

بررسی تعارضات اخلاقی محیط زیست در جنگ و راه‌های برون‌رفت از آن با رویکرد اسلامی

mahdiebadinia@gmail.com

مهدی عبادی‌نیا / کارشناس ارشد رشته اخلاق کاربردی دانشکده اخلاق و تربیت

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۱۶

چکیده

حفظ محیط زیست در دوران جنگ، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر معاصر و مدافعان محیط زیست است؛ چراکه در زمان جنگ، محیط زیست بیشترین ضربه را از طرف‌های درگیر می‌بیند و این جنگ‌ها موجب آسیب‌های جبران‌ناپذیر به محیط زیست هم می‌شود. دین مبین اسلام دربارهٔ حفظ محیط زیست، اعم از گیاهان و حیوانات، دستورالعمل‌ها و سفارش‌های مهمی دارد و بعضاً تخریب محیط زیست را گناه و حرام شمرده است. اما در بحبوحهٔ جنگ، گاه برای حفظ جان یا نابودی دشمن لازم می‌آید که از حفظ محیط زیست چشم‌پوشید و آن‌گونه‌که خوشایند نیست، برخورد کرد. در واقع، یک رزمنده گاه در انجام دو عمل اخلاقی در تعارض قرار می‌گیرد و باید یک طرف را انتخاب کند. وظیفهٔ او در این حالت چیست و کدام طرف تعارض را باید انتخاب کند؟ این پرسشی است که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت و دستورات اسلام را در این زمینه بررسی خواهیم کرد. مقالهٔ پیش‌رو به روش توصیفی و از طریق مطالعهٔ کتابخانه‌ای به برطرف کردن تعارض‌های ایجادشده دربارهٔ محیط زیست در خلال جنگ پرداخته و راه‌حل آن را از آیات و روایات و دیگر منابع بیان کرده است.

کلیدواژه‌ها: محیط زیست، تعارض اخلاقی، اخلاق، اخلاق کاربردی، جنگ.

مقدمه

حفظ محیط زیست و توجه به مسائل زیست‌محیطی، به‌ویژه در دوران جنگ، یکی از موضوعات مهم جهانی و دغدغه‌برانگیز بشر معاصر و مدافعان محیط زیست است. این امر از دیرباز مورد توجه اسلام و ادیان الهی بوده است؛ زیرا بهره‌برداری از طبیعت، حفظ کرامت انسانی و تحقق امنیت و عدالت، توسعه و رشد نسل‌های آینده، رابطه‌ای بسیار نزدیک با حفظ محیط زیست و مسائل زیست‌محیطی دارند، و هرگونه آسیب و تخریب طبیعت، بر زندگی سالم انسانی اثرگذار است.

خداوند طبیعت را به‌گونه‌ای خلق کرده است که در خدمت پیشرفت مادی و معنوی بشر باشد و در این‌باره می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ او خدایی است که برای شما همه آنچه را که در زمین است، آفریده است. همچنین در جای دیگر می‌فرماید: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ» (جاثیه: ۱۳)؛ آنچه در آسمان‌ها و در زمین است، برای شما رام گردانیدیم.

از این آیات به‌خوبی استفاده می‌شود که خداوند این عالم را برای سیر تکاملی انسان خلق کرده است.

با توجه به این نکته که به حکم قرآن کریم همه چیز در جهان آفرینش بر پایه نظم و عدالت استوار است و هر چیزی به‌اندازه لازم آفریده شده، «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹)؛ ما همه چیز را به اندازه آفریدیم؛ و «فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳)؛ خدا برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده است و همچنین با توجه به آیات ۱۹ تا ۲۱ سوره حجر «وَ الْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَاللَّيْلِ فِيهَا رُؤَاسِي وَ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَ مَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نَنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»؛ و زمین را گستریدیم و در آن کوه‌های ثابتی افکندیم و از هر گیاه موزون در آن رویاندیم و برای شما انواع وسایل زندگی در آن قرار دادیم؛ همچنین برای کسانی که شما نمی‌توانید به آنها روزی دهید! و خزاین همه چیز تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم؛ می‌توان به این نتیجه رسید که تمامی نابسامانی‌های موجود در طبیعت، ناشی از دخالت‌های نادرست انسان برای رسیدن به رفاه و توسعه اقتصادی اجتماعی خود است که موجب تخریب محیط زیست می‌شده و می‌شود. از این رو، قرآن کریم تخریب محیط زیست را فساد در زمین می‌داند؛ آنجا که می‌فرماید: «... وَ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا...» (اعراف: ۸۵)؛ و در زمین از پس اصلاح آن فساد نکنید. همچنین تجاوز به حریم طبیعت و ضایع ساختن و تخریب منابع زیستی را اعتدا (تجاوز) دانسته است؛ چنان‌که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَ لَا تَفْسُدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (مائده: ۸۷)؛ ضایع نکنید منابع پاکیزه‌ای را که خداوند در اختیار شما قرار داده است و تجاوز نکنید از حدود خویش؛ چراکه متجاوزین مشمول محبت خداوند نخواهند بود.

در روایات نیز به حفظ محیط زیست بسیار سفارش شده؛ تا جایی که قطع درختان میوه اکیداً ممنوع گشته است. امام صادق علیه السلام فرمودند: «لَا تَقْطَعُوا الثَّمَارَ فَيُصَبَّ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْعَذَابَ صَبًّا» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۳۹)؛ درختان میوه را قطع نکنید؛ زیرا خداوند بر شما عذاب می‌فرستد. در جای دیگر می‌فرمایند: «وَأَلَّا تَقْطَعُوا شَجَرَةً إِلَّا أَنْ تَضْطَرُّوا إِلَيْهَا» (همان، ج ۱۵، ص ۵۸)؛ هیچ درختی را قطع نکنید، مگر اینکه اضطرار به قطع آن پیدا کنید. حضرت

علیؑ نیز در نامه‌ای به مالک/شتر، فرماندار مصر، می‌نویسد: «وَلْيَكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِحْلَابِ الْخَرَاجِ لِأَنَّ ذَلِكُمْ لَا يُدْرِكُ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ...» (نهج البلاغه، ن ۵۳)؛ ای مالک! اهتمام تو به آباد کردن زمین، بیش از همت گماردن تو به جمع‌آوری درآمد باشد؛ چون درآمد بدون آبادانی حاصل نمی‌شود. همچنین دربارهٔ حیوانات می‌فرماید: «اللَّهُ فِي عِيَادِهِ وَبِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْتُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ» (نهج البلاغه، خ ۱۶۶، ۵۴۶)؛ بترسید از خدا در مورد بندگان او و سرزمین‌هایشان. شما در مورد زمین‌ها و چهارپایان نیز مسئولید.

پیامبر اکرم ﷺ دربارهٔ کشتن بی‌جهت حیوانات فرموده است: «مَنْ قَتَلَ عُصْفُورًا عَبَثًا عَجَّ إِلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَقُولُ يَا رَبِّ عَبْدُكَ قَتَلَنِي عَبَثًا وَ لَمْ يَقْتُلْنِي لِمَنْفَعَةٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱ ص ۳۰۶)؛ هرکس پرنده‌ای را بی‌جهت بکشد، پرنده روز قیامت به خدا شکایت می‌کند و می‌گوید: خدایا! بنده تو مرا بی‌هوده کشت؛ بدون اینکه از من فایده‌ای ببرد. همچنین حضرت می‌فرماید که حیوان شش حق برگردن صاحب خود دارد:

لِلدَّابَّةِ عَلَىٰ صَاحِبِهَا سِتُّ خِصَالٍ يَبْدَأُ بِعَلْفِهَا إِذَا نَزَلَ وَيَعْرُضُ عَلَيْهَا الْمَاءَ إِذَا مَرَّ بِهِ وَ لَا يَضْرِبُ وَجْهَهَا فَإِنَّهَا تَسْبِجُ بِحَمْدِ رَبِّهَا وَ لَا يَقِفُ عَلَى ظَهْرِهَا إِلَّا فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا يَحْمِلُهَا فَوْقَ طَاقَتِهَا وَ لَا يَكْلِفُهَا مِنَ الْمَشْيِ إِلَّا مَا تُطِيقُ (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۳۰)؛ چهارپایان را بر ذمهٔ صاحبش شش حق است: چون به منزل رسید، بیش از هر کار عوفه او را بدهد؛ و چون بر آبی می‌گذرد، در خوردن آب آزادش بگذارد، و بر صورتش کتک نزند که به تسبیح و ستایش پروردگار خویش مشغول است؛ و بجز در راه خدای عزوجل بر پشت حیوان درنگ نکنند (یعنی هر وقت راه نمی‌پیماید، پیاده شود؛ مگر در راه خدا)؛ و بیش از توانایی‌اش بر او بار نهد؛ و بیش از اندازه با او راه‌پیمایی نکند.

اهمیت حقوق حیوانات به قدری زیاد است که حضرت علیؑ حتی از ناسزا گفتن به حیوانات نیز منع کرده‌اند: «وَ قَالَ عَلِيٌّ فِي الدَّوَابِّ لَا تَضْرِبُوا الْوُجُوهَ وَ لَا تَلْعَنُوهَا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَعَنَ لَاعِنَهَا» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۸۷)؛ به صورت حیوان‌ها نزنید و آنها را لعن نکنید؛ چون خدای - عزوجل - لعن‌کنندهٔ حیوان‌ها را لعن و از خیر و رحمتش دور می‌کند.

در بسیاری از روایات دیگر نیز به حفظ محیط زیست و احترام به حیوانات سفارش شده است. هر انسانی اذعان دارد که جنگ آثار سوء جدی و بعضاً جبران‌ناشدنی بر محیط زیست وارد می‌کند؛ اما در بعضی مواقع، تخریب محیط زیست برای حفظ منافع مهم انسانی و بعضاً نجات جان انسان و... صورت می‌گیرد. در این مواقع، آیا حفظ محیط زیست واجب است یا جان انسان یا حفظ نظام و حکومت و...؟

اگر حفظ محیط زیست باعث زیان رسیدن به انسان‌ها شود، تکلیف چیست؟ چرا که هم حفظ جان انسان‌ها مهم است و هم حفظ محیط زیست. در این صورت، باید اهم و مهم را تشخیص داد و به اهم عمل کرد. همچنین بنا بر قاعدهٔ لاضرر، هرگونه تصرف و تغییر در جامعهٔ انسانی و طبیعت که موجب تضییع حقوق دیگران شود، از نظر اسلام ممنوع و مردود شمرده شده است. بنابراین، بسیاری از مسائل زیست‌محیطی را می‌توان ذیل قاعدهٔ لاضرر بررسی کرد. در این مقاله به تعارضات اخلاقی‌ای که بین انسان و محیط زیست ایجاد می‌شود، خواهیم پرداخت و راه‌حل برون‌رفت از آن را از لحاظ مبانی اسلامی بررسی خواهیم کرد.

۱. مفاهیم

۱-۱. اخلاق

واژه «اخلاق» در اصل عربی و جمع «خُلُق» و «خُلُق» است و در لغت به معنای خلق و خوی، رفتار عادت شده و مزاج به کار می‌رود (ابن منظور، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۷۳). علامه طباطبائی در معنای «خُلُق» (به ضم اول و دوم) به تبعیت از کتاب *مجمع البحرین* آورده است: «خُلُق» صفتی روحی است که با وجود آن، آدمی کارها را به مقتضای آن به آسانی انجام می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۶۹). علمای علم اخلاق نیز برای علم اخلاق تعاریف متعددی ذکر کرده‌اند. شایع‌ترین کاربرد اصطلاحی اخلاق در میان اندیشمندان اسلامی عبارت است از: صفات نفسانی راسخ و پایداری که موجب می‌شوند افعالی متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نیاز به تأمل... از آدمی صادر شود (مسکویه، بی تا، ص ۵۱). یکی از بهترین تعاریف‌ها از اخلاق در دیدگاه اسلام، تعریفی است که شهید مطهری در این زمینه بیان داشته است. به عقیده ایشان، علم اخلاق، علم زیستن یا علم به این است که چگونه باید زیست تا زندگی، سراسر ارزشمند و مقدس و متعالی باشد (مهرآدین، ۱۳۷۲، ص ۲۹).

اخلاقیات و اصول اخلاقی از جمله مباحثی است که به کارگیری آن در جامعه مورد تأکید اسلام است؛ به طوری که پیامبر اسلام ﷺ هدف از رسالت خویش را به کمال رساندن مکارم اخلاقی معرفی کرده‌اند. هدف اخلاق، تعالی و توسعه بشری ماست. صرفاً به دلیل انسان بودن، در قبال خود و دیگران مسئولیت اخلاقی داریم. ادیان الهی و سنت‌های اخلاقی نیز بر چنین مسئولیت‌پذیری ای تأکید دارند. انسان بودن ما انگیزه اصلی رفتار اخلاقی است. نقش اخلاق حرفه‌ای آن است که با بهبود عملکرد امروز، بازار فردا را تضمین می‌کند؛ ولی ما به انگیزه سودآوری به اخلاق روی نمی‌آوریم؛ بلکه اخلاق را صرفاً به دلیل گرایش و بصیرت انسانی ارج می‌نهیم و چون انسان‌ها اخلاق را ارج می‌نهند، بالطبع اخلاقی بودن، اقبال و حمایت انسان‌ها را در پی دارد. در آموزه‌های دینی هم به منافع اخلاق‌ورزی توجه داده شده است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۷۱).

۱-۲. اخلاق کاربردی

«اخلاق کاربردی»، شاخه‌ای از اخلاق هنجاری است که به دلیل تمرکز بر جزئیات و تلاش برای حل معضلات اخلاقی، از دو شاخه فراهخلاق و نظریه‌های هنجاری متمایز می‌گردد. درباره ماهیت، منابع و شیوه‌های استدلال آن اتفاق نظر نیست. ارزیابی عملکردها، حل مشکلات یا شناسایی هنجارها و کدهای اخلاقی، به کمک محتوای درونی یا برونی و با استفاده از شیوه‌های قیاسی (بالا - پایین) یا تمثیلی (پایین - بالا)، از جمله مسائل نزاع‌برانگیز در این شاخه علمی است (خزاعی، ۱۳۸۹، ص ۱۷). تعاریف گوناگونی از اخلاق کاربردی ارائه شده است که طیفی از تعاریف محدود تا وسیع را تشکیل می‌دهند. یکی از تعاریف‌های محدود اخلاق کاربردی عبارت است از: «کاربرد نظریه‌های اخلاقی کلی در مسائل اخلاقی با بی‌طرفی در حل این مسائل» و تعریف وسیع آن عبارت است از: «هرگونه کاربست انتقادی روش‌های فلسفی برای سنجش تصمیمات عملی اخلاقی و مواجهه با مسائل، رفتارها و

سیاست‌های اخلاقی در حرفه‌ها، تکنولوژی، حکومت و غیره» (اسلامی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۲۳). در بیانی دقیق‌تر، اخلاق کاربردی را چنین تعریف کرده‌اند: «کاربرد و تطبیق استدلال‌ها، اصول، ارزش‌ها و ایدئال‌های اخلاقی در مورد رفتارهای اخلاقی فردی و اجتماعی». اخلاق کاربردی در صدد است تا کاربرد منظم و منطقی نظریه اخلاقی را در حوزه مسائل اخلاقی خاصی مانند محیط زیست، پزشکی و غیره نشان دهد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ص ۵۶).

موضوع اصلی این رشته، جست‌وجو و بررسی حیطه‌های تاریک و روشن یا حیطه‌های خاکستری اخلاق است؛ حیطه‌هایی که دآوری اخلاقی درباره آنها ما را به عبارت «از سویی و از سوی دیگر» سوق می‌دهد؛ یعنی از سویی موافق با ارزش یا ارزش‌های اخلاقی و از سویی دیگر، مخالف با آنها هستند (اسلامی، ۱۳۹۳).

۲. تعارض اخلاقی

تعارض اخلاقی از مهم‌ترین مسائل فلسفه اخلاقی است و از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است. استفاده مؤثر از تعارض و چگونگی برون‌رفت از آن، مستلزم شناخت و درک کامل ماهیت آن است. مسئله تعارض، علاوه بر فلسفه اخلاق، در علوم همچون اصول فقه، حقوق، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مدیریت مطرح می‌شود و هر کدام از منظری متفاوت به آن نگریسته‌اند.

۱-۲. انواع تعارض‌های اخلاقی

با یک نگاه، تعارض‌های اخلاقی را می‌توان به پایدار و ناپایدار تقسیم کرد:

تعارض ناپایدار (حداقلی): تعارضی است که به دلیل امکان ترجیح بخشیدن به یکی از طرفین تعارض، قابل حل است و وظیفه در آن، انجام طرف راجح است.

تعارض پایدار (حداکثری): تعارضی است که به دلیل عدم امکان ترجیح یکی از طرفین، نمی‌توان وظیفه اصلی را تشخیص داد (بوسلیکی، ۱۳۹۱، ص ۴۹).

تعارض مورد نظر در این نوشتار، تعارض حداقلی است؛ چراکه در همه موارد، امکان ترجیح بخشیدن یکی بر طرف دیگری وجود دارد و وظیفه ما رعایت جانب ارجح است. بنابراین در تعارضات اخلاقی جنگ باید آن تعارض را تبدیل به مسئله کنیم و سپس در پی کشف علل آن برآییم تا بتوانیم با قواعد اخلاقی آن تعارضات را حل کنیم.

۳. محیط زیست

«محیط زیست، به تمامی محیطی اطلاق می‌شود که نسل انسان به‌طور مستقیم و غیرمستقیم به آن وابسته است و زندگی و فعالیت‌های او در ارتباط با آن قرار دارد» (قوام، ۱۳۷۵، ص ۳). به زبان ساده، محیط زیست عبارت است از: «هوا، آب، خاک، گیاه، جنگل، بیشه، مرتع، دریا، دریاچه، رودخانه، چشمه، آبریان، حیوانات، کوه، دشت، جلگه، کویر، شهر و یا ده، شامل کوچه، خیابان، ساختمان (اعم از تاریخی و عادی و کارخانه) و غیره» (بنان، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۵).

۴. تعارضات اخلاقی محیط زیست در جنگ

همان طور که بیان شد، تعارض مورد نظر در این نوشتار، تعارض حداقلی است؛ چراکه در همه موارد، امکان ترجیح بخشیدن یکی بر طرف دیگری وجود دارد. با توجه به این دیدگاه، به بررسی تعارضات اخلاقی ایجادشده در محیط زیست در حین جنگ خواهیم پرداخت.

۵. گونه‌شناسی تعارضات اخلاقی محیط زیست

۱-۵. آسیب نرساندن به درختان و مزارع

چنان که اشاره شد، حفظ محیط زیست یکی از موضوعاتی است که بر هر انسانی لازم است به آن اهتمام ورزد؛ اما آیا این اصل در جنگ برداشته می‌شود و یک رزمنده اجازه دارد که در هر شرایطی به محیط زیست آسیب برساند تا به نتیجه مطلوب خود برسد؟ چنان که نقل شده است رسول خدا ﷺ در برخی جنگ‌ها به قطع درختان دستور می‌دادند؛ یا اینکه رزمنده باید حفظ محیط زیست را در اولویت قرار دهد؟

حکم اولی اخلاقی درباره محیط زیست، حفظ آن از هرگونه آسیبی است؛ همان‌گونه که دستور رسول خدا ﷺ نیز این بود. پیامبر اعظم ﷺ وقتی لشکر اسلام را بسیج می‌کرد، تمام افراد لشکر را احضار می‌نمود و به ایشان می‌فرمود: «اتْلِقُوا بِسْمِ اللَّهِ ... لَا تَقْتُلُوا وِلْدَانًا وَلَا امْرَأَةً وَلَا شَيْخًا كَبِيرًا ... وَلَا تَعْرَنَ شَجَرًا إِلَّا شَجَرٌ يَمْنَعُكُمْ قِتَالًا أَوْ يَخْرِجُ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ الْمُشْرِكِينَ» (شیبانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶-۴۷)؛ با نام خدا حرکت کنید... مبادا به کشتن زنان، پیران و کودکان مبادرت نمایید... و از قطع درختان بپرهیزید؛ مگر درختی که مانع جنگ یا مانع بین شما و مشرکین باشد.

همچنین در روایتی دیگر، مسعدة بن صدقه از امام صادق ع نقل کرده است:

إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا بَعَثَ أَمِيرًا لَهُ عَلَى سَرِيَّةٍ أَمَرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي خَاصَّةٍ نَفْسِهِ ثُمَّ فِي أَصْحَابِهِ عَامَّةً ثُمَّ يَقُولُ اغْزُ بِسْمِ اللَّهِ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا مِنْ كَفَرٍ بِاللَّهِ لَا تَغْدَرُوا وَ لَا تَغْلُوا وَ لَا تُمَلُّوا وَ لَا تَقْتُلُوا وِلْدَانًا أَوْ شَاهِقًا وَ لَا تَحْرِقُوا النَّخْلَ وَ لَا تَغْرِقُوا بِالْمَاءِ وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمِرَةً وَ لَا تَحْرِقُوا زَرْعًا (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۹)؛ رسول خدا ﷺ هرگاه فرماندهی را برای سریه‌ای می‌فرستاد، او و یارانش را به تقوای الهی سفارش می‌کرد؛ سپس می‌فرمود: به نام خدا و در راه خدا جهاد کنید و با کسانی که به خدا کفر ورزیده‌اند، بجنگید؛ (اما نارو نزدیک، خیانت و پیمان شکنی نکنید؛ (کشته‌ها) را مثله ننمایید؛ طفل و نوجوان و راهب (کسی را که در قلعه کوهی به تنهایی زندگی می‌کند) نکشید؛ درختان نخل را آتش نزنید و آنها را در آب غرق نکنید؛ و درختی را که میوه می‌دهد، قطع نکنید و زراعتی را آتش نزنید.

همان‌طور که در این روایت دیده می‌شود، حضرت از آتش زدن درختان نخل و حتی غرق کردن آنها و آتش زدن مزارع و قطع کردن درختان میوه منع می‌کند؛ اما خود حضرت در جنگ با بنی‌نضیر فرمان قطع درختان خرما را صادر کردند که در پی آن، این آیه شریفه نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۸۷): «مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَبَنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَ لِيُخْرِزِيَ الْفَاسِقِينَ» (حشر: ۵)؛ هر نخل بارزشی که قطع کردید یا آن را به حال خود واگذاشتید، همه به فرمان خدا بود؛ و برای این بود که فاسقان را خوار و رسوا کند! این دستور، متعارض با دستورات دیگر مبنی بر حفظ محیط زیست

است. در روایات قبل، از بریدن و آتش زدن و حتی غرق کردن درختان منع شده بود؛ اما در اینجا مستقیماً به قطع درختان، یعنی نوعی تخریب محیط زیست، دستور داده شده است. این تعارض را چگونه می‌توان حل کرد؟

۲-۵. استفاده از حیوانات در جنگ

انسان‌ها در طول تاریخ، در جنگ‌های خود حیوانات را در امور مختلفی به کار می‌گرفتند؛ از سوارکاری گرفته تا ردیابی بمب‌ها و گشت‌زنی در ساحل و... حیوانات نیز مانند انسان دارای شعوری در حد خود و نیز احساسات و عواطف‌اند و به همین دلیل، حرمت دارند. پیش‌تر دربارهٔ حرمت حیوانات و اینکه انسان چه وظایفی در قبال آنها دارد، اشارتی مطرح شد. اما در جنگ‌ها، گاه نحوهٔ استفاده از حیوانات به‌گونه‌ای است که باعث از دست رفتن جان آنها می‌شود؛ مثل فرستادن حیوانات به میدان مین و... که در بسیاری از موارد جان حیوانات به خطر می‌افتد. همان‌گونه که حفاظت از جان انسان‌ها لازم و امری اخلاقی است، حفاظت از جان حیوانات نیز امری اخلاقی است. در این میان، حفظ جان انسان مهم‌تر است یا حیوان و کدام را باید انتخاب کرد؟

۳-۵. تخریب تأسیسات و زیربنای حساس یک کشور

یکی از مهم‌ترین پیامدهای جنگ‌ها، تخریب زیرساخت‌هاست. شریان‌های حیاتی یا همان زیرساخت‌ها، جزء بنیان‌های اصلی و چارچوب‌های پایه‌ای هر جامعه به‌شمار می‌آیند که دربرگیرندهٔ تمامی تأسیسات، خدمات و تسهیلات مورد نیاز آن جامعه است. در زندگی مدرن، با افزایش وابستگی سریع به این امکانات، این نیاز روزافزون شده است. شریان‌ها همواره جذابیت خاصی برای حمله دارند. آنها به‌نوعی مرکز ثقل یک کشور محسوب می‌شوند که در صورت انهدام هر یک، پیکره و کالبد کشور مورد تهاجم فلج می‌گردد و قادر به ادامه فعالیت طبیعی مانند گذشته نخواهد بود. از سوی دیگر، بر اساس طرح جنگ بی‌قاعده، از بین رفتن خدمت‌رسانی شریان‌ها، منجر به کاهش رفاه اجتماعی و در نهایت موجب سلب مشروعیت دولت مرکزی خواهد شد (اسکندری و امیدوار، ۱۳۹۳).

۱-۳-۵. اهداف تخریب زیرساخت‌های یک کشور

الف. تضعیف آن کشور: تخریب زیرساخت‌های یک کشور موجب از بین رفتن شریان‌های حیاتی آن کشور و در نتیجه نارضایتی مردم و سرانجام تضعیف آن کشور خواهد شد.

ب. ایجاد وابستگی: یکی دیگر از آثار تخریب زیرساخت‌ها و وابستگی آن کشور به بیگانگان برای بازسازی زیرساخت‌هاست که خود باعث نوعی تسلط آن کشورها و در نتیجه عقب‌ماندگی این کشور در درازمدت خواهد شد.

ج. تغییر رفتار و فرهنگ از طریق وابسته‌سازی: کشورها برای بازسازی زیرساخت‌ها ناگزیر از ارتباط با دیگر کشورها هستند. این ارتباط می‌تواند زمینه‌ساز نوعی وابستگی در حوزه اقتصاد، فنی، عمرانی، صنعتی و خدماتی باشد و این وابستگی نیز می‌تواند به نوعی تغییر رفتار در سبک زندگی مردم بینجامد و موجب تضعیف یا تغییر فرهنگ آنها شود.

