Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology
Vol.7, No.12, Spring & Summer 2026, 201-246
jcst.atu.ac.ir
DOI: 10.22054/jcst.2026.93639.1331

ATU PRESS

Original Research
Accepted: 21/07/2026
Revised: 21/07/2026
Received: 16/06/2026
ISSN: 2717-1108
eISSN: 2717-1116

Relational Infrastructure of Peace: A Comparative Study of Carol Gilligan's Ethics of Care and the Logic of Fraternity in Islamic–Shi'a Thought for the Normative Reconstruction of Social Welfare in War and Post-War Contexts

Mohsen Masoudian *

Assistant Professor at the Institute for Research and Development in the Humanities (SAMT), Tehran, Iran

Abstrac

Mainstream theories of social welfare and liberal justice, built on the image of the independent, self-sufficient individual, offer insufficient conceptual tools for analyzing the collapse of social order, particularly in war and large-scale crises. The study asks which theoretical framework can explain both the relational breakdown that accompanies war and the possibility of durable peace. To compare the "ethics of care" (Carol Gilligan and the tradition that followed her) with the "logic of relationality and fraternity" (ukhuwwa) in Islamic–Shi'a thought, and to formulate a normative model for rebuilding social welfare in war and post-war contexts. The study is an interpretive conceptual comparative analysis. Its data are the foundational texts and secondary scholarship of both traditions, and the comparison rests on the principle of functional equivalence at three levels: anthropological assumptions, relational ethics, and institutional mechanisms. Both frameworks conceptualize war as a "relational event" resulting from ruptured networks of responsibility,

*Corresponding Author: masoudian@samt.ac.ir

How to Cite: Masoudian, M. (2026). Relational Infrastructure of Peace: A Comparative Study of Carol Gilligan's Ethics of Care and the Logic of Fraternity in Islamic–Shi'a Thought for the Normative Reconstruction of Social Welfare in War and Post-War Contexts. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology. 7 (12).* 201-246. DOI: 10.22054/jcst.2026.93639.1331

trust, and solidarity, and define peace as a "relational achievement." The two are complementary: the ethics of care is more precise in analyzing lived vulnerability and structural injustice in the distribution of care, whereas Islamic fraternity, through the concepts of wilāya and takāful, supplies a clearer normative foundation and institutional mechanisms. On this basis, a four-level "care–fraternity" model is proposed as the relational infrastructure of peace. Its main policy implication is that post-war reconstruction should begin with repairing society's relational infrastructure before physical and political rebuilding.

Introduction

War and organized violence are not merely military events; they are, above all, relational crises. Before buildings and infrastructure are destroyed, armed conflict tears apart the networks of trust, mutual responsibility, and social solidarity that make ordinary life possible. Modern welfare systems, however, rest on distributive justice, citizenship rights, and the redistribution of resources. Effective under relative stability, these frameworks have shown fundamental limits in severe crises, from the COVID-19 pandemic and deepening structural inequality to violent conflict, because they address the redistribution of resources rather than the conditions under which social order is produced or collapses. At a deeper level, this limitation stems from the image of the human being as an independent, rational, and self-sufficient subject, prominent in liberal theories of justice such as Rawls's. In war, however, survival and the restoration of order depend not on abstract rights but on networks of dependence, cooperation, and care.

The study addresses a threefold theoretical gap: welfare theories cannot analyze situations in which social order itself disintegrates; liberal theories of justice cannot explain the role of dependence and care in preventing violence and building peace; and the ethics of care, developed largely in stable societies, has rarely addressed war systematically. The central question is how a systematic comparison between the ethics of care and the logic of relationality and fraternity (ukhuwwa) in Islamic–Shi'a thought can yield a framework that explains both social peace and war and grounds a normative redefinition of social welfare in Muslim societies. The study pursues three aims: to reconstruct the internal logic of each framework in

relation to war and peace, to compare them along anthropological, ethical, and institutional axes, and to propose an integrated normative model with implications for welfare policy and post-war reconstruction.

Literature Review

Since the 1980s, the ethics of care has emerged as an alternative to justice-based ethics. Gilligan showed that morality cannot be understood without attention to relationships, dependence, and responsibility; Tronto extended care to the organization of society and politics; and Ruddick drew the most explicit link to war, arguing that the logic of care, grounded in seeing and responding to the other, is inherently opposed to the logic of war, which depends on dehumanizing the other. Intersectional critics such as hooks, Collins, and Crenshaw have shown, however, that this literature rests largely on the experience of white, middle-class Western women and overlooks the cultural and religious resources for peace available in non-Western societies. On the Islamic side, studies have shown that Qur'anic fraternity (49:10) has legal and social implications and contributes to social capital, public trust, and cohesion. Historically, it served to contain tribal violence, as in the Prophet's pact of brotherhood between the Muhājirūn and the Anṣār, while social solidarity (takāful) distributes protective responsibility when formal institutions collapse. Some studies have also compared care ethics with futuwwa in Islamic mystical and guild traditions (Ridgeon; Takim). The present study differs from them in focusing on Qur'anic fraternity and Shi'a social theology rather than futuwwa, in adopting functional equivalence rather than value similarity, and in situating the comparison in war and post-war reconstruction.

Methodology

The study employs an interpretive, conceptual comparative analysis. Its unit of analysis is a set of core concepts: care, interdependence, and relational responsibility in the ethics of care; and fraternity, social solidarity (takāful), and guardianship (wilāya) in Shi'a social theology. The data comprise the foundational works of Gilligan, Noddings, Tronto, Ruddick, and Held, and of Ṭabāṭabāʾī, Javadi Amoli, Mullā Ṣadrā, Muṭahharī, Ṣadr, and Beheshti, together with secondary scholarship. Following the principle of functional equivalence, the two

frameworks are treated not as identical concepts but as different responses to a shared problem: how society can organize responsibility toward others and remain resilient against violence and the breakdown of solidarity. The comparison proceeds at three levels: anthropological assumptions, the ethical logic of responsibility, and social-institutional mechanisms. To avoid conceptual stretching, each framework is first reconstructed on its own terms and the axes of comparison are fixed in advance. The main limitation is the ontological difference between the subjects posited by the two traditions; the study therefore makes no claim to metaphysical equivalence.

Conclusion

The study shows that war and peace are relational events before they are military or political ones: war begins with the rupture of society's relational infrastructure, and durable peace is possible only through its reconstruction. Both traditions reject the liberal image of the self-sufficient subject and regard the human being as dependent, vulnerable, and relational. Both treat war as a multilevel relational crisis in which dehumanization, eroded moral sensitivity, mistrust, and the collapse of mutual support precede physical destruction, and both define peace as a relational achievement rather than a political-legal condition. In war, informal care networks and takāful emerge as the most effective structures of collective survival, although their burden falls disproportionately on women, the elderly, and marginalized groups.

The two frameworks are complementary rather than rival. The ethics of care offers precise tools for analyzing lived vulnerability and structural injustice in the distribution of care but is weak in institutionalizing care values. Islamic fraternity, through wilāya and takāful, provides a stronger normative foundation and clearer institutional mechanisms, and its religious grounding of responsibility makes it more resilient to the attrition of prolonged crises; yet it needs tools for analyzing lived vulnerability and for translation into modern social policy.

On this basis, the study proposes a four-level "care–fraternity" model of the relational infrastructure of peace: individual-ethical (empathy and responsibility), network-social (care and trust), institutional-social (fraternity, wilāya, and takāful), and macro-

civilizational (durable peace and resilience). Its principal policy implications are that post-war reconstruction should begin by repairing relational infrastructure before physical and political rebuilding, that takāful should be institutionalized as a complement to rather than a substitute for the welfare state, and that peace policy should pursue positive peace through the restoration of social relationality.

Keywords: Ethics of Care; Islamic Fraternity; Relational Peace; Post-Conflict Social Welfare; Conceptual Comparative Study; Relational Infrastructure.

مقاله پژوهشی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۲۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۳۰
ISSN: ۲۷۱۷-۱۱۰۸ eISSN: ۲۷۱۷-۱۱۱۶

پژوهشنامهٔ کلام تطبیقی شیعه
دوره ۷، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ۲۰۱-۲۴۶
jcst.atu.ac.ir
DOI: 10.22054/jcst.2026.93639.1331

زیرساخت رابطه‌ای صلح: مطالعه تطبیقی اخلاق مراقبت کارول گیلیگان و منطق اخوت در اندیشه اسلامی ـ شیعی برای بازسازی هنجاری رفاه اجتماعی در شرایط جنگ و پساجنگ

محسن مسعودیان * استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران

چکیده

نظریه های مسلط رفاه اجتماعی و عدالت لیبرال، با تکیه بر تصویر انسانِ مستقل و خودبنیاد، ابزار مفهومی کافی برای تحلیل فروپاشی نظم اجتماعی، به‌ویژه در جنگ و بحران‌های گسترده، در اختیار نمی‌گذارند. پرسش پژوهش این است که کدام چارچوب نظری می‌تواند هم فروپاشی رابطه‌ای در جنگ و هم امکان صلح پایدار را تبیین کند. مقایسه دو چارچوب «اخلاق مراقبت» (کارول گیلیگان و سنت پس از او) و «منطق رابطه‌مندی و اخوت» در اندیشه اسلامی ـ شیعی، و صورت‌بندی مدلی هنجاری برای بازسازی رفاه اجتماعی در شرایط جنگ و پساجنگ. پژوهش از نوع تحلیل تطبیقی مفهومی و تفسیری است. داده‌ها متون بنیادین و پژوهش‌های ثانویه هر دو سنت‌اند و مقایسه بر اصل «هم‌ارزی کارکردی» و در سه سطح انسان‌شناختی، اخلاق رابطه‌ای و سازوکار نهادی انجام شده است. هر دو چارچوب جنگ را «رخداد رابطه‌ای» و پیامد گسست شبکه‌های مسئولیت، اعتماد و همبستگی می‌دانند و صلح را «دستاورد رابطه‌ای» تعریف می‌کنند. دو چارچوب مکمل یکدیگرند: اخلاق مراقبت در تحلیل تجربه زیسته آسیب‌پذیری و بی‌عدالتی ساختاری در توزیع مراقبت دقیق‌تر است و اخوت اسلامی، از طریق مفاهیم ولایت و تکافل، بنیان هنجاری و سازوکارهای نهادی روشن‌تری عرضه می‌کند. بر این پایه، مدل چهارسطحی «مراقبت ـ اخوت» به‌عنوان زیرساخت رابطه‌ای صلح پیشنهاد می‌شود. دلالت سیاستی اصلی آن است که بازسازی پساجنگ باید پیش از بازسازی فیزیکی و سیاسی، با ترمیم زیرساخت رابطه‌ای جامعه آغاز شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق مراقبت، اخوت اسلامی، صلح رابطه‌ای، رفاه اجتماعی پساجنگ، مطالعه تطبیقی مفهومی، زیرساخت رابطه‌ای.

*نویسنده مسئول: masoudian@samt.ac.ir

مقدمه

جنگ و خشونت سازمان‌یافته صرفاً رویدادهایی نظامی نیستند؛ آن‌ها پیش از هر چیز «بحران رابطه‌ای» هستند. در هر منازعه مسلحانه، پیش از تخریب ساختمان‌ها و زیرساخت‌ها، آنچه فرو می‌ریزد شبکه‌های اعتماد، مسئولیت متقابل و همبستگی اجتماعی است—همان چیزی که نظم عادی زندگی را ممکن می‌سازد. از این منظر، بازسازی پس از جنگ نیز باید پیش از هر اقدام دیگری، بازسازی این «زیرساخت رابطه‌ای» را هدف قرار دهد.

نظام‌های رفاه اجتماعی مدرن، از دوره پس از جنگ جهانی دوم تا امروز، عمدتاً بر پایه بنیان‌های هنجاری‌ای همچون عدالت توزیعی، حقوق شهروندی و منطق بازتوزیع منابع شکل گرفته‌اند. این چارچوب‌ها در شرایط ثبات نسبی اقتصادی و سیاسی توانسته‌اند به کاهش فقر و مدیریت نابرابری کمک کنند، اما در مواجهه با بحران‌های شدید معاصر—از جمله همه‌گیری کووید-۱۹ (Bambra & Lynch, 2023: 3-5)، تشدید نابرابری‌های ساختاری (Farnsworth & Irving, 2024: 250-252) و به‌ویژه گسترش منازعات خشونت‌بار و فروپاشی‌های اجتماعی—با محدودیت‌های بنیادین مواجه شده‌اند. مسئله اصلی اینجا است که این الگوها عمدتاً بر بازتوزیع منابع تمرکز دارند، نه بر شرایط تولید یا فروپاشی نظم اجتماعی که در آن خشونت و بی‌ثباتی امکان ظهور پیدا می‌کند.

در سطح عمیق‌تر، این محدودیت به یک پیش‌فرض معرفت‌شناختی در نظریه‌های مسلط بازمی‌گردد: تصور انسان به‌عنوان سوژه‌ای مستقل، عقلانی و خودبنیاد. این تصویر— که در نظریه لیبرال عدالت، به‌ویژه در اندیشه جان رالز برجسته شده است (Rawls, 1987: 210-215)—اگرچه برای طراحی قواعد انتزاعی عدالت در شرایط ثبات کارآمد است، توان تبیین وضعیت‌هایی را که در آن نظم اجتماعی دچار گسست می‌شود به‌طورجدی محدود می‌سازد. در چنین شرایطی، واقعیت اجتماعی نشان می‌دهد که بقا و بازسازی نظم نه از مسیر حقوق انتزاعی، بلکه از طریق شبکه‌های وابستگی، همکاری و مراقبت تحقق می‌یابد.

مطالعات مرتبط با «کار مراقبت» نشان داده‌اند که بخش مهمی از پایداری اجتماعی بر دوش فعالیت‌هایی قرار دارد که در نظریه‌های کلاسیک رفاه یا دیده نمی‌شوند یا به‌صورت حاشیه‌ای تلقی می‌شوند (Molinier, 2013: 45-52; Nakano-Glenn, 2007: 48-50). این وضعیت در شرایط جنگ و پساجنگ تشدید می‌شود؛ جایی که فروپاشی زیرساخت‌ها، افزایش خشونت و بی‌ثباتی اقتصادی، وابستگی اجتماعی را به سطحی حیاتی ارتقا می‌دهد. در چنین بسترهایی، شبکه‌های غیررسمی مراقبت و همبستگی نه مکمل نظام رفاهی، بلکه شرط امکان بقا و بازسازی نظم اجتماعی محسوب می‌شوند (Prainsack, 2023: 5-8)؛ اما نظریه‌های مسلط رفاه اجتماعی ابزار مفهومی کافی برای تحلیل این وضعیت‌های بحرانی ارائه نمی‌دهند.

