

Criteria for Diagnosis and Classification of Social Injuries*

*Ebrahim Abbaspour***

PhD in Sociology and Lecturer in Sociology, Shahed University, Tehran

Email: eabbaspoor@yahoo.com

Abstract

The logic of social life is based on culture. Depending on the type of cultural system, the goals, structure and content of society can be defined and the division of society into desirable and undesirable means. Accordingly, the determination of social injuries, their classification, and the type of interpretation that takes place from them vary from culture to culture. Therefore, in the subject of social pathology, defining the criteria and indicators of social injuries is one of the focal issues. The two ideal types of good and evil are the two dominant models of society in Quranic literature. Evils are injuries that lead the purity and health of the good society in the path of the instincts and requirements of the ignorant society. This research has tried to network the Qur'anic concepts in the framework of the epistemological system of the Qur'an through thematic and semantic interpretation methods and to deduce the criteria and indicators of social injuries in accordance with the image that the Qur'an presents of a healthy and damaged society. All topics are categorized into two levels. At the level of diagnostic criteria, the three principles: right, justice and solidarity have been analyzed and, in fact, the logic of understanding and recognizing injuries has been revised. The sum of them, what they are, the consequences, and the logic of injury control are also understood.

Keywords: injury, deviation, diagnosis, classification, criterion, good, bad.

*. This article has been extracted from the research project "Criteria for diagnosis and classification of social Injuries" with the financial support of the Institute of Islamic Studies of Social Injuries of Shahed University

** . Date of Reception: 2021/10/07 , Date of Acceptation: 2022/01/15

معیارهای تشخیص و طبقه‌بندی آسیب‌های اجتماعی*

ابراهیم عباسپور**

دکتری جامعه‌شناسی و مدرس گروه جامعه‌شناسی دانشگاه شاهد، تهران

Email: eabbaspoor@yahoo.com

چکیده

منطق حیات اجتماعی بر فرهنگ بنا می‌شود. متناسب با نوع نظام فرهنگی، اهداف، ساختار و محتوای جامعه قابل‌تعریف شده و تفکیک جامعه به مطلوب و نامطلوب معنا می‌یابد. بر همین مبنا، تعیین آسیب‌های اجتماعی، طبقه‌بندی و نوع تفسیری که از آن‌ها صورت می‌گیرد، از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت می‌شود. لذا در موضوع آسیب‌شناسی اجتماعی، تعریف معیارها و شاخص‌های آسیب‌های اجتماعی از موضوعات کانونی است. دو تیپ ایدئال طیب و خبیثه دو الگوی غالب جامعه در ادبیات قرآنی است. خبیثت آسیب‌هایی هستند که طهارت و سلامت جامعه طیب را در مسیر غریزه و الزامات اجتماع جاهلی هدایت می‌کند. این پژوهش سعی کرده، با روش تفسیر موضوعی و معناشناختی، مفاهیم قرآنی را در چارچوب دستگاه معرفتی قرآن شبکه‌سازی کرده و متناسب با تصویری که قرآن از جامعه سالم و آسیب‌دیده ارائه می‌نماید، معیارها و شاخص‌های آسیب‌های اجتماعی را استنباط کند. کلیه مباحث در دو سطح دسته‌بندی شده‌اند. در سطح معیارهای تشخیص، اصول سه‌گانه: حق، عدالت و همبستگی تحلیل گردیده و در واقع، منطق فهم و تشخیص آسیب‌ها منقح شده است و به‌منظور طبقه‌بندی و رتبه‌بندی آسیب‌ها، شاخص‌های نه‌گانه‌ای عمدتاً ناظر به اصول معیاری، استنباط و صورت‌بندی گردیده است که با ارجاع به مجموع آن‌ها، چیستی، پیامدها و منطق کنترل آسیب‌ها نیز فهم‌پذیر شده است.

کلیدواژه: آسیب، انحراف، تشخیص، طبقه‌بندی، معیار، طیب، خبیث.

* این مقاله از طرح پژوهشی «معیارهای تشخیص و طبقه‌بندی آسیب‌های اجتماعی» با حمایت مالی پژوهشکده مطالعات اسلامی آسیب‌های اجتماعی دانشگاه شاهد استخراج شده است.

** تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

مقدمه

آسیب‌های اجتماعی دارای هویت فرهنگی است. فرهنگ، وسیع‌ترین مفهومی است که کلیه ابعاد و لایه‌های حیات فردی و جمعی انسان‌ها را پوشش می‌دهد. انسان‌ها در بستر فرهنگی متولد شده و در فرایند جامعه‌پذیری، ارزش‌ها، قواعد و هنجارهای فرهنگی را درونی می‌سازند. فرهنگ، در ادبیات جامعه‌شناسی، به شیوه‌ای از زندگی اطلاق می‌شود که اعضای یک جامعه آن را فرا گرفته و عمل می‌کنند و از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌دهند (کوئن، ۱۳۷۲، ص ۴۶). اما تعریف جامع‌تر آن اشاره به بعد متعالی دارد؛ «فرهنگ بخشی از معرفت است که در ذهنیت مشترک افراد یا جامعه یا در زیست جهان افراد وارد شده است».

مراد از معرفت در این عبارت، تنها آگاهی ذهنی، تصویری یا تصدیقی نیست، بلکه معنای عامی است که احساس، عاطفه، گرایش، اعتقاد، عادات و آداب را نیز فرا می‌گیرد. هر نوع آگاهی - اعم از اینکه در حد یک تصور ساده باشد، یا در درون شخصیت و وجود افراد نفوذ کرده و عزم آن‌ها را در خدمت یا در تعامل با خود گرفته باشد - هنگامی که صورتی جمعی پیدا کند، در قلمرو فرهنگ واقع می‌شود. فرهنگ در این تعریف، عقاید، آگاهی‌ها، ارزش‌ها، هنجارها، آداب و عاداتی را شامل می‌شود که از طریق تعلیم و تعلم انتقال یافته و صورتی جمعی پیدا می‌کند. اگر جمعی که فرهنگ در بین آنان محقق می‌شود، فراگیر باشد، فرهنگ صورتی عمومی پیدا می‌کند و اگر محدود باشد، فرهنگ خاص یا خرده‌فرهنگ را پدید می‌آورد. صورت جمعی، قیدی است که معرفت‌های فردی و خاص یا حقایق و اموری را که در بیرون از حیطه معرفت افراد قرار گرفته باشند، از تعریف فرهنگ خارج می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۶، ص ۴۱-۴۲).

جامعه متناسب با نظام فرهنگی ساخت و انتظام می‌یابد. آسیب‌های اجتماعی با ارجاع به نظام فرهنگی معنا یافته و در ابعاد مختلف جامعه، قابل‌ردیابی هستند. تحلیل ابعاد آسیب‌های اجتماعی در نگرش اسلام، مبتنی بر فهم معیارهای تشخیص آسیب‌های اجتماعی در این نگرش است؛ زیرا، معیار سلامتی و آسیب‌دیدگی جامعه، در مکاتب فکری مختلف، به دلیل تفاوت در الگوی سالم و مطلوب جامعه، تا حدودی متفاوت بوده و داوری‌ها نسبت به پدیده‌های اجتماعی بر مبنای همین تفاوت‌ها صورت می‌گیرد؛ به‌عنوان مثال، آیا تراکم ثروت در دست عده‌ای خاص، ربا، بی‌حجابی، ازدواج سفید، طلاق، آلودگی نسلی، قطع صلہ‌رحم و پدیده‌هایی از این دست، خوب است یا بد؟ بهنجار است یا نابهنجار؟ برای پاسخ به چنین پرسش‌هایی انتظار پاسخی یکسان از منظر جامعه‌شناسی نمی‌توانیم داشته باشیم.

نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی، دارای پس‌زمینه‌های عمیق متافیزیکی و فلسفی هستند و متناسب با آن‌ها، وقایع، پدیده‌ها و ناپیدهای حیات اجتماعی را تعریف می‌کنند. در تفکر مارکسیستی که مالکیت خصوصی و نهاد خانواده منشأ آسیب‌های اجتماعی تلقی می‌گردند، فاصله طبقاتی جدی‌ترین آسیب دانسته شده و برای حذف نهاد خانواده تلاش می‌شود با ارجاع به همین مبنای فکری، پدیده‌ها و رفتارهای دیگر اجتماعی نیز ارزش‌گذاری شوند.

در نگرش لیبرالیسمی که لذت اصل دانسته می‌شود، تبعیض اقتصادی طبیعی معرفی گردیده و مناسبات خانوادگی متناسب با کام‌جویی‌های اعضای خانواده معنا می‌یابد و بر مبنای همین نگرش، راجع به سلامت و آسیب‌دیدگی جامعه داوری می‌شود. در نگرش اسلام که بر خدامحوری و تعالی روحی انسان‌ها تأکید می‌شود، نهاد خانواده، عدالت و تعاون اجتماعی اهمیت محوری پیدا کرده و بر همین مبنای صورت‌بندی جدیدی از آسیب‌ها ارائه می‌شود. به‌طورکلی، نوع نظام فرهنگی حاکم بر جوامع در تعریف، شناسایی، عوامل، طبقه‌بندی و ارائه راه‌حل‌ها برای کنترل و ترمیم آسیب‌های اجتماعی، دخالت مستقیم دارد که نادیده گرفتن آن می‌تواند آسیب‌ها را تشدید نماید. در این مقاله سعی می‌شود، اصول معیاری تشخیص و شاخص‌های طبقه‌بندی آسیب‌های اجتماعی تحلیل و بررسی گردد.