حمله به زیرساخت‌های یک کشور می‌تواند به یکی از علل اشاره شده باشد؛ از طرفی تخریب زیرساخت‌ها

موجب از بین رفتن محیط زیست و... می‌شود. آیا از بین بردن زیرساخت‌ها آن قدر مهم است که هم به محیط زیست ضربه وارد شود و هم افراد غیرنظامی یک کشور به سختی و مشقت بیفتند؟

اگر به زیرساخت‌های کشور مقابل ضربه وارد نشود، آن کشور تضعیف و در نهایت تسلیم نخواهد شد و این باعث طولانی شدن روند جنگ و کشته شدن افراد بیشتری خواهد شد. از طرفی، علاوه بر آسیب رساندن به محیط زیست، به وسایل رفاهی انسان‌های بی‌گناه که هیچ ارتباطی با جنگ ندارند، ضربه وارد می‌شود. پس یا باید آسیبی به وسایل رفاهی مردم غیرنظامی و محیط زیست وارد نکرد که این کار باعث طولانی شدن جنگ و کشته شدن افراد بیشتری از هر دو جبهه خواهد شد؛ یا به‌منظور تسلیم شدن و جلوگیری از کشته شدن افراد بیشتری، می‌توان این موارد را زیر پا گذاشت و به زیرساخت‌های آن کشور و وسایل رفاهی آن مردم بی‌گناه آسیب وارد کرد.

۶. راه‌های برون‌رفت از تعارض اخلاقی

قاعده‌ی مهم و مهم: اصل یا قاعده‌ی مهم و مهم، یکی از اصول و قواعد عقلی است و اگر در منابع نقلی نیز به آن تصریح یا اشاره شده است، جنبه‌ی ارشادی دارد، نه تعبدی و مولوی. این قاعده‌ی عقلی یکی از اصول کلیدی در فقه اسلامی و ابزاری کارآمد در دست مجتهدین است. بر اساس آن، چه‌بسا کاری که واجب است، حرام، یا کاری که حرام است، واجب می‌شود. قاعده‌ی مهم و مهم مربوط به موارد تراحم ملاکات احکام در مقام عمل به آن‌هاست؛ یعنی مکلف نمی‌تواند به دو حکم شرعی مهم و مهم عمل کند و تنها بر انجام یکی از آن دو قادر است. در اینجا باید به اهم عمل کند و مهم را فرو بگذارد (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۱). در مسائل اخلاقی که تعارض بین دو مسئله پیش می‌آید، بعضاً می‌توان از این قاعده برای حل تعارض استفاده کرد. در موضوع بحث، بین دو مسئله‌ی اخلاقی تعارض ایجاد شده است که هر دو طرف اهمیت دارند؛ اما در اینجا باید یک طرف را که اهمیت بیشتری دارد، بر طرف دیگر ترجیح داد. در ادامه‌ی بحث، با توجه به این قاعده، به مصادیق آن - که قبلاً در بحث تعارض بیان شد - خواهیم پرداخت.

۱-۶ آسیب نرساندن به درختان و مزارع

حفظ محیط زیست و آسیب نرساندن به آن بر هر شخصی لازم است. این امر حتی در زمان جنگ - که محیط زیست در خطر نابودی بیشتری است - صدق می‌کند. حال برای حل تعارض بین حفظ محیط زیست و جنگ می‌توان شرایط زیر را در نظر گرفت:

اگر نجات جان انسان‌ها واقعاً منوط به قطع درختان و نابودی مزارع باشد و چاره‌ای جز این کار نباشد، می‌توان درختان را قطع کرد؛ چراکه خداوند انسان را اشرف مخلوقات و جانشین خود در زمین قرار داد «وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً» (بقره: ۳۰)؛ و هنگامی که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من بر روی زمین جانشینی قرار می‌دهم، و تمام عالم را مسخر انسان کرده است «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا مِّنْهُ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَكَّرُوْنَ» (جاثیه: ۱۳)؛ و آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، به سود شما رام کرد. همه از اوست. قطعاً در این [امر] برای مردمی که می‌اندیشند، نشانه‌هایی است؛ پس در تعارض بین نجات جان انسان و قطع درختان، نجات جان انسان اولویت دارد.

اگر تخریب مقداری از محیط زیست باعث تغییر معادلات جنگ به نفع شما و ضرر دشمن می‌شود، می‌توان آن مقدار از محیط زیست را تخریب کرد. برای مثال، قطع تعدادی از درختان در جنگ با بنی‌نصیر باعث بیرون آمدن دشمن از لاک دفاعی خود می‌شد؛ همچنین میدانی برای نبرد باز می‌شد، در نتیجه درختانی که مانع از نبرد بودند، قطع شدند.

در تخریب محیط زیست باید به کمترین حدی که اهداف را تأمین می‌کند، بسنده کرد؛ چراکه اسراف در هر حالی حرام است. درختان بنی‌نصیر، با توجه به واژه «لین» در آیه، از نوع عالی درختان خرما بود که اهمیت بسیار زیادی برای این قبیله داشت و در کل تعداد بسیار کمی (شش نخل) قطع شد (دیاربکری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶۱)؛ اما قطع همین تعداد اندک، اعتراض یهودیان و در نتیجه تسلیم و کوچ آنها را در پی داشت (واقدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۳).

این عمل با دستور شارع مقدس انجام گرفت و از روی هوا و هوس نبود. همان‌طور که در آیه شریفه آمده است: «فَيَاذُنَ اللَّهِ وَ لِيَحْزَى الْفَاسِقِينَ»؛ این تعداد را هم به اذن خداوند قطع کردند؛ چراکه با این کار، فاسقین را خوار و ذلیل کردند. بنابراین، تخریب محیط زیست در صورتی جایز است که اولاً شارع مقدس اذن داده باشد؛ ثانیاً به شکست و ذلت شدن دشمن منتهی شود.

تخریب محیط زیست در صورتی مجاز است که دارای اثرگذاری باشد. اگر این عمل در روند جنگ تأثیری نداشته باشد، تخریب جایز نیست. در مثال جنگ بنی‌نصیر، تخریب بخشی از محیط زیست ناامیدی دشمن از منابع اقتصادی و درآمدی و در نتیجه تسلیم شدن آنان را در پی داشت.

قطع تعداد اندکی از بهترین نخل‌های دشمن چنان ضربه‌ای به زیرساخت‌های آنان وارد کرد که موجب تسلیم شدن آنها شد؛ چراکه زیرساخت‌های اقتصادی برای هر جامعه‌ای از اهمیت بالایی برخوردار است و با هدف قرار دادن این زیرساخت‌ها می‌توان دشمن را وادار به تسلیم و پذیرش شروط کرد.

با توجه به شرایط ذکر شده، تخریب محیط زیست، آن هم در حد محدود، می‌تواند ثمرات زیادی داشته باشد. لذا با توجه به این روایات، اگر سرنوشت یک جنگ به تخریب محیط زیست گره خورده باشد، می‌توان در حد محدود، به آن اقدام کرد؛ اما امروزه در برخی جنگ‌ها محیط زیست به گونه‌ای تخریب می‌شود که جبران‌ناپذیر است یا جبران آن سال‌ها و چهل‌ساله‌ها به طول خواهد انجامید و در واقع نوعی جنایت جنگی رخ می‌دهد؛ مانند استفاده از بمب اتم در ژاپن از سوی آمریکا و استفاده از گازهای شیمیایی خردل و... در ایران از سوی رژیم بعثی عراق که خسارات جبران‌ناپذیری به انسان‌ها و محیط زیست وارد کردند.

۲-۶. استفاده از حیوانات در جنگ

چنان‌که اشاره شد، انسان اشرف مخلوقات و جانشین خداوند در زمین است و خداوند تمام امکانات زمین و آسمان را برای انسان خلق کرده و همه را در تسخیر او قرار داده است (جاثیه: ۱۳). براین اساس، حیوانات نیز برای انسان‌ها آفریده شده‌اند و انسان می‌تواند از آنها استفاده کند؛ اما استفاده از آنها در جنگ که ممکن است به کشته یا مجروح شدن آنها بینجامد، منوط به شرایط خاصی است:

با توجه به ادله‌ای که پیش‌تر به آن اشاره شد، ارزش جان انسان از هر مخلوقی بالاتر است. در تعارض بین حفظ جان انسان و جان حیوان که حفظ جان یکی منوط به کشته شدن دیگری است، جان انسان بر جان حیوان ترجیح داده می‌شود؛ چراکه جان انسان برتر و مهم‌تر از جان حیوان است.

اسلام برای حیوانات اهمیت زیادی قائل است؛ تا آنجا که برای آنها حقوقی مشخص کرده است که اجازه هیچ نوع سوءاستفاده از آنها را نمی‌دهد؛ بنابراین در مواردی که جان حیوانات در خطر است، باید از آنها محافظت کرد و استفاده از آنها در زمان‌ها و مکان‌های خطرناک در صورتی مجاز است که از هیچ وسیله دیگری بجز حیوان نتوان استفاده کرد.

۳-۶- تخریب تأسیسات و زیربنای حساس یک کشور

برای حل این تعارض می‌توان به نمونه تاریخی آن در عصر رسول خدا ﷺ اشاره کرد که حضرت در جنگ با بنی‌نضیر دستور به قطع نخل‌های بارزش دادند. این نخل‌ها در واقع یکی از شریان‌ها و زیرساخت‌های مهم اقتصادی بنی‌نضیر بود و آنان با قطع شش نخل تسلیم شدند.

با توجه به این اتفاق می‌توان شرایط تخریب زیرساخت‌ها را این‌گونه تبیین کرد:

۱. با اجازه حاکم شرع باشد؛ چنان‌که در آیه ۵ سوره حشر به آن اشاره شد: «مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ»؛ هر نخل بارزشی که قطع کردید یا آن را به حال خود وا گذاشتید، همه به فرمان خدا بود؛ و برای این بود که فاسقان را خوار و رسوا کند!

۲. از آنجایی که زیربنای یک کشور شریان‌های حیاتی مردم آن کشور حساب می‌شوند یا در نهایت قابل استفاده

برای متصرفین است، دین اسلام به عدم تخریب آنها دستور می‌دهد؛ چنان‌که در آیه ۲۰۵ سوره بقره می‌فرماید: «... وَ يُهْلِكُ الْحَرَّةَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»؛ و زراعت‌ها و چهارپایان را نابود می‌سازند و خدا فساد را دوست ندارد. از ظاهر این عبارت برمی‌آید که در مقام بیان فساد در زمین است و فساد در زمین به این است که حرث و نسل را نابود کند. اینکه خداوند نابود کردن حرث و نسل را فساد در زمین خوانده، برای این است که بقای نسل انسان به آنها بستگی دارد. همچنین در حدیثی از پیامبر اسلام ﷺ که در کتاب سنن بیهقی آمده، بیان شده است: «لا تهدموا بیتاً و لا تعقرن شجراً ممنعمکم قتالاً او یحجز بینک و بین المشرکین» (نواوی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۳۹)؛ خانه‌ای را ویران نسازید و درختی را قطع نکنید؛ مگر درختی که شما را از جنگ بازدارد یا بین شما و مشرکین (متجاوز) مانعی ایجاد کند. در روایتی دیگر، از امام صادق علیه السلام نقل شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمود: «... وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَرًا إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَا...» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۵۸)؛ هیچ درختی را قطع نکنید؛ مگر اینکه مجبور به قطع آن شوید. با توجه به آیات و روایات، حفظ زیرساخت‌های یک منطقه واجب و لازم است، مگر در مواقع ضروری. بنابراین، تخریب زیرساخت‌ها باید آخرین مرحله برای مبارزه و تسلیم شدن آن کشور باشد. اگر راه‌هایی دیگر برای تسلیم شدن دشمن وجود داشته باشد، از دعوت به تسلیم گرفته تا محاصره و دیگر راه‌هایی که هزینه آن کمتر از تخریب زیرساخت‌هاست، باید اول به آن کارها مبادرت شود؛ سپس در آخرین مرحله به تخریب زیرساخت‌ها اقدام کرد.

۳. همان‌طور که بیان شد، «وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»؛ از سوی دیگر، اگر مضطر به تخریب شدیم، می‌توانیم محیط زیست را

تخریب کنیم. در این صورت، در تخریب زیرساخت‌ها باید به کمترین بسنده کرد؛ در حدی که دشمن را به تسلیم واداریم.

۴. با توجه به دستور رسول خدا ﷺ به تخریب نوعی از نخل‌هایی که برای قبیله بنی‌نضیر اهمیت خاصی داشت، می‌توان نتیجه گرفت که باید زیرساخت‌هایی تخریب شود که از اهمیت بسیار بیشتری برای آن کشور برخوردارند؛ چراکه این کار موجب تسریع در تسلیم شدن آن کشور و جلوگیری از تخریب بیشتر محیط زیست خواهد شد.

۵. وقتی حفظ محیط زیست و زیرساخت‌های یک کشور آن قدر اهمیت دارد که نمی‌توان به‌راحتی و بی‌قید و شرط اقدام به تخریب آنها کرد، به طریق اولی جان انسان که اشرف مخلوقات است، از اهمیت بیشتری برخوردار است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَاقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰)؛ و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید! و از حد تجاوز نکنید، که خدا تعدی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد! بر مبنای این آیه، فقط با کسانی باید جنگ کنیم که با ما در جنگ‌اند (نظامیان دشمن) و سرایت آثار جنگ به غیرنظامیان بدون مجوز عقلی و قانونی، تجاوز محسوب می‌شود که مورد پسند خداوند نیست. بنابراین، در تخریب زیرساخت‌ها باید دقت شود که به افراد غیرنظامی آسیبی وارد نشود.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب بیان شده می‌توان نتیجه گرفت که حفظ محیط زیست، هم از لحاظ اسلامی و هم از منظر اخلاقی امری لازم و واجب است و دین مبین اسلام دستورات و قوانینی را برای حفظ محیط زیست در جنگ بیان داشته است که عبارتند از: محافظت از حیوانات در جنگ؛ عدم قطع درختان و غرق کردن آنها و آتش زدن مزارع؛ و...؛ اما در برخی موارد، بین حفظ جان انسان و حفظ محیط زیست یا بین حفظ حکومت و حفظ محیط زیست تعارض ایجاد می‌شود که یک رزمنده در میدان جنگ مجبور به انتخاب یکی از دو طرف تعارض است. البته با توجه به اینکه تعارضات مورد بررسی در این مقاله تعارض حداقلی است و امکان ترجیح بخشیدن یک طرف از تعارض وجود دارد، یک رزمنده می‌تواند یک طرف از تعارض را انتخاب کند. در اینجا با استفاده از قاعده اهم و مهم و دستورات دین مبین اسلام، یکی از طرف‌های تعارض انتخاب می‌شود که نه ضرر قابل توجهی به محیط زیست وارد شود، نه جان آدمی یا کیان نظام و حکومت به مخاطره افتد؛ مثلاً در تعارض بین قطع درختان و حفظ آنها، قطع تعدادی اندک از درختان که هم باعث تسلیم شدن دشمن و هم جلوگیری از کشته شدن دیگران می‌شود، به‌رغم تخریب محیط زیست، ترجیح داده می‌شود. همچنین در تعارض بین حفظ جان حیوانات و حفظ جان انسان‌ها، مسلماً جان انسان‌ها مهم‌تر از جان یک حیوان است؛ چراکه خداوند این عالم را مسخر انسان قرار داده و همه چیز را برای استفاده او آفریده است. همچنین در تعارض بین تخریب زیرساخت‌های راهبردی دشمن و حفظ آنها، تخریب مقداری از آنها که باعث فشار بیشتر بر دشمن و عقب‌نشینی و تضعیف و سرانجام تسلیم او می‌گردد، بر حفظ آنها ترجیح داده می‌شود. با توجه به ادله ارائه‌شده در این مقاله، به این نتیجه می‌رسیم که دین مبین اسلام، به‌رغم تأکیدهای فراوان بر حفظ محیط زیست، در هنگام وقوع تعارضات، به‌منظور حفظ جان انسان‌ها و تسلیم شدن دشمن و برتری دین اسلام، با توجه به شرایط خاص، تخریب محیط زیست را جایز دانسته است.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۵، ترجمه محمد دشتی، قم هجرت.

ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق)، ۱۳۶۲، *الخصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.

اسکندری محمد و بابک امیدوار، ۱۳۹۳، «تحلیل خسارت شریان های حیاتی با در نظر گرفتن اثرات وابستگی در اثر حملات

هدفمند»، *مدیریت بحران*، ش ۳، ص ۱۹.

اسلامی، محمدتقی و همکاران، ۱۳۸۸، *اخلاق کاربردی، چالش ها و کاوش های نوین در اخلاق عملی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

اسلامی، محمدتقی، ۱۳۹۳، «شناسنامه علمی اخلاق کاربردی»، *پژوهش نامه اخلاق*، سال هفتم، ش ۲۵، ص ۷-۲۲.

بنان، غلامعلی، ۱۳۵۱، *محیط زیست انسان و جلوگیری از آلودگی آن*، تهران، انجمن ملی حفاظت منابع طبیعی و محیط انسان.

بوسلکی، حسن، ۱۳۹۱، *تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، *اخلاق کاربردی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت علیه السلام.

خزاعی، زهرا، ۱۳۸۹، *جستارهای در اخلاق کاربردی*، قم، دانشگاه قم.

دیاربکری، حسین بن محمد، بی تا، *تاریخ الخمیس فی احوال انفس نفیس*، بیروت، دارصادر.

شیبانی، محمد بن حسن، بی تا، *السیر الکبیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.

فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۸، *اخلاق سازمانی*، تهران، سرآمد.

قوام، میرعظیم، ۱۳۷۵، *حمایت کیفی از محیط زیست*، تهران، سازمان حفاظت محیط زیست.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مسکویه، ابوعلی، بی تا، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، بیدار.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اسلام و مقتضیات زمان*، قم، صدرا.

مهرآذین، جلال، ۱۳۷۲، *اخلاق کانتی*، تهران، سروش.

نواوی، عبدالخالق، ۱۳۹۴ق، *العلاقات الدولیه و النظم القضائیه فی الشریعه الاسلامیه*، بیروت، دارالکتب العربی.

واقدی، محمد بن عمر، بی تا، *کتاب المغازی*، محقق: جونز، مارزدن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

خوف و حزن ممدوح و مذموم مؤمنین در قرآن و نهج البلاغه

khaliliakram@gmail.com

اکرم خلیلی نوش آبادی / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب
دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۷

چکیده

توصیه به خوف و حزن و پرهیز از آن، مقوله‌ای است که هم مورد توجه بزرگان اخلاق و عرفان قرار دارد و هم آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام به آن پرداخته‌اند. گاهی نداشتن خوف و حزن، لازمه زیست مؤمنانه تلقی شده و گاهی نیز خائف و محزون بودن، ویژگی منحصر به فرد متقین و لازمه مأوا گزیدن در جنات عدن شمرده شده است. این اختلاف، نه تنها در میان آیات قرآن به چشم می‌خورد، بلکه بین آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام، به‌ویژه نهج البلاغه و در میان خود روایات نیز وجود دارد. ما در این مطالعه سعی داریم به شیوه توصیفی و البته تمرکز بر قرآن کریم و استخراج موارد خوف و حزن، تحلیل کنیم که چرا در برخی آیات، اتصاف به خوف و حزن امری ارزشی و توصیه‌ای است و در برخی دیگر، منهی‌عنه و مذموم. همچنین سعی داریم همین مقایسه را با نهج البلاغه و فرازهای نورانی آن انجام دهیم و اختلاف یا هماهنگی میان این دو دسته آیات و روایات را بررسی کنیم. بنابر مطالعات انجام شده، می‌توان چهار حالت برای خوف و حزن مؤمنین فرض کرد: خوف و حزن ممدوح در دنیا و آخرت؛ و خوف و حزن مذموم در دنیا و آخرت که با دقت در منابع معتبر قرآنی و روایی، از میان حالت‌های مفروض تنها خوف و حزن ممدوح در دنیا پذیرفتنی است.

کلیدواژه‌ها: مؤمنین، اولیاءالله، خوف، حزن، قرآن کریم، نهج البلاغه.

طرح مسئله

اختلاف ظاهری بین دو دسته از آیات یا بین آیات و روایات در خصوص خائف و محزون بودن یا نبودن مؤمنین، یکی از موضوعات چالشی در بسیاری از مباحث و گفت‌وگوهای قرآنی، تفسیری و روایی است و ناگزیر دامنه آن به بحث‌های اخلاقی نیز سرایت می‌کند. پرسش اصلی این مطالعه، از مقایسه آیه ۶۲ سوره یونس و آیاتی نظیر آن با خطبه متقین به ذهن متبادر می‌شود؛ اما در خلال جست‌وجو و مطالعه پرسش‌های متعدد دیگری شکل می‌گیرد که این مقایسه را به درون این متون هدایت می‌کند و گویی از نوعی اختلاف ظاهری بین آیات، بین روایات و بین آیات و روایات پرده برمی‌دارد.

توضیح اینکه در برخی از آیات الهی با «لا»ی نفی جنس، خوف و حزن از اهل ایمان و اولیای خدا سلب شده و ظاهراً چنین است که این دسته از بندگان خدا در آرامش به سر می‌برند و ترس و نگرانی ندارند. از جمله می‌توان به این آیات اشاره کرد: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)؛ «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۱۱۲) و «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت: ۳۰).

اما در برخی دیگر از آیات، متصف بودن به خوف و خائف بودن، برای بندگان خداوند گونه‌ای ارزش محسوب می‌شود و مستوجب پاداش اخروی و نعیم بهشتی است؛ مثل آیه «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات: ۴۰ و ۴۱). در راستای همین نگاه ارزشی، حتی به آیاتی برمی‌خوریم که به حزن انبیای الهی می‌پردازند و تلقی ظاهری از این آیات این است که برخورداری از این روحیه جزء مناقب و فضایل ایشان به‌عنوان انسان‌های کامل بوده و حاصل تلاش‌ها و مجاهدت‌های اخلاقی و مبارزات طولانی آنها با شیطان نفس است و تنها گروه اندکی از انسان‌های خاص به چنین درجه‌ای نائل می‌شوند؛ آیاتی نظیر «قَالَ إِنِّي لَيَحْزَنُنِي أَنْ تَذَهَبُوا بِهِ وَآخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّبُّ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ» (یوسف: ۱۳) و «وَوَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَآيِسُتَ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ» (یوسف: ۸۴)؛ همچنین این آیه که نشان می‌دهد حضرت یعقوب علیه السلام خود به محزون بودن خویش اعتراف می‌کند و از آن به‌عنوان موضوعی برای مناجات با خدا بهره می‌گیرد: «قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَآعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یوسف: ۸۶). آیا حضرت یعقوب از اولیای خدا نیست؟ آیا حزن وی با آیه «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲) در تعارض نیست؟

البته همان‌گونه که گفتیم، این ناسازگاری ظاهری فقط درون‌متنی و بین آیات قرآن نیست؛ بلکه بین آیات و برخی بیانات نورانی **نهج‌البلاغه** و حتی بین فرازهای مختلف **نهج‌البلاغه** هم به چشم می‌خورد. یکی از مشهورترین خطبه‌های **نهج‌البلاغه** خطبه‌ای است معروف به «همام» که در فرازی از آن، حضرت علی علیه السلام به دنبال بیان اوصاف متقین، از تعبیر «قُلُوبُهُمْ مَحْزُونَةٌ» استفاده می‌نماید: «فَالْمُتَّقُونَ فِيهَا هُمْ أَهْلُ الْفَضَائِلِ ... قُلُوبُهُمْ مَحْزُونَةٌ، وَ شُرُورُهُمْ مَأْمُونَةٌ، وَأَجْسَادُهُمْ نَحِيفَةٌ ...» (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۳). همچنین عبارت «عِبَادَ اللَّهِ إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا عَادَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ، فَاسْتَشَعَرَ الْحُزْنَ وَ تَجَلَبَبَ الْخَوْفَ» (نهج‌البلاغه، خ ۸۷) و نظیر

آن، این چالش را به بیرون از متن قرآن تسری می‌دهد و خوف و حزن قلبی که در آیات الهی از اولیاء خدا دور بود، در این بیانات زینت قلوب مطهر عباد الرحمن قلمداد شده و سبب آراستگی روحی آنان معرفی می‌شود. چرا با وجود آیات یاد شده، حضرت در وصف مؤمنین می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ بُشْرُهُ فِي وَجْهِهِ وَحَزْنُهُ فِي قَلْبِهِ» (نهج البلاغه، کلمه ۳۳۳)؛ چرا امام صادق علیه السلام حزن را از فرط نزدیکی به مؤمن، به مثابه لباس زیرین برمی‌شمرد که اگر از دل‌های اهل معرفت، حتی زمان کوتاهی پوشیده شود، استغاثه می‌کند؟ «الْحَزْنُ مِنَ شِعَارِ الْعَارِفِينَ، لِكثْرَةِ وَاِرْدَاتِ الْعَيْبِ عَلَى سَرَائِرِهِمْ، وَ طَوْلِ مِبَاهَاتِهِمْ تَحْتَ سِتْرِ الْكِبْرِيَاءِ ... وَ لَوْ حُجِبَ الْحَزْنُ عَنْ قُلُوبِ الْعَارِفِينَ سَاعَةً لَاسْتَعَاثُوا، وَ لَوْ وُضِعَ فِي قُلُوبِ غَيْرِهِمْ لَاسْتَنْكَرُوهُ» (مصباح الشریعه، ۱۹۸۰، ص ۱۸۷).

