

دوفصل نامه علمی - ترویجی

معرفت اخلاق

سال یازدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دوفصل نامه «معرفت اخلاقی» به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۱۰۸/الف مورخ ۱۳۹۰/۹/۲۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۵ حائز رتبه «علمی - ترویجی» گردید.

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سر دبیر

هادی حسین خانی

مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

محسن جوادی

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

استاد دانشگاه تربیت مدرس

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

بیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: <http://eshop.iki.ac.ir>

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.irr

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید بر خوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقصیبات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شاعری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

ویژگی‌های هویت انسانی از نگاه ملاصدرا و دلالت‌های غایت‌شناسانه آن در اخلاق / ۵

✍ حمید عاشوری / احمدحسین شریفی

راه‌های حل تعارض بین رضا و عدم رضا در موارد تعلق قضاء الهی به کفر و معصیت / ۲۱

جمال سروش

مبانی انسان‌شناختی و اهداف تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان / ۳۵

✍ طه امیررستمی بناب / سیدمحمدرضا موسوی‌نسب

بازشناسی نفس لوّامه و عوامل بیداری آن از نگاه قرآن و حدیث / ۵۱

✍ محمدرضا حسینی‌نیا / محسن حسن‌وندی

تحلیل معنای عَجَب و تبیین عوامل ایجاد و پیامدهای آن، براساس روایات / ۶۷

محمدتقی سبحانی‌نیا / ✍ خلیل عارفی

تحلیل و بررسی کنترل جمعیت از منظر اخلاق کاربردی / ۸۳

✍ سیدمرتضی هنرمند / احسان ترکشوند

بررسی مدارا در سیره تاریخی امام علیؑ / ۹۹

✍ ولی‌الله نصیری / سعید صفی شلمزاری / مسعود قنبری

۱۲۰ / Abstracts

ویژگی‌های هویت انسانی از نگاه ملاصدرا و دلالت‌های غایت‌شناسانه آن در اخلاق

ashoory.hamid@yahoo.com

sharifi1738@yahoo.com

حیدر حمید عاشوری / دانشجوی کارشناسی‌ارشد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

احمدحسین شریفی / استاد گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۴

چکیده

شناخت هویت انسانی و ویژگی‌های آن، نقشی انکارناپذیر در مسائل علوم انسانی دارد. هدف این مقاله، پاسخ به این مسئله است که اولاً، ملاصدرا ویژگی هویت انسانی را چه می‌داند؛ یعنی چه ویژگی یا ویژگی‌هایی لازم است تا واقعیت وجودی در جرگه انسانیت وارد شده و از سایر موجودات متمایز شود؟ ثانیاً، این نوع نگاه ملاصدرا، چه تأثیری در هدف اخلاق دارد. روش این پژوهش، توصیفی و تحلیلی است؛ زیرا در ابتدا باید با توجه به مبانی فلسفی و انسان‌شناختی ملاصدرا، نظر او را در مورد ویژگی هویت انسانی به دست آوریم. سپس، دلالت‌های این نگاه را در هدف اخلاق تحلیل کنیم. ملاصدرا با توجه به مبانی خاص خود، اعم از فلسفی و انسان‌شناختی، ویژگی خاص انسانی را «ناطقیّت» می‌داند و طبیعتاً دلالت آن در هدف اخلاق، به این صورت است که هدف‌هایی همچون لذت شخصی یا آزادی به معنای الحادی آن را رد می‌کند و نهایت حرکت انسان را در آگاهی هرچه بیشتر به فقر ذاتی و عین‌الربط بودن خود، به خالق و درک توحید خاص و فناء فی‌الله می‌داند.

کلیدواژه‌ها: هویت انسان، غایت، اخلاق، ملاصدرا، حکمت متعالیه.

آگاهی از هدف یک علم، برای فهم حقیقت آن علم و اهداف و کارکردهای آن بسیار مهم است، به گونه‌ای که برخی مثل مرحوم *آخوند خراسانی*، تمایز تمامی علوم را به اهداف و غایات آنها دانسته‌اند (آخوند خراسانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۱). برخی همچون علامه طباطبائی، هرچند این حرف *آخوند خراسانی* را در تمامی علوم درست نمی‌داند و تمایز علوم برهانی را به موضوع می‌داند، ولی در علوم اعتباری، تمایز را به اهداف و غایات می‌داند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۰-۱۱). فارغ از اینکه این اقوال را بپذیریم و تمایز علوم را چه چیزی بدانیم، غایت، در کنار موضوع، مسئله و روش، یکی از ارکان چهارگانه علم است و همین امر، به تنهایی برای اهمیت پرداختن به غایت هر علمی کافی است.

اما از سوی دیگر می‌دانیم که هدف و غایت در علوم انسانی، به شدت متأثر از مبانی انسان‌شناختی عالمان است. در مبانی انسان‌شناختی نیز مسائل مختلفی مطرح است. به عنوان نمونه، آیا انسان یک بُعدی است یا چند بُعدی، مادی است یا مجرد، حقیقت انسان به چیست، آیا با مرگ از بین می‌رود، یا خیر و... از جمله مباحث قابل طرح در مبانی انسان‌شناختی، که تأثیر بسزایی در اهداف علوم انسانی دارد، این است که کمال انسانی به چیست؟ اما این بحث خود ریشه در مسئله‌ای دیگر دارد: عبارت است از اینکه ویژگی و یا ویژگی‌های هویت انسان چیست و به عبارتی، انسان چه فرقی با سایر جانداران دارد و فصل ممیز او چیست؛ زیرا کمال حقیقی هر موجودی، عبارت است از: صفت یا اوصافی که فعلیت اخیرش اقتضای واجد شدن آنها را دارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴). از این رو، لازم است ابتدا با روشی توصیفی، به ویژگی خاص انسان پرداخت تا با توجه به آن، کمال انسان مشخص شود و با فهم کمال، هدف علم اخلاق را با روشی تحلیلی تبیین نمود.

از میان نظرات گوناگون مطرح در مورد ویژگی خاص انسانی، دیدگاه *صدرالمآلهین* دارای اهمیت است، زیرا اولاً، وی یکی از صاحب‌مکتبان بزرگ در فلسفه اسلامی است. ثانیاً، به این دلیل که در این زمینه، آن گونه که باید و شاید، دیدگاه وی بررسی نشده است. اهمیت هدف علم اخلاق هم بدین جهت است که تمامی ارزش‌گذاری‌های صفات اکتسابی و رفتار اختیاری انسان، در حوزه اخلاق منوط به هدف آن است.

در مورد پیشینه عام این بحث، یعنی ویژگی خاص هویت انسان از نگاه *صدرالمآلهین*، هرچند کتاب‌هایی که درباره فلسفه صدرایی نوشته شده است و یا در کتاب‌های پیرامون علم‌النفوس از نگاه صدرایا انسان‌شناسی صدرایی، بعضاً اشاراتی به این مسئله داشته‌اند، اما هیچ یک به صورت مستقل و دقیق، ویژگی‌های هویت انسانی از نگاه *صدرالمآلهین* را بحث نکرده‌اند. برای مثال، استاد عبودیت (۱۳۹۲) در جلد سوم کتاب *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، که مشتمل بر مباحث انسان‌شناسی صدرای است، بسیار کوتاه و گذرا اشاره‌ای به فصل ممیز انسان از نگاه صدرای کرده و نکاتی را درباره تمایز ناطقه و عاقله بیان کرده است؛ و یا آقای *رضا اکبریان* (۱۳۸۸)

در کتاب *جایگاه انسان در حکمت متعالیه*، اشاره‌وار دیدگاه صدرا را درباره فصل ممیز انسان بیان می‌کند و یا آقای عبدالله نصری (۱۳۷۶) در کتاب *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، به هنگام بیان دیدگاه ملاصدرا، مطالب مختصری در باب ناطقیت انسان و ویژگی‌های انسان از نگاه صدرا بیان کرده است. آقای مهدی عبداللهی (۱۳۹۰) در کتاب *کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی*، هرچند مطالب مفصل و ارزشمندی درباره عقل نظری و عقل عملی و مطالبی را در باب کمال نهایی انسان بیان کرده است، اما از آنجایی که هدف اصلی آن، بیان فصل ممیز انسان نبوده است، بخش مستقل در این زمینه طرح نکرده است، بلکه در ضمن بحث، اشاراتی به فصل ممیز انسان شده است؛ هرچند در بخش‌هایی از کتاب نیز اشاراتی به حرکت جوهری انسان و تحقق انواع گوناگون از عبارات صدرا شده است. همچنین، در برخی از مقالات، مطالبی در این زمینه نگارش شده است. برای نمونه، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. «حقیقت انسان و انسان حقیقی در اندیشه ابوالحسن عامری و صدرالدین شیرازی»: در این مقاله که نوشته آقایان رضازاده و رهبر (۱۳۹۲) است، فقط اشاره‌ای مختصر به ناطقه بودن انسان شده است و هیچ توضیحی در باب مسائل پیرامون ناطقه بودن انسان و اینکه مربوط به کدام نشئه است، نشده است.
۲. «هویت انسانی در اندیشه صدرالمآلهین»: این مقاله که نوشته خانم خزاعی (۱۳۹۰) است، مطالبی را در باب هویت شخصی انسان از دیدگاه اندیشمندان مختلف بیان کرده است و مطالب بسیار مختصری، در باب ناطقه بودن انسان و نوع منحصر بودن هر فرد انسانی اشاره کرده است، ولی این مطالب بسیار مختصر است.
۳. «جایگاه انسان در حکمت متعالیه صدرا»: این مقاله نیز که نوشته آقای اکبریان (۱۳۸۸) است، در بیان فصل ممیز انسان، فقط به لفظ ناطق اکتفا کرده است و توضیحات مختصری هم در باب حرکت جوهری انسان داده است، به هر حال توضیحات در باب فصل ممیز بسیار مختصر است.
۴. «پیدایش و استکمال نفس از دیدگاه ملاصدرا»: این مقاله نوشته علیپور و یوبی (۱۳۹۵) است. این مقاله بحثی مستقل در باب فصل ممیز انسان ندارد، ولی با توجه به عنوان آن و اینکه در باب کمال انسانی است، اشاره‌ای اجمالی به فصل ممیز انسان داشته است. اما در مورد پیشینه خاص این مقاله، یعنی تأثیر ویژگی‌های هویت انسان بر هدف اخلاق، هیچ کتاب یا مقاله‌ای یافت نشد.

تعریف مفاهیم

هویت انسانی

مراد از «هویت» در اینجا «ما به الشیء هو هو» است؛ یعنی چیزی که وجود فرد را شکل داده و او را از سایر موجودات متمایز می‌کند. از این رو، منظور از هویت انسانی، این است که بدانیم انسان به چه موجودی اطلاق می‌شود و چه ویژگی‌ها و مشخصه‌هایی دارد.

غایت

فارغ از بحث لغوی غایت (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۹۳۶)، غایت در اصطلاح بر دو قسم است: یا غایت فعل است (فعل تدریجی و از نوع حرکت) و یا غایت فاعل است. غایت فعل، عبارت است از: آن چیزی که فعل به او منتهی می‌شود (ما الیه الحركة)، و غایت فاعل عبارت است از: آن چیزی که فاعل، فعل را به خاطر آن چیز انجام می‌دهد (ما لاجله الحركة) (مطهری، ۱۳۸۴ ب، ج ۵، ص ۴۵۸). مراد ما از غایت در اینجا، همان معنای دوم است که در اصطلاح فلسفی، به آن علت غایی گفته می‌شود.

اخلاق

مراد ما از «اخلاق» در اینجا، علم اخلاق است. برای علم اخلاق، تعاریف بسیار متفاوتی بیان شده است. برخی از این تعاریف، با توجه به بسط علوم، در حال حاضر شاید علت تداخل برخی از علوم با یکدیگر شود. از این رو، ما علم اخلاق را به «علمی که به شناخت و ارزش گذاری صفات نفسانی و رفتار اختیاری می‌پردازد» تعریف می‌کنیم. بخش عملیاتی آن را یعنی چگونگی نهادینه‌سازی این صفات و رفتارها در انسان را به علم دیگری تحت عنوان «تربیت اخلاقی» می‌سپاریم (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۶، ص ۲۹-۳۴).

ویژگی‌های هویت انسانی

در مورد ویژگی هویت انسانی، عده‌ای اساساً ویژگی خاصی برای انسان، نسبت به سایر جانداران قائل نیستند و انسان را هم‌رده حیوانات دانسته‌اند؛ حال یا کمی شدیدتر و یا ضعیف‌تر در حیوانیت، ولی به هر حال انسان را هم‌رده سایر حیوانات تلقی کرده‌اند. از جمله این افراد، می‌توان به *توماس هابز* اشاره کرد که تمایز اساسی بین انسان و سایر حیوانات نمی‌گذاشت (راجر، ۱۳۸۲، ص ۷۱؛ مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۲۵). از سوی دیگر، در میان کسانی که قائل به تمایز شده‌اند نیز اقوال بسیاری مطرح است. شهید مطهری در کتاب *انسان و ایمان* بیش از ۳۰ مورد را فهرست‌وار بیان کرده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۲۵). نگاه اجمالی به این موارد، به روشنی نشان می‌دهد که جدای از صحیح بودن یا نبودن این اقوال، تا چه اندازه نظرات در این زمینه متفاوت است. علاوه بر این، در میان فیلسوفان مسلمان نیز نظرات مختلفی بیان شده است. به عنوان نمونه، برخی «ناطق» را به عنوان فصل ممیز انسان بیان کرده‌اند. آیت‌الله *جوادی آملی*، «متأله مائت» را به عنوان فصل ممیز انسان ذکر می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۵، ص ۱۷-۱۹)، آیت‌الله *مصباح یزدی*، ویژگی خاص انسان را «تکامل بردار» بودن یا «کمال‌پذیری» می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۸)، علامه شهید مطهری، هم ویژگی خاص انسان را در بینش و گرایش‌های متفاوت او می‌دانند (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۲۴).

دیدگاه ملاصدرا

دیدگاه صدرالمতألهین در این موضوع، متأثر از مبانی خاص اوست. این مبانی را می‌توان تحت دو عنوان مبانی عام فلسفی و مبانی خاص انسان‌شناختی مطرح کرد. مبانی عام مؤثر او عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری اشتدادی و مبانی خاص علم‌النفسی وی، که تأثیری مستقیم در بیان ویژگی خاص انسانی دارد، عبارتند از: کون جامع بودن انسان، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن انسان و اتحاد عاقل و معقول. در این نوشتار، اشاره‌ای کوتاه به مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین می‌کنیم و در ادامه، به تحلیل نظر او در مورد ویژگی هویت انسان می‌پردازیم.

مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین

کون جامع بودن انسان

در فلسفه، موجودات را به سه دسته تقسیم کرده‌اند و بر اساس آن، عوالم نیز بر سه دسته تقسیم شده‌اند: ۱. عالم طبیعت، ۲. عالم مثال، ۳. عالم عقل (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۲۰). حکما و عرفای اسلامی معتقدند که: اگر انسان را از بقیة عالم جدا کنیم و آن‌گاه به مقایسه این دو بنشینیم، در خواهیم یافت که آنچه در عالم و نظام هستی وجود دارد، در انسان نیز هست. از این رو، همچنان که عالم، از سه مرحله عقلی، مثالی و مادی برخوردار است، انسان نیز دارای مراحل سه‌گانه عقل، مثال و ماده است (همان). از این رو، به خاطر تطابق دو نسخه عالم و آدم، عالم را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر گفته‌اند. همچنان که گاهی عالم را انسان کبیر و انسان را انسان صغیر نامیده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۰). البته باید دقت کرد که کون جامع بودن، به معنای این نیست که همه انسان‌ها بالفعل دارای این مراتب هستند، بلکه ممکن است عده‌ای در مرتبه مثالی بمانند و هیچ‌گاه به مرتبه عقلی نرسند.

بررسی این مینا، در نظریات صدرالمتألهین از این جهت دارای اهمیت است که بدون قائل شدن به چنین دیدگاهی، اساساً صحبت از جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس بی‌معناست. فرایند تحول و تکامل موجود مادی به موجود مجرد، بدون فرض و قبول اصل اساسی «کون جامع» بودن انسان، امکان‌پذیر نیست؛ به این معنا که در جهان هستی، هر موجودی حدی معین دارد، ولی در این میان، انسان است که تمام حدود عالم هستی را در خود دارد. لذا ممکن است که چنین مسیری را طی کند. بنابر همین اصل، صدرالمتألهین بحث سیر صعودی انسان و مراتب ادراک او را مطرح می‌کند و اینکه طبق بحث اتحاد عاقل و معقول، می‌گوید: انسان برای درک هر مرتبه‌ای از ادراک، باید به آن مرتبه از وجود دست پیدا کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵۴ و ۱۳۶۳، ص ۵۸۱-۵۸۲).

جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

پیش از توضیح این مبنا، لازم است اشاره شود که علت روی آوردن صدرالمتألهین به این مبنا، چه بوده است و چه مشکلی در پیش روی داشته است که در نظرات فیلسوفان پیشین، غیر قابل حل می‌دانسته و به چنین مبنایی روی آورده است. سؤال مطرح بوده است و آن اینکه چرا نفس، که طبق دیدگاه فیلسوفان پیشین مجرد است و فی‌ذاته، با همه بدن‌ها نسبتی یکسان دارد، برای کسب کمال در بدن خاصی تصرف می‌کند؟ آیا این ترجیح بلامرجح نیست؟ صدرالمتألهین پاسخ ابن‌سینا را که می‌گوید: نفوس به وسیله عوارض مشخصه‌ای، که به ماهیت نفس ملحق می‌شوند، تشخیص می‌یابند (ابن‌سینا، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۹) را نمی‌پذیرد؛ زیرا سؤال دوباره در مورد خود آنها تکرار می‌شود که چگونه این اعراض، که مجرد هستند و نسبت یکسانی با تمامی بدن‌ها دارند، مقتضی تعلق نفس به بدنی خاص شده‌اند؟

صدرالمتألهین می‌گوید: ممکن نیست که ماده‌ای مستعد جوهری مجرد و شرط وجود آن باشد، بلکه هر ماده‌ای فقط مستعد حالی از احوال خود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۴-۲۸۵)، نفس هم در صورتی که حالی از احوال ماده باشد، تعلق آن به ماده خاص، ترجیح بلا مرجح نیست؛ زیرا احوال شیء، حال در آن ماده هستند و اساساً امکان ندارد موجود شوند مگر در آن ماده. از این رو، صدرالمتألهین می‌گوید: نفس طی حرکت جوهری اشتدادی، از صورت موجود در ماده تکون یافته است (همان، ج ۳، ص ۴۶۱). وی از این مطلب، با عنوان «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» یاد می‌کند (همان، ص ۳۳۳-۳۳۴).

نکته‌ای که از توضیحات پیش گفته برمی‌آید، اینکه این نظریه مبتنی بر پذیرش حرکت جوهری اشتدادی نفس است. طبق حرکت جوهری، تمامی مادیات و اجسام، دارای بُعد سیالی هستند. تمامی اجسام، علاوه بر سه بُعد پایدار مکانی، دارای بُعد چهارم سیالی به نام «زمان» نیز هستند که ما با عقل به آن دست پیدا می‌کنیم. لذا می‌گوییم امکان ندارد همه یک جسم زمانی، در یک آن موجود باشد، بلکه در هر آنی از زمان، بخشی از آن موجود است. مراد از «حرکت اشتدادی»، این است که آن امر حادث، علاوه بر اینکه تمامی کمالات و ویژگی‌های امر زائل را دارد، دارای کمالات و ویژگی‌های جدید نیز هست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۲).

در صورتی تکون نفس از صورت جسمانی، ترجیح بلامرجح نیست که در حرکت باشد و ما یک وجود مستمر داشته باشیم که در مرحله‌ای مادی و در مرحله‌ای دیگر به تجرد می‌رسد. اما اگر به شکل کون و فساد باشد، باز هم مشکل ترجیح بلامرجح مطرح می‌شود. طبق مبنای صدرالمتألهین، وجود متصل واحد سیالی داریم که در مرحله‌ای، همان صورت جسمانی است و در مراحل دیگر، نفس و در مراحل میانی هم جواهری است که نه ما آنها را می‌شناسیم و نه نامی برای آنها وضع کرده‌ایم.

اتحاد عاقل و معقول

در مورد اینکه حقیقت علم چیست، در میان فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد. به عنوان نمونه، برخی علم را از مقولهٔ اضافه می‌دانند و برخی هم آن را کیف. ولی صدرالمতألهین، هیچ یک از این دو قول را نمی‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۸-۲۹۰). او معتقد است: حقیقت علم چیزی نیست جز «موجود بودن نزد شیئی». واقعیتی که موجود است، اگر به نحوی باشد که عقلاً دربارهٔ آن صادق باشد که نزد شیئی موجود است، حال یا نزد خود و یا نزد دیگری، چنین واقعیتی ملاک انکشاف خود، برای آن شیء و مناط عالم بودن آن شیء به خویش است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۴)، از این رو، شرط تحقق علم، حضور است و لذا مجرد هم شرط علم است؛ زیرا امتداد با مطلق حضور منافات دارد. با این حال، می‌توان گفت: علم که حقیقتی غیر از حضور ندارد، از ویژگی‌های موجودات مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴، ج ۶، ص ۴۱۶؛ ۱۳۷۵، ص ۷۰). البته ملاصدرا در برخی از مطالب خود، به علم حضوری در همهٔ اشیا و از جمله در مادیات اذعان کرده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۲-۴۶).

اتحاد عاقل و معقول دو مورد دارد که یک مورد آن، مورد اختلاف نیست عبارت است از؛ علم ذات به ذات که معنای اتحاد در این مورد، وحدت است؛ یعنی در علم ذات به ذات، عالم غیر از معلوم نیست. اما مورد اختلافی آن عبارت است از: علم ذات به غیر از خود. ابن‌سینا در اینجا قائل به اتحاد نیست؛ زیرا او علم را عرض می‌داند که ملحق به نفس شده است. به عبارت دیگر، نفوس در ذات خود هیچ تفاوتی ندارند، بلکه به اعراض است که تفاوت پیدا می‌کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۹، ص ۳۷۲-۳۷۳). اما از نگاه صدرالمتألهین، که قائل به اتحاد عالم و معلوم است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۱، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۰ و ۱۳۶۰ ب، ص ۳۵۱)، نفس با علم اتحاد پیدا می‌کند؛ یعنی آن می‌شود؛ فرق است بین «دارای چیزی شدن» و «چیزی شدن». برای نمونه، شما در طبیعت گاهی می‌گویید: «جسم سفید شد» و گاهی هم می‌گویید: «نطفه انسان شد». نمی‌گویید: «نطفه دارای انسانیت شد»، می‌گویید: «نطفه تحول پیدا کرد و انسان شد» ... «جسم سفید شد»؛ معنایش این نیست که جسم از جسمیت تحول پیدا کرد به سفیدی، بلکه جسم جسم بوده است، الان هم جسم است، فقط چیزی را دارا نبود و حالا دارا شد. اما وقتی می‌گوییم: «نطفه انسان شد»، نمی‌خواهیم بگوییم نطفه دارای انسانیت شد، بلکه می‌خواهیم بگوییم نطفه از نطفه بودن تحول پیدا کرد به انسانیت. قائلین به اتحاد عاقل و معقول می‌خواهند بگویند که نفس وقتی که عالم می‌شود و به اشیا علم پیدا می‌کند، حالتش درست حالت گندم است که بوته می‌شود و حالت نطفه است که انسان می‌شود؛ یعنی تحول پیدا می‌کند از حالتی به حالت دیگری، و به نحوی «او» می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۹، ص ۳۷۳).

تأثیر این مبنا، در بحث ما بسیار روشن است. طبق این مبنا، صدرالمتألهین، از سیر وجودی انسان با کسب علوم صحبت به میان می‌آورد و پس از آن، فصل ممیز انسان را بیان می‌کند.

بیان دیدگاه صدرالمتألهین

پس از بیان مبانی صدرالمتألهین، به توضیح دیدگاه وی، در مورد ویژگی هویت انسانی می‌رسد. سؤال این است که صدرالمتألهین، ویژگی خاص انسان را چه می‌داند. به عبارت دیگر، چه چیزی را برای تحقق انسانیت لازم می‌داند. وی مبانی خاصی در انسان‌شناسی برگزیده است که تأثیر بسیار زیادی در اینکه حقیقت انسان چه باشد؛ داشته است. وقتی او بحث جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن انسان را مطرح می‌کند، نمی‌تواند ادعا کند که انسان‌ها همه از ابتدای به وجود آمدن، دارای نفسی مجرد هستند، بلکه یک واقعیت داریم که دارای مراتب است، از مادی تا مجرد و با حرکت جوهری اشتدادی، باید به این مجرد برسد. این رسیدن به مجرد، با تحقق مرتبه‌ی مثالی شروع می‌شود که فرد در این مرحله، می‌تواند ادراک مثالی داشته باشد. همچنین، وقتی او حرکت جوهری اشتدادی را مطرح می‌کند، باید یک سیری را ترسیم کند که این واقعیت به چه صورت است و با حرکت جوهری، به چه مراحل می‌رسد. طبق مبانی کون جامع بودن انسان، مشخص شد که انسان را عالم صغیر می‌دانند و انسان دارای تمامی عوالم است. لذا انسان علاوه بر بُعد مادی و طبیعی، که صدرالمتألهین در هنگام حدوث قائل است، می‌تواند به مرتبه‌ی مثالی و عقلی هم برسد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۵). حال سؤال این است که حقیقت انسان بودن به چیست؟ در این سیر و حرکت اشتدادی، چه زمانی به آن واقعیت انسان اطلاق می‌شود؟

آنچه که در آثار صدرالمتألهین مشهود است، این است که وی این واقعیت را تا پیش از مرحله‌ی ناطقیات انسان بالفعل نمی‌داند، بلکه باید حداقل به این مرحله برسد تا انسان بر آن اطلاق شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۸-۲۲۹، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷ و ۱۳۶۳، ص ۵۵۴-۵۵۵).

صدرالمتألهین، در عبارات مختلفی ویژگی خاص انسان را «ناطقیت» بیان می‌کند. باید بررسی کرد که آیا وی بر همین ویژگی کفایت کرده است، یا غیر از آن ویژگی‌های دیگری هم بیان می‌کند؟ اگر ویژگی‌های دیگری بیان می‌کند، آیا آنها در عرض ناطقیاتند، یا از لوازم و در طول آن؟ و اساساً آیا صدرالمتألهین، با توجه به مبانی خود، می‌تواند برای تمامی انسان‌ها یک ویژگی و فصل ممیز بیان کند؟ آنچه که مسلم و قطعی است، اینکه صدرالمتألهین، ناطقیات را برای ورود به مرحله‌ی انسانیت لازم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰-۱۶۱، ۱۳۵۴، ص ۴۵۵، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲ و ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۵۱).

با توجه به اینکه ناطقیات شرط لازم برای انسانیت است، سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه، این موجودی که هنوز به مرحله‌ی ناطقیات نرسیده است و انسان نیست و تحت نوع انسانی قرار نمی‌گیرد، چه ماهیت نوعیه‌ای دارد، با چه فصل ممیزی؟ پاسخ این است که آنها نوعی از جنس حیوان‌اند، با فصل ممیز انسانیت بالقوه و اساساً تمایز آنها با موجوداتی که حیوان بالفعل هستند، هم در همین است؛ یعنی این موجودات می‌توانند انسان شوند و بالقوه انسان‌اند، ولی حیوانات بالفعل دیگر، بالقوه هم انسان نیستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹).

سؤال بعدی این است که معنای ناطقه بودن چیست؟ آیا مراد درک کلی است؟ اگر مراد درک کلی است، رابطه آن با این حرف صدرالمتألهین که می‌گوید: اوحدی از مردم به ادراک کلی می‌رسند، چیست؟ برای مشخص شدن معنای ناطقیت، باید دید که مراد صدرالمتألهین از «ناطقه» چیست؟ و او از ناطقه چه اراده کرده است؟ وی ناطقه بودن را همان درک کلی می‌داند که از تفکر نشأت گرفته است (همان).

برای روشن شدن بحث، باید ابتدا توضیحی در مورد درک کلی از نگاه صدرالمتألهین بیان کنیم. توضیح اینکه، انواع ادراک ماهیت معلوم به انحاء واقعیت علم بازمی‌گردد، واقعیت علم اگر مثالی باشد، ماهیت معلوم به نحو جزئی درک می‌شود و اگر مجرد عقلی باشد به نحو کلی، حال اگر علم حضوری انسان به واقعیت مجرد عقلی‌ای ضعیف باشد، انسان با چنین واقعیتی ماهیت معلومی که این واقعیت وجود برتر آن است، به نحو کلی درک می‌کند. اما به خود این واقعیت توجه پیدا نمی‌کند. متقابلاً اگر به علت شدت وجودی عالم و معلوم علم حضوری قوی باشد، هم به خود این واقعیت توجه پیدا می‌کند و هم ماهیت کلی مذکور را درک می‌کند. پس، مواجهه انسان با واقعیت مجرد عقلی، که وجود برتر ماهیتی است، در هر صورت به معنای ظهور آن ماهیت است، برای انسان به نحو کلی مشترک بین افراد خود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۸۱).

با این توضیح مختصر، باید گفت که در عبارات صدرالمتألهین، دو نحو ادراک کلی وجود دارد و هر کدام، در یک مرحله از حرکت جوهری نفس اتفاق می‌افتد. یک ادراک عقلی ناخالص وجود دارد که قابل دسترس برای همه افراد انسانی ممکن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۵ و ۲۸۴). این ادراک کلی، مشوب به خیال است و ادراک کلی محض نیست. از طرفی، یک ادراک کلی محض وجود دارد که در آن انسان، همان واقعیت مجرد عقلی را درک می‌کند، نه ماهیت آن را و غیرمشوب به خیال است (همان، ص ۲۸۳) چنین ادراکی، برای معدودی از افراد حاصل می‌شود.

مراد از ناطقه در بحث ما، همان ادراک کلی مشوب به خیال است که مرتبه ضعیف از ادراک کلی است و در اختیار تمامی افراد بشری قرار می‌گیرد، به خلاف ادراک کلی محض، که افراد اندک‌شماری به آن دسترسی دارند و این وجه جمع، بین این است که صدرالمتألهین ناطقه به معنای مدرک کلی بودن را برای ورود به جرگه انسانیت لازم می‌داند. از آن طرف می‌گوید: افراد اندک‌شماری به درک کلی نائل می‌شوند که نام این مرحله را عاقله گذاشته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۴۸؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲۵).

البته ذکر این نکته لازم است که صدرالمتألهین، گاهی از مرحله ادراک کلی محض و خالص با واژه «ناطق» یاد می‌کند. لذا این واژه را هم برای ادراک کلی مشوب به خیال به کار برده است و هم برای ادراک کلی محض. به عنوان نمونه، در عبارتی، مرحله عاقله را که پس از تفکر است و ادراک کلی محض است، با لفظ «ناطقه» آورده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳۵-۱۳۶). یا در عبارتی، ناطقه را بعد از تفکر آورده است که نشان می‌دهد، به معنای عاقله است (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۲۳۵).

بنابراین، حداقل ادراک کلی، مشوب به خیال برای ورود به جرگهٔ انسانیت لازم است، ولی باید توجه کرد که این مرحله از حرکت جوهری انسان و این نوع ادراک، خود دارای مراتبی است. ادراک مفهوم کلی، مرتبه‌ای فروتر از ادراک قضایای متشکل از این مفاهیم دارد. همچنین ادراک این قضایا در مقایسه با ادراک استقراء و نیز ادراک استقرا در قیاس با ادراک استدلال، از همین گونه‌اند. همچنین، ادراک مفهوم کلی ماهوی محسوس، در قیاس با ادراک مفهوم کلی غیرمحسوس، یا کلی غیرماهوی در مرتبهٔ پایین‌تری قرار می‌گیرد و... . بنابراین، تفاوت کودکی که در اولین مراحل ادراک کلی است، با دانشمند ریاضی ورزیده‌ای که مفاهیم انتزاعی و صوری ریاضی را تصور، و مسائل مربوط به آنها را حل می‌کند، صرفاً تفاوتی کمی نیست که به شمار مفاهیم درک شده برگردد، بلکه تفاوت در قدرت تفکر است. این دانشمند، از نظر قدرت تفکر، در مرتبه‌ای بسیار برتر از آن کودک قرار دارد. از اینجا می‌توان دریافت همان‌گونه که تجرد مثالی، عرضی عریض و به بیانی دقیق‌تر، مراتب طولی متکثری دارد، مرتبهٔ تجرد نطقی آن نیز شامل مراتب متکثری است. از این رو، نفس ناطقه از نظر قوت و ضعف در همهٔ افراد، همانند و یکسان نیست، بلکه در یک فرد نیز همواره ثابت و یکسان نیست و از لحظهٔ حدوث، با حرکت جوهری اشدادی، همواره از مرتبه‌ای به مرتبهٔ بالاتر در ارتقا است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲۹).

صدرالمتألهین، برای انسان ویژگی‌های خاص دیگری هم بیان کرده است. وی در دو کتاب *مبدأ و معاد* (ص ۲۵۹-۲۶۱) و *اسفار* (ج ۹، ص ۷۸-۸۵)، بخشی را در مورد خواص انسانی صحبت کرده است. وی خصوصیات انسان را این‌گونه می‌شمارد: ۱. نطق به معنای تکلم کردن؛ ۲. قدرت بر استنباط صنایع عملی و اختراعات غریب و شگفت‌انگیز؛ ۳. تشخیص قبح فعلی و منع از آن و تشخیص حسن فعلی و تشویق و ترغیب به آن؛ ۴. تعجب و خنده؛ ۵. نفرت و گریه؛ ۶. خجلت؛ ۷. ترس و امید؛ ۸. مصلحت‌سنجی؛ ۹. یادآوری. صدرالمتألهین، پس از ذکر این خواص، اخص الخواص انسان را بیان می‌کند که عبارت است از: همان ناطقیت و درک معانی کلی و به واسطهٔ آن تفکر کردن است و بعد از این یک خصوصیت خاص‌تری را برای برخی از انسان‌ها بیان می‌کند. اخص الخواص شاید اشاره به این باشد که در برخی از این خصلت‌های نه‌گانه، ممکن است خدشه شود و بگویند در حیوانات هم وجود دارد؟ ولی این مورد، هرگز در حیوانات یافت نمی‌شود و شاید هم اشاره به این باشد که باقی خصوصیات از این ویژگی نشأت گرفته‌اند و برای تحقق آنها، ادراک شرط بود. لذا آنچه اصل است، همین ادراک است و مابقی امور از لوازم آن هستند.

نکتهٔ پایانی اینکه، صدرالمتألهین در بیاناتی سخن از کثرت نوعی انسان به میان آورده است و اینکه انسان‌ها هر کدام نوع واحدی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۳، ص ۵۳۷، ۵۵۵ و ۴۷۸-۴۷۹ و ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۶). سؤال این است که آیا کثرت نوعی، به معنای انکار ویژگی مشترک برای همهٔ افراد انسانی نیست؟ در پاسخ می‌گوییم: همان‌طور که از عبارات خود صدرالمتألهین به دست می‌آید، کثرت نوعی مطرح شده از سوی وی، مربوط به نشئه

ثانی انسانی است، نه در نشئه ابتدایی که بحث ما مربوط به آن است. توضیح اینکه، صدرالمتألهین یک فصل و ویژگی‌ای را برای ورود به جرگه انسانی مطرح می‌کند و اگر کسی بخواهد به مرحله انسانی وارد شود، باید آن فصل را به دست بیاورد که عبارت است از: «ناطقیت». صدرالمتألهین از این بخش، با تعبیری مثل «انسان بشری» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳۶)، «طبیعت بشری» (همان، ص ۱۸۸)، «فطرت اولیه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۷۸)، «نشئه طبیعی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۸۰) یاد می‌کند. بعد از این مرحله، این فرد انسانی با توجه به نیات و افعال، انواع مختلفی پیدا می‌کند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴۷۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۸۰؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۴۴).

تأثیر فصل ممیز انسان بر هدف اخلاق

طبیعتاً نوع نگاه به انسان و ویژگی‌های خاص اوست که کمال او را مشخص می‌کند و با توجه به آن کمال، هدف علم اخلاق مشخص می‌شود. از این رو، در هدف اخلاق اقوال بسیار متفاوتی وجود دارد که نشأت گرفته از نوع نگاه به انسان است. دلالت‌های نوع نگاه صدرالمتألهین به هویت انسان را در هدف اخلاق، می‌توان از دو حیث ایجابی و سلبی بررسی کرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: با نوع نگاه صدرالمتألهین چه اهدافی در اخلاق رد می‌شوند و چه اهدافی پذیرفته.

دلالت‌های سلبی هویت انسانی بر هدف اخلاق

با توجه به آنچه که از عبارات صدرالمتألهین در مورد حقیقت و هویت انسانی بیان کردیم، مشخص می‌شود اهدافی که از سوی برخی از اندیشمندان، در مورد هدف اخلاق بیان شده است، مقبول نیست. عمده‌ترین نظریات در این باب را در هفت مورد بررسی می‌کنیم و نسبت آنها را با دیدگاه صدرالمتألهین بیان می‌کنیم. پس از آن، هدف اخلاق و دلالت ایجابی دیدگاه صدرالمتألهین در باب هدف اخلاق را بیان خواهیم کرد.

۱. لذت شخصی: اخلاق مبتنی بر لذت جسمی محض را آریستوپوس مطرح کرد. او اعتقاد داشت که لذت برای انسان خیر است. تنها لذت است که انسان را به ادامه حیات وامی‌دارد. آدمی مانند سایر حیوانات، در جست‌وجوی لذت است. دستور اخلاقی آریستپ این است «جست‌وجوی لذت و فرار از ألم» (ژکس، ۱۳۵۵، ص ۴۱). از دیگر طرفداران مکتب لذت‌گرایی، می‌توان به اپیکور اشاره کرد. وی قائل به اصالت فرد بود و رغبتی به اجتماع و امور جمعی نداشت و لذت را برای فرد منظور می‌داشت (ر.ک: همان، ص ۵۱؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶-۱۵۸). البته توجه به این نکته در دیدگاه اپیکور حائز اهمیت است که وی، لذت‌های زودگذر و آئی را مطلوب نمی‌داند. وی در عباراتی این‌طور می‌گوید: «وقتی که می‌گوییم لذت خیر مطلق است، مقصود ما لذت مردمان شریر و فاسق و کسانی که در لذت و تمتع بدنی به سر می‌برند نیست ... لذتی که ما از آن بحث می‌کنیم عبارت است از: فقدان رنج بدنی و الم روحانی» (برن، ۱۳۵۷، ص ۱۰۶)؛ طبیعتاً از نگاه صدرالمتألهین، این نوع لذت را نمی‌توان هدف اخلاق دانست؛ زیرا لذت‌های مطرح شده در این دیدگاه، منحصر در بُعد حیوانی انسان است و اصلاً توجهی به بُعد انسانی

انسان نشده است؛ زیرا اگر ما انسانیت را به قوه ناطقه دانستیم، نمی‌توان لذت‌هایی به جز لذت‌های مربوط به این بُعد را به عنوان هدف اخلاق محسوب کرد.

۲. سود: این دیدگاه، که همان مکتب اصالت فایده و نفع است، غایت اخلاق را دستیابی به حداکثر سود می‌داند (صانعی‌دره‌بیدی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۷). بنام، که یکی از طرفداران این نظریه است، می‌کوشد نفع و سود عمومی را جانشین منفعت و سود فرد سازد. به اعتقاد او، سعادت هر یک از افراد، به خوشبختی همگانی است (ژکس، ۱۳۵۵، ص ۵۱؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶-۲۰۱). از دیگر افراد این نظریه می‌توان به *توماس هابز* اشاره کرد که به دلیل دیدگاه قراردادگرایی خود، که مبتنی بر نوع انسان‌شناسی اوست، هدف اخلاق را در منافع جامعه می‌دید. وی معتقد بود: احکام و باورهای اخلاقی در یک جامعه، محصول توافقات و قراردادهای میان افراد آن جامعه است و تنها تا آنجا موجه و قابل دفاع خواهد بود که بتواند به نحوی کارآمد، منافع افراد آن جامعه را تأمین کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۷۷). این نوع نگاه هم از نظر *صدرالمآلهین* مقبول نیست؛ زیرا چه‌بسا هنوز افراد جامعه در مرحله حیوانیت مانده باشند و یا دارای خوی سببیت شده باشند و منفعت و سودرسانی به آنها، نه تنها کمال انسان نیست، بلکه کمک به تقویت بُعد حیوانی و ضعیف شدن انسانیت انسان باشد.

۳. دنیاگریزی: طرفداران این نظریه، ارزش ذاتی و سعادت انسان را در سکون نفس و رهایی از اضطراب دانسته‌اند، و از سوی دیگر، دنیاگرایی و برخورداری از لذایذ دنیا را مانع وصول به این هدف دانسته، دنیاگریزی و پرهیز از دنیا را ارزشمند تلقی کرده‌اند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶). نسبت این دیدگاه با نظر *صدرالمآلهین* را می‌توان این‌گونه بیان کرد در صورتی که دنیا مانع برای رسیدن به کمال نهایی انسان باشد، باید از آن اجتناب کرد، ولی به صورت کلی این دستور درست نیست؛ بلکه باید نسبت‌سنجی شود که چه تأثیری در کمال نهایی انسان دارد. به عبارت دیگر اگر فرد فقط از دنیا گریزان شود، از نگاه *صدرالمآلهین* به کمال نرسیده است، بلکه تنها خود را از دنیا محروم کرده است، حتی ممکن است کسانی با استفاده از دنیا در راستای آن هدف نهایی، به کمال مطلوب برسند.

۴. قدرت: این نوع تفکر، که از سوی افرادی همچون *نیچه* مطرح شد، نقطه مقابل دنیاگریزی است. طبق نظر *نیچه*، اساس زندگی خواست و اراده به دست آوردن قدرت است و برای زندگی، بقای آن و برتری یافتن در زندگی، قدرت، لازم و ارزشمند است. *نیچه* ارزش فرد را به مقدار قدرت او می‌داند. طبیعی است هنگامی که قدرت ارزش ذاتی داشته باشد، هر کاری که موجب افزایش قدرت فرد باشد، مجاز بلکه خوب و لازم است؛ هرچند موجب آزار یا حتی نابود کردن دیگران باشد، و هر کاری که قدرت فرد را کاهش دهد، بد و ناپسند است و اجتناب از آن لازم؛ هرچند با فضایل اخلاقی معمول مانند از خودگذشتگی، هم‌دردی با دیگران و کمک به ناتوانان منافات داشته باشد. *نیچه* همه این لوازم را می‌پذیرد و بر آنها تأکید می‌کند (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۷۷-۱۷۸). این دیدگاه، او از نوع نگاه وی به انسان سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا وی معتقد است: قبل از اینکه از انسان انتظار تفکر و تعقل داشته باشیم، باید به جنبه‌های حیوانیت او توجه کنیم (نصری، ۱۳۷۶، ص ۲۷۳-۲۷۴). «وی بر این اعتقاد است که نه تنها انسان و انگیزه‌های او همه

ناشی از خواست قدرت است، بلکه در طبیعت نیز چیزی جز این را نمی‌توان سراغ گرفت» (همان، ص ۲۷۶). طبیعی است که چنین دیدگاهی، با نظر صدرالمتألهین در مورد هویت انسانی منافات دارد و در تضاد است؛ زیرا پایه‌های چنین هدفی، توجه به بُعد حیوانی انسان است. ولی صدرالمتألهین، که هویت انسان را در تفکر و تعقل می‌داند، قدرت را در راستای رسیدن به کمال نهایی انسان مجاز می‌داند و نه اینکه خود قدرت دارای اصالت باشد. از این‌رو، هر قدرتی از لحاظ اخلاقی مطلوب نیست، بلکه قدرت‌ها، به دو دسته مطلوب و غیرمطلوب تقسیم می‌شوند.

۵. آزادی: برخی کمال انسان را در آزادی هر چه بیشتر می‌دانند، همچون مکتب آگزیستانسیالیسم. طبق این مکتب، انسان کامل، یعنی انسان آزاد، و هر چه انسان آزادتر باشد، کامل‌تر است (رک: مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۳، ص ۳۰۳-۳۰۴). انسان آزاد در مقابل همه، آزاد برای انجام هر کار، آزاد برای رد کردن یا پذیرفتن، من در مقابل یک نوع آزادی مطلق قرار گرفته‌ام که هیچ عقل و قدرتی جلو آن را نمی‌گیرد و آن را محدود نمی‌سازد (لافاژ، بی‌تا، ص ۴۰). طبیعتاً چنین نوع نگاهی به انسان، هدف اخلاق را در تحقق هر چه بیشتر آزادی می‌داند. به گونه‌ای که برخی از آگزیستانسیالیست‌های ملحد، همچون ژان پل سارتر، ایستادن در مقابل خداوند را به جهت تحقق هر چه بیشتر آزادی، بالاترین کمال می‌دانند؛ زیرا لازمه آزادی، همان «نه» گفتن و تمرد کردن و تسلیم هیچ چیزی نبودن و در مقابل همه چیز عاصی بودن (عصیان مطلق) و ایستادن در مقابل همه چیز و از آن جمله خداست (رک: مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲۶، ص ۶۶۰). درباره این دیدگاه، باید گفت: هر چند انسان مختار و دارای آزادی است، ولی این آزادی و اختیار به معنای تمرد و عصیان در مقابل هر چیزی نیست. از آنجایی که صدرالمتألهین، غایت حرکت انسان را در فنای فی‌الله می‌داند، چنین دیدگاه الحادی در تقابل آشکار با نظر صدرالمتألهین در مورد غایت اخلاق است.

۶. مراعات اعتدال: افرادی همچون ارسطو، که سعادت را در فضیلت می‌دانند و فضیلت را در مراعات اعتدال، هدف اخلاق را در تأمین این عدالت می‌دانند، ارسطو، در کتاب اخلاق خود می‌گوید: «سعادت عبارت است از: فعالیت نفس بر وفق فضیلت» (ارسطو، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۲۶) «فضیلت نوعی حد وسط است». (همان، ص ۴۷) «فضیلت حد وسط بین دو ردیلت» (افراط و تفریط) است (همان، ص ۴۹). طبق این بیان، تمامی هدف اخلاق در رسیدن به این اعتدال است. علی‌رغم اینکه فضیلت و رعایت اعتدال امری پسندیده است، اما با توجه به آنچه که از هویت انسانی مطرح کردیم، نمی‌توان این را نهایت هدف اخلاق بیان کرد، بلکه رسیدن به اعتدال و فضیلت، خود مقدمه‌ای برای یک هدف بالاتر است که آن هدف را در تشریح دیدگاه صدرالمتألهین بیان خواهیم کرد.

۷. وظیفه: این دیدگاه را می‌توان به کانت نسبت داد. وی بر این باور است همان‌طور که در عقل نظری، دسته‌ای از احکام بدیهی داریم که مقدم بر تجربه و پیشینی به حساب می‌آیند، در محدوده عقل عملی نیز دسته‌ای از احکام داریم که پیشینی بوده و عقل انسان، به تنهایی و مستقلاً می‌تواند آنها را درک کند (رک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۵). از این‌رو، وی معتقد است: غایت حقیقی اخلاق این است که فعل انسان مطابق اقتضای پیشینی عقل باشد (صناعی دره‌بیدی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵). در نظر کانت، برای عمل اخلاقی، نباید رفتار را به وسیله روابط عاطفی یا احساسی مانند

میل، همدردی، رحم و شفقت و جست‌وجوی لذت تبیین کرد، بلکه چنین توصیه می‌شود که عمل منحصرأ باید به وسیله تکلیف و به تبعیت از قانون اخلاقی، که در ضمیر انسان مفسطور است، انجام گردد (ژکس، ۱۳۵۵، ص ۱۰۱-۱۰۲). هرچند این نوع نگاه کانت و مطرح کردن عقل عملی، دارای فوایدی است، ولی از نگاه صدرالمتألهین، نمی‌توان تنها ملاک را برای اخلاق، ضمیر انسان دانست؛ زیرا چه بسا افرادی هنور در مرحله فعلیت بالفعل مانده باشند و یا افرادی با تغییر نوع، در دسته سبعت قرار گرفته باشند و نتوانند ملاکی برای ارزش‌های اخلاقی باشند.

دلالت‌های ایجابی هویت انسانی بر هدف اخلاق

طبق آنچه که در ویژگی هویت انسان مطرح شد، صدرالمتألهین انسانیت انسان را به ناطقیت او و قوه عاقله او می‌داند که خود دارای مراتب و شدت و ضعف است. براین اساس، اولاً، کمال خاص انسان را باید در قوا و ویژگی‌های خاص او سراغ بگیریم؛ زیرا کمالی که در قوای مشترک میان او و انواع دیگر تحقق می‌یابد، همچون خود آن قوا، میان او و سایر حیوانات مشترکند. پس کمال انسانی را باید در تکامل عقلی وی جست‌وجو کرد؛ چرا که جداکننده انسان از سایر حیوانات، بُعد عقلانی و نفس ناطق اوست (عبدالمهی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۷). ثانیاً، وقتی علم و آگاهی و ناطقیت را ویژگی خاص انسانی دانستیم، روح موجودی است که وجودش عین علم و آگاهی است. به همین دلیل، روح «خودآگاه» است. بنابراین، معنای تکامل روح، تکامل علم و آگاهی خود انسان است. تکامل روح، یعنی تقویت خودآگاهی انسان. از سوی دیگر، ضعف روحی به معنای ضعف خودآگاهی است. وقتی که روح از سنخ علم باشد، کمال و ضعف او به معنای کمال و ضعف علم و خودآگاهی است. ثالثاً، دانستیم وجود هر مخلوقی قائم و وابسته به آفریننده خویش است و از او تفکیک‌ناپذیر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷ و ۳۳۰؛ ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰). در این صورت، اگر آفریده، خودش را به درستی بیابد، این واقعیت را با علم حضوری خواهد یافت که عین وابستگی به خدا است. رابعاً، بنابراین، خودآگاهی انسان، آن قدر مرحله و مرتبه دارد که مراحل آن قابل تصور نیست. پس قریب که انسان کمال یافته به آن می‌رسد، درک عمیق ارتباط خود با خدا است (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۹). نهایت مرتبه قرب به خداوند را تعبیر به فنای فی‌الله می‌کنند که در نگاه صدرالمتألهین، کمال نهایی انسان است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۰). صدرالمتألهین در تعبیری، خداوند را ابتدا و انتهای موجودات می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹). وی می‌گوید: مراد از فانی فی‌الله، کسی است که موجود را منحصر در یک حقیقت می‌بیند و تمامی امور متکثر را ظهورات او که از خود هیچ استقلالی ندارند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۶۱).

به هر حال، از این سخنان به دست می‌آید که هدف علم اخلاق، فنای فی‌الله به معنای درک عمیق توحید و عین‌الربط بودن است و تمامی اهداف ذکر شده دیگر از سوی برخی از اندیشمندان، یا در تضاد با این هدف است. مثل لذت‌گرایی شخصی یا آزادی ملحدانه و یا از اهداف میانی‌ای هستند و می‌توانند در راستای این هدف باشند. به عنوان نمونه، تصحیح رفتار باید در راستای رسیدن به هدف نهایی باشد و گرنه خودبه‌خود، هیچ ارزشی ندارد و نمی‌تواند هدف نهایی برای اخلاق محسوب گردد. لذا صدرالمتألهین در عبارتی می‌گوید: ظاهر‌گرایان، علوم را

مقدمه‌ای برای احوال و احوال را مقدمه‌ای برای رفتار می‌دانند. از این رو، اعمال در نزد اینان از همه با فضیلت‌تر است و غایت نهایی است. اما اهل بصیرت امر را برعکس می‌دانند و رفتار را برای احوال و احوال را برای علوم می‌خوانند. لذا این علم است که هدف نهایی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۷۱-۷۲). بر این اساس، صدرالمتألهین برای اعمال بدنی، همچون زهد و دیگر عبادت‌ها و انواع ریاضت، نقشی اعدادی قایل است. وی معتقد است: اعمال بدنی، مقدمه پیرایش باطن و پالایش درون و سیقل دادن آینه قلب از زنگار شهوات و تعلقات، برای کسب معرفت است (ر.ک: عبداله‌ی، ۱۳۹۰، ص ۳۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۲۳-۴۲۴؛ ج ۶، ص ۱۰۴، ۲۴۵، ۳۰۶-۳۰۷؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۲؛ ج ۲، ص ۲۰۵)، که در صورت تصفیه قلب است که نور معرفت، بر دل انسان می‌تابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۹) و قرب انسان بیش از پیش، به خداوند متعال محقق می‌شود.

البته این سخن، نباید این گونه فهم شود که صدرالمتألهین، شریعت و پایبندی به احکام الهی را زیاد جدی نمی‌دانند، بلکه امر به عکس است؛ زیرا می‌دانند تا زمانی که قلب انسان درگیر مشتتهیات حیوانی باشد و جنبه حیوانیت انسان بر نفس او غلبه داشته باشد و نفس در حالت سبعی و شیطانی باشد، امکان رسیدن به قرب الهی نیست. صدرالمتألهین می‌گوید: برای سالک این مسیر دور شدن از ردائل ضروری است و این امر، با پایبندی به شریعت و اعمال الهی صورت می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱۷). با پایبندی بر احکام و تکرار رفتار حسنه است که احوال و ملکات در فرد شکل می‌گیرد و این ملکات، خوی او را مشخص می‌کند که سبعی باشد، یا شیطانی یا ملکی و... (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۷۷-۷۹).

نتیجه‌گیری

۱. صدرالمتألهین، با اتخاذ مبانی خاصی در انسان‌شناسی، همچون کون جامع بودن انسان، اتحاد عاقل و معقول و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن، دیدگاه خاص خود را بیان می‌کند. بر اساس این مبانی، از سیر وجودی انسان از ماده تا مجرد سخن به میان می‌آورد و مرز انسانیت را مشخص می‌کند.

۲. صدرالمتألهین، ناطقیت را شرط لازم برای ورود به جرگه انسانیت می‌داند و کسی را که به این مرحله نرسد، اساساً انسان نمی‌داند. از این رو، ویژگی خاص هویت انسان از دیدگاه صدرالمتألهین عبارت است از: ناطق بودن. البته به اعتقاد وی، ناطقیت فصل ممیز انسان بشری است و افراد پس از رسیدن به این مرحله، خود به انواع مختلفی تبدیل می‌شوند و دارای فصول مختلف هستند. دیدگاه صدرالمتألهین در کثرت نوعی انسان مربوط به این بخش است.

۳. تأثیر دیدگاه ملاصدرا بر هدف اخلاق، دارای دو حیثیت است: از حیث سلبی، نوع نگاه صدرا، اهدافی همچون، لذت، سود، قدرت، آزادی، دنیاگریزی و... را نفی می‌کند و از حیث ایجابی، صدرالمتألهین هدف نهایی از حرکت انسانی را رسیدن به مبدأ وجود او؛ یعنی خداوند متعال می‌داند و اینکه انسان فقر ذاتی خود و عین‌الربط بودنش را درک کند و به توحید خاص و فنای فی‌الله برسد.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۳۹۰، *کفایة الاصول*، چ هشتم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی تا، *النفس (الطبیعیات)*، بی جا، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن عربی، محیی الدین محمد، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۲۶ق، *لسان العرب*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ارسطو، ۱۳۵۶، *اخلاق نیکوماخس*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران.
- اکبریان، رضا، ۱۳۸۸، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه*، تهران، علم.
- _____، ۱۳۸۶، «جایگاه انسان در حکمت متعالیه صدر»، *خردنامه صدر*، ش ۵۰، ص ۲۱-۴۱.
- راجر، تریگ، ۱۳۸۲، *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی (ریگردهای تاریخی)*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لافراژ، رنه، بی تا، *اصول فلسفه اکتزیستانسالیسم*، ترجمه مهین دخت پزشکپور، بی جا، شهریار.
- برن، ژان، ۱۳۵۷، *فلسفه اسپیکور*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، اسراء.
- خزاعی، زهرا، ۱۳۹۰، «هویت انسانی در اندیشه صدر المتألهین»، *خردنامه صدر*، ش ۶۴، ص ۳۳-۴۶.
- رضازاده، رضا و حسن رهبر، ۱۳۹۲، «حقیقت انسان و انسان حقیقی در اندیشه ابوالحسن عامری و صدرالدین شیرازی»، *تاریخ فلسفه*، ش ۳، ص ۳۷-۵۳.
- ژگس، ۱۳۵۵، *فلسفه اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۶، *دانشنامه اخلاق کاربردی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۷۷، *فلسفه اخلاق و مبانی رفتار*، تهران، سروش.
- صدر المتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، الف، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، ب، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، بی تا، *ایقاظ النائمین*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- عبداللهی، مهدی، ۱۳۹۰، *کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علیپور، ابراهیم و فاطمه ایوبی، ۱۳۹۵، «پیدایش و استکمال نفس از دیدگاه ملاصدرا»، *نامه جامعه*، ش ۱۱۸، ص ۷۵-۹۴.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق: روشی نو در فلسفه اخلاق*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، *خودشناسی برای خودسازی*، چ نوزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، الف، *مجموعه آثار*، تهران، صدر.
- _____، ۱۳۸۴، ب، *شرح منظومه*، در مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، صدر.
- نصری، عبدالله، ۱۳۷۶، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، چ چهارم، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.

راه‌های حل تعارض بین رضا و عدم رضا در موارد تعلق قضاء الهی به کفر و معصیت

jsoroush@chmail.ir

جمال سروش / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ملایر
دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۳۰

چکیده

در نگاه توحیدی، همه کارها حتی افعال اختیاری انسان، متعلق قضا و قدر الهی است. از سوی دیگر، با توجه به کامل مطلق بودن خدا و احسن بودن نظامش، لازم است که همواره راضی به قضای الهی باشیم. حال وظیفه انسان در موارد کفر و عصیان چیست؟ رضا یا عدم رضا؟ اندیشمندان اسلامی از دیرزمان پاسخ‌های متعددی به این مسئله داده‌اند که مهم‌ترین آنها بدین‌قرار است: ۱. صاحب رساله قشیریه با تخصیص؛ ۲. برخی عرفا با تفکیک بین قضا و مقضی؛ ۳. میرداماد با تفکیک بالذات از بالعرض؛ ۴. ملاصدرا با تدقیق در معنای قضا و لازمه آن؛ ۵. ربانی گلپایگانی با تفکیک قضا تکوینی از قضا تشریحی؛ ۶. شهید مطهری با تفکیک کار منسوب به خدا از کار منسوب به بنده؛ ۷. راه‌حل دیگر، توجه به ملاک رضایت و عدم رضایت؛ یعنی حسن و قبح عمل است که به نظر نگارنده ریشه حل مشکل است. در این نوشتار، با طرح و بررسی پاسخ‌های مذکور به روش توصیفی - تحلیلی درصدد حل این معمای اخلاقی هستیم.

کلیدواژه‌ها: قضا و قدر، رضا به قضا، رضا به کفر، تعارض اخلاقی.

مقدمه

مسئله «رضا به قضای الهی» و وجوب آن، از این جهت که به صفتی از صفات کمالی انسان مربوط می‌شود، مسئله‌ای اخلاقی به‌شمار می‌رود. اما از جهت اینکه در ذیل بحث قضای الهی مطرح می‌شود، به ویژه اگر مقصود رضای فکری به قضای الهی باشد، از فروعات مسئله فلسفی است. اما اگر رضای قلبی به قضای الهی مقصود باشد (که ظاهر روایات این‌گونه است) مسئله‌ای عرفانی نیز تلقی می‌شود؛ چرا که رضای قلبی امری فراتر از تئوری و نظر و مربوط به عمل و سلوک عبد در جهت وصول به حق است که در عرفان عملی شکل می‌گیرد. بدین‌سان، می‌توان گفت: این مسئله، مسئله‌ای است که از زوایای مختلف می‌توان به آن پرداخت، ولی در این نوشتار رویکرد ما به مسئله و حل آن بیشتر، فلسفی - اخلاقی است.

اهمیت بررسی این مسئله، از آن روست که مرز بین رضا و عدم رضا که هیچ انسانی از آن فارق نیست، موجب سعادت یا شقاوت است. توضیح اینکه، موارد لزوم رضا به قضا، اگر انسان راضی باشد، خدا نیز از او راضی است. چنین رضایتی موجب سعادت وی می‌شود و در موارد لزوم عدم رضا به کفر و معصیت، اگر انسان راضی باشد، خدا از او ناراضی است. نارضایتی خدا عامل شقاوت بنده می‌شود. بنابراین، اهمیت و ضرورت این مسئله، به اندازه اهمیت و ضرورت سعادت و شقاوت ابدی انسان است.

سؤال اصلی پژوهش، این است که در موارد تعلق قضای الهی به کفر و معصیت، چگونه می‌توان نسبت به آن هم راضی و هم ناراضی بود. سؤالات فرعی نیز که در ضمن پاسخ به سؤال اصلی پاسخ داده می‌شوند، عبارت‌اند از: الف. قضای الهی به کفر و معصیت بندگان نیز تعلق می‌گیرد و چرا؟ ب. آیا ما مکلف به رضای همه قضاهای الهی هستیم، یا تنها باید به قضاهایی راضی باشیم که ناظر به بندگی و ناشی از ایمان و اطاعت بندگان است؟ در ادامه، سؤال اصلی را با ذکر چند مقدمه بیشتر توضیح می‌دهیم:

الف. در نگاه توحیدی، همه امور و کارها در قلمرو قضا و قدر الهی است؛ یعنی همه امور را خدا می‌داند و می‌خواهد و محقق می‌کند؛

ب. چون خداوند متعال عالم مطلق و قادر مطلق، خیرخواه مطلق، در یک کلام، کامل مطلق است و کارهای خود را بر اساس صفات کمالی بی‌نهایت خود انجام می‌دهد، خلل و نقصی در نظام خلقتش وجود ندارد. به عبارت دیگر، نظام عالم نظام احسن است. احسن بودن نظام، بدین معنا است که «لَيْسَ فِي الْأَمْكَانِ اِبْدَعُ مِمَّا كَانَ» بدیع‌تر از آنچه هست، در نظام خلقت امکان ندارد (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۱۲). به همین دلیل هر چه برای مؤمن رخ دهد، خیر است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۷۱). اگر شب را به صبح آورد و مالک ما بین مشرق و مغرب گردد، برایش خیر و سعادت است. اگر هم شب را به صبح آورد و اعضای بدنش قطعه‌قطعه شود، باز هم برایش خیر و سعادت است (اسکافی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۶).

ج. احسن بودن نظام خلقت را اگر انسان با عقل خویش درک کند، به قضا و قدر الهی قانع شده و عقلاً راضی می‌گردد و اگر با قلب خویش بیابد و ایمان بیاورد، به درجه بالاتری از رضا، که رضای قلبی است، نائل گشته و همه امور را به خاطر اینکه مورد قضای حق است، دوست دارد و بلکه عاشق آن است؛ به همین دلیل، ناراضی به قضای الهی شدیداً مورد مذمت قرار گرفته است. از جمله در حدیثی قدسی این‌گونه آمده است: «مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَ لَمْ يُؤْمِنْ بِقَدْرِي فَلْيُلْتَمِسْ إِلَهًا غَيْرِي» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۷۱)؛ هر که به قضای من راضی و خشنود نباشد و به قدر من ایمان نیاورد، باید که خدایی را غیر از من طلب کند.

د. متعلق قضای الهی، اگر در غیرحیطه افعال اختیاری انسان باشد، یا در قلمرو افعال اختیاری انسان، منتها افعالی که به صورت عبادت و بندگی باشد، مشکل و معمایی به وجود نمی‌آید.

ه. اما وقتی متعلق قضای الهی در قلمرو افعال اختیاری انسان و نیز به صورت کفر و معصیت باشد، نباید به آن راضی باشیم؛ چرا که: «الرَّاضِي بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّخِيلِ فِيهِ مَعَهُمْ، وَ عَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٌ، إِنَّهُمْ أَلْعَمَلِ بِهِ وَ إِنَّهُمْ الرُّضَى بِهِ» (نهج البلاغه، ص ۴۹۹)؛ کسی که به کار گروهی خشنود باشد، مانند آن است که با ایشان در آن کار همراه بوده و بر هر کننده کار باطل و نادرست دو گناه است: گناه به جا آوردن آن و گناه رضا و خشنودی به آن. همچنین، «وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِيَّ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ بِالْمَغْرِبِ لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ شَرِيكَ الْقَاتِلِ» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۷۳)؛ اگر کسی در مشرق به قتل برسد و دیگری در مغرب باشد و به آن قتل رضایت دهد، شخص راضی در نزد خداوند شریک قاتل است.

و. حال پارادکس و معما این‌گونه شکل می‌گیرد: ما نسبت به کفر و معصیت، به خاطر اینکه قضای الهی است، باید راضی باشیم و به خاطر اینکه کفر و معصیت است، نباید راضی باشیم! چگونه می‌توان بین رضایت و ناراضی‌تی، در یک عمل جمع کرد؟. نکته قابل ذکر اینکه مقصود، رضایت یا عدم رضایت یک مؤمن است؛ چرا که کافر، خدایی را قاتل نیست تا درصدد رضای به قضای او باشد.

پارادکس مذکور همان معضل اخلاقی (Moral dilemma) یا تعارض اخلاقی (Moral conflicts) است که در اخلاق کاربردی مطرح می‌شود؛ شاخه‌ای از شاخه‌های مهم و حیاتی فلسفه اخلاق، که عملاً از دهه هفتاد قرن بیستم، به‌عنوان یک حوزه مطالعاتی مطرح شد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۴۹).

در این نوشتار، درصددیم با تأکید بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی، معمای مذکور را حل کنیم. در حل این معما، از قرن چهارم تاکنون همواره پاسخ‌هایی داده شده است که آن پاسخ‌ها (غیر از پاسخ نگارنده که در پایان می‌آید)، پیشینه این بحث نیز به‌شمار می‌رود. هر یک از پاسخ‌ها را ابتدا طرح و سپس، به ارزیابی منطقی آن می‌پردازیم:

تخصیص

صاحب *رساله قشیریّه* (۳۷۶-۴۶۵)، حل مشکل را در تخصیص می‌داند؛ به این بیان که ما وظیفه نداریم و نباید به همه قضاهای الهی راضی باشیم و تنها به آن قضاهاى الهی باید راضی باشیم که متعلق قضا، کفر و معصیت نباشد: «وَاعْلَمُ أَنَّ الْوَاجِبَ عَلَى الْعَبْدِ أَنْ يَرْضَى بِالْقَضَاءِ الَّذِي أَمَرَ بِالرَّضَى بِهِ إِذْ لَيْسَ كُلُّ مَا هُوَ بِقَضَائِهِ يَجُوزُ لِلْعَبْدِ أَوْ يَجِبُ عَلَيْهِ الرُّضَى بِهِ كَالْمَعَاصِي وَفُنُونِ مِحْنِ الْمُسْلِمِينَ» (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۲۹۸)؛ بدان که واجب بر عبد این است که راضی شود به قضائی که امر شده است به رضای به آن چون هر چیزی که به قضای الهی است جایز نیست یا واجب نیست، که بنده به آن راضی باشد، مانند معاصی و اقسام گرفتاری‌هایی که برای مسلمانان به وجود می‌آید.

ارزیابی پاسخ اول

این بیان، نوعی تخصیص است در رضا به قضا؛ یعنی به بعضی قضاها باید راضی بود و به بعضی نه. ولی این بیان صحیح نیست، رضا به قضا تخصیص بردار نیست (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۴۸۷)؛ چرا که حکم لزوم رضا به قضای الهی (همان‌طور که در مقدمات بیان مشکل گذشت)، حکمی عقلی است و در احکام عقلی، تنها برهان ملاک قرار می‌گیرد و پیروی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۹۱) و تخصیص در آنها راه ندارد (سبزواری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۹۶). توضیح اینکه در مسائل اعتباری و غیرعقلی و غیربرهانی، می‌توان قائل به تخصیص و تبصره شد. مثلاً می‌توان گفت: که هیچ کس نباید از چراغ قرمز عبور کند، مگر پلیس یا اورژانس، که بنابر مصالحی عبور آنها در برخی شرایط مجاز است. اما در مسائل عقلی چنین چیزی ممکن و معقول نیست؛ امر عقلی یا صحیح است که همواره صحیح است و یا باطل که همواره این‌گونه است. مسئله لزوم رضا به قضای الهی، امری است که با براهین فلسفی اثبات می‌شود و معلول کامل مطلق بودن خدا و احسن بودن نظام آفرینش از صدر تا ذیل است. چیزی که با برهان اثبات شود، امری عقلی و تخصیص‌ناپذیر است. بنابراین، تخصیص مذکور وجهی نداشته و پاسخ درستی نیست.

تفکیک بین قضا و مقضی

پاسخ دوم از *غزالی* و *فخر رازی* است که با تفکیک بین قضا و مقضی، درصدد حل مشکل هستند. *فخر رازی* در کتاب *محصل* این‌گونه اشکال را طرح و سپس رد می‌کند: «وَأَنَّهَا: إِنَّ الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَاجِبٌ. فَلَوْ كَانَ الْكُفْرُ بِقَضَائِهِ لَوَجِبَ الرِّضَا بِهِ. لَكِنَّ الرِّضَا بِالْكَفْرِ كَفْرٌ. وَالْجَوَابُ... عَنِ الثَّالِثِ إِنَّ الْكُفْرَ لَيْسَ نَفْسُ الْقَضَاءِ بَلْ مُتَعَلِّقُ الْقَضَاءِ. فَتَحْنُ نَرْضَى بِالْقَضَاءِ لَا بِالْمَقْضَى» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۲-۴۷۳).

مرحوم سبزواری در تبیین این پاسخ می‌گوید: «قضا، علم فعلی است و مقضی معلوم است و هر کدام حکمی غیر از دیگری دارند. آیا نمی‌بینی که گفته می‌شود علم خدا عین ذات اوست. در حالی که نمی‌توان گفت اشیاء (که معلوم خدا هستند) عین ذات اوست یا علم خدا به اشیاء واحد است در حالی که اشیاء کثیرند» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۰).

پس در مواردی، مانند کفر برخی بندگان، ما هم راضی هستیم و هم ناراضی؛ به این نحو که راضی هستیم به قضای الهی که مرتبه‌ای از مراتب علم اوست و ناراضی هستیم، از مقضی که متعلق قضای اوست.

پاسخ مذکور مورد توجه برخی عرفا، مانند سهروردی صاحب *عوارف المعارف*؛ پیر شیخ سعدی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۱) و جامی (جامی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۴) و مولوی قرار گرفته است. پاسخ مولوی در اشعاری بسیار زیبا این‌گونه بیان شده است (مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم، ص ۳۵۵):

دی سؤالی کرد سائل مر مرا	ز آنکه عاشق بود او بر ماجرا
گفت نکته‌ی الرضا بالكفر کفر	این پیمبر گفت و گفت اوست مهر
باز فرمود او که اندر هر قضا	مر مسلمان را رضا باید رضا
نی قضای حق بود کفر و نفاق	گر بدین راضی شوم باشد شقاق
ور نیم راضی بود آن هم زبان	پس چه چاره باشم اندر میان
گفتش این کفر مقضی نی قضاست	هست آثار قضا این کفر راست
پس قضا را خواهی از مقضی بدان	تا شکالت حق شود اندر جهان
راضی‌ام در کفر ز آن‌رو که قضاست	نی از آن‌رو که نزاع و خبث ماست
کفر از روی قضا خود کفر نیست	حق را کافر مخوان این جام ایست
کفر جهل است و قضای کفر علم	هر دو کی یکی باشد آخر حلم و خلم
زشتی خط زشتی نقاش نیست	بلکه از وی زشت را نمودنی است
قوت نقاش باشد آنکه او	هم تواند زشت کردن هم نکو

دیروز کسی که عاشق فهمیدن این مطلب بود، از من سؤالی کرد، گفت: حدیث‌الرضا بالكفر کفر؛ راضی بودن به کفر، خود کفر است را پیمبر فرموده و البته فرموده او سندیت دارد و نیز در جای دیگر فرموده است: مسلمان باید به هر قضا رضا باشد. آیا نه این است که کفر و نفاق هم قضای حق است؟ من اگر به آن راضی شوم، مشمول حدیث اول گردیده و کافر خواهم بود و اگر هم راضی نباشم، مشمول حدیث دوم می‌شوم و آن هم برای من زیان‌آور است. پس در این میان، چاره من چیست؟ من جواب گفتم که کفر، مقضی است نه قضا؛ قضا عبارت از حکم است، و مقضی آن است که بر حکم مترتب شده، پس کفر خود قضا نیست، بلکه از آثار قضا است. قضا را از مقضی تمیز بده تا اشکالت رفع شود. به کفر راضیم از آن‌رو که قضا است، نه از آن‌رو که مخالفت و خبث طینت ما است. کفر از لحاظ

قضا کفر نیست؛ زیرا که منسوب به حق استغ و حق را نباید کافر خواند. کفر نادانی است و قضای کفر عین دانایی است. این دو با هم یکی نیستند؛ همان طور که حلم و غضب با هم یکی نیستند. زشتی خط و نقش دلیل زشتی نقاش نیست، بلکه نقاش زشت را نمایش داده و این خود عین کمال است. این دلیل، قدرت نقاش است که هم نقش زشت و هم صورت زیبا رسم کند (ر.ک: نثری، ۱۳۳۱، ج ۳، ص ۸۸-۸۹).

ارزیابی پاسخ دوم

از آنجاکه پاسخ فخررازی، پاسخی مجمل است و احتمال حمل، بر هر یک از تفاسیلی که در پاسخ‌های بعد می‌آید وجود دارد، از این رو، نمی‌توان به صورت قطعی آن را پذیرفت و یا رد کرد. اما تفسیر و تبیینی را که محقق سبزواری بر پاسخ مذکور دارد، را نمی‌توان پذیرفت و اشکال آن شبیه همان اشکالی است که در سخنان محقق طوسی خواهد آمد (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳۵) و آن اینکه: کسی که می‌گوید به قضاء خدا راضی‌ام، مقصودش این نیست که به قضاء به‌عنوان مرتبه‌ای از مراتب علم الهی است، راضی‌ام؛ زیرا (که این معنا چه‌بسا به ذهن کسی اساساً خطور نکند و اگر خطور کند، در راضی بودن نسبت به آن تردیدی نیست و معنا ندارد که کسی از آن راضی نباشد؛ بلکه منظورش این است که به متعلق و مقتضای قضا راضی‌ام. بنابراین، اگر مقصود فخر و کسانی که پاسخ وی را داده‌اند، تفسیر محقق سبزواری باشد، پاسخ آنها غیرقابل قبول است. اما اگر مقصود دیگری داشته باشند، باید بررسی شود.

تفکیک حیث قضا از حیث کفر

محقق طوسی پاسخ فخررازی و برخی عرفا، مبنی بر تفکیک بین قضا و مقضی را بی‌اعتبار می‌داند؛ چرا که کسی که می‌گوید به قضاء خدا راضی‌ام، مقصودش این نیست که به قضاء، که صفتی از صفات باری تعالی است، راضی‌ام؛ بلکه منظور وی این است که به آنچه که مقتضای آن صفت است (= مقضی)، راضی‌ام. پس رضای ممدوح، هم مانند رضای مذموم، به مقضی تعلق می‌گیرد و مشکل همچنان باقی است.

و جَوَابُهُ عَنِ الثَّلَاثَةِ، بِأَنَّ الْكُفْرَ لَيْسَ نَفْسُ الْقَضَاءِ، إِنَّمَا هُوَ الْمَقْضَى، لَيْسَ بِشَيْءٍ، فَإِنَّ الْقَائِلَ: «رَضِيْتُ بِقَضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى»، لَا يُعْنَى بِهِ رِضَاهُ بِصِفَةٍ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، إِنَّمَا يُرِيدُ بِهِ رِضَاهُ بِمَا يَقْتَضِي تِلْكَ الصِّفَةَ، وَ هُوَ الْمَقْضَى (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳۵). آنگاه پاسخ صحیح را با تفکیک حیثیت این گونه بیان می‌کند: «و الْجَوَابُ الصَّحِيحُ: أَنَّ الرِّضَا بِالْكَفْرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ طَاعَةً، وَ لَا مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَةِ كُفْرًا» (همان)؛ پاسخ درست این است که بگوییم: رضا به کفر از آن جهت که قضاء خداست، اطاعت است و از این جهت کفر نیست.

ارزیابی پاسخ سوم

به نظر می‌رسد اولاً، اشکال محقق طوسی، به فخررازی به صورت قطعی وارد نباشد؛ زیرا ممکن است سخن وی را به همان تفسیر و تحلیل محقق طوسی حمل کرد؛ یعنی می‌توان احتمال داد که خود فخررازی هم

توجه دارد که کسی که می‌گوید: راضی به قضای خدا هستم، مقصود وی رضایت به صفتی از صفات الهی نیست، بلکه مقصودش رضایت به مقتضای آن صفت است که می‌شود مقضی. بنابراین، رضای ممدوح و مذموم، هر دو به مقضی تعلق می‌گیرد؛ منتها مقضی در امری مانند کفر دو جهت و حیثیت دارد؛ جهتی که به خدا و قضای او راجع است. از این جهت، رضای به آن ممدوح است جهتی که به خدا و قضای او راجع می‌یابد که از این جهت، رضای به آن مذموم است (ر.ک: صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۱). بدین‌سان احتمال دارد که مقصود فخررازی از قضاء، همان مقضی باشد از جهت و حیثیتی که به قضاء برمی‌گردد. در این صورت، اشکال مذکور به وی وارد نیست. ثانیاً، با توجه به پاسخ بعد، می‌توان به پاسخ محقق طوسی این‌گونه اشکال کرد که لازمهٔ پاسخ شما، این است که در اموری مانند کفر و معاصی، حیثیتی غیر از حیثیت قضایی بتوان قائل شد. درحالی که در نگاه توحید افعالی، هیچ امری نمی‌تواند از قلمرو قضای الهی خارج شود. بنابراین، بهتر است که با استمداد از قید دیگری (= بالذات) قضای لازم‌الرضا را از قضای غیر لازم‌الرضا (با قید بالعرض) جدا کرد. مگر اینکه قید «بالذات» در کلام محقق طوسی، مقصود باشد؛ به این معنا که ایشان هم توجه دارند که به اقتضای توحید افعالی، هیچ فعلی (حتی کفر و معصیت) از قلمرو قضای الهی خارج نیست. اما کفر و معصیت، دو حیثیت دارد: حیثیتی که به قضای الهی (بالذات)، راجع است. از این جهت، حسن است و رضای به آن ممدوح. ب. حیثیتی که به قضای الهی (بالذات نه مطلقاً) راجع نیست. از این جهت، قبیح است و رضای به آن مذموم. بنابراین، همان‌گونه که ارجاع سخن فخررازی به سخن محقق طوسی، محتمل بود، ارجاع سخن محقق طوسی به سخن میرداماد نیز محتمل است.

تفکیک بین بالذات و بالغیر بودن قضا و مقضی

پاسخ چهارم از میرداماد است. وی نیز مانند محقق طوسی، راه‌حل غزالی و فخررازی مبنی بر تفکیک بین قضا و مقضی را بی‌فایده دانسته، می‌گوید: «الْفَرْقُ بَيْنَ الْقَضَاءِ وَالْمَقْضَى هُنَاكَ لَا مَرْجِعَ لَهُ إِلَى طَائِلٍ. أَلَيْسَ اِغْتِبَارُ الْمَقْضَى، بِمَا هُوَ مَقْضَى، رَاجِعاً إِلَى اِغْتِبَارِ الْقَضَاءِ؟ «وَأَمَّا مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ» لَيْسَ هُوَ اِغْتِبَاراً لِلْمَقْضَى» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۶۹)؛ فرق بین قضا و مقضی، فایده‌ای ندارد. مگر نه این است که اعتبار مقضی از این جهت که مقضی است، به اعتبار قضا برمی‌گردد؟ بنابراین، مقضی از آن جهت که مقضی است، اعتبار مستقلی در عرض اعتبار قضا ندارد.

سپس، وی با تفکیک بالذات و بالعرض در هر دو (قضاء و مقضی)، مشکل را این‌گونه حل می‌کند: فاذن، أَمَّا الْجَوَابُ الصَّحِيحُ عَلَى مَا تَحَقَّقْتَهُ، إِنَّ الرِّضَا بِالْقَضَاءِ بِمَا هُوَ قَضَاءٌ بِالذَّاتِ، أَوْ بِالْمَقْضَى مِنْ حَيْثُ هُوَ مَقْضَى بِالذَّاتِ، وَاجِبٌ. وَ الكُفْرُ بِمَا هُوَ كُفْرٌ لَيْسَ هُوَ بِمَقْضَى بِالذَّاتِ، إِذْ لَمْ يَتَّعَلَقْ بِهِنَّ الْقَضَاءُ بِالذَّاتِ، بَلْ أَمَّا تَعَلُّقُ بِهِنَّ الْقَضَاءُ، فَكَانَ مَقْضِيًّا، مِنْ حَيْثُ هُوَ لَزِمٌ لِلْخَيْرَاتِ الْكَثِيرَةِ، لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ كُفْرٌ. فاذن، أَمَّا يَجِبُ الرِّضَا بِهِنَّ مِنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ، لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ كُفْرٌ. فاذن، أَمَّا يَجِبُ الرِّضَا بِهِنَّ مِنْ تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ، لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ كُفْرٌ. وَأَمَّا الكُفْرُ الرِّضَاً بِالكُفْرِ بِمَا هُوَ كُفْرٌ، لَا بِمَا هُوَ لَزِمٌ خَيْرَاتِ نِظَامِ الْوُجُودِ (همان).

بنابراین، پاسخ صحیح و بر اساس تحقیق، این است که رضا به قضا و مقضی، اگر هر دو بالذات باشند، واجب است. ولی کفر از این جهت که کفر است، مقضی بالذات نیست؛ چون قضاء بالذات به آن تعلق نگرفته است؛ بلکه قضاء به آن تعلق گرفته و آن هم مقضی گردیده است. از این جهت که لازمه خیرات، کثیر است؛ نه از آن جهت که کفر است. پس، واجب است که به آن راضی باشیم. از این جهت که لازمه خیرات کثیر است؛ نه از جهت کفر بودنش. همانا کفر عبارت است از؛ رضا به کفر، از آن جهت که کفر است؛ نه از آن جهت که لازمه خیرات نظام وجود است.

بنابراین *میرداماد*، با توجه به پاسخ‌های *فخررازی* و *محقق طوسی*، این‌گونه تحلیل می‌کند: گرچه صرف تفکیک قضا و مقضی (= پاسخ فخر) مشکل را حل نمی‌کند و باید بحث را صرفاً در خصوص مقضی بررسی کرد. اما اگر رضا به مقضی، از حیث قضاء الهی بودن را ممدوح بدانیم (= پاسخ محقق طوسی)، باز هم کاملی نیست؛ چرا که حیث قضا الهی بودن، حیثیتی است که هیچ مقضی‌ای خارج از قلمرو آن باقی نمی‌ماند. از این‌رو، لازم است حیثیت مذکور (= قضای الهی بودن)، با قید «بالذات» از بالعرض تفکیک شود، تا بتوانیم اولی را ممدوح و دومی را مذموم شمرد.

ارزیابی پاسخ چهارم

با توجه به توضیحاتی که در ارزیابی‌های پاسخ‌های قبل داده شد، به روشنی می‌توان گفت: پاسخ *میرداماد* هم پاسخ کامل و دقیقی است و هم معیاری است برای ارزیابی پاسخ‌های دوم و سوم (= *فخررازی* و *محقق طوسی*)؛ به این معنا که پاسخ سوم، مجمل و پاسخ دوم، مجمل‌تر است. تنها در صورتی که قائلان آن دو، مقصودشان سخن *میرداماد* باشد، مشکل را حل کرده‌اند. شاید صحه‌ای که علامه *طباطبائی* در تعلیقه خود بر *اسفار*، بر سه پاسخ مذکور گذاشته، می‌گوید: «وَالْحَقُّ أَنَّ الْجَوَابَةَ الثَّلَاثَةَ صَحِيحَةٌ كُلُّ يَوْجِهٍ» (*میرداماد*، ۱۳۶۷، ص ۳۸۳)، شاهد سخن ما در این ارزیابی باشد.

تفکیک بین نسبت حکمی و لازمه آن

صدرالمثالهین، ابتدا دو معنا برای قضاء بیان می‌کند: یکی، نسبت حکمی قضائیه (اینکه مثلاً خداوند متعال حکم قطعی می‌کند که زید کافر است، یا کفر می‌ورزد، یا زید معصیت می‌کند) و دیگری لازمه آن که عبارت است از صورت علمی (یعنی لازمه آن حکم این است که خداوند متعال از کفر یا معصیت زید خبر یا صورتی علمی داشته باشد). سپس، معنای اول را که از اضافات است غیرقابل تفکیک از مقضی دانسته و معنای دوم را قابل تفکیک از مقضی می‌داند و می‌گوید: سخن امثال *فخررازی* که برای حل مشکل بین قضاء و مقضی تفکیک می‌کند، تنها در مورد معنای دوم صادق است و نه معنای اول:

القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الإيجابية أو السلبية ولا شبهة أنها من باب الإضافات وقد يراد به صورة علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم والقدرة والإرادة وأشباهها فعلى الأول كون القضاء مرضياً به يوجب

كُونَ الْمُقْضَى مَرْضِيًّا بِهِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ لِأَنَّ الْمَعْنَى النَّسْبِيَّةَ تَابِعَةٌ لِمَتَعَلِّقَاتِهَا فَإِذَا قِيلَ هَذَا الْقَاضِي أَوْ الْحَاكِمُ قَضَى أَوْ حَكَمَ قَضَاءً شَرًّا أَوْ حَكْمًا بَاطِلًا فَالْمُرَادُ مِنْهُ الْمُقْضَى وَ لَامَعْنَى لِكَوْنِ الْقَضَاءِ بِهِذَا الْمَعْنَى خَيْرًا وَ الْمُقْضَى شَرًّا وَ أَمَّا عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي فَقَضَاءُ اللَّهِ تَعَالَى عِبَارَةٌ عَنِ وُجُودِ صُورِ الْأَشْيَاءِ الْمَوْجُودَةِ فِي هَذَا الْعَالَمِ الْأَدْنَى جَمِيعًا فِي عَالَمِ عِلْمِ اللَّهِ عَلَى وَجْهِ مُقَدَّسٍ عَقْلِي شَرِيفٍ إِلَهِي خَالٍ عَنِ النَّقَائِصِ وَ الشُّرُورِ وَ الْأَعْدَامِ وَ الْإِمْكَانَاتِ... فَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا فَصَحَّ الْفَرْقُ بَيْنَ الْقَضَاءِ وَ الْمُقْضَى وَ اسْتِقَامَ قَوْلُ مَنْ قَالَ إِنَّ الرِّضَا بِالْقَضَاءِ وَاجِبٌ لَا بِالْمُقْضَى (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۱)؛ گاهی مقصود از قضاء مانند حکم، نفس نسبت حکمی به (ایجابی یا سلبی) است و شبیه‌های نیست. این معنا از باب اضافات است. گاهی مقصود از قضاء صورت علمیه‌ای است که لازمه آن، نسبت است و همین گونه است علم و قدرت و اراده و مانند آن. بنابر معنای اول، مرضی بودن قضاء بدون هیچ تفاوتی، موجب مرضی بودن مقضی نیز می‌شود؛ چرا که معانی نسبی به تابع متعلقات آنهاست. پس هنگامی که گفته می‌شود این قاضی قضای بدی کرد، یا حاکم حکم باطلی کرد، مقصود همان مقضی است و معنا ندارد که قضاء به این معنا خیر باشد و مقضی شر! ولی بنابر معنای دوم، پس قضاء الهی عبارت است از: وجود همه صور اشیا موجود در این عالم پست، در عالم علم الهی بر وجه مقدس و عقلی و شریف الهی و خالی از نقائص و شرور و اعدام و جهات امکانی ... بدین سان، فرق بین قضاء و مقضی درست می‌شود و سخن کسی (مانند فخررازی) که می‌گوید: رضا به قضاء واجب است و نه به مقضی، سخن درستی خواهد بود.

بنابراین، در صورتی که قضاء به معنای صورت علمیه باشد، تفکیک بین قضا و مقضی ممکن است. از آنجا که صور علمی در ذات الهی بوده و خالی از شوائب نقص و امکان است، رضا به آن واجب است. ولی رضا به متعلق آن صور، که در عالم ماده است، چون مشوب به نقص و امکان است، واجب نیست.

ارزیابی پاسخ پنجم

صدرالمتألهین، در تلاش برای حل مشکل مورد بحث، دو کار انجام می‌دهد: ابتدا، با دقتی عالمانه دو معنای قضا را از هم تفکیک می‌کند و توجه می‌دهد که تنها در یکی از معانی مذکور، امکان تفکیک احکام قضا و مقضی وجود دارد. سپس، طبق همان معنای دوم، پاسخ فخررازی را صحیح می‌داند. در ارزیابی تلاش مذکور باید گفت: که سخن اول، سخنی دقیق و صحیح است و از مبانی و مقدمات پاسخ فخررازی به‌شمار می‌رود. اما در نقد بخش دوم، تلاش ایشان همان ارزیابی کلام فخررازی رازی تکرار می‌شود؛ به این معنا که اگر مقصود صدرالمتألهین از پاسخ فخررازی، با لحاظ قیودی است که محقق طوسی و سپس، میرداماد می‌آورند، پاسخ صحیح است. اما اگر مقصودشان این باشد که صرفاً با تفکیک قضا و مقضی و لزوم رضا، به قضا و عدم رضا به مقضی در موارد کفر مشکل را حل کنند، در حل مشکل ناکام بوده؛ همان اشکالی که از محقق طوسی نقل شد، به ایشان هم وارد است. با توجه به اشراف کامل صدرالمتألهین، به پیشینه بحث (از فخر تا میرداماد)، احتمال دوم قوی‌تر به نظر می‌رسد.

تفکیک بین منسوب و غیرمنسوب به خدا

علامه شهید مطهری، با تفکیک آنچه به خدا منسوب است، از آنچه به خدا منسوب نیست، مشکل را این گونه حل می‌کنند:

حال اگر ما بخواهیم این مشکل را به یک زبان ساده‌ای حل کنیم و همین مرز را معین کنیم که به چه چیزی باید راضی بود و از چه چیزی باید ناراضی بود، این مرز را این طور باید معین کنیم: ما چه چیز را باید به خدا نسبت بدهیم و چه چیز را باید به خدا نسبت ندهیم؟ هر چیزی را که باید به خدا نسبت بدهیم، می‌توانیم از آن راضی باشیم و هر چیزی را که نباید به خدا نسبت بدهیم، از آن باید ناراضی باشیم. «ما أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹): هر چه به تو خوبی می‌رسد، از ناحیه خداست و هر چه به تو بدی می‌رسد، از ناحیه خودت است. پس همین خودش، می‌تواند مرزی میان رضا و ناراضی باشد. اینهایی که ما می‌گوییم گناه، معصیت، فسق، فجور، همین چیزهایی است که از اختیار بشر ناشی می‌شود و باید از خداوند سلب کرد؛ یعنی باید به بشر نسبت داد، نه به خدا. بنابراین، ما به آنچه که از ناحیه خداست، راضی هستیم (این رضا به قضای الهی است) و آنچه که از ناحیه خدا نیست، به آن راضی نیستیم و با آن مبارزه می‌کنیم؛ دستور هم داریم که با آن مبارزه کنیم. تنبلی که از ناحیه خدا نیست: «أَنَّ اللَّهَ لَيَنْفِضُ الْعَبْدَ الْفَارِعَ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۵۸). بیکاری، که به قول آقایان امر عدمی هم هست، کندی و تنبلی که از ناحیه خدا نیست که من اگر دیدم تنبل هستم، بگویم راضی هستم به قضای الهی. باید بگویم از خودم ناراضی هستم. هر چه را که به خدا می‌شود، نسبت داد؛ از آن جهت که به خدا نسبت داده می‌شود، انسان از آن باید راضی باشد و هر چه را که نباید به خدا نسبت داد بلکه به خود و بشرهای دیگر باید نسبت داد، از آن باید ناراضی باشد. این، مرز رضا و ناراضی است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۹، ص ۱۰۴).

ارزیابی پاسخ ششم

به نظر می‌رسد، تعابیر، منسوب به خدا و غیرمنسوب به خدا، تعابیر راه‌گشا و بیان ساده‌ای است برای حل مشکل؛ چراکه به نحوی دربرگیرنده اصطلاحات و حیثیات پیچیده مذکور در اقوال گذشته است و برای غیرمتخصصان به علوم عقلی و کلامی نیز قابل فهم است. بنابراین، دو قسم کفر و معصیت قابل تصور است: الف. کفر و معصیتی که به معنای واقعی کلمه منسوب به خدا نیست (به تعبیر شهید مطهری). این قسم، همان است که به قول میرداماد که پاسخش را دقیق‌ترین پاسخ می‌دانیم، قضا بالذات و مقضی بالذات نیست و نباید از آن راضی بود. ب. کفر و معصیتی که منسوب به خدا است (به قول شهید مطهری)، این قسم همان است که به تعبیر میرداماد، قضا و مقضی بالعرض بوده و راضی بودن از آن مطلوب و بلکه لازم است.

تفکیک بین تکوین و تشریح

راه‌حل دیگر، تفکیک بین قضا تکوینی و قضا تشریحی است که استاد ربانی گلیپایگانی در شرح کشف‌الموارد، این‌گونه تبیین می‌کنند:

قضا به اعتباری، تقسیم می‌شود به تکوینی که آیه ۱۱۷ سوره بقره برآن دلالت می‌کند: «وَ إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ خداوند چون اراده بودن چیزی را کند، بدو گوید: باش، پس بی‌درنگ موجود می‌شود. قضای تشریحی، که آیه ۲۳ سوره اسراء به آن اشاره کرده است: «وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِنَاءَهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»؛ و پروردگارت چنین حکم کرد که جز او، کسی را نپرستید و نسبت به پدر و مادر خود احسان کنید. در

مورد کفر هم آنچه که ما باید از آن راضی باشیم، قضا تکوینی به کفر است و آنچه نباید راضی باشیم، قضا تشریحی نسبت به کفر است؛ به این معنا که خدا از کفر نهی می‌کند، اما انسان می‌تواند علی‌رغم نهی الهی کافر گردد، پس از کفر بدان جهت که قضا تکوینی الهی است، راضی هستیم. اما بدان جهت که قضا تشریحی مخالفت شده الهی است، راضی نیستیم. به عبارت دیگر، آن چیزی که مستند به قضا و قدر الهی است، واقعیت فعل است و فعل به همین لحاظ، جز به نیکی متصف نمی‌گردد. خدای سبحان می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷)؛ خدا کسی است که آفرینش هر چیزی را نیکو قرار داد. اما عناوین کفر، ایمان، گناه، اطاعت از قیاس فعل با اوامر و نواهی الهی انتزاع می‌شود. پس اگر فعلی با دستورات الهی موافق بود، متصف به اطاعت می‌شود والا متصف به معصیت می‌گردد و مبدأ این موافقت و عدم موافقت، اراده و اختیار انسان است. پس کفر و عصیان، ناشی از سوء اراده انسان است؛ گرچه واقعیت فعل به قضا و قدر تکوینی خدا برمی‌گردد (ربانی کلیپگانی، ۱۳۹۵، ص ۲۲۷).

بنابراین، با تفکیک قضاء تکوینی از قضاء تشریحی، تعارض رضا و عدم رضا حل می‌گردد؛ یعنی متعلق رضای واجب و ممدوح، قضاء تکوینی است و متعلق رضای غیرواجب و مذموم، قضاء تشریحی است. مقصود از «قضاء تشریحی» اصل دستورات، اوامر و نواهی الهی نیست که آنها هم به نحوی در نظام احسن و در ذیل قضاء تکوینی می‌گنجد و از آنها هم باید راضی باشیم؛ همان‌گونه که اطلاق دعای: «رَضِيتُ بِاللَّهِ رَبًّا وَ بِالْإِسْلَامِ دِينًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۲۵)؛ شامل آنها هم می‌شود؛ یعنی ما از ربوبیت خدا و از اسلام، به عنوان یک دین راضی هستیم. و ربوبیت و دین الهی شامل قضاء تشریحی؛ یعنی شامل همه دستورات الهی نیز می‌شود. بنابراین، مقصود از «قضاء تشریحی»، که از آن در برخی موارد نباید راضی باشیم، دستورات الهی‌ای است که انسان با سوء اختیار خود، با آنها مخالفت کرده و در نتیجه مخالفت مذکور، افعال اختیاری صادره از وی، معنون به کفر و معصیت می‌گردد.

ارزیابی پاسخ هفتم

در این پاسخ نیز، بحث بر مقضی متمرکز شده و درباره آن، تفکیک دو حیثیت اصل عمل و عنوان عمل چاره‌ساز است؛ اصل عمل، امری تکوینی است که مکون و موجد آن خداست. و از این جهت، خیر است و رضای به آن واجب. اما عنوانی که از عمل مذکور انتزاع می‌شود، ناشی از حسن یا سوء اراده بنده است. اگر بنده، به حسن اراده خویش با اوامر الهی موافقت کند، اطاعت کرده که از آن هم راضی هستیم. ولی اگر با سوء اراده خویش با اوامر الهی مخالفت کند، عملش عنوان کفر و معصیت به خود می‌گیرد که نباید مورد رضای ما باشد. به عبارت دیگر، در موارد کفر و معصیت، ما هم در قلمرو تشریح هستیم و هم در قلمرو تکوین. از لحاظ تکوینی، کفر و معصیت قابل انتساب به خداست (به تعبیر شهید مطهری) و بالذات، قضا و مقضی الهی به‌شمار می‌رود (به تعبیر میرداماد). از این رو، لازم‌الرضا است. اما از لحاظ تشریحی حقیقتاً تناسبی به خدا ندارد و قضا و مقضی بالعرض حضرتش به‌شمار می‌رود. و لذا نباید از آن راضی بود. به نظر می‌رسد، این پاسخ نیز پاسخی درست و در قالب عباراتی ابتکاری است و به لحاظ صعوبت و سهولت، بین دو پاسخ میرداماد و شهید مطهری است؛ یعنی نه به صعوبت پاسخ میرداماد است و نه به سهولت پاسخ علامه شهید مطهری.

تفکیک بین حسن و قبح

به نظر نگارنده باید بحث را به گونه‌ای که صبغه فلسفه اخلاقی داشته باشد، این گونه طرح کرد: چرا باید راضی به قضای الهی باشیم؟ چون همان طور که اشاره کردیم، نظام عالم به اقتضای توحید افعالی، فعل خداست و به اقتضای کامل مطلق بودن خدا، احسن است و احسن، رضایت انسان را جلب می‌کند. همان گونه که امر زشت و قبیح، موجب عدم رضایت او می‌گردد. پس موجب و متعلق رضایت و عدم رضایت، حسن و قبح است. حال ملاک حسن و قبح در افعال اختیاری، چیست؟ ملاک حسن و قبح افعال در انسان، (که همزمان افعال انسان، افعال خدا نیز به‌شمار می‌رود)، کمال و نقص اختیاری است؛ یعنی فعلی از فاعلی صادر می‌شود، اگر متناسب با کمال او باشد، حسن است والا قبیح است. حال اگر فعلی از فاعلی صادر شود، به اسم کفر یا معصیت، آنگاه ما دو فاعل داریم که یکی قریب است و دیگری بعید. فاعل قریب، گناه‌کار است؛ اما فاعل بعید، که در طول فاعل قریب است دیگر گناه‌کار نیست؛ چرا که صرفاً به آن فعل، وجود می‌دهد و آن را ایجاد می‌کند. حال فعل مذکور حسن است، یا قبیح؟ نسبت به فاعلی که با کمال او تناسب دارد و موجب نقص او نمی‌شود، حسن و نسبت به فاعلی که با کمال او تناسب ندارد و موجب نقص او می‌شود، قبیح است. پس نسبت به خدا قبیح نیست اما نسبت، به انسان قبیح هست. پس فعل، هم جهت حسنی دارد و هم جهت قبحی؛ از جهت حسنی - باید راضی باشیم. از جهت قبحی - که به بنده راجع است - باید راضی نباشیم. بدین‌سان، همه بحث درباره مقضی یا متعلق قضا و قدر است و قضا به معنای علم الهی و تفکیکش از مقضی مشکلی را حل نمی‌کند. به عبارت دیگر، کفر در جهت قبحی و در نسبت با بنده، یعنی ناسپاسی مولا، بد و زشت است. لذا از آن راضی نیستیم. اما وقتی به خدا نسبت داده می‌شود، صرفاً ایجاد و تحقق است، نه کفر و ناسپاسی مولا - که خدا دیگر خدا و مولا ندارد! بنابراین، زشتی و بدی در آن معنا ندارد و وجود هم، که خیر محض است، پس حسن است و باید از آن راضی باشیم.

نتیجه‌گیری

بدین‌سان، قول اول غیرقابل قبول است. اقوال دوم و پنجم و سوم، در صورتی که به قول چهارم ارجاع یابد، قابل قبول است. اقوال ششم و هفتم و هشتم نیز هر کدام می‌تواند پاسخ مناسبی برای حل مشکل باشند. بنابراین، مشکل و معمای رضا و عدم رضای به قضای الهی، در موارد کفر و معصیت را با چهار قول از هشت قول مذکور، قول می‌توان حل کنیم (= اقوال چهارم، ششم، هفتم و هشتم). به عبارت دیگر، هر یک از چهار قول مذکور، تقریری درست بر حل معماست. برای جمع‌بندی نهایی بحث، یک بار دیگر معمای مورد بحث را با اقوال چهارگانه مورد قبول و به صورت تطبیقی این گونه بیان می‌کنیم: کفر و معصیت، که فعل بنده و هم خدا به صورت طولی است، هم حسن است و هم قبیح؛ از این جهت حسن است که موجب نقص فاعلش (که خداست) نمی‌شود و

فاعلش تنها آن را ایجاد می‌کند (تحلیل اخیر). چنین فعلی قضا و مقضی بالذات خدا (طبق اصطلاح میرداماد) و حقیقتاً منسوب به خداست (طبق تعبیر شهید مطهری) و ناظر به امور تکوینی است (طبق تبیین استاد ربانی). در این صورت، لازم‌الرضاست. اما از جهتی دیگر، قبیح است و آن هم جهتی است که موجب نقص فاعلش (انسان) می‌گردد، چنین فعلی قضا و مقضی بالعرض خداست میرداماد و حقیقتاً منسوب به خدا نیست (شهید مطهری) و ناظر به امور تشریحی است (استاد ربانی) و در این صورت، ممنوع‌الرضا است.

بنابراین، در همه موارد کفر و معصیت، هم حسن و زیبایی است و هم قبیح و زشتی؛ از این رو، از جهت اول باید راضی باشیم و از جهت دوم ناراضی. این نارضایتی و اظهار آن، در برخورد با اهل معصیت، حداقل وظیفه‌ای است که مؤمن نسبت به کافر و معصیت کار باید داشته باشد. با وجود شرایط، مربوط به نهی از منکر به نارضایتی هم نباید بسنده کنیم، بلکه باید از نظر زبانی و گاهی زبانی و هم عملی، جلوی کفر و معصیت را بگیریم. در روایات هم آمده است: «أَذْنَى الْإِنْكَارِ أَنْ تُلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهِ مُكْفَهَرَةٍ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۴۳)؛ حداقل درجه نهی از منکر، این است که اهل معصیت را با چهره‌ای گرفته ملاقات کنی. به عنوان نمونه، می‌توان به قیام سیدالشهداء اشاره کرد که حضرتش از قضای الهی راضی است و آن را بیان هم می‌کند: «إلهی رضی بقضائک لامعبود سواک» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۶) و خواهر بزرگوارش، پس از مصائب روز عاشورا «مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلاً» (ابن‌نما، ۱۴۰۶ق، ص ۹۰) سر می‌دهد. اما این دو بزرگوار و پیروانشان، نه تنها از لشکر کفر و معصیت یزید، شمر، اصحابشان و راضی نیستند، بلکه مخالفت خودشان را تا ابد در دل و زبان و عمل ظاهر و ابراز می‌کنند.

منابع

- نهج البلاغه، بی تا، ترجمه صبحی صالح، قم، دارالهجره.
- ابن نماحلی، جعفر بن محمد، ۱۴۰۶ق، *شیر الأحرار*، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام.
- اسکافی، محمد بن همام، ۱۴۰۴ق، *التمحیص*، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام.
- بلخی (مولوی)، جلال الدین محمد، ۱۳۷۳، *مثنوی معنوی*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، *أشعة اللمعات*، قم، بوستان کتاب.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، *اخلاق کاربردی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حراعلی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسایل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حسن زاده املی، حسن، ۱۳۷۸، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۵، *ایضاح المراد فی شرح کشف المراد*، قم، راند.
- سزواری، حاج ملاهادی، ۱۳۷۲، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- شریفی، احمد حسین، ۱۳۹۶، *آیین زندگی اخلاق کاربردی*، قم، معارف.
- صدر المتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ق، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمية للكتاب.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بتقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالأضواء.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۷۴، *الرسالة القشیریة*، قم، بیدار.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۵، *یادداشت های استاد مطهری*، چ سوم، تهران، صدرا.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد، ۱۳۶۷، *القبسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- نثری، موسی، ۱۳۳۱، *نثر و شرح مثنوی (نثری)*، تهران، کلاله خاور.

مبانی انسان‌شناختی و اهداف تربیت اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان

taharostami110@gmail.com

smrmm1346@gmail.com

کح طه امیررستمی بناب / کارشناس ارشد تربیت اخلاقی، مؤسسه آموزش عالی اخلاق و تربیت

سیدمحمدرضا موسوی نسب / استادیار گروه علوم تربیتی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۰

چکیده

این پژوهش، با هدف بررسی مبانی انسان‌شناختی و اهداف تربیت اخلاقی، از دیدگاه علامه طباطبائی با تأکید بر تفسیر المیزان و با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که علامه طباطبائی ضمن اشاره به دو ساحت جسمانی و روحانی، «روح» را مبدأ حیات انسان می‌داند. مفسطور بودن به فطرت الهی، عقل، کمال‌جویی و حد یقف نداشتن آن، تفاوت در قابلیت‌های فردی، اجتماع‌گرایی، اختیار و اراده، سعادت و رجوع الی‌الله و غیره، از جمله مبانی انسان‌شناسی هستند که در دیدگاه علامه مورد توجه قرار گرفته است. علامه طباطبائی، هدف‌گایی تربیت اخلاقی را رسیدن به مقام قرب الهی دانسته و درک وابستگی تام انسان به خداوند و مرآتیت (حیثیت آینه بودن) ماسوی‌الله، مقدمه قرار دادن دنیا برای آخرت، تبعیت از حق در گفتار و رفتار، دوری از صفات رذیله، تشخیص جایگاه خود در همه امور، تسخیر محیط و استفاده از امکانات مادی، تصدیق عملی بوم‌الدین و عدم وثوق به عمل خود را نیز به عنوان اهداف میانی و مقدمات نیل به قرب الهی معرفی کرده است.

کلیدواژه‌ها: تربیت اخلاقی، مبانی انسان‌شناسی، اهداف، علامه طباطبائی، المیزان.

مقدمه

جریان تربیت اخلاقی، مبتنی بر مبانی مختلفی است که از مهم‌ترین آنها، مبنای انسان‌شناختی است. بدون شناخت انسان و ویژگی‌های او، نمی‌توان دستورالعمل درستی برای سعادت و تربیت اخلاقی وی ترسیم کرد. شناخت انسان از زوایای گوناگون و دیدگاه‌های متفاوت عقلی، نقلی و تجربی مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. علامه طباطبائی، به عنوان عالمی ژرف‌اندیشه و مفسر بزرگ و قرآن، در آثار خود، به‌ویژه *تفسیر المیزان*، مباحث فراوانی درباره انسان و ویژگی‌های او ارائه کرده است. حقیقت انسان، کرامت ذاتی و اکتسابی، جایگاه اراده و اختیار، دارایی‌ها و ضعف‌های انسان، رسیدن به مقام خلیفه الهی و جاودانگی آدمی، بخش‌هایی از این معارف و مبانی انسان‌شناسی هستند. جمع‌آوری و تنظیم و تحلیل این مباحث، ضمن اینکه شناخت درستی از انسان ارائه می‌دهد، مقدمه لازم و غیرقابل‌انکاری، برای همه فعالیت‌های تربیتی، به‌ویژه شناخت هدف از تربیت انسان در حوزه تربیت اخلاقی است. علامه طباطبائی در *تفسیر المیزان*، با تشریح قرب الهی، آن را در مبانی انسان‌شناختی داخل نموده، غایت سیر آدمی را در درک حضوری عین ربط بودن و عین تعلق بودن انسان معرفی کرده است؛ اینکه انسان در همه شؤون وجودی، برای خود هیچ استقلالی قائل نشود. ایشان در جلد اول *المیزان*، ذیل آیه ۱۱۲ سوره بقره نیز می‌نویسد: «هدف تربیت اخلاقی، رسیدن به توحید در زمینه اعتقاد و عمل است که به عبودیت الهی بینجامد» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۷). بنابراین، این پژوهش حاضر با در نظر گرفتن نظرات و دیدگاه‌های علامه طباطبائی در تفسیر گرانقدر *المیزان* و با روش تحقیق توصیفی - تحلیلی، به دنبال بررسی مبانی انسان‌شناختی و اهداف تربیت اخلاقی است.

در ارتباط با پیشینه این پژوهش، بررسی‌های انجام شده، نشان می‌دهد که برخی پژوهش‌های موجود به تربیت اخلاقی، با رویکرد اسلامی پرداخته‌اند، از جمله، *روش‌های تربیت اخلاقی در المیزان*، نوشته فقیهی (۱۳۹۴) که بر اساس *تفسیر المیزان*، روش‌های تربیت اخلاقی را منطبق با ساحات مختلف وجودی انسان، از جمله بُعد شناختی و عاطفی ارائه کرده است. *تربیت اخلاقی از دیدگاه قرآن کریم*، پژوهش دیگری است که توسط امیری (۱۳۹۴) به رشته تحریر درآمده است. کبیری (۱۳۹۱)، در کتاب *مبانی و شیوه‌های تربیت اخلاقی در قرآن*، چپستی و منشأ اخلاق را مورد بررسی قرار داده و در ادامه، منشأ قوانین اخلاقی و مبانی آن و سرانجام راهکارهایی از قرآن کریم ارائه نموده است. از جمله به روش‌هایی مانند محبت، عفو و گذشت، امر به معروف و نهی از منکر، نصیحت، موعظه، الگوسازی پرداخته است. *داوودی* (۱۳۸۸)، در کتاب *تربیت اخلاقی*، ابتدا به تبیین مفهوم هدف و ضرورت تعیین آن پرداخته، به نقش اساسی هدف در فرایند تعلیم و تربیت اشاره کرده؛ و در مبانی کلی تربیت اخلاقی، مطالبی ارائه کرده است. در کتاب *درآمدی بر نظام‌نامه تربیتی المصطفی* (۱۳۹۶)، تألیف جمعی از نویسندگان، بحثی در رابطه با مبانی انسان‌شناسی، با استفاده از آیات قرآن کریم ارائه شده است. از جمله به تفصیل در مورد سرمایه‌های خدادادی انسان، مانند فطرت، کرامت، هدف‌مندی، خلاقیت، اراده و غیره

پرداخته شده است. همچنین، به اهداف تربیت اخلاقی نیز با ساحت‌ها و معیارهای مختلف تربیتی، بر اساس سه گرایش اصلی (حب بقاء، حب کمال و حب لذت) اشاره شده است.

برخی دیگر از پژوهش‌ها، تربیت اخلاقی را از منظر غرب مورد توجه قرار داده‌اند. مانند کتاب *رویکردهای نوین در تربیت اخلاقی* نوشتهٔ حسنی (۱۳۹۴)، که به بررسی رویکردهای تربیت اخلاقی مغرب‌زمین پرداخته است. با توجه به پیشینهٔ موجود، که نشان داد تحقیق مستقلی پیرامون مبانی انسان‌شناختی و اهداف تربیت اخلاقی از منظر *المیزان* انجام نشده است، ضرورت انجام این پژوهش روشن می‌شود تا در پرتوی این بررسی، به سؤالات ذیل پاسخ داده شود:

مبانی انسان‌شناختی تربیت اخلاقی در اندیشهٔ علامه طباطبائی کدامند؟
اهداف تربیت اخلاقی در اندیشهٔ علامه طباطبائی کدامند؟

مفهوم‌شناسی پژوهش

تربیت اخلاقی

یکی از ساحت‌های مهم تربیت، تربیت اخلاقی است که در تعریف آن گفته شده است: «مجموعه‌ای از فعالیت‌های تربیتی به‌منظور از میان بردن صفات‌های ردیلت و ایجاد صفات‌های فضیلت است» (داودی، ۱۳۸۸، ص ۱۱).

مبانی

مبانی گزاره‌های خبری هستند که یا بدیهی هستند، یا در علوم دیگر به اثبات رسیده‌اند برای تعیین اهداف، اصول، مراحل، عوامل موانع و روش‌های تربیت به‌کار می‌روند (فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۶۵). در یک تقسیم، مبانی به سه دستهٔ اساسی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی تقسیم می‌شوند (رهنمائی، ۱۳۸۸، ص ۶۹).

مبانی انسان‌شناختی

مراد از «مبانی انسان‌شناختی»، «گزاره‌های توصیفی تبیینی مدلل دربارهٔ واقعیت وجود انسان است که از تعالیم اسلامی، یا معارف اصیل اسلامی، در مقام توصیف خصوصیات عموم افراد نوع بشر، یا از مباحث مربوط به تعریف انسان در فلسفهٔ اسلامی استخراج شده‌اند و باید آنها را به لحاظ نقش محوری تبیین و ترسیم سیمای کلی انسان، در هر نظریهٔ فلسفی تربیت، سنگ بنای اصلی هرگونه توصیف و تبیینی از فلسفهٔ تربیت، با رویکرد اسلامی دانست» (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۵۳).

اهداف

مراد از «اهداف» در اینجا، هر آن چیزی است که شایسته است به عنوان امر مطلوب، در برنامه جامع تربیتی در نظر گرفته شود، است، به طوری که همهٔ فعالیت‌های این عرصه، برای دستیابی به آن صورت

گیرد (فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۲۱۴). اهداف تربیتی در اسلام، به دو دسته نهایی و واسطه‌ای تقسیم می‌شوند. مقصود از «هدف نهایی» آن اهدافی است که تمامی فعالیت‌ها برای رسیدن به آن صورت می‌گیرد و مقصود از اهداف غیرنهایی، به اموری گفته می‌شود که واسطه و مقدمه‌ای است برای رسیدن به هدف نهایی (همان، ص ۲۱۲). در تربیت اسلامی، هدف غایی همان قرب به خداست که بر اساس فلسفه خلقت انسان و جهان هستی مطلوب و مقصد نهایی انسان، باید باشد (مصباح‌پزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰-۱۰۴). اهداف غیرنهایی، تا آنجایی که در راستای هدف غایی قرار گیرند، می‌توانند متعدد و مطلوب باشند.

مبانی انسان‌شناختی تربیت اخلاقی

مرکب بودن وجود

از گفتمان موجود در آیات شریفه و به تبع آن، نظریات مرحوم علامه طباطبائی، این امر به دست می‌آید که انسان دارای دو ساحت کلان و کلی؛ جسمی و روحی است. بُعدی از وجود او، نشأت گرفته از اراده و امر خداوند و برخاسته از عالم ملکوت است. خداوند متعال در خلقت انسان، یک مبدأ بعیده‌ای قرار داد که خلقت انسان به آن منتهی می‌شود و آن خاک است. و یک مبدأ قریبی هم قرار داد که متعلق به خلقت او است که همان نطفه است. خداوند متعال، سیر تطور انسان در این فرایند خلقت را به گونه‌ای قرار داده است که در هر مرحله از خلقت، استعدادهای جدیدی را پیدا می‌کند. حق تعالی می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلِ وَ لِيَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (غافر: ۶۷)؛ او کسی است که شما را از خاک آفرید، سپس از نطفه، سپس از علقه (خون بسته شده)، سپس، شما را به صورت طفلی (از شکم مادر) بیرون می‌فرستد، بعد به مرحله کمال قوت خود می‌رسید، و بعد از آن پیر می‌شوید و گروهی، از شما پیش از رسیدن به این مرحله می‌میرند و در نهایت، به سرآمد عمر خود می‌رسید و شاید تعقل کنید. همه اینها مربوط به ساحت مادی انسان است. اما ساحت دوم انسان، بُعد روحی و ملکوتی انسان است. در فرایند سیر تطور خلقت انسان، انسان استعداد تلقی روح را پیدا می‌کند. وقتی خلقت انسان، به یک مرحله خاصی می‌رسد، دست آفرینش برای او وجود جدیدی به نام «روح» را القاء می‌کند. علامه طباطبائی، برخی خصوصیات دو ساحتی بودن انسان را این‌گونه بیان می‌کند: مشرب قرآن این است که انسان صرفاً این هیكل مادی نیست، نفسی دارد که شعور و اراده دارد و امر و نهی الهی به آن تعلق می‌گیرد، و ثواب و عقاب الهی به آن لحاظ می‌شود؛ راحتی، الم، سعادت و شقاوت نیز همین‌طور است. از این نفس، اعمال صالح یا طالح صادر می‌شود و ایمان و کفر به آن منتسب می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۳۰۹).

بنابراین، انسان مرکب از نفس و بدن است و در این دنیا، دائماً در معرض تبدیل و تغییر است. همواره اجزایش متغیر است و مرکب هم که با انتفاء جزئی از آن متفی می‌شود. پس انسان در هر آن، غیر از انسان قبلی است که متغیر گشته است. اما شخصیت انسان، به‌نفسه محفوظ است و روحش منزه و مجرد از ماده و تغییرات است و از مرگ و فساد در امان است.

مفطور بودن به فطرت الهی

فطرت انسان از مباحث پر دامنه‌ای که تقریباً در همه آثار علامه طباطبائی وجود دارد. به طوری که می‌توان گفت: این مسئله از مطالبی است که بیشترین بحث‌ها را در *تفسیر المیزان*، به خود اختصاص داده است. علامه طباطبائی، بر اساس عقیده فطرت انسان، که ریشه در دین‌شناسی و توحید خداوند دارد، اظهار می‌کند:

قرآن مجید برنامه زندگی انسان را به این نحو ریخت که اساس برنامه خود را خداشناسی قرار داد، و اعتقاد و یگانگی خدا را اولین اساس دین شناخت. پس از شناساندن خدا معادشناسی را از آن نتیجه گرفت و اصل دیگر قرارداد، و سپس از نتیجه آن پیامبرشناسی را نتیجه گرفت؛ زیرا پاداش اعمال نیک و بد بدون ابلاغ قبلی طاعت و معصیت و نیک و بد از راه وحی و نبوت صورت نمی‌بندد و آن را نیز اصلی دیگر قرار داد، و این سه اصل نامبرده را اصول دین شمرد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۵).

فطرت آن چیزی است که نظام عالم، انسان را به آن مجهز کرده است. همچنین، خلقت خاص انسان موجب مجهز شدن انسان به آن شده است و آن عبارت است از، قوا و آلات و ابزارهایی که مناسب سعادت انسان است. عالم تکوین دارای یک مجموعه قوانین و قواعد خاص به خود است؛ از طرفی حین خلقت انسان، و یا خود خلقت انسان و نوع آفرینش او، به طوری بوده است که با آن، قوانین عالم تکوین، ارتباط خاصی پیدا کرده بود. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «آنچه در تعریف دین نیز گفته شده است، تطبیق فطرت انسان با مقتضای قوانین عالم تکوین، همان دین الهی است. به عبارت دیگر، تسلیم بودن برای حق تعالی، در راستای تطبیق خود با قواعد و نظام عالم تکوین، همان دین اسلام یا دین تسلیم است» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۱۹۳). ایشان در جایی می‌نویسد: «الدین هی الفطرة» (همان، ج ۸، ص ۲۹۹). به نظر می‌رسد، مقصود ایشان این است که در مواردی آنها، این دو یکی هستند. به عبارت دیگر، هر دو (دین و فطرت)، ابزاری برای وصول به مقصد واحدی هستند و اینکه ایشان گفته است، دین متضمن طریق فطرت است، منظور این است: «همان سعادت که از طریق طی نمودن مسیر فطرت حاصل خواهد شد، همان سعادت را دین نیز به انسان عاید می‌کند». همچنین، ایشان می‌نویسد: «فطرت، به دین هدایت می‌کند» (همان، ج ۱۶، ص ۱۷۸).

برخورداری از عقل

از جمله ابعاد وجودی انسان، عقل اوست. بنابراین، «ذوعقل» بودن انسان، جزء مبانی انسان‌شناسی است. عقل جایگاه ویژه‌ای در تربیت اخلاقی دارد، به طوری که بدون آن طی این طریق ممکن نیست. قرآن کریم نیز برای عقل، این موهبت الهی، اهتمام ویژه‌ای قائل است. علامه طباطبائی ذیل آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) می‌نویسد:

تکریم، تخصیص بالعنایه است، یعنی تشریف به آنچه مختص اوست می‌باشد که در چیز دیگری نیست. این معنی نفسی دارد. به خلاف «تفضیل» که معنای اضافی دارد و تخصیص به زیادت است؛ یعنی در مورد آنچه در اصل با دیگری شریک است، به علاوه یک اضافی هم دارد. اینجا تکریم انسان به عقل است که مختص اوست و در موجود دیگری نیست (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۱۵۶).

علامه طباطبائی نشانهٔ بارزی را برای وجود عقل در آدمی بیان می‌کند. البته این مورد صرفاً نشانه‌ای از نشانه‌های عقل است؛ وگرنه می‌توان برای عقل، نشانه‌های فراوانی را برشمرد که ما به دلیل محدودۀ این نوشته، از بیان آنها خودداری می‌کنیم. ایشان در این رابطه می‌نویسد: «اولئک هم اولوالالباب؛ یعنی صاحبان عقول با عقل، به حق هدایت می‌شود و نشانهٔ عقل، وصفِ اتباع حق است» (همان، ج ۱۷، ص ۲۵۱). همچنین، ایشان ذیل آیه «لَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انعام: ۱۳)، دربارهٔ خردورزی انسان و اینکه قوام این موجود، بر شعور و فکر استوار است، می‌نویسد: «انسان موجودی است که با مشیت الهی، با ترکیب اجزاء بسیطه و مرکبه به صورت خاصی، که وجودش از حیث حدوث و بقاء، ممتاز و جدای از سایر مخلوقات بود، آفریده شد. قوام زندگی او بر اساس شعور فکری و اراده‌ای است که در او نهاده شده است» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۲۸). ایشان در بیان رابطهٔ میان عقل و قلب و شرع نیز می‌نویسد: «شرع هم عقل و هم قلب را تقویت می‌کند و به مدد هر کدام که ضعیف گردد می‌رود؛ چون عقل و قلب و شرع، هر سه از یک حقیقت و واقعیت حکایت می‌کنند و سه ترجمان برای معنای واحدی هستند (همان، ۱۳۷۲، ص ۷۱).

کمال‌جویی و حد یقف نداشتن آن

یکی دیگر از مبانی انسان‌شناسی، کمال‌جویی انسان و حد یقف نداشتن آن است. انسان فطرتاً موجودی کمال‌جوست و این موهبت الهی، مسئله‌ای است که از تحت اختیار بشر خارج بوده، به‌نوعی چلی انسان محسوب می‌شود. سخن در اینجاست که منشأ این کمال‌جویی چیست؟ درست است که حق تعالی، منشأ تمام هستی است، اما آنچه ما به دنبال آن هستیم، این است که منشأ قریب آن چیست؟ با دانستن این مبنا، می‌توان نیاز به تربیت اخلاقی را امری دائمی دانست و مراحل آن را تا پایان حیات انسان در نظر گرفت. همچنان که آیت‌الله مصباح یزدی، در این باره می‌نویسد: «منشأ کمال‌جویی انسان، ناشی از حب ذات وی است و از آنجاکه انسان دارای حب ذات است و خود را دوست دارد کمالات خود را نیز دوست دارد و به دلیل اینکه این کمالات در او معمولاً بالفعل نیستند، خواهان دستیابی به آنهاست» (فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶).

تفاوت در قابلیت‌های فردی

همان‌طور که در بحث فطرت گذشت، اصل فطرت در همهٔ انسان‌ها، به‌طور یکسان و مساوی وجود دارد. اما آنچه افراد را از همدیگر متمایز می‌کند، اختلاف در قابلیت‌ها و استعدادهاى آنان است؛ یعنی قوام تفاوت انسان‌ها، در تفاوت داشتن آنها در قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها و استعدادهاى آنان است. عامل این تفاوت، می‌تواند علاوه بر حکمت الهی، مسائلی همچون وراثت، محیط، جنسیت و... باشد. انسان موجودی است که می‌تواند همه یا برخی از توانایی‌های بالقوه خود را بالفعل کند، همان‌طور که در مبنای «لزوم رشد متناسب قوا» خواهد آمد، برای رسیدن به قلۀ کمال، باید هر انسانی با هر تفاوتی که نسبت به دیگری دارد، به رشد همه استعدادهاى خود کمر همت ببندد و یک انسان جامع بار بیاید. درجات

ایمان و تقوا، مسئله‌ای است که همواره مورد رصد ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} بوده است، به‌طوری که از پیامبر اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} نقل شده که فرمودند: «لَوْ عَلِمَ أَبُوذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۰۱).

موضع‌گیری در مواجهه با نعمت‌ها و نعمت‌ها

از دیگر ویژگی‌های انسان که جزء مبانی انسان‌شناسی است، موضع‌گیری انسان در مواجهه با نعمت‌ها و نعمت‌ها است. در اینجا، هدف این است که اولاً، موضع انسان در مواجهه با نعمت‌ها و نعمت‌ها چیست؟ ثانیاً منشأ این موضع‌گیری‌های انسان چیست؟ قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا» (فصلت: ۵۱)؛ وقتی نعمتی را حق تعالی به انسان عطا می‌کند، انسان از حق اعراض می‌کند؛ ولی وقتی شری به انسان می‌رسد، زود ناامید از رحمت الهی می‌شود. چه چیزی موجب می‌شود که انسان چنین عکس‌العملی را در مواجهه با نعمات یا نعمات الهی از خود بروز دهد؟ علامه طباطبائی، ذیل آیه فوق، انسان را با توجه به تربیت داشتن یا نداشتن، به دو دسته زیر تقسیم‌بندی می‌کند: انسان عادی که عرف جامعه و عادات بر او حاکم شده است. و انسان فطری که ذهنش به آداب و رسوم و عرف جامعه مشوش نشده است.

ایشان در ادامه تقسیم‌بندی فوق می‌نویسد:

این آیه، حالت انسان عادی را توصیف می‌کند که به ظواهر اسباب مشغول گشته و به آنها دل‌بستگی پیدا کرده است. حال وقتی نعمتی به او می‌رسد، اسباب را می‌بیند نه مسبب‌الاسباب را؛ و این نعمت را از اسباب تلقی می‌کند و شاد می‌شود؛ لذا وقتی این نعمت از او سلب می‌شود، بطلان این اسباب را می‌بیند و ناامید می‌شود و برای خدایش هیچ جایگاهی در این بده‌بستان‌ها نمی‌بیند. اما انسان فطری، موقع رسیدن نعمتی، با رجوع به فطرت خود، آن را نعمتی از سوی حق تعالی دیده و شکر می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۱۸۷).

در ادامه مطلب فوق، که به‌نوعی بیانگر عنوان کلی ردایب اخلاقی انسان در مواجهه با نعمت‌ها بود، به یکی دیگر از ردایب اخلاقی انسان می‌پردازیم. اما نه از حیث نعمت‌دار شدن انسان و عکس‌العمل او در مواجهه با آن نعمت، بلکه از حیث ذات او، لوی و تبعه. به عبارت دیگر، در بحث فوق، ردیلت انسان از آن حیث که دارای نعمت شده بود، مورد بررسی قرار گرفت. اما ردیلت انسان را به صورت مطلق، نه به قید نعمت‌دار شدن، مورد بررسی قرار می‌دهیم. افزون بر این، وقتی گفته می‌شود «ردیلت انسان»، منظور انسان تربیت‌ناشده است انسان تربیت‌شده به تربیت اخلاقی، هرگز چنین ردایلی را نخواهد داشت.

اجتماع‌گرایی

در بررسی مبانی انسان‌شناختی، به هویت جمعی و اجتماع‌گرایی انسان می‌رسیم. سؤالاتی از قبیل اینکه، آیا انسان ذاتاً و طبق طبع اولی خود اجتماعی است، یا بالعرض و تبعاً این خصیصه را دارا می‌باشد؟ اینکه منشأ این اجتماع‌گرایی چیست و دیگر سؤالات مربوط به این حوزه، مسائلی است که پاسخ علامه طباطبائی را در این زمینه

جویا می‌شویم. ایشان اجتماع‌گرایی انسان را تحت قاعده استخدام، که گفته شد از نوآوری‌های ایشان می‌باشد، داخل نموده و آن را از عوارض برآوری نیاز انسان عنوان می‌کند. علامه، در این باره می‌نویسد:

انسان می‌خواهد تا سرحد کمال، دیگران را برای رسیدن به منویات خود به تمامه به استخدام خود درآورد. از سوی دیگر، سایر افراد جامعه نیز مثل او هستند و همین خواسته را دارند. اینجاست که بدهبستان‌های اجتماعی شروع می‌شود و همه افراد همدیگر را برای رسیدن به مقصود و اهداف خود کمک می‌کنند؛ به طوری که با اجتماع اینها، هر صاحب حقی به حق خود برسد و در این بدهبستان‌های اجتماعی به تعادل عمومی برسند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۰).

ایشان در پاسخ به این سؤال که آیا اجتماع‌گرایی، از ذاتیات انسان است، یا خیر؟ می‌نویسد:

این تجمع افراد برای بهره‌دهی به همدیگر است. همچنین، عدالت موجود در این اجتماع صرفاً از روی اضطرار است [نه اینکه از ذاتیات خواسته‌های انسانی بوده باشد]، هرچند که ضروری است [و بایستی این فرایند برای بقاء نوع انسانی ادامه داشته باشد] و این مسئله، فرزند مشروع قاعده استخدام است. لذا هر قدر انسانی قوی شود و بر دیگری چیره‌تر شود، این عدالت اجتماعی بین آنها ضعیف‌تر می‌شود. ما این قضیه را در همه امت‌های ضعیف و قوی مشاهده می‌کنیم و همواره تاریخ به این منوال در جریان بوده است حتی تا به امروز که حکومت‌های زورگور، ادعای آزادی و برابری می‌دهند، امت‌های ضعیف را تحت سیطره خود قرار می‌دهند. اگر این مطلب از روی اضطرار نبود، بلکه طبع اولی انسان این اقتضا را می‌کرد، اصل او را در اجتماعات بشری عدل می‌بود؛ درحالی که امر، خلاف آن است (همان، ص ۱۱۷).

میان اعمال و عقاید انسان‌ها، بماهو مجموع (جامعه) و نظامات عالم وجود، ارتباط عمیقی وجود دارد. به طوری که عمل افراد مجتمع انسانی بر فعلیت یافتن و ظهور این قوانین اثر بسزایی دارد: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصِئُونَ» (هود: ۱۱۷)؛ وقتی مردمان صالح شوند، اعمالشان صالح می‌شود، با نظام عام عالم موافقت حاصل می‌شود. در این صورت، زمین برای زندگی زمینی انسان‌ها صلاحیت پیدا می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۰۷). بنابراین، می‌توان گفت: تربیت اخلاقی صحیح و مناسبی که از سوی حق تعالی برای رشد و تعالی بشریت عرضه شده است، منفصل از تدبیر تکوینی بشر، در همین عرصه و اثرات آن نخواهد بود.

اختیار و اراده

یکی دیگر از مبانی انسان‌شناسی، «اختیار» و «اراده داشتن» انسان است. قرآن کریم، انسان را موجودی مختار معرفی کرده است و از نشانه اختیار آدمی، آیات فراوانی است که دلالت بر آزمایش و ابتلاء، وعده وعید، عهد و میثاق هستند (دهر: ۲؛ کهف: ۷؛ فاطر: ۲۴؛ یس: ۶۰؛ احزاب: ۷). استاد مصباح‌یزدی، در این رابطه می‌نویسد: «همه نظام‌های اخلاقی، مختار بودن انسان در رسیدن به سعادت را به عنوان یک اصل موضوعی پذیرفته‌اند» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۶، ص ۲۱). علامه طباطبائی ذیل آیات شریفه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (تکویر: ۲۹)؛ «مَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)، آن را توضیح می‌دهد و می‌نویسد:

اموراتی به دست اختیار انسان است که وقتی انسان آن را اراده کند، محقق خواهند شد. این امورات همه به اذن و اراده حق تعالی موجود می‌شود. بدین صورت که حق تعالی، با اراده خویش، خواست و اراده انسان را در همان لحظه‌ای که انسان در حال اراده کردن است، اراده می‌کند و می‌خواهد. بنابراین، افعال ارادی انسان، به مشیت الهی محقق می‌شوند. لذا، اراده، مشیت و فعل، همه اینها که از انسان صادر می‌شوند، مستند به اراده و مشیت و فعل حق تعالی است. نتیجه اینکه، حق تعالی با «کن»، نفس اراده انسان را - اینکه انسان در آن لحظه موجودی ذواراده بوده باشد - اراده می‌کند تا انسان بتواند چیزی را اراده کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۱).

ذیل آیه شریفه «أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَ أَبْكِي» (نجم: ۴۳)؛ طولی بودن اراده حق تعالی با اراده انسان‌ها فهمیده می‌شود. اینکه آیا سببی انسان را می‌خنداند یا حق تعالی او را می‌خنداند؟! آیا می‌توان کار حق تعالی را به اسباب منتسب کرد؟! برای پاسخ به این سوالات، علامه طباطبائی ذیل این آیه شریفه، با انضمام آیه «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ» (نجم: ۴۲)؛ می‌نویسد:

تمام موجودات در وجود و آثار وجودی‌شان به حق تعالی منتهی می‌شوند، چه با واسطه چه بی‌واسطه. تمام نظامات و تدبیرات کلی یا جزئی نیز به حق تعالی منتهی می‌شوند؛ چراکه «موجد الاشیاء هو الموجد لروابطها». بنابراین، هر نوع تدبیری در عالم، موجب ثبوت ربوبیت مطلقه الهی است و شامل منتهی شدن اشیاء به خداوند متعال است؛ هم از حیث شروع و فطر، و هم از حیث انتهاء و خسر... و این منافات با ربوبیت اسباب ندارد. مانند وساطت سرور برای فعل ضحک، یا اندوه برای فعل گریه. دلیل آن هم این است که این اسباب مستقل نیستند و همواره تحت سیطره و در مسخر حق تعالی هستند. بنابراین، گوییم: خداوند متعال ایجاد ضحک می‌کند در ضاحک... پس گوییم قیام ضحک به انسان است اما ایجاد آن به خداست... لذا اراده الهی به مطلق ضحک تعلق نگرفته است، بلکه به قید تعلق اراده انسان به ضحک، تعلق یافته است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۸).

نیازمندی به وحی در نیل به سعادت

علامه طباطبائی، دین را منشأ شده از احتیاجات واقعی انسان دانسته، در بیان معنای فطری بودن دین، رابطه آن را با انسان و حوائج واقعی او، چنین ترسیم می‌کند:

یک انسانی داریم که می‌توان دو وضعیت انسان کامل و انسان ناقص را برای او ترسیم کرد. آنچه انسان را در وضعیت ناقص نگه داشته است، حوائج ذاتی او است. بین این دو وضعیت، واسطه‌ای است به نام «برآوری حوائج»؛ به طوری که اگر حوائج واقعی انسان برآورده شود، انسان ناقص مسیر وساطت خود را طی نموده و به انسان کامل تبدیل خواهد شد. این واسطه همان سنن و قوانینی است که تابع مصالح و کمالات انسان است و این همان قضایای حقیقی و واقعی و عملی است که حوائج واقعی انسان آن را وضع کرده و معتبر شمرده است، و تابع آن کمالات است. این، همان دین الهی است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۸).

همچنین است نیازمندی اجتماعات بشری در رسیدن به کمال و مرتفع شدن اختلافات بین آنها. به عبارت دیگر، نیازمندی انسان به وحی، علاوه بر بُعد فردی، بُعد اجتماعی نیز دارد؛ چراکه اساساً سعادت فردی انسان در پرتو تشکل اجتماعی وی رقم خواهد خورد، یا لاقلاً بی‌تأثیر از آن نخواهد بود (همان، ج ۱، ص ۲۰۶).

رجوع الی الله

علامه طباطبائی، رجوع الی الله را امری می‌داند که مربوط به ساختار وجودی انسان است و از این حیث، جزء مبانی انسان‌شناسی تلقی می‌شود. ایشان ذیل آیه شریفه «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا» (یونس: ۴)؛ به ارتباط میان نوع خلقت موجودات و رجوع‌شان به سوی حق تعالی اشاره نموده، می‌نویسد:

در این آیه، مفعول مطلق در جای فعل قرار گرفته است، و معنی آیه چنین است: «وَعَدَّ اللَّهُ وَعْدًا حَقًّا»: (خداوند، رجوع به خودش را وعده می‌دهد، وعده دادنی که حق است). «حق» به خبری می‌گویند که در عالم واقع دارای اصل و ریشه‌ای بوده باشد و این خبر با آن اصل، تطابق داشته باشد. درحالی که حق تعالی از معاد، وعده‌ی حق می‌دهد، معنایش این است که خلقت الهی به نحوی است که تمامیت آن با رجوعشان - از جمله رجوع انسان - به سوی خداوند متعال است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۴۸).

ایشان ذیل آیه شریفه «أَنْ أَلِي رَبِّكَ الْمُنتَهَى» (نجم: ۴۲). می‌فرماید: تمام موجودات در وجود و آثارشان به حق تعالی منتهی می‌شوند، چه با واسطه و چه بی‌واسطه. حتی تمام نظامات و تدبیرات کلی و جزئی نیز به حق تعالی منتهی می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۴۸).

اهداف تربیت اخلاقی

هدف غایی

هدف غایی تربیت، در هر مکتبی کمال مطلوب آدمی، در تعریف همان مکتب است و باید همه فعالیت‌های او متأثر از آن بوده باشد (اعرافی، ۱۳۷۶، ص ۳۰). «قرب الهی» را می‌توان هدف غایی تربیت اخلاقی شمرد. علامه طباطبائی، در خصوص تحقق قرب معنوی می‌نویسد:

از نظر وقوعی همان‌طور که در آیات عدیده‌ای از قرآن کریم وجود دارد، تقرب معنوی بندگان صالح الهی به ساحت کبریایی محقق شده است. «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا... قَرَّبْنَا نَبِيًّا» (مریم: ۶۳)؛ ... «مخلص» عبارت است از: کسی که خداوند او را خالص برای خود قرار داده است و غیر از خداوند کسی در او نصیبی نداشته باشد؛ نه در او، و نه در عمل او. این مقام بلندترین مقام‌های عبودیت است... و ظاهر آیه این است که منظور از «قرب‌ناه» نزدیکی معنوی است نه مکانی؛ هرچند که این معنا در مکان «طور» واقع شده است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۸۳).

همچنین، ذیل آیه شریفه «وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقع: ۱۰)؛ می‌نویسد:

اینکه می‌گوییم: خدای تعالی بنده خود را به خود نزدیک می‌کند، معنایش این است که او را در منزلتی نازل می‌کند که از خصایص وقوع در آن منزلت، رسیدن به سعادت‌هایی است که در غیر آن منزلت به آن نمی‌رسد؛ و آن سعادت‌ها عبارت است از: اکرام خدا، مغفرت و رحمت او (همان، ج ۱۵، ص ۱۵۶). مقربین همان اهل یقین‌اند که درجه‌شان از درجه عموم ابرار بالاتر است (همان، ج ۱۵، ص ۱۵۶).

چگونگی ایجاد قرب الهی و اینکه این تقرب، به چه نحوی محقق می‌شود، علاوه بر اینکه دارای اصول و روش‌های خاص خود می‌باشد، مسئله‌ای است که مربوط به بُعد شناختی انسان می‌شود. بُعد شناختی، همان عقاید

حَقَّةً یا باطلهٔ آدمی است. بنابراین، از اموری که قرب الهی مربوط به بُعد شناختی انسان می‌شود و جزء اهداف تربیت اخلاقی شمرده می‌شود، محشی است که علامه طباطبائی ذیل آیهٔ شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» (حشر: ۱۸)؛ مطرح می‌کند. ایشان می‌نویسد:

انسان عبد محض است و از هر جهت مملوک علی‌الاطلاق حق تعالی است. انسان هیچ استقلالی از جهت اینکه خداوند مالک علی‌الاطلاق اوست ندارد؛ چرا که استقلال مطلق فقط برای حضرت حق است. از طرفی هم کمال هر چیزی، محض بودن و خالص بودن آن در وجود و آثارش می‌باشد. بنابراین، کمال انسان در این است که خود را مملوک علی‌الاطلاق حق تعالی ببیند؛ بدون آنکه ذره‌ای خود را مستقل ببیند؛ و متصف به صفات عبودیت مانند خضوع و خشوع و ذلت شود و استکانت و فقر و ذلت خود را نسبت به ساحت عظمت و عزت و غنای الهی بروز دهد. همچنین، اعمال و افعالتش طبق ارادهٔ حق تعالی جریان یابد، نه طبق هوای نفس؛ بدون اینکه در مراحل ذات و صفات و افعال، غفلتی برای او عارض شود و این مملوک دیدن انسان در سه مرحلهٔ ذات و صفات و افعال برای انسان حاصل نخواهد شد، الا با توجه باطنی به حضرت حق که شهید بر همه چیز است، و بكل شی محیط است، و قائم بر هر نفسی است، بدون اینکه غافل شود یا فراموش نماید. در این حالت، قلب سالک مطمئن خواهد شد و حق تعالی را به صفات کمالش خواهد شناخت، و صفات عبودیت در وی هویدا خواهد شد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۲۱۷).

اهداف میانی

درک وابستگی تام انسان به خداوند و مراتب

از اهداف میانی تربیت اخلاقی، درک وابستگی تام انسان به خداوند و درک مراتب ماسوی الله است؛ یعنی مرتبی باید در طول فرایند تربیتی، به جایگاهی از شهود قلبی و معارف حقه برسد که خود و همه چیز را وابسته تام، به حضرت حق مشاهده کند. در این صورت، ماسوی الله را آینهٔ تمام‌نمای حضرت حق و صفات جمالیه و جلالیه حق سبحانه خواهد دید. در این رابطه، علامه طباطبائی ذیل آیه «لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» (رعد: ۱۱)؛ چگونگی وابستگی تام انسان، به خداوند متعال را این‌گونه تشریح می‌کند:

آنچه انسان مالک آن نیست (نه ضرر خود، نه نفع خود، نه حیات و نشور، و نه نفس و نه آثار نفس خود) خداوند متعال آنها را برای انسان حفظ می‌کند. وسیلهٔ حفظ الهی هم ملک‌هایی با نام «حافظین» و «معقبات» هستند. از آنجایی که ملک ملک خداوند است، فزای همهٔ اینها (تمام شؤون انسان) توسط ملائکه و به دست خداوند متعال است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۳۰۹).

بنابراین، آنچه پیش روی انسان است و آنچه پشت سر انسان است شامل مسائل جسمی، روحی، اتفاقات گذشته و آینده برای جسم انسان و هم شامل مراحل نفسانی در سیر الی‌الله برای روح انسان؛ در جهت سعادت و یا شقاوت ایشان است. اینکه انسان در اثر تربیت اخلاقی، به این مرحله از معرفت و کمال نائل شود که همهٔ هستی و شؤون وجودی خود را متعلق به حق تعالی و ملک علی‌الاطلاق حضرت حق ببیند و با تمام وجود، خود و همهٔ ماسوی الله را ملک خداوند متعال بداند، از عالی‌ترین اهداف تربیت اخلاقی محسوب می‌شود. این مسئله‌ای است که قرآن کریم، برای آن مصادیقی از کلمین را بیان نموده است که علامه طباطبائی به آن اشاره می‌کند. ایشان می‌فرماید:

در داستان اصحاب کهف، اینکه برخی از اصحاب کهف گفتند: «الله اعلم بما لبثتم» به خاطر این بود که گوینده هیچ چیز را مالک خود نمی‌دانست. انسان حتی نفس خود را به اذن الهی مالک است. علامه نسبت به امارت همه اجزاء عالم، در مرآتیت از حق تعالی و آیه بودن ماسوی الله می‌نویسد: «ورای نفس (همه عالم) امارات‌اند، و به اندازه کاشفیتشان مرآت واقع هستند؛ لذا علم واقعی فقط عندالله است. پس هر کمال و قدرت و علمی که موحد دارد، به خود نسبت نمی‌دهد» (همان، ج ۱۳، ص ۲۵۹).

مقدمه قرار دادن دنیا برای آخرت

از اهداف میانی تربیت اخلاقی، مقدمه قرار دادن دنیا برای آخرت، توسط متربی است. به عبارت دیگر، اگر متربی بتواند این دنیا را علماً و عملاً مزرعه آخرت تلقی کند، سمت و سوی برنامه‌های تربیتی خود را در جهت آن هدایت خواهد کرد. البته اینکه گفته می‌شود، دنیا مزرعه یا مقدمه آخرت است، منظور از «دنیا»، آن فعالیت یا آن کاری است که در این دنیا، با نیت خاصی انجام می‌گیرد، وگرنه خاک این دنیا، مزرعه آخرت شدن فاقد معنی است. بنابراین، گوییم: چه بسا این تصور باشد که بعد از اثبات معاد و وجود زندگی در عالم آخرت، هیچ رابطه‌ای میان این دو نشت از زندگی وجود ندارد؛ و آخرت بسان دنیا، تولدی دیگر از جنس خودش، شبیه تولد ابتدایی انسان در دنیا بوده باشد. یا این تصور که هر کس در دنیا فقیر باشد، در آخرت نیز فقیر و هر کسی ثروتمند باشد، در آنجا نیز غنی خواهد بود. اما وحی الهی از وجود رابطه‌ای عمیق و وجودی، میان حیات دنیوی و اخروی خبر داده، و می‌فرماید: دنیا مزرعه آخرت است. آن دنیا امتداد همین زندگی است و انسان در برآیند ایمان و عمل خود، شاکله وجودی خود را ترسیم نموده و حاصل آن را در فردای قیامت درو خواهد کرد.

تبعیت از حق در گفتار و رفتار

یکی دیگر از اهداف تربیت اخلاقی، «تبعیت از حق در گفتار و رفتار» است. در قرآن کریم، از نشانه‌های متربی کامل، سخنان فراوانی به میان آمده است. بنابراین، از جمله نشانه‌های کمال متربی، تبعیت از حق در گفتار و رفتار اوست. علامه طباطبائی، ذیل آیه شریفه «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر: ۱۸)؛ می‌نویسد:

اینکه عبادالله، أحسن القول (نیکوترین سخن‌ها) را تبعیت می‌کنند، به خاطر این است که آنان تابع حق و حقیقت هستند. آنها هر موقع بین حق و باطل قرار گیرند، حق را برمی‌گزینند و هر موقع بین حق و احق، یا بین رشد و ارشد واقع شوند، احق و ارشد را برمی‌گزینند. همچنین علت استماع قول توسط بندگان الهی این است که آنان طالب حق و رشد هستند؛ به امید رسیدن به حق، استماع می‌کنند؛ چراکه می‌ترسند چیزی از آنها در این امر فوت شود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۲۵۰).

دوری از صفات ردیله

حق تعالی در قرآن کریم، همگان را به دوری از صفات بد، که ذیلاً نام برخی از آنها برده خواهد شد، دعوت می‌کند. بنابراین، یکی از اهداف میانی تربیت اخلاقی، می‌تواند «دوری از صفات ردیلت» باشد. از جمله صفات ردیلت

«حس حقوق مردم» است. قرآن کریم، با بیان این صفت ناپسند، آن را مذموم شمرده، و رعایت حقوق مردم را همواره به تمام بندگان خود گوشزد می‌کند. علامه طباطبائی، ذیل آیه شریفه «وَيُلِّمُ الْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ» (مطففین: ۱-۲)؛ می‌نویسد:

اکتالو به معنای اخذ از مردم با کیل است که در این معامله، کفار مذکور یستوفون می‌کردند یعنی حق خود را تمام و کامل دریافت می‌کردند. اما وقتی که: کالوهم (به مردم با کیل عطا می‌کردند)، یخسرون می‌کردند؛ یعنی متاع را با نقص می‌دادند و مردم را به خسارت مالی می‌انداختند. بنابراین، آنها برای خوددشات رعایت حق و حقوق را لازم می‌شمردند، اما برای دیگران، نه (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲۰، ص ۳۳۰).

ایشان در ذیل آیه «وَلَا تُطْعُ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ» (قلم: ۱۰)؛ نیز می‌نویسد:

نهی از «حلافی» بدین سبب است که حلاف برای هر چیز بزرگ و کوچک قسم می‌خورد. بنابراین، وقتی عظمت آنکه به او قسم خورده می‌شود، کمتر تلقی می‌شود و وقتی به حق تعالی قسم می‌خوری که عظمت او را نادیده گرفته باشی (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۳۷۱).

تشخیص جایگاه خود در تمام امور

به نظر می‌رسد، از میان اهداف تربیت اخلاقی، «تشخیص جایگاه خود»، مهم‌ترین هدف میانی تربیت اخلاقی بوده باشد؛ یعنی یک مرتبی بر اثر تربیت صحیح اخلاقی، با گذر زمان، تجربیات تربیت فراوانی را کسب خواهد کرد. نتیجه این خواهد شد که در تمام امورات زندگی خود، به سهولت جایگاه خود را دانسته، وظیفه مخصوص خود در تمام شئون زندگی شخصی و اجتماعی‌اش را تشخیص داده و طبق آن عمل می‌کند. به عنوان نمونه، یک زن در جوانی، با تشخیص جایگاه خود، خود را از نامحرم می‌پوشاند و در پیروی، با دانستن اینکه من یک پسرزن از کار افتاده‌ای هستم و کسی رغبتی به من ندارد، می‌تواند به راحتی تکلیف اخلاقی و شرعی خود در رابطه با حجاب را تشخیص داده و عمل کند (همان، ج ۱۵، ص ۱۶۴).

تسخیر محیط و استفاده از امکانات مادی

از جمله مباحثی که در *المیزان*، در رابطه با اهداف تربیتی انسان بیان شده است، تسخیر کردن محیط توسط این موجود دو بُعدی است. ارتباط این بخش از بحث؛ یعنی تسخیر محیط توسط انسان و استفاده از امکانات مادی با اهداف تربیت اخلاقی، می‌تواند این گونه باشد: انسان موجودی است که برای رشد و تعالی خود در فرایند تربیت اخلاقی، چاره‌ای جز این ندارد که محیط‌زیست و اشیاء پیرامون خود را تسخیر کند تا به اهداف عالی‌ای که حق تعالی در تربیت وی، برای او ترسیم نموده است، برسد. بنابراین، تسخیر محیط و استفاده از امکانات مادی، جزء اهدافی خواهد بود که باید مرتبی، برای رسیدن به سعادت آنها را به کار برد. از این رو، برخلاف کسانی که استفاده هر چه بیشتر از دنیا و امکانات مادی را برای خود هدف غایی در نظر گرفته‌اند، این، هدفی میانی و ابزاری برای نیل به اهداف بالاتر، معنوی و الهی خواهد بود. علامه

طباطبائی، ذیل آیه شریفه «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (جائیه: ۱۳)؛ و «خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) می نویسد:

انسان موجودی است که با دارا بودن ذهن (فؤاد) به همه حوادث عالم ماده احاطه دارد. حق تعالی چیزی را در انسان قرار داد که بتواند ارتباط بین اشیاء را نیز درک کند و از همه چیز منتفع شود؛ از زمین برای خود آلات و... انتخاب کند تا امر تسخیر آسان تر گردد. همچنین، انسان صناعات گوناگون را پدید آورد... (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۴).

ایشان درباره نحوه تسخیر محیط توسط انسان نیز می نویسد:

این دو عنایت که خداوند به انسان عطا نموده است؛ یعنی «نیروی فکر و ادراک» و «رابطه تسخیر موجودات» خود یک عنایت سومی را نتیجه داده و آن این است که انسان توانست برای خود، علوم و ادراکاتی دسته بندی شده را تدوین کند، تا در مرحله تصرف در اشیاء و به کار بردن و تأثیر در موجودات خارج از ذات خود، آن علوم را به کار بگیرد. در نتیجه، با صرف کمترین وقت و گرفتن بیشترین بهره از موجودات عالم برای حفظ وجود و بقای خود استفاده کند (همان، ج ۲، ص ۱۷۲).

بنابراین، می توان گفت: تسخیر محیط توسط انسان، امری است که در علم الهی گذر کرده است و عنایتی الهی، برای بشر تلقی شده و چاره‌ای نیست. این تسخیر اگر بخواهد در مسیر رشد و تعالی انسان قرار گیرد، باید از همان ابتدا در تمام مراحل تربیت اخلاقی متربی لحاظ شده باشد و طبق آن برنامه‌ریزی شود.

تصدیق عملی یوم‌الدین و عدم وثوق به عمل خود

در مورد تصدیق عملی یوم‌الدین و عدم وثوق به عمل خود، علامه طباطبائی ذیل آیه ۲۶ سوره معارج «وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ» می نویسد:

آنچه از سیاق آیات فهمیده می شود، این است که مراد از تصدیق در آیه، تصدیق عملی یوم‌الدین است؛ نه صرف تصدیق اعتقادی و ذهنی؛ یعنی سیره‌شان در دنیا این طور بود که می دیدند هر عملی می کنند محاسبه خواهد شد، خیر را با خیر و شر را با شر. «یصدقون» فعل مضارع است؛ یعنی استمرار و مراقبه دائمی ذکر الهی در هر عملی که مواجهه می شوند را دارند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲۰، ص ۱۶).

همچنین ایشان ذیل آیه ۲۷ سوره معارج «وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ» می نویسد:

آنها اشفاق عملی داشتند، نه صرف اشفاق اعتقادی. لازمه این اشفاق عملی مستمر عدم وثوق به اعمال و اعتقادات خود است؛ و خود را از عذاب الهی ایمن ندیدن و این یک ملاک کلی است؛ یعنی هم طاعت کردن و هم وثوق به طاعت خود نکردن؛ چرا که نفس در ذات خود هیچ قدرتی ندارد؛ هر عملی برای نفس هست، خدای متعال نفس را برای آن کار، قادر ساخته است (همان).

طبق این آیه: «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (نحل: ۵۰)؛ «وَيَخْشَوْنَ اللَّهَ وَآيَاتِهِ خَشْيَةً حَقًّا إِلَّا اللَّهَ» (احزاب: ۳۹)؛ این مؤمنان چرا با وجود اعمال صالح فراوانی که داشتند، باز خائف بودند؟ سر این مطلب در چیست؟ به نظر می رسد به این علت که آنها چون خداوند متعال را قادر علی الاطلاق می دیدند و وعده الهی بر ثواب ثوابکاران، را موجب مقید شدن این قدرت مطلقه الهی قلمداد نمی کنند، و می بینند که باز حق تعالی، قادر است که نفس آنها را به هر کاری که بخواهد وادار ساخته، یا اثرات اعمال نفس او را تغییر دهد، یا معدوم کند، بنابراین همواره خائف بودند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، نکات زیر به دست می‌آید:

۱. انسان موجودی است که به دست حکمت و قدرت حق تعالی پدید آمده است. خداوند متعال، برای خلقت مادی او، سرشتی از تجرد را نیز لحاظ نمود، به طوری که حاصل این دو وجود، ارتباط، بلکه اتحادی شد که هیچ‌یک بر دیگری تقدم نداشته، بلکه یکی (عنصر خاکی) منشأ دیگری (روح مجرد) مقرر شد. بنابراین، طبق دیدگاه علامه طباطبائی، نسبت میان روح و جسم، نسبت هویت و این‌همانی است.
۲. همان‌گونه که بیان شد، علامه طباطبائی انسان‌شناسی منسجمی دارد. ایشان معتقد است: انسانی که فطرت خدادادی او سالم، و شعور و اراده‌اش پاک است، و با اوهام و خرافات لکه‌دار نشده است، انسانی فطری است. چنین انسانی، که ترکیبی از روح و جسم است، خود را جزئی از آفرینش تصور می‌کند. انسان در بُعد جسمانی، ملکاتی دارد که با قوای حیوانی و نباتی او تناسب کامل دارند و به لحاظ بُعد روحانی، موجودی نامتناهی است که نابودی و تباهی ندارد. همچنین، آدمی موجودی مختار است که توانایی تسخیر هر چیزی را در جهت رسیدن به خواسته‌های خود دارد.
۳. به عقیده علامه طباطبائی، خوشبختی و سعادت، فطری است. از این‌رو، برای رسیدن به آن، دو شرط اساسی نیاز است: ۱. توافق دیگر اجزای هستی، ۲. پیمودن مسیر فطرت. «فطرت» سعادت انسان را مشخص می‌سازد. از این‌رو، فطرت مقتضای ملکات انسانی است و همان‌گونه که انسان دو دسته ملکات حیوانی و انسانی را دارا می‌باشد، کمال او نیز دو جنبه مادی و معنوی دارد و باید به هر دو جنبه آن در زندگی انسانی توجه کرد و بدان‌ها در حد خودشان پرداخت.
۴. مطابق نظر علامه طباطبائی، همه ماسوا الله، تکویناً به سوی حق تعالی در حال رجوع هستند. از آنجاکه انسان، موجودی دارای اراده است. حق تعالی وی را به اختیار داشتن و انتخاب تکریم نموده است. انسان که جزئی از عالم وجود است، باید این رجوع را طبق دستورات و فرامین شرع مقدس به نحو احسن تحقق بخشد. علاوه بر این، طبق دیدگاه علامه طباطبائی، میان آن تکوین و این تشریح، ارتباط تنگاتنگ وجود دارد و به نوعی، میان آنها اتحاد وجود داشته و صدق هویت می‌کنند. حال گوییم: مطابق دیدگاه علامه طباطبائی، میان اعمال ارادی انسان و رسیدن او به قله سعادت و کمال انسانیت، همین رابطه این‌همانی برقرار است. به عبارت سخن، انتاج تطبیق اعمال خود، به امر و نهی‌های شرع مقدس، همان انتاج تطبیق، تکوین با تشریح را در پی خواهد داشت.
۵. نکته آخری که در این باب نگاشته می‌شود، این است که طبق دیدگاه علامه طباطبائی، لازمه اختیار داشتن انسان، انتخاب راه صحیح و انتخاب راه ناصحیح از راه صحیح است. اگر قرار بود همه مردم بالاجبار راه حق را به‌جای راه باطل برگزینند، حکمت الهی در مورد ذواراده بودن انسان لغو می‌شد. هر چند که توانایی انتخاب راه ثواب از ناثواب، برای همگان میسر می‌باشد. بنابراین، وقتی مشاهده می‌شود که بسیاری از مردم در دوزخ گرفتار هستند، این نه خدشه بر حکمت الهی و نه عذری برای گناهکاران است؛ چرا که انتخاب لازمه اختیار داشتن است. نتیجه اینکه، طبق دیدگاه علامه طباطبائی، عده‌ای از مردمان با تأسی به انبیاء و اولیاء الهی علیهم‌السلام، در زندگی خود راه صحیح را انتخاب نموده، به کمال نهایی و سعادت الهی نائل شدند و عده‌ای هم با انتخاب راه ناصحیح و پیروی از هواهای نفسانی و شهوات حیوانی، به سوی کمال نامطلوب سوق داده می‌شوند.

منابع

- اعرافی، علیرضا، ۱۳۷۶، *اهداف تربیت*، قم، نسیم مهر.
- امیری، دادمحمد، ۱۳۹۴، *تربیت اخلاقی از دیدگاه قرآن کریم*، قم، المصطفی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶، *درآمدی بر نظام‌نامه تربیتی المصطفی*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- حسینی، محمد، ۱۳۹۴، *رویکردهای نوین در تربیت اخلاقی*، تهران، مدرسه.
- داودی، محمد، ۱۳۸۸، *تربیت اخلاقی*، قم، دارالهدی.
- رهنمائی، سیداحمد، ۱۳۸۸، *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰، *مبانی نظری سند تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران*، تهران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۲، *مهر تابان (طبع قدیم)*، قم، باقرالعلوم.
- _____، ۱۳۸۸، *ترجمه المیزان فی تفسیرالقرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- فتحعلی، محمود و همکاران، ۱۳۹۱، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، زیر نظر آیت‌الله مصباح‌یزدی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فقیهی، سیداحمد، ۱۳۹۴، *روشن‌های تربیت اخلاقی در المیزان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کبیری، زینب، ۱۳۹۱، *مبانی و شیوه‌های تربیت اخلاقی در قرآن*، قم، زینا.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب، ۱۳۶۹، *اصول کافی*، تهران، علمیه اسلامیة.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *اخلاق در قرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بازشناسی نفس لوآمه و عوامل بیداری آن از نگاه قرآن و حدیث

mohhos313@yahoo.com
hasanvafa88@yahoo.com

محمدرضا حسینی نیا / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام
محسن حسن‌وندی / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام
دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰

چکیده

نفس، یکی از ابعاد وجودی انسان است که دارای مراتب مختلفی و به حالات و شئون مختلفی متصف می‌شود. یکی از این حالات، حالت لوآمگی آن است که پس از اتصاف به آن، «نفس لوآمه» خوانده می‌شود. اینکه نفس لوآمه چیست و چه عواملی در فعلیت و بیداری آن نقش دارند، مسئله‌ای است که این پژوهش به دنبال پاسخ به آنها است. روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی است و در جمع‌آوری داده‌های، از منابع کتابخانه‌ای استفاده شده است. با مطالعه و بررسی منابع مربوطه، به دست آمد که نفس لوآمه یکی از حالات، مراتب و شئون نفس است که؛ هنگام ارتکاب معاصی توسط آدمی، بدان متصف می‌شود؛ بدین معنا که تمامی انسان‌ها از بر و فاجر، بعضی هم در دنیا و هم در قیامت و بعضی صرفاً در قیامت، بر اثر حضور و بروز عواملی بیداری آفرین، این حالت لوآمگی را در خود احساس کرده و در نتیجه، به دلیل انجام فجور و یا قلت انجام کار نیک، ندامت حاصل شده و به ملامت خود می‌پردازند.

کلیدواژه‌ها: نفس، نفس لوآمه، ضمیر، وجدان، بیداری.

طرح مسئله

بحث پیرامون نفس و معرفت نفس، یکی از مباحث بنیادین در منظومه آموزه‌های اسلامی است. بر اساس تعالیم اسلام، نفس آدمی از یک سو، او را به پاکی، پیراستگی و کمال هدایت می‌کند و از سوی دیگر، به فجور و زشتی. قرآن کریم، منشأ اجتناب انسان از گناه و تمایل او به پاکی و تقوا را نفس لوآمه می‌داند: «وَفَسَّسَ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸)؛ و خاستگاه تمایل او به فجور را نفس اماره، «وَمَا أَتَّبِرُ إِلَّا بِنَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (یوسف: ۵۳). از این رو، دانشمندان علوم اسلامی، بر اساس دلایل قرآنی و روایی، برای انسان نفوسی همچون نفس اماره، لوآمه، مطمئنه، ملهمه، مسؤلّه، راضیه و مرضیه را برشمرده‌اند که به اعتبارات مختلف، مورد تقسیم‌بندی قرار گرفته‌اند. در اینکه آیا نفوس مذکور، هر یک به‌طور مستقل نفس هستند و یا حالات، اوصاف و مراتب آن، محلّ اختلاف می‌باشد. اما بیشتر علما تصریح کرده‌اند که موارد مذکور حالت‌ها، اوصاف و مراتب عارض بر نفس هستند (نراقی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۹؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۸۳؛ سبحانی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۳؛ کجوری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۳؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۹۱)؛ بدین معنا که نفس انسانی واحد بوده، اما تحت‌تأثیر گرایش‌ها و قوای درونی، همچون عقل، قلب و فطرت و قوای بیرونی همچون هوی و هوس و شیطان، حالات و شئون متفاوتی به خود گرفته و به نام‌های مختلفی خوانده می‌شود. در نتیجه، تأثیر این قوا، یکی از مراتب و حالات عارضه بر آن، حالت لوآمه است که تحت تأثیر قوه عقل و با استعانت از آن عمل نموده و انسان را در مسیر بیداری فطرت الهی قرار می‌دهد.

نفس لوآمه، با همین عنوان مصطلح، تنها یک بار در قرآن کریم آمده است: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت: ۲). در روایات نیز با این عنوان مصطلح، چندان از نفس لوآمه سخن به میان نیامده، بلکه بیشتر با عنوان ضمیر و وجدان به کار رفته است: «اللوآمه، و نعبّر عنها فی الأدب الحدیث بالضمیر و الوجدان» (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۱۳۵). این مرتبه از نفس، نزد روان‌شناسان و علمای اسلامی تحت عناوینی همچون «وجدان اخلاقی»، «ضمیر اخلاقی»، «وجدان بیدار»، «نفس متقیه»، «جان آدمی» و «وجدان بشری» نیز شناخته می‌شود. با توجه به نقش تعیین‌کننده نفس لوآمه، در سرنوشت دنیوی و اخروی انسان، شناخت حقیقت و کارکردهای آن از اهمیت فراوانی برخوردار است. بر این اساس، نگارنده، درصدد پاسخ‌گویی به این سؤالات است که حقیقت نفس لوآمه چیست؟ و عوامل مؤثر بر پویایی و بیداری آن کدام است؟

واژه‌شناسی

نفس

«نفس» در معنای «ذات، روح حیات‌دهنده به جسم، خون و کالبد و حقیقت هر چیز می‌باشد» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۷۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۱۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۳). در قرآن کریم

در معانی روح: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: ۴۲)؛ شخص: «وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا» (بقره: ۱۴۸)؛ تمایلات نفسانی: «وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِلَّا النَّفْسَ لَأَمَّارَةً بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳)؛ قلب: «وَأَذْكَرَ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً» (اعراف: ۲۰۵) و بشر اولی: «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (زمر: ۶) به کار رفته است. در معنی اجمالی آن، «جوهر بخاری لطیفی است که منشأ نیروی زندگانی و حرکت ارادی در انسان می‌گردد» (جرجانی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۳۹). در حکمت متعالیه، تعریف نفس که مورد اجماع قاطبه حکمای مسلمان نیز هست، تحت عنوان کمال اولی برای جسم طبیعی معرفی شده است: «فَطَهَّرَ أَنَّ النَّفْسَ كَمَالُ أَوَّلِ لِحْسِمِ طَبِيعِي» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۶). البته نه هر نوع جسم طبیعی همچون آتش و زمین، بلکه کمال برای جسم طبیعی‌ای که کمالات ثانیه به واسطه قوا و آلاتی که دارند، از آنها صادر می‌شود: «وَلَا لِكُلِّ جِسْمٍ طَبِيعِي إِذْ لَيْسَتْ النَّفْسُ كَمَالًا لِلنَّارِ وَلَا لِلْأَرْضِ؛ بَلِ النَّفْسُ اللَّتَى فِي هَذَا الْعَالَمِ كَمَالُ لِحْسِمِ طَبِيعِي يَصْدُرُّ عَنْهُ كَمَالَاتُهُ الثَّانِيَةِ بِأَلَاتٍ يَسْتَعِينُ بِهَا...» (همان).

از نگاه علمای اخلاق، نفس «جوهری است ملکوتی که در ارتفاع حاجت‌هایش، تن را به کار می‌گیرد و اوست ذات و حقیقت انسان و اندام‌ها و قوای بدنیه همگی آلات او هستند؛ چراکه فعل آنها به صورت کامل وابسته به نفس است. اما نفس به حسب اعتبارهای مختلفی که می‌گیرد، دارای نام‌ها و اسامی مختلفی است، گاه روح نامیده می‌شود، گاه عقل، گاه قلب...» (نراقی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۳). چنان‌که دیده می‌شود، نفس به اعتبارهای گوناگون، معانی مختلف می‌یابد. از آنجایی که ارائه تعریف واحد از آن سخت است، معمولاً بر اساس آثار و مراتب آن شناخته می‌شود. از این‌رو، می‌توان گفت: نفس، قوه و یکی از ابعاد وجودی انسان است که متناسب با شرایط مختلف، مراتب و شئون مختلفی می‌پذیرد؛ گاهی به دلیل غلبه شهوات، آمر به انجام منکرات می‌شود که «آماره» خوانده می‌شود. گاهی به دنبال ارتکاب گناه و به دلیل بیداری و ادراک حقایق، ملامت‌گر خود بوده و ناهی از مفاسد می‌شود که «لوامه» نامیده می‌شود. گاهی در اثر قرب به خدا، به حالت سکون و آرامش مطلق می‌رسد که آن مرتبه را «مطمئنه» می‌نامند.

لوامه

واژه «لوامه»، از ماده لوم به معنای سرزنش انسان نسبت به خودش، در مورد آنچه در وجودش است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۵۱). انتقاد از حالت یا عملی که رخ داده است. اگرچه در واقع آن عمل و یا حالت نیکو باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۰، ص ۲۸۹). لوامه خواندن نفس، از همین جهت است؛ یعنی ملامت صاحب خود به دلیل کوتاهی در انجام عبادت حق تعالی: «سُمِّيَتِ النَّفْسُ اللَّوَامَةَ لِأَنَّهَا تَلُومُ صَاحِبِهَا عِنْدَ تَقْصِيرِهِ فِي عِبَادَةِ مَوْلَاهَا» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۷). این صفت، اگر در معنای لایمه در نظر گرفته شود، صفت مدح است و اگر در معنای لوامه، صفت ذم (حنفی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۷۶۰). «قرآن به نفس لوامه به اعتبار قوه ملامت‌گری و سرزنش آن نظر دارد؛ یعنی به این اعتبار به آن نام نفس لوامه می‌دهد که بعد از عمل، ملامت و سرزنش می‌کند» (مظاهری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸). بنابراین، لوامه در معنای ملامت‌کننده، مرتبه و صفت خاص نفس و «أَخْص

خصائص الإنسان» (حنفی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۷۶۰) بوده و زمانی اطلاق می‌شود که حالت ندامت از ارتکاب معاصی، یا ندامت از عدم انجام فعل خیر، دست دهد.

حقیقت نفس لوامه و ظرف ظهور لوامگی آن

در باب چپستی نفس لوامه، نظرات متعددی مطرح شده است. از جمله آمده است:

نفس لوامه همان چیزی است که ما آن را وجدان می‌نامیم و فروید و روان‌کاوان آن را «من برتر» یا «من ایدئال» می‌نامند و آن بخشی از نفس است که انسان را در کارهایش به محاسبه می‌کشد و نسبت به ارتکاب خطاها ملامتش می‌کند و او را می‌دارد تا نسبت به ارتکاب گناه احساس پشیمانی کند (نجاتی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶).

یا اینکه؛

وجدان و درک آدمی مراد است و گفته‌اند نفس ملامت‌گر است؛ وجدان اخلاقی که انسان را هنگام اعمال خلاف ملامت می‌کند و به جبران و تجدید نظر و او می‌دارد. روحی است بیدار و نسبتاً آگاه، هرچند در برابر گناه مصونیت نیافته، گاه لغزش پیدا می‌کند، اما کمی بعد بیدار می‌شود و توبه می‌کند (حریری، ۱۳۸۴، ص ۳۷۲).

در تعریف دیگری آمده است:

نفس لوامه نفسی است که به نور قلب منور می‌شود، به اندازه‌ای که از خواب غفلت بیدار و متنبه شود. نفس لوامه بین ربوبیت و خلقت متردد است؛ پس هر گاه بدی از آن صادر شود، به حکم جبلت ظلمانی، نور تنبیه خداوندی آن را بیدار می‌کند؛ پس با بیدار شدن، خود را سرزنش و استغفار می‌کند (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۳۱).

چنانکه مشاهده می‌شود، در همه تعاریف فوق بر این مسئله تأکید شده که نفس لوامه، یکی از خصوصیات نفس آدمی است که در حالت ارتکاب معاصی بر او عارض شده، تنبه و ملامت فرد را به دنبال داشته و او را به ترک و جبران و او می‌دارد.

در ذیل آیه دوم سوره قیامه و در باب ماهیت نفس لوامه و ظرف ظهور لوامگی آن، آراء و اقوال مختلفی مطرح شده است که مهم‌ترین آنها به شرح ذیل می‌باشد:

الف. اینکه مراد از نفس لوامه، نفس حضرت آدم علیه السلام است که مورد ملامت خداوند قرار گرفته و آن حضرت نیز خود را به دلیل ترمّد از فرمان الهی و خروجش از بهشت ملامت می‌کند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۹۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۳۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۶۱).

ب. وجدان اخلاقی که انسان را به هنگام اعمال خلاف، در این دنیا ملامت می‌کند و او را به جبران و تجدید نظر و او می‌دارد (فلسفی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۷۶؛ مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۲۷۶؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۱۳۵).

ج. همه انسان‌ها پیوسته خود را در قیامت به دلیل ارتکاب اعمال ناشایست و کم‌کاری در انجام اعمال خیر ملامت می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۴۰۰؛ ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۹۸؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۰۰؛ فراء، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۰۸).

د. تنها کافران و فاجران خود را به دلیل کفر و فجور خود ملامت می‌کنند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۵۰۷).
 ه. تنها مؤمنان هستند که خود را مورد ملامت قرار می‌دهند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۶۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۳، ص ۲۳۸؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۷۲۴؛ قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۷۶۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۵۹).

به نظر می‌رسد با توجه به نظرات فوق قول اول بیان مصادیقی از مصادیق سرزنش نفس لوامه باشد و نه بیان مراد از آن؛ چرا که اولین بار، که نفس ملامت‌گر ظهور می‌یابد و احساس پشیمانی از گناه صورت گرفته و حالت توبه دست می‌دهد، در جریان حضور حضرت آدم و حوا^{علیهم‌السلام} در بهشت و سرپیچی از فرمان خداوند متعال بوده است (بقره: ۳۵-۳۷)، نه منحصر و مختص به ایشان. همچنین، در آیات «وَوَسَّوْا لَهَا فَالْهَمَهَا فَجْورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸). «مراد از نفس، نفس انسانیت و جان همه انسان‌ها است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۹۹). همان‌گونه که گذشت، نفس لوامه تحت عنوان جان آدمی نیز خوانده شده است؛ از این رو، می‌توان گفت: این آیات به نفس لوامه اشاره دارد که مبتنی بر فطرت توحیدی بوده و فجور و تقوا بدان الهام شده است. اگر گفته شود که مراد از نفس لوامه، نفس آدم ابوالبشر^{علیه‌السلام} است: «با سیاق آیات و مخصوصاً با آیات، «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۹-۱۰) نمی‌سازد؛ چون معنا ندارد که کسی نفس آدم ابوالبشر را تزکیه کند و یا آلوده سازد» (همان).

قول دوم، نفس را اولاً، وجدان و الزام اخلاقی ناظر بر افکار و اعمال و ثانیاً، آن را مربوط به همه انسان‌ها دانسته است؛ مطلبی که غیرقابل مناقشه است؛ اما اینکه حوزه وجودی آن را فقط دنیا در نظر گرفته، محل بحث می‌باشد. برخی مفسران تأکید دارند که در آیه اول و دوم سوره قیامه، ذکر قسم به نفس لوامه، در کنار قسم به روز قیامت، بیانگر این است که ظرف ظهور لوامگی نفس، غیر از دنیا، قیامت نیز می‌باشد: «لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ الْوَالِئَةِ» (قیامه: ۱-۲). پیامبر اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} نیز حضور نفس لوامه را در قیامت از سوی همه انسان‌ها، چه پر و چه فاجر، مورد تأکید قرار داده، می‌فرماید: «لَيْسَ مِنْ نَفْسٍ بَرَّةٍ وَلَا فَاجِرَةٍ إِلَّا وَ تَلَوْمُ نَفْسِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنْ عَمِلَتْ خَيْرًا كَيْفَ لَمْ أَرِدْ وَإِنْ عَمِلَتْ شَرًّا قَالَتْ لَيْتَنِي كُنْتُ قَصْرَتُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۹)؛ در روز قیامت هیچ نفس نیکوکار و بدکار نباشد، مگر اینکه ملامت کند خود را. اگر عمل نیکو کرده باشد، گوید: چرا زیاده‌تر از آن نکردم. و اگر کار بد کرده باشد گوید: ای کاش آن را نمی‌کردم.

قول سوم نیز از این جهت که نفس لوامه را مربوط به همه انسان‌ها می‌داند، مورد تأیید است. اما از این جهت که ظرف تحقق آثار و ویژگی‌های آن را فقط قیامت می‌داند، مورد پذیرش نیست؛ چراکه بر اساس تعاریف صورت گرفته، کارکرد نفس لوامه در این دنیا، ایجاد احساس ملامت و ندامت از ارتکاب گناه و ممانعت از ارتکاب مجدد آن، به هدف تزکیه و تعالی انسان است. این امر مستلزم تحقق شرایط آن در دنیاست. چنین مسئله‌ای در قیامت بی‌معنا بوده و بر اساس خود آیات قرآن کریم، تذکر و بیداری و همچنین، ندامت دیرهنگام نفس در قیامت واقع می‌شود. اما

سودی نداشت و هیچ‌گونه اثر تربیتی بر آن مترتب نمی‌شود: «وَ جَاءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي» (فجر: ۲۳-۲۴).

قول چهارم و پنجم نیز هر یک به تنهایی و به صورت مجزا، نمی‌تواند مورد قبول واقع شود؛ چرا که نفس لوأمه و ویژگی ملامت‌گری آن را یا مختص به کافران می‌داند و یا منحصر در مؤمنان. درحالی‌که با نگاهی به آیات و روایات، مثال‌های نقض بی‌شماری را می‌توان یافت که در پرتو آن، ملامت و ندامت نفس لوأمه هم شامل مؤمنین (صافات: ۱۴۲؛ اعراف: ۲۳) است و هم شامل کفار (ذاریات: ۴۰؛ مائده: ۳۰-۳۱؛ شعراء: ۱۵۷). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد ملامت نفس در زهاد می‌فرماید: «زاهدین در دنیا قلبه‌ایشان گریان است؛ اگر چه می‌خندند؛ و حزن آنها بسیار است؛ اگر چه در ظاهر خوشحال به نظر می‌رسند. خود را بر کارهای خلاف خود، بسیار ملامت می‌کنند؛ گرچه مورد غبطه باشند، به‌واسطه نعمت‌هایی که به آنها روزی داده شده است»؛ «إِنَّ الزَّاهِدِينَ فِي الدُّنْيَا تَبْكِي قُلُوبُهُمْ وَإِنْ ضَحِكُوا وَ يَسْتَدُّ حُرْنُهُمْ وَ إِنْ فَرِحُوا وَ يَكْثُرُ مَقْتُهُمْ أَنفُسُهُمْ وَ إِنْ اغْتَبَطُوا بِمَا رَزَقُوا» (دبلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۴). بر اساس قول دیگری از رسول اکرم صلی الله علیه و آله، نفس لوأمه هم مربوط به نیکوکاران است و هم بدکاران؛ آنجایی که در نصیحت به عبد‌الله بن مسعود می‌فرماید: «يَا ابْنَ مَسْعُودٍ أَكْثَرَ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَالْبِرِّ فَإِنَّ الْمُحْسِنَ وَالْمُسِيءَ يَنْدَمَانِ يَقُولُ الْمُحْسِنُ يَا لَيْتَنِي أَزِدْتُ مِنَ الْحَسَنَاتِ وَ يَقُولُ الْمُسِيءُ قَصَّرْتُ وَ تَصْدِيقُ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۴).

بنابراین، قول دوم و سوم از این جهت که نفس لوأمه را مربوط به همه انسان‌ها می‌داند، مورد قبول است. اما ادامه تعریف، به شرط عدم اختصاص و انحصار آن به آخرت و یا دنیا و تعمیم آن به هر دو، قول بهتری به نظر می‌رسد. بدین معنا که نفس لوأمه هم ناظر به بُعد دنیوی است و هم ناظر به بُعد اخروی. بُعد دنیوی از این جهت که خود را در اثر ارتکاب منکر، سرزنش و نادم کرده و به جبران و اصلاح او می‌دارد و بُعد اخروی از این جهت که در عرصه قیامت، خویشتن را به دلیل انجام منکرات و کمی اعمال نیک دنیا سرزنش می‌کند (فجر: ۲۴). با این تفاوت که ندامت و ملامت دنیوی، می‌تواند مقدمه‌ای برای جبران و اصلاح باشد. اما ندامت و ملامت خویشتن در قیامت، دیر هنگام بوده سودی بر آن مترتب نیست؛ از این رو، می‌توان گفت: «انسان دارای حالتی است که در برابر انجام بدی‌ها یا کم شدن خوبی‌ها، هم در دنیا خود را ملامت می‌کند و هم در آخرت. این ملامت‌ها، همان ندامت و پشیمانی است که می‌تواند، مقدمه توبه باشد و یا بستری برای یأس و خودباختگی فراهم آورد» (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۳۰۵).

از این رو، با توجه به این اوصاف و اقوال، نفس لوأمه همان نفس باقی بر فطرت الهی و وجدان اخلاقی است که در این دنیا، صاحب خود را به هنگام ارتکاب معاصی ملامت نموده، به جبران و اصلاح او می‌دارد. و در قیامت نیز موجب می‌شود تا نیکوکار به دلیل عدم انجام فعل نیک زیادتیر، خود را ملامت نماید و بدکار، از این جهت که چرا مرتکب آن کار بد شده و از کار نیک روی گردان بوده است.

عوامل بیدارگر نفس لوامه

خداوند متعال همه آنچه را که نوع انسان برای رسیدن به مقصد نهایی و کمال نیاز دارد، در سرشت او به ودیعت نهاده است. از یک سوی، فطرت او را مطابق با دین توحیدی‌اش قرار داد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰). از سوی دیگر، پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به او الهام کرد: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸). و هر دو راه [خیر و شر] را بدو نمود: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد: ۱۰)؛ و زمینه تشخیص آن را در او قرار داده است: «فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان: ۲). امام صادق علیه السلام این گونه به این مسئله اشاره کرده است:

إِنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ طَيِّبَ نَفْسِكَ وَبَيْنَ لَكَ الدَّاءَ وَ عَرَفْتَ آيَةَ الصَّحَّةِ وَ ذَلَّتْ عَلَى الدَّوَاءِ فَانظُرْ كَيْفَ قِيَامِكَ عَلَى نَفْسِكَ (کلینی، ۴۰۷ع، ج ۲، ص ۵۵۴)؛ تو را طیب خودت قرار داده‌اند. مرض را بر تو آشکار کرده‌اند و نشانه‌های سلامت را به تو آموخته‌اند و تو را به داروی شفابخش راهنمایی نموده‌اند. در کار خود نظر کن و ببین چگونه برای سعادت خویش قیام می‌کنی.

یکی از مراتب نفس انسان، که در سرشت و حقیقت او نهاده شده، لوامه بودن است. همه انسان‌ها از این شأن و مرتبه نفس برخوردارند، اما به مانند فطرت توحیدی، بیشتر موارد در معرض غفلت و فراموشی واقع می‌شود. از این رو، برای بیداری و پویایی نفس لوامه در ذات آدمی، وجود عواملی چند ضرورت است که به‌عنوان تذکار و محرکی در این خصوص عمل می‌کنند؛ این عوامل در مورد بسیاری از گناهکاران، به دلیل پیروی از هوای نفس و استتکاف از شنیدن و پذیرش سخن حق و ختم و طبع و غشاوه بر گوش و قلب و دیدگان ایشان، مسکوت مانده، حق در قلب و ضمیر ایشان نفوذ نکرده و گوش‌های آنها مهیای شنیدن حق نیست: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَلَّا تَذَكَّرُونَ» (جاثیه: ۲۳). به همین دلیل بیدار نخواهند شد، مگر به گاه قیامت و دیدن غیب که در دنیا بدان مؤمن نبودند: «وَ أَقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ» (انبیاء: ۹۷).

عوامل مذکور به دو قسم عوامل درونی و بیرونی تقسیم می‌شوند:

عوامل درونی

عوامل درونی، که نقش قابل توجهی در بیداری نفس دارند، فراوانند در این بخش، به چند عامل مهم و کلیدی اشاره می‌گردد:

اندیشه در قبح گناه و عواقب آن

فطرت انسان، به گونه‌ای است که از گناه و اعمال منافی اخلاق، گریزان است. اما گاهی در اثر عوامل متعدد، این فطرت پاک و الهی در وجود انسان خفته است. اندیشه جدی همراه با اعتقاد درونی، در آثار مخرب و منفی اعمال گناه‌آلود و آثار وضعی و همچنین، عواقب دنیوی و اخروی آن از یک سو، و اعمال صالح از سوی دیگر، و مقایسه بین آن دو، می‌تواند به‌عنوان عاملی برای بیداری نفس لوامه، ایجاد انگیزه و تصمیم بر ترک گناه مورد توجه قرار گیرد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله، در خصوص آثار وضعی گناه می‌فرماید: «مَا مِنْ خَدَّشِ عُدُوٍّ وَ لَا نَكْبَةٍ

قَدَمٍ إِلَّا بِذَنْبٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۳۱۶)؛ هر خراشی که از چوبی به انسان می‌رسد و هر لغزش قدمی، بر اثر گناهی است که از او سر زده است. مصداق بارز این مسئله؛ یعنی بیداری وجدان به واسطه اندیشه پیرامون عواقب اعمال، حرین‌یزید ریاحی است. وی به هنگام کارزار کربلا، خود را بین بهشت و جهنم مخیر می‌بیند و به گفته خود ایشان، هیچ چیزی را بر بهشت برتری نمی‌دهد، هرچند که کشته شده و یا سوزانده شود. به دنبال آن، خود را به دلیل همراهی با سپاهیان یزیدی، سرزنش نموده و ضمن اعلام توبه، در رکاب امام حسین علیه السلام قرار می‌گیرد:

وَاللّٰهُ اِنِّيْ اَخْبِرُ نَفْسِيْ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ فَوَاللّٰهِ لَا اَخْتَارُ عَلٰى الْجَنَّةِ شَيْئًا وَّلَوْ قَطَعْتَ وَاُخْرَفْتَ؛ ثُمَّ صَرَبَ فَرَسَهُ قَاصِدًا اِلٰى الْحُسَيْنِ علیه السلام وَ يَدُهُ عَلٰى رَاسِهِ وَ هُوَ يَقُوْلُ اَللّٰهُمَّ اِلَيْكَ اَتَيْتُ فَتُبَّ عَلٰى فَقَدْ اُرْعَبْتُ قُلُوْبَ اَوْلِيَايَكَ وَاَوْلَادِ بَنَاتِ نَبِيِّكَ وَاَقَالَ لِلْحُسَيْنِ علیه السلام جَعَلْتُ فِدَاكَ اَنَا صَاحِبِكَ الَّذِيْ حَبَسَكَ عَنِ الرَّجُوْعِ وَ جَجَّعَ بِكَ وَا مَا ظَنَنْتُ اَنْ الْقَوْمَ يَبْلُغُوْنَ مِنْكَ مَا اَرٰى وَاَنَا تَائِبٌ اِلٰى اللّٰهِ تَعَالٰى فَهَلْ تَرٰى لِيْ مِنْ تَوْبَةٍ فَقَالَ الْحُسَيْنِ علیه السلام نَعَمْ يَسُوْبُ اللّٰهُ عَلَيْكَ (ابن طاووس، ۱۳۴۸، ص ۱۰۳)؛ حر که وجدانش بیدار شده، از دام دشمن خانه زاد نفس اماره رهیده و از سوی امام علیه السلام حر دنیا و آخرت لقب می‌گیرد: «أنت الحرُّ كما سَمَّتك أمك؛ أنت الحرُّ إن شاء الله في الدنيا و الآخرة» (ابومخنف کوفی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۵).

آنچه که در این تصمیم و حرکت حر تأثیر گذاشته و او را از همراهی با سپاه کفر باز می‌دارد، اندیشه در عاقبت کاری است که یک طرف آن بهشت است و یک طرف دیگر، جهنم. در نهایت، نفس اماره‌اش را به عقب رانده و هیچ منفعتی را بر بهشت ابدی که نتیجه همراهی با امام علیه السلام است، ترجیح نمی‌دهد.

خودشناسی

عامل درونی دیگری، که در بیداری نفس لواحه مؤثر است، خودشناسی است. خداوند متعال، در قرآن کریم همواره انسان را به تفکر انفسی دعوت کرده، و کسانی را که از آن سر باز می‌زنند، مورد مؤاخذه قرار داده است: «وَأَوْكَلُمْ يَتَفَكَّرُوا فِيْ أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَاَلْاَرْضِ وَا مَا بَيْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ وَاَجَلٍ مُّسَمًّى» (روم: ۸). متعلق تفکر انفسی، خلقت آسمان‌ها و زمین است. این تفکر در درون جان و مراجعه به عقل و وجدان، کلید بسیاری از سؤالات و معماهای انسان است. از این رو، هنگامی که انسان در خلقت جهان هستی می‌اندیشد و به عظمت آن پی می‌برد، بیش از پیش، به جایگاه و نقش خود در جهان هستی آگاه شده و به دنبال این شناخت و معرفت، از معاصی و گفتار و کردار ناشایست گذشته خود، حسرت می‌خورد و حالتی در او ایجاد می‌شود که او را از گذشته خود و گناهان و خطاهای مرتکب شده، پشیمان کرده، برنامه‌ای متفاوت برای خود ترسیم کرده و راه و روش جدیدی در پیش می‌گیرد. این، همان نفس لواحه است که با تفکر در خود و در جهان هستی، بیدار و فعال می‌شود. آدمی در پرتو اندیشه و تفکر، گوش به ندای وجدان و فطرت سپرده، در مسیر هدایت الهی قرار می‌گیرد.

قرآن کریم، برای انسان ویژگی‌های منحصر به فردی همچون مسجود ملائکه بودن (بقره: ۳۴)؛ مورد تکریم خداوند متعال واقع شدن (اسراء: ۷۰)؛ خلقت موجودات برای او (بقره: ۲۹)؛ مصداق خلافت الهیه بودن (بقره: ۳۰)؛ حامل امانت خداوند (احزاب: ۷۲) و... برشمرده است و به تبع آن، روایات متعددی نیز درباره خودشناسی از حضرات

معصومان علیهم السلام وارد شده است. از جمله حضرت علی علیه السلام، در بیت شعری منتسب به ایشان، فرموده: «و تَحَسَّبُ أَنْكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكُ أَنْطَوَى الْعَالَمِ الْأَكْبَرِ» (مییدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۵). بر اساس این گفته امام معصوم علیه السلام، شناخت خویشتن خویش، از طریق شناخت ظرفیت‌ها، استعدادها و توانمندی‌های انسان، می‌تواند عاملی برای رهیدن از دام نفس امّاره، قرار گرفتن در دامن نفس لوامه و رسیدن به سعادت دنیا و آخرت باشد. به عبارت دیگر، اگر انسان از راه خودشناسی، به قدر و قیمت واقعی خویش دست یابد، آنگاه خود را ارزان نمی‌فروشد و هرگز تابع هوای نفس قرار نمی‌گیرد. در مقابل، پیوسته خود را به خاطر کم‌کاری‌ها، قصور و تقصیرها سرزنش می‌کند. این خود، زمینه‌ای برای راه یافتن در وادی امن نفس مطمئنّه است.

خودشناسی، زمینه خداشناسی است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲). خودشناسی انسان به او کمک می‌کند تا بر هوای نفس خود، مسلط شود و از غلتیدن در گمراهی و انحراف مصون ماند (نجاتی، ۱۳۸۱، ص ۲۵)؛ زیرا هر کس به خودشناسی دست یابد، عقلش بر نفسش غلبه یافته، با چراغ عقل مصلحت‌اندیش گام برداشته، از تمیّات نفسانی پرهیز نموده، از ارتکاب هر فعل سوئی اجتناب می‌نماید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَقَلَ وَ مَنْ جَهَلَهَا ضَلَّ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۰۶).

خوف از پروردگار

از جمله عواملی که در بیداری نفس لوامه نقش بسزایی داشته و از انحراف و طغیان نفس جلوگیری می‌کند، خوف و خشیت در مقابل خداوند متعال است. قرآن کریم، در بیان نقش خوف ناشی از معرفت، در اجتناب نفس از انجام محرمات و پیروی هوی و هوس می‌فرماید: «وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» (نازعات: ۴۰). از امام صادق علیه السلام نقل شده است که آن حضرت فرمودند: «مَنْظُورُ» از «مَقَامِ رَبِّهِ» این است که انسان بداند، خداوند گفتار او را می‌بیند و می‌شنود و می‌داند هر آنچه را از خیر و شر انجام می‌دهد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۰). خوف از پروردگار، متوقف بر علم و معرفت و شناخت اوست: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸). در یک معادله، می‌توان گفت: هر اندازه علم و معرفت نسبت به خداوند متعال بیشتر باشد، خوف از او هم بیشتر خواهد شد. و به همین ترتیب، هر اندازه که درجه خوف از خداوند متعال بالاتر باشد، به همان میزان نیز نهی از متابعت نفس از هوی و هوس و تمایلات نفسانی بیشتر خواهد شد. بنا بر آنچه گذشت، معلوم می‌شود که اگر انسان توانست با عاملیت خوف، نفس خود را از متابعت هواها باز دارد، این همان نفس لوامه است که بیدار شده و این بیدار شدن نفس لوامه، معلول خوف از پروردگار است.

امام صادق علیه السلام در باب اهمیت خوف از پروردگار و نقش آن در اصلاح و هدایت انسان، می‌فرماید:

الْمُؤْمِنُ بَيْنَ مَخَافَتَيْنِ ذَنْبٍ قَدْ مَضَىٰ لَا يَذَرِي مَا صَنَعَ اللَّهُ فِيهِ وَ عَمْرٍ قَدْ بَقِيَ لَا يَذَرِي مَا يَكْتَسِبُ فِيهِ مِنَ الْمَهَالِكِ فَيَهْوُ لَا يُصْبِحُ إِلَّا خَائِفًا وَ لَا يَمْلِكُهُ إِلَّا الْخَوْفُ؛ مؤمن میان دو ترس قرار دارد: گناهی که انجام داده و نمی‌داند خدا درباره او چه می‌کند و عمری که باقی مانده و نمی‌داند چه گناهایی که مایه هلاک اوست مرتکب می‌شود؛ پس هر دم ترسان است و جز ترس اصلاحش نکند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۴۳).

بر اساس این روایت، می‌توان گفت: مقام خوف از خداوند متعال، هم قبل از ارتکاب گناه موضوعیت دارد و هم بعد از آن، این مقام به‌عنوان عامل کلیدی در بیداری وجدان و پیشگیری از ارتکاب مجدد گناهان تأثیرگذار خواهد بود و اینکه گفته شده خوف از پروردگار مایهٔ اصلاح آدمی است، به این دلیل است که به‌واسطهٔ آن، از ارتکاب مجدد منکرات دوری، کرده از سیئات در امان می‌ماند.

قیامت و یاد مرگ

اسلام همچون سایر ادیان آسمانی، انسان‌ها را به یاد مرگ و قیامت فراخوانده است؛ چرا که هدف نهایی دین، رساندن بشر به کمال و سعادت است سرکشی نفس، بزرگترین مانع و سد راه کمال. یاد مرگ هم کنترل‌کنندهٔ نفس اماره است و هم بیدارکنندهٔ نفس لوّامه. از آیات و روایات به دست می‌آید که یاد مرگ و آخرت پیش‌رو، موجب بیداری وجدان آدمی و در نتیجهٔ آن، اصلاح و تغییر رفتار او و پرهیز از ارتکاب محرمات می‌شود؛ زیرا یکی از عوامل اساسی در ایجاد حالت انفعالی نفس لوّامه، غفلت است و یکی از مهم‌ترین کارکردهای یاد مرگ، زدودن غفلت.

علامه طباطبائی، در ذیل آیهٔ ۱۸۵ سورهٔ اعراف و در بیان اهمیت یاد مرگ، در بیداری نفوس و کنترل هوس‌ها آورده‌اند:

در غالب مردم چیزی که ایشان را از اشتغال به امر آخرت باز داشته و به سوی دنیا و مغرور گشتن به آن می‌کشاند، مسئلهٔ فراموش کردن مرگ است؛ مرگی که انسان نمی‌داند کارش به کجا می‌انجامد و اما اگر التفات به آن داشته باشند و متوجه باشند که از اجل خود بی‌اطلاع‌اند و ممکن است که اجلسان بسیار نزدیک باشد، قهراً از خواب غفلت بیدار می‌شوند و همین یاد مرگ، آنان را از پیروی هوا و هوس و آرزوهای دراز باز می‌دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۵۶).

در روایات نیز از یاد مرگ، به‌عنوان کنترل‌کنندهٔ نفس و شهوات نفسانی تعبیر شده است: «أَكْبَرُوا ذِكْرَ الْمَوْتِ فَإِنَّهُ هَادِمٌ اللَّذَاتِ حَاطِلٌ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ الشَّهَوَاتِ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶۴). ذکر و یاد مرگ، در حقیقت نوعی تمرین مرگ و قرار دادن خود در آن حالت است. از آنجایی که انسان به‌واسطهٔ مرگ، متنبه شده: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (ورام، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۰) و حقایق اعمال خود و آنچه را که در روی زمین می‌کرد، در می‌یابد: «ثُمَّ تَرُدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيَبْتَلِيكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (جمعه: ۸)، به‌واسطهٔ یاد مرگ نیز از غفلت رهیده و حق را در می‌یابد و جز در راه عافیت و سلامت گام نخواهد گذاشت. مرگ‌اندیشی و توجه به قیامت، از ویژگی‌های بارز انبیاء ﷺ بوده، و موجب انجام اعمال صالح و پیمودن راه حق توسط ایشان معرفی شده است: «وَ ادْكُرْ عِبَادَنَا إِهْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَ الْأَبْصَرِ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ» (ص: ۴۵-۴۶). از این سخن، به دست می‌آید که عقیده به روز قیامت، علت نیرومند بودن انسان برای اطاعت حق و دارای بصیرت بودن است. چنان‌که انکار روز قیامت بیشتر از هر عامل دیگری انسان را بی‌بندوبار می‌کند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۲۳۸).

عوامل بیرونی

انذاردهندگان

در قرآن کریم، با عناوین مختلفی از فرجام تکذیب‌کنندگان، آتش جهنم، سختی عذاب الهی، حسابرسی در قیامت و... انذار داده شده است. از این رو، ذات اقدس الهی مبدأ حقیقی انذار بوده و خداوند متعال، به‌عنوان انذاردهندهٔ اولی معرفی شده است (دخان: ۳؛ نبأ: ۴۰؛ لیل: ۱۴). در قرآن کریم، از پیامبران الهی (نجم: ۵۶؛ کهف: ۵۶؛ انعام: ۴۸؛ حج: ۴۹؛ احقاف: ۲۱)، اجنه (احقاف: ۲۹)، عده‌ای خاص از مؤمنان (توبه: ۱۲۲) و آیات قرآن (اعراف: ۲؛ قمر: ۵)، به‌عنوان مندرین یاد شده است. اما در میان همهٔ اینها، و با توجه به موضوع بحث؛ یعنی بیداری نفس لوامه، پیامبران علیهم‌السلام، به دلیل ارتباط مستقیم با انبای بشری، از جایگاه برتری برخوردار هستند؛ زیرا پیامبران علیهم‌السلام با مردم در ارتباط مستقیم و نزدیک بوده، در مسیر دعوت خود، مشرکان، ستمگران، ستیزه‌جویان و... را با قرائت آیات الهی و با هدف در پیش گرفتن مسیر هدایت (سجده: ۳)، بیداری وجدان‌ها و نفوس بشری (قصص: ۴۶) و تقوای الهی و دوری از گناه (نوح: ۲-۳) و... انذار می‌کردند.

همان‌طور که مشخص شد، انبیاء علیهم‌السلام مهم‌ترین انذاردهندگان بوده و بیداری نفوس بشری در جهت تقوای الهی و پرهیز از گناه، مهم‌ترین هدف انذار آنان به شمار می‌آید؛ با این توضیح که انسان فطرتاً به خیر گرایش داشته و از شر گریزان است. اما گاهی به دلایل مختلف، این گرایش فطری در وجود او خفته است. از این رو، مهم‌ترین کارکرد انذار پیامبران علیهم‌السلام، بیداری این نفوس و گرایش‌های خفته بشری از چهل، غفلت و فراموشی و تحریض به انجام خیر و دوری از شر، به‌واسطهٔ توجه به خطرات ناشی از اعمال فعلی آنها در آینده است. هرچند این مهم به دلیل وجود موانعی همچون پیروی از هوی و هوس، دنیاپرستی، تقلید از نیاکان و... ممکن است تحقق نیابد.

یکی از مصادیق بارز بیداری وجدان خفته، در انسان‌ها توسط انبیاء علیهم‌السلام، در سورهٔ طه و در داستان حضرت موسی علیه‌السلام به روشنی مطرح شده است: «قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَيَّ اللَّهُ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَىٰ» (طه: ۶۴). حضرت موسی علیه‌السلام، با این عبارات، فرعون و فرعونیان را خطاب قرار داده و شروع مأموریت الهی خود را به انذار از شرک به خدا، اختصاص داده است.

منظور موسی از افترای بر خدا، آن است که کسی یا چیزی را شریک او قرار داده، معجزات فرستاده خدا را به سحر نسبت دهند و فرعون را معبود و الله خود بیندارند، مسلماً کسی که چنین دروغ‌هایی به خدا ببندد و با تمام قوا برای خاموش کردن نور حق بکوشد، خداوند چنین کسانی را بدون مجازات نخواهد گذارد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۳۲).

این انذار حضرت موسی علیه‌السلام، در ابتدا بر دل‌های بعضی از مخاطبان تأثیر گذاشته، آنها را به تأمل و نجوای با هم واداشته و آماده پذیرش حق می‌کند: «فَتَنَزَّعُوا أَمْرَهُم بِئِنَّهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَىٰ» (طه: ۶۲). در نهایت، با دیدن معجزه حضرت موسی علیه‌السلام، که تکمیل‌کنندهٔ انذار قبلی ایشان بود، از راه کفر برگشته و به خدای هارون و موسی ایمان می‌آورند: «فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَجْدًا قَالَوْا ءَأَمْنَا رَبَّ هَارُونَ وَ مُوسَىٰ» (طه: ۷۰).

آمران به معروف و ناهیان از منکر

ائمه اطهار علیهم السلام به عنوان آمران به معروف و ناهیان از منکر، معرفی شده‌اند (زیارت جامعه کبیره)؛ بدین معنا که ضمن گفتار، با رفتار عملی خود، امر به معروف و نهی از منکر نموده، آن را در بین جامعه رواج داده و فرهنگ‌سازی می‌کردند. پیروی از سنت و سیره انبیاء و ائمه اطهار علیهم السلام، در اجرای احکام و معارف الهی، همچون امر به معروف و نهی از منکر، اندرز و موعظه ... در مقام حرف و عمل خود عاملی است در جهت پویایی و بیداری نفس لوامه و تهذیب نفوس بشری.

بر اساس دلائل عقلی و نقلی، امامت تداوم نبوت و رسالت بوده، امامان علیهم السلام حاملان علوم الهی و دارندگان تمام شئون و وظائف رسول و نبی، به جز وحی نبوت هستند. امامان معصوم علیهم السلام، همچون انبیاء علیهم السلام، همه همّت خود را برای نجات انسان از گمراهی و نادانی و سوق او، به سوی هدایت به کار گرفته‌اند. یکی از بسترهای مناسب هدایت انسان، بیداری وجدان و نفس لوامه است. ائمه اطهار علیهم السلام با تمرکز بر فطرت الهی مخاطبان خود و همچنین، تلاش جهت تنبّه آفرینی و توجه آنان به فطرت درونی خویش، سعی در تربیت و هدایت آنان داشتند؛ چرا که فطرت و وجدان بیدار است که می‌تواند انسان را در مسیر خیر و سعادت قرار دهد و خوبی و بدی را به ایشان نشان دهد. در این زمینه و از باب نمونه می‌توان به ماجرای گذر امام موسی بن جعفر علیه السلام از جلوی درب خانه بُشر حافی و گفتار آن حضرت، به کنیز وی اشاره کرد؛ تا آنجایی که کلام امام علیه السلام در جان بُشر انقلابی ایجاد کرده، موجب بیداری وجدان بُشر شده و او را در زمره عرفای بنام اسلامی قرار می‌دهد:

وقتی حضرت امام کاظم علیه السلام از خانه او در بغداد عبور می‌کردند، و صدای غنا و ملاحی و رقص و نی که از خانه بیرون می‌آمد، به گوش حضرت رسید. در این حال کنیزی که در دست او خاکروبه بود و می‌خواست در منزل بریزد، از منزل خارج شد و خاکروبه را ریخت. حضرت به او گفتند: یا جاریه! صاحب هذا الذار حرّ أم عبد؟! فقالت: بل حرّ. فقال علیه السلام: صدقت؛ لو كان عبداً خاف من مولاه. «ای خانم! مالک این خانه آزاد است یا بنده؟! گفت: آزاد است. امام کاظم علیه السلام گفت: راست گفتی؛ اگر بنده بود، از آقای خود می‌ترسید و چنین کاری نمی‌کرد». آن کنیز چون با خود آب برگرفت و به خانه بازگشت و بر صاحب خانه وارد شد. آقای وی که بر سر سفره شراب بود گفت: چرا دیر برگشتی؟! گفت: مردی با من چنین و چنان گفت. بشر در این حال فوراً با پای برهنه (حافیا) از منزل بیرون شد تا حضرت مولانا کاظم علیه السلام را دیدار کرد و عذرخواهی نمود و گریست، و از کردارش و عملش شرمند شد و بر دست آن حضرت توبه نمود (حلی، ۱۳۷۹، ص ۵۹).

واعظان

نفس لوامه، همچون عقل و ایمان واعظ درونی انسان است. این واعظ درونی، نیازمند واعظی بیرونی است. از این رو، امام صادق علیه السلام پیوسته انسان را نیازمند واعظ بیرونی می‌داند: «الْمُؤْمِنُ يَحْتَاجُ إِلَى تَوْفِيقِ مِنَ اللَّهِ وَ وَاعِظٍ مِنْ نَفْسِهِ وَ قَبُولٍ مِمَّنْ يَنْصَحُهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۷). گوش فرا ندادن به واعظ بیرونی، آسیب‌های فراوانی را برای انسان به وجود می‌آورد. غیر از انبیاء و ائمه اطهار علیهم السلام، به عنوان واعظان برگزیده الهی، سایر واعظان نیز بر بیداری نفس لوامه و وجدان آدمی مؤثر هستند. از جمله این واعظان، می‌توان به قرآن کریم اشاره نمود. قرآن کریم،

به‌عنوان موعظه و اندرز حق تعالی و درمان آنچه در سینه‌هاست و در کنار انبیاء و ائمه اطهار علیهم‌السلام، انسان‌ها را از غفلت بیدار ساخته در دامان هدایت و رحمت الهی قرار می‌دهد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ» (یونس: ۵۷).

قرآن در اولین برخوردش با مؤمنین، آنان را چنین در می‌یابد که در دریای غفلت فرو رفته و موج حیرت از هر سو به آنان احاطه یافته و در نتیجه باطن آنان را به ظلمت‌های شک و ریب تاریک ساخته و دل‌هایشان را به انواع رذائل و صفات و حالات خبیثه بیمار ساخته؛ لذا با موعظ حسنه اندرزشان می‌دهد و از خواب غفلت بیدارشان می‌کند و از هر نیت فاسد و عمل زشت نهیشان نموده، به سوی خیر و سعادت وادارشان می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۱۶).

نه تنها تذکری برای افراد، بلکه مایه تذکر و بیداری ملت‌ها نیز می‌باشد: «وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تَسْأَلُونَ» (زخرف: ۴۴). به عبارت بهتر، بر اساس آیه «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۷؛ ص: ۸۷؛ یوسف: ۱۰۴). شأن واقعی قرآن کریم، چیزی نیست جز تذکر و بیدارگری انفس خلائق، نسبت به اموری که مورد غفلت واقع شده است و به واسطه آن، می‌تواند حق را دریاورد و در مسیر آن قرار گیرد.

در سوره قلم و در داستان مربوط به اصحاب الجنّه، نقش واعظ بیرونی، که در قامت یکی از خردمندان و عادلان قوم بوده، به زیبایی ترسیم شده است: «قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْ لَا تَسْبَحُونَ» (قلم: ۲۸)؛ این واعظ بیرونی، قوم و خانواده خود را به ذکر یاد خدا و تسبیح او فراخوانده، اما به نصایح او توجهی نکرده بودند. اما پس از نابودی باغ، متوجه ظلم و طغیان خود شده و روی به درگاه الهی آورده‌اند. البته باید توجه داشت که اثر واعظ بیرونی، منوط به فعال بودن واعظ درونی در وجود اوست: «أَنَّهُ مَنْ لَمْ يُعِنْ عَلَى نَفْسِهِ حَتَّى يَكُونَ لَهُ مِنْهَا وَاعِظٌ وَ زَاجِرٌ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا لَآ زَاجِرٌ وَ لَآ وَاعِظٌ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۰)؛ همانا آن کس که خود را یاری نکند و پنددهنده و هشداردهنده خویش نباشد، دیگری هشداردهنده و پنددهنده او نخواهد بود. قرآن کریم، به‌عنوان واعظ و عامل بیداری و شفای دل‌ها، بر این مسئله تأکید داشته، برای ظالمین و خفته‌دلان، اثری از ناحیه آیات وحی قایل نیست: «وَ نُنزِلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ لَآ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲). ذکر و شفا و رحمتش، مخصوص اهل آن و مؤمنین و «اصلاح‌کننده کسی است که خود نفسی اصلاح طلب داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۵۲). وگرنه غیرمؤمنان را به دلیل دوری از فطرت الهی و انکار آیات وحیانی، خسران مضاعف خواهد بود.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، نکات تکات ذیل به دست می‌آید:

۱. عموم مفسران و اندیشمندان معتقدند که نفس، واحد بوده و آنجا که به اوصافی چون امّاره، لوامه، مطمئنه و... متصف شده است، مرتبه و شأنی از شئون نفس به شمار می‌آید. براین اساس، نفس انسان در شرایط مختلف و به دلایل متفاوت، مراتب و شئون مختلفی را می‌پذیرد که نفس لوامه و لوامگی نفس، یکی از آن مراتب است که به‌عنوان ضمیر و وجدان اخلاقی شناخته می‌شود.

۲. کارکرد این مرتبه از نفس، ملامت صاحب آن و ایجاد حس ندامت در او، به دلیل انجام معاصی و یا قصور در انجام خیرات است؛ از این رو، هم فعل را دربر می‌گیرد و هم ترک فعل را.
۳. این مرتبه از نفس هم ناظر به بُعد دنیوی زندگی انسان است و هم ناظر به بُعد اخروی و هنگامه قیامت. بُعد دنیوی از آن جهت که صاحب خود را در اثر ارتکاب معاصی مورد ملامت و ندامت قرار داده، به ترک و جبران مافات وامی‌دارد. در عرصه قیامت نیز خویشتن را به دلیل انجام معاصی و کمی خیرات در دنیا سرزنش می‌کند. با این تفاوت که ندامت و ملامت خویشتن را در قیامت، دیر هنگام بوده سودی بر آن مترتب نیست.
۴. همهٔ انسان‌ها از این مرتبهٔ نفس برخوردار می‌باشند. اما به مانند فطرت توحیدی، که در وجود آدمی به ودیعت نهاده شده است، بعضی مواقع و در پرتو عوامل مختلفی مورد غفلت واقع می‌شود.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن طاووس حلی، رضی الدین علی بن موسی، ۱۳۴۸، *التهوف علی قتلی الطفوف*، تهران، جهان.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ابومخنف کوفی، لوط بن یحیی، ۱۴۱۷ق، *وقعه الطف*، تحقیق محمد هادی یوسفی غروی، قم، جامعه مدرسین.
- انصاری، زکریا بن محمد، ۱۴۲۸ق، *حاشیه العلامة مصطفی العروسی المسماه نتائج الافکار القدسیه فی بیان معانی شرح الرساله القشیریه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، هاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دارالکتب الاسلامی.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۲۱ق، *التعریفات*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حریری، محمد یوسف، ۱۳۸۴، *فرهنگ اصطلاحات قرآنی*، قم، هجرت.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۹، *منهاج الکرامه فی معرفه الامامه*، تحقیق عبدالرحیم مبارک، مشهد، ناسوخا.
- حنفی، عبدالمنعم، ۱۴۲۵ق، *موسوعه القرآن العظیم*، قاهره، مکتبه مدبولی.
- دیلمی، حسن، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، رضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۷۸، *الأقسام فی القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰، *تفسیر سورآبادی*، تهران، فرهنگ نشر نو.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه*، قم، مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- _____، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۱۲ق، *مکارم الاخلاق*، قم، شریف رضی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- طیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، *طیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نورالتقلین*، قم، اسماعیلیان.
- فراء، یحیی بن زیاد، بی تا، *معانی القرآن*، مصر، دارالمصریه للتالیف و الترجمه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فضل الله، محمد حسن، ۱۴۱۹ق، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک للطباعه والنشر.
- فلسفی، محمد دقتی، ۱۴۲۶ق، *الطفل بین الوراثه والتربیه*، تحقیق فاضل حسینی میلانی، قم، مکتبه الاوحد.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۷ق، *المحجه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مرکز نشر اسلامی.
- _____، ۱۴۲۳ق، *الحقائِق فی محاسن الاخلاق*، قم، دارالکتب الاسلامی.
- قرآنی، محسن، ۱۳۸۸، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۷، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت.
- قطب، بن ابراهیم سادلی، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتب.

- کلینی، محمدبن عبوب، ۱۴۰۷ق، *الكافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کجوری، محمدباقر، ۱۳۸۰، *الخصائص الفاطمیه*، قم، شریف رضی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مدرسی، محمدتقی، ۱۴۱۹ق، *تفسیر من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مظاهری، حسین، ۱۳۸۶، *عوامل کنترل غرایز در زندگی انسان*، تهران، ذکر.
- مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، *الأملی*، تصحیح حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- میبدی، حسین بن معین الدین، ۱۴۱۱ق، *دیوان امیرالمؤمنین علیه السلام*، تصحیح مصطفی زمانی، قم، دار نداء الاسلام للنشر.
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تهران، امیرکبیر.
- نجاتی، محمدعثمان، ۱۳۸۱، *قرآن و روان شناسی*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر، ۱۳۸۸، *جامع السعادات*، ترجمه کریم فیضی، قم، قائم آل محمد علیهم السلام.
- ورامین ابی فراس، مسعودبن عیسی، بی تا، *مجموعه ورام (تنبيه الخواطر)*، قم، مکتبه فقیه.

تحلیل معنای عجب و تبیین عوامل ایجاد و پیامدهای آن، براساس روایات

mt.sobhany@gmail.com
arefy313.1367@gmail.com

محمدتقی سبحانی نیا / استادیار دانشگاه قرآن و حدیث
خلیل عارفی / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی
دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰

چکیده

انسان‌ها به دنبال سعادت در دنیا و آخرت هستند و از هلاکت و عذاب اخروی گریزانند. آدمی ناچار است برای هدایت خویش، به آیات و روایات مراجعه کرده و به آموزه‌های اخلاقی معصومان علیهم‌السلام عمل کند. یکی از رذیله‌های زیان‌بار اخلاقی، عجب است که موجب هلاکت، فاسد شدن و حبط اعمال می‌شود. برای رهایی از عجب و آسیب‌های خودپسندی، ابتدا باید عوامل ایجاد آن و زیان‌ها و پیامدهای آن از روایات استنباط شود؛ زیرا با شناخت علل عجب، می‌توان از آن عوامل دوری کرد و با آگاهی از زیان‌های حاصل از عجب، زمینه تنبّه انسان فراهم آمده، و برای دوری از عجب، تلاش می‌کند. بر اساس روایات، عواملی مانند بزرگ‌پنداشتن اعمال و کوچک شمردن و فراموشی گناهان علل ایجاد عجب هستند. همچنین، طبق روایات پیامدهایی مانند تسلط شیطان بر انسان، دوری از خداوند، ایجاد کینه و دشمنی در اطرافیان، تنهایی، وحشت، توقف رشد علمی، جهالت، کاهش اعمال نیک و پوشیده ماندن عیوب، برخی از زیان‌های حاصل از عجب هستند.

کلیدواژه‌ها: عجب، خودپسندی، خودبینی، رذیله اخلاقی.

مقدمه

هر انسانی برای هدایت خویش، نیاز به شناخت مسیر الهی و راه هدایت دارد. توجه به مباحث اخلاقی و عمل به آموزه‌های معصومان علیهم‌السلام در زمینه‌های اخلاقی، موجب می‌شود که انسان در مسیری که خداوند خواسته گام بردارد، تا بدین وسیله موجبات رضایت خداوند متعال را کسب کند. مباحث اخلاقی مربوط به امور روحانی و بُعد روحی انسان است. بنابراین، انسان‌ها برای پی‌بردن به همه جوانب صفات پسندیده و ردایب اخلاقی، باید به آیات و روایات مراجعه کنند. همچنین، برای شناخت زبان‌های ردایب اخلاقی و راه‌های درمان آنها، باید انسان به آیات و روایات مراجعه کند تا اموری که روح و جسم آدمی را آزار می‌دهد و یا موجب گمراهی، هلاکت و عذاب اخروی می‌شود و یا موجبات نابودی اعمال نیک او را فراهم می‌کند، شناسایی شود، تا انسان دچار این زبان‌ها نگردد و در دنیا و آخرت سعادت‌مند شود.

بر اساس روایاتی که در این مقاله خواهد آمد، یکی از عوامل گمراهی، شقاوت و هلاکت انسان، عجب است. همچنین یکی از رذیله‌های زبان‌بار اخلاقی، عجب شمرده شده است. بنابراین، ضروری است انسان با این بیماری روحی آشنا و از آن دوری کند. برای دوری از عارضه عجب، لازم است عوامل و ریشه‌های شکل‌گیری عجب شناخته شود، سپس نسبت به پیامدها و زبان‌های حاصل از عجب آگاهی لازم به‌دست آید؛ زیرا زمانی که انسان علل عجب را بشناسد، با دوری از آن عوامل از عارضه عجب رهایی می‌یابد. همچنین، هرگاه آدمی نسبت به زبان‌های حاصل از عجب و پیامدهای آن آگاهی یابد، برای دوری از ضررهای عجب، تلاش می‌کند تا دچار عجب نشود.

مسئله اصلی پژوهش این است که عوامل ایجاد عجب و ریشه‌های آن در وجود انسان چیست؟ پیامدها و زبان‌های حاصل از عجب چیست؟ آیا همه پیامدهای عجب در یک مرتبه‌اند و هیچ تقدم و تأخری بین آنها وجود ندارد؟ فرایند تأثیرگذاری و عملکرد عجب، چگونه است؟ در این مقاله، بر اساس روایات، علل ایجاد عجب و پیامدها و زبان‌های آن تبیین شده است و با رتبه‌بندی پیامدهای عجب، در دو گروه پیامدهای اولیه و پیامدهای نهایی و بیان نتایج هر یک از آنها، فرایند عملکرد عجب از منظر روایات ارائه شده است.

علمای اخلاق ذیل مباحث اخلاقی، مباحثی راجع به عجب بیان فرموده‌اند: برخی کتب اخلاقی مانند *معراج السعادة*، *جامع السعادت* و *المحجة البیضاء* نیز مباحث تفصیلی راجع به عجب مطرح کرده‌اند، ولی در هیچ نوشته‌ای، تمام روایات صادر شده درباره عجب تحلیل نشده و عوامل ایجاد عجب و پیامدهای آن و فرایند عملکرد عجب از منظر روایات، ارائه نشده است. اما این مقاله، با روشی تحلیلی، روایات مربوط به عجب را بررسی کرده، و عوامل ایجاد عجب و پیامدها و فرایند عملکرد آن را بیان کرده است. مقاله‌ای با عنوان «خودپسندی و زبان‌های آن از دیدگاه امام علی علیه‌السلام» نوشته شده است که کاری متفاوت از مقاله حاضر است؛ زیرا در آن مقاله، فقط روایات امام علی علیه‌السلام مورد بررسی قرار گرفته و هیچ‌گونه فرایندی نیز ارائه نشده است. همچنین عوامل ایجاد عجب و بسیاری از پیامدهای آن نیز ارائه نشده است.

معناشناسی عَجَب

ابتدا لازم است مفهوم و معنای «عَجَب»، بررسی شود.

معنای لغوی و اصطلاحی عَجَب

معنای لغوی و اصطلاحی عَجَب، نزدیک به هم است. با بررسی معانی، ریشه عَجَب و تعریف عَجَب از منظر محدثان، معنای عَجَب روشن می‌شود. ابن‌فارس در *مقایس اللغة*، دو اصل برای عَجَب برشمرده است: یکی از معانی اصلی ریشه عَجَب، کبر است. سپس، در معنای عَجَب گفته است: «العَجَبُ وَ هُوَ أَنْ يَتَكَبَّرَ الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهِ»؛ عَجَب آن است که انسان خودش را بزرگ بشمارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۳). اما مرحوم مصطفوی در *التحقیق*، یک اصل برای ریشه عَجَب برشمرده است و در معنای آن گفته است: «هُوَ الْخَالَةُ الْخَاصِلَةُ مِنْ رُؤْيَا شَيْءٍ خَارِجاً عَنِ الْجَرَيَانِ الطَّبِيعِيِّ الْمَتَوَقَّعِ عَادَتًا فَهَذِهِ الْخَالَةُ يُطْلَقُ عَلَيْهَا التَّعَجُّبُ وَ أَنْ كَانَتْ الرُّؤْيَا مُتَعَلِّقَةً بِنَفْسِهِ وَ صِفَاتِهِ وَ أَعْمَالِهِ فَيُطْلَقُ عَلَيْهَا الْعُجْبُ بِالضَّمِّ»؛ حالتی است که زمان دیدن چیزی، که غیرطبیعی و غیرمتوقع است، برای انسان حاصل می‌شود و به این حالت «تعجب» گفته می‌شود. زمانی که این حالت تعجب به خاطر دیدن اعمال و صفات خودش باشد، به آن عَجَب گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۵). ابن‌منظور در *لسان‌العرب* گفته است: «العُجْبُ فَضْلَةٌ مِنَ الْحَمَقِ صَرَفَتْهَا إِلَى الْعُجْبِ»؛ عَجَب احساس برتری داشتن است که حاصل از حماقت شخص است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۸۲). در زبان فارسی نیز واژه‌هایی مانند «خودپسندی» و «خودبینی» برای همین معنا استفاده شده است (عمید، ۱۳۵۰، ص ۴۶۷).

علامه مجلسی نیز در *مرآة‌العقول* در تبیین معنای اصطلاحی عَجَب فرموده است: «الْعُجْبُ إِسْتِعْظَامُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ وَ اسْتِكْنَاهُ وَ الْإِتِهَاجُ لَهُ وَ الْإِدْلَالُ بِهِ وَ أَنْ يَرَى نَفْسَهُ خَارِجاً عَنِ حَدِّ التَّقْصِيرِ»؛ عَجَب آن است که انسان اعمال صالح خودش را بزرگ بشمارد و آن اعمال را زیاد ببیند و از آن اعمال بسیار شادمان شود و به عمل خود بنازد و هیچ‌گونه کوتاهی در انجام اعمال خود نبیند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۱۸).

ملاصالح مازندرانی در کتاب *شرح‌الکافی* با بیانی دیگر، همین معنا را برای عَجَب برشمرده است: «هُوَ إِتِهَاجُ الْإِنْسَانِ وَ سُرُورُهُ بِتَصَوُّرِ الْكَمَالِ فِي نَفْسِهِ وَ اسْتِعْظَامِهِ آيَاهُ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مِنْ عَطَايَاهُ تَعَالَى وَ نِعْمَائِهِ عَلَيْهِ مَعَ طَلَبِ زِيَادَتِهِ وَ الْخَوْفِ مِنْ نَقْصِهِ أَوْ زَوَالِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وَصَفَ لَهُ مُوجِبٌ لِعُلُوِّ قَدْرِهِ وَ رَفَعِ دَرَجَتِهِ وَ سُمُوِّ مَرْتَبَتِهِ وَ خُرُوجِهِ عَنِ حَدِّ النَّقْصِ وَ التَّقْصِيرِ»؛ عَجَب حالت شادمانی و سرور در انسانی است که خود را دارای کمالات فراوانی تصور می‌کند و خوشتن را بزرگ می‌شمارد، و وجود این صفات نیکو و کمالات نفسانی را از عطایای خداوند و نعمت‌های او نمی‌داند و هرگز ترسی از نقصان اعمال خود و از بین رفتن اعمالش ندارد. شخص معجب خود را دارای صفاتی می‌بیند که موجب بالا رفتن قدرت و ترفیع درجه و مقام او می‌شود و هیچ‌گونه کوتاهی و نقصانی در اعمال خود نمی‌بیند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۹۱).

تحلیل معنای عجب از دیدگاه روایات

برای کشف معنای حقیقی اصطلاحات دینی، آیات و روایات بهترین منابع هستند. بنابراین، در تبیین اصطلاح عجب از میان روایات، روایت صحیح‌السند از معتبرترین کتاب حدیثی شیعه یعنی کافی آمده است. در این روایت، روشن‌ترین معنا برای عجب در حدیثی قدسی بیان شده است. در ابتدای حدیث، خداوند انواع بندگان مؤمن خود را معرفی کرده سپس می‌فرماید: «برخی از بندگان مؤمن من شب تا صبح را به عبادت من مشغولند و هر شب نماز شب می‌خوانند، ولی خداوند در برخی از شب‌ها کاری می‌کند که او برای نماز شب بیدار نشود تا به خاطر عبادت‌های شبانه خود دچار خودپسندی و عجب نشود» و در ادامه این حدیث قدسی، خداوند می‌فرماید:

فِيصْبِرُهُ الْعُجْبُ إِلَى الْفِتْنَةِ بِأَعْمَالِهِ فَيَأْتِيهِ مِنْ ذَلِكَ مَا فِيهِ هَلَاكَةٌ لِعُجْبِهِ بِأَعْمَالِهِ وَ رِضَاهُ عَنْ نَفْسِهِ حَتَّى يَنْظُنَّ أَنَّهُ قَدْ فَاقَ الْعَابِدِينَ وَ جَازَ فِي عِبَادَتِهِ حَدَّ التَّقْصِيرِ فَيَتْبَاعِدُ مِنِّي عِنْدَ ذَلِكَ وَ هُوَ يَنْظُنُّ أَنَّهُ يَتَّقِرُّ إِلَيَّ؛ عجب او را نسبت به اعمالش فریفته می‌سازد و به خاطر عجب به اعمالش و رضایت از خویشتن دچار هلاکت می‌شود، تا آنجا که گمان می‌کند قطعاً بر همه عابدان برتری گرفته است و [تصور می‌کند که] در عبادتش هیچ‌گونه کوتاهی ندارد؛ آن هنگام از من دور می‌شود و خودش گمان می‌کند که به من نزدیک است (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۰).

در نتیجه، خداوند در تبیین عجب و بیان نتایج و آثار آن، چند مؤلفه را ملاک قرار داده است که عبارتند از: ۱. عجب، آن حالت نفسانی است که انسان را به خاطر اعمال نیک خود فریب می‌دهد و دچار فتنه و گمراهی می‌کند؛ ۲. شخص مُعجب، به خاطر خودبینی‌اش دچار هلاکت خواهد شد؛ ۳. عجب به اعمال، همان حالت روحی رضایت از خود و اعمال خویشتن است؛ ۴. شخص مُعجب، گمان می‌کند که بر همه عابدان برتری دارد؛ ۵. عجب و خودپسندی، یعنی اینکه انسان تمام عبادتش را کامل و بدون هیچ کوتاهی و نقصی بداند. ۶. شخص خودپسند به خاطر عجبش از خداوند دور می‌شود، درحالی‌که خودش گمان می‌کند که به خداوند نزدیک است و خود را از بندگان مقرب درگاه الهی می‌داند.

تفاوت عجب با حالت شادمانی پس از عبادت

به‌طور طبیعی، هر مؤمنی پس از عبادت، شادمان و مسرور می‌شود، ولی این حالت سرور با حالت شادمانی بعد از عبادت شخص مُعجب، متفاوت است. علامه مجلسی در ادامه تعریف عجب، فرموده است: «أَمَّا السُّرُورُ بِهِ مَعَ التَّوَّاضُعِ لَهُ تَعَالَى وَالشُّكْرُ لَهُ عَلَى التَّوْفِيقِ لِذَلِكَ وَ طَلَبُ الْإِسْتِزَادَةِ مِنْهُ فَهُوَ حَسَنٌ مَمْدُوحٌ؛ اما شادی و سروری که همراه با تواضع نسبت به خداوند و شکرگزاری از او، جهت توفیق بر انجام آن عمل نیک باشد، و همواره از خداوند طلب زیادی توفیق بر انجام آن عمل را داشته باشد، هرگز عجب محسوب نمی‌شود، بلکه عملی ممدوح و پسندیده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۱۸).

شیخ بهایی نیز در تفاوت بین عجب و سایر اوصاف نیکو فرموده است:

بی‌شک هر کسی که عمل صالحی انجام دهد، به خاطر عمل نیکش شادمان می‌شود. در این حالت، اگر این اعمال و توفیق انجام آن را هدیه و نعمتی از طرف خداوند بداند و همواره از نقصان آن اعمال و از بین رفتن توفیق انجام

آن اعمال بترسد، این حالت شادمانی عجب محسوب نمی‌شود؛ ولی اگر در انجام آن اعمال و کسب صفات نیکو، خود را مستقل پندارد و توفیق الهی را در انجام اعمال در نظر نگیرد و آنها را قائم به خودش بداند و اعمالش را بزرگ پندارد و هیچ‌گونه کوتاهی‌ای در اعمال خود نبیند و بابت اعمال خود بر خداوند منت نهد، این حالت عجب محسوب می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۱۸).

بنابراین، انسان پس از انجام اعمال نیک، همواره می‌باید در وجود خودش حالت ترس را داشته باشد و خائف باشد؛ چراکه ممکن است اعمال او، آن‌گونه که خدا خواسته نباشد و یا خالصانه نبوده باشد، و یا اینکه شاید در آینده، دیگر توفیق انجام آن عمل نیک را نداشته باشد. بنابراین، خوف داشتن موجب می‌شود که انسان از حالت مذموم عجب خارج شود. از روایت زیر نیز همین مطلب قابل برداشت است.

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الرَّجُلُ يَعْمَلُ الْعَمَلَ وَهُوَ خَائِفٌ مُشْفِقٌ ثُمَّ يَعْمَلُ تَسِينًا مِنَ الْبِرِّ فَيَدْخُلُهُ شِبْهُ الْعُجْبِ بِهِ فَقَالَ هُوَ فِي حَالِهِ الْأُولَى وَهُوَ خَائِفٌ أَحْسَنُ حَالًا مِنْهُ فِي حَالِ عَجْبِهِ؛ عبدالرحمن بن حججاج می‌گوید: به امام صادق عليه السلام گفتم: مردی عملی انجام می‌دهد و از آن ترسان و هراسان می‌شود، سپس کار نیکی می‌کند و او را شبه عجبی فرا می‌گیرد. امام فرمود: او در حالت اولی که ترس داشت، از حالت عجب او بهتر و نیکوتر بوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۴).

طبق حدیث فوق، خائف بودن از خداوند در مقابل عُجَب قرار گرفته است. در نتیجه، هر شخصی که دچار عُجَب شود، دیگر ترسی از نقصان عمل خود و یا عدم توفیق انجام مجدد آن عمل نیک ندارد.

تفاوت عُجَب با تکبر

مرحوم *نراقی*، در *معراج السعاده* در تبیین معنای تکبر گفته است:

آن [یعنی تکبر] عبارت است از حالتی که آدمی خود را بالاتر از دیگری ببیند و اعتقاد برتری خود را بر غیر داشته باشد. فرق این با عُجَب، آن است که آدمی خود را شخصی داند و خودپسند باشد، اگر چه پای کسی دیگر در میان نباشد، ولی در کبر، باید پای غیر نیز در میان آید تا خود را از آن برتر داند و بالاتر ببیند (نراقی، ۱۳۷۷، ص ۲۸۷).

بنابراین، شخص معجب، خودپسند است؛ اعم از اینکه خود را با دیگران مقایسه کند و یا نکند، ولی در تکبر، مقایسه خود با دیگران و خودبرتربینی، از مؤلفه‌های تعریف تکبر است.

عوامل ایجاد عُجَب

در مسائل اخلاقی، شناسایی عوامل ایجاد ردایل اخلاقی در انسان ضروری است؛ زیرا با شناسایی این عوامل، می‌توان از آن ردایل اجتناب کرد تا انسان دچار آن صفت مذموم نشود. پس برای درمان ردایل اخلاقی، ابتدا باید ریشه‌ها و علت پیدایش آنها را شناسایی کرد. در میان روایات، دو حدیث مشابه و هم‌مضمون وجود دارد که گویا برخی از ریشه‌ها و عوامل شکل‌گیری عُجَب را بیان کرده است: در روایتی از کتاب *حُصَال*، امام صادق عليه السلام فرموده‌اند:

قَالَ إِبْلِيسُ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لَجُونُهُ إِذَا اسْتَمَكَّتْ مِنْ ابْنِ آدَمَ فِي ثَلَاثٍ لِمَ أَبَالِ مَا عَمِلَ فَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ مِنْهُ إِذَا اسْتَكْتَرَ عَمَلَهُ وَتَسَى ذَنْبَهُ وَدَخَلَهُ الْعُجْبُ؛ شيطان ملعون به لشکریان خود گفت: زمانی که من در سه چیز [و صفت] بر انسان‌ها مسلط شوم، پس از آن، هر عملی که او انجام دهد، پریشان‌خاطر و نگران نمی‌شوم؛ زیرا هیچ عملی از او پذیرفته نمی‌شود. آن سه صفت عبارتند از: هنگامی که عمل خود را زیاد بداند و گناه خود را فراموش کند و عُجَب [و خودپسندی] در او راه یابد (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۲).

همچنین، در روایتی دیگر از کتاب کافی، پیامبر اکرم ﷺ، گفت وگویی انجام شده بین حضرت موسی علیه السلام و شیطان را نقل کرده، فرموده‌اند:

فَقَالَ مُوسَى فَأَخْبَرَنِي بِالذَّنْبِ الَّذِي إِذَا أَذْنَبَهُ ابْنُ آدَمَ اسْتَحْوَذَتْ عَلَيْهِ قَالَ إِذَا أَعْجَبْتَهُ نَفْسُهُ وَ اسْتَكْتَرَ عَمَلَهُ وَ صَغَرَ فِي عَيْنِهِ ذَنْبُهُ؛ موسی [به شیطان] گفت: مرا از گناهی که وقتی انسان مرتکب شود بر او مسلط می‌شوی، آگاه کن. شیطان گفت: هنگامی که او دچار عجب شود و عملش را زیاد شمارد و گناهش در نظرش کوچک شود (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۴).

آنچه روایت بیان می‌کند این است که: سه صفت در انسان وجود دارد که موجب می‌شود شیطان از طریق آنها بر انسان مسلط شود و از وجود آن صفت خوشحال و آسوده‌خاطر شود. با وجود این سه صفت، اعمال انسان مقبول درگاه الهی واقع نمی‌شود. آنها عبارتند از: ۱. عجب و خودپسندی و نازیدن انسان به اعمالش؛ ۲. بزرگ دیدن اعمال نیک خود و زیاد دانستن آن اعمال شایسته (استکثار عمل)؛ ۳. کوچک شمردن گناهان و فراموش کردن آنها.

سؤال این است که این سه صفت، چه رابطه‌ای با هم دارند؟ یا یکی از علت دیگری است؟ با مراجعه به روایات موجود درباره عجب و تأمل در آنها، می‌توان گفت: دو صفت اخیر از عوامل به وجود آمدن صفت عجب در وجود انسان، محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، زمانی که انسان اعمال نیک خود را بسیار ببیند و آن اعمال را بزرگ پندارد و گناهان خود را کوچک شمارد و آنها را فراموش کند و از توبه و استغفار غفلت ورزد، موجب می‌شود که انسان دچار عجب و خودپسندی گردد.

بنابراین، استکثار عمل و فراموشی گناهان و کوچک شمردن آنها، از ریشه‌های پیدایش عجب است؛ در اینجا پس از تبیین این دو ریشه، سومین ریشه عجب نیز بیان می‌شود.

استکثار عمل

با توجه به موارد استعمال عبارت «استکثار عمل» در روایات، می‌توان گفت: استکثار عمل، یعنی اینکه انسان اعمال نیک و عبادات خود را بزرگ پندارد و اعمال نیک خود را بسیار بیشتر از گناهان خود بداند. به عبارت دیگر، اینکه انسان هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی، اعمال و عباداتش را در مراتب و درجات بالا تصور کند. بنابراین، فرد معجب به اشتباه تصور می‌کند که بیشتر از حد معمول، خدا را عبادت می‌کند. علاوه بر این، توهم می‌کند که عبادات او کاملاً مقبول درگاه الهی است و هیچ نقصی در آنها ندارد و وی هیچ کوتاهی در عبادت خداوند انجام نمی‌دهد.

در روایتی طولانی در کتاب *تحف العقول*، که دال بر این است که فرد معجب عبادات خود را از نظر کمی، بسیار فراوان می‌بیند، پیامبر اکرم ﷺ به *شمعون* توصیه‌های کرده، فرموده‌اند: ای شمعون! تو دشمنانی از جن و انس داری و شیطان و لشکر پادشاه دشمنان جنی تو هستند. در ادامه، فرمودند: «إِذَا آتَاكَ وَ قَالَ لَكَ مَا أَكْثَرَ إِحْسَانِكَ يُرِيدُ أَنْ يُدْخِلَكَ الْعُجْبَ فَقُلْ إِسَاءَتِي أَكْثَرُ مِنْ إِحْسَانِي»؛ زمانی که [شیطان برای فریب دادن تو] نزد تو آمد و به تو گفت: چقدر نیکی‌های تو زیاد است! [بدان که شیطان با این حرف] قصد دارد که تو را دچار عجب و خودبینی کند، [تو در جواب شیطان] بگو بدی‌هایم [و گناهانم] بیشتر از نیکی‌هایم است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳).

این روایت تصریح می‌کند که یکی از علل به وجود آمدن عُجَب در وجود انسان، این است که انسان از لحاظ کَمّی، اعمال نیک خود را بسیار فراوان بداند. بنابراین، اگر انسان اعمال نیکش را بیشتر از گناهانش بداند، دچار عُجَب می‌شود و شیطان نیز از این راه او را فریب می‌دهد.

طبق حدیثی قدسی از کتاب **کافی**، که در بخش تبیین معنای عُجَب از منظر روایات مطرح شد، کسانی که عبادات فراوانی انجام می‌دهند، در معرض عُجَب قرار دارند. در ادامه، خداوند در توصیف شخص معجب فرموده است: شخص معجب عبادات خود را کامل و بدون هیچ عیب و نقصی می‌داند و به گمان خویش، از لحاظ کیفی، کامل‌ترین عبادات را انجام داده است و می‌پندارد که هیچ‌گونه کوتاهی در انجام عبادات خود ندارد. آنجا که خداوند فرموده است: «يَظُنُّ أَنَّهُ قَدْ فَاقَ الْعَابِدِينَ وَ جَازَ فِي عِبَادَتِهِ حَدَّ التَّقْصِيرِ» [شخص مُعجب] گمان می‌کند که قطعاً بر همه عابدان برتری گرفته است و [تصور می‌کند که] در عبادتش هیچ‌گونه کوتاهی ندارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۰).

فراموشی گناهان و کوچک شمردن آنها

دومین ریشه عُجَب، این است که انسان گناهان خود را فراموش کند و در پی استغفار و جبران گناهان گذشته خویش نباشد. این مطلب از سخنان حضرات معصومان علیهم‌السلام به دست می‌آید. همچنین، طبق احادیث، انسان هیچ گناهی را نباید کوچک بشمارد، چرا که هرچند گناه کوچک باشد، ولی شخص گناهکار به دلیل مخالفت با خداوند، کاری بسیار قبیح و مذموم انجام داده است. بنابراین، کوچک شمردن گناهان و فراموشی آنها موجب می‌شود که انسان دچار عُجَب شود. از جمله این روایات، حدیث موثق و قابل اطمینان زیر از کتاب **کافی** است.

عَلَىٰ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ علیه‌السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْعُجْبِ الَّذِي يُفْسِدُ الْعَمَلَ فَقَالَ الْعُجْبُ دَرَجَاتٌ مِنْهَا أَنْ يُزَيِّنَ لِلْعَبْدِ سَوْءَ عَمَلِهِ فَيُرَاهُ حَسَنًا فَيُعْجِبُهُ وَ يَحْسَبُ أَنَّهُ يَحْسِبُنْ صُنْعًا؛ **علی بن سَویّد** گوید: از امام کاظم علیه‌السلام راجع به عُجَبی که عمل را فاسد می‌کند پرسیدم، امام فرمودند: عُجَب چند درجه دارد: بعضی از آن درجات، این است که کردار زشت بنده در نظرش زیبا جلوه کند و آن را خوب پندارد و از آن عمل خوشش آید [و دچار عجب شود] و گمان کند کار خوبی انجام می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۳).

بنابراین، شخص معجب، یا گناهان خود را ثواب می‌پندارد و در نتیجه، از گناهان خود غافل است و یا به‌طور کلی گناهان خود را فراموش کرده است، یا به خاطر کوچک شمردن گناهانش، اعمال زشت خود را گناه نمی‌داند. این‌گونه خیال‌بافی‌ها و تصورات اشتباه موجب می‌شود او دچار عُجَب شود.

همچنین، در حدیث قدسی که گذشت، خداوند در انتهای توصیف شخص معجب فرموده است: «فَيَتَبَاَعَدُ مِنِّي عِنْدَ ذَلِكَ وَ هُوَ يَظُنُّ أَنَّهُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ»؛ شخص معجب از من دور می‌شود درحالی که [به اشتباه] تصور می‌کند که به من نزدیک شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۰). از این حدیث، به دست می‌آید که شخص معجب گناهان خود را فراموش کرده، آنها را کوچک شمرده و از توبه و استغفار غافل است؛ چراکه زمانی که او تصور می‌کند که به خداوند نزدیک شده است؛ یعنی گناهان خود را به حساب نیاورده است و از آنها غافل است. به عبارت دیگر، تقرب به خداوند با

گناهکار بودن در تضاد است؛ شخص گناهکار هرگز خود را مقرب درگاه الهی نمی‌داند. بنابراین، زمانی که شخصی خود را از مقربان درگاه الهی تصور کند، از گناهان خود غافل است و یا گناهانش را کوچک شمرده، به حساب نیاورده است. همچنین، در روایتی که گذشت، پیامبر اکرم ﷺ در توصیه‌هایشان به شُمعون فرمودند: زمانی که شیطان نزد تو آمد و خواست تو را به خاطر کثرت اعمال نیک و حسنات فریب دهد و تو را دچار عجب کند، برای رهایی از عجب به شیطان بگو: «گناهان من بیشتر از حسانتانم است. طبق این کلام پیامبر اکرم ﷺ، زمانی که راه رهایی از عجب یادآوری گناهان باشد، ریشه عجب، فراموشی گناهان خواهد بود.

مستقل دیدن خود در کسب صفات کمالی

با مراجعه به روایات باب عجب و تعاریفی که علمای اخلاق و محدثان از عجب ارائه کرده‌اند، می‌توان گفت: سومین ریشه عجب این است که انسان در اعمال نیک خود، خدا را و توفیقات الهی در انجام عمل را در نظر نگیرد و خودش را در کسب صفات پسندیده و کمالات مستقل ببیند. درحالی که شخص مؤمن، همه اعمال نیک خود را منسوب به خداوند می‌داند که ناشی از لطف و توفیقات الهی است؛ زیرا همه عبادات انسان‌ها بر فرض که کامل و مطابق با فرمان خداوند باشد، با دست و زبان و عمری که خداوند به انسان‌ها داده است، انجام می‌شود. بنابراین، حتی توفیق عبادتی که انسان انجام می‌دهد نیز از الطاف و نعمت‌های الهی است. اما شخص معجب از این امر مهم غافل است.

بنابراین، زمانی که عدم تکیه بر اعمال خویش، یکی از راه‌های رهایی از عجب باشد، مشخص می‌شود که یکی از ریشه‌های عجب، تکیه به خود و مستقل دانستن خود در انجام عبادات و کسب صفات کمالی است. در روایت صحیح‌السند دیگری، امام صادق ﷺ جریانی از حضرت عیسی ﷺ نقل کرده، فرموده‌اند:

حضرت عیسی ﷺ با شخصی به دریا رسیدند. حضرت عیسی ﷺ بسم‌الله گفته و بر روی آب راه رفتند، آن مرد زمانی که این صحنه را دید، او نیز بسم‌الله گفت و بر روی آب راه رفت، ناگهان دچار عجب شد و در آب فرو رفت. حضرت عیسی ﷺ او را نجات داده و به او گفتند: با خود چه گفتی که در آب فرو رفتی؟ آن مرد گفت: «قُلْتُ هَذَا رُوحَ اللَّهِ يَمْشِي عَلَى الْمَاءِ وَ أَنَا أَمْشِي عَلَى الْمَاءِ فَذَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ عَجْبٌ»؛ من با خودم گفتم: این روح الله است که روی آب راه می‌رود و من هم روی آب راه می‌روم و مرا عجب و خودبینی فرا گرفت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۶).

روایت فوق نیز شاهدهی است بر این مدعا که اگر کسی فقط خودش را دید و توفیق الهی را در نظر نداشت، طبق فرموده امام صادق ﷺ دچار عجب شد.

شیخ بهایی نیز در تعریف عجب و تفاوت عجب با سایر صفات ممدوح فرموده است: «إِنْ كَانَ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهَا صِفَتَهُ وَ قَائِمَةً بِهِ وَ مُضَافَةً إِلَيْهِ فَاسْتَغْطَمَهَا وَ رَكِنَ إِلَيْهَا... فَذَلِكَ هُوَ الْعَجْبُ»؛ اگر شخص نیکوکار آن اعمال صالح و صفات شایسته را صفت خودش بداند و آنها را قائم به خود بداند و آن اعمال را به خودش نسبت دهد و خودش و اعمال نیکش را بزرگ پندارد و به آنها اعتماد کند... این حالت همان عجب است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۱۸).

پیامدهای عُجَب

عُجَب، دارای پیامدها و زیان‌های بسیاری برای شخص معجب است، مگر اینکه شخص معجب خود را درمان کند تا دچار زیان‌های عُجَب نشود. با مراجعه به روایات، می‌توان ضررهای عُجَب را در دو دسته پیامدهای اولیه و پیامدهای نهایی عجب بیان کرد. بنابراین، طبق این تقسیم‌بندی، پیامدهای عُجَب عبارتند از: ۱. پیامدهای اولیه؛ ۲. پیامدهای اخروی.

پیامدهای اولیه

پیامدهای اولیه، آن زیان‌هایی است که شخص مُعجب قطعاً دچار آنها می‌شود و به مرور زمان، این زیان‌ها در اعمال و زندگی او تأثیر منفی می‌گذارد. به خلاف پیامدهای نهایی عُجَب، که اگر شخصی دچار عُجَب شود و پس از گذشت مدتی، نتواند عارضه عُجَب را درمان کند، دچار پیامدها و زیان‌های ثانویه نیز می‌شود. بنابراین، ممکن است شخص معجب، دچار پیامدهای اولیه شود، ولی با درمان عُجَب، از زیان‌های حاصل از پیامدهای نهایی آن رهایی یابد. به عبارت دیگر، پیامدهای اولیه و نتایج آنها، ناظر به دنیاست؛ ولی پیامدهای نهایی عُجَب، ناظر به آخرت است. در اینجا برخی از پیامدهای اولیه عجب در روایات بیان می‌شود:

تسلط شیطان بر انسان

اولین پیامد عُجَب، تسلط شیطان بر انسان است. در گام اول، شیطان انسان را وسوسه می‌کند و توسط مواردی که در ریشه عُجَب بیان شد، انسان را فریب داده، بر او مسلط می‌شود و پس از تسلط بر او، انسان را گمراه کرده و به هر سویی که بخواهد می‌کشاند. طبق روایاتی که از تسلط شیطان بر انسان سخن گفته شده، عُجَب یکی از مهم‌ترین علت‌های مسلط شدن شیطان بر انسان معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۴). دو صفت اخیری که شیطان برای انسانی که بر او مسلط می‌شود، شمرده است؛ استکثار عمل و کوچک شمردن گناهان می‌باشد. این دو صفت از ریشه‌های عُجَب محسوب می‌شود. بنابراین، طبق این حدیث، یکی از مهم‌ترین علل تسلط شیطان بر انسان، عُجَب محسوب می‌شود.

امیر مؤمنان علیه السلام نیز در نامه‌ای به مالک‌الاشتر، عُجَب را از بهترین فرصت‌های شیطان بر شمرده‌اند تا اعمال شایسته انسان را به وسیله آن نابود کند. آن حضرت، مالک را از عُجَب بر حذر داشته، فرموده‌اند:

إِيَّاكَ وَالْإِعْجَابَ بِنَفْسِكَ وَالثَّقَّةَ بِمَا يَعْجِبُكَ مِنْهَا وَحُبَّ الْإِطْرَاءِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَوْثَقِ فُرُصِ الشَّيْطَانِ فِي نَفْسِهِ لِيَمْحَقَ مَا يَكُونُ مِنْ إِحْسَانِ الْمُحْسِنِينَ (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۴۴۳)؛ از خودپسندی و تکیه بر آنچه تو را آلوده به خودپسندی کند، و از علاقه به ستایش و تعریف مردم بر حذر باش؛ زیرا این حالات از مطمئن‌ترین فرصت‌های شیطان در نظر اوست تا نیکی نیکوکاران را نابود کند (ر.ک: انصاریان، ۱۳۸۶، ص ۷۰۷).

روایت دیگری از کتاب *خصال*، که گذشت (ر.ک: صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۲)، شیطان برای هدف خود، که فریب و تسلط بر انسان است، به دنبال ایجاد صفت عُجَب در انسان است. خود او نیز اعتراف کرده که اگر انسان

دچار عَجَب شود، تمام اعمال نیک او بی‌فایده است و مقبول درگاه الهی واقع نمی‌شود. در این روایت، تأکید شده است که با وجود صفت عَجَب در انسان، شیطان آسوده‌خاطر است؛ چراکه به هدف خود، که تسلط بر انسان و فریب اوست، رسیده است.

رکود علمی

یکی دیگر از پیامدهای عَجَب، این است که مانع از پیشرفت علمی است؛ چراکه لازمه پیشرفت علمی این است که انسان بداند که نسبت به اموری جاهل است، تا به انگیزه رفع ابهامات و مجهولات خود، در پی تحصیل علم باشد تا با عمل به معلوماتی که کسب کرد، به سعادت دنیا و آخرت برسد. ولی شخص معجب، خود را عالم به تمام امور می‌داند و هیچ‌گونه کمبودی، از نظر علمی یا عملی در خود احساس نمی‌کند تا برای رفع مجهولات خود تلاشی کند. بنابراین، انگیزه‌ای برای کسب علم ندارد و در جهالت می‌ماند. به عبارت دیگر، شخص معجب نمی‌داند که جاهل است و اگر عَجَب خود را رفع نکند، در این جهالت خویش می‌ماند.

در روایتی امام هادی علیه السلام این مطلب را این‌گونه بیان فرموده‌اند: «الْعُجْبُ صَارْفٌ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ»؛ عَجَب بازدارنده از جست‌وجوی دانش است (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۰). امیر مؤمنان علیه السلام نیز، این مطلب را با بیانی شیوا این‌گونه فرموده‌اند: «الْإِعْجَابُ يَمْنَعُ مِنَ الْإِزْدِيَادِ»؛ عَجَب مانع افزایش [از جهت علم و عمل و مانع کسب هرگونه فضیلتی] است (نهج البلاغه، ص ۵۰۰). این کلام حضرت امیر مطلق است؛ یعنی عَجَب مانع کسب هرگونه فضیلتی توسط انسان است، و مانع رشد انسان است؛ اعم از اینکه این رشد از جهت علمی باشد و یا در کسب فضیلت در زمینه اعمال نیک او باشد؛ زیرا شخص معجب تصور می‌کند که دارای درجه‌ای بالا از کمال است و این تصور اشتباه، او را از تلاش برای رسیدن به مقامات بالاتر بازمی‌دارد. بنابراین، روایت فوق برای مانع بودن عَجَب از ازدیاد عمل نیز، قابل استدلال است.

مانع از دیاد اعمال نیک

کسی که دچار عَجَب شود، از انجام اعمال نیک بیشتر نیز محروم می‌شود؛ زیرا عَجَب مانع از این است که انسان در خود احساس نقص و کمبودی کند؛ کسی که خود را دارای درجه‌ای از کمال تصور کند، انگیزه‌ای برای انجام اعمال نیک ندارد. بنابراین، به مرور زمان از انجام اعمال نیک بازمی‌ماند. افزون بر این، روایات دیگری نیز از امیر مؤمنان علیه السلام است که در وصیت خود به امام حسن علیه السلام فرموده‌اند: «وَأَعْلَمُ أَنَّ الْإِعْجَابَ ضِدُّ الصَّوَابِ»؛ بدان که عَجَب ضد صواب است (نهج البلاغه، ص ۳۹۷). واژه «صواب»، طبق کتب لغت، در مقابل خطا قرار گرفته است و به آنچه که حق باشد، صواب گفته شده است (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۹۳). بنابراین، اعمال شایسته و کردار نیک انسان نیز صواب محسوب می‌شود. طبق این بیان، عَجَب مانع از انجام اعمال نیک می‌شود.

ایجاد کینه و دشمنی در دیگران

عَجَب موجب می‌شود که اطرفیان شخص، با او دشمن شوند و حتی نسبت به او بغض و کینه داشته باشند؛ زیرا شخص معجب، اعمال خود را برتر و بیشتر از اعمال دیگران می‌داند. به همین خاطر در پی تسلطجویی بر دیگران است. حتی ممکن است به خاطر این حالتِ عَجَب، دیگران را تحقیر و سرزنش کند. این امر موجب می‌شود که دیگران نسبت به او مبعوض شده، با او دشمنی و کینه‌توزی ورزند.

امام صادق علیه السلام در حدیثی فرموده‌اند: «ثَلَاثَةٌ مَكْسَبَةٌ لِلْبُغْضَاءِ النَّفَاقُ وَ الظُّلْمُ وَ العُجْبُ»؛ سه چیز است که دشمنی می‌آورد که عبارتند از: دورویی، ظلم و عَجَب (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۶).

در این حدیث، امام صادق علیه السلام لفظ «لِلْبُغْضَاءِ» را به صورت مطلق بیان فرموده‌اند. با توجه به این اطلاق، می‌توان گفت: کسی که دچار عَجَب شده، علاوه بر اینکه انسان‌ها با او دشمن می‌شوند، خداوند نیز نسبت به او اعلان برائت و بی‌زاری می‌کند. به عبارت دیگر، شخص معجب به دلیل عَجَبش، هم دشمنی خدا با خود را کسب می‌کند و هم مردم با او دشمن می‌شوند.

امیر مؤمنان علیه السلام نیز یکی از آثار عَجَب و پیامدهای آن را ایجاد دشمنی بیان فرموده‌اند. این کلام حضرت نیز به صورت مطلق بیان شده است. حضرت فرموده‌اند: «ثَمَرَةُ العُجْبِ البُغْضَاءُ» (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۰۹). مرحوم خوانساری در شرح این جمله گفته است: «میوه خودبینی شدت دشمنی است؛ یعنی دشمنی حق تعالی یا صاحب آن و دشمنی خلق نیز» (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۲۵).

پوشیده ماندن عیوب

انسان در اعمال خود، همیشه باید خود را مقصر بداند و هرگز برای اعمال نیکش، به خود مغرور نشود؛ به عبارت دیگر، دچار عَجَب نشود؛ زیرا این حالت موجب می‌شود که انسان عیوب و نواقص خود را نبیند؛ زیرا شخص معجب، به دلیل اینکه خود را بنده‌ای کامل و مقرب درگاه الهی می‌داند، نواقص خود را نمی‌بیند و از عیوب خویش غافل است. از سوی دیگر، شخص معجب، چون خود را برتر از دیگران می‌داند، از فضائل و صفات نیکی که در دیگران وجود دارد، غافل است. درحالی‌که خودش آن صفات را دارا نیست. ولی اگر عَجَب نداشت، برتری دیگران نسبت به خود را می‌دید و در نتیجه تلاشی مضاعف می‌نمود تا نواقص و عیوب خود را برطرف سازد.

امیر مؤمنان علیه السلام، مطالب فوق را با شیواترین بیان این‌گونه فرموده‌اند:

الرَّاضِي عَنْ نَفْسِهِ مَسْتُورٌ عَنْهُ عَيْبُهُ وَ لَوْ عَرَفَ فَضْلَ غَيْرِهِ لَسَاءَهُ مَا بِهِ مِنَ النَّقْصِ وَ الخُسْرَانِ؛ کسی که از خودش [و اعمالش] خشنود باشد [و دچار عَجَب شده باشد]، عیب‌های او نزدش مخفی و پوشیده می‌ماند و اگر فضل و برتری دیگران بر خود را ببیند، قطعاً از آنچه که نسبت به آنان کمبود دارد و به دلیل زیانی که از آن کمبود می‌بیند، دلگیر می‌شود (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۰۷).

در حدیث فوق، لفظ «عُجَب» نیامده است، ولی عبارتی هم‌معنا با آن آمده است. عبارت «الرَّأْضِي عَنْ نَفْسِهِ»، عبارت دیگری از عُجَب است؛ زیرا در حدیث قدسی‌ای که در تحلیل معنای عجب، از منظر روایات گذشت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۰)، بیان شد که اگر «واو» مذکور، قبل از رِضَاهُ، «واو» تفسیری باشد، رضایت از نفس به معنای عجب است. به عبارت دیگر، در این روایات حالتِ روحی، رضایت از خود و اعمال خویشتن، هم‌معنای عُجَب شمرده شده است. علاوه بر این، در انتهای حدیث مورد بحث، از امیر مؤمنان علیه السلام چنین آمده است: آن شخصی که از خود راضی است، دچار نقصان است. ولی از نقصان خود آگاه نیست. از سوی دیگر، در حدیث قدسی مذکور نیز آمده است: که شخص معجب، به اشتباه تصور می‌کند که هیچ‌گونه تقصیری در عبادات خود ندارد و از نقصان عبادات خود غافل است.

نتیجه طبیعی و لازمه پوشیده ماندن عیوب شخص معجب، این است که عیوب او در وجودش باقی می‌ماند و شخص معجب از آن عیوب غافل گشته، برای رفع آنها به دنبال راه چاره‌ای نیست؛ زیرا شخص معجب، فقط محاسن خود را می‌بیند و هیچ یک از عیوب خود را نمی‌بیند. در نتیجه به اشتباه تصور می‌کند خود عیبی ندارد که برای رفع آن به دنبال چاره باشد. امیر مؤمنان علیه السلام نیز این مطلب را این‌گونه فرموده‌اند: «مَنْ أُعْجِبَ بِحُسْنِ حَالَتِهِ قَصُرَ عَنْ حُسْنِ حِيلَتِهِ»؛ کسی که به خاطر نیکو بودن حالات خود دچار عجب شود، از چاره نیکویی برای خود یافتن غافل می‌ماند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۰۹). بنابراین، شخص معجب نمی‌تواند برای رهایی از گمراهی و اصلاح اعمال خود و رفع عیوبش چاره‌جویی کند.

دوری از خداوند

دوری از خداوند نیز یکی از پیامدهای عجب است چنان‌که در انتهای حدیث قدسی مذکور، در بخش تحلیل معنای عُجَب از منظر روایات، نیز بیان شد که خداوند پس از توصیف شخص معجب، می‌فرماید: «فَيَتَبَاغَدُ مِنِّي عِنْدَ ذَلِكَ»؛ شخص معجب از من در این هنگام دور می‌شود.

تنهایی و ایجاد ترس

با مراجعه به روایات می‌توان دریافت که یکی از پیامدهای عجب، تنها شدن شخص معجب و ترس او از تنهایی است. چنان‌که امیر مؤمنان علیه السلام، در وصیت خود به پسرشان، محمدبن حنفیه، این‌گونه فرموده‌اند: «إِيَّاكَ وَالْعُجْبَ وَ سُوءَ الْخُلُقِ وَ قِلَّةَ الصَّبْرِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَقِيمُ لَكَ عَلَى هَذِهِ الْخِصَالِ الثَّلَاثِ صَاحِبٌ وَ لَا يَزَالُ لَكَ عَلَيْهَا مِنَ النَّاسِ مُجَانِبٌ»؛ از عُجَب و بداخلاقی و کم‌صبری بپرهیز؛ زیرا با وجود این سه خصلت، دوستی نخواهی داشت و به خاطر آنها، مردم از تو دور خواهند شد (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۷). این حدیث، به صراحت بر تنهایی و بدون یاور ماندن شخص معجب دلالت می‌کند.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در حدیثی فرموده‌اند: «لَا وَحْدَةَ أَوْحَسُ مِنْ الْعُجْبِ»؛ هیچ تنهایی ترسناک‌تر از عُجَب نیست (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۷). بنابراین، فرد معجب هم تنها می‌ماند و هم از تنهایی حاصل از عُجَب

دچار ترس و وحشت می‌شود. امیر مؤمنان علیه السلام نیز عُجَب را ترسناک‌ترین ترس‌ها دانسته و فرموده‌اند: «أَوْحَشَ الْوَحْشَةَ الْعُجْبُ» (نهج البلاغه، ص ۴۷۵).

پیامدهای اخروی عجب

پیامدهای اخروی عُجَب، آن دسته از زیان‌های عُجَب است که اگر شخص معجب، پس از اتمام مهلت زندگی دنیوی، نتواند عارضه عُجَب را درمان کند، دچار آن پیامدها می‌شود. بنابراین، ممکن است شخصی دچار عُجَب شود، ولی توبه کند و از عارضه عُجَب رهایی یابد و دچار پیامدهای اخروی آن نشود. هرچند این شخص، دچار آسیب‌ها و پیامدهای دنیوی عُجَب شده است، ولی با توبه خود، گذشته را جبران کرده است. به عبارت دیگر، آثار پیامدهای دنیوی عُجَب در دنیا، گریبان‌گیر او می‌شود، و پیامدهای اخروی عُجَب، پس از مرگ انسان و در صورت عدم توبه او، حاصل می‌شود.

فاسد شدن اعمال نیک و عبادات

عُجَب موجب می‌شود که اعمال نیک انسان و عبادات او فاسد شود. بر اساس نظر برخی محققان و لغت‌دانان، بین الفاظ بطلان و فساد و احباط عمل تفاوت معنایی وجود دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۵۸). فساد مقابل اصلاح قرار دارد و فساد در اعمال، به معنای ایجاد اختلال در اعمال به کار رفته است (همان، ج ۹، ص ۸۵). و به عملی که فاقد شرایط صحت باشد، عمل فاسد گفته می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۵۸). بنابراین، عُجَب موجب می‌شود که اعمال نیک انسان، شرایط صحت را نداشته باشد.

در روایات فراوانی، بیان شده که عُجَب موجب فاسد شدن اعمال نیک انسان می‌شود. از جمله آن روایات، دعای امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجادیه است که فرموده‌اند: «وَاعِزَّنِي وَ لَا تُبَلِّغْنِي بِالْكَبْرِ، وَ عَبَّدْنِي لَكَ وَ لَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ»؛ خداوند مرا عزیز و گرامی بدار و مرا به کبر دچار مگردان، و مرا بنده خود بگردان و عبادتم را به وسیله عُجَب فاسد و تباه نگردان (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۹۲).

همچنین، در موققه‌ای که در بیان دومین علت عُجَب (فراموشی گناهان) آورده شد، علی‌بن‌سوید می‌گوید: از امام کاظم علیه السلام راجع به عُجَبی که عمل را فاسد می‌کند، پرسیدم. امام فرمودند:

عُجَب چند درجه دارد. بعضی از آن درجات این است که کردار زشت بنده در نظرش زیبا جلوه کند و آن را خوب پندارد و از آن عمل خوشش آید [و دچار عُجَب شود] و گمان کند کار خوبی انجام می‌دهد و بعضی از درجاتش این است که بنده به پروردگارش ایمان آورد و بر خدای عزوجل منت گذارد، در صورتی که خداوند شایسته منت گذاشتن بر اوست (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۳).

در این حدیث، امام دو گروه از افراد معجب را برشمرده‌اند. گاهی شخص معجب دچار حالتی می‌شود که حتی اعمال زشت خود را نیکو پندارد و به آن اعمال زشت خود نیز می‌بالد. گاهی نیز شخص معجب، هرچند به خداوند ایمان دارد، ولی با منت گذاشتن بر خداوند، دچار عُجَب می‌شود. به قرینه سؤال راوی، اعمال هر دو گروه مذکور، به خاطر عجبشان فاسد می‌گردد.

حبط اعمال

دومین پیامد نهایی عُجَب، حبط اعمال شخص معجب است. بر اساس نظر برخی لغت‌دانان، حبط عمل هم‌معنای فساد عمل است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۷۴). اما در نظر برخی دیگر، تفاوت معنایی بین این دو وجود دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۵۸)؛ به این بیان که عمل حبط شده، دیگر ثوابی و نتیجه‌ای بر آن عمل مترتب نمی‌شود (جوهری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۱۱۸)، هرچند ممکن است آن عمل، شرایط صحت را دارا باشد، ولی عمل فاسد، شرایط صحت را دارا نیست. بنابراین، طبق نظر برگزیده احباط عمل، یعنی اینکه ثوابی بر آن عمل مترتب نمی‌شود و عمل حبط شده، اثری در سعادت انسان ندارد، گویا که آن عمل محو و نابود شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۵۷).

در روایات فراوانی بیان شده که عُجَب موجب حبط اعمال می‌شود (ر.ک: ابن‌فهد حلی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۵). از جمله آن روایات، این سخن امیر مؤمنان علیه السلام است که فرموده‌اند: «مَنْ أُعْجِبَ بِعَمَلِهِ أَحْبَطَ أَجْرَهُ»؛ کسی که به خاطر اعمالش دچار عُجَب شود، ثواب آن اعمالش نابود می‌شود (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۰۹). این روایت، گویای معنای برگزیده برای حبط نیز می‌باشد؛ زیرا گفته شد که به عملی محبوظ گفته می‌شود که ثوابی بر آن مترتب نشود. علاوه‌براین، امیر مؤمنان علیه السلام در کلامی دیگر، فرموده‌اند: «الْعُجْبُ بِالْحَسَنَةِ يُحْطِطُهَا»؛ عُجَب‌ورزی به حسنات، آنها را نابود می‌کند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۰۹).

هلاکت

فرد معجبی که توبه نکند، اعمال نیک او فاسد است و شرایط صحت ندارد. همچنین، اعمال نیکی که شرایط صحت را دارد طبق روایتی که گذشت حبط می‌شود و ثوابی بر آن مترتب نیست. گویا هیچ عمل نیکی در پرونده اعمال او باقی نمی‌ماند. در نتیجه، مستحق هلاکت و عقاب الهی می‌باشد. بنابراین، نتیجه فساد و حبط اعمال شخص معجب، هلاکت اوست.

علامه مجلسی در معنای هلاکتی که در روایات استعمال شده، فرموده است: «الْمُرَادُ بِالْهَلَاكِ اسْتِحْقَاقُ الْعِقَابِ وَالْبُعْدُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى»؛ منظور از «هلاکت» مستحق عذاب الهی بودن و دوری از رحمت خدای متعال است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۲۰).

همچنین امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «مَنْ دَخَلَ الْعُجْبُ هَلَكَ»؛ کسی که دچار عُجَب شود، هلاک می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۳). ایشان در کلامی دیگر، فرمودند: «الْعُجْبُ هَلَاكٌ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۰۵). علاوه‌براین، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طی کلامی، یکی از مهلکات را عُجَب برشمرده‌اند (همان، ج ۱، ص ۸۴).

بنابراین، اگر کسی دچار عُجَب شود و این عارضه روحی در وجود او ادامه یابد و آن شخص، توبه و استغفار نکند، پس از مرگ خود، دچار هلاکت می‌شود و مستحق عذاب جهنم است.

نتیجه‌گیری

بررسی همه روایات موجود دربارهٔ عَجَب و تشکیل خانواده در این موضوع، بیانگر اعتبار بالای روایات موجود شیعه است؛ چراکه با کنار هم گذاشتن روایات در این موضوع، تمام زوایای مخفی موضوع آشکار شده و معنای دقیقی از تمام روایات این موضوع به دست می‌آید و یک روایت، قرینه فهم روایت دیگر می‌شود. با دقت در کلام معصومان علیهم‌السلام در این موضوع، مشخص می‌شود که ایشان همهٔ جوانب موضوع را در نظر گرفته و همهٔ عوامل ایجاد عَجَب و پیامدهای آن را با شیواترین بیان، تبیین فرموده‌اند.

در بخش نخست، معنای لغوی و اصطلاحی عَجَب بیان شد اینک: «عَجَب آن است که انسان اعمال صالح خودش را بزرگ بشمارد و آن اعمال را زیاد ببیند و از آن اعمال بسیار شادمان شود و به عمل خود بنازد و هیچ‌گونه کوتاهی در انجام اعمال خود نبیند» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۲۱۸). در ادامه، بر اساس حدیث قدسی، شش مؤلفه در تبیین معنای عَجَب بیان شد. یافته‌های پژوهشی حاکی از این است که عوامل و ریشه‌های ایجاد عَجَب عبارتند از: ۱. استکثار عمل؛ ۲. فراموشی گناهان و کوچک شمردن آنها؛ ۳. مستقل دیدن خود در کسب صفات کمالی. همچنین عَجَب دارای پیامدهای دنیوی و پیامدهای اخروی است. پیامدهای دنیوی عَجَب، عبارتند از: ۱. تسلط شیطان بر انسان؛ ۲. توقف رشد علمی و جهالت؛ ۳. مانع ازدیاد اعمال نیک؛ ۴. ایجاد کینه و دشمنی در دیگران؛ ۵. پوشیده ماندن عیوب و عدم رفع آنها؛ ۶. دوری از خداوند؛ ۷. تنهایی و ایجاد ترس به خاطر تنهایی. پیامدهای اخروی آن نیز عبارتند از: ۱. فاسد شدن اعمال نیک و عبادات؛ ۲. حبط اعمال؛ ۳. هلاکت.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
- صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶ق، قم، مدرسه الهادی.
- آقاجمال خوانساری، محمدبن حسین، ۱۳۶۶، *شرح آقاجمال خوانساری بر غرورالحکم*، تهران، دانشگاه تهران.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح عبدالاسلام محمدهارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن فهد حلی، محمد، ۱۳۸۷، *عدة الداعی ونجاح الساعی*، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
- انصاریان، حسین، ۱۳۸۶، *ترجمه نهج البلاغه*، تهران، پیام آزادی.
- برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرورالحکم و دررالکلم*، تحقیق مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۵ق، *الصحاح*، قم، دارالرازی.
- حلوانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۸ق، *نزهة الناظر و تنبيه الخاطر*، قم، مدرسه الامام المهدی علیه السلام.
- عمید، حسن، ۱۳۵۰، *فرهنگ عمید*، تهران، جاویدان.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۷ق، *المحجة البيضاء*، چ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمدصالح، ۱۳۸۲، *شرح الکافی*، تهران، المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ.
- نراقی، ملااحمد، ۱۳۷۷، *معراج السعاده*، چ پنجم، قم، هجرت.
- نراقی، ملامهدی، بی تا، *جامع السعادت*، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الأعلمی.

تحلیل و بررسی کنترل جمعیت از منظر اخلاق کاربردی

navust@yahoo.com
torkashvand110@yahoo.com

سیدمرتضی هنرمند / استادیار گروه معارف، دانشگاه ملایر
احسان ترکاشوند / استادیار گروه معارف، دانشگاه ملایر
دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۱

چکیده

کنترل جمعیت و راه‌های آن، یکی از مسائل مهم و تأثیرگذار اجتماعی، اخلاقی و حقوقی مورد بحث در جوامع بشری است. جواز یا عدم جواز آن، موضوع نزاع موافقان و مخالفان است. موافقان، به ادله‌ای همچون محدودیت منابع، اصول لذت‌گرایی، سودگرایی و آرمان‌گرایی، مفهوم حقوق طبیعی، مبنای تحقق عدالت اجتماعی و مدرنیته تمسک جسته که همگی قابل خدشه‌اند. در مقابل، مخالفان نیز ادله‌ای ارائه کرده‌اند؛ اما در این مقاله از منظر اخلاق کاربردی، با کاربرست اصول، مبنای و ارزش‌های مکتب اخلاقی اسلام، به مسئله کنترل جمعیت پرداخته و ضمن بررسی ادله موافق و مخالف، آن، با کشف قیود پنهان به حل تعارض و در نهایت، اتصاف این مسئله به خوبی یا بدی دست یافته‌ایم. البته خوبی یا بدی آن، مطلق نبوده و تابع مصالح و مفاسد است که در صورت تراحم با مصلحت برتر، تنها حکم مصلحت برتر فعلیت می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: کنترل جمعیت، اخلاق کاربردی، اخلاق اسلامی، فرااخلاق، اخلاق هنجاری.

طرح مسئله

در مورد کنترل جمعیت، چهار دیدگاه طرفداران افزایش جمعیت مخالفان افزایش جمعیت، طرفداران ثبات جمعیت و طرفداران حد تناسب جمعیت (کلاتری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲-۱۰۳) وجود دارد. کنترل جمعیت در مقابل تکثیر آن، انجام اعمالی است که به‌طور ارادی، میزان زاد و ولد را کاهش می‌دهد. از آنجاکه کنترل جمعیت، از قسم مفاهیم فلسفی است و موضوع گزاره‌های اخلاقی نیز از همین قسم است، می‌توان آن را به‌عنوان موضوع یک گزاره اخلاقی قرار داد، و بحث کرد که آیا «کنترل جمعیت خوب، است یا بد است»؟ (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۸-۳۹). از سوی دیگر، کنترل جمعیت، که عنوانی انتزاعی است و بر فعل اختیاری انسان صدق می‌کند و در ذات کنترل، اختیار و اراده اخذ شده است، شامل اقسام غیراختیاری کنترل جمعیت مانند سقط طبیعی و ناشی از حوادث غیرمترقبه جنین و مرگ‌ومیر ناشی از بلاهای طبیعی مانند قحطی، امراض، زلزله، سیل و... نمی‌شود و مورد ارزش‌گذاری اخلاقی قرار نمی‌گیرد، بلکه شامل موارد اختیاری و ارادی، همچون پیشگیری از بارداری یا کنترل بارداری، به وسیله ابزار یا روش‌هایی، مانند استفاده از کاندوم و عمل واژکتومی در مردان و توبکتومی و انواع قرص‌ها در زنان، خودداری و عزل، سقط جنین پزشکی، نابارور و عقیم‌سازی می‌شود.

وقتی کنترل جمعیت، به‌عنوان یک فعل خارجی با کمال اخلاق از منظر اسلام، که همان قرب الهی است، مورد مقایسه قرار می‌گیرد، از تأثیر مثبت یا منفی‌ای که موضوع قضیه در وصول به هدف اخلاق دارد، مفهوم «خوبی» یا «بدی» انتزاع می‌شود؛ یعنی مفاهیم اخلاقی خوب، بد و...، بیانگر ضرورت بالقیاس بین علت و معلول است و نشان‌دهنده این است که تا کار مخصوصی (علت) تحقق نیابد، نتیجه آن (معلول) تحقق نخواهد یافت. بر مبنای واقع‌گرایی نظام اخلاقی اسلام، حقیقت گزاره‌های اخلاقی، کاشفیت از واقع است؛ یعنی در گزاره‌های اخلاقی، ضرورت بالقیاس، مشروط به اختیاری بودن فعل یا صفت است؛ و همواره این کبرای کلی، که «انجام فعلی که در راستای کمال مطلوب باشد، برای تحصیل آن کمال مطلوب ضروری است؛ همان‌گونه که اجتناب از فعلی که ما را از کمال مطلوبمان دور سازد، نامطلوب است»، مد نظر قرار می‌گیرد. با توجه به مبانی انسان‌شناختی نظام اخلاقی اسلام، انسان دو بُعدی بوده و روح حقیقت او را تشکیل می‌دهد. اعمال اختیاری او در روح و صفات و رفتار اختیاری او تأثیر می‌گذارد. رسیدن به قرب الهی نیز از همین مسیر رقم می‌خورد. از سوی دیگر ارزش هر فعل اخلاقی، تابع تأثیری است که آن فعل در تحصیل کمال و سعادت حقیقی انسان دارد. اگر تأثیرش مثبت باشد، «فضیلت» و اگر نتیجه منفی داشته باشد، «رذیلت» خوانده می‌شود. در اینکه کدام فعل، ما را به نتیجه مطلوب می‌رساند، در مستقلات عقلی احکام اخلاقی، از عقل و در برخی موارد نیز از تجربه و عقل سود برده می‌شود. اما گاهی نیز به علت پیچیدگی و ناتوانی عقل و تجربه، رجوع به منابع نقلی و وحی ضروری است (شریفی و همکاران، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۱؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۵۸-۸۰).

منابع دینی، اعم از منابع دین مسیحیت (زیتتی، ۱۳۸۴؛ شبلی، ۱۹۹۳، ج ۲، ص ۱۹۷؛ غلامی، ۱۳۷۹)، یهودیت (سلیمانی فر و همکاران، ۱۳۸۴) و اسلام (نوری همدانی، ۱۳۸۲؛ مکارم‌شیرازی، ۱۴۳۲ق، ج ۵، ص ۶۱)، با تأکید بسیار، انسان را به ازدیاد نسل و تکثیر جمعیت (فرزندآوری) تشویق می‌کنند و از طرفی، منابع و امکانات برای زندگی و تربیت صحیح بسیار محدود است. از این رو، ادله برون دینی، با توجه به این محدودیت‌ها، به ضرورت کنترل جمعیت حکم می‌کند. حال نوبت به اخلاق کاربردی می‌رسد که با استقراء در رشته‌های مختلف و مطالعه حوزه‌های گوناگون، این حقیقت را کشف کرده و در نهایت، به وسیله قیاس، حکم نهایی را استنتاج کند که آیا «جمعیت»، واقعاً باید کنترل شود؛ یا اینکه کنترل جمعیت امری نامطلوب و مضر می‌باشد.

پیشینه پژوهش

مسئله کنترل جمعیت، به‌طور مطلق، دارای پیشینه‌ای گسترده است؛ در چین باستان، حکما از جمله کنفوسیوس (جمالی و همکاران، ۱۳۹۳)؛ در یونان باستان، *ارسطو* (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۲۴-۲۲۷)؛ ایرانیان باستان، اندیشمندان قرون وسطی، *ابن‌خلدون* (جمالی و همکاران، ۱۳۹۳)، به این مسئله در ابعاد مختلف توجه کرده‌اند. در ایران پیش از انقلاب و پس از آن، بدین مسئله توجه شده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶، ص ۲۱۰-۲۱۲). با جست‌وجو در سایت و منابع معتبر، دریافتیم که این مسئله از جنبه‌های گوناگون بررسی شده است. از جنبه فقهی، مانند پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی مسئله تنظیم جمعیت از دیدگاه فقه اسلامی» (نصیری‌پور، ۱۳۹۱)، از جنبه حقوقی، مانند مقاله‌ای با عنوان «تحدید نسل از دیدگاه فقه و حقوق اسلامی» (طاهری، ۱۳۸۱)، از جنبه تطبیقی میان اسلام و غرب، مانند پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی مقایسه‌ای پدیده کنترل جمعیت از دیدگاه اسلام و مکاتب غربی» (عبداللهی، ۱۳۹۴)، از جنبه راهکارها، آثار و پیامدها مانند مقاله‌ای با عنوان «راه‌های محدود کردن رشد جمعیت و اثرات اجتماعی آن» (همدانی، بی‌تا)، از جنبه سیاست‌ها مانند مقاله‌ای با عنوان «سیاست‌های کنترل جمعیت، اهداف و نتایج» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶)، نقش آموزش و تبلیغات و تأثیر آموزه‌ها در کنترل جمعیت، مانند مقاله‌ای با عنوان «تحلیل آموزه‌های قرآن و تورات در ارتباط با فرزندآوری و افزایش جمعیت» (سلیمانی فر، ۱۳۹۴)، نوشته شده است. آثار مزبور عمدتاً فقهی، حقوقی و اجتماعی است، اما از منظر اخلاق کاربردی، در این عرصه تلاشی صورت نگرفته است.

دیدگاه موافقان

اگر چه پدیده کنترل جمعیت در فرهنگ اسلامی، پدیده‌ای کاملاً نوظهور بوده و در طی چند دهه اخیر، به‌طور جدی در جامعه اسلامی، (به‌ویژه در ایران عملی شده است، اما این پدیده در غرب، چند صباحی است که پیاده می‌شود و به طرق مختلف، مورد حمایت قرار می‌گیرد. تبلیغات گسترده، این پدیده را در افکار عمومی مغرب زمین، امری مطلوب جلوه داده، به‌گونه‌ای که در پاره‌ای از نوشته‌ها، از جمعیت زیاد به «انفجار جمعیت» یاد شده و کنترل جمعیت

در برخی کشورها، مانند چین، آلمان و روسیه به صورت اجبار پذیرفته و به شکل قانونی درآمد است و به زوجین، اجازه داشتن بیش از یک فرزند داده نمی‌شود (السعدی، ۱۳۶۴، ص ۱۴۸؛ تقوی، ۱۳۸۷، ص ۱۲؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶، ص ۲۲۰-۲۲۲).

دلیل موافقان کنترل جمعیت

عمده‌ترین دلیل موافقان کنترل جمعیت در مغرب زمین، محدودیت منابع طبیعی جهان است که به تبیین آن و مبانی آن می‌پردازیم.

محدودیت منابع طبیعی جهان

توماس رابرت مالتوس، اقتصاددان انگلیسی، در کتابی به نام *رساله‌ای در باب جمعیت*، افزایش جمعیت را خطری برای بقای جهان دانسته و محدودیت ارادی زاد و ولد را توصیه می‌کند (فانتان و همکاران، ۱۳۶۶، ص ۲۱). وی همچنین بر این عقیده است که رشد جمعیت با تصاعد هندسی بالا می‌رود. درحالی‌که رشد امکانات و مواد غذایی و ضروریات زندگی، با تصاعد حسابی پیش می‌رود؛ یعنی جمعیت به نسبت (...، ۲، ۴، ۶، ۸) افزایش می‌یابد، درحالی‌که امکانات و مواد غذایی به نسبت (...، ۱، ۲، ۳، ۴) رو به افزایش است. این دیدگاه، تأثیرات گسترده‌ای بر سیاست‌های نهادهای بین‌المللی و کشورهای درحال توسعه بر جای گذاشت. بنابر اصل فوق، برای ایجاد تعادل بین رشد جمعیت و رشد امکانات مادی، باید از افزایش جمعیت به‌طور جدی پیشگیری کرد. علاوه بر آنکه، صاحب‌نظران بسیاری، این رویکرد را نقد و رد کرده‌اند (حیدری و اصغری، ۱۳۹۳؛ جمالی و همکاران، ۱۳۹۳؛ صدر و حجتی کرمانی، ۱۳۷۹، ص ۳۷)، مالتوس، در نوشتارهای بعدی خود (ویرایش پنجم رساله‌ای در باب اصول جمعیت)، نظریات خود را تعدیل نمود. اما برخی هنوز بر ویرایش اول کتاب وی تأکید دارند. از نظر وی، منابع طبیعی کمیت ثابتی داشته و به صورت عاملی مستقل بر اقتصاد تأثیر می‌گذارد. اما در اندیشه اقتصادی مدرن، منابع طبیعی در بلند، خود بخشی از مجموعه متغیرهای درونی نظام اقتصادی را تشکیل داده، افزایش جمعیت فرصتی جدی به‌عنوان نیروی کار و سرمایه انسانی در برتری، تحرک، تکامل و رشد طبیعی اقتصاد و تولید ثروت محسوب می‌شود. دو کشور هند و چین، دو نمونه موفق در این زمینه هستند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶، ص ۲۱۳-۲۱۵). این دلیل از مبانی و اصول زیر بهره می‌برد.

اصل لذت‌گرایی

نظریات و دیدگاه‌های لذت‌گرایانه، جذاب‌ترین و عامه‌پسندترین دیدگاه درباره منشأ ارزش اخلاقی است. عموم لذت‌گرایان بر این باورند که یگانه معیاری که می‌توان با آن ارزش افعال آدمی را محاسبه کرد، لذت است. مدعی لذت‌گرایان آن است که فقط حالات خوشایند یا ناخوشایند نفس را می‌توان دارای مطلوبیت (ارزش) یا نامطلوبیت ذاتی دانست. صورت اصل بنیادین لذت‌گرایی این است: «عمل و رفتار درست عملی است که دست‌کم به اندازه هر

بدیل دیگری غلبه لذت بر اله را در پی داشته باشد». از این رو، هرچیزی که خوشایند و لذت‌بخش باشد، ملاک و معیار خوبی و سعادت است و به‌عکس (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷-۱۰۹). بر این اساس، هرچه تعداد جمعیت یک جامعه و تعداد فرزندان یک خانواده کمتر باشد، بهره‌گیری و لذت‌بردن از امکانات موجود برای افراد جامعه و خانواده به همان میزان افزایش یافته و به‌عکس در صورت کثرت جمعیت و محدودیت منابع، تزامم و کشمکش برای بهره‌گیری از امکانات افزایش یافته و لذت افراد را کاهش می‌دهد (راتلج، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۴۴۶). جالب اینکه احدی به این لوازم پایبند نبوده، و برای اصل لذت‌گرایی به فرزندان و یا جمعیت کمتر تشویق نمی‌کند.

اصل سودگرایی

اصل سودگرایی، که مبدع آن جرمی بنتام است، این است که هر انسانی به حکم طبیعت جویای سود و منفعت و گریز از درد و رنج است. تفسیری را که فیلسوف اخلاق، جورج ادوارد مور برای این اصل ارائه می‌دهد، آن است که فعلی اخلاقی است که حداکثر سود را برای مردم حاصل کند، درحالی که دارای کمترین رنج و مشقت باشد (مور، ۱۳۷۵، ص ۱-۲۴۲). یگانه معیار نهایی صواب، خطا و الزام اخلاقی عبارت است از: اصل سود یا بیشترین سعادت مطابق این اصل، کثرت جمعیت و فرزندآوری به راحتی‌های فردی، کسب فراغت و آزادی‌های نداشتن فرزند، استفاده هرچه بیشتر از سود و منفعت زندگی و فراموش کردن مصالح اجتماعی، ضربه و ضرر می‌زند و موجب محدودیت سود و منفعت و گسترش فقر و افزایش هزینه‌ها در میان مردم می‌شود.

در نقد اصل لذت‌گرایی و سودگرایی، می‌توان به نکات مشترک فراوانی اشاره کرد. اما نقص در مبنای معرفت‌شناختی، به معنای تکیه بر حس‌گرایی افراطی در تعیین و تشخیص ارزش افعال آدمی، از جمله مسئله کنترل جمعیت، با ملاک لذت و سود مادی، اساس ابهامات و پیامدهای غیرقابل پذیرش این دلیل؛ یعنی غفلت از لذات، سود و منافع زودگذر کاهش جمعیت و آلام و چالش‌های بلندمدت است (همان، ص ۱۲۳-۱۲۶). بی‌شک سود و لذت برای همگان مطلوب است، اما با توجه به اینکه انواع مختلفی از سود و لذت در مسئله جمعیت و کنترل آن مطرح و قابل فرض است و ممکن است سود و لذت‌ها، با یکدیگر تزامم پیدا کنند، در صورتی می‌توان در مجموع، برآیند سود و لذت یک کار را مشخص کرد و آن را با سایر سود و لذت‌ها مقایسه نمود که معیاری واحد برای تعیین سود و لذت برتر داشته باشیم که با معیارهای موجود و مطرح از طرف سودگرایان و لذت‌گرایان امکان‌پذیر نیست (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸-۱۲۱). با کدامین معیار برتر، سود و لذت کاهش جمعیت، بر افزایش آن سنجیده و ترجیح دارد. از این رو، بنابر مبنای لذت‌گرایی عدم ازدواج و نداشتن فرزند باید لذتی بسیار افزون بر تعداد فرزندان کم داشته باشد یعنی حداقل یکی از توصیه‌های لذت‌گرایی در باب کنترل جمعیت باید توصیه به عدم ازدواج و نداشتن فرزند باشد اما لذت‌گرایی به چنین توصیه‌ای مبادرت نمی‌ورزد. همچنین می‌توان گفت که فرزندآوری، با همان نگاه لذت‌گرایی نیز دارای لذت است؛ زیرا با توجه به اعتقادات، ضرورت‌های اجتماعی و حمایت و مدیریت دولت‌ها، فرزندان مایه آرامش زندگی هستند.

تجددگرایی

تجددگرایی عبارت است از: جریان و روندی فرهنگی در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، علمی و... که با محوریت انسان و تکیه بر آزادی همه‌جانبه او و نیز اعتماد به عقل بشری و اصالت دادن به فرد، درصدد تحلیل همه اشیاء اعم از طبیعت، ماوراء طبیعت، ارزش‌ها و... برآمده است و درصدد تغییر و نو کردن دایمی و همه‌جانبه حیات انسانی می‌باشد. بدین جهت، هرچه را که در مقابل او واقع می‌شود - چه دین و چه آداب و سایر سنت‌ها - نفی می‌کند (کردفیروزجایی، ۱۳۸۰). این جریان، با تأکید بر اصولی همچون علم‌گرایی، روشنفکری، پیشرفت‌باوری، مادی‌گرایی، انسان‌گرایی (اومانیسیم)، فردگرایی، برابرگرایی، آزادی‌خواهی (لیبرالیسم)، احساس‌گرایی، دنیاگرایی (سکولاریسم) و سنت‌گریزی و ناواقع‌گرایی معرفت‌شناختی موجب تغییر در سبک زندگی، از مسئله جمعیت در سیر نزولی آن شده است (بیات، ۱۳۹۶، ص ۵۲۹-۵۳۸؛ اسکراتن، ۱۳۷۸، ص ۹۱-۹۲؛ محمدی، ۱۳۹۳). توجه بیش از حد به امور اقتصادی، غفلت از امور فرهنگی، کمرنگ شدن ارزش‌های دینی، رفاه‌طلبی و لذت‌گرایی و ترویج فرهنگ مصرف‌گرایی، شهرنشینی، افزایش طلاق، رواج اندیشه فمینیستی، مبنی بر تحقیر نقش مادری و در نتیجه، عدم باروری و تلقی منفی پرورش کودک، تأکید بر اشتغال زنان و جابجایی نقش و کارکرد خانواده، همگی از آثار تفکر مدرنیته و در نتیجه، کاهش جمعیت و زاد و ولد می‌باشد (بیات، ۱۳۹۶، ص ۵۲۹-۵۳۸). در نقد مدرنیسم، می‌توان به بطلان مبانی نظری و زبان‌بار بودن دستاوردهای آن اشاره کرد. در بُعد مبانی نظری، باید گفت: تمام عناصر مدرنیسم (ناواقع‌گرایی معرفت‌شناختی، تجربه‌گرایی، مادی‌گرایی، عقل‌گرایی، انسان‌مداری، احساس‌گرایی اخلاقی و سنت‌ستیزی)، با اشکالات بسیاری مواجه‌اند که در این مقال مجال پرداختن به آنها نیست. چنان‌که در مغرب زمین نیز مخالفت‌هایی با این اصول شده است. اما دستاوردهای باطل مدرنیته، شامل تنهایی و کاهش جمعیت و تشکیل خانواده‌های تک‌نفره، پوچ‌گرایی، تساهل و تسامح و بی‌اعتبار شدن نظام اخلاق، لیبرال دموکراسی، آزادی و لیبرالیسم اخلاقی و... است که ارتباط هر یک از این عناوین، با مدرنیسم و نقد آنها نیازمند پژوهشی مستقل است (محمدی، ۱۳۹۳).

در اخلاق اسلامی، در چنین موارد و موضوعاتی، به جامعیت مبانی معرفتی (حس، عقل و وحی)، پیامدهای دنیوی و اخروی، دوام لذت‌ها و لذت‌های پایدار و تحمل برخی آلام و ترک برخی لذت‌ها و سودهای دنیوی، برای رسیدن به لذات اخروی، تکیه بر تمام ابعاد وجودی انسان (غرائز، عواطف، جسم، روح و عقل)، تأکید بر خیرات عمومی و کیفیت لذات و قانون ترجیح اهم بر مهم و قرب الهی، در موارد تزاخم به‌عنوان راهکار توجه می‌شود (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۰-۱۲۰ و ۱۶۰-۱۹۰).

اصل آرمان‌گرایی

این اصل، همان اصل انسان‌گرایی در تعبیرات فلاسفه ایدئالیسم است. این ایده، انسان را دارای مقام و منزلت بالایی می‌داند. به‌طوری‌که از جبر طبیعت و تاریخ، رهایی یابد و به آرمان‌شهر کمال انسانی خود دست یابد. این اصل، بر

عدالت و وظایف اخلاقی استوار است (طلوعی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۶). مطابق این اصل، هر چه جمعیت در جهان بیشتر باشد، بر آشوب جهان افزوده شده و انسان از رسیدن به آرمان شهر و مقام و منزلت انسانی والا فاصله می‌گیرد.

در نقد اصل فوق می‌توان گفت: ایدئالیست‌ها معتقدند: هستی امری اعتباری و ذهنی است و واقعیتی غیر از ادراکات، معانی ذهنی، اندیشه‌ها و پندارهای انسان وجود ندارد. به اعتقاد آنان، جهان خارج از ذهن انسان، حقیقی نداشته، بلکه پدیده‌ای است که قابل شناخت و ادراک نیست و شناخت انسان، مستقل از تجارب هستی اوست. شناخت انسان، محصول اندیشه و خردورزی اوست (ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۷۶؛ ابراهیم‌زاده، ۱۳۹۳)؛ انسان می‌تواند با روش شهودی؛ یعنی بدون استفاده از حواس خود، حقیقت را دریابد (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۴، ص ۲۸۱؛ ابراهیم‌زاده، ۱۳۹۳). بر این اساس، دم زدن از مسائل اخلاقی، منزلت‌والای انسانی، عدالت و رسیدن به آرمان شهر، در سایه کاهش جمعیت، امری موهوم به نظر می‌رسد. همان‌طور که دم زدن از افزایش جمعیت نیز طبق این نظریه امری موهوم است؛ یعنی آرمان‌گرایان نمی‌توانند در مورد این مسئله اظهار نظر کنند.

اصل حفظ حقوق طبیعی

حقوق طبیعی یا حقوق اولیه، به حقوقی گفته می‌شود که اشخاص بر پایه طبیعت خود دارا هستند؛ بدون اینکه مشروط به توافق دیگران، وجود نهادهای سیاسی و قضائی یا قوانین و سنت‌ها باشد. بنابراین، حقوق طبیعی، به هر انسان در هر زمان و هر مکانی تعلق می‌گیرد و به دلیل تغییرناپذیری و فرامکانی و فرازمانی، چنان با طبیعت امور و فطرت بشر سازگار است که عقل هر انسانی، بی‌هیچ واسطه بر آن حکم می‌کند. چنان درست و عادلانه است که هیچ فردی نمی‌تواند آن را منکر شود (قربان‌نیا، ۱۳۸۳).

از نظر جان‌لاک، اساسی‌ترین حقوق طبیعی و حقوق فطری انسانی، عبارتند از: حق زندگی، حق برابری و کسب شادکامی. وی با تأکید بر عدم ولایت بر هیچ فردی، به رعایت احترام به جان، مال و آزادی دیگران و عدم اضرار دیگران تأکید می‌کند. این اصل، در جست‌وجوی عدالت، به معنای برابری فرصت‌هاست؛ زیرا انسان در فطرت خود، جوایز عدالت است تا بدین وسیله امکان دسترسی به نیکی و نعمت، به همگی سرایت کند. هابز نیز به لحاظ نظری، حقوق طبیعی را قبول دارد، اما از دیدگاه او، مهم‌ترین و بلکه تنها اصل حقوق طبیعی، حق صیانت نفس است. هر کس حق دارد که قدرت خویش را برای حفظ جان خود به کار گیرد و از هر وسیله، در این راه استفاده کند. حق وصول به هدف، متضمن حق استفاده از وسیله نیز هست. در چنین حالتی، انسان‌ها بر همه چیز حق دارند؛ حتی بر جان دیگران. هیچ چیز خطا و ناعادلانه نیست؛ زیرا هنوز مفهوم خطا و عدالت وجود ندارد. انسان همواره خود را در خطر می‌بیند. پس خرد طبیعی، او را به سمت صیانت نفس سوق داده و بر آن می‌دارد که چاره‌ای بیندیشد و خود را از ناامنی برهاند. پس در می‌یابد که باید با هم‌نوعان خود بسازد. اصل آزادی اراده را که ژان‌ژاک روسو نیز مطرح می‌کند، از اصل حقوق طبیعی نشأت می‌گیرد (همان). بر اساس آنچه بیان شد، به دست می‌آید افزایش جمعیت، موجب می‌شود که حقوق طبیعی مادر (حفظ جان)، خانواده (شادکامی) و

جامعه (عدالت) سلب شده و، یا حداقل این حقوق بسیار محدود شوند. بنابراین، بر اساس این اصل برای تأمین حقوق طبیعی و انسانی، باید رشد جمعیت کاهش یابد.

در نقد مفهوم فوق باید گفت: حقوق طبیعی بماهو حقوق طبیعی، با انطباق برخی از تفاسیر آن، بر عقل و نقل، مشکلی ندارد. اما درک این نکته که چگونه تعهد و پابندی به حقوق طبیعی، با کاهش جمعیت سازگار است، بسیار مشکل است؛ چرا افزایش جمعیت با حقوق طبیعی سازگار نباشد؟ اگر برخی از مصالح گفته شده در باب کاهش جمعیت، از دل حقوق طبیعی بیرون می‌آید، برخی دیگر از مصالح، که از آثار افزایش جمعیت است نیز از آن استخراج می‌شود. مانند سلامتی و شادکامی مادران و زنان؛ چرا که سقط جنین اختیاری، به‌عنوان عامل کنترل جمعیت در بسیاری از زنان به مرگ، ناتوانی و ایجاد عوارضی مانند عفونت، خونریزی و تروما منجر می‌شود. از این رو، قانون در بسیاری از کشورها، مانند رومانی اجازه سقط جنین پرخطر را نمی‌دهد (پژهان و همکاران، ۱۳۹۶).

اصل مشروعیت و توسعه سیاسی

طبق اصل کنترل و کاهش جمعیت، به‌عنوان پایه و مبنایی برای دو امر مشروعیت و توسعه سیاسی (گسترش دامنه انتخاب و کنترل اقتصادی و اجتماعی مردم از طریق رهایی آنان از قید بردگی و وابستگی) (عطایی، ۱۳۸۴) و عدالت اجتماعی (رفتار و روابط عادلانه در حوزه علوم اجتماعی، رفتار و روابطی است که براساس حق باشد) (یوسفی، ۱۳۸۴) است. در نقد این نظریه باید گفت که حقیقت این است که عدالت اجتماعی و مشروعیت و توسعه سیاسی، ارتباط مستقیمی با جمعیت زیاد و یا جمعیت کم ندارد. عدم تحقق عدالت اجتماعی، در گرو توزیع نابرابر ثروت، فناوری، بهره‌وری و مواد غذایی است (حیدری و اصغری، ۱۳۹۳). توسعه سیاسی، یک بُعد از ابعاد چندگانه توسعه ملی است که در دو محور: ۱. توسعه کارآمدی و نهادمندی سیستم سیاسی (دولت)، ۲. توسعه کارآمدی و نهادمندی حوزه تبادل و تفاهم ملی (گستره همگانی) تجلی می‌یابد و این‌گونه توسعه سیاسی، خود تداوم و مشروعیت نظام را هم به دنبال دارد (امین‌زاده، ۱۳۷۶).

دیدگاه مخالفان

این دیدگاه، با نقد اصول فوق و نیز ادله جدید دیگری، بر عدم لزوم کنترل جمعیت، در مقابل نظریه قبل قرار دارد. برخی از این ادله عبارت‌اند از:

۱. جمعیت زیاد، مهم‌ترین ذخایر هر کشور است؛ ۲. مبارزه با تقدیر الهی؛ ۳. افسردگی والدین؛ ۴. پیری و بی‌نشاطی جمعیت و کاهش جمعیت جوان و نخبه؛ ۵. عدم رشد و توسعه اقتصادی؛ ۶. آسیب‌های اخلاقی و تربیتی؛ ۷. انقطاع نسل بشر؛ ۸. اختلال در جامعه‌پذیری و ارتباطات اجتماعی فرزندان خانواده‌های کم‌جمعیت؛ ۹. معضلات روحی و روانی نسل آینده، به دلیل عدم بهره‌مندی از موهبت‌های اجتماعی خویشاوندی (شامل برادران، خواهران،

عمه‌ها، خاله‌ها، عموها، دایی‌ها و...؛ ۱۰. هنجار شدن فرهنگ اروپایی زندگی، بدون فرزند در میان بخشی از مردم؛ ۱۱. ضعیف شدن نیروی دفاعی (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ص ۸۰؛ خزعلی، ۱۳۹۲؛ پژهان، ۱۳۹۶، روح‌افزا، ۱۳۹۳).

در میان متفکران اسلامی نیز بر اثر تبلیغات شدید، تعدادی از اندیشمندان، معتقد به کنترل جمعیت هستند. اما این عقیده عمومی نیست و تعدادی دیگر، به‌ویژه فقها و مراجع جهان اسلام، با این امر مخالف بوده و یا لاقبل برای آن شرایطی قائل شده‌اند.

دیدگاه اخلاق اسلامی

از آنجاکه، اخلاق کاربردی، در حقیقت به کارگیری اصول، مبانی و ارزش‌های یک مکتب اخلاقی، درباره رفتار یا مجموعه‌ای از رفتارهای خاص است (شریفی و همکاران، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۵۱)، این سؤال مطرح می‌شود که آیا کنترل جمعیت، از منظر اصول و مبانی مکتب اخلاقی اسلام، توجیه‌پذیر است یا نه؟ به‌طور خاص، در صورت عروض عناوینی مثل عسر و حرج فردی و اجتماعی، فقر شخصی و اجتماعی تهدید حیات مادر، به خطر افتادن نیروی کار انسانی جوان و نخبه، دخالت در تقدیر الهی، تهدید رشد و توسعه اجتماعی، اقتصادی و نظامی - دفاعی، آسیب‌های اخلاقی و تربیتی در روابط اجتماعی و معضلات روحی و روانی نسل آینده، هنجاری شدن، فرهنگ بیگانه و معضلات آن، تهدید روحیه دینی و معنویت‌گرایی و ایمان و تعبد به وعده‌های الهی، در باب افزایش جمعیت، فرار یا عدم آن، از پذیرش مسئولیت و ... باید بررسی کرد که کنترل جمعیت اخلاقاً درست است، یا نه؟ آیا در درستی یا نادرستی کنترل جمعیت، قیود و شرایطی وجود دارد؟ از آنجاکه نظام اخلاقی اسلام، با نظام فقهی و حقوقی آن همسو است؛ بررسی آیات و روایات و به دست آوردن حکم اخلاقی کنترل جمعیت، امری اجتناب‌ناپذیر است. از سوی دیگر عینی نمی‌تواند بر اساس اندیشه اسلامی موضوع گزاره اخلاقی و داوری آن قرار گیرد، مگر اینکه مصداق یک عنوان انتزاعی قرار گیرد. اکنون با بررسی عناوین انتزاعی مطرح شده در منابع اسلامی، که شامل کنترل جمعیت نیز می‌شود، می‌توان در مورد کنترل جمعیت، به داوری پرداخت. عناوین مخالفان کنترل جمعیت، که با مبانی اخلاق اسلامی و ادله نقلی مصرح در منابع اسلامی نیز سازگارند، قابل استفاده است، در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

احترام و حفظ حق حیات انسانی

از این منظر، کنترل جمعیت، نوعی تجاوز به حق حیات انسانی (فرد و جامعه)، نادیده گرفتن موهبت الهی (مقتضای فطرت و آفرینش انسانی) و اسناد حقوق بشر محسوب شده، بر ما لازم است اخلاقاً با آن مقابله کنیم (اسکار، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۴۴). شکل منطقی استدلال چنین است: ۱. حق حیات انسانی محترم و محفوظ است؛ ۲. سلب حق حیات انسانی اکیداً نادرست است؛ ۳. پس کنترل جمعیت، که سلب حق حیات انسانی است، اکیداً نادرست است.

بنابر هستی‌شناسی قرآنی و توحیدی، خداوند هستی و حق محض بوده، و سایر حقوق از جمله حق حیات از اوست و به او باز می‌گردند. «ذَلِكِ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّبُ الْمُؤْمِنِينَ» (حج: ۶)؛ «وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ

ثُمَّ يُبَيِّنُكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ» (حج: ۶۶) و از لحاظ معرفت‌شناسی توحیدی نیز قرآن کریم، حیات را رحمتی الهی، نمودی از مشیت رحمانیت خداوند بر روی زمین می‌داند که خداوند متعال، به انسان‌ها عطا کرده است: «فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (روم: ۵۰). از این رو، «حق حیات»، پیش از اینکه فقط حقی بشری باشد، حق الهی است که به انسان عطا شده است. آنچه برای انسان، در خصوص حیات مطرح است علاوه بر حق، وظیفه و تکلیف نیز هست. تکلیف و وظیفه انسان، در خصوص حیات سنگین‌تر از «حق» او در همین زمینه است؛ زیرا لازمه پاسداری از حق زنده ماندن، دفاع از حیات است. از این رو، انسان علاوه بر اینکه حق حیات دارد، مکلف است آن را حفظ و نگهداری کند و شرعاً نمی‌تواند به زنده ماندن بی‌اعتنا باشد (محمدی الموتی و همکاران، ۱۳۹۶)

پیشگیری و جلوگیری از ضرر و پیامدهای سوء

کنترل جمعیت، از ابعاد گوناگونی همچون کاهش نیروی کار انسانی جوان و نخبه و به تبع آن تهدید و کاهش رشد و توسعه اجتماعی، اقتصادی و نیروی نظامی - دفاعی، تهدید سیاسی و فرهنگی - تربیتی را به دنبال دارد (نادری، ۱۳۷۳، ص ۹۰-۱۱۰؛ نصیریپور، ۱۳۹۱، ص ۲۲۸-۲۳۴). آثار و پیامدهای سوء، در ابعاد گوناگون در جسم و روح، فرد و اجتماع، مال و موقعیت و ابعاد گوناگون محترم از نظر شرع و قانون، چه پیش، از وقوع و چه در حین اجرا به حکم قاعده «لا ضرر و لا ضرار»، که برگرفته از فرمایش پیامبر اکرم ﷺ است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۴۲۶؛ شریفی و همکاران، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۰۵)، نفی شده است. در نتیجه، پیشگیری و جلوگیری از ضرر و پیامدهای سوء، در ابعاد گوناگون کنترل جمعیت، به حکم شرع و از طرفی از طریق وجود مفسده مانع از وصول انسان به کمال به حکم اخلاق لازم است. این قاعده، در اخلاق لیبرال به نام «اصل عدم آسیب» شناخته می‌شود. همچنین، می‌توان از طریق قاعده مسلم مقدمه واجب و حرام، هر امری که جنبه مقدمی داشته باشد، از حکم تبعی ذی‌المقدمه برخوردار می‌شود، پیامدهای سوء اجتماعی، فرهنگی، تربیتی و سیاسی کنترل جمعیت را که جنبه مفسده داشته و در اخلاق مانع از وصول انسان به کمال محسوب می‌شود، اثبات کرد. بدین‌گونه که طرفداران کنترل جمعیت، نتوانسته‌اند دلیلی موجه و الزام‌آور برای این مسئله ارائه کند، بلکه در موارد بسیاری، خلاف آن نیز اثبات شده است (جمالی و همکاران، ۱۳۹۳).

تشخیص مصداق مصلحت و عنوانی که انسان را به کمال اخلاق؛ یعنی قرب الهی نزدیک می‌سازد، از طریق عقل یا تجربه و یا وحی صورت می‌پذیرد. بر این اساس، یکی از راه‌های شناخت تحقق مصلحت و مفسده در یک موضوع، روایات وارده در آن موضوع است که اگر از فعلی نهی کرده باشند، بیانگر وجود مفسده و اگر به فعلی دستور داده باشند حاکی از وجود مصلحت در آن است. مجموعه بحث‌هایی را که در این زمینه مورد بحث قرار می‌گیرند، می‌توان در دو مقام مورد بحث قرار داد: مقام اول، اصل جواز کنترل جمعیت است؛ به این معنا که آیا از قرآن و

روایات، چنین مجوزی به دست، می‌آید یا خیر؟ و شرایط آن کدامند؟ مقام دوم، این است که در صورت جواز، راه‌های کنترل جمعیت چیست؟ ما در این مقاله، به مقام نمی‌پردازیم.

جواز یا عدم جواز کنترل جمعیت

برای اینکه نظر اسلام را از آیات و روایات استخراج کنیم، ابتدا باید اصلی را بیان کنیم که به طور آشکار از منابع دین به دست می‌آید و آن اینکه، «تولید مثل و فرزند متعدد داشتن ذاتاً و بدون در نظر گرفتن موانع دیگر، امری پسندیده و مطلوب شارع مقدس است» (خرازی، ۱۳۷۲؛ نوری همدانی، ۱۳۸۲؛ فولادی، ۱۳۹۰).

الف. ادله مخالف کنترل جمعیت

در منابع دینی و آیات قرآنی و روایات، عناوین مختلفی به کار رفته که فزونی جمعیت و عدم کنترل آن، از آنها استفاده و حاکی از وجود مصلحت (وصول به کمال) و مطلوبیت در آن است؛ عناوینی همچون توصیه و تشویق فراوان نسبت به ازدواج و خروج از مجرد برای تشکیل خانواده (صدوق، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۱۵۷؛ نور: ۳۲)، تولید و تکثیر نسل (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۳) معرفی فزونی جمعیت مسلمانان به عنوان معیاری مهم در دنیا و آخرت به عنوان اینکه فرزندان در دنیا زینت (کهف: ۴۶)، مایه استعانت (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶ ص ۲) و امداد و قدرت (نوح: ۱۲)، مایه غلبه مؤمنان و در آخرت نیز مایه مباهات پیامبر اسلام ﷺ (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۳۳؛ ج ۲۰، ص ۵۵؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵ ص ۳۳۴؛ طبرسی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹۶؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۱۵)، نعمتی از نعمت‌های الهی و گلی از گل‌های بهشت (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۴۴)، یار و مددکار انسان (اسراء: ۶؛ نوح: ۱۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۳۵۶)، یادگار و جانشین پدر و مادر در دنیا (همان: ص ۳۷۵)، موجب آمرزش و نیکبختی والدین در حیات اخروی (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۰۹)، تشویق به تکثیر لاله الا الله و تسبیح‌گویان خدا بر روی زمین، با تکثیر نسل (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۳؛ ج ۲۰، ص ۱۴؛ طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۸۲؛ احسائی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۸)، توییح فرزندکشی و عدم نگرانی از روزی فرزندان (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲)، توصیه پیامبر اکرم ﷺ به ازدواج با زن هر چند زشت اما زایا و ولود (کثرت بچه‌آور) و نهی از ازدواج با زن عاقر و نازا (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳؛ ج ۲۰، ص ۵۴؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۴۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰۰، ص ۲۳۵)، پیشگیری از زوال نسل با انواع فحشا، مانند زنا و لواط و معرفی آن به عنوان بی‌راهه و بدراهه (اسراء: ۳۲؛ نور: ۲؛ نساء: ۱۵).

ب. ادله موافق کنترل جمعیت

در مقابل، ظاهر برخی از آیات و روایات، دال بر جواز «کنترل موالید» بوده و و حاکی از عدم مصلحت (وصول به کمال) و مطلوبیت در آن است. عناوینی همچون آیات دال بر اینکه تکثیر نسل و فرزند، مایه غفلت از یاد خدا (منافقون: ۹)، مایه تکاثر و لهو و لعب (حدید: ۲۰)، مایه فتنه و عذاب (انفال: ۲۸) و روایات دال بر اینکه، کنترل

جمعیت و نسل، مایهٔ راحتی زندگی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۹۸)، مایهٔ عدم فقر (همان)، مایهٔ عدم مصیبت‌های بزرگ و مایهٔ خیر است (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۰۷).

ج. کنترل جمعیت و عناوین متعارض (جمع‌بندی ادله)

در صورت عروض عناوین متعارض، باید آثار احتمالی (مصلح و مفسد)، هر یک دو صورت مسئله (کنترل یا عدم کنترل جمعیت)، با دلائل منطقی و موجه بررسی شود؛ زیرا راه حل دقیق شناخت موضوع احکام و ارزش‌های اخلاقی، تعیین ملاک کلی ارزش اخلاقی؛ یعنی مصلحت عمومی و واقعی فرد و جامعه است. در این صورت، و در نهایت، کنترل یا عدم کنترل جمعیت، به خوبی یا بدی متصف خواهد شد. به عبارت دیگر، با به دست آوردن حد وسط در این مسئله، در مقام تعلیل از خوبی یا بدی کنترل جمعیت، به این نتیجه دست می‌یابیم که مصالح فرد و جامعه، در گرو کنترل یا عدم کنترل جمعیت است؛ یعنی حد وسط و علت ثبوت حکم برای موضوع می‌شود و از آنجا که علت معمم و مخصّص است، هر جا مصلحت فردی و اجتماعی باشد، آن حکم نیز هست و به عکس؛ پس خوبی و بدی ذاتاً، مربوط به کنترل یا عدم کنترل جمعیت نیست، بلکه بالعرض و عرفاً به آن نسبت داده شده است. در چنین مواردی، عقل می‌گوید: این موضوع (کنترل یا عدم کنترل جمعیت)، دارای قیود پنهانی است که با دقت می‌توان آن را به دست آورد (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۴-۱۶۶؛ ۱۳۸۴، ص ۲۰۹-۲۱۱) که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

قید کیفیت

با توجه به عناوین موجود در روایات، مانند سعادت انسان با داشتن فرزند صالح (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۳)، مباحثات کثرت جمعیت در قیامت به وسیلهٔ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۳۳؛ ج ۱۱، ص ۳۲۸) و عدم غفلت از یاد خدا توسط اولاد (منافقون: ۱۱)، این نتیجه به دست می‌آید که اسلام گرچه به تکثیر موالید توصیه و ترغیب نموده است، اما شواهد فراوانی نشان می‌دهد که تنها تکثیر کمی جمعیت در اسلام هدف نیست، بلکه فزونی کمی و کیفی، هر دو باید مورد توجه قرار گیرد. به عبارت دیگر، آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله به آن توصیه نمودند، تکثیر فرزندان با قید کیفیت شایسته و نیکو است. بنابراین، توجه به کثرت عددی، به معنای عدم جواز اعمال هرگونه کنترل و محدودیت نیست (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۹-۲۱۱؛ فولادی، ۱۳۹۰).

قید ضرورت‌ها

بی‌تردید، گاه ضرورت‌ها و شرایط ویژه اجتماعی و اقتصادی کشور، مانند تعلیم و تربیت، اشتغال، مسکن و ازدواج، ایجاب می‌کند که حکومت سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌هایی را برای کنترل جمعیت اتخاذ کند و به‌طور موقت، تا زمانی که شرایط ویژه و ضرورت‌ها حاکم‌اند، به توصیه‌ها و اعمال سیاست‌های خاص ادامه دهند (فولادی، ۱۳۹۰). شهید بهشتی در این باره می‌گوید: «اگر واقعاً مطالعات کارشناسان باایمان، با بصیرت و

همه‌جانبه‌نگر به این نتیجه برسد که اگر میزان زاد و ولد از حد معینی تجاوز کند، هستی و جان کل جامعه به خطر می‌افتد، آن وقت می‌توان فتوا داد که باید جمعیت کنترل شود؛ چون از روایات به دست می‌آید که مصلحت جامعه فراتر از مصلحت فرد است» (حسینی بهشتی، ۱۳۷۹، ص ۳۱؛ رهبری، بی‌تا، ص ۳۳). بنابراین، نمی‌توان به یک باره و به‌طور مطلق حکم به نفی افزایش و یا کاهش جمعیت داد، بلکه توجه به مجموع شرایط و زیرساخت‌ها، شرایط اکولوژیکی، اقلیمی و تنوع آب و هوایی، تولیدات و محصولات کشاورزی و صنعتی، نیروی کار و فرهنگ کار و... امری ضروری است. از این‌رو، ممکن است در مقطعی، افزایش جمعیت امری مطلوب و در مقطعی دیگر، کاهش آن امری پسندیده باشد.

قید تقویت روحیه عبودیت

کنترل جمعیت و فرزندآوری، به ادعای عناوینی همچون فقر و تنگناهای مالی و مشکلات اداره خانواده، کمبود امکانات مادی، عدم تمکن مالی برای ازدواج و... امری مطلوب نبوده و با روحیه عبودیت و توکل به خداوند سازگار نیست (مؤمن قمی، ۱۳۷۵)؛ زیرا با استناد به رازقیت خداوند و تأمین روزی، همه موجودات از سوی او، هراس از فقر و تنگدستی امری بی‌معنا است: «هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست، مگر اینکه روزی او به عهده خداوند است» (هود: ۶) و یا: «و فرزندانتان را از ترس تنگدستی نکشید، ما به شما و آنها روزی می‌رسانیم» (انعام: ۱۵۱). بنابراین، نباید در جامعه اسلامی، مؤمنان از ترس روزی فرزندان و یا فقر و کمبود امکانات، جمعیت و توالد و تناسل را محدود کنند؛ زیرا این امر در قرآن نکوهش شده است. از سوی دیگر، در اسلام خودداری از ازدواج، به دلیل ترس از فقر نکوهش شده است: «به کسانی که همسر ندارند و نیز به غلامان و کنیزان خود، همسر دهید، اگر تنگدستند، خداوند آنان را از فضل خویش بی‌نیاز خواهد کرد و خدا گشایشگر داناست» (نور: ۳۲). پیامبر گرامی ﷺ نیز بر همین نکته تأکید دارند: «بی‌همسران خود را تزویج نمایید؛ زیرا خداوند اخلاق آنان را نیکو، روزی آنان را وسیع و به جوانمردی آنان خواهد افزود» (طهرانی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۳۶). امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرمایند: «مَنْ تَرَكَ التَّزْوِیجَ مَخَافَةَ الْعَيْلَةِ فَقَدْ أَسَاءَ ظَنَّهُ بِاللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۵۸۶)؛ یعنی کسی که به خاطر تنگناهای مالی و مشکلات، اداره کردن عیال ازدواج نکند، همانا به خدای متعال سوءظن دارد.

قید هنجارشکنی و تغییر سبک زندگی

با توجه به ادله و شواهد موجود، سیاست کنترل جمعیت، سیاستی استعماری است. این سیاست در قالب فرهنگ مادی غربی و در چارچوب نظام سرمایه‌داری، بر همه ابعاد زندگی (آداب و رسوم، پوشش، گویش، روش زندگی، زادآوری و ازدواج) و سوق دادن آن به سمت تولید سود، سرمایه و توسعه قدرت و بهره‌وری مادی، در خدمت گرفتن زنان در تولید سرمایه و سوق دادن آنان به سمت دوری از ازدواج، همزیستی دو همجنس می‌باشد. تأسیس یک

واحد نخبه، به نام «دفتر تحقق عملیات در دانشگاه جان هاپکینز» در سال ۱۹۸۸ برای کنترل جمعیت جهانی، نمونه آن است (خزعلی، ۱۳۹۲). پیروی از سیاست‌های جهانی و توصیه و ترغیب مداوم و هنجارسازی، نسبت به داشتن فرزند کم و نفی مطلق افزایش جمعیت، خطر رشد منفی جمعیت و پیر شدن جمعیت را به دنبال دارد؛ پدیده‌ای که اکنون بسیاری از کشورهای غربی از آن رنج می‌برند. البته کم‌فرزند بودن خانواده‌ها در کشورهای غربی، عمدتاً حاصل و پیامد طبیعی صنعتی شدن و مدرنیته است، نه توصیه و برنامه‌ریزی دولتمردان (فولادی، ۱۳۹۰). تقلید از غرب، با فرایند مدرنیته موجب تغییر در سبک زندگی، از مسئله جمعیت در سیر نزولی آن شده است. توجه بیش از حد به امور اقتصادی، غفلت از امور فرهنگی، کم‌رنگ شدن ارزش‌های دینی، رفاه‌طلبی و لذت‌گرایی و ترویج فرهنگ مصرف‌گرایی، شهرنشینی، افزایش طلاق، رواج اندیشه فمینیستی، مبنی بر تحقیر نقش مادری و در نتیجه، عدم باروری و تلقی منفی پرورش کودک، تأکید بر اشتغال زنان و جابجایی نقش و کارکرد خانواده، همگی از آثار تفکر مدرنیته و در نتیجه، کاهش جمعیت و زاد و ولد می‌باشد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۹-۲۱۱). از این‌رو، موضوع و مسئله کنترل جمعیت، با این قید به بدی متصف خواهد شد.

نتیجه‌گیری

کنترل جمعیت، همچون هر موضوع دیگری، به علت بازتاب گسترده و آثار آن در امور مختلف اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و... همواره مورد بحث بوده است. از دیرباز موافقان و مخالفانی داشته است و هر یک به ادله‌ای چنگ زده‌اند. از منظر اخلاق کاربردی، که در صدد کاربست و ارزش‌دآوری یک مکتب اخلاقی و یا دیدگاهی خاص در موضوعی خاص است، کنترل جمعیت نیز قابل بررسی و اتصاف به خوبی و بدی است. در اخلاق کاربردی، با دست‌مایه قرار دادن مکتب اخلاقی اسلام در این موضوع، ضمن بررسی عناوین متعارض و آثار احتمالی آن، که همان مصالح و مفاسد کنترل جمعیت است، با کشف قیود پنهان موضوع از خلال ادله موافق و مخالف، در نهایت، به خوبی و یا بدی کنترل جمعیت حکم می‌کنیم. ضمن بررسی ادله موافق و مخالف، در این موضوع، در نهایت قیود پنهان موضوع کنترل جمعیت، که شامل قید کیفیت، ضرورت‌ها، تقویت روحیه عبودیت، هنجارشکنی و تغییر سبک زندگی است، دست یافته و با توجه به همین قیود، نمی‌توان به طور مطلق به خوبی یا بدی کنترل جمعیت حکم نمود، بلکه بسته به شرایط مربوط به این قیود، حکم کنترل جمعیت متغیر است. اما با توجه به جمیع جهات وضعیت کنونی جامعه ما باید گفتمان افزایش جمعیت را اتخاذ نماییم. در کشور ما (ایران اسلامی) با توجه به وجود منابع و امکانات فراوان خدادادی و منابع انسانی و حاکمیت حکومت دینی و برخورداری از فرهنگ غنی اسلامی در باب ازدواج و فرزندآوری و لزوم آموزش آن و تلاش در جهت تغییر سبک زندگی غرب به سبک زندگی اسلامی- ایرانی، گفتمان افزایش باروری، جمعیت و فرزندآوری قابل دفاع و توجیه می‌باشد.

منابع

- ابراهیم‌زاده، راضیه، ۱۳۹۳، *ایدئالیسم و تعلیم و تربیت*، سایت پژوهشگاه باقرالعلوم ☞ <http://pajoohe.ir>
- ابراهیم‌زاده، عیسی، ۱۳۸۳، *فلسفه تربیت*، چ بانزدهم، تهران، دانشگاه پیام‌نور.
- احسائی، ابن‌ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵ق، *عوالی اللئالی*، قم، دار سیدالشهدا.
- ارسطو، *سیاست*، ۱۳۷۸، ترجمه حمید عنایت، تهران، زرین.
- اسعدی، سیدحسن، ۱۳۶۴، *بحران غدا*، بی‌جا، بی‌نا.
- اسکراتن، راجر و ملکم برادبری، ۱۳۷۸، *مدرنیته و مدرنیسم، ریشه‌شناسی و مشخصه‌ها*، ترجمه حسینعلی نودری، تهران، نقش جهان.
- امین‌زاده، محسن، ۱۳۷۶، «توسعه سیاسی»، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ش ۱۱۷-۱۱۸، ص ۱۴-۱۱۷.
- بیات، عبدالرسول، ۱۳۹۶، *فرهنگ واژه‌ها*، تهران، سمت.
- پژهان، علی و همکاران، ۱۳۹۶، «مطالعه تطبیقی قوانین سقط جنین در کشورهای مسلمان»، *پژوهش‌های علم دین*، ش ۱۵، ص ۱۹-۴۸.
- پژهان، علی، ۱۳۹۶، *جمعیت هر کشور ثروت آن است*، سایت شورای عالی انقلاب فرهنگی <https://sccr.ir/news>
- تقوی، نعمت‌الله، ۱۳۸۷، *جمعیت و تنظیم خانواده*، بی‌جا، بی‌نا.
- تیمی‌امدی، عبدالواحد، ۱۳۶۶، *غررالحکم و دررالکلم*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- جمالی، محمد و همکاران، ۱۳۹۳، «پیشینه تاریخی برنامه جهانی کنترل جمعیت»، *تاریخ پزشکی*، ش ۲۰، ص ۱۶۱-۱۹۱.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، *اخلاق کاربردی چالش‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶، *دانش خانواده و جمعیت*، چ سی‌ویکم، قم، معارف.
- حرعاملی، حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل‌النسبیه*، قم، مؤسسه آل‌البیت ☞.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد، ۱۳۷۹، *بهداشت و تنظیم خانواده*، تهران، بقیه.
- حیدری، حسن و رعنا اسغری، ۱۳۹۳، «تأثیر تغییرات باروری و میزان جمعیت بر رفاه اقتصادی با تأکید بر سرمایه انسانی»، *تحقیقات مدل‌سازی اقتصاد*، ش ۱۸، ص ۲۰۵-۲۳۹.
- خزازی، سیدمحسن، ۱۳۷۲، «کنترل جمعیت و عقیم‌سازی»، *فقه اهل‌بیت* ☞، ش ۲۱، ص ۲۱-۵۸.
- خزعلی، کبری، ۱۳۹۲، «شد جمعیت مایه حیات و توسعه در یک کشور است»، *نامه‌شورا*، ش ۵۸، ص ۳۸-۵۶.
- روح‌افزا، فرشته، ۱۳۹۳، *ده پیامد اسفبار کاهش جمعیت ایران*، سایت شفاف <http://www.shafaf.ir>
- رهبری، حسن، بی‌تا، *اسلام و ساماندهی جمعیت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- زیتتی، علی، ۱۳۸۴، «فلسفه ازدواج در اسلام و مسیحیت»، *کتاب زنان*، ش ۲۷، ص ۱۹۷-۲۲۷.
- سلیمانی‌نر، ندا، ۱۳۹۴، «تحلیل آموزه‌های قرآن و تورات در ارتباط با فرزندآوری و افزایش جمعیت»، در: *مجموعه مقالات همایش ملی قرآن و مسئله سبک زندگی*، دانشگاه تفرش.
- سلیمانی‌نر، ندا و همکاران، ۱۳۸۴، «تحلیل آموزه‌های قرآن و تورات در ارتباط با فرزندآوری و افزایش جمعیت»، در: *همایش ملی قرآن و مسئله سبک زندگی*، دانشگاه تفرش.
- شلیلی، احمد، ۱۹۹۳م، *مقارن‌الادیان*، قاهره، مکتبه النهضة المصریه.
- شرفی، احمدحسین و همکاران، ۱۳۹۶، *دانشنامه اخلاق کاربردی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- شعاری‌نژاد، علی‌اکبر، ۱۳۷۴، *فلسفه آموزش و پرورش*، چ سوم، تهران، سپهر.
- صدر، سیدموسی و علی حجتی کرمانی، ۱۳۷۹، *اقتصاد در مکتب اسلام*، تهران، کتاب آوند دانش.
- صدوق، محمدبن‌علی، ۱۳۶۲، *خصال*، قم، جامعه مدرسین.
- ____، ۱۳۹۸ق، *توحید*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- ____، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- طاهری، حبیب‌الله، ۱۳۸۱، «تجدید نسل از دیدگاه فقه و حقوق اسلامی»، *مجمع آموزش عالی قم*، ش ۱۲، ص ۱۰۳-۱۳۲.
- طبرسی، حسن‌بن‌فضل، ۱۴۱۳ق، *مکارم‌الاخلاق*، قم، دارالشریف الرضی.

طلوعی، محمود، ۱۳۷۷، *فرهنگ جامع سیاسی*، چ دوم، تهران، علم.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۶۵، *تهذیب الاحکام فی شرح المقننه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

_____، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.

طهرانی، محمدحسین، ۱۴۲۵ق، *رساله نکاحیه، کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر بیکر مسلمین*، تهران، حکمت.

عبداللهی، محمدرضا، ۱۳۹۴، *بررسی مقایسه‌ای پدیده کنترل جمعیت از دیدگاه اسلام و مکاتب غربی*، تهران، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز.

عطایی سعیدی، حامد، ۱۳۸۴، «توسعه جمعیت و زنان ایران با تأکید بر مفاهیم اشتغال و بیکاری»، *جغرافیا و برنامه‌ریزی*، ش ۲۱، ص ۱۹۷-۲۳۳.

غلامی، رضا، ۱۳۷۹، «اخلاق در آیین مسیح»، *کتاب ماه دین*، ش ۳۳، ص ۳۵-۵۸.

فاننان و همکاران، ۱۳۶۶، *چیرگی بر گرسنگی*، ترجمه عباس آگاهی، مشهد، آستان قدس رضوی.

فولادی، محمد، ۱۳۹۰، «تأملی در سیاست کنترل جمعیت: آثار و پیامدهای آن»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۹، ص ۱۵۳-۱۸۰.

قربان‌نیه، ناصر، ۱۳۸۳، «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، *حقوق اسلامی*، ش ۱، ص ۲۷-۵۸.

کردفیروزجایی، یارعلی، ۱۳۸۰، «تجددگرایی»، *معرفت*، ش ۵۱، ص ۱۰۳-۱۲۵.

کلانتری، صمد، ۱۳۷۵، *مبانی جمعیت‌شناسی*، تهران، مانی.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.

محمدی الموتی، محسن و همکاران، ۱۳۹۶، «حق حیات و سلب آن از منظر اسلام و حقوق بین‌الملل بشر با تأکید بر عملیات انتحاری»،

انسان‌پژوهی دینی، ش ۳۷، ص ۱۴۳-۱۶۵.

محمدی، عبدالله، ۱۳۹۳، *مدرن‌نیم*، سایت پژوهشگاه باقرالعلوم، <http://pajoohi.ir>

مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *مکاتب اخلاقی*، تقریر احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۱، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ ششم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *خاتمیت*، قم، صدرا.

مکارم‌شیرازی، ناصر، ۱۴۲۳ق، *انوار الفقاهه فی احکام العترة الطاهره، کتاب النکاح*، قم، مدرسه امام علی.

مور، جورج ادوارد، ۱۳۷۵، *اخلاق*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، علمی و فرهنگی.

مؤمن قمی، محمد، ۱۳۷۵، «سخنی در تنظیم خانواده»، *فقه اهل بیت*، ش ۸، ص ۶۱-۸۴.

نادری، فرج‌الله، ۱۳۷۳، *نگاهی به مسئله کنترل جمعیت از دیدگاه اسلام*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مشهد، دانشگاه فردوسی.

نصیریور، رضا، ۱۳۹۱، *بررسی مسئله تنظیم جمعیت از دیدگاه فقه اسلامی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، اهواز، دانشگاه چمران.

نوری‌همدانی، حسین، ۱۳۸۲، «کنترل جمعیت»، *فقه اهل بیت*، ش ۳۳، ص ۲۴-۵۱.

همدانی، مصطفی، بی‌تا، *راه‌های محدود کردن رشد جمعیت و اثرات اجتماعی آن*، قم، پژوهشکده باقرالعلوم.

یوسفی، احمدعلی، ۱۳۸۴، «عدالت اقتصادی»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۱۷، ص ۹۵-۱۱۲.

بررسی مدارا در سیره تاریخی امام علی علیه السلام

nasiri@sku.ac.ir
saedsafi1360@sku.ac.ir
m.ghanbari@yahoo.com

ولی الله نصیری / استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه شهرکرد
سعید صفی شلمزاری / استادیار گروه حقوق، دانشگاه شهرکرد
مسعود قنبری / کارشناسی ارشد الهیات، دانشگاه قم
دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۰

چکیده

«مدارا» به معنای لطف، تساهل، نرمی و دوری از درگیری با فرد به خاطر شرّ اوست. در قرآن کریم، مدارا به عنوان برکت و رأفت یاد شده است. در خانواده و اجتماع، اگر انسان با دیگران مدرا نکند و در سختی‌ها و ناگواری‌ها با عصبانیت و خشم رفتار کند، به اعتماد اجتماعی، صحت تربیتی و اخلاقی خود ضربه خواهد زد. هدف این پژوهش، بررسی قلمروهای مختلف مدارا در سیره امام علی علیه السلام است که برای جمع‌آوری اطلاعات، از روش کتابخانه‌ای استفاده شده و داده‌ها با استفاده از روش توصیفی و تحلیل محتوا مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های پژوهشی حاکی از این است که در فضیلت مدارا، بسیاری از فضایل مانند خضوع و خشوع، نوع‌دوستی، صبر و خویش‌داری، کظم غیظ، نداشتن کینه‌توزی، دوری از خشم، دوری از جنگ، دوری از ناسزاگویی و سهل‌گیری وجود دارد.

امام علی علیه السلام متناسب با شریعت اسلام نگاهش بر آسان‌گیری بوده است، اما در بعضی مسائل مانند اموال عمومی، اجرای حدود الهی و برخورد با منکران دین به شدت برخورد کرده و هرگز اجازه نمی‌دادند کسانی به اموال عمومی و حدود الهی و دین خدشه وارد کنند. سیره عملی آن حضرت نیز، اجرای دقیق حدود الهی و تقسیم مساوی بیت‌المال بوده است.

کلیدواژه‌ها: امام علی علیه السلام، مدارا، مخالفان، دین.

طرح مسئله

آدمی همواره با انسان‌های گوناگونی سروکار دارد که هر یک دارای روحیه خاصی هستند؛ سالم، شاد، و بیمار، ناشاد و پسندیده‌ترین روش برخورد با همگان، «مدارا» است. امام علی علیه السلام فرمود: «الرِّفْقُ مِفْتَاحُ الصَّوَابِ وَ شِمَّةُ ذَوِي الْأَلْبَابِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰، ص ۱۷۴۶)؛ مدارا، کلید دستیابی به درستی و خوی خردمندان است. پذیرش وجود اختلاف در نگرش‌های انسان‌ها، امری بایسته در هستی است که ناشی از طبیعت فکر، اندیشه انسان و تفاوت موجود در هستی است. آدمی با فهم این اندیشه، به این نتیجه می‌رسد که به دنبال مجبورسازی و فشار برای حذف این اختلافات نباشد. در زندگی فردی و اجتماعی، چنانچه تساهل و مدارا نباشد، نامهربانی و خشونت، رواج پیدا می‌کند؛ زیرا در زندگی مشترک، اتفاقاتی رخ می‌دهد که خلیقات و منش افراد، بر اساس میل آدمی نیست و در صورت مدارا نکردن با افراد، هریک از این اتفاقات، می‌توانند موجب بروز خشونت، جرم و درگیری میان افراد باشد؛ درحالی که با تساهل و مدارا، می‌توان بسیاری از مشکلات و ناهنجاری‌های اجتماعی را حل کرد. مدارا جایگاهی بس بلند در اندیشه امام علی علیه السلام دارد که در این پژوهش، رویکرد امام علی علیه السلام به این مسئله و مدارا با اهل سنت و مخالفان خود، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تعریف «مدارا»، که در نظم و نثر فارسی شایع است، در اصل «مداراة» به زیادت تالی مصدری و در لغت، به معنای «رعایت کردن، صلح و آشتی نمودن، ملایمت، آرامی، آهستگی، نرمی، رفق، مامشات، تسامح، بردباری، تحمل، خضوع و فروتنی مدارا کردن، مهربانی کردن، نرمی نمودن، شفقت، ملایمت نشان دادن، تحمل کردن، بردباری نمودن و سازگاری نشان دادن» است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۱۸-۱۲۰). «مدارا» در زبان عربی از «دور» مشتق شده که مشتقات آن، در معانی مختلف مانند حرکت، دایره، هاله، ماه، خانه، جلد مشک آب، معالجه، اداره و تدبیر امور، به کاررفته است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۴۱۱؛ مروتی، ۱۳۸۵). واژه‌شناسان رفق و مدارا را چنین معنا کرده‌اند: «الرِّفْقُ: اللُّطْفُ وَ هُوَ ضِدُّ الْغُنْفِ» (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۶۷)؛ رفق به معنای لطف در برابر زور است (مروتی، ۱۳۸۵).

مدارای اسلامی، غیر از تسامح، اباحه‌گری و بی‌اعتنایی است که امروزه در گفت‌وگوهای برخی از روشنفکران مطرح می‌شود. در پاره‌ای موارد، مدارا به معنای حلم، بردباری و تعافل است. مدارا با افراد تندخو و بداخلاق، یا تقیه در مقابل مخالفان و افراد زیان‌رسان، به این معناست (فلسفی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۷۲).

شدت عمل در دین اسلام و سیره امام علی علیه السلام

دین اسلام، بنای شریعت‌اش بر آسان‌گیری نسبت به بندگان است، در برخی مسائل و نمونه‌ها، به شدت سخت گرفته و نه تنها آسان‌گیری سرلوحه کارش نبوده، بلکه با صلابت و شدت عمل رفتار کرده است. از مهم‌ترین مسائلی که اسلام در آنها سخت‌گیری و شدت عمل نشان داده است، حفظ اموال مردم، حدود احکام الهی و دین می‌باشد (مفید، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۳). در اینجا به نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌گردد.

اجرای یکسان حدود الهی

امام علیؑ در سال دهم هجری، برای گردآوری مالیات مسیحیان نجران از سوی پیامبر اکرمؐ، به منطقه نجران سفر کرد. پیامبر پس از سفر امام به نجران، برای انجام امور مراسم حج به مکه سفر کرد. امام پس از گردآوری اموال نجران، برای پیوستن به پیامبر از نجران به مکه سفر کرد. در میان راه، اموال را به نیروهایش سپرد و به دلیل حاجتی زودتر خود را به پیامبرؐ رساند. امام پس از ملاقات پیامبرؐ به میان نیروهایش برگشت. اما وقتی به نیروهایش رسید، متوجه شد آنها پارچه‌های یمنی جمع‌آوری شده از نجرانی‌ها را بین خود تقسیم کردند و هر یک، یکی از آنها را به‌منزله لباس احرام پوشیده‌اند. امام به شدت از این موضوع خشمگین شد، جانشین خود را توییح و سرزنش کرد و دستور داد تمام پارچه‌ها را از تن در آورند. این برخورد امام موجب ناراحتی آنها شد و با ورودشان به مکه، از امام شکایت کردند و شروع به عیب‌جویی امام کردند. در این هنگام، پیامبر اکرمؐ از عمل امام حمایت کرده و دستور داد: زبان‌هایتان را از ملامت کردن علی بن ابیطالب نگاه دارید. او در اجرای حکم خدا خشن است و در دین خویش اهل تساهل نیست (همان). اسلام همواره نسبت به کسانی که حدود الهی را نادیده گرفته و یا زیرپا می‌گذاشتند، به شدت برخورد می‌کند. در تاریخ آمده است، وقتی حکم زنی به جرم دزدی قطع ید بوده است و از قبیله بنی‌محزوم بود و *اسامه* به *زیاد* پسر خوانده پیامبر را برای وساطت فرستادند، پیامبر به *اسامه بن زیاد* فرمودند: آیا درباره حدی از حدود خدا شفاعت می‌کنی (همان). خداوند در قرآن کریم، خطاب به پیامبر می‌فرماید: «از منکران و کذابان اطاعت نکن، آنها دوست دارند اگر تو تساهل به خرج داده، به آنان نزدیک شوی با شما مدهانه کنند» (قلم: ۸-۹). زمانی که مشرکان به پیامبر گفتند: «ما و خدایان ما را رها کن تا ما تو و خدایت را رها کنیم»، پیامبر تن به چنین سازشی نداد و فرمود: «بگویند خدایی جز خدای یکتا نیست» (ابن سعد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰۲).

مصادره ثروت‌های بادآورده

امام پس از پذیرش حکومت، دو روش را دنبال کردند: اول اینکه، به اصلاح امور و روش‌های گذشته پرداختند. و دوم اینکه، ثروت‌هایی که در دوران عثمان به ناحق به این و آن بخشیده شد، باید به خزانه بیت‌المال بازگردانده شوند. امام به محض تصدی خلافت، همه زمین‌هایی را که عثمان به افراد واگذار کرده بود، مال خدا خواندند و دستور بازگرداندن آنها را به بیت‌المال صادر کردند. امام در احکام صادره فرمودند:

آگاه باشید، هر قطعه زمینی که عثمان از مال خدا به کسی هدیه کرده است، به بیت‌المال مسلمانان عودت داده خواهد شد. چیزی نمی‌تواند حکم حقی را که سالیان متمادی اجرا نشده است، به حکم باطل تبدیل کند. اگر آن مال در شهرها پخش شده باشد، آن را به خزانه بیت‌المال بازمی‌گردانم؛ زیرا احقاق حق موجب گشایش می‌شود، و هر کس اجرای حق را نداشته باشد، تحمل ظلم برایش دشوارتر خواهد بود (مسعودی، ۱۴۰۹ق (الف)، ص ۱۵۸).

امام می‌دانستند که افرادی همچون *ولید*، *سعید مروان*، عناصر شروری هستند و هیچ بعید نیست که به دلیل عصبانیت از حضرت، برای حکومت مشکل درست کنند. اما هرگز این توجیهات ایشان را به مسامحه و مصالحه

و ادار نکرد. و امام یک گام عقب‌نشینی نکردند و هیچ‌گونه ملاحظه و مماشاتی روا ندانستند ایشان در همان مجلس، خطاب به آنها فرمودند: «اگر ناراحتید بازگردید به منزلگاه اصلی‌تان؛ یعنی نزد معاویه» (یعقوبی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۷۸-۱۷۹). در واقع امام با برگرداندن ثروت‌های بادآورده، تلاش کردند که جلوی بدعت و عادت‌ی به نام حرام‌خواری و زیاده‌خواهی برخی را گرفته و اجازه نمی‌دادند حقوق مردم پایمال شود.

مدارا در سیره امام علی علیه السلام

چنانچه مدارا را به معنای آزاد گذاشتن انسان‌ها در گزینش دین، که موجب هدایت آنان است، در نظر بگیریم، امیرمؤمنان علیه السلام، اهل مدارا است؛ زیرا آنجا که با معاویه در جنگ بود و لشگریان معاویه به یک زن یهودی حمله کرده و جواهرات او را می‌زدند، حضرت امیر علیه السلام بر سپاه خود بانگ برمی‌آورد که چرا سستی کرده‌اید درباره فردی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کند، درحالی که در شمول امنیت، آن شخص با سایر مسلمان برابر است. از این منظر، امیرمؤمنان علیه السلام را می‌توان طرفدار مدارای دینی دانست (آقاجانی قناده، ۱۳۸۰، ص ۳۴ و ۳۵).

امام علی علیه السلام و مدارای مذهبی

اجباری نبودن دین و خوشرویی با مردم

حضرت علی علیه السلام از اینکه عقیده معینی را درباره دین و مذهب بر مردم تحمیل کند، دوری می‌کرد ایشان در عبادات ظاهری و مسائلی که به وجدان و حیات درونی انسان مربوط بود، کسی را مجبور نمی‌کرد. او با آنکه جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله، سنگر دین اسلام و امیر مسلمانان بود، هیچ‌یک از مردم را بر ایمان آوردن، به آنچه مسلمانان به آن ایمان داشتند، وادار نمی‌کرد. از دیدگاه امام علیه السلام، مردم آزادند که به خدای تعالی، ایمان آورند و به هر طریقه‌ای که خود می‌پسندند، معتقد باشند. البته به شرط اینکه آزاری به دیگران نرسانند. مردم همه مخلوق و بنده خدایند و دین رابطه‌ای است میان خدا و خلق. از دیدگاه امام علی علیه السلام، انسان بودن، به‌تنهایی کافی بود که شخص را محترم و دوست بدارد، درباره‌اش مهر بورزد و حق وی را تباہ نکند (همان، ص ۳۶). ایشان در نامه‌ای به مالک‌اشتر می‌نویسد:

وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَتَّعِمُهُمْ أَكْلَهُمْ فَأَتَاهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ، فَيَقْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلُّ وَ تَعْرُضُ لَهُمُ الْعِلَلُ وَ يُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَ الْخَطِّ، أَعْطَاهُمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَ صَفْحِهِ وَلَا تَنْدُ مِنْ عَلَى عَفْوٍ وَ لَا تَبْجَحَنَّ بِعَفْوَتِهِ» (نهج‌البالغه، نامه ۵۳)؛ و مبدا که مردم را درنده‌ای خون‌آشام باشی که خوردنشان را غنیمت بشماری؛ زیرا مردم دو گروه‌اند: یا در دین برادر تو باشد، یا در آفرینش، هم‌نوعان تو. از راه می‌گذرد، به آفت‌ها دچار می‌شوند و دانسته یا ندانسته به کارهایی دست می‌یازند و تو باید از گذشت و چشم‌پوشی چندان بهره‌مندشان کنی که چشم‌پوشی و گذشت خدا را در مورد خود چشم‌داری، و هرگز پشیمان مشو و بر عقوبت نمودن کسی مسرور مباش.

در واقع مهم‌ترین مؤلفه در این مسئله، خوشرویی با مردم است. از مهم‌ترین رازهای گرایش مردم به انبیاء و اولیاء، همان خوشرویی و خوش‌گویی با مردم است. در این مسئله امام علیه السلام به فرماندهان و فرمانداران خود، اخلاق

خوشرویی با مردم را گوشزد می‌کند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «الْإِسْلَامُ حُسْنُ الْخُلُقِ» (متقی‌هندی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۷)؛ اسلام همان خوشرویی است. این تعبیر نشان می‌دهد که عصاره تعلیمات اسلام، همان حُسن خلق است. در حدیثی از امام علی علیه السلام می‌خوانیم: «عُنْوَانُ صَحِيفَةِ الْمُؤْمِنِ حُسْنُ خُلُقِهِ» (شعیری، بی‌تا، ص ۱۰۷)؛ سرلوحه نامه عمل انسان با ایمان، حُسن خلق اوست. می‌دانیم آنچه در عنوان و سرلوحه نامه اعمال قرار می‌گیرد، بهترین و مهم‌ترین آنهاست. به عبارت دیگر، چیزی است که قدر جامع همه اعمال نیک است و قبل از هر چیز، نظرها را به خود متوجه می‌سازد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸).

مدارای امیر مؤمنان علیه السلام با پیروان دیگر ادیان

بررسی مسئله حق اقلیت‌ها در دین اسلام، بیانگر این است که این دین و پیشگامان واقعی آن، تا چه میزان اندیشه وسیع و ژرف به همه چیز داشته‌اند. امیر مؤمنان علیه السلام نیز هیچ‌گاه، از اکرام افراد غافل نمی‌شدند و همواره بدون توجه به شاخصه‌های اصل و نسب، به انسان‌ها توجه می‌کردند. در قلمرو گسترده‌ای که امیر مؤمنان علیه السلام حکومت می‌کرد، اقلیت‌های مذهبی و غیرمسلمانان در آرامش کامل و امنیت روزگار می‌گذرانیدند (آقاجانی قناد، ۱۳۸۰، ص ۳۷).

الف. مردم‌داری

از روش‌های بسیار مؤثر در جذب مردم و نفوذ در قلوب آنان، در کنار آنها زیستن و دوری نکردن از آنهاست. مردم‌دار کسی است که همواره در کنار مردم باشد؛ با آنها خو بگیرد؛ با آداب و سنن آنها آشنا باشد و تا جایی که با دین خدا در تضاد نیست، آنها را رعایت کند و خود را در غم و شادی آنها شریک بداند. رسول خدا صلی الله علیه و آله با حلم، بردباری و نیک خواهی منحصر به فرد خود، همواره در کنار مردم و از حال آنها باخبر بود و در غم و شادی با آنان شریک بود؛ در تشییع جنازه آنان شرکت می‌کرد و برای عیادت مریض، حتی در دورترین نقطه مدینه، عازم خانه او می‌شد (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۲۸). با مردم بسیار مانوس بود و با کمال تواضع و بزرگواری با آنان برخورد می‌کرد؛ هیچ‌گاه خود را تافته جدا بافته نمی‌دانست و هرگز خود را از مردم متمایز نمی‌دانست. نیازهایش را خود از بازار تهیه می‌کرد و به دست خود به خانه می‌برد (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۹). به همگان، کوچک تا بزرگ، سلام می‌کرد و با ثروتمند یا فقیر هر دو مصاحفه می‌کرد و تا فرد مقابل دستش را نمی‌کشید، دست مبارک خود را از دستش جدا نمی‌ساخت (همان). رسول خدا صلی الله علیه و آله در مردم‌داری چنان حساس بود که بر اساس روایتی، اگر یکی از مسلمانان را سه روز نمی‌دید، از حال او جويا می‌شد. اگر معلوم می‌شد که در مسافرت است، برایش دعا می‌کرد. اگر هم در مسافرت نبود، به دیدارش می‌شتافت. اگر بیمار بود، به عیادتش می‌رفت (همان). هیچ کس را از توجه خویش استثنا نمی‌کرد؛ حتی دعوت بردگان را به گرمی می‌پذیرفت (ترمذی، بی‌تا، ص ۲۳۸).

از موارد برخورد مداراگونه امیر مؤمنان علیه السلام با اهل کتاب، قصه هم‌سفر شدن امام علیه السلام با فردی از اهل کتاب است:

امام صادق علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

روزی در خارج از کوفه، امیر مؤمنان علیه السلام با فردی از اهل کتاب برخورد کرد. آن فرد، امیر مؤمنان علیه السلام را نمی‌شناخت. از مقصد امیر مؤمنان پرسید. معلوم شد حضرت علیه السلام مقصدش شهر کوفه است و فرد اهل کتاب به مقصد دیگر. راه مشترک را بر مهربانی و رأفت پیمودند تا سر دوراهی رسیدند. فرد اهل کتاب با تعجب دید که امیر مؤمنان علیه السلام به سمت مقصدش، یعنی راه کوفه نرفت و در طریقی که او برگزید، به همراهی با وی ادامه داد. از امیر مؤمنان علیه السلام پرسید: «مگر شما نگفتید که می‌خواهید به کوفه بروید؟» امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «بله». فرد اهل کتاب گفت: «پس چرا به طرف مقصد من می‌آیی؛ درحالی که راه شهر کوفه از آن طرف است؟» امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «من اطلاع دارم؛ ولی از اسباب همراهی خوب، این است که هنگام جدا شدن، آدمی دوستش را به میزانی همراهی کند و پیامبر صلی الله علیه و آله ما اینچنین فرموده و دستور داده است.» فرد اهل کتاب گفت: «آیا پیامبر شما چنین امر کرده است؟» امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «بلی». آن فرد اهل کتاب گفت: «پس پیامبر شما که این چنین قدرت نفوذی بین مردم تحصیل کرده است و با این سرعت دینش در جهان گسترش یافت، بدون شک به علت همین اخلاق کریمه‌اش بوده است. پس من هم شهادت می‌دهم که بر دین و آیین شما هستیم.» سپس با امیر مؤمنان علیه السلام همراه شد و به کوفه آمد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۷۰).

معاشرت و دوستی با هم‌سفر، از اهمیت والایی برخوردار است، به گونه‌ای که کسی که هم‌سفر خود را تنها بگذارد و ترک کند، او را خونریز معرفی می‌کنند. و حق هم‌سفر این است که یکدیگر را در طول سفر ترک نگویند؛ در بین راه و هنگام استراحت، مراقب هم باشند، از تک‌روی نیز بپرهیزند تا اگر مشکل و حادثه‌ای پیش آمد، به یاری یکدیگر بشتابند و خطرهای احتمالی را از خود دفع کنند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «کسی که برادر مؤمن خود را در مسیری همراهی کند، ولی در طول مسافت، او را ترک کند و از او پیشی گیرد، به اندازه‌ای که نتواند او را ببیند، مانند آن است که خون او را بریزد و دشمن را بر او یاری دهد» (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۳۰۴). در این میان، به همراهی با سالمندان و افتادگان بسیار سفارش شده است. چنانکه *لقمان* به فرزندش می‌فرماید: «پسرم... هنگام سفر... به سالمندان و افتادگان احترام بگذار و از آنها دست‌گیری کن» (همان، ص ۲۲۳).

ب. رعایت حقوق مردم

در اسلام، حقوق مردم بر حق خدا مقدم است؛ چراکه ممکن است خدا در روز قیامت از حقوق خود بگذرد و بندگان را ببخشد، اما هیچ فردی در قیامت از حقوق خود نمی‌گذرد. امام علی علیه السلام فرمود: «خدا حقوق بندگان خود را بر حقوق خود مقدم کرده است. پس هر کس که حقوق بندگان خدا را رعایت کند، حقوق خدا را نیز رعایت کرده است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰، ج ۸۵۴۸). رسول خدا صلی الله علیه و آله بر ادای حقوق مردم تأکید فراوانی داشت. از روایات حقوق زیادی استنباط می‌شود که برخی از آنها عبارتند از: خوش‌اخلاقی، نرم‌خوبی و گشاده‌رویی نسبت به همه، وفای به عهد و پیمان با آنها و عدم خیانت به آنها (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۱، ص ۲۲۲).

پیرمردی مسیحی و نابینا در کنار کوچه می‌ایستاد و تکیه‌گری می‌کرد. مسلمانان به او توجه می‌کردند و به او صدقه می‌دادند. روزی امام علی علیه السلام از آن کوچه گذشت. پیرمرد مسیحی را دید و پرسید: این فرد کیست؟ پاسخ دادند: ای علی! این فرد مسیحی است. امیر مؤمنان سخت ناراحت شد و از سر مهربانی فرمود: «در دوران جوانی و

سلامتی از او کار کشیدید و حال که جوانی و سلامتی خود را از کف داده و نابینا گشته است و توانایی کار کردن ندارد، او را از حشش محروم کرده‌اید. به حال خودش واگذاشته‌اید؟! وظیفه حکومت است که تا این فرد در قید حیات است، مخارج او را بر عهده گیرد. ای خزانه‌دار بیت‌المال! مخارج او را از بیت‌المال پرداز، تا زندگی همراه آسایش و رفاه داشته باشد» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۴۹). این برخورد امیر مؤمنانؑ با یک فرد مسیحی، از جمله روزنه‌های درخشان در جایگاه احترام به انسانیت، قطع نظر از عقاید و نژاد و قومیت است. یکی از مهارت‌های تأثیرگذار، در تحکیم روابط بین فردی و تقویت‌کننده محبت و دوستی بین هموعان، خوش‌گمان بودن نسبت به دیگری است. خوش‌گمانی، زمینه بسیاری از اختلافات و کدورت‌ها و کینه‌ها را از بین می‌برد و محبت بین طرفین را افزایش می‌دهد؛ چیزی که امام علیؑ بر آن تصریح می‌کرد، و می‌فرماید: «مَنْ حَسَنَ ظَنَّهُ بِالنَّاسِ حَازَ مِنْهُمْ الْمَوَدَّةَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰، ح ۹۰۹۴). هر کس به مردم خوش‌گمان باشد، دوستی آنان را به دست می‌آورد. خوب دیدن دیگران، هنری جاذبه‌دار و اثرگذار است. دیدن خوبی‌ها و نیز خوب دیدن‌ها، دو ویژگی بارزی هستند که منجر به افزایش کشش و محبت و علاقه به کسانی می‌شود که خوب دیده می‌شوند و یا خوبی‌هایشان دیده می‌شود. علاقه و محبت، موجب رفتار نیک نسبت به او می‌گردد و پیامد رفتار پسندیده و همراه با احترام به او، چیزی جز محبت متقابل نخواهد بود. خوب دیدن و خوب تفسیر کردن کار دیگران، موجب می‌شود که از عیب‌جویی دست برداشته شود و زبان به تخریب و انتقاد آنان گشوده نشود و زمینه شکوه و شکایت و تلافی فراهم نیاید. همچنین، در مقابل، بدگمانی نسبت به اطرافیان، نوع رفتار ما با آنان را بر اساس همان برداشت، شکل می‌دهد.

امام همواره از حقوق مردم دفاع می‌کردند و به هیچ عنوان، اجازه نمی‌دادند حق و حقوق مردم پایمال شود. عده‌ای مانند طلحه و زبیر به دلیل حرص و زیاده‌خواهی و برتری‌طلبی به دنبال سهم‌خواهی خود بودند و از امام خواستند به خواسته‌های ناعادلانه و ناصواب آنها تن دهد. اما امام با خواسته آنان مخالفت کرد و آنها پس از مدتی پرچم مخالفت با آن حضرت را برافراشتند و به رویارویی با آن حضرت پرداختند. باید اذعان کرد که با اینکه طلحه و زبیر، سالیان متمادی در کنار امام بر علیه ظلم و کفر جنگیدند، اما امام در مقابل زیاده‌خواهی آنها ایستادگی کردند و این زیاده‌خواهی و حرص آنان موجب شد که رفتار عمر را به رفتار پیامبر ترجیح دهند و امام هرگز به آنها اجازه نداد که حقوق مردم را با زیاده‌خواهی خود پایمال کنند (سلیمانی، ۱۳۹۸، ص ۲۱۶-۲۱۷).

ج. آزادی بیان

از نتایج مدارای مذهبی و دینی، در اندیشه امام علیؑ، حق اظهار نظر دادن به اهل کتاب در دین خود است. در پرتو این حق، تنور گفت‌وگوهای کلامی، قابل اطمینان و بازار اندیشیدن و تعقل و تفکر، رونق می‌گیرد. امیرمؤمنانؑ، اهل کتاب را تشویق می‌کرد تا از طرح پرسش‌های دینی و علمی خود، ترسی نداشته باشند. برای نمونه، گروهی از دانشمندان اهل کتاب، پس از وفات پیامبرؐ وارد مدینه شدند و از ابوبکر پرسیدند:

در تورات آمده که خلفای پیامبران، داناترین امت آنان هستند. شما که جانشین رسول خدا هستید، جواب دهید: «خدا کجاست؟ آیا در آسمان‌ها یا در زمین است؟» (ابوبکر جوابی داد که آنان قانع نشدند. او خدا را در عرش، دارای مکان توصیف کرد که با نقد دانشمندان یهودی مواجه شد و ابوبکر گفت: «به این ترتیب، باید زمین عاری از خدا باشد»). دانشمندان یهودی سؤال خود را نزد امیر مؤمنان علیه السلام بردند و طرح کردند. امیر مؤمنان علیه السلام با منطقی یویا و محکم فرمود: «إِنَّ اللَّهَ آيِنُ الْآيِنِ فَلَا آيِنَ لَهُ، جَلَّ أَنْ يَخُوِيَهُ مَكَانٌ، فَهَوُ فِي كُلِّ مَكَانٍ بَعِيرٌ مُمَاسَّةٌ وَلَا مُجَاوِرَةٌ، يُحِيطُ عَلِمًا بِمَا فِيهَا وَ لَا يَخْلُو شَيْءٌ مِنْ تَدْبِيرِهِ» (مفید، ۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۸۹). مکان‌ها و جهت‌ها همه با قدرت او مکان و جهت شد. پس نباید خود او مکان و جهت داشته باشد. او بالاتر از آن است که مکانی وی را دربرگیرد. او در همه جا هست؛ ولی هرگز با موجودی تماس و مجاورت ندارد. او بر همه چیز احاطه علمی دارد و چیزی از قلمروی تدبیر او بیرون نیست.

امام علی علیه السلام در این پاسخ، با آشکارترین و استوارترین برهان، قابل احاطه بودن خداوند را در مکان رد کرد و دانشمندان یهودی را آن چنان متعجب کرد که بی‌اختیار به حقیقت کلام امام علی علیه السلام اعتراف کردند و مسلمان شدند (محالاتی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۱).

امیر مؤمنان علیه السلام و بخشش مخالفان

امام علی علیه السلام فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بخشنده‌ترین مردم، و در رفت‌وآمد و همراهی کریم‌ترین مردم بود، به‌گونه‌ای که هر کس با او رفت‌وآمد می‌کرد و او را می‌شناخت، محبتش در قلبش می‌افتاد» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۷). آن حضرت در بخشش، هرگز به خود نمی‌اندیشید. از این رو، به دوست و دشمن، و به بالاد و بی‌ادب یکسان می‌بخشید. عربی بادیه‌نشین، به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رسید و عبای ایشان را گرفت و به شدت کشید، به‌گونه‌ای که گوشه‌عبا در گردن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم جا انداخت. آنگاه به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم گفت: «ای محمد؛ دستور بده از مال خدا که در اختیار توست، به من بدهند». رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تبسمی کرد و سپس دستور داد، به او چیزی بدهند (همان). «مدارا» عبارت است از: چشم‌پوشی از اشتباهات دیگران، عفو و بزرگواری با وجود قدرت، بر کینه‌جویی و عقوبت و کیفر. بنابراین تعریف، می‌توان امیر مؤمنان علیه السلام را الگوی والای مدارا دانست؛ زیرا امیر مؤمنان علیه السلام پس از غلبه بر دشمن مجهز به اسلحه، از آنان می‌گذشت یا تا حد امکان از استفاده کردن از زور قدرت اجتناب می‌کرد. پیش از شروع هر جنگی تا آخرین وقت و زمان به مذاکره می‌پرداخت که نشان از مدارای آن حضرت، در برخورد با دشمنان و مخالفان است که در این باره، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

بخشش عایشه در معرکه جمل

عایشه، همسر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، طلحه و زبیر، سه پایه‌ی اساسی جنگ جمل بودند که با زیرپا گذاشتن بیعت خود، بسیاری از مسلمانان را به خاک و خون کشاندند و در همان سال اول خلافت امیر مؤمنان علیه السلام، دشواری‌های زیادی برای خلافت آن حضرت به وجود آوردند. باین حال، امیر مؤمنان علیه السلام پس از جنگ جمل، او را مورد چشم‌پوشی و بخشش قرار داد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۴۵۰).

احترام به اسیران و مداوای مجروحان

پس از پایان جنگ جمل، امیر مؤمنان دستور داد فردی را تعقیب نکنند، اشخاص تسلیم شده و مجروحان را نکشند. **عبدالفتاح** **عبدالمقصود**، با نوشتار زیبایی خود، مدارای حضرت امیر را چنین تعریف می‌کند: شب بود و سرمای زمستان، در هوایش جاری بود. اما امیر مؤمنانؑ، به جای پناه بردن به پناهگاه‌های شهری، ترجیح داد که همچنان در میدان جنگ بجنگد تا یکجا کار اسرا و غنائم تمام شود و مردم هم به دفن اموات و نجات مجروحان خود بپردازند. عده‌ای از یاران فکر کردند که پس از اینکه خداوند حضرت امیرؑ را بر دشمنان غالب کرده است، به هیچ‌یک از آنان امان نخواهد داد و همه را می‌کشد. یکی از یاران نزد او رفت و پرسید: یا امیرالمؤمنین! اسرا را بکشیم؟ حضرت امیرؑ فرمود: هیچ اسیر مسلمانی را که از عقاید خود برگردد و توبه کند، نمی‌کشیم (عبدالمقصود، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۷۲).

تعدادی از یاران حضرت امیرؑ، اصرار داشتند که با ناکثان، همانند مشرکان برخورد کنند؛ یعنی اسیران، برده و کنیز به شمار آیند و اموال آنان تقسیم شود. حضرت امیرؑ با این موضوع مخالفت کرد. ابتدا بر کشتگان ناکثان نماز میت خواند و سپس، دستور داد که همه ثروت و مال مردم را به خودشان برگردانند. البته غیر از سلاح‌هایی که در آنها، نشانی از حکومت باشد. بدین ترتیب، برای مسلمانان یک حکم فقهی نو، تبیین و ایجاد کرد و آن، اینکه از مال مسلمان مرده، فقط به وارثان شرعی‌شان، مالی و ثروتی می‌رسد. «لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ مِنَ الْمُسْلِمِ الْمَتَوَفَّى شَيْءٌ» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۴۴۶). سپس، برای نپذیرفتن به غلامی و کنیزی گرفتن اسیران، به سپاهش فرمود: «أَيُّكُمْ يَأْخُذُ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ فِي سَهْمِهِ؟» اگر قرار بر این باشد، زنان آنان کنیز باشند، ام‌المؤمنین، عایشه از آن چه کسی می‌شود؟ یعنی آیا امکان دارد مسلمانی، زن پیامبر خود را هرچند فتنه‌انگیز باشد، به کنیزی ببرد؟ دیگر بانوان نیز عیال‌های مسلمانان ما هستند؛ نباید برده به‌شمار آیند. بنا به قول / ابن‌قتیبه،

در این هنگام، فردی بلند شد و گفت: ای امیر مؤمنان! چطور می‌تواند اموال دشمنان بر ما حلال است و بانوان و فرزندان‌شان بر ما جایز نیستند؟ حضرت امیرؑ فرمود: (در حال) اینها بر شما حلال نیستند و چون گفتار و همه‌همه دربارهٔ این مطلب زیاد شد، حضرت امیرؑ فرمود: با تیرهای تان قرعه بیندازید و بخت‌تان را ببازماید. سپس، ادامه داد و فرمود: کدام فرد از شما، مادرتان، عایشه را به‌عنوان غنیمت و سهم خود، همراه خود می‌برد؟ همه گفتند: به خدا پناه می‌بریم و آموزش طلب می‌کنیم. حضرت فرمود: من هم از خداوند آموزش طلب می‌کنم» (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۸).

بخشش عبداللّه بن زبیر

عبداللّه بن زبیر نیز از عاملان تأثیرگذار در جنگ جمل بود، او، کسی بود که به منزل عایشه - خاله‌اش - در مکه رفت و پس از صحبت‌های زیاد، او را برای جنگیدن همراه طلحه و زبیر آماده کرد. وی در تحریک پدرش زبیر، در جنگ با حضرت امیرؑ نقش مهمی داشت؛ چون پیش از شروع جنگ، امام علیؑ با زبیر، با نامه‌های ارسالی خود به بصره، مذاکره کرده بود. **عبداللّه**، همیشه پدرش را به مقاومت و پایداری تشویق می‌کرد. وقتی که حضرت امیرؑ، از کشته

شدن زبیر آگاه شد، فرمود: زبیر از طلحه به من نزدیکتر بود. او همیشه از ما بود، تا آنکه فرزندش عبدالله بزرگ شد و بین ما و او جدایی انداخت (عبدالمقصود، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۷۰). اما با لطف امام علیه السلام، عبدالله بخشیده شد.

نرم‌خویی و مدارا با خواص منحرف

امام در آغاز خلافت خود، در عین برخورد باصلاحت با فساد مالی و متخلفان، در حدود الهی اعم از خواص و غیرخواص، در برخی از زمینه‌ها، با خواص منحرف به مدارا رفتار می‌کردند. امام برای هدایت کسانی که روزی در صف مجاهدان اسلام رزمیده و دین خدا را یاری نموده، ولی پس از مدتی فریب زر و زیور و شیاطین را خورده و از مسیر اسلام ناب خارج شده بودند، با گذشت و بردباری رفتار می‌کرد و سعی می‌کرد از خطاهای گذشته آنان چشم‌پوشد و آنان را از هلاکت و شقاوت نجات دهد. ایشان تا حد امکان، لغزش‌ها و نیات آلوده‌هاشان را نادیده می‌گرفت و با رفق و سماحت، با آنان رفتار می‌کرد. مادامی که آنان به‌طور علنی روبروی مسلمانان صف نمی‌کشیدند و دست به شمشیر نمی‌بردند، با آنان برخورد نمی‌کرد. حقیقت مزبور، در برخورد آن حضرت با ناکثین کاملاً مشهود است. وقتی که طلحه و زبیر از آن حضرت اجازه خروج از مدینه را خواستند، حضرت می‌دانست آنها مناسک عمره را بهانه قرار داده، قصد فتنه‌انگیزی دارند، اما مانع خروج‌شان نشده، آنها را حبس نکرد. حتی پس از اشغال بصره توسط طلحه و زبیر و عایشه و آمادگی برای جنگ، در میدان جمل نیز بارها به‌طور مستقیم و غیرمستقیم، با آنها مذاکره کرد تا آنان را از مسیر باطلی که برگزیده‌اند، بازگرداند. سرانجام قرآنی را به دست جوانی داد تا آنها را به پیروی از حکم قرآن دعوت کند، ولی نتیجه‌ای نداشت. آنها جوان را به شهادت رساندند و حضرت را مجبور به جنگ کردند (ابن‌اعثم، ۴۱۱ق، ص ۴۷۳).

مدارای امام با خواص منحرف به چند دلیل بود: اول اینکه، خواص، انسان‌های برگزیده و با سابقه‌ای بودند که سالیان متمادی در کنار پیامبر و زیر بیرق اسلام شمشیر زده، رنج‌ها و مرارت‌های فراوانی را در عرصه جهاد در راه خدا متحمل شده بودند. اساساً اسلام محصول محنت‌هایی بود که آنان در دوران بعثت و هجرت کشیده بودند. از این‌رو، امام با صبر و حوصله، تمام توان خود را به کار می‌برد تا آنان را از راه منحرف نجات دهد. دوم اینکه، امام می‌دانست درگیری با خواص، قشر نومسلمان شده به حیرت و امی‌دارد. در نتیجه، برخی گمراه شده، به خواص منحرف می‌پیوندند و جاهلانه حیات طیب دنیوی و اخروی خویش را تباه می‌کنند. از این‌رو، امام تا حد امکان می‌کوشید با مدارا، خطر انحراف خواص را از سر امت اسلامی برطرف کند (همان).

خوش‌رفتاری با قاتل خود

از والاترین الگوهای اخلاقی، تربیتی سبک زندگی آموزنده امام علی علیه السلام، منش محترمانه و با مروت او، با ابن‌ملجم است (مجلسی، بی‌تا، ج ۴۲، ص ۳۰۲). حضرت امیر علیه السلام، قبلاً به ابن‌ملجم لطف‌ها کرده بود و با وجود اطلاع از نیت شومش، او را رها کرد تا اینکه حضرت علیه السلام را به شهادت رساند (همان). پس از آنکه قاتل در مسجد کوفه، شمشیر خود را بر سر مبارک حضرت امیر علیه السلام زد، حضرت امیر علیه السلام فریاد زد: «او را بگیرید و نگذارید بگریزد» (مسعودی،

۱۴۰۹ق (ب)، ج ۲، ص ۴۱۲). مردم به دنبال او دویدند و سرانجام، او را دستگیر کردند و دست‌بسته به منزل امامؑ بردند. طبری می‌نویسد:

حضرت امیرؑ به قاتلش فرمود: «ای خصم خدا! مگر به تو لطف نکرده بودم؟». ابن‌ملجم گفت: بله. حضرت امیرؑ فرمود: «پس چرا این کار را کردی؟» ابن‌ملجم گفت: «شمشیرم را طی چهل صبح تیز و بُرنده کردم و از خدا درخواست کردم که بدترین مخلوق خود را با آن به قتل برساند!». حضرت امیرؑ فرمود: تو با آن به قتل می‌رسی که بدترین آفرینش خدایی! (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۶۸۴). با اینکه ابن‌ملجم از عمل خود متأسف نبود، امامؑ به او بی‌حرمتی نمی‌کند، به عکس به فرزندان خود سفارش می‌کند به دادن غذا و ایجاد مکان برای آرامش و آسایش او اقدام کنند.

یعقوبی، مورخ شیعی، توصیه حضرت امیرؑ را چنین نقل می‌کند:

قاتل دستگیر شده و او را به جانب حضرت امیرؑ می‌برند. حضرت امیرؑ فرمود: تو ابن‌ملجم هستی؟ گفت: بله. حضرت علیؑ فرمود: فرزندم حسن، مراقب دشمنت باش، شکمش را سیر نما و بندش را استوار کن. اگر من از دنیا رفتم، او را هم بکشی تا در نزد پروردگارم با او بحث کنم و اگر در قید حیات بودم یا او را عفو می‌کنم یا قصاص می‌کنم و می‌کشم (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۲).

مسئولیت‌پذیری

در شریعت اسلام، هیچ‌کس در جامعه بی‌مسئولیت در نظر گرفته نشده است. هرکس، بر اساس جایگاهی که در جامعه دارد، مسئولیت خاصی برعهده دارد. رسول خداﷺ در حجة‌الوداع، در مقدمه سفارشات و بیانات مهم خود فرمود: «...من مسئولم و شما نیز مسئولید...» (متقی‌هندی، ۱۴۰۱ق، ح ۱۲۹۱۱). در فراز معروف دیگر، مسئولیت را اعم از مسئولیت‌های فردی یا اجتماعی دانسته، فرمود:

هان! که همه شما در جامعه شبان و نگاهبان یکدیگرید و همه نسبت به هم مسئولید؛ امیری که بر مردم حاکم است، شبان و مسئول مردم است. هرکس شبان خانواده خود است و درباره آنها باید پاسخگو باشد. زن مسئول و نگاهبان خانه همسر و فرزندان اوست و باید درباره آنها پاسخگو باشد (نیشابوری، بی‌تا، ج ۶، ص ۸). خدا از هر کسی که چیزی را در اختیار او گذاشته، خواهد پرسید که آیا آن را پاس داشته یا از بین برده است؛ حتی از انسان درباره اعضای خانواده‌اش نیز سؤال می‌کند (متقی‌هندی، ۱۴۰۱ق، ح ۱۴۶۳۶).

مدارای سیاسی، به معنای آزادی در آراء دسته‌ها، فوج‌ها، احزاب متنوع و تک‌تک اشخاص جامعه، درباره مطالب سیاسی و سبک مدیریت حکومت و نیز نقد کارکرد مسئولان و حاکمان جامعه است. از این بُعد نیز قطعاً می‌توان گفت: حضرت علیؑ نماد مداراست. وی برای خیرخواهی جامعه اسلامی، حفظ همبستگی جامعه و احترام به حریت انسان‌ها، در گذراندن طریق، با آنها مدارا می‌کرد. اکنون با مراجعه به گفتار و کردار آن حضرت، به بررسی مدارا و تساهل سیاسی، در بصیرت و سبک امام علیؑ در دو قسمت جداگانه می‌پردازیم (آقاجانی قناد، ۱۳۸۰، ص ۸۸ و ۸۹):

نکوهش خودب‌ترینی و خودخواهی

مغرور شدن انسان به خود، فریفتگی به خود و دچار کبر و نخوت شدن، مایه شکست در زندگی و عقب‌افتادگی است. لشکری که به خودش مغرور شود، به سادگی در جنگ شکست می‌خورد. محصلی که به خودش مغرور باشد،

به راحتی در امتحانات مردود می شود. مسلمانی که به خودش مغرور باشد، به راحتی خودش را گرفتار قهر و غضب الهی می سازد. همچنان که امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «طوبی لمن لم تقتله قاتلات الغرور» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰، ح ۷۱۷۵)؛ خوشا به حال کسی که فریب های کشنده او را نکشته باشد. حضرت امیر علیه السلام، هیچ گاه مانند ظالمان، برخورد نمی کرد. ایشان در خطبه ۲۱۶ **نهج البلاغه**، مردم را از ستایش حکام منع و از پنهان کردن حقیقت، جلوگیری می کند. خود وی نیز دوست نداشت که مردم ایشان را ستایش کند. کلام حضرت امیر علیه السلام چنین است:

... و إن من أسخف عادات الولاة عند صالح الناس أن يظن بهم حب الفخر و يوضع أمرهم على الكبر و قد كرهت أن يكون جال في ظنكم أني أحب الإطراء و استماع الثناء و لست بحمد الله كذلك و لو كنت أحب أن يقال ذلك لتركته انحطاطا لله سبحانه عن تناول ما هو أحق به من العظمة و الكبرياء و ربما استخلى الناس الثناء بعد البلاء (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)؛ ... از سخیف ترین حالات والیان در نزد مردم صالح این است که مردم بپندارند که آنان دوستدار فخر و مباهاتند و بنای کار خود بر کبر و غرور می نهند. من ناخوش دارم که در پندار شما چنین آید که من خواهان ثنا و ستایشم و سپاس خدا را که چنین نیستم. اگر هم دوست می داشتیم که بستایندم به سبب فروتنی در برابر پروردگارم آن را ترک می کردم؛ زیرا تنها اوست که سزاوار عظمت و کبریاست.

حضرت علی علیه السلام، به متولیان خود، دستور می داد که در قلمرو مسئولیت خود، از خودرایی و مستبدی که محصول خودخواهی، خودبزرگ بینی و منیت است، خودداری کنند. این امر، به معنای شنیدن انتقادات است که ثمره آن، مدارای سیاسی است. ایشان در نامه ۵۳ **نهج البلاغه**، به مالک/اشتر چنین می نویسد:

ولا تقولن: إني مؤمر أمر فاطع، فإن ذلك ادغال في القلب و منهكة للدين و تقرب من الغير. و إذا أخذت لك ما أنت فيه من سلطانك أبهة أو مخيلة، فانظر إلى عظم ملك الله فوقك و قدرته منك على ما لا تقدر عليه من نفسك... (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ مگو من مأمورم (و بر اوضاع مسلمانم)، امر می کنم و باید اطاعت شود؛ زیرا این سبب دخول فساد در قلب، خرابی دین و نزدیک شدن تغییر و تحول در قدرت است. آن گاه که در اثر موقعیت و قدرتی که در اختیار داری، کبر و عجب و خودپسندی در تو پدید آید، به عظمت قدرت و ملک خداوند که مافوق توست، نظر افکن! که این تو را از آن سرکشی پایین می آورد...

مدارای سیاسی در سبک زندگی امام علی علیه السلام

حضرت امیر علیه السلام در دوران خانه نشینی، به عنوان یک همشهری مخالف، از مصلحت اندیشی و کمک به سه خلیفه امتناع نکرد و برای گرفتن حقوق پایمال شده خود، مصلحت اندیشی بزرگتر اجتماع را زیر پا نگذاشت. در پنج سال خلافت پر دغدغه خود نیز در نقش خلیفه الهی، امام امت و برگزیده مردم، با مخالفان سیاسی و دسته های منتقد، مدارا کرد و آنان را به دلیل فقط مخالفت، از حقوق زندگی و سهم بیت المال بی نصیب نکرد.

الف. صبر و شکیبایی

حضرت علی علیه السلام، با اینکه خود را برگزیده خدا و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، برای سمت خلافت و حاکمیت می دانست و در علم و سبقت در ایمان و جهاد و...، کسی را از خود والاتر نمی شمرد، به مساعدت خلفای سه گانه پرداخت (نهج البلاغه، خطبه ۷۱ و ۷۴ و ۱۹۷). آن حضرت در خطبه ششقیه، آشکارا و بدون پرده، از این مطلب یاد کرد. می فرماید:

أما والله لقد تَقَمَّصَهَا فَلَانُ وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّيَّ مِنْهَا مَحَلَّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَا يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَ لَا يَرْقَى إِلَى الطَّيْرِ... فَرَأَيْتَ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى، فَصَبَّرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَذَى وَ فِي الْحَلْقِ شَجَى، أَرَى ثَرَاتِي نَهْبَا... لَكِنِّي أَسْفَفْتُ إِذْ أَسْفُوا وَ طَرْتُ إِذْ طَارُوا... (همان، خطبه ۳): به خدا قسم! خلیفه اول جامعه خلافت را در حالتی پوشید که خوب اطلاع داشت که اهمیت من نسبت به خلافت، همانند میله وسطی است که نسبت به سنگ آسیاست. خلیفه اول، اطلاع داشت که منشأ (دانش و برتری) من هستم و پرندگان بر دانش من، دست نتوانند یافت!... در نتیجه، دیدم حلم و شکیبایی به اندیشه و خرد نزدیک تر است. پس شکیبایی کردم؛ خار در چشم و استخوان در گلو؛ و می دیدم که ارثم را به یغما می برند...؛ ولی باز هم صبر کردم و اقدامی نکردم و علیه آنان قیام نکردم و با آنان سازگار بودم... .

ب. همراهی و مسئولیت پذیری امام با خلفای سه گانه

همراهی و مسئولیت پذیری امام در پاسخ دادن به شبهات دینی

باید با در نظر گرفتن سفارش های رسول خداﷺ و امامان، همواره آماده پذیرفتن مسئولیت هایی باشیم که در جامعه، بر عهده ما گذاشته می شود. این کار هم رضایت الهی را در پی دارد. و موجب کمال معنوی و روحی آنها خواهد گردید و هم در موفقیت اجتماعی آنها نقش بسزایی خواهد داشت. شانه خالی کردن از مسئولیت، از منظر اسلامی بسیار نکوهیده و منفور است. با اینکه امام در زمان خلافت سه خلیفه، هیچ گونه منصب قضایی و اداری نداشتند، اما برای حدود الهی و احکام الهی، در پاسخ به سؤالات و شبهات، از هیچ کوششی دریغ نمی کردند و از مشکلات حکومت خلیفه اول، پاسخ به پرسش های اندیشمندان اهل کتاب و... بود. خلیفه اول، آنان را خدمت حضرت علیؑ می فرستاد. برای مثال، اسقف مسیحیان درباره جای خدا از خلیفه اول پرسشی کرد. /بویکر نیز او را به حضرت امیرؑ رجوع داد. امام علیؑ آتشی شعله ور کرد و از اسقف سؤال کرد و فرمود: «تصویر این آتش کجاست؟» اسقف پاسخ داد: «همه پیرامون آن!» حضرت امیرؑ به او فرمود: «هنگامی که آتش آفریده پروردگار است، جانب ویژهای ندارد، آفریننده آتش، به نداشتن جلو، عقب، شرق و غرب شایسته تر است». حضرتؑ با این شباهت، او را به پاسخ نهایی راهنمایی کرد. نمونه دیگر، شخصی است که شراب نوشیده و مدعی بود که اطلاعی از حرام بودن شراب نداشت. /بویکر برای حل مشکل در مانده شد. حضرت علیؑ در این باره فرمود: در صورت اثبات نادانی شخص، آن فرد را توبه دهند و رها کنند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۶).

همیاری و مشورت دادن

خلیفه دوم، با مشکلات بسیاری همانند پیروزی بر نواحی جدید، گسترش دادن اسلام، پخش اموال تحصیل شده، مشخص کردن تکلیف اسیران، مهاجران و رزمندگان روبرو بود. امام علیؑ نیز در حل این بحران ها، بهترین مشاور برای خلیفه دوم بود. برای نمونه، خلیفه دوم برای مشخص کردن مبدأ تاریخ اسلام، اصحاب پیامبر اسلامﷺ را دور هم جمع کرد. آنان هر یک، نظریه و رأی داشتند: تعدادی سالروز ولادت پیامبر اسلامﷺ، برخی سالروز بعثت پیامبر اسلامﷺ را ارائه کردند. حضرت علیؑ فرمود: زمانی که پیامبر ختمی مرتبتﷺ مکه را رها کرد و هجرت کرد، به عنوان روز تأسیس حکومت اسلامی، مبدأ و شروع تاریخ اسلام باشد. خلیفه دوم، نیز رأی حضرت علیؑ را پذیرفت و هجرت، مبدأ و آغاز تاریخ اسلام شد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۱۳).

حضرت امیر علیه السلام در بیشتر موارد، یا به تقاضای خلیفه، قضاوت می کرد یا خود آن حضرت علیه السلام به دلیل حضور در مرکز حکومت، از مسائل یا قضاوت های اشتباه که انجام می شد، آگاه می شد. بدین ترتیب، آن حکم را لغو و حکم حقیقی را مطرح می کرد. به عنوان نمونه، زنی در بیابان تشنه شد و عطش سختی داشت. به ناچار از چوپانی آب درخواست کرد. چوپان شرط گذاشت که زن، باید گناهی نامشروع کند تا به او آب بدهد. عمر، پیرامون قضاوت درباره زن، با حضرت علی علیه السلام مشورت کرد. امام علی علیه السلام فرمود: زن در انجام این عمل مجبور بوده و بر مجبور حکمی نیست (بیهقی، ۲۰۰۳، ج ۸، ص ۲۳۶). امام علی علیه السلام آن قدر در قضاوت ها، پایدار و شگفت انگیز و حکم قطعی داده است که خلیفه دوم، همیشه می گفت: «اللَّهُمَّ لَا تَبْقِنِي لِمُعْضَلَةٍ لَيْسَ لَهَا ابْنُ أَبِي طَالِبٍ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۲۰۵)؛ پروردگارا برای من معضلی ایجاد مکن که فرزند ابوطالب برای حل آن کنارم نباشد.

پایبندی به حقوق الهی و داشتن عدالت

در زمان حکومت عثمان، فردی دو همسر داشت: یکی، از زنان انصار و دیگری از بنی هاشم. آن شخص، از همسر انصاری خود طلاق گرفت و پس از مدتی فوت کرد. خانم انصاری، نزد خلیفه سوم رفت و گفت: «هنوز عده من تمام نشده است و من ارثم را خواستارم». خلیفه سوم در قضاوت این مطلب درمانده بود و داستان را نزد امام علی علیه السلام بردند. امام فرمود: اگر خانم انصاری، قسم بخورد که پس از فوت شوهرش، سه بار قاعده نشده است، می تواند از شوهر خود ارث ببرد. خلیفه سوم، به خانم هاشمی گفت: «این قضاوت مربوط حضرت علی علیه السلام است و من در این باره نظری ندارم. خانم هاشمی پاسخ داد: «من به قضاوت حضرت علی علیه السلام راضی ام. او قسم خورد و ارث را برد» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۶۶).

نتیجه گیری

چنانچه مدارا را به معنای آزاد گذاشتن انسان ها در گزینش دین، که برای هدایت آنان سودمند است، در نظر بگیریم، امیر مؤمنان علی علیه السلام اهل مدارا است. در مدارای مذهبی امام علی علیه السلام، موارد ذیل را می توان یافت: عدم اجباری بودن دین، امیر مؤمنان علیه السلام و اهل کتاب و... در مدارای با مخالفان حضرت امیر علیه السلام می توان به چند نمونه اشاره کرد: بخشیدن عایشه در معرکه جمل؛ امر به ممنوعیت تعقیب و کشتار مجروحان در جنگ جمل؛ مخالفت با به بردگی گرفتن اسرا؛ بخشیدن عبدالله بن زبیر؛ خوش رفتاری با قاتل خود و... از موارد مدارای سیاسی حضرت علی علیه السلام، می توان به این نمونه ها اشاره کرد: قبول امکان اشتباه در کار خود؛ سفارش به متولیان خود در عدم خودرایی و مستبدی؛ مدارای حضرت علی علیه السلام در ۲۵ سال سکوت؛ حل چالش های دینی و علمی سه خلیفه؛ حل مسائل سیاسی سه خلیفه و... امام؛ نسبت به بیت المال، احکام و حدود الهی و دین شدت عمل داشتند و چنان چه کسی بیت المال و احکام الهی و دین را خدشه دار می کرد، به شدت با او برخورد می کردند.

مدارا و شدت عمل در حکومت اسلامی، حد و مرزی مشخص دارد. امام تا آنجا که به مصالح جامعه اسلامی و مردم آسیبی وارد نشود، می تواند برای هدایت خواص منحرف و یا متحجران سیاسی و مذهبی، از خود شکیبایی و صبوری نشان دهد. اما بر سر مسائلی همچون اجرای حدود و احکام الهی، حفظ بیت المال و دین، که نظم جامعه اسلامی وابسته به آنها است، سخت گیر و باصلابت بودند و هیچ گونه سستی و وضعی به خود راه ندادند.

منابع

- نهج البلاغه، بی تا، ترجمه صبحی صالح، قم، دارالهجره.
- آقاجانی قناد، محمدرضا، ۱۳۸۰، *تساهل و تسامح از دیدگاه امام علی علیه السلام*، تهران، مرکز پژوهش‌های اسلامی صلوا سیما.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌اعثم، احمد، ۱۴۱۱ق، *الفتوح*، تحقیق علی شیرازی، بیروت، دارالاضواء.
- ابن‌سعد، محمد، ۱۴۰۵ق، *الطبقات الكبرى*، بیروت، دار بیروت.
- ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۴۱۰ق، *الإمامة والسیاسة*، بیروت، دار الاضواء.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان‌العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، ۲۰۰۳، *السنن الكبرى*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ترمذی، محمد بن عیسی، بی تا، *شمائل‌المحمدیه*، تصحیح محمداحمد حلاق، بیروت، دار تراث الاحیاء العربی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۰، *غررالحکم و دررالکلم*، ترجمه جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دانشگاه تهران.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل‌الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغتنامه*، زیر نظر جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
- سلیمانی، جواد، ۱۳۹۸، *تاریخ تحلیلی اسلام (از عصر جاهلی تا عصر عاشورا)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- شعیری، محمد بن محمد، بی تا، *جامع‌الآخبار*، نجف، مطبعة حیدریه.
- طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۰، *مکارم‌الاخلاق*، قم، شریف رضی.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۸۷ق، *تاریخ‌الامم و الملوک*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث.
- عبدالمقصود، عبدالفتاح، ۱۳۷۹، *امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام: تاریخ تحلیلی نیم‌قرن اول اسلام*، ترجمه سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- فلسفی، محمدتقی، ۱۳۷۰، *شرح و تفسیر دعای مکارم‌الاخلاق*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- متقی‌هندی، حسام‌الدین، ۱۴۰۱ق، *کنز‌العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، تحقیق بکری حیانی، چ پنجم، بیروت، مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار‌الأنوار*، تهران، دار الرضا.
- محلاتی، ذبیح‌الله، ۱۳۷۹، *قضاوت‌های حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام*، بی جا، قائم نوین.
- مروتی، سهراب، ۱۳۸۵، «بانی نظری مدارا در قرآن کریم و سنت معصومین علیهم السلام»، *انجمن معارف اسلامی*، ش ۳، ص ۶۳-۸۴.
- مسعودی، علی بن حسین، ۱۴۰۹ق (الف)، *مروج‌الذهب و معادن‌الجواهر*، قم، دارالهجره.
- _____، ۱۴۰۹ق (ب)، *اثبات‌الوصیه‌الامام علی بن ابی‌طالب علیه السلام*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *الارشاد*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____، ۱۴۱۶ق، *الاختصاص*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- مکارم‌شیرازی، ناصر، ۱۳۸۴، *الأخلاق فی القرآن*، چ سوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب علیه السلام.
- نوری، حسین بن محمد، ۱۴۰۸ق، *مستدرک‌الوسائل*، بیروت، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، بی تا، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر.
- واسطی زبیدی، محب‌الدین، ۱۴۱۴ق، *تاج‌العروس من جواهر‌القاموس*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- یعقوبی، ابن‌واضح، ۱۴۱۴ق، *تاریخ یعقوبی*، قم، شریف رضی.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، بی تا، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر.

Tolerance in Imam Ali's Lifestyle

✉ **Valiullah Nasiri** / Assistant Professor of Applied Religions and Mysticism, Shahrekord University
nasiri@sku.ac.ir

Saeed Safi Shalmazari / Assistant Professor, Department of Law, Shahrekord University
saeedsafi1360@sku.ac.ir

Massoud Ghanbari / Master of Theology, Qom University
m.ghanbari@yahoo.com

Received: 2020/03/10 - **Accepted:** 2020/07/10

Abstract

Tolerance has a good position in the life of family and human society, and lack of tolerance has a damaging effect on social confidence, healthy state of education and morally. The aim of this study is to investigate the different aspects of tolerance in Imam Ali's lifestyle. This study used a library - based method to the collect information and a descriptive method and content analysis to study the data. The research findings show that the virtue of tolerance includes many moral and educational virtues such as humility and humble adoration, altruism, patience and continence, not being revengeful, giving no way to anger, aversion to war, abstinence from using abusive language and leniency- virtues through which man degrees of sublimity in this world and the hereafter. Imam Ali's lifestyle is consistent with Islamic Shariah and though , he should leniency about public affairs, he was very strict in dealing dealt with public property, observance of divine limits and stood firm against those who rejected Islam. He achieved equality in the allocation to people from Muslims public treasury, did not distinguish between the poor and the rich and between the strong and the weak in administering divine limits, and preventing Banu Umayyad from harming Islam and the Islamic state.

Key words: Imam Ali, tolerance, opponents, religion.

Analysis and Study of Population Control from the Perspective of Applied Ethics

✉ **Seyed Morteza Honarmand** / Assistant Professor, Department of Education, Malayer University

navust@yahoo.com

Ehsan Torkashvand / Assistant Professor, Department of Education, Malayer University

Received: 2020/05/18 - **Accepted:** 2020/09/22

torkashvand110@yahoo.com

Abstract

Population control and its ways is one of the most important and influential social, moral, and legal issues discussed in human societies. Whether it is allowed or not is a matter of discussion of proponents and opponents. Proponents adhere to reasons such as limited resources, principles of hedonism, utilitarianism and idealism, the concept of natural rights is the basis for the realization of social justice and modernity that all vulnerable. On the other hand, opponents have reasons; this study examines population control investigation of proponents by using of applied ethics, foundations, and values of the Islamic school of ethics and opponents by discovering hidden constraints to resolve the conflict and finally, we have achieved good or bad. Its good or bad is not absolute and it is subject to interests and corruptions, which in case of conflict with the superior interest, only the ruling of the superior interest becomes effective.

Key words: population control, applied ethics, Islamic ethics, meta-ethics, normative ethics.

A probing Look at the Meaning of Self – admiration; Its Causes and Consequences according to the Narrations

Mohammad Taghi Sobhaniania / Assistant Professor of Quran and Hadith University

mt.sobhany@gmail.com

✉ **Khalil Arefi** / PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Allameh Tabatabai University

Received: 2019/11/16 - **Accepted:** 2020/04/08

arefy313.1367@gmail.com

Abstract

Man's seeks to the achieve happiness in this world and in the hereafter and avoid affliction and chastisement the Hereafter. It is necessary for man to refer to Qur'anic verses and hadiths and follow the Infallibles' moral teachings as the sources of guidance. Self-admiration is one of the terrible vices that causes death, corruption, and makes one's actions fail. First the causes of self-admiration, its harms and consequences should be identified by referring to the narrations in order to suppress self-admiration and, harmful effects of self-sufficiency because identifying its causes helps one take prevent measures, and realizing the harmful effects of self-admiration helps man, it to be conscious and attempt to avoid it. According to the narrations among the causes of pride are having a high opinion of one's deeds making little of one's sins and forgetfulness of one's sins Some of harmful effects of self-admiration are dominance of devil over man, distance from God, animosity and enmity between people, loneliness, fear, halt in scientific growth, ignorance, decline in the rate of benefaction self- admiration and covering up of defects.

Key words: self-admiration, self-sufficiency, arrogance, vices moral.

Recognition of the Self-reproaching Soul and Its Awakening Factors from the Perspective of the Quran and Hadith

✉ **Mohammad Reza Hosseininia** / Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Ilam University
mohhos313@yahoo.com

Mohsen Hassanvandi / PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Ilam University

Received: 2020/02/09 - **Accepted:** 2020/06/30

hasanvafa88@yahoo.com

Abstract

Soul is part of man's existence and it has different levels and is described to have different states. One of, these states is its being self-reproaching and it is referred to as self-reproaching after it gets into this state. What reproaching soul is and what factors contribute to in its actuality and awakening is the question asked by this research. In this research a descriptive-analytical method and library based method are used for organizing the ideas and collecting the data. An enquiring into the relevant sources reveals that self-reproaching - Day is one of the states, levels and aspects of the soul. Which is attributed to people when they commit sins, that is, all people, including the pious and the wicked feel the state of self-reproaching some in this world and in the Resurrection Day, and some only in the Resurrection Day, due to the involvement of awakening factors, and as a result, they feel remorseful and blame themselves for their paucity of benefaction and the evil deeds they have done.

Key words: soul, self- reproaching soul, imaginative conscience, conscience, awakening.

The Anthropological Foundations and Goals of Moral Education in Allameh Tabatabai's of View in the Qur'an Commentary of *Al-Mizan*

✉ **Taha Amir Rostami Bonab** / Master of Moral Education Institute of Higher Education of Ethics and Education taharostami110@gmail.com

Seyed Mohammad Reza MousaviNesab / Assistant Professor of Educational Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute smmn1346@gmail.com

Received: 2020/05/06 - **Accepted:** 2020/10/01

Abstract

Using a descriptive- analytical method this study seeks to examine the anthropological foundations and goals of moral education in the point of view of Allameh Tabatabai emphasizing on the Qur'an Commentary of *Al-Mizan*. The research findings show that, while referring to the physical and spiritual realms, Allameh Tabatabai I considers spirit as the origin of human life. Among the anthropological foundations that are worth considering in Allameh's view are :being created by divine Nature, reason, search for perfection and its everlastingness, variation among individual in terms of ability' sociability, choice and will, happiness and to the Divine return, etc. he considers that the theological objective of moral education is gaining the position of nearness to God and defines the realization of the intense relationship between man and God, as the central aims and preliminaries to the achievement of nearness to God.

Key words: moral education, anthropological foundations, goals, Allameh Tabatabai, *Al-Mizan*.

Solutions to the Conflict between the Consent and Discontent over the Cases of the Connection of Divine Decree with Disbelief and Disobedience

Jamal Soroush / Assistant Professor of Department of Islamic Philosophy and theology,
Malayer University jsoroush@chmail.ir

Received: 2020/01/12 - **Accepted:** 2020/05/19

Abstract

According to the monotheistic view all things including man's voluntary actions are connected with divine decree. The belief in God's absolute perfection and His unique system is a good reason for one's contentment with Divine decree. The question which arises here is: what is man's duty towards disbelief and rebellion- consent or discontent? Muslims thinkers have given several answers to this question, the most important of which are: 1. the author of the Qashiriyya treatise: specification, 2. some gnostic: separation between divine decree and what is decreed. 3. Mirdamad: distinction between the two concepts: by-n itself and by accident, 4. Mulla Sadra: A study of the meaning of divine decree and the pre requisite for it, 5. Rabbani Golpayegani: separation between ontological destiny and legislative destiny, Shahid Motahhari: separation between the work of God and the work of the servant 7. And taking into account the criterion of content and discontent, that is, the goodness and the badness of the action, which is, according the author's opinion, the real solution to the problem. Using a descriptive- analytical method this study tries to solve this moral puzzle the answers mentioned above.

Key words: divine decree, content with divine decree, with disbelief, moral conflict.

Abstracts

The Characteristics of Man's Identity from Mulla Sadra's Perspective and Their Theological Implications in Morality

✉ **Hamid Ashouri** / M.Sc. Student of Imam Khomeini Educational and Research Institute

ashoory.hamid@yahoo.com

Ahmad Hossein Sharifi / Professor of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2019/11/27 - **Accepted:** 2020/05/03

sharifi1738@yahoo.com

Abstract

The acquaintance with man's identity and its characteristics has an undeniable role in the issues of the humanities. The purpose of this study is; first answer the question: what does Mulla Sadra know about the characteristics man's identity? That is, what characteristics are required for the reality of existence to come into the circle of humanity and to be distinct from other beings? Secondly, what effect does this view of Mulla Sadra's view have on the aim of morality? The research method is descriptive and analytical; because, first it is through realizing Mulla Sadra's philosophical and humanistic foundations that we can get acquainted with his opinion about the characteristics of man's identity and then analyzes the implications of this view for the aim of morality. Adhering to his own philosophical and anthropological principle ,Mulla Sadra considers rationality as man's distinctive feature and, the implication of this view for the purpose of morality will naturally lead to rejecting such objectives like personal pleasures or freedom in their of atheistic sense. Thus, he considers man's movement to be the greatest possible awareness of own essential own need for essential relation with Him, realization the Creator and understanding of special monotheism and the annihilation in Him.

Key words: man's identity, utmost limit, morality, Mulla Sadra, transcendent philosophy.

Table of Contents

The Characteristics of Man's Identity from Mulla Sadra's Perspective and Their Theological Implications in Morality / ﷺ <i>Hamid Ashouri / Ahmad Hossein Sharifi</i>	5
Solutions to the Conflict between the Consent and Discontent over the Cases of the Connection of Divine Decree with Disbelief and Disobedience / <i>Jamal Soroush</i>	21
The Anthropological Foundations and Goals of Moral Education in Allameh Tabatabai's of View in the Qur'an Commentary of Al-Mizan / ﷺ <i>Taha Amir Rostami Bonab / Seyed Mohammad Reza MousaviNesab</i>	35
Recognition of the Self-reproaching Soul and Its Awakening Factors from the Perspective of the Quran and Hadith / ﷺ <i>Mohammad Reza Hosseininia / Mohsen Hassanvandi</i>	51
A probing Look at the Meaning of Self – admiration; Its Causes and Consequences according to the Narrations / <i>Mohammad Taghi Sobhaniana /</i> ﷺ <i>Khalil Arefi</i>	67
Analysis and Study of Population Control from the Perspective of Applied Ethics / ﷺ <i>Seyed Morteza Honarmand / Ehsan Torkashvand</i>	83
Tolerance in Imam Ali's Lifestyle / ﷺ <i>Valiullah Nasiri / Saeed Safi Shalmazari / Massoud Ghanbari</i>	99

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

An Academic Semiannual on Ethical Inquiry

Vol. 11, No. 2

Fall & Winter 2020-21

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Mahmud Fathali*

Editor in chief: *Hadi Hosseinkhani*

Executive manager: *Amir Hosein Nikpour*

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