

الله الحَمْدُ
الْحَمْدُ



گزارش فرهنگ، رسانه و اجتماع - ۳۴
مفهوم شناسی آسیب اجتماعی
بر اساس تعالیم اسلامی

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
مرکز پژوهشی آرا
اندیشکده فرارویش آرا (افرا)
دپارتمان مطالعات و سیاست‌گذاری نظام‌های اجتماعی

ویرایش اول - زمستان ۱۳۹۶

طراحی جلد و صفحه‌آرایی و چاپ: واحد گرافیک مؤسسه پیام رسان حکمت و اندیشه

غیر قابل انتشار

داخلی و به منظور استفاده شخصی شما فرهیخته‌ی گرامی ارسال می‌گردد.
کلیه‌ی حقوق مادی و معنوی اثر متعلق به مرکز پژوهشی آرا می‌باشد.

شماره تماس: ۲ الی ۸۸۱۶۳۹۶۱ - ۰۲۱

www.ararc.ir





مفهوم‌شناسی آسیب اجتماعی بر اساس تعالیم اسلامی

■ گزارش فرهنگ، رسانه و اجتماع - ۳۴ ■



فهرست مطالب

۵.....	چکیده.....
۷.....	درآمد.....
۱۰.....	مبانی نظری ۱
۱۰.....	تحلیل مفهومی آسیب اجتماعی در جامعه‌شناسی رایج ۱,۱
۱۵.....	بررسی مبانی نظری مرتبط در تعالیم اسلامی ۱,۲
۳۶.....	بحث و نظر ۲
۳۷.....	محور اول؛ نظم جامعه و سلامت اجتماعی ۲,۱
۳۸.....	محور دوم؛ مرجع تعیین هنجارها و موازین اجتماعی ۲,۲
۴۰.....	محور سوم؛ امکان تحول و تکامل در نظام هنجارها ۲,۳
۴۲.....	محور چهارم؛ ملاک شدت آسیب‌های اجتماعی و واکنش مناسب به آن ۲,۴
۴۴.....	محور پنجم؛ ضمانت اجرایی در حفظ سلامت اجتماعی ۲,۵
۴۵.....	جمع‌بندی و نتیجه‌گیری.....

چکیده

تحقیق و نگارش: محمد گودرزی^۱

آسیب اجتماعی اصطلاحی در حوزه علوم اجتماعی است. این اصطلاح با توجه به خاستگاه آن، یعنی جامعه‌شناسی رایج، نظام مفهومی خاصی دارد و دایره مصادیق آن نیز با توجه به همین نظام مفهومی تعیین می‌شود. ویژگی بسیار مهم تعریف رایج از این اصطلاح در جامعه‌شناسی رایج، نسبت حداکثری آن در تعیین شاخص اثبات آسیب است؛ تا جایی که ممکن است آن چه در یک جامعه آسیب اجتماعی شناخته می‌شود، در جامعه دیگر، یا در همان جامعه و در زمانی دیگر، آسیب نباشد و حتی به‌عنوان یک هنجار یا قانون پذیرفته شود. این ویژگی و برخی ویژگی‌های دیگر در تعریف رایج از این اصطلاح، با مبانی اسلامی در ترسیم وضعیت مطلوب جامعه و مخاطرات آن تعارضاتی دارد؛ به همین منظور، در این تحقیق به بررسی مفهوم‌شناختی آسیب اجتماعی در رویکرد اسلامی می‌پردازیم و با مقابله تعریف رایج به مبانی اسلامی، ملاحظات عمده را

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی و طلبه حوزه علمیه قم.

لحاظ کرده و به تعریف متناسب با این مبانی می‌رسیم. براساس این مسأله، سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که مفهوم آسیب اجتماعی در رویکرد اسلامی به جامعه انسانی و الگوی مطلوب آن چه عناصر مقومی دارد؟ روش جمع‌آوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و رویکرد پژوهش تحلیلی و تطبیقی است. خروجی این تحقیق، به صورت گزارش پژوهشی ارائه می‌گردد.

کلید واژه: آسیب اجتماعی، انحراف اجتماعی، هنجار، قانون، فطرت، توحید، اسلام.

درآمد

ساحت اجتماعی حیات انسان در دنیا، یکی از محورهای اساسی در تعلیم ادیان الهی است. بخش مهمی از آموزه‌ها و احکام الهی، خصوصاً در شریعت خاتم متوجه حیات اجتماعی انسان در زندگی دنیوی اوست. این آموزه‌ها و احکام در مواردی از جنس گزاره‌های اخباری است که واقعیت‌هایی از ساحت اجتماعی انسان را گزارش می‌کند (با تسامح: انسان‌شناسی از منظر جامعه‌شناختی)؛ در موارد دیگری اما از جنس گزاره‌های انشایی است که بایدها و نبایدهایی (اخلاقی، عبادی، حقوقی و...) پیرامون حیات اجتماعی انسان بیان می‌دارد. حیات اجتماعی انسان، مبتنی بر تعاملاتی پیچیده بوده و بروز مسائل، مشکلات و بلکه بحران‌های اجتماعی در این روابط قابل انتظار و طبیعی است؛ به همین دلیل بخش مهمی از آموزه‌ها و احکام الهی در زمینه ساحت اجتماعی انسان، متوجه آسیب‌شناسی، پیش‌گیری و حل‌وفصل اختلال‌ها در روابط و تعاملات اجتماعی است.

آسیب‌شناسی اما در ادبیات علوم اجتماعی متداول، معنا و مفهوم تخصصی خود را دارد. معنا و مفهوم آسیب‌شناسی در ترکیب آسیب‌شناسی اجتماعی بر اساس معنا و مفهوم آسیب اجتماعی تحلیل می‌شود. از آن جا که علوم اجتماعی رابطه تنگاتنگی با فرهنگ و مقتضیات فرهنگی جوامع دارد، آسیب اجتماعی در مقام

معنا و مفهوم و نیز در مقام مصادیق، از ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی متأثر است. با این حساب، ملاحظه تنوع و اختلاف ارزشی و هنجاری میان جوامع و فرهنگ‌های مختلف، ملاحظات ارزشی و هنجاری در تحلیل مفهومی و تعیین حیطه مصادیق آسیب اجتماعی و آسیب‌شناسی اجتماعی به دنبال دارد.

مصادیق آسیب اجتماعی به قرینه مفهوم و معنای آن و شاخص‌هایی که ذیل این مفهوم و معنا تعریف می‌شود، قابل شناسایی است. بر این اساس، مصادیق آسیب اجتماعی تابع مفهوم و دایره معنایی آن است؛ به همین دلیل تحلیل مفهومی آسیب اجتماعی بر تعیین مصادیق تقدم دارد؛ از سوی دیگر، ارزش‌ها و هنجارها در یک جامعه، خود ریشه در جهان‌بینی حاکم بر آن جامعه دارد. فرهنگ یک جامعه که روح حاکم بر روابط اجتماعی مردمان آن است، پیش و بیش از همه، از بینش ایشان نسبت به انسان، مبدأ و مقصد، هدف و نسبت او با غیر خود (خدا، انسان‌ها، ماورای طبیعت، طبیعت و...) سرچشمه می‌گیرد. بر این اساس، تحلیل مفهومی آسیب اجتماعی بدون ملاحظه مبانی و مبادی جهان‌شناختی، دقت لازم را نخواهد داشت.

مسئله تحقیق حاضر تحلیل مفهومی و بازتعریف اصطلاح آسیب اجتماعی متناسب با جهان‌بینی اسلامی و ارزش‌ها و هنجارهای حاصل از آن است؛ به بیان دیگر، این تحقیق در جست‌وجوی آن است که مفهوم «آسیب» را در مورد «اجتماع انسانی»، از منظر مبانی اسلامی تحلیل و عناصر مقوم آن را بازشناسی کند. تفاوت بنیادین جهان‌بینی اسلامی با جهان‌بینی حاکم بر جوامع غربی، خصوصاً رویکرد مبتنی بر انسان‌گرایی و اصالت فرد انسانی، مبانی بسیار متفاوتی در رابطه با ساحت اجتماعی انسان به‌دست می‌دهد و ارزش‌ها و هنجارهای متمایزی را به دنبال دارد. بر این اساس، در تحلیل مفهومی آسیب اجتماعی از منظر اسلامی، باید نتیجه متفاوتی را نسبت به تعریف رایج در جامعه‌شناسی متعارف انتظار داشت.

لازم است توجه شود که واژه آسیب اجتماعی معادلی فارسی برای یک واژه لاتین با معنا و مفهوم مخصوص به خود است. بنابراین، تحقیق جاری در جست‌وجوی ریشه‌یابی این واژه در منابع اسلامی نیست، بلکه براساس یک معنای اجمالی (انحراف از الگوی مطلوب)، با مطالعه در منابع اسلامی، این معنای اجمالی را در قالب تحلیل مفهومی تفصیل می‌دهد. بر این اساس ممکن است مناسبت واژه آسیب اجتماعی برای نظام

مفهومی حاصل از تحقیق، از اساس مردود باشد و لازم شود واژه جایگزینی استفاده شود. حفظ جامعه از آسیب‌هایی که آن را از مسیر مطلوب منحرف می‌کند مستلزم دو نوع آسیب‌شناسی پیش‌گیرانه و درمانی (اصلاحی) است. در مورد اول باید جامعه را پایش کرد تا آسیب‌هایی که مستعد آن است شناسایی شود و از بروز این آسیب‌ها پیشگیری صورت پذیرد. در مورد دوم لازم است آسیب‌هایی که جامعه بدان گرفتار شده شناسایی شود و برای درمان آن چاره‌ای شود تا جامعه به مسیر صحیح خود بازگردد. این هر دو ضرورت زمانی صورت می‌پذیرد که تعیین مصادیق آسیب به‌درستی صورت پذیرد. این لازمه اما صورت نمی‌پذیرد مگر با به کار بستن شاخصه‌هایی درست که بر اساس نظام مفهومی آسیب اجتماعی تعیین می‌شوند. بر این اساس است که مفهوم‌شناسی آسیب اجتماعی از منظر تعالیم اسلامی ضرورت و بلکه تقدم پیدا می‌کند.

بر اساس مسأله تحقیق، سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که مفهوم آسیب اجتماعی در رویکرد اسلامی به جامعه انسانی و الگوی مطلوب آن چه عناصر مقومی دارد؟ این پرسش را در قالب پرسش‌هایی از این قرار پی می‌جوئیم:

- آسیب اجتماعی در تعریف اسلامی با مفهوم رایج آن در جامعه‌شناسی متعارف چه وجوه تمایزی دارد؟ آیا این تمایز بنیادین و اساسی است یا سطحی و قابل اغماض؟
 - نسبت ناشی از تأثیر فرهنگ‌های ملی و خرده‌فرهنگ‌های قومی و مانند آن در جوامع اسلامی چه میزانی در نظام مفهومی آسیب اجتماعی (مبتنی بر آموزه‌های اسلامی) مؤثر است؟ آیا تحولات فرهنگی در نظام مفهومی به‌دست آمده جایی دارد؟
 - الگوی ضمانت اجرایی در مصونیت جامعه از آسیب‌های اجتماعی، در تعریف رایج و تعریف به‌دست آمده از این پژوهش چه نسبتی دارند؟
- در این تحقیق محدودیت‌هایی وجود دارد که مهم‌ترین آن عبارت است از نبود پیشینه مرتبط در زمینه تطبیق مفهوم آسیب اجتماعی در خاستگاه آن (جامعه‌شناسی رایج) و منابع اسلامی مرتبط. تحقیقات متعددی در

زمینه آسیب‌شناسی اجتماعی با رویکرد اسلامی وجود دارد که همگی با مفروض گرفتن تعاریف رایج از آسیب اجتماعی انجام شده است؛ اما در این تحقیق بحث در همین نقطه، یعنی تعریف و تحلیل آسیب اجتماعی براساس مبانی اسلامی شکل می‌گیرد. از این نظر، تحقیق پیش رو بدیع است. این تحقیق با روش جمع‌آوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیل و تطبیق صورت می‌گیرد و خروجی آن به صورت یک گزارش پژوهشی ارائه می‌گردد. ساختار گزارش ارائه‌شده عبارت است از: بررسی مبانی نظری، در دو بخش جامعه‌شناسی رایج و رویکرد اسلامی؛ بحث و نظر در نسبت رویکرد رایج با مبانی اسلامی مورد بررسی؛ جمع‌بندی و نتیجه‌گیری که با ارائه تعریف مختار از آسیب اجتماعی (براساس مبانی اسلامی) سرانجام می‌یابد. در پایان، پیشنهاداتی در راستای همین پژوهش، برای توسعه و تکمیل موضوع مورد بررسی ارائه خواهد شد.

۱. مبانی نظری

۱/۱. تحلیل مفهومی آسیب اجتماعی در جامعه‌شناسی رایج

در جامعه‌شناسی آسیب اجتماعی این‌گونه تعریف شده: «هرگونه عمل فردی یا جمعی... که در چارچوب اصول اخلاقی و قواعد عام عمل جمعی، رسمی یا غیررسمی، جامعه محل فعالیت کنش‌گران قرار نمی‌گیرد و در نتیجه با منع و یا قبح اخلاقی و اجتماعی روبه‌رو می‌گردد» (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۱۵). چنین اعمالی به‌عنوان آسیب اجتماعی، موضوع آسیب‌شناسی اجتماعی^۱ قرار می‌گیرد. خاستگاه اصطلاح آسیب‌شناسی^۲، علوم زیستی و پزشکی است؛ «آسیب‌شناسی از دیدگاه پزشکی به فرآیند

1. Social Pathology

۲ ریشه کلمه **path** یا **patho** به صورت پیشوند به‌کار رفته و مشتق از کلمه یونانی **pathos** به معنی احساسات، تجربه، غضب، رنج، محنت و آسیب است و با **logy** به معنی شناخت و پساوند «شناسی» ترکیب شده است.

(process) ریشه‌یابی بیماری‌ها گفته می‌شود» (سهراب‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۴). در تحلیل وجه تعمیم این اصطلاح و مفهوم آن، از حوزه علوم زیستی و پزشکی به حوزه جامعه‌شناسی، «مشابه‌انگاری» جامعه با جسم انسان مطرح می‌شود.

بر همین اساس، ناهمسازی‌های موجود در جامعه، در تعبیری مشابه با ناهمسازی در عملکرد کالبد موجود زنده، آسیب‌ناپذیر شده‌اند و به همین مناسبت، «به تبع علوم زیستی که در میان آن‌ها «آسیب‌شناسی (پاتولوژی)» وظیفه ریشه‌یابی بیماری‌های تنی را برعهده دارد، در قلمرو جامعه‌شناسی نیز نام آسیب‌شناسی اجتماعی بر حوزه مطالعه بی‌نظمی‌ها و نابه‌سامانی‌های اجتماعی نهاده [شده است]».