آیا آیات نورانی قرآن با هم اختلاف دارند؟ آیا با وجود تصریح خداوند سبحان به عدم اختلاف درونی آیات، می‌توان پذیرفت که بین آیات اختلاف وجود دارد؟ «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲). آیا می‌توان برای این اختلاف علتی یافت؟ فرض کنیم اختلاف درون متن قرآن را به گونه‌ای حل کردیم، اختلاف بین آیات و نهج البلاغه را چگونه حل کنیم؟ آیا حضرت امیر علیه السلام به مثابه قرآن ناطق (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۱۹۷-۱۹۸؛ صدوق، ۱۳۸۹، ص ۲۰۶؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴ ح ۲۰)، برخلاف آیات الهی سخن گفته است؟ آیا می‌توان وجه جمعی بین آیات قرآن و فرازهای یاد شده از نهج البلاغه و سایر روایات یافت؟

این پرسش‌ها نگارنده را برآن داشت تا برای یافتن پاسخ آنها مروری بر پژوهش‌های انجام‌شده داشته باشد؛ اما پژوهشی مدون و نظام‌مند در این زمینه یافت نشد و موارد معدود یافت‌شده با پرسش‌های دیگری مواجه بوده و راه دیگری را پیموده بودند؛ مثلاً طیب حسینی در مقاله «پژوهشی در معنای قرآنی واژه خشیت و تفاوت آن با خوف» تمرکزش را روی این دو واژه قرار داده و موضوع دیگری را بررسی کرده است؛ و مرادی در مقاله‌ای با عنوان «غم و شادی در نهج البلاغه»، همان‌گونه که از نام مقاله پیداست، به موضوع غم و شادی در نهج البلاغه پرداخته و به آیات قرآن ورود نکرده است. از این‌رو، نیاز به انجام این مطالعه احساس می‌شد تا به پرسش‌های مطرح‌شده پاسخ گوید و اختلافات ظاهری ادعا شده را حل کند.

این پژوهش در هفت بخش تنظیم شده است. ابتدا مبادی تصویری مسئله مورد بحث، یعنی واژه‌های «خوف» و «حزن»، تعریف می‌شوند؛ سپس کاربرد ممدوح و مذموم هر یک از این مبادی در دو منبع قرآن و نهج البلاغه استخراج شده، بعد از کشف محل نزاع و چالش‌های ظاهری در کاربرد این دو واژه، راه‌حل‌های مناسب ارائه می‌گردد.

۱. تعریف خوف و حزن و تفاوت آن

۱-۱. تعریف خوف

واژه «خوف» در قرآن ۲۶ مرتبه تکرار شده و از ریشه آن ۱۲۴ کلمه استعمال شده و مشتقات آنها ۳۶ کلمه است. خوف یعنی انتظار کشیدن برای امری ناپسند یا از دست دادن امری مطلوب (مصطفی و همکاران، ۱۹۸۹، ذیل واژه خوف)؛ یا انتظار کشیدن امری ناپسند به دلیل نشانه‌های ظنی‌ای که از آن موجود است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل واژه

خوف). همچنین به معنای فزع یا ترس آمده است (ابن منظور، ۱۳۷۵ق، ج ۹، ص ۹۹، ذیل واژه خوف؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۳۰، ذیل واژه خوف) و این ترس به امری که در آینده به وقوع می پیوندد، تعلق می گیرد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۲۹). از نظر *راغب اصفهانی*، خوف ضد کلمه «امن» است. وی علاوه بر ارائه معنای لغوی خوف، به اصطلاح «خوف از خدا» نیز می پردازد و آن را به معنای خودداری از گناه و انجام واجبات می داند. خوف، هم برای امور دنیایی و هم آخرتی استعمال می شود (ر.ک: *راغب اصفهانی*، ۱۴۱۲ق، ذیل واژه خوف). خوف با توجه به موضوع مقابل خود، دارای سه قسم است: ۱. خوف در مقابل حزن؛ ۲. خوف در مقابل رجا؛ ۳. خوف در مقابل امن (برای تفصیل بیشتر ر.ک: *جوادی آملی*، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰-۲۸۱). قسم اول همان است که در تعریف لغت شناسان هم دیده می شود؛ اما خوف در مقابل رجا، خوف سالک الی الله است؛ یعنی خوف به گونه ای نباشد که زمینه یأس خائف را فراهم آورد؛ بلکه به گونه ای باشد که احتمال «عدم زوال مطلوب» یا احتمال «عدم حدوث نامطلوب» در ذهن خطور کند و در نتیجه زمینه رجا را فراهم سازد (همان، ص ۲۸۱). خوف در مقابل امن همان است که فرد خائف را به تکاپو برای رفع ناامنی و تدارک امنیت وامی دارد (همان). البته برخی مفسران در تعریف خوف، به خشیت هم گریزی می زنند یا به عکس، در تعریف خشیت از خوف هم یاد می کنند (برای نمونه ر.ک: *شریعتمداری*، ۱۳۸۷، ص ۶۸۳).

۲-۱. تعریف حزن

واژه «حزن» و مشتقاتش در قرآن ۴۲ مرتبه به کار رفته است و در بیشتر این موارد، خداوند حزن را به صورت منفی بیان کرده و به پرهیز از آن دستور فرموده است. لغت شناسان حزن را به خشونت یا سختی زمین معنا کرده اند و نفس را به دلیل غمی که برای آن به وجود می آید و سبب خشونت و سختی و دگرگونی آن می شود، حزین می گویند. حزن خلاف فرح و شادی است: «... لَكَيْلًا تَحْزِنُوا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمُ...» (آل عمران: ۱۵۳)؛ «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ...» (فاطر: ۳۴؛ *راغب اصفهانی*، ۱۴۱۲ق، ذیل واژه حزن). «حزن» ضد سرور و متعلق به امری است که در گذشته اتفاق افتاده است (برای تفصیل بیشتر ر.ک: *قرطبی*، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۲۹، ذیل آیه ۳۸ سوره بقره؛ *ابن منظور*، ۱۳۷۵ق، ج ۱۳، ص ۱۳۳، ذیل واژه حزن). علامه *طباطبائی* نیز حزن را به معنای اندوه می داند که در مقابل کلمه فرح به معنای سرور قرار دارد و هنگامی به انسان دست می دهد که آنچه را داشته، از دست داده باشد یا آنچه را دوست می دارد، نداشته باشد یا آنچه خود را مالک آن فرض می کند، از دست داده باشد (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۴۵، ذیل آیه ۱۳۹ آل عمران).

۳-۱. تفاوت خوف و حزن

اگرچه با تعریف لغوی این دو واژه تفاوت بین آنها تا حدودی روشن شد، اما اینک به صورت تخصصی تر به این تفاوت ها ورود می کنیم. «خوف» هنگامی بر روح انسانی مسلط می شود که انسان در انتظار ضرری به سر برد که به او بازگردد؛ اما «حزن» زمانی به شخص دست می دهد که آنچه را دوست دارد، از دست بدهد یا آنچه خوش ندارد، صورت پذیرد (همان، ج ۱۰، ص ۱۴۶، ذیل آیه ۶۲ سوره یونس). خوف نگرانی از دست رفتن چیزی در آینده است؛

درحالی که حزن غالباً اندوه در اثر از دست رفتن چیزی در گذشته است؛ اگر کسی در گذشته مطلوبی را از دست داده یا نامطلوبی دامنگیر او شده باشد، هم‌اکنون محزون و غمگین است. البته برخی معتقدند: گاهی ممکن است اندوه برای آینده نیز پدید آید و این به سبب یقینی است که به از دست دادن نعمت در آینده و عدم امکان دفع یا رفع یا تحمل خسارت آن داریم؛ مثلاً اگر به شخصی بگویند که بیماری دوست شما خطرناک است و در آینده نزدیک خواهد مرد، این فرد یقین دارد که این بیمار رفتنی است؛ در نتیجه محزون است، نه خائف (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰-۲۸۱؛ portal.esra.ir، تسنیم، ج ۳، ذیل آیه ۳۸ سوره بقره).

۲. خوف و حزن در قرآن

خوف و حزن در قرآن را می‌توان به چند قسم برشمرد:

الف. خوف دنیایی و مادی، و خوف اخروی و معنوی: در تأیید سخن *راعباصفهانی* درباره استعمال خوف برای امور دنیوی و و اخروی، می‌توان به این آیات برای امور دنیایی و مادی اشاره کرد: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا...» (نساء: ۳۵)؛ «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْأَيَّامِ...» (نساء: ۳) و «وَلْتَبْلُوْنَكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ» (بقره: ۱۵۵). آیات پیش رو نیز خوف اخروی و معنوی را دربر دارند. «...وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ...» (اسراء: ۵۷)؛ «يُؤْفُونَ بِالَّذِرِّ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَتْ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا» (انسان: ۷) و «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَبِغُلُوبِ مَا يُؤْمَرُونَ» (نحل: ۵۰).

ب. خوف و حزن مطلق و مقید: در آیه «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْ أُولِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)، نه متعلق خوف ذکر شده است، نه موعد آن؛ اما رجوع به تفاسیر نشان می‌دهد که متخصصین علم تفسیر برای این موارد قائل به متعلق و موعدند؛ مثلاً *قرطبی* ذیل آیه ۶۲ سوره یونس، متعلق و زمان تعریف می‌کند. «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ (أى فى الآخرة) وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (لفقد الدنيا)» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۳۵۷)؛ یعنی در آخرت ترسی ندارند و همچنین به سبب فقدان دنیا و چیزی که به سر آمده، محزون نیستند. وی به این ترتیب، هم زمان خوف و حزن را ذکر می‌کند و هم بیان می‌کند که خوف برای امری است که انتظار آن می‌رود و حزن برای امری که موعدش گذشته است.

اما خوف و حزن مقید، یعنی «خوف و حزن از»، در مواردی است که موضوع ترس یا زمان آن بیان شده است؛ مثل «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ...» (نازعات: ۴۰) که متعلق خوف ذکر شده است یا آیه «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ...» (مائده: ۵۴). حال سؤال این است که از چه چیزی خوف ندارند؟ در آینده به این سؤال بنا بر نظر مفسران قرآن پاسخ می‌دهیم؛ هرچند شاید بتوان از «عدم خوف و حزن»، آرامش مطلق و نفی هرگونه تشویش خاطر و نگرانی و بی‌قراری روحی را استنباط کرد.

ج. خوف و حزن ممدوح و خوف و حزن مذموم: خوف ممدوح، امری توصیه‌ای و ارزشی و از ویژگی‌های مؤمنین است و انصاف به آن مستوجب پاداش است «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَيَإِنْ الْجَنَّةَ

هِيَ الْمَأْوَى» (نازعات: ۴۰ و ۴۱). خوف ممدوح خوفی است که صاحب آن مقام ویژه‌ای دارد و به این نوع خوف توصیه شده است که همانا خوف از خدای سبحان و رهبت از ذات ربوبی است؛ مثل «...وِإِيَّايَ فَارْهَبُونِ» (بقره: ۴۰). کسی که تابع هدایت خداست، از ترس ممدوح بهره‌مند است. حزن ممدوح نیز از داستان فراق حضرت یوسف و یعقوب علیهم‌السلام قابل برداشت است: «قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّبَّ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ» (یوسف: ۱۳)؛ «وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَأَبْيَضَ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَطِيمٍ» (یوسف: ۸۴) و «قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یوسف: ۸۶)، که خوف از فراق حبیب خداوند و نبی الهی است. اما خوف و حزن مذموم، ضدارزشی و منهی عنه است و یکی از ویژگی‌های مؤمنین، تبری از آن و عدم اتصاف به آن می‌باشد: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲).

از نظر برخی مفسران، خوف در مقابل رجا و خوف در مقابل امن - که ذکر آن قبلاً گذشت - از انواع ممدوح خوف‌اند؛ چراکه مورد اول توصیه و روش زندگی سالکان طریق الهی است و مورد دوم نیز سبب ایجاد انگیزه برای تدارک امنیت و حصول آرامش می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۱). خوف و حزن مذموم، ترس از زوال چیزی از متاع دنیا در آینده، و اندوه به سبب انتقای چیزی از متاع دنیا در گذشته است و آنان که از هدایت الهی بهره‌مندند، از این گونه خوف و حزن دورند؛ زیرا در متن هدایت الهی، تعلقات دنیا و چیزی که رأس هر خطیئه محسوب می‌شود، مذموم است و مردان الهی با از دست دادن منافع دنیایی در آینده و گذشته، غمگین و محزون نمی‌شوند. حال پرسش این است که اولیا خدا به کدام قسم از اقسام نام‌برده متصف، و از کدام پاک و دورند؟ ما در ادامه به این پرسش پاسخ می‌دهیم.

۱-۲. خوف و حزن مؤمنین در دنیا

خوف و حزن در دنیا دو گونه است: یکی ممدوح و موجب تعالی و پاداش اخروی است؛ مثل آیات «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ» (الرحمن: ۴۶)، «يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا» (انسان: ۷) و «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات: ۴۰-۴۱)؛ و دیگری خوف و حزنی است که پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و برخی از مؤمنان راستین به آن دچار می‌شوند؛ اما خداوند برای دل‌داری، ایشان را از آن برحذر می‌دارد. این نوع حزن به گونه‌ای نیست که مذموم شمرده شود و ابتلا به آن امری غیراخلاقی باشد؛ بلکه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یارانش به دلیل برخورداری از قلب رؤف و روحیه دلسوزی و دل‌نازکی برای دیگران و همچنین نگرانی و ترس برای آینده اسلام و جامعه اسلامی، دچار آن می‌شوند و به سبب اتفاقات و سرنوشت ناگواری که بی‌تدبیری و جهل مردم آن را برایشان رقم زده است، محزون و غمگین‌اند و خداوند در برخی آیات گویی به پیامبر دل‌داری می‌دهد تا از حزن او بکاهد. موارد این نوع از خوف و حزن از این قرار است:

حزن بر ایمان نیاوردن مخالفین و كفار: «لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفْصٌ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (حجر: ۸۸)؛ دیدگان خویش را به آنچه نصیب دسته‌هایی از ایشان کردیم، می‌فکن و

به خاطر آنچه آنها دارند، غم مخور و با مؤمنان نرمخویی کن. «وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ»، یعنی از جهت اصرارشان بر تکذیب و استهزاء، و لجبازی‌شان در ایمان نیاوردن، غم مخور (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۲، ص ۲۷۷-۲۷۸) و «وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ» (نحل: ۱۲۷)، یعنی به حال کفار غم مخور که چرا کافر شدند (همان، ص ۵۷۷).

حزن بر شتاب کافران در کفورزی و ضرر به دستگاه ربوبی: «وَلَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنُ يُصْرُوا اللَّهَ شَيْئًا» (آل عمران: ۱۷۶). حرکت پرشتاب در راه کفر، عامل حزن پیامبر ﷺ است و خداوند ایشان را از این حزن برحذر داشته است. این حزن مولود این اندیشه است که گرویدن به کفر مضر به دستگاه الهی است و خداوند در این آیه به پیامبر ﷺ اطمینان می‌دهد که آنان قدرت ضرر زدن به دستگاه الهی را ندارند؛ زیرا تحت سیطره و قدرت الهی‌اند و برای آخرتشان تنها عذابی دردناک باشد (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۱۳۶).

خوف از گفتار انسان‌های شیطان‌صفت و مشرکان و مخالفان: «إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۷۵)؛ اینجا از مواردی است که قرآن کلمه شیطان را بر انسان اطلاق کرده است؛ انسان‌هایی که با گفتار خود موجب تضعیف روحیه مؤمنین می‌شوند. ترس از چنین انسان‌هایی مذموم است؛ ولی ترس از خدا ممدوح (همان، ص ۱۱۶). «قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنْكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ» (انعام: ۲۳)؛ در این آیه، خداوند پیامبر ﷺ را از محزون شدن در مقابل سخنان مشرکین نهی می‌کند؛ چراکه سزاوار نیست پیامبر ﷺ از سخنان آنها، چه به معنای تکذیب پیامبر ﷺ و چه به معنای تکذیب سخنان آن حضرت باشد، ناراحت شود.

حزن به سبب طعنه و سخنان ناروا درباره دین: «وَلَا يَحْزَنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (یونس: ۶۵). مشرکین اذیت‌هایی را به آن جناب تحمیل می‌کردند؛ پروردگار را دشنام می‌دادند؛ به دین او طعنه می‌زدند و به خدایان دروغین خود افتخار می‌کردند. لذا خدای تعالی او را از این راه تسلیت و دلگرمی می‌دهد و وجدانش را آرامش می‌بخشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۱۵۱).

حزن به دلیل پیروز نشدن بر دشمنان: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۹)؛ در اینجا مراد، اندوه مؤمنان به دلیل پیروز نشدن بر دشمنان و از دست دادن یاران است (همان، ج ۴، ص ۴۶).

خوف و حزن به دلیل تبعیت از فرمان الهی و نگرانی از عواقب آن: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قصص: ۷).

۲-۲. نفی هرگونه خوف و حزن مؤمنین در آخرت

مفسران شیعه نداشتن هرگونه خوف و حزن را ویژگی مؤمنین در قیامت می‌دانند (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۱۷۶ و ۲۷۶، ذیل آیات ۳۷ و ۶۲ سوره بقره؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۰، ذیل آیه ۱۱۲ بقره). مرحوم طبرسی در تفسیر آیه ۶۲ سوره بقره، با عبارت «و لا خوف علیهم فی العقبی و لا یحزنون علی الدنیا»

متعلقات خوف و حزن را کمی واضح‌تر می‌کند و خوف را مربوط به آخرت، حزن را برای آنچه از دنیا بر ایشان گذشته، می‌داند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۱). بسیاری از مفسران مشخصاً عدم خوف و حزن برای اولیای خدا را که - در آیه ۶۲ سوره یونس به آن تصریح شده است - توصیف وضعیت ایشان در آخرت می‌دانند. *جوادی/آملی* ذیل آیه ۳۸ سوره بقره «فَلَمَّا اهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِمَّا يَا يُنَيِّتُكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ ضمن ارائه شواهدی از دیگر آیات قرآن کریم، عدم خوف و حزن مؤمنین را در جهان آخرت می‌داند؛ شواهدی مثل «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا...» (سجده: ۱۶).

بنا بر نظر مفسران، مقتضای جمع میان آیات یاد شده این است که وعده «فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» مربوط به معاد است؛ همان چیزی که در سوره فاطر از قول بهشتیان ظاهر می‌شود که می‌گویند: «وَ قَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي اُذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ اِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ» (فاطر: ۳۴) و همان وعده‌ای که در قیامت با خطاب «يا عبادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَ لَا اَنْتُمْ تَحْزَنُونَ» (زخرف: ۶۸) انجام می‌شود (جوادی/آملی، portal.esra.ir، ذیل آیه ۳۸ بقره)؛ زیرا در متن هدایت الهی چنین آمده است که خداوند به پیروان راستین خود وعده زوال هراس و حزن را داده است که در معاد به چنین وعده‌ای عمل می‌کند. وعده زوال ترس و غم، مستلزم وعده جمیع خیرات است؛ زیرا اگر کمالی در گذشته یا حال یا آینده از تابع هدایت الهی سلب شود یا به وی نرسد، مستلزم هراس یا اندوه او خواهد بود و چون همه انحاء خوف و حزن از او مرتفع شد، معلوم می‌شود هیچ نعمتی از وی دریغ نشده و نمی‌شود (ر.ک: جوادی/آملی، prtal.esra.ir، ذیل آیه ۳۸ سوره بقره).

لازم به ذکر است علامه طباطبائی برخلاف دیگران وصف «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» در آیه ۳۸ سوره بقره را برای هر دو نشئه دنیا و آخرت در نظر می‌گیرد (ر.ک: زحیلی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۳ ذیل آیه ۱۱۲ سوره بقره)؛ اگرچه در آیه ۶۲ سوره یونس در مورد همین وصف، این اختلاف نظر وجود ندارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۱۴۵، ذیل آیه ۶۲ سوره یونس؛ جوادی/آملی، portal.esra.ir، ذیل آیه ۶۲ سوره یونس). علامه مؤمنانی را که ایمانشان مسبوق به تقوای مستمر باشد، متصف به «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» می‌داند؛ زیرا مراد از ایمان در این آیه، درجه عالی ایمان و توحید خالص است که با دارا بودن آن معنا، عبودیت و مملوکیت خالص بنده به خدا به حد کمال می‌رسد و بنده در این درجه از ایمان، ملکیت را از آن خدای واحد می‌داند و برای غیرخدا هیچ استقلالی در تأثیر نمی‌بیند و از زوال هیچ چیز نمی‌ترسد [لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ] و برای از بین رفتن هیچ چیز محزون نمی‌گردد [وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ]. چنین ترس و اندوهی تنها در صورتی تحقق می‌پذیرد که انسان بر خود مسلط بوده، حتی برای اولاد و مال و جاه و مقام و امثال آن قائل باشد که بر آنها بترسد و برای از دست رفتنشان اندوهگین شود. کسی که هر چیزی را ملک طلق خدای سبحان می‌داند، از هیچ چیز غیر از خدا نمی‌ترسد و برای هیچ چیز نگران نمی‌شود، نه در دنیا و نه در آخرت؛ مگر در مواردی که خدا بخواهد؛ و خدا خواسته است که از پروردگار خویش بترسند و از اینکه کرامت الهی از دستشان برود، محزون شوند و چنین ترس و حزنی تسلیم در برابر خداست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۱۴۳-۱۴۶).

حتی علامه در تفسیر برخی آیات - که ظاهر شدن به آخرت اشاره دارد - نیز آنها را صرفاً مختص آخرت نمی‌داند؛ مثل آیات «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ الْأَخْيَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ يَا عِبَادِ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ» (زخرف: ۶۶-۶۸)؛ زیرا به حکم «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند»، صرف اثبات عدم خوف و عدم حزن در روز قیامت ثابت نمی‌کند که در دنیا خوف و حزن دارند. همچنین آیه «إِنَّ الْأَذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ»، هرچند به شهادت «كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» و «أَبْشِرُوا» ظاهر است در اینکه این نازل شدن و بشارت آوردن ملائکه، در روز مرگ صورت می‌گیرد، اما صرف اثبات یک زمان، کافی در نفی زمان دیگر نیست (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۱۴۶-۱۴۷).

۲-۳. منشأ خوف و حزن ممدوح و مذموم

در مورد خوف و حزن ممدوح می‌توان به این ریشه‌ها اشاره کرد:

- مقصر دانستن خود در پیشگاه الهی و احساس قصور در انجام تکالیف و عبادات.

- گمراهی مردم، از دیگر عوامل ظهور خوف و حزن برای مؤمنین است. اینان بر عدم هدایت مردم محزون می‌شوند. انسان‌هایی که می‌توانند بر قله بلند حقیقت صعود کنند، ولی ره افسانه می‌زنند و متحجرانه بر باطل اصرار دارند، سبب حزن و اندوه عارفان و پرهیزگاران می‌شوند.

- فرو رفتن مردم در مکروهات و نامایمات و شاید زندگی عامل سوم حزن عارفان است. اهل تقوا و عرفان از اینکه مردم را در سختی ببینند و خود را در راحتی، دچار غم و اندوه می‌شوند و اگر کاری از دستشان ساخته نباشد، حداقل به لحاظ روانی خود را در غم مردم شریک می‌دانند (ر.ک: مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۸-۲۶۷).

از دیگر موارد خوف و حزن ممدوح، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- خوف از مقام پروردگار؛

- خوف از مواقف قیامت و حضور در پیشگاه خداوند برای حساب؛

- خوف از مقام علمی خداوند و مراقبت دائمی او بر همه انسان‌ها؛

- ترس از عدالت خداوند (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰، ج ۲۶، ص ۱۰۸-۱۰۹)؛

- ناراحتی درونی از مجازاتی که انسان به دلیل ارتکاب گناهان یا تقصیر در طاعات انتظار آن را دارد. این حالت برای بیشتر مردم حاصل می‌شود؛ هرچند مراتب آن متفاوت است و مرتبه‌اعلی آن جز برای گروه اندکی حاصل نمی‌شود (همان، ج ۱۷، ص ۳۳۲).

اما حزن مذموم مربوط به کافرانی است که اساساً به خداوند ایمان نیاورده‌اند و نیز مؤمنانی که در طلیعه ایمان قرار دارند و به مقام ولایت و تقوا و استقامت و تقوا نرسیده‌اند و با مبتلا شدن به حوادثی چون از دست دادن مال، فرزند و... محزون می‌شوند یا با احتمال حمله دشمن یا روی آوردن فقر یا از دست رفتن اموال، دچار هراس می‌گردند «وَلَا تَلْبُؤْكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ النَّقْصِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ النَّفْسِ وَ الثَّمَرَاتِ...» (بقره: ۱۵۵).

انسان عادی بر اثر اینکه قبلاً چیزی از دست داده، هم‌اکنون غمگین است و به عذاب درونی حزن مبتلاست و برای چیزی که در آینده احتمال از دست رفتنش می‌رود، هم‌اکنون هراسان است و به عذاب درونی خوف دچار است. چنین نگرانی و هراس از آینده یا اندوه بر گذشته، مربوط به کسانی است که اصلاً به خدا ایمان نیاورده‌اند یا در صورت ایمان، به مقام ولایت و تقوا و استقامت و ثبات در راه حق نرسیده‌اند (جوادی آملی، portal.esra.ir، ذیل آیه ۳۸ سوره بقره).

۳. خوف و حزن در نهج البلاغه

ما در این بخش در نظر داریم موارد خوف و حزن ممدوح و مذموم را در **نهج البلاغه** استخراج کنیم و علل و عوامل آنها را برشماریم.

۳-۱. خوف و حزن ممدوح در نهج البلاغه

امیرالمؤمنین علیه السلام در **نهج البلاغه** در گفت‌وگویی با یکی از اصحاب به نام همام در توصیف ویژگی‌های متقین، حزن را یکی از این ویژگی‌ها می‌داند؛ درحالی‌که در قرآن کریم - چنانکه گذشت - در آیات متعددی وعده و بشارت عدم خوف به اولیای خدا به‌عنوان پاداش و جزای صبر و مقاومت آنها داده می‌شود. برای حل این تضاد - همان‌گونه‌که در قسمت قبل اشاره شد - باید توجه داشت که خوف و حزن، چه در قرآن و چه در **نهج البلاغه**، گاهی توصیه شده و ارزشی است و گاهی نیز مورد نهی واقع می‌شود. نوع ممدوح آن، ویژگی انسان‌های پاک است و نوع مذموم آن نشان‌دهنده ضعف ایمان و وابستگی به امور فانی و گذراست. حال در نظر داریم موارد ممدوح و مذموم را از **نهج البلاغه** استخراج کنیم.