۱. معیارهای تشخیص آسیب‌های اجتماعی

معیارهای تشخیص آسیب‌های اجتماعی با ارجاع به نظام معنایی عام یعنی جهان‌بینی قابل مفهوم‌سازی است. بر مبنای نگرش اسلامی، جهان خلقت کلیت به‌هم‌پیوسته بوده و زیست جهان انسانی به‌مثابه بخشی از این نظام، تابع منطق کلی حاکم بر آن است. تصویری که قرآن کریم از دستگاه آفرینش ارائه می‌دهد، این حقیقت به‌روشنی استنباط است که نظام احسن در عالم تکوین و تشریح بر بنیاد اصول سه‌گانه: حق، عدالت و همبستگی استوار شده است. اختلال در هرکدام از این اصول، برای نظام مطلوب آسیب تلقی می‌شود.

حق، مبنای مقصد هستی است و عدالت بر مبنای حق معنا یافته و اشاره به موقعیت اجزا در ترتیبات ساختاری نظام دارد؛ اصل همبستگی، از جریان عدالت در پیوند اندام‌وارگی نظام حاصل می‌شود. بر مبنای این اصول، همه انحرافات اجتماعی به‌راحتی تعریف و شناسایی می‌شوند. آسیب‌ها در سطوح و ابعاد مختلف جامعه قابل‌ردیابی شده و با ارجاع به همین اصول نیز، می‌توان آسیب‌های اجتماعی را طبقه‌بندی نمود. در این مبحث سعی می‌شود با تمرکز بر مفهوم‌سازی معیارهای تشخیص، ابعاد آسیب‌های اجتماعی تحلیل و بررسی گردد.

۱-۱. اصل معیاری حق

حق از مفاهیم کانونی در نظام معنایی قرآن است که هم‌زمان با بیان مسیر و مقصد، اساسی‌ترین معیار برای تشخیص درستی و نادرستی امور فردی، اجتماعی و کارکردهای نهادهای جامعه نیز محسوب می‌شود. مفهوم حق در منابع لغت، متضاد با باطل بوده و به معنای امر ثابت است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۵۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۴۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶). راغب معنای اصلی واژه حَقَّ را مطابقت، توافق، هماهنگی و درستی دانسته و دارای چهار کاربرد می‌داند: ۱. اطلاق حق به فاعل حکیمی که چیزی را به اقتضای حکمت ایجاد نموده است، لذا خداوند را حَقَّ می‌گویند: «فَدَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ» (یونس: ۳۲). ۲. کاربرد حق در مورد خود موجودی که به مقتضای حکمت ایجاد شده است و از این رو، همه افعال خداوند حق است: «مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ» (یونس: ۳۲).

۵)، ۳. حق، به معنای اعتقاد و باوری مطابق با واقع: (بقره: ۲۱۳)، ۴. حق یعنی هر کار و سخنی که برحسب واقع آن‌طور که واجب است، انجام شود: «كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ» (یونس: ۳۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۶). این معنی از حق تقریباً معادل با توازن و تعادل است.

علامه مصطفوی معتقد است، حق یک معنای اصلی و قدر جامع دارد که در تمام مصادیق آن به نحوی حضور دارد. به نظر ایشان حق به امری اطلاق می‌شود که دارای ثبوت و واقعیت باشد. معنای اصلی آن نوعی ثبوت و باوری است که بر واقعیت انطباق دارد. حق در مقابل باطل که فاقد ثبوت است و در مقابل ضلال که به معنای انحراف از حقیقت است، به کار می‌رود (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۶۲). حق در آیات فراوانی هم‌نشین با «الله» (لقمان: ۳۰؛ کهف: ۴۴؛ حج: ۶) بوده و همانند پیوستگی بت‌ها با تصور باطل، تصور الله با تصور حق همراه است (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۴۷): «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ» (لقمان: ۳۰). مراد از باطل در آیه، بت‌ها هستند؛ زیرا آن‌ها چیزی ابداعی ناشی از هوای انسان و جز افسانه و اسمی بی‌مسما نیستند، در مقابل آن‌ها، حق قرار دارد که فوق‌العاده واقعی و نیرویی است زنده که در همه فرایندهای زندگی و مرگ در جهان هستی سریان دارد (ایزوتسو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰). خدا نه تنها خود حق است: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (حج: ۶)، که منبع انحصاری حق نیز است: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» (آل‌عمران: ۶۰). به همین دلیل، وحی از مصادیق برجسته حق است: «جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ» (مؤمنون: ۷۰) و به تبع آن اسلام دین حق است.

بر مبنای معناشناسی مفهوم حق، این مفهوم ابعاد سه‌گانه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و وظیفه‌شناختی دارد: در کاربرد هستی‌شناسانه، حق به اموری که دارای ثبوت و وجود است، اطلاق می‌شود و به کار بردن حق درباره خداوند، از باب اطلاق مفهوم بر مصداق اتم و اکمل آن است و مفهوم متضاد این کاربرد از مفهوم حق، کلمه باطل است که اموری وهمی، عبث و عاری از حقیقت را بازنمایی می‌کند.

از منظر معرفت‌شناختی، حق به باور و اعتقادی اشاره دارد که با حقیقت و واقعیت انطباق داشته باشد. این مفهوم از حق، معادل نظریه صدق در منطق و معرفت‌شناسی است. مفهوم متضاد این معنا از مفهوم حق، کلمه کذب است و کذب در ادبیات قرآنی گناهی نفرت‌انگیز بوده و از برجسته‌ترین و نمایان‌ترین مشخصه کافران است (ایزوتسو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۳).

از بعد هنجار شناسانه، حق امری اعتباری است و به مزایا و امتیازاتی اشاره دارد که هر فرد در مقابل تکالیف اجتماعی، از آن‌ها برخوردار می‌شوند. از این حیث، مفهوم حق ارتباط نزدیکی با موضوع عدالت اجتماعی یعنی دادن حق به حق‌دار پیدا نموده و اشاره به توزیع درست حقوق، فرصت‌ها، تکالیف اجتماعی و بایدها و نبایدهای اخلاقی دارد.

قرآن کریم در آیه ۱۷ سوره رعد، حق را به آب زلال و فلز گران‌بها و باطل را به حباب و کف تشبیه کرده، که حق باقی‌مانده و زینت‌بخش است و باطل فانی شده و هرکسی به اندازه ظرفیت وجودی خود بهره‌ای از حق خواهد برد

(جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۱، ص ۷۳۹-۷۳۸).

از این آیه معارفی قابل استنباط است که می‌توان از آن‌ها به شاخص‌های حق و باطل تعبیر نمود. حق ریشه در مبدأ و حقیقت هستی دارد و باطل بی‌بنیاد و تابع هوس‌های انسانی است. به همین دلیل، حق ثابت است و باطل در زمان‌ها و زمینه‌های مختلف صورت‌ها و سیرت‌های متفاوت می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۶۲). حق اصیل و باطل با پوشاندن حق، ظاهر فریب است، عدم بصیرت موجب می‌گردد باطل امر واقعی پنداشته شود (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۹-۴۳۸). حق مستقل و متکی به نفس است و باطل به تبع حق پیدا شده و می‌کوشد خود را به لباس حق درآورد و از حیثیت آن استفاده کند (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۰). همانند کف که بدون آب نمی‌تواند خود را حفظ نماید، باطل نیز در فقدان حق بی‌فروغ می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱۰، ص ۱۷۰).

حق دوام و استمرار دارد و باطل زایل شدنی است. کلمه «جفا» که به معنی پرتاب شدن و به بیرون پریدن است، یعنی این‌که باطل به جایی می‌رسد که قدرت نگهداری خود را ندارد و از متن جامعه به خارج پرتاب می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱۰، ص ۱۷۰). حق همیشه مفید است و باطل همانند حباب بی‌فایده است، بی‌فایده‌ها، از بین می‌روند و حق چون سودمند است، جریان و بقا دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱۰، ص ۱۶۷). به همین ترتیب گروه‌ها، مکتب‌ها و برنامه‌ها به همان اندازه که مفیدند، حق بقا و حیات دارند، اگر می‌بینیم مکتب باطلی مدتی سر پا می‌ماند، به خاطر آن مقدار حقی است که به آن آمیخته است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱۰، ص ۱۷۰). پس هر جامعه‌ای به تناسب ظرفیت و اتصالی که با منبع حق دارد، از حق بهره می‌برد. حقایق سازگارند و امور باطل پراکنده چون هیچ حقی مزاحم حق دیگر نیست، بلکه حقایق به همدیگر کمک نموده و سود می‌رسانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۶۳) و این باطل است که هم با حق و هم با باطل‌های دیگر منافات (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۱۴) و تعارض دارد.