در پاسخ به این خلأ، ادبیات «اخلاق مراقبت» از دهه ۱۹۸۰ به‌عنوان بدیلی برای اخلاق مبتنی بر عدالت شکل گرفته است. کارول گیلیگان نشان داد که فهم اخلاق بدون توجه به روابط، وابستگی و مسئولیت‌پذیری ناقص است (Gilligan, 1982/2009: 35-40). جوانا ترونتو با انتقال این بحث به سطح سیاست اجتماعی، مراقبت را به‌عنوان فعالیتی بنیادین برای سازمان‌دهی جامعه معرفی کرد (Tronto, 2009: 150-160). سارا رادیک نیز صریح‌ترین پیوند را میان اخلاق مراقبت و مسئله جنگ برقرار کرد: در نگاه او، منطق مراقبت ذاتاً با منطق جنگ در تضاد است، چراکه جنگ بر «دیگری‌زدایی» متکی است درحالی‌که مراقبت بر «دیدن و پاسخ‌دادن به دیگری» استوار است (Ruddick, 1995: 13-27). بااین‌حال، این سنت نظری عمدتاً در زمینه‌های صلح اجتماعی و جوامع باثبات توسعه‌یافته و کمتر توانسته با مسئله جنگ و فروپاشی نظم اجتماعی به‌طور نظام‌مند مواجه شود.

از سوی دیگر، نقدهای تقاطع‌گرایانه نشان داده‌اند که این ادبیات از حیث تجربی و فرهنگی محدود بوده و عمدتاً بر تجربه زنان سفیدپوست طبقه متوسط غربی استوار است (hooks, 1984: 70-75; Collins, 2009: 250-260; Crenshaw, 2005: 60-65). این محدودیت در شرایط جنگ اهمیتی مضاعف پیدا می‌کند: بحران‌های مسلحانه در جوامع متکثر و غیرغربی—از جمله جوامع اسلامی—نه فقط تجربه‌ای متفاوت از خشونت ایجاد می‌کنند، بلکه منابع فرهنگی و دینی متفاوتی برای بازسازی صلح نیز دارند که نظریه‌های

غربی قادر به دیدن آن‌ها نیستند.

در این نقطه، سنت اندیشه اسلامی-به‌ویژه در چارچوب شیعی- امکان صورت‌بندی یک بدیل مفهومی را فراهم می‌کند. در این سنت، انسان نه سوژه‌ای مستقل، بلکه موجودی رابطه‌مند است که هویت اجتماعی و اخلاقی او در دل شبکه‌ای از پیوندهای متقابل شکل می‌گیرد. مفهوم «اخوت» در قرآن کریم یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم سازمان‌دهنده این روابط است (سوره حجرات، آیه ۱۰)؛ مفهومی که نه صرفاً اخلاقی یا عاطفی، بلکه واجد پیامدهای حقوقی و اجتماعی در تنظیم روابط جمعی است (راغبی، نوذری‌فردوسیه و حسن‌خانی، ۱۴۰۱: ۱۹۸-۲۰۲). مطالعات معاصر نشان داده‌اند که این منطق رابطه‌مند در تولید سرمایه اجتماعی، اعتماد عمومی و انسجام اجتماعی نقش مستقیم دارد (موسوی سرچشمه، عزیزی مهماندوست و ابراهیمی، ۱۴۰۲: ۱۱۳-۱۳۸؛ وجدانی و محصص، ۱۳۹۸: ۵۳-۸۰).

در نسبت با مسئله جنگ و صلح، اهمیت این چارچوب آشکارتر می‌شود. مفهوم اخوت دقیقاً در بافت تاریخی مهار خشونت قبیله‌ای و گذار از منازعه به همزیستی اجتماعی شکل گرفته است (نصیری و حاجی‌اسماعیلی، ۱۳۹۹: ۲۹۵-۳۰۲). تجربه «عقد اخوت» در صدر اسلام—که پیامبر اکرم (ص) میان مهاجران و انصار برقرار کرد—نشان می‌دهد که اخوت ظرفیت عمل به‌عنوان «فناوری اجتماعی» برای تبدیل شکاف‌های خشونت‌زا به پیوندهای پایدار را دارد (موسوی سرچشمه و همکاران، ۱۴۰۲: ۱۱۸-۱۲۲). همچنین مفهوم «تکافل اجتماعی»، سازوکاری برای توزیع مسئولیت حمایتی فراهم می‌کند که در شرایط جنگ—که نهادهای رسمی فرو می‌ریزند—به مؤثرترین شبکه بقای جمعی تبدیل می‌شود (افسری، ۱۳۹۱: ۱۰۱-۱۱۸).

این پژوهش با تمرکز بر الهیات اجتماعی شیعی به‌عنوان غنی‌ترین سنت اسلامی در این حوزه، ظرفیتی را معرفی می‌کند که قابل‌تعمیم به سایر مذاهب نیز هست. بااین‌حال، این ظرفیت نظری اندیشه اسلامی هنوز به‌صورت نظام‌مند در گفت‌وگو با ادبیات اخلاق مراقبت و نظریه‌های رفاه اجتماعی تحلیل نشده است. پژوهش حاضر تلاش می‌کند این گفت‌وگو را برقرار سازد.

صورت‌بندی مسئله پژوهش

مسئله محوری این پژوهش از دل یک خلأ نظری سه‌وجهی شکل می‌گیرد.

وجه نخست: نظریه‌های غالب رفاه اجتماعی به دلیل تمرکز بر توزیع منابع و حقوق فردی، در تحلیل وضعیت‌هایی که در آن خود «نظم اجتماعی» دچار فروپاشی می‌شود توان کافی ندارند. این نظریه‌ها فرض می‌کنند که یک ساختار نهادی پایدار وجود دارد که درون آن می‌توان درباره عدالت توزیعی بحث کرد—در حالی که در وضعیت جنگ، خود این ساختار در معرض تخریب است.

وجه دوم: نظریه‌های عدالت لیبرال، با تأکید بر سوژه مستقل و عقلانی، قادر نیستند نقش روابط وابستگی، مراقبت و پیوندهای اجتماعی را در جلوگیری از خشونت و بازسازی صلح توضیح دهند. در این چارچوب، خشونت اغلب به‌عنوان انحرافی بیرونی تلقی می‌شود، نه به‌عنوان نتیجه فروپاشی شبکه‌های رابطه‌ای که نظم اجتماعی را پایدار نگه می‌دارند.

وجه سوم: ادبیات اخلاق مراقبت، اگرچه گامی مهم در جهت بازتعریف بنیان‌های اخلاق اجتماعی است، عمدتاً در بسترهای غیربحرانی و جوامع باثبات شکل گرفته و کمتر به مسئله جنگ و فروپاشی نظم اجتماعی پرداخته است. استثنا رادیک (۱۹۹۵) است که صریحاً میان «تفکر مراقبتی» و «منطق جنگ» تضاد می‌بیند—اما حتی او نیز چارچوب کاملی برای سیاست‌گذاری رفاه در شرایط بحران ارائه نمی‌دهد.

لازم به ذکر است که در ادبیات پژوهشی موجود، برخی مطالعات به مقایسه اخلاق مراقبت با مفهوم «فتوت» در سنت عرفانی–اجتماعی اسلامی پرداخته‌اند (Ridgeon, 2010; Takim, 2004). این پژوهش‌ها نشان داده‌اند که فتوت‌نامه‌های برجای‌مانده از عرفا، حاوی نوعی نظم اجتماعی مبتنی بر مراقبت، فداکاری و مسئولیت متقابل است که شباهت‌هایی با اخلاق مراقبت دارد. پژوهش حاضر با آگاهی از این سنت، از آن متمایز است: نخست، محور مقایسه اینجا نه فتوت عرفانی–صنفی، بلکه اخوت قرآنی و الهیات اجتماعی شیعه معاصر است که ساختار نظری و نهادی متفاوتی (تکافل، ولایت) دارد. دوم، روش مقایسه

این پژوهش نه شباهت‌یابی ارزشی، بلکه تحلیل «هم‌ارزی کارکردی» است. سوم، این مقایسه در بستری خاص—شرایط جنگ، فروپاشی اجتماعی و بازسازی پساجنگ—انجام می‌شود که در آن پژوهش‌های مقایسه‌ای فتوت غایب است.

در مقابل، سنت اندیشه اسلامی و به‌ویژه منطق رابطه‌مندی در قالب مفهوم «اخوت»، امکان ارائه یک چارچوب بدیل را فراهم می‌کند که در آن صلح نه صرفاً نتیجه توافق سیاسی، بلکه محصول شبکه‌ای از روابط اجتماعی مبتنی بر مسئولیت متقابل است. بااین‌حال، این ظرفیت نظری هنوز به‌صورت نظام‌مند در گفت‌وگو با ادبیات اخلاق مراقبت تحلیل نشده است.

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش این است: چگونه می‌توان با مقایسه نظام‌مند میان اخلاق مراقبت در سنت نظری غربی و منطق رابطه‌مندی انسانی در اندیشه اسلامی-شیعی (با تأکید بر مفهوم اخوت)، چارچوبی نظری ارائه کرد که قادر باشد هم وضعیت‌های صلح اجتماعی و هم شرایط جنگ، خشونت و فروپاشی نظم اجتماعی را توضیح دهد و مبنایی برای بازتعریف هنجاری رفاه اجتماعی در جوامع اسلامی فراهم سازد؟

این پرسش سه هدف فرعی دارد: نخست، بازسازی منطق درونی هر چارچوب در نسبت با مسئله جنگ و صلح؛ دوم، مقایسه تطبیقی دو چارچوب بر اساس محورهای انسان‌شناختی، اخلاق رابطه‌ای و سازوکار نهادی؛ و سوم، ارائه یک مدل هنجاری تلفیقی که دلالت‌های آن برای سیاست‌گذاری رفاه و بازسازی پساجنگ قابل استنتاج باشد.

چارچوب نظری: اخلاق مراقبت و منطق رابطه‌مندی در اندیشه اسلامی-شیعی

اخلاق مراقبت: از اخلاق فردی تا زیرساخت اجتماعی صلح

خاستگاه و تحول مفهومی

اخلاق مراقبت به‌عنوان یکی از جریان‌های اصلی در فلسفه اخلاق و نظریه اجتماعی معاصر، در واکنش به محدودیت‌های اخلاق مبتنی بر عدالت و فردگرایی انتزاعی شکل گرفته است. این سنت نظری، به‌جای تمرکز بر قواعد عام و سوژه مستقل، بر روابط انسانی، وابستگی متقابل و زمینه‌مندی کنش اخلاقی تأکید دارد. در این چارچوب، اخلاق نه

مجموعه‌ای از اصول انتزاعی، بلکه نوعی «پراکسیس رابطه‌مند» است که در بستر زندگی اجتماعی واقعی و در دل تعاملات روزمره شکل می‌گیرد (Gilligan, ۲۰۰۹/۱۹۸۲: ۳۵–۴۰; Tronto, ۲۰۰۹/۱۹۹۳: ۱۱۸–۱۳۵).

نقطه آغاز این تحول نظری را باید در آثار کارول گیلیگان جست. او در نقد الگوی اخلاقی لورنس کلبرگ—که مبتنی بر سلسله‌مراتب عدالت و حقوق انتزاعی بود—نشان داد که بخش مهمی از تجربه اخلاقی انسان‌ها، به‌ویژه در موقعیت‌های وابستگی، نه از طریق قواعد انتزاعی، بلکه از طریق درک روابط، حساسیت نسبت به دیگری و پاسخ به نیازهای موقعیتی شکل می‌گیرد (Gilligan, 1977: 481-490). در این افق، اخلاق از «قضاوت بر اساس قانون» به سمت «تنظیم رابطه و پاسخ‌گویی» حرکت می‌کند (Gilligan, 1995: 122-124). این چرخش، نقطه عزیمت یک سنت نظری تأثیرگذار در فلسفه اجتماعی معاصر است.

در امتداد این بحث، نل نادینگز اخلاق مراقبت را بر پایه «رابطه مراقبت‌کننده و مراقبت‌شونده» صورت‌بندی می‌کند. در نگاه او این رابطه نه یک پیوند صرفاً احساسی، بلکه ساختاری اخلاقی با منطق درونی خاص خود است؛ ساختاری که در آن توجه و پاسخ‌گویی به نیاز دیگری شرط اولیه تحقق اخلاق محسوب می‌شود (Noddings, 1984: 10-15). سارا رادیک نیز در تحلیل «تفکر مادرانه» نشان داد که نوعی از عقلانیت اخلاقی در دل روابط مراقبتی شکل می‌گیرد که نه تقلیل‌پذیر به احساس است و نه به قاعده انتزاعی (Ruddick, 1995: 13-27). رادیک همچنین تأکید کرد که این عقلانیت مراقبتی، در تضاد ذاتی با منطق جنگ قرار دارد؛ چراکه جنگ بر «دیگری‌زدایی» متکی است درحالی‌که مراقبت بر «دیگری‌پذیری» استوار است. ویرجینیا هلد در این مسیر پیشتر رفت و اخلاق مراقبت را به‌عنوان نظریه‌ای هنجاری مستقل و هم‌تراز با سنت‌های مسلط اخلاقی تثبیت کرد؛ نظریه‌ای که در آن عدالت بدون توجه به ساختارهای مراقبتی، ناقص و انتزاعی باقی می‌ماند (Held, 2006: 30-45).

گذار از اخلاق فردی به سیاست اجتماعی

تحول تعیین‌کننده‌ای که اخلاق مراقبت را از یک بحث فلسفی-اخلاقی به یک چارچوب تحلیل اجتماعی تبدیل کرد، با آثار جوانا ترونتو رخ داد. ترونتو مراقبت را از سطح روابط فردی به سطح تحلیل اجتماعی و نهادی منتقل کرد و نشان داد که مراقبت نه یک فعالیت حاشیه‌ای، بلکه بنیان پنهان بازتولید نظم اجتماعی است؛ بنیانی که به‌طور هم‌زمان در معرض روابط قدرت، جنسیت و طبقه قرار دارد (Tronto, 1993/2009: 140-145).

ترونتو مراقبت را به‌عنوان یک فرآیند چهارمرحله‌ای تعریف می‌کند: توجه به نیاز دیگری، مسئولیت‌پذیری، ارائه مراقبت و پاسخ‌گیری (Tronto, 2009: 150-160). اهمیت این صورت‌بندی در آن است که مراقبت را از سطح «فضیلت فردی» به سطح «سازوکار نهادی تولید و بازتولید زندگی اجتماعی» ارتقا می‌دهد (Fisher & Tronto, 1990: 40-43). از این منظر، چگونگی توزیع مسئولیت مراقبت در یک جامعه، یک سؤال اساساً سیاسی است، نه صرفاً اخلاقی.