یکی از معروف‌ترین عبارات در خصوص خوف و حزن ممدوح، در این عبارت یافت می‌شود: «فَالْمُتَّقُونَ فِيهَا هُمْ أَهْلُ الْفَضَائِلِ... قُلُوبُهُمْ مَحْزُونَةٌ وَ شُرُورُهُمْ مَأْمُونَةٌ، وَ أَجْسَادُهُمْ تَحِيفَةٌ، وَ حَاجَاتُهُمْ خَفِيفَةٌ، وَ أَنْفُسُهُمْ عَفِيفَةٌ...» (نهج البلاغه، خ ۱۹۳). در این خطبه، حزن یکی از ویژگی‌های متقین قلمداد می‌شود و همان‌گونه‌که قبلاً ذکر شد، تقوای مستمر از خصوصیات مؤمنین واقعی است. پس متقین همان مؤمنین‌اند که در بیانات علامه طباطبائی از ایشان به اولیای خدا تعبیر شده است و اولیاءالله در آیه ۶۲ سوره یونس را می‌توان در مصداق با متقین یکی دانست.

همچنین حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه‌ای به محمدبن ابی‌بکر، خائف بودن را نوعی ارزش اخلاقی معرفی می‌کند: «وَ إِنِ اسْتَعْلَمْتُمْ أَنْ يَشْتَدَّ حَوْفُكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ أَنْ يَحْسَنَ ظَنُّكُمْ بِهِ فَاجْمَعُوا بَيْنَهُمَا فَإِنَّ الْعَبْدَ إِنَّمَا يَكُونُ حَسَنَ ظَنِّهِ بِرَبِّهِ عَلَى قَدَرِ حَوْفِهِ مِنْ رَبِّهِ وَ إِنِ أَحْسَنَ النَّاسِ ظَنًّا بِاللَّهِ أَشَدَّهُمْ حَوْفًا لِلَّهِ؛» و اگر بتوانید، ترس شدید از خداوند سبحان را با خوش‌گمانی درباره او جمع کنید؛ زیرا جز این نیست که حسن‌ظن بنده خدا به پروردگارش به‌اندازه ترس او از آن مقام ربوبی است و خوش‌گمان‌ترین مردم به خداوند، ترسنده‌ترین مردم از خداست (نهج البلاغه، ن ۲۷). ملاحظه می‌شود که در اینجا خائف بودن یک فضیلت است و هرچه شدت آن فزونی یابد، ارزش آن بیشتر می‌شود.

حضرت در جای دیگری نیز ضمن بیان صفات متقین می‌فرماید: «عِبَادُ اللَّهِ إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ فَاسْتَشَعَرَ الْحُزْنَ وَ تَجَلَّبَبَ الْخَوْفَ» (نهج البلاغه، خ ۸۷). در این خطبه نیز حضرت محبوب‌ترین بنده در پیشگاه خدا را کسی می‌داند که لباسی از اندوه بر تن کرده و پوشاکی از بیم بر خود پوشیده باشد. شعار و

استشعار، به معنای لباس زیرین انسان است که چسبیده به بدن است؛ یعنی حزن جزء وجود محبوب‌ترین بندگان خداست. آن حضرت حتی بر تشدید حزن تأکید می‌کند: «إِنَّ الْأَهْدِينَ فِي الدُّنْيَا تَبْكِي قُلُوبُهُمْ وَإِنْ ضَجُّكَوَا وَ يَسْتَدُّ حُزْنُهُمْ وَإِنْ فَرِحُوا...»؛ دل‌های پارسایان در این دنیا می‌گرید، اگرچه بخندند؛ و اندوه آنان سخت می‌شود، اگرچه شادمان باشند (نهج البلاغه، خ ۱۱۳). حال باید جست‌وجو کرد که حضرت خوف و حزن درباره چه چیزهایی را عامل محبوبیت مؤمن نزد خداوند معرفی می‌کند و کدام نوع آن را باید تشدید کرد.

یکی از این عوامل تلاوت قرآن است: «أَمَّا اللَّيْلَ فَصَافُونَ أَقْدَامَهُمْ تَالُونَ لِأَجْزَاءِ الْقُرْآنِ يُرْتَلُونَهُ تَرْتِيلاً يَحْزِنُونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ»؛ متقین کسانی‌اند که شب‌هنگام راست برپا می‌ایستند و اجزای قرآن را به بهترین وجه تلاوت می‌کنند و نفوس خود را با آیات قرآن اندوهگین می‌سازند (نهج البلاغه، خ ۱۹۳). در سوره انفال نیز تلاوت قرآن سبب زیاد شدن ایمان ذکر شده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال: ۲). از کنار هم قرار دادن این دو فراز می‌توان به این نکته پی برد که متقین کسانی‌اند که به تلاوت قرآن اهتمام دارند و این عمل خود موجب افزایش درجات ایمان و در نهایت پدید آمدن حزن است.

از دیگر عوامل خوف و حزن، مورد مدح واقع شدن فرد باتقواست که امیرالمؤمنین در همین خطبه متقین بدان اشاره می‌کند: «إِذَا رُكِبَ أَحَدٌ مِنْهُمْ خَافَ مِمَّا يُقَالُ لَهُ فَيَقُولُ أَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِي مِنْ غَيْرِي وَ رَبِّي أَعْلَمُ بِي مِنِّي بِنَفْسِي اللَّهُمَّ لَا تَوَاضَعْنِي بِمَا يَقُولُونَ وَ اجْعَلْنِي أَفْضَلَ مِمَّا يَظُنُّونَ وَ اغْفِرْ لِي مَا لَا يَعْلَمُونَ» (نهج البلاغه، خ ۱۹۳)؛ در آن هنگام که از یکی از این دلباختگان کمال تعریف و تمجید شود، از آنچه درباره‌اش گفته می‌شود، می‌ترسد. این عبارات روشن می‌سازد که یکی از زمینه‌های خوف متقین، مدح و تمجید شدن است و این در حالی است که شاید بسیاری از انسان‌های معمولی، هم مدح می‌کنند و هم از مدح شدن لذت می‌برند. نکته قابل ذکر این است که ابن‌میثم در شرح همین خطبه، حزن را پیامد خوف غالب می‌داند و می‌نویسد: حزن قلوب متقین، ثمره خوف غالب است (نهج البلاغه، خ ۱۹۳). بر مبنای سخن وی، هر جا خوف بر متقین غالب شود، حزن را همراه خواهد داشت. نتیجه اینکه حضرت در فراز یادشده، اگرچه مورد تمجید واقع شدن را از اسباب خوف متقین برمی‌شمرد، اما بر اساس مقدمه/ابن‌میثم می‌توان گفت: مدح متقین، سبب ظهور خوف و به دنبال آن حزن قلوب ایشان است.

تاکنون دو عامل برای خوف و حزن کشف شده است، یکی مورد تمجید و مدح واقع شدن و دیگری تلاوت قرآن؛ اما ترس از عذاب اخروی نیز یکی دیگر از انواع خوف ممدوح است که در عبارات **نهج البلاغه** و در همین خطبه متقین به چشم می‌خورد: «سَوْقًا إِلَى التَّوَابِ وَ حَوْقًا مِنَ الْعِقَابِ» (نهج البلاغه، خ ۱۹۳). اولیای الهی نه تنها خود از عذاب الهی ترس دارند، بلکه در مورد اعمال مردم دیگر نیز نگران و خائف‌اند و از اینکه با سوءرفتار خود زمینه هلاکت خویش را فراهم می‌آورند، هراسناک و اندوهگین‌اند. این عامل خوف و حزن را می‌توان به بیانی متفاوت و در فراز دیگری از **نهج البلاغه** نیز مشاهده کرد: «فَاتَّقُوا اللَّهَ تَقِيَّةً ذِي لُبٍّ شَغَلَتِ النَّفْكَرَ قَلْبَهُ وَ انْصَبَ الْخَوْفُ بَدَنَهُ ... وَ أَوْجَفَ الذِّكْرُ بِلِسَانِهِ وَ قَدَّمَ الْخَوْفَ لِإِيَابِنِهِ» (نهج البلاغه، خ ۸۳)؛ ای بندگان خدا! به خدا تقوا بورزید؛ تقوای خردمندی

که تفکر قلبش را به خود مشغول داشته و ترس بدنش را به زحمت انداخته است ... و ذکر خداوندی بر زبانش سبقت گیرد و خوف و هراس از پایان کار و ظهور نتایج آن را برای امن و آرامش آن موقع پیش بیندازد.

یکی دیگر از عوامل بروز روحیه خوف و حزن ممدوح، نه نگرانی و خوف ولی خدا برای خود، بلکه هراس وی از سوءعملکرد دیگر مردم است. ولی خدا نه تنها بر امورات شخصی خویش نظارت دارد و نگران عاقبت خویش است، بلکه درباره مردم نیز احساس مسئولیت می کند: «إِنَّهَا النَّاسُ إِنْ أَحْوَفَ مَا أَحَافُ عَلَيْكُمْ أَثْنَانِ: اتَّبَاعُ الْهُوَىٰ، وَ طَوْلُ الْأَمَلِ» (نهج البلاغه، خ ۴۲). این عبارت قرینه‌ای است که ثابت می کند: اولاً امیرالمؤمنین علیه السلام به عنوان انسان کامل، خود نیز خوف دارد؛ ثانیاً ضلالت و گمراهی و اعمال ناصواب زبردستان و رعایا و مردم هم عصر وی عامل مهمی است که سبب ترس وی است.

نامه امیرالمؤمنین علیه السلام به عثمان بن حنیف نیز دربردارنده عوامل دیگری برای غم مؤمنین در دنیاست. در سراسر این نامه، مذمت امیرالمؤمنین را درباره زندگی اشرافی و حضور در میهمانی ثروتمندان و پرخوری و شکم‌پرستی مشاهده می کنیم. حضرت به عثمان می نویسد:

لَوْ شِئْتَ لَأَهْتَدَيْتُ الطَّرِيقَ إِلَىٰ مُصْفَىٰ هَذَا الْعَسَلِ وَ لِبَابِ هَذَا الْقَمَحِ وَ نَسَائِجِ هَذَا الْقَرْزِ وَ لَكِنَّ هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ وَ يَتَّقِدُونِي جَسَعِي إِلَىٰ تَخْيِيرِ الْأَطْعَمَةِ وَ لَعَلَّ؟ بِالْحِجَازِ؟ أَوْ؟ الْيَمَامَةِ؟ مَنْ لَا طَمَعَ لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ لَا عَهْدَ لَهُ بِالشَّيْءِ... (نهج البلاغه، ن ۴۵)؛ اگر می خواستم، هر آینه می توانستم به عسل مصفا و مغز این گندم و بافته‌های ابریشم راه برم؛ اما چه بعید است که هوای نفسم بر من غلبه کند و حرص مرا به انتخاب غذاهای لذیذ وادار نماید؛ درحالی که شاید در حجاز یا یمامه کسی زندگی کند که برای او امیدی به یک قرص نان نیست و سیری شکم را به یاد نداشته باشد.

در ادامه نامه مونولوگی از امام مشاهده می گردد که دربردارنده اندوه امام و ناراحتی او از دنیاست. ایشان دنیا را امری فریبنده می داند که سزاوار حد و رجم است و خود را ملزم به ریاضت و دوری از لذایذ آن می داند و نهایت غم خویش را از گرسنگی و رنج محرومین اعلام می دارد. همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام در این نامه بارها به لزوم ترس مؤمنین از معاد و عذاب اخروی تأکید دارد: «طَوْبَىٰ لِنَفْسٍ أَذَتْ إِلَىٰ رَبِّهَا فَرُضَهَا... وَ تَوَسَّدَتْ كَفَّهَا، فِي مَعْشَرٍ أَسْهَرَ عَيْونَهُمْ خَوْفُ مَعَادِهِمْ...» (همان) و از قیامت به «يَوْمَ الْخَوْفِ الْأَكْبَرِ» یاد می کند و بر ضرورت ترس از محروم ماندن از ثواب و نعیم جاودان اخروی اصرار می ورزد.

همچنین در خطبه ۱۶۰، عامل دیگری در مورد خوف آمده است: «كُلُّ خَوْفٍ مُحَقَّقٌ إِلَّا خَوْفَ اللَّهِ فَإِنَّهُ مَعْلُولٌ». هر ترسی بی اساس است، مگر خوف از خدا که حق است و دارای عامل واقعی است (نهج البلاغه، خ ۱۶۰). حضرت در این خطبه به طور کلی هرگونه ترس و واهمه از غیرخدا را مذموم می داند و بر ترس از خداوند تأکید دارد. ترس از خداوند نیز به معنای ترس از عملکرد نادرست و رفتار خطا و آلوده به گناه است و می توان نتیجه گرفت، ترس ممدوح ترس از خداست که در مظاهر مختلفی می تواند ظهور پیدا کند؛ مثل ترس از گناه و ترس از عذاب اخروی.

۲-۳. خوف و حزن مذموم در نهج البلاغه

در فرازهایی از نهج البلاغه منع از ترس و اندوهناک شدن آمده است که نشان می دهد هر حزن و خوفی شایسته

مؤمنین نیست؛ از جمله اندوه برای فردا و آینده‌ای که هنوز نیامده است: «يَا ابْنَ آدَمَ لَا تَحْمِلْ هَمَّ يَوْمِكَ الَّذِي لَمْ يَأْتِكَ عَلَى يَوْمِكَ الَّذِي قَدْ آتَاكَ فَإِنَّهُ إِنْ يَكُ مِنْ عُمْرِكَ يَأْتِ اللَّهُ فِيهِ بِرِزْقِكَ»؛ ای فرزند آدم! غصهٔ روزی را که نیامده، بر غصهٔ روزی که آمده است، اضافه مکن؛ زیرا اگر از عمرت چیزی باقی است، خداوند روزی تو را در همان روز عطا خواهد کرد (نهج‌البلاغه، خ ۲۶۷).

همچنین در این جملات قصار، از حزن بر گذشته به حزن مذموم یاد شده است: «مَنْ رَضِيَ بِرِزْقِ اللَّهِ لَمْ يَحْزَنْ عَلَى مَا فَاتَهُ» (نهج‌البلاغه، ح ۳۴۹)؛ هر کس که به روزی خدا خشنود شود، از آنچه که از او فوت شده است، اندوهگین نمی‌گردد. این توصیهٔ حضرت امیر علیه السلام توصیهٔ قرآن نیز هست: «... لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَ لَا مَا أَصَابَكُمْ...» (آل عمران: ۱۵۳) و نشان می‌دهد حزن بر ازدست‌رفته‌ها حزن مذموم است و انسان عاقل از فقد امور دنیوی محزون نمی‌شود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۳) و نباید بین قلب و امور فانی رابطه و علقه ایجاد کند. مال و اهل و عیال، ودیعه‌هایی هستند که باید برگردانده شوند و برای عاقل شایسته نیست که به سبب رد ودیعه غم و اندوه بخورد؛ زیرا محزون گشتن در این امور، کفران نعمت است (همان، ص ۲۶۴).

میل به دنیا پاسخ مثبت به خواسته‌های شهوانی و امیال نفسانی نیز از مواردی است که حضرت غم و اندوه برای آنها را مذمت کرده است (ر.ک: همان، ص ۲۶۹-۲۷۰).

حال با کنار هم قرار دادن موارد خوف و حزن ممدوح و مذموم در *نهج‌البلاغه* می‌توان دریافت که مراد حضرت علی علیه السلام در عبارت «فَلَوْبُهُمْ مَحْزُونَةٌ» به‌عنوان یکی از صفات متقین، هرگز حزن برای موارد مذموم دنیایی و مادی نیست؛ بلکه خوف از عذاب و عقاب قیامت و ظهور نتایج اعمال، خوف از مقام والای پروردگار و ارتکاب گناه و خطا در پیشگاه او، خوف از گمراهی و ضلالت خانواده و همشهریان و هم‌نوعان، و همچنین خوف و حزن دربارهٔ رنج و سختی محرومان و مظلومان می‌تواند منظور آن حضرت در خطبهٔ متقین باشد.

نتیجه‌گیری

در بررسی اختلاف میان آیات و روایاتی که برخی به خوف و حزن توصیه می‌کنند و برخی از آن نهی می‌کنند، با استخراج موارد خوف و حزن در آیات و روایات این نتیجه حاصل شد که خوف و حزن می‌تواند به دو دسته کلی تقسیم شود: ۱. خوف و حزن ممدوح؛ ۲. خوف و حزن مذموم که برای هر دو نوع، امکان بررسی نسبت به دنیا و آخرت وجود دارد. از مصادیق خوف و حزن ممدوح می‌توان به خوف از مقام پروردگار و از عذاب دوزخ و حزن برای تزییع فرصت‌ها و تقصیر در طاعات و عبادات و گمراه شدن برخی از مردم اشاره کرد.

با توجه به اینکه خوف و حزن در دنیا یا آخرت صورت گیرد، چهار حالت برای خوف و حزن مؤمنین قابل فرض است: ۱. خوف و حزن ممدوح در دنیا؛ ۲. خوف و حزن مذموم در دنیا؛ ۳. خوف و حزن ممدوح در آخرت؛ ۴. خوف و حزن مذموم در آخرت. از این چهار حالت، حالت اول پذیرفتنی است و آیاتی نظیر «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ...» می‌تواند مؤید آن باشد؛ اما حالت دوم برای مؤمنین پذیرفتنی نیست و هم در آیات و هم در عبارات *نهج‌البلاغه* این

قسم از خوف، مذمت و از آن نهی شده است. حالت سوم در میان آرا دیده نشد؛ اما جای سؤال است که مگر رابطهٔ عبد و مولا در همهٔ نشئه‌های حیات، چه دنیا و چه آخرت، نباید مشتمل بر خشیت و خوف از مقام پروردگار باشد؟ چرا مفسران خوف و حزن را در آخرت به‌طور مطلق از مؤمنین نفی می‌کنند؟ در آرای مفسران به این نکته پرداخته نشده و نیازمند پژوهشی جداگانه است و لازم است ذیل مقولهٔ خوف مؤمنین از مقام پروردگار بررسی شود. نفی حالت چهارم نیز به طریق اولی بین همهٔ مفسران مشترک است.

آیاتی نظیر آیهٔ «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۱۱۲) و آیهٔ «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)، به‌تصریح مفسران هر گونه خوف و حزن در دنیا را از قلوب مؤمنین دور می‌داند. مؤمنین نه‌تنها خوف و نگرانی از عذاب آخرت ندارند، بلکه برای از دست دادن دنیا و متعلقات و امور دنیایی و مادی هم محزون نیستند؛ چراکه مؤمنین - که همان اولیای الهی‌اند - خود را بنده و ملک طلق حضرت باری تعالی می‌دانند؛ از این‌رو در دنیا هرگز نگرانی و خوفی از حوادث آینده ندارند و بر گذشته نیز محزون نیستند.

در پایان، سؤالی برای ادامهٔ مطالعات قابل طرح است. روشن است که عدم حزن مطلق برای مؤمنان در آخرت پذیرفتنی نیست؛ چراکه حزن غمی است مربوط به گذشته؛ اما آیا خوف نیز در آخرت به‌طور مطلق نفی می‌شود؟ آیا مؤمنین در آخرت از عظمت پروردگار خود خائف نیستند؟ آیا «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ» فقط احوال مؤمنین در دنیاست؟ آیا پذیرفتنی است مؤمن که عبد خداست، در برابر خدا احساس بندگی نکند؟ آیا این احساس بندگی نباید با خضوع همراه باشد؛ چه در دنیا و چه در آخرت؟ آیا باید به‌جای خوف، از واژهٔ دیگری برای به‌تصویر کشیدن احساس بنده در برابر خدای خود استفاده کرد؟ آیا می‌توان با کلمهٔ خشیت این احساس را بیان کرد؟

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۷، ترجمه محمدتقی جعفری تبریزی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق)، ۱۳۸۹، *التوحید*، ترجمه یعقوب جعفری، قم، نسیم کوثر.
- _____، بی تا، *عیون اخبار الرضا*، ج ۱ و ۲، تهران، جهان.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۲، محقق هارون عبدالسلام محمد، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۷۴-۳۷۵ق، *لسان العرب*، ج ۹، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (مراحل اخلاق در قرآن)*، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، مصحح داوودی و صفوان عدنان، بیروت، ناشر دارالشامیه.
- زحیلی، وهبه، ۱۴۲۲ق، *التفسیر الوسیط*، ج ۱، بیروت، دارالفکر المعاصر.
- شریعتمداری، جعفر، ۱۳۸۷، *شرح و تفسیر لغات قرآن بر اساس تفسیر نمونه*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۷۰، *تفسیر المیزان*، ترجمه مصباح یزدی و دیگران، ج ۴، ۱۰ و ۱۶، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۸ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مصحح هاشم رسولی و فضل الله یزدی طباطبائی، بیروت، دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۷۶ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، مقدمه آقا بزرگ نهرانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طیب حسینی، سید محمود، ۱۳۹۲، «پژوهشی در معنای واژه قرآنی خشیت و تفاوت آن را خوف»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیوم*، ش ۸، ص ۷-۲۶.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، ۱۳۷۳، *تفسیر الصافی*، مقدمه و تصحیح حسین اعلمی، ج ۱، تهران، مکتبه الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۱ و ۸، تهران، ناصر خسرو.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، مصحح مصباح یزدی و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مرادی، اعظم، ۱۳۸۶، «غم و شادی در نهج البلاغه»، *پژوهش های نهج البلاغه*، ش ۲۱ و ۲۲، ص ۱۳۲-۱۴۴.
- مصباح الشریعه*، ۱۹۸۰، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مصطفی، ابراهیم و همکاران، ۱۹۸۹، *معجم الوسیط*، استانبول، دارالدعوة.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۵، *اخلاق اسلامی در نهج البلاغه*، ج ۱، قم، جوان.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۰، *تفسیر نمونه*، ج ۱۷ و ۲۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- <https://library.tebyan.net>، *نهج البلاغه*، ترجمه مصطفی زمانی، کتابخانه تبیان، آخرین مراجعه: ۲۴ خرداد ۹۷.
- portal.esra.ir، جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، بنیاد بین المللی علوم وحیانی، آخرین مراجعه: ۲ مرداد ۹۷.

تکالیف والدین در قبال تربیت فرزند در اسلام و یهودیت

mresfandiar@gmail.com

malaki.mm@gmail.com

محمودرضا اسفندیار / دانشیار گروه ادیان و عرفان واحد یادگار امام خمینی دانشگاه آزاد شهری
 زهرا ملکی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان واحد یادگار امام خمینی دانشگاه آزاد شهری
 دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۳

چکیده

این پژوهش به تبیین وظایف بنیادین والدین در قبال فرزند از منظر اسلام و یهودیت می‌پردازد و وجوه اشتراک آموزه‌های دینی در زمینه تربیت، به‌ویژه تربیت اخلاقی کودک را می‌نمایاند. در مجموع، نه وظیفه والدین که تربیت بنیادین کودک متأثر از آنهاست، عبارتند از: انتخاب همسر شایسته؛ توجه به دستورات شریعت در بدو تکوین نطفه؛ تکیه بر مقام اراده ربوبی و استمداد از او در امر تربیت؛ تزکیه و تأدیب خویشتن؛ تکریم کودک؛ آموزش مفاهیم اخلاقی به او؛ توجه به استعدادها و ذاتی کودک در برنامه‌ریزی تربیتی برای او؛ ایجاد علاقه به خداوند در کودک؛ و دقت در نحوه مواجهه با خطاهای او. گرچه دستورات دینی و مصادیق توصیه‌های تربیتی به والدین در اسلام و یهودیت متفاوتند، تمایزی در اصول و رویکردهای کلی آنها ملاحظه نمی‌شود. این پژوهش می‌تواند نقش ادیان در تربیت اخلاقی را تبیین کرده، بر ضرورت التزام به شریعت و باورهای دینی تأکید کند و پیروان را به اشاعه اخلاق دینی ترغیب نماید. کار تحقیق، به روش مطالعه کتابخانه‌ای صورت گرفته و در مواردی نیز از مصاحبه بهره‌برداری شده است.

کلیدواژه‌ها: تربیت دینی، وظایف والدین، کودک، اسلام و یهودیت.

مقدمه

موضوع تکالیف والدین در قبال تربیت فرزندان از منظر دین، موضوعی است که در حوزه علوم تربیتی و روان‌شناسی مورد توجه بوده است؛ اما در حوزه تحقیقات دین‌پژوهی، به‌ویژه با رویکرد تطبیقی، جای آن خالی به نظر می‌رسد. همچنین با توجه به ریشه ابراهیمی ادیان اسلام و یهود، روشن است بتوان شباهت‌هایی بنیادین در این زمینه استخراج نمود. در نگاه دو شریعت به موضوع تربیت فرزند، تکالیف والدین بیشتر جنبه استجاب شرعی دارد و گاه جنبه اخلاقی می‌یابد. در هر حال، اصل اهتمام به پرورش و تربیت نسل عالم و عامل به دین، یکی از مهم‌ترین وظایفی است که شریعت بر ذمه جامعه دینی و هر فرد مؤمن نهاده که در اینجا فقط به وظایف فردی والدین پرداخته شده است. در تعالیم اسلامی، تربیت‌کننده خداست (حمد: ۲)؛ ربوبیت تکوینی و تشریحی او بر عالم سیطره دارد و بعثت رسولی که زمینه تزکیه و تعلیم را فراهم نموده، متنی بر مؤمنان معرفی می‌شود (آل عمران: ۱۶۴). در ادامه، امر به تربیت فرزندان نکته‌ای است که در قرآن و روایات بسیار بر آن تأکید شده است و زمان آغاز آن به پیش از انتخاب همسر بازمی‌گردد.

مطابق تعالیم شریعت یهود نیز تربیت کودک پیش از انتخاب همسر آغاز می‌شود و متناظر با آنچه در اسلام به‌عنوان وظیفه والدین در قبال تربیت مطرح شده، در منابع یهود نیز بدان اشاره شده است. در تورات، نخستین امر خطاب به آدم و حوا، صادر شده فرمان به داشتن فرزند است (پیدایش ۱: ۲۲) که به‌طور مساوی به زن و مرد محول شده است. مطابق تعالیم یهود، کتاب مقدس بدین سبب «عهد» نامیده شده که خداوند با قوم بنی‌اسرائیل عهد بست تا در قبال رعایت احکام ۶۱۳ گانه شریعت (تورات)، قوم برگزیده باشند. شرط تحقق این عهد، بالتبع تربیت نسلی عالم و عامل به این فرامین است. بنابراین تزکیه، تربیت فرزندان و اشاعه اخلاق دینی در خانواده، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (حمای لاله‌زار، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴).