۲-۱. اصل معیاری عدالت

مفهوم عدالت در لغت، مصادیق متعددی از قبیل مساوات، انصاف، موازنه، مثل، فدیة، قسط، استقامت، اقتصاد و ضد جور (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۰۱؛ مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۵۵) دارد. تأمل در این موارد نشان می‌دهد که عدالت مشترک معنوی است و در تمام کاربردهایش حامل یک معنا و قدر مشترک میان مصادیق گوناگون است. معنای عدل در کار خدا و عدل انسانی تفاوت ندارد، همان‌گونه که عدل اجتماعی با عدل سیاسی معنای واحدی دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰). برخی معتقدند، کلمه عدل در تمام کاربردهای آن، یک اصل واحد و قدر مشترک دارد و عبارت است از حد وسط یا وضعیتی میان افراط و تفریط که عاری از هرگونه زیادت و کاستی باشد (مصطفوی، ۱۴۰۲، ص ۵۵)، چنین حالتی حاکی از قرار گرفتن هر چیز در جای خود است و ساختی را ایجاد می‌کند که موزون و متعادل است. برخی دیگر، عدل را به معنای تقسیط و تقسیم به‌طور مساوی می‌دانند و برای اثبات این مطلب به روایتی از رسول اکرم (ص) استناد می‌کنند که فرموده است: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ

الأرض»، یعنی انتظام عالم بر تقسیط برابر ارکان چهارگانه آن است و هرگاه رکنی از این ارکان، افزون بر دیگری یا کم از دیگری می‌بود، جهان بنا بر مقتضای حکمت، انتظام نمی‌داشت (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۶۲). از این استناد به این روایت می‌توان فهمید، منظور ایشان از عدل، توازن و تعادل است؛ زیرا مساوات طوری که در کاربردهای متعارف رایج است، نسبت به عالم هستی معنای محصلی ندارد.

عدالت در نظام معنایی قرآن نیز به معانی مختلف آمده است که از بارزترین آن‌ها می‌توان به صراط مستقیم، انصاف، تساوی، دادن حق به ذی‌حق، عدل و توازن اشاره نمود. ۱. صراط مستقیم: به اعتقاد علامه، مراد از عدل در آیه: «هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (نحل: ۷۶)؛ مطلق اجتناب از افراط و تفریط و التزام به حد وسط یعنی منحرف نشدن است که از آن به «صراط مستقیم» تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۳۷-۴۳۶). ۲. عدالت به‌مثابه انصاف: مراد از انصاف مهار تعلقات عاطفی، رعایت بی‌طرفی بوده و ضد آن «حمیه» و جانب‌داری است: ^۱ «إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ» (انعام: ۱۵۲)؛ ذکر اقربی در آیه شریفه اشاره به این واقعیت دارد که عاطفه خویشاوندی بیشتر از هر داعی دیگری آدمی را به دفاع بی‌جا و جانب‌داری ناروا می‌کشاند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۵۱۹-۵۱۸). ۳. تساوی: آیه: «وَلَنْ نَسْطِيعُوا أَنْ نَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ» (نساء: ۱۲۹)، اشاره به همین معنای از عدالت دارد و بر این امر دلالت می‌کند که بر مردان واجب است در عمل و سلوک، مساوات و برابری را در بین زنان حفظ کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۶۴). ۴. دادن حق به ذی‌حق: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸)؛ ممکن است همین معنا، قدر جامع برای مصادیق عدل تلقی شود اما با تأمل بیشتر می‌توان مجموع این معانی را به معنای عام‌تر یعنی توازن ارجاع داد.

توازن و تعادل مفهومی است که در مقابل مفهوم بحران و نابسامانی استفاده می‌شود. برخی مفسرین معتقدند، تمام معانی‌ای که برای عدالت ذکر شده، درنهایت به یک معنا بازمی‌گردد که عبارت است از: قرار گرفتن هر چیزی در جایگاه مناسب خود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۷۸)، از قرار گرفتن امور در جایگاهی مناسب، هیبتی حاصل می‌شود که می‌توان آن را توازن خواند. توازن معطوف به هدف معنا می‌یابد. یک مجموعه که از اجزا و عناصر مختلفی ترکیب شده است، در صورتی می‌تواند نقشی مؤثر در تحقق هدف ایفا کند، که تعادل داشته و آن مرکب به‌عنوان پدیده متعادل ساخت یافته باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۸). توازن مفهومی است که وضعیت بهنجار و متعادل یک پدیده را توصیف می‌کند. عدالت به این معنا در قرآن به‌وفور استفاده شده است و راجع به خلقت انسان می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ» (انفطار: ۷-۸)؛ خداوند انسان را با همه اجزای وجودش خلق کرد، سپس به تسویه‌اش پرداخته، هر عضو او را در جای مناسبش قرار داد، سپس به عدل بندی او پرداخته، بعضی از اعضا و قوایش را با بعضی دیگر معادل قرار داد و بین آن‌ها توازن و تعادل برقرار کرد

۱. امام صادق (ع): «وَالْإِنصَافُ وَنِدَّةُ الْحَمِيَّةِ». (الخصال، ج ۲، ص ۵۹۰)

(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۶۹). بر این اساس می‌توان گفت: توازن عنصر مرکزی ساخت معنایی عدالت است و سایر معانی به نحوی به مفهوم توازن و تعادل ارجاع یافته و مرتبط می‌شوند.

عدل به معنی تناسب و توازن، از شئون حکیم و علیم بودن خداوند است، که به مقتضای علم شامل و حکمت عام خود می‌داند که برای ساختمان هر چیزی، از هر چیزی چه اندازه ضروری است و همان اندازه در آن قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۸۰). توازن اساس نظام هستی است و امام علی (ع) پایداری نظام هستی را بر بنیاد عدل می‌داند: «الْعَدْلُ أَسَاسٌ بِهٖ قِوَامُ الْعَالَمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۸۳)، بر مبنای آیات قرآن، عدل و توازن، قانون بنیادین عالم است: «وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن: ۷)؛ مراد از میزان در این آیه همان قوانین و توازن است که خداوند در سراسر عالم صنع قرار داده است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲۳، ص ۱۰۸). قرآن کریم در آیه بعد این قانون عام تکوین را به حیات انسانی تسری داده و می‌فرماید: «أَلَّا تَنْظُرُوا فِي الْمِيزَانِ» (رحمن: ۸)، یعنی توازن و عدالت فراگیر در کل هستی را در عالم انسانی رعایت کنید و در آن طغیان نکنید؛ زیرا شما بخشی از عالم عظیم هستید و هرگز نباید به صورت یک وصله ناهم‌رنگ در این جهان بزرگ زندگی کنید، عالم، نظام و میزانی دارد، شما هم باید نظام و میزان داشته باشید.

اگر میزان و قانون از عالم بزرگ برچیده شود، راه نابودی پیش می‌گیرد. اگر زندگی شما هم فاقد میزان باشد و به فنا خواهید رفت (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲۳، ص ۱۰۹). امیرالمؤمنین (ع) قوام حیات انسانی را به تبع نظام هستی، مبتنی بر عدل می‌داند: «الْعَدْلُ قَوَاماً لِلْأَنَامِ» (تیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۹۹). بر این اساس، عدالت اصل معیاری مهم برای تشخیص مناسبات اجتماعی سالم از ناسالم و رفتارهای بهنجار از انحرافات اجتماعی است.

در قرآن کریم آیاتی وجود دارند که به صورت مشخص، عدالت و توازن را به عنوان معیار سلامت نظام‌های اجتماعی مورد توجه و سفارش قرار می‌دهند: «وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انعام: ۱۱۵)؛ مفاهیم محوری در آیه، واژه صدق و عدل می‌باشند، علامه با توجه به سیاق آیه معتقد است، مراد از «کلمه الله»، فراتر از قرآن و حجت، معنای جامع، یعنی نظام تشریح اسلامی در کلیت آن است و تمامیت کلمه الهی از جهت صدق این است که آن چنان‌که گفته شده تحقق پذیرد و تمامیت آن از جهت عدل این است که مواد و اجزای آن یکنواخت باشد، بدون این‌که به تضاد و تناقض مشتمل شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۵۴). نکته قابل توجه این‌که هم نشینی کلمه عدل و صدق گویای این واقعیت است که کشف حقیقت جز از طریق معرفت‌شناسانه عادلانه و عاری از تمایلات نفسانی میسر نیست. بر این مبنای رعایت صداقت در امر پژوهش از الزامات جدی معرفت‌شناسی اسلامی است. سلامت و آسیب‌دیدگی جامعه نیز در ابعاد و سطوح مختلف، با ارجاع به مفهوم عدالت قابل شناسایی بوده، رفتارهای بهنجار و انحرافات اجتماعی از هم‌دیگر تفکیک می‌شوند.