(سلیمی و داوری، ۱۳۸۵: ۱۲۲).

با این توصیف، آسیب اجتماعی عبارت است از بروز وضعیت بیمارگونه برای جامعه که نتیجه انحراف از مسیر هنجارهای اخلاقی و قوانین است. بروز این بیماری می‌تواند محصول رفتار فردی افراد، یا رفتار جمعی بخشی از جامعه باشد؛ به عبارت دیگر، «این تعریف، کژکرداری‌های فردی و کژکرداری‌های واحدهای جمعی را در سطح خرد و کلان دربرمی‌گیرد» (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۱۹).

زندگی اجتماعی انسان مبتنی بر قواعد یا هنجارهایی تنظیم می‌شود که عبارت است از نظامی از الگوهای رفتاری برای تحقق همکاری و وابستگی متقابل بشری که به نظم و تعادل اجتماعی منجر می‌شود. برای صورت بخشیدن به این نظم‌سازنده، لازم است تا افراد جامعه، اجتماعی شوند؛ یعنی عموم افراد یک جامعه با الگوهای رفتاری آن جامعه هم‌نوایی داشته باشند (حسینی‌نثار و فیوضات، ۱۳۹۰: ۱۳).

کژکرداری یا کژرفتاری و به عبارتی کج‌روی، زمینه بروز آسیب اجتماعی است؛ در تعریف کج‌روی^۱ می‌خوانیم: «شیوه‌های رفتاری که با هنجارها یا ارزش‌های اکثر اعضای یک گروه یا جامعه هم‌نوا نیستند» (سهراب‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۹۱). مطابق این تعریف، کج‌روی یک کنش اجتماعی^۲ است که به‌عنوان گونه‌ای

1. deviance

۲. از منظر جامعه‌شناسان، زندگی اجتماعی انسان از یک‌سو بدون وجود حداقلی از هم‌نوایی امکان‌پذیر نیست و از سوی دیگر، ناهم‌نوایی نیز یکی از مشخصه‌های حتمی در اجتماع‌های انسانی شناخته می‌شود (سلیمی و داوری، ۱۳۸۵: ۱۳۳).

خاص از انواع اعمال و رفتار انسان‌ها نسبت به یکدیگر به حساب می‌آید (سلیمی و داوری، ۱۳۸۵: ۱۰۸)؛ با این توضیح که رفتار نابه‌نجار از سوی فرد یا مجموعه‌ای از افراد، زمانی به‌عنوان کج‌روی و آسیب شناخته می‌شود که زودگذر نباشد و به صورت مداوم انجام گیرد (همان: ۲۹۲-۲۹۱).
به عبارت دیگر، «هرگاه فرآیند اجتماعی شدن به‌درستی صورت نگیرد و فرآیندهای نظارت اجتماعی نیز نقش خویش را به‌طور مؤثر ایفا نکنند، جامعه با اشکالی از هنجارشکنی و قانون‌شکنی مواجه خواهد شد که حتی ممکن است موجودیت سازمان اجتماعی و نظم اجتماعی را به خطر اندازد».
(حسینی‌نثار و فیوضات، ۱۳۹۰: ۱۳).

اما از سویی کج‌روی و آسیب‌زایی با واکنش جامعه روبه‌رو می‌شود. این واکنش عبارت است از منع قانونی و قبح اخلاقی و اجتماعی؛ «به‌همین دلیل کج‌روان سعی دارند کج‌روی‌های خود را از دید ناظران قانون، اخلاق عمومی و نظم اجتماعی پنهان نمایند. در غیر این صورت با تعقیب قانونی، تکفیر اخلاقی و طرد اجتماعی مواجه می‌شوند» (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۱۵). در این‌جا با سه موضع مواجه هستیم: تعقیب قانونی، تکفیر اخلاقی و طرد اجتماعی.

تعقیب قانونی، متوجه کج‌روی مجرمانه است؛ به این صورت که در جوامع مبتنی بر قوانین مکتوب و مدون، تخلف از قانون یا هنجارهای رسمی و مکتوب جامعه و ارتکاب خلاف آن به‌عنوان جرم^۱ مورد تعقیب قرار می‌گیرد (سلیمی و داوری، ۱۳۸۵: ۱۱۸). بنابراین جرم به‌عنوان یکی از انواع انحرافات اجتماعی (کج‌روی/ آسیب) شناخته می‌شود که عاملی عمدی و ارادی علیه قانون بوده و قابل حمایت و بخشودن نیست، بلکه فرد مرتکب باید مورد تعقیب و مجازات قرار گیرد (سهراب‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۴۶-۱۴۵).

جامعه در قبال این نوع از کج‌روی، حیات خود را شدیداً در مخاطره می‌بیند و به همین دلیل حاکمیت و ابزارهای انتظامی و قضایی آن را به مقابله جدی وامی‌دارد (سلیمی و داوری، ۱۳۸۵: ۱۳۰). ورود حاکمیت برای مهار و مجازات مجرم از این جهت است که او از قانون که برای حمایت از عموم مردم وضع شده، تخطی کرده

و مرتکب تجاوز به نظم عمومی شده است (اجلالی، ۱۳۸۱: ۵۵).

اما تکفیر اخلاقی و طرد اجتماعی در مقابل هتک هنجارهای اخلاقی و عمومی جامعه صورت می‌پذیرد؛ هنجارهایی که مرجع تعیین و نظارت در مورد آن، جامعه متبوع کنش‌گر است. رفتارهای خلاف هنجار، به‌عنوان ناهنجاری با واکنش جامعه مواجه می‌شود. به همین مناسبت است که بسیاری از جامعه‌شناسان کج‌روی و آسیب ناشی از آن را امری نسبی می‌شمارند، چراکه «استانداردهای کژکرداری و راست‌کرداری یا کژکردی و راست‌کردی ثابت و غیرقابل تغییر نیستند، بلکه از زمانی به زمان دیگر و از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر فرق می‌کنند» (عبداللهی، ۱۳۸۱: ۱۹).

در مقابل این دیدگاه، برخی نیز توافق جمعی درباره هنجارها را به چالش می‌کشند. مطابق مبنای ایشان، انحراف و آسیب‌های ناشی از آن، به‌عنوان پدیده‌های واقعی شناخته می‌شود؛ در مقابل مبنای مبتنی بر نسبییت هنجارها که انحراف را لزوماً واقعی نمی‌شمارد و آن را حاصل تعریف دیگران از رفتار فرد و برچسب زدن به او قلمداد می‌کند (حسینی‌نثار و فیوضات، ۱۳۹۰: ۱۸-۱۷).

مطابق مبنای نخست (که رویکردی نسبی دارد)، مطابق با شاخص‌ها و حالت طبیعی در هر جامعه، ناهنجاری عبارت است از هر آن رفتاری که انحراف و خروج از حالت طبیعی تلقی شده و با شاخص‌ها دچار تعارض گردد (سهراب‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۳۶).

بر این اساس، شناخت و تعیین کج‌روی و آسیب‌ها نیز به‌عنوان یک امر منطقه‌ای شمرده می‌شود؛ به‌صورتی که در جوامع مختلف، یا در موقعیت‌های مکانی و زمانی گوناگون یک جامعه، باید کیفیت و شرایط آن جامعه و موقعیت مکانی و زمانی را در نظر گرفت (فرجاد، ۱۳۷۵: ۳۳).

واکنش جامعه به ناهنجاری‌ها، متناسب با اهمیت و میزان اجبارگری در قبال هنجارها صورت می‌گیرد؛ بر همین اساس، نوع و میزان واکنش به کج‌روی‌ها متفاوت است. وجه تمایز در این زمینه، عبارت است از اهمیت هنجارها و میزان جریحه‌دار شدن احساسات جمعی در اثر بروز انواع کج‌روی که در نتیجه آن، واکنش‌های متفاوت اجتماعی در پی می‌آید (سلیمی و داوری، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

در این جا مفهومی با عنوان حد مدارا مطرح می‌شود؛ حد مدارا مرز تحمل ناهنجاری را مشخص می‌کند و تجاوز از آن منجر به واکنش می‌شود. نکته مهم این که همین حد مدارا نیز نسبت به عوامل مختلفی نسبی می‌شود؛ یعنی در شرایط مختلف و نسبت به افراد گوناگون تغییر پیدا می‌کند (فرجاد، ۱۳۷۵: ۲۹). در یک دسته‌بندی کلی، واکنش اجتماعی به کج‌روی به دو گونه واکنش رسمی و واکنش غیررسمی تقسیم می‌شود. در این دو گونه، از یک سو پیگرد قضایی با هدف مهار و مجازات مجرم مطرح می‌شود که با نقض قانون، مرتکب تجاوز به نظم عمومی شده است (اجلالی، ۱۳۸۱: ۵۳)؛ این نوع واکنش در شکل‌هایی مانند محروم کردن از حقوق اجتماعی، جریمه مالی، بازداشت، تبعید، حبس و حتی اعدام صورت می‌پذیرد و از آن به واکنش رسمی تعبیر می‌شود.

از سوی دیگر، واکنش عمومی به کج‌روی در قالب واکنش غیررسمی مطرح است که شکل‌هایی مانند رو ترش کردن، رو برگرداندن، قهر کردن، نکوهش زبانی، اظهار تنفر، خشم، طرد یا حتی تنبیه بدنی و مانند آن نمود می‌یابد (سلیمی و داوری، ۱۳۸۵: ۱۳۰).

پدیده دیگری که در واکنش به انحراف و آسیب‌های اجتماعی صورت می‌پذیرد، آن جایی است که برخی گروه‌های اجتماعی به پاره‌ای از کج‌روی‌ها پس از مدتی جنبه هنجاری می‌بخشند. این ناهنجاری‌های تبدیل شده به هنجار، گروه‌های اجتماعی با ترغیب فردی و جمعی و یا با کسب اعتبار اجتماعی را دوام می‌بخشند (فرجاد، ۱۳۷۵: ۲۵).

این واکنش، در رویکردی معنا می‌یابد که کج‌رفتاری را مفهومی ساخته جامعه می‌داند؛ یعنی گروهی در جامعه (که اکثریت یا برتری دارند) با توصیف قوانینی که تخطی از آن‌ها ناهنجاری تلقی می‌شود، این مفهوم را رقم می‌زنند (حسینی‌نثار و فیوضات، ۱۳۹۰: ۱۱۰). فرآیند تحول موازین ناهنجاری هم به همین منوال است؛ به این صورت که برخی گروه‌ها با استفاده از قدرت اجتماعی خود، نظام هنجارهای خودشان را بر گروه‌های دیگر تحمیل می‌کنند تا ایشان وادار به پیروی از موازین آن‌ها بشوند (فرجاد، ۱۳۷۵: ۳۸). در بررسی انجام‌شده پیرامون نظام مفهومی آسیب اجتماعی در جامعه‌شناسی رایج، به منظور تطبیق و

مقابله این نظام مفهومی با مبانی اسلامی، بحث را در پنج محور جمع‌بندی می‌کنیم. پس از بررسی مبانی نظری مرتبط با این بحث در تعالیم اسلامی، ملاحظات عمده‌ای را که از تطبیق و مقابله دو رویکرد در این پنج محور به دست می‌آید، مرور کرده و به تعریف متناسب با مبانی اسلامی مورد بررسی می‌رسیم.

این محورهای پنج‌گانه عبارتند از: ۱- آسیب اجتماعی به مثابه بیماری، بی‌نظمی و هنجارشکنی. ۲- نسبییت هنجارها و محوریت عرف، مکان و زمان در تعیین ارزش‌ها و هنجارها. ۳- تحول‌پذیری نظام ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی ناشی از آن. ۴- واکنش سلبی جامعه به آسیب‌ها متناسب با وزن انحراف از هنجارها و ارزش‌های اجتماعی. ۵- ضرورت وجود ضمانت اجرایی برای حراست از نظام هنجارهای اجتماعی و پیشگیری یا کنترل آسیب‌های اجتماعی.

▪ ۱/۲. بررسی مبانی نظری مرتبط در تعالیم اسلامی

در جهان‌بینی اسلامی، انسان به‌عنوان موجودی اجتماعی و مسئول شناخته می‌شود که شخصیت او در جامعه شکل می‌گیرد و هویت واقعی‌اش در اجتماع ظهور و بروز می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۴). علامه طباطبایی با استناد به آیات قرآن کریم، اصل اجتماعی بودن نوع انسان را امری فطری می‌شمارد که اثبات آن نیاز به بحث چندانی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۴۹-۴۸). در قرآن کریم می‌خوانیم:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳). ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی‌تردید، خداوند دانای آگاه است.

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا» (فرقان/۵۴). و اوست کسی که از آب، بشری آفرید و او را [دارای خویشاوندی] نسبی و دامادی قرار داد، و پروردگار تو همواره تواناست.

خدای تعالی تقسیم لوازم معاش انسان‌ها میان ایشان را به خود نسبت داده می‌فرماید: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ

مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (زخرف/۳۲)؛ ما [وسایل] معاش آنان را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده‌ایم. همین امر، ماهیت اجتماعی زندگی انسان را تشکیل می‌دهد؛ این که نیازها، بهره‌ها و برخورداری‌ها، کارها و فعالیت‌های او ماهیت اجتماعی دارد و زندگی او جز با تقسیم کارها و بهره‌ها و رفع نیازمندی‌ها در قالب نظامات اجتماعی میسر نیست (مطهری، ۱۳۸۹- ب: ۱۸).

مطابق این مبناء، در تحلیل ماهیت اجتماعی حیات انسان در دنیا، تفاوتی که میان انسان‌ها در نوع و میزان بهره‌مندی از قدرت، هوش، تدبیر و... وجود دارد، زمینه احتیاج، تمایل و اشتیاق به پیوندهای جمعی را فراهم می‌آورد که به زندگی اجتماعی منتهی می‌شود. ناظر به همین مبنای اساسی، در قرآن کریم می‌خوانیم: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زخرف/۳۲)؛ برخی از آنان را از [نظر] درجات، بالاتر از بعضی [دیگر] قرار داده‌ایم تا بعضی از آن‌ها بعضی [دیگر] را در خدمت گیرند. چه بسا این اصیل‌ترین نکته جامعه‌شناسانه باشد که در این بیان قرآنی به آن اشاره می‌شود و راز گرایش اجتماعی انسان را به روشنی تبیین می‌نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۱۱-۲۱۰).