پاسکال مولینیه در این زمینه نشان می‌دهد که کار مراقبت به‌طور ساختاری نامرئی‌سازی شده و در اقتصاد سیاسی معاصر کم‌ارزش‌گذاری می‌شود؛ درحالی‌که همین کار نامرئی، ستون فقرات بازتولید اجتماعی است (Molinier, 2013: 80-90). این نامرئی‌سازی در شرایط جنگ پیامدهای ویژه‌ای دارد: وقتی شبکه‌های رسمی رفاه فرو می‌ریزند، بار بقای جامعه بر دوش همین مراقبت نامرئی—و عمدتاً زنانه—قرار می‌گیرد، بدون آنکه هیچ‌گاه در سیاست‌گذاری پساجنگ دیده یا جبران شود.

نقدهای تقاطع‌گرایانه و بسط‌های ساختاری

اخلاق مراقبت از همان آغاز با نقدهای جدی روبه‌رو شد. بل هوکس و پاتریشیا هیل کالینز نشان دادند که نسخه‌های اولیه این نظریه عمدتاً مبتنی بر تجربه زنان سفیدپوست طبقه متوسط بوده و از تنوع نژادی، طبقاتی و جغرافیایی غفلت کرده است (hooks, 1984: 70-75; Collins, 2009: 250-260). کیمبرلی کرنشاو با معرفی مفهوم «تقاطع‌مندی» نشان داد که ساختارهای سلطه -نژاد، جنسیت، طبقه- به‌طور هم‌زمان در تجربه آسیب‌پذیری و

مراقبت عمل می‌کنند و تحلیل هیچ‌کدام بدون دیگری کامل نیست (Crenshaw, 2005: 60-65).

این نقد در شرایط جنگ و بحران حاد، بیشترین اهمیت را پیدا می‌کند. مطالعات میدانی از مناطق درگیر جنگ—از جمله سوریه، عراق و افغانستان—نشان داده‌اند که بار مراقبت در شرایط خشونت، به شکل نامتناسبی بر دوش زنان، کودکان و اقلیت‌های آسیب‌پذیر قرار می‌گیرد (Prainsack, 2023: 8-12). از این منظر، بحران جنگ یک «بحران مراقبت تقاطعی» است: نه‌تنها شبکه‌های مراقبت را تخریب می‌کند، بلکه این تخریب را به‌صورت نابرابر توزیع می‌کند.

در پاسخ به این نقدها، رویکردهای جدید اخلاق مراقبت به سمت تحلیل ساختارهای جهانی کار مراقبتی حرکت کردند. ارلی هوخشیلد در تحلیل «زنجیره‌های جهانی مراقبت» نشان داد که مراقبت در سطح جهانی از جنوب به شمال جغرافیایی، از فقیر به ثروتمند و عمدتاً بر دوش زنان مهاجر بازتوزیع می‌شود (Hochschild, 2000: 135-140). پاررنیاس نیز در مطالعه زنان فیلیپینی مهاجر، این پدیده را در پیوند با فرسایش پیوندهای خانوادگی و جوامع مبدأ تحلیل کرد (Parrenas, 2001: 50-60).

نانسی فریزر یکی از مهم‌ترین چهره‌هایی است که مراقبت را در ارتباط با اقتصاد سیاسی تحلیل کرد. او در «سرمایه‌داری آدم‌خوار» نشان داد که سرمایه‌داری متأخر به‌طور ساختاری با ظرفیت‌های مراقبتی در تنش قرار دارد، چراکه از شبکه‌های مراقبتی برای بازتولید نیروی کار بهره می‌برد اما هزینه‌های آن را تأمین نمی‌کند (Fraser, 2022: 120-135). این تنش ساختاری در شرایط جنگ به اوج می‌رسد: جنگ از یک‌سو ظرفیت مراقبتی جامعه را با تخریب زیرساخت‌ها، کشتن مراقبان و آواره کردن جمعیت به‌شدت کاهش می‌دهد و از سوی دیگر نیاز به مراقبت را به‌شکل بی‌سابقه‌ای افزایش می‌دهد. الین داولینگ نشان می‌دهد که در این شکاف عظیم میان نیاز و ظرفیت، شبکه‌های مراقبت غیررسمی –خانواده، محله، شبکه‌های دینی– به آخرین سطح پایداری اجتماعی تبدیل می‌شوند (Dowling, 2021: 45-55).

مراقبت به‌عنوان زیرساخت صلح اجتماعی

مفهوم «بحران مراقبت» در ادبیات جدید، پیوند میان مراقبت و صلح اجتماعی را آشکار می‌کند. بارنز نشان می‌دهد که اخلاق مراقبت اگر جدی گرفته شود، باید به سیاست‌گذاری اجتماعی منتقل شود و از سطح بحث اخلاقی به سطح ساختارهای نهادی ارتقا یابد (Barnes, ۲۰۲۰: ۸-۱۲). پراینزاک در تحقیق خود درباره همبستگی در شرایط بحران -ز جمله بحران‌های ناشی از جنگ و همه‌گیری- نشان می‌دهد که شبکه‌های مراقبت غیررسمی و رابطه‌ای، کارآمدترین سازوکارهای حفظ نظم اجتماعی در شرایط بحرانی هستند (Prainsack, 2023: 5-15).

ژوان گالتونگ، نظریه‌پرداز صلح، در تمایز بنیادی میان «صلح منفی» (غیاب جنگ مستقیم) و «صلح مثبت» (وجود عدالت ساختاری و همبستگی اجتماعی) این بحث را در سطح کلان‌تری تقریر می‌کند (Galtung, 1969: 167-191). از این منظر، اخلاق مراقبت چارچوبی نظری برای فهم شرایط «صلح مثبت» فراهم می‌کند؛ صلحی که نه صرفاً فقدان جنگ، بلکه وضعیت پایداری است که در آن شبکه‌های وابستگی، مسئولیت و بازتولید زندگی اجتماعی دچار گسست نشده‌اند. به بیانی دقیق‌تر، جنگ در این چارچوب نه صرفاً رویدادی نظامی، بلکه «بحران مراقبتی» است که در آن فرآیند دیگری‌زدایی—یعنی از دست رفتن حساسیت اخلاقی نسبت به آسیب‌پذیری دیگری—مقدم بر خشونت فیزیکی است. بازسازی پساجنگ نیز از این منظر، پیش از هر چیز، بازسازی همین حساسیت و شبکه‌های مراقبتی است که جنگ آن‌ها را ویران کرده است.

بر این اساس، چهار مفهوم تحلیلی از اخلاق مراقبت برای این پژوهش استخراج می‌شود:

الف) وابستگی انسانی: انسان نه سوژه مستقل، بلکه موجودی وابسته در شبکه‌ای از روابط بازتولید زندگی است. مارتا فاینمن نشان می‌دهد که وابستگی نه استثنا، بلکه شرط عادی وجود انسانی است و هرگونه نظریه سیاسی یا اخلاقی که آن را نادیده بگیرد ناقص است (Fineman, 2004: 25-30). این وابستگی در شرایط جنگ به عریان‌ترین شکل خود ظاهر

می‌شود؛ جایی که بقا به شبکه‌های همبستگی وابسته است، نه به استقلال فردی.

ب) آسیب‌پذیری همگانی: آسیب‌پذیری نه ضعف فردی برخی، بلکه شرط مشترک وجود اجتماعی است. ساندرا لوجیر نشان می‌دهد که پذیرش آسیب‌پذیری به‌عنوان وجه مشترک انسانی، اساس اخلاق مراقبت را ضروری می‌سازد (Laugier, 2012: 65-70). در شرایط جنگ، این آسیب‌پذیری مشترک برجسته‌ترین وجه واقعیت اجتماعی است و می‌تواند—اگر درست فهم شود—پایه‌ای برای همبستگی پساجنگ باشد.

ج) مسئولیت‌پذیری رابطه‌ای: مسئولیت اخلاقی نه امری انتزاعی، بلکه پاسخ به نیاز دیگری در بستر روابط مشخص است. پاپرمن این مفهوم را در برابر تصویر کانتی از مسئولیت انتزاعی قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که مسئولیت واقعی همیشه رابطه‌مند و موقعیت‌مند است (Paperman, 2013: 90-95). در پویایی‌های جنگ، این مسئولیت رابطه‌ای است که تعیین می‌کند آیا افراد یکدیگر را پناه می‌دهند یا تسلیم می‌کنند.

د) شبکه‌های مراقبت: مجموعه‌ای از روابط رسمی و غیررسمی که در شرایط عادی و بحرانی، امکان بازتولید نظم اجتماعی و جلوگیری از فروپاشی را فراهم می‌کنند (Prainsack, 2023: 10-15). در شرایط جنگ، این شبکه‌ها هم اولین هدف تخریب خشونت سازمان‌یافته‌اند و هم اولین محور ضروری بازسازی پساجنگ.

منطق رابطه‌مندی و اخوت در اندیشه اسلامی–شیعی: از انسان‌شناسی رابطه‌ای تا الهیات اجتماعی

مبنای انسان‌شناختی: انسان به‌مثابه موجود رابطه‌مند

در برابر رویکردهای فردگرایانه در نظریه‌های کلاسیک عدالت و رفاه اجتماعی، سنت فکری اسلامی بر نوعی هستی‌شناسی رابطه‌مند استوار است. در این سنت، انسان نه به‌مثابه سوژه‌ای مستقل و خودبنیاد، بلکه به‌عنوان موجودی تعریف می‌شود که هویت، کنش و اخلاق او در بستر شبکه‌ای از نسبت‌های وجودی، اجتماعی و معنوی شکل می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۱۵۰–۱۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲۰–۱۲۵). در این چارچوب،

«رابطه» صرفاً یک امر اجتماعی ثانوی نیست، بلکه بخشی از ساختار تکوینی وجود انسان محسوب می‌شود.

در حکمت متعالیه ملاصدرا، وجود ممکن «ربطی به واجب» است؛ یعنی هستی موجود ممکن نه قائم‌به‌ذات خود، بلکه عین‌الربط و التعلق به مستقل حقیقی (خداوند) است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ۲۰۰-۲۱۰). این اصل را نباید مستقیماً به «وابستگی شبکه‌ای اجتماعی» تعبیر کرد؛ چراکه ربط وجودی در فلسفه صدرایی اصالتاً به بُعد عمودی (انسان–خدا) ناظر است، نه بُعد افقی (انسان–انسان)؛ اما می‌توان از این اصل یک استنتاج ثانوی گرفت: اگر انسان ذاتاً موجودی «متکی‌به‌دیگری» است و کمال او در ارتباط و نسبت شکل می‌گیرد نه در خودبسندگی، این اصل وجودی زمینه‌ای فلسفی برای رد هرگونه فردگرایی انتزاعی فراهم می‌کند. جوادی آملی این ابعاد را در پیوند با مسئولیت اجتماعی انسان بسط داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۰-۱۳۵). به‌بیان‌دیگر، فلسفه صدرایی نه «رابطه‌مندی اجتماعی افقی» را مستقیماً تأسیس می‌کند، بلکه «خودبسندگی» را به‌عنوان توهم رد می‌کند- و همین رد، زمینه‌ای فلسفی برای تأکید بر مسئولیت و اخوت اجتماعی در متون کلامی و اخلاقی شیعی فراهم می‌آورد.

در امتداد این سنت، اندیشه معاصر شیعی بر این نکته تأکید دارد که انسان بدون نسبت با دیگری و بدون مسئولیت اجتماعی قابل‌تعریف کامل نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۰-۱۳۵). این برداشت با برخی دیدگاه‌های کلاسیک اندیشه اسلامی نیز هم‌راستا است. فارابی در تحلیل خود از «مدینه فاضله»، جامعه را مجموعه‌ای از افراد منفرد نمی‌داند، بلکه آن را نظامی از همکاری و تقسیم نقش‌ها برای دستیابی به خیر مشترک معرفی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۱۷-۱۲۵). خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری نیز زندگی اجتماعی انسان را مبتنی بر نیاز متقابل و ضرورت همکاری میان انسان‌ها می‌داند و این را از ویژگی‌های ذاتی طبیعت انسانی می‌شمارد (طوسی، ۱۳۶۹: ۲۲۰-۲۳۰)؛ بنابراین، رابطه‌مندی در سنت اسلامی نه یک گزاره اخلاقی عارضی، بلکه بخشی از مبنای نظری فهم انسان و جامعه است.

این رویکرد انسان‌شناختی زمینه شکل‌گیری نوعی «الهیات اجتماعی» در سنت شیعه را

فراهم می‌کند؛ الهیاتی که در آن مفاهیم دینی صرفاً در قلمرو فردی یا اخروی باقی نمی‌مانند، بلکه به‌عنوان سازوکارهای تولید نظم اجتماعی، همبستگی و تنظیم روابط انسانی- و ازجمله پیشگیری از خشونت و بازسازی پس از آن- قابل تحلیل‌اند. در این میان، مفهوم «اخوت» یکی از کانونی‌ترین مفاهیم برای فهم این پیوند میان الهیات، جامعه و صلح است.

اخوت: از ارزش اخلاقی تا منطق سازمان‌دهنده روابط اجتماعی

مفهوم اخوت در اندیشه اسلامی، صرفاً به معنای احساس برادری یا همدلی فردی نیست، بلکه نوعی منطق تنظیم روابط اجتماعی است. آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (حجرات: ۱۰) اخوت را نه به‌عنوان یک توصیه احساسی، بلکه به‌عنوان مبنایی برای بازسازی رابطه میان اعضای جامعه ایمانی مطرح می‌کند. مطالعات تفسیری نشان داده‌اند که این آیه در بافت تاریخی خود، ناظر به مهار خشونت درون‌اجتماعی و ایجاد مکانیزمی برای حل‌وفصل تعارضات بدون توسل به قهر است (نصیری و حاجی‌اسماعیلی، ۱۳۹۹: ۲۹۵-۳۰۲). این بافت نزول آیه—در جامعه‌ای که تازه از خشونت‌های قبیله‌ای خارج شده بود—نشان می‌دهد که اخوت از ابتدا نه یک آرمان انتزاعی، بلکه پاسخی عملی به مسئله خشونت اجتماعی بوده است.

در اندیشه اسلامی، اخوت در یک طیف چندلایه قابل‌تحلیل است. در سطح نخست، «اخوت انسانی» بر مبنای اشتراک در خلقت و کرامت انسانی شکل می‌گیرد. این سطح حداقلی از اخلاق همزیستی را ایجاد می‌کند که در آن هر انسانی به اعتبار انسانیتش واجد کرامت و مستحق احترام است (محقق داماد و پهلوان، ۱۳۹۵: ۱۲۵-۱۳۸). این «اخوت انسانی» اهمیت ویژه‌ای در منازعات دارد؛ زیرا پیش‌شرط بازگشت به صلح، بازیابی همین حداقل از کرامت برای دشمن سابق است. در سطح دوم، «اخوت ایمانی» در چارچوب جامعه دینی شکل می‌گیرد و مسئولیت‌های عمیق‌تری میان اعضای جامعه ایجاد می‌کند (بابایی، ۱۳۹۱: ۱۰-۱۵). مطالعات فقهی معاصر نیز نشان داده‌اند که اخوت در فقه امامیه صرفاً به روابط درون‌مذهبی محدود نمی‌شود و ظرفیت گسترش به سایر مسلمانان را نیز

دارد، امری که نشان‌دهنده غیرانحصاری بودن این مفهوم در سطح نظری است (راغبی، نوذری‌فردوسیه و حسن‌خانی، ۱۴۰۱: ۱۹۸-۲۰۵).

در نسبت با مسئله جنگ و صلح، اخوت اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. تجربه تاریخی «عقد اخوت» در صدر اسلام -که پیامبر اکرم (ص) پس از هجرت میان مهاجران و انصار برقرار کرد- نمونه‌ای کلاسیک از اخوت به‌عنوان سازوکار پساجنگ است. این پیوند در شرایطی برقرار شد که جامعه تازه از سال‌ها خشونت قبیله‌ای خارج شده بود؛ عقد اخوت نه یک اقدام نمادین، بلکه یک مکانیزم اجتماعی برای تبدیل هویت‌های قبیله‌ای رقیب به پیوندهای مسئولیت متقابل بود (موسوی سرچشمه، عزیزی مهماندوست و ابراهیمی، ۱۴۰۲: ۱۱۸-۱۲۲). این تجربه تاریخی اخوت را نه‌فقط یک ارزش دینی، بلکه یک «فناوری اجتماعی» برای گذار از منازعه به همزیستی معرفی می‌کند.

همچنین اخوت به‌عنوان منبع تولید سرمایه اجتماعی، در ادبیات علوم اجتماعی اسلامی معاصر موردتوجه قرار گرفته است. مطالعات تجربی نشان می‌دهند که تقویت پیوندهای اخوت‌محور با افزایش اعتماد عمومی و کاهش تعارض‌های اجتماعی همبستگی مثبت دارد (موسوی سرچشمه و همکاران، ۱۴۰۲: ۱۲۵-۱۳۰؛ وجدانی و محصص، ۱۳۹۸: ۵۳-۸۰). فتحی (۱۳۹۰) نیز در چارچوب اندیشه امام خمینی، اخوت اسلامی را به‌عنوان نوعی «سرمایه اجتماعی معنوی» صورت‌بندی می‌کند که کارکرد انسجامی آن در شرایط بحران—و به‌ویژه در دوران جنگ و پساجنگ—برجسته‌تر و ضروری‌تر می‌شود (فتحی، ۱۳۹۰: ۱۷۳-۱۹۸).

عدالت، مسئولیت اجتماعی و نقد فردگرایی در اندیشه اسلامی

یکی از نقاط اتصال اخوت با نظریه رفاه اجتماعی، مسئله مسئولیت جمعی در شرایط بحران است. در اندیشه اسلامی، جامعه صرفاً عرصه حقوق فردی نیست، بلکه عرصه تعهدات متقابل است. شهید مرتضی مطهری در تحلیل خود از جامعه و عدالت، بر این نکته تأکید دارد که انسان موجودی اجتماعی است و تحقق عدالت بدون توجه به ساختارهای روابط اجتماعی امکان‌پذیر نیست. در نگاه او، عدالت اجتماعی صرفاً توزیع منابع نیست، بلکه

ایجاد شرایطی است که در آن استعدادها و نیازهای انسانی در یک نظم اخلاقی سامان یابند (مطهری، ۱۳۶۹: ۴۵-۵۵). این نگاه در شرایط پساجنگ معنای مشخصی دارد: بازسازی عدالت نه‌فقط توزیع منابع مادی، بلکه بازسازی آن نظم اخلاقی-اجتماعی است که جنگ آن را ویران کرده است.

شهید محمدباقر صدر در «اقتصادنا» با نقد فردگرایی اقتصادی و توضیح اصل «خلافت عمومی بشر»، نشان می‌دهد که منابع زمین امانتی در دست همه انسان‌هاست نه ملک خصوصی فرد و ازاین‌رو توزیع عادلانه و مسئولیت اجتماعی از الزامات دینی-اخلاقی هستند (صدر، ۱۴۲۴ ق: ۳۰۰-۳۱۵). این اصل در شرایط جنگ‌زده که منابع به‌شدت محدود می‌شوند و سؤال از توزیع عادلانه آن‌ها حیاتی است، ظرفیت نظری مستقیمی برای سیاست‌گذاری رفاهی پساجنگ فراهم می‌کند.

در اندیشه شهید بهشتی نیز جامعه اسلامی بر پایه مسئولیت متقابل و مشارکت اجتماعی شکل می‌گیرد. بهشتی بر این نکته تأکید می‌کند که عدالت اجتماعی نیازمند ساختارهایی است که امکان حضور فعال افراد در سرنوشت جمعی را فراهم سازد و جامعه نه مجموعه افراد منفرد، بلکه شبکه‌ای از مسئولیت‌های متقابل است (بهشتی، ۱۳۷۸: ۸۰-۹۰). این صورت‌بندی به‌ویژه در مرحله بازسازی پساجنگ اهمیت می‌یابد؛ چراکه در این مرحله بدون مشارکت فعال جامعه -و نه صرفاً مداخله دولت- صلح پایدار ممکن نیست.

ولایت: بُعد نهادی رابطه‌مندی

یکی از تفاوت‌های مهم میان منطق رابطه‌مندی در اندیشه شیعی و بسیاری از صورت‌بندی‌های اخلاقی رابطه‌محور، توجه ویژه به مسئله نهادسازی است. در این چارچوب، مفهوم «ولایت» را می‌توان به‌عنوان بُعد نهادی و ساختاری اخوت در نظر گرفت. ولایت در معنای اجتماعی آن، صرفاً یک مفهوم اعتقادی نیست، بلکه ناظر به‌نوعی مسئولیت‌پذیری سازمان‌یافته در قبال دیگران است که امکان تبدیل روابط اخلاقی به ساختارهای پایدار اجتماعی را فراهم می‌سازد (خمینی، ۱۳۷۸: ۴۵-۵۰).

به‌بیان‌دیگر، اگر اخوت منطق پیوند میان انسان‌ها باشد، ولایت منطق سازمان‌دهی این

پیوند در سطح جامعه است. این تمایز ازنظر نظری مهم است: در اخلاق مراقبت غربی، یکی از نقاط ضعف ساختاری این است که چگونگی تبدیل ارزش‌های مراقبتی به سازوکارهای نهادی پایدار به‌اندازه کافی تبیین نشده است (Tronto, 2013: 34-45). مفهوم ولایت در سنت شیعی می‌تواند پاسخی-هرچند متفاوت ازنظر مبانی- به همین مسئله باشد. در شرایط پساجنگ این اهمیت دوچندان می‌شود؛ چراکه جامعه آسیب‌دیده از جنگ نه‌فقط به ارزش‌های اخلاقی، بلکه به ساختارهای نهادی سازمان‌یافته برای بازسازی همبستگی نیاز دارد و ولایت در این معنا می‌تواند چنین چارچوبی را فراهم کند.

تکافل اجتماعی: صورت عملی اخوت در شرایط بحران و پساجنگ

در حوزه رفاه اجتماعی، مفهوم تکافل را می‌توان مهم‌ترین سازوکار عملی اخوت دانست. تکافل بر این فرض استوار است که اعضای جامعه نسبت به یکدیگر مسئولیت متقابل دارند و حمایت از افراد آسیب‌پذیر صرفاً وظیفه دولت یا نهادهای رسمی نیست، بلکه تعهدی اجتماعی-دینی برای همه اعضای جامعه است (افسری، ۱۳۹۱: ۱۰۱-۱۱۸؛ درودی، عزیزی‌کیا، منطقی و زارع‌شحنه، ۱۴۰۰: ۵۱۵-۵۲۵).

اهمیت تکافل در شرایط جنگ و پساجنگ به‌وضوح آشکار می‌شود. وقتی دولت در شرایط جنگ ناتوان یا مستأصل می‌شود، نهادهای رسمی رفاهی فرو می‌ریزند و بازار نیز پاسخ‌گوی نیازهای بنیادی آسیب‌دیدگان نیست، تکافل-یعنی شبکه‌های مسئولیت متقابل غیررسمی مبتنی بر اخوت- به آخرین و درعین‌حال مؤثرترین سطح حمایت اجتماعی تبدیل می‌شود. این الگو، در مقایسه با نظام‌های رفاهی مدرن که عمدتاً بر دولت یا بازار تکیه دارند، مقاومت ساختاری بیشتری در برابر فروپاشی ناشی از جنگ دارد؛ چراکه بر شبکه‌های اجتماعی و پیوندهای درونی جامعه متکی است که زیرساخت‌های فیزیکی جنگ آن‌ها را نابود نمی‌کند.

ردادی (۱۳۹۹) نشان می‌دهد که «ایثار» در قرآن کریم -مقدم داشتن نیاز دیگری بر نیاز خود- صورت برتر تکافل است و از مرز توازن «حق در برابر حق» فراتر می‌رود (ردادی، ۱۳۹۹: ۱۶۰-۱۶۵). در شرایط جنگ‌زده، این منطق ایثار درواقع منطق بقای جمعی

است: جامعه‌ای که اعضایش توانایی «پیشی‌گرفتن از نیاز» یکدیگر را دارند، توانایی مقاومت در برابر فروپاشی رابطه‌ای را نیز دارد.

اخوت، همگرایی اجتماعی و صلح پایدار

در سطح کلان، اخوت در اندیشه اسلامی ظرفیت تولید نوعی الگوی صلح اجتماعی را دارد که در آن صلح نه صرفاً به‌عنوان فقدان جنگ، بلکه به‌عنوان وضعیت پایداری از اعتماد، همبستگی و کاهش خشونت درون‌اجتماعی تعریف می‌شود (جمشیدی و ایران‌نژاد، ۱۳۹۱: ۱۷۰-۱۷۸). این تعریف از صلح با مفهوم گالتونگی «صلح مثبت» هم‌آهنگ است اما از مبانی معرفتی متفاوتی آغاز می‌کند: درحالی‌که گالتونگ صلح مثبت را با «عدالت ساختاری» تعریف می‌کند، اندیشه اسلامی آن را با «پیوند اخلاقی-دینی» پیوند می‌زند (Galtung, 1969: 167-191). این تفاوت مبنایی، در شرایط پساجنگ کارکرد متفاوتی ایجاد می‌کند: در جوامعی که دین نقشی مرکزی در هویت اجتماعی دارد، مبنای دینی اخوت می‌تواند انگیزه‌ای برای بازسازی صلح فراهم کند که مبانی صرفاً سکولار از ایجاد آن ناتوان هستند.

پژوهش‌های معاصر نشان داده‌اند که منطق اخوت می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای تقریب مذاهب، همگرایی اجتماعی و کاهش تعارض‌های درون‌دینی عمل کند (متقی‌زاده و صفری‌فروشانی، ۱۳۹۸: ۴۵-۵۰؛ اسماعیلی و احمدیان دلاویز، ۱۴۰۱: ۷۵-۸۲). از این منظر، اخوت صرفاً یک اصل اخلاقی نیست، بلکه یک سازوکار تولید صلح اجتماعی و مهار خشونت در سطح روابط روزمره است؛ سازوکاری که در شرایط بحران و پساجنگ می‌تواند اولین و مهم‌ترین بستر بازسازی نظم اجتماعی باشد.

تحلیل تطبیقی: همگرایی، واگرایی و هم‌ارزی کارکردی

اصل هم‌ارزی کارکردی و منطق مقایسه

روش مقایسه در این پژوهش بر مفهوم «هم‌ارزی کارکردی» استوار است. در مطالعات تطبیقی سیاست اجتماعی، ممکن است دو مفهوم ازنظر مبانی معرفتی و تاریخی متفاوت

باشند، اما در سطح اجتماعی به یک مسئله مشابه پاسخ دهند (Lee, 2012: 8-12). بر این اساس، هدف این پژوهش نه اثبات یکسانی «مراقبت» و «اخوت»، بلکه نشان دادن این است که هر دو به مسئله‌ای مشترک پاسخ می‌دهند: چگونه می‌توان جامعه را به‌گونه‌ای سازمان داد که در برابر خشونت، فروپاشی رابطه‌ای و گسست همبستگی اجتماعی-هم در شرایط عادی و هم در شرایط جنگ و بحران- مقاوم باشد.

براند تأکید می‌کند که مقایسه مفهومی معتبر زمانی شکل می‌گیرد که پژوهشگر ابتدا جایگاه نظری، حدود معنایی و کارکرد هر مفهوم را مشخص کرده و سپس امکان مقایسه میان آن‌ها را بر اساس ابعاد تحلیلی مشترک بررسی کند (Brand, 2007: 849-855). این پژوهش همین منطق را دنبال می‌کند: هر دو چارچوب ابتدا در منطق درونی خود بازسازی شدند و سپس بر اساس سه محور مشترک (انسان‌شناسی، اخلاق رابطه‌ای و سازوکار نهادی در شرایط بحران) مقایسه شدند.

محورهای همگرایی

دو چارچوب در چند محور کلیدی همگرا می‌شوند:

نخست، انسان رابطه‌مند در برابر سوژه مستقل: هر دو سنت با تصویر لیبرالی از انسان به‌عنوان سوژه‌ای مستقل، عقلانی و خودکفا مخالفت می‌کنند. اخلاق مراقبت از «وابستگی انسانی» (Fineman, 2004) و «آسیب‌پذیری همگانی» (Laugier, 2012) آغاز می‌کند، درحالی‌که اندیشه اسلامی-شیعی از «وجود رابطه‌مند» (ملاصدرا) و «کمال در نسبت با دیگری» (جوادی آملی) سخن می‌گوید. هر دو به یک نتیجه می‌رسند: انسان بدون دیگری ناقص است- و جنگ دقیقاً این «دیگری» را از انسان می‌گیرد.

دوم، مسئولیت در برابر دیگری به‌عنوان اصل اخلاقی بنیادین: در اخلاق مراقبت، مسئولیت از «پاسخ به نیاز دیگری» ناشی می‌شود (Tronto, 2009)؛ در اندیشه اسلامی، از «اخوت، کرامت و پیوند ایمانی» (قرآن؛ جوادی آملی). مبانی متفاوت‌اند، اما هر دو مسئولیت نسبت به دیگری را اصل اخلاقی بنیادین جامعه‌پذیر می‌دانند—اصلی که جنگ آن را تعلیق می‌کند و صلح به بازسازی آن نیاز دارد.

سوم، صلح به‌عنوان دستاورد رابطه‌ای: هر دو سنت صلح را نه یک وضعیت سیاسی-حقوقی، بلکه یک دستاورد رابطه‌ای می‌دانند که در آن شبکه‌های مسئولیت، اعتماد و حمایت متقابل به‌اندازه کافی نیرومند هستند که جامعه را در برابر خشونت مقاوم سازند؛ و بالعکس، هر دو جنگ را نه‌فقط پدیده‌ای نظامی، بلکه نشانه فروپاشی این شبکه‌های رابطه‌ای می‌دانند.

چهارم، تعریف مشترک از جنگ به‌عنوان رخداد رابطه‌ای: این محور همگرایی، مستقیم‌ترین نقطه اتصال دو چارچوب به موضوع این پژوهش است. هر دو سنت—هرچند با زبان‌های متفاوت—جنگ را نتیجه فروپاشی رابطه‌ای می‌دانند، نه صرفاً تعارض منافع. در اخلاق مراقبت، جنگ نتیجه شکست «حساسیت مراقبتی» و دیگری‌زدایی است (Ruddick, 1995). در اندیشه اسلامی، جنگ نتیجه گسست اخوت و تبدیل «برادر» به «دشمن» است؛ بنابراین بازسازی صلح در هر دو چارچوب نه یک معامله سیاسی، بلکه یک فرآیند رابطه‌ای عمیق است.

محورهای واگرایی

در عین همگرایی، دو چارچوب از مبانی و ساختارهای متفاوتی آغاز می‌کنند:

نخست، مبنای مسئولیت و پایداری آن در شرایط بحران: اخلاق مراقبت عمدتاً از تجربه انسانی آسیب‌پذیری و مواجهه با نیاز دیگری آغاز می‌شود -مبنایی پدیدارشناختی و درون‌دنیایی (Held, 2006; Tronto, 2009). اخوت اسلامی رابطه انسانی را در افقی گسترده‌تر- و بر پایه کرامت انسانی، خلقت مشترک و نسبت انسان با خداوند- تحلیل می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱). این تفاوت در شرایط جنگ کارکردی مستقیم پیدا می‌کند: همدلی انسانی در طولانی‌مدت و در اوج خشونت ممکن است فرسوده شود، درحالی‌که مسئولیت دینی -که بر پایه تکلیف قرار دارد نه احساس- ظرفیت پایداری بیشتری در برابر فرسایش ناشی از بحران دارد.

دوم، سازوکار نهادسازی: اخلاق مراقبت در تبدیل ارزش‌های مراقبتی به سازوکارهای نهادی پایدار ضعف ساختاری دارد (Tronto, 2013: 34-45). اندیشه اسلامی-شیعی از

طریق مفاهیم ولایت و تکافل، تلاش نظری روشن‌تری برای این تبدیل ارائه می‌دهد و این مزیت در شرایط پساجنگ—که به سازوکارهای نهادی پایدار نیاز است—اهمیت عملی بیشتری دارد. از سوی دیگر، چالش اصلی اخوت اسلامی تبدیل مفاهیم هنجاری به شاخص‌های قابل‌سنجش و سیاست‌های عمومی در دولت-ملت مدرن است، چالشی که اندیشمندان مسلمان معاصر باید بدان بپردازند (افسری، ۱۳۹۱).

سوم، تجربه‌محوری در برابر هنجارمحوری: اخلاق مراقبت قدرت تحلیل تجربه واقعی مراقبت -از جمله بی‌عدالتی‌های ساختاری در توزیع آن در شرایط جنگ- را دارد. اخوت اسلامی قدرت ارائه چارچوب هنجاری قوی برای مسئولیت جمعی را دارد. برای بازسازی پساجنگ به هر دو نیاز است: هم تحلیل دقیق از آنچه رخ‌داده (تجربه‌محوری) و هم چارچوب ارزشی برای آنچه باید بازسازی شود (هنجارمحوری).

چهارم، تفاوت در هستی‌شناسی سوژه: اخلاق مراقبت -به‌ویژه در صورت‌بندی گیلیگان- سوژه‌ای می‌سازد که هویتش در بستر روابط، فرهنگ و جنسیت شکل می‌گیرد و از ذات ثابت و جهان‌شمول تهی است؛ نوعی «ذات‌شکنی» که از نقد آن به مقولات کانتی ریشه می‌گیرد (Gilligan, 1982/2009: 40-45). اخوت اسلامی برعکس، برای انسان ذاتی ثابت قائل است: کرامت، فطرت توحیدی و عقل عملی که از منشأ الهی نشأت می‌گیرند و به زمان و مکان وابسته نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲۵-۱۳۰). این تفاوت بنیادین، امکان مقایسه در سطح هستی‌شناختی را محدود می‌کند. پژوهش حاضر این محدودیت را می‌پذیرد و تأکید می‌کند که مقایسه صرفاً در سطح «هم‌ارزی کارکردی» انجام می‌شود: هر دو چارچوب -با وجود مبانی متافیزیکی متفاوت- در سطح اجتماعی به مسئله مشترکی پاسخ می‌دهند: چگونه می‌توان رابطه مسئولانه با دیگری را پایه نظم اجتماعی قرار داد و از فروپاشی خشونت‌بار پیشگیری کرد.

پنجم، تفاوت در محور رابطه‌مندی: در اخلاق مراقبت، رابطه‌مندی اصالتاً «افقی» است - انسان در رابطه با انسان دیگر معنا می‌یابد. در فلسفه اسلامی-شیعی، رابطه‌مندی اصالتاً «عمودی» است - انسان در نسبت با خداوند تعریف می‌شود و رابطه اجتماعی با دیگران

پیامد این ربط عمودی است، نـه پایـه مسـتقل آن. ایـن تفـاوت سـاختاری در جهـت رابطـه، نقطه‌ای است که مقایسه کارکردی دو سنت را الزاماً به معنای یکسانی مبانی آن‌ها نمی‌داند.

جدول ۱. تطبیقی جامع

محور تحلیلی	اخلاق مراقبت (غرب معاصر)	منطق رابطه‌مندی و اخوت (اسلامی–شیعی)
تصویر انسان	انسان به‌مثابه موجود آسیب‌پذیر و وابسته در شبکه روابط (Fineman, 2004; Laugier, 2012)	انسان به‌مثابه وجود رابطه‌مند در نسبت با خدا، دیگران و جامعه (بر مبنای طباطبایی، ملاصدرا، جوادی آملی)
بنیان هستی‌شناختی	وابستگی به‌عنوان وضعیت اجتماعی–زیستی	رابطه‌مندی به‌عنوان امر وجودی و تکوینی
منطق اخلاقی	پاسخ‌گویی به نیاز دیگری (Tronto, 2009)	تنظیم روابط بر اساس اخوت، کرامت انسانی و مسئولیت ایمانی
واحد تحلیل اجتماعی	شبکه‌های مراقبت رسمی و غیررسمی	شبکه اخوت، ولایت و تکافل اجتماعی
مبنای مسئولیت	پاسخ به آسیب‌پذیری انسانی	تعهد دینی–اخلاقی ناشی از اخوت انسانی و ایمانی
پایداری مسئولیت در بحران	مسئولیت اخلاقی ممکن است در شرایط خشونت و بحران فرسوده شود	ظرفیت پایداری بالاتر به دلیل پشتوانه دینی و هنجاری
سطح نهادی	دولت رفاه و ساختارهای مراقبتی	ولایت، تکافل و نهادهای همبستگی دینی
مقاومت در جنگ	اتکا به شبکه‌های غیررسمی مراقبت (Dowling, ۲۰۲۱)	تکافل به‌مثابه سازوکار بقای جمعی در غیاب یا ضعف دولت
تعریف وضعیت جنگ	فروپاشی حساسیت مراقبتی و دیگری‌زدایی (Ruddick, 1995)	گسست اخوت و تبدیل دیگری به دشمن
صلح اجتماعی	صلح مثبت = استمرار شبکه‌های مراقبت (Galtung, 1969)	صلح مثبت = پایداری اخوت، اعتماد و همبستگی اجتماعی
بازسازی پساجنگ	اولویت بازسازی شبکه‌های مراقبتی پیش از بازسازی فیزیکی	بازسازی اخوت و تکافل پیش از بازسازی نهادی و فیزیکی
نقطه قوت	تحلیل دقیق تجربه زیسته آسیب‌پذیری و بی‌عدالتی ساختاری	بنیان هنجاری قوی همراه با ظرفیت مقاومت در بحران
محدودیت	ضعف در صورت‌بندی نهادی و	نیاز به ترجمه به زبان سیاست اجتماعی مدرن

محور تحلیلی	اخلاق مراقبت (غرب معاصر)	منطق رابطه‌مندی و اخوت (اسلامی–شیعی)
	کلان‌ساختاری	و قابل‌سنجش

مدل هنجاری تلفیقی: مراقبت–اخوت به‌عنوان زیرساخت صلح

بر اساس تحلیل تطبیقی فوق، می‌توان یک مدل چهارسطحی از صلح پایدار ارائه داد که در آن اخلاق مراقبت و منطق اخوت نه رقیب، بلکه مکمل یکدیگر هستند. این مدل بر یک فرض بنیادی استوار است: جنگ و خشونت زمانی ممکن می‌شوند که زنجیره رابطه‌مندی انسانی در سطوح مختلف - از فردی تا کلان - دچار گسست شود و صلح پایدار نیازمند بازسازی این زنجیره در همان سطوح است.

سطح اول — بنیان انسان‌شناختی و اخلاقی؛ از همدلی تا مسئولیت: صلح از تحول در نحوه نگاه انسان به «دیگری» آغاز می‌شود؛ گذار از دیگری به‌عنوان رقیب یا بیگانه، به دیگری به‌عنوان موضوع مسئولیت اخلاقی. در جنگ این گذار به‌طور اجباری معکوس می‌شود: دشمن دیگری‌زدایی می‌شود تا کشتن او ممکن گردد. بازسازی صلح در این سطح یعنی معکوس کردن دوباره این فرآیند. هم اخلاق مراقبت (از طریق همدلی و آسیب‌پذیری مشترک) و هم اخوت اسلامی (از طریق کرامت انسانی مشترک) ابزارهای نظری این معکوس‌سازی را فراهم می‌کنند.

سطح دوم — شبکه‌های ارتباطی و اعتماد اجتماعی؛ از مراقبت تا اخوت: در این سطح، مراقبت از یک کنش فردی به شبکه‌ای از روابط حمایتی تبدیل می‌شود. اخوت، رابطه میان افراد را از سطح همزیستی منفعل به سطح مسئولیت متقابل ارتقا می‌دهد. جنگ این شبکه‌ها را هدف می‌گیرد—نه فقط با کشتن افراد، بلکه با تخریب اعتماد اجتماعی که شبکه‌ها را ممکن می‌سازد. بازسازی در این سطح، یعنی بازسازی اعتماد پیش از هر اقدام نهادی (موسوی سرچشمه و همکاران، ۱۴۰۲؛ وجدانی و محصص، ۱۳۹۸).

سطح سوم — نهادی؛ از اخوت تا تکافل: ارزش‌های رابطه‌ای باید به سازوکارهای اجتماعی پایدار تبدیل شوند. این مرحله در بازسازی پساجنگ از همه حیاتی‌تر است: بدون نهادهایی که مسئولیت جمعی را سازمان‌دهی کنند، همبستگی غیررسمی به‌تنهایی دوام

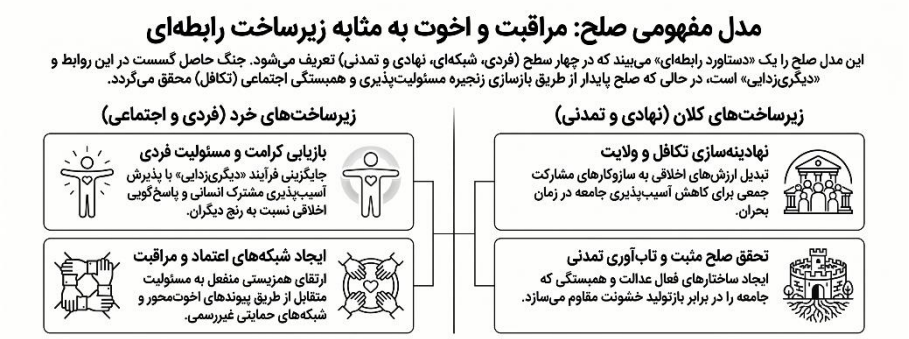
نمی‌آورد. تکافل اسلامی و دولت رفاه مراقبت‌محور، هر دو تلاش‌هایی برای این تبدیل هستند که در شرایط پساجنگ می‌توانند مکمل یکدیگر باشند.

سطح چهارم — کلان؛ صلح پایدار و کاهش خشونت: صلح در این مدل یک «دستاورد رابطه‌ای» است؛ وضعیتی که در آن روابط انسانی، شبکه‌های اعتماد و نهادهای حمایت اجتماعی به‌اندازه کافی نیرومند هستند که جامعه را در برابر خشونت و فروپاشی مقاوم سازند. جنگ از این منظر نه‌فقط تخریب فیزیکی، بلکه قبل از هر چیز تخریب «زیرساخت رابطه‌ای» جامعه است؛ و بازسازی پساجنگ موفق، بازسازی همین زیرساخت است - از سطح فردی - اخلاقی تا سطح نهادی-اجتماعی.

مدل مفهومی: مراقبت-اخوت به‌عنوان زیرساخت رابطه‌ای صلح

مدل مفهومی این پژوهش بر یک فرض بنیادی استوار است: جنگ و خشونت سازمان‌یافته زمانی ممکن می‌شوند که زنجیره رابطه‌مندی انسانی در سطوح مختلف - از فردی تا کلان - دچار گسست شده باشد و صلح پایدار نیازمند بازسازی این زنجیره در همان سطوح است. از این منظر، جنگ نه‌فقط یک رویداد نظامی، بلکه «بحران رابطه‌ای» است که در آن دیگری‌زدایی، بی‌اعتمادی، فروپاشی شبکه‌های حمایت متقابل و حذف مسئولیت جمعی به‌طور هم‌زمان تشدید می‌شوند.

مدل پیشنهادی چهار سطح به‌هم‌پیوسته دارد که هر سطح هم توضیح‌دهنده فرآیند گسست در جنگ است و هم راهنمای بازسازی در پساجنگ:



مقایسه سطوح تحلیل و خروجی‌های عملیاتی مدل مفهومی صلح

سطح تحلیل	سازوکار اصلی صلح‌ساز	پیامد نهایی
فردی-اخلاقی	بازیابی کرامت مشترک انسانی	کاهش بی‌تفاوتی اخلاقی
شبکه‌ای-اجتماعی	ایجاد پیوندهای مراقبتی	افزایش انسجام و سرمایه اجتماعی
نهادی-تمدنی	سازمان‌دهی مسئولیت جمعی (تکافل)	افزایش تاب‌آوری و صلح پایدار

سطح اول — فردی-اخلاقی (همدلی و مسئولیت): در این سطح، اخلاق مراقبت و اخوت اسلامی هر دو بر ضرورت «دیدن دیگری» تأکید می‌کنند. جنگ در این سطح با فرآیند دیگری‌زدایی آغاز می‌شود - دشمن انسان‌زدایی می‌شود تا آسیب به او توجیه‌پذیر گردد. بازسازی صلح در این سطح یعنی بازگشت به پذیرش آسیب‌پذیری مشترک انسانی (Laugier, 2012) و کرامت ذاتی دیگری (محقق داماد و پهلوان، ۱۳۹۵). سازوکار صلح‌ساز در این سطح، برگشت از «قضاوت» به «پاسخ‌گویی» (Gilligan, 1995) است و پیامد آن کاهش بی‌تفاوتی اخلاقی نسبت به رنج دیگری است.

سطح دوم — شبکه‌ای-اجتماعی (مراقبت و اعتماد): در این سطح، جنگ شبکه‌های اعتماد و روابط حمایتی را هدف می‌گیرد - نه صرفاً با تخریب فیزیکی، بلکه با ایجاد بدگمانی، ترس و انزوا. شبکه‌های مراقبت غیررسمی (Prainsack, 2023) و پیوندهای اخوت‌محور (موسوی سرچشمه و همکاران، ۱۴۰۲) در این سطح نقش محوری دارند. مراقبت از یک کنش فردی به شبکه‌ای از روابط حمایتی تبدیل می‌شود و اخوت، رابطه میان افراد را از همزیستی منفعل به مسئولیت متقابل ارتقا می‌دهد. پیامد این سطح افزایش انسجام اجتماعی و سرمایه اجتماعی است که مانع بازتولید خشونت می‌شود.

سطح سوم — نهادی-اجتماعی (اخوت، ولایت و تکافل): در این سطح، ارزش‌های رابطه‌ای باید به سازوکارهای نهادی پایدار تبدیل شوند. وقتی در شرایط جنگ دولت و

نهادهای رسمی فرو می‌ریزند، تکافل اسلامی و شبکه‌های مراقبت اجتماعی - که بر مشارکت جمعی متکی هستند نه بر زیرساخت‌های فیزیکی آسیب‌پذیر - آخرین و درعین‌حال مؤثرترین سطح حمایت اجتماعی باقی می‌مانند (افسری، ۱۳۹۱؛ Dowling, 2021). مفهوم ولایت در سنت شیعی، ساختار سازمان‌دهی این مسئولیت جمعی را فراهم می‌کند (خمینی، ۱۳۷۸). پیامد این سطح کاهش آسیب‌پذیری اجتماعی و ایجاد ظرفیت‌های جمعی مقاومت در برابر بحران است.

سطح چهارم — کلان-تمدنی (صلح پایدار و تاب‌آوری): صلح در این مدل یک «دستاورد رابطه‌ای» است؛ وضعیتی که در آن روابط انسانی، شبکه‌های اعتماد و نهادهای حمایت اجتماعی به‌اندازه کافی نیرومند هستند که جامعه را در برابر خشونت و فروپاشی مقاوم سازند. این سطح با مفهوم «صلح مثبت» گالتونگ (۱۹۶۹) هماهنگ است: صلح نه غیاب جنگ، بلکه حضور فعال ساختارهای عدالت، مراقبت و همبستگی است.

سطح تحلیل	مفهوم محوری	کارکرد در جنگ	سازوکار صلح‌ساز	پیامد
فردی-اخلاقی	همدلی و مسئولیت	دیگری‌زدایی و توجیه خشونت	بازیابی کرامت مشترک انسانی	کاهش بی‌تفاوتی اخلاقی
شبکه‌ای-اجتماعی	مراقبت و اعتماد	تخریب شبکه‌های حمایتی	ایجاد پیوندهای مراقبتی و اخوت‌محور	افزایش انسجام اجتماعی
نهادی-اجتماعی	اخوت، ولایت و تکافل	فروپاشی نهادهای رسمی	سازمان‌دهی مسئولیت جمعی غیررسمی	کاهش آسیب‌پذیری اجتماعی
کلان-تمدنی	صلح پایدار	گسست کامل زیرساخت رابطه‌ای	بازسازی همبستگی چندسطحی	کاهش خشونت و افزایش تاب‌آوری

از این منظر، مدل مراقبت-اخوت میان دو سطحی که معمولاً جدا تحلیل می‌شوند پیوند برقرار می‌کند: از یک‌سو تجربه انسانی رنج، آسیب‌پذیری و نیاز به مراقبت؛ و از سوی دیگر ساختارهای اجتماعی، اخلاقی و نهادی تولیدکننده همبستگی. درمجموع، این پژوهش دلالتی اصلی دارد: صلح را نه در چارچوب امنیت، سیاست یا حقوق بین‌الملل، بلکه در قالب یک فرآیند رابطه‌ای چندسطحی بازتعریف می‌کند؛

فرآیندی که در آن مراقبت و اخوت دو زبان نظری متفاوت برای توضیح یک مسئله مشترک‌اند: چگونه می‌توان جامعه‌ای ساخت که در برابر فروپاشی رابطه‌ای و بازتولید خشونت مقاوم باشد.

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با استفاده از روش تحلیل تطبیقی مفهومی انجام می‌شود. انتخاب این روش به ماهیت مسئله پژوهش بازمی‌گردد؛ زیرا هدف مطالعه حاضر مقایسه دو چارچوب نظری متفاوت در زمینه تولید همبستگی اجتماعی، مسئولیت اخلاقی و امکان صلح پایدار است: از یک‌سو «اخلاق مراقبت» در سنت فلسفه اخلاق و نظریه اجتماعی معاصر و از سوی دیگر «منطق رابطه‌مندی و اخوت در اندیشه اسلامی» با تأکید بر الهیات اجتماعی شیعه. پیوند این دو سنت نظری با مسئله جنگ و صلح، موضوع اصلی پژوهش حاضر است: هر دو چارچوب نه در شرایط انتزاعی، بلکه در مواجهه با شرایط خشونت، فروپاشی اجتماعی و نیاز به بازسازی پایدار ارزیابی می‌شوند.

برخلاف مطالعات تطبیقی تجربی که معمولاً بر مقایسه داده‌ها، کشورها یا نهادهای اجتماعی تمرکز دارند، تحلیل تطبیقی مفهومی بر بررسی ساختار، معنا، پیش‌فرض‌ها و کارکرد اجتماعی مفاهیم نظری استوار است. در این رویکرد، مفاهیم نه بر اساس شباهت ظاهری یا هم‌ارزی واژگانی، بلکه بر اساس زمینه نظری و مسئله‌ای که به آن پاسخ می‌دهند مقایسه می‌شوند. براند تأکید می‌کند که مقایسه مفهومی معتبر زمانی شکل می‌گیرد که پژوهشگر ابتدا جایگاه نظری، حدود معنایی و کارکرد هر مفهوم را مشخص کرده و سپس امکان مقایسه میان آن‌ها را بر اساس ابعاد تحلیلی مشترک بررسی کند (Brand, ۲۰۰۷: ۸۴۹-۸۵۵).

در این پژوهش هدف این نیست که «اخوت» و «مراقبت» به‌عنوان دو مفهوم کاملاً مشابه معرفی شوند، بلکه تلاش می‌شود نشان داده شود که هر یک از این دو سنت نظری چگونه مسئله مشترکِ «سازمان‌دهی مسئولیت نسبت به دیگری و حفظ پیوندهای اجتماعی در شرایط آسیب‌پذیری، جنگ و بحران» را صورت‌بندی می‌کنند.

واحد تحلیل و منطق مقایسه

واحد تحلیل پژوهش حاضر مجموعه‌ای از مفاهیم بنیادین در دو سنت نظری است. در سنت اخلاق مراقبت، مفاهیم «مراقبت»، «وابستگی متقابل» و «مسئولیت رابطه‌ای» بررسی می‌شوند؛ در مقابل، در الهیات اجتماعی شیعه، مفاهیم «اخوت»، «تکافل اجتماعی» و «ولایت» مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

این مفاهیم به دلیل پاسخ‌گویی به یک مسئله نظری مشترک—چگونگی مقاومت جامعه در برابر خشونت و بازسازی همبستگی پس از بحران—در یک چارچوب تطبیقی قرار می‌گیرند، نه به دلیل یکسان بودن مبانی فلسفی آن‌ها. به‌بیان‌دیگر، پژوهش حاضر به دنبال کشف «هم‌ارزی تحلیلی» میان دو چارچوب است، نه اثبات یکسانی مفهومی. هوفمایر-زلوتنیک و ولف تأکید می‌کنند که در مطالعات تطبیقی، مفاهیم باید بر اساس قابلیت مقایسه معنایی و تحلیلی بررسی شوند و پژوهشگر نباید مفاهیم را بدون توجه به زمینه تاریخی و معرفتی آن‌ها از یک حوزه به حوزه دیگر منتقل کند (Hoffmeyer-Zlotnik & Wolf, 2003: 389-392).

اصل هم‌ارزی کارکردی

منطق اصلی مقایسه در این پژوهش بر مفهوم هم‌ارزی کارکردی استوار است. در مطالعات تطبیقی سیاست اجتماعی، ممکن است دو مفهوم ازنظر مبانی معرفتی و تاریخی متفاوت باشند، اما در سطح اجتماعی به یک مسئله مشابه پاسخ دهند (Lee, ۲۰۱۲: ۸-۱۲). بر این اساس، «شبکه‌های مراقبت» در نظریه اجتماعی معاصر و «تکافل اجتماعی» در اندیشه اسلامی، اگرچه از دو سنت فکری متفاوت سرچشمه می‌گیرند، هر دو به مسئله حمایت از افراد آسیب‌پذیر، بازتولید اعتماد اجتماعی و جلوگیری از گسست روابط انسانی-به‌ویژه در شرایط جنگ- می‌پردازند.

سطوح تحلیل تطبیقی

تحلیل پژوهش در سه سطح انجام می‌شود. در سطح نخست، مبانی انسان‌شناختی بررسی

می‌شود؛ یعنی اینکه هر چارچوب چه تصویری از انسان، استقلال، وابستگی و رابطه اجتماعی ارائه می‌کند. در سطح دوم، منطق اخلاقی مفاهیم تحلیل می‌شود؛ یعنی اینکه مسئولیت نسبت به دیگری چگونه تعریف‌شده و چه مبنایی برای کنش اخلاقی در شرایط عادی و بحرانی ایجاد می‌کند. در سطح سوم، سطح اجتماعی-نهادی بررسی می‌شود؛ یعنی اینکه چگونه ارزش‌های رابطه‌ای از سطح روابط فردی فراتر رفته و به سازوکارهای تولید همبستگی و مقاومت اجتماعی در برابر خشونت تبدیل می‌شوند.

این شیوه تحلیل با دیدگاه اشتومپکا درباره مقایسه مفهومی هماهنگ است. او معتقد است مقایسه نظری زمانی معتبر است که چارچوب‌های متفاوت بتوانند در یک سطح تحلیلی مشترک قرار گیرند، بدون اینکه تفاوت‌های تاریخی و معرفتی آن‌ها حذف شود (Sztompka, 1988: 208-212).

منابع داده و شیوه تحلیل

داده‌های پژوهش شامل متون بنیادین و پژوهش‌های ثانویه در دو سنت نظری است. در حوزه اخلاق مراقبت، آثار گیلیگان، نادینگز، ترونتو، رادیک و هلد به‌عنوان منابع نظری اصلی بررسی شده‌اند. در حوزه الهیات اجتماعی شیعه، آثار طباطبائی، جوادی آملی، ملاصدرا، مطهری، صدر و بهشتی و پژوهش‌های معاصر درباره اخوت، سرمایه اجتماعی و تکافل مورداستفاده قرار گرفته‌اند. تحلیل داده‌ها به‌صورت تفسیری انجام می‌شود؛ به این معنا که ابتدا هر مفهوم در نظام نظری خود فهم شده و سپس بر اساس محورهای مشترک مقایسه‌ای بررسی می‌شود.

محدودیت‌ها و کنترل خطاهای روش‌شناختی

یکی از مهم‌ترین خطرات در تحلیل تطبیقی مفاهیم، پدیده‌ای است که کلابل و کوبانک از آن به‌عنوان انتقال نادرست مفاهیم یاد می‌کنند. آنان نشان می‌دهند که مفاهیم زمانی که از زمینه اصلی خود جدا شوند، ممکن است معنای اولیه خود را ازدست‌داده و به‌صورت سطحی بازتفسیر شوند (Klabal & Kubánek, 2021: 111-114). برای کاهش این خطر،

در پژوهش حاضر هر دو چارچوب ابتدا در منطق درونی خود تحلیل شده‌اند و تنها پس از بازسازی مفهومی، مقایسه میان آن‌ها صورت گرفته است. همچنین برای جلوگیری از تفسیر سلیقه‌ای، مقایسه بر اساس محورهای از پیش تعیین‌شده انجام می‌شود.

مهم‌ترین محدودیت روش‌شناختی این پژوهش آن است که هستی‌شناسی سوژه در دو چارچوب از بنیان متفاوت است: اخلاق مراقبت به‌ویژه در صورت‌بندی گیلیگان سوژه‌ای بدون ذات ثابت را فرض می‌گیرد، درحالی‌که اندیشه اسلامی بر کرامت و فطرت ذاتی انسان تأکید دارد. ازاین‌رو هدف پژوهش «مقایسه متافیزیکی» نیست بلکه تحلیل «هم‌ارزی کارکردی» در سطح پاسخ‌های اجتماعی به مسئله همبستگی، آسیب‌پذیری و صلح است.

یافته‌ها: همگرایی‌ها، واگرایی‌ها و دلالت‌های هنجاری

۱. یافته اول: هر دو سنت، جنگ را «رخداد رابطه‌ای» می‌دانند نه‌فقط رویداد نظامی

مهم‌ترین یافته تطبیقی این پژوهش آن است که هر دو چارچوب - اخلاق مراقبت و اخوت اسلامی - از نقطه‌ای مشترک آغاز می‌کنند که با نظریه‌های مسلط در مطالعات جنگ و صلح تفاوت بنیادی دارد: هر دو جنگ را نه صرفاً تعارض منافع یا شکست دیپلماسی، بلکه نتیجه فروپاشی «زیرساخت رابطه‌ای» جامعه می‌دانند.

در اخلاق مراقبت، رادیک (۱۹۹۵) نشان می‌دهد که جنگ با «دیگری‌زدایی» آغاز می‌شود - فرآیندی که طی آن دشمن از دایره مسئولیت اخلاقی خارج می‌شود. این یعنی جنگ پیش از وقوع فیزیکی‌اش، در سطح روابط اخلاقی رخ داده است: حساسیت مراقبتی نسبت به رنج دیگری از بین رفته است. در اندیشه اسلامی، همین فرآیند به زبان دیگری توصیف می‌شود: جنگ زمانی ممکن است که «اخوت» به «عداوت» تبدیل شده باشد؛ یعنی آنکه باید «برادر» تلقی شود به «دشمن» بدل شده است (نصیری و حاجی‌اسماعیلی، ۱۳۹۹). قرآن کریم در سوره حجرات دقیقاً در مواجهه با تهدید خشونت درون‌اجتماعی است که به اخوت تأکید می‌کند - نه در شرایط آرامش.

این یافته دلالتی عملی دارد: اگر جنگ «رخداد رابطه‌ای» است، پیشگیری از آن نیز باید رابطه‌ای باشد. سیاست‌های پیشگیری از خشونت که صرفاً بر موازنه قدرت،

بازدارندگی نظامی یا مذاکرات حقوقی تمرکز دارند، علت ریشه‌ای را - یعنی فروپاشی شبکه‌های مسئولیت و اعتماد متقابل - هدف قرار نمی‌دهند.

بااین‌حال، هر دو چارچوب این امکان را باز می‌گذارند که نوعی «جنگ مثبت» نیز قابل‌تصور باشد - یعنی کنش مسلحانه‌ای که نه برهم‌زننده مراقبت، بلکه در خدمت نفی عوامل تخریب‌کننده آن باشد. اخلاق مراقبت در صورت‌بندی رادیک (۱۹۹۵) این پرسش را باز می‌گذارد: آیا مقاومت در برابر خشونت سازمان‌یافته‌ای که خود شبکه‌های مراقبت را هدف می‌گیرد، با منطق مراقبت سازگار است؟ پاسخ رادیک به‌طور ضمنی مثبت است: دفاع از شبکه‌های مراقبت در برابر تهدید وجودی، از منطق مراقبت برنمی‌گردد. در اندیشه اسلامی نیز، جهاد دفاعی دقیقاً در این چارچوب معنا می‌یابد: دفاع از جامعه اخوت‌محور در برابر عواملی که پیوندهای همبستگی را می‌گسلند (مطهری، ۱۳۶۹: ۵۵-۶۵). از این منظر، تمایز «جنگ مثبت/منفی» موازی با تمایز «صلح مثبت/منفی» است: همان‌طور که صلح مثبت نه فقدان جنگ بلکه حضور فعال ساختارهای مراقبت و همبستگی است، جنگ مثبت نیز نه تهاجم بلکه دفاع فعال از همین ساختارهاست. تحلیل نظری این تمایز، زمینه‌ای برای پژوهش‌های آتی است.

۲. یافته دوم: هر دو سنت، صلح را «دستاورد رابطه‌ای» می‌دانند، نه وضعیت سیاسی-حقوقی

یافته دوم پژوهش آن است که هر دو چارچوب، صلح را به‌عنوان «وضعیت پایداری» تعریف می‌کنند که در آن شبکه‌های مراقبت، مسئولیت و همبستگی به‌اندازه کافی نیرومند هستند. این تعریف با «صلح مثبت» گالتونگ (۱۹۶۹) هم‌راستا است اما ازنظر مبانی، از آن فراتر می‌رود.

در اخلاق مراقبت، صلح با استمرار شبکه‌های مراقبتی یکی است. ترونتو (۲۰۱۳) نشان می‌دهد که جامعه‌ای که در آن مراقبت توزیع عادلانه دارد و آسیب‌پذیری اعضایش پاسخ می‌گیرد، ظرفیت بازتولید خشونت در آن پایین‌تر است. در اندیشه اسلامی، صلح محصول پایداری اخوت است؛ یعنی وضعیتی که در آن «اصلاح ذات البین» - بازسازی روابط معیوب - به‌عنوان تکلیف دینی باقی است (حجرات: ۱۰؛ جمشیدی و ایران‌نژاد، ۱۳۹۱).

تجربه «عقد اخوت» در صدر اسلام نشان می‌دهد که این الگو پیشینه تاریخی اثربخش نیز دارد (موسوی سرچشمه و همکاران، ۱۴۰۲).

۳. یافته سوم: تکافل و شبکه‌های مراقبت غیررسمی، مؤثرترین ساختارهای بقا در جنگ‌اند

یافته سوم پژوهش ناظر به کارکرد عملی هر دو چارچوب در شرایط جنگ است. شواهد تجربی از مناطق درگیر بحران نشان می‌دهند که وقتی نهادهای رسمی رفاهی در شرایط جنگ فرو می‌ریزند، شبکه‌های غیررسمی مراقبت و همبستگی - نه دولت و نه بازار - تنها شبکه‌های باقی‌مانده حمایت اجتماعی هستند (Dowling, 2021: 45-55؛ Prainsack, 2023: 10-15).

هر دو چارچوب، این شبکه‌های غیررسمی را به‌عنوان هسته اصلی مقاومت اجتماعی در شرایط بحران می‌شناسند. اخلاق مراقبت با تأکید بر «کار مراقبت نامرئی» (Molinier, 2013) نشان می‌دهد که این شبکه‌ها پیشتر وجود داشته‌اند اما دیده نشده‌اند - جنگ آن‌ها را مرئی می‌کند. اندیشه اسلامی با مفهوم تکافل، این شبکه‌ها را نه‌فقط واقعیت اجتماعی، بلکه تکلیف دینی می‌داند (افسری، ۱۳۹۱). این تفاوت مهم است: مبنای دینی مسئولیت، توانایی پایداری بیشتری در برابر فرسایش ناشی از طولانی شدن بحران دارد.

نکته مهم تقاطع‌گرایانه در این یافته آن است که بار این شبکه‌های غیررسمی - در هر دو سنت - به‌صورت نامتناسبی بر دوش زنان، سالمندان و گروه‌های حاشیه‌ای قرار می‌گیرد (Nakano-Glenn, 2007؛ Collins, 2009). هرگونه سیاست‌گذاری پساجنگ که از این توزیع نامتقارن غافل باشد، عملاً خشونت ساختاری را بازتولید می‌کند.

٤. یافته چهارم: دو چارچوب در نقطه تکمیل یکدیگر قرار دارند

یافته چهارم ناظر به واگرایی سازنده دو چارچوب است. این پژوهش نشان می‌دهد که نه اخلاق مراقبت و نه اخوت اسلامی به‌تنهایی چارچوب کاملی برای فهم و مدیریت شرایط جنگ و پساجنگ فراهم نمی‌کنند، اما هرکدام چیزی دارند که دیگری فاقد آن است.

اخلاق مراقبت ابزار دقیقی برای تحلیل تجربه زیسته رنج، آسیب‌پذیری و بی‌عدالتی

ساختاری در توزیع مراقبت دارد - اما در تبدیل این ارزش‌ها به سازوکارهای نهادی پایدار ضعف دارد (Tronto, ۲۰۱۳). اخوت اسلامی چارچوب هنجاری قوی‌تری برای مسئولیت جمعی دارد و از طریق مفاهیم ولایت و تکافل سازوکارهای نهادی‌تری ارائه می‌دهد - اما در تحلیل بی‌عدالتی‌های ساختاری در توزیع مسئولیت و در ترجمه به سیاست اجتماعی مدرن محدودیت دارد (افسری، ۱۳۹۱).

این «واگرایی سازنده» نشان می‌دهد که نه رقابت، بلکه تکمیل متقابل این دو چارچوب، مؤثرترین رویکرد برای سیاست‌گذاری رفاه و صلح در جوامع مسلمان است. فریزر (۲۰۲۲) این ایده را در سطحی دیگر پیش می‌برد: در شرایط «بحران مراقبت» جهانی، هیچ‌یک از سنت‌های فکری به‌تنهایی پاسخ کافی ندارند؛ ترکیب آن‌ها ضرورت است.

۵. یافته پنجم: بازسازی پساجنگ باید با بازسازی «زیرساخت رابطه‌ای» آغاز شود

جمع‌بندی یافته‌های این پژوهش به یک دلالت سیاستی مشخص می‌رسد که از هر دو چارچوب قابل استنتاج است: بازسازی پس از جنگ که صرفاً بر زیرساخت‌های فیزیکی (مسکن، جاده، بیمارستان) یا ساختارهای سیاسی-حقوقی (انتخابات، قانون اساسی) متمرکز باشد، بدون توجه به بازسازی شبکه‌های اعتماد، مسئولیت متقابل و همبستگی، محکوم به شکست یا بازتولید چرخه خشونت است.

هر دو چارچوب - اخلاق مراقبت و اخوت اسلامی - بر این نکته اتفاق‌نظر دارند که آنچه جنگ عمیق‌ترین آسیب را به آن وارد می‌کند نه ساختمان‌ها، بلکه «پارچه رابطه‌ای» جامعه است: اعتماد، مسئولیت متقابل، حساسیت نسبت به رنج دیگری و احساس پیوند با سرنوشت مشترک. این «پارچه» پیش از هر بازسازی دیگری باید ترمیم شود - و برای این ترمیم، هم منطق مراقبت و هم منطق اخوت ابزارهای ضروری هستند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با یک پرسش بنیادی آغاز شد: چه چارچوب نظری می‌تواند هم پدیده جنگ و خشونت اجتماعی و هم امکان صلح پایدار را توضیح دهد؟ پاسخی که از تحلیل تطبیقی دو سنت فکری - اخلاق مراقبت و اخوت اسلامی-شیعی - به دست آمد این است: جنگ

و صلح، پیش از آنکه رویدادهای نظامی یا سیاسی باشند، «رخدادهای رابطه‌ای» هستند. جنگ از گسست زیرساخت رابطه‌ای جامعه آغاز می‌شود و صلح پایدار تنها با بازسازی همین زیرساخت ممکن می‌شود.

آنچه پژوهش نشان داد:

نخست، هر دو سنت نظری باوجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی معرفتی، به یک تشخیص مشترک می‌رسند: سوژه لیبرالِ مستقل، خودبنیاد و بی‌نیاز از دیگری - که پایه اصلی نظریه‌های مسلط رفاه و عدالت است - نه تصویر واقعی از انسان است و نه پایه‌ای کافی برای فهم جنگ یا بازسازی صلح. در واقعیت، انسان موجودی وابسته، آسیب‌پذیر و رابطه‌مند است؛ این وابستگی نه نقص، بلکه شرط امکان زندگی اجتماعی است. در شرایط جنگ این حقیقت به عریان‌ترین شکل خود ظاهر می‌شود.

دوم، پژوهش نشان داد که جنگ یک «بحران رابطه‌ای چندسطحی» است. پیش از تخریب فیزیکی زیرساخت‌ها، فرآیندهایی چون دیگری‌زدایی، تضعیف حساسیت اخلاقی نسبت به رنج دیگری، بی‌اعتمادی و فروپاشی شبکه‌های حمایت متقابل زمینه خشونت را فراهم کرده‌اند. این یافته پیامدی نظری مهم دارد: تحلیل جنگ صرفاً با ابزارهای علم سیاست، اقتصاد یا حقوق بین‌الملل ناقص است؛ نظریه‌ای که قادر به فهم «زیرساخت رابطه‌ای» جامعه نباشد، نمی‌تواند نه ریشه‌های جنگ را بشناسد و نه شرایط صلح پایدار را.

سوم، پژوهش نشان داد که اخلاق مراقبت و اخوت اسلامی در نقطه تکمیل یکدیگر قرار دارند، نه در تعارض. اخلاق مراقبت ابزار دقیقی برای تحلیل تجربه زیسته آسیب‌پذیری، بی‌عدالتی ساختاری در توزیع مسئولیت مراقبت و نقد نامرئی‌سازی کار مراقبتی دارد - اما در تبدیل ارزش‌های مراقبتی به سازوکارهای نهادی پایدار ضعف دارد. اخوت اسلامی از طریق مفاهیم ولایت و تکافل چارچوب هنجاری قوی‌تر و مکانیزم‌های نهادی‌تری ارائه می‌دهد - اما به ابزارهای تحلیل تجربه واقعی آسیب‌پذیری و ترجمه به سیاست اجتماعی مدرن نیاز دارد. ترکیب این دو، نه انتخاب میان آن‌ها، مؤثرترین رویکرد برای جوامع اسلامی در شرایط جنگ و پساجنگ است.

چهارم، مدل چهارسطحی «مراقبت–اخوت» ارائه‌شده در این پژوهش نشان می‌دهد که صلح پایدار نه یک وضعیت سیاسی–حقوقی، بلکه یک «دستاورد رابطه‌ای» است که در

چهار سطح به‌هم پیوسته - فردی-اخلاقی، شبکه‌ای-اجتماعی، نهادی-اجتماعی و کلان-تمدنی - شکل می‌گیرد. گسست در هر یک از این سطوح می‌تواند به بازتولید خشونت منجر شود؛ بازسازی در همه این سطوح برای صلح پایدار ضروری است.

دلالت‌های نظری

این پژوهش دو دلالت نظری اصلی دارد. نخست، لزوم «چرخش رابطه‌ای» در مطالعات جنگ، صلح و رفاه اجتماعی: نظریه‌هایی که از سوژه مستقل آغاز می‌کنند، ناگزیر جنگ را «انحراف» و صلح را «تعادل» می‌بینند، درحالی‌که نظریه‌هایی که از «رابطه» آغاز می‌کنند می‌توانند جنگ را «فروپاشی» و صلح را «بازسازی» ببینند - تفاوتی که پیامدهای عمیقی در سیاست‌گذاری دارد. دوم، این پژوهش نشان می‌دهد که سنت‌های دینی - در اینجا اندیشه اسلامی-شیعی - نه صرفاً منابع ارزشی، بلکه چارچوب‌های نظری معتبر برای تحلیل مسائل اجتماعی معاصر هستند که ظرفیت گفت‌وگوی جدی با سنت‌های نظری غربی را دارند.

دلالت‌های سیاستی

از منظر سیاست‌گذاری اجتماعی، پژوهش به چهار دلالت مشخص می‌رسد:

نخست، بازسازی پساجنگ باید با اولویت «زیرساخت رابطه‌ای» آغاز شود. برنامه‌های بازسازی که بر زیرساخت فیزیکی و ساختارهای سیاسی-حقوقی متمرکز هستند اما شبکه‌های اعتماد، مسئولیت متقابل و همبستگی اجتماعی را نادیده می‌گیرند، شرط ضروری صلح پایدار را برآورده نمی‌کنند.

دوم، نهادینه‌سازی تکافل اجتماعی در نظام رفاهی جوامع اسلامی - نه به‌عنوان جایگزین دولت رفاه، بلکه به‌عنوان مکمل آن - می‌تواند مقاومت اجتماعی در برابر بحران را افزایش دهد؛ مقاومتی که در شرایط جنگ که نهادهای رسمی فرو می‌ریزند، حیاتی‌ترین منبع بقای جمعی است.

سوم، سیاست‌گذاری صلح باید «صلح مثبت» به معنای بازسازی رابطه‌مندی اجتماعی را هدف قرار دهد، نه صرفاً «صلح منفی» به معنای فقدان خشونت مستقیم. این تمایز گالتونگ (۱۹۶۹) در پرتو دو چارچوب این پژوهش محتوای عملیاتی می‌یابد: صلح مثبت یعنی

بازسازی شبکه‌های مراقبت، اعاده اعتماد اجتماعی و احیای منطق اخوت در روابط روزمره. چهارم، در جوامعی که دین نقشی مرکزی در هویت اجتماعی دارد، بهره‌گیری از ظرفیت‌های الهیات اجتماعی شیعی برای گفتمان‌سازی صلح نه یک انتخاب ایدئولوژیک، بلکه یک ضرورت عملی است؛ چراکه بسیج اجتماعی برای بازسازی همبستگی در این جوامع از کانال‌های دینی مؤثرتر از مسیرهای صرفاً سکولار است.

آنچه این مقاله استحصال کرد؛

از منطق کلی این پژوهش یک گزاره نظری اصلی استحصال می‌شود که هم ارزش تئوریک دارد و هم پیامد عملی:

صلح یک دستاورد رابطه‌ای است، نه یک وضعیت سیاسی.

این گزاره ساده اما پیامدهای عمیقی دارد. اگر صلح دستاورد رابطه‌ای است، پس پیشگیری از جنگ نیازمند سرمایه‌گذاری در شبکه‌های مسئولیت، اعتماد و مراقبت متقابل است - نه فقط توازن نظامی یا قراردادهای حقوقی. اگر جنگ فروپاشی رابطه‌ای است، پس بازسازی پساجنگ باید از بازسازی «دیدن دیگری» آغاز شود - بازیابی حساسیت نسبت به رنج کسی که روزی دشمن خوانده شد.

اخلاق مراقبت و اخوت اسلامی هر دو این حقیقت را - با زبان‌هایی متفاوت و از مبانی معرفتی متفاوت - بیان می‌کنند: انسان بدون دیگری معنا نمی‌یابد، جامعه بدون روابط متقابل دوام نمی‌آورد و صلح بدون بازسازی رابطه‌مندی انسانی پایدار نخواهد ماند. این سخن نه آرمان‌گرایی، بلکه واقع‌گرایانه‌ترین پایه ممکن برای سیاست‌گذاری صلح است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID
Mohsen Masoudian https://orcid.org/0009-0004-4240-5062

منابع

افسری، علی. (۱۳۹۱). سرمایه اجتماعی در اسلام. *پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم*، ۳(۱)، ۱۰۱–۱۱۸.

اسماعیلی، معصومه، و احمدیان دلاویز، حسن. (۱۴۰۱). راهبردهای معرفتی و عملیاتی در ایجاد و گسترش همگرایی اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری. *مطالعات انقلاب اسلامی*، (۷۱)، ۶۹–۸۶.

بابایی، حبیب‌الله. (۱۳۹۱). «اخوت انسانی» و پیامدهای اخلاقی آن در عرصه جهانی (بر اساس اندیشه آیت‌الله جوادی آملی). *حکمت اسراء*، (۱۳)، ۷–۲۴.

بهشتی، سیدمحمد، باهنر، محمدجواد، و گلزاده غفوری، علی. (۱۳۷۸). *شناخت اسلام*. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جمشیدی، محمدحسین، و ایران‌نژاد، ابراهیم. (۱۳۹۱). ویژگی‌های همبستگی و وحدت اسلامی در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره). *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، ۱(۲)، ۱۶۱–۱۸۶.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *تفسیر تسنیم* (جلد ۲). مرکز نشر اسراء.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۱). *ولایت فقیه: حکومت اسلامی*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

درودی، مجتبی، عزیزی‌کیا، غلامعلی، منطقی، محسن، و زارع شحنه، مجید. (۱۴۰۰). بررسی مؤلفه‌های گرایشی در الگوی رفتار سازمانی مبتنی بر اخوت اسلامی. *مدیریت فرهنگ سازمانی*، ۱۹(۳)، ۵۰۷–۵۲۷.

راغبی، محمدعلی، نوذری فردوسیه، محمد، و حسن‌خانی، علی. (۱۴۰۱). اخوت دینی مخالف در فقه امامیه. *فقه*، ۲۹(۲)، ۱۷۸–۲۰۵.

ردادی، محسن، و محمود مهام. (۱۴۰۳). نظریه الفت؛ صورت‌بندی سرمایه اجتماعی بر اساس آموزه‌های نهج‌البلاغه. *دانش سیاسی*، ۲۰(۱)، ۱۴۷–۱۷۰.

صدر، محمدباقر. (۱۳۷۵). *اقتصادنا*. مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۸). *ترجمه تفسیر المیزان* (ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ۲۰ جلد). دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (بی‌تا). *اخلاق ناصری (تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری)*. خوارزمی.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۹۸۶). *آراء اهل المدینة الفاضلة*. دارالمشرق.

فتحی، یوسف. (۱۳۹۰). اخوت اسلامی به مثابه سرمایه اجتماعی معنوی در اندیشه امام خمینی (ره). *مطالعات انقلاب اسلامی*، ۸(۲۷)، ۱۷۳–۱۹۸.

متقی‌زاده، احمد، و صفری‌فروشانی، نعمت‌الله. (۱۳۹۸). مشروعیت رابطه تقریب مذاهب با حقایق دینی با استناد به قرآن. *پژوهشنامه مذاهب اسلامی*، ۶(۱۲)، ۳۲–۵۴.

محقق داماد، سیدمصطفی، و پهلوان، منصور. (۱۳۹۵). مدارای مذهبی و برادری جهانی. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۹(۱)، ۱۱۷–۱۴۰.

موسوی سرچشمه، سیدمهدی، عزیزی مهماندوست، مهدی، و ابراهیمی، کریم. (۱۴۰۲). سرمایه اجتماعی اخوت‌مدار؛ قدرت نرم بی‌بدیل تأمین امنیت امت اسلامی. *محیط‌شناسی راهبردی جمهوری اسلامی ایران*، ۷(۱)، ۱۱۳–۱۳۷.

مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱). جامعه و تاریخ. صدرا.

نصیری، ب.، و حاجی‌اسماعیلی، م. (۱۳۹۹). رهیافت‌های همگرایانه در نگاه قرآن کریم با تأکید بر آرای تفسیری مفسران از آیه ۹ سوره حجرات. *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ۱۴(۱)، ۲۸۷–۳۰۶.

وجدانی، فاطمه، و محصص، مرضیه. (۱۳۹۸). مبانی اعتماد اجتماعی در متون دینی. *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۹(۱)، ۵۲–۸۰.

References (In Persian)

Afsari, A. (2012). Social capital in Islam. *Interdisciplinary Studies of the Holy Qur'an*, 3(1), 101–118. (In Persian)

Esmaeili, M., & Ahmadian Delaviz, R. (2022). Islamic brotherhood and social convergence. *Islamic Sciences Studies*, 12(2), 70–88. (In Persian)

Babaei, H. (2012). Human brotherhood and its ethical implications in the global sphere based on Ayatollah Javadi Amoli's thought. *Hikmat-e Asra*, 5(1), 7–24. (In Persian)

Beheshti, M. H. (1999). *Understanding Islam. Tehran: Foundation for the Publication of the Works and Thoughts of Martyr Beheshti*. (In Persian)

Jamshidi, M. H., & Irannajad, A. (2012). Characteristics of Islamic solidarity and unity in Imam Khomeini's political thought. *Journal of Islamic Revolution Research*, 1(2), 161–186. (In Persian)

Javadi Amoli, A. (2007). *Tafsir-e Tasnim* (Vol. 2). Qom: Esra Publications. (In Persian)

Khomeini, R. (1999). *Islamic Government: Guardianship of the Jurist (Velayat-e Faqih).* Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)

Doroudi, M., Azizi-Kia, Gh., Manteghi, M., & Zare'-Shahneh, M. (2021). Investigating attitudinal components in the organizational behavior model based on Islamic brotherhood. *Organizational Culture Management*, 19(3), 507–527. (In Persian)

Raghebi, M. A., Nouzari-Ferdowsieh, M., & Hasan-Khani, A. (2022). Religious brotherhood with dissenters in Imamiyyah jurisprudence. *Fiqh Journal*, 29(2), 178–205. (In Persian)

Radadi, M. (2020). Social capital and altruism: A Qur'anic approach. *Social Capital Management*, 7(2), 155–170. (In Persian)

Sadr, M. B. (2003). *Iqtisaduna (Our Economics).* Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Matbu'at. (In Persian/Arabic source)

Tabataba'i, S. M. H. (1995). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 2, trans. S. M. B. Mousavi Hamedani). Qom: Jame'eh Modarresin Publications. (In Persian)

Tusi, N. al-D. (1990). *Akhlaq-e Naseri* (Ed. M. Minovi & A. R. Heydari). Tehran: Kharazmi Publications. (In Persian)

Farabi, A. N. (1405 AH). *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah* (Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City). Beirut: Dar al-Mashreq. (In Persian/Arabic classical source)

Fathi, Y. (2011). Islamic brotherhood as spiritual social capital in Imam Khomeini's thought. *Islamic Revolution Studies*, 8(27), 173–198. (In Persian)

Motaghizadeh, A., & Safari-Foroushani, N. (2019). The legitimacy of inter-sectarian rapprochement based on religious truths with reference to the Qur'an. *Journal of Islamic Schools Studies*, 6(12), 32–54. (In Persian)

Mohaqeq Damad, S. M., & Pahlavan, M. (2016). Religious tolerance and global brotherhood. *Qur'an and Hadith Studies*, 49(1), 117–140. (In Persian)

Mulla Sadra, M. S. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (In Persian/Arabic classical source)

Mousavi Sarcheshmeh, S. M., Azizi Mehmandoost, M., & Ebrahimi, K. (2023). Brotherhood-oriented social capital: An unparalleled soft

power for securing the Islamic Ummah. *Strategic Environmental Studies of the Islamic Republic of Iran*, 7(1), 113–138. (In Persian)
Motahhari, M. (1990). Society and History. Tehran: Sadra Publications. (In Persian)
Nasiri, B., & Haji-Esmaeili, M. (2020). Convergent approaches in the Holy Qur'an with emphasis on exegetical views regarding verse 9 of Surah al-Hujurat. *Qur'an and Hadith Studies*, 14(1), 287–306. (In Persian)
Vojdani, F., & Mohasses, M. (2019). Foundations of social trust in religious texts. Social Theories of Muslim Thinkers, 9(1), 53–80. (In Persian)

References

Bambra, C., & Lynch, J. (2023). Welfare state responses to COVID-19 and beyond. *Journal of European Social Policy*, 33(1), 3–15.
Barnes, M. (2020). *Care ethics and social policy*. Ethics and Social Welfare, 14(2), 4–16.
Brand, O. (2007). Conceptual comparisons: Towards a coherent methodology of comparative legal studies. *Brooklyn Journal of International Law*, 32(3), 845–894.
Collins, P. H. (2009). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness*, and the politics of empowerment (2nd ed.). Routledge.
Crenshaw, K. W. (2005). Cartographies des marges: Intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du Genre*, 39(2), 51–82.
Dowling, E. (2021). *The care crisis: What caused it and how can we end it?* Verso.
Farnsworth, K., & Irving, Z. (2024). Crises of the welfare state, resilience, and pessimism of the intellect. *Social Policy & Administration*, 58(2), 248–263.
Fineman, M. A. (2004). *The autonomy myth: A theory of dependency*. The New Press.
Fisher, B., & Tronto, J. (1990). *Toward a feminist theory of caring.* In E. K. Abel & M. K. Nelson (Eds.), Circles of care: Work and identity in women's lives (pp. 36–54). State University of New York Press.
Fraser, N. (2022). *Cannibal capitalism: How our system is devouring democracy, care, and the planet*. Verso.
Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167–191.
Galtung, J. (1996). *Peace by peaceful means: Peace and conflict, development and civilization*. Sage.
Gilligan, C. (1977). In a different voice: Women's conceptions of self and of morality. *Harvard Educational Review*, 47(4), 481–517.

Gilligan, C. (1995). *Hearing the difference: Theorizing connection*. Hypatia, 10(2), 120–127.

Gilligan, C. (2009). *Une voix différente: Pour une éthique du care.* Flammarion. (Original work published 1982)

Held, V. (2006). *The ethics of care: Personal, political, and global*. Oxford University Press.

Hochschild, A. R. (2000). *Global care chains and emotional surplus value*. In W. Hutton & A. Giddens (Eds.), On the edge: Living with global capitalism (pp. 130–146). Jonathan Cape.

Hoffmeyer-Zlotnik, J. H. P., & Wolf, C. (2003). *Comparing demographic and socio-economic variables across nations.* In J. H. P. Hoffmeyer-Zlotnik & C. Wolf (Eds.), Advances in cross-national comparison (pp. 389–406). Springer.

hooks, b. (1984). *Feminist theory from margin to center*. South End Press.

Klabal, O., & Kubánek, M. (2021). Comparative conceptual analysis in a legal translation classroom: Where do the pitfalls lie. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric,* 66(1), 109–126.

Laugier, S. (2012). *Tous vulnérables? Le care, les animaux et l'environnement.* Payot.

Lee, S. S. (2012). Concept structures, functional equivalence and the East Asian welfare state discussion: An application of set theory in comparative social policy. *Korean Journal of Social Welfare Studies,* 43(3), 5–32.

Molinier, P. (2013). *Le travail du care*. La Dispute.

Nakano-Glenn, E. (2007). *Caring and inequality*. In S. Harley (Ed.), Women's labor in the global economy (pp. 46–61). Rutgers University Press.

Noddings, N. (1984). *Caring: A feminine approach to ethics and moral education.* University of California Press.

Nurock, V. (2010). *Carol Gilligan et l'éthique du care*. PUF.

Paperman, P. (2013). *Care et sentiments*. PUF.

Parrenas, R. S. (2001). *Servants of globalization: Women, migration, and domestic work.* Stanford University Press.

Prainsack, B. (2023). Solidarity in times of crisis: Relational public health and welfare. *Social Science & Medicine*, 320, 115645.

Rawls, J. (1987). *Théorie de la justice. La Découverte*. (Original work published 1971)

Ridgeon, L. (2010). *Morals and mysticism in Persian Sufism: A history of Sufi-futuwwat in Iran.* Routledge.

Ruddick, S. (1995). *Maternal thinking: Toward a politics of peace*. Beacon Press.

Sztompka, P. (1988). Conceptual frameworks in comparative inquiry: Divergent or convergent? *International Sociology*, 3(3), 207–228.

Tronto, J. (2009). *Un monde vulnérable: Pour une politique du care*. La Découverte. (Original work published 1993)

Tronto, J. (2013). *Caring democracy: Markets, equality, and justice*. New York University Press.

استناد به این مقاله: مسعودیان، محسن. (۱۴۰۵). زیرساخت رابطه‌ای صلح: مطالعه تطبیقی اخلاق مراقبت کارول گیلیگان و منطق اخوت در اندیشه اسلامی–شیعی برای بازسازی هنجاری رفاه اجتماعی در شرایط جنگ و پساجنگ. *پژوهشنامهٔ کلام تطبیقی شیعه، ۷ (۱۲)*، ۲۰۱-۲۴۶. DOI: 10.22054/jcst.2026.93639.1331

Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.