

فطرت‌گرایی و اقتضائات آن در نظام هنجاری اسلام

حسن خیری*

چکیده

در این مقاله بر مبنای این اصل که دین دارای نظام هنجاری اخلاقی و حقوقی است و هیچ ساحتی از ساحت فردی و اجتماعی را فروگذار نکرده و دارای منطق و چارچوب نظری محکم عقلانی و فطری است؛ تلاش شده به اقتضائات این برداشت توجه شود. بر مدار این نگرش بحث دوگانه انگاری عاملیت-ساخت با ورود بحث حق‌الناس و حق‌الله و در پی آن محبت و عدالت توجیه می‌یابد و نمود فطرت در دانسته‌ها و خواسته‌ها بحث عقل و محبت را رسمیت بخشیده و حرکت مدرج بر پایه نیازهای اساسی و پایه‌ای را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. برای وصول به مطلوب در این مقال از روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوای متون دینی و اندیشه‌شناسی بهره برده شده است. واژگان کلیدی: فطرت، حق‌الله و حق‌الناس، نیاز، مصالح شخصی، مصالح جمعی.

مقدمه

مکتب اسلام مکتبی رئالیست و واقع‌گراست نه ایدئالیست و ایده‌گرا؛ برای ذهن و اراده و خواست انسان‌ها طریقت قائل است، نه موضوعیت و فطرت انسان فطرت واقع‌گراست از اینجا معلوم می‌شود که فرهنگ‌ها از آن جهت که فرهنگ هستند اصالت ندارند؛ چنین نیست که هر فرهنگی به دلیل فرهنگی بودن حرمت و اصالت داشته باشد، بلکه فرهنگ واقع‌گرا اصالت دارد و چون واقعیت یگانه است و باقی شبه‌فرهنگ است، پس هر ملتی نمی‌تواند فرهنگی مستقل و اصیل داشته باشد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۴۹۲).

دین نیاز فطری انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۰۴). بر پایه نظریه فطرت انسان در مسیر حرکت جوهری عمومی جهان با بعدی علاوه به جهان می‌آید و پایه اولی شخصیت او را همان بعد می‌سازد. این بعد وجودی است که به انسان شخصیت انسانی می‌دهد تا آنجا که سوار و حاکم بر تاریخ شده و مسیر آن را تعیین می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۸۶-۸۹). همه انسان‌ها مخلوق خداوند هستند و از فطرتی پاک بهره‌مندند. پس اگر آدمی با فطرتش وا نهاده می‌شود، بر لزوم دین استوار قدم بود و از آن جدا نمی‌شد.

نقش دین برای دین‌دار و جامعه دینی، نقش تدبیر و ایجاد سازگاری و هماهنگی فضای درونی و بیرونی است. هماهنگ‌سازی نیروهای درونی و همسان‌سازی آن بر عهده دین است. همان‌طور که ساماندهی به ارتباطات بیرونی با شکل‌دهی به باورها، ارزش‌ها و هنجارهای جامعه (اعتقادات، احکام و اخلاق) فرهنگ و نظام جامعه را می‌سازند. دین، فرانهادی است که همه اینها را در درون خود دارد و جهت می‌دهد. پس دین هویت و فرهنگ‌ساز است و هماهنگی در هویت‌پذیری، جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری تولید شخصیت و نظام فرهنگی و اجتماعی را هماهنگ می‌کند.

در این مقاله بر آن هستیم تا برخی از اقتضائات فطری بودن نظام هنجاری، که تعاملات اجتماعی از دیدگاه اسلام بر آن مبتنی و مستقر شده، را بیان کنیم. بنابراین، به این پرسش پاسخ داده می‌شود که فطری بودن نظام هنجاری ارتباطی با اسلام چه اقتضائاتی دارد؟

به نظر می‌رسد با این رویکرد که نظام هنجاری اسلام باغبانی آدمی را انجام می‌دهد تا انسان با شکوفاسازی استعدادهای خویش راه تعالی را بییماید. بر این پایه، ابتدای بر عقل و اقتضائات آن چون عفت و حیا در حریم روابط و مناسبات اجتماعی جایگاه خود را می‌یابد و هم تفکیک حق به حق الناس و حق الله که یکی بر مدار پذیرش کنشگری و دیگری بر مدار ساخت‌گرایی استوار است، توجیه‌پذیر است و در این مسیر تهافتی میان مصالح فردی و جمعی وجود نخواهد داشت و هر دو، دو روی یک سکه تلقی خواهند شد و محبت و عدالت به‌عنوان عناصر رکنی تولید همبستگی اجتماعی و جاهت خواهند داشت.

روش تحقیق تحلیل محتوای کیفی و با استفاده از مطالعه کتابخانه‌ای و مراجعه به متون دینی، به‌ویژه بازخوانی اندیشه‌های اندیشمندان مسلمان مانند علامه طباطبایی، محمدباقر صدر، شهید مطهری و علامه جعفری، است.

مفهوم‌شناسی

فطرت: فطرت این است که انسان به نوعی از سرشت و طبیعت آفریده شده که برای پذیرش دین آمادگی دارد و اگر به حال طبیعی خود رها شود، همان راه را انتخاب می‌کند. ابن‌عباس می‌گوید: من معنی فطرت را در قرآن نفهمیده بودم تا اینکه مشاهده کردم که دو اعرابی دربارهٔ چاه آبی دعوا داشتند و یکی از آنها گفت: انی فطرتها، یعنی من ابتدا آن چاه را حفر کردم. از اینجا فهمیدم که فطرت یعنی خلقت صددرصد ابتدایی در انسان که در غیر انسان سابقه ندارد (علامه طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۸۳). «انسان یک ظرف توخالی و بدون اقتضا نیست که بتواند با هر نظام معنایی به راحتی و با آرامش زندگی کند، بلکه مطابق نظریه فطرت، انسان از ادراکات و گرایش‌های فطری برخوردار است. از این‌رو، دلدادۀ یک نظام معنایی خاص است. تنها یک حوزه معنایی با فطرت و جان انسان پیوند تکوینی دارد و انسان تا وقتی که به آن نرسد، دچار سیلان، سرگردانی و بی‌قراری است. بحران معنا، اضطراب، استرس و... توصیف انسانی است که به حوزه‌های معنایی‌ای متحد شده که منطبق بر فطرت و حقیقت او نیستند و آرامش ندارند» (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹). «بنابر نظریات فطرت، انسان دست‌کم در این دنیا و پیش از رسوخ ملکات مختلف در جان او، نوع واحدی است و دارای هویت و ماهیت مشترک است. این نوع واحد، بینش‌ها و گرایش‌هایی دارد که در تمام دوران‌ها، در همه مکان‌ها و جامعه‌ها با او و درون اوست» (شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۲۰).

هنجار به‌عنوان قاعده رفتاری، شیوه عمل و راه و روش تعریف شده است. هنجار وجه اخیر و نمود فرهنگ است. بر این مبنا در تعریف فرهنگ با توجه به بعد هنجاری فرهنگ را راه و روش زندگی یک جامعه تعریف کرده‌اند. بر این مبنا فرهنگ دارای سه عنصر اصلی است: باورها، ارزش‌ها و هنجارها. باورها که شالوده فرهنگ را شکل می‌دهند و زیرساختی‌ترین عنصر فرهنگ به‌شمار می‌روند و به معنای اعتقادات ناظر به هست‌ها و نیست‌ها است که در ادبیات اسلامی جهان‌بینی خوانده می‌شود. باورها خاستگاه ارزش‌ها بوده و ارزش‌ها تجلی باورها به حساب می‌آیند. ارزش‌ها مجموعه پسندها و مطلوب‌ها است که همراه با امور ناپسند و نامطلوب مجموعه ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها را در جامعه شکل می‌دهند. تحقق این امور مطلوب و نامطلوب هنجار خوانده می‌شود که به صورت قاعده‌های رفتاری پدیدار می‌شود. پس خاستگاه هنجارهای اجتماعی ارزش‌های اجتماعی است و هنجارها تجلی و تبلور ارزش‌ها به‌شمار می‌روند.

نظام به معنای مجموعه اجزای مرتبط دارای هدف است. نظام هنجاری در این مقاله به معنای مجموعه منسجمی از قواعد رفتاری است که در قالب قواعد اخلاقی و حقوقی ارائه شده است.