ما به روشنی می‌بینیم که حتی در یک خانواده هم ذوق‌های مختلف و متفاوتی وجود دارد و افراد زمینه‌ها و رشته‌های مختلف را برای فعالیت خود انتخاب می‌کنند. این وضعیت، حالت طبیعی اجتماع انسانی است؛ یعنی فطرت اجتماعی انسان اقتضا می‌کند که هریک از انسان‌ها به سوی رشته‌ای کشیده شود و در مجموع، جامعه تا حدی حالت اعضای یک پیکر را پیدا کند (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۵۳-۱۵۲).

تردیدی نیست که اسلام تنها دینی است که با صراحت اساس نظام دعوت و گسترش خود را بر پایه اجتماع گذاشته و در هیچ شأنی از شئون خود، امر جامعه را نادیده نگرفته یا از آن اهمال نکرده است (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۵۴). بر همین اساس، می‌بینیم که مکتب اسلام در آموزه‌ها و احکام خود، حیات اجتماعی انسان را در شئون مختلف فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... مورد توجه قرار داده و از هیچ زمینه‌ای غفلت نکرده است. قرآن کریم از سویی حیات فردی و خصوصی انسان‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد و از سوی دیگر، حیات اجتماعی و عمومی را پوشش می‌دهد؛ چنان که می‌بینیم بخش مهمی از آیات الهی ناظر به ساحت اجتماعی

انسان است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۲-۳۱).

علامه طباطبایی پذیرش تعامل مبتنی بر تعاون از سوی انسان را این‌گونه تحلیل می‌کند که آدمی‌زاد به سبب طبع اولی خود خودخواهانه در مسیر بهره‌برداری یک‌طرفه به نفع خود قرار می‌گیرد، اما آن‌چه او را به طبع اجتماعی که فطرت او اقتضای آن را دارد هدایت می‌کند، درک نیاز متقابل انسان‌ها و ناگزیر بودن از تعامل است. «این‌جاست که [انسان] اضطراراً به تعاون اجتماعی تن می‌دهد و مقداری از منافع کار خود را برای رفع نیازمندی به دیگران می‌دهد و در مقابل، آن مقداری که برای رفع نیازمندی‌های خود لازم دارد، از منافع کار دیگران دریافت می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۹۱- ب: ۱۰۶).

این بحث ظاهراً با فطری دانستن حیات اجتماعی انسان منافات دارد؛ چه این‌که اضطرار و اجبار در انتخاب تعامل و تعاون را به‌عنوان علت اجتماع انسان‌ها و پیوندهای جمعی معرفی می‌کند، اما پیش از این دیدیم که ایشان اجتماعی بودن انسان را فطری و بدیهی دانستند^۱. با کمی دقت روشن می‌شود که این تعارض در کار نیست؛ چراکه علامه در کلام اخیر به حالت طبیعی انسان که در مقابل اقتضای فطری او مقاومت می‌کند، سخن می‌گویند.

به‌عبارت‌دیگر، اصل اجتماعی بودن برای ساختار انسان، نظر به فطرت او، طبیعی است نه اضطراری؛ هرچند تعادل متقابل، پذیرش قانون عدالت‌مدار، قبول محکمه‌حق‌محور و هر امری که با طبع خودخواهی آدمی‌زاد تعارض داشته باشد، نسبت به طبیعت طین‌زده او تحمیلی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۵). پس ما از سویی با فطرتی سروکار داریم که اقتضای اجتماع مبتنی بر تعامل و تعاون دارد و از سویی با طبع اولی انسان سروکار داریم که انحصار و خودخواهی را اقتضا دارد و تعادل و تعاون را تهدید می‌کند.

امام خمینی (ره) طبع اولی آدمی‌زاد را این‌گونه بیان می‌دارد که در بدو تولد، جهات انسانی (مقتضیات فطرت)، فعلیت ندارد و آن‌چه فعلیت دارد همان طبیعت حیوانی است؛ حیوانیت ضعیفی که تنها قابلیت انسان

۱. شهید مطهری ذیل آیه ۳۲ سوره مبارکه زخرف می‌آورد: «این آیه کریمه دلالت دارد بر این‌که زندگی اجتماعی انسان امری طبیعی است، نه صرفاً قراردادی و انتخابی و نه اضطراری و تحمیلی» (مطهری، ۱۳۸۹- ب: ۲۳).

شدن، او را از حیوانات متمایز می‌سازد (موسوی خمینی (ره)، ۱۳۹۱: ۱۶۸). بر همین اساس است که علامه طباطبایی می‌نویسد: «جامعه انسانی، از نخستین روز پیدایش، به صورت تام و کامل پدیدار نگشته که دیگر قابل رشد و نمو نباشد... جامعه انسانی مانند سایر امور روحی و ادراکی انسان، پیوسته هم‌گام با کمالات مادی و معنوی او، به سوی کمال می‌رود» (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۵۰).

بر این مبنا، انسان مستخدم بالطبع و مدنی بالفطره است؛ یعنی یک حیثیت طبیعی دارد و یک حیثیت فطری. بر این اساس، انسان طبعاً باید در جامعه به سر برده، ولی این گرایش به اجتماع، غیر از قانون‌مداری، عدل‌محوری و حق‌طلبی است. این گرایش‌های عالی مقتضای فطرت است که از مسیر خوی طبیعی و طبع اولی حاصل نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۴).

علامه طباطبایی این بحث را در مورد انسان در مسیر کودکی تا بزرگسالی تطبیق می‌دهند؛ «کودک هرچه دلش می‌خواهد، بی‌چون‌وچرا و به‌طور گزاف، درخواست می‌کند و درخواست خود را با گریه تأکید می‌نماید و کم‌کم که با بالا رفتن سن به صحنه اجتماع نزدیک‌تر و به اوضاع آشنا تر می‌شود، از تقاضاهای گزاف خود تدریجاً چشم می‌پوشد تا کاملاً وارد جامعه شده، گزاف‌گویی را به شکلی فراموش می‌نماید» (طباطبایی، ۱۳۹۱- ب: ۱۰۷-۱۰۶).

حاصل این که با وجود این کشش که هر فردی همواره در پی تحصیل منافع و مصالح خویش است، خیلی زود درمی‌یابد که نمی‌تواند هم استقلال و آزادی فردی خود را حفظ کند و هم منافع و مصالح خویش را رقم بزند، بلکه لازم است با افراد دیگر متحد شود و در تشکیل جامعه تعاونی مشارکت داشته باشد و در این مسیر بخشی از منافع و آزادی‌های خود را از دست بدهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱- ب: ۳۹۷-۳۹۶). در واقع، ساحت اجتماعی انسان، در مسیر شدن (از طبع اولی به مقتضای فطری)، مانند سایر ویژگی‌های انسانی که با دو نیروی «علم» و «اراده» در ارتباط است، به تدریج رشد می‌یابد و مسیر کمال را پی می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۵۰).

اما طبع اولی و خوی خودخواهانه حتی پس از گرایش انسان به مقتضای فطری خود، یعنی حیات

اجتماعی و تعامل مبتنی بر تعاون در رفع نیازهای متقابل هم خاموش نمی‌شود. دخالت همین طبع اولی باعث می‌شود که تعامل اجتماعی در جامعه انسانی دچار اختلال شود. نوسان میان طبع اولی و مقتضیات فطرت (طبع ثانوی)، ویژگی انسان است که آن را از حیوانات متمایز می‌سازد. حیوانات به صورت قالبی زندگی می‌کنند و ویژگی‌های حیوانی غالباً نوعی هستند، اما انسان هم در مقام فرد و هم در مقام اجتماع، قابلیت تحول و تغییر دارد (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۲۸). بر همین اساس است که کشش‌های خودخواهانه ناشی از طبع اولی، انسان اجتماعی را برای اختلال در نظم اجتماع تعاملی تحریک می‌کند.

در بادی امر وقتی انسان می‌بیند که طرف مقابل نیز بنا دارد او را در مسیر تأمین نیازهای خود یک‌طرفه استخدام کند (یعنی به استثمار بکشد)، به تعادل متقابل رضایت می‌دهد، اما طبع اولی طرفین قانون‌پذیری و قبول تعادل نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۶-۴۵).

طبع اولی انسان‌ها از سر اضطرار در مقام برخورد با هم‌نوعان، به اجتماع تعاونی تن می‌دهد و آزادی‌های خود را در مسیر شکل‌گیری اجتماع مبتنی بر تعاون محدود می‌کند. عدم تعادل و تفاوت فاحش در موازنه نیروهای جسمی و روحی افرادی، سازمان جامعه را تهدید می‌کند و در اثر برخورد منافع افراد، فساد و اختلاف بروز و ظهور می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۹۱- ب: ۱۰۸).

همه انسان‌ها، موحد باشند یا ملحد، در یک الگوی اجتماعی زندگی می‌کنند، اما همه ایشان برای جریان زندگی خود به قانون نیاز دارند. همه به امور حیاتی وابسته‌اند و همه این امور، حتی خوردن و پوشیدن و خوابیدن، در قالب جریان قوانین مخصوص به خود ممکن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۷۰). در کشاکش تعامل افراد جامعه، مادام که همه یا اکثریت افراد جامعه، منافع عضویت در جامعه را بیش از زیان آن بدانند، جامعه متعادل یا متوازن خواهد بود؛ خواه سنجش و داوری ایشان آگاهانه و صحیح باشد و خواه نتیجه ناآگاهی و بیخبری از اوضاع و احوال واقعی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱- ب: ۳۹۷). اگر این موازنه دچار چالش شود، منجر به شکاف می‌شود و خوی خودخواهی، یا همان طبع اولی، فرصت بروز و ظهور می‌یابد.

از سویی ممکن است طغیان طبع اولی افراد ناشی از عدم توازن نباشد، بلکه زیاده‌خواهی افراد این زمینه را فراهم آورد. علامه طباطبایی می‌نویسد: «عادتاً می‌بینیم که هر وقت انسان قدرتی که فوق قدرت دیگران باشد به دست آورد، بی‌محابا به اجتماع تعاونی و لوازم آن پشت‌پا زده به استخدام [استثمار] افراد می‌پردازد و منافع کارشان را بدون عوض به خود اختصاص می‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۹۱-ب: ۱۰۷).

قدرت‌طلبی یکی از گرایش‌های قوی در انسان است که به صورت میل به قدرت و برتری‌جویی از نخستین سال‌های زندگی کودک، خود را نشان می‌دهد و به اندازه‌های که زمینه قدرت‌نمایی برای طفل فراهم باشد، این گرایش در او فعال می‌شود و اعمال و رفتار او را جهت می‌دهد. این گرایش می‌تواند در مسیر رشد و سعادت باشد، یا سر از جاه‌طلبی درآورد؛ همین انگیزه جاه‌طلبی است که باعث می‌شود آدمی دیگران را زیر سلطه گیرد و حاصل تلاش ایشان را برای منافع و مقاصد خود تسخیر کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱-ب: ۱۱۲-۱۰۹). همین گرایش سوء می‌تواند زمینه‌ای آسیب‌زا در مسیر تعادل اجتماعی باشد.

کیفیت ساده زندگی انسان‌ها در قدیم‌ترین دوران، فاقد اختلافات جدی و بروز تعارض در میان افراد بوده است؛ تا این‌که با گذشت زمان، اختلافات جدی در جوامع انسانی شکل می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۱-الف: ۵۲). در قرآن کریم می‌خوانیم: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا» (یونس/۱۹)؛ و مردم جز یک امت نبودند، آن‌گاه اختلاف پیدا کردند.

این اختلاف درست ناشی از بروز و ظهور همان طبیعت غریزی است که انسان با تحریک آن به حریم دیگران تجاوز کرده و منافع ایشان را مصادره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۱-ب: ۱۰۸). به تعبیر دیگر، انسان بر اساس فطرت پاک توحیدی خود پای به عرصه دنیای مادی می‌گذارد، اما بر اثر گذشت زمان، پاکی فطرت او دستخوش پلیدی‌های طبیعت شده و از اصل خود بازمی‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۴۹). برخی آیات قرآن نیز به همین خوی انسان تصریح می‌کند؛ مثلاً این‌که می‌فرماید: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/۷۲)؛ به‌راستی انسان ستمگری نادان بود. یا این‌که «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم/۳۴)؛ قطعاً انسان ستم‌پیشه‌ای ناسپاس است.

در کشاکش این اختلافات است که ضرورت وضع مجموعه مقررات مشترکی که در جامعه مورد احترام باشد، خود را نشان می‌دهد. بسیار روشن است که حتی در یک دادوستد بسیار جزئی، مقررات مشترکی که مورد قبول فروشنده و خریدار باشد لازم است تا معامله صورت پذیرد؛ در غیر این صورت معامله‌ای تحقق نخواهد یافت. پس باید در میان افراد قوانینی برقرار شود که با جریان آن، اجتماع از متلاشی شدن و منافع افراد از ضایع شدن محفوظ و مصون بماند (طباطبایی، ۱۳۹۱- ب: ۱۰۸). ضرورت زندگی انسان در اجتماع و متوقف بودن رشد او در این الگوی زندگی بسیار روشن است، اما در این میان شیوه زندگی بسیار اهمیت دارد، نیاز به قانون از همین باب احساس می‌شود و باید به آن توجه کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۶۹).

در تعریف و تحلیل واژه «حقوق» که نظام قوانین و مقررات را در یک جامعه دربرمی‌گیرد، آمده است: «مجموع قواعدی که بر اشخاص، از این جهت که در اجتماع هستند، حکومت می‌کند... انسان اندیشمند از آغاز خودشناسی دریافت که بقای اجتماع او با آشوب و زورگویی امکان ندارد و ناچار باید قواعدی بر روابط اشخاص، از جهتی که عضو جامعه‌اند، حکومت کند» (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۱۳). متناسب با همین تعریف، قانون عبارت است از میزان و معیار حفظ تعادل اجتماعی که شاخص بهره‌مندی از منافع را ارزش کار و وزن اجتماعی قرار می‌دهد تا زورمندی و ناتوانی موجب ستمگری و ستم‌کشی نشود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲/ ۲۲۵).

بیان قرآن چنین است که انبیای الهی (ع) در حفظ و گسترش وحدت اجتماعی نقش محوری داشته‌اند، به‌گونه‌ای که اگر انبیای الهی تعالیم توحیدی را تبلیغ و ترویج نمی‌کردند، جامعه انسانی در مسیر تباهی پیش می‌رفت. گام بسیار مهم رسولان الهی این بود که مردم را با حیثیت اجتماعی‌شان آشنا کردند و اصول و مبانی مشترکی به ایشان ارائه دادند که زمینه رشد کمی و کیفی جامعه بشری را فراهم آورد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۶۰).