گرچه در بخش دین اسلام دسترسی به منابع متنوع مرجع، امکان استخراج مطالب را آسان می‌ساخت، اما به همین نسبت در دین یهود محدودیت‌های دسترسی به منابع اصلی، کار را سخت می‌کرد. لذا بخش اعظم مباحث، از کتب حخامیم و پژوهشگران معاصر حوزه تربیت دینی برداشت شده است. به‌علاوه تفاوت‌هایی در برخی تفاسیر و رویکردهای ایشان در مجامع مختلف یهودیان دیده می‌شد که ناگزیر رویکرد و اندیشه‌های مورد تأیید انجمن کلیمیان تهران مبنا قرار گرفت و در مواردی نیز از داراش‌های هفتگی جناب حاخام دکتر حمای لاله‌زار، کارشناس محترم انجمن، و مصاحبه با ایشان بهره‌برداری شد که همین‌جا از ایشان کمال سپاس را دارم.

این مقاله در چهار بخش به تبیین کلیات، اصول مباحث تربیت دینی از منظر دین اسلام، تبیین عناصر تربیت دینی در شریعت یهود و مقایسه تطبیقی شاخص‌های دو شریعت پرداخته است. همچنین در تبیین مباحث از منظر ادیان، وظایف اثرگذار بر تربیت بنیادین کودک در حوزه اهداف غایی و اهداف کلی در دو دین بررسی شده و از ذکر اهداف جزئی و مصادیق رفتارهای تربیتی به دلیل تعدد و تنوع و اتکا آنها به آموزش مستقیم شریعت و احکام دینی، صرف‌نظر گردیده است.

۱. کلیات

۱-۱. مفهوم تربیت اخلاقی از منظر دین

واژه «تربیت» بر گستره عظیمی از مفاهیم سیطره دارد و می‌تواند بر لایه‌های مختلف وجودی انسان دلالت داشته باشد (ابن‌ماجه، ۱۴۱۸ق، ص ۷۴؛ صائمی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۷۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۹؛ الحافظ ابی‌القاسم، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰). از مجموع تعاریف اصطلاح تربیت از منظر دین (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۵۵؛ صائمی، ۱۳۷۶، ص ۱۳؛ دلشاد تهرانی، ۱۳۹۳، ص ۲۴) نیز چنین استنباط می‌شود که منظور از تربیت، شکوفاسازی و به فعلیت رساندن جمیع استعدادها در جهت کمال انسان است.

در فرهنگ یهود، واژه‌های عبری حوریم (والدین=horim) و پوریم (معلمان=porim) هر دو از یک ریشه مشتق شده و به معنای تربیت کردن، تعلیم دادن و آموختن می‌باشند (کیپنس و نومبر، ۲۰۱۵، XII). با توجه به این تعاریف، والدین وظیفه دارند در تعامل با کودک روش‌هایی در پیش گیرند که اولاً به‌طور ذاتی روح معنویت را در ضمیر او نهادینه کنند؛ ثانیاً با رفتار صحیح با او و در حضور او با خانواده و دیگران، به‌طور غیرمستقیم وی را برای پذیرش آداب و اخلاق دینی آماده نمایند.

در زمینه تربیت اخلاقی باید توجه داشت هر انسانی به‌اعتبار برخورداری از نفخه الهی و حجیت عقلی که در نهاد وی قرار داده شده است، بسیاری از ارزش‌ها را بالفطره درمی‌یابد؛ اما این موضوع نافی برنامه‌ریزی والدین برای تربیت فرزند نیست. وقتی پرورش اخلاق وارد نظام تربیتی می‌شود، سه سطح می‌توان برای آن قائل شد: سطح اول ایجاد اعتقادات و باورها در کودک است. باورهایی که ناظر بر ارزش‌گذاری باشند، جنبه‌های عقلانی تربیت اخلاقی کودک را سامان می‌دهند و او را قادر خواهد ساخت که خوب یا بد بودن افعال را تشخیص دهد. سطح دوم آن است که کودک بتواند اصول و عقاید اخلاقی را در رفتار خود به کار بندد. سطح سوم تربیت اخلاقی شامل نوعی مراقبت حالات درونی و رفتارهای بیرونی است؛ لذا ملکه ساختن آموزه‌های اخلاقی موضوعیت پیدا می‌کند (یوسفیان، ۱۳۸۶، ص ۷۵). پس وظایف والدین باید به‌گونه‌ای سامان‌دهی شود که نتیجه این فرایند تربیتی، عضوی مؤمن و متخلق به اخلاق دینی در جامعه باشد.

۱-۲. اهداف تربیت دینی و نسبت آن با وظایف والدین

اهداف تربیت دینی را در سه محور غایی، کلی و تفصیلی می‌توان بررسی کرد:

هدف غایی، قرب حقیقی به خداست. اوست که وجود، کمال و نهایت مطلق است و غایت کمال انسان‌ها «تعالی» از طریق تمسک به تعالیم و عمل به اوامر ربوبی اوست. در قرآن، خداوند متعال «عبادت» را هدف نهایی خلقت انسان دانسته (ذاریات: ۵۶) و برنامه تربیت دینی، از آغاز در راستای نیل به این هدف طراحی شده است. هدف نهایی تربیت دینی در شریعت اصیل یهود نیز قرب به ذات قدوس خداوند است. مفسران تورات از آیه «و این سخنان که امروز تو را امر می‌فرمایم، بر دل تو باشد» (تثنیه ۶: ۶) چنین استنباط کرده‌اند: «این سخنان را بر

قلب خود بگذار؛ زیرا که بدین وسیله تو ذات قدوس متبارک را خواهی شناخت و به راه‌های او خواهی پیوست» (سفیره دواریم، ۳۳ الف؛ راب، ۱۳۸۲، ص ۲۳۰)، لذا تعالیم تورات حکم ریسمانی دارد که متمسکان به آن از غرق شدن در دریا ترسی نخواهند داشت (همان، ص ۲۳۲).

اهداف کلی را می‌توان حد واسط هدف غایی و اهداف جزئی دانست که مسیر حرکت انسان را روشن‌تر می‌کنند. با توجه به اینکه تربیت دینی درصدد هدایت تعاملات انسان با خدا، خود، جامعه پیرامونی و طبیعت است، اهداف کلی قوانین حاکم بر این روابط را سامان می‌بخشد و قوانینی برای آنها وضع می‌کند (یوسفیان، ۱۳۸۶، ص ۲۰). به این ترتیب، اهداف کلی مبتنی بر اخلاقیات صورت می‌پذیرند. در این مرحله، والدین می‌توانند از طریق راهکارهای غیرمستقیم بر ضمیر ناخودآگاه فرزند تأثیر می‌گذارند و قالب وجودی او را پی‌ریزی می‌کنند.

در اهداف تعلیم و تربیت از دیدگاه یهود نیز می‌توان از چهار حوزه ارزشی سخن گفت: اول «خود» به‌منزله انسان‌هایی منحصربه‌فرد که قادر به توسعه و رشد معنوی، اخلاقی، عقلانی و جسمانی هستند. دوم ارتباط با «دیگران». از نظر عهد قدیم، نوع بشر از آن حیث که خداوند او را شبیه خویش آفرید، محترم و مقدس است؛ لذا نظام ارزش‌گذاری در رفتار هر فرد با دیگران مطلق است و عکس‌العمل‌های متقابل نمی‌تواند معیار رفتار فرد قرار گیرد (شختر، ۱۹۸۱، ص ۳۰). سوم «جامعه». صدق، عدالت، کمک به نیازمندان و تلاش برای اشاعه دستورات خداوند در جامعه، مهم‌ترین ارزش امر تربیتی هستند که فرد از کودکی با آنها آشنا می‌شود و لازم است مطابق آن رفتار اجتماعی خود را تنظیم کند. چهارم «محیط». خداوند به تمام اجزای عالم فرمان داده است که سودمند باشند (پیدایش: ۲۲). آدمیان به‌طور ویژه مخاطب این پیام خدا قرار گرفته‌اند که ثمربخش باشند و در زمین به آبادانی بپردازند. از تمام اجزای هستی، اعم از جماد و نبات و حیوان، لازم است توسط انسان در مسیر درست به کار گرفته شوند (بایی، ۲۰۰۵، ص ۱۰).

اهداف تفصیلی وارد حوزه مصادیق شده، بدین منظور طراحی می‌شوند که والد (یا مربی) به‌طور صریح و آشکار بتواند مرتبی را گام‌به‌گام از وضع موجود به وضع مطلوب سوق دهد و مؤدب به ادب دینی کند (یوسفیان، ۱۳۸۶، ص ۲۰-۲۲). اموری چون آشنایی با مناسک دینی، ادب و احترام، صداقت، گذشت و بخشایش، پرهیز از رفتارهای ناشایست و مواردی از این قبیل - که شرح مصادیق آداب و اخلاق دینی می‌باشند - بیشتر جنبه آموزشی دارند و در این حوزه قرار می‌گیرند. قاطبه تعالیم حوزه اهداف تفصیلی در نظام دینی مشابهت‌هایی دارند. تفاوت‌های موجود نیز اولاً در مواردی است که به دستورات شریعت برمی‌گردد؛ ثانیاً برخی دستورات ممکن است از نظر شریعت یا علمای دینی بیشتر مورد توجه قرار گرفته باشند. در این متن، اهداف غایی و اهداف کلی محوریت داشته‌اند.

۲. تکالیف والدین در قبال تربیت فرزندان در اسلام

۱-۲. انتخاب همسر شایسته

ابتدا لازم است توجه شود که تربیت در ابعاد جسمی، هوشی، عقلانی، اخلاقی و معنوی، وابستگی عمیقی به همین ابعاد در والدین دارد. لذا در مقوله تربیت دینی فرزندان به‌صورت عام و تربیت اخلاقی به‌صورت خاص، نخستین گام، انتخاب مادر یا پدری شایسته برای ایشان خوانده شده است. امام علی علیه السلام در خصوص این ضرورت می‌فرماید: «تیک

بنگرید که نور دیده خود را در اختیار چه کسی قرار می‌دهید» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۵۲)؛ لذا صفاتی چون عفاف (نور: ۲۶)، دینداری (بقره: ۲۲۱)، حُسن خلق (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۵)، اصالت (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۴۸)، سلامت و زیبایی (همان، ص ۵۶) و آشنایی به وظایف همسری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶)، مهم‌ترین ویژگی‌های همسر برای همراهی در زندگی و تربیت فرزندان صالح ذکر شده‌اند.

۲-۲. توجه به دستورات شریعت در بدو تکوین نطفه و دوره جنینی فرزند

ملاحظه دیگری که در زمینه تربیت بنیادین مطرح است، توجه به آداب مجامعت است (همان، ج ۱، ص ۱۶). در تعالیم شریعت این آداب چنان مبسوط تشریح شده‌اند که بتوان آن را هم‌ردیف مناسک مقدس دینی قرار داد. در مجموع، توصیه به طهارت، انتخاب تاریخ، روز و زمان مناسب، آمادگی روحی زوجین و اشتیاق متقابل ایشان، دقت در حلال بودن غذا و پیشنهاد نوع آن، پرهیز از مکروهات و قرائت ادعیه واردشده، ناخودآگاه والدین را متوجه قداست موضوع می‌کند. به این ترتیب، علاوه بر وعده برخورداری از فرزند صالح، والدین این امکان را دارند برخی ویژگی‌های ذاتی کودک را به انتخاب خویش رقم بزنند و او را از برخی بلاهای مصون بدارند (مجلسی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷-۱۲۴).

دقت در ایجاد آمادگی روحی زوجین برای بارداری، عامل مهم دیگری است که در تربیت دینی حائز اهمیت است. عمده این آمادگی، مراقبه و استغاثه به درگاه پروردگار است. نمونه کامل این موضوع، درباره ولادت حضرت فاطمه علیها السلام بیان شده است؛ بدین صورت که حضرت رسول صلی الله علیه و آله و حضرت خدیجه رضی الله عنها موظف شدند چهل روز عزلت اختیار کنند. پیامبر صلی الله علیه و آله این مدت را در غار حرا بودند و پس از پایان دوره مراقبه و تناول میوه بهشتی، مقدمات ولادت حضرت فاطمه رضی الله عنها فراهم شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶).

۲-۳. تزکیه و تربیت نفس

یکی دیگر از وظایف والدین در امر تربیت فرزند، تربیت خویشتن است. ایشان وظیفه دارند پیش از آنکه کودک را به کار نیک فراخوانند یا از صفت و عمل رذیله‌ای برحذر دارند، آن را در رفتار خویش ایجاد یا امحا کرده باشند. آیات «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْمَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَعْمَلُونَ» (صف: ۳-۲)؛ به روشنی بر اهمیت این موضوع دلالت دارند. امر به مراقبه و تربیت خویشتن، از دو جنبه کلی و اختصاصی حائز اهمیت است. در بُعد کلی، والدین هر دو باید توجه داشته باشند، برای اینکه شایستگی تربیت انسان دیگری را داشته باشد، ابتدا باید بتواند بر نفس خویش غالب آید. در غیر این صورت، توفیقی برای وی حاصل نخواهد شد.

بُعد اختصاصی مراقبه که حوزه اثر محدودتر و متمرکز دارد، مختص مادران در دوره بارداری است. از منظر دین، درک کودک از زمان تکوین نطفه به رسمیت شناخته شده و نظام ربوبی، جنین را متأثر از شرایط جسمی و روحی و معنوی مادر قرار داده است. لذا دوره جنینی در امر تربیت از اهمیت بالایی برخوردار است و اعمال و رفتار مادر بر روح، فکر و جسم او اثر مستقیم دارد. حالاتی چون ایمان، عشق، تقوا و سجایای اخلاقی یا ترس، کینه و حسادت، همه و همه بر کودک اثر می‌گذارند و سعادت یا شقاوت طفل را رقم می‌زنند (فلسفی، ۱۳۴۳، ص ۱۱۸).

علاوه بر این، دقت در ارتزاق حلال (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۲۴)، دعا برای داشتن فرزند صالح (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۱، ص ۹۸) و مراقبه و مبادرت بیشتر بر عبادات (ر.ک: مظاهری، ۱۳۷۴، ص ۶۵-۶۹) تأثیر قابل توجهی در برخورداری کودک از فطرت نیکو دارند.

۴-۲. تکیه بر ربوبیت الهی و استمداد از او

والدین باید توجه داشته باشند که خالق و مربی فرزند، در حقیقت خداوند است. در اسلام، خداوند رب است و از باب نمونه از آیه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)، می توان احاطه الهی بر ابعاد وجودی انسان را درک نمود. خلقت تنها در ید قدرت اوست و ذیل اراده لایزال الهی روح در کالبد جنین وارد می شود (حجر: ۲۹). لذا برخی ادعیه والدین را متوجه می سازند که صحت و سلامت جسم و روح کودک را باید از خداوند طلبید (صحیفه سجادیه، دعای ۲۵). پس از ولادت نیز خداوند رزق او را مقدر نموده است (اسراء: ۳۱) و هر لحظه به امور او و همه مخلوقات توجه دارد (الرحمن: ۲۹). با وجود این، بخشی از وظایف تربیت کودک به والدین تفویض شده است که اگر این وظایف از آغاز درست اجرا شوند، نظام تکوین در جسم و روح فرزند اعمال نقش می کند و مراتب عالیه تربیت تحقق خواهد یافت. روشن است در صورت عدول والدین نیز ذات اقدس الهی هدایت تکوینی و تشریحی خود را برای مخلوقات خود داشته و دارد.

۵-۲. تکریم کودک

در اسلام، تکریم کودک، محبت و بزرگداشت او، از نخستین اموری است که بر آنها تأکید شده است. حضرت رسول ﷺ کودک را ریحانه بهشتی می خواند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۸۴) و نماز خود را به محض شنیدن صدای گریه طفلی کوتاه می کرد (طوسی، ۱۳۶۵ق، ج ۳، ص ۲۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۴۸). مکرر اتفاق می افتاد که کودکی را نزد حضرت می آوردند تا برای او دعا فرمایند. یک بار طفلی لباس حضرت را آلوده ساخت. والدین خواستند کودک را بگیرند تا مانع آلوده شدن بیشتر لباس حضرت شوند. نبی مکرم اسلام اجازه ندادند و فرمودند: «اجابت مزاج کودک را قطع نکنید» (طبرسی، ۱۳۶۵ق، ج ۱، ص ۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۴). حضرت رسول ﷺ در کنار این حسن رفتار با اطفال، به والدین امر می کند: «اکرموا اولادکم» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۱۹۵؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۱۱). در صحیفه سجادیه نیز در خصوص حقوق اطفال آمده است: «وَأَمَّا الصَّغِيرُ فَرَحِمْتَهُ» (صحیفه سجادیه، رساله حقوق، ۴۴). پوشاندن طفل به لباس مناسب نکته دیگری است که به آن سفارش شده است. علاوه بر اصل پوشش، پیامبر ﷺ رنگ سفید را مناسب لباس نوزاد دانسته اند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۴۰۹). همچنین این فرمایش ایشان: «غَطُّوا حَرَمَةَ عَوْرَتِهِ» (ابوعبدالله الحاکم، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۸۸)، بیانگر ضرورت رعایت شئونات درباره کودک از بدو ولادت است.

به علاوه مطابق قول نبوی که فرمودند: «رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَعَانَ وَوَلَدَهُ عَلَى بَرِّهِ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ وَالتَّأْلُفِ وَتَعْلِيمِهِ وَتَأْدِيبِهِ» و «أَكْرَمُوا أَوْلَادَكُمْ وَ أَحْسِنُوا آدَابَكُمْ لِيُغَيَّرَ لَكُمْ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۶۹)، روشن می شود که ایشان انس با فرزند، تعلیم، تأدیب و گرمای داشت او را مستوجب رحمت و بخشش خداوند می دانند.

۶-۲. توجه به استعدادهای ذاتی کودک

مورد دیگر تربیت فرزند بر اساس استعدادهای ذاتی اوست. روشن است نیازهای کودک فقط خوراک، پوشاک، محبت و امثال اینها نیست و استعدادهایش بسیار فراتر از خواندن و نوشتن و انباشتن حافظه اوست. او از گرایز فردی و اجتماعی بسیاری، مانند فکر و عقل و اراده و وجدان و فرقان بهره‌مند است و نیازهای بی‌شماری دارد. شاید هر نیاز نمودار یک استعداد انسان باشد. محبت، استقلال، تردید و یقین، امنیت، معاشرت، حس مقبولیت، تشویق، ستاییدن و ستوده شدن، هر کدام نمود استعدادی در کودک است که باید به آنها پرداخت. کودک، هم عقل دارد و هم دل؛ از این رو هم روشنفکری می‌خواهد هم روشندلی. والد یا مربی وظیفه دارد با دو عامل «احتیاج» و «هدف»، سعی در شکوفا نمودن همه استعدادهای کودک داشته باشد. کودک برای رسیدن به یک توپ یا عروسک، به منزله یک هدف، حرکت می‌کند، می‌ایستد، راه می‌افتد، می‌کوشد و از استعدادهای خود کمک می‌گیرد. لذا این هدف‌ها هستند که به او را عمق می‌بخشد و به نبوغ می‌رسانند. پس باید کودک را در بستری قرار داد تا به مرور احتیاجات خود را حس کند؛ اهدافش را بشناسد و بارور شود (صفایی حائری، ۱۳۸۹، ص ۳۶-۳۷). بنابراین، شناختن استعدادهای کودک و تلاش برای پرورش آنها و ایجاد شوق و حرکت و خودشکوفایی در کودک، از مهم‌ترین وظایف والدین در قبال تربیت فرزندان محسوب می‌شود.

۷-۲. آموزش کودک

آموزش کودک یکی از مهم‌ترین عناصر تربیت در ادیان محسوب می‌شود. این سخن رسول مکرّم اسلام ﷺ که فرمود: «إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۰، ص ۳۲۳) اهمیت و جایگاه تعالیم اخلاقی را روشن می‌کند. ایشان دوران تربیت کودک را به سه دوره تقسیم می‌کنند و می‌فرمایند: «الْوَلَدُ سَيِّدٌ سَبْعَ سِنِينَ وَ عَبْدٌ سَبْعَ سِنِينَ وَ وَزِيرٌ سَبْعَ سِنِينَ» (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۲۲). در دوره اول - چنان‌که از سیره ایشان مواردی قید شده است - کودک آقایی می‌کند؛ بدین معنا که می‌تواند مطابق فطرت کودکانه خویش به بازی و تفریح مشغول باشد و مورد امر و نهی جدی قرار نگیرد. آموزش ادب و احترام به او نیز جنبه غیرمستقیم دارد و رفتار نیکو با او و در حضور او از جانب اطرافیان، مهم‌ترین روش آموزش رفتار برای کودک محسوب می‌شود. کودکانی که احترام می‌بینند، گرامی داشته می‌شوند و غریزه حب ذات ایشان به شایستگی در منزل ارضا می‌گردد، روحیه‌ای طبیعی، روانی متعادل و زمینه‌ای مناسب برای پذیرش تربیت اخلاقی دارند؛ بالعکس، کودکانی که احترام نمی‌بینند، احساس حقارت باطنی، از آنها افرادی با روحیه‌ای شکست‌خورده، کم‌توان در ایفای نقش اجتماعی، کم‌اراده در اجرای اوامر الهی و متهور در ارتکاب معاصی می‌سازد (یوسفیان، ۱۳۸۶، ص ۱۵).

از جمله مصادیق آموزش غیرمستقیم اخلاقیات به کودک در سیره نبوی، می‌توان به این موارد اشاره کرد: محبت و احترام به فرزندان و گرامی داشتن ایشان (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۹۵)؛ آنان را به القاب و خطاب نیکو خواندن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۴۱۹)؛ سلام کردن به ایشان (الحافظ ابی‌القاسم، ۱۳۹۸ق، ج ۲۲، ص ۴۱۹)؛ پاسخ مناسب به رفتارهایی که برای جلب توجه انجام می‌دهند (همان)؛ بازی با آنان

(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۸۳)؛ وفای به عهد (متقی‌هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۰)؛ شاد کردن ایشان (همان، ج ۳، ص ۱۷۰)؛ هدیه دادن به فرزندان (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۳)؛ رعایت مساوات بین ایشان و برتری دادن دختران (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۰۹).

۸-۲. ایجاد علاقه به خداوند در کودک

تکلیف دیگر، ضرورت ایجاد علاقه به درک خداوند در کودک است. والدین وظیفه دارند از عظمت و شکوه خداوند برای فرزندان خود صحبت کنند و نعمت فراوان او را یادآور شوند تا بدین‌وسیله محبت الهی را در دل ایشان تثبیت کنند. در آیاتی از قرآن اتخاذ این رویه مشاهده می‌شود (فاطر: ۳؛ لقمان: ۲۰). کمال این ایجاد علاقه زمانی است که کودک تاحدودی با شرعیات آشنا شده باشد و به‌قدر درک خویش دریابد که چگونه می‌تواند با خالق خویش ارتباط برقرار کند. لذا تکالیفی که صرفاً جنبهٔ تعلیمی دارند، تعیین شده که خوب است والدین مطابق آن کودک را با عبادات آشنا کنند.^۱

۹-۲. دقت در نحوهٔ مقابله با خطاهای کودک

آخرین وظیفه‌ای که در اینجا به آن اشاره می‌شود، دقت در نحوهٔ برخورد با اشتباهات فرزند است. رویکرد ادیان اسلام و یهود به این موضوع، در درجهٔ اول پیشگیری است؛ سپس حد‌نگهداشتن و رعایت اعتدال. یونس‌بن‌رباط می‌گوید: امام صادق علیه السلام از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است که فرمودند: «رَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَعَانَ وَلَدَهُ عَلَى بَرِّهِ قُلْتُ: كَيْفَ يُعِينُهُ عَلَى بَرِّهِ؟ قَالَ: يَقْبَلُ مَسُورَةً، وَيَتَجَاوَزُ عَنْ مَعْسُورِهِ، وَ لَا يُرْهِفُهُ، وَ لَا يَخْرَقُ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۰)؛ خداوند رحمت کند کسی را که فرزندش را به نیکی‌اش یاری کند. من به امام صادق علیه السلام عرض کردم: چگونه او را به نیکی یاری کند؟ در پاسخ فرمود: آنچه در حد توان اوست، از او بپذیرد؛ و آنچه برایش سخت است، از او بگذرد؛ و به او ظلم تحمیل نکند و به او نسبت جهل ندهد؛ اما اگر ضرورت ایجاب کند که فرزندت تنبیه شود، باید حد‌نگه داشت. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «الإِفْرَاطُ فِي المَلامَةِ يَشْبُ مِيزَانَ اللِّجَاجِ» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ص ۸۲).

بنابراین پسندیده است که والدین بر فرزندان خود بیش از توان آنها سخت‌گیرند و بخشی از لغزش‌ها هنگام توبیخ نادیده گرفته شوند تا ایشان به عکس‌العمل واداشته نشوند.

۳. تکالیف والدین در قبال تربیت فرزندان در یهودیت

۱-۳. انتخاب همسر شایسته

در شریعت یهود تربیت فرزند از زمانی آغاز می‌شود که فرد بالغ‌امادگی عمل به اولین امرالهی (پیدایش ۱: ۲۸) را در خود می‌یابد و درصدد ازدواج برمی‌آید. صفاتی چون برخورداری از اخلاق و منش شایسته (راب، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵)، آشنایی با دانش تورات (تلمود، پساحیم، ۱۴۹ق)، تناسب شئون اجتماعی زوجین (همان، یواموت، ۶۳الف)، تناسب سنی (همان، سنهدرین، ۱۷۶الف)، تناسب وراثتی (همان، بخوروت، ۴۵ب) و سنخیت با علاقه‌مندی‌های شخصی (همان، قدوشین، ۴۱الف) از ویژگی‌هایی است که در تلمود برای همسر برشمرده شده است.

۲-۳. توجه به دستورات شریعت در بدو تکوین نطفه و دوره جنینی فرزند

فرزندآوری و میصوای عونا (mitzvah Onah) (לַאִנּוּחַ) رابطه زناشویی) وظیفه‌ای شرعی و مقدس است که برای انجام آن آداب ویژه‌ای ذکر شده و لازم است مطابق احکام شریعت به آن پرداخته شود تا نطفه کودک با قداست تکوین یابد و قابلیت برخوردار از نشامای مقدس (Neshumeh = روح و فطرت پاک و معنوی) را داشته باشد (حمای لاله‌زار، ۱۳۸۶، ص ۹).

