

نقش عقل و عاطفه
در تنظیم روابط اجتماعی
(از منظر قرآن و حدیث)

محمد علی نظری^۱

۱. دانش آموخته سطح چهار و ماستری جامعه‌شناسی.

ایمیل: Mohsenyali8@gmail.com

چکیده

مشکل اصلی نظم اجتماعی که اغلب جامعه‌شناسان به‌نحوی آن را مطرح کرده‌اند، عبارت است از این‌که جامعه انسانی در طی فرایند تاریخی خود به تدریج از نظام‌های مبتنی بر تعاملات اظهاری و عاطفی به سمت نظام‌های حرکت کرده است که در آن عقلانیت ابزاری به‌عنوان منطق غالب کنش درآمده است. بیشتر جامعه‌شناسان در عین حالی که این تحول تاریخی را در مجموع به‌عنوان فرایند مثبت ارزیابی می‌کنند، اما معتقدند که تعاملات اظهاری و دگرخواهانه بنیاد نظم و همبستگی اجتماعی را شکل می‌دهد. بنابراین، تلفیق عقل و عاطفه مسأله اساسی نظم و همبستگی اجتماعی است. در این نوشتار مسأله یادشده با توجه به متون اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. نتیجه به‌دست‌آمده حاکی از آن است الگوی روابط اجتماعی را که اسلام ارائه می‌دهد بر دو بنیاد عقل و عواطف انسانی استوار است. اسلام هم حق عقلانیت را در تنظیم روابط اجتماعی اداء می‌کند و هم شالوده‌های ارزشی و عاطفی نظم اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهد. اسلام، عقلانیت ابزاری را با عنصر «ایمان» و عواطف کور را با نور «عقل» تعدیل می‌کند و براین‌د آن در سطح واقعیت، روابط انسانی آکنده از روشن‌اندیشی و معنویت به نحو توأمان است.

واژگان کلیدی: تعامل ابزاری، تعامل اظهاری، روابط اجتماعی، عقل، عاطفه، عقلانیت اسلامی، عقلانیت سکولار.

مقدمه

جوامع انسانی به موازات که فرایند تفکیک و تمایز اجتماعی را تجربه می‌کنند، با مجموعه کثیری از گروه‌های کوچک و بزرگ با مرزهای فرهنگی و هویتی متفاوت مواجه می‌شوند. در چنین وضعیتی دو نوع اساسی تعامل در میدان‌های تعاملی جامعه قابل تصور است که عبارتند از تعاملات عاطفی یا اظهاری و تعاملات عقلانی یا ابزارای. منظور از تعاملات اظهاری، مبادلات اجتماعی نامتقارن و گرم است که در بستر روابط جامع عاطفی صورت می‌گیرد. از این نوع روابط در ادبیات جامعه‌شناختی تحت عنوان «روابط جماعتی» نیز یاد می‌شود.

در تعامل اظهاری انتظار می‌رود کسانی که دارای ذخایر و منابع ارزشمند بیشتری هستند، خواه این ذخایر خصایل شخصی باشند و یا امکانات فردی و اجتماعی، در مبادلات اجتماعی رفتارهای دگرخواهانه و مبتنی بر اصول ایثار را دنبال نمایند. مصداق بارز این گونه روابط را در خانواده و گروه خویشاوندی می‌توان مشاهده کرد. اعضای خانواده معمولاً از تمام امکانات فردی و اجتماعی خود برای حمایت و تأمین رفاه حال همدیگر استفاده می‌کند، بدون این که چشم‌داشت جبران متقابل مطرح باشد. نفع بازگشتی که در این مبادله مد نظر است، بیشتر رضایت خاطر است تا جبران مادی هزینه‌های که اعضاء متحمل می‌شوند. ارضای عشق، محبت و رضایت خاطر که در این فرایند تعاملی به‌دست می‌آید، پاداش جانشینی است که هزینه‌های اعضاء را جبران می‌کند (چلیپی، ۱۳۸۹: ۱۶-۱۷).

نوع دوم، تعاملات عقلانی-ابزاری است؛ این سنخ از تعامل عمدتاً در سطح روابط بین‌گروهی یا گروه‌های ثانویه جریان دارد. مراد از روابط و تعاملات ابزاری، مبادلات متقارن سرد است؛ در مبادلات متقارن سرد مقصود اصلی کنش‌گران، کسب سود و به حداکثر رساندن نفع خویش است. خردورزی ابزاری و محاسبه سود و زیان اساس این نوع رابطه را می‌سازد. تعاملات ابزاری دارای

بار عاطفی بسیار ضعیفی است به همین دلیل روابط مبتنی بر عقلانیت ابزاری محض، سطحی، شکننده و نااستوار است.

اندیشمندان علم الاجتماع از این نوع رابطه تحت عنوان «روابط جامعه‌ای» یا کنش عقلانی نیز تعبیر کرده‌اند. روابط اظهاری تمایل به این دارد که در حریم گروه‌های اولیه و اجتماعات طبیعی باقی بماند؛ در حالیکه روابط ابزاری گرایش به این دارد که در ورای گروه‌های اولیه و اجتماعات طبیعی مستقر شوند. به همین دلیل روابط ابزاری نقش بازکنندگی و روابط اظهاری نقش انسدادی را ایفاء می‌کنند (چلپی، ۱۳۸۹: ۲۴۵-۲۵۲).

مسأله اصلی استقرار نظم و همبستگی اجتماعی این است که چگونه می‌توان این دو بنیاد اساسی کنش یعنی عقلانیت و عاطفیت را باهم سازگار کرد؟ در این نوشتار پرسش یادشده از منظر متون و منابع معرفتی اسلامی مورد تأمل قرار گرفته است.

اسلام دین جامع، واقع‌نگر و متوازن است؛ جامعیت و واقع‌بینی اسلام حکم می‌کند که در تنظیم حیات آدمیان تمام نیازها و ابعاد وجودی آن‌ها را مد نظر قرار دهد و الگوی تعاملی متعادل را معرفی نماید، که مطابق آن همه علایق و نیازهای حقیقی انسان به نحو متوازن برآورده و تأمین گردد. تأمل در متون معرفتی اسلامی نشان می‌دهد که اسلام از یک طرف استحکام و تقویت کانون‌های اصلی عواطف انسانی یعنی خانواده، گروه خویشاوندی، همسایگی و دوستی را مورد حمایت قرار می‌دهد. از سوی دیگر عقلانیت و خردورزی را به‌عنوان مرکز ثقل نظم اسلامی مطرح می‌سازد. اسلام نگاه تک‌بعدی به تنظیم حیات جمعی انسان ندارد، بلکه حق عقل و عاطفه را به‌عنوان دو جزء مکمل هویت انسانی به نحو متعادل ادا می‌کند. لذا در سپهر تفکر اسلامی، هم خردورزی و عقلانیت به‌عنوان منطق حیات جمعی از اهمیت برخوردار است و هم ارزش‌های مبتنی بر عواطف متعالی، نظیر ایثار، دگرخواهی، و مراقبت از هموعان. شهید صدر در خصوص مدل روابط اسلامی می‌نویسد: «اسلام دعوت و حرکت فکری و عاطفی است.

به عبارت دیگر اسلام انسان را به فکر و اندیشه و عواطف متناسب به آن فرا می‌خواند، اسلام تنها حرکت فکری محض نیست که هدف آن نظیر مذاهب فلسفی صرفاً رشد و گسترش عقلانیت محض باشد، همانطوریکه با حرکت‌های که فقط بر بنیاد عواطف استوارند تفاوت دارد، اسلام شیوه خاصی در به هم آمیختن عقل و عاطفه و بنا نهادن ساختار عواطف بر شالوده‌های فکری دارد. اسلام در عین حال که جانب فکر و اندیشه را حفظ می‌کند، اهتمام خاصی در رشد عواطف در شخصیت اسلامی دارد.» (صدر، ۱۴۲۴: ۲۱-۲۲).