علامه طباطبایی می‌نویسد: «قرآن خبر می‌دهد که آدمیان در قدیم‌ترین ادوار، به‌طور ساده زندگی می‌کردند و هیچ‌گونه اختلافی بینشان نبود، تا اینکه اختلافات پدید آمد و مشاجرات درگرفت و خداوند پیغمبرانی را مبعوث کرد و با آن‌ها کتاب فرستاد تا اختلاف را از میان بردارند و مردم را به وحدت اجتماعی

که با قوانین تشریح شده محفوظ خواهد ماند، بازگشت دهند» (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۵۲). این رسالت حیاتی، یکی از اصول مشترک بین پیام‌آوران الهی و از قوانین کلی نبوت و رسالت الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۷)؛ در قرآن کریم می‌خوانیم:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ (بقره/۲۱۳)؛ مردم، امتی یگانه بودند؛ پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب [خود] را به حق فرو فرستاد، تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند داوری کند.

مطابق مبنای قرآنی، هدایت انواع موجودات به سوی هدف و سعادتشان جزء برنامه نظام آفرینش است و مطابق همین ناموس، انسان نیز به سوی قانونی که سعادت جامعه را تضمین می‌کند هدایت می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۱- ب: ۱۰۸). در قرآن کریم می‌خوانیم: «مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ» (عبس/۱۹-۲۰). اصولاً هدفمندی آفرینش است که زمینه معنادار بودن نظام حقوقی را فراهم می‌آورد؛ اگر نظام آفرینش به یک تضاد کور تفسیر شود که مبدأ و مقصدی ندارد، همه این بحث‌ها بی‌معنا خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۷: ۱/۲۰۲).

این موضع بر آن مبنای اساسی استوار است که نظام حقوق انسانی بر حقایق تکوینی بنا می‌شود. بر این اساس، در رویکرد توحیدی، حقوق هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات بر بینش توحیدی تکیه دارد؛ به این ترتیب که خدای تعالی هم مبدأ فاعلی نظام حقوقی است و هم غایت آن (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵). عقاید بنیادین یک مکتب در باب هستی، حیات، انسان و... در تعیین علایق حقوقی میان انسان با دیگران، اعم از انسان‌ها و سایر موجودات، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ مثلاً در مکاتب مادی‌گرا معنایی ندارد که بگوییم میان انسان و مواهب عالم، علاقه‌ای غایت‌مدار وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۹- الف: ۵۲).

علامه طباطبایی در تفسیر آیات ۱۹-۲۰ سوره مبارکه عبس^۱ (که پیش از این به آن اشاره شد) می‌نویسد: «آسان نمودن راه زندگی برای انسان که زندگی اجتماعی برایش مقدر شده، این است که قوانین و مقرراتی

۱. «مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ» (عبس/۱۹-۲۰).

در دسترس وی گذاشته شود» (طباطبایی، ۱۳۹۱-ب: ۱۰۸). رسالت انبیای الهی درست در همین مسیر تعریف شده است؛ این که مردم را در اختلافاتی که به آن گرفتار می‌شوند در مسیر انسجام و تعادل اجتماعی هدایت کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۶۱-۳۶۰). در قرآن کریم می‌خوانیم:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (نساء/۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید؛ پس هرگاه در امری اختلاف نظر یافتید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید، این بهتر و نیک‌فرجام‌تر است.

هدایت الهی جامعه در مسیر رفع اختلافات، براساس قوانین و احکام الهی، با هدف تحقق عدالت و قسط در جامعه صورت می‌پذیرد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید/۲۵)؛ به‌راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آن‌ها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند. این هدف والا که در مورد رسالت رسولان الهی بیان می‌شود، متوجه تحقق توحید عملی اجتماعی است. هدف اصلی در رسالت انبیا، حقیقت بخشیدن به همین توحید اجتماعی در جامعه انسانی است و توحید نظری و توحید فردی مقدماتی برای تحقق این هدف عالی به حساب می‌آید (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۶۳-۱۶۰).

در جهان‌بینی مادی هدفی جز بهره‌مندی حداکثری از مزایای زندگی مادی برای اجتماع و مقررات اجتماعی تعریف نمی‌شود؛ به همین دلیل وجهی ندارد که خود را به قوانینی بیش از آنچه مقاصد ایشان را در زندگی مادی تأمین می‌کند ملتزم شوند. در چنین شرایطی، امور اخلاقی و معنوی، مانند صداقت، محبت، نیکوکاری و مانند آن نیز در راستای همین هدف محوری (بهره‌مندی حداکثری از مواهب مادی) تعریف می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲/۲۲۸).

با این تفصیل روشن می‌شود که نظم و نظام اجتماعی، متناسب با جهان‌بینی و فلسفه‌ای که آن را

پشتیبانی می‌کند انواع گوناگونی پیدا می‌کند؛ نظم و نظام توحیدی غیر از نظم و نظام غیرتوحیدی است و در انواع نظامات غیرتوحیدی براساس تفاوت در جهان‌بینی‌ها اختلاف وجود دارد. نظامات مادی انسان را براساس برداشت خود از طبیعت انسانی تنظیم می‌کنند، اما نظام توحیدی انسان را منحصر در طبیعت او نمی‌شناسد، بلکه انسان را در هندسه‌ای تعریف می‌کند که تألیفی از طبیعت و فطرت است. فطرت در معنای خاص در مقابل طبیعت است؛ «یعنی انسان مرکب از بدن مادی و روح مجرد است که طبیعت به بدن مادی او برمی‌گردد و فطرت به روح مجرد او» (جوادی آملی، ۱۳۹۰- الف: ۲۷).

به یک تغییر، ساحت فطری انسان عبارت است از آن جهتی که آدمی را از موجودات دیگر که محدود به طبایع و غرایز هستند، جدا می‌سازد و انسانیت او را رقم می‌زند (مطهری، ۱۳۹۱- ج: ۳۴). آن‌چه بسیار اهمیت دارد این‌که قرآن اساس و ریشه دین توحید را فطرت الهی انسان معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۹۶/۲)؛ چنان‌که در قرآن کریم می‌خوانیم: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰)؛ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده. دو ویژگی بسیار مهم از فطرت که زمینه هدایت عموم انسان‌ها را از طریق دین توحید که مبتنی بر همین فطرت الهی است، فراهم می‌آورد، یکی همگانی بودن آن است و دیگری تغییرناپذیری گوهر این آفرینش الهی^۱؛ «تنها زبانی که جهان گسترده بشریت را هماهنگ می‌کند، زبان فطرت است که فرهنگ مشترک انسان‌ها است و هر فردی از آن بهره‌مند و بدان آشناست... و دست تپاول تاریخ به دامن پاک و پایه‌های استوار آن نمی‌رسد؛ زیرا خداوند فطرت‌آفرین، او را از هر گزند ایمن کرده است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰- ب: ۱۸۹-۱۸۸).

با این توصیف، فطرت و مقتضیات فطری اموری نیستند که تفاوت انسان‌ها در محل تولد یا زندگی، نژاد، عادات، فرهنگ و رسوم و مانند آن که در همه چیز (حتی احکام عقلی) منجر به اختلاف می‌شود، در

۱. ثابت بودن گوهر فطرت در نگاه اسلامی منافاتی با تحول‌پذیری و کمال‌طلبی انسان ندارد، بلکه تحول و تکامل انسان را در یک بستر حقیقی و نه قراردادی صرف، معنادار می‌سازد (مطهری، ۱۳۹۱- ج: ۱۴۴). در ادامه بحث به این مسأله پرداخته خواهد شد.

فطرت و فطریات نیز باعث بروز اختلاف شود. همچنین اختلاف در فهم یا ضعف و قوت ادراک و یا عواملی مانند عادات (فردی و اجتماعی) که امور غیرفطری را دچار تحول می‌کند، در فطرت و امور فطری انسان به تحول و اختلاف دامن نمی‌زند (موسوی خمینی (ره)، ۱۳۹۱: ۱۸۱-۱۸۰).

متناسب با فطرت، دین که ریشه در همین فطرت الهی دارد (و تشریح مقتضیات فطرت است) نیز گوهری واحد و ثابت دارد؛ آنچه به‌عنوان اختلاف در شرایع مطرح است، در حقیقت اختلاف نیست، بلکه اجمال و تفصیل است. جان‌مایه و گوهر همه ادیان الهی همان توحید فطری است که فطرت الهی بشر اقتضای آن را دارد و چون در فطرت انسان که ذاتی اوست تحول و تبدیلی راه ندارد، در این اقتضای فطری نیز تبدیل و تحولی صورت نمی‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۷/۳۴۳).

چنین توصیفی از حقیقت وجودی انسان که هندسه‌ای تألیفی (از طبیعت و فطرت) ترسیم می‌کند، مستلزم ملاحظه این تألیف در نظام حقوقی روابط انسانی است؛ این که اولاً انسان، تألیفی از دو ساحت طبیعی و فطری است و علاوه بر آن، این فطرت الهی است که در هندسه وجودی او اصالت دارد (و طبیعت فرع است و اصالتی ندارد). با این حساب، نظام حقوقی مبتنی بر طبیعت صرف (با رویکرد مادی‌انگاری حقیقت آدمی)، یا نظام حقوقی مبتنی بر هم‌سطح‌انگاری طبیعت و فطرت و یا اولویت طبیعت بر فطرت، هیچ‌یک منطبق با واقعیت وجودی انسان نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۸).

در ارزش‌شناسی و اخلاق نیز همین بحث جریان دارد؛ این که متناسب با فطرت همگانی و تحول‌ناپذیر الهی در انسان، ارزش‌های اساسی و زیربنایی (احکام ارزش‌شناختی فطری) نیز دستخوش تحول و دگرگونی نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۰۴). این درست خلاف مبنای نسبییت اخلاق (به معنای نسبییت گوهر اخلاق) است؛ این که هیچ معیاری برای اخلاقی بودن [یک فعل] خارج از خود انسان وجود ندارد و تنها پسند و انتخاب خود انسان (براساس مقتضای طبیعت) است که اخلاقی بودن یا نبودن افعال را تعیین می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱- ب: ۹۶).

لازم است دقت شود که بحث از اصالت فطرت به معنای نفی طبیعت نیست؛ فطرت و طبیعت هر دو از

قوای روحی انسان است که اولی مرتبه وجودی بالاتری نسبت به دیگری دارد و دومی نیروی تدبیری روح انسان است که تدبیر امور طبیعی را برعهده دارد. بحث در این جا بر سر حاکمیت فطرت است تا شاکله روحانی و الهی انسان را رقم بزند؛ در مقابل حاکمیت طبیعت که انسانی مادی و طبیعت زده رقم می‌زند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۶۹).

از سوی دیگر، بحث از فطرت تبدیل‌ناپذیر و بنا ساختن نظام حقوقی و اخلاقی بر مبنای آن نیز به منزله نفی تحول و تکامل نیست. با این توضیح که لازمه تحول و تکامل انسان فارغ بودن از زیربنای تحول‌ناپذیر و احکام و ارزش‌های ثابت نیست، بلکه تکامل و تحول زمانی معنا می‌یابد که مراتب کمالی واقعی (و نه اعتباری) برای انسان وجود داشته باشد و انسان با تلاش و کوشش خود به آن مراتب دست یابد. در غیر این صورت، تکامل بی‌معنا شده و به اعتباراتی بدون واقعیت کاهش خواهد یافت (مطهری، ۱۳۹۱-ج: ۱۵۴-۱۵۳).

رویکرد مبتنی بر مادی‌انگاری انسان و تکامل انسانی، لازمه تحول و تکامل آدمی و جامعه بشری را به نفی قوانین و واقعیت‌های ثابت و پایدار منوط می‌کند؛ حال آن‌که آن‌چه دستخوش تحول است و با پیشرفت دایمی زمینه تسلط و بهره‌برداری بیشتر انسان از مواهب طبیعی را فراهم می‌کند، علوم کاربردی تجربی‌اند و این منافاتی با وجود معارف الهی که از گوهری ثابت و تحول‌ناپذیر برخوردار است، ندارد. البته علوم انسانی مبتنی بر این معارف نیز رویکردی تکاملی داشته و از حیث دقت و تعمق قابلیت ارتقا دارد، اما تحول به معنای دگرگونی و تغییر ماهوی که مستلزم تغییر بنیادین است در این معارف راه ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰-الف: ۱۰۸).

اما اینکه بتوان در مورد پیشرفت‌های علمی و فنی انسان در علوم کاربردی و فناوری‌های ناشی از آن تعبیر تکامل را به کار برد، خود یک مسأله اساسی است؛ آیا پیشرفت در این زمینه‌ها، به هر صورتی و با هر شرایطی که باشد، منجر به تکامل بشر و جامعه انسانی می‌شود؟ پاسخ اینکه پیشرفت لزوماً همراه با تکامل نیست؛ پیشرفت می‌تواند منجر به تکامل شود، می‌تواند به تکامل منتهی نشود و یا حتی خلاف مسیر تکاملی انسان باشد. در تکامل مفهوم تعالی وجود دارد؛ یعنی پیشرفتی که از سطحی به سطح بالاتر

باشد، نه پیشرفت در یک سطح واحد. با این حساب، وقتی از تکامل اجتماعی سخت به میان می‌آید، مراد تعالی اجتماعی است، نه صرف پیشرفت (مطهری، ۱۳۸۵: ۶۳-۶۲).

این رویکرد بر این مبنای اساسی استوار می‌شود که ایدئولوژی بر جهان‌بینی مبتنی است و ارزش‌هایی که کمالات انسانی را بر اساس آن می‌سنجیم، خود بر واقعیت‌های عینی منطبق است. در این رویکرد، این‌گونه نیست که ارزش‌ها بر ساخته ذهن انسان و ابداعات عقل عملی او باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۳۳۱). این‌جاست که نسبت میان فطرت و دین، خود را به خوبی نشان می‌دهد؛ این‌که دعوت به دین (نظام ارزش‌ها) در واقع ترغیب به فطرت (کمالات واقعی) و مقتضیات است و اخذ دین، چیزی جز دریافت و پاس‌داشت فطرت خداجو و خداخواه انسان نیست^۱ (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۴۹).