عدالت به مثابه اصل معیاری، معطوف به سنجش سلامت حیات انسانی در سطوح و ابعاد مختلف است. در

مقابل، مفهوم ظلم و عدم تناسب قرار دارد که بازتابنده حالت آسیب‌دیدگی جهان انسانی است. عدالت مبتنی بر حق است و حق اساس و شالوده عدالت را تشکیل می‌دهد: (اعراف: ۱۸۱). ظلم، تعدی از حق و مبتنی بر باطل است. بر این اساس، ظلم حاکی از اختلال در امر عدالت است، که کلیت آن را می‌توان در سطوح سه‌گانه نظام شخصیتی، اعتقادی و اجتماعی شاخص‌سازی نمود. در نظام معنایی قرآن، انسان مخلوق ممتاز الهی است که از ظرفیت خداگونه شدن یعنی «خلافت الهی» برخوردار است (بقره: ۳۰) و مکانیزم رسیدن به این مقام، عبودیت است. بر این مبنا، تعدی از این سیرت و صورت، ظلم به نفس بوده و هر عملی که توازن در شاکله شخصیتی انسان را مختل کند، انحراف است. در حوزه نظام اعتقادی، تعدی از حدود الهی ظلم به خداوند است و شرک بزرگ‌ترین ظلم است که بنیادهای اعتقادی مبتنی بر حق را تخریب می‌کند. در بعد اجتماعی نیز توازن جامعه طیب مبتنی بر حق و عدالت است و هرگونه عملی که برخلاف عدالت اجتماعی بوده و فرایند اعطای «حق به حق‌دار» را دچار مشکل سازد، انحراف اجتماعی دانسته می‌شود.

۳-۱. اصل معیاری وحدت و همبستگی

وحدت از ماده (وحد) مصدر است و دو استعمال دارد: یکی به صورت اسمی که به معنای یکی و یک نفر است و اگر به صورت وصفی استعمال شود، به معنای یکتا و بی‌همتا بودن است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴-۳۳). راغب معتقد است، وحدت لفظ مشترک است و معنای اصلی آن انفراد و تنهایی است اما از وجوه مختلف بر موضوعات و پدیده‌های گوناگون واحد و یکی بودن اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۲۵). مفهوم نزدیک به وحدت، اتحاد است که به معنای یکی شدن دو یا چند شیء است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۸). در فلسفه برای «وحدت» اقسام مختلفی ذکر شده است که مهم‌ترین آن‌ها وحدت مفهومی و وجودی است. عدم تفکیک این دو نوع وحدت، زمینه‌ساز اشتباهات، فریب‌کاری‌ها و مغالطات فراوان می‌شود. وحدت مفهومی، که مفاهیم و ماهیات بدان متصف می‌شوند، به وحدت نوعی و جنسی تقسیم می‌گردد: وحدت نوعی، وحدتی است که به ماهیت تام (نوع)، مانند انسان، اسب و درخت نسبت داده می‌شود، وحدت جنسی، وحدتی است که به جهت ماهوی و ذاتی مشترک میان چند ماهیت مرکب (جنس)، نسبت داده می‌شود. این دو قسم وحدت، اختصاص به ماهیات دارند. اما وحدت وجودی (یا عددی و شخصی) آن است که در موجود ذی‌ماهیت بر هر فردی از ماهیت حمل می‌شود. این وحدت ذاتاً وصف وجود فرد است، اگرچه بالعرض منسوب به ماهیت آن می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۵-۳۶). اتحاد در محاورات عرفی معنای وسیع‌تری دارد و حتی مترادف با «همکاری و تعاون» نیز استعمال می‌شود. مراد از اتحاد در اصطلاح فلسفی این است که دو شیء در عین تمایز، وجه اشتراکی بیابند و یک نحو وحدتی حاصل کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۷-۳۸).

وحدت و اتحاد، ارتباط معنایی نزدیک با مفهوم ترکیب دارد. ترکیب به دو قسم کلی اعتباری و حقیقی تقسیم می‌شود. اجزا در ترکیب اعتباری، هویت و استقلال اثر خود را حفظ نموده، هویت جدیدی به وجود نمی‌آید مانند

ترکیب جنگل از مجموعه درخت‌ها، اما در ترکیب حقیقی، هویت جدیدی برای مرکب پدید می‌آید. در ارتباط با ترکیب جامعه اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی اندیشمندان معتقدند، جامعه مرکب اعتباری است چون از ترکیب افراد، موجود حقیقی جدید خلق نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۰)، جامعه چیزی جز مجموع جبری آثار یکایک اجزا نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱) و صرف تعاون افراد جامعه و تأثیر و تأثر متقابل موجود میان آنان، دلیل ترکیب و وحدت حقیقی‌شان نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۶).

استاد مطهری با تقسیم ترکیب حقیقی به طبیعی، صناعی و فرهنگی می‌نویسد: ترکیب جامعه هرگز از نوع ترکیب طبیعی مانند ترکیب آب از اکسیژن و هیدروژن نیست که اجزای آن، ماهیت و اثر خود را از دست داده و شیئی جدیدی به وجود آید. نوع دیگری از ترکیب حقیقی، ترکیب صناعی است که اجزا، با حفظ هویت خود، صرفاً استقلال اثر خود را از دست می‌دهند مانند ترکیب اتومبیل. جامعه از چنین ترکیبی برخوردار است. از جهت دیگر می‌توان جامعه را دارای ترکیب حقیقی از نوع مرکبات طبیعی دانست ولی نه ترکیب جسمی که ترکیب فرهنگی، یعنی ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عاطفه‌ها، خواست‌ها و اراده‌هاست. به این صورت که در جامعه، افراد روحاً در یکدیگر ادغام شده و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود، می‌یابند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۳۷-۳۳۵). بر مبنای این دیدگاه، فرد و جامعه هر دو اصیل‌اند و آیات قرآن نیز موید این برداشت است؛ از این رو، یکی از اصول معیاری برای تشخیص آسیب‌های اجتماعی توجه به وحدت جامعه است.

وحدت و همبستگی از مفاهیم کلیدی در نظام مفهومی قرآن کریم محسوب می‌شود. نظام هستی‌دارای وحدت ارگانیک است (رشاد، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲). قرآن در مورد وحدت اندام‌وار جهان می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ» (ملک: ۳) به باور علامه، منظور از عدم تفاوت در خلق، ارتباط و اتصال اجزای عالم به هم‌دیگر بوده و هستی در کلیت آن دارای نظام واحد است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۵۸۷). از نگاه قرآن، جهان به ساحت غیب و شهود تقسیم می‌شود (حشر: ۲۲)؛ ساحت غیبی، باطن و مرتبه‌عالی هستی بوده و ساحت شهود یا طبیعی، مرتبه نازل و چهره ظاهری عالم است (رشاد، ۱۳۸۳، ص ۲۱۳). این دو ساحت، ارتباط طولی داشته و عالم مُلک تحت احاطه عالم ملکوت قرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۸، ص ۳۵۱-۳۵۰). دو سطح دیگری از هستی، دنیا و آخرت است (بقره: ۳۶) که به‌مثابه دو مرحله جدایی‌ناپذیر حیات انسان و سایر پدیده‌ها هستند (رشاد، ۱۳۸۳: ۲۱۸). در آفرینش انسان نیز وحدت ارگانیک بر اندام و دستگاه‌های نفسانی او حاکم است و رسالت انسان چیزی نیست جز اینکه استعدادهای خود را بر بنیاد ظرفیت‌های فطری خویش شکوفا سازد: «وَنَفْسٍ وَّ مَا سَوَّاهَا» (شمس: ۷)؛ مراد از کلمه «سَوَّاهَا»، تنظیم و توازن میان مجموعه قوای روحی انسان است که هویت او را تشکیل می‌دهد. همبستگی از الزامات قطعی حیات اجتماعی بوده و در قرآن بر این موضوع تأکید شده است.

براساس دیدگاه قرآن، مناسبات اجتماعی، ماهیت اخلاقی داشته و مبتنی بر اصل امانت‌داری است: (احزاب:

۷۲)؛ خلافت الهی هر چند در ظاهر بیان‌گر رابطه امانت‌دارانه انسان با خدا است، اما رابطه انسان با خود و دیگران را نیز بازتاب می‌دهد. رابطه اجتماعی مبتنی بر امانت، حاکی از این است که مراقبت، وظیفه و مسئولیت متقابل همه افراد جامعه در قبال هم‌دیگر است و هر عملی که مخالف اصل مراقبت و امانت‌داری باشد، ظالمانه است.

هرکسی امنیت جان انسانی را بدون حق سلب کند، مثل این است که همه مردم را از حق حیات محروم کرده باشد و هر کس وظیفه مراقبت و امانت‌داری خود را در قبال حفظ زندگی انسانی انجام دهد، مانند این است که به حیات تمام انسان‌ها کمک کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۱۵). پس از حق حیات، حفظ آبروی افراد از مهم‌ترین حقوق انسانی است و در قرآن، استهزا، توهین، بدزبانی و افشای اسرار، ظلم تلقی می‌گردد (حجرات: ۱۱). سطح دیگری از مراقبت، امانت‌داری در داد و ستدهای مالی است که در آیات زیادی بر آن تأکید شده است (اعراف: ۸۵؛ الرحمن: ۹؛ نساء: ۱۰؛ نساء: ۱۲۷؛ بقره: ۲۷۹).