پیشینه بحث

متفکران مسلمان با ترسیم نظام اجتماعی اسلام و طراحی مدینه فاضله اسلامی، بر مبنای تفکیک حکمت به حکمت نظری و حکمت عملی، نظام تعاملی فردی و اجتماعی و راه رسیدن به تعالی فردی و اجتماعی را مطرح کرده‌اند.

حکمت نظری ناظر به شناخت حقایق و واقعیات هستی است و حکمت عملی ناظر به باید‌ها و نبایدهای ترسیم‌کننده چگونگی زیست فردی و اجتماعی است.

اندیشمندانی چون فارابی پایه مدینه فاضله را عقل و آگاهی و معرفت آدمیان دانسته، در مسلک او عقل جایگاه ویژه‌ای دارد. ایشان جامعه آرمانی را محصول شناخت درست حکمت نظری و پایبندی به حکمت عملی در همه عرصه‌های زیستی و تدبیر اخلاق مدن و منزل می‌دانند. فاصله و انحراف از این دو عنصر اساسی زمینه شکل‌گیری جوامع غیرفاضله را فراهم می‌سازد.

از دیدگاه این دانشمند، عناصری چون آگاهی و معرفت آدمی، تعاون، عدالت و محبت، شناخت سعادت حقیقی و رهبری و هدایت‌گری صحیح با در اختیار بودن شهر به‌عنوان حد نصابی از اجتماع انسانی که ظرفیت شکوفاسازی استعدادهای آدمی را داشته باشد؛ ارکان شهر آرمانی به‌شمار می‌روند. در صورتی که این عناصر در اختیار نباشد، امکان تحقق مدینه فاضله نخواهد بود.

فارابی در سطوح ارتباطات خرد بر همبستگی براساس محبت تأکید می‌کند، ولی استمرار همبستگی را با ابتنا بر عدالت میسر می‌داند و ارزش‌های مشترک را در چارچوب محبت و عدالت مورد توجه قرار داده و بر این باور است که عامل اصلی همبستگی محبت است و استقرار و استمرار آن در گرو عدالت است. محبت و دوستی موجب پیوند آحاد افراد جامعه شده و عدالت موجب پویایی و استمرار آن می‌شود.

از دیدگاه فارابی برای تحقق حکمت نظری و عملی حداقل ظرفی اجتماعی ضروری است تا در آن استعدادهای انسانی شکوفا شود. بر این مبنا زندگی در مدینه شرط لازم برای دستیابی به کمال است، ولی شرط کافی نیست. اجتماع به خودی خود تضمین‌کننده دستیابی به خیر و کمال اعضا نیست؛ زیرا جستجوی خیر و کمال امری اختیاری است و همان‌گونه که در یک اجتماع می‌تواند تلاش خود را معطوف دستیابی به خیر کند، می‌تواند کوشش خود را متوجه غایات بشر سازد.

فاضل بودن یک مدینه زمانی معنا می‌یابد که اجتماع حاصل از افراد انسانی در پی جستجوی

سعادت حقیقی باشد. سعادت یعنی، هدف نهایی که هر انسانی برای رسیدن به آن اشتیاق دارد و هم سعی و تلاش خود را معطوف به دستیابی به آن می‌کند.

«نظام جامعه فاضله و کاملاً بر شناخت و آگاهی انسانی استوار است و جوامع ضد جامعه فاضله هر قدر از این عنصر بی‌بهره باشند، به همان میزان از دستیابی به سعادت محروم‌اند. همچنین رئیس جامعه فاضله که قلب جامعه است و تقنین، قضاوت و اجرای قوانین ضامن سعادت جامعه به‌دست اوست، فردی حکیم است و حکمت براساس پایداری و استواری جامعه فاضله به‌شمار می‌آید، به‌گونه‌ای که با فقدان حکمت، جامعه رو به اضمحلال و فروپاشی می‌رود» (رجبی، ۱۳۸۵، ص ۱۳-۳۰).

فارابی بر مبنای نقصان در بهره‌گیری از حکمت نظری و عملی جوامع غیرفاضله را به سه دسته تقسیم می‌کند: جامعه جاهله، جامعه فاسقه و جامعه ضاله.

جامعه جاهله: نقصان در شناخت حکمت نظری و عملی، مردم سعادت را نشناخته و به ذهنشان خطور نکرده است.

جامعه فاسقه: نقصان در حکمت عملی، مردم آن به اصول فاضله اعتقاد دارند و به نوعی آن را تصور کرده‌اند. سعادت را تصور کرده‌اند و به آن راهنمایی و ارشاد می‌شوند، ولی به هیچ وجه به آن عمل نمی‌کنند. برای نمونه، جامعه‌ای که غیبت را بد می‌داند، ولی غیبت می‌کند.

جامعه ضاله: نقصان در حکمت نظری، برای مردم اموری دیگر غیر از اصول فاضله بیان شده است. سعادت تعریف شده برای آنان غیر از سعادت حقیقی است.

خواجه نصیرالدین طوسی اندیشه‌های خود را در اثر ارزشمند اخلاق ناصری عرضه و به تأسیس دانش اجتماعی تحت عنوان حکمت مدنی مبادرت و آن را این‌گونه تعریف کرد: «حکمت مدنی و آن این علم است که مقاله مشتمل بر اوست، نظر کردن بود در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال» (همان، ص ۱۴۷). طوسی یکی از عوامل سه‌گانه تکون جامعه را گرایش به انس دانسته که در نهاد آدمی نهفته است. بنابراین، گرچه از عبارت فطرت استفاده نکرده، ولی خاستگاه جامعه را به موضوعی فطری منتسب کرده است. او معتقد است که اشتیاق به «تألف» و الفت، محبت است و محبت بر عدالت برتری دارد؛ زیرا عدالت، اتحادی صناعی و مصنوعی و قانونی تولید می‌کند، ولی محبت چون از قلب و خواسته افراد ناشی می‌شود؛ مقتضی اتحادی طبیعی است. به دیگر سخن، پشتوانه محبت وجدان اخلاقی است و حال آنکه پشتوانه عدالت الزامات قانونی است، بنابراین، آن را «قسری» می‌خوانند. از این جهت، از یک سو خواجه در سطح خرد بر روابط و مناسبات افراد تأکید کرده و در مقام اندیشمندی کنش

گرا به تبیین رابطه افراد براساس روابط احساسی و عاطفی می‌پردازد و از سوی دیگر، با طرح محوریت عدالت در جامعه و تعیین موضع آن با رویکردی ساختارگرا، به تبیین جامعه می‌پردازد. خواجه استقرار نظام نوع را با عدالت ممکن می‌داند؛ زیرا در آنجا محبت ممکن نیست. «خواجه تعاون (همکاری مبتنی بر مساوات و اعتدال) را تنها ضامن نظم و اعتدال در جامعه و تأمین نیازهای طبیعی انسان می‌داند، به نحوی که عدم تحقق آن به بی‌نظمی و اختلال در جامعه و حتی نابودی نوع انسان منجر می‌شود» (همان، ص ۱۵۵). خواجه نصیرالدین بر آن است که اهتمام شارع به ایجاد مؤانست و محبت موجب شده تا برای اهل شهر که اجتماع آنها در وقت نماز در یک مکان ممکن نیست، نماز جمعه را وضع فرمود تا همه در یک‌جا جمع شوند و برای ایجاد انس و محبت بین مردم روستاها و قریه‌ها و شهرها، قانون نماز عید فطر و عید قربان را وضع کرد تا مردم از شهرها و یا دیارها خارج شده به هم ملحق شده و در یک صحرا گرد هم آیند. و وضع حکم حج واجب برای هر مکلفی نیز برای تأمین مؤانست تمام امت، مورد اهتمام و توجه قرار گرفت.

شهید صدر برای ترسیم ارتباطات اجتماعی «نظریه استخلاف» را مطرح کرده است. روح بحث استخلاف به موضوعی نهفته در آدمی باز می‌گردد که خداوند برای آفرینش بشر مقرر کرده است. از دیدگاه ایشان استخلاف رابطه‌ای است که رابطه انسان با دیگران و طبیعت را تعیین می‌کند (حکیم، ۱۳۸۸، ص ۱۸۴-۱۸۶) و احساس مسئولیت و امانت‌داری محصول اعتقاد به خلیفه و جانشین بودن آدمی است. ایشان، فکر (به‌کارگیری قوه عاقله که با حکمت نظری هم‌نشین است) و اراده (که تحقق بخش حکمت عملی است) را دو عنصر اصلی تکون جامعه می‌داند و برای ترسیم نظام هنجاری جوامع، موضوع را تحت عنوان انواع نمونه‌های آرمانی منطبق با اهداف جوامع بررسی کرده است. تیپ‌های ایدئال که بر پایه آن جوامع بشری شکل گرفته، به سه دسته قابل تقسیم است:

اول: نمونه آرمانی راكد «منخفصه» که از واقعیت موجود انتزاع می‌شود و تکرار واقع است. در این نمونه حکمت نظری و حکمت عملی هر دو دارای نقصان است؛ زیرا هم به لحاظ نظری گوش افراد شنوای کلام انبیا نیست و هم از نظر عملی بر پیروی از گذشتگان بدون منطق و استدلال متکی است. عوامل و انگیزه‌هایی که موجب تولید این گونه جوامع می‌گردد عبارتند از: ۱. الفت و عادت که موجب جمود، تبلی «خمود» و جهل است (عامل داخلی) و پای عقل را سست می‌کند؛ ۲. تسلط فرعون‌ی که به آدمی اجازه مال‌اندیشی و دورنگری را نمی‌دهد (عامل خارجی)؛

دوم: نمونه آرمانی و تیپ ایدئال محدود که در آن آینده‌نگری و دوراندیشی وجود دارد. این نمونه و تیپ به این خاطر اتفاق می‌افتد که انسان‌ها به وضع موجود قانع نیستند و دنبال چیزهای نو و بدیع‌اند و دوست‌دار تغییر و دگرگونی در وضع خود هستند. اما به میزان جهالت آنها اهداف

محدود و مقطعی و احیاناً غیر مهم را برمی‌گزینند. در این نمونه آرمانی طبیعی است که گام‌هایی به پیش نهاده می‌شود و وضع تغییر می‌کند، ولی چون هدف آنها محدود است به زودی به وضع جوامع با نمونه اول مبتلا می‌شوند و زندگی تکراری می‌شود. جامعه غربی معاصر از چنین نظام هنجاری برخوردار است؛

سوم: نمونه آرمانی و تیپ ایدئال مطلق که به بی‌نهایت دل بسته‌اند و آن در یک مصداق منحصر می‌شود. این بر پایه نشاط عقلی یا همراهی تعقل و تجربه و ممارست علمی و عدم قناعت مگر به آنچه ارزش دل بستن و عبادت را دارد، حاصل می‌شود. این رویکرد انرژی‌زا است و سوخت آن تمام شدنی نیست. به علاوه در آن تولید انسجام می‌شود و از تفرقه دور می‌شود و سیر تکاملی را در پیش می‌گیرد (همان، ۲۹۰-۳۴۵).

علامه جعفری نیز در تبیین حیات معقول بر دو عنصر آگاهی و عمل تأکید می‌کند. در این رویکرد تکیه ناآگاهانه به گذشته و اعتنا و اعتماد به اکثریت مذموم بوده، دلالتی بر وصول به واقعیت نیست. براساس آیه «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ» (زخرف، ۲۲)، دو مطلب استفاده می‌شود: ۱. مذمت تکیه ناآگاهانه بر گذشته؛ ۲. مذمت تکیه بر اکثریت در تشخیص واقعیات (جعفری، ۱۳۵۷، ص ۹۲). منبع اصلی حقایق و نمودهای عالم هستی ریشه در مافوق طبیعت داشته و امور در محاسبه‌ای دقیق در جریان است که در قلمرو علوم منشأ قوانین است و در اصطلاح حکمت الهی سنه‌الله از آن تعبیر می‌شود (همان، ص ۴۹-۵۰).

فطری بودن قضایای نظام هنجاری اسلام

اندیشمندان حقوقی و اخلاقی در توجیه نظام‌های حقوقی و اخلاقی معیارهایی را چون قراردادهای اجتماعی و حقوق طبیعی مطرح کرده‌اند. با استفاده از آموزه‌های دینی از جمله آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰). می‌توان غرض از نظام هنجاری اسلام را شکوفایی فطرت و تعالی و کمال آدمی در ساحت فردی و اجتماعی دانست و اذعان کرد که کمال آدمی جز در ساحت عبودیت تحقق نمی‌یابد. بنابراین، معیار قضایای اخلاقی و حقوقی اسلام برای دیدگاه شهید مطهری پرستش و عبودیت است. بنابراین، شهید مطهری پس از بیان انواع معیارهای اخلاقی می‌نویسد: «آنچه که در رأس همه این معیارها قرار دارد، باور به خدا و پرستش اوست. در پرتو باور به خداست که هم احساسات نوع‌دوستانه تقویت می‌شود، هم حس زیبایی پرورش می‌یابد و هم اعتقاد به روح مجرد و قوه عاقله مستقل از بدن نیرو می‌یابد» (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۳۶). احساس نوع‌دوستی و دیگر

معیارهای کلی اخلاق، وقتی در انسان بروز می‌کند که قائل به معنویتی در جهان باشد. وقتی انسان به خدا معتقد باشد، می‌تواند انسان‌ها را دوست داشته باشد. پس باور مذهبی، پشتوانه مبانی اخلاقی است (همان، ص ۱۱۸، ۱۳۴). اعتقاد به معیار قرب الهی و رهپویی کمال، قضایای اخلاقی و حقوقی را برخوردار از واقعیت نفس‌الامری می‌کند که بدان‌ها خصلت کاشفیت از حقایق می‌بخشد و از نسبت و قراردادی بودن خارج می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۱۵). یعنی آنها قضایایی اخباری‌اند که در قالب انشا ایراد شده‌اند. اخبار با اینکه تحقق این باید و نبایدهای اخلاقی و حقوقی نیروهای بالقوه فطری آدمی را به فعلیت می‌رساند. پس دین متکفل باغبانی انسان برای به بار نشستن فطرت اوست. امیرالمؤمنین (علیه السلام) فلسفه بعثت انبیا را کشف گنجینه نهفته در آدمی دانستند. «لَيْسَتْ أَدْوَاهُ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ... وَ يُثِيرُوا لَهُمُ دَفَائِنَ الْعُقُولِ؛ خداوند پیامبران را فرستاد تا از مردم بخواهند به پیمانی که در فطرتشان هست وفا کنند... همچنین پیامبران آمده‌اند تا مردم را آگاه کنند که در عمق روح و عقل آنها گنجینه‌هایی است و به این وسیله مردم از غفلت خارج شوند» (نهج البلاغه، خطبه اول).

از طرح بحث نیاز فطری انسان به نظام هنجاری کاشف از حقیقت و تعالی‌بخش و خاستگاه پرستش و عبودیت داشتن قضایای اخلاقی می‌توان طرح جامعه عدالت‌مدار را متوقع بود. بر این مدار است که خداوند متعال رعایت عدالت را به‌عنوان محصول تقوا مورد تأکید قرار می‌دهند «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مائده، ۸).

لازمه رعایت عبودیت معرفت عمیق به خویشستن است. «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱) و شاید بر این اساس است که امثال فارابی پایه مدینه فاضله ترسیم‌ی خویش را آگاهی و معرفت آدمی می‌دانند؛ زیرا آدمی بدون تقوا نتواند پیمودن راه را ندارد «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» (یوسف، ۵۳).

روح تقوا پیشگی به کرامت و بزرگواری نسبت به خویش و در روابط و مناسبات اجتماعی و پرهیز از اعمال پست و اجتناب از ذلت در برابر هوای نفس خویش و دیگران باز می‌گردد «أَكْرَمَ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دِينَةٍ وَ أَنْ سَأَقْتَكِ إِلَى الرَّغَائِبِ، فَانْكِ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْذُلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوَضًا» (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ زیرا «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون، ۸)، چنین تفکری جامعه را از ورود تفکراتی چون تفکر ملامتیه^۱ و از زیر بار سلطه غیر رفتن باز می‌دارد (نساء، ۱۴۱).

فطرت‌گرایی و نیرویی است در درون آدمی که در ادراکات و عواطف آدمی نمود می‌یابد. بنابراین، عقل چیزی است که بدان پروردگار پرستش می‌شود (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۸) و دین نیز

۱. فرقه‌ای صوفی مسلک که برای فائق آمدن بر نفس خویش در روابط و مناسبات اجتماعی خود را به ذلت می‌افکنند.

چیزی جز محبت نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۷، ص ۹۵). پس فطری بودن راه عقل را در جوار کتاب و سنت به‌عنوان منبع شناخت هنجار و تشخیص سره از ناسره گشوده و جایگاه خود را تحت عنوان مستقلات و غیرمستقلات عقلی در مباحث اصول فقه و بحث حسن و قبح در مباحث کلامی می‌یابد. ملا عبدالرزاق لاهیجی (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق) در این باره می‌نویسد: «مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است که عقل تواند دانست ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را؛ اگرچه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی یا بر تقبیح فعلی؛ اگر شرع وارد شده باشد و ندانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال، و محتاج بودن به ورود شرع، ضرر نکند به عقلی بودن حسن و قبح، مطلقاً؛ چه هرگاه بعضی از وجوه حسن و قبح بالاستقلال دانسته شد، بعضی دیگر که موقوف است به ورود شرع نیز معلوم تواند شد به آن بعض مذکور. مثلاً تواند دانست که فعل فلانی که امر شرعی به آن وارد شده، البته حسن است در نفس الامر؛ که اگر قبیح بودی یا خالی از جهات حسن و قبح هر دو بودی، هر آینه قبیح بودی از حکیم، طلب آن فعل. همچنین فعلی که نهی شرعی از آن وارد شده، تواند دانست که مذموم است در نفس الامر؛ والا نهی از آن، مذموم بودی و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آن است که عقل را نرسد، نه ادراک حسن و قبح، و نه ادراک جهات حسن و قبح در هیچ فعلی از افعال، نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن» (شریفی، ۱۳۹۱، ص ۶).

جایگاه عقل در تکالیف گاهی به تشخیص تکلیف و اجرای آن نیز سرایت می‌کند. در مرحله اجرا و نحوه آن می‌توان تکالیف را به دو دسته تقسیم کرد. در برخی رعایت دقیق تکلیف همان‌طور که شارع مقدس اعلام فرمودند ضروری است و نمی‌توان در آن دخل و تصرف و اعمال نظر کرد، مانند نماز و روزه و خمس و امثال آن. نماز را باید همان‌طور که وارد شده به جا آورد؛ نه کم و نه زیاد. اما در برخی تکالیف نحوه اجرای آن با ابلاغ اصول و شرایط به تشخیص مکلفان واگذار شده است. در این تکالیف اصول و فلسفه تکلیف مشخص شده و اما در مرحله اجرا، مکلف باید تشخیص دهد که تکلیف او چیست و چگونه باید آن را انجام دهد، مانند امر به معروف و نهی از منکر؛ یعنی هر مکلف در صحنه عمل باید تکلیف خود را مشخص کند. اینکه آیا امر او مؤثر واقع می‌شود یا خیر یا عواملی که موجب ضرر و خسروانی که موجب رفع تکلیف می‌شود وجود دارد یا خیر؟ در محل و وضعیتی که فرد قرار گرفته است تعیین می‌شود. یکی از فرقه‌های فقه مبتنی بر تعقل با فقه سلفی‌گری در همین نکته بسیار مهم نهفته است بی‌توجهی به این موضوع تولید خوارگی می‌کند که به اسم دین‌داری رو در روی امام خویش قرار می‌گیرند و خشک مقدسانی را پرورش می‌دهد که بیشترین زیان را به دین‌داری رسانده‌اند و امروز هم تولید داعش و تشیع لندنی محصول چنین تفکراتی است.

در روایات با این مضامین درباره عقل مواجهم: عقل چیزی است که با آن خداوند پرستیده می‌شود و بهشت به دست می‌آید و آنچه در امثال معاویه است شیطنت و نکرا است و عقل نیست (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۸). دوست هر شخص عقل او و دشمنش جهل اوست (ابن شعبه، ۱۳۸۰، ص ۴۴۳). هر کس عاقل است، دین دار است و هر کس دین دار است، وارد بهشت می‌شود (همان، ص ۱۱، حدیث ۶). با امام صادق علیه السلام درباره عبادت و دین و فضیلت فردی سخن گفتم، فرمود عقل او چگونه است و پاداش به میزان عقل آدمی داده می‌شود (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲). اگر از خوبی حال کسی سخن گفته شد به خوبی عقل او نظر کنید؛ زیرا فرد به میزان عقلش جزا داده می‌شود (همان، ص ۲۱). پس الگوگیری از پیشوایان دینی به معنای تقلید کورکورانه و بدون فهم از معنای رفتار آنان نیست بلکه به معنای شناخت فلسفه و حکمت نهفته در رفتار و گفتار آنان است. بر این اساس گفته شده است که باید اصول را از تاکتیک‌ها و فروع متغیر مبتنی بر آنها تمییز داد. یکی از فلسفه‌های نیاز به رهبری و مرجعیت زنده نیز همین تفاوت‌هاست و از اقدامات اجتهادی نیز تشخیص اصول از فروع است. برای نمونه، عزت اسلامی اصل است، اما آیا این مهم با جنگ حاصل می‌شود یا با صلح به شرایط زمانی و مکانی بستگی دارد.

بر همین اساس تفاوت پاره‌ای از طرز رفتار پیشوایان دینی در ارتباطات اجتماعی و رفتارهای شخصی قابل توجیه و استناد است. مانند خضاب نکردن امیرالمؤمنین علیه السلام در حالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله خضاب می‌کردند (نهج البلاغه، حکمت ۱۷) و پوشش فاخر امام رضا علیه السلام با توجه به وضعیت اقتصادی آن دوران (الحر العاملی، ۱۴۰۲، ص ۳۵۱).

دوگونگی ضوابط ارتباطاتی

پذیرش فطرت برای آدمی به عنوان استعدادهایی انسانی که باید در فرایند مشخصی شکوفا شود؛ و نیز پذیرش این مهم که قضایای اخلاقی و حقوقی بنیادین دارای پشتوانه حقیقت هستند و این قضایا پرده از حقایق برداشته و نشانگر راهی هستند که سعادت و کمال و شکوفایی استعدادها را نهفته در آدمی را تضمین می‌کنند؛ نیاز به دین را اجتناب ناپذیر می‌کند؛ زیرا باغبانی این باغ وجودی انسان، باید توسط آشنا به این نهال انجام شود. پس لزوماً هر آنچه آدمی مصلحت خویش می‌پندارد، در بردارنده مصلحت حقیقی او نخواهد بود. پذیرش این گزاره ما را به این گزاره می‌رساند که چه بسا اموری را به مصلحت خویش می‌دانیم، ولی در حقیقت برای ما مفسده است (بقره، ۲۱۶). از این جهت مشاهده می‌کنیم تشخیص و اعمال نظر در پاره‌ای از حقوق به افراد سپرده نشده است و در نظام ارتباطاتی اسلام دوگونه الگوی مناسباتی و رفتاری ارائه شده است. یکی بر پایه به رسمیت شناخته شدن قدرت تصمیم فردی و سپردن تشخیص بر عهده ذی حق و دیگری سلب اختیار از

افراد و محق ندانستن افراد برای اعمال نفوذ و کم و زیاد کردن آن. این دوگونه‌انگاری در فقه اسلامی تولید دو نوع حق کرده که تحت عنوان حق الناس و حق الله شناخته می‌شود. پس از منظر فقه اسلامی حقوق به حق الله و حق الناس تقسیم می‌شود.

پذیرش تقسیم حق به حق الناس و حق الله ما را به پذیرش رویکرد تلفیقی عاملیت و ساخت راهنمایی می‌کند. به علاوه از این تقسیم استفاده می‌شود که حد نصاب نظم اجتماعی در اسلام با تحقق و استقرار حدود الهی تضمین می‌شود. بنابراین، در ادامه بدین موضوع می‌پردازیم.

حق الله، حقی است که قانونگذار اسلام در رابطه با کل جامعه اسلامی و امت اسلامی وضع کرده است. سخن از اموری است که هدف از آن تحقق مصلحت جمعی و نظم عمومی است، این گونه حقوق مربوط به شخص یا گروه خاصی نیست. مطالبه یا عدم مطالبه در آن تفاوتی ندارد، حق بخشش در آن راه ندارد و پس از احراز بلافاصله باید ایفا شود (عوده، ۱۳۷۳، ص ۲۷۹). حق الله حقوقی است که بر خلاف حق الناس میزان کیفر آن مشخص شده است، افراد در کم و زیاد کردن آن نقشی ندارند. آنها بر مصلحت عمومی استوارند و در عین حال در کشف جرم در مصادیق آنها، دقت بیشتری لحاظ شده است. به نظر می‌رسد انتظار شارع مقدس این است که مردم اطلاع از آنها داشته باشند. به دیگر سخن، قبح شکستن این حریم‌ها از وجدان جمعی انتظار می‌رود. پس پیگیری این بحث متوقف بر پذیرش این نکته یا چارچوب نظری است که افراد در جامعه باید در برخی عناصر از فرهنگی مشترک برخوردار باشند؛ یعنی از باورها، ارزش‌ها و هنجارهای یکسانی استفاده کرده و مطابق با آن رفتار کنند. پس آنچه در حریم حق الله قرار می‌گیرد که حدود الهی خوانده می‌شود و در فقه شیعه ده عنوان می‌باشد، لازمه برقراری نظم اجتماعی است. به عبارت دیگر، رعایت این مصادیق و محافظت بر عدم تخطی از حدود الهی ضامن نظم اجتماعی و حداقل آن است. این امور عبارتند از: ۱. زنا؛ ۲. قذف؛ ۳. شرب خمر؛ ۴. سرقت؛ ۵. محاربه؛ ۶. ارتداد؛ ۷. بغی؛ ۸. لواط؛ ۹. مساحقه؛ ۱۰. قوادی [سه جرم اخیر تنها در فقه جعفری از حدود شمرده می‌شوند] و رعایت این موارد دین، عقل، مال، جان و ناموس را محافظت می‌کنند.

در مقابل، حق الناس، حقی است که آن را قانونگذار برای فرد خاصی یا افراد خاصی معین و مقرر داشته است که در پرتو آن به منافع منظور دست یابند. مانند «حق الشفعه» حق الناس است و در پرتو آن سودی به دست می‌آید که فقط عاید شریک مال غیر منقول می‌شود و به هیچ کس دیگری مربوط نیست و مانند حق قصاص که از نظر اسلام حق الناس محسوب می‌شود و در آن حق الناس بر حق الله غلبه دارد.

بنابراین، با توجه به نکات یاد شده می‌توان مدعی بود که حداقل ساختار تضمین‌کننده نظم و وجدان جمعی مورد انتظار برای استقرار انضباط در جامعه، آگاهی به قبح جرایمی است که

مستوجب حدود تلقی می‌شود و آن جرایم در فقه شیعه عبارتند از: ارتداد، زنا، لواط، مساحقه، قذف، سرقت، بغی، شرب خمر، قوادی، محاربه. پس با توجه به فلسفه تحریم حدود، آنها حافظ اموری هستند که به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران به‌عنوان امور ضروری جامعه مطرح شده‌اند که عبارتند از: دین، عقل، جان، مال و ناموس. فلسفه تحریم شراب خواری، زایل شدن عقل و در نتیجه افتراءگویی عنوان شده و فلسفه تحریم لواط و زنا هلاکت قوم و فروپاشی خانواده و انقطاع انساب و از بین رفتن آبرو و جوانمردی و امثال آن، که در نتیجه هم به دین و هم به جان و هم به ناموس توجه شده است و فلسفه تحریم قذف نیز آن است که قذف به‌طور مستقیم ناموس را به خطر می‌اندازد. ارتداد نیز موجب تضعیف و توهین به دین است و محاربه، جان‌ها و اموال را به مخاطره می‌اندازد و سرقت نیز به‌طور مستقیم موجب ناامنی در اموال است. مساحقه نیز همچون لواط و زنا موجب فروپاشی خانواده است و قوادی نیز چون قذف موجب فروپاشی خانواده و در نتیجه مورد ناموس را شامل می‌شود (خیری، ۱۳۹۲، ص ۱۱۵-۱۳۹).

محبت و عدالت دو نیاز اساسی در ساحت خرد و کلان ارتباطات

انسان موجودی اجتماعی است. اصطلاح «مدنی بالفطره» و یا «مدنی بالطبع» از عبارات مشهور اندیشمندان اجتماعی است. پس انسان نیاز به همبستگی با دیگران دارد. پیوند با دیگران از دو سنخ بیرون نیست یا پیوندی است خودخواسته و یا غیر خودخواسته و الزامی. پیوندهای خودخواسته بر مدار محبت و پیوندهای الزامی بر مدار عدالت تبلور می‌یابد. هدف تعالی و تکامل فرد و جامعه در روابط و مناسبات تبیین‌کننده شاخص‌هایی است که گویای این است که در چه مواردی باید محبت ورزید و در چه مواردی باید از محبت‌ورزی خودداری، بلکه تنفر ورزید، این بینش تولی و تبری را به روی ما می‌گشاید. پس نظام هنجاری اسلام در دو بعد اخلاقی و حقوقی تضمین‌کننده و تقویت‌کننده محبت و عدالت به‌عنوان دو نیاز اساسی برای پیوندهای بین فردی و تشکیل ساختار اجتماعی مستحکم است. این دو از ارکان الگوهای مدینه‌های فاضله به حساب می‌آید. چنان‌که خواجه محبت را عامل پیوند و عدالت را علت مبقیه و استمرار همبستگی اجتماعی دانسته است (رجبی، ۱۳۸۵). آموزه‌های اسلامی پر است از مضامینی که بر محبت و مودت و تولی از یک سو و دشمنی و تنفر و تبری از سوی دیگر در روابط و مناسبات اجتماعی تأکید می‌کند. مؤمنان آنانی شناخته شده‌اند که در میان خودشان با رحمت و با اغیار و دشمنان خداوند با خشونت و تندی رفتار می‌کنند (فتح، ۲۹). محبت و نرم‌خویی اخلاقی پیامبر خدا عامل انسجام اجتماعی شمرده شده که اگر جز این بود پراکندگی و گسست میان افراد اتفاق می‌افتاد (آل‌عمران، ۱۵۹). مودت شاخصه اخلاقی انبیا خوانده شده است (قلم، ۲۹). از آنچه باعث کدورت بین مؤمنان می‌شود بر حذر

داشته شده‌اند (ر.ک: آیات اخلاقی سوره حجرات) و از سوی دیگر مشخص شده است که با چه کسانی نباید محبت‌ورزی کرد و اعلان برائت کرد (برائت، ۱) و با چه کسانی باید اعلان جنگ کرد (آنچه درباره برخورد مؤمنان با فراعنه و قارون‌ها و مشرکان و کافران و مستکبران و مترفان در آیات قرآن کریم و روایات آمده است). پس می‌توان مدعی شد که از دیدگاه دینی خمیرمایه و شیرازه همبستگی و نظام اجتماعی عنصر اخلاقی محبت نسبت به نیکان و دوست داشتن، اشاعه نیکی در جهان است^۱ و این محبت در میان رابطه اقشار مختلف اجتماعی اشکال متفاوت به خود می‌گیرد. رابطه والی با مردم باید بر محبتی از نوع محبت پدر و فرزند یعنی «ابوت» استوار باشد و آحاد جامعه نیز او را چون پدر خود دوست بدارند و تکریم و احترام کنند، ولی محبت میان افراد جامعه باید از سنخ «اخوت» و برادری باشد و در قالب «امر به معروف و نهی از منکر» و «نصح» و اهتمام به امور یکدیگر خود را نشان دهد. این پیوندها تا آنگاه که مزاحم حقوق دیگران نشود، بر جود و برتری مبتنی است و آنگاه که با حقوق دیگران برخورد کند و تراحم نماید؛ پای عدالت به میان می‌آید. بر این مبنا است که امام علی (علیه السلام) عدل را برتر از جود دانسته‌اند. به‌رغم آنکه جود به ظاهر دارای بار ارزشی انسانی بیشتری نسبت به عدل است (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). اما آنگاه که با رویکرد ساختاری به موضوع نگریسته شود و در نظر آید که در اجتماع که دارای فرصت‌های کمیاب است و داوطلبانی برای احراز فرصت صف کشیده‌اند؛ در این حالت جود به یکی بی‌نصیب کردن و محروم کردن و ظلم به دیگران را در پی خواهد داشت. چیزی که امروزه هم در رفتار و رویه‌های ما از آن غفلت می‌شود و در امور اجتماعی گاهی مشاهده می‌شود، افراد موجه برای کارراه‌اندازی و محبت به مراجعان دست به قلم شده و به سفارش افراد مبادرت می‌کنند که توجه به این سفارش‌ها اگر به محرومیت ذی‌حقی بینجامد، بدیهی است که محبت و جود نبوده، بلکه ظلم و تبعیض است. پس یکی از اصول مهم در نظام ارتباطی اسلام، عدالت است. پیامبر اسلام تبعیض را موجب هلاکت اقوام پیشینیان دانستند (ابن‌عاشور، ۱۹۷۲، ص ۱۴۲). در آموزه‌های اسلامی، جامعه اسلامی را جامعه‌ای عدالت‌محور دانسته‌اند و بر عدل با عبارات مختلف تأکید شده است. از جمله اینکه رسیدن به عدل را شیرین‌تر از رسیدن تشنه به آب توصیف کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۳۷).

عدالت در نظام هنجاری اسلام به معنای مساوات نیست. عدالت این است که هر چیزی در جای خود مستقر شود و هر ذی‌حقی به حق خود دست یابد و مسلم است که به دلایل مختلف آدمیان از نظر استحقاق متفاوتند. بدیهی است، بر مبنای عدالت، کسی که تکلیف مضاعفی بر دوش او نهاده شده از حقوق بیشتری نیز برخوردار شود. اما هیچ‌یک از این تفاوت‌ها به برتری‌ای که

۱. بر این اساس ضوابطی مثل زکات به غیرمسلمانان برای تألیف قلوب آنها توجیه می‌شود.

مستلزم تبعیض گردد، منجر نمی‌شود. بر همین اساس است که ملاک برتری به واسطه نقش‌های محقق و محول فردی و اجتماعی حاصل نمی‌شود. آنچه موجب برتری می‌شود، تقوا است و خاصیت تقوا این است که جز خدا کسی از آن آگاه نیست و به اصطلاح، خداوند بنده‌شناس است. منتها این قاعده شناخته شده عقلی مورد تأیید شرع مطرح است که اگر به کسی موهبت و امتیازی داده شده، در قبال و به موازات آن بر تعهد و وظیفه‌اش افزوده شده است. آموزه‌های اسلامی از یک سو به موهبت‌های اجتماعی نه به‌عنوان طعمه و متاع، بلکه به‌عنوان ابزاری برای آزمون بندگی می‌نگرد و مسلمان در این نظام، از یک سو، از اینکه مسئولیت سنگینی به او سپرده شود؛ ابا دارد و از سوی دیگر، باور او به ضرورت استفاده از فرصت‌های در اختیار و بهره‌گیری از امکانات و قوای درونی و بیرونی در اختیار، او را به سرعت و سبقت در امور و پیشگامی در به سرانجام رساندن مسئولیت سوق می‌دهد. پس آهنگ جامعه اسلامی از یک سو رقابت سالم در خیرات است «سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» (حدید، ۲۱) و از سوی دیگر، بروز شایسته سالاری است «لَا يَسْأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره، ۱۲۴) و به‌کارگیری خود خواسته آحاد جامعه برای بر عهده‌گیری تعهدات اجتماعی «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۳۸).

بر اساس معیارهایی چون خدمات‌رسانی بیشتر به دیگران، مانند زحماتی که حاکمان صالح و معلمان، شهدا، سالخوردگان متحمل شده‌اند و ذوی‌الحقوق بودن مانند پیشوایان دینی، والدین و خویشان و همسایگان و نیز ضرورت برقراری نظم و انضباط در تعاملات نظام، نابرابری در مواجهات اجتماعی و برخورداری‌ها از مواهب و تقاضا در آداب معاشرتی توجیه می‌یابد. بی‌تردید نه تنها این با عدالت منافات ندارد، بلکه به مقتضای عدالت است. بنابراین، نظام اولویت‌بندی در خدمات‌رسانی مینا می‌یابد، صله ارحام مورد تأکید قرار می‌گیرد. احسان و شکر به والدین در کنار شکر خداوند مطرح می‌شود «أَنْ اشْكُرْ لِي وَ لِوَالِدَيْكَ» (لقمان، ۱۴). «و خویشاوندان نسبت به یکدیگر در احکامی که خدا مقرر داشته (از دیگران) سزاوارترند» (انفال، ۷۵). از این دیدگاه، حتی خویشان و بستگان ما هم یکسان نیستند و بعضی از آنها بر بعضی دیگر مقدم‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۲).

ابتنای اکرام و برتری و اولویت‌بخشی به برخی بر مدار تقوا (حجرات، ۱۳) از یک سو، به نفسی برتری‌های مبتنی بر نابرابری‌ها و نظام‌های طبقاتی و قبیله‌گی و مبتنی بر اصالت اصل و نسب می‌پردازد و تعاملات اجتماعی را بازسازی می‌کند و از سوی دیگر، باعث آزاد شدن انرژی عظیم نهفته در استعدادهای متفاوت افراد می‌شود. استعدادهایی که با نظام بسته طبقاتی در حبس بود و فرصت شکوفایی نداشت. اینک، نه تنها، آن مانع از پیش پای او برداشته شده که وظیفه یافته از برخورداری‌های وجودی و نعمت‌های خدادادی برای تعالی و ادای تعهد انسانی نسبت به خدا و ادای دین نسبت به ذوی‌الحقوق استفاده کند.

حل تعارض و تراجم مصالح شخصی و جمعی در نظام هنجاری اسلام

از امور مورد وفاق این است که محرک رفتار آدمی حب ذات است. بدین معنا که آدمی کاری را می‌کند که فکر می‌کند به صلاح اوست. از سوی دیگر گفته شده که برخی امور بر پایه مصالح عمومی با محوریت حق‌الله طراحی شده است که معنایش آن است که چه بسا فرد مصالح خویش را رویاروی آن مصالح بیابد. در این صورت کشمکش رخ خواهد داد که با هدف تعالی و تکامل و هم‌آوایی ضوابط اسلامی ناسازگار خواهد بود. این مشکل را نظام هنجاری اسلام برطرف کرده است؛ زیرا اسلام تعریف جدیدی برای حیات و زندگی ارائه نمود و قوانینی ارائه کرد که حقوق فرد و جامعه در آن ملاحظه شده است (صدر، بی‌تا، ص ۴۳) و دین بین معیار فطری کار و زندگی که حب ذات باشد و معیارهایی که کار و زندگی شایسته و مطلوب را بر پا می‌کند که ضامن سعادت و رفاه و عدالت است؛ هماهنگی برقرار می‌سازد. معیار نهفته در فطرت آدمی، یعنی حب ذات او را به مصالح شخصی خود می‌خواند و معیار ارائه شده توسط دین او را به تعادل و توازن بین مصالح شخصی و اجتماعی دعوت می‌کند. این مهم را دین از دو طریق انجام می‌دهد؛ یکی از طریق تفسیر واقعی زندگی و نشر آن معارف به نحوی که این جهان زمینه‌ساز زندگانی آخرت محسوب می‌شود و کار و تلاش در این راستا موجب رضایت و خشنودی خداوند می‌گردد و آن، آنگاه حاصل شود که فرد در حالی که، به دنبال تأمین مصالح خویش است، مصالح جامعه را نیز تأمین می‌کند. به دیگر سخن، با توسعه مفهومی حاصل از دین، کار و تلاش برای جامعه، به نفع و منفعت که همان رضایت الهی و سعادت اخروی فرد باشد را به همراه دارد. پس دین، فرد را به سوی مشارکت اجتماعی سوق می‌دهد و همزمان محک کار را عدالت دانسته که خشنودی خدا را دربر دارد. طریق دوم که موجب همسویی اغراض ذاتی فرد با مصالح اجتماعی می‌شود تربیت اخلاقی است که انسان را از نظر روحی و عاطفی و شعوری آماده خدمت به جمع می‌کند (همان، ص ۴۷).

حیا و عفت فردی و اجتماعی لازمه عقلانیت نظام هنجاری

ابتنای روابط و مناسبات اجتماعی بر مدار عقل، حیا و عفت را در روابط و مناسبات وارد می‌کند؛ زیرا از روایات استفاده می‌شود که عقل و حیا و عفت همزادند. جبرئیل بر حضرت آدم نازل شد و فرمود: یکی از این سه را انتخاب کن. عرض کرد کدام سه تا؟ فرمود: عقل، حیا و دین. آدم عقل را انتخاب کرد جبرئیل به حیا و دین گفت: دور شوید. آن دو گفتند: ما همواره با عقل هستیم جبرئیل آنها را با عقل و انهداد و آن حضرت فرمود: حیا جامه‌اش را بر هر کس بپوشاند مردم عیش را نبینند. هر که حیایش اندک شد پارسایش کم شد (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱). عاقل‌ترین افراد کسی است که حیایش بیشتر باشد (آمدی، ۱۳۳۴، ص ۲۵۴) عقل درخت تنومندی است که میوه شیرین آن

سخاوت‌مندی و حیا است (همان، ج ۲، ص ۱۴۲). حیا آدمی را از کار زشت باز می‌دارد (همان، ص ۲۵۶، ح ۵۴۵۴). افزون بر این روایات، روایاتی نیز وجود دارد که اشعار به این دارد که عقل و حیا و عفت سه موضوع کلیدی در روابط و مناسبات اجتماعی است. از این روایت استفاده می‌شود که جامعه دینی جامعه‌ای است که روابط و مناسبات آن بر پایه تعقل و حیا و عفت شکل می‌گیرد. پس آنچه تضمین‌کننده عفت و حیای جامعه است، باید تقویت شود. امروز شاهد سستی و کاستی در روابط و مناسبات اجتماعی از نظر حیا و عفت هستیم و نمود آن در ظواهر رفتاری و پوششی هویدا است. بنابراین، برای جامعه دینی حجاب اهمیت می‌یابد؛ زیرا در بردارنده حیا و عفت جامعه است و از مفاسد اجتماعی پیشگیری می‌کند.

توجه به اقتضانات محیطی لازمه فطری بودن نظام هنجاری

گفته شد که دین در قالب دستورات، آموزه‌ها و معارف، باغبان نهال آدمی است تا به بار نشیند و باغبان را سزا است تا همه جوانب نهال خویش را در نظر گیرد و بهترین شرایط را برای پرورش آن مهیا سازد. بر این اساس، فطری بودن و طبیعی بودن گزاره‌های اخلاقی و حقوقی را به معنای رعایت کامل نیازها و اشیاع و ارضای قوای نهفته در موجود گفته‌اند و این خود معیاری است برای شناخت درستی قضایای اخلاقی و حقوقی و ردی است بر نظامات اخلاقی و حقوقی که به روشنی این مهم را نادیده گرفته‌اند. پس ریشه در فطرت داشتن قضایای نظام هنجاری مستلزم پاسخگویی به نیازهای واقعی است و بر مدار آن می‌توان فهمید که از دیدگاه شارع مقدس کدام‌یک از نیازهای انسانی پایه‌ای و ضروری و کدام‌یک ثانوی است. به دیگر سخن، اهتمام شارع به تأمین برخی نیازها حاکی از این است که تأمین آن نیاز مصلحتی فردی و جمعی را در نظام اجتماعی به همراه دارد. آدمی دارای نیازهای اساسی است که آورده نشدن آنها موجب فراهم نشدن زمینه‌های رشد و شکوفایی انسان است. بر این اساس می‌توان گفت تأمین نیاز جنسی کنترل شده با ضوابط نکاح از نیازهای اساسی و اولیه جامعه اسلامی است؛ زیرا انجام آن نیمی از دین شمرده شده است (شهید اول، ۱۳۷۳، ص ۵۱). فقر برای جامعه اسلامی خطرناک است و باید ریشه کن شود؛ زیرا گفته شده «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا» (کلینی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۷). تأمین نیازهای معنوی جامعه ضروری است؛ در غیر این صورت جامعه گرفتار سراب می‌شود (نور، ۷۱). چنان‌که غرب غرق شده در مادیات و شهوات خاستگاه ظهور عرفان‌های نوظهور و چنین مرام‌هایی شده و اندیشه‌های فریادی مبتنی بر اشیاع غرائز به‌عنوان نهاد اصلی و نهفته در وجود آدمی بیش از پیش مردودی آن بر ملا شده است.

از نیازهای اساسی می‌توان به توجه به اقتضانات محیطی اشاره کرد که لازمه مخاطب‌شناسی است. شاهد توجه به اقتضانات محیطی آن است که نظام هنجاری اسلام یک‌جا ابلاغ نشد، بلکه

در طی ۲۳ سال به مرور اعلان گردید و حتی برخی از آنها جنبه تمهیدی داشته و با دستورالعمل دیگر نسخ شده است. چنان‌که پیش از ابلاغ حرمت شدیدالحن شراب چنین تمهیدی با دو آیه انجام شده و آنگاه آنان نسخ شده‌اند. توجه به شرایط محیطی و آمادگی‌های رفتاری در مضامین سوره‌های مکی و مدنی قابل مشاهده است. در مکه که هنوز جامعه منسجم اسلامی شکل نگرفته و آغاز بعثت است و اساس پیام‌رسانی بر سست کردن پایه‌های فرهنگ جاهلی و مشرکانه و ارائه ارکان پیام جدید است بر اموری چون دعوت به اصول عقاید، دعوت به اخلاق متعالی، کوتاه بودن آیات و اکثر سوره‌ها، کثرت سوره‌های سوگند، آیات مربوط به بحث و مناظره با مشرکان، کثرت خطاب‌های یا ایها الناس و یا ایها الذین آمنوا، قصص انبیا و امت‌ها و گروه‌های اجتماعی مخالف و موافق تأکید می‌شود، ولی در مدینه حکومت اسلامی مستقر شده و جامعه ایمانی شکل گرفته و آحاد افراد جامعه با اصول جهان‌بینی آشنا شده و یا آن اصول با قرائت مکرر قرآن کریم در دسترس آنها است. پیام‌رسان با درک این شرایط به ارائه پیام مبادرت می‌ورزد. بر این اساس، محتوای سوره‌های مدنی عبارتند از: طولانی بودن آیات و سوره‌ها که احکام را مفصلاً شرح می‌دهد، جدال با یهود و نصارا و دعوت از آنها به دین اسلام، دعوت به جهاد و مبارزه فردی و اجتماعی، بیان احکام و مقررات اجتماعی مثل نماز، روزه، قصاص، دیات و احکام حلال و حرام و مباحات.

نتیجه‌گیری

در نظام هنجاری اسلام ضوابط در راستای نیازهای فطری و طبیعی آدمی و اجتماع آن وضع می‌شود و دارای ریشه‌های حقیقی است. به دیگر سخن، قضایای حقوقی و اخلاقی اسلامی قضایای حقیقی‌اند و حاکی از آثار حقیقی و کاشف از حقایق‌اند. بر این مدار عهده‌دار تأمین نیازهای حقیقی انسان برای رسیدن به تعالی و سعادت‌اند. پس می‌توان عقلاً باور کرد که در این نظام ارتباطاتی تأمین نیازهای اولیه و اساسی انسان اولویت دارد.

در مبانی فکری اسلامی محور تکون جامعه آگاهی و معرفت آدمی است. با این حال حداقل ظرف اجتماعی برای شکوفایی استعدادهای انسانی ضروری است و شکوفایی این استعدادها هم در عرصه تعقل و ادراک باید مورد توجه قرار گیرد و هم در عرصه عواطف انسانی با تحفظ بر اینکه انسان‌ها دارای استعدادهای متفاوتند و هر کدام موظف‌اند به میزان برخورداری‌ها در مسیر تعالی خویش و جامعه گام بردارند. تعقل در روابط و مناسبات، عفت و حیا را به همراه دارد. به علاوه اینکه تعقل اقتضا دارد که در تعبدیات پا را از مآثرات فراتر نهد و بر مدار دستورات شرع حرکت کند و در تکالیف تعقلی با کیاست، ذکاوت و آشنایی و معرفت به فلسفه احکام راه صواب را در پیش گیرد و از رفتار سلفی‌گری بپرهیزد و چون خشک‌مقدسان نگاه ابزاری به دین نداشته باشد.

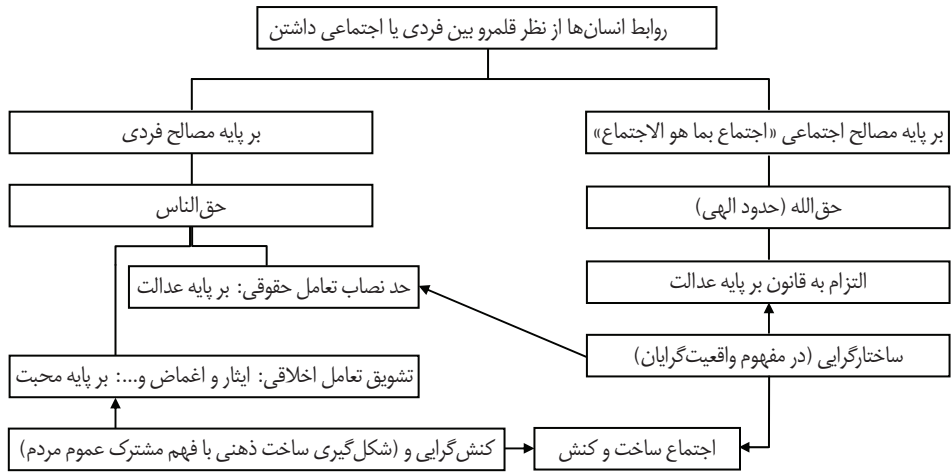
ضوابط و هنجارهای حاکم بر روابط و مناسبات میان افراد، نهادها و گروه‌های اجتماعی بر پایه الزام‌های اجتماعی استوار است و یا نظام ترجیحات مبتنی بر پشتوانه‌های درونی و وجدانی که موجب شکل‌گیری حقوق و اخلاق در روابط و مناسبات اجتماعی می‌شود. برخی از حقوق پایه‌ای و اساسی است که نظم اجتماعی بدان متکی است که حق‌الله پاسدار آن است و دیگر حق‌الناس است که بر پایه حفاظت از حقوق آحاد افراد جامعه تکون یافته و حقی است شخصی که اغماض و مصالحه در آن معنادار است.

انواع رابطه انسان با خداوند و با دیگران و با خود بحث ضوابط اخلاقی و حقوقی و انواع حقوق «حق‌الله و حق‌الناس» و طرح بحث محبت به‌عنوان پایه رفتار اخلاقی و عدالت به‌عنوان پایه رفتار حقوقی و مصالح شخصی و اجتماعی را توجیه می‌کند.

از آموزه‌های اسلام و دیدگاه دانشمندان اسلامی استفاده می‌شود که در روابط شخصیه و آنجا که مصالح کلی نظام مطرح نیست، جای محبت است، ولی آنجا که مصالح عمومی مطرح است و توجه و ملاحظه یکی به زیان دیگری و تبعیض در حق دیگران تمام می‌شود، عدل موضوعیت می‌یابد. بر پایه دوگانگی هنجاری اخلاقی و حقوقی، عنصر محبت و عدالت قوام‌بخش روابط و مناسبات اجتماعی می‌شود و همبستگی اجتماعی محصول محبت و تداوم و قوام جامعه با عدالت تضمین می‌گردد. بنابراین، تعاون در الگوی مدینه فاضله اسلامی از ارکان به‌شمار می‌رود. گرچه محبت عنصری کلیدی و مهم برای برقراری ارتباطات اجتماعی است و شیرازه و لطیف‌کننده آن است، با این حال، برقراری نظامی پایدار در کلیت جامعه و جلوگیری از سوء استفاده از روابط که زمینه‌ساز «استضعاف» را فراهم می‌سازد، مستلزم عدالت است. پس آنجا که بحث نظم و انضباط و نظام مطرح است؛ جای بحث عدالت است.

با توجه به این آموزه‌ها است که می‌توان از معرفت آدمی در نظام اجتماعی، حداقل ظرفیت اجتماعی برای شکوفایی استعدادهای انسانی، تعاون، عدالت و محبت و تکامل و سعادت و رهبری به‌عنوان ارکان نظام ارتباطی اسلام سخن گفت.

اسلام با جهت‌دار کردن حب ذات و درگیر کردن دنیا، آخرت، پاداش، عقاب و حاکمیت خدای علیم و بصیر می‌تواند خودخواهی انسان را کنترل کند و جهت دهد؛ به نحوی که صلاح خود را در ایثار و گذشت، رأفت و مهربانی بدانند و این مصالح جامعه را تأمین کرده و تعارض را نه تنها رفع می‌کند، بلکه خود همان حب ذات نیروی عظیمی را در اختیار مصالح عالیه قرار می‌دهد. پس اسلام از یک سو تفکر آدمی را دگرگون می‌کند و از سوی دیگر تولید اخلاق جدید می‌کند که بر پایه رضایت الهی استوار است.



منابع

- * قرآن کریم
- * نهج البلاغه
۱. آمدی، عبدالواحد تمیمی (۱۳۳۴)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دارالکتاب.
 ۲. ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۸۰)، تحف العقول عن الرسول ﷺ، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۳. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۷۲)، اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام، تونس: دارالراسخون للنشر والتوزیع.
 ۴. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، تهران: کتاب فردا.
 ۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۵۹)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۱ و ۴ و ۶، تهران: دفتر فرهنگ اسلامی.
 ۶. _____ (۱۳۸۹)، حیات معقول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
 ۷. _____ (۱۳۵۷)، حرکت و تحول از دیدگاه قرآن، تهران: انتشارات قلم.
 ۸. الحر العاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۲ق)، وسایل الشیعه، ج ۳، تهران: المكتبة الاسلامیه.
 ۹. حکیم، سیدمنذر (۱۳۸۸/۱۴۳۰)، مجتمعنا فی فکر و تراث الشہید محمد باقر صدر، تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه، مرکز الدراسات العلمیه.
 ۱۰. خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۸۷)، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ ۶، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
 ۱۱. خیری، حسن (۱۳۹۲)، «حق الله پایه نظم اجتماعی در فقه شیعه»، نشریه شیعه‌شناسی، ش ۴۲، ص ۱۱۵-۱۳۸.
 ۱۲. رجیبی، محمود (۱۳۸۵)، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، چ ۶، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۱۳. شریفی، احمد حسین (۱۳۹۱)، «نقش عقل در کشف ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه اندیشمندان اسلامی»، معرفت اخلاقی، س ۳، ش ۱۱، ص ۵-۱۴.
 ۱۴. شیروانی، علی (۱۳۷۶)، سرشت انسان: پژوهشی در خداشناسی، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
 ۱۵. شهید اول، (۱۳۷۳)، لمعه دمشقیه، ترجمه و تبیین علی شیروانی، قم: دارالفکر.

۱۶. صدر، محمدباقر (بی‌تا)، فلسفتنا، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا)، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، ۲۰ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۸۷)، روابط اجتماعی در اسلام، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ ۱، قم: بوستان کتاب.
۱۹. عوده، عبدالقادر (۱۳۷۳)، حقوق جنایی اسلام، ترجمه اکبر غفوری، چ ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۰. فارابی، ابونصر (۱۳۷۹)، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه از دکتر سیدجعفر سجادی، تهران: سمت.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (بی‌تا)، اصول کافی، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، چ ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم‌السلام).
۲۲. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ۱۱۰ ج، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، مجموعه مشکات مصباح، اخلاق اجتماعی اسلام، چ ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. _____ (۱۳۶۷)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، تعلیم و تربیت در اسلام، چ ۱۹، تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۷۰)، فطرت، چ ۲، انتشارات صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۷۳)، فلسفه اخلاق، چ ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۸۷)، یادداشت‌های استاد، چ ۱۰، تهران: صدرا.