در کل، داشتن زندگی مقدس، فراتر از عمل به پاره‌ای فرامین شریعت است؛ چنان‌که خصامیم فرموده‌اند: تمام اعمال به نیت پروردگارت باشد (تلمود، میشنا آووت، ۱۲الف؛ راب، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰). این بدان معناست که حتی اعمال مباح، مانند غذا خوردن، نوشیدن و راه رفتن را به‌عنوان عبادت خداوند یا هر چه به عبادت او منتج گردد، انجام بدهد (تلمود، سوکا، ۵۲ب). به این ترتیب، لازم است زوجین با آمادگی روحی و معنوی کافی به جنبه‌های قدسی فرزنددار شدن توجه کنند. بنابراین، اگر فرد نیت کند که صاحب فرزند شود تا به او خدمت گزارد و جای او را پر کند، ممدوح نیست؛ بلکه باید چنین نیت داشته باشد که برای عبادت آفریدگارش صاحب فرزندی شود تا مشغول به یادگیری تورات و مجری اوامر او باشند (حمای لاله‌زار، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳).

۳-۳. مراقبه و تربیت نفس

اصل مراقبه و مبادرت به اعمال نیکو پیش از آنکه فرد بخواهد کسی را به آن دعوت کند، از اصول مشترک ادیان است. آیه «هیئتقوا ششو واقو شو»؛ ابتدا خودتان را [به صفات نیکو] زینت دهید (صفینای نبی، ۲: ۱) به‌صراحت گویای این ضرورت است که ابتدا باید خود را اصلاح نمود؛ سپس به امر و نهی دیگری اقدام کرد. بالطبع توصیه به فرزند نیز از این قاعده مستثنا نیست و زمانی اوامر تربیتی بر جان وی خواهد نشست که والد، خود عامل باشد.

جنبه دیگر مراقبه، مختص مادران در زمان بارداری است که برای ایشان افضل اعمال محسوب می‌شود. همچنین خوب است به هر مقدار که برایش امکان دارد، به استماع دروس علوم دینی بپردازد؛ تفیلا (Tefillah) = תפילה = نماز در آیین یهودیت) بخواند و به ادای میصووت (Mitzvoth) = מצוות = اعمال شایسته مطابق فرامین الهی) بپردازد و از خداوند بخواهد فرزندی خداترس، سالم، عاقل و موفق در اجرای فرامین تورات به وی عطا گردد (حمای لاله‌زار، ۱۳۸۶، ص ۵۴). ادای سنت کپاروت^۲ (دایرةالمعارف جودائیکه، ج ۱۱۰، ص ۷۵۷-۷۵۶)، دعا هنگام روشن کردن شمع شبات، و صدقه و احسان به نیازمندان (یشایا هلتزبرگ، ۲۰۱۰، ص ۹۵)، از دیگر اعمالی است که انجام آنها از جانب مادر، بر سلامت روح، معنویت و برخوردارگی از ذات پاک در جنین تأثیر بسزایی خواهد داشت.

۴-۳. توجه به ینکه والد حقیقی خداست

در تورات، خداوند خالق انسان و پرورش‌دهنده اوست (پیدایش ۹-۲: ۷). شارحان عرفان یهود والدین را به این موضوع متوجه می‌کنند که هر انسان سه والد دارد: ذات متبارک قدسی، پدر و مادر. استاد ایشان به این روایت است

که «وقتی شخصی پدر و مادر خود را احترام می‌گذارد، ذات قدسی می‌گوید: من آنها را دیدم؛ آنچنان که گویا در میان آنها ساکن بودم و او مرا احترام می‌کرد» (تلمود، قدوشین، ۲ب و ۳۱الف).

در اینجا، والدین طرف مقابل سرچشمه زندگی در خلقت هر انسانی محسوب می‌شوند. در یک خانواده، در جریان تربیت فرزند، هر والد از یک سو با والد دیگر در تعامل است و از سوی دیگر با والد ازل در این وظیفه ختیر مشارکت می‌کند. بدین ترتیب، هر والد به‌زای تحمل زحمات فرزندپروری و هم‌زمان ایفای وظایف همسری، مأجور است و استحقاق دریافت الهامات ذات قدسی را پیدا می‌کند و در سایه این از خودگذشتگی، به اشراقی دست می‌یابد که بتواند با عزم راسخ‌تر به تلاش خود ادامه دهد (کیپینس و نومیر، ۲۰۱۵، ص ۳۵-۳۲).

۳-۵. تکریم کودک

در تورات، کودکان مسح‌شدگان خداوندند که نباید آزار ببینند (اول التواریخ ۱۶: ۲۲). خصامیم و اندیشمندان یهود تعلیمی در اختیار والدین قوم قرار داده‌اند که در اصل موضوع، گویای اهمیت توجه به درک کودک و توجه به تربیت او از بدو تولد است. به‌طور مثال، گفته شده است:

ما با فرزند طبیعی، برای محافظت از خود متولد می‌شویم. نوزادان ذاتاً خودخواه هستند. آنها وقتی غذا می‌خواهند، فریاد می‌زنند و وقتی به کمک نیاز دارند، جیغ می‌کشند و ذاتاً توجه اطرافیان را به خود جلب می‌نمایند. از همان نخستین لحظات ولادتشان، ما خودمان را در امتداد خواسته‌هایشان قرار می‌دهیم. گرچه در نوزادی این‌گونه رفتارها جذاب و بانمک به نظر می‌رسند، اما اگر فرو گذاشته شوند، به‌سرعت رشد کرده و تباهی شخصیت به بار می‌آورند. آن‌گاه حاصل تربیت ما، خردسالانی طاقت‌فرسا، کودکانی خودخواه و جوانانی در خود مستحیل و مغرور خواهند بود. لذا کار تطهیر و تزکیه باید خیلی زود انجام شود و واقعاً وقتی برای تلف کردن وجود ندارد (کیپینس، ۲۰۱۵، ص ۲۴).

در فرهنگ دینی یهود، سنت «ختان» یکی از مصادیق تطهیر و تزکیه اولاد ذکور و نوعی قربانی محسوب می‌شود که سلسله‌ای از ارزش‌ها و پاره‌های نگرش‌های انسان‌شناسی با آن ارتباط پیدا می‌کند. به‌طور مثال، درحالی‌که قاطبه فرامین دینی، ارتباط تازه‌ای با خداوند را پیش روی انسان می‌گذارند و انوار الهی را نوبه‌نو به جهان می‌کشند، این فریضه پیمان باطنی خداوند با یهودیان را - که درست در زمان تولد منعقد می‌شود - آشکار می‌کند (تلمود، یقرا، ۳۱الف؛ میلر، ۲۰۱۱، ص ۲). لذا یهود در مورد زمان انجام آن به‌شدت مراقبت می‌کنند و تأخیر در اجرای آن را جز به ضرورت و وجود خطر جانی برای کودک مجاز نمی‌دانند (ر.ک: ابن میمون، بی‌تا، ص ۷۰۰-۷۰۴).

همچنین گفته می‌شود، نخستین درس رفتار به طفل و پرورش شخصیت او، در آغوش کشیدن اوست. باید کودک را در آغوش گرفت و با محبت فشرد. می‌توان به او اجازه داد برای بیرون آمدن تقلا کند. این تلاش، در واقع مقدمه آموزش‌پذیری اوست. در جریان رشد و کشف محیط پیرامون خویش، والدین خواهند توانست با رفتار خود نکاتی که لازم می‌دانند را به کودک منتقل کنند (کیپینس، ۲۰۱۵، ص ۳۱).

۳-۶. توجه به استعداد ذاتی کودک

مفسران یهود آیه «فرزندت را تربیت کن» (امثال سلیمان ۲۲: ۶) را بر ویژگی‌های ذاتی کودک مترتب می‌دانند. در

میان تفاسیر ایشان می‌توان به نظر *رائسی*^۳ اشاره کرد که می‌گوید: آنچه به کودک یاد می‌دهی تا تربیتش کنی، اگر راه خوبی باشد که پیش پایش می‌گذاری، آن عادت و رفتار خوب حتی در پیری از او دور نخواهد شد. او ادامه می‌دهد: سرشت عوض نمی‌شود و مهم است والدین سرشت فرزند خود را بشناسند و او را بر اساس استعدادهای ذاتی‌اش پرورش دهند. مفسران معتقدند: اگر خلاف این قاعده عمل شود، زمانی که اجبار والدین از کودک برداشته شود، او خلاف رویهٔ تربیتی ایشان عمل خواهد کرد. هر فردی را خداوند برای وظیفه‌ای و با استعدادهایی متناسب با آن خلق کرده و مهم این است که اولاً در کودکان استعدادهای ذاتی تقویت شوند؛ ثانیاً بیاموزند که چگونه از ویژگی‌های ذاتی خویش بهره‌برداری کنند؛ چراکه حرکت انسان به سمت کمال، با در دست گرفتن غرایز است و باید کشش‌های مثبت تقویت و کشش‌های منفی کنترل شوند (هاراو یورام، ۱۹۸۳، ص ۴۰-۴۵).

۷-۳. آموزش کودک

از فحواى آنچه گذشت، ضرورت آموزش کودک به‌خوبی دریافت می‌شود و البته در تعالیم یهود بسیار به آن توجه شده است که به‌اختصار مواردی قید می‌گردد.

تلمود سن آموزش کودک را پایان شش‌سالگی می‌داند و می‌گوید: «از شش‌سالگی به بالا او را [به مدرسه] بپذیر و مانند گاوی که خوراک زیاد به او می‌خورانند تا پروار شود، از علم (تورات) انباشته کن» (تلمود، باوایتر، ۲۱الف). همچنین برای سهولت در آموزش الفبای عبری و شاد و فرخ‌بخش نمودن آموزش برای کودکان، حروف الفبا را با کلمات معناداری ارتباط می‌دادند. مهم‌تر اینکه این شیوهٔ آموزش الفبا به‌عنوان روشی برای تعلیم قوانین مذهبی و اندرزهای اخلاقی به کار گرفته می‌شد و از این رهگذر، کودکان ملاحظات حاکم بر تعاملات و روابط اخلاقی مدنظر شریعت یهود را می‌آموختند. از جملهٔ این تعالیم می‌توان به اهمیت و ضرورت وفاداری به خداوند و محبت و توکل به او، احسان به فقرا و نحوهٔ دستگیری از ایشان، سکوت و صحبت به موقع، درستکاری، عدالت، پرهیز از شرارت و مواردی از این دست اشاره کرد (راب، ۱۳۸۲، ص ۱۹۵).

گرامی‌داشت کودک و توجه به پرورش اخلاقی او به‌معنای اعم و اخص آن نیز ریشه در انسان‌شناسی این مکتب دارد. در تورات آمده است: «خداوند انسان را شبیه خویش آفرید» (پیدایش ۱: ۵). *ربی‌بن‌عزری*^۴ از این آیه توجه به مفهوم نوع‌دوستی را برداشت کرده و معتقد است: معیار رفتار انسان با دیگران باید مطلق بوده و به رفتار متقابل بستگی نداشته باشد. در واقع، اصل بر تقدس نوع انسان است؛ زیرا او - مطابق آنچه در تورات آمده - شبیه خداوند آفریده شده است (راب، ۱۳۸۲، ص ۲۳۴). لذا کودکان می‌آموزند که اگر انسان‌ها هموعان خود را صرف‌نظر از نژاد، ملیت و دین دوست بدانند، در جهان آرامش و آسایش برقرار می‌شود. وقتی انسان‌ها با یکدیگر متحد باشند و به کمک یکدیگر بشتابند، کارها آسان‌تر پیش می‌روند و جامعه پیشرفت بهتری خواهد داشت (هیئت تحریریه، ۱۳۸۸الف، ص ۴۸). همچنین، از آنجا که پرتوی از انوار الهی در روح انسان‌ها به امانت گذاشته شده است، توهین کردن به هر انسانی توهین به ذات خداوند است. به‌این‌ترتیب، بر آموزش نوع‌دوستی و نیکو سخن گفتن و نکوهش توهین به دیگران، تأکید شده است (هیئت تحریریه، ۱۳۸۸، ص ۴۸).

در تاریخ یهود می‌خوانیم: صحرای سینا صحنه همواره به‌یادماندنی عهد و میثاقی بود که «یهوه» را خدای اسرائیل و «اسرائیل» را امت برگزیده گردانید. این عهد ریشه در میثاق خداوند با ابراهیم داشت و پیشینه آن نیز به پیمان خداوند با نوح بازمی‌گشت (اپستاین، ۱۳۸۸، ص ۱۳). اعتقاد به برگزیده و خاص بودن قوم، خواه‌ناخواه نوزادان و فرزندان قوم را متمایز می‌کند و تدارکات ویژه‌ای در آداب و مناسک‌ها، آموزش‌ها، اخلاقیات و تأدیب ایشان تدبیر می‌نماید تا شئون این برتری حفظ شود (سختر، ۱۹۸۱، ص ۳۸).

ذکر اهداف جزئی و مصادیق رفتارهای اخلاقی - که شارحان شریعت توصیه کرده‌اند از کودکی والدین به فرزندان آموزش دهند - در این متن نمی‌گنجد؛ اما می‌توان عصاره اخلاقیات را در این عبارت هیلل^۵ یافت که وقتی شخص کافری از او خواست همه آیین یهود را در یک جمله برایش خلاصه کند، پاسخ داد: «آنچه برای خود نمی‌پسندی، به دیگران روا مدار» (تلمود، شبات، ۳۱الف). این اصل در آیین یهود به اصل زرین هیلل معروف است و از پایه‌های اخلاق دینی محسوب می‌شود (راب، ۱۳۸۲، ص ۲۳۴).

۸-۳. ایجاد محبت الهی در وجود کودک

روایت شده است که خداوند متعال به حضرت موسی علیه السلام وحی فرستاد: «مردم را به من علاقه‌مند کن و آنان را نیز نزد من محبوب ساز. عرض کرد: چگونه؟ وحی شد: نعمت‌های مرا برای آنان بازگو کن. آنان خود عاشق من خواهند شد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۲). یکی از دلایل اینکه هر یهودی موظف است براخاهای^۶ مختلفی در طول روز بخواند و صبح و عصر در نماز این آیه را تکرار کند: «تو آنها (مطالب و معارف تورات) را به‌خوبی به فرزندان بیاموز و همیشه درباره آنها صحبت کن؛ خواه در خانه باشی، خواه بیرون، خواه هنگام خواب باشد، خواه اول صبح» (بخشی از شمع یسرائیل که قرائت روزانه آن برای یهودیان واجب است و در خردسالی به کودک آموخته می‌شود، تنبیه، ۶: ۷) این است که یاد خداوند همواره در دل زنده نگه داشته شود و توجه به الطاف و نعمات الهی در خانواده جاری باشد.

۹-۳. دقت در نحوه مواجهه با خطاهای کودک

در تفسیری بر امثال سلیمان آمده است: تنبیه برای اصلاح آینده است تا آن اشتباه تکرار نشود؛ لذا در تورات، مجازات برخی خطاها چنان شرایط سختی دارد که عملاً اجرای حکم ممکن نباشد (سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۲۲). در تلمود آمده است: «هر کس از تنبیه فرزند خطاکار خود کوتاهی کند، سرانجام آن فرزند فاسد و گمراه خواهد شد و پدر او را دشمن خواهد داشت» (تلمود، شمرت ربا، ۱: ۱؛ راب، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰). درعین حال تنبیه و مجازات، عمل نکوهیده‌ای شمرده شده و توصیه شده است: «انسان هرگز نباید فرزند خود را تهدید به مجازات کند» (تلمود، سمحوت ۶: ۲)؛ بلکه بهترین طریقی که مرد باید در رفتار با زن و فرزندان خود اتخاذ کند، آن است که با دست چپ آنها را از خویش دور کند و با دست راست به خود نزدیک سازد (راب، ۱۳۸۲، ص ۱۹۱).

۴. بررسی شباهت و تفاوت وظایف والدین در قبال تربیت فرزند در اسلام و یهودیت

مطابق منابع دینی در هر دو شریعت، تربیت فرزند از اسلوب مشابهی برخوردار است. همچنین می‌توان این نه وظیفه را به سه دوره تقسیم کرد: دوره اول سبب برخورداری کودک از ذات نیکوست؛ دوره دوم در ناخودآگاه او فضایل اخلاقی و انسانی را نهادینه می‌کند؛ دوره سوم ابتدا به صورت ناخودآگاه و سپس به طور مستقیم، او را مؤدب به آداب حسنه می‌نماید.

دوره اول تربیت، به زمان انتخاب همسر برمی‌گردد. منابع دینی زوجین را پیش از تصمیم به داشتن فرزند، به تزکیه، اصلاح رفتار و رعایت هرچه دقیق‌تر شرعیات تشویق می‌کنند تا بدین وسیله سرشتی پاک برای فرزندانشان رقم بخورد و خود نیز برای تربیت فرزند، احراز صلاحیت نمایند. همچنین اعتقاد بر این است که گرچه حلول روح پاک (در اسلام) یا نشامای مقدس (در یهودیت) در جنین تهای به اختیار و اراده خداوند متعال است، اما والدین با تزکیه و طهارت نفس، دعا و رعایت مستحبات واردشده در زمان تکوین نطفه، خواهند توانست - به میزانی که خداوند به ایشان تفویض اختیار کرده است - سرشت منزه و نیکوتری برای فرزند خود رقم بزنند.

دوره دوم تربیت فرزند، دوره جنینی اوست. منابع دو شریعت، قدرت درک کودک را در این زمان به رسمیت می‌شناسند و مادران را متوجه تأثیر مستقیم اعمال و رفتار ایشان بر جنین می‌کنند. در اسلام و یهودیت، مادران توصیه شده‌اند به اینکه در این ایام بیشتر به مطالعه کتاب آسمانی بپردازند؛ دل خود را از خشم و کینه و حسد و جمیع ردایل ظاهری و باطنی پاک نگه دارند و در آرامش باشند. علمای یهود به استماع درس دینی در این زمان بسیار سفارش داشته‌اند و معتقدند که آموزش معارف دینی، از همان زمان آغاز می‌گردد. در نهایت با این مراقبه‌ها و پاک نگه داشتن دل، ویژگی‌های ممدوح به صورت بالقوه در نهاد کودک نقش خواهد بست. بحث تزکیه در اینجا فقط مختص مادر نیست؛ بلکه هر کس می‌خواهد شایستگی تأثیرگذاری و تربیت انسانی دیگر را احراز کند، لازم است ابتدا خود آشنا و عامل به فضایل اخلاقی باشد. لذا در هر دو شریعت به شدت بر مقدم داشتن تربیت نفس بر تربیت فرزند و پالودن جان و طهارت باطن تأکید شده است.

موضوع خالقیت الهی در قرآن و تورات، مشخصاً مشهود است؛ اما درباره نقش خداوند در تربیت فرزند تفاوت‌هایی وجود دارد. در اسلام، خداوند «رب» است و تلاش والدین تماماً ذیل اراده اوست. در تورات، شارحان یهود قائل به سه والد برای انسان هستند: پدر، مادر و خدا. بنابراین هر والد در انجام وظایف پدر و مادری خود، هم با والد دیگر و هم با خداوند در تعامل است و به واسطه زحماتی که متحمل می‌شود، خداوند بایی به روی او می‌گشاید که بتواند در سایه الهام و اشراق الهی، در انجام وظایف خود ایفای نقش کند. در نهایت در هر دو دین، سایه یاری خداوند در تمام دوران تربیت، بر سر والدین است.

در دوره سوم، اصل تکریم کودک مورد تأکید هر دو دین است؛ اما منابع روایی راهکارها متمایزی را بیان می‌کنند. درحالی‌که حضرت محمد ﷺ کودک را ریحانه بهشتی و حضرت موسی ﷺ او را مسح شده خداوند می‌خواند، روایات اسلامی بیشتر بر مهربانی و روایات یهود بیشتر بر سخت‌گیری بر کودک دلالت دارند.

توجه به استعداد ذاتی کودک در برنامه‌ریزی تربیتی برای او و دقت در نحوه مواجهه با خطایا، در هر دو شریعت مبتنی بر گرامی‌داشت فطرت پاک و کرامت انسانی اوست. اهمیت آشنایی فرزند با خداوند و اینکه تلاش شود وقتی شروع به سخن گفتن نمود، بتواند عبارات «لاله الاالله» یا «شمع بیسرائل» را بیان کند نیز، صرف‌نظر از تفاوت محتوا، در اصل در هر دو شریعت مشابه است و والدین تلاش می‌کنند مهر الهی را در دل کودک پیروانند. همچنین آموزش مفاهیم اخلاقی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین وظایف والدین تعیین شده است. چنان‌که در مقدمه گذشت، تفاوت‌هایی در روش‌ها و اولویت‌ها وجود دارد که در اینجا به آنها اشاره نشده است.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه‌که انتظار می‌رفت، با توجه به ریشه مشترک ادیان اسلام و یهود، اسلوب تربیت دینی در این دو شریعت قرابت بسیاری دارند.

برای تربیت بنیادین کودک نه وظیفه تعریف شده است که هر کدام به‌نحوی در ایجاد قدرت و ظرفیت معنوی کودک و آمادگی روحی او برای التزام اعتقادی، اخلاقی و عملی به دین مؤثرند. در هر دو شریعت، فرزندآوری و توجه به تربیت کودک وظیفه‌ای است که نظام دینی بر ذمه فرد می‌گذارد و به آن توجه ویژه دارد. لذا با روایات تشویق‌کننده و انگیزاننده، مؤمنان به اهتمام در تربیت نسل صالح ترغیب می‌شوند که نخستین گام آن انتخاب همسری پاک و دیندار و مزین به صفات نیکوست. همچنین والدین با تزکیه و مراقبه، خود را برای اجرای صحیح اوامر الهی در خانواده و انتقال صفات حسنه به کودک آماده می‌کنند و از خداوند متعال می‌خواهند کودکی با ذات معنوی‌تر به ایشان عطا کند.

در دوره دوم، مادر در دوران جنینی فرزند، با تزکیه، پاک نمودن دل از اوها و صفات رذیله و توجه بیشتر به قرائت متون دینی و فرامین الهی، تلاش می‌کند تا فضایل معنوی به‌صورت ذاتی در فرزند او نهادینه شوند.

دوره سوم تربیت، از زمان ولادت کودک آغاز می‌شود و مشتمل بر دو بخش است که هر دو بخش می‌توانند بستر مناسب برای شکوفایی اخلاقیات را در کودک فراهم آورند. بخش اول، تکریم کودک است که رفتارمحور بوده و والدین با اعمال و رفتار خود، کودک را به‌سمت احترام به ارزش‌ها، آداب دینی و حفظ شئون انسانی سوق می‌دهند که مقدمه این بخش همان فرمان به تزکیه است. به‌علاوه کودک با تکریم شدن و چشیدن حالات اخلاق و رفتار نیکو، به‌صورت ناخودآگاه مؤدب به آداب اخلاقی می‌شود و با عزت نفس بار می‌آید. بدین ترتیب، او آماده‌ی تعالیم مستقیم تربیتی و اخلاقی می‌گردد.

بخش دوم آموزش محور است و از سنین شش و هفت‌سالگی، با رسیدن به سن سوادآموزی، آغاز می‌شود. رسولان مکرم دین اسلام و دین یهود والدین را موظف کرده‌اند که از این سن رسماً کودک را با تعالیم کتاب آسمانی، معارف و شریعات - متناسب با توان، میزان رشد فکری او - آشنا کنند و شرایط تحصیل وی در علوم دینی و دانش طبیعی را مهیا نمایند. توجه به استعداد ذاتی کودک و منحصر به فرد بودنش در برنامه‌ریزی تربیتی برای او،

پرورش علاقه کودک به خداوند، و دقت در نحوه برخورد با خطاهای کودک، دیگر مواردی است که در هر دو شریعت بر آنها تأکید شده است.

همچنین می‌توان نتیجه گرفت که دو وظیفه نخست والدین، بیشتر جنبه استحباب و در پاره‌ای موارد وجوب شرعی دارند. وظایف سوم تا پنجم، بیشتر جنبه وجوب اخلاقی دارند و بقیه موارد می‌توانند نوعی آموزش «هنر تعلیم و تربیت» به والدین باشند.

پرورش اخلاقی کودکان از منظر دو شریعت بسیار حائز اهمیت است و توجه به فرامین و توصیه‌های وارد شده شاکله شخصیت کودک - و در امتداد آن بنیاد جامعه دینی - را قوام می‌بخشد. بیان فهرست‌گونه برخی وظایف تربیتی که لازم است والدین خطمشی خویش را بر اساس آنها تعیین نمایند، در ذیل مقدرات الهی، گویای مشرب و حیانی و ریشه ابراهیمی دو شریعت است. روشن است مصادیق رفتاری، روش‌ها و اهداف جزئی تربیتی، تابع قوانین شریعت و متضمن تفاوت‌هایی میان تعالیم جاری در بین پیروان این دو آیین است که پرداختن به آنها مجال خاص خود را می‌طلبد.