۱. منزلت عقل در تنظیم روابط اجتماعی

عقل و عقلانیت در اسلام از جایگاه کانونی برخوردار است. در چارچوب اندیشه اسلامی، عقل‌ورزی، به مثابه‌ی ویژگی ممتازی بازنمایانده می‌شود که انسان را نه تنها از سایر جانداران متمایز می‌کند، بلکه او را از فرشتگان نیز برتر قرار می‌دهد. از منظر اسلامی، انسان به دلیل برخورداری از قوه تعقل و خرد است که توان شناخت اسمای حسنی و شایستگی مقام خلافت و کارگزاری الهی را یافته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۸۰-۲۸۲). لذا قرآن با تأکیدهای فراوان و با استفاده از ابزارها و شیوه‌های بیانی مختلف، مکرراً آدمیان را به تفکر و تعقل دعوت و ترغیب می‌کند و بسامد واژگان ناظر به فکر و خردورزی در قیاس با سایر مفاهیم قرآنی کم نظیر است. در قرآن بیش از سه صدر بار، ذیل مفاهیم متعدد از قبیل تفکر، تعقل، تدبیر، علم، تفقه، حکمت و غیره به موضوع تفکر و عقل‌ورزی پرداخته شده است. (طباطبایی، ج ۵، ۱۳۷۴: ۶۱۵).

درونی‌مایه اصلی این آیات عبارت است از این که آدمیان در صورتی می‌توانند از حیات طیب و پاکیزه برخوردار گردند که روابط اجتماعی آن‌ها بر پایه خردورزی ساختار یافته باشد. از دیدگاه قرآن فرد یا جامعه‌ای که از موهبت تعقل و اندیشه‌ورزی بی‌بهره است یا از آن به نحو درست استفاده نمی‌کند، فرجامی جز انحطاط، نابودی و هلاکت ندارد (ملک: ۱۰).

شهید مطهری در باب جایگاه محوری خردورزی در حیات بشر از منظر قرآن می‌گوید، خطابات قرآن همواره توأم با رعایت ادب است، اما در چند مورد قرآن زبان به تعبیری می‌گشاید که تقریباً نوعی دشنام محسوب می‌شود، یکی از آن موارد مربوط به افراد و جوامعی است که از عقل و خرد در تدبیر زندگی‌شان بهره نمی‌برند. قرآن در مورد این افراد می‌فرماید: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال، ۲۲). در این آیه افرادی که تعقل نمی‌کند بدترین جنبندها و در آیه دیگر پست‌تر و گمراه‌تر از چارپایان توصیف شده‌اند (اعراف، ۱۷۹).

همچنین قرآن در سوره بقره با صراحت متذکر می‌شود، گروه‌های انسانی که بدون سنجش و خردورزی از سنت‌های اجتماعی و شیوه‌های زندگی گذشتگان یا پدران‌شان تبعیت می‌کنند، همواره در گمراهی و ضلالت به سر می‌برند و از نعمت هدایت و پیشرفت محروم خواهند بود (بقره، ۱۷۰). علاوه بر قرآن، در این متون روایی نیز ارزش زیادی به تعقل و خردورزی داده شده است. در این متون از عقل و خردورزی با عنوان‌های چون راهنمایی اصلی کنش (فلسفی، ج ۱، ۱۳۷۹: ۳۶۴)، مرکب زندگی، مایه قوام و استواری حیات انسانی (فلسفی، ج ۲، ۱۳۷۹: ۳۰۱)، برترین سرمایه اجتماعی (فلسفی، ج ۱، ۱۳۷۹: ۳۸۲)، و نظایر آن یاد شده است که حکایت از ارج و منزلت منحصر به فرد عقل از دیدگاه معصومین (ع) دارد. فیلسوفان اسلامی مانند ملاصدرا اساساً ماهیت حرکت تکاملی انسان را از نوع سیر و حرکت علمی و عقلانی می‌دانند. ضرورت علمی از نوع اشتداد در هستی و وجود است که با توسعه علم و تنبه، معرفت و تذکر، تعقل و شهود حاصل می‌شود. در سیر صعودی علمی، بشر این توان را پیدا می‌کند که از محدودیت‌های زمان و مکان فراتر رفته و به افقی وارد شود که محیط بر طبیعت و تمام عوالم پدیداری است. (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۹۱).

با توجه به نکات فوق می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که اسلام عقلانیت و خردورزی را یکی از پایه‌های اساسی نظم و مبنای روابط اجتماعی مطلوب می‌داند. اما نکته اساسی که غفلت از آن سوء فهم خطرناکی را موجب می‌گردد،

این مطلب است که در چارچوب تفکر اسلامی نوعی خاص از عقلانیت معنادار است. عقلانیتی را که اسلام به عنوان مبنای عمل اجتماعی مطرح می‌کند، با عقلانیتی که در تفکر سکولار، مبنای کنش و عمل است، تفاوت بنیادی دارد. به همین دلیل روابط اجتماعی در جامعه اسلامی ویژگی‌ها و شاخص‌های خاص خود را پیدا می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۷). لذا ضرورت دارد که مراد از عقل، عقلانیت و رفتار عقلانی در چارچوب تفکر اسلامی مشخص گردد.

۱-۱. الگوی عقلانیت اسلامی

عقل را از یک منظر می‌توان به عقل نظری و عملی تقسیم کرد. عقل نظری ناظر به هست‌ها و عقلی عملی معطوف به «باید»‌ها و «نباید»‌ها است. هر چند این دو وجه از عقلانیت، ارتباط تنگاتنگی با هم دارند، اما جامعه و هستارهای اجتماعی، موضوع عقلی عملی شمرده می‌شوند. عقل عملی، منطق کنش جمعی آدمیان در جهان اجتماعی است. جوهر عقل عملی محاسبه سود و زیان در ارتباط با اغراض و اهدافی است که آدمیان آن‌ها را ارزشمند، مطلوب و مرجح تلقی می‌کنند. بسته به این که افراد و جوامع بشری چه اهدافی را مطلوب تلقی می‌کنند، روابط اجتماعی صورت‌بندی و سمت و سوی متفاوتی پیدا خواهد کرد. در گفتمان مدرن، منطق کنش اجتماعی و ارزیابی نفع و ضرر، عقلانیت ابزاری است. عقلانیت ابزاری نوع عقل خودبنیاد و معاش‌اندیش است که تنها تلاش برای اهداف قابل دسترس دنیوی را عقلانی و مطلوب ارزیابی می‌کند. بر اساس این منطق اجتماعی، آرمان‌ها و ارزش معنوی، پاداش‌ها و درجات اخروی، اعمال و کنش‌های مبتنی بر ایشار، بیرون از حیطه عقلانیت قرار می‌گیرند. عقلانیت ابزاری دو ویژگی اساسی دارد که عبارتند از «خودبنیادی» و «دنیوی» بودن. ویژگی اول بدان معنا است که این نوع عقلانیت هیچ پیوندی با عقل قدسی و وحیانی برقرار نمی‌کند. ویژگی دوم که ناشی از خصلت اول است، به این معناست که از این منظر تنها اهداف قابل دسترس این جهانی مطلوب و عقلانی محسوب می‌شوند. این نوع از عقلانیت را به این دلیل که معطوف به کسب منفعت و

دفع ضرر این جهانی است می‌توان عقلانیت تنک‌مایه نامید. بدون تردید، داشتن عقل معاش در تنظیم حیات انسان‌ها اهمیت اساسی دارد، اما مشکل وقتی به وجود می‌آید که تنها تعقیب اهداف مادی و دنیوی را عقلانی محسوب نمایم (صدر، بی‌تا: ۲۶۵).

الگوی عقلانیتی را که قرآن به عنوان منطق کنش جمعی آدمیان مطرح می‌کند، تنها معطوف به اهداف و غایات این جهانی نیست، بلکه عقلانیت جامع، غنی و پرمایه‌ای است که اهداف و کمال مطلوب‌ها را متناسب با گستره حیاتی دنیوی و اخروی انسان مورد ارزیابی قرار می‌دهد. الگوی عقلانیت قرآن الگوی جامع و شاملی است که عقل معاش و عقل معاد را با هم ترکیب می‌کند که براینده آن نگاه همزمان به دنیا و آخرت، و ابعاد مادی و معنوی حیات انسان در کنار هم است.

قرآن هم انسان‌ها را به بهره بردن از لذت‌های دنیوی تشویق و ترغیب می‌کند: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ» (اعراف، ۳۲)، و هم به این حقیقت اساسی توجه می‌دهد که زندگی این جهانی «پایان حیات» انسان نیست؛ بلکه زندگی ابدی انسان در جهان دیگر نیز تعقیب خواهد شد: «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (قصص، ۷۷). بر اساس این آیه، کنشگر عاقل کسی است که بهترین انتخاب‌ها را در راستای کسب لذت‌های ماندگارتر انجام می‌دهد و نفع و ضررها را با توجه به گستره حیات دوج جهانی خود مورد ارزیابی قرار می‌دهد. در مدل عقلانیت قرآنی، کنش‌های عاملان اجتماعی تنها با انگیزه بیشینه کردن منافع کوتاه مدت مادی و این جهانی حادث نمی‌شود، بلکه در سنجش نفع و ضرر، ملاک‌های مد نظر کنش‌گران قرار می‌گیرند که با سعادت واقعی و ابدی انسان تناسب و سنجیت داشته باشد.

الگوی عقلانیت جامع‌نگر قرآن را در آیه ذیل با صراحت بیشتری می‌توان دید: «فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ. وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ. أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا» (بقره، ۲۰۰-۲۰۲). قرآن در این آیات، افراد و

جوامع بشری را بر اساس نوع عقلانیت و منطق محاسباتی‌شان در دو دسته کلان طبقه‌بندی می‌کند. برخی از گروه‌ها و جوامع انسانی صرفاً طالب دنیا و برخورداری از مواهب مادی آن بوده و تنها تلاش برای اهداف قابل دسترس دنیوی را مقرون به عقلانیت می‌دانند. در مقابل، دسته دوم را افراد و جوامع تشکیل می‌دهند که هم خواستار بهره‌مندی از نعمت‌های مادی و دنیوی است و هم طالب مواهب معنوی و اخروی.

قرآن کریم در این آیات، تنها خواسته‌ها و اهداف گروه دوم را «حسنة» و انتخاب «بهینه» می‌نامد و خواسته‌های گروه اول را که فقط طالب برخورداری‌های دنیوی است مطلق ذکر می‌کند و آن را مقید به وصف «حسنة» نمی‌کند. از این جا روشن می‌شود که منطق و نظام محاسباتی گروه اول از دیدگاه قرآن منطق ناقص و محدودی است و نمی‌تواند سعادت و خوش‌بختی را برای بشر در پی داشته باشد. چرا که این منطق عمل باعث می‌شود که بشر منافع و خیرات پایدار اخروی را از دست بدهد و تنها نیل به مقاصد و مزایای محدود دنیوی را وجهه همت خود قرار دهد. لذا قرآن تنها در مورد دسته دوم می‌فرماید: «أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا، یعنی آنان از آنچه به‌دست آورده‌اند بهره‌ای دارند.»

طبق این آیه، افراد و جوامعی که تنها در پی کسب دنیا و مواهب مادی هستند، علاوه بر این که منافع و پاداش‌های اخروی را از دست می‌دهند، تلاش‌های‌شان در جهت تحصیل منافع و مزایای مادی و این جهانی نیز مقرون به نفع و بهره‌مندی نیست. بنابراین آنچه بیان شد، کنش عقلانی از منظر اسلام کنشی است که دنیا و آخرت را در کنار هم مورد ملاحظه قرار می‌دهد و نفع و ضرر، و خسارت و زیان را با توجه به گستره‌ای دوجوانی حیات انسان مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

۲-۱. شاخص‌های اساسی کنش عقلانی در اسلام

در چارچوب اندیشه‌ای اسلامی، عقلانیت دارای ویژگی‌ها و شاخص‌های است که آن را از عقلانیت سکولار کاملاً متمایز می‌سازد. در عقلانیت جامع‌نگر

اسلامی، امور عقلانی شمرده می‌شود که در چارچوب تفکر سکولار اساساً غیر قابل تصور است. به همین جهت جامعه‌ای که از عقلانیت اسلامی بهره می‌برد، در حوزه تعاملات اجتماعی‌شان نیز الگوهای رفتارهای متمایزی دارند که به برخی از ویژگی‌ها و شاخص‌های کلان آن اشاره می‌کنیم.

۱-۲-۱. محاسبه‌گری

محاسبه و سنجش جوهر و هسته اصلی عقلانیت محسوب می‌شود (مجلسی، ج ۱، ۱۴۰۳: ۱۶۰). محاسبه و سنجش‌گری به این معناست که کنشگر عاقل در چند راهی‌های عمل، پس از سنجش سود و زیان و بررسی ادله موافق و مخالف، به راهی می‌رود که بر اساس شواهد قابل اعتنا، مناسب‌ترین راه برای رسیدن به هدف تلقی می‌شود (حکیمی، ج ۴، ۱۳۸۰: ۴۸۷).

محاسبه حاوی برآورد، انتخاب و طراحی اجرای مناسب کنش است. از دیدگاه اسلامی انسان محاسبه‌گر تمام پیامدهای کنش را سنجیده و بعد دست به انتخاب می‌زند. (مجلسی، ج ۶۸، ۱۴۰۳: ۳۴۲). زندگی نیکو در متون دینی، زندگی در سایه خرد و تدبیر و بی‌تدبیری آفت نظم زندگی معرفی شده است. (آمدی، ۱۳۶۶: ۵۸). بنابراین، تمام کنش‌ها در جامعه اسلامی قاعده‌مند و قابل پیش‌بینی است. این همان چیزی است که نظم را در جامعه محقق می‌سازد. اما نکته مهمی که باید بدان توجه شود این است که در منطق اسلام مبنای محاسبات عقلانی، تنها اهداف دنیوی نیست، بلکه ملاک اصلی محاسبات عقلانی، اهداف ناظر به سعادت و شقاوت ابدی انسان است. به عبارت دیگر، حتی دنیوی‌ترین کنش از نظر اسلام می‌تواند صبغه اخروی و الهی به خود بگیرد.

۱-۲-۲. خدامحوری

در غیاب اعتقاد به خدا، محاسبه‌گری اساساً ناممکن است، چرا که در این صورت هر عملی می‌تواند مجاز و بلکه موجه تلقی گردد. به عبارت دیگر، با بیرون رفتن خدا از زندگی بشر، آنچه به عنوان مقیاس و معیار عقلانیت کنش

جایگزین می‌گردد چیزی است که قرآن از آن تعبیر به «هوی» و «هوس» می‌کند. هوس یک تمایل روانشناختی مخض نیست، بلکه نوع منطق کنش است که بر اساس آن، تنها اعمال و رفتارهایی که در جهت اشباع و ارضای خواسته‌های «من طبیعی» کنشگر قرار دارد، منطقی و توجیه‌پذیر تلقی می‌شوند.

از منظر قرآن کریم تلاش برای دستیابی به اهداف متعالی و متناسب با «من» یا هویت حقیقی انسان وقتی عقلانی به حساب می‌آیند که خداوند به عنوان بنیاد ارزش و معیار ارزش‌گذاری مطرح باشد. لذا در اغلب روایاتی که عقلانیت اجتماعی را مطرح می‌کند، ایمان به خدا و اطاعت از او شاخص کنش عقلانی ذکر شده است. برخلاف عقلانیت ابزاری که در آن انسان‌گرایی و ایمان به انسان و در نتیجه اطاعت از خواسته‌ها و هوس‌های انسان به طور مطلق، شرط عقلانیت محسوب می‌شود، در الگوی عقلانیت اسلامی خداگرایی و اطاعت از خداوند، شاخص اصلی کنش‌های عقلانی شمرده شده است (مجلسی، ج ۱، ۱۴۰۳: ۱۱۶). بنابراین، در منطق اسلام کنشی عقلانی است که خدامحور و در خدمت رشد کمالات معنوی انسان باشد (همان، ۱۴۰۳: ۱۶۰). از همین‌رو، کنش‌گران اجتماعی ملزم هستند که مبنای همکاری خود را در تعاملات اجتماعی، اطاعت از خداوند قرار دهند. کسب رضایت خداوند، شاخصی است که بهره‌مندی و خسران واقعی انسان با آن محک می‌خورد.

۳-۲-۱. نگاه غیرمادی به حیات

در چارچوب عقلانیت سکولار، مفاهیم مانند نفع و ضرر، خسران و شادکامی و امثال آن، فراتر از بهره‌مندی‌های کمی و مادی قابل درک نیست و تلاش برای تحصیل خیرات و پاداش‌های معنوی، معنای عقلانی محصلی ندارد. لذا در این پارادایم، کنش عقلانی شمرده می‌شود که پیامدها و نتایج آن مشهود و قابل اندازه‌گیری باشند. از این منظر حیات معنوی و اخروی انسان اصالت ندارد و اهداف و غایات معنوی اگر هم مورد توجه قرار گیرند، عمدتاً در ذیل و حاشیه‌ی زندگی مادی مطرح می‌شوند.

برخلاف گفتمان تک‌ساحتی مادی‌گرایانه، نگاه اسلام به این موضوع، نگاه شامل و فراگیر است. از دیدگاه اسلام، انسان موجودی است که دارای ابعاد بعد روحی و مادی است. بعد مادی انسان که در جسم و بدن او تبلور یافته مقتضی، تمایلات، نیازها و خواسته‌های ویژه‌ای است که زندگی مادی انسان به تأمین آن‌ها وابسته است. نیازهای معیشتی از قبیل خوراک، پوشاک و مسکن، ارضای غریزه جنسی،... از جمله نیازهای مادی انسان هستند که بدون تأمین آن‌ها حیات بشر در معرض خطر قرار می‌گیرد.

علاوه بر گرایشات و نیازهای مادی، نوع دیگری از نیازها وجود دارند که ناشی از حیات روحی و معنوی انسان است. نیازها و خواسته‌های معنوی بشر متنوع و گسترده است اما بنیادی‌ترین آن، نیاز به معنویت و ارتباط با خدا است. اسلام نه چون مکاتب مادی‌گرایی اهداف زندگی بشر را منحصر در تأمین نیازهای و مقاصد مادی می‌داند، و نه چون آیین‌های تارک دنیا، استفاده از مواهب و نعمت‌های دنیوی را مذموم و ناروا می‌داند، بلکه از منظر اسلام زندگی انسانی دارای ابعاد و وجوه متنوعی است که نسبت هم رابطه مکمل و تأثیر و تأثر متقابل دارد. بر همین اساس از منظر اسلام جامعه‌ی که نسبت به مقاصد و نیازهای مادی و معیشتی بی‌توجه است، به همان اندازه غیرعقلانی، منحط و نامطلوب تلقی می‌شود که جامعه‌ی که در آن اهداف و ارزش‌های معنوی مورد غفلت قرار می‌گیرند (صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۳۸۳).

۴-۲-۱. عدالت و انصاف

از جمله شاخص‌های بنیادی روابط اجتماعی عقلانی در اسلام، رعایت اصل عدل و انصاف است. مقصود از عدل و انصاف در روابط اجتماعی این است که عاملان و گروه‌های اجتماعی درگیر در میدان‌های تعاملی، نسبت به همدیگر به گونه‌ای عمل کنند که ترجیح می‌دهند نسبت به خودشان آن گونه عمل شود. (آمدی، ۱۳۶۶: ۳۹۴). در باب اهمیت اصل عدل از منظر قرآن، اشاره به این نکته کافی است که قرآن کریم تحقق عدالت را یکی از اهداف اساسی تمام آدیان

آسمانی بر شمرده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵). با توجه به این آیه و نیز آیات دیگر می‌توان گفت و اعمال و کنش‌هایی که مطابق با هنجارها و اصول عدل و انصاف نباشد، از دیدگاه اسلام عقلانی محسوب نمی‌شوند. لذا امام علی (ع) با صراحت رعایت عدل و انصاف را از نشانه‌های عقلانیت، تیزهوشی و فطانت، بهترین انتخاب و مناسب‌ترین پشتوانه در مناسبات اجتماعی بیان می‌کند (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۴۶).

از منظر امام علی (ع)، عدالت میزان و شاخصی است که به وسیله آن می‌توان در باب درستی و حقانیت رفتارهای فردی، روابط جمعی و ساختارهای اجتماعی قضاوت کرد (حکیمی، ج ۶، ۱۳۸۰: ۶۰۴). در فرمایش دیگر امام علی (ع) تصریح می‌کند که اگر روابط و ساختارهای اجتماعی بر اصول عدالت استوار نباشد، فرجام آن فروپاشی و اضمحلال خواهد بود. در این روایت عدالت به عنوان «شیوه عام تدبیر حیات انسانی»، عامل استحکام و استمرار حیات اجتماعی و بی‌عدالتی از جمله علل اصلی بحران و ایجاد آشوب‌های اجتماعی که ترقی و پیشرفت را متوقف می‌سازد، توصیف شده است (ابن ابی‌الحدید، ج ۲۰، ۱۴۰۴: ۸۵).

۲. نقش عواطف در تنظیم روابط اجتماعی

از منظر اسلام عاطفه یکی از پایه‌های اساسی نظم و همبستگی اجتماعی را تشکیل می‌دهد. بدون وجود نوعی وابستگی عاطفی میان کنش‌گران اجتماعی استقرار نظم و ثبات اجتماعی با چالش‌های ریشه‌ی مواجه خواهد بود. وابستگی عاطفی عامل اصلی ایجاد تعهد اجتماعی در میان عاملان اجتماعی به شمار می‌رود؛ از طرف دیگر، تعهد اجتماعی نیز از جمله عناصر اساسی تشکیل دهنده هنجارهای اجتماعی و اخلاقی هستند. در نتیجه می‌توان گفت عاطفه نقش بنیادی در تنظیم اجتماعی و استقرار نظم و ثبات در جامعه دارد.

به دلیل همین اهمیت اساسی عواطف در شالوده‌ریزی جامعه منظم و بسامان است که در متون دینی بر تقویت و تعمیم پیوندهای عاطفی در جامعه مؤمنان

تأکیدات زیاد صورت گرفته است. به عنوان نمونه، قرآن در سوره فتح، پایه اصلی تعامل در جامعه مؤمنانه را رحمت و عطفیت بیان می‌کند: «...رَحْمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح، ۲۹)؛ در سوره حجر، صراحتاً به پیامبر اکرم دستور می‌دهد که با مؤمنان بر مبنای اصل محبت، رحمت و مهربانی رفتار نماید: «وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (حجر، ۸۸). همچنین در سوره روم، پیوندهای عاطفی یکی از نشانه و آیات الهی بیان شده که بنیان خانواده به عنوان واحد اساسی نظم بر آن استوار است: «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم، ۲۱).

قرآن کریم یکی از علل اساسی موفقیت رسول اکرم را در شالوده‌ریزی نظم نوین اسلامی در میان مردمان متشت و همواره در حال نزاع جزیره العرب، عواطفی مثبت می‌داند که به برکت اسلام در آن‌ها ایجاد گردید و از آن به عنوان بزرگترین نعمت الهی یاد می‌کند: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران، ۱۰۳) در متون روایی نیز به وفور بر اهمیت و نقش اساسی عواطف در پی‌ریزی و استحکام روابط اجتماعی مطلوب تأکید شده است.

به عنوان نمونه، امام علی (ع) در مورد نقش مثبت عواطف در تنظیم حیات جمعی می‌فرماید: «قلب‌های مردم طبعاً وحشی و رام ناشدنی است که توسط مهربانی، عطفیت و احسان نسبت به هم رام می‌شوند» (خوانساری، ج ۴، ۱۳۶۶: ۵۰۷). امام باقر (ع)، از محبت و عطفیت به جوهر و خلاصه دین تعبیر می‌کند (مجلسی، ج ۲۷، ۱۴۰۳: ۹۵). با توجه با این آیات و روایات می‌توان گفت که تعلقات عاطفی عامل مهم در بهم پیوستگی افراد، گروه‌های اجتماعی و جامعه در سطح کلان به شمار می‌رود، اما مسأله اساسی که باید به آن پرداخته شود، پاسخ به این پرسش است که از منظر اسلامی، عواطف و احساسات در چه شرایطی و با چه ویژگی‌های می‌تواند، بنیاد نظم مطلوب در جامعه اسلامی را فراهم سازد و الگوی وابستگی عاطفی را که اسلام ارائه می‌کند دارای چه شاخص‌های است؟

۲-۱. الگوی وابستگی عاطفی از دیدگاه اسلام

عواطف و پیوستگی‌های روحی که در میان عاملان اجتماعی شکل می‌گیرد ممکن است منشاء و ریشه‌های مختلفی داشته باشد. تأمل در آیات روایات نشان می‌دهد که همه انواع عواطف انسانی در ایجاد پیوندهای اجتماعی در یک درجه از اهمیت قرار ندارد، عواطف انسانی در شرایطی می‌تواند بنیاد مستحکم و استوار برای نظم در یک جامعه مؤمنانه فراهم سازد که سمت و سوی الهی داشته باشد و بر محور ایمان و تقوا بنیان نهاده شده باشد. لذا در ادبیات دینی با عواطف و دوستی‌های که از چارچوب و ملاک‌های یادشده بیرون باشد به شدت مخالفت شده است. عواطف انسانی را می‌توان به لحاظ منشاء به سه دسته متمایز تقسیم کرد:

۱. یکی از مبانی عاطفی گروه‌بندی‌های اجتماعی، وابستگی طبیعی است. وابستگی طبیعی ریشه در طبیعت و غرایز انسان دارد. مهم‌ترین مصداق این سنخ از وابستگی، به ترتیب عواطف حاکم در درون خانواده (روم، ۲۱)، خویشاوندی (حرانی، ۱۳۶۳: ۴۶۶) و گروه‌های همسایگی و دوستی است. اگرچه عواطف طبیعی حاکم بر روابط خانواده و خویشاوندی، نیروی فوق‌العاده‌ای در ایجاد انسجام و بهم پیوستن افراد دارد، ولی شعاع و گستره آن محدود است. از همین رو، وابستگی طبیعی نمی‌تواند پیوندهای نیرومندی را در سطوح گسترده‌تر اجتماعی ایجاد نماید (مصباح، ج ۳، ۱۳۷۶: ۹۹).

در این سنخ از عواطف هرچه واسطه خویشاوندی بیش‌تر و دورتر می‌شود، به تدریج وابستگی‌های حقیقی و نیروبخش به اشتراکات اسمی تقلیل می‌یابد و انگیزش‌های عاطفی ضعیف‌تر و کمرنگ‌تر خواهد شد (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۲۴۳). لذا از منظر اسلام وابستگی غریزی به تنهایی بنیان یک نظم عام و گسترده را فراهم نمی‌کند. اگر وابستگی طبیعی بیش از حد مورد توجه و تأکید قرار گیرد، نه تنها مقوم نظم نیست، بلکه مخل آن است؛ چون جامعه را به قطعات مجزا از هم تبدیل می‌کند و هویت جمعی مشترک را به هویت‌های محدود خانوادگی و خویشاوندی تقلیل می‌دهد. صورت‌های افراطی همبستگی طبیعی و

خونی در قالب قبیله‌گرایی، قوم‌گرایی، و نژادگرایی تجلی می‌یابد که در صورت غلبه یافتن، انسجام جامعه را از بین برده و جامعه را به سیستم قطاعی و تکه تکه تبدیل می‌کند. از همین رو اسلام به شدت با نژادگرایی و قبیله‌گرایی مخالفت نموده است (حجرات، ۱۳).

۲. نوع دوم پیوند عاطفی تابع عوامل و انگیزش‌های طبیعی نیستند، بلکه عمدتاً در اثر همزیستی مشترک ایجاد می‌شوند. پس از این که انسان‌ها به حکم عقل برای تأمین نیازهای مادی و معنوی‌شان همزیستی و زندگی مشترک را در یک گروه یا اجتماع آغاز کردند، در سایه این همزیستی، عواطف متقابلی نیز میان آنان پدید می‌آید. زیرا وقتی شخصی احساس نماید که انسان‌های دیگر، خدماتی را به نفع وی انجام می‌دهند و نیازهای وی را در زندگی اجتماعی بر طرف می‌سازند عواطف و محبت وی نسبت به آنان برانگیخته می‌شود. این سنخ از عواطف نسبت به نوع اول از قابلیت تعمیم‌پذیری بیشتری برخوردار است و شأنیت انتشار در ابعاد وسیع‌تری اجتماعی را دارد؛ به همین دلیل می‌تواند شالوده وسیع‌تری برای نظم و انسجام در سطوح کلان اجتماعی فراهم سازد (مصباح، ج ۳، ۱۳۷۶: ۹۹)

هرچند این سنخ از تعلقات عاطفی مرزهای محدود اجتماعات طبیعی را پشت سر می‌گذارد و قابل تسری به خرده واحدهای بزرگتری اجتماعی نظیر گروه‌های شغلی و حرفه‌ای می‌باشد، اما مسأله این سنخ از عواطف این است که فاقد عمق و شدت کافی است. زیرا این سنخ از تعلقات عاطفی تا زمانی میان اعضای یک گروه برقرار است که برای همدیگر نفعی داشته باشند. به همین دلیل عواطف برخاسته از علایق متقابل فقط ظرفیت ایجاد پیوندهای ضعیفی میان عاملان و گروه‌های اجتماعی را دارد.

امام علی(ع) در مورد ناپایداری عواطف ناشی از ضرورت‌های کاکردی می‌فرماید: «دوستی دنیا داران در اثر کمترین عارضه از بین می‌رود» (آمدی، ۱۳۳۶: ۴۱۸)، یا می‌فرماید: «برادران دنیا دوستی‌شان به خاطر عدم استمرار سبب‌های‌شان، به سرعت منقطع و از هم گسیخته می‌شود» (خوانساری، ج ۲،

۱۳۶۶: ۵۰). در فرمایش دیگر ایشان در مورد زوال‌پذیری و بی‌ثباتی عواطف ایجاد شده در اثر علایق دنیوی آمده است: «پیوند و دوستی‌های که صرفاً مبتنی بر چشم‌داشت‌های مادی بوده و رضایت خدا در آن مطمئن نظر قرار نگیرد، رفتن به بیراهه و اتکا به آن محال و غیر معقول است.» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۲۳).

۳. نوع سوم پیوندهای عاطفی، نه معلول تمایلات طبیعی است و نه محصول همزیستی مشترک؛ بلکه این سنخ از عواطف ریشه در تمایلات عام و ارضای نیازهای متعالی‌تر انسانی دارد. اسلام ضمن تأیید نسبی دو نوع پیوند عاطفی فوق، منابع جدیدی را برای دلبستگی عاطفی انسان‌ها معرفی می‌کند که عمیق‌تر و گسترده‌تر از دو نوع قبلی است. این پیوند عاطفی محصول وابستگی روحی است که در اثر ایمان دینی ایجاد می‌گردد و در ادبیات اسلامی از آن به «اخوت دینی» تعبیر می‌شود (حجرات، ۱۰) وابستگی شکل گرفته در اثر اشتراک دینی هم عمیق است و هم فراگیر و گسترده؛ یعنی در وابستگی عاطفی دینی، هم عمق و گرمای عواطف اصیل و طبیعی احیاء و بازتولید می‌شود و هم دارای بنیادهای گسترده‌تری است که سطح کاربرد آن را توسعه می‌دهد.

امام علی در مورد عمق و پایداری روابط عاطفی که مبتنی بر ایمان دینی است، می‌فرماید: «برادران در راه خدا دوستی‌شان به خاطر دوام و ثبات سبب آن، پاینده و بادوام است.» (خوانساری، ج ۲، ۱۳۶۶: ۵۰) همچنین فرموده است: «دوستی دینداران با یکدیگر دیر بریده می‌شود و دوام و ثباتش دائمی است.» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۲۳). وابستگی پایدار فقط در پرتو ایمان به یک محور متعالی واحد، در وجود انسان ایجاد می‌شود و تنها نیروی دینی می‌تواند همه انسان‌ها را در حول محور واحد، گرد هم آورد و افراد متکثر و منفرد را از حیث عواطف و خصلت‌های روحی به جسد واحد تبدیل نماید (انفال، ۶۳).

بنابراین، الگوی عاطفی مطلوب از دیدگاه اسلام، آن است که بر اساس همبستگی دینی و ایمانی شکل گرفته باشد. هر چند اسلام پیوندهای طبیعی و کارکردی را نفی نمی‌کند، اما تلاش می‌ورزد که با مبنا قرار دادن «حب» و

«رضایت الهی» آنها را سمت و سوی متعالی بخشیده و با نیروی ایمان بر عمق و گستره‌شان بیفزاید.

۲-۲. شاخص‌های کنش عاطفی در اسلام

با توجه به الگوی وابستگی عاطفی که اسلام معرفی می‌کند، روابط اجتماعی ویژگی‌ها و شاخص‌های خاصی پیدا می‌کند که در این جا به چند شاخص مهم و زیربنایی آن اشاره می‌شود.

۱-۲-۲. تعیین مرزهای اجتماعی بر اساس حب الهی

اساسی‌ترین شاخص روابط اجتماعی مبتنی بر الگوی وابستگی دینی، مبنا قرار دادن حب الهی است. این شاخص در قرآن کریم ذیل مفهوم ولاء و ولایت بیان شده است. ولاء از جمله مفاهیم پرکاربرد قرآن است و ابعاد مختلفی دارد. مقصود از ولاء به مثابه شاخص روابط اجتماعی مطلوب، عبارت است از این که مرزبندی‌های هویتی یا تعیین خودی و غیر خودی در جامعه اسلامی بر اساس ایمان، محبت و دوستی خداوند قرار دارد: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه، ۷۱). در این آیه، عامل پیوند، نزدیکی مؤمنان و علاقه آن‌ها به سرنوشت همدیگر، و داد ایمانی و حب به خداوند بیان شده است. طبق مفاد آیه، افراد به موجب ایمان، با یکدیگر پیوند می‌یابند و هویتی واحد و مشترکی پیدا می‌کنند و به موجب قرابت و نزدیکی با یکدیگر، حامی و دوست و ناصر یکدیگرند و نسبت به سرنوشت هم علاقه‌مندند و در حقیقت به سرنوشت خود که یک واحد را تشکیل می‌دهند علاقه می‌ورزند و لذا امر به معروف می‌کنند و یکدیگر را از منکر و زشتی‌ها باز می‌دارند (مطهری، ج ۳، ۱۳۷۷: ۲۶۴).

شهید مطهری ولاء و ولایت در اسلام را به دو قسم مثبت و منفی تقسیم می‌کند و برای ولاء مثبت نیز اقسامی بیان می‌کند. اما در مجموع می‌توان گفت که ولاء مثبت حدود حب‌ها و ولاء منفی مرز بغض‌های اجتماعی را مشخص

می‌کند. در جامعه مطلوب اسلامی هم دوستی‌ها و هم دشمنی‌ها با معیار خدایی مورد سنجش قرار می‌گیرد. هر که و هر آنچه رنگ خدایی دارد، با قطب و لاء مثبت جذب و هر آنچه صبغه غیرخدایی دارد با قطب و لاء منفی مورد دفع قرار می‌گیرد. شدت جذب و دفع نیز تابعی از میزان دوری و نزدیکی امور نسبت به خداوند است؛ هرچه قرب به خداوند بیشتر باشد، میزان حب و کشش روحی افراد نسبت آن بیشتر و هرچه از کانون الوهیت بیشتر فاصله داشته باشد تعلق و پیوند قلبی نسبت به آن کمتر خواهد بود (مطهری، ج ۳، ۱۳۷۷: ۲۵۷-۲۸۸).

از دیدگاه اسلامی ولایت در حکم عمودی است که خیمه نظام اجتماعی بر آن استوار است. همانگونه که بدون عمود خیمه، سایر ارکان برپادارنده آن کارآیی خود را از دست می‌دهد، سامان اجتماعی مطلوب نیز در غیاب و لاء ولایت دست یافتنی نیست. لذا علامه طباطبایی از ولایت به عنوان «روح» اجتماع تعبیر می‌کند. به اعتقاد ایشان تمام تمام نظام‌های اجتماعی بر بنیاد نوعی ولایت استوار است و در فلسفه اجتماعی اسلام نیز ولایت به عنوان محور سامان اجتماعی مطرح گردیده است، منتهی تفاوت نظریه اسلام با دیدگاه سایر مکاتب در این است که از منظر اسلام هر نوع ولایتی نمی‌تواند باعث شکل‌گیری نظام اجتماعی مطلوب گردد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۷۳-۱۷۴).

از منظر اسلامی ولایت در صورتی می‌تواند سامان و روابط اجتماعی مطلوب ایجاد نماید و باعث تکامل و پیشرفت گردد که ناشی از ولایت الهی باشد: «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ.» (مائده، ۵۶). در این آیه شریفه تنها ولایت خداوند و کسانی که ولایت آنها استمرار ولایت الهی است عامل پیشرفت و کامیابی جامعه بیان گردیده است (مکارم، ۱۳۸۶: ۸۱).

۲-۲-۲. احساس تعهد و مسؤولیت

تعهد نوعی احساس مسؤولیت و تکلیف اخلاقی در قبال دیگران است. به اعتقاد برخی از جامعه‌شناسان تعهد به عنوان شالوده نظم و روابط پایدار اجتماعی،

ارتباط تنگاتنگی با میزان وابستگی عاطفی میان افراد و گروه‌های اجتماعی دارد. یعنی هرچه احساس تعلق افراد نسبت به یکدیگر بیشتر باشد احساس وظیفه و مسئولیت در قبال همدیگر بیشتر خواهد بود (چلبی، ۱۳۸۹: ۱۰۱). بنابراین، می‌توان گفت که تعهد یا احساس تکلیف در قبال دیگران از شاخصه‌های تعامل اظهاری و عاطفی است. تأمل در کلام معصومین و میراث اسلامی نشان می‌دهد که از منظر اسلام، مشارکت اجتماعی عمدتاً صبغه اظهاری دارد؛ بدین معنا که انجام نقش‌های اجتماعی و معاشرت با دیگران تنها به‌عنوان راهبردی برای تأمین ضرورت‌های معیشتی مطرح نیست، بلکه در نظام اجتماعی مطلوب از نظر اسلام، همگان موظف و مکلف‌اند که با تشریک مساعی و مشارکت متعهدانه در جهت رسیدن به خیر همگانی تلاش نمایند. روایاتی که جامعه اسلامی را تشبیه به یک پیکر یا خانواده واحد می‌کند، تأکیدی بر برجسته‌سازی تعهد و احساس مسئولیت در روابط اجتماعی از منظر اسلام است (حکیمی، ج ۱، ۱۳۸۰: ۶۱۲).

علاوه‌براین دسته از روایات، در احادیث دیگر مسئولیت عمومی مؤمنان در قبال همدیگر به‌صراحت بیان شده و مورد ترغیب قرار گرفته است. از جمله، رسول اکرم در حدیثی تکافل یا مسئولیت عمومی مؤمنان در قبال همدیگر را به‌عنوان قاعده اساسی روابط اجتماعی بیان فرموده است. در این حدیث انجام نقش‌ها در سلسله مراتب مختلف موقعیت‌های اجتماعی به‌عنوان یک وظیفه یا تکلیف قلمداد شده که کوتاهی در آن مورد بازخواست الهی قرار می‌گیرد (فلسفی، ج ۲، ۱۳۷۹: ۳۴۸). همچنین در روایت مشهوری از رسول اکرم افرادی که نسبت به سرنوشت دیگران احساس مسئولیت نمی‌کند، خارج از جرگه مسلمانان دانسته شده‌اند (فلسفی، ج ۳، ۱۳۷۹: ۲۲۰). از مجموع این احادیث می‌توان استنباط کرد که تعهد شاخص مهم تعاملات اجتماعی در اسلام به‌حساب می‌آید.

۲-۲-۳. چشم‌داشت پادشاه‌های معنوی

سومین شاخص تعامل اظهاری مبتنی بر الگوی اسلامی، مربوط به چشم‌داشت‌های کنش‌گران اجتماعی است. افرادی که با منطق کنش اظهاری به

تعامل می‌پردازند، کمتر توقع چشم‌داشت‌های منافع مادی و عاجل را دارند، بلکه در این نوع تعامل، افراد عمدتاً با انگیزه‌هایی از قبیل کمک و احسان به دیگران، کسب رضایت خاطر یا ارضای روحی و به‌دست آوردن پاداش‌های معنوی، اقدام به عمل و کنش می‌کنند. روایات متعدد و فراوانی در متون دینی وجود دارند که دوستی برای خدا را مورد تشویق و ترغیب قرار می‌دهند. رسول اکرم در حدیثی خطاب به امیر مؤمنان (ع) می‌فرماید، محکم‌ترین رشته ایمان، دوستی برای خدا و دشمنی برای خدا است (خراسانی، ۱۳۷۴: ۳۵۶). فحوای تشویق دوستی برای خدا این است که معاشرت در یک جامعه مؤمنانه عمدتاً به دلایل و انگیزه‌های غیرمادی صورت می‌گیرد. امام صادق (ع) صریحاً می‌فرماید که معاشرت با مردم لازم است برای خدا باشد، نه به خاطر فائده دنیوی که متوقع است و نه برای طلب جاه و اعتبار و یا خودنمایی و مشهور شدن (کمره‌ای، ۱۳۷۷: ۱۵۶). بدون شک منظور امام در این روایت این نیست که مردم اساساً به دنبال منافع فردی خود نباشند، بلکه منظور این است که در یک جامعه مؤمنانه افراد تنها در پی بیشینه کردن منافع فردی خود نیستند؛ نفس معاشرت و ارتباط با مؤمنان مطلوبیت و ارزش دارد.

۴-۲-۲. رحمت و عطف و تعمیم‌یافته

هر چند در روابط اجتماعی مطلوب از دیدگاه اسلام حب و بغض‌ها با مقیاس حب به خداوند و پذیرش ولایت الهی سنجیده می‌شود اما این بدان معنا نیست که اسلام روابط و معاشرت نیکو را صرفاً منحصر به افراد و جامعه مؤمنان نماید. اسلام دین رأفت و رحمت است. خداوند در قرآن کریم پیامبر اکرم را رحمتی می‌داند که برای همه مردم فرستاده شده است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء، ۱۰۷). به همین دلیل اسلام احسان و محبت را نسبت به همه مردم توصیه نموده است. خداوند در قرآن کریم صراحتاً به مؤمنان توصیه می‌کند که حتی با کافران در شرایطی که نسبت به مسلمان خصوصیت نورزیده‌اند، مناسبات نیکو و مطابق با موازین قسط و عدالت داشته باشند: «لَّا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ

الَّذِينَ لَمْ يَقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ. إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ.» (ممتحنه، ۸-۹). امام علی (ع) نیز در عهدنامه مالک اشتر، می‌فرماید باید نسبت به همگان با محبت و مهریزی رفتار کرد چرا که مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تو هستند، و دسته دیگر در آفرینش با تو برابرند (حکیمی، ج ۶، ۱۳۸۰: ۶۲۲). بنابراین، در جامعه اسلامی حتی کسانی که با مسلمانان هم مسلک نیستند دارای احترام و مستحق مهریزی است. به تعبیر شهید مطهری، منافاتی نیست میان آنکه مسلمان به غیر مسلمان احسان و نیکی کند و در عین حال ولاء او را نپذیرد، یعنی او را عضو پیکری که خود جزئی از آن است بشمارد و بیگانه‌وار با او رفتار کند، همچنان که منافاتی نیست میان ولاء منفی و اصل بشر دوستی و رحمت برای بشر بودن. لازمه بشر دوستی این است که انسان به سرنوشت و صلاح و سعادت واقعی همه انسانها علاقه‌مند باشد (مطهری، ج ۳، ۱۳۷۷: ۲۵۸).

۳. مکانیسم پیوند عقل و عاطفه در الگوی روابط اجتماعی اسلامی

از تأمل در منابع معرفتی اسلامی روشن گردید، که الگوی روابط اجتماعی در اسلام هم برای عقلانیت شأن و منزلت قائل است و هم نقش عواطف را مورد غفلت قرار نمی‌دهد. منتهی مشکل اصلی آن است که چگونه می‌توان این دو بنیان به ظاهر متناقض کنش را در یک الگوی سازواره کنار هم قرار داد. در ادبیات رایج جامعه‌شناختی معمولاً این موضوع لاینحل به نظر می‌رسد و چنین بازنمایی می‌شود که عقل و عاطفه مانع‌الجمع هستند و گذار از روابط اجتماعی گرم، عاطفی و جماعتی به روابط سرد، سودجویانه و غیر شخصی یا عقلانی یک فرایند اجتناب‌ناپذیر است. جامعه‌شناسان غالباً این فرایند را به رغم آثار و پیامدهای ناخوشایند زیادی که برای تمدن بشر داشته، به‌عنوان توسعه و پیشرفت اجتماعی بازنمایی می‌کند و آن را سرنوشت مختومی می‌داند که هرچند به قفس آهنین، از خودبیگانگی، ... راه می‌برد، اما بشر چاره‌ی جز قبول و تسلیم شدن در برابر آن را ندارد. از این منظر بشر اگر بخواهد از جهان اساطیر

و افسانه‌ها به دنیای علم و توسعه قدم گذارد گریزی از آن ندارد که از مزایای روابط گرم شخصی و عاطفی به سود تعاملات سرد عقلانی صرف نظر کند. اما در چارچوب نظام معرفتی اسلام، عقل و عاطفه، علم و ایمان، سنجش‌گری و ایشار، نه تنها با هم متناقض نیستند، بلکه سامان و روابط اجتماعی مطلوب وقتی امکان می‌یابد که هم از روشنگری عقل بهره‌مند باشد و هم از گرما و حرارت ایمان و عواطف متعالی انسانی. از منظر اسلامی، نه عاطفه‌گرایی ذاتا مانع توسعه اجتماعی است و نه عقلانیت لزوماً به پیامدهای ناگوار ختم می‌شود. مشکل وقتی ایجاد می‌گردد که بشر این ظرفیت‌های اصیل انسانی را به صورت ناقص و غیر متوازن به کار می‌برد. در چارچوب تفکر اسلامی حداقل دو راهبرد برای این مشکل می‌توان ارائه کرد.

۱-۳. تعمیق و توسعه عواطف

یکی از راهبردهای اساسی که اسلام برای ارائه الگوی جامع روابط اجتماعی مد نظر قرار می‌دهد، تعمیق روابط عواطف انسانی و توسعه آن است. در الگوی که اسلام برای همبستگی عاطفی ارائه می‌دهد از یک سو سعی شده است که بنیادهای گسترده‌تری برای عواطف انسانی که قابلیت کاربرد در گستره‌های وسیع داشته باشد، معرفی گردد؛ از سوی دیگر عمق و گرمای عواطف اصیل و طبیعی را در الگوی خود احیاء و بازتولید نماید. به عبارت دیگر، اسلام در عین حال که سعی دارد کانون‌های طبیعی عواطف و احساسات انسانی یعنی اجتماعات طبیعی را حفظ و استحکام آن‌ها را تقویت نماید، منابع جدیدی را برای دلبستگی عاطفی انسان‌ها معرفی می‌کند، که مسیر عبور و استقرار روابط عاطفی و اظهاری را در وراء گروه‌ها و اجتماعات اولیه و طبیعی فراهم می‌سازد. استراتژی را که اسلام برای تعمیق و توسعه عواطف به کار می‌گیرد، معرفی یک «محور مشترک» برای تعلقات عاطفی در جامعه مطلوب اسلامی است. این محور مشترک که همان ولاء یا محبت به خدا است، شاخصی است که باید همه تعلقات عاطفی در جامعه مؤمنانه خود را با آن تنظیم نماید. مهم‌ترین ویژگی این

محور مشترک این است که تعلق خاطر و وابستگی به آن قابلیت تعمیم‌پذیری در وراء مرزهای محدود و بسته‌ای گروهی، قومی و ملی را دارد. زیرا محوری که اسلام برای هدایت و تمرکز عواطف انسانی معرفی می‌کند، فرازمانی، فرامکانی است و همه انسان‌ها نسبت به آن در وضعیت برابر و مساوی قرار دارد. برخلاف تعلقات عاطفی خویشاوندی که حداکثر در گروه‌های قومی و قبیله‌ای قابل تکثیر است، و نیز برخلاف عواطف ناشی از همزیستی مشترک که تابع نوسانات آرایش منافع کنش‌گران است، عواطف دینی و مذهبی شالوده عمیق‌تر و گسترده‌تری برای ایجاد پیوندهای اجتماعی فراهم می‌سازد و این ظرفیت را دارد که کل انسانیت را فارغ از تعلقات نژادی، زبانی، جغرافیایی در یک جامعه واحد و همبسته گردهم آورد.

۲-۳. تعالی بخشیدن معیارهای عقلانیت

دومین استراتژی تعالی بخشیدن مقیاس‌های سنجشگری آدمیان است. در چارچوب اندیشه سکولار، وظیفه اساسی عقل تدبیر حیات مادی و این جهانی بشر است لذا اعمال و شیوه‌های عقلانی شمرده می‌شوند که بهترین انتخاب در جهت رسیدن به مقاصد حیات دنیوی محسوب گردد. اما عقلانیت اسلامی به دلیل اتصال با مجاری عقل قدسی و بهره‌گرفتن از وحی یا عقل بیرونی در تدبیر معیشت و حیات آدمیان افق‌های نوینی را فراروی بشریت باز می‌کند و ملاک‌های سنجش و ارزیابی آدمیان در باب درست و نادرست و شیوه‌های صحیح زندگی را تغییر می‌دهد. در این سنخ از عقلانیت کنش‌های آدمیان تنها با انگیزه‌های بیشینه ساختن منافع کوتاه مدت این جهانی حادث نمی‌شود، بلکه در سنجش نفع و ضرر، ملاک‌های مد نظر انسان قرار می‌گیرند که با سعادت واقعی و ابدی انسان تناسب و سنخیت داشته باشد. به همین دلیل این سنخ از عقلانیت را می‌توان عقل عقل هم نامید، زیرا عقل معاد در حقیقت راهبر عقل معاش است و به دلیل احاطه که بر عالم و آدم دارد، معیارهای واقعی را که ضروری است انسان آن‌ها را مبنای عمل‌شان قرار دهد معرفی می‌کند. عقل

معاد در حدیثی از رسول اکرم به روشنی بیان و تعریف شده است. رسول اکرم خطاب به امیر مؤمنان می‌فرماید: «يَا عَلِيُّ الْعَقْلُ مَا اكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَّةُ وَ طُلِبَ بِهِ رِضَا الرَّحْمَنِ؛ ای علی عقلانیت خردورزی چیزی است که به وسیله آن بهشت بدست آید و خشنودی خداوند به وسیله آن جستجو شود.» (رضایی، ۱۳۶۴: ۶۴).

نتیجه‌گیری

جامعه متعادل و با ثبات محتاج نهاده‌ها شدن یک الگوی نظم پویا در سطح تعاملات اجتماعی است. منظور از نظم پویا الگوی رفتاری است که در آن منطق روابط ابزاری با منطق روابط اظهاری به‌نحوی باهم ترکیب شوند. برای دسترسی به چنین الگوی از نظم ضرورت دارد که هم روابط اظهاری در ورای گروه‌های اولیه و اجتماعات طبیعی بسط یابد و هم منطق عقلانیت و خردورزی و تعقیب علایق فردی تا حدی در جامعه امکان رشد و نمو را داشته باشد. نظم بدون روابط اظهاری شکننده است، همانطوریکه فقدان روابط ابزاری مانع از انبساط و تکامل جامعه خواهد شد. بنابراین، در الگوی پویا از نظم اجتماعی، منطق اظهاری و ابزاری به‌نحوی سازواره همدیگر را تکمیل می‌کند. به هر میزانی که این دو عنصر مکمل ترکیب متعادل داشته باشند، جامعه از تعادل و توازن پویا برخوردار خواهد شد. به همین دلیل، الگوی نظم اسلامی بر هر دو پایه نظم یعنی عقلانیت و عاطفه متکی است. در نظم اسلامی به این دلیل که مبتنی بر انسان‌شناسی که است که تمام ابعاد وجودی انسان را مد نظر قرار می‌دهد، عواطف انسانی در پایه‌ریزی روابط انسانی همان قدر اهمیت دارد که خردورزی و عقلانیت. انسان در اندیشه اسلامی هم هلوع و طماع است و هم نوع دوست و ایثارگر. هر دو ویژگی از بن مایه‌های وجودی انسان ریشه می‌گیرند به همین دلیل نمی‌توان هیچکدام از آن‌ها را به نفعی دیگری حذف و مصادره کرد. لذا اسلام در الگوی تعاملی که ترسیم می‌کند، در عین حال که منطق گرم روابط اظهاری را مورد ترغیب قرار می‌دهد، در کنار آن از منطق ابزاری نیز حمایت می‌کند. اسلام نه تنها روابط مبتنی بر عواطف و احساسات انسانی را در گروه‌های اولیه مورد تأکید قرار

می‌دهد بلکه تلاش وافر می‌کند تا این منطق را در سطح بین‌گروهی و اجتماع جامعه‌ای نیز تسری بدهد. از طرف دیگر، سودطلبی و یارفتارهای منفعت‌طلبانه به این دلیل که ریشه در فطرت و طبیعت انسان دارد به هیچ وجه مورد مخالفت اسلام قرار نگرفته است. بلکه اسلام سعی کرده است که از انجام گسیختگی آن با طرح ارزش‌های معنوی، دگرخواهانه و نوع دوستانه جلوگیری نماید.

منابع:

قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه، مترجم، محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت علمی و فرهنگی، هشتم، ۱۳۷۵.
۳. پارسانیا، حمید، از عقل قدسی تا عقل ابزاری، علوم سیاسی، سال پنجم، شماره نوزدهم، پاییز ۱۳۸۱، صص ۷-۱۶
۴. پارسانیا، حمید، هستی و هبوط، قم، نشر معارف، ۱۳۸۵.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد، تصنیف غرر الحکم، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶.
۶. چلیپی، مسعود، نظم اجتماعی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.
۷. جوادی آملی، عبدالله، صورت و سیرت انسان در قرآن (تفسیر موضوعی، ج ۱۴)، قم، مرکز نشر اسراء، سوم، ۱۳۸۳.
۸. حکیمی، الحیات، ترجمه‌ی احمد آرام ج ۶، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۹. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، ترجمه‌ی، بهراد جعفری، تهران، اسلامیه، بی تا.
۱۰. خراسانی، علم الهدی، نهج الخطابه، تهران، کتابخانه صدر، دوم، ۱۳۷۴.
۱۱. خوانساری، جمال الدین، شرح غرر الحکم، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۱۲. رضائی، سید عبد الحسین، کتاب الروضه در مبانی اخلاق، تهران، اسلامیه، دوم، ۱۳۶۴.
۱۳. صبحی، صالح، نهج البلاغه، قم، هجرت، ۱۴۱۴.

۱۴. صدر، محمدباقر، رسلتنا، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للامام الشهید الصدر، دوم، ۱۴۲۴.
۱۵. صدر، محمد باقر، اقتصادما، مترجم، ع-اسپهدی، ج ۲، بی جا، بی تا.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۴، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، انتشارات اسلامی، قم ۱۳۷۴.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین، بررسی های اسلامی، بررسی های اسلامی، قم، بوستان کتاب، دوم، ۱۳۸۸.
۱۸. فلسفی، محمد تقی، الحدیث - روایات تربیتی، فلسفی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۹. کمره ای، محمد باقر، الخصال، تهران، کتابچی، ۱۳۷۷.
۲۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران، نشر اسلامی، ۱۴۰۳.
۲۱. مصباح، محمد تقی، اخلاق در قرآن، ج ۳، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶.
۲۲. مکارم شیرازی، آیات ولایت، قم، نسل جوان، ۱۳۸۶.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۵۸.