در این‌جا، پس از بررسی ابعادی از بحث، به این مبنای بسیار مهم بازمی‌گردیم که مطابق قانون دستگاه آفرینش، خلقت همراه با هدایت است؛ یعنی همان نظام عالی خلقت که موجودات از جمله انسان را می‌آفریند، هدف و مسیر سعادت را نیز تعیین و مخلوق را در این مسیر هدایت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۱-ب: ۱۰۹). در این مسیر، تکامل عبارت است از اینکه: اولاً هدف مشخصی برای موجود در مسیر تکامل وجود داشته باشد و آن‌گاه برای نیل به این هدف، مسیر معینی در دسترس قرار بگیرد؛ بر این اساس، اگر هدفی در کار نباشد و یا مسیر رسیدن به این هدف میسر نشود، بحث از تکامل بی‌معنا خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

در کشاکش تحولاتی که انسان در مسیر زندگی خود با آن مواجه است، نظام هدایت (فطرت در مقام تکوین و دین مبتنی بر آن در مقام تشریح) در موضع ثبات قرار دارد و بستر تحول انسان در مسیر تکامل است، نه آن‌که خود تابعی از تحولات باشد؛ به عبارت دیگر، دین عبارت است از قوانین تکامل اجتماعی که خود باید در موضع ثبات و اتقان باشد. بنابراین، دین و احکام تکاملی انسان که مبتنی بر فطرت همگانی و ثابت است، پدیده‌هایی اجتماعی نیست تا محکوم به تحول باشد (مطهری، ۱۳۸۵: ۷۹). معنی ثبات فطرت و

۱. کلمه «فطرت» در آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰)، منصوب به فعل محذوفی با مفهوم «اغراء» است؛ یعنی فطرت را بگیر: «خذ فطرت الله» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۴۹-۱۴۸).

به تبع آن دین توحیدی مبتنی بر فطرت درست همین است که جهت‌گیری اساسی فطرت و قوانین عالی کمال انسانی در این مسیر، دستخوش تغییر و دگرگونی نیست. وحی الهی در این میان، رابطه علمی انسان را با حقایق تکوینی عالم برقرار می‌کند (تا مسیر فطرت را گم نکند) (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۹۷-۱۹۶).

اما آنچه بیان شد به این معنا نیست که تمامی احکام حقوقی و اخلاقی مورد نیاز بشر برای تحول در مسیر تکامل، به صورت یکپارچه و بدون انعطاف، در قالب شریعت به آدمی عرضه شده است، به گونه‌ای که گذر زمان یا تغییر شرایط و حتی اختلاف اقتضائات گوناگون در جوامع مختلف بشری که دستخوش تغییر است، به کلی نادیده گرفته شود. انعطاف و تغییر در برخی شئون شریعت که متوجه شئون متغیر زندگی انسان است، خللی در ثبات احکام توضیح اینکه تغییر و تحولات ناشی از گذر زمان (یا موقعیت)، تا آنجا که متوجه صورت زندگی باشد، به اختلاف در شئون کلی زندگی نمی‌انجامد، بلکه تنها اختلاف در مصادیق و موارد است (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۱۱۳-۱۱۲).

در باب اخلاق، بحث از عدم نسبیت، متوجه مطلق فعل و رفتارهای اخلاقی نیست؛ چه اینکه ارزش‌گذاری رفتارها می‌تواند نسبی باشد و با تغییر شرایط و زمان، در مورد یک رفتار خاص، قضاوت متفاوتی ارائه شود. در اخلاق، بنیادها و مبانی اساسی مطلق است، اما رفتارها، یعنی مظاهر و نمودهای عملی اخلاق، با توجه به موقعیت‌های مختلفی که پیش می‌آید می‌تواند ارزش‌گذاری متفاوتی پیدا کند^۱ (مطهری، ۱۳۸۹- ب: ۱۰۹)؛ به عبارت دیگر، آنجا که مصلحت یا مفاسد یک رفتار، تابع شرایط و قیود خاصی باشد که با تغییر آن شرایط و قیود، مصالح یا مفاسد واقعی تغییر می‌کند، با نسبیت در ارزش‌گذاری اخلاقی مواجه هستیم، بدون آنکه این تبصره خللی در اطلاق اخلاق و گزاره‌های اخلاقی بنیادین وارد آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۰۴).

اینجا تفاوت میان اخلاق و آداب مطرح می‌شود؛ اینکه اخلاق غیر از آداب است و به نظامی گفته می‌شود که آدمی به غرایز و قوای طبیعی خود می‌دهد، اما آداب شامل اموری مانند رسوم است که در

۱. مثلاً راستگویی حکم اخلاقی ثابتی دارد، این که راستگویی ممدوح است، اما آیا راستگویی در موقعیتی که منجر به گرفتاری و تهدید یک بی‌گناه به دست فردی ظالم می‌شود چطور؟! اینجا با توجه به موقعیت خاصی که وجود دارد، تکلیف متفاوتی از شرایط طبیعی برعهده ما قرار می‌گیرد (رک: مطهری، ۱۳۸۹- ب: ۱۰۷-۱۰۵).

میان مردم جریان دارد؛ مثلاً رسومی که در فرهنگ‌های مختلف برای مراسم‌های مختلف شادی و عزای خود دارند. همچنین در مورد هنرها و مهارت‌هایی که در میان مردم وجود دارد و با استفاده از آن نیازهای خود را برطرف می‌کنند (مانند خط، موسیقی، خیاطی، آشپزی و...). این امور، متناسب با جغرافیای مکانی و فرهنگی مختلف، صورت‌های گونه‌گونی به خود می‌بیند و (به معنای دقیق کلمه) نسبی است (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۶۹-۱۶۵).

در فقه و اصول، بحث از عرف و حجیت شرعی آن یکی از مباحث بسیار مهم است. شریعت الهی، در مقام بیان احکام شرعی مربوط به جامعه و تعاملات اجتماعی، عرف را با ضوابطی مخصوص به رسمیت می‌شناسد. عرف از سویی در مفاد احکام، استنباط حکم و تشخیص موضوع مؤثر است و از سوی دیگر، در امور جاری جامعه که مستقیماً موضوع احکام شریعت واقع نشده، مادام که تعارضی با احکام الهی در میان نباشد، عرف عقلاً (یعنی آنچه عموم عقلای جامعه مطابق آن عمل می‌کنند)، مورد تأیید شریعت الهی است؛ برای مثال، امام خمینی (ره) در بحث معاملات رایج میان مردم، همین مبنا را ذکر کرده و می‌فرماید: اگر عرف و بنای عقلای رایج، مورد پذیرش شارع نباشد، لازم است تا از آن ممانعت کند؛ پس همین که مخالفتی نشده، دلیل بر نافذ بودن است^۱ (موسوی خمینی (ره)، ۱۳۶۸: ۳۱۵).

بر این اساس، ثبات فطرت و تحول‌ناپذیری دین و بنیادهای اساسی شریعت، تعارضی با انعطاف‌پذیری در زمینه‌هایی که طبیعتاً محکوم به تفاوت و تغییر است ندارد، بلکه یک قدم جلوتر از این شریعت الهی خود زمینه را برای انعطاف در این موارد باز گذاشته و آن‌جا که به اخذ تصمیم و قانون‌گذاری نیاز باشد، این ابزار را در اختیار متولیان امر قرار داده است. مانند اینکه زمامداران جامعه اسلامی (مطابق با مصالح عمومی و متناسب با اهداف عالی الهی) حق دارند در شئون داخلی و خارجی جامعه تصمیم‌گیری کنند و در امور مختلف اقتصادی، انتظامی، نظامی و دفاعی و... تصمیمات لازم را متناسب با شرایط و مقتضیات اخذ کرده و اجرا کنند.

۱. متن عربی: «إِنَّ اعتباريتها لا تلازم احتیاجها إليه، فنفس عدم ردع الشارع یکفی فی صحتها و نفوذها، فالمعاملة النافذة عند العقلاء لو لم تكن نافذة لدى الشرع، لا بد من الردع عنها و یکفی فی النفوذ عدم ردعه» (موسوی خمینی (ره)، ۱۳۶۸: ۳۱۵).

این انعطاف‌پذیری با تمام ابعادش، هیچ خللی در بنیان‌های اصیل و تحول‌ناپذیر فطری ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۱۱۵-۱۱۴).

آن‌چه برای رویکرد توحیدی اهمیت دارد، حفظ چارچوب‌های فطری و حرکت در مسیر فطرت توحیدی است؛ یعنی همان‌که از آن به پیشرفت در مسیر تکامل سخن گفتیم. دین توحیدی، متناسب با فطرت الهی انسان، جامعه را در این مسیر خطیر راهبری می‌کند و نظم ویژه‌ای به آن می‌بخشد، چراکه هرگونه نظامی نمی‌تواند مفید اهداف توحیدی جامعه انسانی باشد. این هدف‌گایی (هدف یا اهداف عالی) است که نظامات مختلف را از هم متمایز می‌سازد و تعیین‌گایت از نوع جهان‌بینی ریشه می‌گیرد. این‌جاست که دو نظام کلان از هم متمایز می‌شود: نظام الهی (مبتنی بر توحید) و نظام الحادی (شرک‌آمیز) (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۸۰-۷۹).

بنابراین، نظم اجتماعی تابع تصور ما از حقیقت جهان هستی است، از جمله تصویری که ما انسان‌ها از خودمان به‌عنوان جزئی از این مجموعه داریم (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۰). نظم میوه ایدئولوژی است؛ یعنی الگوی نظام اجتماعی مطابق ایدئولوژی که بایدها و نبایدهای زندگی فردی و جمعی را مشخص می‌کند، بنا می‌شود؛ از سوی دیگر، ایدئولوژی نیز خود محصول جهان‌بینی است؛ یعنی جهان‌بینی زیربنا و زیرساخت فکری است که نظام بایدها و نبایدها براساس آن بنا می‌شود (مطهری، ۱۳۹۱- د: ۱۵-۱۳). الگوی توحیدی همه‌شئون فردی و اجتماعی را مطابق موازین توحیدی نظم می‌بخشد و ثمره آن در همه ابعاد زندگی انسان و جامعه انسانی نمایان می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۹۱-۹۰).

در رویکرد غیرتوحیدی، وحدت و نظم اجتماعی، پیرامون بهره‌برداری حداکثری از مواهب زندگی دنیوی است و سعادت در همین چارچوب تعریف می‌شود، اما در رویکرد توحیدی وحدت و نظم اجتماعی، در چارچوب معادباوری معنا می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۸۵). با این توصیف، نظم اجتماعی در رویکرد توحیدی، آدمی را در پس زندگی دنیوی سرگردان می‌گذارد، اما نظم اجتماعی در رویکرد توحیدی، متوجه یک افق جاودان است. به بیان شهید مطهری، برخلاف نظام شرک که در آن انسان هر لحظه به سوی می‌رود، نظام توحیدی

مانند یک کشتی مجهز به دستگاه‌های راهنمایی است و در یک حرکت منظم و هماهنگ، از سوی راهنمایی خیرخواه در مسیر رستگاری هدایت می‌شود (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۰۵).

قرآن کریم شعار جامعه غیرتوحیدی را این‌گونه بیان می‌دارد: «إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» (مؤمنون / ۳۷)؛ جز این زندگانی دنیای ما چیزی نیست. می‌میریم و زندگی می‌کنیم و دیگر برانگیخته نخواهیم شد. این یعنی زندگی انسان خلاصه می‌شود در نان، مسکن و رهایی؛ منتها در چارچوب قوانینی که نظام اجتماعی را (از اختلال و فروپاشی) محافظت کند (جوادی، ۱۳۹۱: ۸۳-۸۲). این اختلاف مبنا، میان رویکرد توحیدی و غیرتوحیدی اهمیت بسیار زیادی دارد و مقتضیات هر یک، با مقتضیات دیگری تفاوت اساسی دارد. همین که ما انسان را موجودی مادی و محدود به دنیای مادی بشناسیم، یا موجودی که ابعاد روحانی دارد و افق حیات او محدود به این دنیا نیست، در مبادی حقوقی و اخلاقی جامعه انقلابی اساسی روی می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱- الف: ۴۳-۴۲).

برنامه الهی پیامبران که رهاورد وحی است، شکوفایی جامعه انسانی را هدف قرار داده است؛ ویژگی مهم این برنامه این است که از سوی خدای تعالی ابلاغ می‌شود و پشتوانه علم و حکمت الهی را با خود به همراه دارد. برنامه‌های بشری (که تکیه‌ای بر قوانین الهی ندارد)، هر مقدار هم که متریقی باشد، از پشتوانه علم و حکمت الهی بی‌بهره است و آگاهی انسان در مقابل علم و حکمت خدای تعالی اعتبار ناچیزی دارد (جوادی، ۱۳۹۱: ۳۷۰).

انسان منفعت‌طلب در زندگی خود و در چارچوب زندگی اجتماعی، منظور و مقصدی بالاتر از این ندارد که تا می‌تواند در تکاپوی بقای وجود خویش باشد و به خواسته‌های غریزی خود برسد. انسان اگر در نخستین قدمی که برمی‌دارد با هم‌نوعان خود گرد هم آمده، اجتماعی منعقد می‌کند و برای حفظ اجتماع زیر بار قوانین و مقرراتی رفته، به همان اندازه از آزادی فردی محروم می‌شود، همه برای این است که می‌خواهد با محرومیت از بخشی از آزادی خود، بخشی دیگر از آزادی را به‌دست آورده، از آن برخوردار شود و بقای وجود و خواسته‌های غریزی خود را بهتر تأمین کند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۹).

در این جا، مسأله ضمانت اجرایی مطرح می‌شود؛ این که ضمانت اجرایی برای حفظ نظم اجتماعی، مطابق نظام حقوقی و قانونی چگونه است؟ هر رویکردی باید برای این پرسش، پاسخ مناسب با مبانی خود را ارائه دهد. فقدان غایت هدفمندی که خارج از چارچوب منافع زندگی دنیوی تعریف شود، ضمانت اجرایی پای‌بندی به نظام اجتماعی و نظم مبتنی بر قوانین از سوی افراد جامعه را حتی در مورد کارگزاران نظام (که وظیفه حراست از آن را دارند)، با چالش مواجه می‌سازد (جوادی، ۱۳۹۱: ۸۵-۸۳).

عقل منفعت‌طلب (که از طریق ایمان مهذب نشده باشد)، مادامی در سیطره قوانین اجتماعی عمل می‌کند که تخلف از آن را مزاحم منافع خود که در تعامل با جامعه حاصل می‌شود، بیابد؛ همین که مزاحمی در مسیر خود نبیند، از حریم قانون تجاوز می‌کند و ابایی از گردن‌کشی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۱-ب: ۱۱۰). در قرآن کریم می‌خوانیم: «كَأَلَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ * أَن رَّاهُ اسْتَعْتَىٰ» (علق ۷-۶)؛ حقا که انسان اهل سرکشی است! هرگاه که خویشان را بی‌نیاز ببیند.

یکی از لوازم پیشرفت یک جامعه انسانی احترام و التزام به قانون است؛ در مقابل، قانون‌شکنی و بی‌اعتنایی به قانون از عوامل اصلی انحطاط یک ملت به‌شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۷۱). عامل تعدی و طغیان انسان هوس‌های نفسانی است؛ آن‌چه که از ابتدا مسیر فطری و یکپارچگی جامعه ساده بشری را بر هم زد و زمینه شکاف را فراهم آورد. هوس نیز در کنار فطرت و عقل، در وجود انسان خلق شده و کارکرد مخصوص به خودش را دارد. در الگوی توحیدی، فطرت و عقل (مُهذب) بر هوس و قوای آن حاکمیت دارد (تا در مسیر تعادل بماند)، اما طغیان هوس و انفعال عقل و فطرت در سیره آن، در سطح جامعه به تنش و اختلاف می‌انجامد (حکیم، ۱۳۹۱: ۱۳۹). این همان است که علامه طباطبایی به سرکشی طبع اولی انسان تعبیر می‌کند که مقتضای آن استثمار دیگران است و تا فرصتی دست دهد، خود را نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۱-ب: ۱۰۷-۱۰۶).

هوس‌مداری مطابق مبانی قرآنی، نظام حیات را از اساس مختل می‌کند و نظامات حقوقی حاصل از آن نیز منجر به تباهی جامعه انسانی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۳۳-۲۳۲)؛ چنان که در قرآن کریم می‌خوانیم:

«وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» (مؤمنون / ۷۱)؛ و اگر حق از هوس‌های آن‌ها پیروی می‌کرد، قطعاً آسمان‌ها و زمین و هر که در آن‌هاست، تباه می‌شد.

حاکمیت هوس‌مداری بر اراده انسانی، در مورد حکام و کارگزاران جامعه اهمیت بیشتری دارد؛ چنان‌که علامه طباطبایی از آن به بالای بزرگ تعبیر می‌کند، به‌گونه‌ای که بی‌مهارى زمامداران در این شرایط، زمینه‌ساز سلطه مطلق اراده ایشان بر عموم افراد جامعه است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲/۲۲۶). موضوع هوی و هوس لزوماً شهوت‌گریزی و غضب طبیعی نیست، بلکه در سطحی ریشه‌ای‌تر امارت و سلطنت است و خود را به صورت ریاست‌طلبی نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۶۴-۲۶۳).

اما این آفت اختصاصی به زمامداران ندارد و عموم افراد جامعه را شامل می‌شود؛ چنان‌که هر فردی در حوزه مربوط به خود می‌تواند قوا و امکاناتی که خدای تعالی در اختیار انسان قرار داده و بهره‌مندی از اراده و اختیار را به‌عنوان زمینه‌ای برای سلطه بر مواهب طبیعی و به‌بیگاری کشیدن دیگران به‌کار بندد (و از مسیر خود خارج می‌سازد) (حکیم، ۱۳۹۱: ۱۴۸).

هدایت الهی با هدف تعالی و سعادت نوع بشر، تعدیل آدمی را هدف خود قرار می‌دهد تا انسان را از محاسن آزادی بهره‌مند سازد و بدون تعطیل این حریت، او را از بند رهایی و لاقیدی نجات دهد. از این رهگذر، بهره‌مندی از مواهب طبیعی در چارچوب معتدلی که هدایت الهی به آن رهنمون می‌شود قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰-ب: ۶۴-۶۵). سعادت حقیقی انسان که جهان‌بینی توحیدی مدعی آن است، جامع هر دو ساحت جسمانی و روحانی انسان است و هر دو مرتبه از هستی و حیات او، یعنی دنیا و عقبی را دربرمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۰ / ۱).

عامل اساسی در اختلال ناشی از هوس‌مداری که به تنش‌های اجتماعی دامن می‌زند، عدم بهره‌مندی از تربیت توحیدی و گرفتاری در دامان شرک است؛ این‌که انسان در لذت‌جویی‌ها و شهوترانی‌های خود، به‌جای خداوند از هوس فرمان می‌برند و در قدرت و نیرو به جای خداوند، زورمداران را می‌پرستند (حکیم، ۱۳۹۱: ۱۵۱)، اما در مقابل، نظام هدایت الهی در صدد تأمین سلامت جامعه و افراد آن است، تا همه مظاهر

سَلْم و اَمْن را برای افراد و جوامعی که از این مسیر تبعیت کنند، فراهم آورد (جوادی آملی، ۱۳۹۰- ب: ۶۳). در قرآن کریم می‌خوانیم: «وَ السَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَتَّبَعَ الْهُدٰی» (طه / ۴۷).

در این رویکرد، ضمانت اجرایی نظم جامعه (ضمن وجود نهادهای قانونی و رسمی که نقش نظارت و اجرای قوانین را برعهده دارند)، به یک عامل درونی بازمی‌گردد؛ علامه طباطبایی از این عامل درونی، به عنوان «اخلاق والا» یاد کرده و آن را این‌گونه تبیین می‌کند: «نقض قانون و از هم پاشیدگی جامعه بدان سبب است که جوامع به آن چیزی که با قدرت و سیطره خود، عامل حفظ اراده آن‌هاست، اهمیت نداده‌اند. این نیروی نگهبان، عبارت است از اخلاق والا؛ زیرا آن‌گونه که در روان‌شناسی تبیین شده است، اراده در بقا و ادامه حیات، خود جز از اخلاق مناسب از چیز دیگری کمک نمی‌گیرد» (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۸۸).

اخلاق والا که مبتنی بر شرافت انسان است، بدون پشتوانه خداپرستی، قابل توجیه و تأیید نیست. ممکن است انسان مطابق این موازین حرکت کند، بی‌آنکه این رویکرد او آگاهانه باشد؛ یعنی عملکرد او مطابق فطرت، اخلاق مدار است، اما پشتوانه آن آگاهی نیست. در این میان رسالت پیامبران همین است که این شعور ناخودآگاه به شعور خودآگاه تبدیل شود (مطهری، ۱۳۹۱- الف: ۱۱۳-۱۱۲). انسان‌ها، متناسب با ظرفیت وجودیشان، از مکارم اخلاقی بهره‌مند می‌شوند؛ به عبارتی، مراتب اخلاقی متناسب با سعه وجودی افراد است (جوادی، ۱۳۹۳: ۱۴۰).

در رویکرد مادی‌نگر، روش و مقررات حیات را طوری تنظیم می‌کنند که تنها پاسخ نیازمندی‌های مادی در زندگی دنیا را می‌دهد و فقط به سوی کامیابی محدود مادی راهنمایی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱ / ۳۰)؛ در این میان، معارف ربانی و اخلاق الهی که دغدغه‌هایی ورای سعادت تعریف‌شده در جوامع مادی‌انگار دارد، اصالت و محوریتی پیدا نمی‌کند و عملاً همان‌گونه تصور می‌شوند که قانون آن‌ها را تصویر می‌کند؛ یعنی تابع و طفیلی قانون و روح مادی‌انگار آن تعریف می‌شود. نتیجه این روند نابه‌صلاح این است که معارف و اخلاق الهی، به حکم طفیلی بودن با قانون مصالحه و توافق کرده و به مرور زمان به صورت مجموعه‌ای از آداب و رسوم ظاهری در می‌آید، بدون اینکه ماهیت معنوی داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۸۴).

اعتقاد به جاودانگی روح انسان و معادباوری که دستاورد وحی است، در اینجا اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند؛ اینکه نظام اعمال و رفتار آدمی با مرگ او پایان نمی‌یابد و عالمی با اقتضائات وسیع‌تر در انتظارش است که برای پاداش و جزای اعمال نیک و بد او ظرفیت لازم را دارد (تهرانی، ۱۳۹۱: ۸۳-۸۲). ضمانت اجرایی اخلاق فاضله در الگوی الهی، ساحت عقیدتی آن است؛ موازین عقیدتی اخلاق فاضله عبارت است از اینکه انسان معتقد باشد که جهان، خدای واحدی دارد و هدف او از آفرینش خلق، تکامل و نیک‌بختی مخلوقات است. خدایی که خیر و صلاح را نجات‌بخش، و شر و فساد را مخل سعادت می‌داند و سرانجام همه مردمان را به منظور فیصله دادن به امور و رساندن ایشان به پاداش و جزای عملکردشان جمع خواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۸۹-۸۸).

الگوی مطلوب در آموزه‌های توحیدی این است که انسان به نحوی عمل کند که بتواند همه امور خود را با نام خدا انجام دهد؛ یعنی در مسیر رضای الهی عمل کند. در این الگو کار باید به نحوی انجام بگیرد که پایان آن نیز، همانند آغازش، شایستگی ذکر نام خدا را داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۵۵-۵۴). از این منظر، اخلاق هم نمی‌تواند ضامن سعادت انسان و جامعه انسانی باشد و آدمی را در انجام کارهای شایسته راهبری کند، مگر آن که متکی به توحید باشد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲/۲۲۷).

بر این اساس، اخلاق فاضله شأنی از شئون توحید است؛ توحید در مقام عمل، چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی، نفی شئون مختلف شرک است؛ یعنی نفی هرگونه خودپرستی و هواپرستی از سوی فرد و جامعه (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۰۵-۱۰۴). در تبیین بازگشت الگوی اخلاق الهی به جهان‌بینی توحیدی می‌توان گفت: «همه اجزای دین اسلام اگر خوب تجزیه و تحلیل شود، به توحید بر می‌گردد و توحید اگر به حال ترکیب درآید، به صورت اخلاق و اعمال درمی‌آید» (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۸۶).

نکته بسیار مهم در اینجا این است که مطابق مبنای قرآنی که فطرت انسان را توحیدی می‌داند، گرایش به توحید در شئون مختلف، از جمله ساحت اخلاق، مقتضای فطرت بوده و ملایم خلقت خاص انسانی است. وحی و شریعت درست در جهت شکوفایی این زمینه فطری تعریف می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۹-۷۸).

بر همین اساس، آموزه‌های توحیدی وحی همه شئون و مراتب انسانی را، از سطح اعتقاد عالی تا اخلاق اجتماعی پوشش می‌دهد؛ به تعبیر علامه طباطبایی: «اگر توحید از مقام عالی اعتقادی فرود آید، اخلاق و اعمال می‌شود و اگر اخلاق و اعمال از درجه نازل خود بالاتر روند، توحید خواهند بود» (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۸۶).

در قرآن کریم، ثمره عملکرد افراد جامعه در الگوی اخلاق توحیدی، برکات الهی از آسمان و زمین است که در حیات فردی و اجتماعی ایشان تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۱۸). خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف / ۹۶)؛ و چنانچه مردم شهر و دیارها همه ایمان آورده و پرهیزکار می‌شدند، همانا ما درهای برکاتی از آسمان و زمین را بر روی آنها می‌گشودیم.

این تعبیر از علامه طباطبایی می‌تواند جمع‌بندی بحث و بررسی پیرامون مبانی نظری مسأله تحقیق در چارچوب منابع اسلامی باشد:

«روی این اصول و مبانی است که اسلام برای مردم هدف معین می‌کند. هدفی که از نظر اسلام، جامعه بشری بر مبنای آن به وجود می‌آید و وحدت پیدا می‌کند، دین توحید و یکتاپرستی است. اسلام همه قوانین خود را بر همین پایه وضع می‌کند و در این کار فقط به تعدیل اراده و کار مردم اکتفا نکرده، بلکه قانون را با اعمال عبادی، تکمیل و معارف حقه و اخلاق فاضله را بدان می‌افزاید و آن‌گاه ضمانت اجرایی قوانین خود را اولاً بر عهده حکومت اسلامی و ثانیاً به عهده جامعه می‌گذارد و این را با تعلیم و تربیت شایسته علمی و عملی و امر به معروف و نهی از منکر تضمین می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۹۱- الف: ۸۵).

۲. بحث و نظر

در فصل اول مربوط به مبانی نظری، طی دو بخش، ابتدا به بررسی مفهومی آسیب اجتماعی در ادبیات

تخصصی جامعه‌شناسی رایج پرداختیم و آن‌گاه مبادی نظری مرتبط با این بحث را از منظر رویکرد اسلامی با تأکید بر منابع تفسیری تعدادی از اندیشمندان شاخص در دوره معاصر به بررسی گذاشتیم. حال نوبت آن است که براساس مبانی نظری با عرضه هندسه مفهومی آسیب اجتماعی به مبانی اسلامی و بازتعریف آن بر همین اساس، به هندسه مفهومی متناسب با رویکرد اسلامی دست یابیم.

به همین منظور، ابعاد پنج‌گانه هندسه به‌دست آمده از بررسی مفهوم آسیب اجتماعی در جامعه‌شناسی رایج را براساس مبانی نظری رویکرد اسلامی بررسی می‌کنیم و در هر مورد به جمع‌بندی می‌رسیم؛ تا این‌که در مجموع، جمع‌بندی کلی را ناظر به همه ابعاد مورد بررسی در قالب هندسه متناسب با مبانی اسلامی به‌دست آوریم.

▪ ۲/۱. محور اول: نظم جامعه و سلامت اجتماعی

دانستیم که در جامعه‌شناسی رایج، آسیب به بیماری تشبیه می‌شود که حالت سلامت جامعه را مختل می‌کند؛ همان‌طور که یک بیماری به اختلال در نظام سلامت بدن منجر می‌شود. از سویی دانستیم که از چنین اختلالی می‌توان به بی‌نظمی تعبیر کرد که ساختار منتظم جامعه را دچار کژی و عدم تعادل می‌کند، به‌گونه‌ای که متناسب با وزن آسیب واردشده، جامعه از مسیر متعارف خود منحرف می‌شود و به بی‌راهه می‌رود. بر این مبنا، آسیب اجتماعی نقطه مقابل سلامت، نظم و تعادل در نظام جامعه بوده و عبارت است از حالتی بیمارگونه که به صورت بی‌نظمی و عدم تعادل نمود می‌یابد.

در رویکرد اسلامی که در خلال مباحث تعدادی از اندیشمندان شاخص بررسی شد، دانستیم که جامعه و نظام و انتظام اجتماعی اهمیت بسیار زیادی دارد، به‌صورتی که بعثت انبیای الهی با همین مأموریت خطیر تعریف شده، تا مبتنی بر موازین الهی به اختلافات پایان دهند و وفاق اجتماعی را تحقق بخشند. بنابراین، رسیدن به نظامی متناسب از هنجارها که سلامت و تعادل جامعه انسانی را رقم بزند، یکی از اهداف آرمان‌های اساسی در مکتب توحید است.

اهمیت این امر اینجا خود را نشان می‌دهد که در رویکرد اسلامی، مسیر سعادت نوع بشر در چارچوب حیات اجتماعی رقم می‌خورد؛ مسیری که آدمی ناگزیر و به مقتضای فطرت، راه آن را می‌جوید و در متن آن قرار می‌گیرد. بر این اساس، تأمین لوازم حیات منتهی به سعادت در بستر جامعه که نظم و سلامت زیربنای آن است، اولویتی گریزناپذیر پیدا می‌کند.

حاصل اینکه در رویکرد اسلامی نیز آسیب اجتماعی از جنس بی‌نظمی، عدم تعادل، تعارض با نظام ارزش‌ها و بروز حالت بیمارگونه است که سلامت، نظم و تعادل اجتماعی را مختل و مسیر جامعه انسانی را با انحراف و مخاطره همراه می‌سازد، اما اینکه کیفیت و موازین تعیین‌کننده در سلامت، نظم و تعادل اجتماعی چه باشد، بحث دیگری را می‌طلبد که در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت.

▪ ۲/۲. محور دوم: مرجع تعیین هنجارها و موازین اجتماعی

در رویکرد رایج جامعه‌شناسی دانستیم که نظام هنجارها و موازین اجتماعی که هندسه منظم و متعادل جامعه را رقم می‌زند، کاملاً عرفی و نسبی تعریف می‌شود؛ به این صورت که در جوامع مختلف، با اختلاف مکانی (منطقه‌ای) و زمانی، نظام هنجارها دگرگون شده و چه بسا آنچه در یک جامعه هنجار است و مراعات آن به سلامت و تعادل اجتماعی می‌انجامد، در جامعه دیگر یا در همان جامعه اما در زمان دیگر، ناهنجاری است و سلامت و تعادل اجتماع را مختل می‌سازد. البته می‌دانیم که بخش قابل توجهی از هنجارها در میان جوامع مختلف، به صورت نسبتاً مشابهی مشترک است؛ با این وجود اما اختلاف جوامع در نظام هنجارها و حتی تحول و تغییر نظام هنجاری یک جامعه در گذر زمان، اختلافی معنادار و قابل توجه است که در تعامل میان جوامع و تغییر نسل‌ها اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

بخشی از اختلافات مورد بحث، از جنس آداب و رسوم و مناسک عرفی است که شرایط اقلیمی و پیشینه تاریخی جوامع نقش بسیار مهمی در آن دارد. این جنس از اختلافات معمولاً با جذابیت همراه است و مردمان را در فرهنگ‌های مختلف، برای آشنایی و معاشرت با یکدیگر ترغیب می‌کند. این زمینه از اختلافات، چندان

ریشه‌ای نیست و وجود آن کاملاً طبیعی شمرده می‌شود، اما بخش مهم دیگری از اختلافات، ریشه‌ای بوده و نمی‌توان آن را در زمره اختلاف آداب و رسوم و مناسک عرفی برشمرد، چراکه بسیار ریشه‌ای و ماهوی است. اینکه در رویکرد رایج جامعه‌شناسی، زمینه اختلاف جوامع در نظام هنجارها و موازین تعیین‌کننده آن، با انعطاف حداکثری پذیرفته و توصیف می‌شود، به یک نسبیت حداکثری می‌انجامد. البته رویکرد دیگری در جامعه‌شناسی وجود دارد که هنجارها و در مقابل آن، آسیب‌ها را ناظر به اموری واقعی قلمداد می‌کند. در این رویکرد نیز حساب آداب و رسوم محلی و مناسک عرفی از موازین اساسی و زیربنایی در مورد انسان و جامعه انسانی جدا بوده و محل بحث در هنجارهای بنیادین است.

رویکرد اسلامی در این زمینه با همین مبنای اخیر سازگار است. در مکتب توحید، انسان‌ها بر حسب فطرت که زیرساخت همگانی و تحول‌ناپذیر در آفرینش نوع بشر است، در موازین بنیادین انسانیت با یکدیگر یگانه هستند. این یگانگی، پذیرش نظامات ارزشی متعارض را در جوامع مختلف بشری و در تحول جوامع تأیید نمی‌کند، چراکه اقتضای نظام فطری که طرح الهی برای نوع بشر است، اشتراک در زمینه‌های بنیادین انسانیت را می‌طلبد.

مطابق این مبنا، نظامات اجتماعی شکل‌گرفته بر اساس موازین خلاف فطرت، اصولاً سعادت نوع انسان و جامعه بشری را تضمین نمی‌کند تا بتوان آن را ضامن سلامت اجتماعی و تعادل منتهی به سعادت دانست. آنچه مقتضای فطرت انسان است، براساس آموزه‌های توحیدی، تنظیم نظام ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی بر مبنای موازین شریعت توحیدی و احکام الهی است؛ همانکه خدای تعالی از طریق وحی، به‌عنوان مقتضیات فطرت انسانی و با عنوان دین توحیدی، در قالب شریعت مدون در اختیار او قرار می‌دهد.

بر همین اساس است که انبیای الهی به مبارزه با نظام هنجارهای کفرآمیز و شرک‌آلود می‌پرداختند و علیه نظم اجتماعی جوامع گرفتار کفر و شرک خود قیام می‌کردند. در این تقابل استدلال دشمنان ایشان این بود که ما مطابق نظام هنجارهایی رفتار می‌کنیم که سنت جامعه ما و میراث فرهنگی اجداد ما به حساب می‌آید! با همین استدلال هم پیامبران الهی و پیروان ایشان را هنجارشکن و منحرف قلمداد و ایشان را تکفیر

و طرد می‌کردند و یا به همین جرم به قتل می‌رساندند، درحالی‌که نظم اجتماعی این جوامع در مسیر انحراف بوده و هنجارهای فطری را نقض می‌کرد و مبارزه با نظام هنجاری مورد قبول آن‌ها، در چارچوب مکتب توحیدی، قیام برای اقامه نظم حقیقی و حاکمیت نظام هنجارهای سعادت‌آفرین به حساب می‌آید. البته دانستیم که عرف عقلای جامعه، مادام که در تعارض با موازین و احکام شرعی قرار نمی‌گیرد و در حل و فصل امور جاری جامعه انسانی نقش مؤثر دارد، مورد تأیید است. بسیاری از امور اجتماعی از همین طریق حل و فصل می‌شود. این امر تعارضی با محوریت فطرت و شریعت متناسب با آن ندارد. حاصل این که در رویکرد اسلامی، میزان و معیار در نظام ارزش‌ها و پذیرش هنجارهای اجتماعی فطرت الهی است که در قالب شریعت توحیدی تدوین شده و از طریق وحی در اختیار انسان قرار گرفته است. چه بسا نظامات اجتماعی منتظمی که براساس موازینی متعارض با مقتضای فطرت شکل گرفته باشد، اما در رویکرد توحیدی خلاف مصالح نوع بشر شناخته شود؛ همچنان که در دنیای امروز شاهد آن هستیم. بنابراین، مطلق نظم از منظر رویکرد توحیدی مورد پذیرش نیست، بلکه نظامی مورد پذیرش است که مطابق موازین فطری باشد و سعادت دنیا و آخرت انسان را تأمین کند.

▪ ۲/۳. محور سوم؛ امکان تحول و تکامل در نظام هنجارها

در بررسی محور دوم از هندسه مفهومی آسیب اجتماعی به این مسأله اشاره کردیم که در رویکرد رایج جامعه‌شناسی، تحول در نظام ارزشی یک جامعه در طول زمان به‌عنوان امری پذیرفته‌شده توصیف و بررسی می‌شود. در این فرآیند، نظام هنجارهای اجتماعی نیز دستخوش تغییر قرار می‌گیرد؛ این تغییر گاهی در سطح اولویت‌ها خود را نشان می‌دهد و گاهی به صورت تغییری اساسی ظهور می‌یابد و یک امر هنجاری به ناهنجاری، یا برعکس بدل می‌شود. رویکرد دیگری در جامعه‌شناسی با اتخاذ این مبنا که بنیاد ارزش‌ها و هنجارها به امور واقعی بازمی‌گردد، رویکرد صرفاً قراردادی به این مسأله را مردود می‌داند. مطابق این مبنا، چنین تحولاتی را باید براساس موازین واقعی در ارزش‌شناسی بررسی کرد؛ یعنی نسبت حداکثری در تعیین

ارزش‌ها مورد قبول نیست.

همچنین روشن شد که در رویکرد اسلامی نیز بنیاد ارزش‌گذاری و ارزیابی هنجارها براساس موازین واقعی صورت می‌گیرد؛ این موازین به طرح فطری خدای تعالی بازمی‌گردد که شاخص‌های آن در قالب شریعت توحیدی تدوین شده است. ویژگی بسیار مهم فطرت که در مقتضیات آن نیز راه دارد، تحول‌ناپذیری است که در قرآن کریم به‌صراحت بیان می‌شود. بر این اساس، در رویکرد فطری به ارزش‌شناسی و ارزیابی نظام هنجارها با یک الگوی مبتنی بر تحول‌ناپذیری اصول ارزش‌شناختی سروکار داریم.

مسئله‌ای که در اینجا طرح می‌شود این است که تحول در نظام زندگی بشر، به‌عنوان یک واقعیت گریزناپذیر جریان دارد؛ با این وجود و با توجه به اینکه پیشرفت انسان و جامعه انسانی در گرو همین تحول‌پذیری بوده است، چگونه می‌توان از یک الگوی تحول‌ناپذیر (فطرت و ارزشیابی فطری) سخن گفت؟ آیا این الگو در مقابل پیشرفت بشر قد علم می‌کند؟!

مطابق آنچه در مبانی نظری رویکرد اسلامی بررسی کردیم، در این بحث باید میان دو نوع تحول تفاوت قائل شویم؛ یکی تحول در چارچوب بنیادهای فطری و دیگری تحول برخلاف این بنیادها. بر این اساس، ثبات و تحول‌ناپذیری در مبادی و بنیادهای فطری به معنای رکود و ایستایی انسان و جامعه انسانی نیست، چراکه انسان در قالب همین بنیادها و براساس ارزش‌ها و اهداف آن امکان حرکت و تکاپو دارد. بالاتر از این، تنها زمانی می‌توان از تکامل سخن گفت که ارزش‌ها و اهداف تعریف‌شده‌ای وجود داشته باشد و انسان با دنبال کردن این اهداف و تحقق ارزش‌های متناسب با آن، مسیر تکامل را طی کند.

اگر اهداف و موازین ارزش‌شناختی بر بنیادهای واقعی استوار نباشد و اساس آن را اعتبار و قرارداد تشکیل دهد، دیگر نمی‌توان از تکامل سخن گفت. با این مبنا، پیشرفت و تحول لزوماً به تکامل نمی‌انجامد؛ چه بسا تحولات و پیشرفت‌هایی که خلاف تکامل است و انسان را از موازین فطری انسانیت دور می‌سازد، اما در مقابل نظام ارزش‌های توحیدی مسیر ترقی و پیشرفت مبتنی بر تکامل را برای انسان بازمی‌گذارد تا با بهره‌مندی از مواهب الهی، هم زندگی دنیوی خود را پیش برد و هم کمالات معنوی خویش را ارتقا داده و

سعادت اخروی را در افق ابدی رقم زده و توسعه دهد.

حاصل آن که مطابق مبنای توحیدی، بنیادهای فطرت و اصول اساسی ارزش‌شناختی (که ارزیابی هنجارها بر اساس آن صورت می‌پذیرد)، اموری ثابت و تحول‌ناپذیر است. بر این اساس، تحول در جامعه و پیشرفت در زمینه‌های مادی تنها در صورتی به منزله کمال است که در چارچوب مسیر فطرت باشد و با موازین شریعت الهی (که تابع فطرت است) هماهنگ باشد. بنابراین، تحول‌ناپذیری بنیادهای فطری تعارضی با پیشرفت انسان ندارد، بلکه انسان می‌تواند زندگی مادی و معنوی خود را در همین چارچوب توسعه دهد و سعادت ابدی را برای خود رقم زند و در طول زندگی خود، آن را ارتقا بخشد.

▪ ۲/۴. محور چهارم؛ ملاک شدت آسیب‌های اجتماعی و واکنش مناسب به آن

یکی از موضوعات بسیار مهم در آسیب‌شناسی اجتماعی، تعیین اولویت‌ها در مبارزه با آسیب‌های اجتماعی است؛ به همین منظور، ملاک تعیین شدت آسیب اجتماعی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. در بررسی رویکرد رایج جامعه‌شناسی دانستیم که کیفیت و شدت واکنش‌ها به آسیب‌های اجتماعی در عرف جامعه شکل می‌گیرد. اگر کج‌روی ماهیت مجرمانه داشته باشد، برخورد پلیسی و قضایی را می‌طلبد و جامعه از طریق نهادهای رسمی مسئول با آن مواجه می‌شود و متناسب با شدت جرم به مجازات مجرم می‌پردازد.

در غیر موارد مجرمانه، جامعه متناسب با شدت انحراف کج‌روان از نظام هنجارها و آسیب ناشی از عملکردشان نسبت به ایشان واکنش نشان می‌دهد. این واکنش از سطح تغییرات رفتار (مثلاً ترش‌رویی) تا اعتراض و تحریم و طرد اجتماعی متغیر است. همچنین اینکه آسیب از ناحیه چه کسی یا کسانی وارد شده باشد و ایشان چه جایگاهی در جامعه داشته باشند و پیشینه آن‌ها چگونه بوده باشد، در نوع و شدت واکنش عمومی تأثیر دارد. در مجموع، واکنش‌ها از جایی آغاز می‌شود که انحراف از هنجارها به مرز مدارا برسد و تحمل ناهنجاری برای جامعه ممکن نباشد؛ از اینجا واکنش‌ها آغاز می‌شود.

اصل این روند و فرآیند تعریف‌شده به‌عنوان یک روال متداول مورد بحث نیست؛ ملاحظه‌ای که از منظر

رویکرد اسلامی به این مسأله مطرح می‌شود این است که الگوی واکنش اجتماعی به آسیب‌ها، زمانی برای سلامت حقیقی جامعه مفید واقع می‌شود که مبتنی بر ملاک‌های صحیح باشد. شاخص صحت ملاک‌ها، همچنان که پیش از این بحث کردیم، تناسب با فطرت و اقتضائات آن است. الگوی مطلوب آن است که انحراف از ارزش‌ها و هنجارهای فطری، به میزان اهمیت و حساسیت آن‌ها، با حساسیت و واکنش مقتضی همراه باشد.

چه بسا در جوامعی، مبتنی بر نظام ارزش‌شناسی نادرست، الگوی حساسیت اجتماعی در قبال آسیب‌ها، خود گرفتار آسیب فرهنگی و اجتماعی باشد! در این صورت، برخی اعمال و رفتارها، که حقیقتاً از الگوی فطری انحراف دارد، به‌عنوان هنجار پذیرفته‌شده، تأیید و حتی حمایت می‌شود؛ حال آنکه اعمال و رفتار دیگری که مطابق الگوی فطرت است، به‌عنوان ناهنجاری با واکنش قهرآمیز جامعه مواجه می‌شود، یا اینکه دست‌کم در شدت و ضعف آسیب‌ها اولویت‌بندی مبتنی بر واقعیت صورت نمی‌پذیرد.

اصولاً اینکه در روند تحولات اجتماعی، بسیاری از آنچه پیش از این از سوی عموم جوامع ناهنجاری شناخته می‌شد و این اتفاق نظر مطابق موازن فطری بود، به‌عنوان هنجارهای جدید شناخته می‌شود، ناشی از همین مسأله است. الگوی ناصحیح در قبال ارزش‌شناسی هنجارها باعث می‌شود حساسیت جامعه در قبال برخی کج‌روی‌ها پایین بیاید و زمینه عمومی شدن آن فراهم شود؛ به این ترتیب، در یک فرآیند آرام، ناهنجاری هنجار می‌شود و حتی مورد حمایت جامعه و قوانین اجتماعی قرار می‌گیرد!

از سویی دانستیم که برخی با استفاده از نفوذ و قدرت اعمال نظر خود در جامعه، نقش تعیین‌کننده‌ای در مهندسی نظام ارزش‌ها و هنجارها دارند؛ این نفوذ و قدرت، خصوصاً آن‌جا که از جنس نرم (مثلاً رسانه یا نظام آموزشی) باشد، خود را در فرآیند تحولات نظام ارزشی و هنجاری نشان می‌دهد. در این موارد، رویکرد توحیدی حساسیت ویژه‌ای دارد. نظام تربیتی و جریان فرهنگی در جامعه اسلامی باید از جهت آفت نفوذپذیری حراست شود و دستگاه‌های نظارتی و قضایی نیز در پاس‌داشت نظام ارزش‌ها جدی باشند؛ با این هدف که حاکمیت شاکله فطری و شریعت متناسب با آن خدشه‌دار نشود.

▪ ۲/۵. محور پنجم: ضمانت اجرایی در حفظ سلامت اجتماعی

بحث از ضمانت در پاس‌داشت هنجارهای جامعه و حفظ نظم و تعادل اجتماعی یکی از محورهای بسیار مهم در رابطه با آسیب‌های اجتماعی است. نظام هنجارها و قوانین در جامعه در حکم میثاق عمومی است که حیات جامعه و حفظ تعادل آن در گرو پابندی به این میثاق صورت می‌پذیرد. در الگوی غیرتوحیدی، ضمانت اجرایی این میثاق اجتماعی از طریق قوانین پیش‌گیرانه و تنبیهی و دستگاه حاکمیت متولی آن، به‌علاوه سازوکارهایی برای نظارت عمومی و البته نظام آموزشی و تشویقی برای نهادینه‌سازی هنجارها.

اما رویکرد توحیدی ملاحظات بسیار مهمی در این زمینه دارد. ملاحظه اول که اهمیت بسیار زیادی دارد، اینکه نظام قانون‌گذاری و تدوین الگوی هنجاری جامعه باید براساس فطرت و شریعت متناسب با آن باشد. این ملاحظه لااقل دو حکمت بسیار مهم دارد: یکی اینکه هیچ مرجعی که بتوان آن را در کرسی وضع قوانین و تعیین چارچوب هنجارها قرار داد، از جهت اشراف بر ساختار وجودی انسان، مصالح او در مسیر زندگی دنیوی و خصوصاً اخروی و خطرات و آفاتی که او را در این مسیر تهدید می‌کند، نسبت به خدای تعالی اصلاً به حساب نمی‌آید تا جای مقایسه باشد! حکمت دیگر اینکه، افراد بشر همگی در زندگی اجتماعی و مناسبات آن ذی‌نفع هستند؛ بر این اساس حاکمیت ایشان در کرسی قانون‌گذاری و اعمال قانون، با این مخاطره همراه است که در مسیر سلطه‌گری و استثمار قرار گیرد.

ملاحظه دوم اینکه، نظام قوانین و تشکیلات اجرایی و حاکمیتی ضامن آن، برای تضمین سلامت اجتماعی کفایت نمی‌کند و چه بسا از سوی متولیان آن نیز تهدید می‌شود. وجود قوانین و تضمین آن با دستگاه حاکمیتی قدرتمند قطعاً لازم است، اما آنچه می‌تواند حقیقتاً ضمانت اجرایی باشد و جامعه را در تراحم منافع و زمینه‌های سوء، از گرفتار شدن در آتش تنش‌ها و آسیب‌ها مصون بدارد، یک ضمانت درونی است. این ضمانت اجرایی، به تعبیری عبارت است از اخلاقیات که انسان را در مقام اراده و تصمیم‌گیری در مسیر درست راهبری کند.

چنین اخلاقی جز در سایه نظام تربیت توحیدی که پشتوانه آن جهان‌بینی مبتنی بر توحید است تحقق

نمی‌یابد، چراکه لازمه آن اعتقاد به نظارت عالی الهی (که همواره با انسان همراه است) و نیز ایمان به معاد و حیات پس از مرگ است که در چارچوب آن، همگان در قبال اعمالی که در زندگی دنیوی انجام داده‌اند پاداش یا کیفر خواهند دید. همین اخلاق مبتنی بر ایمان است که منجر به تقوای درونی می‌شود و پایبندی به هنجارها و ارزش‌ها را ضمانت می‌کند؛ پیش از آنکه لازم باشد نظارت بیرونی اعمال شود یا قوه قهریه با اعمال حاکمیت، افراد را در چارچوب درست راهبری نماید.

ملاحظه سوم در باب نظارت عمومی است. نظارت عمومی که امروزه در جوامع مدرن نیز مورد توجه قرار گرفته و با سازوکارهای مخصوص به خود از مواهب آن بهره می‌برند، در آموزه‌های اسلامی با تأکید ویژه‌ای ارائه شده است. امر به معروف و نهی از منکر با ابعاد بسیار گسترده‌ای که دارد، سازوکاری راهگشا در حراست از ارزش‌ها و هنجارهای جامعه در مقابل خطر آسیب‌ها و انحرافات است. نکته مهمی که در اینجا مطرح می‌شود اینکه سازوکار امر به معروف و نهی از منکر، خود متکی بر پشتوانه عقیدتی و ایمانی است، نه اینکه در سطح مراقبت از منافع مادی و نظم ظاهری جامعه باقی بماند و رویکردی منفعت‌طلبانه داشته باشد. حاصل اینکه، ضمانت اجرای نظام قوانین و هنجارهای اجتماعی در رویکرد توحیدی، علاوه بر موارد رایج در جوامع مدرن، لوازم ویژه‌ای دارد؛ لزوم مطابقت قوانین و نظام هنجارها با موازین فطری، اخلاق مبتنی بر ایمان توحیدی (به‌عنوان عامل کنترل‌کننده درون‌جوش) و نظارت عمومی در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر (که پشتوانه اعتقادی دارد).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بحث را با این تعریف از آسیب اجتماعی در جامعه‌شناسی رایج شروع کردیم: هرگونه عمل فردی یا جمعی که در چارچوب اصول اخلاقی و قواعد عام عمل جمعی، رسمی یا غیررسمی، جامعه محل فعالیت کنش‌گران قرار نمی‌گیرد و در نتیجه با منع و یا قبح اخلاقی و اجتماعی روبه‌رو می‌گردد. در بررسی و شرح این تعریف، در چارچوب جامعه‌شناسی رایج، به پنج محور اساسی رسیدیم؛ ۱- آسیب اجتماعی به مثابه بیماری، بی‌نظمی و

هنجارشکنی. ۲- نسبیت هنجارها و محوریت عرف، مکان و زمان در تعیین ارزش‌ها و هنجارها. ۳- تحول‌پذیری نظام ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی ناشی از آن. ۴- واکنش سلبی جامعه به آسیب‌ها متناسب با وزن انحراف از هنجارها و ارزش‌های اجتماعی. ۵- ضرورت وجود ضمانت اجرایی برای حراست از نظام هنجارهای اجتماعی و پیشگیری یا کنترل آسیب‌های اجتماعی.

در ادامه به بررسی محورهایی از مبانی علم الاجتماع در حوزه معارف اسلامی پرداختیم و آرای چند تن از چهره‌های شاخص (از اندیشمندان معاصر در این حوزه) را، در چارچوب مسأله تحقیق مرور کردیم. در این بخش، تمرکز اصلی خود را بر مباحثی گذاشتیم که در قالب تفسیر قرآن کریم ارائه شده است. در گام بعدی محورهای پنج‌گانه فوق را با لحاظ مبادی بررسی شده در چارچوب جامعه‌شناسی رایج، به مبانی اسلامی مورد بررسی عرضه و ملاحظات عمده در این مقابله را مطرح و تبیین کردیم. در اینجا، حاصل این بررسی و تطبیق را در چند بند جمع‌بندی کرده و براساس آن، به تعریف بدیل برای آسیب اجتماعی می‌پردازیم.

- در رویکرد اسلامی نیز آسیب اجتماعی از جنس بی‌نظمی، عدم تعادل، تعارض با نظام ارزش‌ها و بروز حالت بیمارگونه است که سلامت، نظم و تعادل اجتماعی را مختل و مسیر جامعه انسانی را با انحراف و مخاطره همراه می‌سازد، اما اینکه کیفیت و موازین تعیین‌کننده در سلامت، نظم و تعادل اجتماعی چه باشد، بحث دیگری را می‌طلبد که در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت.

- در رویکرد اسلامی، میزان و معیار در نظام ارزش‌ها و پذیرش هنجارهای اجتماعی فطرت الهی است که در قالب شریعت توحیدی تدوین شده و از طریق وحی در اختیار انسان قرار گرفته است. چه بسا نظامات اجتماعی منتظمی که بر اساس موازینی متعارض با مقتضای فطرت شکل گرفته باشد، اما در رویکرد توحیدی خلاف مصالح نوع بشر شناخته شود؛ همچنان که در دنیای امروز شاهد آن هستیم. بر این اساس، مطلق نظم از منظر رویکرد توحیدی مورد پذیرش نیست، بلکه نظمی مورد پذیرش است که مطابق موازین فطری باشد و سعادت دنیا و آخرت انسان را تأمین کند.

- در مبنای توحیدی، بنیادهای فطرت و اصول اساسی ارزش‌شناختی (که ارزیابی هنجارها بر اساس آن صورت می‌پذیرد)، اموری ثابت و تحول‌ناپذیر است. بر این اساس، تحول در جامعه و پیشرفت در زمینه‌های مادی تنها در صورتی به منزله کمال است که در چارچوب مسیر فطرت باشد و با موازین شریعت الهی (که تابع فطرت است) هماهنگ باشد. بنابراین، تحول‌ناپذیری بنیادهای فطری تعارضی با پیشرفت انسان ندارد، بلکه انسان می‌تواند زندگی مادی و معنوی خود را در همین چارچوب توسعه دهد و سعادت ابدی را برای خود رقم زند و در طول زندگی خود، آن را ارتقا بخشد.

- ضمانت اجرای نظام قوانین و هنجارهای اجتماعی در رویکرد توحیدی، علاوه بر موارد رایج در جوامع مدرن، لوازم ویژه‌ای دارد؛ لزوم مطابقت قوانین و نظام هنجارها با موازین فطری، اخلاق مبتنی بر ایمان توحیدی (به‌عنوان عامل کنترل‌کننده درون‌جوش) و نظارت عمومی در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر (که پشتوانه اعتقادی دارد).

با در نظر گرفتن این ملاحظات، نظر به تعریفی که از جامعه‌شناسی رایج پیرامون آسیب اجتماعی آوردیم، به تعریف بدیلی دست می‌یابیم از این قرار: هرگونه عمل فردی یا جمعی که با چارچوب نظام قوانین و هنجارهای اجتماعی مبتنی بر (یا هماهنگ با) موازین و اقتضائات فطری انسان که در چارچوب شریعت توحیدی تدوین شده است، دچار تعارض باشد، به صورتی که مستلزم تقبیح، منع و برخورد از سوی جامعه یا نهادهای رسمی باشد. براساس این تعریف و مبانی نظری آن، ضمانت اجرای نظام قوانین و هنجارهای اجتماعی و مصونیت جامعه از آسیب‌ها، لوازمی دارد که اهم آن عبارت است از تدوین نظام قوانین و هنجارها براساس موازین فطری و هماهنگی با آن، توسعه اخلاق مبتنی بر ایمان توحیدی در چارچوب تعلیم و تربیت (به‌عنوان عامل بازدارنده درون‌جوش) و حاکمیت نظام نظارت عمومی در قالب امر به معروف و نهی از منکر. با این تعریف، آنچه از اعمال و رفتار فردی و جمعی، یا آداب و عادات اجتماعی که با موازین فطری انسان هماهنگ نبوده یا متعارض باشد، ولو آنکه در جامعه به‌عنوان هنجار یا حتی قانون مورد پذیرش قرار گیرد، همچنان به‌عنوان آسیب اجتماعی شناخته می‌شود.

در جوامع مدرن امروزی اموری که صراحتاً با فطرت انسان سازگاری ندارد و با نهی صریح شریعت الهی (در ادیان توحیدی) مواجه است، به‌عنوان هنجار پذیرفته شده و حتی قوانینی در حمایت از آن وضع می‌شود؛ مانند انواع روابط زوجیت غیرمشروع که بسیار رایج است. با تعریف حاصل از این تحقیق، همه این موارد آسیب اجتماعی به‌شمار می‌رود و پذیرش عمومی و حمایت نهادهای قانون‌گذار، ماهیت آسیب‌زای آن را تغییر نمی‌دهد.

پیشنهادات پژوهشی

پیشنهاد می‌شود در راستای همین پژوهش، پیرامون اموری که در چارچوب تعریف به‌دست آمده از این پژوهش، آسیب شناخته می‌شود، اما طبق تعریف جامعه‌شناسی رایج، در برخی جوامع آسیب و در برخی دیگر هنجار و طبیعی تلقی می‌شود، تحقیقاتی صورت پذیرد. در این پژوهش می‌توان شواهد آسیب‌زایی چنین اموری در جوامع انسانی را بررسی کرد و نشان داد که شاخص اتفاق‌نظر یک جامعه در هنجار دانستن افعال و رفتارها و حتی حمایت قانونی از آن، برای شناسایی و تعیین آسیب‌های اجتماعی کافی نیست. همچنین می‌توان پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون آسیب‌شناسی اجتماعی در جامعه ایران را که براساس تعاریف رایج صورت گرفته است، با توجه به تعریف به‌دست آمده از این پژوهش، بررسی و تعارضات احتمالی را شناسایی کرد.