پی‌نوشت‌ها

۱. امام صادق (ع) می‌فرمایند: چون کودک سه ساله شود، هفت بار به او بگو «لا اله الا الله» بعد واگذارش تا به سن سه سال و هفت ماه و بیست روز برسد، هفت بار به او بگو «محمد رسول الله» و دیگر تا چهارسالگی او را واگذار؛ و چون چهار سالش تمام شد، هفت بار بگوید «صلی الله علی محمد و آل محمد» و رهایش کنی تا پنج‌سالگی؛ سپس به او گفته شود دست راست و چپ کلام است. وقتی فهمیده رو به قبله واداشته شود و سجده کند و باز واگذارش کنی تا شش‌سالگی. چون شش ساله شد رکوع و سجود آموزد تا هفت‌ساله شود. در این سن دستور دهند تا دست صورت را بشوید و وضو بگیرد؛ بعد به نمازش وادارند؛ و چون نه ساله گردد، وضو یادش دهند و اگر ترک کرد تنبیه گردد؛ و به نماز فرمائش دهند و بر ترک آن تنبیهش کنند؛ و چون نماز و وضو فراگیرد، والدینش آمرزیده شوند، انشاءالله (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۲۴-۴۲۵).
۲. Kapparot (כפרות) در مراسم کپاروت که قبل از یوم کیبور برگزار می‌شود، شخص پس از تلاوت آیاتی از تورات به صورت نمادین یک پرنده را به‌عنوان کفاره گناهان خود قربانی می‌کند. امروزه این عمل جزء سنن حسیدیسم محسوب می‌شود و بین جوامع یهود اهمیت عرفانی دارد. آنها می‌توانند قربانی را با پرداخت مبلغی به‌عنوان صدقه معاوضه نمایند. خوب است مادر این آداب را به نیت خود و جنین به‌جا آورد تا اگر احتمالاً در مدت بارداری غذایی ممنوع خورده و این غذا به خون و گوشت جنین تبدیل شده است، با این کفاره تطهیر شود.
۳. Salomon Isaacides (רבי שלמה יצחקי) ربی شلوموبن اسحاق، معروف به راشی (۱۱۰۵-۱۰۴۰م) بزرگ‌ترین مفسر تورات می‌باشد.
۴. Simeon ben Azzai (שמעון בן אצאי) از دانشمندان و قضات بزرگ یهود در قرن دوم و سوم میلادی.
۵. Hillel (הלל) (۱۱۰ق.م-۱۰م) از دانشمندان و رهبران مذهبی قوم یهود که هفت اصل برای تفسیر تورات، استنتاج و استخراج احکام و قوانین را گردآوری کرد (۱۹، ص ۱۷۲).
۶. Berakhah (ברכה) دعای شکرگزاری یا طلب برکت است که یهودیان معمولاً پیش از انجام بعضی فرامین الهی یا صرف برخی خوراکی‌ها و استفاده از نعمات خداوند می‌خوانند.

منابع

- صحیفه سجادیه، ۱۳۸۸، ترجمه حامد رحمت کاشانی، تهران، شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر. عهد قدیم
- ابن سعد، محمد بن سعد، ۱۴۱۰ق، الطبقات الكبرى، محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۸۲، تحف العقول، ترجمه صادق حسن زاده، قم، آل علی علیه السلام.
- ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، ۱۴۱۸ق، سنن ابن ماجه، بشار عواد معروف، بیروت، دارالاجیل.
- ابن میمون، بی تا، دلالة الحائرين، تصحیح: حسین آقایی، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.
- أبو عبدالله الحاکم، محمد بن عبدالله، ۱۴۱۱ق، المستدرک علی الصحیحین للحاکم، تحقیق: عبدالقادر عطا المصطفی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ایستاین، ایزدور، ۱۳۸۸، یهودیت بررسي تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- الحافظ أبی القاسم، سلیمان بن أحمد، ۱۳۹۸ق، المعجم الکبیر، تحقیق: عبدالمجید حمدی، قاهره، مکتبه ابن تیمیة.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- حمای لاله زار، یونس، ۱۳۸۶، طهارت خانوادگی: تلمود تورا، تهران، کینسای ابریشمی.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، ۱۴۱۷ق، تاریخ بغداد أو مدینة الاسلام، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون.
- دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۹۳، سیری در تربیت اسلامی، تهران، دریا.
- راب، آبراهام، ۱۳۸۲، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه و تطبیق با متون عبری: یهوشوع، تنن الی، ترجمه از متن انگلیسی: امیر فریدون گرگانی، تصحیح: غلامرضا ملکی، به اهتمام: امیرحسین صدری پور، تهران، اساطیر.
- سلیمانی، حسین، ۱۳۸۴، عدالت کيفی در آیین یهود، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شختر، حییم و همکاران، ۱۹۸۱، واژه‌های فرهنگ یهود، ترجمه مقالات: منشه امیر و همکاران، تل آویو، انجمن جوامع یهودی.
- صانعی، سیدمهدی، ۱۳۷۶، پژوهشی در تعلیم و تربیت، تهران، سناباد.
- صفائی حائری، علی، ۱۳۸۹، تربیت کودک، قم، لیلة القدر.
- طبرسی حسین بن فضل، ۱۳۶۵، ترجمه تشریف کتاب مکارم الاخلاق، ترجمه: ابراهیم میرباقری، تهران، فراهانی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۵ق، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه لشیخ مفید، مقدمه: شهاب‌الدین مرعشی، تهران، فراهانی.
- فلسفی، محمدتقی، ۱۳۴۳، کودک از نظر وراثت و تربیت، تهران، هیئت نشر معارف اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
- متقی، علی بن حسام‌الدین، ۱۴۱۹ق، کنز العمال فی سنین الاقوال و الافعال، تصحیح: محمود بن عمر دمیاطی، بیروت، دارالکتاب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۴، حلیة المتقین، قم، عصر جوان.
- ____، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، دارالکتاب العلمیه.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا.
- مظاهری، حسین، ۱۳۷۴، تربیت فرزند از نظر اسلام، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- نسایی، احمد بن علی، ۱۴۱۱ق، سنن الکبری، تصحیح: احمد شمس‌الدین، عبدالغفار بنداری، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- نوری، میرزا حسن، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.

هاراو یورام حداد הַרְבֵּי הַתּוֹרָה (۵۷۶۲ عبری، ۱۹۸۳م)، *عصوت یحیوخ ללא תבחי* (مشورت‌هایی برای تربیت)، بنه براق - اسرائیل، ماخون (انتشارات) هاراو مصلیح.

هیئت تحریریه، ۱۳۸۸ الف، *تعلیمات دینی کلیمیان: پایه پنجم ابتدایی*، تهران، وزارت آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران.

هیئت تحریریه، ۱۳۸۸ ب، *تعلیمات دینی کلیمیان: پایه چهارم ابتدایی*، تهران، وزارت آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران.

یوسفیان، نعمت‌الله، ۱۳۸۶، *تربیت دینی فرزندان*، قم، زمزم.

(مباحث مرتبط با مقاله در این کتاب توسط جناب حاخام یونس حمامی لاله‌زار از زبان عبری به فارسی ترجمه و در اختیار نگارنده قرار گرفته است).

Alt Miller, Yvette, 2011, *Angels at the table: six ways to teach kids about spirituality*, Vermont, USA, Jewish Lights.

Bailey, R, 2005, *Teaching values & citizenship across the curriculum, educating children for the world*. Great Britain: Rutledge Flamer.

Encyclopedea of Judaica Jerusalem, Israel book, corrected ed, 1996.

Kipnes, Paul & Michelle, 2015, *Jewish spiritual parenting: Wisdom, Activities, Rituals and Prayers for Raising Children with Spiritual Balance and Emotional Wholeness*, Vermont, USA, Jewish Lights.

Yeshaya Holtzberg, Avraham, 2011, *Customs of pregnancy and Birth*, translated to English: Neabat Shimon.

مقایسهٔ سعادت فردی در آثار ابن‌سینا و رسالهٔ ظفرنامه

amiri.m@lu.ac.ir

مهرداد امیری / استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه لرستان
دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۳

چکیده

مفهوم سعادت به لحاظ نظری و عملی بیانگر بالاترین کمالی است که هر فرد انسانی می‌تواند آن را برای خویش ترسیم کند. این مفهوم، هرچند از نظر کاربرد مشترک به نظر می‌رسد، به لحاظ تعیین مصادیق متفاوت است و از این‌رو، از نظر تاریخی همواره مورد اقبال متفکران و صاحب‌نظران قرار گرفته است. ابن‌سینا با تعریف سعادت به‌عنوان مطلوب بالذات در مقابل مطلوب غیرالذات و غایت بالذات در مقابل غایت غیرالذات یا لغیره، با ظرافت خاصی سعادت را به دو لحاظ تقسیم می‌کند: نخست سعادت در قیاس با قوای مختلف نفس؛ و دیگری سعادت در ارتباط با خود انسان که در هر دو مورد، معرفت یافتن به سعادت و عمل بر اساس آن، طریق دستیابی به آن محسوب می‌شود؛ هرچند نصیحت‌پذیری را همواره به‌عنوان یکی از اصول اصلی تعلیم و تربیت مورد تصدیق قرار می‌دهد. رسالهٔ ارزشمند ظفرنامه به‌عنوان یک رسالهٔ ادبی تعلیمی که منشوری از نصایح طرق سعادت‌مند شدن به‌شمار می‌رود، به بررسی و نصیحت دربارهٔ سعادت فردی در سه حیطهٔ جسمانی، نفسانی و عقلانی می‌پردازد و در نهایت آن را به‌معنای آرامش یافتن در این سه حیطه مورد توجه قرار می‌دهد. مقایسهٔ وجه فردی سعادت در تفکر ابن‌سینا و رسالهٔ ظفرنامه، بیانگر این مهم است که هم در تلقی ابن‌سینا و هم نصایح ظفرنامه سعادت غایت نهایی برای هر کس و کسب فضایل راه رسیدن به آن محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سعادت فردی، نیکبختی، ابن‌سینا، ظفرنامه.

مقدمه

مفهوم سعادت از نظر لغوی به معنای عون و کمک و یاری رساندن در نیل به مطلوب تعریف شده است (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۹۹۸؛ حسیب سماحه، ۱۳۸۳). این واژه در حوزه‌های مختلفی مورد تحلیل و استفاده بوده و هست؛ از جمله در حوزه دینی به معنای نتیجه پایبندی به ایمان، در حوزه عرفانی محصول ترکیه و تهذیب نفس از حجاب‌ها، در حوزه فلسفی نتیجه پایبندی به اصول عقل عملی، و در نهایت از نظرگاه عرفی دستاورد یک زندگی همراه با آرامش تعریف شده است (صلیبا و صناعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، ص ۳۹۱).^۱

ظفرنامه یکی از کهن‌ترین و برجسته‌ترین آثار اخلاقی به‌جای‌مانده در فرهنگ و تمدن اسلامی است که به‌طور خاص به ایراد نصیحتی برای دستیابی به سعادت پرداخته است. **ظفرنامه** نامی است که در عصر اسلامی به مجموعه کتب حاوی سخنان منسوب به بزرگ‌مهر حکیم داده‌اند.^۲ درباره نویسنده اصلی این اثر اطلاعات دقیقی در دسترس نیست؛ اما ساختار کلیه آثار از این دست بر سه اصل استوار است: نخست گفت‌وگویی است مبتنی بر پرسش و پاسخ، که پرسشگر، گاه شاگرد است و پاسخگو استاد، گاه حاکم است و پاسخگو حکیم، و گاه نامعلوم است و پاسخگو بزرگ‌مهر (بزرجمهر) است؛ دوم در عین کوتاهی، پاسخ از نظر محتوا بسیار عظیم و تمام است و سوم حوزه مسائل مورد پرسش، هم نظری است و هم عملی، که البته جنبه عملی آن بسیار بیشتر است. این اثر که در اصل به زبان پهلوی است، در طول تاریخ ترجمه‌های داشته است که یکی از آنها را به *ابن‌سینا*، فیلسوف مشهور مسلمان، نسبت داده‌اند. نسبت دادن ترجمه **ظفرنامه** به *ابن‌سینا*، با توجه به خدمات او در بارگاه پادشاهان، به‌ویژه ارائه مشاوره به آنان قابل توجیه است؛ اما نه خود *ابن‌سینا* و نه شاگردان او به‌طور روشن از این اثر در ردیف آثار دیگر وی سخنی به میان نیاورده‌اند؛ چراکه اصل این اثر به زبان پهلوی به نگارش درآمده و بر اساس شواهد تاریخی، *ابن‌سینا* آشنایی چندانی با این زبان نداشته است؛ با این حال، بسیاری از صاحب‌نظران بر این باورند که **ظفرنامه** اثری است که به امر امیر سامانی، منصور بن نوح، توسط وزیر وی *ابن‌سینا* از پهلوی به فارسی ترجمه شده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۱۱). محتوای این اثر در قالب اندرزگویی و نصیحت است و مانند بیشتر آثار اندرزگونه، نماینده هیچ مذهب فلسفی یا دینی خاصی یا مقید به یک طریقه منظم اخلاقی نیست. بنابراین، از یک سو نتیجه ترکیب تعلیمات سودمند و عالی مذاهب اخلاقی و ادیان یا ثمره تجربه عامه است؛ و از سوی دیگر، فاقد تعصبات عقیدتی و سخت‌گیرانه قومی و جاهلانه است. در واقع، **ظفرنامه** اصلاً یک تألیف ادبی تعلیمی است که از ملاحظات دینی و اندیشه‌های حکمت‌آمیز محاورات ساده عارف و عامی به وجود آمده و هنر بزرگ نهفته در آن، ترکیب آن اجزا و سازگار ساختن نسبی آنهاست؛ ترکیبی که از حیث ارائه دستورهای اخلاقی مربوط به تدبیر و اداره امور شخصی و خانوادگی و اجتماعی درخور دقت است و اجزای آن بیشتر درباره کارها و مسائل حکمت عملی مورد علاقه و توجه همگان است؛ این محاوره اخلاقی، گذشته از جنبه غیرمنتظم بودن آن، به لحاظ صورت، بی‌شبهت به بعضی از پند و اندرزها و گفت‌وگوی اخلاقی قدما نیست (همان، ص ۴۴).

غرض از نگارش این جستار، بررسی تاریخی به‌منظور تأیید یا عدم تأیید سندیت انتساب **ظفرنامه** به *ابن‌سینا*

که البته همچنان این خلأ احساس می‌شود و در آینده جای بحث و بررسی در این باب باز است)، بلکه بررسی محتوایی مفهوم سعادت فردی با توجه به تلقی *ابن‌سینا* از آن و تلقی به کار رفته از آن در *ظفرنامه* است. برای این مهم، در ابتدا حکمت عملی و جایگاه آن را در تفکر *ابن‌سینا* مشخص و سپس تعریف وی از سعادت را بیان می‌کنیم و در نهایت، به تطبیق این مفهوم با آنچه در *ظفرنامه* در این باب آمده است، می‌پردازیم.

۱. جایگاه سعادت در تفکر ابن‌سینا

ابن‌سینا مقولهٔ سعادت را در ذیل حکمت عملی به‌عنوان علم به فضایل عملی بحث می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱). وی معتقد است:

هر انسانی که از خود غافل نباشد و به وجود خویش ارادت ورزد، می‌بایست در راه خودشناسی گام بردارد و به فضایل معرفت پیدا کند و به‌صورت دقیق از فضایل و طرق دستیابی به آنها آگاهی یابد تا به تزکیهٔ خویشتن بپردازد؛ و نیز طرق‌رهایی نفس از رذایل را نیز دقیقاً بشناسد تا از طریق اکساب فضایل و اجتناب از رذایل، به کمالی که در شأن و حق انسان است و او را برای سعادت دنیوی و اخروی آماده گرداند (ابن‌سینا، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۲).

وی سعادت را به مطلوب بالذات در مقابل مطلوب غیربالذات (که به‌عنوان زمینهٔ مطلوب دیگری است) و غایت بالذات در مقابل غایت غیربالذات یا لغیره (که فاقد غایت بودن فی‌نفسه است) تعریف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۶۰). بنابراین، سعادت مطلوب بالذات و غایت بالذات است و در نتیجه با ارزش‌ترین چیزی است که همهٔ جد و جهدهای موجود زنده برای به دست آوردن آن و معطوف بدان است و افزون‌برآن، با اندکی تأمل درمی‌یابیم که ارزش هدایت‌ها بر اساس غایاتی که برای آن مطلوب واقع می‌شوند، سنجیده می‌شود. بالطبع هدایت به سوی سعادت، با ارزش‌ترین هدایت، و در میان معروف‌ها، پاک‌ترین معروف‌ها و والاترین‌هاست (همان، ص ۲۶۰-۲۶۱).

ابن‌سینا با ظرافت خاصی سعادت انسان را از دو جهت مورد تأمل قرار می‌دهد: نخست در قیاس با قوای مختلفی نفس، و دیگری در ارتباط با خود نفس انسان. از حیث نخست، با توجه به اینکه نفس انسان دارای قوای مختلفی است و برای هر قوه‌ای فعلیتی لحاظ می‌شود، در صورتی که آن قوه به فعلیت برسد، در واقع کمال او تحقق می‌یابد و در این هنگام می‌توان مدعی شد که آن قوه به سعادت خویش دست یافته است؛ و از حیث دوم، سعادت و کمال نفوس انسانی در این است که به‌صورت مطلق از ماده و لواحق ماده مجرد شوند و به مرحلهٔ تجرد کامل، یعنی عقل، دست یابند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹). همچنین ایشان در رسالهٔ *تحفه* پس از تأکید و توجه به قوهٔ ناطقه به‌عنوان یکی از قوای اصلی نفس انسانی، بیان می‌دارد که افعالی از این قوه حاصل اتصال به وجود و فیض الهی است؛ چراکه تمامی کمالات موجودات از جانب حق تبارک و تعالی است و اگر نفس انسانی در علم و معرفت کامل باشد، سرانجام ناجی و رستگار خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۳۴۰، ص ۴۲-۴۶). بنابراین، نزد وی علم و معرفت اساس سعادت‌مندی محسوب می‌شود؛ چراکه از دید وی، انسان قادر است مظهر اسامی علیم و حکیم و خبیر خداوند قرار گیرد. افزون‌براین، ایشان در رسالهٔ *ترغیب به دعا*، هر چند ذکر را یکی از طرق قرار گرفتن در ردیف اولیا قلمداد می‌نماید، خاطر نشان می‌سازد که ابتدا سالک می‌بایست «غلبه دهد تفکر نمودن در آلاء و نعماء حق را بر اذکار و

اوراد؛ زیرا که گفتن اذکار فقط، غالباً از عادات و اخلاق مردمان دروغگو و کم‌مایه است» (همان، ص ۵۱). با این حال، برای زدودن برخی خیالات فاسده و اوهام و جلوگیری از تسلط آنها بر قلب، می‌بایست به ذکر توجه کرد و آن را حتی بر فکر هم مسلط ساخت (دینانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۹).

اعتدال یا میانه‌روی نیز یکی از مهم‌ترین توصیه‌ها و راهکارهای ابن‌سینا در دستیابی فرد به سعادت محسوب می‌شود. این نظریه - که در تاریخ فلسفه/ارسطو بنیان‌گذار آن ذکر شده - به‌مثابه حد واسط میان افراط و تفریط تلقی گردیده است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۷۶). از دید شیخ‌الرئیس نیز سه دسته محرک و سائقه نفسانی عمده وجود دارد که هم می‌توانند مانع سعادت‌مندی شوند و هم عامل آن: محرک‌های شهوانی، غضبی و تدبیری. افراط و تفریط در این سه محرک، مانع سعادت‌مندی، و اعتدال و میانه‌روی در آنها عامل سعادت‌مندی قلمداد می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۴).

۲. سعادت در ظفرنامه

پیش از پرداختن به مفهوم سعادت و نیکبختی در *ظفرنامه* توجه به چند نکته حائز اهمیت است:

۱. این اثر در درجه نخست یک اثر اندرزگونه در جهت فهم عمومی و عرفی است، نه یک اثر مستقل فلسفی. از این رو، یافتن تعریفی روشن برای سعادت و دیگر مفاهیم اخلاقی بسیار دشوار است.
۲. این اثر از نظر محتوایی به‌صورت جملات کوتاه و در باب موضوعات متنوع است که جنبه عملی و انتفاعی عمومی دستورها و صفات جسمانی و اخلاقی و امور قلبی و عقلی و اجتماعی جاری که در حکمت‌های *ظفرنامه* جلوه‌گر گشته و به‌صورت تعبيرات متشکل و دستورهاى سودمند زندگانی در آمده است.
۳. جنبه غیرشخصی بیشتر این حکمت‌ها، از طبع کاملاً اجتماعی و اجتماع‌دوست و ملاحظات و تجربه‌های سنجیده صاحب (یا صاحبان) و فراهم‌آورنده آنها حکایت می‌کند و معلوم می‌دارد که این اندیشه‌ها از دل جامعه‌ای تراویده که به حد قابل ملاحظه‌ای از تفکر اخلاقی و فضایل و صفات عالی اجتماعی رسیده است.
۴. این اندرزها اجمالاً، هم دستور عمل و قاعده رفتار می‌دهند و هم در بعضی موارد جزئی با تحلیل و حکم ضمنی، طبیعت و نفسانیات ما و دیگران را روشن و آشکار می‌سازند و به همین نظر و به سبب سهم بزرگی که واقع‌بینی در آنها دارد و نیز به علت تعبيرات متشکل موجز و مؤثر آنها، تا حدی منبع قوت و معالی و مکارم اخلاقی به حساب می‌آیند.

محتوای حکمت‌های *ظفرنامه* را می‌توان در ذیل سه مسئله بررسی و ارزیابی کرد:

۱. چه باید کرد و چه باید نکرد تا در زندگی شخصی نیکبخت بود؟
 ۲. چه باید کرد و چه باید نکرد تا در زندگی خانوادگی نیکبخت بود؟
 ۳. چه باید کرد و چه باید نکرد تا در زندگی اجتماعی - سیاسی نیکبخت بود؟
- از این میان، ما تنها به بحث درباره سعادت در معنای نیکبختی شخصی می‌پردازیم.

۲-۱. سعادت فردی

اگر بخواهیم سعادت فردی را در *ظفرنامه* بررسی کنیم، از آنجاکه این اثر برخلاف آثار مستقل فلسفی و اخلاقی

به‌نحو مجزا در باب سعادت و انواع آن اظهار نظر نکرده است، ناگزیر در فهم سعادت فردی، اندرزهای مرتبط با آن را در سه حیطةٔ جسمانی، نفسانی و عقلانی مشخص و تفسیر می‌کنیم.

الف. توصیه‌هایی برای نیکبختی جسمانی فرد: به‌طور کلی این توصیه‌ها را می‌توان راهکارهای تن سالم یا تندرستی نامید. البته نویسنده در تعریف سعادت، آن را غایت همه و در ردیف بالاترین غایات شمرده، تلاش برای دسترسی به آن را ارزشمند معرفی می‌کند. نویسنده در این اثر، همچون طیبی حکیم، تندرستی را از دو جهت مدنظر قرار می‌دهد: از یک سو، سلامت جسم یا تندرستی را از اجزا گوشزد می‌کند؛ و از سوی دیگر، توصیهٔ لازم را برای تحصیل چنین گوهری معرفی می‌نماید و در این باره بیان می‌کند: تندرستی در کنار ایمنی و توانگری یکی از سه چیزی است که اگر فرد آنها را داشته باشد، همه چیز را دارا می‌شود^۳ (متن اصلی: ۱). در جای دیگر، تندرستی را یکی از چهار امری ذکر می‌کند که همهٔ مردم جویای آنهایند؛ اما هیچ کس به‌طور کامل بدان‌ها دست نیافته است^۴ (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ب، ص ۶). در عین حال، طریق دستیابی به آن را نیز در کم‌خوری، کم‌گویی، خواب کافی و عدم آمیزش با هر کس معرفی می‌کند^۵ (همان، ص ۱۰).

ب. توصیه‌هایی برای نیکبختی‌های نفسی فرد: به‌طور کلی این توصیه‌ها را می‌توان راهکارهایی برای دستیابی به فضایل و دور شدن از رذایل نفسانی نامید. نویسنده در میان رذایل، نیازمندی و طمع را دلیل‌کنندهٔ نفس انسانی می‌داند؛ چراکه نفس فاسد، نیازمند می‌شود (همان)^۶ و برای رفعش تن به هر خفتی می‌دهد و فساد و تباهی حمیت و تلاش انسان را نیز نتیجهٔ طمع بر نیاز و رفع آن می‌داند^۷ (همان، ص ۱۱). افزون‌براین، خودنمایی^۸ (ابن‌سینا، ۱۳۸۳الف، ص ۳) و منت گذاشتن^۹ (ص ۶) از دیگر عوامل رذیلت‌ساز نفس معرفی می‌کند و در مقابل، بخشندگی بی‌منت و عفو و گذشت در قدرت را از نشانه‌های فضایی چون دلبری و شجاعت می‌داند (همان، ص ۷).^{۱۰} ایشان همچنین فروتنی را در دوری از ربه، عدم تکبر و خوشرویی در مقابل زبردستان و خود را فروتر از هم‌ردیفان قرار دادن می‌داند (همان، ص ۱۲).^{۱۱}

ج. توصیه‌هایی برای نیکبختی عقلی: این نیکبختی به علم‌آموزی و کسب علم مرتبط می‌باشد و از ارکان و نشانه‌های کرامت و بزرگی فرد است^{۱۲} (همان، ص ۷) و نویسنده پیگیری آن را بهترین کار در جوانی معرفی می‌کند؛ البته همواره تأکید دارد که علم می‌باید با عمل همراه باشد، چنان‌که به‌کارگیری آن در پیری و بازداشتن افراد از بدی را نشانهٔ خردمندی می‌داند^{۱۳} (همان: ۳) و از سوی دیگر، فرمان اهل علم را در ردیف فرمان‌های خداوند، پدر و مادر و پادشاهان، یکی از چهار فرمانی که نمی‌باید آن را کنار گذارشت، معرفی می‌کند^{۱۴} (همان، ص ۸) و در عین حال، عجب و تکبر^{۱۵} (همان، ص ۹)، حریصی^{۱۶} (همان، ص ۱۲) و عرضهٔ علم بر نادان (همان، ص ۱۴)^{۱۷} را آفت‌های عالمان می‌داند. نویسنده برای علم‌آموزی نتایج زیر را در نظر دارد:

۱. علم یکی از چهار خصلتی است که اگر فرد آن را داشته باشد، در این جهان حال بهتری می‌یابد^{۱۸} (همان، ص ۱۴)؛

۲. علم سبب نامداری، توانگری و شناخته شدن فرد می‌شود (همان، ص ۱۵)^{۱۹}؛

۳. تفکر و علم‌آموزی بهره‌ دل در عبادت است؛ چنان که عمل بهره‌ تن و ذکر بهره‌ زبان؛ و همچنین در این جهان و آن جهان سبب بزرگی است.^{۲۰} (همان، ص ۱۶).

