www.mashreghnews.ir/news/976437). این اقدام بازتاب‌های گسترده در رسانه‌های بین‌المللی داشت و آن را به‌عنوان تحقیر انگلیس معرفی کرده بودند (https://www.tasnimnews.com/fa/news/1398/04/31/2059308).

نمونهٔ دیگرش، دستگیری ملوانان امریکایی در خلیج فارس بود که با عذرخواهی امریکایی‌ها همراه بود و بازتاب جهانی بر ضد هیبت امریکای را به دنبال داشت. این حادثه برای دولت امریکا گران تمام شد و رسانه‌های امریکایی نیز دستگیری سربازان امریکایی را در مقابل برخی رفتارهای خصمانهٔ ایران ـ از جمله تجاوز به کشتی ایران ـ مطرح کردند. این در حالی بود که چنین مسائلی جزو خطوط قرمز دولت‌های غربی به‌حساب می‌آمد (https://www.mashreghnews.ir/news/521947).

بنابراین غرب، مسیر دیپلماسی و گفت‌وگو را در مقابل ایران در پیش گرفت و این امر در ماه‌های منتهی به جنگ، جلوه‌های بارزتری پیدا کرد. امریکایی‌ها اسرار به گفت‌وگو داشتند و با استفاده از پروپاگاندای خود بر این موضوع دامن زدند و گفت‌وگو را بهترین مسیر معرفی کردند. این در حالی بود که رهبر شهید انقلاب، با شناخت از خوی استخدام‌گری غرب، مخالفت کرد و آن را غیرعاقلانه و غیرهوشمندانه نامید (https://www.mehrnews.com/news/6371113)؛ هرچند به‌رغم این مخالفت‌ها و به خاطر برخی مصلحت‌ها ـ که بالا رفتن شناخت جامعه نسبت به خوی استخدام‌گری غرب از جمله آن است ـ ادامهٔ مذاکره را تأیید کردند.

جالب است که رسانه‌های غرب به نقل از مقامات امریکایی از پیشرفت در این مذاکره سخن می‌گفتند، و حتی رئیس‌جمهور امریکا نیز از این موضع دفاع کرده بود و بر این ادعا بود که به رژیم صهیونیستی نیز نسبت به رفتاری که در روند مذاکرات اخلال ایجاد کند نیز هشدار داده است (https://www.irna.ir/news/85847551). این مذاکره در همین روند به ظاهر سازندهٔ رسانه‌ای چند دور برگزار شد و ادامهٔ مذاکره به ۶۰ روز بعد جهت بررسی و رایزنی‌های بین مسئولین دو کشور افتاد تا در تاریخ یک‌شنبه اول مرداد ۱۴۰۴، ادامهٔ گفت‌وگو پیگیری شود.

به‌رغم این فضاسازی‌های رسانه‌ای جهان غرب مسیری دیگری که نشانگر چهرهٔ واقعیت تمدنی آن است را در پیش گرفت.

آنان به کمک رژیم صهیونیستی که نقش دژدفاعی آنها را بازی می‌کند کشور ما را مورد آماج تهاجم گسترده قرار دادند و در این تهاجم غافلگیرانه آن هم در وسط مذاکره که با دعوت خودشان شروع شده بود، در بهت و حیرت جهانیان، برخی از دانشمندان و سرداران به شهادت رسیدند و حتی منازل مسکونی و زندان نیز از گزنده آن در امان نماند.

در تمام این مدت، دولت‌های غربی تا حد امکان توانمندی‌های خود را در خدمت اسرائیل به‌کار گرفتند و به شیوه‌های مختلف نظامی و اطلاعاتی، تمام‌قد از این رژیم دفاع کردند و چون به‌زعم خود پیروزی را قطعی می‌پنداشتند، ابایی از ظاهر کردن توحش‌شان ـ که اقتضای تمدنی آن است ـ نداشتند، و به‌صورت آشکار به حمایت از آن رژیم پرداختند.

اکنون باید پرسید چه عاملی انگیزهٔ تهاجم نظامی بر ضد ایران را در این جنگ دوازده روزه ایجاد کرد؟ چه تحول اجتماعی باعث شده تا غرب از تظاهر به گفت‌وگو و تعاون بپرهیزد و شیوهٔ عریان استخدام‌گری را از مسیر تهاجم نظامی بر ضد ایران نمایش بگذارد؟ همان‌گونه که اشاره شد، مطابق نظریهٔ استخدام، تنها ادراک هماورد متقابل می‌تواند مانع استخدام‌گری انسان غربی گردد. بنابراین در پیش گرفتن شیوهٔ مسالمت‌آمیز تا زمانی ادامه می‌یابد که آن ادراک وجود داشته باشد و در غیر این صورت چهرهٔ واقعی استخدام‌گری آشکار می‌شود؛ چیزی که در جنگ دوازده روزه اتفاق افتاد.

جبهه غرب به‌خوبی می‌دانست که یکی از پایه‌های اقتدار ایران نفوذ منطقه‌ای آن است که در قالب جبهه مقاومت شناخته می‌شود و از عراق تا سوریه و لبنان، فلسطین و یمن گسترده شده است. این نفوذ همان است که از سوی رهبر شهید انقلاب به‌عنوان عمق راهبردی جمهوری اسلامی معرفی شده است (https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=43647). بدیهی است که این قدرت منطقه‌ای از یک منظر بازوان جمهوری اسلامی و یکی از سپرهای دفاعی آن در برابر دشمنی‌های بیرونی، به‌ویژه جامعهٔ غرب شمرده می‌شود. تلاش غرب برای تضعیف مقاومت و توطئه‌های مختلف نسبت به رابطهٔ ایران با این جبهه از همین زاویه نیز قابل تفسیر است. طبیعی است رویکرد ایران نسبت به تکوین و حمایت این جبهه با نگاه امت‌محوری شکل گرفته است که مرز جغرافیایی را فقط جامعهٔ خود نمی‌داند؛ ازاین‌رو سپاه قدس را «سپاه بدون مرز» معرفی کرده است.

بعد از تحولات یک سال اخیر در غزه، لبنان و سوریه و ضربه خوردن جبهه مقاومت به‌عنوان یکی از ارکان اقتدار جمهوری اسلامی، جبهه غرب را دچار خطاب محاسباتی کرد و آنان را بر این باور رساند که عریان کردن چهرهٔ استخدام تمدن غرب نسبت به ایران، هزینهٔ متقابل حداقلی خواهد داشت و خواهند توانست بدون پرداخت هزینهٔ زیاد به هدف خود برسند. این پندار به‌طور خاص بعد از شهادت رهبر حزب‌الله سیدحسن نصرالله جلوهٔ روشن‌تری یافت؛ چنان‌که برخی مقامات رژیم صهیونیستی اذعان کردند که شهادت نصرالله راه را برای حمله به ایران باز کرده است.

جبهه غرب که به گفتهٔ خودشان سال‌ها برای این تهاجم برنامه‌ریزی کرده بودند، به دلیل همان خطای محاسباتی که شرایط کنونی را بهترین فرصت حمله به ایران و نابودی حکومت و تجزیهٔ کشور ارزیابی می‌کردند، از تظاهر به هرگونه کمک نسبت به رژیم صهیونیستی دریغ نکردند و ازآنجاکه بر پیروزی قاطع خود امیدوار بودند هیچ‌گونه پیشنهاد صلحی را مطرح نمی‌کردند و در همین راستا بود که رئیس‌جمهور امریکا در پاسخ به پرسش از گفت‌وگو، گفته بود کشوری که در آستانهٔ پیروزی است سخن از صلح معنا ندارد. دولت امریکا که در حال مذاکره با ایران بوده است، از این جنگ حمایت کرد و وارد آن شد و سایت‌های هسته‌ای ما را مورد تهاجم قرار داد.

حال باید پرسید که چرا جهان غرب به آتش‌بس تن داد؟ همان‌گونه که اشاره شد، مطابق نظریهٔ استخدام، تنها مانع استخدام‌گری را می‌توان در وجود هماورد و آگاهی از امکان دریافت هزینهٔ متقابل یافت. این واقعیت برخلاف تصور جبهه غرب از توانایی ایران، در جنگ دوازده روزه در انظار جهانیان به نمایش درآمد. به‌رغم پیش‌بینی غرب نسبت به ضعیف شدن جمهوری اسلامی که زمینهٔ آشکار شدن جلوهٔ دیگر استخدام‌گری غرب را فراهم کرد، اما انسجام کم‌نظیر داخلی و توانمندی موشکی سازمان رزم جمهور اسلام محاسبات غلط آن را به نمایش گذاشته و هزینه‌های سنگین بر رژیم صهیونیستی وارد کرد و موشک‌های فرزندان ایران اسلامی از لایه‌های مختلف دفاعی جبهه غرب عبور کردن و مناطق استراتژیک آن رژیم را درهم کوبید و به تعبیر رهبر شهید معظم انقلاب برخی مناطق راهبردی آن رژیم را با خاک یکسان کرد. مشاهدهٔ این واقعیت میدانی و هزینه‌های پیش‌بینی‌ناپذیر که برخلاف همهٔ محاسبات شخصیت استخدام‌گر جبهه غرب در حال نمایش بود، آنان را به التماس برای آتش‌بس واداشت؛ چنان‌که «محمدبن‌عبدالرحمن آل ثانی» وزیر خارجهٔ قطر در نشست مطبوعاتی مشترک با همتای لبنانی خود فاش کرد: «دونالد ترامپ، پس از حملهٔ موشکی ایران به پایگاه العدید، شخصاً با امیر قطر تماس گرفت و خواستار تماس فوری با ایران برای بررسی امکان آتش‌بس شد» (https://kayhan.ir/fa/news/315026)، و نمایندهٔ پیشین امریکا در امور ایران به‌درستی اعتراف کرد که ناتوانی رژیم صهیونیستی در مقابله با موشک‌های ایرانی، عامل مهمی در برقراری آتش‌بس در جنگ تحمیلی علیه ایران بود (https://www.hamshahrionline.ir/news/990490).

نکتهٔ پایانی اینکه تأکید نظریهٔ استخدام بر سلطه‌جویی شخصیت اجتماعی تک‌ساحتی و نیز تأکید بر کنش اکراهی این شخصیت که در روند محاسبات هزینه‌های متقابل محقق می‌گردد، فهم تلاش غرب برای حفظ برتری خود و مقابله با عناصر اقتدار جوامعی که آن را مانع زیاده‌خواهی خود می‌بیند آسان می‌گردد. بر اساس همین منطق است که غرب اصرار دارد عناصر برتری خود را جهت پیشبرد اهداف استخدام‌گری حفظ کند؛ زیرا لازمهٔ حیاتی استخدام‌گری، برتری در قدرت است. مخالفت با دیگر کشورها برای پیوستن به باشگاه هسته‌ای یا تلاش برای تضعیف صنعت موشکی آنان که با فن‌آوری بومی صورت می‌گیرد، بدین خاطر است تا دست‌شان با تکیه بر آن قدرت برای استثمار دیگر باز باشد. همچنین سوءاستفاده از نهادهای بین‌المللی و تحریم اقتصادی کشورهایی که در راستای منافع غرب تعریف نمی‌شوند و مانع تعقیب اهداف استخدام‌گرایانهٔ غرب هستند در همین راستا قابل ارزیابی است. جالب است که برخی از بزرگان اندیشهٔ غرب برای این رفتار استخدام‌گرایانه، پشتوانهٔ تئوریک درست کردند و با معرفی تمدن غرب به‌عنوان نمونهٔ ایدئال تمدن بشری، به‌کارگیری هر روش دیکتاتوری برای تغییر زندگی آنان و تحمیل سبک زندگی غربی مشروع می‌دانند (استوار میل، ۱۳۶۳، ص۴۵ـ۴۶) و بدین ترتیب راه را برای اعمال شیوهٔ استخدام‌گری‌شان باز می‌کنند.

نتیجه‌گیری

جوامع غربی در چند سدهٔ اخیر، تعامل همدلانه‌ای با سایر تمدن‌ها نداشته و همواره در مواجهه با جوامع ضعیف‌تر، رویکردی استثماری اتخاذ کرده‌اند. این پدیده را می‌توان از منظرهای گوناگون تحلیل کرد که در این پژوهش با تکیه بر نظریهٔ «استخدام» در تفسیر اجتماعی *المیزان* بررسی شده است.

بر اساس این نظریه، شخصیت اجتماعی برآمده از تقویت ابعاد مادی و تضعیف ساحت‌های فطری، ناگزیر خوی استخدام‌گری را در تعامل با دیگران پی می‌گیرد. چنین شخصیتی تنها تا آن حد به اصول تعاون و عدالت پایبند می‌ماند که منافعش تأمین شده و خطری آنها را تهدید نکند. در غیر این صورت، هیچ التزامی به منطق یا هنجارهای اجتماعی نخواهد داشت.

تمدن غرب که بر مبانی اومانیستی و سکولار استوار است و صرفاً بر جنبه‌های مادی حیات انسانی تأکید می‌ورزد، قادر به پرورش شخصیتی جز شخصیت استخدام‌گر نیست. ازهمین‌رو این تمدن در چند سدهٔ اخیر همواره بسترساز استثمار، خشونت و جنایت علیه جوامع غیرغربی بوده است. این رویکرد را باید ویژگی ذاتی تمدن غربی دانست که نهادینه شده و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را به عوامل گذرا یا خطاهای تاکتیکی دولت‌های خاص نسبت داد.

رفتارشناسی غرب در مواجهه با جمهوری اسلامی ایران از پیچیدگی بیشتری برخوردار است؛ چراکه این نظام سیاسی، هویت تمدنی غرب را به چالش کشیده است و درنتیجه انگیزهٔ رویکرد استخدام‌گرایانه را تقویت کرده است. مواجههٔ خصمانهٔ غرب با جمهوری اسلامی در چهل سال گذشته، این مسئله را به‌وضوح نشان می‌دهد.

اما این روند در خصوص جنگ دوازده روزه و فرآیند پایان یافتن آن، به شکلی آشکارتر خود را نمایان ساخت. غرب پیش از جنگ، رویکردی همدلانه با ایران در پیش گرفته و بر حل مسالمت‌آمیز مسائل از طریق گفت‌وگو تأکید کرده بود، حتی مذاکراتی را نیز با ایران آغاز نموده بود. بااین‌حال، ناگهان در میانهٔ مذاکرات و بر اساس خطای محاسباتی ناشی از ضعیف‌پنداری جمهوری اسلامی ـ و مطابق همان منطق استخدام‌گرایانهٔ استثمار جامعهٔ ضعیف ـ جنگ را تحمیل کرد، اما پس از مواجهه با اقتدار درونی و توان نظامی ایران، و در تطابق با همان قاعدهٔ استخدامی که بر ضرورت تعامل با هماورد تأکید دارد، درخواستی ملتمسانه برای آتش‌بس مطرح ساخت.

منابع

استوار میل، جان (۱۳۶۳). *رساله دربارهٔ آزادی*. تهران: مرکز انتشارات علمی.

بویل، فرانسیس آنتونی (۱۳۹۰). *برهم زدن نظم جهانی؛ امپریالیسم امریکا، در خاورمیانه پیش و پس از یازده سپتامبر*. ترجمهٔ منفرد، کیانوش کیاجوری و علی جعفری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *جامعه در قرآن*. قم: اسراء.

چامسکی، نوام (۱۳۹۷). *چه کسی بر جهان حکومت می‌کند*. ترجمهٔ محسن عسکری جهقی. تهران: ثالث.

صدر، محمدباقر (۱۴۰۲). *سنت‌های تاریخی در قرآن کریم*. قم: مؤسسهٔ نابغهٔ آل الصدر.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۵ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعهٔ مدرسین.

کاکس، مایکل و پارمار، ایندرجیت (۱۳۹۰). *قدرت نرم و سیاست خارجی ایالات متحده: دیدگاه‌های نظری، تاریخی و معاصر*. ترجمهٔ علیرضا طیب. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.

کالاهان، پاتریک (۱۳۸۷). *منطق سیاست خارجی آمریکا: نظریه‌های نقش جهانی امریکا*. ترجمهٔ داود غرایاق زندی و همکاران. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.

کوک، جاناتان (۱۳۸۹). *اسرائیل و برخورد تمدن‌ها*. ترجمهٔ حسام‌الدین امامی. تهران: مؤسسهٔ جام جم.

گارودی، روژه (۱۳۷۹). *آمریکاستیزی چرا؟*. ترجمهٔ جعفر یاره. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

مزینانی، مهدی و دیگران (۱۴۰۱). نقد فرهنگی بر محور بیانات امام خمینی‌ؒ. *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۱۴(۵۳)، ۸۸ـ۸۹.

مولانا، حمید (۱۳۸۰). *ظهور و سقوط مدرن*. تهران: کتاب صبح.

Nye Jr, J. (2002). *the PARADOX of AMERICAN: POWER WHY THE WORLD'S ONLY SUPERPOWER can't GO IT ALONE*. OXFORD: OXFORD UNIVERSITY PRESS.

https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=43647

https://www.bbc.com/persian/articles/cwyl0gg1q21o.

https://www.irna.ir/news/85852890.

https://www.isna.ir/news/1404022115191.

https://www.mashreghnews.ir/news/521947.

https://www.mashreghnews.ir/news/976437

https://www.tasnimnews.com/fa/news/1398/04/31/2059308.

https://www.mehrnews.com/news/6371113.

https://www.hamshahrionline.ir/news/990490.

https://www.irna.ir/news/85847551.

https://kayhan.ir/fa/news/315026.

Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii_____2026, Vol. 17, No. 4, 27-49

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5003371

dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.1.3

The Status of the Concept of Power and the Logic of Historical Transformation in Islamic Humanities Policymaking: A Critical Analysis of Michel Foucault's Views*

Mohammad Reza Ghaemi-nik / Associate Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences ghaeminik@razavi.ac.ir

Received: 2025/12/06 - **Accepted:** 2026/04/13

Abstract

A survey of the published literature on humanities policymaking, particularly within the Western world, reveals that such scholarship emphasizes—alongside other factors—at least two pivotal components: the history of scientific transformation and power. Any given theory regarding the policymaking of the humanities is inherently constrained to articulate an analysis of the logic governing the historical evolution of these disciplines, which in turn depends fundamentally upon the meaning the policymaker attributes to the status of power. Employing a comparative methodological framework and anchoring the analysis in Michel Foucault's treatment of these twin concepts, this paper demonstrates that policymaking in Islamic humanities must inexorably account for them. Following an exposition of these two concepts in Foucault's corpus, and drawing upon the philosophical innovations of Ṣadr al-Muta'allihīn alongside contemporary Neo-Ṣadrrian thinkers—most notably 'Allameh Tabataba'i —this study demonstrates that a coherent conception of power and the logic of historical scientific transformation can be reconstructed within the Islamic tradition to serve as the foundation for Islamic humanities policymaking. Furthermore, man's ontological status as an intermediate species (nawʿ mutawassiṭ), the historical and societal realizability of ultimate archetypes (anwāʿ akhīrah), the validity of truth-grounded conventional constructs (iʿtibāriyāt), the substantial motion of the soul (al-ḥarakah al-jawhāriyyah), and the Islamic philosophers' conception of power collectively establish a rigorous foundation that renders the policymaking of Islamic humanities feasible—free from the pitfalls of historical relativism or the hegemonic antagonisms inherent to modern sciences.

Keywords: Science policymaking, Power, Historicity, Transcendental Philosophy, Islamic humanities.

* This paper was presented at "the International Conference on Islamic Humanities" commemorating 'Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi.

معرفت فرهنگی اجتماعی ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸، پاییز ۱۴۰۵، ص ۲۷ـ۴۹
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5003371
dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.1.3

نوع مقاله: پژوهشی

جایگاه مفهوم قدرت و منطق تحول تاریخی در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی از خلال نقد و بررسی آرای میشل فوکو*

محمدرضا قائمی‌نیک / دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی ghaeminik@razavi.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۱/۲۴

چکیده

مروری بر آثار منتشره دربارهٔ سیاست‌گذاری علوم انسانی، به‌ویژه در جهان غرب نشان می‌دهد که این دست آثار، حداقل بر دو مؤلفهٔ تاریخ تحول علم و قدرت (در کنار مؤلفه‌های دیگر) تأکید دارند. هر نظریه‌ای دربارهٔ سیاست‌گذاری علوم انسانی، ناگزیر از ارائهٔ تحلیلی از منطق تحول تاریخی این علوم است و این تحلیل، خود وابسته به معنایی است که سیاست‌گذار از جایگاه قدرت ارائه می‌دهد. در این مقاله با بهره‌گیری از روش مطالعهٔ تطبیقی و با تکیه بر این دو مفهوم در آرای میشل فوکو، نشان داده‌ایم که سیاست‌گذاری در علوم انسانی اسلامی نیز ناگزیر باید به این دو مفهوم توجه داشته باشد. پس از مروری بر این دو مفهوم در آرای فوکو، با تکیه بر نوآوری‌های صدرالمتألهین و متفکرین نوصدرایی معاصر، از جمله علامه طباطبائی، نشان داده‌ایم که می‌توان معنایی از قدرت و منطق تحول تاریخی علوم را در سنت اسلامی بازخوانی کرد تا مبنای سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی قرار گیرد. نوع متوسط بودن انسان و امکان تحقق انواع اخیر در تاریخ و جامعه، امکان اعتباریات مبتنی‌بر حقیقت و حرکت جوهری نفس و تعریف حکمای مسلمان از قدرت به‌گونه‌ای است که امکان سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی را بدون گرفتاری در نسبی‌گرایی تاریخی یا منازعات سلطه‌جویانهٔ علوم مدرن فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: سیاست‌گذاری علم، قدرت، تاریخیت، حکمت متعالیه، علوم انسانی اسلامی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

سیاست‌گذاری علوم یا عناوین مشابهی مانند خط و مشی‌گذاری علوم یا حتی حکمرانی علوم، اگرچه تفاوت‌هایی جزئی با یکدیگر دارند، اما در یکی دو دههٔ اخیر به قلمرو فکری جامعهٔ ایرانی وارد شده‌اند. بااین‌حال، به دلیل وارداتی بودن این مفاهیم، پشتوانهٔ تاریخی، ضرورت طرح آنها و لوازم معرفتی یا غیرمعرفتی این مفاهیم یا رشته‌های علمی در جهان غرب، کمتر مورد توجه اصحاب علوم انسانی اسلامی در ایران یا جهان اسلام قرار گرفته است. این مقاله می‌کوشد تا با تأکید مفهوم قدرت، بعضی از این الزامات را برجسته سازد.

علاوه بر انتشار نشریات و مقالات متنوع و ساختارها و نهادهای متعدد علمی که دربارهٔ این موضوع شکل گرفته است، آثار علمی بسیار زیادی نیز توسط نظریه‌پردازان این حوزه (افرادی مانند Karen Barad (2007); S. Barry Barnes (1977); Wiebe Bijker (1995); David Bloor (1991); Barry Bozeman (1987); Massimiano Bucchi (1998); Michel Callon, John Law, and Arie Rip (1986); Harry Collins (1985); Harry Collins and Trevor Pinch (1993); Andrew Feenberg (2002); Ulrike Felt, Edward J. Hackett, Olga Amsterdamska, and Michael Lynch (2007); Ludwik Fleck (1979); Steve Fuller (2000); Steven L. Goldman and Elisha Greiger (1989); Matthias Gross (2010); Ian Hacking (1983); Donna Haraway (1991); Sandra Harding (1991); S. Lochlann Jain (2013); Sheila Jasanoff (1995); Thomas Kuhn (1996); Bruno Latour (1987); Bruno Latour and Steve Woolgar (1979); John Law (1994); Donald Angus MacKenzie (1990); Donald MacKenzie and Judy Wajcman (1985); Carl May and Michael Gibbons (2011); Annemarie Mol (2002); Elting E. Morison (1966); Michelle Murphy (2017); David F. Noble (1984); Trevor Pinch and Frank Trocco (2002); Arie Rip, Thomas J. Misa, and Johan Schot (1995); Simon Schaffer and Steven Shapin (1985); Johan Schot and Arie Rip (1996); Bernard Stiegler (1998); Lucy Suchman (1987); Helen Verran (2001); Judy Wajcman (2015); Robin Williams and James Fleck (2003); Langdon Winner (1977); Steve Woolgar (1988)) با رویکردهای مختلف منتشر شده است. در ایران نیز علاوه بر نهادهایی همچون وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، شورای عالی انقلاب فرهنگی، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، رشته‌های سیاست‌گذاری علم از جمله علوم انسانی در ایران در حال شیوع هستند.

پیش‌تر در مقالهٔ «اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم در سنت اسلامی ـ ایرانی» (۱۴۰۱)، لوازم معرفتی این حوزه ترسیم شد. در آن مقاله توضیح داده شد که مروری اولیه بر این دست آثار، علی‌رغم تنوع و تفاوتی که با یکدیگر

دارند، نشان می‌دهد که سیاست‌گذاری علم در غرب، از خلال اشراف و شناخت کافی بر تاریخ علم تا لحظهٔ اکنون خود سیاست‌گذار به‌دست می‌آید. به تعبیر دیگر، رویکردی که هرکدام از نویسندگان فوق نسبت به سیاست‌گذاری علم اتخاذ کرده است، محصول تحلیل آنها از تاریخ علم در غرب، به‌ویژه علوم مدرن است. فی‌المثل رویکرد توماس کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* (۱۹۹۶) به این دلیل با رویکرد میشل فوکو در کتاب *دیرینه‌شناسی علوم انسانی* (۱۹۶۹) یا برونو لاتور در کتاب *حیات آزمایشگاهی* (۱۹۷۹) و نظریهٔ کنشگر ـ شبکه (۲۰۱۷) متفاوت است که تحلیل متفاوتی از تاریخ علم و دلیل تحولات آن دارند.

با توجه به ویژگی تاریخی و چندوجهی سیاست‌گذاری علوم، همان‌طور که آثار فوق‌الذکر نشان می‌دهد، ارائهٔ تعریفی قطعی و متفق‌القول از آن مقدور نیست و هریک از آثار پژوهشی مربوط به این حوزه، آن را به شکلی متفاوت تعریف کرده‌اند، اما در این مقاله بر دو مؤلفهٔ قدرت و تاریخیت به‌عنوان دو مؤلفه از مؤلفه‌های تعریف سیاست‌گذاری علم که در آرای میشل فوکو قابل پیگیری است، متمرکز خواهیم بود. سیاست‌گذاری، اگرچه با سیاست و حکمرانی با حکومت تفاوت‌هایی دارند، اما همهٔ آنها ناگزیر از تعریفی از قدرت بهره می‌برند. بنابراین اگرچه سیاست‌گذاری شامل مؤلفه‌های متعددی است، اما با تمرکز بر دیدگاه میشل فوکو، می‌توان توجه به دو قلمرو تاریخ (به معنای توجه به منطق تحول دوره‌های مختلف تاریخ علم) و قدرت را مدنظر داشت. از این منظر، سیاست‌گذاری در علوم انسانی اسلامی نیز بایستی به تاریخ تحولات علوم مرتبط با علوم انسانی اسلامی و نیز معنایی از قدرت که با مبانی علوم انسانی اسلامی سازگار باشد، توجه داشته باشد. اگرچه مؤلفه‌های دیگری نظیر معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و نظایر آنها نیز در این سیاست‌گذاری اهمیت دارند، اما با نظر به ظرفیت محدود یک مقاله، مطابق با دیدگاه فوکو، در این مقاله به دو مفهوم تاریخ (منطق تحول دوره‌های مختلف تاریخ علوم مرتبط با علوم انسانی اسلامی) و قدرت خواهیم پرداخت. این مقاله می‌تواند با توجه به موضوعات و مؤلفه‌های دیگری نظیر معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، عقلانیت، زبان‌شناسی و دیگر موضوعات در پژوهش‌های دیگر تکمیل شود.

در ادامه برای توضیح دقیق‌تر موضوع مقاله، ایدهٔ اصلی مقاله را با مقایسهٔ دو مفهوم تاریخیت و قدرت در آثار میشل فوکو با مفاهیم مشابه در سنت اسلامی ادامه خواهیم داد. از خلال این مقایسه، سعی خواهد شد تا جایگاه مفهوم قدرت و تاریخ در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی ارائه شود.

علاوه بر آثار نویسندگانی که فوق‌الذکر به آنها اشاره شد، مقالاتی که در مقالهٔ «اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم در سنت اسلامی ـ ایرانی» مورد اشاره قرار گرفتند، پیشینهٔ این مقاله نیز محسوب می‌شوند. این دست آثار با صراحت بیشتری دو مفهوم تاریخ و قدرت را مدنظر قرار داده‌اند. استیو فولر (۱۹۹۷) در مقالهٔ «سکولاریزاسیون علم و سیاست علم نیودیل»، با تمرکز بر نقش سکولاریسم علمی، تاریخ سکولار شدن علم در آگوست کنت به بعد را مدنظر قرار داده (Fuller, 1997, p. 484) و آن را مبنای سکولار شدن سیاست‌گذاری علم در قرن بیستم می‌داند

(Fuller, 1997, p. 492). دیوید متیو (۲۰۰۵) در کتاب *علم در جامعه*، با مروری بر آرای متفکرین این حوزه نظیر توماس کوهن، الریش بک، رابرت مرتن، میشل فوکو، مکتب فرانکفورتی‌ها، نظریات فمینیستی علم، نظریات نژادی علم و نظایر آنها، ریشهٔ این حوزه را به لحاظ تاریخی در دورکیم (Matthew, 2005, p. 5) یا مارکس (Matthew, 2005, p. 3) و تأسیس جامعه‌شناسی معرفت توسط کارل مانهایم (Matthew, 2005, p. 6) جست‌وجو می‌کند. در نهایت در منابع خارجی، کتاب *دیرینه‌شناسی دانش* از میشل فوکو (۱۳۹۵)، به‌عنوان یکی از منابع اصلی این مقاله مدنظر است. فوکو در این کتاب که پیش از اتخاذ تبارشناسی نوشته شده، رویکرد تاریخی خود به علم را مطرح می‌سازد. درحالی‌که در دیدگاه کلاسیک، علم حقیقتی برخوردار از ضرورت ازلی و خارجی و محصولی فارغ از اقتضائات تاریخی بود، مراد فوکو از اپیستمه، برخلاف اپیستمولوژی کلاسیک، یک روح تاریخی در هر دوره نیست، بلکه «روابط» میان علوم یک عصر است (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۸۴). درحالی‌که همان‌طور که در ادامه به تفصیل خواهد آمد، فوکو در ادامه با اعراض از دیرینه‌شناسی، به تبارشناسی پرداخت و در آثاری همچون «تولید زیست‌سیاست» مفهوم قدرت و سازوکارهای آن را که عمدتاً ناظر به تلقی علم به‌مثابهٔ ابزاری برای حکمرانی است، به‌عنوان رویکرد مختار خود به تحولات علم برگزید.

در آثار نویسندگان ایرانی نیز سیدمحمدامین قانعی‌راد در کتاب‌های *پیمایش علم و جامعه؛ تجربهٔ جهانی و اجرای نسخهٔ ایرانی* (۱۳۹۶الف)، *ناهم‌زمانی دانش؛ روابط علم و نظام‌های اجتماعی و اقتصادی در ایران* (۱۳۹۶ب) و *الگوی چهاروجهی برای ارزیابی توسعهٔ علوم انسانی* (۱۳۹۶ج)، به لحاظ موضوعی، به تاریخ تحولات علم در ایران و نسبت سیاست‌گذاری با آن پرداخته است، اما تمرکز این مقاله بر دو مفهوم تاریخ و قدرت و همچنین تلاش برای فهم معنای آنها در پرتو مبانی فلسفی، تمایز قابل توجه این مقاله با آثار اوست. همچنین آثار رضا داوری اردکانی (۱۳۸۹الف؛ ۱۳۹۱) نیز به لحاظ موضوعی و توضیح مسئله، به‌ویژه از حیث توجه به مفهوم تاریخ، مقاربت زیادی با این مقاله دارند، اما در این دست آثار، معنای خاصی از تاریخ که با تکیه بر حکمت متعالیه و تأملات متفکرین نوصدرایی نظیر شهید مطهری صورت‌بندی شده است، مورد توجه نیست. مقالهٔ «اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم در سنت اسلامی ـ ایرانی» (۱۴۰۱) بیشترین قرابت را با موضوع این مقاله دارد، اما مقالهٔ فعلی با تأکید بر دیدگاه فوکو، بر دو مفهوم تاریخ و قدرت متمرکز شده است؛ درحالی‌که در مقالهٔ مذکور، صرفاً اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم مورد توجه بوده است.

پرسش‌های تحقیق

با نظر به این مقدمه، مقالهٔ حاضر در تکمیل پرسش‌های مطرح در مقالهٔ «اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم در سنت اسلامی ـ ایرانی» طرح می‌شوند:

۱. منطق تحول تاریخ علم در سنت اسلامی ـ ایرانی چه تأثیری بر سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی دارد؟

۲. چه معنایی از قدرت می‌تواند مفید سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی باشد؟

۱. جایگاه قدرت و تاریخیت در تحلیل گفتمان‌های علمی میشل فوکو

اگرچه تحلیل افرادی نظیر توماس کوهن از تحولات علمی، توجه به تحولات تاریخ علم را مدنظر دارد، اما در توضیح منطق تحول ادوار مختلف علم (فی‌المثل از دورهٔ یونانی و قرون وسطی به دورهٔ مدرن) به مفهوم قدرت توجه نداشته و آن را با مفهوم پارادایم و بحران‌هایی که درون هر پارادایم شکل می‌گیرد، مورد توجه قرار می‌دهند. با نظر به این موضوع، در این مقاله بر دو مفهوم قدرت و تاریخیت در آرای میشل فوکو متمرکز خواهیم شد.

۱ـ۱. دیرینه‌شناسی دانش و برجسته شدن دو مفهوم تاریخ و قدرت

وجه اشتراک دو مرحلهٔ روش‌شناختی تأملات میشل فوکو، یعنی «دیرینه‌شناسی» و «تبارشناسی»، «توجه او به تاریخ امور و اشیا از منظر اکنون» است. فوکو در کتاب *نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*، بحث خود را با تأکید بر این نکته آغاز می‌کند که دگرگونی‌های دانشی صرفاً «تحولات معرفتی» نیستند. از دید او، «تحولات معرفتی» تصویری از یک دوره یا روح یک قرن را بر اساس نوع خاصی از دانش یا مجموعه‌ای از ایده‌ها ترسیم نمی‌کنند، بلکه یک ارائهٔ معین از عناصر در کنار یکدیگر هستند. این عناصر شامل «دانش موجودات زنده (زیست‌شناسی)»، «دانش قواعد زبان (زبان‌شناسی)» و «دانش واقعیت‌های اقتصادی (اقتصاد سیاسی)» است که با «گفتمان‌های فلسفی سده‌های هفده تا نوزده» ارتباط یافته‌اند (فوکو، ۱۳۹۸، ص۲).

به همین دلیل، برخلاف شیوهٔ معمول در «تاریخ علم و اندیشه» که اغلب به تاریخ‌نگاری اندیشه‌ها از زمان شکل‌گیری اولیه، مثلاً در یونان می‌پردازد و آنها را به‌صورت سلسله‌وار تا زمان حال روایت می‌کند، فوکو تمرکز خود را نه بر «تاریخ ایده‌ها، تاریخ علوم، تاریخ فلسفه، تاریخ اندیشه و تاریخ ادبیات رایج»، بلکه بر «لایهٔ زیرین» آنها قرار می‌دهد و به‌جای تأکید بر واحدهای پیوستهٔ گسترده‌ای چون «دوره‌ها و سده‌ها»، بر «لحظه‌های گسست» این دوره‌ها از یکدیگر تأکید می‌کند (فوکو، ۱۳۹۸، ص۱۰).

از نظر فوکو، اگر «جهان اندیشه و نظر» به‌عنوان لایهٔ رویین و بالا در نظر گرفته شود، برای درک دگرگونی‌ها و نقاط انقطاع دوره‌های علمی از یکدیگر، لازم است که «لایهٔ زیرین»، یعنی قلمرو ناآگاهانهٔ مؤثر بر نظریات علمی، مورد بررسی قرار گیرد. این همان «سطحی است که از آگاهی دانشمند می‌گریزد و بااین‌حال بخشی از گفتمان علمی است» (فوکو، ۱۳۹۸، ص۵). به بیان دیگر، فوکو زمینه‌های تاریخی که بر شکل‌گیری «ایده‌های علمی و معرفتی» تأثیر می‌گذارند را عامل اصلی تمایز میان اندیشه‌ها، نظریه‌ها یا حتی فلسفه‌ها می‌داند و تلاش می‌کند آنها را تحت عنوان «قاعده‌مندی‌های گفتمانی» در دیرینه‌شناسی دانش «صورت‌بندی» کند (فوکو، ۱۳۹۲، ص۱۱۰ـ۳۳).

این لایه‌های زیرین که حتی معمولاً مورد توجه خود دانشمندان گذشته نیز نبوده، به‌صورت ناخودآگاه بر شیوهٔ اندیشه‌ورزی آنها اثر گذاشته و شرایط موفقیت یا عدم موفقیت اندیشمندان را فراهم می‌آورده است. او بررسی این سطح از روابط مؤثر بر اندیشه را «دیرینه‌شناسی» می‌نامد (فوکو، ۱۳۹۸، ص۵). به اعتقاد وی، «اپیستمه‌های علمی»

در دوره‌های مختلف، درحقیقت نتیجهٔ «صورت‌بندی» این زمینه‌های تاریخی هستند که در یک نظریه یا نظام معرفتی واحد تجلی یافته‌اند. «اپیستمه» عبارت است از: «مجموعه روابطی است که در یک عصر خاص می‌توان میان علوم یافت، به شرط آنکه این علوم را در سطح قاعده‌بندی‌های گفتمانی تحلیل کنیم» (فوکو، ۱۳۹۲، ص۱۹۱). فوکو در توضیح مراد خود، مفهوم «رژیم حقیقت» را پیش می‌کشد که در آن، حقیقت یا علم، محصول شبکه‌ای تاریخی از گفتمان‌ها، نهادها، قواعد و مناسبات قدرت اشاره است که تعیین می‌کنند در یک دورهٔ خاص چه چیزهایی می‌توانند به‌عنوان «دانش معتبر» در علوم انسانی مطرح شوند.

بر اساس یافته‌های او، این دگرگونی‌ها در غرب شامل چهار دوره یا چهار رژیم علمی «رنسانس (۱۶۶۰)»، «کلاسیک (تا ۱۸۰۰)»، «تجدد (تا ۱۹۵۰)» و «بعد از تجدد (۱۹۵۰ به بعد)» می‌شود. بااین‌وجود، چنان‌که در ادامه مطرح خواهد شد، اولاً مفصل‌بندی این عناصر، تابع روابط قدرت است و ثانیاً این تقسیم‌بندی‌های دوره‌ای بر اساس تاریخی است که نقطهٔ آغاز آن، لحظهٔ اکنون در دورهٔ زندگی خود میشل فوکو بوده است.

۱ـ۱ـ۱. تاریخیت

همان‌طور که خود فوکو متذکر شده است، تاریخی دیدن پدیدهٔ مورد مطالعه، از ویژگی‌های خاص دیرینه‌شناسی و تبارشناسی است که هرگونه شناخت پدیده‌های اجتماعی را وابسته به زندگی، جامعه و زمانی می‌داند که تاریخ را تشکیل می‌دهند (فوکو، ۱۳۸۸، ص۲۶). بااین‌حال، شاید بهتر باشد برای فهم تاریخیت در نظر فوکو، به‌ویژه رویکرد تبارشناسی، آن را با رویکرد مسیحی یا فلسفه‌های تاریخ مدرن به تاریخ مقایسه کنیم. در نگاه مسیحی و عمدتاً ذیل نظریهٔ مشیت الهی، فی‌المثل در نگاه آگوستینی به تاریخ، تاریخ بستر تحقق خواست و ارادهٔ الهی دربارهٔ بشر است و آگاهی از این خواست برای انسان از طریق وحی و پیام پیامبران ممکن می‌شد (شرت، ۱۳۹۳، ص۱۸۵؛ لویت، ۱۳۹۶، ص۱۹۷ـ۲۰۰). به همین دلیل چون خداوند در آغاز تاریخ و پیش از هبوط انسان در این جهان حضور داشت، تاریخ نیز از آغاز و مبدأ شکل می‌گرفت و روایت می‌شد.

درحالی‌که نیچه و به‌تبع او، فوکو، به دلیل سکولار شدن قلمرو تاریخ و عدم توجه به علم الهی در تاریخ و انحصار فهم منطق تحولات تاریخ به فهم انسانی، نقطهٔ آغاز و ابتدای تاریخ را در «اکنون» تعریف کردند. این اتکای به نقطهٔ اکنون در تاریخ، منجر به ظهور تاریخ‌های متعدد خواهد شد. نیچه در تبارشناسی اخلاق، اخلاق مسیحی را یکی از چشم‌اندازهای تاریخی دربارهٔ اخلاق می‌داند و با نقد آن، به دنبال روایت دیگری از اخلاق است که در روایت آن، نه همچون اخلاق و تاریخ مسیحی، ذات‌گرایی ماورایی مدنظر باشد و نه همچون کلان روایت‌های فلسفهٔ تاریخ مدرن شاهد نوعی روایت کلان و کلی از تاریخ باشیم (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۳۷).

به این معنا تبارشناسی، صرفاً یک روش تاریخی یا معرفت‌شناسی تاریخی در ذیل تاریخ‌نگاری مسیحی یا فلسفه‌های تاریخ مدرن نیست، بلکه جایگزین فلسفه‌های تاریخ مدرن است که پس از هگل، جایگزین مابعدالطبیعه

شده است. بنابراین نیچه و فوکو، مدعی روایت هستی‌شناختی از تاریخ هستند که البته دقیقاً در تقابل با فلسفه‌های تاریخ شکل گرفته است. این تفاوت را می‌تواند در موارد ذیل دنبال کرد:

۱. نفی هرگونه غایت یا تلقی کلی از تاریخ: تبارشناسی، برخلاف روایت‌های سنتی تاریخ، هرگونه غایت‌مندی یا تلقی کلی و یک‌نواخت از تاریخ را رد می‌کند. بر اساس دیدگاه فوکو، «تبارشناسی قید چشم‌ناپوشیدنی دارد: تکینه‌گی رویدادها را خارج از هر غایت‌مندی یک‌نواخت بازمی‌شناسد و همان‌جایی مترصد رویدادهاست که کمتر از هر جای دیگری انتظارش را داریم» (فوکو، ۱۴۰۰، ص۱۴۴). این فقدان نگاه کلی و غایت‌انگارانه به تاریخ به این معنی است که در تبارشناسی، تاریخ نه از مبدأ تا کنون، بلکه بر اساس تلاش برای شناسایی و تعیین نقطهٔ آغاز یا نقطهٔ صفر پدیده‌ای که در اکنون و حال حاضر وجود دارد، روایت می‌شود. به بیانی دیگر، «تبارشناسی روایتی از تاریخ دارد که عمدتاً معطوف به مسئلهٔ زمان حال است. در تبارشناسی برخلاف روایت تاریخی سنتی، تاریخ از انتها تا اکنون روایت نمی‌شود، بلکه ناظر به مسئلهٔ اکنون، به تاریخ گذشته مراجعه می‌شود» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۲۲۳).

۲. نفی جوهریت لحظهٔ آغاز: اکنون که مشخص شد تبارشناسی با حرکتی معکوس از زمان حال به گذشته، در پی کشف نقطهٔ مبدأ یا همان تبار پدیدهٔ کنونی است، باید توجه داشت که منطقاً در جست‌وجوی این نقطهٔ آغاز، نباید به دنبال یک نقطهٔ صفر جوهری یا ذاتی برای این پدیده بود (شرت، ۱۳۹۳، ص۱۹۱). اگر نقطهٔ آغاز واجد جوهر یا ذات باشد، تبارشناسی به‌صرف یک روش صوری تقلیل می‌یابد؛ درحالی‌که اگر تبارشناسی را وجه هستی‌شناسی دخیل در تکوین یک پدیده بدانیم و کلان روایت‌های تاریخی را نفی کنیم، نقطهٔ آغاز نیز نباید ذاتی یا جوهری باشد. تبارشناس با بررسی تاریخ «درمی‌یابد که در پس چیزها، چیزی کاملاً متفاوت وجود دارد، نه راز ذاتی و بی‌زمان چیزها، بلکه این راز که چیزها بدون جوهرند یا جوهرشان تکه‌به‌تکه بر مبنای شکل‌هایی که با این چیزها بیگانه‌اند، برساخته شده است» (فوکو، ۱۴۰۰، ص۱۴۷).

۳. نقطهٔ آغاز یا مبدأ در تبارشناسی، نتیجه و محصول «پیشامدها، انحراف‌های ناچیز، خطاها، اشتباه‌های ارزیابی و محاسبه‌های نادرست» است (فوکو، ۱۳۸۱، ص۳۷۸). فوکو این مشخصهٔ نفی جوهریت نقطهٔ آغاز را از نیچه وام می‌گیرد؛ زیرا نیچه در تبارشناسی به دنبال خاستگاه نمی‌رود. در جست‌وجوی خاستگاه، «پیش از هر چیز تلاش می‌شود که جوهر دقیق چیز، ناب‌ترین امکانش و شکل بی‌حرکت و مقدمَش بر هر آنچه بیرونی و عرضی است، به‌دست آید» (فوکو، ۱۴۰۰، ص۱۴۴)؛ درحالی‌که هدف تبارشناسی، نفی همین امور در تاریخ است. بنابراین نفی جوهریت نقطهٔ آغاز، از همان منطق و قاعده‌ای پیروی می‌کند که تبارشناسی برای نفی کلان روایت‌های فلسفهٔ تاریخ مدرن یا ایده‌های مسیحی دربارهٔ تاریخ اتخاذ کرده است. به همین دلیل، همان‌طور که میلبنک یادآور می‌شود، نیچه و در پی او فوکو، برخلاف مارکس و فروید، بر هیچ پیش‌فرض شالوده‌گرایی استوار نبودند (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۳۱). پذیرش یک نقطهٔ آغاز ذاتی یا جوهری توسط نیچه و فوکو، به ناچار منجر به پذیرش کلان‌روایت‌های تاریخی می‌شد.

«جست‌وجوی چنین خاستگاه ذاتی، عبارت است از عارضی دانستن تمام دگرگونی‌های ناگهانی ممکن، تمام نیرنگ‌ها و تمام تغییر چهره‌ها [و در مقابل] جست‌وجوی چنین خاستگاه فاقد ذات، اقدامی است برای برداشتن تمام نقاب‌ها تا سرانجام هویتی اولیه آشکار شود» (فوکو، ۱۴۰۰، ص۱۴۶). این نگرش به نقطهٔ آغاز که فاقد هرگونه ذات و جوهر است، ما را به مفهوم کلیدی دیگری در تبارشناسی، یعنی تصادف هدایت می‌کند. بر این اساس، «نیروهایی که در تاریخ عمل می‌کنند، نه تابع یک تقدیرند، نه تابع یک سازوکار، بلکه تابع تصادف مبارزه‌اند» (فوکو، ۱۳۸۲، ص۳۸۴).

۴. تصادف و تفاوت به‌جای هویت و این‌همانی: اشاره شد که تبارشناسی، روشی در ذیل فلسفه نیست، بلکه در نظر فوکو، «تبارشناسی تاریخ، کاری برتر از آن دارد که خدمتکار فلسفه باشد و تولد ضروری حقیقت و ارزش را حکایت کند. تاریخ باید شناخت تفاوت‌گذار قوت‌ها و ضعف‌ها، اوج‌ها و فرودها، زهرها و پادزهرها باشد. تاریخ باید علم داروها و درمان‌ها باشد» (فوکو، ۱۴۰۰، ص۱۵۹). از این جهت اگر در فلسفه، به‌ویژه فلسفهٔ کلاسیک به دنبال این‌همانی و هویت امور بودیم، در تبارشناسی، شناخت و تکوین تاریخ، محصول تصادف و تفاوت بوده و هستی‌شناسی تفاوت حاکم می‌شود (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۳۱). با طرح ایدهٔ تصادف در تاریخ، عملاً امکان هرگونه روایت پیوسته و کلی از تاریخ نفی شده و تاریخ، محصول گسست‌های تاریخی است:

> **تبارشناسی ارزش‌ها، اخلاق، زهد و شناخت هرگز از جست‌وجوی خاستگاه آنها و با نادیده گرفتن تمام اپیزودهای تاریخ به‌منزلهٔ چیزهایی دست‌نیافتنی، عزیمت نمی‌کند. برعکس، تبارشناسی آنها عبارت است از تأمل و درنگ بر چیزهای خُرد و اتفاق‌های آغازها، توجه بسیار دقیق به شیطنت‌های مضحک‌شان، انتظار کشیدن ظهور آنها با نقاب‌هایی سرانجام فروافتاده، با چهرهٔ دیگری (فوکو، ۱۴۰۰، ص۱۴۹).**

از این حیث، شناخت در تبارشناسی، نه ناظر به این‌همانی تحولات تاریخی با یک ایدهٔ کلی، بلکه محصول شناخت نقاط تصادفی تاریخ و تفاوتی است که در لحظهٔ قبل و بعد از این تصادف تاریخی، رقم خورده است. فی‌المثل در تبارشناسی جنون، این ایده با یک کلان‌روایت تاریخی دربارهٔ جنون یا عقل شناخته نمی‌شود، بلکه ناظر به گسست‌های تاریخی فهمیده می‌شود که پیش و بعد از آن، معنای جنون متفاوت شده و تا لحظهٔ اکنون ادامه یافته است (کچویان، ۱۳۸۸، ص۲۰). با طرح ایدهٔ تفاوت به‌جای این‌همانی، تاریخ مبتنی‌بر گسست و تفاوت، به‌جای فلسفه و این‌همانی نشسته است. اکنون می‌توان به طرح این پرسش پرداخت که اگر همهٔ امور مبتنی‌بر تفاوت هستند و به تعبیری دیگر، «تاریخ صرفاً محصول جنگ و نبرد برای پیروزی گفتاری بر گفتار دیگر است» (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۴۰)، موجودیت امور، با چه منطقی تکوین می‌یابد؟

۲ـ۱ـ۱. قدرت

پاسخ میشل فوکو به پرسش فوق، قدرت است. به تعبیر دیگر، اگر نظریهٔ علمی یک موجودیت باشد، قدرت سیاست‌گذار است که آن را می‌سازد. در تبارشناسی میشل فوکو، قدرت به‌عنوان هسته‌ای که اشیا و امور را در بستر تاریخی

برمی‌سازد و موجودیت می‌بخشد، مورد توجه است. دریفوس و رابینو بر این باورند که در نگاه تبارشناختی فوکو، «تاریخ عرصهٔ عملکرد مراسم قدرت است و درنتیجه بشر از یک نوع سلطه به نوعی دیگر می‌رسد» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۲۱۱). شِرَت نیز در توضیح دیدگاه فوکو، متذکر می‌شود که قدرت، هم‌زمان «برساختهٔ تاریخ است و هم برسازندهٔ آن» است (شِرَت، ۱۳۹۳، ص۲۱۵). به این ترتیب، وجود امور و اشیا در قالب گفتمان‌ها، پیوندی ناگسستنی با قدرت دارد. فهم تبارشناسی نیازمند درک مؤلفه‌های کلیدی این مفهوم از قدرت است:

۱. قدرت، سیالیت و روابط: قدرت در تبارشناسی، نه به معنای قدرت عالیه، متمرکز یا حق مالکیت حاکمانه است (شِرَت، ۱۳۹۳، ص۲۱۰)، بلکه به نسبت‌های سیالی اشاره دارد که اشیا و امور را لحظه‌به‌لحظه شکل می‌دهند (شِرَت، ۱۳۹۳، ص۲۱۱). این قدرت، فاقد جوهر و ذات بوده و برآمده از روابطی نیت‌مند است که در هر لحظه می‌تواند میان امور برقرار شود. «روابط قدرت، نیت‌مند و فاقد فاعل هستند. معنای آنها ناشی از همین نیت‌مندی است. آنها به‌طور سراسری مشحون از حسابگری هستند، هیچ قدرتی نیست که بدون مجموعه‌ای از اهداف و مقاصد عمل شود» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۳۱۴). بنابراین قدرت امری منتشر است که تمایز و تفاوت امور از یکدیگر را در هر لحظه تعریف می‌کند. همین معنا از قدرت است که امکان سیاست‌گذاری را دربارهٔ امور مختلف، از جمله علم فراهم می‌آورد.

۲. قدرت و تولید تفاوت: در تبارشناسی، تفاوت، اساس توضیح تحولات تاریخی و هستی تاریخ است. این تفاوت از دل روابط قدرت زاده می‌شود و به همین دلیل، «قدرت عامل بقای یک معنا و فروپاشی معنای دیگر» است (شرت، ۱۳۹۳، ص۱۹۵). تأکید فوکو در ایدهٔ تاریخیت بر نقاط گسست تاریخ، امکان این‌همانی و پیوستگی میان دوره‌های تاریخی را از میان می‌برد و تشخص هر دوره را ناگزیر باید در تمایز و تفاوت یک دوره از دورهٔ دیگر یافت. اینجاست که قدرت مستقیماً با مؤلفهٔ محوری تبارشناسی (تفاوت) گره می‌خورد. تشخص هر شیء یا گفتمان از دیگری، ناشی از همین روابط قدرت است. تبارشناسی اساساً «محصول ارادهٔ خلاقانهٔ محض به تفاوت یافتن و متمایز شدن است» (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۳۷).

۳. قدرت، انضباط و انقیاد: پس از تعیین نقطهٔ آغاز یک پدیده، گفتمان‌ها از طریق روابط قدرت شکل می‌گیرند. هر رابطهٔ قدرتی، متضمن انضباط و انقیاد امور و اشیا است. «موضوع محوری تبارشناسی فوکو توضیح روند پیدایش و گسترش تکنیک‌های قدرتی است که به‌سوی فرد جهت‌گیری شده‌اند» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۲۳۶). این قدرت با برقراری نسبت‌ها، افراد و اشیا را به انقیاد می‌کشد، اما نکته اینجاست که این قدرت، برخلاف انواع قدیمی، «درحالی‌که موضوع خود را رؤیت‌پذیر می‌کند، خودش رؤیت‌ناپذیر است» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۲۸). از این منظر، قدرت در تبارشناسی فوکو شبیه نوعی متافیزیک عمل می‌کند (Burkitt, 1993, p. 25) که حقیقت امور را آشکار می‌سازد، اما خود ماهیتی نادیدنی دارد.

فوکو می‌کوشد این قدرت انضباطی و انقیادهای ناشی از آن را آشکار کند، هرچند گریزی از آنها نمی‌یابد. ازاین‌رو:

دستگاه‌های انضباطی به‌ویژه ارتش و مدرسه، به آرامی تکنیک‌ها و روش‌هایی را ایجاد می‌کردند که به موجب آنها آدمیان نه به‌عنوان فاعل سخن و یا نشانه‌هایی قابل قرائت، بلکه به‌عنوان موضوعاتی تلقی می‌شدند که می‌توان آنها را شکل داد و کنترل کرد (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ص۲۶۹).

به همین جهت، «وظیفهٔ تبارشناسی، واسازی رژیمی است که قدرت را در دست دارد» (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۳۳). بااین‌حال، به دلیل تأکید بر ایدهٔ تفاوت، تبارشناسی تنها جابه‌جایی این رژیم‌ها را نشان می‌دهد.

۴. قدرت و گفتمان‌ها: انقیاد و انضباط، پیامد ناگزیر اعمال قدرت در تبارشناسی هستند. امور، اشیا و افراد بدون قدرت شکل نمی‌گیرند (حقیقی، ۱۳۸۷، ص۲۱۶) و ازآنجاکه قدرت مستلزم انقیاد است، تکوین امور همواره با نوعی سلطه همراه است. تبارشناسی با تحلیل گفتمان‌ها، تغییر امور و اشیا در طول تاریخ را از یک گفتمان به گفتمان دیگر نشان می‌دهد. به همین دلیل، از دید فوکو، «اقدامات سرکوب‌گرانه، حتی در محدودکننده‌ترین حالت خود، در واقع مولدند؛ چراکه به ظهور شکل‌های جدیدی از رفتار می‌انجامند، نه اینکه فقط برخی اَشکال رفتار را منسوخ یا سانسور کنند» (میلز، ۱۳۹۵، ص۶۰). تبارشناسی با محوریت ایدهٔ تفاوت، حقیقت امور را در انتقال و تبدیل گفتمانی به گفتمان دیگر جست‌وجو می‌کند.

۵. قدرت، حقیقت و دانش: اما توضیح فوکو دربارهٔ رابطهٔ قدرت و دانش یا حقیقت، بیش از همه جایگاه مفهوم قدرت با ویژگی‌های فوق‌الذکر را در سیاست‌گذاری علم آشکار می‌کند. مهم‌ترین وجه قدرت، پیوند آن با حقیقت و دانش است. فوکو در دیرینه‌شناسی، تحولات دانش را شرح داده است. در دورهٔ کلاسیک، «انسان به‌عنوان نمایشگر نظم عالم، فاعل شناسنده و ابژهٔ مورد شناخت مورد شناسایی قرار نمی‌گرفت و اگر به انسان پرداخته می‌شد به‌عنوان حیوان ناطقی در سلسله مراتب مخلوقات بررسی می‌شد» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ص۸۷). بنابراین در این دوره، علم ضرورتی ازلی و فارغ از تاریخ قلمداد می‌شد؛ درحالی‌که برخلاف این دوره، علوم مدرن در واقع چیزی جز «روابط» میان مؤلفه‌ها و امور تاریخی یک عصر نیست که با قدرت، در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ص۸۴).

اپیستمه (نظام معرفتی)، محصول کردارهای کلامی و غیرکلامی گفتمانی است و فاقد حقیقت ذاتی است. در گذار از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی، مفهوم قدرت نقشی محوری‌تری می‌یابد؛ به‌طوری‌که دغدغهٔ فوکو از اپیستمه به سازمان‌هایی مانند کلینیک، زندان و نظایر آن تغییر می‌کند که اپیستمه محصول روابط قدرت آنهاست. درنتیجه، «تبارشناسی، علم [در معنای کلاسیک] نیست، بلکه ضدعلم است و تحلیلی دربارهٔ پیدایش علوم انسانی»، بر اساس اموری که بیرون از قلمرو علم رخ می‌دهند، ارائه می‌دهد (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ص۳۷). چون «از دیدگاه تبارشناس، هیچ‌گونه ماهیات ثابت، قوانین بنیادین و یا غایات متافیزیکی در کار نیست» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ص۲۰۶) و

تاریخ سراسر گسست و تصادف است، دانش برساخته از قدرت است. بر این اساس، دانش، نه محصول روگرفت ذهن از سوژهٔ بیرونی (کلاسیک) و نه طرح افکنی سوژه (کانتی)، بلکه حاصل «قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت» در قالب گفتمان‌هاست (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۲۴). این گفتمان‌ها هرکدام تباری تاریخی دارند و بر اساس قدرت، از هم متمایز می‌شوند (محمدپور، ۱۳۹۶، ص۳۲). «تبارشناسی در پی ایجاد فرصتی برای ابراز اشکال تحت سلطهٔ معرفت و اندیشه‌هایی است که به‌واسطهٔ سلطهٔ نظریه‌های عام به سکونت کشانده شده‌اند» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۳۸). بنابراین همان‌طور که میلز تأکید می‌کند: «غیرممکن است که قدرت بدون دانش اعمال شود و غیرممکن است که قدرت منشأ دانش نباشد» (میلز، ۱۳۹۵، ص۱۱۳).

۲. سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی و تاریخ علوم اسلامی

همان‌طور که اشاره شد، سیاست‌گذاری علوم انسانی تابعی از تحلیل تحولات تاریخی علوم انسانی و منطق حاکم بر تحول آن است. بنابراین با نظر به نسبتی که علوم انسانی اسلامی، نظیر اقتصاد اسلامی، علوم اجتماعی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی و نظایر آنها با علوم اسلامی گذشته نظیر فقه، کلام، فلسفهٔ اسلامی، اخلاق و حتی سیاست و نظایر آنها دارند، ناگزیر در مقام سیاست‌گذاری بایستی منطق حاکم بر تحولات این علوم نیز در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی لحاظ شود. به تعبیر دیگر، تعریف خاصی که از قدرت در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی ارائه می‌شود و منطق حاکم بر تحلیل تحولات علوم اسلامی، نبایستی به شکلی باشد که همچون تحلیل فوکو از تاریخ و قدرت، منجر به نسبی‌گرایی یا نفی جوهریت و ذاتیت یا علیت در علوم شود. درحقیقت قدرت و تاریخیت در دو دیدگاه، اشتراک لفظی است و با تمایز معنای این دو مفهوم در دو سنت، بایستی به نقش آنها در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی توجه داشت. اگر تحلیل فوکویی از قدرت و تاریخیت را مبنای سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی قرار دهیم، ناگزیر در روایت تاریخی از علوم اسلامی که مبنای علوم انسانی اسلامی معاصر هستند، مقومات این علوم نظیر علیت (در مقابل تصادف)، پیوستگی (در مقابل گسست) و نظایر آنها مورد نفی قرار خواهد گرفت.

۱ـ۲. جمع مابعدالطبیعه و تغییر تاریخی در حکمت متعالیه

چنان‌که اشاره شد، در تعریف نیچه‌ای و فوکویی از تاریخ، به‌عنوان شرایط تاریخی تکوین علوم انسانی، نقش مابعدالطبیعهٔ سنتی در تکوین نظریات علمی نادیده گرفته می‌شوند. بااین‌حال، با فرض عدم حرکت و تغییر در مابعدالطبیعه نیز امکان توضیح تحولات تاریخی علوم انسانی مقدور نیست. در ادامه با تکیه بر مفاد مقالهٔ پیش‌تر منتشرشدهٔ «بررسی بنیادهای فلسفی ـ نظری رابطهٔ علم و قدرت در «تبارشناسی» و «روش‌شناسی بنیادین» (۱۴۰۳) و با تکیه بر نوآوری‌های در حکمت متعالیه و متفکرین نوصدرایی نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان در عین تقید به مبانی مابعدالطبیعه، تحولات تاریخی علوم انسانی اسلامی را نیز توضیح داد.

۱. انسان به‌مثابهٔ نوع متوسط: به لحاظ انسان‌شناسی، تعریف مابعدالطبیعی فلسفهٔ اسلامی از انسان با تعریف کاملاً متغیر انسان در نزد متفکرین غربی، به‌ویژه میشل فوکو در تضاد قرار می‌گیرد. بااین‌حال، این تضاد به معنای آن نیست که در ذیل حکمت متعالیه، نوع انسان نمی‌تواند هیچ نوع از تغییر را در متن وجود خویش تجربه کند. ایدهٔ نوع متوسط در حکمت متعالیه به‌عنوان مبنایی برای تعریف انسان، می‌تواند توضیحی دربارهٔ حرکت جوهری انسان در عین حفظ ذاتیات او ارائه کند. بر مبنای «رویکردی که صدرالمتألهین به انسان دارد، جامعه (و تاریخ) صرف‌نظر از اثبات ترکیب حقیقی آن، صور متنوعی پیدا می‌کند و ما با جهان‌های اجتماعی (و تاریخی) متفاوتی روبه‌رو هستیم. البته این دیدگاه به قیاس‌ناپذیر بودن و تباین همه‌جانبهٔ این جهان‌ها منجر نمی‌شود. دلیل ادعای فوق این است که صدرالمتألهین انسان را نوع متوسط می‌داند. از نظر او انسان اولاً با علم و عمل خود (به نحو ضروری) متحد می‌شود؛ یعنی علم و عمل از عوارض زائد و منضم به ذات انسان نیستند، بلکه در تکوین هویت و حقیقت او دخیل‌اند و ثانیاً دامنهٔ آگاهی و عمل انسان برخلاف حیوانات به دلیل وسعت معرفت و ارادهٔ او بسیار گسترده و متنوع است» (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص۱۴۴ـ۱۴۵). با تلقی انسان به‌مثابهٔ نوع متوسط، امکان تحقق «انواع متأخر» بی‌شماری از گفتمان‌های علمی در بستر تاریخ وجود خواهد داشت، بدون آنکه گرفتار نسبی‌گرایی و تاریخیت تبارشناسی شویم. این ایدهٔ انسان‌شناختی، از حیث معرفتی با ایدهٔ اعتباریات علامه طباطبائی تکمیل می‌شود.

۲. اعتباریات مبتنی‌بر حقیقت: اگر دانش در دیدگاه فوکویی را اعتبار صرفاً انسانی بدانیم که به دلیل ماهیت صرفاً انسانی آن، همواره تحت تأثیر شرایط اجتماعی و تاریخی در حال تغییر است، بایستی معنای دیگری از اعتبارات را بپذیریم تا بتوانیم از یک‌سو، اعتباری و متغیر بودن و به‌تبع، پیشرفت دانش‌های انسانی را توضیح داده؛ و از سوی دیگر، وجود وحدت‌بخش و ثابت آن را مدنظر قرار دهیم. این معنا از اعتبار را می‌توان با تکیه بر آرای فیلسوف نوصدرایی معاصر توضیح داد. از نظر علامه طباطبائی، تفسیر و تعریف مفاهیم موجود در نزد انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: نخست، مفاهیمی که «در خارج دارای مطابق بوده و این معنا بر آن وجود خارجی انطباق می‌یابد، مانند آسمان و زمین و نظایر آنها»؛ دوم، مفاهیمی که قابلیت انطباق بر موجود خارجی را از طریق «تعقل و انتزاع» پیدا می‌کنند، مثل مفهوم «ملک و ریاست و امثال آن». توضیحات تکمیلی نشان می‌دهد که اگرچه وجود حقیقی در عالم خارج، «انسان» است، اما همین انسان از طریق اعتباربخشی، بر معنای «مالک و رئیس» منطبق می‌گردد. مفاهیم دستهٔ اول، مفاهیم «حقیقی» و مفاهیم دستهٔ دوم، «اعتباری» تلقی می‌شوند. نکتهٔ مهمی که باید مورد توجه قرار گیرد این است که مفاهیم «اعتباری» کاملاً ساخته و پرداخته ذهن نبوده و «بی‌ارتباط با جهان خارج نیستند»، بلکه «تقوم این معانی در پیدایش و انطباق به معانی حقیقی است و بدون وجود این معانی و امور حقیقی ساخته نمی‌شوند» (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج۲، ص۲۳۴).

علامه طباطبائی بر این باور است که فارغ از اعتباراتی که پیش از شکل‌گیری جامعه وجود دارند، ما در حوزهٔ اجتماع و تاریخ نیز با اعتباراتی مواجه هستیم. این اعتبارات توسط انسان و به فرض شکل‌گیری جامعه وضع می‌شوند تا انسان بتواند آن دسته از کنش‌هایی را که متناسب با «روابط اجتماعی مطلوب او» هستند، به انجام برساند. این اعتبارات شامل «اصل ملک، کلام ـ سخن، ریاست و مرئوسیت و لوازم آن نظیر امر و نهی» هستند.

ریشهٔ تمام این «اعتباریات» از نظر علامه طباطبائی، «اصل استخدام انسان توسط انسانی دیگر» است. ایشان تصریح می‌کنند که:

این مفاهیم اعتباری و افکار مصنوعی انسانی که چون دریای بیکران بیرون و اندرون تمام ادراکات ما را فراگرفته و به همهٔ جای افکار ما نفوذ کرده و ریشه دوانیده است، یک سازمان ریاست و مرئوسیت بیش نبوده و نیروی فعاله‌ای جز اصل استخدام ندارد (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج۲، ص۲۲۱).

اما تفاوت مهم در اینجاست که برخلاف اعتبارهای صرفاً انسانی در علوم انسانی غربی که به شکل‌گیری گفتمان‌ها ختم می‌شوند، «اعتباریات» در دیدگاه علامه طباطبائی بر «حقیقت» بنا شده‌اند. در این منظر، اعتباریات:

به‌واسطهٔ انسانی که بر مبنای حرکت جوهری وجودی خود، جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاست، از مسیر حرکت به عرصهٔ آگاهی وارد می‌شود و در آنجا با صور علمی که حقایق مجرد و غیرمادی هستند، اتحاد وجودی و نه مفهومی یا ماهوی پیدا می‌کند. به دنبال آن نفس آدمی چون با حفظ وحدت خود، دارای مراتب است و مشتمل بر همهٔ قوای ادراکی و تحریکی است، پس از اتحاد با صور مجرد علمی به اقتضای آن صور، رفتار خود را سامان می‌دهد. انسان با فراگیری معانی‌ای که در حرکت جوهری با آنها متحد می‌شود، چون به لحاظ وجودی و انتولوژیک مجرد و غیرمادی هستند، اولاً بر دامنهٔ تجرد و کمال خود می‌افزاید و ثانیاً به‌رغم کثرتی که در جهان مادی و فردی دارد، به دلیل اتحادی که افراد [انسانی] با یک وجود مجرد دارند، با یکدیگر وحدت و اتحادی پیدا می‌کنند که منافی کثرت و تعدد آنها نیست (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص۱۸۴).

۲ـ۲. قدرت در میانهٔ ضرورت و امکان

بر اساس آیات قرآن، قدرت صفتی از صفات الهی است که در انسان نیز به ودیعه گذاشته شده است. همین صفت انسانی است که امکان سیاست و سیاست‌گذاری را برای او فراهم می‌آورد. بااین‌حال، قدرت اگر محدود به صفت انسانی شود و مطابق تحلیل فوکو، مبنای ساخت حقیقت و دانش گردد، محل منازعات بشری خواهد بود؛ زیرا هر انسانی، حتی در مقام توضیح حقیقت، ناگزیر خواهد کوشید تا قدرت خویش را بر دیگران مسلط سازد. در اینجا است که گره خوردن حقیقت و دانش و علم به قدرت، منجر به نسبیت حقیقت و اضمحلال آن خواهد شد. در مقابل، در دیدگاه اسلامی، علم و قدرت، از صفاتی الهی است که در انسان نیز به ودیعه نهاده شده است. با نظر به این رابطه، به نظر می‌رسد تنها راه‌حل منازعات قدرت و علم در سنت اسلامی، توجه به رابطهٔ قدرت و علم به‌عنوان صفت خداوند و صفات انسان است.

در میان متفکران کلامی و فلسفی اسلامی، برای مفهوم قدرت دو تعریف برجسته وجود دارد: در تعریف علمای کلام، قدرت به معنای «صحة الفعل و الترک» است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص۷۵؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۲۷۹؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص۴۵۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج۸، ص۱۱۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص۸۹) که در آن «صحت» به مفهوم امکان تعبیر شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص۲۶۹؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج۸، ص۴۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص۸۹). ازآنجاکه امکان، همراه ذاتی ماهیت است، این تعریف نمی‌تواند در مورد خداوند که واجب‌الوجود بالذات است، مصداق یابد؛ زیرا ماهیت و امکان به ساحت ربوبی راهی ندارند. بنابراین این تعریف تنها مختص به قلمرو قدرت انسان می‌تواند باشد؛ چراکه قدرت در انسان، علت موجدهٔ تام نیست و قابلیت آن برای انجام یا ترک فعل، متساوی است؛ درحالی‌که فاعلیت باری تعالی از ارادهٔ ذاتی و ازلی او ناشی می‌شود و دربرگیرندهٔ این تعریف نیست (مهرکی، ۱۳۹۱، ص۹۲).

اما تعریف حکمای مسلمان از قدرت، عبارت است از: «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص۱۹؛ ۱۴۰۴ق الف، ص۱۷۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص۳۰۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص۲۶۸؛ ۱۴۲۵ق، ج۴، ص۱۱۳؛ ج۲، ص۲۲۴؛ ج۳، ص۱۱؛ ج۶، ص۳۱۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج۱، ص۳۷۶؛ ج۳، ص۶۱۵). این تعریف این قابلیت را دارد که هم برای قدرت الهی و هم برای قدرت بشری صدق کند. توضیح این است که از نظر منطقی، درستی یک قضیهٔ شرطیه نه بر درستی یا نادرستی مقدم و تالی، بلکه بر استلزام (تلازم) میان آنها متکی است. در اینجا، «ان شاء فعل» (مقدمهٔ اول قضیه) می‌تواند به‌صورت همیشگی محقق گردد؛ درحالی‌که «ان لم یشأ لم یفعل» (مقدمهٔ دوم قضیه) نیز می‌تواند به‌صورت دائمی محقق نشود (صدرالمتألهین، ۱۴۲۵ق، ج۶، ص۳۱۸؛ رازی، ۱۳۸۱ق، ص۱۴۹). اگر صدق قضیهٔ شرطیه وابسته به صدق مقدم یا تالی بود، قدرت باری تعالی به امکان و ردّ ضرورت ذاتی منتهی می‌شد، اما ازآنجاکه درستی در قضیهٔ شرطیه، متوقف بر استلزام دو مقدمه است، این تعریف مستلزم نفی ضرورت ذاتی نخواهد بود. بنابراین قدرت الهی به تلازم مقدم و تالی وابسته است و به همین دلیل لزومی ندارد که ارادهٔ الهی و به دنبال آن فعل (ان شاء فعل) گاهی وجود داشته باشد و گاهی اراده موجود نباشد و به‌تبع آن فعل ترک شود (ان لم یشأ لم یفعل) (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص۲۵۱). از دیدگاه حکمای اسلامی، خداوند در مقام فاعلیت خود، انگیزه‌ای فراتر از ذات خویش ندارد که با دگرگونی آن انگیزه، اراده نیز دستخوش تغییر شود یا در مواقعی تحقق نیابد. درنتیجه، ارادهٔ الهی، واجب و مستدام است و به‌تبع آن، فاعلیت پروردگار نیز دارای وجوب و تداوم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص۳۶۷؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۵ق، ج۴، ص۱۱۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج۳، ص۶۱۴).

اکنون، اگر ارادهٔ واجب تعالی را همان علم الهی به کامل‌ترین نظام آفرینش در نظر بگیریم که عینیت وجود خداوند است، ارتباط علم و قدرت در این نگرش آشکار می‌گردد؛ زیرا واجب تعالی، فاعلی است که بر اساس ارادهٔ خویش، یعنی آگاهی به نظام احسن، فاعلیت را اجرا و قدرت را اعمال می‌کند. بنابراین محدودیتی که در مفهوم قدرت

الهی در نظر گرفته می‌شود، محدودیت از ناحیهٔ خارج ذات نیست، بلکه بیانگر این است که ارادهٔ الهی به نظام احسن تعلق می‌یابد و نظام احسن، لازمهٔ علم و حکمت الهی است که جزو صفات ذاتی خداوند محسوب می‌شوند.

اما در خصوص تطبیق این تعریف بر قدرت انسان، لازم است توجه شود که با ملاحظهٔ تعریف قدرت به شکل قضیهٔ شرطیهٔ یادشده و این اصل که صدق قضیهٔ شرطیه به صدق مقدم یا تالی وابسته نیست، این تعریف قابلیت اطلاق بر قدرت محدود بشری را نیز داراست. در انسان، ازآنجاکه مشیت (خواست) او، افزون بر ذات اوست و بنابراین ارادهٔ او غیرذاتی است، اگر فعلی را ترک کند (یعنی مقدمهٔ اول درست نباشد)، خللی در تعریف قدرت مطابق قضیهٔ مذکور ایجاد نمی‌شود؛ زیرا تلازم میان مقدم و تالی از بین نرفته است. بنابراین تعریف فوق هم بر انسان صادق است که مشیت و اراده‌اش زائد بر ذاتش است و هم شامل پروردگار متعال می‌شود که مشیت او عین ذات اوست؛ زیرا درستی این تعریف هم می‌تواند به ازلی و دائمی بودن قدرت الهی اشاره کند و هم قدرت متغیر و موقعیتی انسان را تبیین نماید. توضیح این است که انسان، به اعتبار اینکه وجوب و ضرورت وجودش، بالغیر است، دارای نوعی از قدرت است که در حیطهٔ امکان قرار دارد و به‌عنوان قوهٔ فعل به شمار می‌آید و ترجیح وجود یا عدم بر دیگری، نیازمند مرجحی خارج از ذات انسان و از سوی علت‌العلل است. به همین سبب، قدرت انسان، متکی به قدرت دیگری است و قدرت ذاتی او، ذاتی و همیشگی نیست؛ درحالی‌که قدرت در واجب‌الوجود بالذات، یک قوه و امکان نیست که برای تحقق به مرجح نیاز داشته باشد، بلکه فعلیت ناب است.

این برداشت از قدرت، برخلاف تعریف قدرت در تبارشناسی، همواره محدود به علم باقی می‌ماند؛ زیرا اولاً اشاره شد که در مورد خداوند، قدرت و اراده با نظر به نظام احسن، مقید به علمی است که از صفات ذاتی خداوند محسوب می‌شود؛ ثانیاً در مورد انسان نیز با توجه به تعریف انسان در حکمت اسلامی به‌مثابهٔ ممکنی که ضرورت وجودش، بالغیر است و هستی‌ای ربطی دارد، این قدرت اگرچه دوام ندارد، اما در صورت تحقق نیز وابسته به قدرت الهی خواهد بود. از این منظر نیز قدرت انسان، متکی به علم اوست و هر گونه اعمال قدرتی که محدود به علم نباشد، ناظر به نظام احسن نیست و باطل است. به همین جهت است که نظام‌های معنایی و علمی شکل گرفته به‌وسیلهٔ انسان و گفتمان‌های بشری، با وجود کثرت، برخلاف گفتمان‌های تبارشناسی فوکویی، امکان مطابقت یا عدم مطابقت با حقایق نفس‌الامری را پیدا می‌کنند و صدق و کذب در آنها مفهوم می‌یابد. علاوه بر این، با تعریفی که در حکمت متعالیه از انسان، به‌عنوان نوع متوسط ارائه شده است، انسان می‌تواند با اختیار خود، انواع متنوع و متعددی از روابط قدرت و به‌تبع آن، گفتمان‌های متکثری را سازگار با قدرت الهی محقق سازد و این امر پیشرفت علوم از جمله علوم انسانی را توجیه می‌کند.

آنچه در دیدگاه اسلامی از رابطهٔ قدرت و علوم انسانی اهمیت دارد، آن است که تحولات و تغییرات تاریخی علوم انسانی اسلامی، بدون توجه به نقش روابط قدرت انسانی رقم نمی‌خورد و از این جهت، توان توضیح رابطهٔ قدرت ـ

دانش را دارد، اما برخلاف دیدگاه فوکویی، این قدرت انسانی، مادامی که به قدرت الهی، مقید بماند، علوم انسانی تحت تأثیر آن، متصف به علوم انسانی اسلامی خواهند شد و اگر دچار آزادی لاقید و نامتناهی گردد و بر قدرت الهی بشورد، علوم انسانی تحت تأثیر چنین روابط قدرتی، متصف به علوم انسانی اسلامی نخواهد شد.

بحث و نتیجه‌گیری

سیاست‌گذاری علوم انسانی، وابسته به نظریات و مفاهیم بسیار پیچیده‌ای است که مسیر تحولات علمی را روشن می‌سازد. در این مقاله به دو مؤلفهٔ منطق تحول تاریخی علوم و قدرت پرداختیم و از خلال بررسی دیدگاه میشل فوکو، جایگاه این مفاهیم را در سیاست‌گذاری علوم انسانی روشن ساختیم. در دیدگاه فوکو، به دلیل تعریف خاصی که از قدرت ارائه می‌دهد، تاریخ عرصهٔ منازعات گفتمانی است که با کنار یکدیگر قرار دادن مؤلفه‌های تاریخی، اپیستمه‌های دانشی متفاوتی را در ادوار مختلف تاریخ سامان می‌بخشد. قدرت، چسبی است که این مؤلفه‌های متنوع تاریخی را در کنار یکدیگر قرار داده و علم و حقیقت، محصول آن است.

بنابراین سیاست‌گذار با چنین درکی از روابط قدرت می‌تواند با تغییر شرایط تاریخی و نظم حاکم بر این مؤلفه‌ها، اپیستمه‌های مختلفی را سامان بخشد و مسیر تحولات علمی را تغییر دهد. به تعبیر دیگر، بر این اساس، چون دانش و حقیقت وابسته به روابط قدرت است، سیاست‌گذار با تغییر این روابط تاریخی ـ اجتماعی امکان تغییر اپیستمه‌های علمی را مهیا می‌سازد و هیچ‌گونه تقیدی به حقیقت مستقل از روابط ندارد.

این توضیح فوکویی از قدرت، به دلیل اینکه حقیقت علمی را برساختهٔ روابط قدرت لاقید و نامشروط می‌داند، نمی‌تواند توضیح مناسبی از تکوین علوم انسانی اسلامی ارائه دهد و معنای فوکویی از قدرت که متضمن درکی سکولار و این‌دنیایی از قدرت بوده و لازمهٔ آن، نسبی‌گرایی تاریخی است، نمی‌تواند با منطق حاکم بر علوم انسانی اسلامی سازگار باشد. علوم انسانی اسلامی، از جمله اقتصاد اسلامی، علوم اجتماعی اسلامی، مدیریت اسلامی، روان‌شناسی اسلامی و نظایر آنها، اگرچه در نسبتی با علوم مدرن معاصر شکل می‌گیرند، اما مبتنی‌بر مبانی اسلامی تعریف می‌شوند. با نظر به این مبنای معرفتی، اولاً قدرتی که سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی بر مبنای آن انجام می‌شود، نمی‌تواند گسسته از معنای اسلامی قدرت و علوم باشد؛ و ثانیاً بایستی مقید به تحولات تاریخی علوم اسلامی در جهان اسلام بماند. اقتصاد اسلامی، علوم اجتماعی اسلامی، مدیریت اسلامی و دیگر علوم انسانی اسلامی، بر مبنای علوم اسلامی گذشته و در تعامل با علوم انسانی معاصر تکوین می‌یابند. بنابراین تاریخ تحولات علوم اسلامی و منطق حاکم بر آن و تعریف خاصی که از قدرت در این علوم شکل گرفته است، شرط لازم برای سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی است.

با نظر به معنایی که از تحولات تاریخی با تکیه بر مبانی حکمت اسلامی ارائه شد، علوم اسلامی اگرچه تغییرات تاریخی قابل توجهی داشته‌اند، اما این تغییرات منجر به گسستگی اپیستمولوژیک آنها از یکدیگر نشده است. هر نظریهٔ

اسلامی کوشیده است تا در دورهٔ خود، بالاترین سطح معرفتی ممکن را در نسبت با معارف وحیانی بیان دارد، اما مطابق با ایدهٔ نوع متوسط صدرایی، هر نظریه‌پرداز اسلامی نوع متوسطی برای انواع اخیر نظریه‌پردازان است که پس از او، دیدگاه او را کامل کنند. در میان این نظریه‌پردازان نوعی پیوستگی به معارف وحیانی و اسلامی وجود دارد که مانع گسستگی تاریخی آنها از یکدیگر می‌شود و درعین‌حال، تنوع و تحول و تکامل تاریخی علم را نیز بیان می‌کند.

این تعریف از پیوستگی تاریخی، با تعریف قدرت در نزد حکمای مسلمان نیز سازگار است. تعریف حکمای مسلمان از قدرت به نحوی است که اگر انسان یا انسان‌های یک دورهٔ تاریخی، در راستای ارادهٔ الهی به تفکر مشغول نباشند و نظریات آنها، نظریات دینی نباشد، گسستگی در حضور معارف وحیانی در جهان تاریخی انسان‌ها رخ نمی‌دهد. اعراض از ارادهٔ الهی، به‌حسب قاعدهٔ اختیار در جهان انسانی، می‌تواند توسط بعضی از انسان‌ها به نحوی جزئی تحقق یابد، اما این اعراض انسانی به معنای گسست هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی کل معرفت بشری نسبت به حقایق وحیانی و الهی نیست و جریان حقایق وحیانی و الهی در تاریخ، به ادوار تاریخی آینده منتقل می‌شود.

این معنای از قدرت، در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی، اولاً باعث می‌شود تا این علوم همواره امکان کشف حقیقت مطلق را از خلال ارتباط با معارف وحیانی، در همهٔ ادوار تاریخی داشته باشند. امتناع اندیشهٔ الهی یا وحیانی در تاریخ، در یک دورهٔ تاریخی رقم نخواهد خورد و حقیقت تاریخ، همواره عرصهٔ ضرورت‌های علمی و معرفتی خواهد بود؛ هرچند بعضی انسان‌ها به‌مثابهٔ ممکنات، امکان اعراض از این ضرورت‌ها را دارند. بنابراین علوم انسانی اسلامی نه‌تنها یک امکان، بلکه ضرورتی تاریخی است که از خلال ارتباط مسلمین با معارف ضروری و یقینی الهی و اسلامی تحقق می‌یابد؛ ثانیاً تحقق علوم انسانی اسلامی نیازمند معنایی از اراده و قدرت انسانی است که در راستای اراده و قدرت الهی قرار گیرد و در تعارض با آن نباشد. این معنای از قدرت که در نزد حکمای مسلمان مطرح شده است، علوم انسانی اسلامی را از گرفتاری در نسبی‌گرایی تاریخی و سیاست‌گذاری بی‌قاعده و سلیقه‌ای رها می‌سازد و امکان صدق و کذب دستاوردهای علوم انسانی اسلامی را علی‌رغم امکان سیاست‌گذاری علمی، همچنان محفوظ می‌دارد.

ثمرهٔ این طرح بحث می‌تواند اولاً نگاهی متفاوت به تاریخ علوم اسلامی در اختیار ما قرار دهد. درک دینی از تاریخ و نقش قدرت در تکوین علوم اسلامی گذشته می‌تواند ظرفیت تحولات علمی در شاخه‌های مختلف فقه، اصول، کلام، فلسفهٔ اسلامی، عرفان و نظایر آنها را برای فهم وضعیت فعلی این علوم آشکار کند و توجه به معنای دینی قدرت، می‌تواند جایگاه تصمیم‌های سیاسی و روابط میان عالمان دینی با دستگاه‌های سیاسی هر دوره و نقش این تصمیمات برخاسته از قدرت را در تکوین علوم اسلامی روشن سازد. از این منظر، قرابت علمای دینی در نزدیکی به دستگاه قدرت، دچار قضاوت صفر و صدی نخواهد بود و با معیار دینی از قدرت، امکان توضیح عملکرد عالمان و نقش قدرت در تکوین علوم اسلامی می‌تواند موضوع تحقیق قرار گیرد؛ ثانیاً این درک تاریخی و توضیح جایگاه قدرت می‌تواند به تنظیم سازوکارها و نقش نهادها و دیگر مسائل مربوط به روابط قدرت مؤثر بر تکوین

علوم انسانی اسلامی در دورهٔ معاصر یاری رساند. از این منظر، علوم انسانی اسلامی ناگزیر از توجه به روابط قدرت است، اما روابط قدرتی که خود را در سازوکارهای اقتصادی و بودجه‌ای، نهادها و سازمان‌ها و نظایر آنها نشان می‌دهد، بایستی متناسب با مبانی اسلامی تکوین یابند تا علوم تولیدشده در این سازوکارها، متصف به اسلامی باشد؛ ثالثاً این مقاله می‌تواند ثمراتی برای روش‌های تحقیق علوم انسانی اسلامی، به‌ویژه از حیث طرح بحث دربارهٔ روابط قدرت و نگاه تاریخی به علم مطرح سازد.

موضوعاتی برای پژوهش‌های بعدی

همان‌طور که اشاره شد، سیاست‌گذاری علم قلمرو بسیار پیچیده‌ای است که مؤلفه‌های متکثری را در سیاست‌گذاری علم، از جمله روابط قدرت، زبان، معرفت‌شناسی، جنسیت، طبقات اجتماعی، بودجه‌بندی و اقتصاد علم، تحولات تاریخی و تمدنی، وجه نهادی و سازمانی علم و نظایر آنها مدنظر قرار می‌دهد. در این مقاله به مقتضای محدودیت، به‌تبع دیدگاه فوکویی، بر دو مؤلفه از مؤلفه‌های متکثر مذکور متمرکز شدیم و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های حکمت اسلامی، سعی کردیم نشان دهیم که چگونه می‌توان به سیاست‌گذاری اسلامی دربارهٔ علوم انسانی اسلامی اندیشید. بااین‌حال دست‌کم دو دسته موضوع دیگر برای پژوهش‌های آینده قابل پیگیری است:

۱. مؤلفه‌های مطرح در دیگر نظریات سیاست‌گذاری علم در جهان غرب: چنان‌که اشاره شد، نظریات سیاست‌گذاری علم در غرب، مؤلفه‌های متعددی را بررسی کرده‌اند. توضیح اسلامی این مؤلفه‌ها می‌تواند به غنای ادبیات سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی بیفزاید؛

۲. در تحلیل میشل فوکو، مؤلفه‌های دیگری نظیر زبان نیز نقش بسزایی در تکوین گفتمان‌های علمی دارد. این موضوع نیز می‌توان با نظر به دیدگاه حکمای مسلمان از جمله ابونصر فارابی دربارهٔ علم‌اللسان مورد توجه قرار گیرد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسائل*. قم: بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق الف). *الشفاء، الاهیات*. قم: مکتبة آیت‌الله المرعشی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق ب). *التعلیقات*. بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: الشریف الرضی.

جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. قم: الشریف الرضی.

حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۷). *گذر از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا*. تهران: آگاه.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). *علوم انسانی و برنامه‌ریزی توسعه*. تهران: در انتظار فردایی دیگر.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۱). *علم و پژوهش و سیاست‌های پژوهشی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دریفوس، هیوبرت و رابینیو، پل (۱۳۸۷). *میشل فوکو، فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک*. ترجمهٔ حسین بشریه. تهران: نشر نی.

رازی، قطب‌الدین (۱۳۸۱ق). *الهیات المحاکات مع تعلیقات الباغوی*. تهران: میراث مکتوب.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تهران: ناب.

شِرت، ایون (۱۳۹۳). *فلسفهٔ علوم اجتماعی قاره‌ای*. ترجمهٔ هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

شریف مرتضی، علی (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دار القرآن الکریم.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسهٔ حقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۵ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراق العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: صدرا.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹). *ترجمهٔ تفسیر المیزان*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجرید الاعتقاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

فوکو، میشل (۱۳۸۱). *نیچه، تبارشناسی و تاریخ*. ترجمهٔ افشیدن جهاندیده و نیکوسرخوش. مندرج در: کهون، لارنس (۱۳۸۱). *متن‌گزیده‌های مدرنیسم و پست‌مدرنیسم*. ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان و دیگران. تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۸۲). *تاریخ جنون*. ترجمهٔ فاطمه ولیانی. تهران: هرمس.

فوکو، میشل (۱۳۸۸). *نیچه، فروید، مارکس*. ترجمهٔ افشین جهاندیده و دیگران. تهران: هرمس.

فوکو، میشل (۱۳۹۲). *دیرینه‌شناسی دانش*. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۸). *نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*. ترجمهٔ یحیی امامی. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰). *تئاتر فلسفه: گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها*. ترجمهٔ نیکوسرخوش و افشیدن جهاندیده. تهران: نشر نی.

قانعی‌راد، محمدامین (۱۳۹۶الف). *پیمایش علم و جامعه؛ تجربهٔ جهانی و اجرای نسخهٔ ایرانی*. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

قانعی‌راد، محمدامین (۱۳۹۶ب). *ناهم‌زمانی دانش؛ روابط علم و نظام‌های اجتماعی و اقتصادی در ایران*. تهران: مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور.

قانعی‌راد، محمدامین (۱۳۹۶ج). *الگوی چهاروجهی برای ارزیابی توسعهٔ علوم انسانی*. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

قائمی‌نیک، محمدرضا (۱۴۰۱). اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم در سنت اسلامی ـ ایرانی. *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، ۸(۴)، ۳۳ـ۵۴.

قائمی‌نیک، محمدرضا و کاتب، احمد (۱۴۰۳). بررسی بنیادهای فلسفی ـ نظری رابطهٔ علم و قدرت در «تبارشناسی» و «روش‌شناسی بنیادین»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، روهٔ ۳۰(۱۱۹)، ۳۹ـ۵۹.

کچویان، حسین (۱۳۸۸). *تجددشناسی و غرب‌شناسی، حقیقت‌های متضاد*. تهران: امیرکبیر.

کوهن، توماس (۱۳۸۹). *ساختار انقلاب‌های علمی*. ترجمهٔ سعید زیباکلام. تهران: سمت.

لویت، کارل (۱۳۹۶). *معنا در تاریخ*. ترجمهٔ سعید حاجی ناصری و زانیار ابراهیمی. تهران: آگاه.

مانهایم، کارل (۱۳۸۰). *ایدئولوژی و اتوپیا*. ترجمهٔ فریبرز مجیدی. تهران: سمت.

محمدپور، احمد (۱۳۹۶). *روش تحقیق معاصر در علوم انسانی (مباحثی در سیاست‌های روش)*. تهران: ققنوس.

مهرکی، بهادر (۱۳۹۱). تأملی بر تعاریف قدرت نزد حکیمان و متکلمان مسلمان. *اندیشهٔ نوین اسلامی*، ۸(۲۸)، ۸۷ـ۱۰۴.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). *القبسات*. تهران: دانشگاه تهران.

میلبنک، جان (۱۳۹۶). *الاهیات و نظریهٔ اجتماعی*. ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست. تهران: ترجمان علوم انسانی.

میلز، سارا (۱۳۹۵). *میشل فوکو*. تهران: مرکز.

Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning.* Durham: Duke University Press.

Barnes, S. Barry (1977). *Interests and the Growth of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.

Bijker, Wiebe (1995). *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Sociotechnical Change*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Bloor, David (1991). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press.

Bozeman, Barry (1987). *All Organizations Are Public: Bridging Public and Private Organizational Theories*. San Francisco: Jossey-Bass.

Burkitt, Ian (1993). Overcoming metaphysics: Elias and Foucault on power and freedom. *Philosophy of the Social Sciences,* 23(1), 50-72.

Collins, Harry (1985). *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. London: Sage Publications.

Feenberg, Andrew (2002). *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. New York: Oxford University Press.

Felt, Ulrike, Hackett, Edward J., Amsterdamska, Olga, and Lynch, Michael (2007). *The Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Fleck, Ludwik (1979). *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: University of Chicago Press.

Fuller, S. (1997). The secularization of science and a new deal for science policy. *Futures*, 29(6), 503-483.

Fuller, Steve (2000). *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*. Chicago: University of Chicago Press.

Goldman, Steven L. and Greiger, Elisha (1989). *Science, Technology, and Social Progress*. Bethlehem: Lehigh University Press.

Gross, Matthias (2010). *Ignorance and Surprise: Science, Society, and Ecological Design*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Haraway, Donna (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Harding, Sandra (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.

Hessen, B. (1931). *The Social and Economic Roots of Newton's Principia, in Science at the Crossroads*. London: Cass.

Jain, S. Lochlann (2013). *Malignant: How Cancer Becomes Us.* Berkeley: University of California Press.

Jasanoff, Sheila (1995). *Science at the Bar: Law, Science, and Technology in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kuhn, Thomas (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Latour, B. (2017). On Actor-Network Theory. A Few Clarifications Plus More Than A Few Complications. *Philosophical Literary Journal Logos*, 27. (1), 197-137.

Latour, Bruno and Woolgar, Steve (1979). *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts.* Beverly Hills: Sage Publications.

Law, John (1994). Organizing Modernity: Social Ordering and Social Theory, Oxford: Blackwell.

MacKenzie, Donald Angus (1990). *Inventing Accuracy: A Historical Sociology of Nuclear Missile Guidance.* Cambridge, MA: The MIT Press.

Matthew, D. (2005). *Science in Society*. London: Red Globe Press.

May, Carl and Gibbons, Michael (2011). *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Engineering in Contemporary Societies*. London: Sage.

Mol, Annemarie (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice.* Durham: Duke University Press.

Morison, Elting E. (1966). *Men, Machines, and Modern Times, Cambridge*. MA: The MIT Press.

Murphy, Michelle (2017). *The Economization of Life: Humanitarian Science and the Bioeconomy of Birth*. Durham: Duke University Press.

Noble, David F. (1984). *Forces of Production: A Social History of Industrial Automation*. New York: Oxford University Press.

Pinch, Trevor and Trocco, Frank (2002). *Analog Days: The Invention and Impact of the Moog Synthesizer*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Restivo, S. (2010). *Bruno Latour: The Once and Future Philosopher, Entry in The New Blackwell Companion to Major Social Theories*, Boston: Blackwell.

Rip, Arie, Misa, Thomas J. and Schot, Johan (1995). *Managing Technology in Society: The Approach of Constructive Technology Assessment*, London: Pinter.

Schaffer, Simon and Shapin, Steven (1985). *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.

Schot, Johan and Rip, Arie (1996). The Past and Future of Constructive Technology Assessment. *Technological Forecasting and Social Change*, 54(2-3), 251-268.

Stiegler, Bernard (1998). *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford: Stanford University Press.

Suchman, Lucy (1987). *Plans and Situated Actions: The Problem of Human-Machine Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.

Verran, Helen (2001). *Science and an African Logic*. Chicago: University of Chicago Press.

Wajcman, Judy (2015). *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press.

Williams, Robin (2003). *Where is the Technology in Studies of Technology?, in How Users Matter.* Boston: Kluwer Academic Publishers.

Winner, Langdon (1977). *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Woolgar, Steve (1988). *Science: The Very Idea*. Chichester: Ellis Horwood.

Zucherman, H. and Cole, J. (1975). Women in American Science. *Minerva*, 13, 102-82.

Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii_____2026, Vol. 17, No. 4, 51-70

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5002774

dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.2.4

The Criterion of Validity in Islamic Social Sciences*

Seyed Saeed Zahed Zahedani / Associate Professor, Department of Sociology, Shiraz University
zahedani@shirazu.ac.ir

Received: 2025/10/03 - **Accepted:** 2026/02/24

Abstract

By adhering to the 'criterion of validity' in research methodology, sciences argue for the reliability of their conclusions. Similarly, Islamic researchers regard acting upon the research findings as discharging their religious and legal obligation. By reviewing the major sciences developed within Islamic culture and articulating their respective criteria of validity, this paper substantiates the methodological validity of Islamic social sciences. The initial step toward embracing Islam is faith in the fundamental doctrines of religion. Within scholastic theology, logic is employed to substantiate these fundamental principles, upon which acting upon divine revelation becomes incumbent. The two disciplines of exegesis and jurisprudence are formulated to access divine revelation, and their methodological criterion of validity is submission to revelation. The findings of neither discipline must contradict divine revelation. Upon deriving the legal rulings, acting upon them becomes incumbent. To execute the ruling, its subject matter must be identified. In the identification of subject matters, the rational operation of the researcher cannot contradict legal rulings; hence, the criterion of validity in this domain is the rulings themselves. In the social sciences, observing the social rulings derived by a specialist in governance jurisprudence serves as the criterion. Therefore, in the description, explanation, conclusion, and planning of social affairs, if we are to operate in an Islamic manner, it is imperative to adhere to the rulings issued by the Guardian Jurist.

Keywords: Subject identification, Methodology, Research methodology, Guardian Jurist, Islamic sciences.

* This paper was presented at "the International Conference on Islamic Humanities" commemorating 'Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi.

معرفت فرهنگی اجتماعی ——— سال هفدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸، پاییز ۱۴۰۵، ص ۵۱ ـ ۷۰
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5002774
dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.2.4

نوع مقاله: ترویجی

ملاک صحت در علوم اجتماعی اسلامی*

سیدسعید زاهد زاهدانی / دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز zahedani@shirazu.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۱ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۲/۰۵

چکیده

علوم با رعایت «ملاک صحت» در روش تحقیق، به قابل اتکا بودن نتیجه استدلال می‌کنند. پژوهشگران اسلامی با رعایت ملاک صحت در روش، عمل به نتیجهٔ تحقیق را رافع تکلیف می‌دانند. این مقاله با مروری بر علوم عمدهٔ شکل‌گرفته در فرهنگ اسلامی و بیان ملاک صحت هرکدام ملاک صحت علوم اجتماعی اسلامی را مستدل می‌کند. اولین گام برای مسلمان شدن ایمان به اصول دین است. در اثبات اصول دین در علم کلام از علم منطق استفاده می‌شود. با اثبات اصول دین عمل به وحی لازم می‌شود. دو علم تفسیر و فقه برای رسیدن به وحی الهی تنظیم شده‌اند، ملاک صحت روش آنان تعبد به وحی است. نباید نتیجهٔ هریک از این دو علم مغایر با وحی الهی باشد. بعد از رسیدن به احکام، عمل به حکم لازم می‌شود. برای اجرای حکم می‌بایست موضوع حکم شناسایی شود. در موضوع‌شناسی عمل عقلی موضوع‌شناس نمی‌تواند ناقض احکام باشد؛ ازاین‌رو ملاک صحت در روش تحقیق موضوع‌شناسی، احکام می‌باشد. در علوم اجتماعی رعایت احکام اجتماعی استخراج‌شده توسط متخصص فقه حکومتی ملاک می‌باشد. بنابراین در توصیف، تبیین، نتیجه‌گیری و برنامه‌ریزی امور اجتماعی اگر بخواهیم اسلامی عمل کرده باشیم، لازم است به ملاک صحت احکام صادرشده از جانب ولی فقیه متمسک باشیم.

کلیدواژه‌ها: موضوع‌شناسی، روش‌شناسی، روش تحقیق، ولی فقیه، علوم اسلامی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

یکی از مفاهیم مهم در روش‌های تحقیق، اعتبار و یا ارزشمندی (validity) آن تحقیق است. ارزشمندی یا اعتبار به معنای رسیدن به نتیجهٔ درستی است که در پژوهش قصد آن را کرده‌ایم. آیا نتیجهٔ به‌دست‌آمده از تحقیق همان چیزی است که می‌خواستیم به آن برسیم؟ آیا روش تحقیق ما همان چیزی را به‌دست داده است که به دنبال آن بوده‌ایم؟ ازاین‌رو در روش‌های تحقیق علوم مختلف ملاک‌هایی پیش‌بینی می‌شود که با توجه به آن به محقق می‌گوید روشی را که به‌کار گرفته صحیح است یا غلط. ملاک صحت ما را از درست بودن روش و نیز درست به‌کار گرفتن آن مطمئن می‌کند. ازاین‌رو دانشمندان و محققان با مفروض قرار دادن ملاک صحت با به‌کارگیری منطق، استدلال می‌نمایند که در جریان پژوهش خویش درست عمل کرده‌اند و می‌توان به نتیجهٔ آن تحقیق اعتماد و اتکا کرد (Creswell, 2013, p. 243-268).

در علوم اسلامی که با اعتقادات سروکار دارد، به‌کارگیری درست روش و رعایت قطعی ملاک صحت نشان می‌دهد که در عمل به نتیجهٔ تحقیق حجت تمام است و این عمل رافع تکلیف می‌باشد. با توجه به اینکه دین مبین اسلام دینی جامع و کامل است، می‌توان گفت برای کلیهٔ اعمال حسی (رفتار)، عقلی (فکر) و قلبی (گرایشی و باوری) ما تکلیف معین کرده است. اگر برای فعلی تکلیفی نباشد، آن فعل در ربط با آخرت عبث می‌باشد و این از حکمت الهی به دور است.

در این مقاله با مروری بر علوم عمدهٔ شکل‌گرفته در فرهنگ جوامع اسلامی کوشش می‌شود ملاک صحت هرکدام ذکر شود و در آخرین حلقه ملاک صحت علوم انسانی اسلامی مستدل گردد.

اولین گام برای مسلمان‌شده ایمان آوردن به اصول دین است که عقلی است. نوع استدلال در اثبات اصول دین آزاد از هر ملاک صحت و روشی است. صرفاً ایمان آوردن و باور استدلال‌کننده ملاک برای ارزیابی این باور است. وقتی اصول دین اثبات شد رعایت وحی الهی ملاکی برای انجام اسلامی افعال قلبی، عقلی و رفتاری انسان می‌شود. البته لازم به ذکر است که در علم کلام، متکلمین با استفاده از اصول علم منطق مطالب خود را اثبات می‌کنند؛ یعنی ملاک صحت استدلال‌ها و روش آنان قواعد آمده در علم منطق است.

بعد از اثبات اصول دین عمل به وحی موضوعیت پیدا می‌کند. علوم عمده‌ای که متکفل بیان وحی و احکام می‌باشند عبارت‌اند از: علم تفسیر و علم فقه. چون این دو علم برای رسیدن به وحی الهی تنظیم شده‌اند و قصد ما رسیدن به وحی الهی است، ملاک صحت به‌کارگیری روش تحقیق آنان وحی است. نباید نتیجهٔ هریک از این دو علم مغایر با وحی الهی شود. بنابراین محقق می‌بایست در به‌کارگیری روش تحقیق به‌گونه‌ای عمل کند که تضمین‌کنندهٔ تعبد به وحی مکلف اعم از فرد و یا جامعه باشد.

بعد از رسیدن به احکام دین، عمل به احکام در دستور کار قرار می‌گیرد. برای اجرای حکم می‌بایست موضوع حکم شناسایی شود تا به‌نحوی‌که مفتی یا بیان‌کنندهٔ حکم دستور داده است به آن عمل گردد. در جریان موضوع‌شناسی چون هدف اجرای احکام است، عمل عقلی موضوع‌شناسی نمی‌تواند خود ناقض احکام باشد؛ ازاین‌رو ملاک صحت در روش تحقیق موضوع‌شناسی که امروز عرفاً در دانشگاه‌ها تدریس می‌شوند، تعبد به احکام استخراج‌شده توسط علوم بالادست می‌باشد.

در علوم اجتماعی، علاوه بر مشاهده و تعقل در مورد تجربیات امور اجتماعی، رعایت احکام اجتماعی استخراج‌شده توسط فقیه جامع‌الشرایطی که متخصص فقه حکومتی است، ملاک می‌باشد. بنابراین در توصیف، تبیین، نتیجه‌گیری و برنامه‌ریزی امور اجتماعی اگر بخواهیم اسلامی عمل کرده باشیم، لازم است به ملاک صحت احکام صادرشده از جانب ولی فقیه متمسک باشیم.

هدف از تحقیق

علوم عمدتاً عقلی هستند و در نتیجهٔ به‌کارگیری عقل و تضارب افکار علم به وجود می‌آید. ابزارهای حس و قلب نیز در این آفرینش علمی در کنار عقل کاربرد دارند. هریک از علوم گرد یک موضوع خاص شکل می‌گیرند و با توجه به اینکه موضوعات به یکدیگر وابسته هستند، علوم مختلف نیز به یکدیگر وابسته بوده و از دستاوردهای یکدیگر استفاده می‌کنند. به‌عبارت‌دیگر، نوعی طبقه‌بندی بین علوم وجود دارد؛ به‌نحوی‌که برخی مقدم بر برخی دیگر قرار می‌گیرند.

برای اینکه این علوم بتوانند به هم کمک کنند و از دستاوردهای یکدیگر استفاده نمایند، لازم است بر آنان «یک منطق» حاکم باشد. در هر فرهنگی این نظم وجود دارد و در فرهنگ اسلامی نیز همین منطق واحد و سلسله مراتب علم مورد توجه می‌باشد.

بسیاری از اندیشمندان گذشته در فرهنگ اسلامی مانند فارابی به موضوع نسبت بین علوم پرداخته و دسته‌بندی و طبقه‌بندی‌های مختلفی را به‌دست داده‌اند (رجبی و همکاران، ۱۳۷۸). در این مقاله تلاش ما نگاه به علوم از زاویهٔ روش‌شناسی و روش تحقیق آنان است. بدیهی است که به معرفی منطق و سپس اصول روش‌شناسی آنان می‌پردازیم و به یکی از اقلام بسیار مهم در روش‌شناسی که همانا ملاک صحت می‌باشد توجه ویژه می‌نماییم. ملاک صحت از جمله مفاهیم کلیدی در روش‌شناسی علوم است و انتخاب آن تضمین‌کنندهٔ میزان دقت در خود روش و نیز به‌کارگیری روش و درنتیجه اعتماد به ماحصل تحقیق می‌باشد.

برای این کار لازم است ابتدا به معرفی علوم مختلف اسلامی بپردازیم؛ کار دیگر بیان نسبت بین این علوم از نظر مقدم و مؤخر بودن آنان در فهم موضوعات دینی است. در این معرفی ملاک صحت هریک از علوم و روش تحقیق آنان را بیان می‌کنیم. معمولاً ملاک صحت هریک از علوم از علم بالادستی آن اخذ می‌گردد.

متن تحقیق[۱]

امروزه در تمدن مدرن که تمدن غالب در جهان به‌حساب می‌آید، شناخت علمی بیشتر معطوف به علوم حسی است. اگر ابزار شناخت را حس، عقل و قلب در نظر بگیریم (مطهری، ۱۳۶۱)، در جهان اسلام که تمدن رایج گذشتهٔ دنیا را تشکیل می‌داده است، شناخت علمی متمایل به علوم عقلی و قلبی و منبع اصلی آنان نقلی می‌باشد. اندیشمندان امروز جهان چه در دنیای اسلام و چه در غرب هر دو معترف‌اند که شناخت علمی ایشان خواست کامل آنان را برآورده نمی‌کند و هریک به دنبال رفع نقص خود می‌باشند. در تمدن مدرن رجعت به معنویت و توجه به اهمیت دانش‌های عقلی و قلبی که از دیدگاه ایشان، عاطفی و ارزشی سخن گفتن به میان می‌آید، و در جهان اسلام توجه به دریافت‌های حسی که موجب علوم تجربی و فناوری‌های نوین هستند، مورد توجه قرار گرفته است.

یکی از مسائل چنین رویکردهایی در هر دو نوع فرهنگ، چگونگی ایجاد هماهنگی بین دانش‌های موجود و آنچه که می‌خواهند به آنان اضافه کنند می‌باشد. در جوامع اسلامی اینکه علوم تجربی رشدیافته در غرب می‌تواند بسیاری از نیازهایشان را برطرف کند شکی وجود ندارد، اما در مورد علوم انسانی که بر اساس دریافت‌های کاملاً متفاوت از انسان و جامعه در این دو فرهنگ تفسیر می‌شود شک و تردیدهایی وجود دارد. گفته می‌شود علوم انسانی غرب راهگشای مسائل ایشان نیست (خامنه‌ای، ۱۳۸۹)، اما در اینکه چگونه می‌توان این علوم را بومی کرد و یا علوم انسانی اسلامی به وجود آورد، اختلاف‌نظرهایی وجود دارد.

در بین اندیشمندان مختلف اسلامی اینکه علوم انسانی کارا چه می‌تواند باشد اختلاف‌نظر است، اما اینکه در فرهنگ اسلامی میان علوم مختلفی که با ابزارهای حس، عقل و قلب به‌دست می‌آیند باید هماهنگی وجود داشته باشد اتفاق‌نظر وجود دارد. بنابراین می‌توان گفت در غرب به علت تمرکز بر حس‌گرایی و تجربه‌گرایی علوم عقلی و قلبی از رشد درخوری برخوردار نیستند و در جهان اسلام مسئلهٔ اصلی هماهنگی بین دین، عقل و تجربه است.

شهید مطهری در مورد ابزار شناخت می‌گوید:

> **فلاسفه و دانشمندان برای آگاهی از حقایق و واقعیت‌های جهان هستی و کشف حقیقت پدیده‌ها به منابع مختلفی متوسل می‌شوند. عده‌ای عقل را با استدلال و برهان عده‌ای تجربه را با حواس و عده‌ای قلب و دل را با تزکیهٔ آن و عده‌ای وحی را از طریق کتب آسمانی و عده‌ای هم همهٔ اینها را منبع شناخت می‌دانند (مطهری، ۱۳۶۸، ص۵۰).**

مسئلهٔ امروز جهان علم در فرهنگ اسلامی این است که علوم حاصل از به‌کارگیری این ابزار شناخت را چگونه معتبر بشناسد و آنان را با یکدیگر هماهنگ کند.

در غرب تا قبل از رنسانس عقل‌گرایی سنتی عمدتاً بر پایهٔ روش ارسطویی به‌عنوان مبنای شناخت تلقی می‌شد، ولی پس از رنسانس نهضت جدیدی علیه عقل‌گرایی سنتی آغاز شد که تجربه و آزمایش و مشاهده را به‌عنوان مبنای

کار پذیرفت. منطق به ریاضیات متمایل شد و علوم تجربی بر پایهٔ اهمیت دادن به حس و تجربه به وجود آمد. به این ترتیب روش قیاسی به روش استقرایی تغییر یافت (حافظنیا، ۱۳۶۸، ص۵ـ۱۰).

در جهان اسلام نیز که هر سه وسیلهٔ حس، عقل و قلب به‌عنوان ابزار شناخت معتبر شناخته شده است. نحوهٔ محاسبهٔ درست از غلط دریافت‌های هریک از این سه ابزار و روش به‌کارگیری آنها مورد توجه می‌باشد. با استفاده از منطق، گزاره‌های عقلی را محک زده و اعتبار آن را می‌سنجند. در این راه بیشتر از منطق صوری و نیز از منطق ریاضی استفاده می‌شود. برای تشخیص صحت دریافت‌های حسی به واقعیت مشهود مراجعه و به‌طور گسترده‌ای از منطق ریاضی بهره برده می‌شود. وجود علوم موضوعی مانند معماری، نجوم، پزشکی و...، و نیز ریاضی‌دان‌های برجسته نظیر خوارزمی و خیام، در عالم اسلام دال بر همین مطلب می‌باشد. برای دریافت‌های قلبی رجوع به متن وحی و سیرهٔ معصومین﵈ وسیلهٔ تمیز درست از غلط است. برای اینکه از نتایج دریافت‌های عقلی هم اطمینان کامل حاصل نمایند علاوه بر استفاده از قواعد منطقی، عموماً آن را با منابع وحی تطبیق می‌دهند. برای آنان آنچه با عقل و به‌کارگیری منطق صوری و یا ریاضی به‌دست می‌آید، اگر حسی باشد باید با تجربه تطبیق کند و اگر نظری باشد با وحی تطبیق نماید. در این دو صورت است که یقین حاصل می‌شود. این یقین از آنجا ناشی می‌شود که کتاب طبیعت و کتاب قرآن کریم را نوشتهٔ خداوند تبارک و تعالی می‌دانند. برای آنان قواعد مسلم و قابل اتکای اخذشده از این دو کتاب علم یقینی به‌حساب می‌آید» (زاهد، ۱۳۹۴، ص۲۰ـ۲۱).

در این مورد آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی* مطالب مبسوطی آورده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸).

آنچه مهم است اینکه دریافت‌های حسی، عقلی و قلبی از یکدیگر جدایی ناپذیرند. «حواس اطلاعات را جمع‌آوری می‌نمایند، عقل دسته‌بندی و نتیجه‌گیری می‌کند و دل، اگر اطلاعات و دسته‌بندی‌های صورت‌گرفته را درست و مطلوب تشخیص دهد، باور می‌کند و در صورت تشخیص غلط بودن رد می‌نماید» (زاهد، ۱۳۹۰، ص۷۷). در شناخت می‌توان تأکید بر یکی از این وسیله‌ها داشت، مثل حس از طریق تجربه‌گرایی، یا عقل از طریق مباحثه‌های منطقی، یا قلب از طریق توسل به اشراق و شهود، اما درعین‌حال نمی‌توان از به‌کارگیری دو وسیلهٔ دیگر در هریک از شناخت‌های فوق غافل بود. اگر نتیجهٔ تجربه مورد قبول واقع شود، جمع‌بندی آن توسط عقل صورت گرفته و قلب آن را تصدیق کرده است. دریافت عقلی با شواهد هرچند نظری همراه شده و قلب آن را رد یا قبول می‌کند. دریافت قلبی مانند اشراق نیز به همین ترتیب از دو وسیلهٔ دیگر حداقل در قالب مثال، تحلیل، نتیجه‌گیری و جمع‌بندی استفاده می‌نماید. به هر صورت تفکیک صرف حس، عقل و قلب از یکدیگر امری انتزاعی و غیر قابل تحقق در عالم واقع می‌باشد. امر بسیط در عالم واقع غیر از ذات اقدس الهی وجود ندارد (زاهد، ۱۳۹۴، ص۲۱).

بنابراین مسئلهٔ علوم انسانی و اجتماعی ما امروز تدارک منطقی برای دریافت صحیح مجموعه‌ای است که بتواند شامل همهٔ ابزارهای شناخت، یعنی حس، عقل و قلب باشد و به‌کارگیری روش تحقیقی که بتواند به موضوعات با توجه به سه بعد حسی، عقلی و قلبی بپردازد. این روش نیاز به ملاک صحت دارد تا در موقع به‌کارگیری با توجه به آن از بروز خطا پیشگیری شود.

چون در علوم انسانی و اجتماعی اسلامی موضوعات مورد نظر ما موضوعات انسانی هستند که از نگاه اسلامی ترکیبی از روح و جسم می‌باشند، واقعیت از نظر ما اعم از واقعیت غیب و واقعیت مشهود می‌گردد. برای سنجش اعتبار به‌کارگیری ابزار شناخت در روش‌شناسی برای اعتبارسنجی حس از تجربه، برای اعتبارسنجی عقل از منطق و برای اعتبارسنجی دریافت‌های قلبی از وحی استفاده می‌کنیم.

ممکن است این تصور به وجود آید که اگر دریافت‌های حسی، عقلی و قلبی انسان را مستقل از وحی در نظر بگیریم، شناخت بی‌طرفانه‌تر و درنتیجه صحیح‌تری حاصل خواهد شد. باید توجه داشت که دریافت صحیح از هر موضوع در اختیار پروردگار عالَم و خالق آن موضوع است؛ ازاین‌رو همراه کردن دانش انسانی با وحی الهی، دانش انسانی را از افتادن به ورطهٔ غلط باز می‌دارد. به‌عبارت‌دیگر، دانش الهی ملاک صحتی برای ارزیابی دانش انسانی است؛ زیرا عالِم اَعلَم خداست. بنابراین برای تولید علم اگر بتوانیم از دانش خداوند تبارک و تعالی استفاده کنیم، می‌توانیم به نتیجهٔ علمی خود مطمئن‌تر باشیم. اگر به گفتهٔ پوپر در دانش تجربی امروز نقطهٔ آغاز علم حدسیات و شک است، اگر بتوانیم از دانش الهی شروع کنیم، و یا به آن ختم کنیم، از یک پایگاه یقینی برخوردار شده‌ایم. به این ترتیب دانش ما یک دانش ظنی نخواهد بود (زاهد، ۱۳۹۴، ص۲۳).

در جهان علم برای معتبر دانستن نتیجهٔ حاصل از مباحثات و تحقیق‌های علمی، بعد از به‌کارگیری منطق، دو وسیلهٔ دیگر نیز در نظر گرفته می‌شود: یکی ملاک صحت و دیگری روش تحقیق معتبر. روش تحقیق در هر علمی بر ملاک صحت آن علم استوار است. به‌عبارت‌دیگر، روش تحقیق با رعایت ملاک صحت اعتبار می‌یابد؛ مثلاً در علوم تجربی «مطابقت با واقعیت مشهود» ملاک صحت تلقی می‌شود. روش‌های مختلف تحقیق در علوم تجربی می‌بایست به‌گونه‌ای تنظیم شوند که این ملاک صحت را در نظر داشته باشند و نتایج آنان با اتکا به این ملاک صحت اثبات شود؛ یعنی وجود شواهد عینی به نتیجهٔ تحقیق اعتبار می‌بخشد در غیر این صورت نتیجه معتبر نخواهد بود. در دیگر علوم هم در بین دانشمندان آن علم بر سر یک ملاک صحت توافق می‌شود و روش‌های تحقیق با توجه به آن ملاک صحت معتبر تلقی می‌گردد. محاسبهٔ روایی (reliability) و پایایی (validity) روش تحقیق بر همین اساس انجام می‌شود (زاهد، ۱۳۹۴، ص۲۴).

بنابراین برای تولید علم می‌بایست ابتدا منطقی را برگزید و سپس ملاک صحت را معین کرد و بعد به طراحی روش تحقیق پرداخت. هر سهٔ این مراحل وابسته به نوع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ما از موضوع مورد نظرمان است. اگر موضوع خود را صرفاً از جنس مشهودات بدانیم، منطق ملاک صحت و روش تحقیقمان به‌گونه‌ای خواهد شد، و اگر هستی موضوع خود را از جنس واقعیت غیب و یا واقعیت مشهود و غیب با هم در نظر بگیریم، این سه مرحله به گونهٔ دیگری طی خواهد گردید (زاهد، ۱۳۹۴، ص۲۴).

در بررسی علوم اسلامی، قبل از هر چیز باید به تعریف کلمهٔ «اسلام» بپردازیم و پس از روشن شدن معنای مورد نظر از این کلمه، مشخص کنیم چگونه می‌توانیم چیزی را به آن نسبت دهیم و لفظ اسلامی را در مورد آن به‌کار بندیم. برای درک چگونگی انتساب موضوعی به اسلام می‌بایست از دستگاه شناخت خود استفاده کنیم. در دستگاه شناخت ما، همان‌طور که گفته شد، عقل وسیلهٔ دسته‌بندی، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری است. تا اطلاعات به‌اندازهٔ کافی جمع نشود و در راستای دریافت‌های قلبی و باورهای قبلی، ذهن به حرکت در نیاید، برای عقل دسته‌بندی، جمع‌بندی

و نتیجه‌گیری به‌خصوصی معنی نخواهد داشت. ازاین‌رو شناخت قلمرو عقل در اسلام می‌تواند شاخص خوبی برای دست یافتن به محدودهٔ علوم مختلف باشد. ازاین‌رو شناخت قلمرو عقل در اسلام بحث بعدی ما خواهد بود. با پیگیری دریافت خصلت اسلامی به‌کارگیری عقل می‌توانیم «تفکر اسلامی» را مشخص کنیم و آن را از غیر آن تمیز دهیم. شناخت قلمرو عقل در اسلام این امکان را می‌دهد تا قلمرو تعبد نیز مورد بحث قرار گیرد و بدانیم در چه حیطه‌ای مجاز به کاربرد عقل و فکر نیستیم» (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۱ـ۴۲).

تعریف اسلام

اسلام در لغت به معنی تسلیم و گردن‌گذاری است و قرآن کریم دینی را که به‌سوی آن دعوت می‌کند ازاین‌رو اسلام نامیده که برنامهٔ کلی آن تسلیم شدن انسان است به خدای جهان و جهانیان که در اثر تسلیم پرستش نکند جز خدای یگانه را و اطاعت نکند جز فرمان او را (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص۳).

فرمان خداوند تبارک و تعالی از طریق وحی به دست ما می‌رسد؛ ازاین‌رو پس از ایمان آوردن به اسلام می‌بایست از وحی تبعیت کنیم، یا به‌عبارت‌دیگر، به وحی تعبد داشته باشیم.

ایمان آوردن به خداوند تبارک و تعالی و تسلیم فرمان او شدن، دروازهٔ ورود به این دین است که به‌اجمال و بدون آنکه بخواهیم وارد بحث‌های کلامی شویم، می‌توانیم بگوییم در سه اصل توحید، نبوت و معاد تبلور می‌یابد. اعتقاد به توحید؛ یعنی ایمان آوردن به خداوند تبارک و تعالی و یگانگی او. پذیرفتن نبوت؛ یعنی ایمان آوردن به اینکه او برای هدایت بشر پیغمبرانی را می‌فرستد تا فرامینش را به انسان‌ها ابلاغ نمایند و راه درست از غلط را برای آنان باز گویند که آخرین آنها رسول اکرم حضرت محمدﷺ می‌باشند. ایمان به معاد؛ یعنی پذیرفتن این اصل که پس از مرگ دوباره زنده خواهیم شد و آنان که به راه درست رفته‌اند پاداش خواهند گرفت و کسانی که طریق غلط را انتخاب نموده‌اند به مجازات خواهند رسید (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۲).

پذیرفتن اصول دین برای اطلاق نام مسلمان به هر فرد ضروری است. این سه اصل می‌بایست به‌صورت ایمان درآیند که جز با یقین به این مرتبه نخواهیم رسید؛ یعنی لازم است در شناخت اصول دین یقین حاصل شود. به‌عبارت‌دیگر، اگر عقل با توجه به شواهد حسی و یا غیر آن، استدلال می‌کند تا به باور قلبی در نیاید به ایمان تبدیل نشده است، پس برای مسلمان شدن باور قلبی به اصول دین لازم است. حال این باور چگونه حاصل شود مورد نظر نیست. همان‌طور که قبلاً گفته شد معمولاً عقل است که دسته‌بندی و جمع‌بندی می‌کند. نتیجهٔ این کار عقل وقتی با قلب تصدیق شد مبدل به ایمان می‌شود» (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۲ـ۴۳).

تفکر و تعبد

در مورد تفکر و تعبد و جایگاه آن در دین مبین اسلام اینجانب نظر خود را به شرح ذیل در کتاب *درآمدی بر مبانی روش تفکر اجتماعی در اسلام* آورده‌ام:

انسان نوعاً مطالب را یا خود محاسبه کرده به آن می‌رسد و یا از منابع دیگر شنیده می‌پذیرد. اگر بخواهد از طریق محاسبهٔ خود به مطلبی برسد، طبیعتاً می‌بایست با استفاده از ابزار شناخت خویش عمل نماید، و اگر بخواهد از دیگر منابع بپذیرد، کافی است بشنود و قبول کند.

همان‌طور که قبلاً گفته شد، شهید مطهری ابزار شناخت انسان را با استناد به قرآن کریم حس، عقل و دل می‌دانند. گفتیم حواس طبیعت را تجربه و درک می‌نماید، عقل تجرید نموده، تجزیه‌وترکیب کرده و تعمیم می‌دهد، و شناخت دل با تزکیهٔ نفس حاصل می‌شود (مطهری، ۱۳۶۰، ص۵۳). همچنین گفته شد، معمولاً حواس به جمع‌آوری اطلاعات می‌پردازد، عقل استدلال کرده و نتیجه‌گیری می‌کند و دل تصدیق می‌نماید. ما در مباحثات خود در اینجا به این نوع شناخت، چون جمع‌بندی و نتیجه‌گیری توسط عقل صورت می‌پذیرد، تسامحاً شناخت عقلی می‌گوییم، اما اگر پذیرش مطلبی نه از روی محاسبه و با استفاده از ابزار شناخت، بلکه به‌واسطهٔ پذیرش از دیگر منابع باشد، نام آن را «تعبد» می‌گذاریم.

تفکر و تعبد دو مفهوم متضاد و در مقابل یکدیگر نیستند، بلکه در دریافت امور در مواردی لازم است با فکر خویش عمل کنیم و در مواردی دیگر، از منابع مختلف استفاده نماییم. استفاده از دیگر منابع، موجب نفی عقل نمی‌باشد و خود شرط تعقل است. انسان به علت محدودیت‌های خویش نمی‌تواند با عقل استدلالی به همهٔ امور واقف گردد و ناگزیر است در مواردی به منابع دیگر اعتماد نموده و از آنها استفاده کند. البته می‌بایست بین تفکر و تعبد هماهنگی وجود داشته باشد تا به یکدیگر کمک نموده و نقص‌های یکدیگر را برطرف نمایند. تعبد هماهنگ با تفکر غیر از تقلید کورکورانه است (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۳ـ۴۴).

اصول دین و تفکر و تعبد

اینکه در مورد اصول دین باید عقلی عمل کرد یا تعبدی، بحث‌های گوناگونی در تاریخ اندیشهٔ اسلامی آمده است. برای مثال ابن‌خلدون معتقد است که ایمان به اصول دین تعبدی است، اما نظر علمای شیعه عمدتاً به شرحی است که در ذیل در کتاب *درآمدی بر مبانی روش تفکر اجتماعی در اسلام* توسط این قلم آورده شده است.

در کتاب *شناخت اسلام* در مورد «ایمان آگاهانه» چنین آمده است:

ایمان دورهٔ کودکی با همهٔ پاکی و صفا این نقیصه را دارد که از آگاهی توأم با تجزیه‌وتحلیل سرچشمه نگرفته است، بلکه بیشتر حالت انفعالی و تأثیرپذیری از محیط را دارد و درحقیقت نوعی بازتاب است. به همین جهت ایمان دورهٔ کودکی در برابر شک‌های دورهٔ بلوغ تاب مقاومت ندارد و همان‌طور که قبلاً گفتیم با فرا رسیدن دورهٔ بلوغ متزلزل می‌شود. البته از دورهٔ کودکی بیش از این هم نمی‌توان انتظار داشت، اما در دوران بلوغ این امکان برای ما هست که ایمانی «آگاهانه» داشته باشیم؛ ایمانی که به دنبال محاسبه و بررسی و تجزیه‌وتحلیل عمیق به‌دست آید. عالی‌ترین منبع تعالیم اسلامی، یعنی قرآن، همواره ما را به تفکر، تدبر، نظر و مشاهدهٔ عینی همراه با بررسی و تجزیه‌وتحلیل منطقی دعوت می‌کند (بهشتی و دیگران، ۱۳۵۷، ص۳۱).

شهید مطهری در این مورد می‌فرمایند:

قرآن کریم، ایمان را بر پایهٔ تعقل و تفکر گذاشته است. قرآن همواره می‌خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود و آن را شناخت «تعبد» را کافی نمی‌داند. علی هذا در اصول دین باید منطقاً تحقیق کرد (مطهری، ۱۳۵۸ب، ص۱۲).

«به این ترتیب علمای اسلام با استناد به قرآن کریم تعبدی بودن پذیرش اسلام را مردود دانسته، ایمان متکی بر استدلال را مورد تأیید قرار می‌دهند» (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۵).

در این مرحله قبل از هر چیز ما شاهد علمی به نام علم منطق هستیم که صحت تفکر که وسیلهٔ دسته‌بندی، علت‌یابی، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری است را ارزیابی می‌کند. در اینجا قواعد علم منطق ملاک صحت برای هر نوع تفکری هستند.

منطق‌ها از منطق صوری یا ارسطویی که هنوز کاربرد دارد شروع و در ادامه به منطق ریاضی و در دنبالهٔ آن منطق سیستمی تداوم می‌یابند. این منطق‌ها همگی برای استفاده‌های مقتضی در بین عقلای عالم رایج هستند. در اینجا نمی‌خواهیم به ارزیابی منطق‌ها بپردازیم فقط می‌توان گفت که منطق صوری قدرت ارزیابی گزاره‌های انتزاعی و ذهنی را دارد و منطق ریاضی و کمال یافتهٔ آن منطق سیستمی قدرت ارزیابی کارهای عملی را نیز دارند. امروزه رایج‌ترین منطق در دنیا منطق ریاضی و تمسک به پیشرفت‌های آن است که گزاره‌های عقلی و علمی را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

برای اثبات اصول دین کسانی که می‌خواهند علمی عمل کنند، دو علم را به وجود آورده‌اند. علم اصلی اثبات اصول دین، علم کلام است که با استدلال‌های منطقی به اثبات اصول دین می‌پردازد (مطهری، ۱۳۵۸ج) و در کنار آن فلسفه که وظیفهٔ پرداختن به کلیات و هست و نیست‌ها را دارد (مطهری، ۱۳۵۸ج) نیز به اصول دین با توجه به رویکرد خود می‌پردازد. گزاره‌های فلسفی نیز با اتکا به علم منطق ارزیابی می‌شوند. بنابراین منطق، کلام و فلسفه علومی هستند که با استدلال‌های عقلی و استفاده از اصول پذیرفته شدهٔ منطقی ارزیابی می‌گردند.

تعبد به وحی

در مورد تعبد به وحی در کتاب *درآمدی بر مبانی روش تفکر اجتماعی در اسلام* چنین آمده است:

> **گفتیم وقتی اصول دین برای کسی مستدل شد و با این استدلال برای او یقین حاصل شد، آن شخص مسلمان می‌شود. شخص مسلمان استدلالی پذیرفته است که خداوند تبارک و تعالی یکی است و برای هدایت بشر پیغمبرانی ارسال داشته که اگر از آنها تبعیت کند به بهشت و اگر تبعیت نکند به جهنم خواهد رفت. بنابراین منطق حکم می‌کند بگوییم می‌بایست از دستورات پیغمبر اکرمﷺ تبعیت کند. به‌عبارت‌دیگر، در اینجا عقل استدلال می‌کند که می‌بایست نسبت به وحی تعبد داشته باشیم (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۵ـ۴۶).**
>
> **با توجه به این مقدمات آنچه را که وحی می‌گوید می‌پذیریم حتی اگر کلام وحی با عقل و استدلال ما قابل تطبیق نباشد. استدلال‌های قبلی ما (استدلال اصول دین) تعبد داشتن نسبت به وحی را مسلم نموده است. حال اگر در پذیرش وحی به چون و چرا بپردازیم درحقیقت نقض استدلال گذشته خویش کرده‌ایم. بنابراین اگر مطلبی از مطالب وحی با عقل و استدلال ما تطبیق نکند، به حکم استدلال قبلی می‌بایست عقل و استدلال را کنار گذاشته و از وحی تبعیت کنیم (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۵ـ۴۶).**

وحی و حکم

رابطهٔ وحی و حکم را هم در کتاب خود چنین بیان کرده‌ام:

پس از مستدل شدن تبعیت از وحی دو سؤال اساسی مطرح می‌گردد:

۱. وحی چیست؟

۲. چگونه می‌توانیم از آن تبعیت کنیم؟

در پاسخ به سؤال اول با توجه به مباحث گذشته باید بگوییم منظور ما از وحی آن چیزی است که پیغمبران از جانب خداوند تبارک و تعالی می‌گویند. آخرین کلامی که به‌وسیلهٔ سلسله پیغمبران از جانب خداوند تبارک و تعالی به دست ما رسیده، قرآن مجید است که به شهادت تاریخ بدون تحریف و تغییر همان‌گونه که از سوی حضرت محمدﷺ بیان شده، امروز در اختیار ماست. معصومین (پیغمبرﷺ و ائمهٔ اطهارﷺ) با گفتار و کردار خویش به تفسیر قرآن کریم پرداخته‌اند و هر کجا نظر وحی از آنان سؤال شده، به تشریح آن مبادرت ورزیده‌اند؛ ازاین‌رو مراجعه به سیرهٔ معصومینﷺ در فهم وحی الهی به ما کمک می‌نماید. به همین جهت است که روایات منسوب به معصومینﷺ اعتبار می‌یابند و به‌عنوان متونی که می‌توانیم از طریق آنها به وحی دست یابیم، مورد مراجعه قرار می‌گیرند. تشخیص قرآن کریم از دیگر متون و شناخت روایات صحیح معصومینﷺ نیاز به کاربرد عقل دارد؛ بنابراین در این قسمت مجدداً عقل و تفکر مورد استفاده قرار می‌گیرد.

حال باید ببینیم چگونه می‌توانیم از وحی تبعیت کنیم و آن را به اجرا بگذاریم. آیا می‌بایست روزی یک یا چند آیه از قرآن مجید را بخوانیم و به آنها عمل کنیم؟ یا اینکه هر روز روایتی را مطالعه کرده، به اعمال مذکور در آن بپردازیم؟ در اینجاست که می‌بایست با تفکر راه‌حلی پیدا کنیم تا ما را به‌سوی یافتن دستورالعمل‌های مناسب با هر زمان و مکان و با توجه به ابتلائات اجتناب‌ناپذیر زندگی دنیوی راهنمایی نماید. این همان چیزی است که از ابتدای استدلال نبوت مورد نظر ما بوده است. ما وحی الهی را برای به‌کارگیری در صحنهٔ زندگی می‌خواهیم. از پیغمبران انتظار داریم به ما بایدها و نبایدها را بگویند تا ما با توجه به آنها عمل نماییم و رستگار شویم. بنابراین می‌بایست روشی بیابیم تا با آن روش بتوانیم دستورالعمل‌ها یا به‌عبارت‌دیگر باید و نبایدها را از وحی استخراج کنیم.

باید و نبایدهای دینی را «حکم» می‌نامیم و به روشی که به ما کمک می‌نماید تا حکم را از متون وحی به‌دست آوریم، روش استخراج حکم یا روش اجتهاد لقب می‌دهیم. روش استخراج حکم می‌بایست با تفکر ابداع شود و به‌گونه‌ای طراحی گردد که از دخالت دادن نظر و رأی انسان در حین استخراج حکم به شدت پیشگیری نماید و به نحوی عمل کند که در آخر با اطمینان و یقین بتوانیم بگوییم به وحی رسیده‌ایم و حکم خداوند تبارک و تعالی را استخراج نموده‌ایم. در اینجا می‌توانیم بگوییم برای طراحی روش استخراج حکم، ضابطهٔ مهمی وجود دارد و آن «حفظ اصالت وحی» در کلیهٔ مراحل استخراج است. به‌عبارت‌دیگر، می‌توانیم بگوییم روشی به‌عنوان روش صحیح استخراج حکم مورد نظر ماست که از مداخلهٔ رأی در حکم پیشگیری کند و «تعبد به وحی» را به‌طور کامل حاصل نماید (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۶ـ۴۷).

به‌عبارت‌دیگر، ملاک صحت در روش استخراج احکام تعبد به وحی است. ازاین‌رو است که روش‌هایی مانند قیاس، استحسان، استصلاح و دیگر روش‌های تازه ابداع‌شده مانند دینامیزم قرآن و هرمنوتیک، روش‌های باطلی برای

استخراج حکم و نسبت دادن امری به شارع مقدس به‌حساب می‌آیند. در استفاده از این روش‌ها نهایاً فکر و رأی محقق بر وحی غلبه پیدا می‌کند و اعلام می‌شود.

در این قسمت علومی مانند تفسیر و فقه (مطهری، ۱۳۵۸الف) به‌عنوان علوم شاخص خودنمایی می‌کنند. علوم دیگری در خدمت این دو علم هستند که عمده‌ترین آنها عبارت‌اند از: فرهنگ و ادبیات عرب، رجال، درایه و علم اصول. در همهٔ این علوم آنچه که ملاک ارزیابی و صحت می‌باشد تعبد به وحی است. همهٔ آنان در خدمت بیان، تفسیر و استخراج نظر خداوند تبارک و تعالی و احکام او می‌باشند.

با توجه به اینکه متن قرآن کریم در طول تاریخ آن به ارادهٔ الهی مخدوش نشده است و متن واحدی مورد تأیید همهٔ مسلمانان جهان می‌باشد، خود ملاک صحتی برای ارزیابی همهٔ گزاره‌های دینی است. در بین علوم این مرحله از تفکر اسلامی همه می‌بایست در خدمت بیان دقیق و کاملاً منطبق بر قرآن کریم و وحی الهی باشند. احکامی که توسط علم فقه علاوه بر آیات الاحکام به‌دست می‌آید نیز باید به‌گونه‌ای مورد تأیید متن قرآن کریم برسد.

دانشمندان این مرحله با توجه به اینکه بیان‌کنندهٔ نظر شارع مقدس هستند و نه نظر خود، می‌بایست از ویژگی اخلاقی خاصی نیز برخوردار باشند. فقهای معظم شیعه پس از گذر از مرحلهٔ ابطهال و مقابل دیدن خود در بین دوزخ و بهشت به بیان حکم می‌پردازند. یکی از ویژگی‌های اصلی و حتمی بیان‌کنندهٔ حکم الهی غیر از اعلم بودن اعدل بودن اوست. این‌گونه است که برای مقلد اطمینان حاصل می‌شود که نتیجهٔ بیان‌شده توسط فقیه اعلم اعدل، حکم خداست و نظر شخصی و سلیقه‌ای او در آن دخالتی نکرده است.

تعبد به احکام

تصور برخی بر این است که ما می‌توانیم عقلی در مورد احکام قضاوت کنیم. حال آنکه حکم، امر الهی است. عقل ما بنابر استدلالی که در کتاب *مبانی روش تفکر اجتماعی در اسلام* آورده‌ام می‌بایست تابع حکم الهی باشد:

> **اگر توانستیم به روشی دست یابیم که ما را به اطمینان کامل و با نهایت تلاش به حکم برساند. به‌عبارت‌دیگر، روشی که برای ما احکام خداوند متعال را از متون وحی استخراج کند. نتیجه چون از متن وحی بوده و حکم خداوند تبارک و تعالی است، می‌بایست بی‌چون‌وچرا به اجرا درآید؛ یعنی پس از دستیابی به حکم‌الله با دقیق‌ترین و مطمئن‌ترین روش، تبعیت از احکام استخراج‌شده بر ما فرض و مسلم است، حتی اگر چرایی حکم و مقصود نهایی از آن را عقلاً درک ننماییم. اگر در احکام استخراج‌شده چون‌وچرا کنیم بدین معناست که مرحلهٔ عقلی به‌کار گرفتهٔ قبلی را مورد سؤال قرار داده یا نپذیرفته‌ایم که می‌بایست به همان جا رجوع کرده و رفع شبهه یا علت نماییم؛ پس پذیرش احکام تعبدی است (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۷).**

لازم به ذکر است که احکام فقط منحصر به احکام تکلیفی که امروزه در رساله‌های عملی درج می‌شوند نیستند، بلکه هر فعلی در انسان تکلیفی دارد و همهٔ افعال انسان در نزد خداوند تبارک و تعالی مورد بازخواست خواهد بود. افعال ما اعم از افعال قلبی، فکری و رفتاری است. در فروع دین اصل تولی و تبری را داریم. بر هر مسلمان واجب است که

دوست بدارد هرچه الهی است و دشمن بدارد هر آنچه شیطانی و غیرالهی است. پس حالات قلبی ما که در واقع رفتارهای قلب ماست در محدودهٔ احکام الهی قرار می‌گیرد (احکام ارزشی)، همین طور افکار ما. ما نمی‌توانیم هرطور می‌خواهیم فکر کنیم. به فرمودهٔ قرآن کریم برخی گمان‌ها گناه است. این چه افکاری است که می‌تواند گناه باشد؟ یا چگونه فکر کنیم که ثواب باشد؟ این نوع از رفتارها هم در قرآن کریم قابل مشاهده است و هم در سیرهٔ معصومین﵈ وجود دارد. برای مثال در علم اصول که طراحی آن از جانب معصوم﵇ صورت گرفته است به ما گفته می‌شود که وقتی می‌خواهیم از کلام الهی و یا روایات حکمی یا مطلبی استخراج کنیم چگونه بیندیشیم و از چه منطق و روشی استفاده کنیم (احکام توصیفی). منطق و روشی که به این صورت برای ما تشریح می‌شود همان است که صواب و ثواب است.

در تمدن‌سازی اسلامی، ما نیاز به همهٔ گسترهٔ احکام داریم و نمی‌توانیم فقط به احکام تکلیفی بسنده کنیم. تمدن همهٔ سبک زندگی ما را دربر می‌گیرد و لازمهٔ آن گسترش حیطهٔ شمول اسلام به همهٔ افعال انسانی است.

اجرای احکام

در مورد اجرای احکام نظر خود را چنین بیان داشته‌ام:

> **وقتی به دستورالعمل وحی یا احکام رسیدیم و آنها را شناختیم می‌بایست به اجرای آنها مبادرت ورزیم تا به دین مبین عمل کرده باشیم. مسلماً برای کلیهٔ رفتارهای ما دستورالعمل دینی وجود دارد؛ زیرا اگر بگوییم برای عملی تکلیف روشن نشده است، بدین معناست که در مورد آن عمل انسان مجاز است هرگونه عملی خواست انجام دهد و در آخرت نسبت به کردهٔ خود هیچ‌گونه بازخواستی نخواهد داشت، یعنی این عمل در آخرت هیچ نقشی ندارد. این نتیجه با اصل بیهوده نبودن آفرینش عالم و اینکه در آخرت به‌اندازهٔ پوستهٔ هستهٔ خرمایی عمل خیر و شر به‌حساب می‌آید، و این دنیا دار امتحان و مزرعهٔ آخرت است، ناسازگار می‌باشد و اصل معاد را زیر سؤال می‌برد (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۸).**

این طرز تفکر که گاهی تسری پیدا می‌کند و بسیاری از امور را به علت اینکه دانش دینی در مورد آنان وجود ندارد و همت پیدا کردن پاسخ دینی هم در برخی پیدا نمی‌شود، مباح در نظر گرفته می‌شود. در تکالیف دینی مباح وجود دارد، اما پس از اطمینان از نظر شارع مقدس و نیز پس از فحص و یأس، نه از روی سهل‌انگاری. در جهان امروز که مسائل مستحدثه زیاد شده است، کسانی هستند که در عوض به دنبال پاسخ دینی مسائل رفتن، تن آسانی پیشه کرده و اباحه‌ای مذهب می‌شوند. این افراد به‌خصوص در امور جدید با خیال راحت تابع اندیشه‌های غیردینی می‌شوند.

> **اگر خداوند تبارک و تعالی عملی را در این عالم آفریده باشد که تکلیفی نداشته و نسبت به آخرت بی‌معنا باشد، با اصل توحید هم سازگار نیست. آیا می‌شود خداوند سبحانه و تعالی عمل بیهوده‌ای انجام داده باشد؟ آیا می‌شود عملی آفریده باشد که هیچ نقشی در نظام آفرینش نداشته باشد؟ با توجه به صفاتی که در مورد خداوند تبارک و تعالی در بحث توحید اثبات می‌شود این امری محال است.**
>
> **پس کلیهٔ رفتارهای ما دارای دستورالعمل دینی می‌باشند (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۸).**

لذا باید همت کنیم و اگر حتی در دستگاه تحقیقاتی ما نقصانی وجود دارد که نمی‌تواند به برخی از موضوعات بپردازد رفع نقص کنیم و حکم الهی موضوع مورد نظر را به‌دست آوریم. دستگاه فقه سنتی و شیوهٔ سلف صالح ما این قابلیت

را دارد که با توجه به حفظ اصول آن بتوان آن را گسترش داد و به موضوعات جدید هم پرداخت. بحث‌های فقه حکومتی و فقه اجتماعی از جمله بحث‌های جدیدی در حوزه‌های علمی ماست که به این مهم می‌پردازد.

هر حکمی موضوعی دارد، حکم، سخن از بایدها و نبایدها می‌راند و تعیین‌کنندهٔ موضع انسان در قبال خویش و غیر است. حکم، بیان‌کنندهٔ نسبت میان انسان و موضوعات است. موضوع، عبارت است از کیفیت‌های مختلف هستی، چگونگی‌ها و آنچه امکان بحث و بررسی پیرامون آن هست. برای مثال شراب یک موضوع است و حکم آن (خوردن شراب حرام است) بیان‌کنندهٔ نسبت این موضوع با انسان می‌باشد.

حکم به انسان می‌گوید چه موضعی نسبت به موضوعات مختلف داشته باشد. اگر در زمان اجرای حکم موضوع را درست تشخیص ندهیم و یا در شناخت آن مرتکب اشتباه شویم، همهٔ کوشش‌های ما در مرحلهٔ استخراج حکم عبث خواهد بود؛ زیرا هدف اصلی ما این است که به وحی الهی عمل کنیم. اگر حکم استخراج‌شدهٔ موضوعی را در مورد موضوع دیگر به‌کار گیریم، و یا به‌طورکلی در زمان و مکان و جهت نادرستی به‌کار بریم، به دستور خداوند تبارک و تعالی آن طور که باید عمل نکرده‌ایم، و اجرای صحیح وحی الهی ننموده‌ایم. هر حکم به موضوع خاصی تعلق می‌گیرد. نمی‌توانیم حکم «ربا» را در مورد «معامله» به‌کار بندیم، و یا حکم شراب را در مورد آب به اجرا درآوریم. هر موضوعی حکم مخصوص به خود دارد.

پس وقتی می‌خواهیم به دین اسلام عمل کنیم و از دستورات وحی پیروی نماییم، بعد از مرحلهٔ استخراج حکم می‌بایست به تشخیص صحیح موضوع برسیم که این مرحله نیز یک مرحلهٔ عقلی و استدلالی است و با به‌کارگیری دستگاه شناخت حاصل می‌شود (زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۸ـ۴۹).

شناخت موضوعات

موضوع‌شناسی یکی از رشته‌هایی است که سابقهٔ آن در حوزه‌های علمیهٔ معاصر ما به شهید صدر برمی‌گردد. در ادامه به این مطلب آن‌گونه که در کتاب اصلی مرجع این تحقیق آمده می‌پردازیم.

موضوعات به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. موضوعات مستنبطه

این موضوعات نه‌تنها احکامشان به‌صراحت از ناحیهٔ وحی به‌وسیلهٔ متخصصین استخراج می‌شود، بلکه خود موضوعات نیز از منابع و مآخذ شرعی قابل استنباط هستند. متخصص استخراج همان‌گونه که در مورد احکام عمل می‌کند، از آیات، احادیث و روایات استفاده کرده و حدود، ثغور و چگونگی این موضوعات را به‌طور دقیق مشخص می‌کند. نماز، روزه، حج و... از این‌گونه موضوعات‌اند. موضوعات مستنبطه اغلب از مخترعات شرع بوده و همان‌طور که متذکر شدیم تعیین حد و مرز و چگونگی‌شان در قلمرو کار متخصص استخراج است (جزوهٔ پنجمین سمینار مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی ۱۳۶۱، به نقل از: زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۹).

۲. موضوعات عرفی

برای شناخت عناوین کلی و قوایم این دسته از موضوعات باید به عرف مراجعه کرد؛ مثلاً طبق آیهٔ شریفهٔ «وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا» (بقره: ۲۵۷)، حلیت بیع و حرمت ربا (حکم) به روشنی استنباط می‌گردد، لکن برای شناخت و فهم دقیق اینکه ربا چیست، یا به چگونه معامله‌ای بیع اطلاق می‌شود، باید به عرف زمان رسول‌اللهﷺ رجوع نماییم (جزوهٔ پنجمین سمینار مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۶۱ به نقل از: زاهد، ۱۳۹۴، ص۴۹ـ۵۰).

۳. موضوعات تخصصی

حکم این‌گونه موضوعات طبعاً از شرع گرفته شده، اما چون موضوع غالباً امری کلی و عام را می‌پوشاند، شناخت و درک صحیح آن به آسانی میسر نیست و احتیاج به تخصص دارد و بدین لحاظ آنها را موضوعات تخصصی می‌نامیم؛ مثلاً در مورد این حکم کلی که «حفظ مصلحت مسلمین واجب است»، وجوب حفظ مصلحت مسلمین (حکم) مبرهن و واضح است، لکن جواب این سؤال که در امور مختلف مصلحت چیست؟ و چگونه باید تأمین شود؟ چندان سهل و ساده نیست. یا در قانون «لاضرر و لاضرار»، این مسئله که چه چیزی مضر است و چگونه باید از آن اجتناب کرد، از حوصله و ظرفیت شناخت افراد عادی خارج بوده و در حیطهٔ کار متخصصین موضوعی است.

با توجه به دسته‌بندی فوق شناخت موضوعات مستنبطه و عرفی برای استخراج حکم و یا برای اجرای حکم، تخصص جدیدی را طلب نمی‌نماید. با استفاده از روش استخراج می‌توانیم حدود و ثغور آنها را مشخص و معین نماییم، و مراحل و زمان و مکان اجرای آنها را به‌دست آوریم، اما در مورد موضوعات تخصصی نیاز به دستگاه شناخت جدیدی داریم تا این‌گونه موضوعات را تبیین نموده و در امر استخراج حکم جزئی موضوع و در خصوص اجرای حکم ما را یاری نماید.

در اینجا مجدداً می‌بایست از عقل استفاده نمود و دستگاه شناخت موضوعات را به‌دست آورد؛ چراکه هدف از این دستگاه یاری ما در جهت شناخت و اجرای حکم است. بنابراین اولین اصلی که در تدوین آن می‌بایست مورد توجه قرار گیرد، این است که نباید ناقض خود احکام باشد؛ یعنی در شناخت واقعیت موضوعات به‌گونه‌ای عمل ننماید که حکم یا احکامی نقض شود، یا زمینهٔ اجرای برخی از احکام به کلی از بین برود (جزوهٔ پنجمین سمینار مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۶۱، به نقل از: زاهد، ۱۳۹۴، ص ۵۰).

در اینجاست که وقتی با موضوعات جدید و به‌خصوص موضوعات اجتماعی روبه‌رو هستیم، لازم است به موضوع‌شناسی اسلامی آنان بپردازیم.

بعد از انقلاب اسلامی و تأسیس نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران، ضرورت پرداختن به موضوعات اجتماعی رخ نموده است. تا قبل از انقلاب آنچه مورد نظر علمای دین بود، رفع تکالیف فردی مکلفین بود. با وقوع انقلاب اسلامی مواجهه با پدیده‌های اجتماعی، یکی از مسائل مهم پیش روی مسلمانان ایران شد. حضرت امام خمینی﵀ با استخراج و بیان حکم ولایت فقیه و پیگیری تحقق آن، به تأسیس جمهوری اسلامی پرداختند و این رویکرد اجتماعی را که در دوران معاصر و در مواجهه با تمدن کفرآلود مدرن ذهن علمای روشن‌بین اسلامی را به خود مشغول کرده بود، پیش روی مسلمانان جهان قرار دادند. به این ترتیب بود که در حوزه‌های علمیه توجه به اجتماعیات و فقه اجتماعی رونق یافت و پیگیری شد.

در کنار این وظیفهٔ دینی لازم بود مسائل و موضوعات اجتماعی هم مورد توجه موضع‌شناسان قرار گیرد و موضوعات اجتماعی به‌گونه‌ای مورد توجه و شناسایی قرار گیرند که با مجموعه علوم دینی در تناقض نباشد. همچنین این علوم می‌بایست در دنبالهٔ اجرای احکام اجتماعی به مسلمانان کمک کند تا وظیفهٔ دینی خود را آن‌گونه که مورد نظر شارع مقدس است به انجام برسانند.

این‌گونه بود که علمای بزرگواری مانند شهید صدر و دیگران به فکر تأسیس موضوع‌شناسی اسلامی افتادند. از موضوع‌شناسان دانشگاهی انتظار می‌رفت تا بیشتر از این وقت خود را مصروف این واجب کفایی نمایند، اما با توجه به کم‌کاری در آنجا علمای حوزه بودند که پیش افتادند تا موضوع‌شناسی اسلامی به‌خصوص در موضوعات اجتماعی را به‌گونه‌ای مورد توجه قرار دهند که دست علمای دین را در استخراج احکام مورد نظر وحی بازتر کند و مجریان حکومت اسلامی را در اجرای موافق با احکام الهی مدد نماید.

به‌خوبی می‌دانیم که علم اجتماعی تأسیس‌شده در غرب بر مبنای دنیاگرایی (سکولاریسم) و انسان‌گرایی (هیومنیزم) به وجود آمده و چون از ملاحظهٔ واقعیت غیب غافل است، نمی‌تواند مسائل جمهوری اسلامی ایران که بر اساس در نظر گرفتن ارادهٔ خداوند تبارک و تعالی و در راستای خلافت او در زمین تأسیس شده است را برطرف کند. به این ترتیب بود که در همان اول پیروزی انقلاب اسلامی دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و فرهنگستان علوم اسلامی قم تأسیس شدند و در پیگیری این امر تا کنون به پیشرفت‌های درخوری نایل آمده‌اند.

آنچه مسلم است اینکه علوم اجتماعی و انسانی اسلامی نمی‌توانند مخالف با وحی الهی و احکام منور دینی باشند. اگر گسترهٔ علوم انسانی را از منطق، کلام و فلسفه آغاز کنیم، هر سه این علوم عقلی باید در خدمت وحی الهی باشند تا اسلامی تلقی شوند؛ بنابراین منطق اسلامی، کلام اسلامی و فلسفهٔ اسلامی کلیات تفکر را در یک جامعه اسلامی رقم می‌زنند.

وقتی وارد حیطهٔ علم اجتماعی می‌شویم که علوم موضوعی هستند، از روان‌شناسی گرفته تا جامعه‌شناسی، مدیریت، اقتصاد، علوم سیاسی و... دستاوردهای این علوم نمی‌تواند با احکام دین مقایر باشد، به‌خصوص روش‌شناسی و روش این علوم می‌بایست احکام اجتماعی الهی را رعایت کنند. همان‌گونه که فقیه نمی‌تواند در موقع استخراج حکم و فتوای خود به وحی الهی توجه نکند و نتیجهٔ کار او لازم است که او و هر مکلفی را متعبد به وحی کند نه رأی خود، در موضوع‌شناسی اجتماعی هم لازم است احکام اجتماعی مراعات گردد. در غیر این صورت نمی‌توانیم آن موضوع‌شناسی را اسلامی تلقی کنیم. به‌عبارت‌دیگر، ملاک صحت برای گزاره‌های این علوم احکام اجتماعی اسلامی می‌باشند. کاملاً بدیهی است که در اقتصاد اسلامی نمی‌توانیم به‌گونه‌ای عمل کنیم که ربا حضور خود را تثبیت کند و یا قاعدهٔ لاضرر و لاضرار در آن رعایت نشود. برای دیگر علوم اجتماعی هم همین قاعده بر قرار است. باید احکام مربوط به موضوعات مختلف مورد بررسی و توجه این علوم رعایت شود.

از قرآن کریم چنین استنباط می‌شود که جوامع بشری در هیئت اجتماعی خود می‌توانند گناهکار و یا صالح باشند. به‌عبارت‌دیگر، علاوه بر انسان‌ها که می‌بایست بر اساس احکام الهی عمل کنند تا رستگار شوند، جوامع نیز اگر به دستورات پیامبران الهی عمل نکنند خود را به هلاکت انداخته‌اند. قوم لوط، قوم نوح و دیگران که به‌عنوان مثال در قرآن کریم اسم برده شده‌اند، از آن دسته اقوام و اجتماعاتی هستند که به خاطر عدم پیروی از امر الهی به هلاک افتاده‌اند.

به همان نسبت که افراد از نیروها و خواص و آثار وجودی خویش جامعه را بهره‌مند می‌سازند، این حالات نیز یک موجودیت اجتماعی پیدا [می] نمایند، و لذا می‌بینیم که قرآن برای «ملت» وجود، اصل، کتاب، شعور، فهم، عمل، طاعت و معصیت اعتبار فرموده (طباطبائی، بی‌تا، ج۷، ص۱۶۲).

ازآنجاکه در اجرای احکام، فرد مکلف می‌بایست مرجع خود را مشخص کند و در کلیهٔ امور از احکام او پیروی نماید، در امور اجتماعی هم جامعهٔ مقید به اسلام می‌بایست از یک مرجع واحد تبعیت کند. در غیر این صورت هرج‌ومرج ایجاد می‌شود. مرجع تقلید جامعه را می‌توانیم ولی فقیه بنامیم. در مباحث مربوط به ولایت فقیه مستدل می‌شود که همهٔ افراد جامعه لازم است از احکام اجتماعی ولی فقیه تبعیت نمایند، حتی اگر فقیه و مرجعی هم دارای نظر خاص خود باشد در امور اجتماعی بر او واجب است که از حکم ولی فقیه تبعیت نماید.

تدوین علوم اجتماعی اسلامی برای ادارهٔ جامعه‌ای که تحت ولایت ولی فقیه عمل می‌کند ضروری است؛ زیرا هدف این نوع از اجتماع با اجتماعی که فقط برای لذت‌جویی مادی تشکیل شده و نگاهی به آخرت ندارد متفاوت است و قواعد مربوط به خود را دارد. جامعهٔ اسلامی خود یک جامعهٔ متقی است. علوم اجتماعی تدوین‌شده برای اداره و تبیین جوامع سکولار به درد جامعهٔ اسلامی نمی‌خورد. بنابراین اگر در جامعهٔ اسلامی بخواهیم برای علم اجتماعی خود اثر، اعم از نظری و عملی فرض نماییم، این آثار نمی‌توانند تابع نظر ولی فقیه نباشند و یا مغایر با آن باشند.

خوشبختانه در ایران پس از انقلاب اسلامی جامعه تصمیم گرفته است بر اساس ارزش‌ها و اصول اسلامی زیست کند؛ ازاین‌رو است که می‌توان گفت علوم اجتماعی در جامعهٔ اسلامی ایران لازم است احکام اجتماعی امامین انقلاب را نصب‌العین خود قرار دهند تا اسلامی شود و در موضوع‌شناسی اجتماعی خود نیز لازم است به‌گونه‌ای عمل کند که این احکام به‌صورت همه‌جانبه رعایت شود. بنابراین لازم است در موضوع‌شناسی اسلامی ملاک صحت روش و روش‌شناسی، احکام ولی فقیه قرار گیرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله هدف ما رسیدن به ملاک صحت در علوم اجتماعی اسلامی است. گفتیم در هر علمی برای اطمینان از نتیجهٔ کار تحقیق لازم است ملاکی تحت عنوان ملاک صحت در نظر گرفته شود تا مراحل تحقیق و نتیجهٔ آن با توجه به آن ملاک مورد ارزیابی قرار گیرد و از صحت نتیجه اطمینان حاصل شود، به‌خصوص در علوم دینی که حجت شرعی در آن از اهمیت زیادی برخوردار است، توجه به این ملاک اهمیت بیشتری می‌یابد. با توجه به دو اصطلاح تعقل و تعبد، مراحل عقلی، از مرحلهٔ ایمان آوردن تا اجرا را مورد توجه قرار دادیم. بر اساس آن مراحل علوم مختلف اسلامی از ابتدای ایمان آوردن به دین تا مرحلهٔ اجرا را معرفی کردیم و برای هریک مستدل کردیم که اگر عقل به‌کار گرفته می‌شود با چه ملاک صحتی در هر مرحله می‌توانیم از درست عمل کردن محقق و نتیجهٔ حاصل مطمئن شویم.

اول از همه منطقی بودن تفکر مورد نظر است. در اینجا محقق می‌بایست از انتخاب منطق خود اطمینان یابد. لازم است مطمئن شود که آن منطق قابلیت تنظیم و ترتیب فکر او در حیطهٔ مورد مطالعه را دارد. در علوم اجتماعی که هم شامل نظر و هم عمل می‌شود لازم است منطقی اتخاذ شود که قدرت ارزیابی درستی تفکر در هم مرحلهٔ نظر و هم عمل را داشته باشد.

وقتی اصول دین اثبات و باور شد، تعبد به وحی موضوعیت پیدا می‌کند و از این مرحله به بعد هر کار محقق می‌بایست با وحی الهی منطبق باشد. به حمدالله با وجود اصالت قرآن کریم به‌عنوان کلام الهی زمینهٔ این کار برای محقق اسلامی کاملاً مهیا و آماده است. علومی مانند تفسیر و فقه که متکفل تبیین و به‌دست آوردن حکم الهی هستند، می‌بایست نهایت دقت در آنان صورت گیرد تا چیزی به وحی الهی ترجیح داده نشود و آنچه بیان می‌شود در نهایت کلام و خواست خداوند تبارک و تعالی باشد نه میل و خواست و فکر محقق.

در مرحلهٔ اجرای حکم پس از اطمینان از صحت استخراج آن، لازم است موضوع حکم شناخته شود. در این مرحله چون هدف اجرای احکام است نمی‌توان به‌گونه‌ای عمل نمود که حکم الهی مخدوش شود؛ ازاین‌رو محقق علوم انسانی لازم است هم وحی و هم احکام فقیه اعلم اعدل در مورد موضوع مورد مطالعه را رعایت کند.

در علوم اجتماعی با توجه به اینکه در نهایت اجرای احکام اجتماعی مدنظر است، رعایت احکام اجتماعی ملاک صحت می‌باشد. در ایران اسلامی که به حمدالله ولی فقیه در رأس امور اجتماعی قرار گرفته است و همهٔ امور می‌بایست با توجه به احکام استخراج‌شده توسط او عمل شود، لازم است که احکام ولی فقیه را ملاک صحت در نظر بگیریم تا آنچه از تحقیق اجتماعی ما حاصل می‌شود، اسلامی و منطبق بر حکمی باشد که زمان و مکان در آن لحاظ شده است.

چون ولی فقیه متکفل همهٔ امور اجتماعی از گرایش‌های اجتماعی، حالات روحی و ارزش‌ها و اخلاق جامعه تا تبیین مسائل اجتماعی جاری و هم رفتارهای اجتماعی است، احکام او می‌تواند در سه دسته احکام ارزشی، احکام توصیفی و احکام تکلیفی دسته‌بندی شود. در این خصوص آنچه او ارزش می‌داند، تبیین و توصیف می‌کند و تکلیف اجرایی معین می‌نماید حکم الهی است و می‌بایست به‌عنوان ملاک صحت برای عالم علوم اجتماعی اسلامی معتبر باشد و به‌کار گرفته شود.

ولی فقیه جانشین امام زمان عج است. نباید او را مانند یک متفکر یا دانشمند علوم اجتماعی یا رهبری در تراز رهبرهای سکولار دیگر کشورها در نظر گرفت؛ کسی که بر اساس مثلاً خوش‌فکری می‌تواند مسائل را خوب تشخیص دهد و تبیین نماید. تشخیص‌های او مبتنی‌بر دانش فقاهت و تبیین‌هایش بر گرفته و تحت تأثیر قرآن و روایات است. حتی اگر نخواهیم الهامات غیبی و از جانب امام زمان عج را در مورد او به‌کار گیریم، بر اساس سیر دانشی و تعلیمات علمی او هرچه بیان می‌دارد برگرفته از متون دینی و تشخیص موضوعی است که مسلماً پس از مشورت یقین‌آور با

موضوع‌شناسان و دقت در آیات و روایت‌ها به آن رسیده است. بنابراین نباید او را مانند دیگر رهبران جوامع بشری که از ظرفیت علمی خاصی برخوردارند در نظر بگیریم. ولی فقیه پروردهٔ قرآن کریم و روایات معصومین﵈ است. او اگر اظهارنظری می‌کند بر اساس یقین اسلامی است. ایشان به‌خوبی می‌داند که حکم بر اساس ظن حرام است. بنابراین دور از شأن اوست که چیزی بگوید که در آن به یقین دینی نرسیده باشد. ازاین‌رو است که وقتی در موضوع‌شناسی اسلامی احکام او را ملاک صحت در نظر می‌گیریم، در واقع علم الهی روز و در زمان و مکان را ملاک ارزیابی تحقیقات خود قرار داده‌ایم.

باید در نظر داشت که در نظر گرفتن احکام ولی فقیه به‌عنوان ملاک صحت، ما را جبری و اخباری مسلک نمی‌کند. احکام ولی فقیه چارچوبی می‌شود که خط قرمزهای تفکر اجتماعی ما را معین می‌کند. نظریه‌پردازی عالم علوم اجتماعی در چارچوب احکام او با آزادی کامل صورت می‌گیرد. موضوع‌شناسی اسلامی غیر از علم فقه است. آنچه ولی فقیه می‌گوید اصول پایه برای نظریه‌پردازی و مانند یک سند بالادستی برای برنامه‌ریزی و اجرا می‌باشد؛ اصولی که نباید از چارچوب آن خارج شد.

نظریه‌پردازی در مورد جامعه و تنظیم برنامهٔ اجرا در آن چارچوب، کار عالم علوم اجتماعی اسلامی است. عالم علوم اجتماعی اسلامی با استفاده از یک منطق درخور علم اسلامی و بر اساس یک فلسفهٔ اسلامی که ناقض وحی نباشد و قدرت بیان چرایی، چیستی و چگونگی موضوع را داشته باشد، کار موضوع‌شناسی خود را در چارچوب احکام ولی فقیه و با رعایت آن پی می‌گیرد.

منابع

قرآن کریم.

بستان، حسین (نجفی) (۱۳۹۰). *گامی به‌سوی علم دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). *منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی*. قم: اسراء.

حافظنیا، محمدرضا (۱۳۸۳). *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*. تهران: سمت.

بهشتی، سیدمحمد، باهنر، محمدجواد و گلزاده غفوری، علی (۱۳۵۷). *شناخت اسلام*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹). بیانات در دیدار جمعی از اساتید و فضلا و طلاب نخبهٔ حوزهٔ علمیهٔ قم. سایت: KHAMENEI.IR

رجبی، محمود و دیگران (۱۳۷۸). *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*. قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

زاهد زاهدانی، سیدسعید (۱۳۷۰). *مبانی روش تفکر اجتماعی در اسلام*. تهران: بهینه.

زاهد زاهدانی، سیدسعید (۱۳۹۴). *درآمدی بر مبانی روش تفکر اجتماعی در اسلام*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۴۸). *اقتصاد ما*. تهران: بی‌نا.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۰). *شیعه در اسلام*. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: مؤسسهٔ مطبوعات دار العلم.

فرهنگستان علوم اسلامی، دفتر مجامع مقدماتی (۱۳۶۱). جزوهٔ پنجمین سمینار مجامع مقدماتی. دانشگاه تبریز.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۸الف). *آشنایی با علوم اسلامی، اصول فقه، فقه*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۸ب). *آشنایی با علوم اسلامی، کلام، عرفان*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۸ج). *آشنایی با علوم اسلامی، منطق، فلسفه*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۰). *شناخت*. تهران: شریعت.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). *شناخت در قرآن*. تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.

Creswell, John W. (2013) *Qualitative Inquiry & Research Design. Choosing Among Five Approaches. Third Edition,* Los Angeles: Sage.

پی‌نوشت‌ها

۱. اطلاعات مربوط به متن این تحقیق عمدتاً از کتاب *درآمدی بر مبانی روش تفکر اجتماعی در اسلام*، تألیف نویسندهٔ حاضر اقتباس شده است.

Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii _____ 2026, Vol. 17, No. 4, 71-97

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatefarhangi.2025.5002888

20.1001.1.20088582.1405.17.4.6.8

Religious Social Science and Human Needs*

Seyed Husain Sharaf al-Din / Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute sharaf@iki.ac.ir

Received: 2025/10/19 - **Accepted:** 2025/12/22

Abstract

Humanity is an intrinsically needy entity—indeed, in certain dimensions, the most existentially dependent being in existence; yet this status in no way contradicts its distinguished and singular standing as God's honored creation (mukarram) and the finest of creatures (makhlūq-i aḥsan). The very exigencies of these needs have impelled human beings to adopt social life—whether through voluntary choice or necessity—for the purpose of their fulfillment, thereby driving them into relentless endeavor and striving. Social institutions, as the preeminent structural component of the social system, have been established for the fulfillment of shared and actualized needs. The formulation and implementation of national development programs by governments are principally directed toward addressing individual and societal needs with greater efficacy. Furthermore, the majority of social movements, uprisings, and revolutions manifest in protest against the modalities of fulfilling material and spiritual needs. Human needs exhibit a profound multiplicity and diversity across various perspectives. Moreover, contingent upon existential and intrinsic attributes as well as practical exigencies and imperatives pertaining to the sphere of gratification, these needs have drawn the theoretical engagement of numerous epistemic domains. This study aims to scrutinize the literature on human needs across various approaches, while elucidating the diverse modalities of engagement between religious and Islamic-oriented social science and this focal issue, alongside its distinguishing features from alternative paradigms. The methodology of this study in data collection—identifying, inferring, and extracting relevant themes from anthropological perspectives and positions within scientific and theological sources—is documentary (card-indexing), and in the analysis of findings, it relies on understanding, explanation, interpretation, and critical evaluation.

Keywords: human, need, desire, fulfillment, institution, society.

* This paper was presented at "the International Conference on Islamic Humanities" commemorating 'Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi.

معرفت فرهنگی اجتماعی، سال هفدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸، پاییز ۱۴۰۵، ص ۷۱ـ۹۷
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/marefatefarhangi.2025.5002888
dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.6.8

نوع مقاله: پژوهشی

علم اجتماعی دینی و نیازهای انسانی*

سیدحسین شرف‌الدین / استاد گروه جامعه‌شناسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی sharaf@iki.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

چکیده

انسان موجودی نیازمند و بلکه از جهاتی نیازمندترین موجود هستی است و این البته با ویژگی‌های برجسته و انحصاری او به‌عنوان موجود مکرم و مخلوق احسن خداوند منافاتی ندارد. وجود همین نیازها، او را به پذیرش انتخابی یا قهری زندگی اجتماعی با هدف تأمین آنها و تلاش و تکاپوی بی‌وقفه سوق داده است. نهادهای اجتماعی به‌عنوان برجسته‌ترین مؤلفهٔ ساختاری نظام اجتماعی برای تأمین نیازهای مشترک و فعلیت‌یافته تمهید شده است. تدوین و اجرای برنامه‌های توسعهٔ ملی توسط دولت‌ها عمدتاً با هدف پاسخ‌دهی هرچه بهتر به نیازهای فردی و اجتماعی صورت می‌گیرد. بیشتر جنبش‌ها، شورش‌ها و انقلابات اجتماعی در اعتراض به نحوهٔ تأمین نیازهای مادی و معنوی تحقق می‌یابد. نیازهای انسان از منظرهای مختلف، تعدد و تنوع بسیار دارد. نیازها، همچنین بسته به ویژگی‌های وجودی و ذاتی و اقتضائات و الزامات عملی (مربوط به مقام ارضا)، التفات نظری حوزه‌های دانشی متعددی را به خود جلب کرده‌اند. این مطالعه درصدد است ضمن واکاوی ادبیات نیازشناسی با رویکردهای مختلف، گونه‌های مختلف تعامل علم اجتماعی دارای رویکرد دینی و اسلامی با این موضوع کانونی و وجوه تمایز آن از سایر رویکردها را تشریح و تبیین کند. روش این مطالعه در مقام گردآوری داده‌ها (دیدگاه‌ها و مواضع انسان‌شناختی موجود در منابع علمی و الهیاتی)، شناسایی، استنباط و استخراج مضامین مربوط، اسنادی (فیش‌نگاری)، و در مقام تحلیل یافته‌ها، تفهم، تبیین و تفسیر و ارزیابی انتقادی آنهاست.

کلیدواژه‌ها: انسان، نیاز، خواسته، ارضا، نهاد، جامعه.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

اثبات اصل نیازها، گونه‌شناسی نیازها، سلسله مراتب نیازها و نسبت نیازها با یکدیگر، ارتباط وثیقی با کلان نظریه‌های انسان‌شناسی و تصویری که آنها از ابعاد و ظرفیت‌های وجودی و اقتضائات سرشتی انسان به‌دست می‌دهند، دارد. انسان‌شناسی‌های مختلف دینی و قرآنی، فلسفی، عرفانی و تجربی و خرده‌نظریه‌های ذیل آنها، تلقی‌های بسیار متفاوتی از چیستی انسان و ویژگی‌های او عرضه کرده‌اند. «نیازها» نیز از جمله مؤلفه‌های انسان‌شناختی است که هریک از نظریه‌های فوق به‌گونه‌ای بدان التفات کرده‌اند. بدیهی است که معارف انسان‌شناختی مرجع و مبنا در یک علم اجتماعی دارای رویکرد اسلامی، معارف برگرفته یا مورد تأیید الهیات اسلامی اعم از معارف نقلی (آیات و روایات)، عقلی (علم‌النفس فلسفی)، شهودی (انسان‌شناسی عرفانی) و تجربی (یافته‌های علمی) مورد تأیید الهیات است (ر.ک: رجبی، ۱۴۰۰، فصل اول).

همان‌گونه که در بخش نظریه‌ها به تفصیل بیان خواهد شد، انسان‌شناسان و روان‌شناسان، عمدتاً با محوریت فرد نیازهای متعددی را برای انسان برشمرده‌اند: نیازهای جسمی، روحی یا روانی و اجتماعی (فرد در ارتباط با دیگران)، و قسم چهارم که بیشتر مورد توجه این نوشتار است، یعنی نیازهای ناشی از زندگی اجتماعی، نظام اجتماعی، حیات جمعی یا نیازهایی که در سطح عناصر فرافردی همچون فرهنگ، نهادها، ساختارها، ارتباطات و تعاملات درونی و بیرونی جامعه احساس می‌شود، چندان که باید مورد التفات و توجه حتی جامعه‌شناسان قرار نگرفته است.

روشن است که بحث از «نیازها» در بخش‌های سه‌گانهٔ فوق (نیازهای جسمی، روحی و اجتماعی فرد) ماهیت انسان‌شناختی، روان‌شناختی و روان‌شناختی اجتماعی دارد، بحث از نیاز در علوم اجتماعی، مستلزم تمهید حلقهٔ مفقوده‌ای است که فرد را به جامعه پیوند می‌دهد و فهرست دیگری از نیازها را به اعتبار سامان‌یابی زندگی اجتماعی و تشکیل جامعهٔ بروی تحمیل می‌کند.

به‌زعم نگارنده، بحث از نیازهای سه‌گانهٔ فردی (فارغ از نوع چهارم مورد نظر نوشتار) نیز دست‌کم از سه حیث مورد توجه و التفات علوم اجتماعی است: ۱. بخشی از نیازهای فردی، اساساً اجتماعی‌اند، یعنی تنها در ظرف جامعه امکان بروز و ظهور یافته و زمینهٔ ارضا می‌یابند (مثل نیاز جنسی)؛ ۲. کم و کیف زیست اجتماعی فرد، در نحوهٔ تعامل او با نیازها، نقشی تعیین‌کننده دارد: الگوی جامعه‌پذیری و تربیت اجتماعی، فرهنگ عمومی، سبک‌های زندگی، نظام دانایی، فرصت‌ها و محدودیت‌های اجتماعی (اقتضائات نهادی و ساختاری)، امکانات و سرمایه‌های طبیعی، وسایل و ابزارها (تکنولوژی‌ها)، ارتباطات درونی و بیرونی نظام اجتماعی، کمیت جمعیت، سیاست‌های توسعه، عدالت توزیعی، میزان پویایی در فعلیت‌یابی ظرفیت‌ها و....؛ ۳. ارضای بهینهٔ نیازهای متنوع فردی تنها با محوریت و مرجعیت سازوکارهای پذیرفته‌شده، یعنی نهادهای اجتماعی ممکن و مجاز است. بر این اساس، بحث از نیازها، حتی نیازهای فردی سویهٔ اجتماعی و جامعه‌شناختی برجسته‌ای دارد و با اضافه شدن قسم چهارم، بحث نیازها به یکی از مباحث کانونی علوم اجتماعی تبدیل خواهد شد.

موضوع دیگر گونه‌شناسی نیازهاست. نیازها را به اعتبارات مختلفی تقسیم کرده‌اند. برای مثال، نیازهای فردی اعم از جسمی، روحی و ترکیبی، نیازهای مادی و معنوی، نیازهای اولی (زیستی، پایه و اساسی) و ثانوی (نیازهایی که معمولاً بعد از مفارقت از نیازهای اولی، زمینه و ضرورت طرح می‌یابد)، نیازهای اصلی و تبعی، نیازهای ثابت و متغیر، نیازهای فردی فرد، نیازهای اجتماعی فرد، نیازهای اجتماعی مربوط به نظام اجتماعی و حیات جمعی، نیازهای اساسی و روزمره، نیازهای مستقیم و باواسطه، نیازهای بالفعل و بالقوه، نیازها همچنین به اعتبار انواع متعلق به نیاز فرهنگی، اجتماعی، معنوی، عاطفی، جنسی، ارتباطی (و رسانه‌ای)، اقتصادی، سیاسی، تعلیمی و تربیتی، بهداشتی و درمانی، فراغتی و تفریحی، خدماتی و رفاهی، امنیتی، انتظامی، قضایی، کیفری و... تقسیم شده‌اند.

نیازها، همچنین بسته به ویژگی‌های وجودی و ذاتی، متعلقات و اقتضائات و الزامات عملی (مربوط به مقام ارضا)، التفات اجمالی و تفصیلی حوزه‌های دانشی متعددی را به خود جلب کرده‌اند. زیست‌شناسی، روان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست، تعلیم‌وتربیت، هنر و ادبیات، حقوق، اخلاق، مطالعات فرهنگی، علوم پزشکی (بهداشت و درمان)، علوم تغذیه، مهندسی‌های مختلف (عمران، کشاورزی و...)، الهیات، مکاتب معنویت‌گرا، از مهم‌ترین حوزه‌های درگیر مطالعهٔ گونه‌هایی از نیازهای انسان و ابعاد مختلف آن‌اند. نیازها در مقام ارضا، گاه انواعی از روابط متعامل، متکامل، متزاحم و متعارض را تجربه می‌کنند.

همان‌گونه که اشاره شد، سؤال اصلی و هدف این نوشتار، تشریح و تحلیل نحوهٔ مواجههٔ علم اجتماعی دارای رویکرد دینی و اسلامی (به‌عنوان یک علم مقدر و ارزیابی پیشینی) با نیازهای متنوع انسانی است.

پیشینه

بحث از نیازهای انسان هرچند در ضمن منابع متعددی به اجمال و در حاشیه مطرح شده، اما از این میان تنها تعداد اندکی از منابع (مقالات) به‌صورت مستقل به این بحث پرداخته‌اند. عمده‌ترین منابع شناسایی‌شده از این قرارند:

جواد اژه‌ای (۱۳۸۱)، در مقاله‌ای با عنوان «نیازها در قرآن»؛ حمیدرضا ابراهیمی و همکاران (۱۴۰۰)، در مقاله‌ای با عنوان «شناسایی ابعاد نیازهای حیات معنوی منابع انسانی در صحیفهٔ سجادیه»؛ محمدصادق شجاعی (۱۳۸۶)، در مقاله‌ای با عنوان «نظریهٔ نیازهای معنوی از دیدگاه اسلام و تناظر آن با سلسله مراتب نیازهای مازلو»؛ محمدرضا سلطانی (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر شناسایی نیازهای انسان از دیدگاه قرآن با تأکید بر برتری نیازهای معنوی در سلسله مراتب نیازها» و رحمت‌الله صدیق سروستانی و کرم حبیب‌پور گتابی (۱۳۸۶)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی نیازهای اجتماعی، فرهنگی و آموزشی دختران دانش‌آموز سراسر کشور»، به صورتی نسبتاً مشابه با روش اسنادی به احصا و توضیح مصادیقی از نیازهای فردی و اجتماعی، جسمی و روحی و مادی و معنوی انسان با بهره‌گیری از منابع دینی (اسلامی) و تا حدی با ارجاع به دیدگاه‌های تفسیری روان‌شناسان پرداخته‌اند. مقالهٔ آخر با مطالعهٔ میدانی

و تبیین‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی به این بحث ورود کرده است. نظر به محوریت منابع دینی، نیازهای مورد مطالعهٔ نویسندگان مقالات فوق عمدتاً بر نیازهای معنوی انسان تمرکز یافته است.

همان‌گونه که عناوین آثار مذکور و بررسی محتوای آنها نشان می‌دهد، هیچ‌یک از آنها به نیازهای حیات جمعی و به تعبیر جامعه‌شناسان، پیش‌نیازهای کارکردی جامعه حتی به‌اجمال عطف توجه نکرده‌اند. ویژگی دیگر این نوشتار، واکاوی تفصیلی نظریه‌های مختلف اندیشمندان در این خصوص، توجه به بعد الهیاتی موضوع (بررسی نیازهای مادی و معنوی بشر در قرآن و برخی منابع روایی) در کنار بعد علمی و در ادامه، تعیین جایگاه بحث نیازها در پروژهٔ اسلامی‌سازی علوم اجتماعی است.

چیستی نیاز

«نیاز»، احساس فقدان یا حرمانی است که به یک موجود زنده (به‌ویژه انسان دارای آگاهی و شعور) به جهت آنکه در جریان تحقق اهدافش خود را فاقد چیزی می‌بیند، دست می‌دهد. این احساس موجب تمایل او به هر آن چیزی می‌شود که امکان ارضای نیاز مربوط را فراهم سازد (بیرو، ۱۳۶۶، ص۲۴۲). از دید برخی روان‌شناسان نظیر فن هرمان (۱۸۳۲)، نیاز، احساس یک کمبود، همراه با کوشش در جهت برطرف کردن آن است. تیبورتیوس (۱۹۱۴) نیاز را به‌عنوان کششی در جهت جبران ناهماهنگی روحی (و دستیابی به تعادل روانی) تعریف می‌کند. لیوکرت پنج مشخصه را برای نیاز تشخیص می‌دهد: احساس کمبود، تصور (نامشخص) چاره، کشاکش، تشخیص جهت، تشخیص شیء مطلوب (به نقل از: رفیع‌پور، ۱۳۶۴، ص۱۴ـ۱۵).

نیاز در روان‌شناسی عبارت است از هرگونه حالت در درون فرد که برای زندگی، رشد و سلامت، واجب و ضروری است. درصورتی‌که به نیازها رسیدگی شده و ارضا شوند، سلامتی حفظ می‌شود و بهبود می‌یابد (ریو، ۱۳۹۴، ص۷۵)، مانند کمبود غذا، آب و اکسیژن یا به‌طورکلی، کمبود هر حالتی که برای استمرار و ادامهٔ حیات یک موجود زنده ضرورت دارد و برای زیست یا بهزیستی فرد لازم است. کلیهٔ موجودات از ساده‌ترین تک یاخته تا انسان که پیچیده‌ترین و کامل‌ترین آنهاست، دارای مجموعه‌ای از نیازها هستند. موجودیت زندگی و بقای انسان مشروط به تأمین نیازهاست. آنچه انسان را به تلاش و تکاپو وامی‌دارد و برای رفتار انگیزه و انرژی تولید می‌کند، همین نیازهاست (برای شناخت تفصیلی انواع نیازها و اقتضائات آنها ر.ک: ریو، ۱۳۹۴، ص۷۴ـ۲۰۱).

گفتنی است که آنچه عامل فعالیت و تحرک انسان است و در او ایجاد انگیزه می‌کند، نه اصل نیاز (که نوعی فقدان و کمبود است)، بلکه احساس نیاز است. وقتی انسان کمبودی را در خود احساس کند و بداند که رفع آن کمبود در بقای او نقش دارد یا نوعی ارزش محسوب می‌شود، در جهت نیل به آن تلاش می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ج۲، ص۱۳۱).

بر این اساس، اگر چیزی به‌عنوان نیاز احساس شود، تلاش و تکاپو برای ارضای آن، واکنشی طبیعی و عقلانی خواهد بود. تعاریف فوق عمدتاً ناظر به نیازهای فردی است. بدیهی است که نیازهای مطرح برای نظام اجتماعی یا نیازهای ساختاری همچون نیاز به زبان، فرهنگ، نهاد، سازمان، قانون، نظم، همبستگی، نظارت، کنترل، امنیت، بروکراسی و... از نوع، ماهیت، نشانگان، منطق تشخیص، مکانیسم تأمین، آثار و پیامدها و شاخص ارزیابی متفاوتی برخوردارند و بیشتر از روان‌شناسی به علوم اجتماعی و مشخصاً جامعه‌شناسی مرتبط‌اند.

نیازها و ابعاد اجتماعی آن

نیازهای فردی و اجتماعی، گونه‌ها، ابعاد، اقتضائات، ملزومات و محدودیت‌هایی دارند که به‌ویژه کارگزاران جامعه برای تمهید امکانات لازم برای ارضای آنها، باید تا حد امکان، آنها را بشناسند؛ اگرچه متأسفانه دستاوردهای علم در این خصوص کاستی و قصور فاحش دارد. در ادامه به برخی از این ابعاد اشاره می‌شود:

۱. جریان انبساط نیازها نشان می‌دهد که سطح نیازهای موجود در یک جامعه اصولاً پایدار و بلاتغییر نیست و نیازها به‌تبع عوامل گوناگون تغییر و عموماً افزایش می‌یابند؛

۲. برای ارضای یک نیاز، وضعیت پایداری وجود ندارد، یعنی پس از ارضای یک نیاز طولی نخواهد کشید که مجدداً در افراد احساس نیازمندی در حد بیشتری به وجود خواهد آمد؛

۳. بنابراین هرچه مسئولین یک جامعه بیشتر در جهت ارضای نیازهای موجود اعضا و درنتیجه، جلب رضایت آنان بکوشند، باید انتظار داشته باشند که به فرض ارضای نیازهای موجود، طولی نخواهد کشید که احساس نیازمندی و (به‌عبارت‌دیگر) «عدم رضایت» در افراد آن جامعه در حد بیشتری افزایش خواهد یافت؛

۴. ازآنجاکه نیازها به شرایط خاص وابسته‌اند، نمی‌توان یک استاندارد عام و برای همهٔ شرایط زمانی و مکانی معتبر برای «حداقل نیازها» و یا نیازهای بنیانی تعیین نمود. این حداقل نیاز نسبت به هر شرایطی متفاوت است. البته انسان‌ها همواره در پی آن‌اند تا نیازهای خود را با اکثریت افراد جامعه و استانداردها (هنجارها)ی مورد نظر آنها، تطبیق دهند؛

۵. نحوهٔ بروز نیازها (از جمله نیازهای بنیانی نظیر تغذیه، البسه، مسکن و...) و تشخیص اهمیت نسبی هریک از نیازها (نسبت به نیازهای دیگر) بستگی به محیط خاص طبیعی و خصوصیات و شرایط فردی هریک از افراد آن محیط (و اوضاع فرهنگی اجتماعی محیط) دارد (رفیع‌پور، ۱۳۶۴، ص۶۴ـ۶۵).

بدیهی است که نیازها اعم از حقیقی یا مصنوعی، ذاتی یا تبعی، خودانگیخته یا تقلیدی و تحمیلی، دائمی یا موقعیتی، در صورت مساعدت‌های محیطی و فقدان موانع، مبنای ترجیحات، علایق و سوگیری‌های ارزشی و کنشی فرد و جامعه خواهند بود.

پیامدهای فردی و اجتماعی نیازها

فعلیت‌یابی نیازها یا احساس آنها توسط افراد، آثار و بازتاب‌های نظری و عملی مهمی در حیات فردی و اجتماعی آنها به دنبال داشته که با عطف توجه به وجوه اجتماعی این آثار به برخی از مهم‌ترین‌های آنها اشاره می‌شود: سوق دادن یا الزام انسان‌ها به انتخاب یا ترجیح زندگی اجتماعی، نزول دین (ارسال کتب آسمانی و بعثت پیامبران الهی) (برای پاسخ‌دهی به نیازهای معنوی و آموزش راه و رسم زندگی)، استخدام یک سویه و متقابل انسان‌ها توسط یکدیگر، کشف و شناسایی ظرفیت‌های مختلف طبیعت و تعامل وثیق با آن (به‌عنوان منبع غنی تأمین نیازهای مادی و به تعبیر قرآن تسخیر همهٔ آنچه در آسمان و زمین آفریده شده است)، تلاش و تکاپوی بی‌وقفه، خلاقیت‌ورزی در عرصه‌های مختلف حیات، پویش جمعی مستمر برای دستیابی تدریجی به فرهنگ و جهان فرهنگی، تلاش مستمر برای کشف و تولید انواع دانش‌های بنیادی و کاربردی، کشف و جعل انواع نظامات ارزشی و هنجاری، جعل و تأسیس انواع نظامات اعتباری، تمهید و طراحی انواع نمادها و نشانه‌ها، آفرینش انواع ابزارها و تکنولوژی‌های انسانی و فنی، تجربهٔ انواع الگوها و سبک‌های زندگی، تمهید انواع نظامات اجتماعی، تأسیس و تثبیت انواع نهادها و ساختارها، پذیرش تقسیم کار اجتماعی، تمهید انواع پایگاه‌ها و تدارک نقش‌های متناسب، تجربهٔ الگوهای مختلف توسعه در سطوح خرد و کلان، تجربهٔ انواع نظامات فرهنگی، حقوقی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، خانوادگی، ارتباطی، امنیتی در طول حیات خود، طراحی سبک‌ها و شیوه‌های مختلف زیست معنوی و کسب تجربه‌های عرفانی، تجربهٔ ادوار مختلف تمدنی، تمهید فرایندهای جامعه‌پذیری و نظارت و کنترل، ظهور انواع تشکلات و گروه‌بندی‌های انسانی، ارتباط با سایر جوامع انسانی (ظهور پدیدهٔ استعمار با هدف دست‌اندازی به سرمایه‌های سایر کشورها)، تجربهٔ انواع تضادها، رقابت‌ها، منازعات و جنگ‌ها در طول تاریخ، تجربهٔ گونه‌هایی از تحرک جغرافیایی (مهاجرت) و تحرک اجتماعی (برای ارضای بهتر نیازها)، بروز انواع آسیب‌ها، انحرافات و....

تردیدی نیست که ارضای هریک از نیازها، بسته به جایگاه و ضرورت کارکردی آن در حیات فردی و اجتماعی، زنجیرهٔ به هم پیوسته‌ای از عناصر ریز و درشت و نرم و سخت که در فرایند ارضای آن نقش علّی و اعدادی دارند، به میان کشیده و موجودیت بخشیده است. بخشی از پیچیدگی نظام اجتماعی از همین امر ناشی شده است. برای مثال، انسان برای تحرک جغرافیایی، نیاز به وسیله‌ای کمکی به نام اتومبیل دارد. این تکنولوژی (پس از اختراع، تولید و عرضه که خود مستلزم همکاری صدها عامل است) برای ایفای نقش وسیله‌ای خود به‌صورت اجتناب‌ناپذیر نیازمند ساخت جاده و خیابان، پارکینگ، بنزین، پمپ بنزین، قواعد راهنمایی و رانندگی، پلیس، مراکز تعمیر، مکانیک و تعمیرکار (به تناسب بخش‌های مختلف)، فروشگاه لوازم یدکی و ده‌ها ملزوم و مقتضای تبعی دارد.

نیازها از دید اندیشمندان

چیستی نیاز، تعدد و تکثر، گونه‌شناسی، سلسله مراتب، فلسفهٔ وجودی، نحوهٔ ارضای بهینه، نسبت آنها با یکدیگر، آثار و نتایج مترتب بر ارضا و عدم ارضا، تمهیدات و اقدامات بایسته برای تأمین آنها در سطوح فردی و اجتماعی و...،

بخشی از سؤالاتی است که ادبیات نیازشناسی درصدد پاسخ‌یابی برای آنهاست. یکی از این محورها که بسیار مورد اعتنا و توجه انسان‌شناسان و روان‌شناسان قرار گرفته، گونه‌شناسی نیازها و نحوهٔ چینش و ترتیب آنها در سامانهٔ وجودی انسان است. (گفتنی است که انسان نیازهای کاذبی نیز دارد که به دلیل محدودیت از طرح آنها در اینجا اجتناب می‌شود. ر.ک: طاهری، زرگوش‌نسب و بشیری، ۱۳۹۴).

نیازها از دید مازلو

آبراهام مازلو (۱۹۴۳)، روان‌شناس برجستهٔ امریکایی، نیازهای فعلیت‌یافته و شناخته‌شدهٔ بشر را در فهرست هرم‌واری طبقه‌بندی کرده است:

۱. نیازهای جسمانی (فیزیولوژیک): مثل نیاز به غذا، آب، جفت‌جویی و هر آنچه برای بقای انسان ضروری است؛

۲. نیازهای ایمنی: اعم از ایمنی فیزیکی و عاطفی مثل نیاز به امنیت در مقابل خطرات محتمل و عوامل تهدیدکنندهٔ امنیت فیزیکی و روانی؛

۳. نیاز به تعلق‌پذیری و محبت: مثل نیاز به تعلق داشتن و پیوند با دیگران، محبوبیت، مطلوبیت، جلب تمایل مثبت دیگران؛

۴. نیاز به احترام: مثل نیاز به کسب قدرت، موفقیت، موقعیت، عزتمندی (و هر آنچه او را در چشم دیگران سزاوار تأیید و احترام می‌سازد)؛

۵. نیاز به خودشکوفایی به‌عنوان عالی‌ترین سطح کمال‌یابی: مثل نیاز به شکوفاسازی همهٔ ظرفیت‌ها و استعدادهای بالقوه و رسیدن به خودتکاملی. مازلو در ادامهٔ مطالعات خود، دو نیاز و میل دیگر را در انسان، شناسایی و به هرم نیازهای فوق افزوده است:

۶. نیازهای شناختی یا نیاز به دانستن و فهمیدن پدیده‌ها و رویدادها؛

۷. نیازهای زیباشناختی (ذوقی و تخیلی که در حوزهٔ هنر زمینهٔ ارضا می‌یابند) (ر.ک: شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص۳۹۲ـ۴۰۰؛ خداپناهی، ۱۳۹۰، ص۱۹۵ـ۲۰۱).

از دید مازلو، پس از برآورده شدن نیازهای وجودی و رسیدن افراد به مرحلهٔ «خودشکوفایی»، گروه دیگری از نیازها (تنها برای این افراد) زمینهٔ ظهور می‌یابند؛ نیازهایی که به‌خودی‌خود هدف‌اند، نه وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف دیگر. مازلو، از این دسته نیازها به «فرانیازها» یا «ارزش‌های وجودی» تعبیر می‌کند. از دید وی، فرانیازها نیز مانند نیازها عمل می‌کنند، یعنی ارضا نشدن آنها زیان‌آور است. مازلو در ادامه مجموعه‌ای از این فرانیازها را برشمرده است: نیاز به حقیقت، خوبی، وحدت و انسجام، دوگانگی ـ تعالی، شادابی (پیش رفتن)، بی‌همتایی، کمال، الزام، تکمیل (قاطعیت)، عدالت، نظم، سادگی، پرمایگی (کلیت و جامعیت)، سهولت، شنگولی، خودبسندگی، و معناداری زندگی (در مقابل یأس و بی‌معنایی) (ر.ک: شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص۴۰۱ـ۴۰۷).

نیازها از دید موری

هنری موری فهرست جامعی از نیازهای انسان به‌دست داده است. او ابتدا نیازها را به دو دستهٔ اولیه یا فیزیولوژیک (یا نیازهای ناشی از حالت‌های درونی بدن و ضروری برای بقا)، مانند نیاز به غذا، آب، هوا، آسیب‌گریزی و...؛ و نیازهای ثانویه (یا روان‌شناختی) تقسیم می‌کند. نیازهای ثانوی، نیازهایی است که غیرمستقیم از نیازهای اولیه ناشی می‌شوند و مکان مشخصی در درون بدن ندارند و به ارضای هیجانی مربوط می‌شوند. فهرست نیازهای موری که اغلب از نوع ثانوی هستند (وکم و بیش در تعداد و ترتیب آنها اختلاف‌نظر وجود دارد) عبارت‌اند از:

۱. خواری‌طلبی (abasement need): تسلیم شدن منفعلانه در برابر نیروی بیرونی، پذیرفتن صدمه، سرزنش، انتقاد، تنبیه، تسلیم سرنوشت شدن، پذیرفتن حقارت، خطا، اشتباه یا شکست، سرزنش کردن، خوار شمردن یا ضایع کردن خویش، جست‌وجو کردن رنج، تنبیه، بیماری و بدبختی و لذت بردن از آنها؛

۲. پیوندجویی (affiliation need): همکاری نزدیک و لذت‌بخش با فردی متحد که به شخص شباهت داشته یا او را دوست می‌دارد، مانند وفادار ماندن به یک دوست؛

۳. پرخاشگری (aggression need): غلبه کردن به زور بر مخالفت، جنگیدن، حمله کردن، صدمه زدن، کشتن دیگری، تحقیر کردن، یا مسخره کردن مغرضانهٔ دیگری؛

۴. خودمختاری (autonomy need): رهایی، خلاص شدن از قید و بند یا گریختن از حبس، مقاومت کردن در برابر زورگویی یا قید و بند، مستقل شدن و آزاد بودن در عمل کردن مطابق با تکانه، سرپیچی کردن ازآداب‌ورسوم؛

۵. مقابله (counteraction need): غلبه کردن بر شکست یا تلاش دوباره، از بین بردن تحقیر یا از سرگیری عمل، غلبه کردن بر ضعف‌ها و سرکوب کردن ترس، جست‌وجو کردن موانع و مشکلات برای غلبه کردن بر آنها، حفظ کردن حرمت نفس و غرور در سطح بالا؛

۶. خویشتن‌یابی (defendance need)؛ دفاع از خود در برابر توهین، انتقاد و سرزنش، مخفی یا توجیه کردن خلاف‌کاری، شکست یا شرمساری؛

۷. احترام (deference need): تحسین کردن فردی برتر و پشتیبانی از او، تسلیم شدن مشتاقانه در برابر نفوذ فردی متحد، پیروی کردن از آداب‌ورسوم؛

۸. سلطه‌جویی (dominance need) کنترل کردن محیط خویش، تأثیر گذاشتن بر رفتار دیگران یا هدایت کردن رفتار آنها از طریق توصیه، اغوا، اقناع‌سازی یا دستور، دیگران را به همکاری واداشتن، متقاعد کردن دیگران به درستی عقیدهٔ خویش؛

۹. نمایشگری (exhibitionistic need): تأثیر گذاشتن، دیده و شنیده شدن، برانگیختن، بهت‌زده کردن، مجذوب کردن، سرگرم کردن، شوکه کردن، کنجکاو کردن یا وسوسه کردن دیگران؛

۱۰. آسیب‌گریزی (harmavoidance need): اجتناب از رنج، صدمه بدنی، بیماری و مرگ، گریختن از موقعیت‌های خطرناک، انجام دادن اقدامات احتیاطی؛

۱۱. تحقیرگریزی (infavoidance need): اجتناب از سرافکندگی، ترک کردن موقعیت‌های خجالت‌آور یا اجتناب کردن از شرایطی که ممکن است به تحقیر، تمسخر، یا بی‌اعتنایی دیگران منجر شود، خودداری از انجام دادن کاری به خاطر ترس از شکست؛

۱۲. مهرورزی (nurturance need): نشان دادن همدردی به فردی درمانده، کودک یا فردی ضعیف، معلول، خسته، بی‌تجربه، متزلزل، سرافکنده، تنها، مأیوس یا از نظر فکری سردرگم، یا تلاش در ارضا کردن آنها؛

۱۳. نظم (order need): منظم کردن چیزها، رعایت پاکیزگی، نظم و ترتیب، سازمان‌دهی، تعادل و دقت؛

۱۴. بازی (play need): عمل کردن به قصد تفریح بدون هدفی دیگر؛

۱۵. طرد (rejection need): کنار گذاشتن، ترک کردن، بیرون راندن یا بی‌تفاوت ماندن نسبت به فردی حقیر، سرزنش کردن دیگران یا قطع رابطه با آنها؛

۱۶. شناخت حسی (sentience need): جست‌وجو کردن تأثیرات پر احساس و لذت بردن از آنها؛

۱۷. میل جنسی (sex need): برقرار کردن رابطهٔ شهوت‌انگیز یا آمیزش جنسی؛

۱۸. فهمیدن (understanding need): تمایل فرد به تحلیل رویدادها و نتیجه‌گیری از آنها، بحث و استدلال، تأکید بر عقل و منطق، ابراز دقیق عقاید خویش، نشان دادن علاقه به تدوین‌های انتزاعی در علوم، ریاضیات و فلسفه؛

۱۹. پیشرفت (achievement need)؛

۲۰. دنباله‌روی (deficiency need) (ر.ک: شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص۶۵ـ۶۵۲).

نیازها از دید فروم

اریک فروم نیازهای روان‌شناختی بنیادی انسان را در موارد ذیل خلاصه کرده است:

۱. نیاز به ارتباط (relatedness): نیاز به برقراری کردن ارتباط با دیگران و نگران بودن در مورد رفاه و سلامتی آنها. روش ایدئال برای دستیابی به این رابطه، عشق ثمربخش است که شامل اهمیت دادن، مسئولیت، احترام و آگاهی می‌شود. ناکامی در ارضا کردن نیاز به ارتباط، موجب خودشیفتگی می‌شود. افراد خودشیفته تنها بر خودشان (دنیای ذهنی، افکار، احساسات و نیازهای فردی شان)تمرکز می‌کنند؛

۲. نیاز به تعالی و فرارفتن از حالت منفعل حیوانی (transcendence): نیاز به انجام دادن فعالیت‌های خلاق که قدرت تخیل و عقل را به‌کار می‌گیرند. ما نیاز داریم آدم‌های خلاق و ثمربخشی شویم. ما در جریان آفرینش، خواه آفرینش زندگی باشد (مانند بزرگ کردن فرزندان) یا آفرینش اشیای مادی، هنر، یا عقاید ازحالت حیوانی فراتر رفته و به حالت آزادی و هدفمندی وارد می‌شویم؛

۳. نیاز به ریشه‌دار بودن (rootedness): نیاز به پرورش دادن خویشاوندی با خانواده، گروه یا جامعه. ما چون از طبیعت جدا و تنها مانده‌ایم باید ریشه‌های تازه‌ای را در روابط خود با دیگران بدوانیم تا جایگزین ریشه‌های قبلی ما در طبیعت شوند. احساس خویشاوندی ارضاکننده‌ترین نوع ریشه‌هایی است که می‌توانیم بدوانیم. چنین پیوندهایی می‌توانند فراتر از رابطهٔ خویشاوندی، جامعه و ملت را دربر گیرند؛

۴. نیاز به هویت (identity): نیاز به پرورش دادن ویژگی‌ها و توانایی‌های منحصربه‌فرد خویش. انسان‌ها به‌عنوان افرادی بی‌همتا به احساس هویت نیز نیاز دارند. فرد می‌تواند استعدادها و توانایی‌های منحصربه‌فرد خود را پرورش دهد یا اینکه با یک گروه مانند فرقهٔ مذهبی، اتحادیه یا ملت همانندسازی کند؛

۵. نیاز به معیار جهت‌یابی (frame of orientation): نیاز به پرورش دادن دیدگاهی با ثبات برای سازمان دادن تجربیاتمان در درون آن و یافتن هدفی معنی‌دار که خود را به آن متعهد سازیم. انسان به معیاری برای معنی دادن به پدیده‌های دنیای بیرونی (با استمداد از نیروی عقل و قدرت تخیل) نیاز دارد تا بتواند آنها را درک کند. این معیار جهت‌یابی می‌تواند بر پایهٔ ملاحظات منطقی یا غیرمنطقی استوار باشد. معیار منطقی، برداشت واقع‌بینانه و عینی از واقعیت فراهم می‌آورد. معیار غیرمنطقی، دیدگاهی ذهنی را شامل می‌شود که در نهایت، ارتباط ما با واقعیت را قطع می‌کند. علاوه بر معیار جهت‌یابی، به هدفی نیاز داریم که خود را به آن متعهد سازیم و از طریق آن بتوانیم معنا پیدا کنیم؛

۶. نیاز به برانگیختگی و تحریک (excitation and stimulation): نیاز به محیطی تحریک‌کننده به‌گونه‌ای‌که بتوانیم هوشیاری کامل و حداکثر انرژی خود را برای کنار آمدن با ضروریات زندگی روزمره حفظ کنیم. ما به انگیزه‌ای نیاز داریم که بتوانیم با حداکثر هوشیاری و فعالیت عمل کنیم. ما بدون چنین تحریکی به سختی می‌توانیم مشغولیت خود را در زندگی روزمره حفظ کنیم (شولتز و شولتز، ۱۴۰۱، ص۶۲۵).

نیازها از دید شهید مطهری

شهید مطهری، نیازها یا نیازمندی‌های انسان را به دو گروه اولی و ثانوی تقسیم می‌کند. نیازهای اولی، نیازهایی است که از عمق ساختمان جسمی و روحی بشر و از طبیعت زندگی اجتماعی او سرچشمه می‌گیرد. این نوع نیازها، تا انسان، انسان است و زندگی‌اش اجتماعی است، همچنان پابرجا و تغییرناپذیرند (مطهری، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۸۳).

وی، سپس نیازهای اولی را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱.نیازهای جسمی، از قبیل خوراک، پوشاک، مسکن، همسر و...؛ ۲.نیازهای روحی، از قبیل علم، زیبایی، نیکی، پرستش، احترام و تربیت؛ ۳. نیازهای اجتماعی، از قبیل معاشرت، مبادله، تعاون، عدالت، آزادی و مساوات (مطهری، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۸۳).

نیازهای ثانوی، نیازهایی است که از نیازهای اولی ناشی می‌شوند، مانند نیاز به انواع ابزارها و وسایل زندگی که در هر عصری با عصر دیگر فرق می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۸۴). وی، همچنین در توضیح تفاوت اساسی

میان نیازهای اولی و ثانوی معتقد است: نیازهای اولی، محرک بشر به‌سوی توسعه و کمال زندگی‌اند، اما نیازهای ثانوی ناشی از توسعه و کمال زندگی‌اند و درعین‌حال محرک به‌سوی توسعهٔ بیشتر و کمال بالاتر هستند [مسئله] تغییر نیازها و نو شدن و کهنه شدن آنها مربوط به نیازهای ثانوی است. نیازهای اولی نه کهنه می‌شوند و نه از بین می‌روند، همیشه زنده و نواند. پاره‌ای از نیازهای ثانوی نیز همچون نیازمندی به قانون چنین‌اند. نیازمندی به قانون ناشی از نیازمندی به زندگی اجتماعی است و درعین‌حال دائم و همیشگی است. بشر هیچ زمانی بی‌نیاز از قانون نخواهد شد. یک قانون اساسی اگر مبنا و اساس حقوقی و فطری داشته باشد، از یک دینامیسم زنده بهره‌مند باشد، خطوط اصلی زندگی را رسم کند و به شکل و صورت زندگی که وابسته به درجهٔ تمدن است نپردازد، می‌تواند با تغییرات زندگی هماهنگی کند، بلکه رهنمون آنها باشد (مطهری، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۸۵).

استاد مطهری همچنین موضوع نیازها را از منظر «جاذبه‌ها»، کشش‌ها و امیال انسان نیز بررسی و آنها را به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌کند: الف) جاذبه‌ها و کشش‌های مادی و طبیعی، مانند میل به غذا، میل به خواب، میل به امور جنسی، میل به استراحت و آسایش و امثال اینها که انسان را به‌سوی ماده و طبیعت می‌کشانند؛ ب) جاذبه‌ها و کشش‌های معنوی که انسان را به‌سوی کانون‌های غیرمادی می‌کشانند؛ اموری که نه حجم دارند، نه سنگینی و نه قابل سنجش با امور مادی‌اند (مطهری، ج۳، ص۲۰). اصول جاذبه‌های معنوی که تا امروز شناخته شده و مورد تأیید قرار گرفته، از این قرارند:

۱.علم و دانایی: انسان غریزهٔ حقیقت‌جویی و تحقیق دارد؛ به این معنی که نفس دانایی و آگاهی برای او، مطلوب و لذت‌بخش است، حتی اگر در روند زندگی مادی‌اش هیچ تأثیر و سودی نداشته باشد؛

۲.خیر اخلاقی: بسیاری از کارها را انسان به جهت عواطف اخلاقی و ارزش اخلاقی آنها انجام می‌دهد، نه به جهت جلب سود یا دفع زیانی به‌وسیلهٔ آنها. این از مختصات انسان و به جنبهٔ معنوی و کشش‌های فرامادی او مربوط است (مثل ایثار). برای حیوان خیراخلاقی و ارزش اخلاقی بی‌معنی است؛

۳.جمال و زیبایی: علاقه به جمال و زیبایی نیز بخش مهمی از زندگی انسان را تشکیل می‌دهد. انسان جمال و زیبایی را در همهٔ شئون زندگی خود مثل پوشش، آرایش، خانه‌سازی، چیدن سفرهٔ غذا، ریخت و قیافه، نام، خط، خیابان و شهر، مناظری که می‌بیند و... دخالت می‌دهد؛ درحالی‌که برای حیوان پالان زیبا، منظرهٔ زیبا، مسکن زیبا و... مطرح نیست؛

۴. تقدیس و پرستش: یکی از پایدارترین و قدیمی‌ترین تجلیات روح آدمی، و یکی از اصیل‌ترین ابعاد وجود او، حس تقدیس و پرستش است؛ اگرچه شکل کار و شخص معبود همواره متغیر بوده است. پیامبران الهی نه اصل پرستش، بلکه نوع آن، یعنی آداب و اعمالی که باید پرستش به آن شکل صورت گیرد، به بشر آموختند (مطهری، ۱۳۷۹، ج۲، ص۲۷۶ـ۲۷۹).

نیازها از دید استاد مصباح یزدی

استاد محمدتقی مصباح یزدی، خواست‌ها و امیال انسان را در سه گروه کلی دسته‌بندی کرده است: الف) امیال باطنی، شامل ۱. غرایز، مانند غریزهٔ خوردن، آشامیدن و جنسی؛ ۲. عواطف، مانند عاطفهٔ والدین به فرزند و عاطفهٔ معنوی معلم به شاگرد؛ ۳. انفعالات یا کشش‌های منفی، مانند نفرت، خشم و کینه؛ ۴. احساسات، مانند احساس تعجب، استحسان، تجلیل، عشق، پرستش. گفتنی است که «احساسات» خاص انسان است، اما آن سه کم و بیش در حیوانات نیز وجود دارد؛ ب) خواست‌های پست، شامل یک سلسله خواست‌های حیوانی، مانند شهوت‌پرستی، شکم‌بارگی، حب دنیا، حب مال و...؛ ج) خواست‌های متعالی که از خواست‌های حیوانی بالاترند و معمولاً در جامعه زمینهٔ طرح می‌یابند، مانند شخصیت‌طلبی، استقلال‌جویی، میل به جنس مخالف، شهرت‌طلبی، ریاست‌طلبی، جاه‌طلبی، علاقه به محبوب شدن، میل به بقا و جاودانگی و از همه بالاتر، میل نهانی ویژه در ژرفای وجود انسان نسبت به خدا (که کمال نهایی انسان به آن وابسته است).

وی از موضع دیگر، خواست‌ها و تمایلات انسان را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. خواست‌های دارای جنبهٔ مادی و فیزیولوژیک؛ ۲. خواست‌های دارای جنبهٔ روانی نازل مثل شادی و آرامش؛ ۳.خواست‌های دارای جنبهٔ روانی عالی مانند آرمان‌خواهی، آزادی‌طلبی و....

خواست‌های دارای جنبهٔ روانی عالی که می‌توان آنها را «آرمان‌های والای انسانی» نامید، به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱.حق‌جویی، یعنی شناخت واقعیت‌ها و حقایق؛ ۲. فضیلت‌خواهی، مانند عدالت، حریت و...؛ ۳. زیبایی‌طلبی، یعنی مطلق زیبایی‌هایی که علاقهٔ انسان به آنها تعلق می‌گیرد که برخی به دیدنی‌ها، برخی به شنیدنی‌ها، برخی به تخیل و... مربوط‌اند؛ ۴. حس مذهبی که برخی آن را خواستی در عرض اقسام سه‌گانهٔ فوق و برخی آن سه را در شعاع این چهارمی قرار داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص۴۱۲ـ۴۱۹؛ همچنین در خصوص انواع نیازها و جایگاه آنها در سامانهٔ وجودی انسان ر.ک: مصباح یزدی،۱۳۹۱الف، ج۲، ص۴۵ـ۲۷۹؛ ۱۳۹۱ب، ج۳، ص۵۳ـ۱۱۸، ۱۴۹ـ۲۷۸، ۳۲۱ـ۴۰۲؛ ۱۳۹۸ب، ۲۶۳ـ۲۷۹، ۳۰۳ـ۳۷۳؛ ۱۳۸۰، ص۵۸ـ۲۹۴).

برخی پژوهشگران نیز در مطالعه‌ای میدانی، نیازهای فرهنگی، اجتماعی و آموزشی دانش‌آموزان را از نظریه‌های مختلف استخراج کرده و در قالب پرسش‌نامه‌ای با عناوین ذیل مورد مطالعه قرار دادند:

نیازهای فرهنگی اجتماعی عبارت‌اند از: نیاز به داشتن فلسفه‌ای رضایت‌بخش از زندگی، نیاز به کفایت اجتماعی (توانایی در انجام کارها)، نیاز به محبت متقابل، نیاز به اجتماعی شدن، نیاز به اعتماد، نیاز به خودمختاری و استقلال، نیاز به ایفای نقش‌های سازنده، نیاز به الگوگیری و گروه‌های مرجع، نیاز به گروه همسالان، نیاز به امنیت هستی‌شناختی، نیاز به بینش اجتماعی، نیاز به همدردی، نیاز به ارزش‌های اخلاقی (مثل انضباط و راست‌گویی)، نیاز

به ارزش‌های ارتباطی اجتماعی (مثل دوستی و خویشاوندی)، و در بخش نیازهای آموزشی نیز به فهرستی از نیازها همچون نیاز به تکنولوژی آموزشی، اشاره کرده‌اند (صدیق سروستانی و حبیب‌پور، ۱۳۸۶).

نیازهای معنوی انسان

وجه جامع همهٔ نظریه‌های روان‌شناختی تأکید و تمرکز بر نیازهای زیستی ـ روانی و غفلت از نیازهای معنوی اصیل انسان است.

برخی محققان پس از انجام یک رشته مطالعات میدانی، سه نوع نیاز معنوی را در افراد مورد مطالعه تشخیص داده‌اند: ۱. نیاز به باور مذهبی (مانند نیاز به درک حضور خداوند، هدف و معنا در زندگی، نداشتن ترس از مرگ)؛ ۲. نیاز به رفتار مذهبی (مانند نیاز به دعا و نیایش، انجام مناسک و عبادات، و نیاز به شرکت در مراسم مذهبی)؛ ۳. نیاز به حمایت اجتماعی مذهبی (مانند نیاز به مراقبت از همدیگر در گروه‌های مذهبی، رفتن به معابد و نماز جماعت‌ها و نیاز به ملاقات رهبران مذهبی) (به نقل از: شجاعی، ۱۳۸۶).

کوییگ در اثر دیگری، نیازهای روان‌شناختی و معنوی انسان را در سه محور به شرح ذیل طبقه‌بندی کرده‌است:

الف) نیازهای مربوط به خود: مانند نیاز به داشتن معنا و هدف، نیاز به احساس سودمندی، نیاز به بینش و معرفت، نیاز به امید، نیاز به حمایت در کنار آمدن با فقدان و تغییر، نیاز به تعدیل وابستگی به دیگران، نیاز به تحمل شرایط سخت و دشوار، نیاز به شرف و حیثیت، نیاز به ابراز احساسات، نیاز به خوشبختی، نیاز به ارتباط با گذشته، نیاز به پذیرش و تحمل مرگ نزدیکان؛

ب) نیازهای مربوط به دیگران: نیاز به معاشرت با دیگران، نیاز به محبت و خدمت به دیگران، نیاز به گذشت و چشم‌پوشی از خطای دیگران، نیاز به تحمل مرگ و جدایی دوستان؛

ج) نیازهای مربوط به خدا: نیاز به یقین داشتن به وجود خدا، نیاز به اعتقاد به اینکه خدا در کنار ماست، نیاز به درک حضور خداوند، نیاز به درک محبت غیرمشروط خدا، نیاز به دعا در پیشگاه خدا در حق خود و دیگران، نیاز به خواندن کتاب مقدس و عمل به آن، نیاز به عبادت (Koenig, 1998, p. 325).

کوییگ، همچنین در مطالعه‌ای گسترده روی افراد سالمند، نیازهای معنوی آنها (که در صورت تأمین و ارضا، سلامت روانی آنها ارتقا می‌یابد) را در این موارد شمارش کرده است: ۱. نیاز به هدف، معنا و امید در زندگی؛ ۲. نیاز به فراتر رفتن از اوضاع و شرایط (سخت مثل تحمل یک بیماری غیر قابل درمان و تمرکز بر امور باقی و فناناپذیر)؛ ۳. نیاز به تحمل فقدان (مثل از دست دادن سلامتی، شغل، استقلال، موقعیت اجتماعی، فقدان نقش‌های خانوادگی، از دست دادن پول، فقدان همسر یا دیگر اشخاص مهم. ما نیاز داریم این حوادث را به‌گونه‌ای معنا کنیم که برای ما قابل تحمل باشند)؛ ۴. نیاز به پیوستگی ساختارهای درونی و برونی از طریق حفظ عزت‌نفس، یکپارچگی خود، حفظ تعامل

اجتماعی و کارکرد شناخت؛ ۵. نیاز به اعتباریابی و حمایت از رفتارهای مذهبی؛ (افراد در زندگی خود به محیطی معنوی و کسانی که رفتارهای مذهبی را مورد تشویق و حمایت قرار دهند، نیاز دارند)؛ ۶. نیاز به مشغول شدن به رفتارهای مذهبی (افراد علاوه بر نیاز به محیط مذهبی و افراد حامی رفتارهای مذهبی، خود نیز باید به رفتارهای مذهبی، مانند دعا، نماز و خواندن کتاب مقدس و... مشغول شوند)؛ ۷. نیاز به احساس خودارزشمندی؛ ۸. نیاز به دوستی غیرمشروط (افراد نیاز دارند که مورد محبت قرار گرفته و دوست‌داشتنی باشند)؛ ۹. نیاز به ابراز خشم و اعتراض؛۱۰. نیاز به احساس اینکه خدا در کنار ماست؛ ۱۱. نیاز به عشق‌ورزی و خدمت به دیگران؛ ۱۲. نیاز به سپاسگزار بودن (انسان برای سلامت روانی و معنوی خود باید سپاسگزار باشد)؛ ۱۳. نیاز به بخشیدن و بخشیده شدن؛ ۱۴. نیاز به آماده شدن برای مرگ و مردن (Koenig, 1994, p. 283-294).

برخی پژوهشگران، با توجه به نقایص موجود در فهرست‌های ارائه‌شده از نیازهای معنوی توسط اندیشمندان غربی، سعی کرده‌اند با مراجعه به منابع اسلامی، طبقه‌بندی دیگری از این نیازها به‌دست داده‌اند (شجاعی، ۱۳۸۶). از دید ایشان، مهم‌ترین ویژگی نیازهای معنوی از نظر اسلام این است که منشأ و خاستگاه آن فطرت انسان بوده و به نحوی ارتباط انسان با خدا را در قلمرو اخلاق و ارزش‌های معنوی تبیین می‌کند. این نیازها (روانی معنوی) به‌نوبهٔ خود تشکیل سلسله مراتبی می‌دهند که متناظر با سلسله مراتب نیازهای زیستی روانی مازلو است؛ ازاین‌رو متناظر با نیازهای فیزیولوژیک (نیازهای وجودی)، متناظر با نیازهای ایمنی (نیازهای ایمنی جویی معنوی)، متناظر با نیازهای محبت و تعلق‌پذیری (نیاز به دوستی با خدا)، متناظر با نیازهای عزت‌نفس (نیاز به کرامت نفس یا نیازهای اخلاقی)، متناظر با نیاز به خودشکوفایی (نیاز به خودشکوفایی معنوی و تقرب به خدا) جای می‌گیرند.

اولین نکته‌ای که از این تناظر برمی‌آید این است که معنویت و نیازهای معنوی همهٔ ابعاد و جنبه‌های زندگی انسان را دربر می‌گیرد؛ ازاین‌رو همهٔ نیازهای موجود در سلسله مراتب مازلو (فیزیولوژیک، ایمنی، محبت و تعلق‌پذیری، عزت‌نفس و خودشکوفایی) تمایلات نهفته‌ای هستند که می‌توانند با تأثیرپذیری از گرایش‌های معنوی انسان جهت‌های معنوی به خود بگیرند.

توضیح تفصیلی

۱. نیازهای وجودی: نیازهای وجودی، نیازهای هستند که ربط و تعلق وجودی انسان به خدا را نشان می‌دهند. این نیاز و وابستگی اگرچه در همهٔ مخلوقات وجود دارد، اما این فقط انسان است که آن را درک می‌کند. بنابراین اولین سطح از نیازهای معنوی انسان، درک حضور خداوند در هستی است (ر.ک: فاطر: ۱۵؛ لقمان: ۲۵؛ طور: ۳۵؛ طه: ۵۰)، و مکمل اصل فوق اینکه خداوند، تأمین‌کنندهٔ همهٔ نیازهای انسان است. انسان همان‌گونه که در اصل وجود به خدا نیازمند است، در ادامه و بقای آن نیز به فیض الهی محتاج است. در جهان‌بینی الهی، حتی نیازهای زیستی انسان نیز

در ارتباط با خدا معنا پیدا می‌کند (ر.ک: فرقان: ۴۷؛ ابراهیم: ۳۴؛ فاطر: ۳؛ اعراف: ۲۶؛ نحل: ۸۰؛ زخرف: ۱۲؛ غافر: ۷۹ـ۸۰؛ یس: ۴۱ـ۴۲؛ انعام: ۱۴۲؛ روم: ۲۱؛ شعراء: ۷۷ـ۸۱).

۲. نیازهای ایمنی‌جویی معنوی: این سطح از نیازهای معنوی بیانگر نیاز فرد به ایمنی و داشتن یک تکیه‌گاه و حامی فرابشری است. برای اینکه فطرت الهی انسان (به‌عنوان اولین منبع درونی تأمین‌کنندهٔ ذاتی نیاز معنوی) از گزند آسیب‌ها مصون باقی بماند، باید از منابع بیرونی و از طریق ارتباط با خدا، نیاز به ایمنی‌جویی معنوی وی ارضا شود.

نیازهای ایمنی‌جویی، مثل الف) حمایت معنوی و توکل به خدا: انسان در بسیاری موارد خود را نیازمند به یک تکیه‌گاه و حامی فرابشری احساس می‌کند که در فائق آمدن بر مشکلات او را یاری نموده و همواره از او پشتیبانی کند (ر.ک: حشر: ۲۳؛ عنکبوت: ۶۵؛ انعام: ۴۲؛ اعراف: ۹۴)؛ ب) استعاذه (پناه بردن به خدا از شر شیطان و نفس اماره) (ر.ک: مؤمنون: ۹۷ـ۹۸؛ یوسف: ۵۳؛ نحل: ۹۸ـ۹۹)؛ ج) ایمنی‌جویی از عذاب الهی (ر.ک: انسان: ۱۰؛ قریش: ۴).

۳. نیازهای دوستی با خدا: سوق‌یابی به ایجاد روابط محبت‌آمیز با خدا (هم دریافت محبت از خدا و هم ابراز محبت به خدا). در پرتو این دوستی، بیم و اندوه از مؤمن زدوده می‌شود (ر.ک: بقره: ۱۶۵؛ یونس: ۶۲). گفتنی است که از نظر دین، محور همهٔ دوستی‌ها، دوستی با خداست و دوستی هیچ کسی در مرتبهٔ دوستی با خدا نیست. دوستی با خدا نیز امری متقابل است؛ یعنی کسی که خدا را واقعاً دوست بدارد، خدا نیز او را دوست می‌دارد (ر.ک: مائده: ۵۴؛ آل‌عمران: ۳۱). طبق آیات و روایات، دوستی با غیرخدا باید تابع و هماهنگ با دوستی با خدا باشد. دو اصل تولی و تبری نیز از مؤلفه‌های ایجابی و سلبی دوستی با خداوند شمرده می‌شوند (دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خدا). یکی دیگر از جلوه‌های نیاز به دوستی با خدا، عبادت و پرستش است. به بیان دیگر، دوستی و محبت عمیق به خدا، انسان را به عبادت و پرستش او سوق می‌دهد (مزمل: ۳).

۴. نیاز به کرامت، عزت‌نفس و آزادگی اخلاقی: کرامت نفس، آدمی را از انجام رفتارهای پست و ذلت‌بار به دور داشته و بهترین زمینه برای سلامت و بهداشت روانی محسوب می‌شود (ر.ک: اسراء:۷۰).

۵. نیاز به خودشکوفایی معنوی و تقرب به خدا: بعد معنوی خودشکوفایی از دیگر ابعاد آن بسیار وسیع‌تر است. قلمرو آن بدون ژرفا و بی‌کرانه است. شکوفایی توانایی‌های فرد در بعد غیرمعنوی، باعث انحطاط و سقوط اخلاقی می‌شود. شکوفایی هستی والای معنوی خود از راه تقرب به خدا و کمال‌جویی، تنها راه دستیابی به مراتب بالای بهداشت روانی است. از نظر دین، اصل و ریشهٔ انسان خداست (انا لله) و انسان باید از خود طبیعی و ارتباط با جهان مادی فراتر رفته و خود را به خدا تسلیم کند: «وانا الیه راجعون» (فجر: ۲۷ـ۳۰). از این منظر، افراد خودشکوفا کسانی هستند که در سلسله مراتب نیازهای معنوی به بالاترین مرتبه، یعنی مرتبهٔ وصول و مقام قرب الهی دست یافته باشند (ر.ک: قمی، ۱۳۸۹، ص۳۲۳ و۵۲۲؛ ر.ک: شجاعی، ۱۳۸۶).

نیازهای نظام اجتماعی

روشن است که نیازهای مذکور (نیازهای بیولوژیکی، روانی و اجتماعی) با تأکید و تمرکز انحصاری بر فرد ـ هرچند در تعامل با خود، دیگری، طبیعت و خدا ـ شناسایی، طبقه‌بندی و تحلیل شده‌اند. غالب اندیشمندان از عطف توجه تفصیلی و عمیق به نیازهای اجتماعی یا جامعه‌ای انسان (اعم از نیازهای افراد در حیات اجتماعی در تعامل با یکدیگر و با نهادها و ساختارهای اجتماعی، نیازها و اقتضائات حیات جمعی، ملزومات نظام‌ها و خرده‌نظام‌های اجتماعی و آنچه جامعه به‌مثابهٔ یک کلیت فرافردی تحمیل می‌کند) که برخی جامعه‌شناسان از آن با عنوان پیش‌نیازهای کارکردی جامعه یاد کرده‌اند، به دلایل نامعلومی بازمانده‌اند. در ادامهٔ این بخش به نقل برخی از دیدگاه‌های طرح‌شده در این خصوص اشاره می‌کنیم:

اگوست کنت، چهار عامل را در ایجاد پیوند میان انسان‌ها و وابستگی آنها به یکدیگر (یا شکل‌گیری و تداوم جامعه به‌عنوان یک نیاز پایه) مهم شمرده است: ۱. خانواده و گروه‌های خویشاوندی (به‌عنوان پایه‌ای‌ترین واحد اجتماع، پیش نمونهٔ همبستگی اجتماعی و بنیادی‌ترین مؤلفهٔ جامعه)؛ ۲. زبان مشترک (به‌عنوان منبع ذخیرهٔ اندیشه‌های نسل‌های پیشین و فرهنگ نیاکانی)؛ ۳. دین و نظام اعتقادی مشترک (به‌عنوان سنگ بنای سامان اجتماعی)؛ ۴. تقسیم کار اجتماعی (کوزر، ۱۳۷۰، ص۳۳ـ۳۵).

امیل دورکیم نیز، پنج عامل را در شکل‌گیری و بقای جامعه یا در ایجاد و تداوم همبستگی مکانیکی و ارگانیکی (به‌عنوان سنگ بنای اصلی جامعه) در جوامع پیشامدرن و مدرن مؤثر دانسته است: ۱. وجدان جمعی (یا اشتراک اعضای جامعه در میانگینی از باورها، ارزش‌ها، نگرش‌ها، هنجارها، آیین‌ها، و اعمال [یا فرهنگ مشترک])؛ ۲. باورهای اخلاقی؛ ۳. تقسیم کار اجتماعی؛ ۴. ساختارهای اصلی مثل قوانین، رسوم، نهادها و سازمان‌ها؛ ۵. سازوکارهای نظارتی جامعه بر افراد (کوزر، ۱۳۷۰، ص۱۸۹ـ۱۹۲).

تالکوت پارسونز نیز، برای حفظ و بقای یک نظام اجتماعی، تحقق چهار کارکرد ذیل را ضروری می‌داند:

۱. تطبیق: یک نظام باید خودش را با موقعیتی که در آن قرار گرفته است تطبیق دهد، یعنی باید خودش را با محیطش تطبیق دهد و محیط را نیز با نیازهایش سازگار سازد؛ ۲. دستیابی به هدف: یک نظام باید هدف‌های اصلی‌اش را تعیین کند و به آنها دست یابد؛ ۳. یکپارچگی: یک نظام باید روابط متقابل بین اجزای سازنده‌اش را تنظیم کند؛ ۴. نگهداشت الگو: یک نظام باید انگیزش‌های افراد و الگوهای فرهنگی آفریننده و نگهدارندهٔ این انگیزش‌ها را ایجاد، حفظ و تجدید کند (ریتزر، ۱۳۸۴، ص۱۳۱).

از دید غالب کارکردگرایان ساختاری، کارکردهایی که یک نظام اجتماعی برای حدوث و بقای خود به آنها نیاز دارد و به‌عنوان پیش‌نیازهای کارکردی جامعه از آنها یاد می‌شود، عبارت‌اند از:

۱. بقای جمعیت: هر جامعه به کمیتی از جمعیت نیاز دارد. ازاین‌رو مسائلی مانند زوال تدریجی جمعیت، پراکنده شدن آن، جذب شدن در جامعهٔ دیگر از طریق الحاق، فتح یا نظایر آن، فنای جامعه را موجب می‌شود؛ ۲. جامعه‌پذیری

و تربیت اجتماعی اعضا یا فرایند انتقال میراث فرهنگی از یک نسل به نسل بعد؛ ۳. توافق اعضا بر یک نظام فرهنگی مشترک (توافق بر مجموعه‌ای از بینش‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌ها، خلقیات، هنجارها، نمادها و کنش‌های مشترک)؛ ۴. توافق اعضا بر مجموعه‌ای از اهداف و آرمان‌های مشترک و وسایل و شیوه‌های معین و نهادینه برای رسیدن به آنها؛ ۵. داشتن نمادها و ابزارهای ارتباطی (مثل نمادهای زبانی و شبه زبانی، نشانه‌ها، ارزش‌ها، معانی، الگوها، قواعد و موقعیت‌های ارتباطی)؛ ۶. فقدان بی‌تفاوتی اعضا (یا احساس مسئولیت اجتماعی): اعضای جامعه یا اکثریت آنها نباید نسبت به مسائل و موضوعات اساسی مشترک خود بی‌تفاوت باشند؛ ۷. عاری بودن جامعه از تنش و تعارض: وجود چالش‌ها و کشمکش‌های فرساینده یا در شکل حاد آن، جنگ همه علیه همه، انسجام و یکپارچگی اجتماعی را تدریجاً تخریب می‌کند؛ ۸. تمهید روش‌های مناسب برای برقراری روابط جنسی (یا تشکیل خانواده با هدف ارضای قاعده‌مند نیاز جنسی، تأمین نیازهای روانی، شکوفایی استعداهای فردی، تولید نسل، تعلیم تربیت اعضای جدید، انتقال اموال مشترک)؛ ۹. تفکیک موقعیت‌ها و نقش‌ها (وظایف و مسئولیت‌ها) و واگذاری آنها به اعضا (تقسیم کار اجتماعی) و نیز آموزش نحوهٔ ایفای درست این نقش‌ها در قالب فعالیت‌های خاص؛ ۱۰. تمهید روش‌هایی برای کنترل عواطف، احساسات و هیجانات جمعی؛ ۱۱. تمهید مجموعه‌ای از سیستم‌های نظارتی و کنترلی (برای رصد امور، مهار کجروی‌ها و تنبیه متخلفان؛ ۱۲. تمهید روش‌های مناسب برای بهره‌گیری بهینه از طبیعت و محیط زیست (با هدف تأمین نیازهای مادی ضروری؛ ۱۳. برقراری ارتباط با سایر جوامع (روابط اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، نظامی و...) (ر.ک: ریتزر، ۱۳۸۴، ص۱۲۷ـ۱۳۰).

علامه طباطبائی پایه‌ای‌ترین نیازهای یک جامعه را در اعتباریات عملی مابعدالاجتماع خلاصه کرده است. عمده‌ترین این اعتباریات، از دید برخی شارحان نظریهٔ وی عبارت‌اند از: اعتباریات عملی اجتماعی در هر جامعه در بخش قابل توجهی از مفاهیم، بایدها و نبایدهای اخلاقی، آداب‌ورسوم، مناسک، آیین‌ها، تشریفات، عادات، ارزش‌ها، هنجارها، سیاست‌ها، راهبردها، قواعد و قوانین، آیین‌نامه‌ها، گروه‌ها و اقشار، نهادها و سازمان‌های مدنی و ده‌ها سازهٔ فرهنگی و اجتماعی دیگر تبلور یافته‌اند (پورحسن، ۱۳۹۲).

استاد مصباح یزدی﵀ نیز اعتباریات صرف یا اعتباریات فاقد خاستگاه و پشتوانهٔ حقیقی (که در رتبهٔ بعد از علوم و معارف ناظر به شناخت حقایق و واقعیت‌های خارجی و نفس‌الامری و اعتباریات دارای خاستگاه و پشتوانهٔ حقیقی) برای هر جامعه‌ای ضروری‌اند، در این موارد فهرست کرده‌اند: نمونه‌های بارز آموخته‌های ابزاری و یا اعتباریات صرفاً سلیقه‌ای، وضعی و قراردادی در زندگی اجتماعی عبارت‌اند از: ابزارهای ارتباطی نظیر زبان و خط، پاره‌ای از احکام و مقررات حقوقی و اجتماعی مانند مقررات راهنمایی و رانندگی، و نیز عادات و رسوم اجتماعی و ملی، از قبیل آداب غذا خوردن، طرز لباس پوشیدن، آرایش کردن، شیوهٔ خانه‌سازی، راه‌ورسم خواستگاری و ازدواج، آداب معاشرت در برخوردهای دوستانه و رسمی، راه‌ورسم مهمان‌نوازی، تشریفات، پذیرایی‌های رسمی، مراسم سوگواری و عزاداری،

جشن‌ها و اعیاد ملی، راه‌ورسم جنگ و شکار، آداب معامله و دادوستد و... این دسته از اعتباریات ممکن است از جامعه‌ای به جامعه‌ای و حتی در درون یک جامعه، از قشری به قشری و از گروهی به گروهی تغییر یابند و بر یک حال نمانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ص۲۳۵).

با عطف توجه به یافته‌های علوم اجتماعی، یک جامعه در مرحلهٔ تکون، تقوم و تداوم خود به اموری از این دست نیاز مبرم و حیاتی دارد: سرزمین، جمعیت، سازوکارهای تجدید نسل یا تولید نسل جایگزین، فرهنگ (منظومهٔ منسجمی از دانش‌ها، بینش‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌ها، هنجارها، خلقیات، نمادها، اعتبارات، اهداف و کنش‌های مشترک)، روابط اجتماعی، نهادهای اجتماعی (اعم از نهادهای اولی و ثانوی)، سازوکارهای جامعه‌پذیری و تربیت اجتماعی، مکانیسم‌های نظارت و کنترل اجتماعی، نظم و انسجام، یکپارچگی و همبستگی اجتماعی، تقسیم کار اجتماعی (توزیع موقعیت‌ها و نقش‌ها)، توزیع بهینهٔ امکانات و سرمایه‌های مشترک، تمهید سازوکارهای لازم برای مهار آسیب‌ها و انحرافات اجتماعی، تأمین امنیت همه‌جانبه (امنیت شهروندان در مقابل تهدیدات داخلی و خارجی)، زمینه‌سازی برای توسعه و پیشرفت مستمر در بخش‌های مادی و غیرمادی، مهار بحران‌ها و مسائل اجتماعی، ایجاد بسترهای لازم برای تأمین منافع و مصالح جمعی، حفظ و رونق‌بخشی به ثروت‌ها و سرمایه‌های مشترک (مثل منابع طبیعی)، بهره‌وری مناسب از امکانات مشترک جهت تأمین نیازها و رفاه عمومی، اخذ مالیات‌ها و مصرف آنها در حوزه‌های دارای اولویت، توجه ویژه به اقشار آسیب‌پذیر، روابط همه‌جانبه با سایرجوامع و....

گفتنی است که نهاد حاکمیت و دولت در عصر کنونی تقریباً متولی سامان‌دهی به همهٔ امور زندگی و تأمین نیازها و مطالبات فردی و اجتماعی شهروندان و ملزومات حیات جمعی آنها به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم است. دولت این مأموریت مهم و پرگستره را با توسل به سازوکارهای عقلایی، سازمان‌های اجتماعی خرد و کلان و ابزارها و تکنولوژی‌های نرم و سخت متناسب به انجام می‌رساند (در خصوص وظایف دولت عموماً و دولت اسلامی خصوصاً ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ج۲، ص۲۱۵ـ۲۲۲، ۲۳۹ـ۲۸۰؛ ۱۳۹۲، ص۱۷۹ـ۲۰۱؛ در بیان نقش سایر نهادهای اجتماعی در تأمین نیازها ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ص۳۴۷ـ۳۵۵).

اسلام و نیازها

۱. مقدمه

ادیان الهی عموماً و اسلام خصوصاً، در راستای تأمین نیازهای فردی و اجتماعی بشر، تعالیم نظری و رهنمودهای عملی بسیار ارزشمندی عرضه کرده‌اند که در صورت اعتنا و اهتمام کارگزاران جامعهٔ اسلامی و سیاست‌گذاری مناسب جهت اجرایی شدن آنها، قادرند به نیازهای اصیل انسان متناسب با اقتضات فطری و طبیعی و فرصت‌ها و محدودیت ساختاری پاسخ گویند. اهم این تعالیم عبارت‌اند از: اعطای جهان‌بینی و پاسخ‌دهی به سؤالات اساسی بشر، اعطای

نظام ارزشی برای راهبری انسان در مواجهٔ معقول با واقعیت‌های هستی، تدوین نظام ترجیحات و کنش‌گری جهت‌مند، معنابخشی به زندگی (برای تحمل رنج‌ها و مصائب اجتناب‌ناپذیر عالم ماده و بهره‌گیری هوشمندانه از ظرفیت‌های آن در جهت نیل به سعادت)، هدایت انسان در مسیر دستیابی به کمال غایی، اعطای امنیت و آرامش روانی در پرتو ایمان و اعتقاد به متعلقات خاص، ترغیب انسان‌ها به عمل صالح، هدایت انسان‌ها در مسیر رشد فضایل و کسب ملکات اخلاقی و ایجاد زمینه برای تربیت اخلاقی انسان (از طریق معرفی اسوه‌ها، تشریح قواعد و آموزه‌ها و ترسیم اهداف و آرمان‌ها)، ارضای نیاز معنوی انسان به نیایش و تقدیس، بشارت دهی و انذار (ایجاد خوف و رجا برای ایجاد توازن در جهت‌گیری‌ها)، فراهم ساختن زمینه برای داشتن حیات طیبه با مختصات ویژه، اعطای قوانین و احکام برای سامان‌دهی به کنش‌های انسانی و تعاملات و ارتباطات در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی، توصیه به اجرای حدود الهی و عدم تعدی از آنها، تمهید زمینه‌ها برای اقامهٔ قسط و عدل در جامعه، توصیه موکد به آبادانی زمین و بهره‌گیری از ظرفیت‌های آن در راستای تأمین نیازها، توصیه موکد به اصلاح امور مردم، توصیه به شکرگزاری از داشته‌ها و نعمت‌ها با هدف افزایش آنها (یا تأمین بهتر و بیشتر نیازها)، توصیه به مبارزهٔ قاطع با طواغیت که همواره مانع از تشکیل جامعهٔ سالم، اجرای عدالت و توزیع بهینهٔ امکانات و سرمایه‌های مشترک بوده و هستند، تقویت انسجام و همبستگی اجتماعی بر پایهٔ ارزش‌ها و هنجارهای مشترک، ترغیب مؤمنان به تشکیل حکومت دینی برای ساخت یک جامعهٔ مطلوب و اصلاح هدفمند امور اجتماعی، بشارت به تحقق یک جهان آرمانی در آیندهٔ تاریخ (عینیت‌یابی آرزوهای معوق بشر)، ارضای میل به جاودانگی (از طریق وعدهٔ حیات جاودانهٔ اخروی) و....

در ادامهٔ این بخش با عطف توجه به مستندات درون‌متنی، موضع اسلام در خصوص نیازها، به‌ویژه نیازهای حیات جمعی با وضوح و تفصیل بیشتری مورد توجه قرار گرفته است.

۲. قرآن و نیازها

قرآن کریم نیز به‌صورت صریح و ضمنی از برخی نیازهای اساسی انسان سخن به میان آورده است. برای مثال، گرسنگی یا نیاز به غذا (قریش: ۴)، هراس از تنگدستی و فقر که بازگشتش به نیاز گرسنگی و سایر ملزومات حیات طبیعی است و در برخی اقوام و ادوار، کشتن فرزندان را به دلیل ناتوانی در تأمین نیازهای غذایی آنها به دنبال داشته است (اسراء: ۳۱)؛ همچنین توصیه به انفاق و اطعام برای رفع گرسنگی (آل‌عمران: ۹۲) همه و همه نشانهٔ اهمیت کانونی این نیاز و ضرورت تأمین اجتناب‌ناپذیر آن است.

نیاز به خواب و استراحت که در برخی آیات (فرقان: ۴۷؛ نبا: ۹؛ روم: ۲۳)، به‌ویژه در شب مایهٔ قوام حیات و آرامش معرفی شده است، و به بیان برخی آیات (یونس: ۶۷) شب برای آرامش و روز برای تلاش جهت تأمین معاش تعیین شده است.

قرآن همچنین در برخی آیات (بقره: ۱۲۶ و ۱۵۵؛ ابراهیم: ۳۵؛ نساء: ۸۳؛ یونس: ۸۴) به مسئلهٔ امنیت و مصونیت از تعرض و تهاجم دیگران به‌عنوان یکی از نیازهای اساسی اشاره کرده است. در برخی آیات (نحل: ۱۱۲) نیز به معرفی شهر امن به‌عنوان شهری که اهلش در آسایش و اطمینان زندگی می‌کردند و نیازهایشان از هر سو تأمین می‌شد، اما به‌واسطهٔ کفران نعمت، به چشیدن طعم گرسنگی و ترس محکوم شدند، پرداخته است. همچنین در دعای حضرت ابراهیم﵇ از مکه به‌عنوان شهر امن سخن به میان آمده (بقره: ۱۲۶؛ ابراهیم: ۳۵)، و بر اینکه شهر مکه هر تازه‌واردی را از هرگونه تهاجم ایمن می‌دارد (آل‌عمران: ۹۵ـ۹۶؛ بقره: ۴۹ و ۱۲۶)، تأکید شده است.

برخی آیات (رحمن: ۲۹) نیز حاکی از آن است که خداوند مستمراً در کار پاسخ‌دهی به نیازهای خلایق آسمانی و زمینی است و در برخی آیات (ابراهیم: ۳۴) خطاب به انسان‌ها می‌فرماید: «خداوند به همهٔ درخواست‌های شما پاسخ گفته است [همهٔ نیازهای اساسی شما را برآورده کرده است]». در برخی آیات (غافر: ۶۰) نیز انسان‌ها را به طرح نیازهای موسمی خود ترغیب کرده و اجابت آنها را وعده کرده است.

قرآن کریم همچنین در آیات متعدد به بیانات غالباً غیرمستقیم به نیازهای اجتماعی انسان و نیازهای ناشی از حیات اجتماعی او توجه داده است. در ادامه سعی خواهد شد تا عمده‌ترین آیات ناظر به این بخش که غالباً به زبان ارزش‌های مثبت و منفی اظهار شده‌اند، فهرست شوند.

۱ـ۲. نیازهای اخلاقی و ارتباطی

برخی نیازها به زبان ارزش‌های اخلاقی مثبت و منفی بیان شده‌اند.

۱ـ۱ـ۲. ارزش‌های اخلاقی مثبت

ترغیب به سعی و تلاش (نجم: ۳۹)، توصیه به عمل صالح (فاطر: ۱۰؛ بینه: ۷)، صداقت و راست‌گویی (مریم: ۴۱)، سلام و تحیت (نور: ۶۱)، تعاملات کلامی مناسب (بقره: ۸۳؛ اسراء: ۲۳؛ نساء: ۹)، تطابق قول و عمل (صف: ۲ و ۳)، احسان و نیکوکاری (مائده: ۹۳)، امانت‌داری (نساء: ۵۸)، مردم‌داری (لقمان: ۱۸)، فروخوردن خشم (آل‌عمران: ۱۳۴)، عفو وگذشت (آل‌عمران: ۱۳۴)، مهربانی و عاطفه‌ورزی (فتح: ۲۹)، تواضع و فروتنی (شعراء: ۲۱۵)، اقتصاد و میانه‌وری (لقمان: ۱۹)، برخورد بزرگوارانه با بدی‌ها (فرقان: ۶۳ و ۷۲)، ایثار و ازخودگذشتگی (حشر: ۹)، شکرگزاری از نعمت‌ها (زمر: ۶۶)، زینت و آرایش (اعراف: ۳۱)، استیذان برای ورود به حریم‌های خصوصی (نور: ۲۷ و ۲۸)، رعایت آداب مجالست (مجادله: ۱۱)، رأفت و شفقت به ایتام (ضحی: ۹؛ بقره: ۲۱۵)، اتقان و محکم‌کاری (بقره: ۱۸۰ و ۲۸۲)، مقابله‌به‌مثل در برخی موقعیت‌ها (بقره: ۱۹۴)، رعایت حریم عفاف (احزاب: ۳۳؛ نور: ۳۰)، رعایت حجاب و پوشش (نور: ۳۱)، پاک‌دامنی و عفاف (مؤمنون: ۵)، ازدواج و همسرگزینی (نور: ۳۲)، نیکی و احسان به والدین (نساء: ۳۶)، احسان و نیکی به همگان (قصص: ۷۷؛ نحل: ۹۰)، صلهٔ ارحام (اسراء: ۲۶؛ بقره: ۸۳)، معاشرت معروف با همسر (نساء: ۱۹)، رعایت حقوق همسایگان (نساء: ۳۶)، تعاون بر نیکی و تقوا (مائده: ۲)، مقاومت و پایداری در برابر سختی‌ها (آل‌عمران: ۱۴۶)، عمل به قسط و عدل در امور مختلف (مائده: ۸ و ۴۲؛ انعام: ۱۵۲؛ نساء: ۱۵۸؛ بقره: ۲۸۲؛ حجرات: ۹؛ حدید:

۲۵؛ نساء: ۱۳۵)، پاسخ به نیکی‌ها با اعمال نیک (رحمن: ۶۰)، دفع بدی‌ها با نیکی (مؤمنون: ۹۶)، سرعت جستن در انجام خیرات (انبیاء: ۹۰؛ بقره: ۱۴۸)، تعظیم شعائر الهی (حج: ۳۲).

۲ـ۱ـ۲. ارزش‌های اخلاقی منفی

مراد از ارزش‌های اخلاقی منفی، اموری است که فقدان آنها مطلوبیت داشته و مورد نیاز است: پرهیز از دروغ‌گویی (گفتاری، رفتاری و عقیدتی) (نحل: ۱۰۵؛ منافقون: ۱)، ریاکاری (نساء: ۱۴۲؛ بقره: ۲۶۴)، نمّامی و سخن‌چینی (قلم: ۱۰ـ۱۱)، رشک و حسد (فلق: ۱ و ۵)، مکر و فریب (فاطر: ۴۳)، خودستایی و تفاخر (حدید: ۲۰)، تکاثرطلبی و زیاده‌خواهی (حدید: ۲۰)، تکبر و استکبار (یونس: ۸۳)، تجسس بی‌مورد (حجرات: ۱۲)، سوءظن غیرموجه (حجرات: ۱۲)، عیب‌جویی و خرده‌گیری (غیبت) (حجرات: ۱۲)، سخریه و استهزاء (حجرات: ۱۱)، تهمت و افتراء (احزاب: ۵۸)، تحقیر دیگران (زخرف: ۵۴؛ بقره: ۱۳)، اذیت و آزار دیگران (بقره: ۲۶۳)، منت نهادن بر دیگران (بقره: ۲۶۲)، خیانت در امانت (انفال: ۲۷)، کینه‌ورزی (حشر: ۱۰)، سستی در انجام وظایف (آل‌عمران: ۱۳۹)، زورگویی و توسل به قول زور (حج: ۳۰)، انجام بدی‌ها (فصلت: ۳۴؛ ص: ۲۸) و ارتکاب گناهان (انعام: ۱۲۰؛ سجده: ۱۸)، ارتکاب فحشا و زشتی (انعام: ۱۵۱) و برقراری روابط جنسی نامشروع (اسراء: ۳۲)، همجنس‌گرایی (اعراف: ۸۰ـ۸۱)، تبعیت از گام‌های شیطانی (نور: ۲۱)، تعدی و تجاوز از حدود (مائده: ۲).

۲ـ۲. ارزش‌های سیاسی اجتماعی

در بخش ارزش‌های سیاسی اجتماعی نیز به مجموعه‌ای از ارزش‌ها و کنش‌های مثبت و منفی معطوف به تأمین نیازها و ضرورت‌های حیات اجتماعی توجه داده است.

۱ـ۲ـ۲. ارزش‌ها و کنش‌های مثبت

داشتن رسول، هادی و پیشوا (نحل: ۳۹؛ یونس: ۴۷)، داشتن دین و شریعت (جن: ۱۶؛ حج: ۳۴ و ۶۷؛ مائده: ۴۸)، اقامهٔ دین و اجرای حدود الهی (شوری: ۱۳)، اطاعت از اولیای الهی (محمد: ۳۳؛ حج: ۶۷)، بهره‌گیری بهینه از دنیا و امکانات آن (قصص: ۷۷)، همبستگی و پیوند با مؤمنان (آل‌عمران: ۱۰۳)، اخوت ایمانی با مؤمنان (حجرات: ۱۰)، ولایت مؤمنان نسبت به یکدیگر (توبه: ۷۱)، همزیستی مسالمت‌آمیز با غیرمسلمین (آل‌عمران: ۶۴)، دعوت همگان به صلح و سازش (بقره: ۲۰۸؛ انفال: ۶۱)، قانون‌گرایی و رعایت حدود الهی (بقره: ۲۲۹)، وفای به عهد و پیمان‌ها (مائده: ۱؛ بقره: ۱۷۷)، حفظ سوگندها (مائده: ۸۹)، کسب قدرت و صلابت برای دفع تعرضات محتمل دشمنان (انفال: ۶۰)، عزتمندی وعزت‌جویی (منافقون: ۸)، ثبات قدم و پایداری در راه اهداف (هود: ۱۱۲؛ احقاف: ۳۵)، ستیز با طاغوت و مظاهر آن (بقره: ۲۵۶)، امر به معروف و نهی از منکر (آل‌عمران: ۱۱۰)، مشارکت در اصلاح امور (هود: ۸۸)، دفع مفسدان (بقره: ۲۵۱؛ حج: ۴۰)، برائت‌جویی از انحراف و منحرفان (ممتحنه: ۴؛ انعام: ۱۰۶)، جهاد مالی و جانی در مسیر اهداف متعالی (توبه: ۴۱)، هجرت از جامعهٔ نامطلوب (نساء: ۱۰۰).

۲ـ۲ـ۲. ارزش‌ها و کنش‌های منفی

مراد از ارزش‌های منفی، اموری است که فقدان آنها مطلوبیت داشته و مورد نیاز است، مثل پرهیز از فتنه‌انگیزی (انفال: ۲۵)، عداوت و دشمنی (مائده: ۹۱)، اختلاف و تفرقه (آل‌عمران: ۱۰۳ و ۱۰۵)، طغیان در برابر حق (طه: ۲۴)، فساد و افساد در زمین (بقره: ۶۰)، گردن‌کشی (بغی) (نحل: ۹۰)، ظلم و ستم (شوری: ۴۲)، باز داشتن از راه خدا (صدعن سبیل‌الله) (نساء: ۱۶۷)، اضلال و گمراهی دیگران (مائده: ۷۷)، تضییع امکانات و داشته‌ها (بقره: ۲۰۵)، قتل انسان‌ها (بقره: ۲۰۵)، فتنه‌انگیزی (انفال: ۲۵).

۳ـ۲. ارزش‌های تعلیمی و تربیتی

داشتن ایمان و تقوای جمعی (اعراف: ۹۶)، اسوه‌گزینی از چهره‌های ارزشی شاخص (احزاب: ۲۱)، تعلیم‌وتعلم (بقره: ۱۵۱)، تزکیهٔ نفوس (جمعه: ۲)، هدایت دیگران به طریق حق (اعراف: ۱۸۱)، ارشاد و موعظهٔ دیگران (نحل: ۱۲۵)، نصیحت و خیرخواهی (اعراف: ۶۸)، تذکار و یادآوری امور مهم (ابراهیم: ۵)، مشورت در امور (آل‌عمران: ۱۵۹؛ شوری: ۳۸)، توصیه دیگران به رعایت حق و خویشتن‌داری (عصر: ۱ـ۳)، توصیه به محبت‌ورزی و مهربانی (بلد: ۱۷ـ۱۸)، تشکر و قدردانی در قبال نعمت‌های دریافتی (لقمان: ۱۴)، عبرت‌آموزی از سرنوشت دیگران (یوسف: ۱۱۱)، محبت به اولیای الهی (توبه: ۲۴)، اجتناب از محبت‌ورزی به منحرفان (آل‌عمران: ۳۲ و ۵۷)، اجتناب از دوستی با کافران (آل‌عمران: ۲۸)، دوری گزیدن از نااهلان (نجم: ۲۹؛ اعراف: ۱۹۹)، اجتناب از دوستی با دشمنان خدا و رسول (مجادله: ۲۲)، هدایت و داوری به حق (اعراف: ۱۸۱)، اجتناب از پذیرش کورکورانهٔ سنت‌های آبا و اجدادی (بقره: ۱۷۰).

۴ـ۲. ارزش‌های اقتصادی

در بخش اقتصاد نیز به مجموعه‌ای از کنش‌های مثبت و منفی در جهت تأمین نیازهای مادی و اصلاح وضعیت اقتصادی جامعه توجه داده است، مثل مصرف روزی‌های پاکیزه (طیبات) (بقره: ۵۷؛ بقره: ۱۶۸)، لزوم رعایت وزن و پیمانه (اسراء: ۳۵)، ادای حقوق مالی واجب و مستحب، مثل پرداخت زکات (بقره: ۸۳)، خمس (انفال: ۴۱)، صدقات (بقره: ۲۷۱)، اطعام نیازمندان (انسان: ۸)، انفاق (بقره: ۱۹۵)، دادن قرض‌الحسنه (بقره: ۲۴۵)، پرهیز از اسراف و زیاده‌روی (اعراف: ۳۱)، حرام‌خواری (بقره: ۱۸۸)، کم‌فروشی (هود: ۸۴)، تنقیص اموال و دارایی‌های دیگران (شعراء: ۱۸۳)، کم‌فروشی (مطففین: ۱ـ۳)، ثروت‌اندوزی غیرمجاز از طریق سرقت (ممتحنه: ۱۲)، اخذ رشوه (بقره: ۱۸۸)، اخذ ربا (بقره: ۲۷۸)، قماربازی (مائده: ۹۰).

۳. نهج البلاغه و نیازها

حضرت علی﵇ بخشی از وظایف رهبر در قبال مردم را اقدام برای تأمین نیازهای اجتماعی برشمرده است. برای نمونه تقسیم عادلانهٔ بیت‌المال و امکانات (خطبهٔ ۳۴)، خیرخواهی برای مردم، راست‌گویی (به آنها)، نصحیت مردم و هدایت آنها (خطبهٔ ۱۰۵)، رفع بی‌سوادی و نادانی مردم از طریق آموزش (خطبهٔ ۳۴)، هم‌نوایی با مردم ناتوان و تنگدست برای

جلوگیری از طغیان آنها (خطبهٔ ۲۰۹)، از بین بردن بدعت‌های ناشناخته و برپاداری سنت‌های شناخته‌شده (خطبهٔ ۱۶۴)، گرفتن داد ستمدیده از ستمگر، قضاوت بین مردم و اجرای حدود الهی در مورد مجرمان (خطبهٔ ۱۳۶)، جمع‌آوری مالیات و آبادانی شهرها (خطبهٔ ۱۱۹)، اطلاع‌یابی از اوضاع فتنه‌انگیزان و آشوبگران و مبارزه با آنها (خطبهٔ ۱۷۳).

امام﵇ همچنین وظایف حاکم و مردم را به اقدام در جهت تأمین این نیازهای اجتماعی تعیین کرده‌اند: گردآوری مالیات (نامهٔ ۵۳)، مقابله با دشمنان (نامهٔ ۵۳)، ساماندهی و اصلاح امور مردم و رفع نیازهای آنان (نامهٔ ۵۳ و ۶۱)، آبادسازی شهرها و برقراری عدالت (نامهٔ ۵۳)، یاری کردن امام جامعه از طریق کسب ورع و تقوا، تلاش و مجاهدت، پاکی و درستکاری و عمل به وظایف (نامهٔ ۴۵)، تقسیم مساوی بیت‌المال و عدم اختصاص آن به نزدیکان (نامهٔ ۴۳)، عدم خیانت در اموال عمومی (نامهٔ ۲۰)، تذکر دادن واجبات و سنن هدایتگر موجود در قرآن کریم و آثار پیامبرﷺ (نامهٔ ۵۳)، حفظ سنت‌ها و رسوم ارزشمند گذشتگان (نامهٔ ۵۳)، عدم استبداد بر رعیت و تواضع در مقابل آنها (نامهٔ ۵ و ۴۶)، پرهیز از شرکت در مجالس اشراف و مرفهان بی‌درد (نامهٔ ۴۵)، رعایت میانه‌روی و پرهیز از اسراف (نامهٔ ۲۱ و ۴۵)، عمل به تعهدات حکومتی و امانت فرض کردن مناصب دولتی (نامهٔ ۵)، استخدام افراد پس از مشورت‌های لازم و آزمون آنها و گماردن ناظر و مراقب بر آنان (نامهٔ ۵۳)، برآوردن خواسته‌های نظامیان و تقدیر و سپاس از خدمات آنها (نامهٔ ۵۳)، انتخاب قاضی از میان بهترین‌ها (نامهٔ ۵۳)، مدارا یا درشتی با کارگزاران در شرایط مقتضی (نامهٔ ۴۶)، فروتنی و گشاده‌رویی در مقابل مردم و یکسان نگریستن به آنها حتی در سلام و اشارهٔ چشم (نامهٔ ۴۶).

امام﵇ همچنین در بیان شاخص‌ها و نشانگان وحدت و همبستگی اجتماعی به‌عنوان یکی از ضرورت‌های نظام اجتماعی به نمونه‌هایی از آنها توجه داده‌اند: یکی شدن خواسته‌ها، یکی شدن قلب‌ها، به هم پیوستن دست‌های مددکار یکدیگر، دوختن نگاه‌ها به یک‌سو، تجمیع نیروها (شمشیرها)ی یاری‌کننده و وحدت و هم‌جهتی اراده‌ها (خطبهٔ ۱۹۲).

۴. *صحیفهٔ سجادیه* و نیازها

در *صحیفهٔ سجادیه* نیز به برخی از نیازهای اجتماعی مهم انسان توجه داده شده است: ۱. نیاز به کرامت و جایگاه اجتماعی؛ ۲. نیاز به پذیرفته شدن (در اجتماع)؛ ۳. نیاز به دیده شدن؛ ۴. نیاز به خوش‌نامی (محبوبیت)؛۵. نیاز به آزادی؛ ۶. نیاز به دریافت پاسخ‌های مطلوب (و متناسب با فطرت)؛ ۷. نیاز به عدالت (یا تقسیم عادلانهٔ امکانات)؛ ۸. نیاز به پیوندجویی و ارتباط؛ ۹. نیاز به توانمندی (توانایی انجام امور) (ر.ک: ابراهیمی و همکاران،۱۴۰۰).

علم اجتماعی دینی و مسئلهٔ نیازها

مفروض نگارنده این است که یک علم اجتماعی دینی (اسلامی) با اتکا به بنیان‌ها و مفروضات هستی‌شناختی، خداشناختی، انسان‌شناختی، غایت‌شناختی، ارزش‌شناختی، جامعه‌شناختی، به‌گونه‌ای متمایز از یک علم اجتماعی سکولار می‌تواند در حوزهٔ شناسایی نیازهای فردی انسان (جسمی، روحی و اجتماعی) و نیازهای ناشی از حیات

اجتماعی (اعم از نیازها و شبه نیازها، نیازهای ثابت و متغیر و...) و تمهید سازوکارهای فرهنگی و اجتماعی لازم برای تأمین و ارضای آنها، مؤثر باشد. مجموع اقداماتی که منطقاً در این چرخهٔ نظری ضرورت طرح دارد، عبارت‌اند از: شناسایی نیازهای فردی (با بهره‌گیری از ظرفیت انسان‌شناسی‌های مختلف دینی، عرفانی، فلسفی و تجربی)؛ شناسایی نیازهای جامعه و حیات اجتماعی (با بهره‌گیری از انبوه دانش‌های انسانی و اجتماعی، مثل تاریخ، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست، حقوق، فقه، الهیات، اخلاق، مدیریت، ارتباطات، مطالعات فرهنگی و...)؛ چینش نظام‌وار و اولویت‌بندی این نیازها (با ارجاع به منطق و ارتباط درونی آنها، جایگاه و ضرورت اجتماعی آنها، فرصت‌ها و محدودیت‌های محیط)؛ شناسایی سازوکارها و ملزومات نرم‌افزاری و سخت‌افزاری برای تأمین این نیازها با بهره‌گیری از تمام ظرفیت‌ها (و تدوین آنها در قالب مجموعه به هم پیوسته‌ای از راهبردها، راهکارها، سیاست‌ها، برنامه‌ها، نهادها، سازمان‌ها، الگوها، هنجارها، ابزارها و...)؛ بازبینی راهکارهای سنتی (تجربه‌ها، عادت‌ها، رویه‌ها، عرف‌ها، آیین‌ها، بینش‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌ها، ابزارها) برای پاسخ‌دهی به نیازهای مالوف و ثابت؛ بازخوانی معارف اسلامی با محوریت نیازها (با هدف دستیابی به افق‌هایی در حوزهٔ اهداف و غایات منظور از زندگی اجتماعی و این‌جهانی، امکانات و ظرفیت‌های طبیعی و ماورایی، بایسته‌های یک حیات اجتماعی مطلوب (حیات طیبهٔ دینی و زیست جهان مؤمنانه)، ارضای بهینه نیازها و نقش آن در تعالی فرد و جامعه، اطلاع‌یابی از کم و کیف سازوکارهای تمهیدشده برای ارضای نیازها (مثل جهان‌بینی، نظام ارزشی، قواعد و هنجارهای رفتاری، اعتبارات عملی، احکام و تکالیف ثابت و متغیر فقهی، رهنمودهای اخلاقی، دستورالعمل‌های عبادی و معنوی، نهادسازی در سطوح خرد و کلان از خانواده گرفته تا تشکیل حکومت دینی، تجربه‌ها و رویه‌های متشرعانه و عقلایی (سیره‌ها)، بایسته‌های نظام ارتباطات چندگانهٔ انسان، موانع و عوامل‌های تهدیدکنندهٔ حیات انسانی و...))؛ بهره‌گیری از تجربهٔ سایر جوامع در بخش نیازهای مشترک؛ شناسایی موارد تزاحم و تعارض نیازها در مقام ارضا و اتخاذ موضع مناسب در هر موقعیت و....

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

همان‌گونه که در متن اشاره شد، انسان‌شناسان و روان‌شناسان، عمدتاً با محوریت فرد نیازهای متعددی را برای انسان برشمرده‌اند: نیازهای جسمی، روحی و اجتماعی (فرد در ارتباط با دیگران)، و قسم چهارم که بیشتر مورد توجه این نوشتار است، یعنی نیازهای ناشی از زندگی اجتماعی، نظام اجتماعی، حیات جمعی یا نیازهایی که بیشتر از افراد در سطح عناصر فرافردی احساس می‌شود، چندان‌که باید مورد التفات و توجه حتی جامعه‌شناسان قرار نگرفته است.

فعلیت‌یابی نیازها یا احساس آنها توسط افراد، همچنین آثار و بازتاب‌های مختلفی در حیات فردی و اجتماعی آنها به دنبال داشته است. برای مثال، سوق دادن یا الزام انسان‌ها به انتخاب یا ترجیح زندگی اجتماعی، استخدام یک‌سویه و متقابل انسان‌ها توسط یکدیگر، تلاش و تکاپوی بی‌وقفه، خلاقیت‌ورزی در عرصه‌های مختلف حیات، پویش جمعی

مستمر برای دستیابی تدریجی به فرهنگ و جهان فرهنگی، آفرینش انواع ابزارها و تکنولوژی‌های انسانی و فنی، ارتباط جوامع انسانی با یکدیگر و... بخشی از این نتایج است.

جامعه‌شناسان غالباً از فهرست نه‌چندان محدودی تحت عنوان پیش‌نیازهای کارکردی نظام اجتماعی سخن گفته‌اند که برجسته‌ترین مؤلفه‌های آنها عبارت‌اند از: سرزمین، جمعیت، فرهنگ، روابط اجتماعی، نهادهای اجتماعی، سازوکارهای جامعه‌پذیری، مکانیسم‌های نظارتی و کنترلی، نظم و انسجام، یکپارچگی و همبستگی اجتماعی، تقسیم کار اجتماعی، توزیع بهینهٔ امکانات و سرمایه‌های مشترک، تمهید سازوکارهای لازم برای مهار آسیب‌ها و انحرافات اجتماعی، زمینه‌سازی برای توسعه و پیشرفت مستمر در بخش‌های مادی و غیرمادی، بهره‌وری مناسب از امکانات مشترک جهت تأمین نیازها و رفاه عمومی و... بخشی از این پیش‌نیازهاست.

منابع دینی نیز در خصوص انواع نیازها و نحوهٔ ارضای آنها معارف درخور تأملی ارائه کرده‌اند. علم اجتماعی دینی نیز با عطف توجه به اهمیت نیازها، به‌ویژه نیازهای اجتماعی انسان و نیازهای جامعه و ضرورت ارضای بهینهٔ آنها، نقش ویژه‌ای در تولید و عرضهٔ ایده‌های نظری و تشریح سازوکارهای عملی ایفا خواهد کرد.

منابع

قرآن کریم. ترجمهٔ محمدمهدی فولادوند.

نهج البلاغه (۱۳۷۹). ترجمهٔ محمد دشتی. قم: مشرقین.

قمی، شیخ‌عباس (۱۳۸۹). *مفاتیح الجنان*. قم: شرکت تعاونی ناشران و کتاب‌فروشان.

ابراهیمی، حمیدرضا، وحدتی، حجت، سپهوند، رضا و اسماعیلی، محمودرضا (۱۴۰۰). شناسایی ابعاد نیازهای اجتماعی در صحیفهٔ سجادیه. *مدیریت اسلامی*، ۲۹(۱)، ۳۳ـ۵۷.

اژه‌ای، جواد (۱۳۸۱). نیازها در قرآن. *روان‌شناسی*،۲۴، ۳۰۷ـ۳۲۳.

بیرو، آلن (۱۳۶۶). *فرهنگ علوم اجتماعی*. ترجمهٔ باقر ساروخانی. تهران: کیهان.

پورحسن، قاسم (۱۳۹۲). اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبائی. *حکمت و فلسفه*، ۹(۴)، ۴۷ـ۷۰.

خداپناهی، محمدکریم (۱۳۹۰). *انگیزش و هیجان*. تهران: سمت.

رجبی، محمود (۱۴۰۰). *انسان‌شناسی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۶۴). *جامعهٔ روستایی و نیازهای آن*. تهران: شرکت انتشار.

ریتزر، جورج (۱۳۸۴). *نظریهٔ جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمهٔ محسن ثلاثی. تهران: علم.

ریو، جان مارشال (۱۳۹۴). *انگیزش و هیجان*. ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی. تهران: ویرایش.

سلطانی، محمدرضا (۱۳۹۲). درآمدی بر شناسایی نیازهای انسان از دیدگاه قرآن با تأکید بر برتری نیازهای معنوی در سلسله مراتب نیازها. *مدیریت اسلامی*، ۸۶، ۹ـ۴۴.

شجاعی، محمدصادق (۱۳۸۶). نظریهٔ نیازهای معنوی از دیدگاه اسلام و تناظر آن با سلسله مراتب نیازهای مازلو. *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱، ۸۷ـ۱۱۶.

شولتز، دوان. پی و شولتز، سیدنی الن (۱۴۰۱). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی. تهران: ویرایش.

صدیق سروستانی، رحمت‌الله و حبیب‌پور گتابی، کرم (۱۳۸۶). بررسی نیازهای اجتماعی، فرهنگی و آموزشی دختران دانش‌آموز سراسر کشور. *زن در توسعه و سیاست*، ۱۹، ۳۱ـ۶۲

طاهری، علی‌محمد، زرگوش‌نسب، عبدالجبار و بشیری، عارف (۱۳۹۴). بررسی فقهی ایجاد نیاز کاذب با تأکید بر آثار اجتماعی آن. *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۱(۲۲)، ۷۹–۹۸.

کوزر، لیوییس (۱۳۷۰). *زندگی و اندیشهٔ بزرگان جامعه‌شناسی*. ترجمهٔ محسن ثلاثی. تهران: علمی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸الف). *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). *اخلاق در قرآن*. ج۲. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). *اخلاق در قرآن*. ج۳. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). *انسان‌شناسی (معارف قرآن ۳)*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ب). *انسان‌سازی در قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *به‌سوی خودسازی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ج). *نظریهٔ حقوقی اسلام*. ج۲. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *حقوق و سیاست در قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *مجموعه‌آثار*. ج۲. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *مجموعه‌آثار*. ج۳. تهران: صدرا.

Koenig, G. H. (1994). *Aging and God Splvitual Pathway to Mental Health in Midlife and Later Years*. the Haworth Press.

Koenig, G. H. (1998). *Hand Book of Religion and mental health*. Academic Press.

Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii_____2026, Vol. 17, No. 4, 99-112

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5003541

dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.3.5

The Confrontation of the Neoliberal 'Economic Man' with the 'Vicegerent of God' in Martyr Ṣadr's Educational Model*

Maryam al-Sadat Tabatabaei Hasani / PhD student, Department of Educational Sciences, Shahid University tabatabaei.alzahra@yahoo.com

Akbar Rahnama / Associate Professor, Department of Educational Sciences, Shahid University rahnama_akbar43@yahoo.com

Mohsen Farahani Farahmini / Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Shahid University Farmahinifar.m@husky.neu.edu

Received: 2026/01/08 - **Accepted:** 2026/02/22

Abstract

The proliferation of neoliberal policies in recent decades has confronted educational systems with the challenges of the commodification of knowledge and the reduction of human standing to 'human capital'. This study was conducted to critique the anthropological and economic foundations of neoliberalism in education and to propose an alternative framework based on Martyr Ṣadr's thought. Employing a descriptive-analytical method and an ijtihādī approach, this study was undertaken. Data were gathered through library research from the primary works of Martyr Ṣadr (including Iqtiṣādunā and Al-Madrasah al-Qurʾāniyyah) and the texts of neoliberal theorists, and were then comparatively analyzed. The findings of the study indicate that neoliberalism, relying on the 'Economic Man' and instrumental rationality, has led to eliminative competition and the undermining of educational justice. In contrast, by introducing the model of the Khalīfat Allāh ('Vicegerent of God'), Martyr Ṣadr regards the ultimate purpose of education as the realization of divine responsibility and human freedom. Educational analyses revealed that the concepts of takāful ijtimāʿī ('social solidarity') and tawāzun ijtimāʿī ('social equilibrium') in Martyr Ṣadr's thought serve as an antidote to individualism and the educational stratification inherent in the neoliberal model. Furthermore, it was found that, contrary to the neoliberal model, the state in Martyr Ṣadr's thought (the dawlat-i nābit) bears direct responsibility for securing the right to free and high-quality education in order to realize distributive justice. The results of the study indicate that, in order to overcome the educational crises caused by neoliberalism, it is necessary to shift the motivational system from 'material profit' to 'spiritual transcendence'.By bridging personal interest and public interest, Martyr Ṣadr's educational framework provides a context in which the school is not a competitive enterprise, but rather a center for the cultivation of moral virtues and the realization of social justice.

Keywords: Neoliberalism; Martyr Ṣadr; Economic Man; Vicegerent of God; Educational Justice; social solidarity.

---

* This paper was presented at "the International Conference on Islamic Humanities" commemorating 'Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi.

معرفت فرهنگی اجتماعی، سال هفدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸، پاییز ۱۴۰۵، ص ۹۹-۱۱۲

https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5003541

dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.3.5

نوع مقاله: پژوهشی

تقابل «انسان اقتصادی» نیولیبرال با «انسان خلیفةالله» در الگوی تربیتی شهید صدر*

مریم السادات طباطبایی حصنی / دانشجوی دکتری گروه علوم تربیتی دانشگاه شاهد tabatabaei.alzahra@yahoo.com

اکبر رهنما / دانشیار گروه علوم تربیتی دانشگاه شاهد rahnama_akbar@43yahoo.com

محسن فراهانی فرهمینی / استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه شاهد Farmahinifar.m@husky.neu.edu

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۲/۰۳

چکیده

گسترش سیاست‌های نیولیبرالیستی در دهه‌های اخیر، نظام‌های آموزشی را با چالش کالایی‌سازی دانش و تقلیل جایگاه انسان به «سرمایهٔ انسانی» مواجه کرده است. این پژوهش با هدف نقد مبانی انسان‌شناختی و اقتصادی نیولیبرالیسم در آموزش‌وپرورش و ارائهٔ الگوی جایگزین بر اساس اندیشهٔ شهید صدر انجام شده است. این تحقیق با روش توصیفی ـ تحلیلی و رویکرد اجتهادی انجام گرفته است. داده‌ها به شیوهٔ کتابخانه‌ای از آثار اصلی شهید صدر (از جمله اقتصادنا و المدرسة القرآنیه) و متون نظریه‌پردازان نیولیبرال استخراج و به‌صورت تطبیقی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نیولیبرالیسم با تکیه بر «انسان اقتصادی» و عقلانیت ابزاری، منجر به رقابت حذفی و تضعیف عدالت آموزشی شده است. در مقابل، شهید صدر با طرح الگوی «انسان خلیفةالله»، غایت تربیت را تحقق مسئولیت الهی و حریت انسان می‌داند. تحلیل‌های تربیتی نشان داد که مفاهیم «تکافل اجتماعی» و «توازن اجتماعی» در اندیشهٔ صدر، پادزهری برای فردگرایی و طبقاتی شدن آموزش در مدل نیولیبرال هستند. همچنین مشخص گردید که دولت در اندیشهٔ صدر (دولت نابت) برخلاف مدل نیولیبرال، مسئولیت مستقیم در تأمین حق آموزش رایگان و با کیفیت برای تحقق عدالت توزیعی دارد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که برای برون‌رفت از بحران‌های تربیتی ناشی از نیولیبرالیسم، ضرورت دارد نظام انگیزشی از «سود مادی» به «تعالی معنوی» تغییر یابد. الگوی تربیتی شهید صدر با پیوند میان نفع شخصی و مصلحت عمومی، بستری را فراهم می‌کند که در آن مدرسه نه یک بنگاه رقابتی، بلکه کانون رشد فضائل اخلاقی و تحقق عدالت اجتماعی است.

کلیدواژه‌ها: نیولیبرالیسم، شهید صدر، انسان اقتصادی، خلیفةالله، عدالت آموزشی، تکافل اجتماعی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

تعریف ماهیت انسان، سنگ‌بنای هر نظام تربیتی است. در پارادایم نیولیبرالیسم که ریشه در اومانیسم سکولار و اصالت فایده دارد، انسان اساساً موجودی برآمده از «عقلانیت ابزاری» و با هویت «انسان اقتصادی» (Homo Economicus) تعریف می‌شود (Peters, 2011, p. 90). در این الگو، غایت آموزش‌وپرورش، تبدیل دانش‌آموز به «سرمایهٔ انسانی» (Human Capital) جهت بیشینه‌سازی سود و کارایی در بازار رقابتی است. در مقابل، شهید صدر با نقد مبانی معرفت‌شناختی غرب در آثار بنیادینی چون *فلسفتنا* و *اقتصادنا*، الگوی «انسان خلیفةالله» را ارائه می‌دهد. از منظر شهید صدر، انسان نه بردهٔ نیازهای مادی، بلکه موجودی مسئول و دارای رسالت الهی است که هویت او در پیوند میان «حب ذات» و «تکافل اجتماعی» شکل می‌گیرد (صدر، ۱۴۱۷ق، ص۱۲۲).

این تقابل میان نگاه ابزاریِ نیولیبرالیسم و نگاه تکوینیِ اسلامی، تنها یک بحث اقتصادی نیست، بلکه ریشه در تفاوت‌های بنیادین معرفتی و فرهنگی دارد. در واقع، برخلاف نگاهی که انسان را صرفاً یک موجود مصرف‌کننده در ساختارهای اجتماعی می‌بیند، رویکرد اسلامی بر اساس ضرورت‌های فرهنگی و ارزش‌های اجتماعی، انسان را موجودی مسئول و دارای کرامت می‌پندارد که هویت او در تعامل با ارزش‌های متعالی شکل می‌گیرد (حسینی، ۱۴۰۰، ص۴۲). این ضرورتِ بازنگری در الگوهای انسان‌شناسی، با آنچه در مطالعات فرهنگی معاصر بر اهمیت نقش ساختارهای اجتماعی در شکل‌گیری هویت تأکید دارند، همسو است.

این تقابل تنها یک بحث انتزاعی نیست، بلکه در ساحت تربیت، به تضاد میان «آموزش برای بازار» و «تربیت برای تعالی» منجر می‌شود؛ درحالی‌که نیولیبرالیسم با کالایی‌سازی معرفت، عدالت آموزشی را زیر پای کارایی قربانی می‌کند. الگوی صدر با تکیه بر مفهوم «خلافت انسان بر زمین»، آموزش را ابزاری برای رهایی از عبودیت غیرخدا و تحقق عدالت اجتماعی می‌داند، لذا واکاوی این تقابل، ضرورت بنیادین برای طراحی یک نظام تربیتی تحول‌آفرین در جوامع اسلامی است.

در دهه‌های اخیر، نظام‌های آموزشی در سراسر جهان، از جمله جوامع اسلامی، به شدت تحت تأثیر سیاست‌های نیولیبرالیسم قرار گرفته‌اند. این پارادایم با اصالت دادن به بازار، آموزش را از یک «حق همگانی و ابزار تعالی انسانی» به یک «کالای خصوصی و سرمایه‌گذاری اقتصادی» تقلیل داده است. مسئلهٔ اصلی اینجاست که در الگوی نیولیبرال، دانش‌آموز به‌مثابهٔ «انسان اقتصادی» نگریسته می‌شود که تنها هدفش کسب مهارت برای رقابت در بازار کار و بیشینه‌سازی سود شخصی است. این نگاه، ساحت‌های معنوی، اخلاقی و عدالت‌محور تربیت را به حاشیه رانده و منجر به بحران‌هایی نظیر شکاف طبقاتی در آموزش، تضعیف ارزش‌های جمعی و پدیدهٔ «بی‌معنایی در تحصیل» شده است. از سوی دیگر، اندیشهٔ شهید صدر به‌عنوان یکی از منسجم‌ترین مکاتب فکری معاصر، مدعی ارائهٔ الگویی است که در آن انسان، نه یک ابزار تولید، بلکه «خلیفةالله» و مسئول تحقق عدالت بر زمین است. مسئلهٔ این پژوهش این

است که چگونه می‌توان با تکیه بر مبانی انسان‌شناختی صدر، به نقد ریشه‌ای مبانی نیولیبرالیسم در آموزش پرداخت و چه تعارضی میان ساختار رقابت‌محور نیولیبرال با نظام «تکافل اجتماعی» و «خلافت الهی» مورد نظر شهید صدر وجود دارد؟ در واقع، ما با یک پارادوکس میان «تربیت برای بازار» و «تربیت برای خلافت» روبه‌رو هستیم که نیازمند واکاوی دقیق است. انجام این تحقیق از سه منظر دارای ضرورت حیاتی است:

الف) ضرورت نظری (تولید علم): اکثر نقدهای موجود بر نیولیبرالیسم آموزشی از منظر مارکسیستی یا سوسیالیستی نگاشته شده‌اند. ضرورت دارد که یک نقد بومی و اسلامی با استفاده از دستگاه فکری منسجم شهید صدر تولید شود تا مبانی «عدالت آموزشی» در اندیشهٔ اسلامی تبیین گردد؛

ب) ضرورت ساختاری (سیاست‌گذاری): بسیاری از سیاست‌های فعلی در نظام آموزشی (مانند خصوصی‌سازی لجام‌گسیختهٔ مدارس) ناخودآگاه منطبق بر الگوهای نیولیبرالی است. تبیین دیدگاه شهید صدر دربارهٔ نقش دولت در تأمین نیازهای اساسی (نظریهٔ دولت نابت) می‌تواند به اصلاح این روندها کمک کند؛

ج) ضرورت تربیتی (بحران هویت): برای خروج از بحران هویت نسل جوان که خود را تنها در قامت یک چرخ‌دنده در ماشین اقتصاد می‌بیند، بازگشت به مفهوم «انسان خلیفةالله» و بازتعریف انگیزه‌های تحصیل بر اساس پیوند میان «نفع شخصی و رضای الهی» (نظریهٔ حب ذات صدر) یک ضرورت تربیتی غیر قابل انکار است.

روش پژوهش

این پژوهش از نظر هدف، بنیادی ـ نظری و از نظر ماهیت و روش، توصیفی ـ تحلیلی است؛ به این معنا که فراتر از گزارش صرف، به تحلیل زیرساخت‌های فکری و استنباط نتایج تربیتی می‌پردازد.

ابزار و شیوهٔ گردآوری اطلاعات

گردآوری داده‌ها به شیوهٔ کتابخانه‌ای (Library Research) و فیش‌برداری است. منابع مورد بررسی شامل دو دستهٔ اصلی هستند:

منابع دستهٔ اول: آثار مستقیم شهید صدر (به‌ویژه *اقتصادنا*، *فلسفتنا* و *المدرسة القرآنیه*) و متون اصلی نظریه‌پردازان نیولیبرال (مانند فریدمن یا هایک)؛

منابع دستهٔ دوم: شرح‌ها، مقالات و پژوهش‌های معاصر که به نقد نیولیبرالیسم یا تبیین اندیشهٔ شهید صدر پرداخته‌اند.

مراحل اجرای تحقیق (فرآیند تحلیل)

برای رسیدن به یک نتیجهٔ علمی، تحقیق باید گام‌های ذیل را طی کند:

ـ استخراج مبانی نیولیبرالیسم: شناسایی دقیق مؤلفه‌های «انسان اقتصادی» و منطق بازار در آموزش.

ـ بازخوانی آرای شهید صدر: استخراج نظام‌مند مفاهیمی چون «خلافت الهی»، «حب ذات» و «عدالت توزیعی».
ـ مواجهه و نقد (تحلیل تطبیقی): قرار دادن این دو الگو در برابر هم برای شناسایی نقاط تعارض.
ـ استنتاج الگوی جایگزین: ارائهٔ چارچوب‌های کلان برای آموزش‌وپرورش بر اساس اندیشهٔ شهید صدر.

روش تجزیه‌وتحلیل داده‌ها

در این بخش از «تحلیل محتوای کیفی» و «استدلال منطقی» استفاده می‌شود. فرآیند تحلیل به این صورت است که ابتدا گزاره‌های نیولیبرالی (مثلاً اصالت رقابت) واکاوی شده و سپس با استفاده از مبانی شهید صدر (مثلاً اصل تکافل)، ناکارآمدی یا تضاد آن با کرامت انسانی اثبات می‌گردد.

مبانی نظری پژوهش

۱. پارادایم نیولیبرالیسم و برساخت «انسان اقتصادی»

نیولیبرالیسم در حوزهٔ آموزش‌وپرورش، بر پایهٔ مفروضات اقتصاد کلاسیک و مکتب وین بنا شده است. در این دیدگاه، نظام آموزشی تابعی از منطق بازار تلقی می‌شود. مفهوم مرکزی در این رویکرد، «انسان اقتصادی» (Homo Economicus) است؛ موجودی که به‌طور ذاتی به دنبال بیشینه‌سازی سود شخصی و انتخاب‌های عقلانی بر اساس هزینه ـ فایده است (Peters, 2011، p. 44).

یکی از ارکان اصلی این مبنا، «نظریهٔ سرمایهٔ انسانی» است. طبق این نظریه، دانش‌آموز نه یک انسان با ابعاد وجودی گوناگون، بلکه به‌مثابهٔ مجموعه‌ای از مهارت‌ها نگریسته می‌شود که باید برای ارتقای بهره‌وری در چرخهٔ تولید روی او سرمایه‌گذاری کرد (Becker, 1993 , p. 11). درنتیجه، آموزش از یک «حق بشری» به یک «سرمایه‌گذاری خصوصی» تغییر ماهیت می‌دهد. این رویکرد با تأکید بر خصوصی‌سازی و رقابت لجام‌گسیخته، به دنبال حذف نقش دولت و تبدیل مدارس به بنگاه‌های اقتصادی است (Ball, 2012, p. 66).

۲. مبانی انسان‌شناختی شهید صدر و الگوی «انسان خلیفةالله»

در مقابل نگاه تک‌ساحتی نیولیبرالیسم، شهید صدر مبانی تربیتی خود را بر اساس پیوند میان زمین و آسمان بنا می‌کند. در اندیشهٔ شهید صدر، هویت واقعی انسان نه در تولید و مصرف، بلکه در مقام «خلافت الهی» تعریف می‌شود. شهید صدر معتقد است که انسان به‌عنوان جانشین خداوند بر زمین، امانت‌دار ارزش‌های الهی همچون عدالت و حق است و وظیفهٔ نظام تربیتی، فراهم کردن بستری برای تجلی این صفات در وجود اوست (صدر، ۱۴۱۷ق، ص۵۴).

برخلاف نیولیبرالیسم که محرک رفتار را «نفع شخصی مادی» می‌داند، شهید صدر در تحلیل «حب ذات» بیان می‌کند که بزرگ‌ترین معضل بشر، محصور شدن در تمنیات مادی است. او معتقد است که تنها راه اصلاح جامعه و نظام تربیتی، پیوند دادن نفع شخصی با نفع عمومی از طریق ایمان به معاد است؛ به‌گونه‌ای‌که فرد نفع خود را در گرو

خدمت به جمع و تکافل اجتماعی ببیند (صدر، ۱۳۹۸، ص۶۲). در این الگو، آموزش‌وپرورش ابزاری برای رهایی از «استضعاف» و رسیدن به حریت واقعی است، نه صرفاً کسب مهارت برای بازار کار.

۳. تضاد در ساختار و غایت: کارایی در برابر عدالت

در پارادایم نیولیبرالیسم، «کارایی» به معنای تخصیص بهینهٔ منابع برای کسب بیشترین سود مادی است و فرض بر این است که عدالت به‌صورت خودکار از طریق «دست نامرئی» بازار و توزیع قطره‌چکانی (Trickle-down effect) حاصل می‌شود (صدر، ۱۴۲۴ق، ص۵۴). در این ساختار، عدالت تنها زمانی پذیرفته است که به کارایی و انباشت سرمایه لطمه نزند، اما شهید صدر این تضاد را ناشی از نگاه تک‌بعدی به انسان می‌داند و معتقد است در نظام اسلامی، عدالت اجتماعی یک «هدف اصیل» و مقدم بر رشد اقتصادی است (صدر، ۱۴۰۱ق، ص۳۷). از منظر شهید صدر، کارایی نباید به قیمت له شدن طبقات ضعیف زیر چرخ‌های تولید انبوه تمام شود؛ چراکه غایت اقتصاد در اسلام، تأمین نیازهای اساسی همگان و ایجاد توازن (التوازن الاجتماعی) است، نه صرفاً افزایش ارقام تولید ناخالص ملی (صدر، ۱۳۸۲، ص۷۶)، لذا در اندیشهٔ شهید صدر، کارایی واقعی تنها در بستری معنا می‌یابد که کرامت انسانی و تکافل اجتماعی حفظ شده باشد؛ درحالی‌که نیولیبرالیسم با اصالت دادن به کارایی، عملاً عدالت را به حاشیه می‌راند.

تفاوت بنیادین این دو مبنا در تعریف «عدالت آموزشی» ظاهر می‌شود. نیولیبرالیسم عدالت را به «برابری در دسترسی به بازار» تقلیل می‌دهد و تفاوت در کیفیت آموزش را نتیجهٔ طبیعی رقابت می‌داند (Giroux, , p. 98 2014)، اما شهید صدر با طرح نظریهٔ «توازن اجتماعی»، معتقد است که حاکمیت (دولت نابت) موظف است امکانات رشد و تعلیم را به‌گونه‌ای توزیع کند که هیچ انسانی به دلیل فقر، از مسیر کمال و خلافت الهی باز نماند (صدر، ۱۳۹۸، ص۲۴۵). از نظر صدر، علمی که در خدمت برتری‌جویی و استثمار باشد، نه‌تنها ارزش نیست، بلکه بزرگ‌ترین مانع در مسیر تعالی انسان محسوب می‌شود.

۴. نظریهٔ «منطقة الفراغ» و حاکمیت در آموزش

درحالی‌که نیولیبرالیسم با شعار «دولت حداقلی» (Minimal State)، وظایف حاکمیتی در آموزش را به بخش خصوصی واگذار می‌کند (Friedman, 1962, p. 135)، شهید صدر نظریهٔ «منطقة الفراغ» را مطرح می‌کند. شهید صدر معتقد است ولی فقیه یا حاکمیت اسلامی موظف است در حوزه‌هایی که نص صریحی وجود ندارد، بر اساس مقتضیات زمان و با هدف تحقق «عدالت اجتماعی»، قوانین الزام‌آور وضع کند. در حوزهٔ آموزش، این بدان معناست که اگر واگذاری مدارس به بخش خصوصی منجر به طبقاتی شدن جامعه و تضعیف فرصت‌های رشد برای فقرا شود، حاکمیت مکلف به مداخله و ملی‌سازی یا نظارت شدید جهت تأمین برابری است (صدر، ۱۳۹۸، ص۶۴۰).

۵. نقد «عقلانیت ابزاری» در برابر «عقلانیت توحیدی»

نیولیبرالیسم بر پایهٔ عقلانیت ابزاری بنا شده است؛ یعنی عقل تنها وظیفهٔ پیدا کردن کوتاه‌ترین راه برای رسیدن به

اهداف مادی را دارد. در پارادایم نیولیبرالیسم، آموزش بر پایهٔ «عقلانیت ابزاری» (nstrumental Rationality) بنا شده است. در این نگاه، عقل تنها وظیفه دارد کارآمدترین و کوتاه‌ترین راه را برای رسیدن به اهداف مادی و بیشینه‌سازی سود شخصی بیابد، بدون آنکه از ماهیت و غایت اهداف پرسش کند (Peters, 2011, p. 45). در مقابل، شهید صدر در نقد مبانی ماتریالیسم، «عقلانیت توحیدی» را مطرح می‌کند که در آن عقل نباید در بند حس و تجربه‌گرایی محض (زیربنای علم مدرن) باقی بماند. شهید صدر معتقد است آموزش باید «عقل فطری» را شکوفا کند تا انسان بتواند پیوند میان پدیده‌های مادی و غایات الهی را درک نماید (صدر، ۱۳۸۲، ص۱۳۲). از منظر شهید صدر، عقل ابزاری نیولیبرال، دانش‌آموز را به یک «تکنیسین ماهر»، اما فاقد بصیرت تبدیل می‌کند که علم را تنها برای تسلط بر طبیعت و استثمار دیگران به‌کار می‌گیرد.

۶. تضاد میان «اصالت فرد» و «تکافل اجتماعی»

در پارادایم نیولیبرال، محیط آموزشی به‌مثابهٔ یک «بنگاه رقابتی» نگریسته می‌شود که در آن فردگرایی اتمیستیک حاکم است و پیشرفت هر دانش‌آموز در گروی عقب‌ماندگی یا شکست دیگران در فضای رقابت حذفی تعریف می‌شود (Peters, 2011). در مقابل، شهید صدر با طرح مفهوم «تکافل اجتماعی»، محیط مدرسه را از یک فضای تنش‌زا به کانون «توازن و همبستگی» تغییر ماهیت می‌دهد. شهید صدر معتقد است پیوند میان متعلمان نباید یک پیوند مکانیکی یا قراردادی باشد، بلکه باید بر اساس یک مسئولیت اندام‌وار در قبال «خلافت الهی» شکل بگیرد؛ به‌گونه‌ای‌که دانش‌آموز توانمندتر، رشد خود را در گروی دستگیری و حمایت از دانش‌آموز ضعیف‌تر ببیند (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص۳۴). در این مبنا، آموزش صرفاً ابزاری برای ارتقای طبقهٔ فردی نیست، بلکه دانشی که فرد کسب می‌کند، حق مشاع جامعه بر ذمهٔ اوست که باید طبق اصل توازن، در خدمت رشد همگانی قرار گیرد (صدر، ۱۳۹۸، ص۱۱۴). از منظر تربیتی، این نگاه باعث می‌شود که ساختار کلاس از حالت «انزوای رقابتی» به سمت «یادگیری تعاونی» حرکت کند؛ جایی که موفقیت نه یک دستاورد شخصی برای فخرفروشی، بلکه ابزاری برای تحقق عدالت و نفی استضعاف در محیط آموزشی است. لذا مدرسه در اندیشهٔ صدر، جامعه‌ای کوچک است که در آن «حب ذات مادی» جای خود را به ایثارگری معرفتی می‌دهد تا هیچ استعدادی به دلیل فقر یا ضعف اولیه، از مسیر کمال باز نماند (رفیعی، ۱۳۸۰؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ص۶۵).

نیولیبرالیسم با تکیه بر «فردگرایی اتمیستیک»، موفقیت را یک امر کاملاً فردی و ناشی از رقابت می‌داند که منجر به پدیدهٔ «آموزش نخبه‌گرا» می‌شود. شهید صدر مفهوم «تکافل اجتماعی» (Social Solidarity) را مطرح می‌کند؛ درحالی‌که شهید صدر معتقد است جامعه یک پیکرهٔ واحد است و قدرتمندان (چه از نظر علمی و چه اقتصادی) در برابر ضعفا مسئولیت دارند. در نظام تربیتی شهید صدر، دانش‌آموز برتر کسی نیست که در رقابت دیگران را شکست دهد، بلکه کسی است که دانش خود را ابزاری برای رشد جمعی قرار دهد. شهید صدر این موضوع را برآمده از «فطرت» انسان می‌داند که در نظام‌های مادی مسخ شده است (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص۱۱۲).

۷. نقد استعمار فرانو در آموزش (جهانی‌سازی)

نیولیبرالیسم از طریق نهادهایی مثل بانک جهانی، الگوهای آموزشی یکسانی را به همهٔ کشورها تحمیل می‌کند (جهانی‌سازی آموزشی). شهید صدر در بحث‌های مرتبط با «استقلال اقتصادی و فرهنگی»، بر ضرورت اجتهاد و استخراج الگوهای بومی تأکید دارد. او معتقد است تقلید از ساختارهای آموزشی غرب، منجر به «تبعیت فرهنگی» می‌شود که مانع اصلی تحقق خلافت الهی بر زمین است (صدر، ۱۴۱۷ق، ص۶۵).

الف) بحران هویت و وابستگی فکری

شهید صدر معتقد است استعمار فرانو، برخلاف استعمار سنتی که بر زمین و منابع متمرکز بود، «انسان» و «ارادهٔ» او را هدف قرار می‌دهد. در فرآیند جهانی‌سازی آموزشی، سلب هویت ملی و دینی از طریق برنامه‌های درسی تحمیلی صورت می‌گیرد تا «انسان مصرف‌کننده» و وابسته به نظام سرمایه‌داری تولید شود (صدر، ۱۴۲۱ق، ص۹۰). این فرآیند باعث می‌شود که جوامع اسلامی به‌جای تولید علم، تنها به مقلدان الگوهای آموزشی غرب تبدیل شوند.

ب) نقد مبانی معرفت‌شناختی (اپیستمولوژی)

از منظر شهید صدر، جهانی‌سازی آموزشی بر پایهٔ فلسفهٔ مادی‌گرایانه (Materialism) بنا شده است که وحی و ابعاد متعالی انسان را از ساحت تربیت حذف می‌کند. او در کتاب *فلسفتنا* تأکید می‌کند که هر نظام آموزشی که ریشه در توحید نداشته باشد، منجر به تضاد میان فرد و جامعه می‌شود (صدر، ۱۳۸۲، ص۸۰). استعمار فرانو با ترویج سکولاریسم آموزشی، به دنبال قطع ارتباط نسل جدید با ریشه‌های ماوراءالطبیعی و جایگزینی آن با لذت‌گرایی مادی است.

ج) عدالت اجتماعی و نابرابری آموزشی

در دیدگاه اقتصادی شهید صدر، استعمار فرانو از طریق ابزارهای جهانی‌سازی، شکاف طبقاتی را نهادینه می‌کند. نظام آموزشی جهانی با ترویج تخصص‌گرایی صرف در خدمت «قطب‌های قدرت»، کشورهای در حال توسعه را در جایگاه «تأمین‌کنندهٔ نیروی کار ارزان» نگه می‌دارد و از استقلال اقتصادی آنها جلوگیری می‌کند (صدر، ۱۴۲۴ق، ص۸۷).

۸. تقابل «کارکردگرایی بازار» با نظریهٔ «توازن اجتماعی»

نیولیبرالیسم بر این باور است که نابرابری آموزشی، موتور محرک رقابت و کارایی است. در مقابل، شهید صدر نظریهٔ توازن اجتماعی (Social Balance) را مطرح می‌کند.

شهید صدر در کتاب *اقتصادنا* استدلال می‌کند که ثروت و فرصت‌ها (از جمله فرصت‌های معرفتی) نباید تنها در دست گروهی خاص بچرخد (کی لا یکون دوله بین الاغنیاء منکم). از نظر او، دولت موظف است توازنی در سطح معیشت و آموزش ایجاد کند که «تفاوت‌های طبیعی» بین انسان‌ها منجر به «تضاد طبقاتی» و استثمار نشود (صدر، ۱۳۹۸، ص۶۳۵). درحالی‌که نیولیبرالیسم از «عدالت استحقاقی» (هرکس بیشتر تلاش کرد یا پول داشت، بیشتر بهره می‌برد) دفاع می‌کند، شهید صدر بر «عدالت توزیعی» بر پایهٔ حق حیات و کرامت انسانی تأکید دارد.

۹. نقد «فردگرایی اتمیستیک» بر اساس اصل «تکافل اجتماعی»

فردگرایی اتمیستیک با نگاهی مکانیکی به جامعه، انسان را موجودی مستقل و رها از پیوندهای اندام‌وار می‌بیند که تنها برای صیانت از منافع شخصی خود وارد قرارداد اجتماعی می‌شود. شهید صدر در نقد این دیدگاه معتقد است که اصالت دادن محض به فرد، منجر به ویرانی پیوندهای انسانی و ایجاد تضاد میان «انگیزهٔ فردی» و «مصلحت جمعی» می‌گردد (صدر، ۱۳۸۲، ص۸۲). در مقابل، وی اصل تکافل اجتماعی را مطرح می‌کند که بر اساس آن، انسان‌ها نه اتم‌های جداگانه، بلکه اعضای یک پیکرهٔ واحد هستند که مسئولیت سرنوشت یکدیگر را بر عهده دارند (صدر، ۱۴۲۴ق، ص۷۸). از منظر تکافل، هویت فرد تنها در سایهٔ پیوند با کل (جامعه) و تحت ولایت الهی معنا می‌یابد و دولت مکلف است توازن اجتماعی را برای تأمین نیازهای همگان برقرار سازد (صدر، ۱۴۰۱ق، ص۵۶). لذا برخلاف فردگرایی که ریشه در مادی‌گرایی دارد، تکافل اجتماعی بر پایهٔ فطرت توحیدی، ایثار و مسئولیت متقابل استوار است تا از فروپاشی اخلاقی جامعه جلوگیری کند.

ساختار آموزشی نیولیبرال که در آن پیشرفت هر فرد در گروی عقب‌ماندگی یا شکست دیگران در فضای رقابتی است.

شهید صدر مفهوم «تکافل اجتماعی» را به‌عنوان یک وظیفهٔ شرعی و انسانی معرفی می‌کند. در این مبنا، آموزش صرفاً برای ارتقای طبقهٔ فردی نیست، بلکه دانشی که فرد کسب می‌کند، حق جامعه در ذمهٔ اوست. شهید صدر معتقد است پیوند میان انسان‌ها یک پیوند مکانیکی (قراردادی) نیست، بلکه پیوندی اندام‌وار بر اساس مسئولیت مشترک در قبال خلافت الهی است (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص۱۱۵). این نگاه، ساختار مدارس را از محیطی «رقابت‌محور» به محیطی «همکاری‌محور» تغییر می‌دهد.

۱۰. تضاد «آزادی منفی» نیولیبرال با «حریت» در اندیشهٔ شهید صدر

در نظام نیولیبرال، آزادی به معنای «آزادی از مداخلهٔ دولت» برای مصرف و انتخاب کالا (آموزش به‌مثابهٔ کالا) است (Friedman, 1962, p. 77).

از منظر دیگر در نظام نیولیبرال، آزادی بر پایهٔ مفهوم «آزادی منفی» (Negative Liberty) تعریف می‌شود که به معنای نبود مانع و عدم مداخلهٔ دولت در انتخاب‌های فردی، به‌ویژه در بازار آموزش است. در این نگاه، آموزش تنها کالایی برای انتخاب مصرف‌کننده قلمداد می‌گردد (Friedman, 1962, p. 90). در واقع، آزادی نیولیبرالی منجر به رهایی فرد برای رقابت حذفی می‌شود؛ درحالی‌که حریت صدری، فرد را از قید «حب ذات مادی» آزاد می‌کند تا بتواند آگاهانه مسئولیت‌های الهی خود را در مقام خلیفةالله بپذیرد.

شهید صدر در بحث‌های تفسیری و فلسفی خود، آزادی را به معنای «رهایی از عبودیت غیرخدا» (حریت) تبیین می‌کند. او معتقد است وقتی آموزش تحت کنترل سرمایه‌داری و بازار قرار می‌گیرد، انسان عملاً بندهٔ نیازهای مادی و ارادهٔ سرمایه‌داران می‌شود. تربیت در نگاه شهید صدر، باید انسان را از «استضعاف فکری» برهاند تا بتواند آگاهانه

مسئولیت‌های الهی خود را بپذیرد، لذا هر نوع ساختار آموزشی که فرد را به دلیل فقر مجبور به ترک تحصیل یا پذیرش آموزش‌های بی‌کیفیت کند، مخل «حریت» انسانی است (صدر، ۱۴۱۷ق، ص۵۶). در واقع، آزادی نیولیبرالی منجر به رهایی فرد برای رقابت حذفی می‌شود؛ درحالی‌که حریت صدری، فرد را از قید «حب ذات مادی» آزاد می‌کند تا بتواند آگاهانه مسئولیت‌های الهی خود را در مقام خلیفةالله بپذیرد.

۱۱. نقد «ساختار انگیزشی» (تضاد نفع شخصی و عمومی)

از بنیادین‌ترین تفاوت‌های نظام صدری با نیولیبرالیسم در نوع نگاه به موتور محرک یادگیری است؛ جایی که نیولیبرالیسم با تکیه بر «نفع شخصی مادی»، یادگیری را با پاداش و تنبیه بیرونی گره می‌زند (Friedman, 1962, p. 56). شهید صدر در تحلیل روان‌شناختی ـ تربیتی خود، بر این باور است که اگر انگیزهٔ یادگیری تنها به پاداش‌های فانی محدود شود، دانش‌آموز با اولین ناکامی دچار فروپاشی یا فرسودگی می‌شود. او با طرح بازتعریف «حب ذات»، پیشنهاد می‌دهد که تربیت باید میل به بقا را به سمت کمال مطلق (خداوند) جهت‌دهی کند تا یادگیری به یک «نیاز درونی» تبدیل شود. در این الگو، دانش‌آموز لذت «کشف حقیقت» و «تقرب الی الله» را برتر از سودهای زودگذر مادی می‌بیند و همین امر به او تاب‌آوری بالایی در برابر دشواری‌های مسیر علم می‌بخشد. این تغییر انگیزه، نه‌تنها بازدهی علمی را به دلیل حذف استرس‌های رقابتی افزایش می‌دهد، بلکه یادگیری را از یک عمل اجباری به یک سلوک معنوی و لذت‌بخش ارتقا می‌دهد (صدر، ۱۳۹۸؛ رفیعی، ۱۳۸۰). یکی از پیچیده‌ترین مبانی نظری شهید صدر که نیولیبرالیسم را به چالش می‌کشد، تحلیل او از «حب ذات» است.

نیولیبرالیسم بر این فرض استوار است که تنها انگیزهٔ انسان برای یادگیری، کسب پاداش مادی است. شهید صدر این را «بحران اخلاقی» تمدن مادی می‌داند. او معتقد است که باید «ساختار انگیزشی» انسان را از طریق ایمان به‌گونه‌ای تغییر داد که او نفع شخصی خود را در طول نفع عمومی ببیند. در آموزش‌وپرورش صدری، دانش‌آموز یاد می‌گیرد که خدمت به خلق، بزرگ‌ترین نفع شخصی (در ابعاد اخروی و کمالی) است، نه لزوماً انباشت ثروت (صدر، ۱۳۹۸، ص۲۲).

تحلیل‌های تربیتی

در اینجا چهار تحلیل تربیتی کلیدی بر اساس مبانی شهید صدر در نقد ساختار نیولیبرال آورده شده است.

۱. تحلیل نقد «کالایی‌سازی دانش» و مسخ هویت متعلم

در الگوی نیولیبرال، دانش به یک «کالا» و دانش‌آموز به یک «مشتری» تبدیل می‌شود.

تحلیل تربیتی شهید صدر: بر اساس اصل «خلافت انسان»، علم امانتی الهی برای رهایی از بندگی غیرخداست. وقتی دانش‌آموز خود را صرفاً «سرمایهٔ انسانی» ببیند که باید در بازار فروخته شود، دچار ازخودبیگانگی تربیتی می‌شود.

شهید صدر معتقد است تربیت باید «شخصیت مسئول» (المسؤولیه) بسازد، نه «ابزار تولید». در واقع، نیولیبرالیسم با تقلیل غایات تربیتی به مهارت‌های فنی، ساحت قدسی علم را از بین می‌برد (صدر، ۱۴۱۷ق).

درحالی‌که در الگوی نیولیبرال، با غلبهٔ منطق بازار بر ساحت آموزش، دانش به یک «کالا» و دانش‌آموز به یک «مشتری» یا «سرمایهٔ انسانی» تقلیل می‌یابد که ارزش وجودی او تنها با میزان مهارت‌های قابل عرضه در بازار کار سنجیده می‌شود (Giroux, 2011)، شهید صدر در نقد این کالایی‌سازی، بر اساس اصل «خلافت الهی»، هویت متعلم را فراتر از یک ابزار تولید، به‌عنوان امانت‌دار ارزش‌های قدسی تبیین می‌کند. از منظر شهید صدر، وقتی آموزش به‌مثابهٔ کالا خرید و فروش شود، دانش‌آموز دچار «ازخودبیگانگی تربیتی» شده و پیوند او با حقیقت علم گسسته می‌شود؛ چراکه او خود را تنها یک «دارایی اقتصادی» برای انباشت سود می‌بیند (صدر، ۱۴۱۷ق، ص۷۸). این فرآیند مسخ هویت، منجر به تبدیل متعلم به موجودی مطیع و تک‌ساحتی می‌گردد که هدفش از یادگیری نه رشد وجودی، بلکه صرفاً ارتقای «قیمت بازاری» خویش است (Ball, 2012, p. 90). در مقابل، تربیت صدری با نفی نگاه ابزاری، به دنبال ساختن «شخصیت مسئول» است که علم را نه برای استثمار، بلکه به‌عنوان ابزاری برای رهایی از بندگی غیرخدا و تحقق عدالت به‌کار گیرد (جمشیدی، ۱۳۸۰). لذا بازگشت به هویت «خلیفةالله» مستلزم حذف نگاه کالایی از ساختار مدارس است تا آموزش از یک «امتیاز خریدنی» به یک «حق الهی و انسانی» بازگردد و کرامت ذاتی متعلم در برابر نوسانات بازار صیانت شود (صدر، ۱۳۹۸؛ رفیعی، ۱۳۸۰).

۲. واکاوی «رقابت حذفی» در برابر «روح تکافل»

آموزش نیولیبرال بر پایهٔ رتبه‌بندی و رقابت شدید برای دسترسی به منابع محدود است.

تحلیل تربیتی شهید صدر: شهید صدر در بحث «تکافل اجتماعی» معتقد است که نظام تربیتی باید بر پایهٔ «ایثار» و «همیاری» بنا شود. از نظر تربیتی، رقابت نیولیبرالی منجر به انزوای فردی و تخریب پیوندهای اجتماعی میان دانش‌آموزان می‌شود.

تحلیل تربیتی شهید صدر: شهید صدر با تحلیل مفهوم «حب ذات»، معتقد است که باید غایت میل به بقا و پیشرفت در انسان را از امور فانی به سمت کمال مطلق (خدا) جهت داد.

پیامد عملی: معلم به‌جای استفاده از اهرم‌های فشار مادی (مانند مدرک‌گرایی محض)، بر «لذت کشف حقیقت» و «ارزش خدمت به خلق» تأکید می‌کند. این کار باعث می‌شود یادگیری به یک فعالیت درونی و پایدار تبدیل شود.

۳. نقد کالایی‌سازی آموزش و حق «عدالت تربیتی»

خصوصی‌سازی آموزشی در نیولیبرالیسم منجر به «طبقاتی شدن معرفت» شده است (بهترین آموزش برای ثروتمندان).

تحلیل تربیتی شهید صدر: بر اساس نظریهٔ «توازن اجتماعی»، شهید صدر معتقد است که استعدادهای انسانی نباید به دلیل فقر مادی دفن شوند. او آموزش را یک «حق عمومی» می‌داند که دولت (دولت نابت) موظف به تأمین با کیفیت‌ترین سطح آن برای محروم‌ترین اقشار است.

پیامد عملی: حذف ساختارهای تبعیض‌آمیز آموزشی و تمرکز بر «مدارس تراز» در مناطق محروم به‌عنوان اولویت حاکمیت. این تحلیل، آموزش را از یک «امتیاز خریدنی» به یک «حق الهی» بازمی‌گرداند.

۴. نقش معلم: از «تکنیسین آموزش» به «رهبر مربی»

در نیولیبرالیسم، معلم یک کارمند یا ارائه‌دهندهٔ خدمات است که باید طبق استانداردهای بازار رفتار کند.

تحلیل تربیتی شهید صدر: در اندیشهٔ شهید صدر، معلم تداوم‌دهندهٔ راه انبیا در مسیر «شهادت بر عمل انسان» است. معلم نه فقط انتقال‌دهندهٔ فرمول‌ها، بلکه ناظر بر سیر تکاملی دانش‌آموز است. او وظیفه دارد «زنجیرهای استضعاف فکری» را از دست و پای متربی باز کند (رفیعی، ۱۳۸۰، ص۷۸).

۵. تربیت برای «حریت» در برابر تربیت برای «تبعیت از بازار»

در نظام نیولیبرال، هدف پنهان آموزش، تربیت شهروندی است که با قواعد بازار سازگار باشد. این نوع تربیت، فرد را به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی می‌کند که نیازهای خود را تنها در چارچوب کالاها تعریف کند.

تحلیل تربیتی شهید صدر: شهید صدر معتقد است تربیت واقعی باید انسان را به «حریت» برساند. از نظر او، کسی که بندهٔ نیازهای مادی خود باشد، نمی‌تواند «خلیفهٔ خدا» باشد، لذا نظام تربیتی باید قدرت «نه گفتن» به ساختارهای استثمارگر را در دانش‌آموز تقویت کند. این یعنی آموزش باید به‌جای «سازگاری»، روحیهٔ «نقادی» و «تحول‌خواهی» ایجاد کند.

۶. تقابل «علم نافع» با «دانش ابزاری»

نیولیبرالیسم دانشی را ارزشمند می‌داند که دارای «کارکرد اقتصادی» (Functional) باشد؛ یعنی مهارتی که مستقیماً به بهره‌وری در چرخهٔ تولید بینجامد (Ball, 2012, p. 98). شهید صدر با نقد این نگاه، بین «ابزار» و «غایت» تفکیک قائل شده و مفهوم «علم نافع» را به‌عنوان زیربنای معرفتی آموزش مطرح می‌کند. در تحلیل شهید صدر، علمی که تنها منجر به شکاف طبقاتی شود یا در خدمت انباشت ثروت عده‌ای خاص قرار گیرد، نوعی «علم ضال» است که در تضاد با کمال انسانی قرار دارد. تربیت صدری به دانش‌آموز می‌آموزد که نسبت به کاربرد اخلاقی و اجتماعی دانش خود حساس باشد و تخصص خود را امانتی برای برآوردن نیازهای واقعی جامعه و تقرب به خداوند بداند. بر این اساس، علم‌آموزی از یک «فعالیت سودجویانهٔ شخصی» به یک «مسئولیت اجتماعی» تغییر ماهیت می‌دهد که هدف آن نه برتری‌جویی، بلکه گره‌گشایی از مصائب خلق و تحقق عدالت در زیست‌بوم انسانی است (صدر، ۱۳۹۸؛ جمشیدی، ۱۳۹۰، ص۱۳).

نیولیبرالیسم دانشی را ارزشمند می‌داند که «کاربردی» به معنای اقتصادی باشد (مثلاً مهارت‌های تکنیکال محض).

تحلیل تربیتی شهید صدر: شهید صدر بین «ابزار» و «هدف» تفکیک قائل است. او معتقد است دانش باید «نافع» باشد؛ یعنی در جهت برآوردن نیازهای واقعی جامعه و تقرب به خدا. در تحلیل تربیتی او، علمی که منجر به شکاف طبقاتی شود یا صرفاً در خدمت انباشت ثروت عده‌ای خاص قرار گیرد، «علم ضال» (گمراه‌کننده) است. تربیت صدری به دانش‌آموز می‌آموزد که نسبت به کاربرد اخلاقی دانش خود حساس باشد.

۷. تحلیل «پیوند انگیزهٔ شخصی و مصلحت عمومی» (نظریهٔ حب ذات)

بزرگ‌ترین بحران تربیتی نیولیبرالیسم این است که به دانش‌آموز می‌آموزد: «موفقیت تو در گروی پیشی گرفتن از دیگران است».

تحلیل تربیتی شهید صدر: شهید صدر در یکی از درخشان‌ترین تحلیل‌های خود، بیان می‌کند که ریشهٔ تمام مشکلات اجتماعی در «تضاد بین نفع شخصی و نفع عمومی» است. او راه‌حل را در تربیت ایمانی می‌بیند. از نظر تربیتی، اگر معلم بتواند نگاه دانش‌آموز را از لذت‌های آنی به سمت کمالات اخروی سوق دهد، فرد آگاهانه «ایثار» را انتخاب می‌کند؛ چون آن را نفع واقعی خود می‌بیند. این یعنی جایگزینی «انگیزهٔ الهی» به‌جای «انگیزهٔ مادی» برای حل تزاحمات اجتماعی (صدر، ۱۳۹۸، ص۴۵).

منابع

جمشیدی، محمد (۱۳۸۰). *اندیشهٔ سیاسی شهید رابع امام سیدمحمدباقر صدر*. تهران: وزارت امور خارجه.

حسینی، م. (۱۴۰۰). تحلیل نقش ساختارهای اجتماعی در شکل‌گیری هویت فرهنگی. *معرفت فرهنگی و اجتماعی*، ۵(۱۸)، ۳۵ـ۵۵.

رفیعی، بتول (۱۳۸۰). آرای تربیتی شهید صدر. *حوزه و دانشگاه*، ۷(۲۸)، ۳۵ـ۶۰.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۸۲). *فلسفهٔ ما (فلسفتنا)*. ترجمهٔ س. م. ب. طباطبایی. قم: اسلامی.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۴). *سنت‌های اجتماعی در قرآن*. ترجمهٔ س. ج. موسوی. تهران: دار الصدر.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۸). *اقتصاد ما (اقتصادنا)*. ترجمهٔ س. م. م. خلخالی. تهران: دار الصدر.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۱ق). *اسلام راهبر زندگی (الاسلام یقود الحیاة)*. ترجمهٔ م. مهدی‌پور. قم: دار الصدر.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق). *المدرسة القرآنیه*. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۱ق). *المدرسة القرآنیه (سنت‌های تاریخی در قرآن)*. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۴ق). *اقتصاد ما (اقتصادنا)*. قم: دار الصدر.

Ball, S. J. (2012). *Global Education Inc: New policy networks and the neoliberal imaginary.* Routledge.

Becker, G. S. (1993). *Human capital: A theoretical and empirical analysis, with special reference to education* (3rd ed.). University of Chicago Press.

Friedman, M. (1962*). Capitalism and freedom.* University of Chicago Press.

Giroux, H. A. (2014*). Neoliberalism's war on higher education.* Haymarket Books.

Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press.

Peters, M. A. (2011*). Neoliberalism and after? Education, social policy, and the crisis of western capitalism*. Peter Lang.

Spring, J. (2015). *Economization of education: Global masters, curricula, and testing*. Routledge.

Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii_____2026, Vol. 17, No. 4, 113-129

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatefarhangi.2026.5003531

20.1001.1.20088582.1405.17.4.4.6

An Investigation into the Economic and Political Backgrounds of Elite Social Deviance (With an Emphasis on Allameh Mesbah's Theory) *

Gholamreza Shafagh / Ph.D. Candidate in Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute shafagh1355@jmail.com

Received: 2025/12/06 - **Accepted:** 2026/02/14

Abstract

Adopting an interdisciplinary approach, this paper investigates the relationship between power, wealth, and the phenomenon of elite social deviance; by critiquing criminology's traditional focus on the deviance of the underprivileged, it posits "elite deviance" as a central issue. Utilizing Islamic text content analysis (the Quran and Hadiths) alongside a re-reading of key conflict and critical sociological theories, it is argued that the powerful and the wealthy are not only less frequently "labeled" as deviant due to greater access to the instruments of social control, but inherently, through structural and psychological mechanisms, they foster broader and more consequential deviance. The findings indicate that this relationship is shaped through several primary pathways: I. Shaping dominant cultural discourses and defining norms; II. Creating and maintaining unjust economic structures (such as the usurious system and profit-driven capitalism); III. Reinforcing a sense of self-sufficiency, hubris, and the "lust for power" within the personality of the elites; IV. Capturing the instruments of formal control (professions, positions, and media). Ultimately, by presenting an integrated analytical model, the paper demonstrates how macro (structural) and micro (psychological) factors, in interaction with one another, generate a specific pattern of politico-economic deviance among the holders of power and wealth. This study underscores the necessity of shifting the focus of social control toward elite deviance, as well as the richness of Islamic foundations for formulating an Islamic social theory in this domain.

Keywords: Power, Wealth, Elite Deviance, Conflict Sociology, Dominant Discourse, Social Control, Critical Theory.

* This paper was presented at "the International Conference on Islamic Humanities" commemorating 'Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi.

معرفت فرهنگی اجتماعی ——— سال هفدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸، پاییز ۱۴۰۵، ص ۱۱۳ـ۱۲۹

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5003531

dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.4.6

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی زمینه‌های اقتصادی و سیاسی انحرافات اجتماعی نخبگان (با تأکید بر نظریهٔ علامه مصباح)*

غلامرضا شفق / دانشجویی دکتری جامعه‌شناسی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ shafagh1355@jmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۲۵

چکیده

این مقاله با رویکردی بین‌رشته‌ای به بررسی رابطهٔ قدرت و ثروت با پدیدهٔ کجروی اجتماعی نخبگان می‌پردازد و با نقد تمرکز سنتی جرم‌شناسی بر انحرافات محرومان، «کجروی نخبگان» را به‌عنوان مسئله‌ای محوری مطرح می‌سازد. با استفاده از روش تحلیل محتوای متون اسلامی (قرآن و احادیث) و نیز بازخوانی نظریه‌های کلیدی جامعه‌شناسی تضاد و انتقادی، استدلال می‌شود که قدرتمندان و ثروتمندان نه‌تنها به دلیل دسترسی بیشتر به ابزارهای کنترل اجتماعی، کمتر «برچسب» کجروی می‌خورند، بلکه به‌خودی‌خود، از طریق مکانیزم‌های ساختاری و روان‌شناختی، بسترساز انحرافات گسترده‌تر و پیامدارتری هستند. یافته‌ها نشان می‌دهد که این رابطه از طریق چند مسیر اصلی شکل می‌گیرد: ۱. شکل‌دهی به گفتمان‌های مسلط فرهنگی و تعریف هنجارها؛ ۲. ایجاد و حفظ ساختارهای اقتصادی ناعادلانه (مانند نظام ربوی و سرمایه‌داری سودمحور)؛ ۳. تقویت حس بی‌نیازی، غرور و «جنون قدرت» در شخصیت نخبگان؛ ۴. تصاحب ابزارهای کنترل رسمی (مشاغل، جایگاه‌ها، رسانه). مقاله در نهایت با ارائهٔ یک مدل تحلیلی تلفیقی، نشان می‌دهد که چگونه عوامل کلان (ساختاری) و خرد (روان‌شناختی) در تعامل با یکدیگر، الگوی خاصی از کجروی‌های اقتصادی ـ سیاسی را در میان صاحبان قدرت و ثروت تولید می‌کنند. این پژوهش بر ضرورت جابه‌جایی کانون توجه کنترل اجتماعی به سمت انحرافات نخبگان و نیز غنای مبانی اسلامی برای تدوین یک نظریهٔ اجتماعی اسلامی در این حوزه تأکید می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها: قدرت، ثروت، کجروی نخبگان، جامعه‌شناسی تضاد، گفتمان مسلط، کنترل اجتماعی، نظریهٔ انتقادی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی‌ؒ» ارائه شده است.

مقدمه

حوزهٔ انحرافات اجتماعی همواره تحت سلطهٔ پارادایمی قرار داشته که کجروی را پدیده‌ای عمدتاً مرتبط با فقر، محرومیت و حاشیه‌نشینی می‌دانست. این نگاه به‌صورت یک «فرضیهٔ عام نانوشته»، نیروهای کنترل اجتماعی (مانند پلیس) را به سمت نظارت و سرکوب رفتارهای انحرافی در میان طبقات فرودست هدایت کرده است. اما پرسش اساسی و متناقض‌نمایی که این مقاله آن را محور قرار می‌دهد، این است که چگونه می‌توان کجروی را به طبقات محروم نسبت داد؛ درحالی‌که دسترسی به مهم‌ترین اهرم‌های کنش اجتماعی (سازمان‌ها، دولت، نظام جزایی، شرکت‌ها و رسانه‌ها) در انحصار طبقات توانمند و نخبگان جامعه است. آیا این انحصار، خود بستری برای شکل‌گیری الگوهای خاص و پرمخاطره‌تری از کجروی نیست؟

این مقاله با مبنا قرار دادن این پرسش، هدف دوگانه‌ای را دنبال می‌کند: نخست، بازتعریف مسئلهٔ کجروی با تمرکز بر «نخبگان» (دارای قدرت و ثروت)؛ و دوم، تبیین مکانیسم‌های نظری و عینی‌ای که طبق آنها، قدرت و ثروت می‌توانند عامل کجروی باشند. برای دستیابی به این هدف، از سنتز دو چشم‌انداز نظری بهره می‌برد: نظریه‌های جامعه‌شناختی تضاد و انتقادی از یک‌سو؛ و نظام مفهومی و تبیینی مستخرج از متون اسلامی (قرآن و سنت) از سوی دیگر. این رویکرد بین‌رشته‌ای، ضمن بهره‌گیری از ابزارهای تحلیلی علوم اجتماعی، درصدد است تا با استناد به مبانی اسلامی، از افتادن در دام نسبی‌گرایی افراطی برخی نظریه‌های غربی اجتناب کرده و نظریه‌پردازی بومی را در این حوزه پیش ببرد.

علامه مصباح﵀ در آثار خویش تلاش دارد تأثیر قدرت و ثروت بر انحرافات را به شکل دقیق تبیین نماید و آیات و روایات مرتبط با نقش نخبگان در تولید، تعریف و اشاعهٔ انحرافات را به‌صورت مفصل تشریح کرده است. به همین دلیل، در این مقاله از نظریهٔ ایشان برای تبیین این جنبه از مباحث مربوط به انحرافات استفاده شده است. تحلیل‌های ایشان از سطح خرد آغاز می‌شود و در نهایت نهادها و سازمان‌های تحت کنترل نخبگان و آثار جمعی قدرت و ثروت در جامعه را مورد بررسی قرار می‌دهد. علاوه بر این، نظریهٔ علامه مصباح﵀ دارای عمق تاریخی است و انحرافات نخبگان در طول تاریخ را ذکر می‌کند و به کمک آیات قرآن مصادیق تاریخی انحرافات نخبگان را بیان می‌کند.

چارچوب نظری: گذار از نظریه‌پردازی غربی به تحلیل اسلامی

پیشینهٔ تحقیق نشان می‌دهد که اگرچه جامعه‌شناسی انحرافات در غرب غنی است، اما تمرکز آن عمدتاً بر اقشار محروم بوده است. بااین‌حال، شاخه‌های «نظریهٔ تضاد» و «جرم‌شناسی انتقادی» نگاه خود را به‌سوی رابطهٔ نهاد قدرت و کجروی معطوف کرده‌اند.

نظریهٔ تضاد (مارکس، انگلس، کوبینی، ترک): در این چارچوب، جامعه عرصهٔ کشمکش گروه‌های ذی‌نفع بر سر منابع محدود است؛ کشمکشی که برندهٔ اصلی آن در کوتاه‌مدت نخبگان جامعه می‌باشند.

قانون و نظام جزایی، ابزاری در دست گروه مسلط (سرمایه‌داران/حاکمان) برای تحمیل ارزش‌های خود و جرم‌سازی از رفتارهای رقیب است. در این قالب می‌توان تحریف‌ها، برچسب‌ها و اجحاف‌های به ظاهر موجه را انجام داد (سلیمی و داوری، ۱۳۸۵، ص۳۵۵؛ مظلوم خراسانی، ۱۳۸۵، ص۹۵).

بنابراین کجروی واقعی، نه جرائم خیابانی، بلکه جرائم صاحبان قدرت است. استثمار اقتصادی، فساد سیاسی، تخریب محیط زیست و ایجاد نابرابری‌های ساختاری به مراتب مهم‌تر از کجروی‌های محدود محرومین جامعه است (سلیمی و داوری، ۱۳۸۵، ص۳۵۳).

جرم‌شناسی انتقادی و رادیکال: این دیدگاه با تأکید بر «ساختارهای قدرت» نهادینه‌شده، بر نقش گفتمان‌های مسلط در تعریف جرم تأکید می‌ورزد. قدرت، تنها اقتصادی نیست، بلکه حامل وجوه فرهنگی و زبانی نیز است. نخبگان از طریق کنترل رسانه و دستگاه‌های معرفت‌ساز (مانند آموزش)، گفتمانی می‌سازند که موقعیت خود را طبیعی و مشروع، و اعتراض محرومان را غیرعقلانی یا مجرمانه جلوه می‌دهد. جرائم خود را مشروع و جرائم محرومان را خطرناک جلوه می‌دهند (وایت و هینز، ۱۳۸۳، ص۴۰۷).

نظریهٔ برچسب‌زنی: این نظریه، فرآیند جرم‌شناسی رسمی را کانون تحلیل قرار می‌دهد. نخبگان به دلیل برخورداری از منابع، قادرند به دیگران (محرومان) «برچسب» کجروی بزنند و از این طریق، هم خود را پاک‌ساز نمایند و هم با ایجاد «هویت منحرف» در دیگری، چرخهٔ انحراف را تشدید کنند، حتی می‌توانند محرومانی که مجرم نیستند به‌سوی جرم و انحراف سوق دهند (گیدنز، ۱۳۸۴، ص۱۶۲).

نظریهٔ جامعهٔ توده‌ای (میلز): در جامعه‌ای که انجمن‌های میانی ضعیف هستند و رسانه‌های جمعی یک جانبه بر ارتباطات مسلط‌اند، «نخبگان قدرت» (اتحاد سیاست، ثروت و نظامی‌گری) می‌توانند توده‌های منفعل و بی‌تفاوت را شکل دهند و تصمیم‌ها را بدون مشارکت واقعی مردم به نفع خود تحمیل کنند (میلز، ۱۳۸۸، ص۳۹۸ـ۴۰۰؛ استریناتی، ۱۳۸۸، ص۳۱).

نقد و گذار

اگرچه این نظریه‌ها رابطهٔ قدرت و کجروی را روشن می‌سازند، اما با اشکالاتی روبه‌رو هستند:

۱. نسبی‌گرایی افراطی در تعریف جرم؛

۲. نادیده گرفتن عاملیت و ارادهٔ فردی در سایهٔ جبر ساختاری (باتومور و روبل، ۱۳۹۲، ص۲۸۴)؛

۳. فقدان چارچوب هنجاری برای تمیز «عدالت» از «ظلم» (وایت و هینز، ۱۳۸۳، ص۴۲۲ـ۴۲۶)؛

۴. نگاه تک علّتی (عمدتاً اقتصادی) (ولد و همکاران، ۱۳۸۰، ص۲۳۹ـ۲۴۲).

اینجاست که چشم‌انداز اسلامی با ارائهٔ مبانی ثابت هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزشی، می‌تواند این نقایص را اصلاح و تحلیل را تکمیل کند.

روش‌شناسی

این پژوهش با روش «تحلیل محتوا» از نوع کیفی ـ تحلیلی انجام شده است. داده‌های اصلی آن، متون اسلامی (آیات قرآن کریم و احادیث معصومین﵈) و داده‌های ثانویه، متون نظری جامعه‌شناسی مربوطه هستند. روش جمع‌آوری داده‌ها، اسنادی ـ کتابخانه‌ای بوده است. رویکرد تحلیل، توصیفی ـ تبیینی است؛ بدین معنا که پس از استخراج مفاهیم و گزاره‌های مربوطه از متون دینی، در پرتو چارچوب‌های جامعه‌شناختی، به تبیین رابطهٔ نظام‌مند میان قدرت، ثروت و کجروی پرداخته شده است. هدف، نه مقایسه‌سازی جزءبه‌جزء، بلکه استفادهٔ انتقادی و مکمل از یافته‌های جامعه‌شناختی برای توضیح پدیده‌هایی است که در متون اسلامی به آنها اشاره شده است.

۱. میکانیزم‌های تأثیر قدرت و ثروت بر کجروی در قرآن

میکانیزم‌های ارتباط قدرت و ثروت با انحرافات اجتماعی در دو سطح عوامل ساختاری (کلان) و عوامل روان‌شناختی (خرد) دسته‌بندی می‌شوند. در نهایت تلاش خواهیم کرد از برایند مجموعه عوامل به مدل تلفیقی دست یابیم که جایگاه هریک از عوامل و نسبت آن عوامل با همدیگر را روشن سازد.

۱ـ۱. عوامل ساختاری ـ کلان مشوق کجروی نخبگان

این عوامل به بسترهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی اشاره دارند که دستیابی، حفظ و گسترش قدرت و ثروت در تولید، تعریف و ترویج رفتارهای انحرافی می‌شود یا حداقل منجر به تسهیل رفتارهای کجروانه می‌گردد.

۱ـ۱ـ۱. عوامل اقتصادی

الف) نظام ربوی و سرمایه‌داری سودمحور

از منظر اسلامی، رباخواری (به‌عنوان نماد نظام بهره‌کشی) بزرگ‌ترین عامل فساد اقتصادی است. نظام‌های سرمایه‌داری معاصر، با نهادینه‌سازی ربا در قالب بانکداری بین‌المللی، چرخه‌ای ایجاد می‌کنند که بقا در اقتصاد جهانی را بدون مشارکت در این نظام انحرافی دشوار می‌نماید. این نظام «ارزش افزوده» را برای اقلیتی انباشته و «جمعیت حاشیه‌ای» وسیعی می‌آفریند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۴۰۹؛ طالقانی، ۱۳۶۲ص۳۳۰؛ برای توضیحات بیشتر ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۳۶۳ و ۳۶۸). یکی از جنبه‌های منفی ربا این است که دارای پیامدهای منفی مختلف است. پیامد منفی اقتصادی آن اخلال نظام اقتصادی و سوءاستفادهٔ نخبگان از دسترنج محرومین جامعه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج۳، ص۲۹۶). در سطح ملی و بین‌المللی نیز نظام ربوی عامل سوءاستفادهٔ کشورهای ثروتمند از محرومیت کشورهای فقیرتر است. چنانچه تجربهٔ وام‌های صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی با بهره‌های سنگین نشان می‌دهد که در بسیاری موارد کشورهای وام‌گیرنده را دچار مشکلات عمیق‌تر کردند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج۲، ص۲۳۴).

برای حل این مشکل باید نظام اقتصاد اسلامی طراحی شود که مالکیت خصوصی را به رسمیت بشناسد، اما بانک‌ها عامل کارهای اقتصادی باشند و به‌صورت غیرربوی فعالیت کنند و سود حاصل از گردش پول را بین همهٔ صاحبان سرمایه

توزیع کنند تا سرمایه در اختیار نزد عده‌ای خاصی متراکم نشود. درعین‌حال، کسانی که اصل پول و سود ناشی از گردش آن را تصاحب می‌کنند در ضرر احتمالی شریک باشند تا بانک به‌عنوان کارگزار نیز ضرر نکند (موسی‌پور، ۱۳۸۴، ص۱۶۶).

ب) منفعت‌طلبی و رقابت مادی افسارگسیخته

اصل جلب منفعت و دفع ضرر اصل عقلایی، عامل تربیت انسان و انگیزهٔ خداپرستی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص۱۳۸). درعین‌حال، منفعت‌طلبی عامل سقوط اخلاقی بشریت، به‌ویژه برای اقشار توانمند جامعه است. طبق نظر افلاطون مشکلات منفعت‌طلبی زمانی بروز می‌کند که قدرتمندان زمام امور جامعه را در اختیار بگیرند، اما درعین‌حال فاقد حکمت عملی و ملکات فاضلهٔ اخلاقی باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص۳۹). به‌عنوان‌مثال، در زمان صدر اسلام یکی از مشکلات جامعهٔ اسلامی منفعت‌طلبی نخبگان مادیات‌پرست بود، آنان تصور می‌کردند با خلافت حضرت علی﵇ منافع آنان تأمین نخواهد شد، لذا ولایت ایشان را نپذیرفت و در جامعه اغتشاش ایجاد کردند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ج، ص۲۳۱). پس هنگامی که «دیدن جهان از دریچهٔ منافع» به هنجار مسلط تبدیل شود (بقره: ۲۹۰؛ برای توضیحات ر.ک: جعفری، ۱۳۷۶، ج۶، ص۱۰۸؛ محقق، ۱۳۶۱، ص۷)، رقابت برای کسب منابع محدود، به حذف رقیب، انحصارطلبی و نقض هرگونه قاعدهٔ اخلاقی می‌انجامد (جعفری، ۱۳۷۶، ج۶، ص۲۹ و ۳۰۴). قرآن در داستان قارون بر این «تکاثر» (انباشتگری رقابتی) تأکید دارد و چنین منفعت‌طلبی را مردود می‌شمارد (عنکبوت: ۳۹؛ قصص: ۷۸؛ برای توضیحات بیشتر ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ص۹۳۷). به‌طورکلی پیشرفت مادی‌محور صرف را اسلام نمی‌پذیرد (فصیحی، ۱۴۰۵، ص۵۹).

ج) زیاده‌خواهی و انحصارطلبی

مراد از انحصارطلبی، بردهٔ دنیا، ثروت و جاه و مقام بودن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص۱۷۰). مراد از زیاده‌خواهی، مال‌خواهی بی‌هدف است. اگر کسی تلاش کند و نتیجهٔ آن عاید جامعه شود و به دیگران کمک کند؛ مثلاً برای آنها شغل ایجاد کند، در شمار زیاده‌خواهی منفی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ج، ج۱، ص۳۱۸). پس زیاده‌خواهی زمانی مذموم است که نخبگان به دلیل دوری از حالت قناعت، درگیر چرخهٔ بی‌پایان «هرچه بیشتر بهتر» شوند (مطهری، ۱۳۸۴، ج۱۵، ص۹۲۸) و یا عامل تنش و اختلاف در جامعه شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج۲، ص۲۵۲). این زیاده‌خواهی وقتی با ابزار قدرت همراه شود، به انحصار منابع (اقتصادی، اطلاعاتی، مهارتی) و بیرون راندن دیگران از دایرهٔ رقابت منجر می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۶، ص۱۵۷).

۲ـ۱ـ۱. عوامل سیاسی و حقوقی

الف) کشمکش بر سر قدرت

تاریخ اسلام و دیگر جوامع، مملو از نمونه‌هایی است که رقابت گروه‌های نخبه برای تصاحب قدرت، به خشونت، ترور، نقض بیعت و تضعیف نظم عمومی انجامیده است (کمره‌ای، بی‌تا، ص۱۲ و ۴۶ـ۴۷).

ب) ضعف یا ابزارگرایی قانون

قانون نباید صرفاً راهی برای رسیدن به لذایذ باشد، بلکه وسیلهٔ دفاع از حق و حقیقت نیز باشد. قانون باید مانعی برای رسیدن به خواسته‌های نامشروع زیادخواهان باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ب، ج۱، ص۱۸۰). هنگامی که قانون ضعیف باشد و یا به ابزاری در دست نخبگان برای تحکیم موقعیت خود تبدیل شود، دو پیامد دارد: اول، نخبگان با احساس مصونیت، مرتکب جرم می‌شوند، حتی ممکن است ادعاهای واهی خدمت به مردم یا توسعهٔ اقتصادی و امثال اینها را نیز مطرح کنند؛ دوم، افرادی که پایبند به قانون باشند، از گردونهٔ قدرت و ثروت عقب می‌افتند و فضای عمومی به نفع «حقه‌بازان» خالی می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶، ج۳، ص۱۷۹ و ۲۲۵). حضرت علی﵇ تأکید می‌کند که عدالت در اجرای قانون علی‌السویه ـ به‌ویژه در برابر نخبگان ـ معنا می‌یابد (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۵).

۳ـ۱ـ۱. عوامل فرهنگی و گفتمانی

شکل‌دهی گفتمان مسلط: نخبگان با در اختیار داشتن رسانه و نهادهای فرهنگی، باورها و ارزش‌های جامعه را جهت‌دهی می‌کنند. قرآن به روشنی نشان می‌دهد که «ملا» و «مترف» (اشراف ثروتمند و خوش‌گذران) چگونه پیامبران را به دلیل نداشتن مال و جاه مسخره می‌کردند و موفقیت مادی را نشانهٔ حقانیت و کرامت ذاتی می‌دانستند (زخرف: ۳۱ـ۳۳؛ مؤمنون: ۳۳ـ۳۴ و ۳۸). برای مثال برای فرعون دعوت موسی﵇ و برادرش از آن رو مسخره بود که این دعوت از سوی دو چوپان پشمینه‌پوش انجام شده بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ب، ص۱۰۶).

باورهای باطل سازندهٔ گفتمان: این گفتمان بر باورهایی استوار می‌شود که خود مولد کجروی هستند. مهم‌ترین مؤلفه‌های گفتمان‌ها عبارت‌اند از:

الف) جاوید پنداشتن قدرت و ثروت (فرعون‌گونه)

این امر به فرعونیان منحصر نبوده است، بلکه در سورهٔ همزه برخی گفتمان‌های جاویدپنداری قدرت را اشاره می‌کند و بر صاحبان تفکر جاویدپنداری قدرت لعنت فرستاده شده؛ چراکه با فخرفروشی به محرومین آنان را آزار و اذیت می‌کردند (همزه: ۱ و ۷). همچنین قرآن در سورهٔ کهف آیات ۳۲ـ۳۵ داستان جوانی ثروتمندی را حکایت می‌کند که چنین تفکری داشته است که با آن بر دیگران مباهات می‌کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۲، ص۴۲۸؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج۷، ص۱۷۵). در قرآن از برخی قدرتمندان دیگر نیز یاد شده است که دارای تفکر جاودانه پنداری قدرت و ثروت بوده‌اند و به همین دلیل به دیگران ظلم و اجحاف می‌کردند (قصص: ۳۹). یکی از دلایل جاویدپنداری قدرت و ثروت غریزهٔ حب بقای انسان است. کسانی که منکر سرای آخرت‌اند تلاش دارند این غریزه را در همین دنیا عملی سازند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج۲، ص۴۳). چنین تفکری مطابق روایت «حب الدنیا رأس کل خطئیة»، عامل ترغیب ارتکاب انحرافات است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج۲، ص۱۴۳).

ب) تلازم داشتن قدرت/ثروت با کجروی به‌عنوان «زیرکی» و «سیاست واقعی»

مفهوم اصلی سیاست، آیین کشورداری و ادارهٔ جامعه با تأمین مصالح معنوی و مادی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص۱۷).

حضرت علی﵇ تصریح می‌کنند که بسیاری از زورمندان زمانهٔ ایشان به نام سیاست‌ورزی بر دیگران ظلم می‌کردند و آنان را فریب می‌دادند و عنوان آن را سیاست‌ورزی مترقیانه می‌گذاشتند (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۰۰). علامه مصباح﵀ در تحلیل حکومت معاویه معتقد است که برای فریب افکار عمومی از مفهوم اسلامی خلافت سوءاستفاده کرد. زمینه‌های اجتماعی نیز بر این سوءاستفاده مساعدت کرد. معاویه در واقع به دنبال برپایی حکومتی شبیه کسری و قیصر بود، اما عنوان ظاهری آن را اسلامی انتخاب کرد تا بتواند با فریب افکار عمومی برای آن مشروعیت دست و پا کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲الف، ص۵۵).

ج) تضاد داشتن ایمان و تقوا با پیشرفت مادی

نخبگان در برخی جوامع افکار انحرافی ناسازگاری ایمان با توسعه را نهادینه کرده‌اند. در چنین جوامعی بسیاری از رفتارهای انحرافی تحت عنوان ترقی و توسعه‌یافتگی تحقق می‌یابد (مکارم شیرازی، ج۱۳، ص۱۲۷). اگر این ناسازگاری حل نشود، هرگونه مخالفت با انحرافات نخبگان امکان‌پذیر نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص۴۳۲).

د) احساس بی‌نیازی از خدا و جامعه در سایهٔ تمکن

قرآن یکی از آسیب‌های احتمالی نخبگان را احساس بی‌نیازی و غرور کاذب می‌شمارند. چنانچه قرآن کریم می‌فرماید که نعمت‌های الهی عامل دور شدن از خدا برای برخی افراد است (اسراء: ۸۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص۸۹)؛ همچنین در آیه دیگر می‌فرماید که طغیانگران احساس بی‌نیازی از دیگران دارند. چنین احساسی نیز عامل ارتکاب برخی رفتار انحرافی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ب، ص۷۸؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج۱۶، ص۱۱۴). از نظر قرآن کسانی که سرمست مادیات گردیده‌اند، پیش‌گامان مبارزه با انبیا بوده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷الف، ص۴۵۹).

ذ) انحراف ارزشی

در این گفتمان، «ارزش» منحصر در ثروت و قدرت می‌شود («فقط پولدارها محترم‌اند») و ارزش‌های معنوی و اخلاقی حاشیه‌ای می‌گردند (شعراء: ۱۱۱؛ مریم: ۷۳). تجمل‌گرایی نیز ابزاری برای نمایش برتری و نهادینه‌سازی این انحراف ارزشی است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج۹، ص۴۹۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۵، ص۲۸۲؛ بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج۸، ص۱۴۲)؛ درحالی‌که پیامبران تلاش نموده‌اند جاه، مال، قدرت، فرزند، ثروت و شهرت به‌عنوان ارزش برتر از میان بردارند و به‌جای آن ارزش‌های نظیر تقوا، عمل صالح و ایمان را قرار دهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ب، ص۷۵).

۴ـ۱ـ۱. نظام‌های اجتماعی بیمار

نظام‌های قبیله‌گرا، فئودالی یا بردگی مدرن (که در آن روابط ظالمانهٔ یک‌جانبه حاکم است)، به‌صورت ساختاری، امتیازات و حق کنش انحرافی را برای طبقهٔ حاکم تقویت می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۱، ص۴۹؛ ج۵، ص۴۴۳). یکی از مشکلات دوران امیرالمؤمنین﵇ قبیله‌گرایی است. امروزه غرب‌گرایی و ادعای برتری بر شرق نسخهٔ معاصر قبیله‌گرایی مدرن است. قبیله‌گرایی در همهٔ اشکال عامل تکثیر انحرافات در جامعه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ب، ص۲۸).

۲ـ۱. عوامل روان‌شناختی ـ خرد (آسیب‌شناسی شخصیت توانمند)

قدرت و ثروت، تأثیری مستقیم بر روان و شخصیت دارندهٔ خود می‌گذارند و او را مستعد کجروی می‌سازند (جعفری، ۱۳۷۶، ج۶، ص۱۰۳).

غرور و خودبرتربینی: قرآن سرگذشت ابولهب (مسد: ۲)، قارون (قصص: ۷۸)، فرعون (نازعات: ۲۴) و ابوجهل (رهنما، ۱۳۴۶، ج۱، ص۵۶۱) را نمونه‌ای از این می‌داند که انباشت ثروت و قدرت، سبب می‌شود فرد دارایی خود را نتیجهٔ «کاردانی و علم» خویش دانسته و نسبت به دیگران دچار عجب و غرور شود. این غرور، مانع پذیرش حق و عدالت می‌گردد (شریعتی، ۱۳۶۵، ص۳۹۵). این گروه برای حفظ برتری خیالی هرگونه ظلم و تعدی نسبت به دیگران را مجاز می‌شمارند، حتی تضییع حقوق دیگران حق خود می‌شمارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹الف، ص۱۵۶).

دلبستگی بیمارگونه و حب دنیا: حضرت علی﵇ برای مبارزه با بیماری حب دنیا می‌فرماید: «دنیا به‌اندازهٔ آب بینی بز ارزش ندارد» (حکیمی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۳۶۴)، اما معمولاً انسان‌ها بر اثر دلبستگی به دنیا چنین سخنانی را باور نمی‌کنند (مصباح یزدی، پند جاوید، ج۱، ص۳۱۶). برعکس، حب دنیا به منش غالب مبدل می‌شود و درنتیجه تکنولوژی نیز در خدمت سلطه و برده‌سازی مدرن قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص۱۳). وابستگی شدید به مادیات، انسان را تا جایی پیش می‌برد که برای حفظ و افزایش آن، هر وسیله‌ای ـ از ظلم و فریب تا تبلیغات دروغین ـ را مجاز می‌شمارد (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج۲، ص۳۶۷؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج۱۸، ص۲۷۶ و ۳۵۶؛ کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۹۳۷).

سرمستی و «جنون قدرت»: برخی فیلسوفان نیز هرگونه نیاز به دیگران را با بی‌خردی مساوی دانسته و فداکاری در راه وطن را صرف انرژی برای بی‌خردان قلمداد کرده‌اند، و در واقع خود را برتر از دیگران و بی‌نیاز نسبت به آنها دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴د، ص۱۲۲)، حتی قرآن از گروه‌هایی یاد می‌کند که حقایق را با جان و دل درک کرده بودند، ولی به دلیل حس برتری‌جویی آن را نمی‌پذیرفتند و احساس می‌کردند که پذیرش آن باعث ذلیل شدن آنها خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ه، ج۲، ص۳۱).

در مراحل پیشرفته‌تر از جنون قدرت، توانمند دچار حالتی از سرخوشی و از خودبی‌خودی می‌شود که در متون دینی از آن به «بطر» (سرمستی ناشی از نعمت) تعبیر شده است. در این حالت، فرد مانند «دیوانه‌ای» که تعادل رفتاری ندارد، قوانین اجتماعی و حتی محاسبات عقلایی سود و زیان خویش را نادیده می‌گیرد و دست به اقدامات افراطی و خشونت‌بار می‌زند (ر.ک: مترجمان، ۱۳۷۷، ج۱۵، ص۳۰۸؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج۱۶، ص۷۶؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج۹، ص۷۸).

جمع‌بندی

مهم‌ترین نکات آنچه بیان شد در ذیل مرور می‌گردد، تا زمینهٔ استخراج مدل تحلیلی و تلفیقی از مباحث فوق فراهم گردد.

۱. ثروت و قدرت ذاتاً یک نعمت الهی است، حتی ویژگی‌های نظیر منفعت‌طلبی ذاتاً امری ارزشمند است که

انسان‌ها به آن نیاز دارند، حتی اموری نظیر خداپرستی بدون این ویژگی‌ها شکل نمی‌گیرد. پس از نظر علامه مصباح‌ﷺ ذات ثروت و قدرت بد نیست و خصوصیاتی که انسان را طالب و راغب آن می‌سازد نیز، ذاتاً امور منفی به شمار نمی‌رود.

۲. درعین‌حال مهم‌ترین مخالفان ارزش‌های الهی و مهم‌ترین موانع در برابر پیامبران الهی همین قدرتمندان و ثروتمندان بوده‌اند، و امروزه نیز نظام‌های مادی‌گرا ریشهٔ اصلی تولید، ترغیب و تکثیر انحرافات در جوامع بشری هستند. پس اموری ذاتاً خوب در عمل قابل سوءاستفاده و مبنای شکل‌گیری نظام سلطه در میان بشریت در طول تاریخ بوده است و امروزه نیز کم و بیش همان الگو ساری و جاری می‌باشد.

۳. باوجود اینکه قدرت و ثروت در شکل اولیه به سیاست و اقتصاد مربوط می‌شود، اما آثار آن در همهٔ بخش‌های جامعه از جمله فرهنگ، سیاست، اقتصاد و اجتماعی و حتی در بخش‌های خرد جامعه، مثل روحیات و شخصیت اعضای جامعه وجود دارد.

۴. بین قدرت و ثروت با بخش‌های دیگر جامعه تأثیر و تأثر متقابل برقرار است؛ مثلاً تشدید روحیهٔ منفعت‌طلبی، لذت‌طلبی مفرط و امثال آن باعث می‌شود که قدرتمندان و ثروتمندان نتوانند از نعمت‌های الهی به خیر و سعادت جامعه استفاده کنند و حتی وادار شوند که بر علیه ارزش‌های متعالی عمل کنند.

قدرت و ثروت نیز می‌توانند برخی ویژگی‌های روانی افراد را تحت تأثیر قرار دهد؛ مثلاً روحیهٔ بی‌نیازی از دیگران را در آنان پرورش دهند، حتی می‌تواند روحیهٔ سرمستی را در انسان ایجاد کند که درنتیجه تصور کند نه‌تنها به اعضای جامعه، بلکه به خداوند نیز نیازی ندارند، حتی ممکن است احساسات غلط نظیر شرافت ذاتی و برتری نسبت به همهٔ موجودات عالم را در قدرتمندان و ثروتمندان ایجاد کند.

۵. تصورات قدرتمندان و ثروتمندان در حد تصور باقی نمی‌ماند و در بسیاری مواقع می‌تواند با استفاده از نفوذ، شهرت، تطمیع و تحریف، تأثیرات ویژه بر دیگر بخش‌های جامعه داشته باشد؛ هرچند که این قشر با استفاده از ثروت و قدرت می‌توانند تأثیرات مثبت و ویژه نیز در جامعه داشته باشند.

۶. نظارت اجتماعی و اعمال کنترل اجتماعی بر آنان نیز دشوارتر از دیگران است و با میکانیزم‌های عادی و معمولی نظارت‌پذیر نخواهند بود. قرآن در قالب تجربیات حضرت موسی‌ﷺ چنین نکته‌ای را تشریح می‌کند: اولاً حضرت موسی‌ﷺ موظف می‌شود که در مرحلهٔ اول با فرعون گفت‌وگو کند، اما حضرت موسی‌ﷺ نیز از خداوند درخواست می‌کند که این گفت‌وگو نیازمند شخص گفت‌وگوکنندهٔ توانمند است و با زبان ساده و روزمره قابل تحقق نیست. خداوند نیز می‌پذیرد یک مذاکره‌کنندهٔ توانمند را همراه موسی‌ﷺ گرداند، اما قرآن نشان می‌دهد که به دلیل جذابیت قدرت و ثروت برای فرعون، حضرت موسی‌ﷺ باوجود این آمادگی‌ها موفق به قانع کردن او نمی‌شود و در نهایت نیز قوهٔ قهریهٔ الهی او را از میان برمی‌دارد. سرگذشت حضرت یوسف‌ﷺ نیز نشان می‌دهد که زجرهای زیادی می‌کشد تا بتواند دستگاه حاکمیت را تحت تأثیر قرار دهد و آن را به کنترل درآورد. ایشان اعتراف می‌کند که در برخی مراحل تنها امدادهای الهی توانسته است او را نجات دهد.

۷. در نظریهٔ علامه مصباح﵀ میان سطح خرد و کلان در تبیین انحرافات نخبگان دادوستد و دیالیکتیک برقرار است. نخبگان تنها زمانی دچار انحراف می‌شوند که دارای روحیهٔ طغیان، سرکشی، لذت‌طلبی مفرط، راحت‌طلبی افراطی و... باشند. همچنین زمانی منشأ کارهای خیر خواهند بود که دارای روحیهٔ فداکاری، ایمان و... باشند.

۸. پیامدهای منفی قدرت و ثروت در صورت فقدان فرهنگ‌سازی و تربیت اجتماعی امر طبیعی و معمولی است و به خوب و بد بودن صاحبان آن ارتباط ندارد. در همه‌جا چنین پیامدهایی می‌تواند داشته باشد، مگر اینکه توسط ایمان، فرهنگ و تربیت کنترل شود.

مدل تحلیلی تلفیقی

از یافته‌های فوق، مدل ذیل برای تحلیل رابطهٔ قدرت و ثروت با کجروی استخراج می‌شود:

عوامل کلان (ساختاری) انحرافات نخبگان
⇩
اقتصادی: رباخواری، انحصار، رقابت مطلق
سیاسی: کشمکش قدرت، قانون ابزاری
فرهنگی: گفتمان مسلط، ارزش‌های انحرافی
اجتماعی: نظام‌های قبیله‌ای/سرمایه‌ای
(تأثیرگذاری و شکل‌دهی) ▼
شخصیت توانمند (صاحب قدرت/ثروت)
ـ غرور و خودبرتربینی
ـ دلبستگی بیمارگونه به دنیا
ـ سرمستی و جنون قدرت
ـ احساس بی‌نیازی
(بروز در قالب) ▼
مصادیق کجروی نخبگان
ـ کجروی‌های اقتصادی: ربا، انحصار، فساد مالی، استثمار
ـ کجروی‌های سیاسی: مبارزه با جرم‌سازی برای پیامبران و مصلحان، برای محرومان، نقض بیعت و ایجاد تفرقه
ـ کجروی‌های فرهنگی: تحریف حقایق، اشاعهٔ فحشا، ترویج تجمل‌گرایی
(بازتولید و تشدید ساختارها) ▼
تقویت ساختارهای ناعادلانهٔ کلان و ایجاد «جامعهٔ توده‌ای» منفعل

این مدل نشان می‌دهد که کجروی نخبگان یک پدیدهٔ خطی ساده نیست، بلکه یک چرخهٔ معیوب است. ساختارهای ناعادلانهٔ کلان، شخصیت‌های مستعد انحراف می‌پرورانند. این شخصیت‌ها با ارتکاب کجروی‌های خاص (عمدتاً اقتصادی ـ سیاسی)، همان ساختارها را تقویت و بازتولید می‌کنند. همچنین نتایج این کجروی‌ها (نابرابری، محرومیت نسبی، ازخودبیگانگی) به‌عنوان عوامل میانی، به گسترش کجروی در سطوح دیگر جامعه نیز دامن می‌زنند.

نوآوری‌های نظریهٔ علامه مصباح﵀ در تبیین انحرافات نخبگان

نظریه‌های انتقادی چنین وانمود می‌کنند که سازمان‌ها و نهادهای مرتبط با قدرت و ثروت به اشکال مختلف از فرهنگ در هنگام ارتکاب انحرافات سوءاستفاده می‌کنند. علامه مصباح﵀ این پیوند را به شکل بنیادی‌تر تصویر می‌کند. ایشان درعین‌حال که فعالیت‌های نهادهای قدرت و ثروت، یعنی مستکبران و مترفان در سوءاستفاده از فرهنگ را می‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۷الف، ص۴۷۰)، اما منکر ایجاد نیازهای کاذب (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف ج۲، ص۱۷۴)، برچسب‌زنی (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ب، ج۲، ص۲۲۸)، تحریف (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ص۱۴۳) و امثال این عوامل نیست. نوآوری ایشان این است که فرهنگ نیز می‌تواند بر قدرت و ثروت اثر بنیادین داشته باشد. پس گزارهٔ اصلی نظریهٔ علامه مصباح﵀ اصالت دادن به عوامل فرهنگی است.

درحقیقت عوامل اقتصادی و سیاسی در ذات خود با عوامل فرهنگی مرتبط است. تفکیک عوامل به فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بیشتر در سطح تحلیل است. در سطح واقعیت همان‌گونه که عوامل فرهنگی از قدرت و ثروت اثر می‌پذیرد، درعین‌حال به اشکال مختلف بر آن اثر نیز می‌گذارد و زمینه‌ساز تولید، تعریف و تکثیر انحرافات قدرتمندان و ثروتمندان می‌شود. مهم‌ترین آثار عوامل فرهنگی بر انحرافات نخبگان در اشکال ذیل ظاهر می‌شود:

۱. مولد کجروی قدرتمندان و ثروتمندان: عوامل فرهنگی مولد کجروی قدرتمندان است. اصل این مطلب در نظریهٔ انتقادی و نظریهٔ علامه مصباح﵀ ذکر شده است، اما نوآوری علامه مصباح﵀ در توجه عمیق به نقش شخصیت سلطه‌گر و سلطه‌پذیر در جامعه می‌باشد. لایه‌های بنیادین شخصیت‌ها و نظام‌های سلطه‌گر و کنشگران سلطه‌پذیر از مؤلفه‌های فرهنگی نظیر گرایش‌ها، ارزش‌ها، کنش‌های جمعی و امثال آن تشکیل می‌شود. به‌عنوان‌مثال، اگر میل به قدرت و ثروت مادی و وابستگی قومی، حزبی و منطقه‌ای به گرایش‌ها و ارزش‌های برتر حاکمان و ثروتمندان جامعه تبدیل شود، نظام‌های مادی مستحکم و خودکامه و لاابالی در جامعه شکل خواهد گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۸۲الف، ص۱۱۴) و لاجرم انحرافات نخبگان نیز گسترش خواهد یافت.

به‌عنوان نمونه یکی از عوامل فرهنگی، رسانه‌هاست. طبق نظریهٔ انتقادی، رسانه‌ها در تولید انحرافات نقش دارند. این مطلب از نظر علامه مصباح﵀ نیز صحیح است، اما باید با تحلیل جنبه‌های شخصیتی سلطه‌گران زوایای دیگر نقش رسانه‌ها نیز ذکر شود. باید رسانه‌ها را در پیوند با ارزش‌ها، رویکردها و چشم‌اندازهای کنشگران رسانه‌ای مورد بررسی قرار داد تا صرفاً نگاه‌های منفی از رسانه به‌عنوان عامل فرهنگی را گسترش ندهیم. متناسب با شخصیت

استفاده‌کنندگان ممکن است رسانه‌ها در ریشه‌کن کردن انحرافات نقش داشته باشند. به‌عنوان‌مثال، همان‌طور که رسانه‌ها نیاز کاذب تولید می‌کنند، می‌توانند نیازهای حقیقی را نیز نهادینه و کاذب بودن برخی نیازها را معرفی کنند.

۲. فرهنگ کنترل‌کنندهٔ کجروی قدرتمندان و ثروتمندان: نظریات مکتب انتقادی بیشتر جنبهٔ توصیفی و منفی دارند و کنترل انحرافات نخبگان را غیرممکن جلوه می‌دهند، اما علامه مصباح﵀ چنین چیزی را نمی‌پذیرد و فرایند کنترل انحرافات نخبگان را ممکن و قابل تحقق می‌داند.

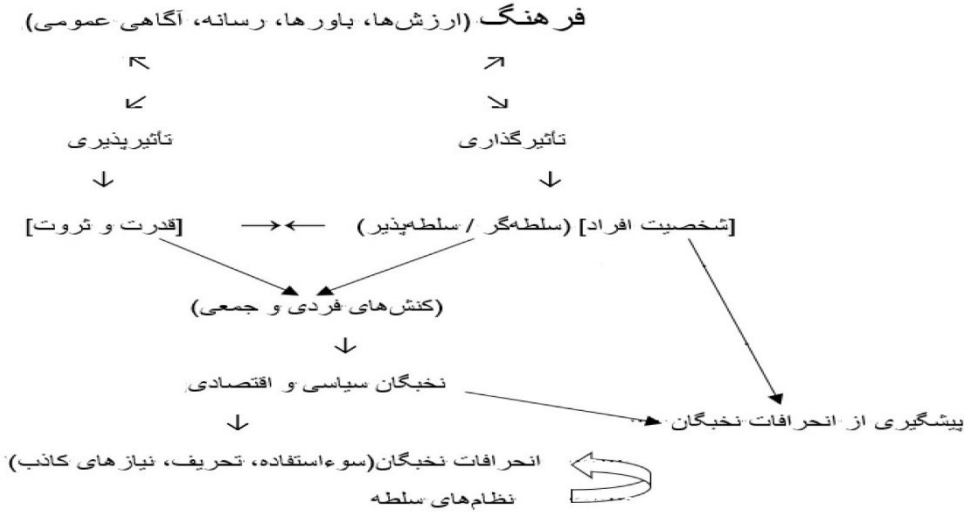
اگر میل و مطلوبیت‌های نهادینه‌شدهٔ قدرتمندان و ثروتمندان غالباً معنوی و انسانی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲الف، ص۱۰۸ـ۱۱۰)، انسان‌ها برای دفاع از ارزش‌های عدالت‌طلبانه از هرگونه وابستگی مادی (۱۳۸۲الف، ص۱۱۳) و از کل حیات دنیا با عشق چشم‌پوشی خواهند کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲الف، ص۱۲۰). در چنین شرایطی با قدرت فرهنگی اصیل می‌توان کج کارکردهای عظیم‌ترین سیستم‌های مادی قدرتمندان و ثروتمندان را نه‌تنها کنترل کرد، بلکه از شکل‌گیری انحرافات قدرتمندان و ثروتمندان پیشگیری کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲الف، ص۱۱۵).

پس از نظر علامه مصباح﵀ نه‌تنها انحرافات نخبگان قابل کنترل است، بلکه قابل پیشگیری است و با فرهنگ‌سازی و جامعه‌پذیری می‌توان زمینهٔ شکل‌گیری انحرافات نخبگان را از بین برد.

۳. فرهنگ تکثیرکنندهٔ کجروی قدرتمندان و ثروتمندان: تأثیرات اشاعه‌دهندهٔ انحرافات ابزارهای نظام سلطه نیز به بستر فرهنگی بستگی دارد. به‌عنوان‌مثال، تأثیرات سوء تبلیغات رسانه‌های سلطه‌گر بر بستر فقدان آگاهی جمعی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ص۱۰۵؛ ۱۳۹۸، ص۲۱۰) و تأثیرات سوء تهدیدها و تطمیع‌های نظام‌های سلطه‌گر بر بنیاد ضعف ایمان شکل می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲الف، ص۱۱۸). در واقع، دو عامل خرد و کلان فرهنگی بر ابزارهای اشاعه‌دهندهٔ انحرافات نخبگان تأثیر مستقیم دارد.

پس راه‌حل‌های فرهنگی برای تکثیر انحرافات توسط قدرتمندان وجود دارد که عبارت‌اند از: تقویت فرهنگ، آگاهی عمومی و ایمان اعضای جامعه. نمونهٔ عینی ادعای فوق جریان قیام امام حسین﵇ در کربلاست. بنی‌امیه نمونهٔ عینی نظام سلطه در جوامع اسلامی بوده است. آنان بر کلیهٔ رسانه‌ها و ابزارهای فرهنگی، سیاسی و اقتصادی دورهٔ خویش تسلط داشتند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲الف، ص۱۰۶). امام حسین﵇ با نهادینه‌سازی فرهنگ دینی و سازماندهی عده‌ای محدود از نخبگان دینی (البته امام حسین﵇ برای شکل‌گیری این جریان نخبگانی سال‌ها زحمت کشیده بود). نظام سلطهٔ عظیم بنی‌امیه و ابزارهای فرهنگی و تبلیغاتی آن را به جامعه معرفی کرد و در نهایت سلطه‌جویی اقتصادی و سیاسی بنی‌امیه را کاملاً تضعیف کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲الف، ص۱۰۷). پس اینکه ابزارهای فرهنگی را صرفاً در خدمت اشاعهٔ انحرافات نخبگان بشماریم و بر مواردی نظیر ایجاد نیازهای کاذب بیش از حد تأکید کنیم، صحیح نیست، بلکه با تلاش‌های فرهنگی مؤثر می‌توان با انحرافات نخبگان نیز مقابله کرد.

به‌طور خلاصه نوآوری علامه مصباح﵀ در این است که اولاً پیوند فرهنگ با قدرت و ثروت را به‌صورت دو جانبه تصویر می‌کند و فرهنگ را ابزار صرف قدرتمندان و ثروتمندان نمی‌داند، بلکه برای فرهنگ بر قدرت و ثروت نیز تأثیرات مهمی قائل است؛ یعنی اولاً سلطهٔ فرهنگی را زمینه‌ساز سلطهٔ اقتصادی و سیاسی می‌داند؛ درحالی‌که برچیدن سلطهٔ فرهنگی زمینهٔ سلطهٔ اقتصادی و سیاسی را نیز تا حد زیادی از بین می‌برد؛ ثانیاً پیوند سطوح خرد و کلان را نادیده نمی‌گیرد و برای حل مشکلات نخبگان در سطح کلان از سطح خرد و شخصیت افراد نیز کمک می‌گیرد؛ هرچند عوامل کلان نظیر فرهنگ عمومی و جمعی را نیز مورد بحث قرار می‌دهد؛ ثالثاً به‌جای کنترل انحرافات قدرتمندان و ثروتمندان بر پیشگیری تأکید دارد؛ رابعاً تلاش دارد نظریهٔ صرفاً منفی و توصیفی محض ارائه نکند؛ در نهایت، تلاش می‌کند برای تبیین‌های علمی بنیادهای انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فراهم کند تا از نسبی‌گرایی نجات یابد. خلاصهٔ مباحث علامه مصباح﵀ در قالب نمودار ذیل ترسیم شده است:



بحث و نتیجه‌گیری

این مقاله نشان داد که رابطهٔ قدرت و ثروت با کجروی، رابطه‌ای تک‌سویه و تصادفی نیست، بلکه یک ارتباط ذاتاً ساختاری و روان‌شناختی است. کجروی نخبگان، هم از امکانات بیشتری برای ارتکاب برخوردار است (کنترل قانون، رسانه، سرمایه)، هم از انگیزه‌های قوی‌تری نشئت می‌گیرد (حفظ و گسترش امتیازات، غرور، زیاده‌خواهی) و هم پیامدهای مخرب‌تری برای کل جامعه دارد (تخریب بنیان‌های عدالت، ایجاد شکاف طبقاتی، بی‌اعتمادی به نهادها).

نظریه‌های جامعه‌شناختی تضاد و انتقادی، در شناسایی مکانیسم‌های عینی این رابطه (از جمله نقش گفتمان، کنترل قانون و اقتصاد سیاسی)، ابزارهای تحلیلی ارزشمندی ارائه می‌دهند. بااین‌حال، چشم‌انداز اسلامی با ارائهٔ یک

چارچوب هنجاری ثابت (مبتنی‌بر توحید، عدالت و تقوا) و تحلیل عمیق از آسیب‌شناسی روانی ناشی از ثروت و قدرت (غرور، بطر، طغیان)، دو گام فراتر می‌نهد: اولاً با خروج از نسبی‌گرایی، معیاری برای تشخیص «کجروی واقعی» از «برچسب‌زنی سیاسی» فراهم می‌آورد؛ ثانیاً با تأکید بر عاملیت اخلاقی فرد توانمند، از جبرگرایی اقتصادی محض فاصله می‌گیرد و نشان می‌دهد که چگونه ایمان و تقوا می‌توانند حتی در اوج قدرت و ثروت، مانع انحراف گردند.

یافته‌های این پژوهش چند پیامد مهم برای سیاست‌گذاری اجتماعی و جرم‌شناسی دارد:

۱. جابه‌جایی کانون کنترل اجتماعی: باید تمرکز مبارزه با کجروی، به‌صورت جدی‌تری به سمت انحرافات نخبگان و جرائم یقه‌سفیدان و حکومتی معطوف شود.

۲. اصلاح ساختارهای اقتصادی: مقابله با مکانیزم‌های ساختاری تولیدکنندهٔ کجروی (مانند نظام‌های ربوی، انحصارات، فساد سیستمی) در اولویت قرار گیرد و نگاه اقتصادی در مبارزه با کجروی به‌عنوان اصل اساسی پذیرفته شود.

۳. شفافیت و نظارت مردمی: تقویت نهادهای نظارتی مستقل و شفافیت در عملکرد صاحبان قدرت و ثروت، به‌عنوان یک راهکار عملی ضروری است. نظارت عمومی در کنار نظارت‌های رسمی به‌عنوان یک اصل اساسی مورد توجه قرار گیرد، اما نظارت‌های پیچیده و ویژهٔ قدرتمندان و ثروتمندان نیز نیاز است؛ هرچند گفت‌وگو و مشورت با آنان نیز باید بیشتر باشد تا کنترل آنها برای جامعه امکان‌پذیر باشد.

۴. فرهنگ‌سازی دینی: ترویج ارزش‌های اسلامی مانند قناعت، ایثار، مسئولیت‌پذیری ثروتمندان و زهد در قدرت، به‌عنوان پادزهر فرهنگی در برابر گفتمان مسلط مادی‌گرایانه و اصالت قائل شدن برای گفتمان‌های غیرمادگرایانه به‌عنوان اصل اساسی.

در نهایت، این مقاله بر ضرورت تدوین نظریهٔ اجتماعی اسلامی دربارهٔ کجروی تأکید می‌ورزد که با حفظ اصالت مفاهیم دینی و استفادهٔ انتقادی از دستاوردهای علوم اجتماعی، بتواند الگوهای دینی برای تحلیل و کنترل انحرافات ـ به‌ویژه انحرافات نخبگان ـ ارائه دهد.

منابع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه.

استریناتی، دومینک (۱۳۸۸). *نظریه‌های فرهنگ عامه*. ترجمهٔ ثریا پاک‌نظر. تهران: گام نو.

اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. بیروت: دار الفکر.

باتومور، تامس برتون و روبل، ماکزیملین (۱۳۹۲). *گزیدهٔ نوشته‌های کارل مارکس در جامعه‌شناسی و فلسفهٔ اجتماعی*. ترجمهٔ پرویز بابائی. تهران: نگاه.

بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین (۱۳۶۱). *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*. تهران: نهضت زنان مسلمان.

جعفری، محمدتقی (۱۳۷۶). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰). *الحیاة*. ترجمهٔ احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). *إرشاد القلوب إلی الصواب*. قم: شریف رضی.

رهنما، زین‌العابدین (۱۳۴۶). *ترجمه و تفسیر رهنما*. تهران: کیهان.

سلیمی، علی و داوری، محمد (۱۳۸۵). *جامعه‌شناسی کجروی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

شریعتی، محمدتقی (۱۳۶۵). *تفسیر نوین*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

طالقانی، محمود (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

فصیحی، امان‌الله (۱۴۰۵). تبیین نسبت مبانی انسان‌شناختی با الگوی پیشرفت فرهنگ‌محور و اقتضائات دانشی آن از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی. *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۱۷(۳)، ۴۹ـ۷۲.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ق). *الأصفی فی تفسیر القرآن*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

قرائتی، محسن (۱۳۸۳). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

کمره‌ای، محمدباقر (بی‌تا). *گنجینهٔ معارف شیعه (ترجمهٔ کنز الفوائد و التعجب)*. تهران: چاپخانهٔ فردوسی.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴). *مبانی جامعه‌شناسی*. ترجمهٔ منوچهر صبوری. تهران: نشر نی.

مترجمان (۱۳۷۷). *تفسیر هدایت*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

محقق، محمدباقر (۱۳۶۱). *نمونه بینات در شأن نزول آیات*. تهران: اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). *تهاجم فرهنگی*. تحقیق و نگارش: عبدالجواد ابراهیمی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲الف). *آذرخشی دیگر از آسمان کربلا*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲ب). *نظریهٔ سیاسی اسلام*. تحقیق و نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹الف). *دربارهٔ پژوهش*. تدوین و نگارش: جواد عابدینی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ب). *عبرت‌های خرداد*. تنظیم و گردآوری: سیدحسین شفیعی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ج). *آفتاب مطهر*. نگارش: غلام رضا گلی زواره. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *انسان‌سازی در قرآن*. تنظیم و نگارش: محمود فتحعلی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ب). *در پرتو ولایت*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ج). *پند جاوید*. نگارش: علی زینتی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴د). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ه). *قرآن شناسی*. تحقیق و نگارش: غلامعلی عزیزی‌کیا. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *نظریهٔ حقوقی اسلام*. تحقیق و نگارش: محمدمهدی کریمی‌نیا. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷الف). *راه و راهنماشناسی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷ب). *زنهار از تکبر*. تدوین و نگارش: محسن سبزواری. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن*. تدوین و نگارش: قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه‌آثار*. تهران: صدرا.
مظلوم خراسانی، محمد (۱۳۸۵). *بررسی مسائل اجتماعی ایران*. مشهد: دانشگاه فردوسی.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۳). *برگزیدهٔ تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
موسی‌پور، مرتضی (۱۳۸۴). *به پیشواز خورشید غرب: گزارش سفر حضرت آیت‌الله مصباح یزدی به اسپانیا و امریکای لاتین*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
میلز، سی‌رایت (۱۳۸۸). *نخبگان قدرت*. ترجمهٔ بنیاد فرهنگی پژوهشی غرب‌شناسی. تهران: فرهنگ مکتوب.
نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸ق). *تفسیر آسان*. تهران: اسلامیه.
وایت، راب و هینز، فیونا (۱۳۸۳). *جرم و جرم‌شناسی*. ترجمهٔ علی سلیمی. قم: پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.
ولد، جرج، برنارد، توماس و اسپینس، جفری (۱۳۸۰). *جرم‌شناسی نظری*. ترجمهٔ علی شجاعی. تهران: سمت.

Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii _____ **2026, Vol. 17, No. 4, 131-146**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5002957

dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.7.9

The Whatness of Gender Justice: A Comparative Inquiry into Islamic and Western Thought*

Mahdi Shajarian / Assistant Professor, Department of Social Justice Studies, Research Institute for Social and Civilizational Studies, Islamic Sciences and Culture Academy

m.shajarian@isca.ac.ir

Received: 2025/11/24 - **Accepted:** 2026/04/13

Abstract

The issue of gender justice, as the focal point of confrontation between Islamic thought and feminist paradigms, has been subject to conceptual ambiguities and governance challenges. Aiming to elucidate the nature of gender justice and propose a model distinct from gender equality, this study addresses the following inquiry: Given the foundational differences between Islam and the West, how can an efficient model for the realization of gender justice be delineated? Employing a descriptive-analytical methodology alongside the "layered analysis" model, this study scrutinizes the foundational principles, core concepts, and strategic frameworks. The findings indicate that the primary opposition lies in the transition from Western "theology of descent" and "individualism" to Islamic "wise lordship" and "family-centeredness". While Western strategies insist on "mechanical parity" and "equality of outcomes"—which lead to the weakening of the family institution—the Islamic model, relying on six macro-strategies including recourse to contemporary ijtihād, "structuring justice," and "perception management," defines justice around the axes of "entitlement" and "family expediency". Furthermore, the study emphasizes that optimal governance necessitates bridging the gap between "actual justice" and "perceived justice" through explanatory and persuasive annexes.

Keywords: Gender justice, gender equality, family-centeredne, feminism, perceived justice.

* This paper was presented at "the International Conference on Islamic Humanities" commemorating 'Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi.

معرفت فرهنگی اجتماعی ——— سال هفدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸، پاییز ۱۴۰۵، ص ۱۳۱ ـ ۱۴۶

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5002957

dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.7.9

نوع مقاله: پژوهشی

چیستی عدالت جنسیتی؛ نگاهی تطبیقی به اندیشهٔ اسلامی و غربی*

مهدی شجریان / استادیار گروه مطالعات عدالت اجتماعی پژوهشکدهٔ مطالعات اجتماعی و تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
m.shajarian@isca.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۳ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۱/۲۴

چکیده

مسئلهٔ عدالت جنسیتی به‌عنوان نقطهٔ کانونی تقابل میان اندیشهٔ اسلامی و پارادایم‌های فمینیستی، دستخوش ابهامات مفهومی و چالش‌های حکمرانی شده است. پژوهش حاضر با هدف تبیین ماهیت عدالت جنسیتی و ارائهٔ مدلی متمایز از برابری جنسیتی، به این پرسش پاسخ می‌دهد که «با توجه به تفاوت‌های مبنایی اسلام و غرب، چگونه می‌توان الگویی کارآمد برای تحقق عدالت جنسیتی ترسیم کرد؟». این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و بهره‌گیری از مدل «تحلیل لایه‌ای»، به واکاوی مبانی، مفاهیم و راهبردها پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تقابل اصلی در گذار از «الهیات تنزل» و «فردگرایی» غربی به «ربوبیت حکیمانه» و «خانواده‌محوری» اسلامی نهفته است. درحالی‌که راهبردهای غربی بر «تساوی مکانیکی» و «برابری در نتایج» اصرار دارند که منجر به تضعیف نهاد خانواده می‌شود، الگوی اسلامی با اتکا به شش راهبرد کلان از جمله «استمداد از اجتهاد روزآمد»، «ساختارمندسازی عدالت» و «مدیریت ادراک»، عدالت را بر مدار «استحقاق» و «مصلحت خانواده» تعریف می‌کند. همچنین پژوهش تأکید دارد که حکمرانی مطلوب نیازمند ترمیم شکاف میان «عدالت واقعی» و «عدالت ادراکی» از طریق پیوست‌های تبیینی و اقناعی است.

کلیدواژه‌ها: عدالت جنسیتی، برابری جنسیتی، خانواده‌محوری، فمینیسم، عدالت ادراکی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

مسئلهٔ عدالت در روابط میان دو جنس، امروزه از سطح یک دغدغهٔ نظری فراتر رفته و به نقطهٔ نزاعی کانونی در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و فرهنگی بدل شده است. در سپهر اندیشهٔ جهانی و اسناد بین‌المللی، پارادایم غالب در مواجهه با مسائل زنان، بر محوریت مفهوم «برابری جنسیتی» شکل گرفته است؛ به‌گونه‌ای‌که «عدالت جنسیتی» غالباً به‌عنوان ابزار، مقدمه و یا مترادفی برای رسیدن به برابری تفسیر می‌شود (United Nations Population Fund, 2005; De Wit & other, 2016, p. 5; Mukhopadhyay & Navsharan, 2007, p. 14). دال مرکزی در تفسیر این مفهوم، «برابری» است (Alhaji Ali & Buratai, n.d, p. 57)، و نهادهایی نظیر برنامهٔ توسعهٔ ملل متحد و اتحادیهٔ اروپا، عدالت جنسیتی را به معنای پایان دادن به هرگونه نابرابری در قانون و عمل (SARL, 2019, p. 4; Gender Justice, 2019) و تضمین فرصت‌های کاملاً یکسان برای زنان و مردان می‌دانند (Clavero & Galligan, 2021, p. 1118-1119). در این رویکرد، حتی مفاهیمی چون «انصاف» نیز به خدمت گرفته می‌شوند تا در نهایت، برابری در نتایج و توزیع یکسان خیرات اجتماعی را تضمین کنند (Shree Singh, 2020, p. 2-4).

اما در سوی دیگر، نظام جمهوری اسلامی ایران که حکمرانی خود را بر پایهٔ فقه و موازین اسلامی استوار کرده است (قانون اساسی، اصول ۲ و ۴)، با چالشی جدی در پذیرش این قرائت مواجه است. از منظر اندیشهٔ اسلامی، عدالت لزوماً با برابری ملازمه ندارد و مبتنی‌بر «استحقاق» و «قرار گرفتن هر چیز در جای خود» تعریف می‌شود (شریف رضی، ۱۳۷۲، ص۵۵۳). این تفاوت بنیادین موجب شده است که اصطلاح «عدالت جنسیتی» در نظام برنامه‌ریزی کشور دچار نوسان و ابهام باشد؛ چنان‌که گاه در اسناد بالادستی (مانند برنامهٔ ششم توسعه) وارد شده و گاه به دلیل فقدان تعریف روشن و نگرانی از انطباق با مفاهیم غربی، از متون قانونی (مانند برنامهٔ هفتم) حذف گردیده است (خزعلی، ایسنا، ۱۴۰۲/۰۴/۲۷).

مسئلهٔ اصلی این پژوهش، گذار از این ابهام مفهومی و پاسخ به این پرسش است که: «با توجه به تقابل پارادایمیک میان اندیشهٔ اسلامی و غربی، ماهیت عدالت جنسیتی چیست و چگونه می‌توان مدلی متمایز از برابری جنسیتی برای آن ترسیم کرد؟»

اهمیت این واکاوی از دو جنبهٔ نظری و عملی قابل ردگیری است. در جنبهٔ نظری، قرب مفهومی میان عدالت و برابری، موجب شده است که حتی برخی پژوهشگران داخلی نیز عدالت جنسیتی را به معنای برابری جنسیتی (زیبایی، ۱۳۹۴، ص۱۸) و یا تساوی حقوقی (کدیور، ۱۳۹۰، ص۱۷) تفسیر کنند. این در حالی است که بدون شفاف‌سازی مرزهای «جنسیت» (از حیث ثبات یا سیالیت) و «عدالت» (از حیث مساوات یا استحقاق)، امکان نظریه‌پردازی بومی

سلب می‌شود. در ادبیات فمینیستی، جنسیت (Gender) به‌عنوان برساختی اجتماعی در برابر جنس (Sex) قرار می‌گیرد و سیالیت آن تا مرز انکار دوگانهٔ زن و مرد پیش می‌رود (Burr, 2002, p. 11)؛ حال آنکه در اندیشهٔ اسلامی، تمایزات تکوینی و فطری، مبنای تشریع قرار می‌گیرند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶، ص۱۹۸ـ۲۰۰).

در جنبهٔ عملی و حکمرانی، فقدان یک نظریهٔ منسجم موجب شکل‌گیری نوعی اختلال قانونی شده است. از یک‌سو، قوانین مدنی و جزایی بر تفاوت‌های حقوقی (مانند ارث و دیه) تأکید دارند؛ و از سوی دیگر، فشارهای بین‌المللی و تغییرات فرهنگی، مطالبهٔ برابری را دامن می‌زنند. این وضعیت، «ادراک عدالت جنسیتی» را در میان شهروندان مخدوش کرده و سرمایهٔ اجتماعی نظام دینی را تهدید می‌کند. بنابراین ضرورت دارد با تدوین یک مدل تحلیلی لایه‌ای، از سطح منازعات سیاسی عبور کرده و راهبردهای تحقق عدالت جنسیتی را بر پایهٔ مبانی اسلامی و با نیم‌نگاهی به مقتضیات روزآمد، استخراج نمود.

این پژوهش با هدف دستیابی به یک چارچوب نظری منسجم برای عدالت جنسیتی، اهداف فرعی را دنبال می‌کند: ۱. تبیین لایه‌های زیرین (هستی‌شناختی و انسان‌شناختی) که موجب تمایز قرائت اسلامی از قرائت‌های غربی فمینیستی و لیبرال می‌شود؛ ۲. نقد و بررسی راهبردهای برابری جنسیتی در اسناد بین‌المللی و سنجش میزان سازگاری آنها با موازین اسلامی؛ ۳. ارائهٔ تعریف مختار از عدالت جنسیتی که ضمن پرهیز از چالش‌های برابری مطلق، به ورطهٔ تحجر و نادیده گرفتن مقتضیات زمان نیز نیفتد.

روش این پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی با رویکرد انتقادی است. در گردآوری داده‌ها از روش کتابخانه‌ای و اسنادی استفاده شده است (دلاور، ۱۳۸۹، ص۳۱۰). برای تحلیل داده‌ها، از «مدل تحلیل لایه‌ای» بهره گرفته می‌شود؛ بدین معنا که ابتدا مفاهیم و گزاره‌های موجود در متون غربی و اسلامی (شامل اسناد سازمان ملل، متون فمینیستی و منابع فقهی و کلامی) استخراج شده و سپس در سه لایهٔ «مبانی»، «مفاهیم» و «راهبردها» مورد مقایسه و نقد قرار می‌گیرند. در نقد دیدگاه‌ها، از روش تحلیل منطقی و ارجاع به مبانی فلسفی (حکمت متعالیه) و اصول فقهی بهره گرفته شده است. داده‌های متنی پژوهش از اسناد بالادستی بین‌المللی، کتب فمینیستی و متون دینی و تفسیری تأمین شده است.

مقالهٔ حاضر برای پاسخ به مسئلهٔ اصلی، از ساختاری لایه‌بندی‌شده پیروی می‌کند. پس از مقدمه، در لایهٔ نخست، به ریشه‌های پارادایمیک اختلاف در سطح مبانی هستی‌شناختی پرداخته می‌شود؛ در لایهٔ دوم، نزاع در مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی «جنسیت» و «عدالت» واکاوی می‌شود تا نشان داده شود که چرا در پارادایم غربی، عدالت به‌مثابهٔ برابری و در پارادایم اسلامی به‌مثابهٔ استحقاق فهم می‌شود؛ در لایهٔ سوم، با عبور از مباحث انتزاعی، راهبردهای عینی دو دیدگاه (از جمله تبعیض مثبت، برابری در نتایج و به رسمیت شناختن اقلیت‌های جنسی در غرب و شایسته‌سالاری، خانواده‌محوری و اجتهاد روزآمد در اسلام) مورد مطالعه تطبیقی قرار می‌گیرند.

۱. تقابل پارادایمیک در مبانی هستی‌شناختی

تحلیل عمیق مفهوم عدالت جنسیتی، بدون واکاوی لایه‌های زیرین و مبنایی آن، ابتر خواهد ماند. تفاوت در روساخت‌ها (راهبردها و قوانین)، میوهٔ تفاوت در ژرف‌ساخت‌ها (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی) است. عدالت جنسیتی در قرائت غربی و اسلامی، بر دو بستر پارادایمیک کاملاً متمایز روییده است که تقابل آنها را می‌توان در محورهای چهارگانه ذیل صورت‌بندی کرد.

۱ـ۱. مبدأ هستی: از الهیات تنزل تا ربوبیت حکیمانه

نخستین و بنیادی‌ترین نقطهٔ افتراق، در تصویر از مبدأ هستی و نسبت او با قوانین بشری نهفته است. در پارادایم فمینیستی که بستر زایش برابری جنسیتی است، گرایش غالبی وجود دارد که تفسیری غیرمتعالی، مادی و انسان‌وار از مبدأ هستی ارائه می‌دهد. در این انگاره که ریشه در اومانیسم رادیکال دارد، خدا نه به‌عنوان موجودی متعالی و قانون‌گذار، بلکه به‌مثابهٔ حقیقتی مادی، محدود و عجین‌شده با طبیعت تصویر می‌شود (ساشوکی، ۱۳۸۲، ص۱۸۸ـ۱۸۹؛ Wood, 2015, p. 6). خدایی که خود دچار صیرورت و تجسم‌یافته و فاقد صفات کمالی است (Radford Ruether, 2004, p. 88)، نمی‌تواند مرجعی ثابت برای تعیین «عدالت» باشد. درنتیجه، ارادهٔ تشریعی خداوند از صحنهٔ محاسبات اجتماعی حذف می‌شود و عقل ابزاری بشر، یگانه مرجع تعیین خیر و شر می‌گردد.

در نقطهٔ مقابل، پارادایم اسلامی بر محوریت «ربوبیت مطلقه» استوار است. خداوند، وجودی کامل، مجرد و حکیم علی‌الاطلاق است که نه‌تنها خالق جهان (ربوبیت تکوینی)، بلکه قانون‌گذار آن (ربوبیت تشریعی) نیز است (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۱۴، ص۱۲۳). حکمت الهی اقتضا می‌کند که قوانین تشریعی، با ساختار تکوینی انسان هماهنگ باشد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص۴۱۵). در این منظومه، خداوند نسبت به بندگان «حق طاعت» دارد (صدر، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۳۲۱) و عدالت جنسیتی نه بر اساس امیال متغیر انسانی، بلکه بر مدار «کشف ارادهٔ حکیمانه» شکل می‌گیرد. بنابراین حذف شریعت از فرآیند تعریف عدالت، در این پارادایم ممتنع است.

۲ـ۱. انسان‌شناسی: از مادیت‌انگاری تا اصالت نفس

دومین گسل معرفتی، در تفسیر چیستی انسان رخ می‌نماید. انسان‌شناسی فمینیستی عمدتاً صبغه‌ای ماتریالیستی دارد و ابعاد متافیزیکی وجود انسان در آن یا انکار می‌شود و یا به حاشیه می‌رود (Heywood, 2017, p. 310-311؛ مشیرزاده، ۱۳۸۵، ص۱۰۵). در این نگاه، بدن و حیات دنیوی، کانون اصلی هویت است و کمال انسان در «حضور اجتماعی» و تصاحب قدرت و ثروت تعریف می‌شود (Reed, 1978, p. 26). ازآنجاکه تفاوت‌های جسمانی زن و مرد در این نگاه مادی، می‌تواند منشأ تبعیض تلقی شود، تلاش می‌شود تا با انکار یا کم‌رنگ کردن اهمیت بیولوژی، راه برای برابری مطلق هموار گردد (Tong, 2009, p. 13-15).

اما انسان‌شناسی اسلامی، ضمن پذیرش ابعاد جسمانی، بر «اصالت نفس» و جنبه‌های فراطبیعی انسان تأکید دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص۵۸۶). در حکمت متعالیه، اگرچه نفس در ابتدای حدوث جسمانی است، اما در بقا

روحانی می‌گردد و هویت نهایی انسان را شکل می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۸، ص۳۳۰). در این نگاه، کمال انسان نه در انباشت سرمایه یا منصب اجتماعی، بلکه در قرب الی الله و «حیات معقول» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۱، ص۲۱). تفاوت‌های تکوینی زن و مرد در نشئهٔ دنیا، نه نقص و تبعیض، بلکه بستر و ظرفیتی برای ایفای نقش‌های مکمل در مسیر کمال است. بنابراین عدالت جنسیتی در اسلام، لزوماً به معنای تشابه در موقعیت‌های اجتماعی نیست؛ زیرا هدف غایی، سعادت اخروی است که از مسیرهای متفاوت (نقش‌های زنانه و مردانه) قابل دسترسی است.

۳ـ۱. جنسیت: از سیالیت برساختی تا واقع‌گرایی تکوینی

سومین تقابل در تفسیر ماهیت، «جنسیت» است. در ادبیات مدرن، تفکیک میان «جنس» (بیولوژی) و «جنسیت» (برساخت فرهنگی) به یک اصل مسلم بدل شده است (Burr, 2002, p. 11)، اما رویکردهای رادیکال‌تر پا را فراتر نهاده و حتی دوگانهٔ زیستی زن و مرد را نیز زیر سؤال می‌برند. از این منظر حتی جنس نیز نه یک واقعیت ثابت، بلکه امری سیال و برساخته است که تابع «انتخاب فردی» و «هویت درونی» است (Groot, 2024, p. 2; Kumar Das, 2004, p. 1). نتیجهٔ این رویکرد، به رسمیت شناختن طیف وسیعی از هویت‌های جنسی (LGBTQ+) و انکار هرگونه الگوی هنجاری مبتنی‌بر طبیعت است (Fausto-Sterling, 2000, p. 48).

در مقابل، اندیشهٔ اسلامی رویکردی واقع‌گرایانه به جنسیت دارد. اگرچه اسلام تأثیر عوامل فرهنگی و اجتماعی را در شکل‌گیری برخی نقش‌ها انکار نمی‌کند، اما هستهٔ مرکزی هویت جنسی را ریشه‌دار در «طبیعت» می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۲۷۱). دوگانهٔ «ذکر و انثی» در قرآن، حقیقتی اصیل و حکیمانه است که نمی‌توان آن را به میل و انتخاب فردی تقلیل داد (ذاریات: ۴۹؛ نجم: ۴۵؛ لیل: ۱ـ۳). عدالت جنسیتی در این پارادایم، به معنای سامان‌دهی حقوق و تکالیف بر محور این واقعیت تکوینی است، نه انکار آن.

۴ـ۱. فلسفهٔ حق: از فردگرایی لیبرال تا حق‌مداری غایت‌گرا

چهارمین محور اختلاف، در فلسفهٔ حق و نسبت فرد با جامعه (به‌ویژه خانواده) است. در پارادایم لیبرال که زیربنای عدالت جنسیتی غربی است، «فرد» واحد بنیادین تحلیل است و حقوق بر محور «امیال و آزادی‌های فردی» سامان می‌یابد (Kapur, 2007, p. 122). در این نگاه، هر نهادی (حتی خانواده) که مانع آزادی و استقلال فرد باشد، باید اصلاح یا حذف شود. بر همین اساس، نقش‌های سنتی خانوادگی که مسئولیت‌هایی را بر دوش فرد می‌گذارند، مصداق ظلم و نابرابری تلقی می‌شوند (Haque & et al., 2021, p. 58; Ohagwu Esq, 2015, p. 68).

اما در فلسفهٔ حقوق اسلامی، حق همواره با «تکلیف» و «غایت» گره خورده است. حق، امتیازی برای ارضای تمایلات نفسانی نیست، بلکه ابزاری برای رسیدن به کمال است (نبویان، ۱۳۸۸، ص۴۵). در این منظومه، «خانواده» واحد بنیادین جامعه است و مصلحت آن بر مصلحت فردی (در صورت تزاحم) تقدم دارد. عدالت جنسیتی در اینجا به

معنای توزیع حقوق و تکالیف به‌گونه‌ای است که استحکام نهاد خانواده و سلامت اخلاقی جامعه تضمین شود، لذا محدودیت‌های ناشی از نقش‌های خانوادگی (مانند وجوب نفقه بر مردان و حق قوامیت)، نه تبعیض، بلکه تقسیم کاری حکیمانه در جهت غایات عالیهٔ حیات است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۶، ج۱، ص۱۹۸ـ۲۰۰).

۲. نزاع در مفهوم‌شناسی

پس از واکاوی مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، گام بعدی در مدل تحلیلی، کالبدشکافی مفاهیم است. ابهام و اشتراک لفظی در دو واژهٔ کلیدی «جنسیت» و «عدالت»، گلوگاه اصلی منازعات نظری و سیاست‌گذاری در حوزهٔ زنان است.

۱ـ۲. جنسیت؛ از تعین لغوی تا هراس گفتمانی

نخستین چالش مفهومی، پیرامون واژهٔ «جنسیت» شکل گرفته است. در ادبیات آکادمیک و اسناد بین‌المللی، تفکیک میان «جنس» (تفاوت‌های بیولوژیک) و «جنسیت» (برساخت‌های اجتماعی ـ فرهنگی) پذیرفته شده است (Burr, 2002, p. 11)، اما مسئله فراتر از یک تفکیک ترمینولوژیک است؛ جریان‌های رادیکال فمینیستی با تکیه بر سیالیت مفهوم جندر، آن را از دوگانهٔ زن و مرد جدا کرده و به طیفی از هویت‌های متکثر (LGBTQ+) تعمیم داده‌اند (Groot, 2024, p. 2; Fausto-Sterling, 2000, p. 48).

در واکنش به این تطور معنایی، برخی پژوهشگران داخلی بر این باورند که استعمال ترکیب «عدالت جنسیتی» در اسناد بومی، به دلیل بار معنایی منفی و سیال واژهٔ جندر در غرب، موجب «عدم مفاهمه» و «سوءاستفاده بین‌المللی» می‌شود (علاسوند، ۱۴۰۳، ص۸۶). ایشان پیشنهاد می‌کنند که به‌جای این اصطلاح، از عناوین جایگزینی نظیر «عدالت میان زنان و مردان» استفاده شود تا از خلط مفهومی جلوگیری گردد (علاسوند، ۱۴۰۳، ص۲۲۰).

اما این راهبرد حذف و جایگزینی، از چند جهت قابل تأمل است: اولاً مشکل اصلی در «تقابل پارادایمیک» است، نه در «الفاظ»، حتی اگر واژگان را تغییر دهیم، تا زمانی که پارادایم فکری طرف مقابل (اومانیسم و برابری مطلق) پابرجاست، هر معادل دیگری نیز در ترجمه و تفسیر، به همان مفاهیم غربی تأویل خواهد شد. علاوه بر این، واژگانی چون «زن» و «مرد» در معادل پیشنهادی نیز در قرائت‌های پسامدرن، دیگر دلالت بر حقایق ثابت بیولوژیک ندارند، بلکه هویت‌هایی نمایشی تلقی می‌شوند (Butler, 1990, p. 25). بنابراین فرار از واژهٔ جنسیت و پناه به تعبیر زن و مرد، ما را از کمند تفسیرهای سکولار رها نمی‌کند؛ ثانیاً واژهٔ «جنسیت» در زبان فارسی و حتی در متون کهن ادبی، منحصر به معنای جندر (برساخت اجتماعی) نیست، بلکه به معنای «سنخیت»، «مشابهت» و نیز «دوگانهٔ زن و مرد» نیز به‌کار رفته است (دهخدا، ۱۳۳۸، ج۱۶، ص۱۲۳؛ معین، ۱۳۸۱، ص۱۲۴۶)، حتی در میان نویسندگان غربی نیز برخی با رویکرد ذات‌گرایانه، جندر را به همان تمایزات طبیعی زن و مرد ارجاع می‌دهند (Gheaus, 2012, p. 16)؛

ثالثاً پاک کردن صورت مسئله با حذف اصطلاح از اسناد بالادستی (مانند برنامهٔ هفتم توسعه)، فرصت «مفهوم‌سازی بومی» و «تصرف در معنا» را از اندیشمندان مسلمان می‌گیرد. راهکار صحیح، نه انفعال در برابر واژگان، بلکه «بازتعریف فعالانه» آنهاست؛ بدین معنا که در پارادایم اسلامی، جنسیت به‌مثابهٔ «واقعیت تکوینی و ثابت زن و مرد» تعریف شود که موضوع حقوق و تکالیف است.

۲ـ۲. عدالت؛ مساوات یا استحقاق؟

دومین نزاع مفهومی، در تفسیر مضاف (عدالت) نهفته است. در اینجا با دو رویکرد کلان روبه‌رو هستیم: «عدالت مساواتی» و «عدالت استحقاقی».

۱ـ۲ـ۲. عدالت مساواتی

در گفتمان غالب بین‌المللی، عدالت جنسیتی مفهومی مستقل نیست، بلکه دال مرکزی آن «برابری» است (United Nations Population Fund, 2005). در این رویکرد، هرگونه تمایز حقوقی میان زن و مرد، مصداق تبعیض و بی‌عدالتی است (Alhaji Ali & Buratai, n.d., p. 57). طرف‌داران این دیدگاه، عدالت را به سه سطح تقلیل می‌دهند:

۱. برابری در قانون: حذف تمام قوانین متمایزکننده (Kapur, 2007, p. 121)؛

۲. برابری در فرصت‌ها: تضمین دسترسی یکسان به منابع (Clavero & Galligan, 2021, p. 1118-1119)؛

۳. برابری در نتایج: مهندسی اجتماعی برای توزیع پنجاه ـ پنجاه مناصب و موقعیت‌ها (Mukhopadhyay & Navsharan, 2007, p. 4).

نقد بنیادین به این رویکرد، ابتلا به نوعی «پیش‌داوری ارزشی» است. پیش‌فرض پنهان این دیدگاه آن است که «تفاوت» لزوماً به معنای «تبعیض» است و «تشابه» یگانه مسیر «سعادت» و رسیدن به «عدالت» است. حال آنکه این پیش‌فرض، نه با واقعیات زیست‌شناختی سازگار است و نه با تفاوت‌های روان‌شناختی زن و مرد.

۲ـ۲ـ۲. عدالت استحقاقی: واقع‌گرایی حکیمانه

در مقابل، اندیشهٔ اسلامی عدالت را بر پایهٔ «استحقاق» و «قرار دادن هر چیز در جای خود» (وضع الشیء فی موضعه) تعریف می‌کند (شریف رضی، ۱۳۷۲، ص۵۵۳؛ طباطبائی، ۱۳۵۲، ج۱۲، ص۳۳۱). عدالت، یعنی شناخت دقیق ساختار وجودی (تکوینی) زن و مرد و تنظیم حقوق و تکالیف (تشریعی) متناسب با آن (مطهری، ۱۳۷۶، ج۱۹، ص۱۷۵). این رویکرد، برخلاف نگاه‌های رقیب، به معنای «حمایتگری تحقیرآمیز» نیست (Kapur, 2007, p. 120-124)، بلکه به معنای «تناسب ارگانیک» است. در عدالت استحقاقی، گاهی برابری عین عدالت است (مانند حق حیات، حق مالکیت، حق تحصیل) و گاهی نابرابری و تفاوت، ضامن عدالت است (مانند نفقه، مهریه، معافیت از جهاد).

۳. راهبردها و استراتژی‌ها (تقابل در عمل)

تفاوت در مبانی هستی‌شناختی و شکاف در مفاهیم پایه‌ای، خود را به‌وضوح در لایهٔ «راهبردها» و سیاست‌گذاری‌ها نمایان می‌سازد. در این بخش، با مرور منابع بین‌المللی و متون اسلامی، دو منظومهٔ راهبردی متمایز را ترسیم و تحلیل می‌کنیم.

۱ـ۳. راهبردهای ده گانهٔ برابری جنسیتی (الگوی غربی)

بررسی اسناد بین‌المللی و ادبیات فمینیستی نشان می‌دهد که دال مرکزی «برابری» (Equality)، منظومه‌ای از ده راهبرد کلان را سامان داده است که هدف نهایی آنها، حذف هرگونه تمایز میان دو جنس است.

۱. حاکمیت قانون: این راهبرد که ریشه در فمینیسم لیبرال دارد، خواهان اصلاح تمامی قوانین متمایزکننده و تضمین برابری مطلق حقوقی است. هدف، رفع هرگونه مانع قانونی برای دسترسی برابر به منابع است (Gender Justice, 2019; SARL, 2019, p. 4).

۲. اصلاحات ساختاری: فراتر از قانون، این راهبرد به دنبال تغییر نهادها و سیستم‌هایی است که نابرابری را بازتولید می‌کنند (MacArthur, 2022, p. 1). این اصلاحات شامل مداخله در ساختارهای دولتی و خصوصی برای تضمین حضور برابر زنان است (Abdullah Noor, 2024, p. 290).

۳. اصلاحات فرهنگی: هدف، مبارزه با هنجارهای فرهنگی و کلیشه‌های جنسیتی است که مانع برابری می‌شوند (مانند تقدس نقش مادری یا خانه‌داری) (Dobranja, Jahaj, & Loshaj, 2024, p. 2).

۴. برابری در نتایج: این راهبرد رادیکال، به برابری در فرصت‌ها قانع نیست و خواهان توزیع ریاضی‌وار (۵۰ـ۵۰) تمامی خروجی‌ها (مناصب، ثروت، قدرت) میان زنان و مردان است (Mukhopadhyay & Navsharan, 2007, p. 4).

۵. مقابله با موقعیت فرعی زنان: پیش‌فرض این راهبرد آن است که زنان در طول تاریخ در موقعیت فرودست بوده‌اند و باید با هرگونه سلسله مراتب جنسیتی (حتی در خانواده) مبارزه کرد (Haque, Hossain, & Das, 2021, p. 58)

۶. مقابله با خشونت: خشونت در نگاهی غربی تفسیری موسع دارد و حتی ساختارهای تفکیک‌کننده (مانند مدارس دخترانه و پسرانه) نیز گاه مصداق خشونت ساختاری تلقی می‌شوند (Johns, 2020, p. 4; Okan, 2024, p. 761).

۷. تبعیض مثبت: این راهبرد برای جبران عقب‌ماندگی‌های تاریخی، اعمال تبعیض به نفع زنان (مانند سهمیه‌بندی جنسیتی) را تجویز می‌کند تا ترازوی عدالت به تعادل برسد (T. Zachos & Patsikouridi, 2020,. Shree Singh, 2020, p. 2-4, 795).

۸. مخالفت با تقسیم کار سنتی: این راهبرد، الگوی «مرد نان‌آور/زن خانه‌دار» را ریشهٔ بی‌عدالتی می‌داند و خواهان توزیع برابر نقش‌های مراقبتی و اقتصادی است (Ohagwu Esq, 2015, p. 68; United Nations Population Fund, 2005).

۹. توزیع برابر خیرات اجتماعی: این راهبرد تضمین دسترسی یکسان به آموزش، بهداشت و اشتغال، بدون توجه به تفاوت‌های جنسیتی را بیان می‌کند (Meiliana & Mayrudin, 2024, p. 154؛ Gordon, 2019, p. 20).

۱۰. به رسمیت شناختن اقلیت‌های جنسی: این راهبرد دایرهٔ عدالت را از زن و مرد فراتر برده و شامل هر نوع هویت جنسی خودخواسته (بر اساس انتخاب فردی) می‌داند (Groot, 2024, p. 2؛ Kumar Das, 2004, p. 1).

۲ـ۳. نقد راهبردهای برابری جنسیتی از منظر اسلامی

بررسی انتقادی راهبردهای ده گانهٔ برابری جنسیتی، آشکار می‌سازد که اگرچه برخی از این راهبردها (نظیر حاکمیت قانون یا مقابله با خشونت) در ظاهر با ارزش‌های انسانی و اسلامی همپوشانی دارند، اما در لایه‌های عمیق‌تر مبتنی‌بر مبانی و غایاتی هستند که با پارادایم اسلامی در تعارض‌اند. این تعارضات را می‌توان در سه محور اصلی تحلیل کرد.

الف) نقد راهبرد «برابری در نتایج» و «تبعیض مثبت»

چنانچه گذشت در اندیشهٔ اسلامی، عدالت بر مدار «استحقاق» می‌چرخد، نه تساوی مکانیکی. تبعیض مثبت، به معنای اعطای امتیاز به افراد صرفاً بر اساس جنسیت و بدون توجه به شایستگی واقعی است. این امر می‌تواند در بسیاری از موارد مصداق «وضع الشیء فی غیر موضعه» گردد. برای مثال، اگر در یک رقابت علمی یا مدیریتی، مردی شایسته‌تر باشد، اما به دلیل سیاست سهمیه‌بندی جنسیتی کنار گذاشته شود، ظلمی آشکار رخ داده است.

علاوه بر این، اصرار بر برابری در نتایج (مثلاً در مشاغل سخت یا مناصب سیاسی کلان)، تفاوت‌های طبیعی در علایق و استعدادهای دو جنس را نادیده می‌گیرد. تحمیل الگوی ۵۰ـ۵۰، نوعی مهندسی اجتماعی قهرآمیز است که با حکمت خلقت در تضاد است.

ب) نقد راهبرد «مخالفت با تقسیم کار خانگی» (چالش خانواده‌محوری)

در اسلام، خانواده یک نهاد ارگانیک است که بقای آن نیازمند تقسیم نقش‌های مکمل است، نه رقابت مشابه. نقش‌های مادری و همسری برای زن، و پدری و نان‌آوری برای مرد، بر اساس ساختار روحی و جسمی آنان توزیع شده است. تلاش برای یکسان‌سازی این نقش‌ها، کارکردهای عاطفی و تربیتی خانواده را مختل می‌کند و فشار مضاعفی بر زنان (تحمیل بار نان‌آوری هم‌زمان با مادری) وارد می‌سازد (ویت‌کین، ۱۳۸۴، ص۲۵).

فمینیسم با تحقیر نقش‌های خانگی و ارزشمند دانستن صرف اشتغال بیرونی، گرفتار نوعی نگاه ماتریالیستی است؛ درحالی‌که در اسلام، تربیت انسان (مادری) شریف‌ترین کار است و ارزش آن با هیچ شغل اقتصادی قابل مقایسه نیست.

ج) نقد راهبرد «به رسمیت شناختن اقلیت‌های جنسی»

اسلام جنسیت را حقیقتی تکوینی و دوگانه (ذکر و انثی) می‌داند (ذاریات: ۴۹؛ نجم: ۴۵؛ لیل: ۳؛ قیامه: ۳۹)، نه یک انتخاب فردی سیال. رسمیت بخشیدن به تنوعات خودخواستهٔ جنسی تحت عنوان برابری و عدالت، نوعی مخالفت با طبیعت و فطرت انسانی است.

علاوه بر این، این رویکرد با ترویج آزادی جنسی بدون قید و شرط، فلسفهٔ تشکیل خانواده و نسل‌آوری را نابود می‌کند. عدالت جنسیتی نمی‌تواند مسیری باشد که به انحطاط اخلاقی جامعه و تضییع حق نسل‌های آینده (برای داشتن خانوادهٔ سالم) بینجامد.

۳ـ۳. راهبردهای شش‌گانهٔ عدالت جنسیتی (الگوی اسلامی)

در مقابل الگوی غربی، بر اساس آموزه‌های اسلامی می‌توان منظومه‌ای شش‌گانه از راهبردهای عدالت جنسیتی را ترسیم کرد که بر محور «استحقاق»، «مصلحت» و «خانواده» استوار است.

۱ـ۳ـ۳. استمداد از اجتهاد فقهی روزآمد

مطابق اصل دوم و چهارم قانون اساسی، اجتهاد فقهی و موازین اسلامی، مبنای تمامی قوانین در نظام جمهوری اسلامی ایران است. پیداست که اجتهاد فقهی تنها در صورت پویایی و توجه تام به اقتضائات زمانی و مکانی می‌تواند صلاح جامعه را رقم زند. بر این اساس این راهبرد اصولی، زیربنای سایر راهبردهاست. بر اساس این راهبرد برای حفظ تمدن اسلامی (خمینی، ۱۳۷۸، ج۲۱، ص۱۴۹ـ۱۵۲) و تحقق عدالت واقعی که مطلوب بالذات در احکام شرعی است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۳۳)، باید به روزآمدسازی فقه و روش‌های استنباط فقهی روی آورد.

۲ـ۳ـ۳. اصلاحات قانونی و ساختاری

عدالت تنها با توصیهٔ اخلاقی محقق نمی‌شود. نظام اسلامی موظف است نتایج اجتهاد روزآمد را به «قانون» تبدیل کرده و قوانین را در ضمن طراحی و بازطراحی ساختارهای عادلانه، تضمین نماید. تأسیس نهادهای متمرکز و پاسخ‌گو (مانند پیشنهاد تأسیس وزارت خانواده) برای تجمیع ظرفیت‌ها و جلوگیری از موازی‌کاری، ذیل این راهبرد تعریف می‌شود (میرتبار و دشتی، ۱۴۰۰، ص۲۳). این اصلاحات باید به‌گونه‌ای باشد که ساختارها خودبه‌خود مولد عدالت باشند، نه بازتولیدکنندهٔ نابرابری‌های ناموجه.

۳ـ۳ـ۳. اصلاحات فرهنگی (پالایش سنت‌ها)

بسیاری از موانع عدالت، ریشه در «رسوبات فرهنگی» دارند که به نام دین تمام شده‌اند. این راهبرد، خواهان یک جراحی فرهنگی برای زدودن دیدگاه‌های فرهنگی ناصواب که مانع تحقق عدالت هستند، است. دیدگاه‌هایی نظیر «نقص ذاتی عقل زن» (حائری، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۴۴۵) یا «عورت‌انگاری مطلق زن» (بروجردی، ۱۴۲۶ق، ج۳، ص۲۵۱) غالباً مستند به روایات ضعیف یا برداشت‌های ناصوابی هستند که با روح قرآن در تعارض‌اند (صانعی، ۱۳۸۵، ص۷۳ـ۷۹؛ طیبی و دیگران، ۱۴۰۰، ص۱۱۴). عدالت جنسیتی اقتضا می‌کند که با این موانع فرهنگی (که به نام دین سکه خورده‌اند) مبارزه شود.

۴ـ۳ـ۳. شایسته‌سالاری در عرصهٔ اجتماعی و سیاسی

برخلاف تصورات سنتی، در الگوی اسلامی، تصدی مناصب اجتماعی و سیاسی (جز در موارد استثنایی خاص)، مشروط به «جنسیت» نیست، بلکه تابع «شایستگی» و «تقوا» است. عدالت به معنای وضع الشیء فی موضعه مستلزم سپردن کار به کاردان، فارغ از جنسیت اوست. اگر زنی در تخصصی شایستگی بیشتری دارد، محروم کردن او به بهانهٔ جنسیت، خلاف عدالت است. البته چنانچه گذشت این شایسته‌سالاری نباید با تبعیض مثبت و سهمیه‌بندی جنسیتی که به‌جای ملاک شایستگی خود جنسیت را در کانون توزیع قرار می‌دهد، خلط شود.

رهبر شهید معظم انقلاب در این خصوص فرموده است:

> **یک مسئله، مسئلهٔ مشاغل اجتماعی و مدیریت‌هاست که این را بعضی از خانم‌ها از من سؤال کردند. اینجا هم مسئلهٔ جنسیت مطرح نیست. در مدیریت‌های گوناگون، مشاغل گوناگون اجتماعی و دولتی، حضور زنان هیچ محدودیتی ندارد...؛ اینجا ملاک، شایسته‌سالاری است. یکجا هست که یک بانوی باسواد مجرب کارآمد مثلاً برای وزارت بهتر از این مردی است که در این زمینه نامزد وزارت شده. این زن باید وزیر بشود. در مورد نمایندگی مجلس هم همین‌جور است؛ مثلاً فرض کنید در فلان شهر، یک نفر یا دو نفر نمایندهٔ مجلس لازم است. یک نفر یا دو نفر زن، یک نفر یا دو نفر مرد معین شده‌اند، [باید دید] کدام شایسته‌ترند، باید شایستگی را نگاه کرد. هیچ ترجیحی اینجا وجود ندارد، هیچ محدودیتی هم در این زمینه‌ها وجود ندارد، یعنی نظر اسلام این است. بحث، بحث شایسته‌سالاری است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۲/۱۰/۰۶).**

۵ـ۳ـ۳. خانواده‌محوری (تقدم مصلحت نهاد بر فرد)

بر اساس این راهبرد، تمامی قوانین و سیاست‌های حوزهٔ عدالت جنسیتی باید با معیار «حفظ و تقویت خانواده» سنجیده شوند. در تقابل با الگوی غربی «برابری جنسیتی» که با محوریت دادن به «فرد» (و هویت‌های متکثر جنسی)، مصلحت خانواده را قربانی آزادی‌های فردی و ساختارشکنی در نقش‌ها می‌کند، در الگوی اسلامی، «خانواده» واحد بنیادین است. در این پارادایم، در صورت تزاحم میان مصلحت فرد (زن یا مرد) و مصلحت خانواده، اولویت با خانواده است. پذیرش تفاوت‌های نقش‌آفرینی (نظیر مادری و نان‌آوری) و برخی محدودیت‌ها، نه‌تنها به معنای تضییع حق نیست، بلکه به دلیل انطباق با ساختار وجودی زوجین (وضع الشیء فی موضعه)، در نهایت به کمال فردی آنان نیز منجر می‌شود.

البته این رویکرد به معنای خانه‌نشینی زن نیست، بلکه زن در «الگوی سوم» می‌تواند ضمن ایفای نقش محوری در خانواده، کنشگری فعال در عرصهٔ اجتماعی نیز باشد. ذکر این نکته ضروری است که خانواده‌محوری، مجوزی برای تأیید سنت‌های غلط مردسالارانه نیست و تشخیص مصادیق عادلانه از غیرعادلانه، نیازمند اجتهاد روزآمد است.

۶ـ۳ـ۳. راهبرد مدیریت ادراک عدالت

حکمرانی مطلوب، مکلف به تأمین عدالت در هر دو سطح «واقعی» (ثبوتی) و «ادراکی» (اثباتی) است (see: Rawls, 1971, p. 465). عدالت واقعی به معنای قرار گرفتن هر حق در جای خود است که لزوماً با تساوی حقوق برابر

نیست، اما چالش اصلی آنجاست که در ذهنیت انسان مدرن، عدالت با «برابری» هم‌نشین شده است، لذا احکام و ساختارهای متمایز (حتی اگر در واقع عادلانه باشند)، ممکن است در سطح ادراکی ناعادلانه و تبعیض‌آمیز تفسیر شوند. غفلت حاکمیت از این شکاف، پیامدهای سنگینی دارد: اگر عدالت واقعی تأمین نشود، جامعه گرفتار ظلم عینی می‌گردد و اگر عدالت ادراکی تأمین نشود، «احساس ظلم» فراگیر شده و سرمایهٔ اجتماعی و آرامش روانی شهروندان فرو می‌پاشد. بنابراین تصویب و اجرای قوانینی که متضمن نابرابری‌های حقوقی هستند، بدون «پیوست رسانه‌ای» و «اقناع افکار عمومی» فاقد وجاهت حکمرانی است. حاکمیت موظف است پیش از الزام قانونی، منطق عدالت‌محور تفاوت‌ها را برای جامعه تبیین کند تا از شکل‌گیری نارضایتی عمومی و شکاف میان مردم و حاکمیت جلوگیری شود.

نتیجه‌گیری

واکاوی لایه‌مند مسئلهٔ عدالت جنسیتی، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که منازعه میان قرائت اسلامی و غربی، امری پارادایمیک در مبادی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است. پژوهش حاضر نشان داد که تقلیل «عدالت» به «برابری» در گفتمان غربی، ریشه در سیطرهٔ کمیت‌گرایی و حذف غایت‌مندی از حیات انسانی دارد. در مقابل، نظریهٔ مختار با تفکیک میان «عدالت واقعی» و «عدالت ادراکی»، مدلی را پیشنهاد می‌دهد که در آن، تفاوت‌های جنسیتی نه تبعیض، بلکه «ظرفیت‌های تکوینی» برای تکامل نهاد خانواده هستند.

یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که راهبردهای ده گانهٔ برابری جنسیتی، با نادیده گرفتن ساختار وجودی زن و مرد و اصرار بر تشابه مکانیکی (برابری در نتایج)، به «ظلم بالسویه» و تضعیف خانواده می‌انجامند. در سوی دیگر، الگوی اسلامی با ارائهٔ شش راهبرد جایگزین، نظیر «خانواده‌محوری»، «اجتهاد روزآمد» و «شایسته‌سالاری»، مسیری را ترسیم می‌کند که در آن عدالت به‌مثابهٔ «تناسب ارگانیک» محقق می‌شود. در این الگو، زن و مرد دو رقیب برای تصاحب منابع کمیاب نیستند، بلکه دو رکن مکمل در یک بنای واحدند.

در نهایت، این مقاله هشدار می‌دهد که صرف اثبات تبیین فقهی تفاوت‌ها کافی نیست. «حکمرانی عدالت» نیازمند مدیریت «ادراک عدالت» است. شکاف میان واقعیت و ادراک، پاشنهٔ آشیل نظام اسلامی در حوزهٔ زنان است و ترمیم آن جز با پیوست‌های تبیینی دقیق و بازخوانی هوشمندانهٔ احکام در بستر مقتضیات زمان، میسر نخواهد بود. عدالت جنسیتی، نه بازگشت به سنت‌های مردسالارانه است و نه تسلیم در برابر هژمونی فمینیسم، بلکه راهی سوم برای احیای کرامت انسانی در بستر خانواده است.

منابع

قرآن کریم.

آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۸). عدالت جنسیتی و اشتغال زنان. *مطالعات راهبردی زنان*، ۱۲(۴۶)، ۸۱ـ۱۱۶.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *الإلهیات من الشفاء*. تصحیح: صدرالدین محمدبن‌ابراهیم شیرازی. بی‌جا: بیدار.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفهٔ امام*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۲۱ق). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

بروجردی، سیدحسین (۱۴۲۶ق). *تبیان الصلاة*. قم: گنج عرفان.

حائری، سیدعلی (۱۴۱۸ق). *ریاض المسائل*. قم: مؤسسهٔ آل البیت.

خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۲). بیانات در دیدار اقشار مختلف بانوان (۶ دی ۱۴۰۲). قابل دسترسی در KHAMENEI.IR.

خزعلی، انسیه (۱۴۰۲). مصاحبه با خبرگزاری ایسنا (۲۷ تیر ۱۴۰۲).

دلاور، علی (۱۳۸۹). *روش تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی*. تهران: ویرایش.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۸). *لغت‌نامه*. تهران: چاپ سیروس.

زیبایی، فرزاد (۱۳۹۴). *نقش عدالت جنسیتی در ارتقای صلح و توسعه در اسناد بین‌المللی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه پیام نور.

ساشوکی، مارجوری (۱۳۸۲). *الهیات فمینیستی*. در: فمینیسم و دانش‌های فمینیستی. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.

شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۲). *نهج‌البلاغه*. ترجمهٔ سیدجعفر شهیدی. تهران: بنیاد نهج‌البلاغه / علمی و فرهنگی.

صانعی، یوسف (۱۳۸۵). *شهادت زن در اسلام*. قم: فقه الثقلین.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۸ق). *دروس فی علم الاصول*. قم: اسلامی.

شیرازی، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث / قم: مکتبة المصطفوی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی / بیروت: مؤسسهٔ الاعلمی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *بررسی‌های اسلامی*. قم: بوستان کتاب.

طیبی، ناهید، صفری، نعمت‌الله و مهریزی، مهدی (۱۴۰۰). رابطهٔ روایت النساء عیّ و عورة و وجوب حجاب شرعی تا قرن پنجم. *پژوهش‌نامهٔ علوم حدیث تطبیقی*، ۸(۱۴)، ۹۴ـ۱۳۵.

علاسوند، فریبا (۱۳۹۷). عدالت جنسیتی به‌مثابهٔ یک مفهوم تفسیرپذیر و نامتعین. *مطالعات فقهی حقوقی زن و خانواده*، ۱(۱)، ۵۹ـ۷۸.

علاسوند، فریبا (۱۴۰۳). *عدالت، زن، جنسیت*. قم: پژوهشکده زن و خانواده.

کدیور، محسن (۱۳۹۰). بازخوانی حقوق زنان در اسلام. قابل دسترسی در www.kadivar.com.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۵). *از جنبش تا نظریهٔ اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم*. تهران: شیرازه.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه*آثار*. تهران: صدرا.

معین، محمد (۱۳۸۱). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر/آدنا.

میرتبار، سیدمرتضی و دشتی، محمدتقی (۱۴۰۰). *تنخا: تجمیع نهادهای خانواده محور*. قم: مکث اندیشه.

نبویان، سیدمحمود (۱۳۸۸). *حق و چهار پرسش بنیادین*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ویت‌کین، جورجیا (۱۳۸۴). *فشار روانی بر زن*. ترجمهٔ مهدی قراچه‌داغی. تهران: نقش و نگار.

What Is Gender Justice? (2024). Global Fund for Women.

Abdullah Noor, L. (2024). Gender Justice in Saudi Arabia. *Al Manhaj: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, 6(2), 279-294.

Alhaji Ali, M. & Buratai, H. (n.d.). Women and Gender Equality: Justice or Civilization?. *Journal of Liberty and International Affairs*, 5(3), 55-68.

Burr, V. (2002). *Gender and Social Psychology*. New York: Routledge.

Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.

Clavero, S. & Galligan, Y. (2021). Delivering Gender Justice in Academia. *Gender, Work & Organization*, 28, 1115-1132.

De Wit, H. & et al. (2016). *Gender Justice in Muslim-Christian Readings*. Netherlands: Hotei Publishing.

Dobranja, D., Jahaj, R. & Loshaj, J. (2024). *Gender Analysis: A Multifaceted Overview of Gender Justice in Kosova*. Kosova: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body*. New York: Basic Books.

Gender Justice (2019). *Global Rule of Law and Human Rights*. Available at: rolhr.undp.org.

Gheaus, A. (2012). Gender Justice. Journal of Ethics & Social Philosophy.

Gordon, E. (2019). *Justice and Gender*. Switzerland: Geneva Centre for Security Sector Governance.

Groot, D. de. (2024). *The Rights of LGBTI People in the European Union*. EPRS.

Haque, A., Hossain, A. & Das, Y. (2021). Understanding Gender Justice. *International Journal of Multidisciplinary Educational Research*, 10(12), 58-61.

Heywood, A. (2017). *Political Ideologies: An Introduction*. London: Palgrave.

Johns, D. (2020). *Gender Justice Toolkit*.

Kapur, R. (2007). *Challenging the Liberal Subject*. In: Gender Justice, Citizenship and Development. Canada: IDRC.

Kumar Das, P. (2004). LGBTQ Rights and Gender Equality. *International Journal of Judicial Science Research Studies*, 1(1), 1-4.

MacArthur, J. (2022). Gender-Transformative Approaches. *Women's Studies International Forum*, 95, 1-11.

Meiliana, T. & Mayrudin, Y. (2024). Dynamics of Gender Justice. *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, 10(2), 153-167.

Mukhopadhyay, M. & Navsharan, S. (2007). *Gender Justice, Citizenship and Development*. New Delhi: Zubaan.

Ohagwu Esq, A. R. (2015). *Martha Nussbaum's Capabilities Approach as a Foundation for Women's Rights and Gender Justice*. Nigeria: University of Ibadan.

Okan, A. (2024). Factors Influencing Gender Equality. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 16(4), 753-766.

Radford Ruether, R. (2004). *The Emergence of Christian Feminist Theology. In: The Cambridge Companion to Feminist Theology*. New York: Cambridge.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

Reed, E. (1978). *Sexism and Science*. New York: Pathfinder Press.

SARL, Fluid. (2019). *Gender Justice & Equality before the Law*. New York: UNDP.

Shree Singh, S. (2020). Gender Justice: A Critical Appraisal. *International Journal of Legal Developments and Allied*, 6(4), 120-143.

T. Zachos, D. & Patsikouridi, E. (2020). *Positive Discrimination Policies in Education*. In: International Conference Education Across Borders.

Tong, R. (2009). *Feminist Thought*. United States: Westview Press.

United Nations Population Fund (UNFPA). (2005). *Frequently Asked Questions about Gender Equality*.

Wood, H. (2015). Revisiting Mary Daly. *Theological Studies*, 1(1), 1-10.

Table of Contents

A Critical Inquiry into the Exploitative Paradigm of Modern Civilization Grounded in 'Allameh Tabataba'i's Theory of Instrumental Subjugation: With Special Reference to the Twelve-Day War / 7
Ṣadeq Golestani

The Status of the Concept of Power and the Logic of Historical Transformation in Islamic Humanities Policymaking: A Critical Analysis of Michel Foucault's Views / 27
Mohammad Reza Ghaemi-nik

The Criterion of Validity in Islamic Social Sciences / 51
Seyed Saeed Zahed Zahedani

Religious Social Science and Human Needs / 71
Seyed Husain Sharaf al-Din

The Confrontation of the Neoliberal 'Economic Man' with the 'Vicegerent of God' in Martyr Ṣadr's Educational Model / 99
Maryam al-Sadat Tabatabaei Hasani / ✉ Akbar Rahnama / Mohsen Farahani Farahmini

An Investigation into the Economic and Political Backgrounds of Elite Social Deviance (With an Emphasis on Allameh Mesbah's Theory) / 113
Gholamreza Shafagh

The Whatness of Gender Justice: A Comparative Inquiry into Islamic and Western Thought / 131
Mahdi Shajarian

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii
A Quarterly Journal of Sociology

Vol. 17, No. 4
Fall 2026

Proprietor: ***I****mam* ***K****homeini Educational and Research* ***I****nstitute* ***(IKI)***
Editior in Chief: *Hamid Pārsaniyā*
Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*
Executive manager: *Ali Agha-Mohammadi*

Editorial Board:

- **Nasrallah Aqajani:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*
- **Hamid Parsāniyā:** *Assistant Professor, Tehran University*
- **GholamReda Jamshidiha:** *Professor, Tehran University*
- **Mahmud Rajabi:** *Professor,* ***IKI***
- **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *Professor,* ***IKI***
- **Hosein Kachoiyan:** *Associate Professor, Tehran University*
- **Akbar Mirsepah:** *Associate Professor,* ***IKI***
- **Shams allah Mariji:** *Professor, Bagher al-Olum University*

Address:
IKI
Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran
PO Box: 37185-186
Tel: +982532113474
Fax: +982532934483

www.iki.ac.ir
www.nashriyat.ir