همبستگی اجتماعی هر چند دارای زیر ساخت‌های طبیعی بوده و انسان‌ها بر مبنای اصل روابط نسبی (نساء: ۱) و سببی (فرقان: ۵۴)؛ گروه‌های قومی را ساخت می‌بخشند (حجرات: ۱۳)؛ اما در نظام معنایی قرآن، محتوای این مناسبات ماهیت اخلاقی می‌یابند. عنصر بنیادین در این ارتباط، عقیده توحیدی است و انسان‌ها با تمسک به حبل‌الله، دارای پیوند اعتقادی می‌شوند (آل‌عمران: ۱۰۳). همبستگی اخلاقی مبتنی بر پیوند اعتقادی بوده و مناسبات خونی را در چارچوب مفهوم صله‌رحم معنا می‌بخشد. همبستگی اخلاقی که در مدار مفهوم کانونی امانت‌داری شکل می‌گیرد، فراتر از ابتنا بر اصول معیاری حق و عدالت، وحدت اجتماعی را در ابعاد ارزشی و عاطفی نیز تمهید می‌کند. تقوا مفهوم کلیدی ارزشی است و اشاره به حالت نفسانی فرد و جامعه دارد. تقوای فردی حاکی از هویت و شخصیت متقیانه فرد است و تقوای اجتماعی یا قسط، بازتابنده حالت روح مشترک جمعی است که وحدت ارگانیک جامعه را منعکس می‌سازد. مفهوم تقوی، وحدت اندام‌وار جهان انسانی و عالم هستی را نیز بازتاب داده و به این حقیقت اشاره دارد که همبستگی متقیانه، ماهیت جامعه را طیب ساخته و سازوکاری اجتماعی به وجود می‌آورد که بر مبنای آن، برکات از ملکوت نازل گردیده و طبیعت داشته‌های خود را برای جامعه عرضه می‌کند (اعراف: ۹۶). بر این اساس، فراتر از احکام تکلیفی، ارزش‌های اخلاقی نیز از معیارهای تشخیص آسیب‌های اجتماعی محسوب می‌شوند.

سطح دیگری از وحدت، ارتباط و همبستگی عاطفی است. چنین ارتباطی از خاستگاه محبت بر می‌خیزد. محبت تنها وسیله‌ای است که میان طالب و مطلوب رابطه برقرار می‌کند. محبت ناشی از نیاز است و محب از طریق رسیدن به محبوب می‌خواهد نقصش را تکمیل نماید. برای محب هیچ بشارتی بزرگ‌تر از این نیست که بداند محبوبش او را دوست دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۷). با تلاقی محبت‌های متقابل است که فرایند ارتباطات، مستحکم‌تر می‌شود. در نظام معنایی قرآن، محبت سنگ‌بنای رابطه است. رابطه متقابل خدا و انسان بر بنیاد اصل محبت استوار است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل‌عمران: ۳۱). محبت اجتماعی نیز

پرتوی از همین رابطه است: «الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالٌ لِلَّهِ فَأَحْبِبُّهُمْ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۳۴۵). خداوند خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «فِيمَا رَحِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنَتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹)؛ به حکم آیه شریفه، نرم‌خویی، رحمت الهی است که موجب دل‌بستگی اجتماعی می‌شود اما خشونت و سنگ‌دلی عامل نفاق و پراکندگی در جامعه است، اما محبتی می‌تواند همبستگی عاطفی در جامعه ایجاد نماید، که مبتنی بر ایمان و منشأ عمل صالح باشد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا وَسِعًا كَمَنْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ» (مريم: ۹۶)؛ زیرا، ایمان به خدا، عواطف انسانی را ناب و عاری از فریب می‌سازد و عمل صالح اشاره به این حقیقت دارد که مودت زمانی مؤثر است که توأم با عمل محبت‌آمیز باشد.

۲. شاخص‌های رتبه‌بندی و طبقه‌بندی آسیب‌های اجتماعی

آسیب‌های اجتماعی به دلی‌ل پیامدهای متفاوتی که دارند، دارای سطح یکسان نبوده و با ارجاع به نقش تخریبی آن‌ها می‌توان آسیب‌ها را در سطوح مختلف، طبقه‌بندی نمود. برای رتبه‌بندی و طبقه‌بندی آسیب‌ها، معیارهای متفاوتی ذکر شده است. در نگرش مدرن با توجه به اهداف و اصول معیاری که برای حیات مطلوب تعقیب می‌گردد، شاخص‌های متناسب با همان اصول تعیین و تعریف می‌شود. در پارادایم جامعه‌شناسی، مهم‌ترین معیارهای رتبه‌بندی عبارت‌اند از: درجه مدارای اجتماعی، مقتضیات کلی جامعه، آگاهی و جهل، برجسب و عدم برجسب، جایگاه مجرمین، میزان همراهی انحراف با خشونت، وجود حلقه واسط در تلقی انحراف، فراگیری مفهوم انحراف و کارکرد انحراف.

بر این مبنا، انحرافات اجتماعی معطوف به کجروی‌های آگاهانه و ناآگاهانه، نخستین و ثانویه، فردی و گروهی، مجرمین حکومتی و غیرحکومتی، سازمان یافته و سازماندهی نشده، انحرافات توأم با خشونت، میزان به کارگیری خشونت، عاری بودن از خشونت و درنهایت به انحرافات اجتماعی دارای کارکرد مثبت و منفی شاخص‌سازی می‌شوند (آقاجانی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۴-۱۲۱). در تفکر و نگرش اسلامی، هرچند معیارها و شاخص‌های رتبه‌بندی ناظر به اهداف و اصول حیات طیبه قرآنی تعریف می‌شوند، اما در نحوه تنظیم معیارها، صورت‌بندی‌های نسبتاً متفاوتی بیان شده است که عمدتاً ناشی از تفاوت در حیثیت نگاه و موقعیت بیان‌گناهان است.

در قرآن مفاهیم کبیره و صغیره دو مفهوم کلیدی هستند که در معارف دینی عمدتاً بر همین مبنا؛ انحرافات، طبقه‌بندی و رتبه‌بندی شده است. طبق بیان امام صادق (ع) گناهان کبیره عبارت‌اند از: شرک، یأس از رحمت الهی، ایمنی از عقوبت خداوند، عاق والدین، قتل نفس محترمه، نسبت دادن زنا به زنان مؤمنه، خوردن مال یتیم، فرار از جهاد، خوردن ربا، سحر و جادو، زنا، سوگند دروغ، دزدی کردن از غنیمت، منع زکاة واجب، گواهی دادن به ناحق و کتمان حقیقت، شرب خمر، ترک عمدی واجبات، عهدشکنی و قطع رحم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۸۵). امام سجاد (ع) در رساله حقوق، نظام حقوقی را بر بنیاد تکالیف انسان در سطوح سه‌گانه؛ ارتباط انسان با خدا، خود و دیگران صورت‌بندی می‌نماید: حق الله را مهم‌ترین تکلیف انسانی دانسته و آن را منشأ تکالیف در دو حوزه دیگر

می‌داند. حوزه بعدی را ارتباط انسان با خود دانسته و به وظایفی اشاره می‌کند که انسان در قبال جسم و جانس دارد؛ در رتبه سوم، حقوق دیگران را بیان نموده و آن را به سه بخش اصلی حقوق پیشوایان، زبردستان و خویشاوندان تقسیم می‌کند (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۷۲-۲۵۵). بر مبنای فرمایش حضرت، ملاک تشخیص آسیب‌ها، تضییع حقوق است و شاخص‌های رتبه‌بندی انحرافات، ناظر به میزان نقش تخریبی آن‌ها در روابط اعتقادی، هویتی و اجتماعی است.

در این پژوهش، هرچند فرمایش امام سجاد (ع) مبنای طبقه‌بندی کلی آسیب‌ها قرار گرفته است، اما به دل‌ی اینکه حضرت درصدد رتبه‌بندی گناهان به صورت جداگانه نبوده و صرفاً تصویر کلی از کلیت آن‌ها را بیان فرموده است، برای صورت‌بندی نظام معیارها و تا حدودی شاخص‌های رتبه‌بندی انحرافات اجتماعی لازم است انحرافات، از مجموع منابع دینی استنباط و استخراج شوند؛ زیرا گناهان و انحرافات، درهم‌تنیده بوده و هم‌پوشانی‌هایی دارند؛ به‌عنوان نمونه، عاق والدین هرچند در حوزه ارتباط انسان با دیگران است، اما از وزن بیشتری نسبت به برخی از گناهان مربوط به رابطه انسان با خود یا خدا برخوردار است که این امر نیز عمدتاً حاکی از نقش تخریبی آن در تضعیف هنجارهای جامعه طیب و مختل نمودن رابطه انسان با خود و خداوند است. بر همین مبنای، در این مبحث به برخی از معیارها و شاخص‌هایی اشاره می‌شود که با ارجاع به آن‌ها بتوان دیدگاه اسلام را در ارتباط با رتبه‌بندی آسیب‌ها و انحرافات اجتماعی تصویرسازی نموده و معبری برای پژوهش‌های جدی‌تری باز نمود.

۲-۱. شاخص کبیره و صغیره

در ادبیات دینی، مفاهیم کبیره و صغیره، دو معیار مهم برای رتبه‌بندی انحرافات است. بنا بر تعالیم قرآن کریم، گناهان بزرگ و کوچک انسان در نامه اعمال او ثبت می‌شود: «لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أُخْصِنَهَا» (کهف: ۴۹)، هرچند در مقایسه انسان با خدا، کلیه معاصی کبیره است، اما در یک نسبت سنجی، گناه و انحراف امری اضافی است که کبیره از طریق مقایسه با گناه کوچک‌تر معنا می‌یابد و مهم‌ترین ملاک کبیره بودن گناه، شدت نهی است که آن‌هم از تأکید و تهدید به آتش جهنم دانسته می‌شود (طباطبایی، ج ۴، ص ۵۱۲؛ مکارم، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۵۸). در منابع حدیثی هم مهم‌ترین شاخص برای شناسایی گناهان کبیره تهدید به آتش جهنم بیان شده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: گناهان کبیره آن‌هاییست که خداوند دوزخ را برای آن‌ها واجب نموده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۷۶).^۱ انحرافات بزرگ در مقایسه با هم‌دیگر نیز وزن یکسانی ندارند و دلیل اینکه برای گناهان کبیره در روایات، اعداد مختلف هفت، بیست و هفتاد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۷۶-۲۷۷)، ذکر شده نیز همین امر است، به این صورت که روایات دسته اول به گناهان کبیره درجه اول اشاره دارد؛ دسته دوم ناظر به کبائر درجه دوم و روایات دسته سوم درصدد بیان مطلق کبائر است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۵۹). بزرگ‌ترین گناه در میان

۱. «الْكَبَائِرُ الَّتِي أَوْجَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ».

تمام آن‌ها شرک (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۷۸) یعنی انحرافات اعتقادی است. براین اساس، اولین معیار برای رتبه‌بندی انحرافات اجتماعی، کبیره و صغیره بودن آن‌ها است که بر مبنای آن می‌توان درجه‌بندی کلی از انحرافات به دست آورد.

۲-۲. شاخص شدت نهی

یکی دیگر از ملاک‌های رتبه‌بندی انحرافات، شدت نهی از یک موضوع در مقایسه با نهی از موضوعات دیگر است. شدت نهی، نشان‌دهنده شدت زشتی آن موضوع بوده و از نوع تعبیر، اصرار بر ترک آن یا تهدید به آتش جهنم دانسته می‌شود (طباطبایی، ترجمه المیزان، ج ۴، ص ۵۱۲).

کفر و نفاق، انحرافی است که حتی با استغفار پیامبر نیز قابل بخشش نیست (توبه: ۸۰؛ منافقون: ۶). یأس از رحمت الهی از ویژگی‌های کفر است (یوسف: ۸۷). از شرک تعبیر به ظلم عظیم گردیده (لقمان: ۱۳) و انحرافی غیرقابل بخشش است (نساء: ۴۸). در آیه ۱۵۱ انعام پس از بیان حرمت شرک، ضرورت احسان به والدین، اجتناب از قتل اولاد به دلیل ترس از فقر، دوری از فحشا و کشتن نفس محترمه، ذکر شده است که می‌توان از باهم دیده شدن این امور با شرک، درجه آن‌ها و عاق والدین را فهمید. عاق والدین از گناهان کبیره است و فرزند عاق شده، عاصی شقی است (مریم: ۳۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۳۲۸). پیامبر (ص) فرمود: گناهی بالاتر از شرک و گزند رساندن به بندگان خدا وجود ندارد (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۳۵). بدخلقی از گناهان غیرقابل بخشش است و امام صادق (ع) در تعلیل آن می‌فرماید: فرد بداخلاق از گناه خارج نمی‌شود مگر اینکه مرتکب گناهی بزرگ‌تر شود (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۹۲). شراب کلید بدی‌ها (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۰۳)، غیبت، خوردن گوشت برادر مرده است (حجرات: ۱۴)، خودکشی موجب جهنمی شدن دائمی انسان شده (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۵) و مؤمن هرگز مرتکب آن نمی‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۲). از نظر رسول خدا، امتی که ضعیف آن نتواند حقش را بی‌لکنت زبان، از قوی بگیرد، هرگز قابل احترام نیست (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۱۴۲). قرآن کریم از خوردن مال حرام تعبیر به اکل مال به باطل می‌کند (نساء: ۲۹) اما از خوردن مال یتیم تعبیر به خوردن آتش می‌نماید (نساء: ۱۰) تعبیری که فقط در مورد کتمان حق و دین فروشی آمده است (بقره: ۱۷۴). فقر حاکی از شکسته شدن ستون فقرات حیات فردی و اجتماعی بوده و در ادبیات دینی از عوامل کفر دانسته می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۷). با تأمل در چنین تعبیراتی، می‌توان رتبه انحرافات را مشخص نمود.

۲-۳. شاخص تغییر هویت دینی

امت اسلامی دارای هویت الهی است. انحرافات اجتماعی به میزانی که این هویت را تخریب می‌کنند، به همان میزان رتبه بالاتری خواهند داشت. آیات قرآن تصریح دارد که دشمنان اسلام از طریق تهاجم فرهنگی سعی در تخریب هویت دینی جامعه اسلامی دارند که از مهم‌ترین این آسیب‌ها ارتداد، شرک، پذیرش ولایت غیرالهی، تحجر، تزلزل و اباحه‌گری هستند.

هویت دینی، مستلزم سبک زندگی مؤمنانه است و از برجسته‌ترین نمادهای سبک زندگی، الگوی مصرف، مدگرایی، فردگرایی، لذت‌طلبی و مصرف تظاهری برای تشخیص ظاهری است. سبک زندگی در دنیای معاصر میدان اصلی تعارضات فرهنگی به‌منظور تغییرات هویتی است. سفره و پوشش دو محور مهم در این عرصه است.

عزت مسلمین فراتر از استقلال اقتصادی، در داشتن ذائقه فرهنگی در همه ابعاد مخصوصاً در بعد چشایی و پوشش متناسب با اسلام است. امام صادق (ع) می‌فرماید: خداوند به پیامبری وحی کرد: به مؤمنین بگو از لباس و طعام دشمنان من استفاده نکرده و راه‌های آن‌ها را نپیمایند که از زمره دشمنان من می‌شوند (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۴۸). پیامبر (ص) فرمود: «مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۷۳۷)، امام علی (ع) استفاده نمودن از خوراک و پوشش دشمنان اسلام را موجب ذلت مسلمین دانسته (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۱۰)، معتقد است تعداد کسانی که خود را شبیه قومی بسازد و از آن‌ها نشود، اندک است (نهج البلاغه (للصباحی صالح)، ص ۵۰۶). یکی از عواملی که نقش مهمی در تشخیص هویت جنسی دارد، نحوه پوشش است؛ امروزه این مرز آسیب دیده و موجب پیدایش زنان مردنما و مردان در هیئت زنان شده است، رسول اکرم (ص) چنین افرادی را لعن می‌نماید (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۰۲) که ممکن است یکی از دلایلیش، نقش آن در تعارضات هویت جنسی باشد. به لحاظ دینی و فرهنگی، استفاده از ابزارهای جنس مخالف می‌تواند در هویت جنسی و رفتارهای منبعث از آن تأثیرگذار باشد؛ از این منظر مثلاً استعمال طلا برای مرد حرام است؛ کار مرد و زن در محیطی کاملاً مخالف جنسیت خود و همچنین در صنفی که کاملاً با جنسیت او مخالف و متناقض است، اختلالات و تعارضات جنسی و رفتاری به وجود می‌آورد. تاجایی که حتی ارضای بیانی و بصری و عاطفی به وجود آورده و هویت جنسی او را مسخ خواهد کرد و در مرتبه بعدی، اختلافات خانوادگی و اختلالات زناشویی را دامن خواهد زد.

۴-۲. شاخص تضعیف توان‌مندی جامعه

از منظر قرآن کریم، عزت و اقتدار از آن خدا، رسول خدا و مؤمنین است (منافقون: ۸). به مسلمانان دستور داده شده است، با قدرت با دشمنان خود مقابله کنید (انفال: ۶۰)، سست و غمگین نشوید! شما برترید اگر ایمان داشته باشید! (آل‌عمران: ۱۳۹) قدرت از معیارهای جامعه سالم است و هر آسیب و انحرافی به اندازه‌ای که جامعه اسلامی را تضعیف کند، به همان اندازه وزن سنگین‌تری دارد. بر مبنای این شاخص، می‌توان به ترتیب و البته در برخی موارد با تسامح و طبقه‌بندی کلی آسیب‌ها به آسیب‌ها و انحرافات اعتقادی و دینی، تضعیف رهبران متقی، آسیب‌دیدگی نهاد رهبری و ساختار سیاسی، اعتماد بر ستم‌گران و میدان دادن به ظلم ظالمین (هود: ۱۱۳)، تفرقه و منازعات اجتماعی (انفال: ۴۶)، امتیاز دادن و سازش با دشمنان (محمد: ۳۵)، میدان دادن به منافقین (ممتحنه: ۱-۲)، وابستگی و جاسوسی برای بیگانگان، مسئولیت‌گریزی و سوء استفاده از قدرت (انفال: ۲۷)، جهل و نادانی، شراب‌خواری، اعتیاد، فحشا، کاهش و پیری جمعیت، اختلافات خانوادگی، قطع صلح‌رحم، فقر، بی‌کاری، احتکار، گرانی و آسیب‌های مشابه این امور که ظرفیت‌ها و استعدادها را تضعیف، نابود یا منحرف می‌کند، اشاره کرد.

دنیای مدرن در پی تحمیق جامعه از طریق سوق دادن آن به سمت آزادی‌های روبنایی است تا مردم به خودشان مشغول بوده و کاری به سیاست و قدرت نداشته باشند؛ ابزار این نوع عمل‌کرد در ساحت‌ها و زمانه‌های مختلف، متفاوت بوده و از سحر و جادو گرفته، تا شرب خمر و موسیقی و آوازه‌خوانی و روابط جنسی آزاد که با ترفند نیازسازی و ذائقه‌سازی بسط پیدا کرده و در دنیای مدرن، رسانه‌ها همه این ماموریت‌ها را یکجا عملیاتی می‌کنند.

مثال‌های مذکور اگرچه در ابتدا خود را یکی از نیازهای مهم انسانی جا می‌زنند، ولی جاهلیت اولی و مدرن، این نیازها را به‌عنوان نیاز اولیه و اساسی معرفی کرده و نیازهای دیگر را در پرتو برآوردن این نیازها می‌داند که از این طریق مسیر عقلانی جامعه را تغییر داده و تخیل و تحمیق را پروار می‌کند که از مسیر لذت لحظه‌ای و زودگذر و افیونی محقق می‌شود و با نوعی ایدئولوژی‌سازی به خلع سلاح قدرت عمومی جامعه مخصوصاً قشر جوان دامن می‌زند.

۲-۵. شاخص کوچک شمردن انحراف و اصرار بر گناه

هرگونه انحرافی اعم از انحرافات بزرگ و کوچک به‌مثابه آفتی است که در صورت عدم درمان، به تدریج گسترش می‌یابد، منشأ انحرافات تباه‌کننده در جامعه گردیده و ارگانسیم اجتماعی را به مخاطره می‌اندازد. از این‌رو؛ یکی از شاخص‌های رتبه‌بندی آسیب‌ها، کوچک شمردن انحراف و اصرار بر آن است. امام علی (ع) ناچیز شمردن گناه را از بدترین گناهان دانسته (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۱) و می‌فرماید: بزرگ‌ترین گناه، گناهی است که گنهکار آن را کوچک شمارد (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۱). کوچک شمردن انحراف عامل اصلی اصرار بر انحراف است و اصرار بر گناه از بزرگ‌ترین گناهان محسوب می‌شود (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۱). مراد از اصرار این است که فرد بعد از ارتکاب گناه، استغفار نکند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۸۸). اصرار بر گناه صغیره، آن را تبدیل به کبیره می‌سازد «لَا صَغِيرَةَ مَعَ الْإِصْرَارِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۸۸). قرآن کریم در وصف بدترین ساکنین جهنم می‌فرماید: آن‌ها در عالم دنیا، مست و مغرور نعمت بودند و بر گناهان بزرگ اصرار می‌ورزیدند (واقعه: ۴۵-۴۶)؛ اصرار بر انحرافات بزرگ اجتماعی عامل اصلی هلاکت اقوام پیشین بود و امروزه نیز اگر متناسب با پیامدهای انحرافات با آن‌ها مقابله نشود، جامعه را به تباهی می‌کشاند؛ بنابراین، در حوزه رتبه‌بندی و طبقه‌بندی انحرافات اجتماعی، فراتر از دقت در بزرگی و کوچکی انحرافات، به ناچیز شمردن و اصرار بر گناهان و انحرافات ثانویه صغیره نیز باید توجه شود.

۲-۶. شاخص آگاهی و اختیار

آگاهی و اختیار از شرایط اصلی تکلیف و مسئولیت‌پذیری است. از منظر آموزه‌های دینی، انسان‌های گناه‌کار به عالم، جاهل و مضطر و جاهل، به قاصر و مقصر طبقه‌بندی گردیده و منحرف عالم غیرمضطر، مسئول تمام انحرافات خود است. جاهل مقصر در قبال جهلش مسئول است و جاهل قاصر هرچند از امتیازات و فیوضات رشد و تکامل معنوی محروم است، اما معذور دانسته شده و عقاب نمی‌شود. از این حیث گناهانی که افراد مرتکب

می‌شوند، دارای وزن یکسان نبوده و می‌توان آن‌ها را با شاخص‌های آگاهی و اختیار رتبه‌بندی نمود. قرآن کریم می‌فرماید: خداوند هیچ شهر و دیاری را هلاک نکرد مگر اینکه اندازکنندگانی برای آنان فرستاد: (شعراء: ۲۰۸)^۱ و تصریح دارد به اینکه هر کس از شما کار بدی از روی نادانی کند، سپس توبه نماید، بخشیده شده و مشمول رحمت الهی می‌شود (انعام: ۵۴). پیامبر اکرم (ص) فرمود: خطا، فراموشی، اکراه، عدم آگاهی، ناتوانی و ناچاری از امت من برداشته شده است (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۵۰). بنابراین؛ انحرافات که از روی علم و اختیار انجام می‌شود، نسبت به لغزش‌های ناشی از جهل، غفلت و اکراه، وزن سنگین‌تری دارد و تخفیف در برخی ابعاد قسم دوم به عدم حضور عنصر معنوی جرم یعنی اختیار و انتخاب مربوط است.

۲-۷. شاخص آشکار و پنهان بودن انحراف

در سبک زندگی مؤمنانه، گناه و انحراف، قبیح تلقی گردیده و انسان منحرف تحت فشار شدید افکار عمومی قرار دارد و درواقع، التزام هنجاری در مورد او وجود دارد که عدم رعایت هنجاری، واکنش‌های اجتماعی را در پی دارد. کنترل اجتماعی از عوامل مهم بازدارندگی از انحراف بوده و درواقع، طبق برخی رویکردها، نوعی تکمیل فرایند جامعه‌پذیری است. آشکار و پنهانی بودن انحراف از شاخص‌های رتبه‌بندی انحرافات اجتماعی محسوب می‌شود. قرآن از ارتکاب علنی و پنهانی گناه منع نموده (انعام: ۱۵۱) و فحش‌های آشکار را دارای عذاب دوچندان می‌داند (احزاب: ۳۰). رسول اکرم (ص) می‌فرماید: از گناه پنهانی فقط شخص گناه‌کار زیان می‌بیند، اما از گناه آشکار عموم مردم آسیب خواهند دید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، ص ۷۸). روشن‌ترین دلالت ارتکاب علنی گناه و انحراف، چیزی نیست جز بی‌پروایی نسبت به افکار عمومی. امام عسکری (ع) فرمود: هرکس پروای از مردم نداشته باشد، از خداوند نیز پروا نمی‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۳۳۶). به همین دلیل در نگرش دین، فاسقی که آشکارا به فسق می‌پردازد، فاقد حرمت و احترام بوده (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۸۹)، غیبتش جایز است (راوندی کاشانی، بی‌تا، ص ۱۸). گناه آشکار، موجب بی‌پناهی شده و آن کس که گناهی را در نهان انجام دهد، بخشیده خواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۲۸). بنابراین گناه آشکار از وزن سنگین‌تری نسبت به گناهان پنهانی، برخوردار است.

۲-۸. شاخص اشاعه فحشا و گستردگی انحراف

انحراف، نابهنجاری و نابسامانی اجتماعی است. از منظر اندیشمندانی مانند دورکیم، شیوع نابهنجاری، باعث سردرگمی در جامعه شده و مرز بین هنجار و نابهنجاری از بین می‌رود و از منظر مبانی دینی، اشاعه فحشا فضای جامعه را آلوده ساخته و انحراف را تبدیل به هنجار می‌سازد. بر مبنای این معیار، انحرافات به فردی،

۱. «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ»

گروهی و عمومی تقسیم می‌شود. انحرافات فردی منشأ انحرافات گروهی است و گروه‌های کج‌رو، کلیت جامعه را به سمت کج‌روی سوق می‌دهد. اشاعه فحشا از منظر قرآن به قدری ناپسند و سنگین است که فراتر از اشاعه کننده‌گان فحشا، دوست‌داران اشاعه نیز به عذاب دردناک دنیوی و اخروی تهدید شده‌اند (نور: ۱۹). اقوام پیشین زمانی گرفتار هلاکت شدند که انحراف، اکثریت جامعه را مبتلا ساخته بود (ذاریات: ۴۶؛ شعراء: ۱۲۱). شیوع انحراف در مواردی، هویت قومی و صنفی می‌یابد. امام علی (ع) می‌فرماید: خداوند شش طائفه را به شش خصلت عذاب می‌کند، عرب را به تعصب، دهدارها را به تکبر، امیران را به ستم‌گری، فقها را به حسد، بازرگانان را به خیانت و دهنشینان را به نادانی (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲۵). در اسلام، بازگویی گناه نوعی اشاعه فحشا تلقی شده و به شدت از آن نهی شده و ارتکاب انحرافات گناهی است که اذعان به آن در جامعه و هرکس دیگری غیر از خداوند غفار گناهی دیگر خواهد داشت و این به دلیلی است که شخصیت انسان مخدوش شده و خداوند از خوار کردن نفس و خود در جامعه نهی می‌کند. از طرف دیگر، از منظر جامعه‌شناسی انحرافات، شیوع انحرافات جامعه را وارد مرحله مسئله اجتماعی کرده و فضای اجتماعی را آنومیک جلوه خواهد داد. در یک تقسیم‌بندی دیگر جامعه‌شناسی انحرافات، انحرافات یقه‌سفیدان قرار دارد که اگرچه آرام و بی‌سر و صدا و بدون انزجار هستند، لکن با علنی شدن آن، فضای جامعه ملتهب شده و افراد جامعه متوجه ظلم و جفایی می‌شوند که از ناحیه عده‌ای ظاهرالصلاح و مؤدب و باهوش روا شده است؛ البته چون احساس کهنتری دارند، توان مقابله با آن را هم ندارند. اما وجه تمایز مهم نظام جزای عمومی غربی با اسلام و مبانی آن در این است که، شیوع انحراف باعث عادی شدن آن شده و اندک‌اندک تبدیل به عرف اجتماعی می‌شود که غالباً تبلیغات رسانه‌ای به این امر دامن زده و حتی هنجارهای مبنی‌مالیستی را تبدیل به جریان غالب اجتماعی می‌سازد؛ اما در اسلام بنا به نفس الامر امور و هنجارها، هیچ حلالی تا ابد حرام و هیچ حرامی تا ابد حلال نمی‌شود حتی اگر همه دنیا به آن عمل نکنند. افزون بر این که انحرافات که شیوع بیشتری پیدا کرده و موجودیت جامعه انسانی را از مسیر منحرف سازند، با عذاب استیصال تهدید شده و خطر آن بازگو می‌شود که جامعه به‌طور سریع باید از آن مسیر برگردد که نشان از وزن سنگین انحرافات همه‌گیر است. بر مبنای این معیار، انحرافات متناسب با میزان شیوعی که در جامعه پیدا می‌کند، رتبه‌بندی می‌شوند.

۲-۹. شاخص جایگاه و موقعیت گناه‌کار

ساختار جامعه ترکیبی از موقعیت‌های سلسله‌مراتبی است. افرادی که موقعیت و منزلت اجتماعی بالایی دارند، بر اقشار فرودست جامعه سلطه و تفوق دارند و بخش عظیمی از رفتارهای مردم عادی، از گروه‌های مقتدر و مرجع پیروی می‌کنند. دو گروه که بیشترین تأثیرات را بر اقشار مختلف جامعه دارند، علما و امرا هستند. در ارتباط به نقش امرا گفته شده «الناس علی دین ملوکهم»، امام صادق (ع) فرمود: امرا حاکم بر مردمند و دانشمندان حاکم بر امرا (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۳). پیامبر (ص) می‌فرماید: فقها و امرا دو گروهی هستند که اگر صالح باشند، امت من صالحند، اگر فاسد باشند، امت من نیز فاسد می‌شوند (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۵۰). انحراف علمای دین وزن

سنگین‌تری دارند و پس از آن‌ها انحرافات امرا قرار می‌گیرد و انحرافات افراد این دو گروه نیز متناسب به موقعیت فرد گناه‌کار در آن گروه رتبه‌بندی می‌شود. معیار در نفوذ این دو گروه قدرت و اقتدار است و می‌توان آن را در سطح تمام نهادها و گروه‌های اجتماعی تعمیم داد؛ به این صورت که، وزن انحراف علما و امرا متناسب با موقعیت اجتماعی آن‌ها سنجش می‌شود. در سطح گروه‌های اجتماعی نیز کجروی‌های افراد با ارجاع به موقعیت‌شان در نهادهای مربوطه داوری شده و بر همین مبنا، رتبه‌بندی و طبقه‌بندی می‌شوند، طوری که حتی از منظر جامعه‌شناسی انحرافات هم، جامعه نسبت به برخی افراد و گروه‌ها واکنش‌های متفاوتی نشان می‌دهد و درواقع، نسبت به برخی افراد و گروه‌ها منطق توجیهی حاکم است؛ مثلاً واکنش جامعه نسبت به جوان، زن، کودک، بی‌سواد، غریبه، بیمار و... سهل‌گیرانه‌تر از مسن، مرد، باسواد، عضو جامعه، فرد سالم و... است.

نتیجه‌گیری

آسیب‌های اجتماعی با تعریفی که در این مقاله شد، از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت بوده و برخی ویژگی‌ها بر وزن و اهمیت آن‌ها می‌افزاید یا این‌که، اهمیت آن‌ها را نسبت به برخی دیگر کم می‌کند و با این معیارها می‌توان نوعی رتبه‌بندی در این امر انجام داد. سه معیار مهم حق، عدالت و همبستگی می‌تواند در تشخیص آسیب‌های اجتماعی، ملاک‌های رتبه‌بندی آن‌ها را تعیین کنند. از این منظر، شاخص‌های نه‌گانه مذکور در مقاله (کبیره بودن، شدت نهی، تغییر هویت دینی، تضعیف جامعه، کوچک‌انگاری گناه، اختیار، گناه آشکار، شیوع انحراف و گناه امرای علما)، وزن و رتبه انحرافات در جامعه را نشان داده و توجه عموم جامعه را جلب می‌کند.

معیارهایی که برای تشخیص رتبه آسیب‌ها از منظر اسلام و مبانی دینی معرفی می‌شود متفاوت و در برخی مواقع متضاد با آن معیارها در ادبیات جامعه‌شناسی انحرافات است که ریشه در مبانی معرفتی وجودی و غیروجودی در هر دو فرهنگ و فضای علمی و اجتماعی دارد.

منابع

- قرآن کریم.
- آقاجانی، نصرالله، (۱۳۹۷)، «منطق طبقه‌بندی آسیب‌های اجتماعی در قرآن و روایات»، فصلنامه مطالعات اسلامی آسیب‌های اجتماعی، زمستان، دوره ۱، ش ۳، ص ۱۴۴-۱۲۱، تهران: دانشگاه شاهد. نسخه اینترنتی.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲)، *الخصال*، قم: چاپ اول.
- _____، (۱۹۶۶/۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، قم: چاپ اول.
- ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ ق/۱۳۶۳ ق)، *تحف العقول*، قم: چاپ دوم.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار الصادر.

- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۰). *ساختمان مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر قلم.
- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۱)، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ ق)، *المحاسن*، چاپ دوم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- پارسانیا، (۱۳۸۶)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: پاتوق کتاب.
- پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۲)، *نهج الفصاحة* (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (ص))، تهران: چاپ چهارم.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم: چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *فلسفه حقوق بشر*، چاپ اول، قم: نشر اسراء.
- _____، (۱۳۹۵)، *تسنیم*، قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، *وسائل الشیعة*، قم: چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق: دارالشامیه.
- _____، (۱۳۷۴)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه غلامرضا خسروی، تهران: مرتضوی.
- راوندی کاشانی، فضل‌الله بن علی، (بی‌تا)، *النوادر (للاوندی)*، قم: چاپ اول.
- رشاد، علی‌اکبر، (۱۳۸۳)، *فلسفه دین*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین، (۱۳۸۴)، *نهج البلاغة (للصباحی صالح)*، قم: چاپ اول.
- شعیری، محمد بن محمد، (بی‌تا)، *جامع الأخبار (للسعیری)*، نجف: چاپ اول.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: انتشارات اسلامی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، ج ۳، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، *العین*، مصحح مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: نشر هجرت.
- قرشی، سید علی‌اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کوئن، بروس، (۱۳۷۲)، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، چاپ هشتم، تهران: سمت.
- _____، (۱۳۸۱)، *درآمدی به جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر توتیا.
- کراجکی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ ق)، *کنز الفوائد*، قم: چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تهران: (ط - الإسلامیه)، چاپ چهارم.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار (ط - بیروت)*، بیروت: چاپ دوم.

- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲ ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۸، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر.
- مطهری مرتضی، (بی‌تا)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۳، تهران: صدرا.
- _____، (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۲، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۶)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.