۳. بررسی و ارزیابی

تلقی *ابن‌سینا* از سعادت را باید در فهم فلسفی او از بحث نفس و قوای آن دریافت. به نظر *ابن‌سینا*، اساساً هدف فلسفه استکمال نفس است؛ البته هر دو قوه عالمه و عامله آن. از جهت عالمه که «نفس ناطقه» نامیده می‌شود، نفس می‌باید که عالمی معقول بسازد که صورت کل عالم و نظام معقول کل عالم در آن مرتسم شود؛ به نحوی که خود هیئت کل وجود را استیفا کند و به صورت عالمی معقول که موازی عالم موجود خارجی است، درآید: «حتی تستوفی فی نفسها هیئته الوجود کله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود کله» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۶). البته رسیدن به چنین مرتبه‌ای نیازمند کسب فیض از عقل فعال است که نسبت آن (عقل فعال) با نفوس بشری، نسبت آفتاب است که اشعه خود را در اجسام صیقلی قابل استناره متوجه می‌سازد و از حیث طی مراحل علمی و شدت و ضعف این استناره، چهار مرتبه را قائل شده است: اول مرتبه، عقل هیولائی؛ دوم عقل بالملکه؛ سوم عقل بالفعل؛ اما مرتبه‌ی عالی عقل بالمستناد است که مقام وصول و کمال می‌باشد. در این مرحله، انسان به مقام استفاده کامل از عقل فعال می‌رسد و عالم به آنچه که هست، می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۵۲، مقدمه ۲۶).

از سوی دیگر، *ابن‌سینا* سعادت قوه‌عامله را نیز در گروهی حصول فضایل اخلاقی در حکمت عملی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱). البته میان این دو جنبه‌نفس ارتباط اساسی وجود دارد؛ چراکه در نهایت، دستیابی و ارتقا به عالم قدس - که نهایت و نقطه اوج سعادت انسان تلقی می‌شود - پس از توفیق به فراگرفتن در حکمت نظری حاصل می‌شود. *ابن‌سینا* متأثر از *ارسطو* معتقد است که فضیلت از سه چیز پدید می‌آید: منش، عادت و خرد؛ زیرا آدمی باید با سرشتی زاده شود که سزاوار آدمی باشد، نه حیوان؛ و دوم باید تن و روانش دارای چنان ویژگی‌هایی باشد که او را به کسب فضیلت و نیکی توانا کند. با این حال، طبیعت برخی از ویژگی‌های تن و روان آدمی را چنان می‌سازد که بر اثر عادت‌پذیری دگرگون می‌شوند و به بهتری یا بدتری تغییر می‌یابند؛ ولی انسان، گذشته از سرشت و عادت، با خرد نیز زیست می‌کند؛ چون تنها جاننداری است که از خرد بهره دارد. از این‌رو، در او هر سه گوهر (سرشت، عادت و خرد) باید با یکدیگر هماهنگ باشند؛ زیرا آدمیان اغلب به حکم خرد، برخلاف سرشت و عادت خویش عمل می‌کنند. به شرط آنکه یقین یابند که خلاف ورزیدن (با سرشت و عادت) به سود آنهاست (ارسطو، ۱۳۸۴، ص ۵۰). بنابراین، کسب سعادت لزوماً در گروهی تلاش و کوشش فردی به‌منظور طی مراحل و ارتقای جایگاه خود فرد است و از این جهت با *ظفرنامه* که رساله‌ای تعلیمی - حکمتی است همسو می‌باشد؛ چراکه این رساله از جهت غایت، رساله‌ای است سعادت‌گرایانه که متکی به توصیه‌هایی برای دستیابی به سعادت از طریق کسب فضایل علمیه و عملیه است. در واقع، در این رساله، نگارنده نه به دنبال ارائه یک تعریف مفهومی از سعادت برای فرد، بلکه به دنبال نشان دادن مصادیقی از سعادت‌مندی از طریق نصیحت است؛ هر چند در نهایت می‌توان با کنار هم قرار دادن این مصادیق، برای سعادت تعریفی مبتنی بر آرامش و سلامتی جسم، نفس و عقل - که هر کس

آن را به‌عنوان غایت نهایی خویش در نظر دارد - به دست آورد. البته/ابن‌سینا نیز در مباحث مربوط به تعلیم و تربیت، روش تعلیمی - توصیه‌ای را نیز پذیرفته است؛ به‌گونه‌ای که پس از خودشناسی به‌عنوان گام اول در اصلاح نفس، برای نصیحت نیز جایگاه مهمی قائل است.

همچنین شیخ در بحث سعادت، هیچ‌گاه بدن مادی را مانعی اساسی در رسیدن به سعادت (آن‌گونه‌که بسیاری چون متصوفه قلمداد می‌کنند) معرفی نمی‌کند؛ بلکه با بیانی به‌دور از سرکوب جسم و بر اساس معیار معروف ارسطویی در اخلاق معتقد است: غرق شدن در خواسته‌های بدنی و غوطه‌ور شدن در ساحت اسفل وجودی (مادی) انسان، امری نادرست است. چنین حیاتی را در زمرهٔ حیات چهارپایان معرفی می‌کند؛ اما درعین حال بی‌توجهی مطلق به بدن را نیز بر نمی‌تابد و حتی سعادت را به دو قسم جسمانی (بدنی) و روحانی (نفسانی) تقسیم می‌کند و چنان‌که در *المباحثات* بیان می‌دارد، سعادت جسمانی خود امری مقبول است که در صورت رعایت اعتدال، برای انسان حاصل می‌شود. نفس انسان به دلیل مشارکتی که با بدن دارد، در صورتی که افعالش میل به عدالت داشته باشد. سعادت برای او ایجاد می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۴۵). باین‌حال، *ابن‌سینا* جسم و ماندن در نیازها و مشغولیت صرف در رفع نیازهای جسمانی را همچنان امری قبیح می‌داند؛ به‌گونه‌ای که اگر کسی در این دسته نیازها اسیر شود، همانند کسی است که به‌واسطهٔ بیماری مزهٔ واقعی طعام را درک نمی‌کند. از سوی دیگر، در برخی موارد *ابن‌سینا* خود در قالب یک ناصح به ارائهٔ نصیحت برای اهلس می‌پردازد و چنین اظهار می‌دارد که اگر دیدی رفیق و هم‌نشینان به سخن و نصیحت تو اعتنا نمی‌کند، سخن خود را قطع کرده، معنا و مقصود آن را به غیر آنچه مقصودت بوده، حمل می‌کنی و روی سخن را برگردانده، نصیحت و ارشاد را به وقت دیگر که نشاط و فراغت و صفای قلب داشته باشد، می‌گذاری (نجمی زنجانی، ۱۳۱۹، ص ۲۶). به همین طریق، در باب اصلاح اخلاق، انتخاب همسر و شوهرداری به ایراد نصایح می‌پردازد. بنابراین می‌توان گفت: *ابن‌سینا* علاوه بر بررسی دقیق معنا و مفهوم سعادت بر اساس اصول و مبانی فلسفهٔ مشایی در مباحث تربیتی همچنان راه را برای ارائهٔ نصیحت باز می‌گذارد و در بسیاری موارد، همچون ناصحان به بیان پند و اندرز می‌پردازد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، اگر بخواهیم وجوه شباهت میان رسالهٔ *ظفرنامه* و دیدگاه *ابن‌سینا* را در بحث سعادت فردی برشماریم، می‌توان گفت:

۱. سعادت، غایت نهایی برای هر فردی شمرده می‌شود؛
۲. سعادت را با توجه به وجوه مختلف انسان تعریف و تعبیر می‌کنند؛
۳. فضیلت و کسب فضایل اخلاقی، راهکاری برای رسیدن به سعادت تلقی می‌شود؛
۴. نصیحت و پند از جانب ناصح واقعی و خیرخواه، امری حیاتی تلقی می‌شود؛
۵. اعتدال و میانه‌روی همواره در رسیدن به سعادت، جایگاه حیاتی را داراست.

وجوه اختلاف میان آنها نیز بدین شرح است:

۱. در سبک و سیاق ارائه مباحث، *ابن سینا* به سیاق فلاسفه، سعادت را از جهت حکمت عملی بررسی می‌کند؛ در حالی که *ظفرنامه* سعادت و نیکبختی را به‌عنوان شیوه‌های سعادت‌مندی بیان می‌دارد؛
۲. هرچند هر دو از سعادت و سعادت‌مندی سخن می‌گویند، اما *ابن سینا* با تقسیمات دقیق خویش انواع سعادت‌ها را از هم متمایز و حتی سعادت حقیقی را در عالمی دیگر پیگیری می‌کند؛
۳. *ابن سینا* در تبیین و تفسیر سعادت، بسیار بر عقل و شناخت عقلانی و فلسفی تأکید و توجه دارد و کمتر به تجارب فردی و اجتماعی خاص توجه نشان می‌دهد. این در حالی است که آموزه‌های *ظفرنامه* کاملاً تجربی و حاصل حیات اجتماعی افراد است.
۴. در بررسی تعبیرات *ابن سینا* از سعادت می‌توان تشکیک و درجه‌بندی در سعادت را به‌وضوح یافت؛ به‌گونه‌ای که وی اوج و نقطه نهایی آن را سعادت عقلانی می‌داند؛ این در حالی است که در *ظفرنامه* از درجات سعادت و حد و مرزهای روشن برای انواع سعادت سخنی به میان نیامده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله در آثار هروودت، سقراط، افلاطون، ارسطو، فلوطین، مکین تایلر، گریف و ...
۲. از جمله: *ظفرنامه* فارسی منظوم به بحر متقارب، از حمدالله‌بن‌احمد پسر ابوبکر بن‌احمد بن نصر مستوفی قزوینی (متوفی به سال ۷۵۰ ق) که در ۷۵۰۰ بیت در تاریخ، از ظهور اسلام تا عصر مؤلف، در سه کتاب به سال ۷۳۵ ق تألیف شده است. *ظفرنامه* صاحبقرانی مولانا نظام‌الدین هروی شامی یا شنبی یا شنب غازانی، قدیمی‌ترین تاریخ زندگانی و سلطنت امیر تیمور و جنگ‌ها و فتح‌های او تا اوایل رمضان ۸۰۶ ق که ذیل آن را عبدالله‌بن‌لطف‌الله‌بن‌عبدالرشید، معروف به حافظ ابرو در سال ۸۱۴ ق در عصر میرزا شاهرخ و به فرمان او به قلم آورده است. *ظفرنامه* تیموری از تألیفات مولانا شرف‌الدین علی یزدی (متوفی به سال ۸۵۸ ق) که به سال ۸۲۸ ق پایان پذیرفته است.
۳. بزرگمهر را گفتیم: از خدای چه خواهیم که همه چیز خواسته باشم؟ گفت سه چیز: تندرستی و توانگری و ایمنی.
۴. گفتیم: کدام چیز است که همه آن را جویند و کس آن را به جمله نیافتست؟ گفت چهار چیز: تندرستی و راستی و شادی و دوست مخلص.
۵. گفتیم: چه کنم تا به پزشکم حاجت نینتند؟ گفت: کم خور و کم گوی و خواب به‌اندازه کن و خود را به هر کس می‌آلای.
۶. گفتیم: دل از چه خیزد، گفت از نیاز. گفتیم: نیاز از چه خیزد؟ گفت: از کاهلی و فساد.
۷. گفتیم: چه چیز است که حمیت را ببرد؟ گفت: طمع.
۸. گفتیم: کدام راست است که نزدیک مردم خوار نماید؟ گفت: عرض هنر خود کردن.
۹. گفتیم: هیچ هنر بود که به هنگامی عیب گردد؟ گفت: سخاوت با منت بود.
۱۰. گفتیم: چه چیز است که بر دلبری نشان بود؟ گفت: عفو کردن در قدرت.
۱۱. گفتیم: اصل تواضع چیست؟ گفت: روی تازه داشتن با فروتر از خود و از همچو خودی فروتر نشستن و از ریا دور بودن.
۱۲. چون است که از مردم حقیر علم نیاموزند؟ گفت: زیرا که عالم حقیر و حقیر عالم نباشد.
۱۳. گفتیم: در جوانی و پیری چه کار بهتر؟ گفت: در جوانی دانش آموختن و در پیری به کار آوردن.
۱۴. گفتیم: از فرمان‌ها کدام است که آن را خوار نباید داشت؟ گفت: چهار فرمان، فرمان خدای تعالی و فرمان هشیاران و فرمان پادشاه و فرمان فرمان پدر و مادر.
۱۵. گفتیم: چه چیز است که مروت را تپاه کند؟ گفت چهار چیز است: مهتران را بخیلی و دانشمندان را عجب و زنان را بی‌شرمی و مردان را دروغ.
۱۶. گفتیم: اندر جهان چه زشت‌تر؟ گفت: تندی از پادشاهان و حریصی از عالمان و بخیلی از توانگران.
۱۷. گفتیم: آفت علم چند چیز است؟ گفت: بر مردمان عرضه کردن بی‌آنک در خواهند و به ناسزا آموزانیدن و پیش کسی که نداند گفتن.

۱۸. گفتم: درین جهان حال کدام کس بهترست؟ گفت: آنک در [و] چهار [چیز] گرد آید، علمی تمام و مالی تمام و همّتی بلند و تندرستی.
۱۹. گفتم: از علم آموختن چه یابیم؟ گفت: اگر بزرگ باشی، نامدار شوی؛ و اگر درویشی، توانگر گردی؛ و اگر مجهول باشی، شناخته شوی.
۲۰. گفتم: علم به چه پاینده است؟ گفت: بدانک علم بدین جهان و بدان جهان بزرگی داده است؛ و گفتم عبادت چند بهره است؟ گفت: سه بهره است، یکی بهرهٔ تن به عمل کردن، دوم بهرهٔ زبان به ذکر کردن؛ سوم بهرهٔ دل به فکر کردن.

منابع

- ابن سینا، ۱۳۸۳ق، *ظفرنامه*، مقدمه و حواشی و تصحیح: غلامحسین صدیقی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____، ۱۳۸۳ق، *الهیات دانشنامه علانی*، با مقدمه و حواشی و تصحیح: محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____، ۱۴۰۰ق، *رساله فی السعادت*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۲۰ق، *فی اقسام علوم العقلیه*، تحت نظر فواد سزگین، قاهره، معهد تاریخ العلوم العربیه الاسلامی.
- _____، ۱۳۶۳، *المبدا و المعاد*، به اهتمام عبدالله نوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه ابن سینا.
- _____، ۱۳۷۱، *المباحثات*، توضیح مقدمه و تحقیق: محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاه*، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۵۲، *معراج‌نامه*، به اهتمام بهمن کریمی، رشت، مطبعه عروه‌الوثقی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء-الالهیات*، تصحیح: سعید زائد-الاب قنواتی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۴۰، *رساله تحفه و ترغیب به دعا*، ترجمه ضیاء‌الدین دری، قم، چاپخانه کتابخانه مرکزی.
- ارسطو، ۱۳۸۴، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۵، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه، محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- حسیب سماحه، سهیل، ۱۳۸۳، *القاموس المبسط*، تهران، سبز خامه.
- دینایی، غلامحسین، ۱۳۸۵، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران، طرح نو.
- سجادی، جعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، کومش.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، تهران، حکمت.
- نجمی زنجانی، محمد، ۱۳۱۹، *ابن سینا و تدبیر منزل*، تهران، مجمع نشریات ناشر.

A Comparison between the Concepts of Personal Happiness in Avicenna's Works and the Treatise of Zafarnameh

Mehrdad Amiri / Assistant Professor of Department of Theology and Islamic Studies in Lorestan University

Received: 2019/06/29 - Accepted: 2019/12/14

amiri.m@lu.ac.ir

Abstract

Theoretically and practically, the concept of happiness represents the greatest perfection which every human being can manage to achieve. Although it seems to be applied univocally, it differs in terms of its denotations, and, historically, it has always been the special concern of thinkers and clear sighted people. Ibn Sina defines happiness as something desired for itself in contrast with desired not for non itself and essential goal in contrast with non-essential goal or excreta and divide it into two kinds: happiness measured one's own different faculties and happiness which has to do with the everyman in either of which recognizing happiness and acting according to it is regarded as the way to achieving it, though he always testifies acceptance of good counsel as the key principle of education. Zafarnama's valuable treatise is a literary and information one, which constitutes a charter of good counsels ways about becoming happy. It presents a review and advices on personal happiness including three areas: physical, sensual, and intellectual, and then he comes to the conclusion that tranquility and peace are found in these three areas. The comparison between the concepts of personal happiness in Ibn Sina's thought and the treatise of Zafarnah indicates that happiness, according to Ibn Sina and Zafarnah's good counsels, the ultimate aim of every one and it is means of virtuous behavior that this aim can be achieved.

Key words: personal happiness, prosperity, Avicenna, Zafarnameh.

Parental Responsibilities towards Children in Islam and Judaism

Mahmoud Reza Esfandiari / Associate Professor of Religion and Mysticism, Islamic Azad University of Shahr-e Rey, Yadegar-e Imam Khomeini Branch mresfandiari@gmail.com

✉ **Zahra Maleki** / PhD Candidate of Religions and Mysticism, Islamic Azad University of Shahr-e Rey, Yadegar-e Imam Khomeini Branch malaki.mm@gmail.com

Received: 2019/07/07 - **Accepted:** 2019/12/14

Abstract

This study explains the fundamental responsibilities of parents towards their children from the perspective of Islam and Judaism and shows the common ground between their religious teachings on the question of education, especially the moral training of children. On the whole, there are nine parental duties that effect the basic training of children are: choosing a good spouse, observing Islamic laws from the beginning of the development of sperm, relying on the divine will and seeking God's help in giving upbringing, refinement of the soul, treating children with respect, teaching them moral principles, paying attention to the child's innate aptitude while planning an educational programme, developing the child's relationship with God, and reacting to his mistakes with great care. Although religious in Islam, the commands and the instances of educational recommendations to parents differ from those of Judaism, are no distinction is recognized between them in their principles and general approaches. This study can explain the role of religion in moral education emphasizes on adherence to Islamic law and religious beliefs and encourages disciples to disseminate of religious moral standards. The research is based on a library study and, in some cases on interviews.

Key words: religious education, parental duties, children, Islam and Judaism.

Believers' Blameworthy and Praiseworthy Fear and Grief in the Qur'an and Nahj Al-Balagha

Akram Khalili Nooshabadi / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, South Tehran Branch

khaliliakram@gmail.com

Received: 2019/07/09 - **Accepted:** 2019/12/08

Abstract

The question whether or not fear and grief are recommended has been a source of interest to distinguished moralists and Gnostics and it is one of the questions with which the verses of the Qur'an and the narrations of the infallibles have dealt. Sometimes, having no fear or grief is considered a prerequisite for a believer's life, and sometimes feeling fear and grief is considered a unique characteristic of the pious and the necessary condition for dwelling in Garden of Eden. This discrepancy exists not only between the verses of the Qur'an, but also between the verses of the Qur'an and the narrations of the infallibles, especially in the Nahj al-Balagha, and also between the very narrations. Using a descriptive method, this article tries through focusing on the Holy Qur'an and citing examples of fear and grief to show why some Qur'anic verses consider fear and grief to have great value and as recommended whereas others consider it forbidden and blameworthy. Also the article makes a similar comparison with some holy excerpts from Nahj al-Balagha and explains the difference or harmonious relationships between these two groups of verses and narrations. According to the studies made in this regard, four modes of believers' fear and grief are suggested which are: praiseworthy fear and grief in this world and in Hereafter, blameworthy fear and grief in this world and the Hereafter and according to the authentic of Quran sources and narrations, only the made of blameworthy fear and grief in this world is acceptable.

Key words: believers, friends of God, fear, grief, The Holy Quran, Nahj al-Balagha.

A Study of the Moral Environmental Problems of War and the Islamic Approach to Overcoming Them

Mehdi Ebadinia / Master of Applied Ethics, Faculty of Ethics and Education mahdiebadinia@gmail.com

Received: 2019/04/09 - **Accepted:** 2019/09/05

Abstract

Today protecting the environment in time of war is one of the most serious concerns of mankind and environmentalists, because the environment is severely affected by the parties involved in times of war, and also these cause irreparable damage to the environment. The true religion of Islam for has important instructions and recommendations protecting the environment, including plants and animals, and, Islam considers causing damage to the environment to be unlawful. But, sometimes it is necessary ignore the idea of protecting the environment or doing things which seem unbecoming during the war if the aim is saving lives or defeating the enemy. In fact, sometimes a warrior is left with two moral choices and has to decide which one to choose. What is his duty, then and which are should he choose? The article addresses this question and examines instructions of Islam in this regard. Based on descriptive method a library study, the present article discusses the environmental problems that arise during the war and suggests a solution to them based on Qur'anic verses, narratives and other sources.

Kew words: the environment, moral problems, ethics, applied ethics, war.

Belief in the Resurrection, a Guarantee for Ethical Principles and Actions

✉ **Hamid Reza Goodarzi** / graduate Student of Philosophy of Religion, the Imam Khomeini Educational and Research Institute me.goudarzi@yahoo.com

Amir Khawas / Associate Professor at the Department of Religions, the Imam Khomeini Institute of Education and Research amirkhavas@yahoo.com

Received: 2019/08/14 - **Accepted:** 2020/01/01

Abstract

Certainly, ethical actions require practical guarantees. The guarantees are either external, such as supervisors and controllers, or internal, such as beliefs. The belief in the resurrection is one of the most important beliefs that guarantees ethical principles and actions. The purpose of this study is to show with a rational–narrational method how the belief in the resurrection guarantees that. The presence of justice in the resurrection is a strong encouragement to do goods and avoid evils. Also, the shame and notoriety in the hereafter and receiving punishments of the hereafter by the doer of evil deeds is a significant reason for abstaining from evils according to the fact that humans love themselves. Similarly, believing in an unending and everlasting world and comparing it with the mortal and perishing world would place value on the other world and hold this world with all that is in it with low value, even makes it valueless, in the believer's eyes. As a result, they would not use up themselves on it. Loving the absolute perfection and encountering the absolutely perfect being in the hereafter is a unique reason for avoiding evil and refraining from the hindrances to perfection. Such results that come from believing in the resurrection will be the guarantee for ethical actions.

Key words: ethical guarantee, belief in the resurrection, justice in the hereafter, the inferiority of this world, the shame of the other world, loving the absolute perfect one.

Comparing and Measuring the Relation between Islamic Jurisprudence (Fiqh) and Ethics concerning the Propositions and Goals

Seyed Rezi Ghaderi / Phd in Philosophy of Ethics from Baqirr al-Olum University

Received: 2019/06/24 - Accepted: 2019/12/23

Ghaderi1@chmail.ir

Abstract

One of the important pivots of the philosophies of Islamic sciences especially ethics and jurisprudence (Fiqh) is the recognition of the epistemic components of both sciences and interaction and reciprocal such effect of scientific fields. Although each of these two fields covers a special area, they have similarities and differences which are worth studying and analyzing. Accordingly, this study examines and compares the important components, including recognition of the proposition (subject, quality, and problem). This is necessary before embarking on any science and discussion and to deliberating on its details. Using comparative method and by reviewing the written sources, the author analyzes and examines relation between them these components, and then reveals the similarities and differences between fiqh and morality and identifies the strengths and weaknesses in them.

Key words: morality, jurisprudence (Fiqh), comparison, proposition, subject, predicator, problem.

Abstracts

The Ethics of Research work with Emphasis on the Islamic Humanities

✉ **Mohammad Ali Mohiti Ardakan** / Assistant Professor of Philosophy, the Imam Khomeini Education & Research Institute hekmatquestion@gmail.com

Ahmad Hossein Sharifi / Professor of Philosophy Department of the Imam Khomeini Education & Research Institute sharifi1738@yahoo.com

Received: 2019/09/05 - **Accepted:** 2020/02/08

Abstract

Researching in the field of the Islamic humanities has witnessed impressive growth in recent years, and its proponents and opponents have advanced various explanations to support their claim. Regardless of any judgment made about the results of the extensive research in this field of thought, paying attention to the ethics of research in general and keeping of ethical standards in researching into the Islamic humanities in particular is of especial importance. It seems that in attention to this point has made some outlooks; particularly those, opposing the Islamic humanities have difficulty in achieving scientific realism and preserving scientific neutralism. Using an analytical-critical approach, the authors investigate the ethics of research in the Islamic humanities, and, enumerating the ethical ought to and ought not to of this human action, they come to the conclusion that a divinely motivated demand for rights is a central moral principle in this field.

Key words: ethics, research, the Islamic humanities, objectivity.

Table of Contents

The Ethics of Research work with Emphasis on the Islamic Humanities / <i>Mohammad Ali Mohiti Ardakan / Ahmad Hossein Sharifi</i>	5
Comparing and Measuring the Relation between Islamic Jurisprudence (Fiqh) and Ethics concerning the Propositions and Goals / <i>Seyed Rezi Ghaderi</i>	25
Belief in the Resurrection, a Guarantee for Ethical Principles and Actions / <i>Hamid Reza Goodarzi / Amir Khawas</i>	41
A Study of the Moral Environmental Problems of War and the Islamic Approach to Overcoming Them / <i>Mehdi Ebadinia</i>	55
Believers' Blameworthy and Praiseworthy Fear and Grief in the Qur'an and Nahj Al-Balagha / <i>Akram Khalili Nooshabadi</i>	67
Parental Responsibilities towards Children in Islam and Judaism / <i>Mahmoud Reza Esfandiari / Zahra Maleki</i>	83
A Comparison between the Concepts of Personal Happiness in Avicenna's Works and the Treatise of Zafarnameh / <i>Mehrdad Amiri</i>	101

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

An Academic Semiannual on Ethical Inquiry

Vol. 11, No. 1

Spring & WSummer 2020

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Mahmud Fathali*

Editor in chief: *hadi Hosseinkhani*

Executive manager: *sajad solgi*

Editorial Board:

- ▣ **Dr. Hamid Parsania:** *Assistant Professor, Bagher AlAulum University*
- ▣ **Dr. Mohssen Javadi:** *Professor, Qom University*
- ▣ **Dr. Mohammad Saidi Mehr:** *Associate Professor Tarbiyat Mudarris University*
- ▣ **Dr. Ahmad Hossein Sharifi:** *Professor IKI*
- ▣ **Dr. Mahmud Fathali:** *Assistant Professor IKI*
- ▣ **Mojtaba Mesbah:** *Assistant Professor, IKI*
- ▣ **Dr. Ahmad Vaezi:** *Associate Professor, Bagher AlAulum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98-25-32113480

Fax: +98-25-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.isc.gov.ir & www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir