

دوفصل نامه علمی - ترویجی

معرفت اخلاقی

سال دوازدهم، شماره اول، پیاپی ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰



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

محمد رجیبی القاء

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

احمد حسین 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

قدرت‌گرایی و اخلاق تکاملی، اخلاق‌هایی برخاسته از نظریهٔ تکامل / ۵

محمد سربخشی

شاخص‌های نقد سیاسی - اجتماعی از منظر اخلاق اسلامی / ۱۹

سیدمحسن بهروزنژاد / که هادی حسینخانی / مهدی امیدوی نقبلری

بررسی ارزش اخلاقی غیبت / ۳۳

جعفر انواری

جلوه‌هایی از استکبارستیزی در سیره و سخن امام راحل^{علیه السلام}؛ به همراه تحلیلی عرفانی از آن / ۴۷

حسین مظفری

ویژگی‌های سعادت از منظر قرآن کریم / ۵۷

هادی غلامزاده / که اسدالله جمشیدی / کمال‌الدین مظلومی‌زاده

عوامل مؤثر در مراتب نیت از دیدگاه قرآن و روایات / ۶۹

حسن فرزوی / که محمد باقریان خوزانی / سیدمحمدرضا موسوی کرمانی

تبیین نقش غذای حلال در دوران بارداری بر شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک / ۷۹

رضاعلی نوروزی / که فاطمه‌سادات موسوی ندوشن / سمیه کیانی / فاطمه هاشمی

۹۸ / Abstracts

قدرت‌گرایی و اخلاق تکاملی، اخلاق‌هایی برخاسته از نظریه تکامل

Sarbakhshi50@Yahoo.com

محمد سربخشی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)
دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۵

چکیده

نظریه تکامل یا فرگشت، تأثیر بسیاری بر حوزه‌های فکری و فرهنگی گذاشته و به گمان برخی، باورهای دینی و اخلاقی را با چالش زیادی مواجه کرده است. برخی گفته‌اند، قدرت‌گرایی نیچه نیز مبتنی بر نظریه تکامل است. اخلاق تکاملی نیز به‌طور مسلم، برگرفته از نظریه تکامل می‌باشد. به نظر می‌رسد، این نظریه منافاتی با باورهای دینی و اخلاقی نداشته و علی‌رغم بطلان قدرت‌گرایی، اخلاق برگرفته از آن (اخلاق تکاملی)، به‌عنوان یکی از مصادیق اخلاق سکولار، می‌تواند ناظر به همه عناصر یک نظام اخلاقی، اعم از معناداری، واقعیت‌داری، توجیه عقلانی ارزش‌ها، ارائه راه برای تشخیص مصادیق رفتارهای با ارزش و بالاخره، تضمین عمل به ارزش‌های اخلاقی، سخن گفته و در تمامی این حوزه‌ها، از خود دفاع کند. در عین حال، به نظر می‌رسد، اخلاق تکاملی ناقص بوده، تاب برابری با اخلاق دینی را ندارد.

کلیدواژه‌ها: تکامل، فرگشت، اخلاق، قدرت‌گرایی، اخلاق تکاملی.

مقدمه

«فرگشت» یا «نظریهٔ تکامل» یکی از چالش‌برانگیزترین نظریات علمی است که در طول تاریخ، نزاع‌های بسیاری برانگیخته و حوزه‌های گوناگون علمی و فرهنگی را تحت تأثیر قرار داده است. این نظریه، سابقه‌ای طولانی دارد و رگه‌هایی از آن حتی در یونان باستان نیز دیده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹). در عین حال، قرن نوزدهم به بعد، اوج ظهور این نظریه و تأثیرگذاری آن می‌باشد. انکار وجود خدا و باورهای دینی، از اساسی‌ترین ادعاهای طرفداران فرگشت است که امروزه، پیروان بسیاری دارد. این نظریه، در حوزهٔ ارزش‌های اخلاقی نیز ورود پیدا کرده، کوشیده است متناسب با اصول و مبانی خود، ارزش‌های اخلاقی نوینی ایجاد کرده، معنا و مصادیق جدیدی برای آنها ارائه دهد.

موافقان و مخالفان نظریهٔ فرگشت معتقدند: با پذیرش این نظریه، ارزش‌های اخلاقی بالکل متحول شده و معنا و مصادیق جدیدی پیدا خواهند کرد. بر این اساس، مکاتب اخلاقی خاصی نیز پایه‌گذاری شده است که قدرت‌گرایی و اخلاق تکاملی، از آن جمله است. نویسنده معتقد است: نظریهٔ فرگشت، نه در حوزهٔ باورهای دینی و نه در حوزهٔ ارزش‌های اخلاقی، منافاتی با آنها ندارد و کاملاً منطقی و عقلانی است که این سه را با هم جمع کنیم. بررسی خود فرگشت و نظریهٔ تکامل، کوشش جداگانه‌ای می‌طلبد. آنچه در این مقاله مدنظر است، اینکه رابطهٔ این نظریه را با قدرت‌گرایی و نیز اخلاق تکاملی بسنجیم و مشخص کنیم که پذیرش آن، لزوماً به قدرت‌گرایی و اخلاق تکاملی می‌انجامد، یا خیر؟ همچنین، در این مقاله تلاش شده است که ببینیم قدرت‌گرایی، به‌خصوص نظریهٔ تکاملی اخلاق، که برگرفته از نظریهٔ تکامل است، منافاتی با ارزش‌های اخلاقی مورد قبول انسان‌ها در طول تاریخ و اخلاق دینی دارد، یا خیر؟ با بررسی تاریخی، متوجه خواهیم شد قدرت‌گرایی به‌عنوان یک مکتب اخلاقی، سابقه‌ای دیرین‌تر از نظریهٔ تکاملی داروین دارد و در کلمات کسانی همچون *ماکیاولی* نیز مطرح بوده است. از این‌رو، بررسی مکتب قدرت‌گرایی را از *ماکیاولی* شروع کرده، آن را در کلمات نیچه پیگیری خواهیم کرد. پس از نقد و بررسی این مکتب، سراغ اخلاق تکاملی رفته، آن را مورد واکاوی قرار خواهیم داد.

قدرت‌گرایی

در تاریخ تطورات اندیشهٔ اروپایی و در برابر رواقی‌گری (دنیاگرایی) و نیز رهبانیت توصیه شده در مسیحیت، اندیشهٔ قدرت‌گرایی ظهور پیدا کرده و نمودهای مختلفی داشته است. *ماکیاولی* (۱۴۶۹-۱۵۲۷) و *فردریش نیچه* (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، دو تن از اندیشه‌ورزان مهم در این عرصه هستند. *ماکیاولی* بسیار پیش‌تر از نیچه، با معیار قرار دادن قدرت و غایت اصلی دانستن آن، صریح‌ترین مخالفت‌ها را با اندیشه‌های اخلاقی متداول مطرح کرده، به‌خصوص دنیاگرایی توصیه شده توسط کلیسا را با دیدگاه قدرت‌گرایانهٔ خود، به چالش کشیده است. دورهٔ ظهور *ماکیاولی*، دورهٔ پیدایش رنسانس است. در آن دوران، تحولات بزرگی در نوع اندیشیدن انسان، در حوزه‌های گوناگون به وجود آمده بود. حوزهٔ اخلاق نیز از این تحولات مستثنا نبود. در قرون وسطی، دنیا عامل اندوه و تعلقات جسمی موجب گناه تلقی می‌شدند و آرامش و آموزش روح انسان، غایت نهایی انسان دانسته می‌شد و سایر ارزش‌ها، در قیاس با

همین امر سنجیده می‌شدند. اما در قرن پانزده، با پیدایش رنسانس، این اندیشه‌ها به چالش کشیده شد؛ دنیاگریزی جای خود را به دنیاگرایی داد، و انسان‌محوری جای خدامحوری را گرفت. در حقیقت، بر خلاف قرون وسطی، در این دوران، بهره‌مندی از زیبایی‌های زندگی و نعمت‌های دنیوی، اصالت پیدا کرد و موجب شد انسان‌ها برای برخورداری از آنها، وارد کشمکش‌های سیاسی و رقابت‌های قدرت‌طلبانه شوند که زمینه‌ای، برای تغییر ارزش‌ها و متحول شدن آنها بود (جونز، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۲۱). عدم صداقت نهاد دین (کلیسا)، در دعوت مردم به دنیاگریزی، که در رهبانیت مسیحی جلوه کرده بود و قدرت‌طلبی، تعداد قابل توجهی از اسقفان و کشیشان نیز تحول فوق‌الذکر را تشدید کرد (ماکیاولی، ۱۳۸۸، ص ۷۶-۷۷). *ماکیاولی*، حتی اساس آموزه‌های کلیسا را نقد کرده، با مقایسه آنها با دوران گذشته، به تکریم ارزش‌های قدرت‌طلبانه و دنیوی پرداخت و رویگردانی خود، از زندگی مسالمت‌جویانه و فروتنانه را اعلام کرد (جونز، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۲۳-۶۲۴). به هر حال، وی که فرزند دوران رنسانس است، سعادت‌مندی را در شهرت، سربلندی و نام‌آوری دانست. در نتیجه معتقد شد که برای به‌دست آوردن آنها، قدرت لازم است (همان، ص ۶۲۲). از این رو، وی با اصل قرار دادن قدرت، به مجاز بودن هر کاری که موجب حفظ آن شود، فتوا داده و با قلب ارزش‌های اخلاقی، مورد قبول ادیان، نیرنگ، فریب‌کاری، تباه‌کاری، زورگویی و بی‌رحمی را برای حفظ قدرت مجاز، بلکه فضیلت دانست (همان، ص ۶۴۲).

لازم به یادآوری است که عمده نوشته‌های *ماکیاولی* در باب سیاست و حکومت‌داری است. توصیه‌های اخلاقی وی نیز از این باب مطرح شده است. از این رو، تمام تغییراتی که وی در ارزش‌های اخلاقی پیشنهاد می‌کند، از همین منظر مطرح شده است. در واقع وی با این کار، می‌خواهد راه به‌دست آوردن قدرت سیاسی و حفظ آن را نشان دهد. به همین دلیل، وی اغلب شاخص‌های اخلاقی را تغییر داد. می‌توان گفت: وی هرآنچه از نظر اخلاقی ناشایست تلقی می‌شود، توصیه کرده است. برای مثال، او معتقد است: پادشاه یک ملک برای اینکه بتواند مقام و موقعیت خود را حفظ کند، باید خلف وعده کرده، تعهداتش را زیر پا گذارد. همچنین، معتقد است: صدق و وفای به عهد، موجب از دست رفتن ملک و پادشاهی و از بین رفتن شیرازه مملکت می‌شود. بنابراین، حاکمان مجاز، بلکه بهتر است با دروغ‌گویی و خلف‌وعده و زورگویی حکمرانی کرده، شیرازه مملکت را حفظ کنند (همان، ص ۶۴۳). *ماکیاولی* این دستورات اخلاقی را فن حکمرانی می‌نامد و مراعات آنها را برای حاکمان و قدرت‌مداران لازم می‌شمرد (همان، ص ۶۳۹). با دقت در بحث‌های *ماکیاولی*، معلوم می‌شود که او در بحث‌های خود، بیشتر رویکرد عمل‌گرایانه داشته و شخصیتی غیرفلسفی دارد. از این رو، استدلال خاصی برای ادعاهای خود ارائه نداده است؛ تنها از منظر یک سیاست‌مدار و کسی که دنبال به‌دست آوردن قدرت است، توصیه‌هایی را برای حفظ قدرت، ارائه کرده است (همان، ص ۶۱۸-۶۱۹).

نیچه نیز همراه با بزرگ‌داشت *ماکیاولی* (نیچه، ۱۳۷۵، قطعه ۲۸، ص ۶۶)، همچون او به مسئله قدرت پرداخته، برای آن ارزش ذاتی قائل است. وی شاگرد *شوپنهاور* بوده؛ کسی که به فیلسوف بدبین مشهور است (فروغی، ۱۳۸۷، ص ۵۵۱). برخی گفته‌اند که اندیشه‌های نیچه، حاصل بر هم نهادن بدبینی *شوپنهاور* و تیره‌ترین

استدلال‌های تکاملی *داروین* است. *شوپنهاور*، فیلسوفی بود که عالم را چیزی جز اراده کور انسان، برای زیستن نمی‌دانست و زندگی را تناوب اندوه‌بار درد و حسرت تفسیر می‌کرد. *نیچه* نیز می‌پذیرد که اراده، خمیره اصلی عالم است، اما آن را معطوف به زیستن صرف تفسیر نمی‌کند، بلکه آن را معطوف به قدرت می‌داند. وی با تکیه بر آن، می‌کوشد به زندگی معنا دهد. به این ترتیب، از نظر *نیچه*، اراده انسان معطوف به قدرت است که با به‌دست آوردن آن، می‌کوشد زندگی را حفظ کرده، و بدان معنا بخشد (جونز، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۴۷۷-۱۴۷۸؛ *نیچه*، ۱۳۷۵، قطعه ۱۳، ص ۴۳ و قطعه ۳۶، ص ۷۸). برخی معتقدند: *نیچه*، بر اساس پذیرش تکامل داروینی، زندگی را تنازع بقا می‌داند و معتقد است: برای زنده ماندن، می‌بایست قدرت داشت (جونز، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۴۳؛ فروغی، ۱۳۸۷، ص ۶۴۹)؛ از این‌رو، وی ایده ابرمرد را مطرح کرده، او را شایسته فرمان‌روایی دانسته و *ناپلئون* را به‌عنوان یکی از مصادیق آن می‌ستاید. پذیرش ارزش ذاتی برای قدرت و ارزشمند دانستن قدرت‌مداران موجب می‌شود که ارزش‌های اخلاقی برای *نیچه* کاملاً منقلب گردد و آنچه را که در اخلاق متعارف انسانی، ارزشمند شمرده می‌شود، ضد ارزش بنامد (*نیچه*، ۱۳۷۵، قطعه ۴۴، ص ۸۳-۸۵ و قطعه ۱۹۹، ص ۱۵۰-۱۵۱). از نظر *نیچه*، این انسان نیست که تابع ارزش‌هاست، بلکه این ارزش‌ها هستند که تابع انسانند. از این‌رو، وی معتقد است: ابرمرد و انسان، دارای روان والا، خود ارزش‌ها را می‌آفریند و هر آنچه به زیان ابرمرد باشد، ذاتاً بد است (همان، قطعه ۲۶۰، ص ۲۵۷). اعتقاد به ارزش ذاتی قدرت موجب می‌شود، عامل افزایش قدرت نیز ارزشمند تلقی شده، آنچه موجب ضعف و زبونی می‌گردد، خطا دانسته شود. *نیچه*، مسیحیت را در گسترش و ارزشمند شدن این ضعف مقصر می‌داند و اخلاق حاصل از آن را اخلاق بردگی می‌نامد (جونز، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۴۷۹-۱۴۸۰؛ *نیچه*، ۱۳۷۵، قطعه ۴۶، ص ۹۱-۹۲ و قطعه ۶۲، ص ۱۵۶-۱۵۹) و انسان‌های آزاده را به دوری از آن سفارش می‌کند (همان، قطعه ۳۰، ص ۶۹). از این‌رو، *نیچه* به دو نوع اخلاق باور دارد. اخلاق فرمانروایان و اخلاق بردگان. اخلاق فرمانروایان، همان اخلاق قدرت‌مدان است که معطوف به قدرت بیشتر است و اخلاق بردگان، اخلاق ضعف و زبونی و پستی است (همان، قطعه ۳۰، ص ۶۹ و قطعه ۲۶۰، ص ۲۵۶-۲۶۰).

نقد و بررسی

با اینکه *ماکیاولی*، فیلسوف به معنای مصطلح آن نیست و اندیشه‌های اخلاقی‌اش، که در شهریار و سایر نوشته‌هایش ارائه شده، مبتنی بر اصول و مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی روشنی نیست، اما به هر حال، به صورت ناخودآگاه، اصولی وجود دارد که وی بر اساس آنها، به قدرت‌گرایی روی آورده است. مهم‌ترین اصلی که از کلمات *ماکیاولی* استنباط می‌شود که به صورت مستقیم بر دیدگاه اخلاقی او تأثیر گذاشته، نگرش وی به حقیقت انسان است. *ماکیاولی*، انسان را موجودی بالفطره حسود (*ماکیاولی*، ۱۳۸۸، ص ۳۶)، ناسپاس، متلون، غدار (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۲)، خودخواه، جاهل و دنبال تباهی می‌داند (جونز، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۲۵). وی معتقد است: انسان‌ها به دلیل جاه‌طلبی بی‌حد و حصر، حتی بدون دلیل خاصی که جنگ را ضروری سازد، تنها از روی جاه‌طلبی به جنگ

برمی‌خیزند (ماکیاولی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳). اولین اشکال چنین دیدگاهی، نگاه بدبینانهٔ *ماکیاولی* به حقیقت وجود انسان است. البته جاه‌طلبی یکی از صفات رذیلهٔ انسان‌هاست و بسیاری از آنها بدان مبتلا هستند، اما وجود چنین صفتی، نمی‌تواند توجیه‌گر دیکتاتوری و اتخاذ شیوه‌های غیراخلاقی برای حکومت گردد. *ماکیاولی* کلیسا را در انحطاط اخلاقی مردم زمان خود، مقصر می‌داند و جاه‌طلبی و تباهاکاری ایشان را ناشی از مسیحیت موجود زمان خود تلقی می‌کند. از این‌رو، حملهٔ زیادی به کلیسا کرده، توصیه‌های اخلاقی خود را نیز از سر ناگزیری و به دلیل حاکمیت اخلاقی کلیسا می‌داند (همان، ص ۷۶-۷۷). گرچه *ماکیاولی* در این باره به افراط گراییده، و عامل اصلی را کلیسا و سرمداران آن می‌داند، اما همین نقدها نشان می‌دهد که رویکرد ضداخلاقی و ضددینی *ماکیاولی*، از انحراف و انحطاطی است که در مسیحیت و اخلاق و عملکرد مسیحیان پیش آمده است؛ نباید آن را به همهٔ ادیان و مکاتب اخلاقی، برخاسته از آنها تعمیم داد.

با این همه و علی‌رغم همهٔ نقدهایی که به دیدگاه‌های اخلاقی *ماکیاولی* وارد است، نمی‌توان با اطمینان گفت: وی توصیه‌هایی را که برای حفظ حکومت به شاهان می‌کند، واقعاً اخلاقی می‌داند. شواهد بسیاری در کلمات وی وجود دارد که خود او هم این‌گونه رفتارها را بد تلقی می‌کند (همان، ص ۶۸-۷۱ و ۸۱-۹۱ و ۹۲-۹۵ و ۱۸۰-۱۸۴ و ۲۰۰-۲۰۱ و...). البته، وی وقتی خود را در موضع کسی قرار می‌دهد که می‌خواهد نشان دهد چگونه می‌توان یک حکومت را حفظ کرد، توصیه‌هایی انجام می‌دهد که اخلاقی نیستند. درواقع، *ماکیاولی* در اینجا خود را در موضع کسی قرار داده است که صرف‌نظر از اینکه، چه توصیه‌هایی اساساً اخلاقی هستند، می‌خواهد راه حفظ حکومت را نشان دهد. وی کاری ندارد که این راه، با معیارهای اخلاقی هماهنگ است، یا خیر؟ همچون پزشکی که با پیشنهاد راه‌های درمانی مناسب، می‌کوشد یک جنایت‌کار در حال مرگ را نجات دهد. به عبارت دیگر، *ماکیاولی* ارزش‌های اخلاقی دیگری را جایگزین ارزش‌هایی اخلاقی مرسوم نکرده، بلکه با وجود پذیرش آنها، به لحاظ نظری، در مقام عمل، اعمال دیگری را توصیه کرده است. شاید اگر از او بپرسیم که آیا اساساً نجات این جنایتکار اخلاقی است، یا خیر، تأمل کرده و انکار کند. گویا *ماکیاولی* در کتاب *شهریار*، ابتدا مفروض می‌گیرد که هدف فقط به‌دست آوردن قدرت است؛ کاری ندارد که این قدرت، در چه راهی صرف خواهد شد. آنگاه اندیشه‌های خود را به این امر معطوف می‌دارد که از چه راه‌هایی می‌توان قدرت را به‌دست آورده، نگاه داشت (جونز، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۱۸). حتی می‌توان گفت: وی برای توجیه توصیه‌های غیراخلاقی خود به شهریاران، به ویژگی‌های غیراخلاقی مردمان استناد می‌کند. گویا می‌خواهد بگوید: برای مقابله با انسان‌های کینه‌توز، غدار، حسود و ریاکار، چاره‌ای جز فریب‌کاری و زورگویی وجود ندارد (ماکیاولی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱-۱۰۳). علی‌رغم همهٔ آنچه گفته شد، نمی‌توان انکار کرد که توصیه‌های *ماکیاولی*، اغلب غیراخلاقی و نادرست‌اند و شوربختانه، باید افزود وی هیچ ابائی از پیشنهاد آنها ندارد و حتی تأسفی نیز در کلمات وی دیده نمی‌شود.

در نقد دیدگاه نیچه نیز باید به ریشه‌های پیدایش افکار او توجه کرد. بدبینی افراطی شوپنهاور و برخی از فیلسوفان از یک سو، و افراط اخلاق مسیحی، در توصیه به خاکساری و ذلت‌پذیری و رهبانیت و رواقی‌گری آن از

سوی دیگر، و همچنین، باورهای غیرمنطقی و غیرعقلانی مسیحیت و البته، عوامل دیگری موجب عکس‌العمل شدید نیچه گردیده و نظریه قدرت‌گرایی وی را شکل داده است. در واقع، دیدگاه نیچه نقد وضعیت اخلاقی موجود در زمان اوست. در عین حال، آنچه توصیه می‌کند بهتر از آنچه منکر می‌شود، نیست. می‌توان گفت: نیچه فیلسوفی است که فرزند زمانه خود است و روح ناآرام او در مواجهه با اخلاق مسیحی و اندیشه‌های غیرعقلانی آن و نیز وضعیت اسفبار اجتماعی، سیاسی و فرهنگی غرب، دچار عصیان شده و بر علیه ارزش‌های اخلاقی موجود، قیام کرده است. به نظر می‌رسد، نیچه نیز همانند ماکیاوولی، واقعاً منکر ارزش‌های اخلاقی نیست. در عین حال، او نیز همانند ماکیاوولی، در مقام توصیه، ارزش‌هایی را توصیه کرده است که به اعتقاد اکثریت قریب به اتفاق، انسان‌ها اخلاقی نیستند. در کلمات ماکیاوولی، وی ارزش‌های اخلاقی صحیح را قبول داشت، اما وقتی وضعیت غیراخلاقی جوامع و ارزش‌های دنیاگريزانه مسیحیت را ملاحظه کرد، به انکار آنها پرداخته و ارزش‌های جدیدی را مطرح نمود. در لابه‌لای کلمات ماکیاوولی، ده‌ها عبارت می‌توان یافت که رفتارهایی را که به‌عنوان توصیه‌های حکومت‌داری پیشنهاد می‌دهد، غیراخلاقی می‌داند. می‌توان گفت: نداشتن مبنای درست فکری، اعتقادی و رویکرد عمل‌گرایانه و نیز فرصت‌طلبانه ماکیاوولی، موجب شده وی چنین توصیه‌هایی را مطرح کند. به‌اجمال می‌توان گفت: ارزش‌های غیراخلاقی توصیه شده توسط ماکیاوولی، عکس‌العملی است در برابر وضعیت غیراخلاقی موجود در زمان او. این امر، در مورد نیچه هم صادق است. در کتاب‌های او نیز ارزش‌هایی را می‌توان یافت که واقعاً اخلاقی‌اند (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۳۰۹، بند ۸ از قطعه درباره انسان والا تر؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۶ و قطعه ۳۱، ص ۷۰ و قطعه ۴۱، ص ۸۲ و قطعه ۶۰، ص ۱۰۴ و قطعه ۶۱، ص ۱۰۵-۱۰۶ و قطعه ۷۴، ص ۱۱۵ و قطعه ۲۲۸، ص ۲۰۰ و قطعه ۲۵۲، ص ۲۳۹ و قطعه ۲۶۰، ص ۲۵۷ و قطعه ۲۶۱، ص ۲۶۰-۲۶۱) و بسیاری از توصیه‌هایی که او می‌کند، مورد قبول سایر فیلسوفان اخلاق هم قرار دارد. در عین حال، ارزش‌هایی را نیز مطرح می‌کند که چندان با اخلاق انسانی سازگاری ندارد. یکی از تفاوت‌های فاحش، که در کلمات نیچه دیده می‌شود، لحن بیان او و انکار زبانی است که نسبت به ارزش‌های اخلاقی دارد و نیز افراطی که در انکار برخی و اثبات برخی دیگر کرده است (فروغی، ۱۳۸۷، ص ۶۵۳). می‌توان گفت: به دلیل انحرافات فکری و عملی موجود در زمانه نیچه، وی بر علیه ارزش‌های موجود قیام کرده، با انکار بخش زیادی از آنها و با مراجعه به فطرت و گرایش‌های ذاتی خود، ارزش‌های جدیدی را مطرح می‌کند. در حقیقت، ارزشمند دانستن قدرت توسط نیچه، از این عوامل نشأت می‌گیرد: کلیسا و اخلاق مسیحی، متاثر از رواقی‌گری، تواضع و فروتنی را به صورت افراطی توصیه می‌کند، به نحوی که مخاطبان، اخلاق دینی را مساوی با تواضع و سرافکندگی در برابر ظالم می‌انگارند. نیچه سر به عصیان برداشته، این فروتنی افراطی را نوعی پستی و زبونی معنا کرده، به انکار آن می‌پردازد و قدرت‌مندی را به جای آن پیشنهاد می‌کند. می‌توان گفت: قدرت‌گرایی، دیدگاهی است که فردریش نیچه در برابر دنیاگریزی مسیحیان و رواقیان اتخاذ کرده است. به عبارت دیگر، مسیحیت تحریف شده، با افراط در دنیاگریزی و اتخاذ رویکرد رهبانیت و محبت به دیگران و اظهار هم‌دردی با ایشان و عفو و گذشت از آنها، موجب شد کسانی همچون نیچه که تحمل چنین افراط‌هایی را نداشتند، با انکار

زندگی زاهدانه و توأم با عفو و گذشت، دیدگاهی تفریطی مطرح کرده و روی آوردن به آرامش خاطر و فرار از رنج و اضطراب را که توصیه دنیاگریزان بود، نشانه زبونی و سستی ورزیدن دانسته، زندگی آرمانی را قیام در برابر دیگران و به‌دست آوردن قدرت بدانند. انسان ارزشمند را انسانی معرفی کنند که دارای قدرت است. از سوی دیگر، وضعیت روحی نیچه و ناامیدی افراطی وی، که محصول عوامل فکری و خانوادگی و اجتماعی زندگی نیچه بوده، این امر را تشدید کرده و به نظریه قدرت‌گرایی شدت بخشیده است. آنچه گفته شد، در واقع تحلیل و بیان چرایی پیدایش این نظریه و پذیرش یا طرح آن، از سوی نیچه است و با توجه به نادرست بودن آنها، به‌عنوان علت این نظریه، خود آن هم محکوم به نادرستی است. صرف‌نظر از این تحلیل و نقدی که متناسب با آن به قدرت‌گرایی وارد کردیم، اشکالات دیگری، به‌خصوص از حیث نظری، به این دیدگاه وارد است که برخی از آنها را مورد اشاره قرار می‌دهیم.

یکی از اشکالات دیدگاه نیچه آن است که بر اساس برخی از عبارات، به نظر می‌رسد وی قدرت را برای زندگی و بقاء آن لازم می‌داند. در عین حال، برای آن ارزش ذاتی قائل می‌شود. اشکال این است که این دو سخن، با هم نمی‌سازند. اگر قدرت برای زندگی است، پس باید گفت: این زندگی است که دارای ارزش ذاتی است، نه قدرت و ارزش قدرت‌گیری و به خاطر زندگی خواهد بود. حال، اگر نیچه به این اشکال توجه کرده و بپذیرد که زندگی ارزش ذاتی دارد و وی قدرت را برای زندگی لازم می‌داند، می‌توان گفت: درست است که وجود قدرت، فی‌الجمله برای حیات بشری ضرورت دارد، اما اینکه بگوییم اصلی‌ترین عامل حفظ زندگی، قدرت است و هرچه قدرت بیشتر باشد، زندگی دوام بیشتر و ارزش بیشتری خواهد داشت، سخن نادرستی است (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۱۷۸). انسان به دلیل ویژگی‌های فکری و روحی خاصی که دارد، می‌تواند بدون قدرت‌طلبی و با تکیه بر روحیه اخلاقی، معنوی و به‌کارگیری عنصر عقل و عقلانیت در زندگی، دوام بیشتر و کیفیت بالاتری را برای حیات خود ایجاد کند. درست است که تعداد زیادی از انسان‌ها، ممکن است زیر بار اخلاقیات مبتنی بر عقلانیت و معنویت نروند و برای کنترل آنها، نیازمند قدرت باشیم، اما چنین نیست که هر انسانی، تنها با قدرت‌مند شدن می‌تواند زندگی کند. به عبارت دیگر، می‌توان جامعه‌ای انسانی را در نظر گرفت که انسان‌ها، به جای قدرت‌طلبی، ارزش‌های اخلاقی عقلانی و معنوی را ملاک رفتارهای فردی و اجتماعی قرار می‌دهند و با مراعات آنها، زندگی خوب و با دوامی را برای خود و دیگران به وجود می‌آورند. آری، چنین اجتماعی آرمانی است و فعلاً وجود ندارد، اما اولاً، این‌گونه نیست که جوامع فعلی، هیچ نشانه‌ای از آن نداشته باشند. ثانیاً، به‌دست آوردن و ایجاد کردن آن محال نیست.

نکته‌ای که در اینجا وجود دارد، این است که این اشکال، وقتی وارد است که فرض کنیم، نیچه قدرت را برای زندگی می‌خواهد و به عبارت دقیق‌تر، زندگی و قدرت را از همدیگر تفکیک می‌کند. مشکل اینجاست که برخی از عبارت‌های نیچه، حاکی از این است که وی زندگی را اساساً با خواست قدرت یکی می‌داند؛ این‌گونه نیست که قدرت را ابزاری برای زندگی تلقی کرده باشد. اگر این برداشت درست باشد، نقد فوق وارد نخواهد بود؛ زیرا در این نگاه، قدرت برای زندگی در نظر گرفته نشده است، بلکه به تصریح خود وی، زندگی اساساً چیزی جز خواست قدرت نبوده است (نیچه، ۱۳۷۵، قطعه ۲۵۹، ص ۲۵۵).

اشکال دیگری که به دیدگاه نیچه وارد است، مربوط به این اعتقاد اوست که می‌گوید: کسانی که از استعداد و قدرت جسمی و روحی بیشتری برخوردارند، مجازند از آنها، بر علیه دیگران استفاده کنند. از نظر نیچه والاتباران کاملاً مجازند خودخواه باشند و با تکیه بر این خودخواهی، از زیردستان بهره‌بخشند و زیردستان نیز موظف‌اند خود را فدای آنان کنند (همان، قطعه ۲۶۵، ص ۲۶۸). البته نیچه، هیچ استدلالی برای این ادعای خود ارائه نکرده، بلکه گاهی، سخنانی بر زبان رانده است که به نظر استهزاء استدلال است (همان). چنان‌که گفتیم، برخی گمان کرده‌اند که نیچه این اعتقاد را مبتنی بر پذیرش نظریه تکاملی داروین به‌دست آورده، اما واقعیت این است که خود وی، نظریه داروین را با صراحت انکار کرده است. در عین حال، و علی‌رغم چنین انکاری، نمی‌توان گفت: او از این نظریه تأثیر نپذیرفته است. حتی گاهی برای توجیه نظریه اخلاقی خود، به روند طبیعی جهان استناد کرده، می‌گوید: «خود زندگی هیچ‌گونه همبستگی، هیچ‌گونه حقوق برابر را میان اجزاء سالم و منحط یک اندام به رسمیت نمی‌شناسد: باید جزء منحط را جدا کرد، یا اینکه کل از میان خواهد رفت. همدردی برای منحطان، حقوق برابر برای سست‌بنیادان، این ژرف‌ترین بی‌اخلاقی است. این خود به‌عنوان اخلاق ضد طبیعت می‌باشد» (نیچه، ۱۳۸۶، قطعه ۶۴۷، ص ۵۰۰-۵۰۱ و قطعه ۶۸۴، ص ۵۲۷-۵۳۰ و قطعه ۶۸۵، ص ۵۳۰-۵۳۲). در نهایت، باید گفت: نیچه نظریه تکامل طبیعی را قبول ندارد و در این نظر، کاملاً صریح است، اما به طور کامل، از آن تأثیر پذیرفته و در نتیجه اخلاقی‌اش، با آن همراه شده است.

به هر حال، اشکال سخن نیچه این است که نمی‌توان از وجود یک استعداد، به حقانیت بهره‌مندی از آن بر علیه دیگران حکم کرد (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۱۷۸-۱۷۹). چرا نگوئیم به دلیل وجود این استعدادها، دارنده آن مکلف است از افرادی که فاقد آنها هستند، دستگیری کرده و نیازهای آنها را برطرف سازد؟ از اتفاق دیدگاه درست، این است که همه استعدادها و توانمندی‌های انسان، نعمت‌هایی هستند که از سوی خداوند متعالی به انسان داده شده‌اند. بنابراین، مالک اصلی آنها خداست. انسان مکلف است از این نعمت‌ها، در مسیری استفاده کند که مورد رضایت اوست. با این نگاه، نه تنها زورگویی به دیگران و استثمار آنها مجاز نیست، بلکه انسان مکلف است تا جایی که می‌تواند به خدمت انسان‌های دیگر پرداخته، حق مالکیت الهی را برآورد. خود نیچه نیز به حسن دستگیری از دیگران اعتراف کرده است؛ این از جمله تناقض‌هایی است که در کلمات نیچه فراوان یافت می‌شود. در حقیقت، عناد نیچه با اخلاق موجود، وی را وادار به انکار بسیاری از آنها کرده، در برخی از ارزش‌ها، به تغییر انگیزه واداشته است (نیچه، ۱۳۷۵، قطعه ۲۶۰، ص ۲۵۷).

تکامل‌گرایی یا اخلاق تکاملی

در بحث از قدرت‌گرایی، نیچه، گرچه نظریه تکاملی داروین را انکار کرده، آن را زیر سؤال برده است، اما دیدگاه اخلاقی وی، هماهنگی زیادی با آن دارد، به گونه‌ای که گاهی با فرض صحت نظریه تکامل، می‌گوید: ارزش‌های اخلاقی با تکیه بر این نظریه به‌طور کلی، زیر و رو خواهند شد (باربور، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶-۱۳۷). در این بخش، دیدگاه

داروین و تأثیر آن بر مکاتب اخلاقی را بررسی خواهیم کرد. همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد، این نظریه تأثیر قابل توجهی بر دیدگاه‌های فلسفی، کلامی و اخلاقی داشته و حتی موجب پیدایش مکتب اخلاقی خاصی شده است. این مکتب اخلاقی، که به تطورگرایی معروف است، ابتدا توسط هربرت اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳م)، فیلسوف انگلیسی مطرح شد. سپس، با طرح دیدگاه‌های داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲) تقویت گردید.

قابل توجه است که نظریه تکامل، بیشتر با نام داروین شناخته می‌شود، اما وی مبدع این نظریه نبوده است (راسل، ۱۳۸۸، جزء سوم، ص ۵۴۴). کسان دیگری پیش از داروین، این نظریه را مطرح کرده بودند. در عصر جدید، لامارک یکی از اولین کسانی است که با صراحت، این نظریه را مطرح کرده (فروغی، ۱۳۸۷، ص ۶۱۰) و در همان دوران، افراد دیگری نیز به او پیوسته‌اند. ویل دورانت معتقد است: این اسپنسر بود که برای اولین بار، این نظریه را مطرح کرد (دورانت، ۱۳۳۵، ص ۲۹۵). وی آن را منحصر در حوزه زیست‌شناسی ندانست، بلکه معتقد شد که در همه حوزه‌ها، اعم از جامعه، سیاست، اخلاق و غیر آن، می‌توان این نظریه را جاری دانست (همان، ص ۳۰۱). اسپنسر معتقد بود: مبارزه برای حیات، منجر به بقای اصلح می‌گردد (همان). به اعتقاد او، اگر عقیده تطور موجودات زنده پذیرفته شود، مفاهیم اخلاقی نوی پدید خواهد آمد و از آنجاکه تکامل نظریه درستی است و مبتنی بر تنازع بقاست، قوانین اخلاقی، باید با اصل تنازع برای بقا و قانون انتخاب اصلح سازگار باشند والا قوانینی بیهوده و یاوه خواهند بود (همان، ص ۳۱۸).

اسپنسر، علی‌رغم اعتقاد به تطور و اصل تنازع بقا، عدالت را به‌عنوان مبنای ارزش‌های اخلاقی می‌پذیرد (همان، ص ۳۲۲) و آن را تکامل عدالت، در میان موجودات زیستی مادون از انسان تلقی می‌کند، تا بتواند با تکیه بر نظریه تکامل، عدالت‌خواهی انسان را توجیه کند (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۱۵۸). این دیدگاه، توسط افراد زیادی نقد شد. به‌عنوان نمونه، هاکسلی (۱۸۲۵-۱۸۹۵)، علی‌رغم دفاع جانانه‌ای که از نظریه تکامل داشت، معتقد بود: با تکیه بر نظریه تطور و تکامل، چیزی جز خشونت و مکر حاصل نمی‌شود و نمی‌توان هنجاری اخلاقی را از دل این نظریه استخراج کرد (همان، ص ۱۲۳).

به هر حال، اسپنسر اصول اخلاقی را پذیرفت، اما کوشید مبنایی علمی برای آنها پیدا کند. به اعتقاد وی، رفتار اخلاقی رفتاری است که فرد یا گروه را بهتر به تجمع و اتصال وادارد، تا به هدف تنوع نائل شود و بالاترین فرد انسان، کسی است که در حقیقت وجود خود، وسیع‌ترین تنوع و کمال را پدید آورد. با همین نگاه، وی می‌کوشد خودخواهی ناشی از اصل تنازع بقا را با دیگرخواهی جمع کند (دورانت، ۱۳۳۵، ص ۳۱۸). در حقیقت، اسپنسر می‌گوید: تکامل در زندگی بشر، او را از کثرت و پراکندگی به وحدت و زندگی اجتماعی رسانده است و چون زندگی اجتماعی، بدون رحم و شفقت ممکن نیست، پس انسان باید از خودخواهی دست کشیده، به سوی دیگرخواهی گام بردارد. از نظر اسپنسر، وقتی انسان به رشد انسانی دست یابد، درمی‌یابد که رعایت حال دیگران، امری ضروری است و کم‌کم این امر، تبدیل به امری طبیعی و فطری می‌شود و دیگر لازم نیست او را به مراعات اصول اخلاقی مکلف کنیم؛ زیرا خود وی راغب

می‌شود، آن اصول را مراعات کند. در عین حال، وی گوشزد می‌کند که نباید دیگرخواهی به صورتی درآید که افراد بی‌هنر و بی‌کاره، بر دیگران تحمیل شوند و مانع رشد آنها گردند (فروغی، ۱۳۸۷، ص ۶۳۱-۶۳۲).

داروین نیز یکی از افراد شاخص در پیدایش اخلاق تکاملی است. گرچه از نظر زمانی، وی مقدم بر اسپنسر است، اما نظریه تکاملی او، پس از دیدگاه‌های اسپنسر منتشر شد. از طرفی، نظریه تطور و تکامل انواع، به نام وی شهرت یافته است. علت این امر، آن است که داروین فیلسوف نبود؛ وی طبیعی‌دانی بود که با بررسی‌های علمی و ارائه شواهد تجربی متعدد، در کتاب مشهور خود با نام *مثنی‌انواع*، توانست این نظریه را اثبات کند و افراد زیادی را قانع کرده، با خود همراه سازد (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۱۲۰؛ باربور، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷). داروین، نظریه تکامل را این‌گونه شروع می‌کند که گیاهان و جانوران تولیدمثل گسترده‌ای دارند. اگر بنا باشد، همه جانوران به وجود آمده، به حیات خود ادامه دهند، طولی نخواهد کشید که تمام سطح زمین را با انبوه جمعیت خود بپوشانند. از آنجاکه غذا و مسکن، به اندازه کافی وجود ندارد، هر موجودی باید فقط برای بقای خود بکوشد تا آن را تضمین کند. داروین، این تلاش را اصل تنازع بقاء نامید. وی معتقد شد که در این تنازع، افرادی زنده می‌مانند که دارای صفت مفیدی باشند که موجب برتری او بر سایرین گردد. او این ترجیح بر بقاء، به واسطه صفت ممتاز را «انتخاب اصلح» یا انتخاب طبیعی نامید. این ویژگی‌ها، از حیوان باقی مانده به نسل بعدی منتقل شده، منجر به تکامل می‌شود (باربور، ۱۳۸۴، ص ۱۰۶).

داروین، پس از تثبیت نظریه تکامل، آن را به عرصه‌های دیگر، از جمله جامعه و اخلاق تعمیم داده و نظریه تکاملی اخلاق را مطرح کرد. از نظر وی، اخلاق نیز محصول تکامل طبیعی انسان است و رفتاری اخلاقی است که بقاء انسان را در ضمن این تنازع، تضمین کند. در حقیقت، داروین معتقد شد: مراعات اصول اخلاقی، همچون فداکاری و از خودگذشتگی، موجب شده است قبائلی که این صفات را به نحو بارزتری داشته‌اند، بر قبائل وحشی غلبه کنند. بنابراین، اخلاق جزو عوامل بقاء گردیده و به این ترتیب، معیارها و وجدان اخلاقی پدیدار شده است. او معتقد شد: بر اساس اینکه انسان یک حیوان تکامل یافته است، باید اخلاقی نیز متناسب با این تکامل ارتقاء یابد و نباید انتظار داشت که مثل حیوان رفتار کند (همان، ص ۱۱۴). این‌گونه است که داروین نظریه تکاملی خود را متضاد با اصول اخلاقی نمی‌داند. در واقع، وی معتقد است: بزرگ‌ترین کمالی که موجودات جاندار در سیر تحولی و تکاملی خود به آن رسیده‌اند، پیدایش عواطف قلبی است که در انسان، به وجود آمده است. اگر انسان می‌خواهد حیوان نباشد، باید این عواطف را بپرورد. در عین حال، کوشش در راه حیات امری است مجاز، بلکه مجاهده اخلاقی در مرحله انسانیت، همان کوشش برای حیات است. جز اینکه این کوشش می‌باید در چارچوب اصول اخلاقی باشد (فروغی، ۱۳۸۷، ص ۶۱۵). علی‌رغم همه اینها، داروین جنگ و جدل میان اقوام و ملل، بلکه اشخاص را امری طبیعی می‌داند و معتقد است: حق با کسی است که نیرومند است و غالب. بنابراین، صلح‌طلبی و رأفت و رحمت خلاف طبیعت است (همان، ص ۶۱۴). داروین، در این باره تصریح کرده است: «باید رقابت آزادانه‌ای بین همه انسان‌ها برقرار باشد و تواناترین انسان‌ها را نباید به حکم قانون یا آداب و رسوم از بار آوردن بهترین و پس افکندن بیشترین زاد و رود بازداشت» (باربور، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸).

نقد و بررسی

قضاوت درباره اخلاق تکاملی، منوط به قضاوت درباره خود نظریه تکامل نیست. نظریه تکامل، که امروزه با نام فرگشت مشهور شده، نظریه‌ای علمی است و شواهد متعددی به نفع آن وجود دارد، به گونه که امروزه، یکی از نظریات جا افتاده و پذیرفته شده مجامع علمی محسوب می‌شود. در عین حال، دانشمندان متعددی، آن را انکار کرده و زیر سؤال برده‌اند. از سوی دیگر، پذیرش فرگشت، لزوماً به معنای انکار خدا و باورهای دینی، همچون آفرینش مخلوقات توسط باری تعالی نیست، گرچه تعدادی از دانشمندان سعی کرده‌اند که با اثبات فرگشت به انکار آفرینش الهی بپردازند. دلیل این سخن، آن است که دخالت طبیعت در فرایند پیدایش انواع مختلف موجودات و روند تکاملی آنها، منافاتی با نقش علل ماوراءطبیعی نداشته، بلکه با دلایل متقن فلسفی، اثبات می‌شود که همه فاعل‌های طبیعی، تحت تسخیر فاعل الهی هستند و به حکم امکان ماهوی یا فقری، هیچ موجود ممکن نمی‌تواند بدون علت هستی‌بخش، به وجود خود ادامه دهد. به هر حال، آنچه در اینجا مهم است، بررسی نظریه تکامل نیست، آنچه مهم است و وظیفه ما محسوب می‌شود، ارزیابی اخلاق تکاملی، به عنوان یک نظریه اخلاقی است.

واقعیت این است که حتی با انکار باورهای دینی و در نظر نگرفتن وجود خدا و آفرینش، و منحصر دانستن حیات انسان در حیات دنیوی، باز هم می‌توان ارزش‌های اخلاقی را واقعی دانسته، آنها را توجیه عقلانی نمود. رمز این مطلب، این است که ارزش‌های اخلاقی، با ترجیح اختیاری یک چیز بر چیز دیگر، که از نظر کمال وجودی بر آن برتری دارد، پیدا می‌شود. با توجه به این نکته، می‌توان گفت: اخلاق سکولار، که ارزش‌های اخلاقی را بدون توجه به باورهای دینی و اعتقادات مذهبی مطرح می‌سازد، معنادار بوده، می‌تواند به نحو معقولی، از ارزش‌های اخلاقی دفاع کرده، برای آنها واقعیت عینی قائل شود. اخلاق تکاملی نیز به عنوان یکی از مکاتب اخلاق سکولار، قابلیت چنین امری را دارد. وجه این ادعا، این است که اخلاق تکاملی، می‌تواند با ادعای کامل‌تر بودن انسان از سایر حیوانات، چنان که عملاً نیز چنین ادعایی داشته است، مدعی رفتارهایی باشد که مناسب کمال انسانی است و با مقایسه آنها، با رفتارهای حیوانی، به ارزشمندی و برتری آنها حکم کند. مثلاً، به حکم اخلاق تکاملی، اعمالی همچون احسان، از خودگذشتگی، راست‌گویی، وفای به عهد و مانند آن، متناسب با کمالات انسانی است؛ لذا ارزشمند است و درنده‌خویی، خودخواهی دنیوی و ظلم به دیگران با این کمالات در تضاد بوده؛ لذا ناشایست است. با این بیان، روشن می‌شود استنتاج قدرت‌گرایی از نظریه تکامل، چنان که برخی آن را به نیجه نسبت داده‌اند و متهم کردن اخلاق تکاملی، به تصویب رفتارهای سبعانه، اتهام ناواردی است. البته نباید نادیده گرفت که با تکیه بر کمالات انسانی و ترجیح آنها بر کمالات حیوانی، نمی‌توان همه رفتارهای اخلاقی مناسب را شناسایی کرده، انتظار داشت که همه انسان‌ها، به صرف کامل‌تر دانستن خود از حیوانات، حاضر باشند که آنها را مراعات کنند. به عبارت دیگر، می‌پذیریم که اخلاق تکاملی قادر نیست راه دقیق و کاملی برای شناسایی تمام وظایف اخلاقی ارائه دهد. همچنین، این دیدگاه اخلاقی نمی‌تواند تضمین تمام و کاملی برای مراعات ارزش‌های اخلاقی درست مطرح سازد.

با این حال، این نظریه اخلاقی، ناظر به تمام عناصر یک نظام اخلاقی، اعم از معناداری، واقعیت‌داری، توجیه عقلانی، راه شناخت ارزش‌های اخلاقی و تضمین اجرای آنها، قادر است نقش خود را ایفا کرده، اصل این عناصر را پشتیبانی کند.

نکته دیگری که در نقد اخلاق تکاملی، می‌توان مطرح کرد، عدم توجه آن به جنبه‌های روحی وجود انسان و نسبت آن با ارزش‌های اخلاقی است. این امر، عدم توجه به مسئله نیت را در پی دارد. این اشکال، از نقضی است که در نظریه فرگشت وجود دارد. در واقع فرگشتیان، به‌طور معمول، نگاهی مادی‌گرایانه داشته، همه ابعاد و رفتارهای وجود انسان را به صورت مادی توجیه و تبیین می‌کنند. این نگاه، لاجرم خود را در توجیه و تبیین ارزش‌های اخلاقی نیز نشان می‌دهد. از منظر فلسفه اسلامی، پذیرش فرگشت، مستلزم پذیرش نگاه مادی‌گرایانه نیست. این هم، شبیه چیزی است که در ابتدای بخش مطرح شد؛ یعنی همان‌گونه که پذیرش فرگشت، به معنای انکار دخالت علل ماورائی نیست، به معنای انکار وجود روح و جنبه‌های روحانی وجود انسان نیز نمی‌باشد. با این حال، اغلب کسانی که رویکرد فرگشتی دارند، تبیینی فیزیکالیستی از انسان و رفتارهای او ارائه می‌دهند. این امر باعث می‌شود مسئله نیت، که یکی از شروط اصلی تحقق ارزش‌های اخلاقی است، با چالش مواجه شود.

شبیه آنچه درباره نیت گفته شد، درباره اختیار نیز مطرح می‌شود. برخی گمان کرده‌اند که با پذیرش نظریه فرگشت، نمی‌توان اختیار را اثبات کرد و بدون اختیار، گفت‌وگو درباره ارزش‌های اخلاقی بی‌معناست. اینکه ارزش اخلاقی، منوط به وجود اختیار است، سخن درستی است. اما پذیرش فرگشت، منجر به انکار اختیار نمی‌شود. البته اگر انسان را موجودی صرفاً مادی و فیزیکی بدانیم، اثبات اختیار برای آن دشوار خواهد بود. اما چنان که گفتیم، پذیرش نظریه تکامل، منطقی‌تر منجر به انکار وجود روح و در نتیجه، انکار اختیار نمی‌گردد. درباره آخرت و سعادت اخروی نیز مسئله همین گونه است. کسانی که اخلاق تکاملی را مطرح کرده‌اند، معمولاً توجهی به سعادت اخروی نداشته و در تبیین و توجیه ارزش‌های اخلاقی، نقشی برای آن قائل نشده‌اند. با توجه به دیدگاه مختار معلوم می‌شود، پذیرش نظریه تکامل، لزوماً به معنای انکار آخرت و سعادت اخروی نیست. در عین حال، کسی که باورهای دینی را قبول داشته؛ سعادت حقیقی انسان را اخروی بداند، طبعاً اخلاق تکاملی را کنار گذاشته، اخلاق دینی را به جای آن برخواهد گزید. اخلاق تکاملی و به‌طور کلی، اخلاق سکولار زمانی درست است که خبری از دین و باورهای دینی و در نتیجه، خبری از اخلاق دینی در میان نباشد. بنابراین، با وجود اخلاق دینی و برتری آن بر اخلاق سکولار، سخن گفتن از اخلاق تکاملی و انتخاب آن بی‌وجه است.

علی‌رغم آنچه گفتیم و قابلیت اخلاق تکاملی، برای ارائه ارزش‌های اخلاقی را پذیرفتیم، برخی نگاه اسپنسر در طرح ارزش‌های اخلاقی، بر اساس تکامل را خوش‌بینانه و ساده‌انگارانه دانسته‌اند. مثلاً، هاکسلی معتقد است: تکیه بر تنازع بقاء، منجر به خشونت و مکر هم می‌شود و دزد و قاتل نیز به اندازه انسان‌های

شریف محصول طبیعت‌اند (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۱۲۳). وی می‌گوید: نظریهٔ تکامل و تنازع بقا، به خودخواهی مفرط منجر می‌شود. درحالی‌که اخلاق می‌گوید: به جای خودخواهی، باید خویشتن‌دار بود و به جای کنار زدن یا زیر پانهدان رقیبان، انسان باید نه فقط به هم‌نوعانش احترام بگذارد، بلکه به آنان یاری رساند. از نظر *هاکسلی*، سلوک اخلاقی، چندان که در جهت انطباق کردن عدهٔ هرچه بیشتری از انسان‌ها برای بقاست، در جهت بقای انطباق نیست (باربور، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹). *هاکسلی*، همچنین می‌گوید: روند تکامل که یک واقعیت تاریخی است، فی‌نفسه قادر نیست ارزش‌گذاری‌های اخلاقی را ثابت کند. از نظر او، حتی اگر تکامل را عامل پیدایش حیات اجتماعی بشر دانسته و وضعیت حاصل از آن را مناسب‌ترین وضعیت برای بقای آدمی تلقی کنیم، باز هم نمی‌توان نتیجه گرفت که چنین وضعیتی، از نظر اخلاقی هم مورد تأیید است (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۱۵۹). با این بیان، این‌گونه افراد اخلاق تکاملی را زیر سؤال برده، کوشیده‌اند ارزش‌های اخلاقی را به نحو دیگری توجیه کنند. همان‌گونه که گفته شد، درست است که اخلاق تکاملی نمی‌تواند همهٔ ارزش‌های اخلاقی را به صورت دقیق و درست مطرح کرده و نیز پشتیبانی روان‌شناختی کاملی از آنها به عمل آورد، اما در اصل طرح ارزش‌های اخلاقی و توجیه عقلانی و نیز تضمین روان‌شناختی آنها، تا حدودی می‌تواند گام بردارد. به هر حال، مهم‌ترین اشکال اخلاق تکاملی، ناقص بودن آن و برتری اخلاق دینی بر آن است.

نتیجه‌گیری

قدرت‌گرایی قابل استناد به نظریهٔ تکامل نیست و نظریه‌پردازان اصلی این مکتب اخلاقی هم، چنین استنادی را صورت نداده‌اند. اما اخلاق تکاملی کاملاً مستند به نظریهٔ تکامل است. قدرت‌گرایی، با اشکالات متعددی مواجه است که موجب می‌شود نتوان آن را حتی به‌عنوان یکی از قرائت‌های اخلاق سکولار بپذیریم. از این‌رو، این مکتب اخلاقی، توانایی توجیه و تبیین ارزش‌های اخلاقی را ندارد، بلکه ارزش‌هایی را پیش می‌کشد که عقلاً و از نظر همهٔ عقلا، خلاف ارزش‌های اخلاقی است. اخلاق تکاملی، با چنین مشکلاتی مواجه نیست. گرچه بنیان‌گذاران اخلاق تکاملی، توانایی توجیه کافی و وافی این نظریه را نداشته‌اند، اما منطقاً می‌توان آن را به‌عنوان یکی از قرائت‌های صحیح اخلاق سکولار، توجیه عقلانی کرده و با تکیه بر آن، ارزش‌های اخلاقی راستین را مطرح ساخت. اساس این توجیه، بر این امر استوار است که اخلاق در ترجیح کمال برتر، بر کمال پایین‌تر معنا پیدا می‌کند و با تکیه بر اخلاق تکاملی و اینکه انسان را موجودی کمال‌یافته‌تر از حیوان می‌داند، می‌توان ارزش‌هایی را مطرح ساخت که متناسب با کمال انسانی است و انسان برای اخلاقی بودن باید آنها را ترجیح داده، بر رفتارهای حیوانی مقدم بدارد. به این ترتیب، رفتارهایی همچون از خودگذشتگی، وفای به عهد، احسان و نیکوکاری معنا پیدا کرده و قابلیت اجرا می‌یابند. علی‌رغم اینها، اخلاق تکاملی تاب برابری با اخلاق دینی را ندارد.

منابع

- باربور، ایان، ۱۳۸۴، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ چهارم، تهران، نشر دانشگاهی.
- جونز، ویلیام، ۱۳۸۳، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، علمی و فرهنگی.
- دورانت، ویل، ۱۳۳۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران، کتابخانه دانش.
- راسل، برتراند، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه غرب و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا امروز*، ترجمه نجف دریابندری، بی‌جا، نسخه الکترونیکی.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۹۲، *تاریخ فلسفه (از بتام تا راسل)*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ماکیاولی، نیکولو، ۱۳۸۰، *شهریار*، ترجمه محمود محمود، تهران، عطار.
- _____، ۱۳۸۸، *گفتارها*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۳، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نیچه، فردریش ویلهلم، ۱۳۷۵، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۶، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران، جامی.
- _____، ۱۳۸۷، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگاه.

شاخص‌های نقد سیاسی - اجتماعی از منظر اخلاق اسلامی

سیدمحمسن بهروزنژاد/ دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * mohsenbehrooznejad@gmail.com
 کج هادی حسینخانی / استادیار گروه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *
 مهدی امیدوی نقلیبری / دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *
 دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۳۰

چکیده

با وجود همه فواید نقد، که مهم‌ترین آنها از منظر اخلاق اسلامی، ایجاد زمینه اصلاح و رشد فردی و اجتماعی است، فضای سیاسی کشور و فعالیت‌های فعالان سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، چهره‌های معروف و سایر بازیگران عرصه سیاست، تفاوت محسوسی با نقطه مطلوب از نظر اخلاق اسلامی دارد. حفظ حدود اخلاقی، در کنار نقد و انتقادگری در عرصه مسائل سیاسی - اجتماعی، در گرو شناخت کافی نسبت به آموزه‌های دینی و شاخص‌های اخلاقی در عرصه نقد سیاسی - اجتماعی است. هدف این مقاله، توصیف شاخص‌های اخلاقی برای آشنایی فعالان نقد با این شاخص‌ها و در نتیجه، رشد فرهنگ نقد در پرتو اخلاق‌مداری است. این تحقیق، با روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته و اطلاعات آن، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای گردآوری شده است. نتایج به‌دست آمده حاکی از این است که شاخص‌های عام اخلاقی نقد سیاسی - اجتماعی عبارت است از: اخلاص، مهار احساسات و تمایلات، حق‌محوری، انصاف، دین‌محوری و ارزش‌گرایی اسلامی، خیرخواهی، عدالت‌طلبی، رعایت وفاق و اعتماد اجتماعی، تعاون و همیاری، رعایت مصالح معنوی جامعه، ادای حقوق برادران دینی، قانون‌گرایی، عدم ملاحظه منافع شخصی، توجه به مواضع دشمن، نصیحت و مشارکت سیاسی، مصلحت‌سنجی و اولویت‌سنجی.

کلیدواژه‌ها: نقد سیاسی - اجتماعی، شاخص اخلاقی، اخلاق نقد، اخلاق سیاسی، اخلاق اجتماعی، اخلاق اسلامی.

مقدمه

انسان موجودی اجتماعی است و بسیاری از نیازمندی‌های جسمی و روحی خود را در بستر زندگی اجتماعی پاسخ می‌دهد. رابطه اجتماعی انسان، با توجه به مخاطبان او، از جنبه‌های مختلفی تفاوت می‌یابد. او در بخشی از روابط اجتماعی خود، با صاحبان قدرت (مسئولان) به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم، در ارتباط است. همچنین، برخی مسائل و معضلات اجتماعی، که بخشی از آنها ناشی از عمل کرد نامناسب مسئولان است، جامعه را دچار مشکل می‌کند و افراد جامعه در پی حل آن برمی‌آیند. در این مواقع، به طور معمول انسان با سه وضعیت روبه‌رو است: وضعیت موجود، وضعیت مطلوب و گذار از وضع موجود به وضع مطلوب. از این‌رو، در مواجهه با امری نامطلوب، به دنبال تغییر و رفع آن برمی‌آید. برای این تغییر، اقدامات متنوعی قابل اجراست که به صورت یک طیف گسترده، از اقدامات مسالمت‌آمیز تا اقدامات سخت و براندازانه قابل تصور است. به نظر می‌رسد، عرصه نقد اولین بخش از این طیف و نزدیک‌ترین حالت مسالمت‌آمیز برای تغییر امور نامطلوب است.

جلوگیری از بروز نابسامانی در جامعه، رشد و تعالی فرد و جامعه، تشخیص صدق و کذب مدعیان نقدپذیری، انجام درست فریضه امر به معروف و نهی از منکر در قالب نقد، بسترسازی برای مشارکت سیاسی مردم در نظام اسلامی و حفظ سرمایه اجتماعی، فراهم نمودن زمینه تضارب آراء و رشد علوم انسانی اسلامی، و در نهایت حرکت به سمت تمدن اسلامی، همگی بیانگر ضرورت شناخت شاخص‌های نقد سیاسی - اجتماعی است.

اگر نقد سیاسی - اجتماعی، با رعایت ضوابط و شاخص‌های اخلاق اسلامی انجام نگیرد، خود تبدیل به معضل جدیدی در جامعه اسلامی خواهد شد؛ چراکه از جهتی به اسم نقد و اصلاح وارد شده، و از جهتی موجب فاسد نمودن جامعه شده و در واقع، موجب فرصت‌سوزی در عرصه نقد خواهد شد.

این تحقیق، که به روش توصیفی تحلیلی صورت گرفته، به دنبال ارائه شاخص‌های عام اخلاقی است؛ شاخص‌هایی که شامل مراحل سه‌گانه پیش، حین و پس از نقد می‌شوند. از این‌رو، پرسش اصلی این است که شاخص‌های عام نقد سیاسی - اجتماعی از منظر اخلاق اسلامی کدامند؟

با نظر به آثار تدوین شده در ارتباط با موضوع نقد سیاسی - اجتماعی، می‌توان آنها را در سه دسته کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات دسته‌بندی کرد.

کتاب *هیچکس کامل نیست*، تألیف *هندری ویزینگر*، از منظر روان‌شناسی به بحث انتقاد و انتقادپذیری پرداخته است. بخش قابل توجهی از این کتاب، مربوط به نقدهای محدود به روابط شخصی است. کتاب *اخلاق نقد* تألیف *سید حسن اسلامی*، در نه فصل به کلیات اخلاق نقد و نه خصوص نقد سیاسی - اجتماعی می‌پردازد. کتاب *انتقاد و انتقادپذیری* نیز از نامبرده، در دوازده بخش به بیان نکاتی پیرامون رفتار ناقد و نقد شونده اختصاص دارد. این کتاب، که توجه ویژه‌ای به دیدگاه حضرت امام علیه السلام در زمینه انتقاد دارد، رویکرد اخلاقی را نیز مد نظر داشته است. کتاب *انتقاد حق انسان*، تألیف *سیدحمید فتاحی*، در هفت فصل به مسئله نقد می‌پردازد. در این اثر، توجه مؤلف بیش‌تر به نقد در روابط شخصی است.

پایان‌نامه **اخلاق نقد در نهج البلاغه** تألیف سارا عربشاهی، با بررسی کتاب شریف نهج البلاغه، به اصول اخلاق نقد پرداخته است. پایان‌نامه **اخلاق نقد از منظر قرآن و روایات** اثر مهدی شاه ولی‌انار، با توجه به اینکه نقد یکی از پدیده‌های اجتماعی است که در فرهنگ اسلامی به رسمیت شناخته شده است، به اهمیت نقد اشاره می‌کند. ایشان به بررسی اصول اخلاقی نقد در قرآن کریم و روایات می‌پردازد. پایان‌نامه **الگوی نقد نظام سیاسی در سیره امیرالمؤمنین**، اثر مصطفی حاجی حسینیلو، اشاره می‌کند که مسئله نقد نظام سیاسی در جامعه اسلامی، به‌عنوان موتور محرک اصلاح دستگاه سیاسی و معیار پویایی سیاسی و اجتماعی اقشار مختلف جامعه اسلامی و یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مورد توجه در اندیشه سیاسی و نظام حکومتی اسلام است. فصل سوم پایان‌نامه **شاخص‌های آزادی سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی** تألیف عبدالله نظری، با عنوان «شاخص‌های آزادی در حوزه ساختار»، ذیل بخش «مشروعیت انتقاد و نظارت»، به پاره‌ای از مباحث نقد و انتقاد پرداخته است.

مقاله «نقد، اقتضائات و اخلاق» نوشته اسماعیل قدیمی، با اشاره به سیر تحول و انواع گوناگون نقد، به صورت ویژه به بحث «نقد علمی» می‌پردازد. مقاله «نقد و اخلاق نقد از دیدگاه علامه طباطبایی»، تألیف محمدجواد رضایی و زهرا علیزاده، پس از بیان نظر مرحوم علامه در مورد مفهوم و جایگاه نقد، به نحوه عملکرد ایشان در زمینه نقد و نقدپذیری می‌پردازد. در این مقاله، عنوان می‌شود که می‌توان علامه طباطبایی را یکی از الگوهای اخلاقی و علمی در دو مقام ناقد و مورد نقد تلقی کرد و سیرت و سیره او را به جامعه امروز شناساند. همچنین، مقاله «اخلاق نقد و آزاداندیشی از منظر علامه طباطبایی با تأکید بر مقدمه تفسیر المیزان»، که توسط اکبر ساجدی به رشته تحریر درآمده، به این مطلب اشاره دارد که سرلوحه اخلاقیاتی، که در آثار علامه نمود دارد، آزاداندیشی است و اخلاقیاتی نظیر حقیقت‌گرایی، شجاعت نقد، دقت نظر، احاطه علمی، روشنگری، ادب و متانت، تبیین دقیق مبانی و لوازم، دقت در تفکیک علوم، استقبال از نقد دیگران و تواضع علمی، از شاخصه‌های اخلاقی علامه در حوزه نقد آثار و آراست. مقاله «اخلاق انتخابات»، تألیف محمدتقی اسلامی، پس از بیان کلیات بحث، با تعریف دقیق مسئله اخلاقی در فرایند انتخابات و معرفی همه عناصر و ارکان دخیل در این فرایند، ابتدا فهرستی از مسائل و معضلات واقعی اخلاقی در این عرصه را ارائه می‌کند. سپس، با تبیین زمینه‌ها و بسترهای بروز هر یک از آن آسیب‌ها، شیوه برون‌رفت از آنها را نشان می‌دهد. مؤلف در بخش پایانی مقاله، به بیان چهارده اصل اخلاقی حاکم بر انتخابات، از جمله نقدپذیری می‌پردازد.

با وجود پیشینه مذکور، این مقاله با آثار پیش گفته از جهت تمرکز بر شاخص‌های نقد سیاسی - اجتماعی و عدم محدودیت به کتاب یا شخصیتی خاص متفاوت است و همین نکته به جنبه نوآوری آن اشاره دارد.

شاخص‌های عام اخلاقی در حوزه نقد سیاسی - اجتماعی

مراد از شاخص‌های عام، اموری است که بیانگر اخلاقی یا ضد اخلاقی بودن نقدهای سیاسی - اجتماعی هستند. این امور، در مراحل پیش، حین و پس از نقد وجود دارند که در ادامه، با توجه به منابع دینی، به مهم‌ترین این شاخص‌ها اشاره می‌شود.

اخلاص

یکی از شاخص‌های مهم در نقد سیاسی - اجتماعی از منظر اخلاق اسلامی، خلوص نیت ناقد است. این شاخص موجب جلوگیری از بسیاری از آسیب‌های نقد می‌گردد. مانند تهدیدها، تطمیع‌ها، تکبرها و غیره. همچنین از ویژگی‌های نظام اخلاقی اسلام این است که «نیت» را به‌عنوان اساس ارزش اخلاقی و منشأ خوبی‌ها و بدی‌ها معرفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۰۵). یکی از آسیب‌ها و آفت‌های جدی نیت، عدم اخلاص است. از عوامل مهم در مسیر تقرب الهی، که کمال‌نهایی انسان در اخلاق اسلامی شمرده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۴۳)، مسئله عمل صالح است که با خلوص نیت حاصل می‌شود. ممکن است دو ناقد با اقداماتی کاملاً مشابه، ولی با دو نیت خالص و غیرخالص باشند که هر دو، تمام حدود فقهی و حقوقی را رعایت کنند و حتی موجب اصلاح نقدشونده و جامعه نیز گردند، ولی یکی به قرب الهی و دیگری به دوری از خداوند برسد. در صورت رعایت شاخص اخلاص و سایر شاخص‌های اخلاقی نقد سیاسی - اجتماعی، این امکان فراهم می‌شود که ناقد، نقدشونده و سایر افراد جامعه، همگی در مسیر قرب الهی گام بردارند و هیچ یک بازنده میدان نقد نباشند. از این‌رو، انسان مسلمان باید در فرایند نقد، نیت خود را خالص کند.

اقدامات حضرت امام حسین علیه السلام در نهضت اصلاح‌گر ایشان، بیانگر هدف خالصانه آن حضرت در قیام خود است که این اخلاص در هدف، به اخلاص در عمل نیز منجر می‌گردد. حضرت در وصیت‌نامه خود به برادرشان می‌نویسند:

... به نام خداوند بخشنده بخشایشگر به راستی که این وصیت‌نامه‌ای است که حسین بن علی بن ابی‌طالب علیه السلام برای برادرش محمد، مشهور به ابن حنفیه، نوشته است: ... همانا من برای سرکشی و خودپسندی و تکبر و فساد کردن و ظلم نمودن خارج نشدم [قیام نکردم]. و به تحقیق که من برای اصلاح و درست کردن [کارها] در میان امت جدم قیام کردم و می‌خواهم به نیکی سفارش و از بدی نهی کنم و مطابق سیره جدم رسول خدا و پدرم علی بن ابی‌طالب علیه السلام رفتار می‌نمایم ... (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۴، ص ۳۲۹).

رعایت اخلاص، ابعاد مختلفی دارد که یکی از آنها، مربوط به احساسات و تمایلات است. ناقد نیز انسان است و ضعف‌ها و قوت‌هایی دارد. پس نمی‌توان از او انتظار داشت که یک‌سره انگیزه‌هایش را کنار بگذارد و یا آنها را انکار کند (اسلامی، ۱۳۹۶، ج ۵، ص ۸۶). او نیز مانند هر انسان دیگری، دارای احساسات و تمایلات

شخصی است. هنر ناقد باید این باشد که تا حدّ توان، احساسات شخصی خود را به گونه‌ای در نقد خود وارد نکند که از مسیر حق و اخلاص خارج شود.

گاهی منتقد، براساس حبّ و بغض شخصی و غیردینی به نقد می‌پردازد. از سوی دیگر، گاهی به دلیل ترس از اشخاص، یا به دلیل امتیازگیری از نقدشونده، دست از انتقاد می‌کشد. در همه این موارد و موارد مشابه دیگر، ناقد موفق به مهار احساسات و تمایلات خود نشده و در نتیجه، از مسیر اخلاص خارج می‌گردد.

هرگونه انگشت گذاشتن شخص نقدشونده بر انگیزه‌های ناقد، حرکتی برای فرار از نقد و تن ندادن به آن است، ولی خود ناقد بهتر از هر کسی از انگیزه‌هایش آگاه است. هرچند گاهی ناقد نیز از عمق انگیزه‌های خود باخبر نیست و ناخودآگاه انگیزه اصلی را در پس انگیزه‌های دیگر پنهان می‌کند، با کمی خودکامی و صداقت، هر کسی محرک خویش و آنچه که وی را به نقد دیگران برانگیخته است، خواهد شناخت (همان، ص ۸۵).

در آیات شریفه نیز به مسئله آگاهی انسان نسبت به انگیزه‌هایش اشاره شده است: «بلکه انسان خود به وضع خویش بیناست * و هرچند [برای توجیه گناهانش] بهانه‌ها بتراشد» (قیامت: ۱۴ - ۱۵).

در هر یک از مراحل نقد، انگیزه‌های غیر الهی، می‌توانند ناقد را به بیراهه بکشانند. در مرحله جمع‌آوری اطلاعات (از مراحل پیش از نقد)، ممکن است ناقد به هتک حریم خصوصی نقدشونده، بر اساس تمایلات و حس کنجکاوی، اقدام کند. در مرحله حین نقد، ممکن است ادب را زیر پا بگذارد و نقدشونده را مورد توهین و تمسخر قرار دهد. در مرحله پس از نقد نیز ممکن است هدف اصلی از نقد، که اصلاح فرد و جامعه است را به انحراف کشانده و کار را به جدال و نزاع ختم کند.

حق محوری

هدف از انتقاد، بیان حق و کوشش برای شناخت واقع و تحقق حق؛ یعنی روشن کردن حقیقت و عدالت و تلاش برای پیاده شدن آن است. اما چنانچه اندک غفلتی پدید آید، انتقاد به حجابی بر سر راه شناخت حق تبدیل می‌گردد. غزالی معتقد بود که مناظره (همانند نقد که به دنبال حق جویی است)، در زمان خودش آفات فراوانی داشته و علت اقبال بسیاری از مردم به مناظره را نه حق جویی، بلکه قدرت‌نمایی و دنیاخواهی می‌دانست (اسلامی، ۱۳۹۶، ج ۵، ص ۹۷-۹۸). گاهی در روابط سیاسی، انتقاد و استیضاحی توسط یک نماینده مجلس، برای کسب امتیاز از وزیر، یا رئیس‌جمهور صورت می‌گیرد. وزیر یا رئیس‌جمهور نیز به نماینده مجلس برای انصراف از استیضاح امتیاز می‌دهد. در نتیجه، حقوق مردم پای‌مال و حق محوری نادیده گرفته می‌شود.

یکی از نمونه‌های رعایت حق محوری، در مواجهه حضرت موسی علیه السلام با فرعون تجلی کرده است:

و موسی گفت: ای فرعون، به یقین من پیامبری از جانب پروردگار عالم‌های آفریدگانم امر بر این تعلق گرفت که از سوی خدا جز راست (و حق) نگویم. اینک از پروردگارتان نشانه‌ای مایه تمیز حق از باطل برای شما آورده‌ام، بنابراین بنی اسرائیل را همراهم بفرست (اعراف، ۱۰۴ و ۱۰۵).

انصاف

انصاف را می‌توان به این قاعدهٔ عام اخلاقی مورد توافق همهٔ مکاتب اخلاقی تفسیر کرد که «هرچه را برای خود می‌پسندی، برای دیگران بپسند و هرچه را برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران مپسند». روشن است که اگر چنین قاعده‌ای به انضمام روحیهٔ تسلیم در برابر حقیقت، سرلوحهٔ اندیشه و رفتار منتقدان باشد، بسیاری از فضایل ایمنی‌بخش و انسجام‌آفرین انتقادی تضمین خواهد شد. به ویژه که کاربرد این قاعده، در مواردی که قوانین و ضوابط حقوقی ابهامات و نارسایی‌هایی دارند، راهنمای اندیشه و عمل ارکان مرتبط با انتقاد بوده، مانع از تعبیر و تفسیرهای خودخواهانه می‌گردد (اسلامی، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۴۲۰).

حضرت شعیب علیه السلام، آن پیامبر الهی، در دعوت قوم خود و نقد رفتار آنان، انصاف را در نظر داشته و اشاره به این مطلب می‌کند که آنچه را که برای شما نمی‌پسندم، برای خود نیز روا نمی‌دارم:

گفت: ای قوم من، چه اندیشید اگر من بر حجتی از پروردگار خود باشم و او مرا از خود رزقی نیکو ارزانی داشته باشد؟ و نمی‌خواهم پشت سر شما به آنچه شما را از آن بر حذر می‌دارم دست برم، من تصمیمی جز اصلاح به قدر امکانم ندارم و توفیق من جز از خدا نیست، بر او توکل کردم و به سوی او روی می‌نهم (هود: ۸۸).

با توجه به فراوانی روایات مربوط به انصاف، می‌توان گفت: در مورد لزوم رعایت انصاف، تواتر معنوی وجود دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱، ص ۲۲۱-۲۶۴) که البته استفاده آنها برای بحث نقد سیاسی - اجتماعی، از باب تطبیق مصداق خاص برای عنوان عام است.

خیرخواهی

اگر مردم جامعه طالب حق باشند، می‌توانند بر محور دین و بر اساس تعاون بر بر و تقوا، جامعه‌ای نازل‌تر از جامعه ایده‌آل اسلام را تحقق بخشند. در سایه تحقق چنین جامعه‌ای، میان اعضای جامعه، عاطفهٔ خاصی به وجود خواهد آمد. اعضای این جامعه، درک می‌کنند که تلاش همه اعضا برای یک هدف است و همه برای یکدیگر مفید هستند. این درک، عواطف و محبت را در میان ایشان برمی‌انگیزد و به همبستگی اجتماعی آنها استحکام می‌بخشد. این همان الفت و محبتی است که بین مؤمنان به وجود می‌آید و خداوند به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌های خود از آن یاد کرده، اعطای این نعمت را بر مؤمنان منت نهاده و همواره به آنان یادآوری و توصیه می‌کند که قدر این نعمت را بدانند و برای دوام آن بکوشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۰۴).

با توجه به اهمیت این نعمت الهی و در پرتو محبت الهی بین اعضای جامعه اسلامی، روحیهٔ نصیحت و خیرخواهی نسبت به یکدیگر شکل می‌گیرد. این روحیه در مواقع نقد و انتقاد، باید بیش از پیش مورد توجه و اهتمام قرار گیرد؛ چرا که اگر انتقاد بدون روحیه نصیحت و خیرخواهی باشد، منجر به تشمت و کفران عملی نعمت تألیف قلوب می‌شود.

همان‌گونه که حاکمان جامعه، باید خیرخواه مردم باشند، مردم نیز در برابر والیان و حاکمان خود، باید این‌گونه باشند. حضرت علی علیه السلام، یکی از حقوق حاکم بر مردم را خیرخواهی خالصانه در آشکار و نهان می‌داند: «ای مردم، مرا بر شما حقی است، و شما را بر من حقی... و اما حقی که من بر شما دارم وفا به بیعتی است که با من نموده‌اید، و خیرخواهی نسبت به من در حضور و غیاب، و اجابت دعوت‌م به وقتی که شما را بخوانم، و اطاعت از من چون دستوری صادر کنم» (انصاریان، ۱۳۸۸، ص ۳۳). قطعاً یکی از موارد خیرخواهی، انتقاد و بازداشتن حاکم و مسئولان جامعه اسلامی، از اشتباه و حرکت جامعه به سوی انحطاط است.

فلسفه نقد، پیش رفتن، اصلاح و به کمال رساندن است و لازمه تمام این‌ها، دل‌سوز و خیرخواه بودن است. اگر کسی بدون دل‌سوزی نسبت به رشد فرد یا جامعه‌ای، اقدام به لیست کردن عیب‌های موجود بکند. این کار را سیاه‌نمایی و تخریب و تضعیف به شمار می‌آورند (قدیمی، ۱۳۹۴، ص ۸۴-۸۵).

عدالت‌طلبی

یکی از شاخص‌های مسلم و یقینی در ارتباطات افراد جامعه اسلامی، شاخص رعایت عدالت است. نقد و انتقاد، به نوعی دارای جنبه ارزش‌گذاری و داوری است. از این‌رو، می‌توان برای رعایت عدالت به این آیه شریفه، که در رابطه با عدالت در داوری است، استناد نمود: «خدا قاطعانه به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بازگردانید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. یقیناً [فرمان بازگرداندن امانت و عدالت در داوری] نیکو چیزی است که خدا شما را به آن موعظه می‌کند؛ بی‌تردید خدا همواره شنوا و بیناست» (نساء: ۵۸).

حفظ وفاق و اعتماد اجتماعی

وحدت و همبستگی مردم مسلمان با هم، نعمت بزرگی است که در سایه اسلام و ایمان به خدا به وجود آمده و ارزش آن، از همه نعمت‌های مادی بیش‌تر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۰۵). خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «و میان دل‌هایشان الفت و پیوند برقرار کرد که اگر همه آنچه را در روی زمین است، هزینه می‌کردی نمی‌توانستی میان دل‌هایشان الفت اندازی، ولی خدا میان آنان ایجاد الفت کرد؛ زیرا خدا توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است» (انفال: ۶۳).

بنابراین، نتیجه می‌گیریم که هسته همبستگی اجتماعی مسلمانان، دین است و هر آنچه که این محور را تهدید کند و همبستگی اسلامی را متزلزل سازد، ارزش منفی دارد و باید از آن دوری کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۱۵). انتقاد سیاسی - اجتماعی نیز ذیل همین قانون باید محقق شود تا با محوریت دین، وفاق و اعتماد اجتماعی مسلمین، تحت الشعاع بازی‌های سیاسی قرار نگیرد، یا اینکه اجتماع افراد جامعه پیرامون امور غیردینی منعقد نشود. حکمت کلی دستوراتی که در رابطه با رعایت وفاق و اعتماد اجتماعی وجود دارد، این است که هر اندازه روابط اعضای جامعه با هم دوستانه‌تر و صمیمی‌تر باشد و انس بیش‌تری با هم داشته باشند، به هم نزدیک‌تر خواهند بود و

اهداف زندگی اجتماعی آنان، بهتر تحقق پیدا می‌کند. پس باید از آنچه که موجب بدگمانی و بدبینی آنان به هم می‌شود و دوستی و صمیمیت و انس و الفت آنان را تضعیف می‌کند، جلوگیری کرد.

آیت‌الله جوادی آملی، در این خصوص می‌نویسند:

پرهیز از تفرقه، فتنه و فساد اجتماعی از مسائل بسیار مهم اسلام در بعد اخلاق اجتماعی به شمار می‌آید و تحقق آن آثار مثبتی چون آرامش، وحدت، محبت و پیشرفت مادی و معنوی برای افراد و جامعه را در بر دارد، از همین رو همواره مورد توجه و اهتمام رسول خدا ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام بوده است و آن بزرگواران پیوسته مردم را به این امر مهم تشویق کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۴۵۲).

البته وقتی با واقع‌بینی به جامعه بنگریم، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که اعضای جامعه اسلامی نیز معصوم نیستند و خواه و ناخواه، لغزش‌ها، اشتباهات و نقص‌هایی در کار و زندگی‌شان وجود دارد. با این حال، اگر بنا باشد هر کسی خودسرانه خطاهای دیگران را پی‌گیری و کشف کند و به اسم نقد و انتقاد، آنها را به رخس بکشد، یا به دیگران بگوید، هیچ اعتمادی بین افراد جامعه باقی نمی‌ماند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۰۸-۲۰۹).

شهید مطهری، در خصوص رفتار امیر مؤمنان علیه‌السلام پس از غصب حق خلافت ایشان می‌نویسد:

طبعاً هر کس می‌خواهد بداند آنچه علی در باره آن می‌اندیشید، آنچه علی نمی‌خواست آسیب ببیند، آنچه علی آن اندازه برایش اهمیت قائل بود که چنان رنج جانکاه را تحمل کرد چه بود؟ حدساً باید گفت آن چیز وحدت صفوف مسلمین و راه نیافتن تفرقه در آن است. مسلمین قوت و قدرت خود را که تازه داشتند به جهان‌نیان نشان می‌دادند، مدیون وحدت صفوف و اتفاق کلمه خود بودند. موفقیت‌های محیرالعقول خود را در سال‌های بعد نیز از برکت همین وحدت کلمه کسب کردند. علی القاعده علی به خاطر همین مصلحت، سکوت و مدارا کرد (مطهری، بی تا، ج ۱۶، ص ۴۸۷).

توجه به این نکته ضروری است که شاخص رعایت وفاق و اعتماد اجتماعی، تا جایی اهمیت دارد که مقدمه‌ای برای صلاح و اصلاح جامعه باشد و اگر منجر به زیر پا گذاشتن حق و انحراف جامعه گردد، دارای ارزش منفی خواهد بود. همانگونه که امام حسین علیه‌السلام در مقابل اجماع عده زیادی بر خلافت یزید و بیعت با او، در مقابل این مسئله سکوت نکردند، به گونه‌ای که دستگاه تبلیغاتی طاغوتی بنی‌امیه، یکی از توجیهاات برای مقابله با حضرت را خروج ایشان بر خلیفه وقت و ایجاد تفرقه در جامعه اسلامی عنوان می‌کرد! حضرت در نامه خود، به کوفیان پس از استقرار در سرزمین کربلا، این‌گونه می‌نویسند:

... به راستی می‌دانید که پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در زمان زندگی خود فرمود: کسی که حاکم ستمکاری را که حرام خدا را حلال بداند، عهد و پیمان خدا را بشکند، مخالف سنت رسول خدا باشد، در میان مردم با گناه و عدوان رفتار نماید، ببیند. اما گفتار و رفتار خود را تغییر ندهد خدا حق دارد که وی را هم در جایگاهی نظیر جایگاه او داخل کند. شما می‌دانید این گروه پیوسته در اطاعت شیطان هستند و از طاعت خدای رحمان روگردان شده‌اند، فتنه و فساد را ظاهر حدود و احکام خدا را تعطیل نموده‌اند و بهره‌جویی را از برای خود بر می‌گزینند و حرام خدا را حلال و حلال خدا را حرام کرده‌اند ... (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۴۴، ص ۸۱).

اجتناب از هتک حرمت

افراد جامعه اسلامی، باید ضمن نقد و انتقاد در موارد لازم، مراقب باشند که نقد آنها منجر به تعدی و هتک حرمت نشود. گاهی نشر بعضی از انتقادات ناصواب، مصداق تعاون بر گناه و دشمنی و تعدی خواهد بود. با توجه به گسترش ارتباطات تعاملات انسانی، در بستر فضای مجازی و رواج نقد و انتقاد از مسائل و مسئولان، دایره تعاون افراد بر نیکی یا گناه نیز بسیار گسترده‌تر شده است. مقام معظم رهبری، به انتقادگری همراه با توجه به همیاری مسلمانان اشاره نموده، می‌فرماید:

... هتک حرمت حرام است و انتقاد با هتک حرمت تفاوت دارد. ضمن اینکه امروز کشور بیش از هر زمان دیگری به همکاری و اتحاد و انسجام نیاز دارد ... من به طور صریح این را بگویم که انتقاد غیر از هتک حرمت است؛ هتک حرمت جایز نیست، نسبت به هر مسئولی. حالا بین آحاد مردم هم هتک حرمت حرام است و جایز نیست، [لکن] نسبت به مسئولین، بیشتر؛ به خصوص نسبت به مسئولین بالای کشور. ممکن است شما انتقاد داشته باشید، انتقاداتان هم وارد باشد، این کاملاً ممکن است، حق هم دارید انتقاد کنید، اما انتقاد کردن یک حرف است، اهانت کردن یک حرف است، هتک حرمت کردن یک حرف است؛ این نکته بسیار مهمی است، همه باید توجه کنند (۱۳۹۹/۸/۳).

قانون‌گرایی

یکی از مهم‌ترین ابزارهای کنترل قدرت و نظام جامعه، اجرای قانون است که در پرتو آن، حقوق اعضای جامعه استیفا می‌شود. نقد و انتقاد، به ویژه در عرصه سیاسی - اجتماعی، به‌عنوان یک اقدام اجتماعی و به‌عنوان یک اقدام مرتبط با حوزه قدرت و سیاست، از رعایت چارچوب قانون مستثنی نیست. به همین دلیل، برای توضیح این شاخص به یک ماده قانونی اشاره می‌شود:

ماده ۸ اصل برابری در مقابل قانون: همه اشخاص در مقابل قانون و مراجع دادگستری مساوی هستند. در راستای تضمین قانونی اصل برابری، رفتار برابر و یکسان با همه اشخاص در مراجع قضایی، شبه‌قضایی و اداری، شرط ضروری دادرسی عادلانه است. بدین منظور، همه افراد بدون تبعیض از هر حیث از قبیل جنسیت، نژاد، رنگ، زبان، دین، عقاید سیاسی و دیگر ویژگی‌ها از حق دادخواهی و دادرسی عادلانه برخوردارند (سند امنیت قضایی، مصوب ۱۳۹۹/۷/۱۶). با توجه به این ماده، از طرفی ناقد باید در نظر داشته باشد که او از هر طبقه‌ای که باشد، باید قانون را رعایت کند و او هم مانند نقدشونده در برابر قانون یکسان است. از سوی دیگر ناقد می‌تواند امیدوار باشد که اگر از مسئول یا شخص ذی‌نفوذ و صاحب منصبی نقد کند، نقدشونده نیز مانند همه افراد جامعه در برابر قانون تسلیم است. بنابراین، هیچ توجیهی برای زیر پا گذاشتن قانون توسط ناقد، وجود ندارد.

عدم ملاحظه منافع شخصی

این شاخص، که به نوعی جلوه‌ای از شاخص حق‌محوری است، دارای اهمیت و مستندات دینی فراوان است. خداوند متعالی، در آیه ۲۴ سوره مبارکه توبه می‌فرماید: «بگو: اگر پدرانان و فرزندانان و برادرانان و همسرانان و

خویشانتان و اموالی که فراهم آورده‌اید و تجارتمی که از بی‌رونقی و کسادیش می‌ترسید و خانه‌هایی که به آنها دل خوش کرده‌اید، نزد شما از خدا و پیامبرش و جهاد در راهش محبوب‌ترند. پس منتظر بمانید تا خدا فرمان عذابش را بیاورد و خدا گروه فاسقان را هدایت نمی‌کند».

رسول خدا ﷺ نیز در این رابطه می‌فرماید: «... هشدار! هرگز مبدا شخصی به خاطر ترس از مردم، حرف حقی را که می‌داند مطرح نکند. هشدار! قطعاً بافضیلت‌ترین جهاد گفتن کلام حق نزد سلطان جائز و ستم‌گر است ...» (متقی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۹۲۳).

منتقد در صورتی می‌تواند آزادانه نقد کند و در مسیر حق‌محوری گام بردارد که منافع شخصی خود را در نظر نگیرد. در صورت حق‌محوری صرف و چشم‌پوشی از تأثیر انتقاد بر منافع شخصی، گاه تشخیص ناقد این می‌شود که نقدی را وارد کند و گاه تشخیص او این می‌شود که نقدی را وارد نکند؛ یعنی حق‌محوری، نفیاً و اثباتاً بر نقد تأثیر دارد. سیره سیاسی امیر مؤمنان علی ﷺ بیانگر همین مطلب است:

در شورای شش نفری که خلیفه دوم برای انتخاب خلیفه بعد مشخص کرده بود، پس از انتخاب عثمان توسط عبد‌الرحمن بن عوف، حضرت علی ﷺ فرمودند: شما می‌دانید که من به حکومت از دیگران شایسته‌ترم، و به خدا قسم آن را رها می‌کنم تا وقتی که امور مسلمین سالم بماند و ستمی در برنامه امت جز بر من روی ندهد؛ رها می‌کنم به امید پاداش و فضل آن، و روی گردانی از زر و زیور دنیا که شما نسبت به آن دچار رقابت شده‌اید (انصاریان، ۱۳۸۸، ص ۵۱).

منتقد حرفه‌ای کسی است که منافع عمومی را بر منافع شخصی، گروهی، جناحی و خویشاوندی ترجیح می‌دهد. بنابراین، اخلاق علمی و حرفه‌ای، محدوده‌ای جز انصاف و عدالت و توجه به منافع عمومی و رعایت حقوق مسلم انسانی و اجتماعی ندارد. اخلاق حرفه‌ای در عین حال، هرگونه ملاحظات خویشاوندی، فکری، سازمانی و مبتنی بر منافع شخصی را مردود دانسته، تلاش برای ارتقای استانداردهای زندگی، بهبود مستمر و اصلاح رویه‌های جاری را هدف مجاز دانسته، برای رسیدن به آنها، جستجوی حقیقت، یک غایت قانونی اخلاق انسانی است (قدیمی، ۱۳۹۴، ص ۸۵-۸۶).

پرهیز از همسویی با دشمنان

با توجه به اینکه بخشی از مسائل مربوط به حوزه سیاست و قدرت، در ارتباط با مسائل بین‌المللی است، لازم است منتقد سیاسی - اجتماعی، نسبت به این مطلب نیز توجه داشته باشد. امیر مؤمنان علی ﷺ در خطبه ۳۴ نهج البلاغه، یکی از وظایف مردم نسبت به حاکمیت را وفاداری به نظام اسلامی عنوان می‌کنند؛ از این رو، اگر نقد و انتقاد سیاسی - اجتماعی به گونه‌ای صورت گیرد که با وفاداری به نظام اسلامی در تضاد قرار گیرد، مطلوب نیست. شایسته است منتقد سیاسی - اجتماعی، بر اساس بصیرت، دوست و دشمن نظام اسلامی را بشناسد و در نقد خود، دوستان را امیدوار و دشمنان را ناامید گرداند.

البته، روح حقیقت‌جویی، همیشه در نقد جاری است و اگر ناقد به این نتیجه رسید که موضع دشمن بر حق است، حق را مانند گمشده خود درمی‌یابد و رعایت می‌کند، حتی اگر دشمنی او براساس موازین الهی، همچنان با دشمنش برقرار بماند.

مصلحت‌سنجی

در نظر گرفتن مصلحت جامعه اسلامی، از امور بسیار مهم و وظیفه هر مسلمان است. در صورت توجه به مصالح واقعی و تشخیص صحیح مصالح و مفاسد در جامعه اسلامی، محاسبات و اقدامات مردم و مسئولان، در راستای نیل به سعادت فرد و جامعه قرار خواهد گرفت. منتقد عرصه‌ی سیاسی - اجتماعی نیز موظف است که مصالح مفاسد واقعی و نه خودساخته، توجه نماید.

تفسیر و برداشت نادرست از این شاخص، موجب اعمال سلیقه‌ای برخی معیارها و در نتیجه، تشخیص خطای مصلحت می‌شود. در این موارد، به جای تشخیص صحیح مصلحت و بسیج همه امکانات برای نیل به آن، مصلحت و مصلحت‌سنجی تبدیل به وسیله‌ای برای دست‌یابی به اهداف نفسانی خواهد شد.

کسانی که معتقدند: هدف وسیله را توجیه می‌کند، صرف نظر از اینکه اهداف مادی و دنیوی خود را دنبال می‌کنند، این را به صورت یک قاعده کلی تلقی می‌کنند و معتقدند: برای تحقق اهداف فردی یا گروهی و یا سیاسی، می‌توان هر نوع کار ضد اخلاقی را مرتکب شد. اما در اسلام چنین قاعده کلی‌ای وجود ندارد. در اسلام هیچ فعل، حرکت یا سکونی نیست که براساس مصلحت و مفسده واقعی موجود در آن، حکمی نداشته باشد. البته، گاهی بین مصلحت یک حکم با مصلحت حکمی دیگر، تزاخم به وجود می‌آید که انجام دادن یکی مستلزم بازماندن از انجام دیگری است و یا ترک یکی از آن دو، مقدمه انجام دیگری خواهد بود. در این صورت، اگر یکی از آن دو، مهم‌تر از دیگری باشد و تزاخم بین اهم و مهم باشد، نباید اهم را فدای مهم کنیم، بلکه به حکم عقل و شرع، باید مهم فدای اهم شود؛ زیرا حکم اهم، مصالح بیش‌تری در بردارد و تقدیم اهم بر مهم، یک حکم بدیهی عقلی است. این در صورتی است که یا به حکم قطعی عقل و یا به وسیله نص و حکم شرع، پی به اهمیت بیش‌تر یکی از دو حکم برده باشیم. اما اگر در اینکه کدام یک از این دو مصلحت، اهمیت بیش‌تری دارد، شک داشته باشیم یا راه دیگری برای تحقق هدف مهم‌تر وجود داشته باشد، در این صورت نمی‌توان گفت: هدف، وسیله را توجیه می‌کند و به بهانه آن، مرتکب یک عمل غیر اخلاقی شویم.

بنابراین، دو تفاوت عمده هست بین قاعده «اهم و مهم»، که بر مبنای آن، مهم را فدای اهم می‌کنیم و آنچه به‌عنوان «هدف، وسیله را توجیه می‌کند»، از آن یاد می‌شود: ۱. دایره قاعده اهم و مهم، بسیار محدودتر است و

حکم به توجیه هر وسیله، برای رسیدن به هر هدفی نمی‌کند که از کلیت «هدف» وسیله را توجیه می‌کند» برمی‌آید. ۲. اهدافی که ما در اینجا در نظر داریم، منحصر در اهداف مادی نیستند و نوعاً اهدافی الهی و معنوی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۸-۳۴۹).

یکی از نمونه‌های کاربرد شاخص مصلحت‌سنجی، در تزاخم اصل «اخلاق‌محوری» با «منافع عمومی» در اخلاق روزنامه‌نگاری، که از جهاتی مرتبط با اخلاق نقد سیاسی - اجتماعی نیز هست، مطرح می‌شود. گاهی ممکن است بیان یک اصل مثل بیان واقعیت و راست‌گویی، ذیل اصل «اخلاق‌مداری»، با اصل دیگری به نام «منافع و مصالح عمومی» و یا «منافع خصوصی» افراد در تزاخم افتد. برای مثال، در زمان جنگ، اگر نقشه عملیات به دست خبرنگار و یا روزنامه‌نگاری افتاد، آیا او حق دارد به بهانه بیان حقیقت، آن را منتشر کند و یا شهادت فرمانده عملیات و یا تعداد شهدا و یا اسراء را از طریق رسانه‌ها پخش نماید؟ همچنین آیا روزنامه و یا خبرنگاری مجاز است، به هر دلیل، با دسترسی به میزان هزینه تبلیغاتی یک نامزد انتخابات ریاست جمهوری و یا نمایندگان مجلس، به صورت جانب‌دارانه، این واقعیت را بیان کند؟ همچنین، آیا روزنامه‌ای می‌تواند تصویر یکی از وزراء و یا نمایندگان مجلس را در حین استراحت که سیگار می‌کشد، یا در حال شیرجه‌زنی در استخر است، منتشر نماید؟! بالاخره اینکه، آیا روزنامه‌ای می‌تواند از دعوی درون خانه یک شهروند عادی، که فرزند خود را تنبیه می‌کند، و یا خودفروشی یک زن، به دلیل فقر فرهنگی و اقتصادی را به بهانه بیان واقعیات اجتماعی به صورت شفاف و مشخص، پخش نماید؟!

به نظر می‌رسد، باید رابطه اصل «راست‌گویی» و «بیان واقعیت» را با برخی از اصول دیگر بررسی کرد تا با اصول دیگری همچون حفظ «حیثیت و آبروی افراد» و حفظ «منافع و مصالح عمومی» و حفظ «حریم خصوصی افراد» در تزاخم نباشد. در اینگونه موارد، در زمان جنگ انتشار نقشه عملیات، تعداد شهدا و یا اسراء، با هیچ منطقی درست نیست. هرچند این‌گونه موارد بیان واقعیات باشد؛ زیرا با اصل دیگری به نام «منافع عمومی» سازگار نیست. اما بیان هزینه تبلیغاتی یک نامزد انتخابات، در زمان انتخابات در صورتی که برای همه نامزدها به صورت یکسان منتشر شود، از باب فرهنگ‌سازی و جلوگیری از اسراف اشکالی ندارد. اما حق «حریم خصوصی افراد»، مانع از پخش زندگی خصوصی افراد در خصوص کشیدن سیگار و یا شنای افراد عادی و یا غیرعادی می‌باشد. بنابراین، بیان واقعیت و حقیقت و راست‌گویی و پای‌بندی به ارزش‌های اخلاقی، در صورتی که توجیه عقلی، شرعی، قانونی و عرفی داشته باشد و برای دفع مفسده، و یا جلوگیری از منکر و یا فرهنگ‌سازی، و امر به معروف و نهی از منکر و ... باشد و نیز در صورتی که مخالف منافع عموم مردم مسلمان و یا حق حریم خصوصی افراد نباشد، اشکالی ندارد (فولادی، ۱۳۹۶، ج ۵، ص ۲۰۶-۲۰۷).

نتیجه‌گیری

- نقد سیاسی - اجتماعی، یکی از ضروریات اصلاح جامعه، و رعایت اخلاق در نقدهای سیاسی - اجتماعی، لازمه تحقق صحیح انتقادات است.

- رعایت اخلاق نقد سیاسی - اجتماعی، متوقف بر شناخت شاخص‌های اخلاقی این عرصه است.

- پرسش اصلی این مقاله، پرسش از شاخص‌های عام نقد سیاسی - اجتماعی بود که با مراجعه به آموزه‌های دینی،

نتایج به دست آمده حاکی از این است که شاخص‌های اخلاقی نقد سیاسی اجتماعی عبارتند از: اخلاص،

حق‌محوری، انصاف، خیرخواهی، عدالت‌طلبی، حفظ وفاق و اعتماد اجتماعی، اجتناب از هتک حرمت،

قانون‌گرایی، عدم ملاحظه منافع شخصی، پرهیز از همسویی با دشمنان و مصلحت‌سنجی.

- رعایت شاخص‌های مذکور، موجب تقرّب الهی ناقد، و ایجاد زمینه اصلاح برای نقدشونده و سایر آحاد جامعه و در

نتیجه، تقرّب الهی ایشان خواهد شد.

منابع

- اسلامی، سیدحسین، ۱۳۹۶، «اخلاق مناظره»، *دانش‌نامه اخلاق کاربردی*، تدوین احمدحسین شریفی و همکاران، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *مفاتیح الحیاه*، ج ۱۳۰، قم، اسراء.
- فولادی، محمد، ۱۳۹۶، «اخلاق روزنامه‌نگاری»، *دانش‌نامه اخلاق کاربردی*، ج ۵، تدوین احمدحسین شریفی و همکاران، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قدیمی، اسماعیل، ۱۳۹۴، «نقد اقتضائات و اخلاق آن»، *نقد کتاب علوم اجتماعی*، شماره ۵ و ۶ ص ۷۳-۸۸.
- متقی، علی بن حسام الدین، ۱۴۰۹ ق، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، تصحیح بکری حیانی و صفوه سقا، ج قدیم، بیروت، مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، تصحیح جمعی از محققان، ج ۲، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی محمدتقی، ۱۳۹۲، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، ج ۷، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۹۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ج ۵، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری مرتضی، بی‌تا، *اسلام و نیازهای زمان در مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، قم، نرم افزار مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور.

بررسی ارزش اخلاقی غیبت

anvari@qabas.net

جعفر انواری / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

چکیده

عالم‌ان اخلاق، یکی از ناهنجاری‌های اخلاقی در حوزه زبان را «غیبت کردن» از دیگران برمی‌شمارند. درباره غیبت، پرسش‌هایی اساسی مطرح است: از جمله اینکه آیا غیبت کردن همواره بد است، یا ممکن است در برخی موارد، خوب تلقی شود؟ پاسخ به این پرسش، بر اساس معیارهای مختلف قابل تبیین است. در این پژوهش، بر اساس معیار قرب الهی به این پرسش پاسخ داده شده است. تحلیل گزاره‌های اخلاقی بر اساس این معیار، به این نتیجه رهنمون می‌شود که غیبت کردن بسته به شرایط واقعی، می‌تواند دارای ارزش اخلاقی مثبت یا منفی باشد. بنابراین، غیبت را می‌توان به دو دسته مذموم و ممدوح تقسیم کرد. به همین دلیل، در مواردی که غیبت موجب صلاح واقعی فرد و جامعه است، خوب و در شرایطی که موجب فساد اخلاقی فرد و جامعه است، بد می‌باشد. بر اساس این معیار، تمام استثنائاتی که در باب غیبت بیان شده را می‌توان مصادیقی از غیبت مذموم شمرد که منجر به مفاسد واقعی فردی و اجتماعی می‌شوند. روش این نوشتار، کتابخانه‌ای - توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: ارزش اخلاقی، قرب الهی، غیبت مذموم، غیبت ممدوح.

مقدمه

انسان یک موجود اجتماعی است که چارچوب زندگی خود را در روابط خود با دیگران تنظیم می‌کند. برخی از اندیشمندان برآنند که اجتماعی زیستن، برخاسته از نهاد اوست و به اصطلاح «مدنی بالطبع» است (طباطبایی، ۱۳۳۰، ج ۲، ص ۱۱۱). برخی دیگر، اجتماعی زیستن او را نتیجه نیاز او به دیگران می‌دانند (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۴۸). انسان در این زندگی اجتماعی خود، نیازمند یک سلسله مقررات و قوانین است تا بتواند برترین بهره را از آن بردارد. دین و شریعت در همین راستا، برای بهتر زیستن انسان قوانینی را ارائه داده است. پاره‌ای از آنها، تأمین کننده جهات اخلاقی این زندگی است. قوانین و احکام مربوط به غیبت، از جمله احکامی است که وانهادن آنها افزون بر آسیب جدی بر سعادت فردی، زبان‌های جبران ناپذیری بر پیکره اجتماع انسانی نیز وارد می‌سازد. غیبت از یک سو، به‌عنوان ردیلت اخلاقی مطرح شده و به این دلیل، اجتناب از آن لازم است. از سوی دیگر، بر اساس برخی متون نقلی، در برخی شرایط لازم شمرده شده است. با بررسی منابع متعدد نقلی، این پرسش مطرح می‌شود که غیبت کردن آیا امری اخلاقی است، یا غیر اخلاقی؟ در صورتی که غیر اخلاقی است، آیا می‌توان آن را در برخی شرایط اخلاقی دانست اگر می‌توان، در چه شرایطی اخلاقی است و با کمال حقیقی انسان منافاتی ندارد؟

در این نوشتار، درصددیم تا به بررسی ارزش اخلاقی غیبت دیگران بپردازیم و به این پرسش‌ها پاسخ دهیم. یادآوری این نکته ضروری است که گرچه صبغه این بحث اخلاقی است، اما ارتباط ژرف آن با فقه انکارناپذیر است؛ چه اینکه مفهوم اصطلاحی، احکام و موارد استثنای آن، از موضوعات هستند که در فقه محل بحث فقیهان قرار می‌گیرد.

بررسی حکم اخلاقی غیبت، از این جهت حائز اهمیت است که همه اقشار جامعه با آن سرو کار دارند و موضوعی کاربردی برای همگان به شمار می‌آید. افزون بر این، مسئله غیبت در حوزه‌های خاصی مانند سیاست نمود و ظهور بیشتری دارد و روشن شدن حکم اخلاقی آن، به رعایت اصول اخلاقی در حوزه اخلاق سیاسی کمک موثری خواهد کرد؛ زیرا به نظر می‌رسد گرچه برخی ناهنجاری‌ها نیز ناشی از امور دیگری نظیر قدرت طلبی انسان است، اما بسیاری از ناهنجاری‌های اخلاقی مربوط به غیبت، در حوزه اخلاق سیاسی، ناشی از مبهم بودن حکم اخلاقی غیبت است.

پیشینه پژوهش

از دیرباز موضوع غیبت در مباحث مفسران و فقیهان دارای جایگاه و اهمیت ویژه‌ای بوده است از این‌رو، فقیهانی چون صاحب‌جواهر در *جواهر الکلام* و شیخ انصاری در *المکاسب المحرمه* و امام خمینی رحمته الله علیه در *المکاسب المحرمه*، و آیت‌الله خوئی در *مصباح الفقاهه* و دیگر فقیهان، این بحث را مطرح کرده‌اند. همین مباحث فقهی را می‌توان پشوتوانه مباحث اخلاقی دانست. مفسران نیز در حوزه تفسیر در ذیل آیه ۱۲ سوره حجرات، نکات تفسیری آن را

تبیین کرده‌اند، در این میان، برخی سوره‌حجرات را به گونه‌ای مستقل از سایر سوره‌ها در بوته تفسیر قرار داده‌اند مانند آیت‌الله جعفر سبحانی در *نظام اخلاقی اسلام* و آیت‌الله سید رضا صدر در *تفسیر سوره حجرات* و محمدعلی انصاری در *تفسیر سوره حجرات*. همچنین فقیهانی که در عرصه اخلاق قلم زده و با نگرش اخلاقی به نگارش در این موضوع پرداخته‌اند، مانند شهید ثانی در *کشف الریبه* و ملامهدی نراقی در *جامع السعادات* و ملااحمد نراقی در *معراج السعاده* و سایر محققان عرصه فقه و اخلاق در بحث فضایل و ردائیل اخلاقی، به واکاوی ابعاد آن پرداخته‌اند. در این نوشتار، گرچه در موارد پرشماری از آثار آن عالمان برجسته بهره برده شده است، اما دسته‌بندی مطالب و گردآوری آنها، در یک مجموعه به گونه‌ای که به آسانی در دسترس طالبان قرار گیرد و فراتر از آن، همان بهره‌مندی از اندیشه‌های اندیشمند ارزشمند آیت‌الله استاد مصباح علیه السلام در موارد گوناگون است که می‌توان آن را وجیه‌ترین وجه امتیاز این نوشتار برشمرد.

مفهوم‌شناسی

۱. غیبت

زهری در چگونگی تلفظ کلمه «غیبت» می‌نویسد:

«الغیبة من الاغتیاب والغیبه من الغیوبه...» (زهری، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۱۸۳). لغت‌شناسان این‌سان به تعریف آن پرداخته‌اند: در *مجمع البیان* چنین آمده است: «غیبت آن است که عیب و نقصی از انسانی که حاضر نیست گفته شود و اگر آن نقص در او نباشد، این سخن تهمت خواهد بود» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹-۱۰، ص ۲۰۲). طریحی، این قید را می‌افزاید: «اگر آن انسان غایب این سخن را بشنود، ناخشنود گردد (طریحی، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۱۳۶). فیومی می‌نویسد: «غیبت آن است که عیوبی که در شخصی وجود دارد، بازگو شود که آن شخص از این بازگوئی ناخشنود باشد» (فیوم، ۱۴۱۴، ص ۴۵۸).

اخلاق‌شناسان و فقیهان نیز در مقام تعریف اصطلاحی آن برآمده‌اند که به نقل پاره‌ای از آنها بسنده می‌شود.

شهید ثانی در تعریف «غیبت» می‌نویسد: غیبت در اصطلاح دوگونه تعریف می‌شود: الف. بازکردن عیوب انسان غایب با قصد نكوهش او. ب. آگاه‌سازی دیگران بر عیوب انسان غایب به گونه‌ای که او از این کار ناخشنود باشد. گستره بیان دوم از بیان اول فراتر است؛ زیرا تمام انواع غیبت (سخن گفتن، نوشتن، اشاره و...) را در بر می‌گیرد (شهید ثانی، ۱۴۰۳، ص ۵۱).

صاحب‌جوهر برتری بیان دوم بر بیان اول را به این دلیل که بازگو کردن اختصاصی به گفتار ندارد، مردود می‌شمارد (نجفی، ۱۳۷۸، ج ۲۲، ص ۶۴). ملا احمد نراقی معتقد است؛ غیبت در مواردی اتفاق می‌افتد که «چیزی نسبت به غیر ذکر شود که اگر به گوش او برسد، او را ناخوش آید» (نراقی، بی‌تا، ص ۴۲۹). در دیدگاه امام خمینی علیه السلام، قصد عیب‌جویی در مفهوم عرفی غیبت دخیل است. از این‌رو، بیان عیوب بیمار نزد پزشک، مصداق غیبت نیست (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۰۲). غیبت ارکانی دارد: الف. سخنی پشت

سر کسی گفته شود. ب. از قبیل ذکر عیوب پنهان باشد. ج. اگر غیبت شونده آن را بشنود، ناراحت شود. (به نظر می‌رسد این قید توضیحی باشد نه احترازی؛ زیرا بسیار کم شمارند افرادی که اگر عیب پنهانشان آشکار شود، غمی در دلشان پیدا نشود) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۰۸).

از مجموع این تعریف‌ها، می‌توان به یک تعریف کلی دست یافت. بنابراین، غیبت عبارت است از: بیان عیب پنهان دیگران به قصد خرده‌گیری، به گونه‌ای که اگر انسان غایب آن را بشنود، ناخشنود گردد. در این تعریف تمام قیود در نظر گرفته شده است.

۲. اخلاق

«اخلاق» در لغت، به معنای سرشت به کار رفته است؛ اعم از اینکه سرشتی نیکو یا زشت باشد. اخلاق در اصطلاح، معانی و کاربردهای متفاوتی دارد که برخی از آنها عبارتند از:

۱. صفات راسخ نفسانی؛ این رایج‌ترین کاربرد اصطلاحی اخلاق در بین اندیشمندان اسلامی است و عبارت است از صفات و هیئت‌های پایدار در نفس که موجب صدور افعالی متناسب با آنها به طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر از انسان می‌شود. ۲. صفات نفسانی اعم از ملکه یا حال؛ ۳. فضایل اخلاقی؛ ۴. نهاد اخلاقی زندگی؛ ۵. نظام رفتاری حاکم بر افراد ... (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۹). به نظر می‌رسد معنای سوم تبادر بیشتری در اذهان دارد. در اذهان عامه مردم و حتی برخی خواص، وقتی از اخلاق سخن به میان می‌آید معنای سوم متبادر می‌گردد؛ گرچه در مباحث کلی اخلاق بحث از ردائل نیز مطرح است.

۳. ارزش اخلاقی

«ارزش»، در لغت فارسی به معنای «بها، قیمت، ارج، قدر، شایستگی و ... آمده است» (معین، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۹). اما مفاهیم ارزشی، متعلق به قضایای عملی هستند؛ قضایائی که مفاد آن باید و نباید و خوب و بد نسبت به اعمال اختیاری انسان است (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۹۷).

ارزش اخلاقی در متون اخلاقی، دارای دو کاربرد است: الف. مفاهیم اخلاقی دارای بار ارزش و فضیلت مانند مفهوم خوب و بد. در مقابل مفاهیم الزامی که بار تکلیفی دارند، مانند مفهوم باید و نباید. ب. مفهوم گستره‌تر که همه مفاهیم اخلاقی (ارزشی و الزامی) را فرا می‌گیرد. مفاهیم ارزشی در این اصطلاح، معادل مفاهیم اخلاقی و در مقابل مفاهیم غیر اخلاقی به کار می‌رود. البته منظور از «ارزش» در اصطلاح دوم، تنها ارزش مثبت نیست، بلکه ارزش‌های منفی را نیز پوشش می‌دهد (همان، ص ۱۳۵). از آنجاکه مفهوم باید و نباید (ایدئولوژی)، مترتب بر هست و نیست (جهان‌بینی) هاست و بین آنها ضرورت بالقیاس حاکم است، پذیرش کاربرد دوم به صواب نزدیک‌تر است.

معیار ارزش اخلاقی

مکاتب اخلاقی هر یک معیاری برای ارزش اخلاقی ارائه داده‌اند. به‌عنوان نمونه، در مکتب احساس‌گرایی، معیار ارزش اخلاقی، احساس و سلیقهٔ افراد است. از دیدگاه مکتب جامعه‌گرایی، هر چیزی که مورد امر و نهی جامعه یا متعلق پسند و ناپسند آن باشد، ارزش اخلاقی مثبت یا منفی خواهد داشت. از دیدگاه لذت‌گرایان قوام ارزش اخلاقی، به تحقق بیشترین لذت و خیر شخصی است. در مقابل، سودگرایان ارزش اخلاقی را دایرمدار سود و زیان عمومی یا گروهی می‌پندارند (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱).

نقدی که بر بیشتر این دیدگاه‌ها وارد است، اینکه فقط به یک بعد از ابعاد وجودی انسان پرداخته‌اند و سایر ابعاد را نادیده گرفته‌اند. در حالی که نظام اخلاقی اسلام، با محور قرار دادن خداوند، محاسن و ویژگی‌های مثبت همه آن مکاتب را یکجا جمع کرده است. در این مکتب، اگر کسی به هدف نهائی اخلاق اسلامی؛ یعنی قرب به خدا برسد، از بالاترین و خالص‌ترین لذات نیز بهره‌مند شده است (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۳۵۴). به‌طور کلی، ملاک ارزش از دیدگاه اسلام، کمالی است که در روح انسان پدید می‌آید و انسان را به سوی خداپرستی و قرب به حق تعالی رهنمون می‌شود. این کمال، یک مفهوم سلیقه‌ای یا قراردادی نیست، بلکه باید بر اثر اعمال اختیاری خود انسان حاصل گردد (همان، ۱۳۷۵، ص ۸۴).

مقید بودن ارزش اخلاقی

امور ارزشی و ضدارزشی، به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف: اموری که ارزش و ضدارزش بودن آنها ذاتی است که هیچ‌گونه تغییری در آنها راه نمی‌یابد. مانند سعادت و یا عدالت که دارای ارزشی ثابت است و شقاوت و ظلم، که ضد ارزش بودن آن دارای عموم افرادی و ازمانی است. اما سایر اوصاف و افعال اختیاری انسان، در شرایطی خاص قالب ارزشی آنها دگرگون می‌گردد. چه بسا ارزش مثبت به ارزش منفی تبدیل می‌شود یا ارزش منفی بار مثبت می‌یابد. راست‌گویی و دروغ‌گویی، نمونه روشن آن است که دروغ مصلحت‌آمیز به ز راست فتنه‌انگیز است. به عبارت دیگر، بسیاری از احکام اخلاقی مقید هستند و خوبی و بدی اوصاف و رفتاری اختیاری، با توجه نقش آن در سعادت و شقاوت انسان متفاوت می‌شود. اگر وجود مصلحت در سطح بالایی در موردی مطرح باشد، انجام فعل ضدارزشی به ارزشی تغییر می‌یابد (همان، ۱۳۹۲، ص ۲۰۴).

گونه‌های انجام غیبت

غیبت دارای اقسام گوناگونی است:

الف. غیبت با زبان: این قسم رایج‌ترین نوع غیبت می‌باشد. برخی چنین می‌پندارند که غیبت تنها از آفات زبان است. اما باید گفت: غیبت با زبان رایج‌ترین فرد آن است، نه تنها فرد آن / امام خمینی می‌نویسد: «بلکه عرف از نفس اخبار غیبت خصوصیت تلفظ را نمی‌فهمد بلکه آن را از جهت افهام نوعی مورد حرمت می‌داند یعنی

اختصاص تلفظ به ذکر از باب این است که غالباً غیبت با تلفظ واقع می‌شود نه از جهت خصوصیت آن است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۲).

ب. غیبت با قلم؛ از آنجاکه غیبت پرده‌برداری از عیوب پوشیده دیگران است، این کار چه بسا به وسیله قلم انجام می‌یابد. مانند نگارش مقاله یا نوشتن جزوه، یا نامه و چیزهایی از این قبیل، که با هدف بیان عیوب دیگران به کار گرفته می‌شود.

ج. غیبت با اشاره؛ اشارات دست و چشم و ابرو، از جمله مواردی هستند که غیبت به وسیله آنها انجام می‌گیرد. مثلاً، پیش‌تر عیبی از کسی بازگو شده است و مورد آن مشخص نبوده که با اشاره شخص غیبت کننده، موضوع برای دیگران روشن می‌گردد، یا به وسیله اشاره مخاطب یا مخاطبان به عیب انسان غایبی آگاهی می‌یابند.

د. غیبت با کنایه؛ گاهی با یک جمله کنایی، انسان مؤمنی مورد غیبت قرار می‌گیرد. در علم معانی، بیان گفته شده است: «الکنایه ابلغ من التصریح»؛ کنایه در رساندن مقصود از کلام صریح رساتر می‌باشد. شهید ثانی در این باره چنین نگاشته است:

از بدترین نوع غیبت، غیبتی است که مدعیان فهم و علم مرتکب آن می‌شوند، به این گونه که مقصود خود را در قالب مصلحت و تقوی می‌ریزند تا چنین وانمود کنند که از غیبت پرهیز دارند. اما با این سان سخن گفتن، مقصود اصلی خود را به دیگران می‌فهمانند. این جاهلان در حقیقت، دو گناه ریا و غیبت را به هم آمیخته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۰۳، ص ۶۲).

غیبت مذموم و ممدوح

فعل غیبت نیز از جمله افعال اختیاری است که حکم اخلاقی آن، وابسته به تأثیر آن در کمال و سعادت انسان است. در صورتی که سخن گفتن پشت سر دیگران، موجب صلاح واقعی فرد و جامعه نباشد، بلکه پیامدهای منفی به دنبال داشته باشد، فعلی نادرست به‌شمار می‌آید و از آن می‌توان با عنوان غیبت مذموم یاد کرد. اما در مواردی که غیبت کردن به صلاح واقعی فرد و جامعه باشد، کاری درست محسوب می‌شود و دارای ارزش اخلاقی مثبت است. می‌توان از آن با عنوان «غیبت ممدوح» یاد کرد. با توجه به تحلیل فوق، به نظر می‌رسد حکم کلی و عرفی درباره غیبت ناظر به غیبتی است که به مصلحت فرد و جامعه نیست و انسان را از دستیابی به کمال (قرب الهی) باز می‌دارد. این نوع غیبت، در آموزه‌های دینی بازتابی گسترده دارد که به نمونه‌هایی از آن، در آیات و روایات اشاره می‌شود.

غیبت مذموم در آیات و روایات

در قرآن از غیبت مذموم، این سان یاد شده است: «...ایحب احدکم ان یأکل لحم اخیه میتاً...» (حجرات: ۱۲)؛ غیبت به منزله آن است که انسان گوشت برادر مرده خود را بخورد. راز اینکه سخن از برادر به میان آمده، این است که شخص مورد غیبت، فردی از جامعه مؤمنان است و آنان همه باهم برادرند: «انما المؤمنون اخوه» (حجرات: ۱۵) اینکه چرا از او به‌عنوان مرده یاد نموده است؛ زیرا او غایب است و از آنچه درباره‌اش گفته

می‌شود، بی‌خبر است اما به کار رفتن کلمه «فکرهتموه» به جای «فتکرهونه»، گویای این نکته است که کراهت از خوردن گوشت برادر مرده یک امر ثابت و پابرجائی است. حال که چنین است، پس غیبت که نوعی خوردن گوشت مرده می‌باشد، ناخوشایند شما باشد و باید از آن دوری کنید...» (طباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۱۸، ص ۳۲۳).

به دیگر سخن، اگر با طبع خود خوردن گوشت برادر مرده را ناپسند می‌شمیرید، پس با عقل خود نیز غیبت را ناپسند بدانید (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۵۶). غیبت از آن رو، به خوردن گوشت برادر تشبیه شده است که آبروی مؤمن همانند خون و گوشت اوست، بلکه می‌توان گفت: ارزش آبرو برای انسان، از گوشت بیشتر است. این تشبیه گویای این است که انسان عاقل هرگز خوردن این گوشت را نمی‌پسندد. پس باید به طریق اولی لطمه زدن به آبروی مؤمن را ناپسند شمارد (فخررازی، ۱۴۲۳، ج ۱۴، ص ۱۳۵).

در روایات پرشماری نیز از غیبت به‌عنوان «امر ضد ارزش» یاد شده است که در این مجال، به نقل پاره‌ای از آنها بسنده می‌شود:

۱. «الغیبه جهدُ العاجزِ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۶۱)؛ غیبت تلاش انسان ناتوان است. کسی که توانایی انجام کار را نداشته باشد، به غیبت کردن دیگران روی می‌آورد.

۲. «مَنْ مَشَى فِي غَيْبِهِ أَخِيهِ وَ كَشَفَ عَوْرَتَهُ كَانَتْ أَوَّلُ خُطْوَةٍ خَطَاَهَا وَضَعَهَا فِي جَهَنَّمَ...» (صدوق، ۱۳۹۱، ص ۱۸۸)؛ کسی که در راه غیبت برادر دینی خود و آشکار سازی عیوب او گام بر می‌دارد، اولین گام خود را در دوزخ می‌نهد.

۳. «إِنَّ الْغَيْبَةَ تَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۱۳)؛ غیبت همانند اینکه آتش هیضم را نبود می‌سازد، کارهای نیک انسان را از بین می‌برد.

۴. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْغَيْبَةُ أَسْرَعُ فِي دِينِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ مِنَ الْأَكْلَةِ فِي جَوْفِهِ» (حویزی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۰۲)؛ امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم ﷺ نقل فرمود: اثر غیبت در دین انسان، از بیماری اکل در درونش سریع‌تر است. مرض «اکله»، بیماری است که در هر عضوی پدید آید، موجب خورده شدن آن می‌گردد؛ یعنی هم چنان که این بیماری اعضای بدن انسان را دچار خوردگی می‌کند، غیبت نیز اثری این چنین در دین انسان دارد.

۵. «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ اغْتَابَ مُسْلِمًا أَوْ مُسْلِمَةً لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ صَلَاتَهُ وَلَا صِيَامَهُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا إِلَّا أَنْ يَغْفِرَ لَهُ صَاحِبُهُ وَقَالَ ﷺ: مَنْ اغْتَابَ مُسْلِمًا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ لَمْ يُوجَرَ عَلَى صِيَامِهِ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۵، ص ۲۵۸)؛ پیامبر اکرم ﷺ کسی که غیبت کند، خداوند تا چهل روز نماز و روزه او را قبول نمی‌فرماید، مگر اینکه غیبت شونده از گناه او در گذرد و کسی که در ماه رمضان غیبت کند از ثواب روزه آن بی‌بهره خواهد ماند.

گرچه برخی از این روایات، از جهت سندی دچار کاستی هستند، اما ادعای تواتر آنها سخن گزافی نیست. امام خمینی علیه السلام در مورد استدلال به این روایات، برای اثبات کبیره بودن گناه غیبت چنین می‌نویسد: «روایاتی که از عذاب غیبت خبر می‌دهند، به حد تواتر اجمالی رسیده‌اند و می‌توان برای کبیره بودن آن به آن روایات استناد جست»

(موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۴۸). همچنین آیت‌الله خوئی در این زمینه، چنین نگاشته است: «بیشتر این روایات گرچه از نظر سند ضعیف می‌باشند، اما همان تعداد روایاتی که دارای اعتبار می‌باشند، برای اثبات این موضوع کافی است. افزون بر آنکه این روایات در حد متواتر معنوی می‌باشند» (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۹۸).

پیامدهای نامطلوب غیبت مذموم

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، نادرستی غیبت ناشی از پیامدهای زیان‌بار غیبت و تأثیر منفی آن بر کمال فرد و جامعه و در نهایت، دور شدن از خداوند متعال است. در ادامه، به نمونه‌های پیامدهای نامطلوب غیبت که موجب نادرستی اخلاقی آن شده اشاره می‌شود.

الف. ایمان زدایی: در روایات متعددی از تأثیر سوء غیبت بر ایمان و عبادات انسان سخن به میان آمده است. روایت «الغیبه اسرع فی دین الرجل المسلم من الاكله فی جوفه» (حرعاملی، ۱۴۱۱ق، ۱۲ ص ۲۸۰)؛ نمونه‌ای از این روایات است. در این روایت، اشاره شده که هم‌چنان‌که بیماری آكله اعضای بدن انسان را دچار خوردگی می‌کند، غیبت نیز ایمان انسان را از بین می‌برد و بلکه تأثیر مخرب غیبت بر ایمان، سریع‌تر از تأثیر مخرب آكله بر بدن است. گرچه ایمان رابطه‌ی فرد با خداوند و عقد قلبی است، اما هرگناهی و از آن جمله غیبت اثر زیان‌باری بر ایمان خواهد داشت. همچنان‌که عمل صالح در روند تکاملی ایمان، نقش آفرین است؛ گناه نیز در کم فروغ شدن چراغ ایمان اثر گذار است. قرآن فرجام انجام گناه را همان سقوط در وادی کفر و انکار برمی‌شمارد «ثم کان عاقبه الذین اساؤا السوءی ان کذبوا بایات الله وکانوا بها یستهزؤن» (روم: ۱۰) «آن‌گاه فرجام کسانی که اعمال بد مرتکب شدند، چنان شد که آیات الهی را دروغ شمردند و آنها را مسخره می‌کردند. و در روایتی این اثرگذاری این‌گونه تشبیه شده است: عن ابی جعفر علیه السلام، قال: ما من عبد إلا و فی قلبه نکتة بیضاء، فإذا أذنب ذنبا خرج فی النکتة نکتة سوداء، فان تاب ذهب تلک السواد، وإن تمادی فی الذنوب زاد ذلک السواد حتی یغطی البیاض، فإذا غطی البیاض لم یرجع صاحبه إلی خیرا أبداً، و هو قول الله عز وجل: «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون»؛ نه چنین است، بلکه آنچه مرتکب می‌شدند؛ چون زنگاری بر دل‌هایشان نشسته است. (مطفقین: ۱۴)؛ (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۶۷) در قلب هر انسانی صفحه سفیدی وجود دارد، آن‌گاه که گناهی مرتکب می‌شود، نقطه سیاهی بر آن نقش می‌بندد که با توبه به حالت پیش‌باز می‌گردد و در صورت تداوم گناه، آن سفیدی به سیاهی می‌گراید که دیگر آن انسان در زندگی از خیر برخوردار نخواهد شد.

ب. اعتماد زدائی از جامعه: به هر میزان که روابط افراد در جامعه با یکدیگر، بر اساس دوستی و علاقه باشد، اهداف زندگی اجتماعی بهتر و زودتر به انجام می‌رسد. پس باید از هر آنچه به این اساس آسیب وارد می‌سازد، پرهیز داشت. با نگاهی واقع‌بینانه به جامعه می‌بایم که افراد در معرض لغزش قرار دارند. حال اگر این لغزش‌های افراد به

دیگران بازگو گردد، اعتماد در جامعه رنگ می‌بازد. در نتیجه، این جامعه از حد یک جامعه مورد رضایت خداوند متعال فروتر قرار می‌گیرد. تجربه نیز بیانگر این است که هر قدر فضای خوش‌بینی بیشتر حاکم باشد، گرایش قلبی، که برخاسته از روابط ایمانی در راه خدا و در طریق کمال انسانی به سوی اوست، فزونی می‌یابد.

حکمت کلی نهفته در آموزه‌های اخلاقی اجتماعی، این است که به هر میزان که بنیان روابط افراد در جامعه بر اساس علاقه نهاده شده باشد، اهداف زندگی اجتماعی بیشتر تحقق می‌یابد. پس باید از هر آنچه به انجام این اهداف آسیب وارد می‌سازد، پرهیز داشت. با توجه به این افراد، جامعه خواه ناخواه دچار لغزش خواهند شد. پس در چنین وضعیتی، اگر عیب افراد برای دیگران بازگو شود و افراد از کاستی و نواقص یکدیگر آگاهی یابند، اعتمادی بین آنان باقی نخواهد ماند و ریسمان علقه و علاقه بین آنان پوسیده می‌گردد. این امر موجب از هم گسیختگی جامعه اسلامی می‌شود. در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده که فرمود: «لَوْ تَكَاشَفْتُمْ مَا تَدْفَأْتُمْ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۷، ص ۳۸۵)؛ اگر از اسرار هم آگاه می‌شدید، جنازه یکدیگر را دفن نمی‌کردید. جامعه این چنینی، مورد رضایت خداوند متعال نمی‌باشد (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۱۲).

ج. گسترش فساد؛ غیبت یکی از عوامل گسترش فساد است؛ چرا که هنگامی که گناهان مخفی افراد از طریق غیبت آشکار گردد، نه تنها دیگران نیز نسبت به گناه بی‌تفاوت می‌شوند، بلکه نسبت به آن تشویق شوند. یا ممکن است در غیبت گناهی نقل و بیان شود که دیگران جرئت انجام آن را نداشته یا اصلاً انجام آن به ذهنشان خطور نمی‌کرد که با شنیدن آن گناه، راه انجام آن هموار می‌گردد. این نکته را می‌توان از این روایت برداشت کرد: «هَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَسَمِعَتْهُ أذْنَاهُ فَهَيَّوْمِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ «إِنَّ الَّذِينَ يَجْتُمُونَ أَنْ تَشِيَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نور: ۱۹)؛ کسی که درباره مؤمنی آنچه را چشمش می‌بیند و گوشش می‌شنود و بگوید او از کسانی خداوند متعال در حق آنان فرموده «کسانی که دوست دارند کارهای زشت در میان مؤمنان گسترش، یابد عذاب درد ناک خواهد داشت» (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۴۱)

د. گسترش کینه و دشمنی: غیبت عامل ایجاد کینه و دشمنی است؛ زیرا وقتی غیبت شونده می‌بیند، حیثیت او این چنین به دست غیبت کننده، در معرض خطر قرار گرفته است. کینه و دشمنی او را در دل خواهد داشت و در فکر آن است تا در فرصتی مناسب، دست به انتقام از او بزند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۱۲). به عبارت دیگر، خداوند متعال نخواست که مردم به یکدیگر بدبین و از هم گریزان باشند. زیرا این حالت پیش نیاید و دل‌های مؤمنان از هم دور نشود و عملاً، بر زندگی اجتماعی‌شان اثر منفی نگذارد. باید سعی کرد که اسرار مردم پوشیده بماند و کسی در پی آگاهی از آنها نباشد. اگر هم اتفاقاً از آنها مطلع شد، برای دیگران بازگو نکند (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۱۲).

قرآن بهشتیان را این سان می‌ستاید: «و نزعنا ما فی صدورهم من غل اخوانا...» (حجر: ۴۷)؛ هرگونه (غل، حسد، کینه و دشمنی) را از سینه آنان بر می‌کنیم. همچنین قرآن دعای اهل ایمان را چنین باز

می‌گوید: «ربنا لاتجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا...» (حشر: ۱۰)؛ در دل‌هایمان کینه‌ای نسبت به کسانی که ایمان آورده‌اند قرار مده.

ه هتک شخصیت افراد: غیبت موجب نیرو سوزی و از دست دادن منابع انسانی و به بیانی ترور شخصیت افراد می‌شود. هنگامی که کسی مورد غیبت قرار می‌گیرد و شنوندگانی که آن غیبت را می‌شنوند، دیدگاهشان نسبت به فرد غیبت شده تغییر خواهد کرد. این عمل در کیفیت و کمیت ارتباطشان اثری منفی خواهد گذاشت. بدین ترتیب، یک عضو جامعه از صحنه تعاملات اجتماعی کاسته می‌گردد. گرچه او دارای نقطه‌های مثبت فراوانی باشد. اما غیبت اثر مخرب خود را خواهد داشت. «فمن ذالذین ترضی سجایا کلها؛ کفی المرء نبلاً ان تعد معایبه»: کیست که تمام وجود او حسن باشد، برای انسان کافی است که عیب‌های محدود و محدودی داشته باشد. حال انسان چند عیب دارد.

با کمال تأسف انسانها تابع قانون همه یا هیچ هستند. وقتی همین عیوب محدود در جامعه منتشر شد و پرده‌های حریم شخصی دریده شد، افراد جامعه با دیدن افراد، اولین چیزی که به ذهنشان تبادر می‌کند، همان عیوب است و قهراً محاسن او دیده نمی‌شود. اینجاست که غرض می‌آید و هنر پوشیده می‌گردد:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به روی دیده شد

(انصاری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸)

و. بدگمانی: غیبت سرچشمهٔ بدگمانی نسبت به همگان است؛ زیرا هنگامی که عیوب مخفی جمعی از افراد، از طریق غیبت آشکار گردد، انسان نسبت به همه پاکان و نیکان هم بدبین می‌شود؛ با این اندیشه که چه بسا آنان نیز مرتکب چنین ناهنجاری‌ها باشند که ما از آنها ناآگاهیم. بر هر که بنگری به همین درد مبتلاست (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۱۳). در نتیجه، نکوهش قرآن و روایات در مورد بدگمانی، شامل این مورد نیز می‌گردد: «یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من الظنِّ انَّ بعضَ الظنِّ اثمٌ.....»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است» (حجرات: ۱۲).

همچنین روایت «مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ سَوْءُ الظَّنِّ لَمْ يَتَرَكَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلِيلٍ صُلْحًا»؛ هر کسی بدگمانی بر او غالب شود هرگز میان او و دوستانش صلح و صفا برقرار نخواهد شد (الامدی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۰۶).

مصادیق غیبت ممدوح

بر اساس معیار قرب الهی، در صورتی که غیبت مصلحت فرد و جامعه را به دنبال داشته باشد، کاری درست به شمار می‌آید. استثنایی که در فقه برای غیبت شمرده می‌شود، می‌توان بر اساس این مبنا توجیه کرد و مربوط به مواردی دانست که غیبت، نه تنها مفسده‌ای را به دنبال ندارد، بلکه مطابق با مصالح واقعی فرد و جامعه است. در ادامه، به نمونه‌هایی از غیبت ممدوح اشاره می‌شود: پیش از بیان موارد غیبت ممدوح، یادآوری این نکته لازم است که در این

موارد باید به مقدار ضرورت اکتفا شود؛ زیرا همان گونه که طبق معیار قرب الهی و قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» (نجفی، ۱۳۷۸ق، ج ۸، ص ۱۱۶)؛ غیبت در این موارد ممدوح شده است. طبق قاعده «الضرورات تقدر بقدرها» (خوئی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۹۷)؛ لازم است به اندازه رفع نیاز اکتفا شود. مثلاً اگر در مشورت امر ازدواج، به عدم مصلحت آن گوشزد کند و همین مقدار در باز دارندگی آن شخص، نقش داشته باشد، بازگو کردن عیب افراد، امری ناشایست و مذموم خواهد بود.

الف. مشورت

اگر صلاح‌اندیشی مشورت کننده، متوقف بر بازگو کردن عیب آن شخص باشد، قهراً این بازگوئی ارزش منفی نخواهد داشت. مثلاً اگر انسان طرف مشورت کسی قرار می‌گیرد که قصد ازدواج دارد، در اینجا اگر از عیبی در دختر یا پسر آگاهی دارد، می‌تواند آن را بازگوید و اگر نگفتن آن، پیامدهای ناگواری را در بر داشته باشد، گفتن آن نه‌تنها ضد ارزش نیست، بلکه سکوت او امری ضد ارزش شمرده می‌شود (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۱۳).

ب. واگذاری مسئولیت اجتماعی

در موردی که مصالح جامعه در گرو بیان عیب فرد یا افرادی باشد، مانند جایی که می‌خواهند مقامی را به کسی واگذارند. در اینجا نباید به حسن ظاهر بسنده شود، بلکه دقت و تحقیق در اسرار افراد، امری است بایسته و وانهادن آن امری است ناشایسته. این غیبت به حکم ثانوی جایز می‌باشد. مثلاً اگر مشورت برای تصدی منصبی مانند وزارت باشد، بازگوئی عیب برای افراد اثرگذار همانند نمایندگان مجلس ناپسند نخواهد بود. در این مجال، می‌توان موارد پرشماری را برشمرد. مثلاً مشورت برای تدریس یا همکاری علمی و شرکت در یک امر تجاری و اقتصادی و... از نمونه‌های این استثنا می‌باشند (مصباح، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۱۳) از پاره‌ای روایات، می‌توان این نکته را برداشت کرد مانند: «کسی که در پاسخ مشورت از در نصیحت و خیرخواهی وارد نشود، خداوند رأی و نظر را از او باز می‌ستاند.» من استشار أراه فلم ينصحه محض الرأى سلبه الله عزَّ وجلَّ رأيه» (حرعاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲، ص ۴۴).

ج. دادخواهی مظلوم

اگر مظلوم بخواهد از ظلمی که ظالم در حق او روا داشته سخن بگوید، غیبت، او جایز است (ضد ارزش نیست) (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۲، ص ۳۱۷). این امر اختصاص به دادگاه و قاضی ندارد، بلکه در هر موردی که بازگوئی این ظلم، اثر مثبتی داشته باشد، کاری ضدارزشی تلقی نمی‌شود. اما روا بودن دادخواهی در دادگاه‌ها و محاکم قضائی، هیچ‌گونه تردیدی را برنمی‌تابد؛ زیرا نصب قاضیان از سوی معصومان علیهم‌السلام خود حکایت از جواز این دادخواهی دارد. اما در غیر مورد قضائی نیز می‌توان روایتی را از آیه شریفه «وَلَمَنْ أَتَتْكَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيلٍ» (شوری: ۴۱) و کسی که پس از مظلوم شدن داد خویش [از ستمگر] بستاند بر او ایرادی نیست؛ برداشت نمود

(موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۲۶). و از آنجاکه وانهادن ظالم در انجام ظلم امری ناروا و ضد ارزش است پس دادخواهی که نوعی بازداری از ظلم به شمار می‌آید دارای ارزشی مثبت و کاری ممدوح است.

د. نهی از منکر

اگر بازداری از گناهی که آثار ناگوار آن برای جامعه اسلامی زیان بار باشد، و راه پیش‌گیری از آن تنها همان راه غیبت باشد؛ یعنی بازگو کردن آن برای دیگران عامل بازداری از آن باشد، یا اینکه اگر توسط فرد سوم بیشتر تأثیرگذار است، عیب فرد به فرد سوم منتقل شود. در این مورد، غیبت امری ضد ارزش و ناپسند نخواهد بود. بلکه از آن جهت که مصداق نهی از منکر می‌باشد، امری بایسته و دارای ارزش مثبت می‌شود. قهراً گستره ادله نهی از منکر این مورد را نیز فرا می‌گیرد. از آیاتی چند وجود نهی از منکر برداشت می‌شود که از آن جمله آیه شریفه «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (لقمان: ۱۷) ای فرزندم نماز را به پا دارد و به معروف امر واز منکر نهی کن. دلالت نهی بر حرمت و مذموم بودن در این آیه روشن است. گرچه نهی مستقیم از طرف خداوند نیست. اما با توجه به نقل آن در قرآن و عدم ردع از آن به‌عنوان قول مرضی به شمار می‌آید. حال در موردی که غیبت مصداق این عنوان نهی از منکر قرار گیرد، نه تنها مذموم نخواهد بود، بلکه از صیغه وجوب نهی از منکر رنگ ممدوح بودن و بایسته بودن می‌پذیرد.

ه. بازگو کردن بیماری بیمار نزد پزشک

در پاره‌ای از موارد، نوع بیماری به‌گونه‌ای است که بیمار از آگاه شدن دیگران ناخشنود می‌شود. اما برای درمان آن جز بازگوئی آن نزد پزشک یا دیگر افراد کادر درمان چاره‌ای نیست. در این مورد، گرچه این بازگوئی مصداق غیبت است، اما مذموم نیست، بلکه ممدوح است؛ زیرا در مفهوم غیبت، قصد انتقاص اخذ شده است و از آنجاکه در این بازگو کردن چنین قصدی وجود ندارد، قهراً نمی‌توان آن را امری مذموم برشمرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۲). می‌توان گفت: گستره عنوان تعاون بر نیکی «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۳)؛ بر نیکی و تقوی همیاری کنید این مورد را فرا می‌گیرد و ممدوح بودن آن به اثبات می‌رسد.

و. بازگوئی عیب شاهد

اگر به عدالت شهادی در جایی اعتماد شود و بر اساس آن، حکمی برخلاف صادر شود؛ در این مورد بازگفتن عیب شاهد، برای ابطال این حکم امری ممدوح است. همه فقیهان در این موضوع همداستانند که بازگو کردن عیب شهادنی که برخلاف واقع شهادت می‌دهند، امری ممدوح است؛ زیرا این به نوعی پاسداری از اموال و ناموس و جان مردم است. اگر این‌گونه بازگوئی روا نباشد، خطری بزرگ جامعه مسلمانان را تهدید می‌کند اموال و ناموس و جان افراد با خطر مواجه می‌گردد (خوئی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۴۹).

ز. بازگویی عیب گناهکار علنی

کسی که از انجام گناه علنی هیچ‌گونه پرهیزی ندارد، بازگوئی این گناه او نزد دیگران کاری ضد ارزش نیست. برخی عالمان اخلاق، بر این باورند که دیگر عیوب و گناهان او را نیز می‌توان بازگو کرد (نراقی، بی‌تا، ص ۴۳۸). غیبت کسی که آشکارا مرتکب گناه می‌شود و حرمت و قبح آن را در دید دیگران از بین می‌برد، به اتفاق عالمان شیعه و اهل سنت، امری مجاز است، چه اینکه در مفهوم غیبت، پنهان بودن عیب لحاظ شده است. پس با توجه به آشکار بودن این عیب، قهراً تعریف غیبت در مورد آن صدق نمی‌کند (خوئی، ۱۳۷۷، ص ۵۲۹). همچنین روایت «إِذَا جَاهَرَ الْفَاسِقُ بِفِسْقِهِ فَلَا حُرْمَةَ لَهُ وَلَا غَيْبَةَ». اگر فاسق فسق خود را آشکار سازد حرمت او از بین می‌رود و غیبت او روا خواهد بود» دلالت بر این مدعا دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۱۷). از آنجا که بازگوئی عیب کسانی که بی پروا و آشکار دست به ارتکاب کار خلاف ارزش‌های دینی می‌زنند، در مواردی اثر باز دارندگی دارد، عنوان ممدوح بودن می‌یابد. و اگر در هر موردی، این اثر بر آن مترتب نباشد، تنها در حد روا بودن متوقف خواهد شد.

ح. شهادت دادن

شهادت دادن برای احقاق حق، که اگر نیازی به بازگو کردن عیبی نباشد نیز امری ناپسند نبوده، بلکه انجام آن بایسته است؛ زیرا پایمال کردن حق، همان ظلمی است که در حق مظلوم روا داشته شده است. و ممدوح بودن بازستانی حق مظلوم از ظالم هیچ تردیدی بر نمی‌تابد. این مورد، بسان دیگر موارد از باب تراجم احکام و ملاکات است. گرچه غیبت دارای مفسده است و از نظر شرع مقدس امری مذموم و ممنوع شمرده شده است؛ اما اگر در موردی ملاکی قوی‌تر و برتر با آن تراجم داشت، به حکم عقل دارای ملاک برتر تقدم خواهد داشت. اگر غیبت دارای ملاکی برتر و مصلحتی قوی‌تر شد نه‌تنها مذموم نبوده، بلکه ممدوح دانستن آن امری است بایسته.

نتیجه‌گیری

بر اساس دیدگاه برگزیده، معیار ارزش اخلاقی قرب الهی است. به جز قرب الهی، که مصداق کمال و سعادت انسان است، ارزش سایر اوصاف و افعال اختیاری انسان، غیری و وابسته به تأثیر آن در سعادت حقیقی انسان می‌باشد. ارزش غیبت به‌عنوان یک فعل اختیاری نیز وابسته به تأثیر آن در سعادت حقیقی انسان است. بنابراین، اگر غیبت کردن مصالح واقعی انسان و جامعه‌ای را که انسان در آن زندگی می‌کند، تأمین کند، خوب و درست است. در غیر این صورت، بد و نادرست می‌باشد. توجه به منابع دینی نشان می‌دهد که بد دانستن غیبت و مذمت کردن از آن، مربوط به مواردی است که مفسدگی را نظیر زدودن ایمان و اعتماد از جامعه، گسترش فساد و کینه به دنبال داشته و مانع سعادت انسان و جامعه بوده است. اما در مواردی که غیبت تأمین کننده مصالح واقعی فرد و جامعه است، نظیر مشورت، واگذاری مسئولیت اجتماعی به افراد و دادخواهی از مظلوم غیبت کردن نه‌تنها بد نیست، بلکه خوب و درست به‌شمار می‌آید و پرهیز از آن مذموم است.

منابع

- ازهری، ابومنصور محمدبن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، چ ۱، بیروت، دارالترتیب العربی.
- الامدی، عبد الواحد، ۱۴۰۷ق، *غمر الحکم و درر الکلم*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- انصاری، محمدعلی، ۱۳۸۶، *تفسیر سوره حجرات*، مشهد، بیان هدایت نور.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعه الی مسائل الشریعه*، چ ۱، قم، مؤسسه آل البیت.
- حویزی، عبدالعلی، ۱۴۲۲ق، *نور الثقلین*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۸ق، *مصباح الفقاهه*، قم، داری.
- شهیدثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۰۳، *کشف الریبه عن احکام الغیبه*، عراق، مکتبه الامام صاحب الزمان ع.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۱، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، تهران، مکتبه الصدوق.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۳۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۹، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۸ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۹۸۵، *مجمع البحرین*، بیروت، دارالمکتبه الهلال.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *الرسائل العشر*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اسلامی.
- _____، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۳ق، *تفسیر الفخر الرازی المشتبه بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالفکر.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، دار الهجرة، قم.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۱ق، *الکافی*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الانوار*، چ ۲، تهران، المکتبه الاسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۵، *توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام*، قم، شفق.
- _____، ۱۳۷۶، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ع.
- _____، ۱۳۷۷، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- _____، ۱۳۸۴، *مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- _____، ۱۳۸۶، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- _____، ۱۳۸۹، *مشکات: مجموعه آثار حضرت آیت الله مصباح (فلسفه اخلاق)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- _____، ۱۳۹۲، *سیمای سرفرازان*، تدوین و نگارش: کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، چ ۹، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، چ ۱، تهران، امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۸، *اخلاق در قرآن*، چ ۱، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب ع.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۲، *استفتائات*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۰، *شرح چهل حدیث*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- _____، ۱۳۸۱، *لمکاسب المحرمه*، تهران، چ دوم، مؤسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی ع.
- نجفی، محمدحسن، ۱۳۷۸، *الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، تحقیق: عباس قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- نراقی، احمد، بی تا، *معراج السعاده*، تهران، رشیدی.

جلوه‌هایی از استکبارستیزی در سیره و سخن امام راحل^ع؛ به همراه تحلیلی عرفانی از آن

Mozaffari48@Yahoo.com

حسین مظفری / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع
دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۷

چکیده

یکی از مسائل قابل توجه در عرفان این است که آیا استکبارستیزی با عرفان قابل جمع و یا با آن ناسازگار است؟ این مقاله با بررسی گفتار و رفتار امام راحل^ع، در صدد است که اولاً جلوه‌هایی از روحیه و رفتار استکبارستیز را از طریق بیان نمونه‌هایی از سیره و سخن ایشان به نمایش بگذارد. ثانیاً، تحلیلی عرفانی از آن ارائه دهد. بدین منظور، ابتدا حکایاتی از رفتارهای استکبارستیز امام در دوران‌های مختلف حیات ایشان و در برابر طیف‌های مختلفی از مستکبران، بیان شده و در ادامه، برخی سخنان ایشان علیه مستکبران و جبهه استکبار به صورت عام، که به گونه دیگری از روحیه استکبارستیزی آن عارف بالله حکایت می‌کند، ارائه گردیده است. سپس، تحلیلی عرفانی از این مسئله، که چگونه می‌شود یک عارف از روحیه‌ای حماسی و استکبارستیز برخوردار گردد و چگونه این دو جنبه شخصیتی در فردی همچون امام راحل و یا هر فرد دیگری قابل جمع‌اند، ارائه گردیده است. در این بخش، با تذکر این نکته که استکبارستیزی بر سه عنصر «شجاعت»، «ظلم ستیزی» و «ایثار» استوار است، تأثیر عرفان حقیقی بر حصول و تقویت این سه فضیلت انسانی تبیین گردیده است. روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها: استکبارستیزی، امام خمینی^ع، عرفان، حماسه، شجاعت.

مقدمه

ممکن است برخی تصور کنند که عرفان و روحیه عرفانی، مقتضی این است که عارف، کنج خلوت و عزلتی را برای عبادت و راز، نیاز و مناجات با پروردگار عالم برگزیند و یا اگر حشر و نشری با بندگان خدا دارد، با همگان سلیم محض باشد؛ با کسی درنیفتد و به دشمنی با احدی برنخیزد، لباس رزمی بر تن نکند و خلاصه، از آنجاکه همه چیز و همه کس را جلوه اسماء و صفات الهی می‌بیند، به خود، حق مخالفت و مبارزه با احدی ندهد. اما حقیقت مطلب این است که عرفان، همان‌گونه که مقتضی عشق و ورزی با پروردگار، و رضایت از مقدرات الهی در همه امور عالم، و موجب محبت و دوستی با برخی از بندگان خداوند است، مستلزم دشمنی و مبارزه با برخی دیگر از بندگان خدا و از جمله مستکبران عالم نیز می‌باشد. در این مقاله، ابتدا جلوه‌هایی از استکبارستیزی امام راحل را در سیره و سخن ایشان، به‌عنوان یکی از عارفان معاصر به نمایش می‌گذاریم. سپس، تحلیلی عرفانی از رابطه «باور و روحیه عرفانی» با «استکبارستیزی» ارائه می‌دهیم.

جلوه‌هایی از استکبارستیزی امام راحل

در اینجا، ابتدا گزیده‌هایی از سخنان ایشان علیه جریان استکبار و مستکبران به صورت عام، و سپس، نمونه‌هایی از سیره و سخن امام علیه افراد و جریانات خاص استکباری ارائه می‌گردد:

الف. سخنان امام راحل علیه مستکبران به صورت عام

امام راحل در پیام‌ها و سخنان خویش، در موارد بسیاری، علیه جبهه استکبار و مستکبران سخن گفته است که در اینجا، تنها از باب نمونه، به بیان چند نمونه از آنها بسنده می‌گردد:

۱. امام راحل در یکی از ملاقات‌های مردمی خویش فرمودند: «همیشه نزاع ... پیغمبرها از توده‌ها شروع شده بر ضد مستکبران، بر ضد قدرتمندها» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۵).

۲. در پیامی که در سوم آبان ۱۳۵۸ به حجاج بیت الله الحرام دادند، می‌فرماید:

ای مسلمانان جهان وای مستضعفان عالم! دست به دست هم دهید و به خدای بزرگ رو آورید و به اسلام پناهنده شوید و علیه مستکبران و متجاوزان به حقوق ملت‌ها پرخاش کنید. ای زائران خانه خدا، در مواضع و مشاعر الهی به هم بیونید و از خداوند تعالی نصرت اسلام و مسلمین و مستضعفان جهان را بخواهید (همان، ص ۳۳۹).

۳. در دیدار با جمعی از پاسداران انقلاب اسلامی می‌فرماید:

خدای تبارک و تعالی. ما دیدیم که ظلم در این مملکت هست. ما دیدیم که چپاولگری در این مملکت هست. ما دیدیم که مستکبران، مستضعفان را دارند از بین می‌برند. قیام کردیم. ما برای خدا قیام کردیم. در همه ممالک هم به روی ما بسته بشود، در رحمت خدا به روی ما باز است. و ما اتکال به رحمت خدا و اتکال به قدرت خدا می‌کنیم و شما قدرتمند باشید و به پیش بروید (همان، ج ۱۱، ص ۵۸).

۴. ایشان در دیدار با جمعی از سپاهیان می‌فرماید:

برادرها، البته راه حق گرفتاری زیاد دارد، منتظر این نباشید که راهتان راه خدا و راه حق باشد و همیشه در رفاه باشید. آنهایی در رفاه‌اند که راهشان راه خدا نیست. همیشه امثال مستکبران که راهشان راه خدا نبوده است، و غافل از همه مراتب انسانیت بوده‌اند در رفاه بودند و در عیش و عشرت و اشخاصی که برای خدا و بندگان خدا

خدمت می‌کردند، در زحمت و رنج بودند. لکن میزان این است که ببینیم در بارگاه حق تعالی و در پیشگاه ملت‌های روشن، فوق ما بین این دو چیست. آیا مستکبران در پیشگاه خدا، مقدمند یا آنهایی که در راه ملت‌ها و در راه آمال ملت‌ها جانفشانی می‌کنند (همان، ج ۱۲، ص ۴۸۷).

۵. ایشان در پیامی خطاب به انجمن اسلامی دانشجویان در آمریکا و کانادا می‌نویسند: «هان ای مستضعفان جهان، بر مستکبران آدمخوار بشورید و حق خود را از آنان بگیرید که خداوند با شماست و وعده او تخلف ناپذیر است. از خداوند قادر متعال پیروزی اسلام را خواهیم» (همان، ج ۱۵، ص ۳۴۹).

۶. ایشان در ضمن نامه اخلاقی عرفانی خویش به فرزندش، مرحوم سیداحمد، می‌نویسد:
و از امور مهمی که لازم است وصیت نمایم اعانت نمودن به بندگان خدا، خصوصاً محرومان و مستمندان که در جامعه‌ها مظلوم و بی‌پناهند، هر چه توان داری در خدمت اینان - که بهترین راه را تو است و از بهترین خدمات‌ها به خدای تعالی و اسلام عزیز است - به کار بر و هر چه توانی در خدمت مظلومان و حمایت آنان در مقابل مستکبران و ظالمان کوشش کن (همان، ج ۱۶، ص ۲۲۴).

۷. ایشان در پاسخ به پیام تبریک نخست وزیر هند، به مناسبت نهمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی می‌نویسد:
پیام تبریک آن حضرت به مناسبت نهمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی ایران واصل و موجب تشکر گردید. امید است این انقلاب اصیل اسلامی که با الهام از دستورات حیاتبخش اسلام به پیروزی رسید، الگویی برای همه ملل محروم و مستضعف جهان باشد و [ملت‌ها] بتوانند با همان شیوه مبارزه با مستکبران جهان، خود را از سلطه آنان نجات بخشند (همان، ج ۲۰، ص ۲۱۰).

۸. امام راحل در پیامی، خطاب به ملت ایران در سالگرد کشتار خونین حجاج بیت الله الحرام، چنین آورده است:
البته ما این واقعیت و حقیقت را در سیاست خارجی و بین الملل اسلامی مان بارها اعلام نموده‌ایم که درصدد گسترش نفوذ اسلام در جهان و کم کردن سلطه جهانخواران بوده و هستیم. حال اگر نوکران آمریکا نام این سیاست را توسعه طلبی و تفکر تشکیل امپراتوری بزرگ می‌گذارند، از آن باکی نداریم و استقبال می‌کنیم. ما درصدد خشکابیدن ریشه‌های فاسد صهیونیسم، سرمایه داری و کمونیسم در جهان هستیم. ما تصمیم گرفته‌ایم، به لطف و عنایت خداوند بزرگ، نظام‌هایی را که بر این سه پایه استوار گردیده‌اند، نابود کنیم؛ و نظام اسلام رسول الله صلی الله علیه و آله را در جهان استکبار ترویج نماییم و دیر یا زود ملت‌های دربند شاهد آن خواهند بود. ما با تمام وجود از گسترش باج خواهی و مصونیت کارگزاران آمریکایی، حتی اگر با مبارزه قهرآمیز هم شده باشد، جلوگیری می‌کنیم (همان، ج ۲۱، ص ۸۱).

۹. در همان پیام، امام راحل خطاب به ملت ایران می‌نویسند: «بحمد الله از برکت انقلاب اسلامی ایران در چپه‌های نور و امید به روی همه مسلمانان جهان باز شده است و می‌رود تا رعد و برق حوادث آن، رگبار مرگ و نابودی را بر سر همه مستکبران فرو ریزد» (همان، ج ۲۱، ص ۹۰).

۱۰. سرانجام، ایشان در متن وصیت‌نامه سیاسی الهی خود، در این باره چنین می‌نویسند:
و شما ای مستضعفان جهان و ای کشورهای اسلامی و مسلمانان جهان بیخیزید و حق را با چنگ و دندان بگیرید و از هیاهوی تبلیغاتی ابرقدرت‌ها و عمال سرسپرده آنان ترسید و حکام جنایتکار که دسترنج شما را به دشمنان شما و اسلام عزیز تسلیم می‌کنند از کشور خود برانید؛ و خود و طبقات خدمتگزار متعهد، زمام امور را به دست بگیرید و همه در زیر پرچم بر افتخار اسلام مجتمع، و با دشمنان اسلام و محرومان جهان به دفاع برخیزید و به سوی یک دولت اسلامی با جمهوری‌های آزاد و مستقل به پیش روید که با تحقق آن، همه مستکبران جهان را به جای خود خواهید نشاند و همه مستضعفان را به امامت و وراثت ارض خواهید رساند. به امید آن روز که خداوند تعالی وعده فرموده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۴۴۸).

ب. نمونه‌هایی از استکبارستیزی امام راحل، در برابر افراد و جریانات خاص

مطالعه زندگی امام راحل، به خوبی این حقیقت را نشان می‌دهد که ایشان از همان دوران نوجوانی و جوانی خویش، تا آخرین لحظات حیات پربارش، از روحیه‌ای استکبارستیز برخوردار بوده و سرسازش با طواغیت و مستکبران را نداشته است. در ذیل، نمونه‌هایی از استکبارستیزی امام راحل، در برابر طیف‌های مختلفی از مستکبران، به نقل از اشخاص مختلفی که به نوعی با ایشان در ارتباط بودند، بیان می‌گردد:

۱. در برابر برخی از اشرار: مرحوم آیت‌الله بهاء‌الدینی، که از دوستان دوران جوانی تا آخر عمر امام راحل است، دربارهٔ ایشان چنین می‌گوید:

ما از شصت سال پیش خبر داشتیم، احترام و تجلیل ایشان نسبت به روحانیت سابقه طولانی دارد. کسی قادر نبود اهانتی به روحانیت بکند، شصت سال پیش که امام حدود بیست و پنج، بیست و شش سال سن داشت، چنین وضعی داشت. من خودم شاهد بودم که کسی را که به روحانیت اهانت کرد، از فیضیه بیرون کرد (ستوده، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۱۶).

۲. در برابر رضا شاه: مرحوم آیت‌الله خزعلی از مبارزان و یاران دیرین حضرت امام در این زمینه می‌گوید: امام در آن اوج قدرت دودمان پهلوی در کتاب کشف‌الاسرار نوشته بودند: «رضاخان سوادکوهی که نمی‌فهمد سیاست با سین است یا با صاد...» (سبحانی‌نیا و همکار، ۱۳۸۹، ص ۲۸۴)

۳. در برابر محمدرضا شاه: مرحوم آیت‌الله مؤمن، شجاعت امام در برابر محمدرضا شاه قلدر و مستکبر را این‌چنین حکایت می‌کند:

تلگرافی از بعضی از مراجع قم به شاه معدوم شده بود که او را مخاطب کردند دولت را وادار کند دست از انحرافات دینی بردارد. شاه در جواب تلگراف علما نوشت: ما توفیق شما را در ارشاد عوام خواهانیم. امام دست به قلم برده و در اعلامیه‌ای به شاه نوشتند: «شما که توفیق مراجع را در ارشاد عوام خواهید، لذا به تو و دولت تذکر می‌دهم ...»؛ یعنی شما عوام هستید و باید به شما هشدار داد و شما را هدایت کرد (همان).

یکی از همراهان امام، در این زمینه می‌گوید:

در عاشورای سال ۴۲ قرار بود امام سخنرانی کنند. از طرفی کماندوهای شاه هم در مدرسه فیضیه مستقر بودند. هیاهوی عجیبی در شهر حکمفرما بود و شایع شده بود که امروز خطر زیادی امام را تهدید می‌کند. بهتر است امروز به فیضیه نیایند. اما ایشان قبول نکردند و حتی حاضر هم نشدند در یک ماشین سر بسته باشند. از این جهت، در یک جیب روباز و در میان مردم وارد مدرسه فیضیه شدند و با همان صراحت لهجه خطاب به شاه گفتند: «مردک! کاری نکن که بگویم از این مملکت بیرونت کنند (همان).

۴. در برابر بعثی‌های عراق: حجت‌الاسلام موسوی/برکوهی: یک روز استاندار کربلا به منزل امام وارد شد و در میان همه طلاب و کسانی که کاری داشتند، در بیرونی امام نشست. اما هیچ کس به او اعتنایی نکرد. ناچار شد پیش خدمت بیرونی امام را که مشهدی عوض نام داشت، صدا کرده، خود را معرفی نماید و بگوید که به امام برسانید با ایشان کاری دارم. او هم پیام را به امام رسانید و از طرف ایشان پاسخ آورد که امام فرمودند: «من با شما کاری ندارم». در حالی که در نجف، یکی از شهرهای استان کربلا، کسی جرأت نداشت کوچک‌ترین بی‌اعتنایی

حتی نسبت به یک مأمور عادی بعثی بکند. استاندار ناچار شد دست به حيله‌ای بزند. لذا به مشه‌دی عوض گفت: من مسئله شرعی دارم. امام پاسخ دادند: «به او بگوئید بنویسد، جواب بدهم». استاندار، ذلیل و درمانده شد، ولی دست بردار نبود؛ چون می‌خواست موضع امام را در قبال این شهادت‌ها (شهادت تعدادی از روحانیون مجاهد عراقی) بداند. از این رو، منتظر نشست تا امام به بیرونی بیایند و برای نماز بروند؛ چون امام نیم ساعت به اذان به بیرونی تشریف می‌آوردند و می‌نشستند. تا امام به بیرونی آمدند، او از فرصت استفاده کرد و گفت: آقای حسن/البکر به شما سلام می‌رساند و احوال شما را جویاست و منتظر اوامر جنابعالی است. امام رو کردند به یک شیخ لبنانی و به او گفتند: «آقا شما به ایشان بگوئید: از منزل من برود بیرون». آن شیخ هم خیلی تعجب کرد؛ چون کسی جرأت نداشت حتی به یک پلیس معمولی این حرف را بزند؛ چه برسد به استاندار، که شخصیت درجه اول سیاسی کربلا بود. آن شیخ هم که می‌ترسید، دست پاچه شد و به استاندار گفت: آقا از شما تشکر می‌کنند! امام با عصبانیت رو به آن شیخ کرده، فرمودند: «من می‌دانم تو داری چه ترجمه می‌کنی، بهش بگو از خانه من برود بیرون». وقتی که آن شیخ ترسید ترجمه کند، امام به حال غضب پا شدند و به طرف مسجد حرکت کردند. استاندار کربلا ناچار شد در خیابان دنبال امام راه بیفتند و در مسیر، دست امام را بگیرد که به او توضیح بدهد. ولی امام با عصبانیت دستشان را کشیدند و به حرکت خود ادامه دادند. این برخورد امام در آن جو حُفقان و رعبی که بعثی‌ها ایجاد کرده بودند، شجاعت عجیبی در طلاب ایجاد می‌کرد (همان، ص ۳۳۸).

حجت‌الاسلام کریمی نیز در این زمینه، به بیان این خاطره پرداخته است: زمانی که امام در نجف مشرف بودند، اختلاف ایران و عراق بر سر نوار مرزی و اروند اتفاق افتاد. حکومت بعثی خواست نوشته‌هایی از علمای حوزه نجف بر علیه حکومت جبار ایران بگیرد. آنها پیش خود تصور می‌کردند که امام چون تبعیدی هستند و دل پر خونی از حکومت شاه دارند، حتماً برای انتقام از شاه، اعلامیه بلند بالایی به نفع حزب بعث خواهند نوشت. ولی امام، با صراحت لهجه در جلسه‌ای که استاندار کربلا و رئیس سازمان امنیت و رئیس شهرداری و فرماندار نجف بودند، به آنها فرمودند: «دولت ایران غلط کرد، شما هم غلط کردید. این مطلب مربوط به مراجع شیعه و مربوط به حوزه نمی‌شود که بیایند برای شما نوشته‌ای بدهند. خودتان بروید حلّش کنید».

پس از این پرخاش امام، مزدوران بعثی برآشفتنند. یکی از همان حاضرین در جلسه گفت: فردا ایشان را از نجف بیرون می‌کنیم. این سخن که به گوش امام رسید، فرمودند: «اینها خیال می‌کنند من در اینجا دل خوشی دارم. در جایی که اسلامی علناً سرکوب می‌شود، نوامیس اسلام نادیده گرفته می‌شود و حرمت اسلام نگه داشته نمی‌شود، چه جای زندگی است؟ این گذرنامه من، هر جا خواستید مرا بفرستید. هر جا بروم بهتر از اینجا است. من در جایی راحت‌م که در آنجا مسلمانان در رفاه باشند. من در اینجا چه دلخوشی دارم؟»

در حالی که بعضی از آقایان مراجع، از طرز برخورد امام با بعثی‌ها ناراحت و نگران بودند که نکند فردا هیأت حاکمه با زره پوش و لشکر مجهز، به نجف اشرف یورش برده و آنها را نابود کند (همان، ص ۳۴۰).

۵. در برابر آمریکا: حجت‌الاسلام سیدحمید روحانی می‌نویسد: در قضیه کاپیتولاسیون، یکی از مقامات آمده بود قم که با امام ملاقات کند. امام اجازه ملاقات به او نداده بود. از این رو، او هم به حضور آقا مصطفی رفته بود و گفته

بود: اگر امام علیه کاپیتولاسیون حرف می‌زند، مواظب باشد علیه آمریکا حرف نزند. امروز علیه آمریکا حرف زدن، خیلی خطرناک‌تر از سخن گفتن علیه شاه است. همین موجب شد که امام در آن سخنرانی خود فرمودند: «رئیس جمهور آمریکا بداند که امروز در پیش ملت ما از منفورترین افراد بشر است. امروز تمام گرفتاری‌های ما از آمریکاست» و شدیدترین حمله‌ها را به آمریکا کردند (همان، ص ۳۶۲).

حجت‌الاسلام *انصاری کرمانی* نیز در این زمینه می‌گوید: در جریان تصرف لانه جاسوسی، اکثر مسئولان مخالف بودند و هر روز مسئله تازه‌ای مطرح می‌کردند. یکی می‌گفت: با آمریکا نمی‌شود جنگید. دیگری می‌گفت: آمریکا در منطقه نیرو پیاده کرده. یکی می‌گفت: ناوگان آمریکا آمده است، ولی امام می‌فرمود: «آمریکا هیچ غلطی نمی‌تواند بکند». لذا وقتی یکی از شخصیت‌های انقلابی از توطئه‌ها پیش امام گله کرد، امام با آرامی دست به سینه ایشان زد و فرمود: «تو چرا می‌ترسی؟ هیچ طوری نمی‌شود!» (همان، ص ۲۵۶).

عمر در برابر شوروی سابق: دکتر *علی اکبر ولایتی* در خاطره‌ای می‌نویسد: در جلسه‌ای که امام خمینی به مناسبت دهه فجر، با سفرا و شخصیت‌های خارجی داشتند، به هر دو قطب شرق و غرب تاختند. بعد از اتمام سخنان ایشان، سفیر شوروی سابق نزد من آمد و گفت: آمریکا دشمن شماست؛ چرا به ما حمله کردید؟ ما که با شما همکاری داریم. من گالیله او را خدمت حضرت امام عرض کردم. امام در حالی که روی خود را برمی‌گرداند، فرمود: «تازه خیلی مراعاتتان را کرده‌ام». (همان، ص ۲۶۵).

تحلیل عرفانی استکبارستیزی امام راحل

حال که به نمونه‌هایی از استکبارستیزی در سیره و سخن امام راحل توجه کردیم، نوبت به ارائه تحلیلی عرفانی از آن می‌رسد. در واقع، این سؤال مطرح می‌شود که روحیه استکبارستیزی و حماسی، چگونه با روحیه عرفانی، در یک شخصیت جمع می‌شود؟ آیا این دو با یکدیگر تنافی ندارند؟ به‌عنوان مقدمه، اولاً باید توجه داشت که «عرفان» و «حماسه» دو فضیلت‌اند. فضائل هیچ‌گاه یکدیگر را نفی نمی‌کنند. ثانیاً آنچه که برای «استکبارستیزی» لازم است، سه چیز است: «شجاعت»، «ظلم‌ستیزی» و «ایشار». عرفان راستین، همچون عرفان امام راحل، هر سه این عناصر را در وجود عارف تأمین می‌کند. اما در تحلیل این مسأله باید گفت:

تحلیل تأثیر عرفان در شجاعت عارف

عرفان، دست‌کم از دو جهت، موجب شجاعت شخص عارف می‌گردد: الف. درک عظمت خداوند و حقارت دیگران؛ ب. نترسیدن عارف از مرگ. در ذیل، توضیحی درباره این دو جهت ارائه می‌شود:

الف. درک عظمت خداوند و حقارت دیگران

عارف کسی است که به علم حضوری و شهودی، دست‌کم توحید افعالی، و چه بسا بعد از آن، توحید صفاتی و سپس، توحید ذاتی را تجربه کرده است. او به شهود دریافته است که: «لا مؤثّر فی الوجود الا الله» و «لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم».

کسی که خدا را این گونه بشناسد، اولاً عظمت الهی را با تمام وجود درک می‌کند و خوفی عظیم از پروردگار در دل او می‌نشیند: «انما يخشى الله من عباده العلماء» (فاطر: ۲۸). ثانیاً فقر و ناچیزی و نیازمندی دیگران را به خوبی به نظاره می‌نشیند: «عظم الخالق في انفسهم فصغر ما دونه في اعينهم» (نهج البلاغه، خ ۱۹۳).

در حدیث زیبایی از امام هادی علیه السلام رابطه متقابل قرب بیشتر به حضرت حق و درک عظمت او، با احساس خضوع و ذلت بیشتر در برابر او، این گونه بیان شده است:

عَنْ هَارُونَ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ فِي الْيَوْمِ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ أَبُو جَعْفَرٍ ع فَقَالَ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، مَضَى أَبُو جَعْفَرٍ ع. فَقِيلَ لَهُ وَكَيْفَ عَرَفْتَهُ؟ قَالَ لِأَنَّهُ نَدَاخَلَنِي ذِكْرَهُ لِلَّهِ لَمْ أَكُنْ أَعْرِفُهَا (كليني، ۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۸۱)؛ هارون بن فضل می‌گوید: حضرت ابوالحسن، علی بن محمد (امام هادی علیه السلام) را در همان روزی که [پدرش] ابوجعفر [امام جواد علیه السلام] به شهادت رسید، زیارت کردم. (امام جواد علیه السلام در بغداد به شهادت رسید و امام هادی علیه السلام آن روز در مدینه بوده است). پس دیدم که جناب ابوالحسن [امام هادی علیه السلام] که در سن حدود هشت سالگی بوده است، با ناراحتی کلمه استرجاع را بر زبان آورد و فرمود: [پدرم، جناب] ابوجعفر [امام جواد علیه السلام] به شهادت رسید. از ایشان پرسیدند: شما چگونه دانستید [که پدر شما، الآن در بغداد به شهادت رسید]؟ فرمود: از آن جهت که هم اکنون، ذلتی نسبت به خدای تعالی در دلم احساس کردم که پیش از این سابقه نداشت.

در این حدیث زیبا، امام هادی علیه السلام، نشانه شهادت پدر و در نتیجه، رسیدن خود به مقام امامت را که نشان قرب بیشتر به خدای متعال است، احساس ذلت و خضوع بیشتر نسبت به خداوند می‌شمرد و درک عمیق‌تر این مطلب، که هم او و هم همه خلائق، در برابر خداوند، چیزی از خود ندارند.

از این رو عارف، که او نیز در حدّ وسیع خود به درک عزت و عظمت الهی راه یافته است، تنها از خدا و مخالفت با او می‌ترسد و می‌هراسد و خوفی از دیگران به دل خود راه نمی‌دهد: «قل أُنَى أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابُ يَوْمِ عَظِيمٍ» (انعام: ۱۵). او منشأ هر عزت و عظمتی را خدای متعال می‌داند و تنها به درگاه او سر می‌ساید و از او آبرو می‌طلبد: «مَنْ كَانَ يَرِيدَ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (فاطر: ۱۰). آنچه می‌تواند انسان را هم حماسی کند و هم عارف، ترس از خدا و تنها ترس از خداست: «الَّذِينَ يَبْلِغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَيَخْشَوْنَ أَحَادِثَ اللَّهِ» (احزاب: ۳۹).

ب. فترسیدن عارف از مرگ

یکی از اموری که انسان‌ها را «ترسو» و «بزدل» می‌سازد و جرأت و جسارت برخوردار با دیگران را از او می‌گیرد، ترس آنها از مرگ است. اگر کسی از مرگ ترسد، طبعاً انسان شجاعی می‌شود. عارف واقعی نیز ترسی از مرگ ندارد، بلکه به استقبال آن می‌رود. اما اینکه چرا عارف از مرگ نمی‌ترسد و بلکه از آن استقبال می‌کند، باید گفت: اولاً آنچه موجب ترس از مرگ است، دل بستن به دنیاست و عارف از دنیا رهیده است. او به ظاهر در دنیا زندگی می‌کند، اما دل او از دنیا گذشته است. ثانیاً، عارف مرگ را موجب برطرف شدن برخی از حجاب‌ها و مصداق لقاءالله می‌داند و او که عاشق خداوند است، طبعاً به استقبال آن می‌شتابد.

تا در آغوشش بگیرم تنگ تنگ

او زمن دلقی ستاند رنگ رنگ

مرگ اگر مرد است گو نزد من آ

من ز وی عمری ستانم جوادان

مرحوم بوعلی در نبط نهم *اشارات*، آنجا که به برخی از ویژگی‌های اخلاقی عارف می‌پردازد، این حقیقت را با قلم زیبای خویش این چنین به تصویر می‌کشد: «العارف شجاع و کیف لا و هو بمعزل عن تقیه الموت»؛ عارف شجاع است، و چگونه شجاع نباشد، حال آنکه او پرهیزی از مرگ ندارد؟ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۸).

ضمیمه شدن این دو عامل؛ یعنی درک عظمت پروردگار و حقارت دیگران و هم‌چنین ترسیدن از مرگ به یکدیگر، عارف را به شدت شجاع و دلیر می‌سازد؛ چیزی که در سیره امام راحل به خوبی مشهود است. اکنون در اینجا به نمونه‌هایی از شجاعت ایشان می‌پردازیم:

مرحوم علامه *محمدتقی جعفری* می‌نویسد: «شخص دانشمند بسیار موثقی برای این جانب نقل کرد که با عده‌ای از فضلا در حضور امام نشسته بودیم، سخن از هر دری دربارهٔ قدرت‌های بزرگ دنیا می‌رفت که ایشان فرمودند: «من تاکنون به یاد ندارم از چیزی یا کسی ترسیده باشم، جز خداوند متعال» (سبحانی‌نیا و همکار، ۱۳۸۹، ص ۳۴۵).

دکتر محمود بروجردی، داماد امام می‌نویسد: پس از پانزده خرداد، که امام از زندان آزاد شدند و در قیطره بودند، آیت‌الله مرعشی که به دیدن ایشان آمده بودند، پرسیدند: وقتی می‌بردنتان ترسیدید؟ امام فرمودند: نخیر، اصلاً ترسیدم. حتی توی راه که می‌رفتم من استنباط کردم که (ما هم می‌خواهند ببرند به سمت حوض سلطان (دریاچه نمک)، که آن موقع شایع بود کسانی که مخالفتی با شاه یا حکومت می‌کردند و یا اگر در ارتش مخالفی پیدا می‌شد، آنها را می‌آوردند و در دریاچه نمک می‌انداختند، لذا احساس کردم (می‌خواهند مرا هم ببرند آنجا و سر به نیست کنند)، آن وقت هم ترسیدم (همان، ص ۳۴۷).

دکتر پورمقدهس، پزشک معالج حضرت امام می‌نویسد: در جریان بمباران و موشک باران تهران، که هر کسی دچار اضطراب می‌شد، ما در همان لحظات روی «تله مانیتور» می‌دیدیم که ضربان قلب امام افزایش پیدا نمی‌کند. می‌رفتیم فشار خون امام را می‌گرفتیم می‌دیدیم هیچ تفاوتی با قبل ندارد و این نشان می‌داد که واقعاً امام هرگز از چیزی نمی‌ترسید (همان، ص ۳۴۶).

تحلیل تأثیر عرفان در «ظلم ستیزی» عارف

برخی تصور می‌کنند که لازمهٔ باور به وحدت وجود و همه چیز را تجلی و شأنی از حق دانستن، این است که عارف با هیچ چیزی در عالم مخالفت نکند و با آن به ستیزه برنخیزد. این اشتباهی محض است. از نظر عارف، همان گونه که رسول الله ﷺ مظهر اسم هادی و بلکه اسم جامع «الله» است، شیطان نیز مظهر اسم «مضل» پروردگار است. لذا همان مقدار که باید در برابر اولیای الهی سلیم و تسلیم بود، باید به همان مقدار، به ستیزه با شیاطین و مستکبران عالم پرداخت. معنای این سخن، پناه بردن از برخی اسمای الهی به برخی دیگر از اسمای پروردگار عالم است. «و أعوذ بک منک» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۳۲۴). پس هرچند از نظر تکوینی، همه امور عالم به‌دست خداست، بلکه تجلی اسماء و صفات پروردگار است و هر کاری هم که انسان انجام دهد، خارج از اراده تکوینی پروردگار نخواهد بود. از حیث تشریحی، عارف به دنبال انجام اموری است که موجب رضایت پروردگار باشد و خداوند بارها در

قرآن کریم اعلام فرموده است که «ظالمان» و «ستمگران» را دوست نمی‌دارد (آل عمران: ۵۷، ۱۴۰؛ شوری: ۴۰). این افراد از رحمت خدا دور (مومنون: ۴۱؛ هود: ۱۸) و از هدایت ویژه الهی بی‌بهره‌اند (انعام: ۱۴۴؛ توبه: ۱۰۹). از همین روست که عارف نیز نه تنها خود به احدی ستم نمی‌کند، بلکه ظلم ستیزی را مایه قرب بیشتر خود به پروردگار عالمیان می‌بیند و بر آن اصرار می‌ورزد.

تحلیل تأثیر عرفان در «ایثار» و «از خود گذشتگی» عارف

از جمله دیگر اموری که لازمهٔ «استکبارستیزی» است و از ارکان و مقومات آن محسوب می‌شود، آمادگی انسان برای ایثار مال و جان در این مسیر است؛ چرا که این کار مخاطرات فراوانی را پیش رو دارد. بدون بهره‌مندی از روحیه ایثار، ادامهٔ این مسیر غیرممکن است. ممکن است کسی دارای شجاعت و روحیهٔ ظلم‌ستیزی باشد، اما حاضر نباشد در این راه خطر کند و از مال و جان خود بگذرد. عارف، به برکت عرفان خویش از سرمایه ارزشمند ایثار و جانبازی نیز برخوردار است؛ زیرا منطق حاکم بر رفتار او، منطق عشق است و عبادت او، بر خلاف عبادت عابد و زاهد، عبادت عاشقانه است. او تنها به دنبال تحصیل رضایت پروردگار خویش است. و نیک می‌داند که چنین مقامی جز با ایثار مال و جان حاصل نمی‌شود: «لن تتالوا البرَّ حتی تنفقوا مما تحبون» (آل عمران: ۹۲). امام صادق علیه السلام نیز فرموده است: «بانفاق المهج یصل العبد الی برِّ حبیبیه و قربه» (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۱، ص ۱۴)؛ با نثار خون قلب است که بنده به مقام برّ و قرب حبیب خویش دست می‌یابد. از این رو، فخر عارفان، حضرت سیدالشهداء علیه السلام، همین است که می‌فهمد خداوند دوست دارد، او را شهید و بر خاک افتاده و اهل بیتش را در لباس اسارت ببیند: «ان الله شاء ان یراک قتیلًا»؛ «ان الله شاء ان یراهنَّ سبایا»، (نجم‌الدین طوسی، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۱۰۳). با کمال میل در این مسیر گام برمی‌دارد و سر و سینه خود را آماج نیزه‌ها و شمشیرهای مستکبران زمانه قرار می‌دهد و یک تنه به مصاف آنان می‌رود و الگویی برای استکبارستیزی تا قیام قیامت می‌گردد. هم اوست که می‌تواند در روز عاشورا، در برابر خیل عظیم دشمنان سینه سپر کند و با صدای بلند فریاد بزند: «الا ان الدعی بن الدعی قد رکز بین اثنتین: بین السله و الذله و هیهات منا الذله» (مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶).

و فرزند برومندش، سید ساجدان و زینت عابدان نیز که از کربلا تا کوفه، اسارت را به دوش کشیده است، آن هنگام که با تهدید/بازن مواجه می‌شود، فریاد برمی‌آورد: «أَبِ الْقَتْلِ تَهْدَدُنِي يَا ابْنَ زِيَادٍ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَتْلَ لَنَا عَادَةٌ وَ كَرَامَتَنَا مِنَ اللَّهِ الشَّهَادَةُ؟!» (طوسی، ۱۴۲۳، ج ۵، ص ۱۳).

از همین جاست که امام راحل در «منشور روحانیت» این چنین می‌نویسد:

حقاً از روحانیت راستین اسلام و تشیع جز این انتظاری نمی‌رود که در دعوت به حق راه خونین مبارزه مردم خود اولین قربانی‌ها را بدهد و مهر ختام دفترش شهادت باشد. آنان که حلقه ذکر عارفان و دعای سحر مناجاتیان حوزه‌ها را درک کرده‌اند، در جلسه حضورشان آرزویی جز شهادت ندیده‌اند و آنان از عطایای حضرت حق در میهمانی خلوص و تقرب جز عطیه شهادت نخواسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۷۴).

نتیجه گیری

۱. امام راحل در طول زندگی پربرکت خویش، از روحیه استکبارستیزی برخوردار بوده است.
۲. نه تنها عرفان راستین و حقیقی، منافاتی با استکبارستیزی ندارد، بلکه موجب تقویت این روحیه در انسان عارف است.
۳. روحیه استکبارستیزی بر سه اصل «شجاعت»، «ظلم ستیزی» و «ایثار» استوار است.
۴. عرفان راستین، موجب ایجاد و تقویت سه اصل مزبور در انسان عارف می‌گردد.
۵. عارف به جهت درک عظمت پروردگار و حقارت دیگران و نترسیدن از مرگ، به شجاعتی ستودنی دست می‌یابد.
۶. عارف، علی‌رغم اینکه عالم را مظهر اسماء و صفات پروردگار می‌داند، برای رسیدن به مقام قرب الهی، به آنچه موجب خشنودی پروردگار است، روی می‌آورد و از آنچه خشم و سخط او را برمی‌انگیزد، و از جمله، ظلم و ستم به بندگان خدای می‌گریزد و با عوامل آن می‌ستیزد.
۷. عارف، ایثار جان و مال را موجب قرب خویش به پروردگار دانسته و در مصاف با مستکبران، به راحتی از مال، و بلکه جان خویش می‌گذرد.

منابع

- ابن سینا، حسین‌بن‌عبدالله، ۱۲۷۵، *الاثارات و التنبیهات*، قم، البلاغه.
- سیحانی‌نیا، محمدرضا و سعیدرضا علی‌عسکری، ۱۳۸۹، *مهر و قهر*، اصفهان، مرکز فرهنگی شهید مدرس.
- ستوده، امیررضا، ۱۳۸۱، *یا به پای آفتاب: گفته‌ها و ناگفته‌ها از زندگی امام خمینی*، تهران، پنجره.
- طیسی، محمدجعفر، ۱۴۲۳ق، *مع الרכب الحسینی من المدینه الی المدینه*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب، ۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مسعودی، علی‌بن‌الحسین، ۱۳۸۴، *اثبات الوصیه*، چ سوم، قم، انصاریان.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، نرم افزار مجموعه آثار امام خمینی.
- نوری، میرزاحسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البتیت.

ویژگی‌های سعادت از منظر قرآن کریم

هادی غلامزاده / دانشجوی کارشناسی ارشد تربیت مربی اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
 Gholamzadehh1@gmail.com
 اسدالله جمشیدی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
 کمال‌الدین مظلومی‌زاده / دکترای علوم تربیتی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
 دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵

چکیده

از جمله اموری که در شناخت بهتر حقیقت هر چیزی تأثیر بسزایی دارد، شناخت ویژگی‌های آن است. از سوی دیگر، رسیدن به سعادت خواست همه انسان‌هاست و قرآن کریم این معجزه جاودان حضرت محمد ﷺ، کامل‌ترین کتاب آسمانی برای هدایت بشر به سوی سعادت و کمال حقیقی او است. بنابراین، قرآن بهترین و مطمئن‌ترین منبع برای شناخت ویژگی‌های سعادت حقیقی می‌باشد. هدف این پژوهش این است تا ویژگی‌های سعادت حقیقی بر اساس قرآن کریم شناخته شود؛ چرا که شناخت ویژگی‌ها به شناخت دقیق‌تر خود سعادت منجر خواهد شد. بدین منظور، در این پژوهش تلاش می‌شود با بیان و تحلیل سخنان برخی مفسران و متفکران اسلامی، ویژگی‌های سعادت از قرآن به دست آید. ویژگی‌های سعادت، که در این پژوهش از آنها بحث شده است، عبارت‌اند از: همه انسان‌ها فطرتاً خواهان سعادت هستند. سعادت ذاتاً امری مطلوب است. سعادت امری است اکتسابی. همچنین، سعادت امری است انتخابی که با اختیار در ارتباط است. حقیقتی ذومراتب و جاودان است. در نهایت، رحمتی است که اختصاص به مؤمنان دارد.

کلیدواژه‌ها: سعادت قرآنی، سعادت حقیقی، ویژگی‌های سعادت، کمال حقیقی.

مقدمه

همهٔ انسان‌ها فطرتاً به دنبال سعادت هستند؛ هرچند در تشخیص مصداق آن دچار اشتباه می‌شوند. اما قرآن کریم بیان می‌کند که سعادت انسان آن است که خود را به خداوند متعال، که خالق او است و بازگشت انسان نیز به سوی او است، نزدیک کند. وجودی که کمال محض است و انسان در مقابل او نقص و فقر محض است، هر آنچه دارد از او دارد. انسان اگر می‌خواهد به سعادت برسد، باید به این کمال حقیقی نزدیک شود. قرآن کریم علاوه بر این، راه قرب و نزدیکی به خدا را برای انسان روشن می‌کند و آن عبارت است از: ایمان و عمل صالح. سعادت حقیقی انسان، چیزی جز همین تقرب به خداوند متعال نیست.

سعادت در قرآن، دارای ویژگی‌هایی است که به رغم اهمیت شناخت آنها، کمتر به طور مستقل مورد توجه قرار گرفته است. هرچند در بعضی پژوهش‌ها، که به بررسی سعادت از منظر برخی متفکران مانند ابن رشد، فارابی، بوعلی و... پرداخته است، در ضمن بحث، به بعضی از ویژگی‌ها اشاره شده است. اما پژوهشی مستقل، پیرامون ویژگی‌های سعادت، به ویژه از منظر قرآن کریم انجام نشده است، یا لاقلاً نویسندهٔ این پژوهش به آن دست نیافته است. از این رو، با توجه به اهمیت شناخت سعادت و اینکه قرآن به عنوان کامل‌ترین کتاب آسمانی، بهترین منبع برای شناخت ویژگی‌های سعادت حقیقی می‌باشد، این نوشتار به بررسی اینکه سعادت از منظر قرآن کریم دارای چه ویژگی‌های است، می‌پردازد. و در این زمینه، از کلام برخی از متفکران اسلامی استفاده می‌شود.

ویژگی‌های سعادت از منظر قرآن کریم

گرچه قرآن به طور مستقل، به بیان ویژگی‌های سعادت نپرداخته، ولی از بیانات گوناگون قرآن کریم در موضوع سعادت انسان، می‌توان ویژگی‌های متعددی برای آن استنباط نمود. در ادامه، به بیان این ویژگی‌ها می‌پردازیم.

سعادت مطلوب فطری انسان

همهٔ انسان‌ها فطرتاً خواهان رسیدن به سعادت هستند. و همهٔ اعمال آنها در طول زندگی، برای رسیدن به سعادت می‌باشد. انسان‌ها هرچند در تشخیص مصداق آن اشتباه کنند، اما هنگامی که امری را به عنوان سعادت خویش پذیرفتند، تمام اعمال و برنامه‌های زندگی‌شان، در راستای آن سامان می‌یابد. خداوند متعال، تمام انواع مخلوقات را در فطرت و خلقتشان به سوی سعادت آن نوع هدایت کرده است. و وجود آنها را متناسب با این هدف خاص، تجهیز کرده است. خداوند می‌فرماید: «گفت: پروردگار ما همان کسی است که آفرینش هر چیزی را به او ارزانی داشته، سپس هدایتش کرده است» (طه: ۵۰). همچنین «آن که آفرید و درست‌اندام آفرید. و همان که اندازه‌گیری کرد و هدایت نمود» (اعلی: ۲ و ۳).

بنابراین، برای انسان نیز فطرتی مخصوص به این نوع وجود دارد. این فطرت در میان همهٔ انسان‌ها یکسان است؛ چراکه نوع واحد هستند. پس سعادت و شقاوت آنها نیز یکسان است. از اینجا دانسته می‌شود که آن سنت و مسلک الهی، که هدایتگر به سوی سعادت است، متناسب با فطرت است. انسان هرگاه به فطرت خود رجوع کند، دین را همسو با فطرت خواهد یافت و تضادی میان این دو نخواهد دید. این فطرت است که انسان را به سوی دین،

که راه و روش رسیدن به سعادت است، هدایت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۶، ص ۱۷۷-۱۷۹)؛ همان فطرتی که به تعبیر قرآن «پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار؛ ولی اکثر مردم نمی‌دانند!» (روم: ۳۰).

علامه طباطبایی می‌فرماید: «آنها (مشرکان) کسانی هستند که می‌خواهند به وسیله اعمالشان به امری دست یابند که فطرت و سرشتشان آنان را به سوی آن امر برمی‌انگیزد و آن همان سعادت است که همه انسان‌ها از روی فطرت و سرشتشان خواهان آن هستند. لکن اعمال این گروه در این راه مفید نیست و آلهه‌ای که از آنها انتظار پاداش دارند، از حقیقتی برخوردار نیست» (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۵، ص ۱۳۱). ایشان به صراحت می‌فرمایند: آنچه که تمام انسان‌ها فطرتاً و ذاتاً در پی آن هستند، سعادت می‌باشد. در ادامه می‌فرمایند: هرچند میان انسان‌ها تفاوتی در این مسئله وجود ندارد و سعادت‌خواهی فطری و جلی همه انسان‌ها می‌باشد. لکن تفاوتی بسیار مهم و حیاتی وجود دارد و آن اینکه راه و وسیله رسیدن به سعادت را درست نمی‌شناسند. و به جای بندگی خدا، می‌خواهند از راه بندگی بت‌ها و معبودهای دروغین به سعادت برسند: «پس آنها قومی هستند که از یاد خدا و اعمالی که مایه سعادتشان است غافل شده‌اند و پنداشته‌اند که سعادتشان در نزد خدایی غیر الله است، پس به دنبال عمل برای آنان رفته‌اند» (همان).

طبق فرمایش آیت‌الله جوادی آملی، نه تنها خود سعادت‌خواهی فطری است، بلکه توجه به عوامل سعادت نیز فطری می‌باشد. بنابر فرمایش ایشان، گرایش به عبودیت و ربوبیت حق در جان همه انسان‌ها ذخیره شده و یکی از اهداف برجسته انبیا، این است که آنان آمدند تا عقول دفینه را شکوفا سازند: «ویشیروا لهم دفتان العقول»: انقلابی در انسان‌ها ایجاد کنند. اثره دفتان عقول، می‌تواند هم عقل عملی: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» و هم عقل نظری را شامل شود. آیات سوره «روم» و سوره «اعراف» بیان می‌کنند که توحید در جان انسان قرار داده شده است و از اینجا می‌توان فهمید که اولاً، بینش توحیدی که مبدأ پیدایش همه فضایل اخلاقی است، مسئله‌ای فطری است که در جان انسان ذخیره شده است؛ ثانیاً، گرایش به جمال و جلال حق و تخلق به اخلاق الهی در جان هر کسی تعبیه شده است و فطری است. ثالثاً، وحی و شریعت آمده، تا این گرایش‌ها و بینش‌ها را شکوفا کند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۹۴).

بیان ایشان، همانند فرمایش علامه طباطبایی است که دین برای هدایت انسان به سوی سعادت آمده، و نکته مهم این است که دین هم راستا با فطرت بوده و هیچ تضادی بین آنها نیست. دین، ابزاری است برای شکوفا کردن فطرت انسان، که بدون وجود دین، چنین شکوفایی سخت و یا ناممکن می‌شود و موجب انحراف و خطا در تشخیص مصداق و راه رسیدن به سعادت می‌شود.

سعادت، مطلوب بالذات

برای روشن شدن اینکه مطلوب بالذات یعنی چه و مراد از آن چیست، بیان چند مقدمه لازم است:

۱. در یک تقسیم‌بندی، می‌توان اعمالی را که از انسان سر می‌زند، به اختیاری و غیر اختیاری تقسیم کرد. در این میان، تنها اعمال اختیاری هستند که قابل ارزش‌گذاری اخلاقی هستند، و ثواب و عقاب بر آنها مترتب می‌شود.

انسان در انجام اعمال اختیاری خود، همواره هدفی را دنبال می‌کند. نمی‌توان فعلی را در نظر گرفت که فاعل آن هدفی نداشته باشد.

۲. خود این اهداف نیز یکسان نیستند و باهم تفاوت دارند؛ چرا که بعضی از آنها وسیله و واسطه‌ای هستند برای هدفی بالاتر. درحالی‌که اهدافی نیز وجود دارند که واسطه برای هدف دیگری نیستند. بنابراین، اهداف به اهداف غیر و اهداف نهایی تقسیم می‌شوند.

۳. همچنین ارزش کاربردهای متفاوتی دارد. گاهی ارزش به‌عنوان صفتی برای فعل اختیاری به کار می‌رود. این اصطلاح ارزش، در حوزه اخلاق است. اما گاهی ارزش صفت فعل اختیاری نیست، بلکه صفتی است برای نتیجه‌ای که از فعل اختیاری حاصل می‌شود. ارزش فعل اختیاری مطلوبیت بالگیر است و ارزش نتیجه و هدف آن، مطلوبیت ذاتی می‌باشد.

بنابراین، مراد از «مطلوب بالذات بودن سعادت» این است که، سعادت هدفی است که مطلوبیت و ارزش ذاتی دارد. به‌تجوی که تمام اهداف دیگر، اهدافی واسطه‌ای بوده و ارزش آنها تابع ارزش سعادت است. همچنین، تمام افعال انسان نیز بر اساس آن ارزش‌گذاری می‌شوند. به‌این ترتیب، اگر در تحصیل سعادت نقش داشته باشند، دارای ارزش مثبت خواهند بود و هر چه این تأثیر بیشتر باشد، ارزش افعال و نیز اهداف واسطه‌ای بیشتر خواهد بود.

این نکته از آنجا استنباط می‌شود که قرآن کریم در تشویق به بسیاری از اعمال، نتیجه‌ای برای آن معرفی می‌کند. مثلاً می‌فرماید: فلان کار را انجام دهید: «لعلکم تتقون». سپس، در جای دیگر، برای خود تقوا نیز غایتی معرفی می‌کند و آن رسیدن به فوز و فلاح است. اما برای فوز و سعادت غایتی معرفی نمی‌کند. پس سعادت، مطلوب نهایی است و دارای مطلوبیت ذاتی می‌باشد. نکته مهم در اینجا، این است که تشویق به سعادت ضرورت ندارد. اصلاً نمی‌شود برای سعادت غایت قرار داد، تا مشوق سعادت قرار گیرد. چنین کاری، نه‌تنها ضرورت ندارد، بلکه فایده هم ندارد؛ چرا که سعادت خواهی فطری انسان می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۱-۲۲). شریعت صرفاً در تشخیص مصداق و نوع پاسخ‌گوئی به این خواست راهنمایی می‌کند. مانند محبت به اولاد که غریزی است. به همین جهت که غریزی انسان است، خداوند و راهنمایان از جانب او به ندرت به آن دستور داده‌اند. فقط آنجا که انحرافی صورت گیرد، یا اگر آسیبی از این بابت به انسان متوجه شود، پادرمیانی می‌کنند.

سعادت، امری اکتسابی

در جای‌جای قرآن کریم، این حقیقت به چشم می‌خورد که هر آنچه به انسان می‌رسد، نتیجه اعمال خود اوست: «هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نخواهد گرفت و برای آدمی جز آنچه به سعی و عمل خود انجام داده نخواهد بود؟» (نجم: ۳۸-۳۹).

قرآن کریم این حقیقت را به گونه‌های مختلف بیان کرده است. گاه به صراحت می‌فرماید: «هر نفسی در گرو عملی است که انجام داده است» (مدثر: ۳۸). آری سعادت و شقاوت هر کس در گرو اعمال خود اوست. هر کس همان را درو خواهد کرد که کشت کرده است؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خود پردازید. اگر شما هدایت

یافته‌اید، آنان که گمراه مانده‌اند به شما زبانی نرسانند. بازگشت همه شما نزد خداست، تا شما را به آن کارها که می‌کرده‌اید آگاه گرداند» (مائده: ۱۰۵).

اما اگر چنین آیات صریحی هم نبود، باز هم این حقیقت که سعادت امری است اکتسابی، به خوبی از قرآن قابل فهم بود؛ چراکه قرآن بارها ابراز می‌دارد که برای رسیدن به سعادت و بهشت، باید تن به اطاعت از اوامر و نواهی الهی دهید، گاه به صورت کلی، «و از خدا و رسول او فرمان برید، باشد که مشمول لطف و رحمت خدا شوید» (آل عمران: ۱۳۲) و می‌فرماید: «پس تا می‌توانید تقوای الهی پیشه کنید و گوش دهید و اطاعت نمایید و انفاق کنید که برای شما بهتر است و کسانی که از بخل و حرص خویشان مصون بمانند رستگارانند!» (تغابن: ۱۶). و در بسیاری آیات نیز به صورت جزئی وظایف انسان را می‌شمرد که مراعات آنها شرط رسیدن به سعادت است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، رکوع کنید و سجده کنید و پروردگارتان را بپرستید و کارهای نیک به جای آورید، باشد که رستگار گردید» (حج: ۷۷).

از دسته‌های دیگر از آیات نیز اکتسابی بودن سعادت به روشنی به دست می‌آید. در این آیات، به ادعای گروهی از یهود و نصاری اشاره می‌کند، مبنی بر اینکه به صرف انتساب به قوم یا دین خاصی، گمان کرده‌اند بی‌نیاز از تلاش برای رسیدن به سعادت هستند و به خاطر چنین انتسابی، در آخرت از سعادت‌مندان خواهند بود. «آنها گفتند: «هیچ کس، جز یهود یا نصاری، هرگز داخل بهشت نخواهد شد». این آرزوی آنهاست! بگو: «اگر راست می‌گویید، دلیل خود را (بر این موضوع) بیاورید. آری، کسی که روی خود را تسلیم خدا کند و نیکوکار باشد، پاداش او نزد پروردگارش ثابت است؛ نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین می‌شوند» (بقره: ۱۱۱-۱۱۲) بر اساس این آیات، یهود که خود را قوم برتر می‌دانستند، معتقد بودند: کسی به جز یهود سزاوار داخل شدن در بهشت نیست. همچنین نصاری در مورد خود چنین ادعایی داشتند. علاوه بر آن، بعضی از آنها مدعی بودند که هرگز مشمول عذاب نخواهند شد. اگر هم چنین اتفاقی رخ دهد، چند صباحی بیشتر نخواهد بود: «و یهود گفتند که هیچ وقت آتش عذاب به ما نرسد مگر چند روزی معدود. به آنان بگو: آیا بر آنچه دعوی می‌کنید، عهد و پیمانی از خدا گرفته‌اید که خدا هم از آن عهد هرگز تخلف نکند، یا چیزی به خیال جاهلانه خود به خدا نسبت می‌دهید؟» (بقره: ۸۰): اما قرآن به صراحت با چنین ادعایی به مخالفت برخاسته و آن را ادعایی بی‌دلیل می‌خواند و تصریح می‌کند که آنچه موجب سعادت می‌شود، چیزی خارج از خود انسان نیست و انسان باید خود سعادت را به دست آورد. سعادت، دایره مدار اسم و عنوان و جایگاه نیست، بلکه در گرو بندگی است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۸۵).

علامه طباطبایی، در تبیین علت این مسئله می‌فرماید: رحمت خداوند وسیع است، اما هر موجودی به اندازه ظرفیت خود از این رحمت برخوردار می‌شود: «خدا از آسمان آبی نازل کرد که در هر رودی به قدر وسعت و ظرفیتش سیل آب جاری شد» (رعد: ۱۷) اما در انسان که موجودی است مختار و اراده‌خداوند بر این تعلق گرفته است که وی با اراده خویش راه بندگی و کمال را بییماید، ایجاد ظرفیت به دست خود اوست. انسان با پیمودن راه بندگی، می‌تواند ظرفیت پذیرش رحمت الهی را در خود به وجود آورد و به سعادت برسد و یا با تبعیت از شیطان و هوای نفس، این ظرفیت را در خود از بین ببرد و سرانجام، گرفتار شقاوت گردد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۵، ص ۱۳).

قرآن کریم حتی برای پیامبر ﷺ خود نیز استثناء و حاشیه امن قائل نمی‌شود و تهدید می‌کند که اگر دچار خطا شود، جزای آن را خواهند دید: «یهودان و ترسایان از تو خشنود نمی‌شوند، تا به آیینشان گردن نهی. بگو: هدایت، هدایتی است که از جانب خدا باشد. اگر از آن پس که خدا تو را آگاه کرده است، از خواسته آنها پیروی کنی، هیچ سرپرست و یآوری از جانب او نخواهی داشت» (بقره: ۱۲۰). و حتی تهدید می‌کند که جان او را می‌گیرد: «اگر پیامبر پاره‌ای سخنان را به افترا بر ما می‌بست، محققاً ما او را (به قهر و انتقام) از بیمش می‌گرفتیم و رگ و تینش را قطع می‌کردیم» (حافه: ۴۴-۴۶). در نهایت، از همه اینها بالاتر اینکه تمام تلاش و زحمت او در تبلیغ دین خدا هیچ خواهد شد: «ای پیغمبر، آنچه از خدا بر تو نازل شد (به خلق) برسان که اگر نرسانی تبلیغ رسالت و اداء وظیفه نکرده‌ای، و خدا تو را از مردمان محفوظ خواهد داشت، خدا کافران را (به هیچ راه موفقیتی) راهنمایی نخواهد کرد» (مائده: ۶۷).

ممکن است گفته شود پذیرش شفاعت و اینکه کسی با وساطت دیگری مورد رحمت قرار گیرد، با اکتسابی بودن سعادت ناسازگار است. ولی این اشکال وارد نیست. زیرا هر کسی مشمول عنایت و توجه شفاعت کنندگان قرار نمی‌گیرد و صرفاً کسانی که صلاحیت و شایستگی لازم را کسب کرده باشند، از آن بهره می‌جویند. پس نمی‌توان گفت: شفاعت با عمل اختیاری ما هیچ ارتباطی ندارد؛ زیرا انسان شایستگی لازم و استحقاق شفاعت را باید با سعی و تلاش خود به دست آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۱).

سعادت، امری انتخابی

سعادت در گرو انتخاب آدمی است. اما اینکه انسان باید انتخاب کند که به سعادت برسد، به این معنا نیست که سعادت مانند یک کالایی است که وی آن را از میان چند گزینه دیگر انتخاب کند و مالک شود. انتخاب سعادت، در لحظه لحظه زندگی انسان اتفاق می‌افتد. هر تصمیمی که انسان در هر یک از امور زندگی خود می‌گیرد، در وصول به سعادت مؤثر است. انتخاب سعادت، به معنای استفاده درست از اختیار است که خداوند متعال به انسان ارزانی داشته است. قرآن در جای جای خود، نشان می‌دهد که اختیار داشتن انسان، یکی از اصول خدشه ناپذیر اسلام است. اینکه انسان را امر به احکام می‌کند و در طرف مقابل، از سرکشی برحذر می‌دارد، نشانه مختار دانستن انسان است. اینکه بارها انسان را بر ترک یا انجام کاری سرزنش می‌کند، نشان مختار بودن وی است (همان، ص ۲۵-۲۷). «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خود پردازید. اگر شما هدایت یافته‌اید، آنان که گمراه مانده‌اند، به شما زبانی نرسانند. بازگشت همه شما نزد خداست، تا شما را به آن کارها که می‌کرده‌اید آگاه گرداند» (مائده: ۱۰۵) همچنین «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خود را با خانواده خویش از آتش دوزخ نگاه دارید، چنان آتشی که مردم و سنگ (خارا) آتش افروز اوست و بر آن دوزخ فرشتگانی بسیار درشت‌خو و دل‌سخت مأمورند که هرگز نافرمانی خدا را نخواهند کرد و آنچه به آنها حکم شود انجام دهند» (تحریم: ۶). این آیات و آیات بسیاری از قرآن کریم، شاهدی بر مختار بودن انسان می‌باشد.

سعادت انسان، تنها از رهگذر اختیار برای او حاصل می‌شود؛ چراکه راه رسیدن به سعادت اطاعت، اوامر الهی و پیروی از دین حق و تکالیفی می‌باشد: «و از خدا و رسول او فرمان برید، باشد که مشمول لطف و رحمت خدا شوید»

(آل عمران: ۱۳۲) همچنین می‌فرماید: «پس آنان که به او گرویدند و از او حرمت و عزت نگاه داشتند و یاری او کردند و نوری را که به او نازل شد پیروی نمودند، آن گروه به حقیقت رستگاران عالمند» (اعراف: ۱۵۷). و تکلیف زمانی صحیح خواهد بود که مکلف اختیار و قدرت بر انجام و ترک داشته باشد و بتواند یکی از این دو را آزادانه انتخاب کند. هرچند گاهی، ممکن است عواملی از بیرون اختیار را از انسان سلب کند، اما مواردی که بالکل اختیار را از وی سلب کند، در زندگی بسیار معدود است. حتی ممکن است. در زندگی بسیاری از افراد پیش نیاید و حتی اگر هم چنین شرایطی پیش آید، از نظر قرآن تأثیر آن در سعادت و شقاوت فرد منتفی خواهد بود: «هر کس بعد از آنکه به خدا ایمان آورده باز کافر شد - نه آنکه به زبان از روی اجبار کافر شود و دلش در ایمان ثابت باشد (مانند عمار یاسر)، بلکه به اختیار کافر شد و با رضا و رغبت و هوای نفس، دلش آکنده به ظلمت کفر گشت - بر آنها خشم و غضب خدا و عذاب بزرگ دوزخ خواهد بود» (نحل: ۱۰۶).

انسان هنگامی می‌تواند در مسیر کمال و سعادت حرکت کند که معتقد باشد، توانایی تحصیل کمالات در او وجود دارد و اگر گمان کند تلاش او تأثیری در کسب کمال و تحصیل سعادت ندارد و یا اصلاً نمی‌توان چنین تلاشی داشته باشد؛ چراکه خود را اسیر جبر می‌پندارد، دیگر جایی برای تهذیب و کسب کمالات باقی نمی‌ماند. اگر شکلی از جبرگرایی در انسان پدید آید و معتقد به اختیار و انتخاب خود نباشد، دیگر انگیزه‌ای برای تلاش نخواهد داشت و احساس مسئولیت در او از بین می‌رود. این نکته بسیار مهمی است که معارفی مانند توحید، قضا و قدر و... باید به درستی فهم شود. و کج فهمی در آنها، موجب خسارت جبران‌ناپذیر می‌شود.

تفاوت بین انتخابی بودن با اکتسابی بودن که موجب ذکر جداگانه آن شده، این است که اکتسابی بودن در مقابل آن است که سعادت فرد، بدون در نظر گرفتن عمل و شایستگی برای وی حاصل باشد؛ یعنی سعادت ذاتی قومی خاص، جنسیتی خاص و ملتی خاصی نیست و انتخابی است؛ یعنی سعادت نتیجه کوشش و تلاشی نشأت گرفته از انتخاب آزاد فرد سعادت‌مند است، نه آنکه به اجبار به این سمت و سو سوق داده شود. به عبارت دیگر اکتسابی بودن در مقابل جبر نیست و به ادعای گروهی اشاره دارد که مدعی بودند فرد علی‌رغم مختار بودن و انجام کارهایی که در راستای سعادت نیست، به صرف تعلق به قوم یا دین خاصی به سعادت برسد. اما اختیاری بودن در مقابل جبر است؛ یعنی انسان‌ها هیچ اختیاری و انتخابی در رفتار و اعمال خود ندارند.

سعادت حقیقتی، ذومراتب

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که می‌توان برای سعادت از دیدگاه قرآن بیان کرد، ذومراتب بودن آن است. انسان‌ها، از جهت قرب و نزدیکی به خداوند متعال یکسان نیستند. هر انسانی، متناسب با تلاشی که در این راه می‌کند، به خداوند متعال نزدیک می‌شود. نکته بسیار مهم در مورد این مسیر، این است که هر مقداری از این مسیر که طی شود، به اندازه خود دارای مطلوبیت و اثر است. این گونه نیست که صرفاً مراحل نهایی آن دارای اثر و فایده باشد. آیت‌الله مصباح یزدی، در این باره می‌فرماید: تفاوتی که این مسیر و مقصد با سایر مسیرها و مقاصد، دارد این است که به هر مرحله‌ای که برسیم و هر مقدار از آن را که ببیماییم مطلوب و مفید است. این گونه نیست که تا انسان به نهایت آن و مقصد نهایی نرسد هیچ فایده‌ای برایش نداشته باشد. سفرهای دنیایی معمولاً

این گونه است که انسان اگر تا انتهای مسیر را نیاماید و تا آخر راه را نرود، حرکت و سیرش بی فایده خواهد بود. اما سفر معنوی این گونه نیست و هر مرحله‌ای را که انسان ببیند فایده‌ای بر آن مترتب است. البته فایده این مراتب با آن مقصد اعلی و نهایی قابل مقایسه نیست. اما به هر حال، منازل و مراحل متوسط و غیر نهایی سفر معنوی نیز مطلوبیت‌هایی دارد. آنچه باعث می‌شود افراد ضعیف و متوسط هم قدم در این راه بگذارند همین است که می‌دانند به هر کجا برسند و هر مقدار از راه را که ببینند، همان نیز مطلوبیت دارد و فواید و آثار خاص خود را به‌دنبال خواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶).

اما اینکه کیفیت این مراتب به چه نحو است، نیاز به بحث مفصل دارد که متناسب با این پژوهش نیست. اما برای روشن شدن بحث، بیانات برخی متفکران اسلامی در این باره به صورت خلاصه طرح می‌شود.

آنچه از کلام آنها به‌دست می‌آید، این است که سعادت دارای درجات و مراتب متعددی است. حتی بین پیامبران و معصومان نیز تفاوت درجات وجود دارد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «این پیغمبران را برخی بر بعضی برتری و فضیلت دادیم، بعضی را خدا با او سخن گفته و بعضی را رفعت مقام داده» (بقره: ۲۵۳).

متفکران اسلامی این حقیقت را به بیان‌های مختلف خاطر نشان کرده‌اند. بیان آیت‌الله مصباح یزدی، در این باره چنین است که، کمال حقیقی انسان دارای مراتب متعددی است و این گونه نیست که فقط عالی‌ترین مرتبه آن مطلوب باشد و دارای اثر باشد، بلکه مراتب نازل آن نیز دارای اثر می‌باشد. اگر برای کسانی رسیدن به عالی‌ترین مرتبه ممکن نبود، باید برای رسیدن به مراتب پایین‌تر تلاش کنند و به همان مقدار به کمال برسند. آثاری که بر قرب الهی مترتب است، در مراتب مختلف متفاوت است. بنابراین، سعادت و بهشت نیز درجات مختلف دارد. که پادشاه هر کس بر اساس معرفت، ایمان و وزن عمل او داده می‌شود و ممکن است هر کس بنابر مرتبه‌اش، ظرفیت لذات همان مرتبه را داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۷۵-۷۶). همچنین، ایشان در جای دیگری بیان می‌کنند که عوامل کمال و سعادت، دو گونه هستند: بعضی عوامل ایجابی و بعضی سلبی به عبارت دیگر، یک سری امور در این مسیر عامل بوده و باید آنها را انجام دهیم و یک سری امور مانع می‌باشند و باید ترک شوند و هر یک از این عوامل و موانع دارای مراتب مختلفی است. مانند واجبات مؤکد، واجبات عادی، مستحبات مؤکد و عادی و نیز در طرف مقابل، کبائر، صغائر، مکروهات، مشتهیات. بر اساس تأثیر این طیف گسترده از عوامل و موانع سعادت نیز دارای درجات و مراتب مختلفی خواهد شد (همان، ۱۳۸۸، ص ۲۰).

شهید مطهری، ذومراتب بودن سعادت را از دو جهت قابل بررسی می‌داند: اول اینکه، سعادت با لذت و خوشی بستگی دارد و لذت کیفیت است؛ یعنی قابل شدت و ضعف است و از جهتی سعادت، برآمده از عوامل متعدد است، نه یک عامل. پس هر چه عوامل بیشتر و کامل‌تر باشد، سعادت کامل‌تر خواهد بود و هرچه عوامل کمتر باشد، سعادت ناقص‌تر است (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۷، ص ۶۵).

علامه طباطبایی، این مطلب را به چند بیان ارائه کرده‌اند. یکی، با توجه به کمال و متعدد بودن مراتب کمال (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵) که در بیان آیت‌الله مصباح یزدی ذکر شد. و دیگری اینکه، سعادت و شقاوت، دائر مدار انقیاد و تمرد هستند. از آنجا که این دو دایره وسیعی از اعمال و موضوعات را شامل می‌شوند، سعادت و شقاوت نیز دایره وسیعی دارند و درجات افراد، با توجه به انقیاد و تمرد آنان در موارد مختلف، متفاوت می‌شود (همان، ص ۹۷).

در جای دیگر، ذیل آیه ۴ سوره انفال، تفاوت درجات را مبتنی بر تفاوت ایمان بیان کرده، می‌فرماید: از آنجا که ایمان دارای درجات است، پس آنچه در اثر آن حاصل می‌شود نیز دارای درجات است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۹، ص ۱۲). همچنین، میزان محروم شدن از درجات سعادت را به جهت ظلم و نیز میزان شرکی که مخالط با ایمان و عمل افراد است، می‌دانند (همان، ج ۱۴، ص ۲۱۳ و ج ۱۹، ص ۳۱۶).

بر این اساس، در جمع بندی بحث مراتب می‌توان گفت: سعادت دارای درجات و مراتب متعددی می‌باشد. و از آنجا که آنچه در تعیین درجه و مرتبه افراد نقش دارد، دارای دایره وسیعی می‌باشد، پس درجات سعادت بسیار گسترده می‌باشد. حتی می‌توان تصور کرد که این درجات و مراتب، به تعداد سعادت‌مندان متعدد باشد. به عبارت دیگر برای ورود در جرگه سعادت‌مندان، یک حداقل‌هایی لازم است. از این جهت، سعادت دارای کفی مشخص است. اما در جهت علو و کمال، این مراتب می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد. البته این موضوع؛ یعنی دارای مراتب بودن می‌تواند در مورد شقاوت هم صدق کند.

سعادت، امری جاودانی

انسان از هنگامی که در دنیا خویش را می‌شناسد، زندگی دنیا را کوتاه و محدود می‌یابد. وی همواره در آرزوی جاودانگی و رهایی از چنگال مرگ و نابودی است: «و عمارت‌های محکم بنا می‌کنید به امید آنکه در آن عمارات عمر ابد کنید؟» (شعراء: ۱۲۹). این خواست تا آنجا برای انسان از اهمیت برخوردار است که شیطان برای وسوسه حضرت آدم علیه السلام از راه چنین وعده‌ای وارد می‌شود: «باز شیطان در او وسوسه کرد، گفت: ای آدم آیا (میل داری) تو را بر درخت ابدیت و ملک جاودانی دلالت کنم؟» (طه: ۱۲۰). اما قرآن کریم رسیدن به چنین آرزویی را در دنیا یکسره نفی می‌کند: «و ما به هیچ کس پیش از تو عمر ابد ندادیم آیا اگر تو بمیری آنان تا ابد در دنیا زنده میمانند؟!» (انبیاء: ۳۴).

قرآن کریم، هر چند خلود و جاودانگی در زندگی دنیا را ردّ می‌کند، اما برای انسان جاودانگی را در عالمی دیگر اثبات می‌کند. در همین راستا، یکی از ویژگی‌های سعادت حقیقی این است که جاودانی است. قرآن کریم، برای بیان این ویژگی از ماده «خلد» استفاده کرده است.

به این ویژگی، بارها در آیات قرآن کریم تصریح شده است، به گونه‌ای که جای هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند و می‌توان آن را از مسلمات قرآنی به حساب آورد. در اینجا از باب نمونه به چند آیه اشاره می‌شود:

«و کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند، آنان اهل بهشتند و پیوسته در بهشت جاوید متعم خواهند بود» (بقره: ۸۴). «و اما روسفیدان در رحمت خدا درآیند و در آن جاوید متعم باشند» (آل عمران: ۱۰۷) «آنهایند که پاداش عملشان آموزش پروردگار است و باغ‌هایی که زیر درختان آنها نهرها جاری است، جاویدان در آن بهشت‌ها متعم هستند، چه نیکو است پاداش نیکوکاران!» (آل عمران: ۱۳۶). «لیکن آنان که خداترس و با تقوایند منزلگاهشان بهشت‌هایی است که در زیر درختانش نهرها جاری است و در آن جاودانند، در حالتی که خدا بر آنها خوان احسان خود گسترده، و آنچه نزد خداست برای نیکان بهتر است» (آل عمران: ۱۹۸).

بنابراین، یکی از حقایقی که قرآن کریم در مورد سعادت بیان می‌کند این است که این سعادت برآورده کننده آرزوی دیرین انسان است. البته با توجه به اینکه سعادت حقیقی، در تقرب به خداوند متعال است، سعادت انسان نیز با تقرب به خداوند متعال در همین دنیا آغاز می‌شود و قطعیت آن، به این است که انسان این رابطه را تا هنگام انتقال از این دنیا حفظ کند. بنابراین، اگر انسان بتواند در این دنیا، آنچه را برای تحقق قرب لازم است، انجام دهد و آن را تا پایان زندگی خود در این دنیا حفظ کند، از سعادت جاودان اخروی برخوردار خواهد شد.

سعادت، رحمت اختصاصی مؤمنان

رسیدن به سعادت و بهره‌مندی از نعمات اخروی، رحمتی است از ناحیه خداوند متعال. اما نه رحمتی که شامل تمام انسان‌ها شود، بلکه رحمتی است که اختصاص به مؤمنان دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «ای مردم عالم، به حقیقت نامه‌ای که همه پند و اندرز و شفای دل‌ها و هدایت و رحمت بر مؤمنان است از جانب خدایتان آمد» (یونس: ۵۷).

علامه طباطبایی، ذیل این آیه می‌فرماید که رحمت متأثر شدن قلب از مشاهده ضرر و نقصان دیگری است که موجب برانگیختگی فرد برای جبران نقص و سختی مرحوم می‌باشد. اما از آنجاکه، تأثر و دگرگونی در خداوند راه ندارد، رحمت در مورد خداوند، به معنای نتیجه آن؛ یعنی جبران نقص و کاستی مخلوقات می‌باشد. بنابراین، رحمت تمام آنچه از خداوند به مخلوقات افزوده می‌شود را مشتمل است. اما عطیه، گاهی فقط به مؤمنان نسبت داده می‌شود. به عبارتی رحمتی مخصوص آنان می‌باشد که عبارت است از: سعادت و مظاهر آن و آنچه که خداوند به سبب آن، سعادت را به آنها ارزانی داشته است. مانند معارف الهی و اخلاق کریمه و حیات طیبه در دنیا و آخرت و بهشت و رضوان (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۰، ص ۸۰). پس از آنجاکه یکی از نقص‌ها و کمبودهای انسان، بلکه مهم‌ترین آنها در یافتن و رسیدن به سعادت است. خداوند متعال برای جبران این نقص، هر آنچه انسان در این راه بدان نیاز دارد، برای او فراهم کرده است. تا این مرحله رحمت عام است و اختصاص به گروه خاصی ندارد. اما پس از آنکه گروهی، به حسن اختیار راه سعادت را طی نمایند و خود را از این رحمت عام بهره‌مند گردانند، خداوند متعال آنان را از رحمت خاص خود، که همان منتعم شدن به سعادت است و نتیجه بهره‌بردن از رحمت عام است، بهره‌مند می‌گرداند.

بنابراین، سعادت و توفیق به انجام عوامل آن رحمت و تفضلی از ناحیه خداوند بر مؤمنان است. روشن است که این به معنای محرومیت ابتدایی سایرین نیست، بلکه محرومیت آنان به سوء اختیار خود آنها باز می‌گردد.

خداوند متعال می‌فرماید: «اگر همه کافر شوید خدا از (طاعت) همه شما البته بی‌نیاز است و کفر را بر بندگان نمی‌پسندد و اگر شکرش به جای آرید از شما آن پسند اوست و هرگز بار گناه کسی را دیگری به دوش نخواهد گرفت. پس از این (زندگانی دنیای فانی) باز گشت همه شما به سوی خداست و او شما را به هر چه می‌کرده‌اید آگاه می‌سازد که او از اسرار دل‌های خلق به خوبی آگاه است» (زمر: ۷).

این همه دعوت انداز، تبشیر و پاداش و کیفر، برای آن نیست که خداوند متعال به توجه و عبادت بندگان نیاز

داشته باشد، بلکه از سر عنایت و رحمت خداوند بر بندگان است که آنان را به سوی سعادتشان دعوت می‌کند، همان‌طور که از سر رحمت، روزی را بر آنان افاضه می‌کند و آنان را از آفات و بلاها آگاه کرده تا خود را حفظ کنند. بنابراین، خداوند با این آیه بیان می‌کند که اگر کفر ورزید یا ایمان آورید، نفع و ضرری برای خداوند ندارد، اما از سر عنایتی که به بندگان دارد، کفر و شقاوت را برای آنان نمی‌پسندد. و اگر ایمان آوردند مشمول رحمت اختصاصی او که همان بهره‌مندی از سعادت اخروی می‌باشد، می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۷، ص ۳۳۹).

دو آیه از قرآن کریم، غایت خلقت را بیان می‌کنند. یک آیه، هدف خلقت را عبودیت و بندگی معرفی می‌کند: «و من جنّ و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا پرستش کنند» (ذاریات: ۵۶).

درحالی‌که در جای دیگری مشمول رحمت شدن را انگیزه خلقت انسان می‌داند:

و اگر خدای تو می‌خواست همه (ملل و مذاهب) خلق را یک امت می‌گردانید و لیکن دائم با هم در اختلاف خواهند بود. مگر آن کس که خدای تو بر او رحم آورد و برای همین آفریدشان، و کلمه (قهر) خدای تو به حتم و لزوم پیوست که فرموده دوزخ را از کافران جن و انس پر خواهیم ساخت (هود: ۱۱۸-۱۱۹)

علامه طباطبایی در جمع دو آیه می‌فرماید: «مراد آن است که غرض اعلی رحمت خاصه‌ای است که مترتب بر عبادت و بندگی می‌شود و این همان سعادت است» (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۸، ص ۳۹۱). بنابراین هدف اعلی این است که انسان به رحمت خاصه الهی نائل شود، و هدف میانی که در حقیقت راه وصول به آن هدف اعلی می‌باشد، بندگی و عبودیت است و آن رحمت خاصه و هدف اعلی، همان سعادت است. بنابراین، سعادت رحمتی است که اختصاص به مؤمنان دارد.

اما اینکه چرا می‌گوییم رحمت اختصاصی «مؤمنان»، بدان جهت است که اولین شرطی که موجب دریافت چنین رحمتی می‌شود و رسیدن به سعادت از آن آغاز می‌شود، ایمان است. اگر ایمان نباشد، لیاقت دریافت این رحمت نیز وجود نخواهد داشت. آیت‌الله مصباح یزدی، در این باره می‌فرماید: در صدر همه شرایط باید «ایمان» داشت. اگر ایمان نباشد، از فلاح و رستگاری خبری نیست... آنچه مسلم است این است که فلاح و رستگاری به مؤمنان اختصاص دارد و غیرمؤمن هرگز به فلاح نمی‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۹). البته مباحثی مانند اطفال و دیوانگان و مباحث جداگانه است و به تعبیری می‌توان گفت: اینها موارد استثنایی هستند که احکام خاص خود را دارند. از بحث ما خارج هستند؛ چرا که این بحث در مورد قاعده کلی پیرامون انسان‌ها است، نه موارد خاص با احکام خاص.

بنابراین، خداوند با رحمت عام خود هر آنچه را انسان و تمام مخلوقات بدان نیاز دارند، به آنها داده است. از جمله نیازهای انسان، نیازهای او در مسیر سعادت است. خداوند متعال این نیاز را نیز برآورده کرده است و هر کس به درستی از این رحمت خداوند استفاده کند و راه سعادت را در پیش گیرد، از رحمت خاص الهی، که همان بهره‌مندی از سعادت است، برخوردار خواهد شد.

نتیجه گیری

قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی، که هدایت‌گر تمام انسان‌ها تا روز قیامت می‌باشد، سعادت انسان را در تقرب به خداوند متعال بیان می‌کند. انسان هر چه بیشتر به خداوند تقرب جوید، سعادت او کامل‌تر خواهد بود. این سعادت، از راه بندگی و عبادت حاصل می‌شود. در نتیجه آن انسان شایستگی بهره‌مندی از نعمت‌های جاودان بهشت را پیدا می‌کند که در سایه ورود به بهشت، سعادت انسان کامل می‌شود. سعادت مورد نظر قرآن دارای ویژگی‌هایی است که شناخت این ویژگی‌ها، به شناخت بهتر سعادت کمک می‌کند. یکی از ویژگی‌ها این است که میل و کشش به این سعادت را خداوند در فطرت انسان نهاده است. همچنین، انسان برای رسیدن به آن باید تلاش کند و آن را کسب کند، و راهی غیر از آن ندارد. بر همین اساس، همواره در دو راهی‌های زندگی باید سعادت را انتخاب کند. این سعادت حقیقی، ذومراتب است که براساس کوشش و اعمال افراد متفاوت می‌شود. انسان پس از رسیدن به سعادت و دخول به بهشت، به صورت جاودان از آن برخوردار خواهد بود. این نعمت دیگر زوالی نخواهد داشت. بر اساس اینکه این سعادت تنها از راه بندگی و به وسیله انتخاب حاصل می‌شود، باید گفت: سعادت رحمتی است مختص به کسانی که با ایمان راه بندگی را طی نموده و به آن دست می‌یابند.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۴، *دانش و روش بندگی*، قم: اسراء.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ____، ۱۳۹۲، *رساله الولاية*، ترجمه سیدعلی طباطبایی، چ ۲، قم، مطبوعات دینی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ____، ۱۳۸۸، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، چ ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ____، ۱۳۸۸، *رستگاران*، به کوشش محمد مهدی نادری قمی، چ ۳، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ____، ۱۳۸۴، *راه و راهنماشناسی*، چ ۵، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار*، ج ۷، چ ۱۵، تهران، صدرا.

عوامل مؤثر در مراتب نیت از دیدگاه قرآن و روایات

حسن فرزی / دانشجوی دکترای مدرسی معارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

bagheryan_49@yahoo.com

محمد باقریان خوزانی / دکترای علوم قرآن و تفسیر معارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدمحمد رضا موسوی کرمانی / استادیار گروه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵

چکیده

اساساً نیت، به‌عنوان روح و حقیقت عمل، نقشی تعیین کننده در ارزش عمل دارد. هرچه نیت عمل خالص‌تر باشد، آن عمل ارزشمندتر است. در مقابل، هر میزان که نیت ناخالص شود، عمل را به همان اندازه بی ارزش و حتی دارای ارزش منفی می‌کند. به عبارت دیگر، «نیت» دارای درجه و رتبه است. اما اینکه چه عواملی موجب شکل‌گیری این مراتب است، سؤالی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته و این مقاله در صدد پاسخ به آن است. توجه به این عوامل می‌تواند، انسان را در کیفیت بخشیدن به عمل خود یاری رساند. این مقاله، به روش توصیفی - تحلیلی و با مطالعه آیات و روایات و مراجعه به منابع تفسیری، اخلاقی و روایی، به بررسی عوامل مؤثر در مراتب نیت از دیدگاه آیات و روایات می‌پردازد. نتایج تحقیق حاکی از این است که معرفت، ایمان، توجه و محبت، به‌عنوان عوامل شکل دهنده نیت، هر قدر ارتقا پیدا کنند، نیت هم به شکل متناظر با آنها تعالی می‌یابد، توفیق الهی در مرتبه‌ای بالاتر از سایر عوامل در تحقق نیت مطلوب مؤثر است.

کلیدواژه‌ها: مراتب نیت، عوامل، قرآن، روایات، اخلاص.

مقدمه

دین اسلام بر نقش عمل در سرنوشت انسان تأکید بسیار دارد. بنابر روایات، دنیا چون مزرعه‌ای است و اعمال انسان، به‌عنوان محصولات این مزرعه، داشته‌های او را در فصل برداشت محصول در آخرت می‌سازند. هر قدر محصول برداشتی با کیفیت‌تر باشد، انسان در زندگی پس از مرگ، وضع بهتری خواهد داشت. چیزی که ارزش عمل انسان را تعیین می‌کند، نیت عمل است. هر قدر سطح نیت بالاتر باشد و به اصطلاح اخلاص عمل بیشتر باشد، عمل انسان ارزشمندتر خواهد بود. از سوی دیگر، هر قدر مرتبه نیت انسان سقوط کند، عمل او بی‌ارزش شده، بلکه ارزش منفی پیدا می‌کند. اما اینکه چه عواملی موجب شکل‌گیری مراتب نیت می‌شوند، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در کتاب‌های اخلاقی بر پایه قرآن و روایات، مانند *موجه البیضاء* و *شرح چهل حدیث امام خمینی*، همچنین در جوامع روایی مانند *بحار الانوار* و *کافی*، به موضوع نیت و مراتب آن پرداخته شده است. می‌توان به مباحث مطرح شده ذیل عناوین ریاکاری، اخلاص و نیت را در این آثار، پیشینه‌ای گسترده برای این بحث به شمار آورد. اما این منابع، در مقام بیان اینکه چه عواملی به شکل‌گیری مراتب نیت می‌انجامد، برنیاوده‌اند. به طور خاص‌تر در این موضوع آثاری وجود دارد، ولی این آثار هم به گوشه‌هایی از بحث اشاره کرده‌اند. مثلاً علامه طباطبایی در *تفسیر المیزان*، در تفسیر سوره مبارکه بقره، به طور گسترده به بیان رابطه بین محبت و متعلق آن و نیت برخاسته از آن می‌پردازند. آیت‌الله مصباح یزدی در کتاب *اخلاق در قرآن*، همچنین در کتاب *به سوی او* بیان می‌کنند که نیت برای تحقق، نیازمند عواملی است. اما به طور مبسوط این عوامل را برنمی‌شمارند. بنابراین، طبق تتبع صورت گرفته در میان آثار، اثری که به طور مشخص و در مقام استقراء، این عوامل را احصاء کرده باشد، یافت نشد. این مقاله، درصدد بررسی آیات، روایات و مراجعه به شرح و تفسیر آنها در کتاب‌های تفسیری، روایی و اخلاقی، عوامل مؤثر در شکل‌گیری مراتب نیت و نقش آنها در این زمینه است.

اهمیت و ضرورت توجه به عوامل مؤثر در مرتبه نیت

مسئله مراتب نیت، مسئله‌ای بسیار مهم و ظریف است، به طوری که ممکن است یک عمل چند دقیقه‌ای مثل نماز، با تفاوت در مرتبه نیت آن، فردی را بهشتی کند و فردی دیگر را جهنمی؛ اگرچه هر دو از ظاهری یکسان برخوردار باشند. ممکن است انسان عمری به اعمال خود دل خوش کند، ولی عمل او مبتلا به آفاتی مثل ریا باشد که در مراتبی از آن، حتی فرشتگان الهی هم قادر به تشخیص ناخالصی‌های عمل شخص نیستند. اما خداوند متعال، که آگاه بر همه امور است، فساد و ناخالصی نیت را می‌بیند. از این رو، چه بسا، انسان به عملی به‌عنوان عبادت خالص خود دل ببندد، درحالی که همان عمل، موجب خشم خداوند از وی، و سبب شقاوت وی شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۸). از این رو، شناسایی عوامل مؤثر بر مرتبه نیت با هدف رسیدن به مراتب مطلوب نیت، از اهمیت بسیاری برخوردار است.

مفاهیم

نیت

نیت در لغت به معنای عزم، قصد (معین، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۸۷۹)؛ اراده، اندیشه (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص ۲۲۹۳۳) و چیزی که انسان با قلب خود، آن را قصد می‌کند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ق، ج ۸، ص ۳۹۳). در اصطلاح، نیت، به معنای انگیزه‌های است که تأثیر آن در فعل به شکل آگاهانه صورت می‌گیرد. در واقع اگر تأثیر بالفعل میل‌های درونی انسان، در اراده او، انگیزه، تلقی شود، خود این انگیزه‌ها در دو دسته غریزی و غیرغریزی قرار می‌گیرد که ویژگی این دو دسته، به ترتیب ناآگاهانه و آگاهانه بودن آنهاست. بنابراین، انگیزه غیرغریزی در انسان، که آگاهانه در فعل او اثر می‌کند، همان نیت است (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۲۱-۲۲).

نیت از سنخ میل و گرایش است و از این جهت، مانند نیرو، امری جهت‌دار به حساب می‌آید. پس بنابراین، نیت همواره متوجه و به سوی امری خواهد بود. گاهی به همین مناسبت، به امری که نیت به سوی آن است و مقصود انسان است، نیت اطلاق می‌شود. مثلاً اینکه نیت فرد از انجام این فعل، رسیدن به آن مقصود خاص است (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۸۵).

مراتب نیت

مقاصد انسان در طول زندگی خود، با توجه به نوع جهان‌بینی او، می‌تواند مراتب گوناگونی داشته باشد: جهان‌بینی مادی بیشتر مقاصد مادی مثل کسب ثروت و شهرت را در پی دارد. در مقابل، جهان‌بینی الهی مقاصد و انگیزه‌های او را به سمت جلب منافع اخروی متمایل می‌کند. همچنین مقاصد اخروی خود، دارای مراتبی مختلف است که درجات عالی آن، از حد تصور خارج است، با توجه به اینکه نیت انسان در افعالش متوجه کدام یک از این مقاصد است، مراتب گوناگونی در نیت انسان پدید می‌آید.

عوامل مؤثر در شکل‌گیری مراتب نیت

نیت هم مثل سایر اعمال اختیاری انسان، برای تحقق، نیازمند مقدماتی است که کم و کیف آنها در نیت تأثیر می‌گذارد و مرتبه آن را مشخص می‌کند. بنابراین، توجه به این نکته لازم است که نیت به شکل آنی و بدون مقدمه محقق نمی‌شود؛ نمی‌توان هر شکل از نیت را بدون فراهم آوردن مقدمات آن تحقق بخشید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، الف، ص ۳۸). در اینجا، عوامل مؤثر در شکل‌گیری مراتب نیت بیان می‌شود.

معرفت

انسان برای فعالیت در هر زمینه‌ای، باید نسبت به آن معرفت داشته باشد؛ چرا که بدون معرفت، تصویری از موضوع مورد نظر برای انسان حاصل نشده است و پرداختن به یک کار، بدون داشتن تصویری از آن، غیرممکن به نظر

می‌رسد. حال، خود این معرفت می‌تواند از یک تصور ساده شروع شود و تا مراتب عالی معرفت، متناسب با مرتبه وجودی فاعل و موضوع معرفت پیش رود.

نیت هم به همین ترتیب است. هرچند شاید بتوان برای مراتب اولیه نیت و صرف تحقق انگیزه درونی برای شخص، صورتی را فرض کرد که شخص نسبت به نیت خود آگاه نباشد، اما فرد در چنین حالتی هم هرچند به شکل اجمالی، در ضمیر خود نسبت به مقصد و فعل پیش رو آگاهی دارد (همو، ۱۳۹۰، ص ۲۹۷).

مطلب دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که مرتبه معرفت هم، با مرتبه نیت حاصل از آن رابطه مستقیم دارد؛ به این معنا که در مراتب معرفت، اگر جهان‌بینی فرد مادی باشد، تمام هم و غم او، در جهت ارضای نیازهای مربوط به زندگی دنیوی خواهد بود، اعم از نیازهای جسمانی و یا مراتبی بالاتر از آن که نیازهای عاطفی و اجتماعی قرار دارند. اگر انسان در وادی معنویت گام بردارد و به وجود خداوند متعال و رابطه ربوبی بین او و خود معرفت یابد، دنیا در نگاه وی رنگ می‌بازد و در پی رسیدن به مقامات اخروی، کارهای خود را سامان می‌دهد و هر قدر در معرفت و شناخت حق تعالی پیش رود و برای وی معرفت یقینی حاصل شود، عمل وی خالصانه‌تر می‌شود تا جایی که عمل خود را با خلوص تام انجام داده، انگیزه او از عمل تنها جلب رضایت حق تعالی است. این مفاد کلام امیر مؤمنان علیه السلام است که می‌فرماید: «سبب الإخلاص اليقين (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۹۶).

البته در ارتقای کیفیت عبادت و حرکت به سمت خلوص، افراد به میزان تفاوت در مراتب معرفتشان، متفاوت هستند. ممکن است کسی عمل خود را برای رسیدن به نعمت‌های بهشتی از ریا و خوشایند دیگران خالص کند که این هم سطح ارزشمندی است. در مقایسه با کسی که نعمت‌های بهشتی را چون از سوی خداوند است، دوست دارد؛ در مرتبه نیت و خلوص عملشان متفاوت هستند، تا برسد به عمل امیر مؤمنان علی علیه السلام که ملاک سنجش خلوص نیت در عمل دیگران است، او که به فرموده پیامبر صلی الله علیه و آله، ضربه شمشیرش در جنگ خندق، برتر از اعمال همه مسلمانان تا روز قیامت است «ضربة علی يوم الخندق أفضل من أعمال أمتی إلى يوم القيامة» (طبری آملی، ۱۴۱۵ق، ص ۶۴۹).

ایمان

گفته شد که انسان برای تحقق هر عملی، درونی یا بیرونی از جمله نیت، باید نسبت به کم و کیف آن معرفت داشته باشد. اما این، شرط لازم است و کافی نیست؛ یعنی می‌توان حالتی را تصور کرد که فرد معرفت قابل قبولی نسبت به خداوند داشته باشد، اما در مقام عمل افعال او رنگ و بوی الهی نگرفته باشد. خداوند متعال، در وصف انکار کنندگان نشانه‌های الهی می‌فرماید: «وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا (نمل: ۱۴)؛ آن را از روی ظلم و سرکشی انکار کردند، در حالی که در دل به آن یقین داشتند». پیداست که منکرین آیات الهی، با وجود معرفت و یقین به انکار آن پرداخته‌اند، این جاست که اراده و اختیار انسان نقش مهمی را بازی می‌کنند. به این معنا که، انسان

در مرتبه اول، به خداوند، صفات او، نظام هستی و جایگاه انسان در نظام هستی علم و معرفت می‌یابد. متناسب با این معرفت، باید ایمان قلبی هم در وجود او تجلی پیدا کند؛ یعنی از روی اراده و اختیار خودش را تسلیم خدا کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۵۱). در این صورت، برای انجام هر فعل اختیاری، خداوند و خواست او را مد نظر قرار می‌دهد و می‌کوشد مطابق خواست او عمل کند.

پس می‌توان گفت: نیت هم که یکی از افعال اختیاری انسان است، از این قاعده پیروی می‌کند؛ یعنی تا انسان با اراده خود، خود را تسلیم خداوند نکند، نیت برآمده از جان او، صیغه‌ای الهی نخواهد داشت. اما اگر خود را تسلیم خداوند کند، اگر چه ممکن است در مراتب اولیه رشد معنوی، صرفاً به دنبال رضای خداوند نباشد و نیم‌نگاهی هم به برکات و ثمرات دنیوی اعمال نیک و یا نعمت‌های اخروی وعده داده شده داشته باشد. اما به هر صورت، تا مراتبی خواست خداوند را بر خواست خود مقدم کرده است و نیت صرفاً دنیوی و مادی را در نظر خود وارد نکرده است. این روند، حد توقفی ندارد.

توجه

برای روشن شدن اینکه مراد از توجه مؤثر در مرتبه نیت چیست، مناسب است نخست، معنای غفلت، که نقطه برابر توجه است، مشخص شود.

راغب، غفلت را سهوی می‌داند که ناشی از قلت تحفظ یا تیقظ است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۰۹)؛ یعنی عمل یا اندیشه‌ی خطایی که یا به دلیل عدم هوشیاری انسان روی داده، یا به خاطر فراموشی از انسان سرزده است. در مورد اول، که علت بروز خطا، عدم هوشیاری انسان است، گویا انسان غافل در خواب به سر می‌برد و توجه در مقابل آن بیداری به حساب می‌آید. مثل حالتی که انسان قبل از ورود به مسیر دینداری، برایش وجود دارد که به دلیل شناخت و آگاهی محدودی که از زندگی دارد، تصور می‌کند همه جهان، همین چیزهایی است که انسان به چشم ظاهری خود می‌بیند. اما اگر کمی دقیق باشد، رفته رفته در مورد مبدأ و مقصدی که او برای آن خلق شده، سؤالات و ابهاماتی برای وی شکل می‌گیرد. در این حالت، گویا انسان از خواب برخاسته و در پی کشف حقایقی است که تا به حال، به چشم او نمی‌آمدند. این حالت، همان توجهی است که در مقابل غفلت از نوع عدم هوشیاری است (مصباح یزدی - ب، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۵۹).

اما توجه گاهی در برابر غفلت، به معنای فراموشی و عدم التفات قرار دارد که خود می‌تواند مراتبی داشته باشد. اما آنچه به این بحث مرتبط است، در مرحله‌ای بعد از حصول مراتب اولیه ایمان قرار دارد؛ یعنی حالتی که انسان اگر چه در اثر معرفت و ایمان در پی کسب رضای خداوند است. اما ممکن است به علت قرار گرفتن در معرض زرق و برق امور دنیوی، التفات و توجه خود را به حضرت حق از دست بدهد، یا توجه او کمرنگ شود، اینجاست که اگرچه در عمق وجودش ایمان ریشه دارد، اما روی آن را غباری از غفلت پوشانده و نمی‌گذارد عملی از سوی انسان،

مطابق با ایمان درونی وی صادر شود، و چه بسا در این حالت، در پی برآوردن هواهای نفسانی خویش باشد. برای مثال، کسی که مجهز به ملکه تقواست، مادام که به این فضیلت در خود توجه دارد، هرگز میل به شهوات ناپسند در او ایجاد نمی‌شود. اما گاهی آتش شهوت چنان شعله‌ور می‌شود و نفس به قدری تحت جاذبه آن قرار می‌گیرد که مجالی برای توجه به فضیلت تقوا در انسان باقی نمی‌ماند، در چنین حالتی، شخص بر اثر غفلت از فضیلت تقوا یا حداقل توجهی ضعیف به آن، مقهور قوه شهوت خود می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ۷۸).

بنابراین، طبق آنچه بیان شد، می‌توان گفت: هر قدر توجه انسان بر قوای انسانی خود بیشتر معطوف شود و از رابطه بندگی خود و خدای متعال غفلت نوزد، می‌تواند مراتب خالصانه‌تری از نیت را اراده کند؛ چرا که جوهره توجه، فراموش نکردن حقیقتی است که نیت به سوی آن است. اگر این حقیقت حضرت حق باشد، موجب می‌شود، نیت انسان به طور مستمر، در مسیر الهی قرار بگیرد.

البته این در صورتی است که غفلت در مقابل توجه قرار می‌گیرد و در معنای نسیان یا فراموشی، به شکل ناخود آگاه آن باشد و گرنه طبق معنایی از نسیان، فراموشی، همراه با قصد و نیت بوده و انسان در درونش چنین نیتی داشته که آن را فراموش کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۳). در این صورت، گویا انسان به شکل آگاهانه‌ای رو به سوی شرک و گمراهی نهاده و نیت خود را در این مسیر تحقق می‌بخشد. در چنین مواردی، لحن آیات قرآن عتاب آمیز است. همانگونه که خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى» (طه: ۱۲۴-۱۲۶)؛ و هر کس از یاد من روی گردان شود، زندگی (سخت و) تنگی خواهد داشت و روز قیامت، او را نابینا محسور می‌کنیم! می‌گوید: «پروردگارا! چرا نابینا محسورم کردی؟! من که بینا بودم!» می‌فرماید: «آن‌گونه که آیات من برای تو آمد، و تو آنها را فراموش کردی؛ امروز نیز تو فراموش خواهی شد!». شاهد بر اینکه انسان در اینجا با توجه خود را به فراموشی زده است، این است که همانطور که انسان‌های عادی هم در موارد فراموشی غیرعمدی گذشت می‌کنند، به طریق اولی از سوی خداوند متعال، که ستار العیوب و ارحم الراحمین است، چنین مؤاخذه‌هایی صادر نخواهد شد.

بنابراین، در تبیینی دیگر از معنای توجه، می‌توان توجه را به معنای «روی نهادن» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ۵۵۸)؛ در نظر گرفت و این گونه نتیجه‌گیری کرد که متعلق توجه انسان هرچه باشد، نیت او، در قالب افعالی رو به سوی همان حقیقت مورد توجه، ظهور می‌یابد و مراتب آن، متناسب با جایگاه وجودی آن حقیقت، تنظیم می‌شود.

محبت

یکی دیگر از عواملی که نقش تعیین کننده در مرتبه نیت انسان دارد، محبت است. محبت را می‌توان این گونه تعریف کرد: نوعی جاذبه ادراکی بین دو موجود که حداقل یکی از آنها ذی شعور باشد که در اثر آن،

دل به سوی محبوب کشیده می‌شود. در مقابل جاذبه غیرادراکی که در مثل آهن و آهنربا وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۱۵).

سؤال این است که چگونه محبت در مرتبه نیت انسان مؤثر است؟ در پاسخ می‌توان گفت: اگر انسان نسبت به چیزی، گرایش و کشش قلبی داشته باشد موجب می‌شود، رفتار و کارهای خود را در جهت رسیدن به امر مورد علاقه تنظیم کند. گویا وجود خودش شبیه و غرق در محبوب می‌شود. بنابراین، اگر محبوب، امری باشد که از نظر وجودی جایگاه چندان والایی ندارد، عمل انسان هم چندان ارزشی نخواهد یافت. در مقابل، هرچه محبوب فرد، موجود کامل‌تری باشد، به‌دنبال گرایش قلبی ایجاد شده، انسان هم در مسیر رشد و تکامل و رسیدن به جایگاه والای معشوق خود قرار می‌گیرد. مثلاً، اگر انسان، تمام علاقه‌اش در زندگی، خوردن بیشتر و با کیفیت بیشتر باشد، این علاقه جهت و نیت رفتار او را شکل، و ارزش وی را به همان اندازه قرار می‌دهد. به تعبیر امیرمؤمنان علی علیه السلام: «ارزش او به اندازه چیزی است که می‌خورد» (ورام، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸).

اختلاف مراتب نیت انسان در مقاصد اخروی هم وجود دارد. امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «همانا عبادت کنندگان سه گروهند، گروهی که خدا را از روی ترس عبادت می‌کنند، و این عبادت‌بنندگان است. گروهی او را به شوق رسیدن به پاداش می‌پرستند و این عبادت‌تاجران است و گروهی به خاطر محبت به خداوند، او را عبادت می‌کنند، و این (قسم اخیر) برترین نوع عبادت است.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۴). بنابراین، می‌توان گفت: کسی که بالاترین هدف و محبوبش رسیدن به بهشت یا دوری از عذاب‌های جسمانی آخرت است، به جایگاهی می‌رسد که بتواند از نعمت‌های بهشتی استفاده کند و بعضی افراد که مقامی فراتر از حد تصور دارند؛ یعنی تنها محبت خدا را می‌طلبند، محبتی که انگیزه آنها در انجام امور عبادی است، چنین افرادی از نظر رشد معنوی، به جایگاهی می‌رسند که قابل تصور نیست.

در تحلیل روند چنین جذب و انجذابی، می‌توان گفت: انسان در مسیر زندگی خود، رفته رفته با محیط پیرامون آشنا شده و در می‌یابد به برخی امور برای برطرف کردن نیازهایش وابسته است. همین امر موجب می‌شود که محبت او به چیزهایی مثل خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها تعلق بگیرد. از این جهت که آنها را برطرف کننده نیازها و ملایم ذات خود یافته است و با رسیدن به آنها احساس کمال و لذت می‌کند.

این روند با ورود انسان به مراحل جدید زندگی و کسب شناخت‌های جدید ادامه می‌یابد. مثلاً، محبت به بازی، محبت به پدر و مادر و یا محبت به دوستان که متناسب با رشد عقلانی و جسمانی فرد در وی ایجاد می‌شود. اگر این روند متوقف نشود و انسان به بعد غیرمادی خود هم توجه یابد، در سطحی بالاتر به کمالات روحی عشق می‌ورزد و در پی تحصیل آن برمی‌آید. اموری مثل ایثار، بخشندگی، صبر و حسن خلق و هرچه در این بعد پیش رود، درمی‌یابد که کمال و عشق حقیقی در رسیدن به قرب و رضای الهی است. اینجاست که در پی این هدف

برمی‌آید و رفتار و کردار خود را بر مبنای آن تنظیم می‌کند. نتیجه اینکه، امر تعیین کننده در متعلق محبت، سطح معرفت و شناخت انسان نسبت به عالم هستی است (همان، ص ۳۱۶).

اخلاص در دین، به معنای حد اعلای مرتبه نیت در مسیر بندگی، وقتی محقق می‌شود که بنده، طی این مسیر را از روی محبت و علاقه درونی انجام دهد و تنها هدف و مطلوبش، خود حضرت باری تعالی و مقرب شدن به درگاه او باشد. و این هدف از مسیر تبعیت از فرامین شریعت اسلام تحقق پیدا می‌کند؛ چرا که طبق فرموده خداوند متعال: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱)؛ بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید! تا خدا (نیز) شما را دوست بدارد... محبت دو سویه بین بنده و حضرت حق در گرو تبعیت از شریعت نبوی است.

توفیق

عواملی که تا اینجا بیان شد، برای تحقق نیت - در هر مرتبه ای که باشد - کافی نیست؛ چرا که یک عامل بیرونی که سایر عوامل در طول آن قرار دارند، باید وجود داشته باشد و آن عبارت است از: توفیق الهی. حقیقتی که امام جعفر صادق علیه السلام آن را موجب اخلاص در عبادات بیان می‌کنند (مصباح الشریعه، ۱۹۸۰م، ص ۲۳).

توفیق به معنای فراهم کردن اسباب کار از سوی خداوند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۳۸)، عاملی بیرونی است که در همه کارها، از جمله نیت کردن باید وجود داشته باشد. شاید کلام امیرالمؤمنین علیه السلام بر همین معنا اشاره دارد. آنجا که می‌فرماید: «عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ وَ نَقْضِ الْهَمَمِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱۲)؛ خدا را با به هم خوردن تصمیم‌ها و گشوده شدن عزم‌ها و شکستن همت‌ها شناختم. علامه طباطبایی در معرفی و تبیین انواع خیر و شر به نقش توفیق در اعمال اختیاری انسان اشاره می‌کند. طبق فرمایش ایشان، خیر و شر تشریحی، در مقابل خیر و شر تکوینی، (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۳۴) به معنای کارهای نیک و زشتی است که از انسان صادر می‌شود و به جهت استناد آن به اختیار انسان، فعل او به شمار می‌رود. از این رو، فعل را فقط باید به خود انسان نسبت داد و خوبی و بدی آن هم با توجه به همین استناد به اختیار انسان، معنا می‌یابد؛ چرا که بدون اختیار انسان، صدور خوبی و بدی از وی و تحسین یا سرزنش او بی‌معناست. بنا براین، این اعمال را نمی‌توان به خداوند نسبت داد، مگر اینکه بگوییم عمل نیک هرکس، به جهت توفیقی است که خداوند به او داده است و عمل بد او، نتیجه ندادن توفیق. خداوند به هرکس و در هر زمانی که مصلحت بداند، توفیق می‌دهد و به هرکس که مصلحت نداند، توفیق نمی‌دهد (همو، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۳۴).

پس همه افعال حتی افعال اختیاری انسان هم نیازمند توفیق الهی است و در موضوع نیت هم اگر نیتی الهی برای انسان محقق شود، همانگونه که مستند به اختیار انسان است، مسبوق به توفیقی است که خداوند به او در

تحقق این کار عطا کرده است. چون گفته شد توفیق به معنای فراهم کردن اسباب کار از سوی خداوند است، از این جهت که اسبابی متناسب با سطح نیت انسان برای او محقق شده، می‌توان گفت: توفیقی که شامل حال انسان می‌شود، متناسب با مرتبه نیت اوست.

البته نباید این تصور ایجاد شود که در تحقق شرور و مصداق آن در بحث حاضر، نیات با مراتب نازل و یا منفی، باز هم توفیق الهی لازم است؛ چرا که شرّ در واقع چیزی جز عدم خیر نیست، و عدم تحقق نیت خالصانه، به همان میزانی که عاری از اخلاص است، در قسمت عدمی خود، نیازی به زمینه و علتی ندارد.

نتیجه‌گیری

این مقاله با هدف بررسی عوامل مؤثر بر مراتب نیت انسان سامان داده شد و نشان داد که:

۱. نیت، مانند سایر افعال اختیاری انسان، به شکل آنی و بدون مقدمه محقق نمی‌شود؛ و نمی‌توان هر شکل از نیت را بدون فراهم آوردن مقدمات آن تحقق بخشید.
۲. وجود معرفت برای تحقق نیت ضروری است، مرتبه معرفت هم، با مرتبه نیت حاصل از آن، رابطه مستقیم دارد. اگر انسان دنیا طلب باشد و تنها نسبت به ظاهر زندگی دنیا علم داشته باشد، نیاتی در مراتب پایین خواهد داشت و هرچه معارف الهی وجودش را فرا گیرد، به همان میزان نیات او الهی خواهد شد.
۳. ایمان و مراتب باور انسان به متعلقات آن؛ یعنی توحید، نبوت، معاد و مانند آن، در مراتب نیت انسان اثر مستقیم دارد. از این رو، کسانی که از ایمان بالاتری برخوردارند، نیت خود را می‌توانند از مراحل عمل برای مصون ماندن از عذاب و رسیدن به بهشت، به نیت برای عمل بر مبنای حب الهی و بالاتر از آن، اهلیت خداوند برای بندگی ارتقاء بخشند.
۴. دوری از غفلت و ارتقاء توجه به رابطه بندگی خود و خدای متعال، در تحقق مراتب خالصانه‌تری از نیت مؤثر است. چنانچه بی‌توجهی و غفلت انسان از روی آگاهی و عمد صورت پذیرد، گمراهی و دوری از خداوند متعال را به دنبال خواهد داشت.
۵. اخلاص در دین، به معنای حد‌اعلای مرتبه نیت در مسیر بندگی وقتی محقق می‌شود که بنده، طی این مسیر را از روی محبت و علاقه درونی انجام دهد، و تنها هدف و مطلوبش، خود حضرت باری تعالی و مقرب شدن به درگاه او باشد.
۶. همه افعال حتی افعال اختیاری انسان هم نیازمند توفیق الهی است. در موضوع نیت هم اگر نیتی الهی برای انسان محقق شود، همانگونه که مستند به اختیار انسان است، در مرتبه‌ای بالاتر از همه عوامل فوق، مسبوق به توفیقی است که خداوند به او در تحقق این کار عطا کرده است. این توفیق متناسب با مرتبه نیت انسان است.

منابع

- مصباح الشریعه، ۱۹۸۰م، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، محقق: جمال الدین میردامادی، دارالفکر، بیروت.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، محقق: سید مهدی رجائی، قم، دارالکتب الإسلامی.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۶۳، *لغت نامه دهخدا*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد راغب، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، محقق/ مصحح: صفوان عدنان داودی، چ اول، لبنان، دار العلم - الدار الشامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
- طبری آملی کبیر، محمد بن جریر بن رستم، ۱۴۱۵ق، *المستترشد فی امامه علی بن ابی طالب*، محقق و مصحح: احمد محمودی، قم، کوشانپور.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، محقق/ مصحح: دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، چ دوم، قم، هجرت.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۹۰، *به سوی او (مشکات)*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱- الف، *عروج تا بی نهایت*، تنظیم و گردآوری: محمدرضا غیائی کرمانی، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- _____، بی تا، *کلمه حول فلسفه الاخلاق*، چ اول، قم، مؤسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۹۱- ب، *اخلاق در قرآن*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی معین*، چ هشتم، تهران، امیر کبیر.
- ورام، مسعود بن عیسی، بی تا، *تنبيه الخواطر ونزهه النواظر (مجموعه وزام)*، چ سوم، بیروت - لبنان، صعب.

تبیین نقش غذای حلال در دوران بارداری بر شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک

رضاعلی نوروزی / دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه اصفهان

f.mosavi@edu.ui.ac.ir

فاطمه‌سادات موسوی ندوشن / دانشجوی دکتری برنامه‌ریزی درسی، دانشگاه اصفهان

سمیه کیانی / دانشجوی دکتری فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه اصفهان

فاطمه هاشمی / دانشجوی دکتری فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۵

چکیده

غذای حلال و تأثیر آن بر تربیت انسان و داشتن نسلی پاک و صالح، همواره در آموزه‌های دین اسلام مورد تأکید بوده است. هدف این پژوهش، بررسی و تبیین نقش غذای حلال بر رشد جنین و شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک است. بدین منظور، این نوشتار با رویکرد توصیفی و تحلیلی، به مطالعه و بررسی آیات قرآن کریم، روایات و آثار مرتبط و استنباط از آنها پرداخته است. نتایج تحقیق بیانگر این است که بین تغذیه و شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک هم رابطه مستقیم و هم رابطه غیرمستقیم وجود دارد. غذای حلال یا طیبی که مادر در دوران بارداری مصرف می‌کند، به صورت مستقیم از طریق خون و وراثت به جنینی که از مادر تغذیه می‌کند، منتقل می‌شود. در این صورت، هم بر رشد جسمی و تکامل اندام‌های جنین مؤثر است و هم به دلیل تأثیرگذاری مستقیم بر رفتار و کردار مادر، در بروز رفتار آتی کودک و بینش‌ها و گرایش‌های عملی او نیز تأثیرگذار است. همچنین، غذای حلال به صورت غیرمستقیم بر خلق و خوی مادر تأثیرگذار بوده و توسط حامل‌های وراثت منتقل شده، در منش و رفتار آتی کودک ظهور می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: غذای حلال، بارداری، کودک، شخصیت اخلاقی.

مقدمه

تغذیه، یکی از مقوله‌های راهبردی در تکامل جسمی و روحی انسان به‌شمار می‌آید. به‌طور کلی در مکاتب طب کل‌نگر، غذا به‌عنوان جزئی از اکوسیستم جهانی در نظر گرفته شده و از تأثیر محیط پیرامونی، گردش افلاک و صور فلکی، بر نبات و حیوان (دو منبع اصلی مواد غذایی انسان) صحبت می‌شود (یوسفی و شیر افکن، ۱۳۹۳، ص ۲۵). در آموزه‌های دینی نیز تغذیه از جایگاه بسیار ارزشمندی برخوردار بوده و مهم‌ترین عامل سلامتی است که تأثیر به‌سزایی در روند تکامل روح و جسم انسان دارد. از این‌رو، نوع و کیفیت تغذیه بسیار مورد توجه اسلام بوده و احکام و دستورات بسیاری در قرآن پیرامون این موضوع بیان شده است. با مطالعه آیات قرآن، روشن می‌شود که تغذیه انسان، از چنان شأن و اهمیتی برخوردار است که خداوند در آیه‌ای از قرآن، از میان آیات عظیمی که در آسمان و زمین وجود دارد، بر مسئله رزق و روزی تأکید کرده؛ و می‌فرماید: او خدایی است که نشانه‌های خود را به شما نشان می‌دهد، از آسمان برایتان روزی می‌فرستد (غافر: ۱۳). انسان است که با بهره‌مندی از روزی‌های خداوند، بر جهان خارج از خود تأثیر می‌گذارد. لذا غذایی که بر جسم و روح او تأثیر می‌گذارد، باید با فطرت انسان هماهنگ باشد تا زمینه‌ساز سعادت دنیوی و اخروی او باشد (خادمی، ۱۳۸۷، ص ۲۲-۲۱). به همین دلیل، قرآن بر توجه به انتخاب غذاهای پاک و طیب و مناسب شأن انسان تأکید کرده (کهف: ۱۹؛ بقره: ۱۷۲)، پیامبران را به استفاده از غذاهای پاکیزه سفارش نموده است (مؤمنون: ۵۱). به همین جهت، همه پیامبران پیوسته، تنها از غذاهای پاکیزه استفاده کرده و بر اعمال صالح نیز مداومت داشته‌اند. این مسئله مؤید این حقیقت است که خوراکی‌های پاکیزه و طیب موجب انجام عمل صالح می‌گردد و به عکس، خوردن غذای حرام، تن و روان انسان را آلوده ساخته، او را آماده ارتکاب گناه می‌کند (محمودی، ۱۳۷۱، ص ۱۷). بنابراین، زندگی صحیح و سعادت‌مند انسان بر پایه رزق طیب است (جدیدی، ۱۳۹۰، ص ۴۷). در آیه ۳۷ آل عمران می‌فرماید: «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ»؛ پس پروردگارش وی را با حسن قبول پذیرا شد و او را نیکو بار آورد و زکریا را سرپرست وی قرار داد. زکریا هر بار که در محراب بر او وارد می‌شد، نزد او [نوعی] خوراکی می‌یافت [می‌گفت ای مریم! این از کجا برای تو آمده است. او در پاسخ می‌گفت: این از جانب خداست که خدا به هر کس بخواهد بی‌شمار روزی می‌دهد. اینکه این غذا چه نوع غذایی بوده و از کجا برای مریم آمده، در آیه شرح داده نشده است. ولی از روایات متعددی، که در تفسیر عیاشی و غیر آن از کتاب شیعه و اهل تسنن آمده استفاده می‌شود که آن یک میوه بهشتی بوده که در غیر فصل در کنار محراب مریم به فرمان پروردگار حاضر می‌شده است. این موضوع جای تعجب نیست که خدا از بنده پرهیزکارش این چنین پذیرایی کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۹۹). غذایی که از بهشت آمده باشد، غذایی پاک است و این نشان می‌دهد که مریم از غذاهای حلال و پاک تغذیه می‌کرده است. برخی مفسران معتقدند: آیه ۲۴ سوره

عس «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» بر حلال و حرام و تدبیر در نحوهٔ تحصیل طعام اشاراتی دارد؛ چرا که هنگامی که انسان با دیدی ژرف به طعام می‌نگرد، می‌داند که هر طعمی برای هر زمانی شایسته نیست. پس ناگزیر است میان مضر و مفید، نیک و بد، حلال و حرام تمایز قائل شود. لذا جز از آنچه او را سود می‌رساند و حلال است و به قدر بهره‌مندی جسمش، تناول نمی‌کند (مدرسی، ۱۳۶۸، ص ۳۲۱). اهمیت نگرش حلال و حرام به طعام به قدری است که عدم توجه به آن منجر به عصبیان پرودگار خواهد شد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۴، ص ۱۲۷).

بنابراین این مقاله با دو پرسش اساسی روبه‌رو است و در پی پاسخ‌گویی به آنها می‌باشد. ۱. آیا غذای حلال در شخصیت اخلاقی انسان مؤثر است؟ ۲. آیا مصرف غذای حلال در دوره بارداری توسط مادر بر شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک تأثیر می‌گذارد؟

در ادوار مختلف تاریخ و از دیدگاه مذاهب گوناگون، رژیم‌های غذایی حائز اهمیت بسیار بوده و در بسیاری از کتاب‌های مذهبی، مطالبی در زمینهٔ تغذیه، به‌ویژه در دوران بارداری منعکس شده است (تقی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۵)؛ چرا که دوران بارداری، نقش بسیار بارزی در تربیت کودک در تمامی ابعاد وجودی او دارد. در دوران بارداری، علاوه بر مراقبت‌های معنوی، که باید مدنظر قرار گیرد، مسئله غذای مادر و توجه به حلال بودن آن اهمیت بسیار زیادی دارد. پس از بسته شدن نطفه، به علت قرار گرفتن جنین در رحم مادر، نقش مادر پررنگ‌تر می‌گردد. وی از نظر وراثت و نیز در تکوین شخصیت کودک مؤثرتر است؛ زیرا: الف. نقش وراثتی پدر پس از انتقال نطفه پایان می‌یابد، ولی نقش مادر تا نه ماه دوران زندگی جنینی کودک و پس از آن تا دو سال ادامه می‌یابد. کودک در این فاصله، از راه خون و و شیر مادر با او در ارتباط است. ب. ترکیب سلول جنسی مذکر (اسپرم) با سلول جنسی مؤنث (تخمک)، سلول جنین را می‌سازد. ولی تمام پروتوپلاسم از مادر است. ج. از نظر روانی و حتی جسمی، کودک مایهٔ تکامل زن است و زن بدون فرزند خود را ناقص می‌داند و این احساس از یک سو، در ایجاد خصایص مطلوب در کودک مؤثر است و از سوی دیگر، زمینه را برای بقای نسل و پذیرش بار سنگین تربیت و تحمل آن فراهم می‌سازد (شمس‌الدین، ۱۳۹۴، ص ۱۶۳).

جنین از مادر تغذیه می‌کند، به همین دلیل ویژگی‌های رفتاری فرزند و روحیات وی به طور مستقیم تحت تأثیر انواع غذاهایی که مادر میل می‌کند، قرار می‌گیرد. طفل در خانهٔ رحم مادر، یک موجود طفیلی وابسته به وجود وی است و از خود هیچ استقلال ندارد و زندگی‌اش به زندگی مادر وابسته است. از غذایی که او می‌خورد تغذیه می‌کند و در قوت و ضعف، تابع اوست. پس هرگاه از غذا و آشامیدنی‌های پاک و حلال و سفارش شده استفاده نماید، در روح و جسم فرزند خویش تأثیر بسزایی خواهد گذاشت. رحم آخرین منظر فعالیت عوامل گوناگون تکوینی بشر است و از آنجاکه می‌گذرد به دنیا قدم می‌گذارد. بنابراین خوشبختی و بدبختی انسان را باید در آخرین منزل یعنی در رحم مادر جستجو کرد (فلسفی، ۱۳۴۱، ص ۹۵). در این زمینه پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «الشقی من شقی فی بطن امه و السعید من سعد فی بطن امه؛ ریشه سعادت و شقاوت مردم را باید در رحم مادر

جست‌وجو کرد» (مجلسی ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۹). البته پدر و مادر هر دو در انعقاد نطفه و به وجود آمدن سلول اولیه، به طور مساوی سهیم هستند؛ ولی مادر از نظر دوران حمل و تغذیه کودک در رحم سهم بیشتری در ساخت جسم و جان، و شخصیت کودک به دست می‌آورد. به همین جهت تأثیر مادر در خوشبختی و بدبختی فرزند بیشتر از پدر است. پدر پس از انعقاد نطفه دیگر در ساخت طبیعی فرزند تأثیری ندارد، ولی مادر در تمام دوران بارداری در فرزند مؤثر است. فرزند از مادر تغذیه می‌کند و تمام مواردی که در ساخت خود لازم دارد از وی می‌گیرد به همین دلیل سلامت روح، اعتقادات و رفتار مادر، ناپاکی و پاکی اخلاقی وی در جنین اثر مستقیم دارد (فلسفی، ۱۳۴۱). اگر مادر در دوران بارداری غذای سالم و حلال بخورد، تأثیر آن ایجاد روحيات پسندیده و نیک است و اگر بر عکس غذای نامشروع و حرام بخورد خُلقیات ناپسند در او رشد خواهد کرد. پس کیفیت غذای مادر در این دوران می‌تواند در شخصیت اخلاقی کودک اثرگذار باشد.

پیشینه پژوهش

هرچند در زمینه‌های «لقمه حلال و حرام»، و «تربیت فرزند» و مسایل مربوط به آنها، پژوهش‌هایی صورت گرفته است. ولی تاکنون در ادبیات موضوع، اثر علمی مستقلی پیرامون غذای حلال در دوره بارداری و تأثیر آن بر شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک، مشاهده نگردید. اگر چه برخی از نویسندگان، پژوهش‌هایی را به تفکیک متغیرهای فوق و به صورت مستقل انجام داده‌اند.

دهقانی و هادوی (۱۳۹۵)، در تحقیق خود «اثر تربیتی رزق حلال با تأکید بر آیات و روایات»، به بررسی آثار تربیتی رزق حلال با تأکید بر آیات و روایات پرداختند. نتایج تحقیق حاکی از این است که انتخاب شیوه‌های کسب رزق، تأثیر مستقیم در استواری و شکوفایی ابعاد مختلف در پی دارد که مقید بودن به کسب رزق حلال، در بُعد زندگی فردی، شامل عدم پیروی از وسوسه شیطانی، تقویت روحیه شکر، تقویت عمل صالح، آرامش تقویت دینداری می‌باشد. در بُعد زندگی اجتماعی نیز شامل بهره‌مندی از فرزندان صالح، رعایت حقوق دیگران می‌باشد.

فرجام (۱۳۹۲)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود، با عنوان «لقمه حلال و حرام در آیات و روایات و تأثیر آن در شکل‌گیری شخصیت و تربیت فرزند» اظهار می‌دارد، در آموزه‌های دینی به آثار و پیامدهای حلال و حرام پرداخته شده است؛ از جمله اینکه لقمه حلال موجب پاکیزگی و قبولی اعمال در سیر تکاملی شخصیت و تربیت فرزند است. و در طرف مقابل، لقمه حرام، سیر تربیتی فرزند را با مشکل اساسی روبه‌رو می‌کند.

یافته‌های پژوهش بهمنی (۱۳۸۸)، با عنوان «بررسی نقش مادر در تربیت دینی فرزند از دیدگاه قران و روایات» نشان می‌دهد که از دیدگاه قران، در مرحله قبل از بارداری نقش وراثتی مادر از جهت اخلاقی، هوشی، رفتاری و خانوادگی در تربیت دینی فرزند مؤثر است. همچنین تغذیه وی در این دوران و خودسازی‌اش در تربیت فرزند مؤثر است. در مرحله بارداری نیز ایمان و اعتقادش، اخلاق و تقوا و حتی نوع تغذیه‌اش مؤثر است. از دیدگاه روایات، مادر

در دوره قبل از بارداری، نقش وراثتی در تربیت دینی فرزند دارد. همچنین اخلاق، اعتقاد، رفتار و تغذیه وی در دوره بارداری در تربیت دینی فرزند مؤثر است.

تقی‌زاده (۱۳۸۷)، در پژوهش خود، «بررسی نقش تغذیه در تعلیم و تربیت از دیدگاه اسلام»، به بررسی تأثیر تغذیه بر ابزارهای شناختی، رفتارهای فردی و تربیت اجتماعی در دوره‌های مختلف زندگی و تربیت اخلاقی و معنوی پرداخته است. وی در نهایت، نتیجه می‌گیرد که غذاهای حلال، حرام، غذای طیب و مصرف آنها، در وعده‌های غذایی نقش مهمی در تعلیم و تربیت انسان دارد.

قدیمی، کامرانی، ضرغامی و درزی (۱۳۹۱)، در مقاله‌ای با عنوان «نقش تغذیه در ارتقای بعد تربیتی و معنوی انسان از منظر قرآن کریم»، نتیجه می‌گیرند که غذا و تغذیه از عوامل مؤثر در شکل‌گیری و تکامل بعد تربیتی و معنوی انسان می‌باشد. همچنین، غذا را ابزاری برای آزمایش، عاملی جهت تفکر، تعقل، تشکر، تعبد و تقوا، عامل شفا، عامل تبشیر و انذار، عامل کرامت انسان در رزق طیب، زمینه‌ساز تسخیر دریاها جهت بهره‌وری از روزی‌ها، عامل انجام عمل صالح و ناصالح، عامل سقوط و هبوط، عامل صدور احکام الهی و عامل شقاوت اخروی می‌داند. به‌طور کلی نتایج پژوهش نشان می‌دهد که غذا و تغذیه به غیر از آثار جسمانی، دارای پیامدهای باطنی و معنوی در حوزه اخلاق و تربیت و رفتار آدمی نیز می‌باشد.

روش بررسی

پارادایم تحقیق، کیفی است؛ زیرا بر اساس دیدگاه مورس (۱۹۹۱)، ماهیت این پدیده؛ یعنی بررسی و تبیین نقش غذای حلال در دوران بارداری، بر شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک، تناسب چندانی با سنجش کمی ندارد و از طریق کیفی، بهتر می‌توان این تحقیق را انجام داد (کرسول، ۱۹۹۴، ص ۱۶). برخی از یافته‌های این بررسی را می‌توان به صورت میدانی اجرا کرد. روش مورد استفاده در این پژوهش، توصیفی و تحلیلی می‌باشد. به این معنا که تحلیل، توصیفی دقیق از مفاهیم مورد استفاده، غذای حلال، دوران بارداری، تربیت کودک فراهم آورده و سپس روابط آنها با یکدیگر جستجو می‌شود (باقری، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴).

در این پژوهش، برای جمع‌آوری اطلاعات، از روش «بررسی اسناد و مدارک» یا روش «تحقیق کتابخانه‌ای» استفاده شد. این روش، عبارت است از: «گردآوری اطلاعات لازم، در خصوص ریز موضوعات تحقیق، از طریق مطالعه کتاب‌ها، مقالات، پایان‌نامه‌ها و دیگر آثار مکتوب... و نیز، طریق اندیشه‌ورزی بر روی اطلاعات» (نکونام، ۱۳۸۵، ص ۳). در این پژوهش، با توجه به هدف تحقیق در شناخت ارتباط بین غذای حلال و شخصیت انسان، روش انتخاب نمونه، هدفمند است. نمونه هدفمند تنوع معمول هر پدیده اجتماعی را در داده‌ها نشان خواهد داد. در مقابل، نمونه‌گیری تصادفی که دسترسی به تنوع را از طریق نمونه‌های بزرگ میسر می‌سازد (میکات و مورهاوس، ۱۹۹۴، ص ۴۴). بر این اساس، آیات قرآنی مرتبط با غذای حلال و تفاسیر قرآنی مهم، همانند تفسیر نمونه و

احادیث مرتبط با موضوع و کتاب‌های شرح احادیث به‌عنوان نمونه، هدفمند پژوهش انتخاب شدند. مطالب به‌دست آمده بر اساس موضوع به دو محور اساسی، تأثیر غذای حلال و حرام در شخصیت انسان و نقش غذای حلال در دوران جنینی و شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک تقسیم شده است. بر مبنای این تقسیم، اقدام به مطالعه متون مذهبی شد. بدین ترتیب، ابتدا احادیث و روایت‌های پیرامون غذا مورد بررسی قرار گرفته، در ادامه احادیث و روایات مبتنی بر غذای حلال، سپس به بررسی نقش غذا در دوران بارداری و به تبع آن، اهمیت غذای حلال در دوران جنینی و شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک پرداخته شده است.

تأثیر غذای حلال و حرام در شخصیت اخلاقی انسان

انسان دارای دو بُعد حیاتی جسمی و روحی است و رشد او نیز دو بُعدی است. جسم انسان، به‌عنوان کالبد و قالب و به اصطلاح حکمای اسلامی مرکب روح است (شیرازی، ۱۳۵۴) که به وجود انسان به‌عنوان انسان، مفهوم خاص داده و او را از سایر موجودات متمایز ساخته است. روحی که در کالبد انسان مستقر است، مُدرک و محرک و دارای نوسان و متأثر از دریافت‌های پیرامون است. تغذیه انسان، که از مهم‌ترین و حیاتی‌ترین نیازهای روزمره اوست و از تولد تا مرگ، وی را همراهی می‌کند و عامل مؤثر در حیات حیوانی او است، در روح او هم مؤثر است (عسکری، ۱۳۷۶، ص ۱۸۵). غذا ماده خام اولیه برای تولید چهارخلط (دم، بلغم، صفرا، سودا) در بدن می‌باشد. بنابراین، کیفیت و کمیت غذای مصرفی اثر مستقیم بر کیفیت و کمیت اخلاط تولید شده در کبد دارد (ناصری، ۱۳۸۸، ص ۱۷).

خوراک انسان باید از حلال تهیه شده و از راه‌های مشروع به‌دست آمده باشد. این ویژگی، یکی از مهم‌ترین اوصاف خوراکی در نگرش ائمه علیهم‌السلام است. مرحوم فیض کاشانی، با الهام از نگرش اسلامی می‌گوید:

اول شرط در خوراک این است که حلال و طیب باشد، فی نفسه. از جهت کسب، موافق با سنت و پرهیزگاری باشد و از کسب مکروه در شرع حاصل نشده و به سبب تبعیت از هوای نفس و توهین و سُستی در دین کسب نشده باشد؛ چون طیب مطلق که در قرآن آمده و خداوند دستور فرموده است که از حلال و طیب بخورید، برای همین مقصود است که از تمام منهیات شرعی میرا باشد؛ چون امر قرآن به آن تعلق گرفته است و از طرفی فرموده است: «ولا تأکلو اموالکم بینکم بالباطل» (بقره: ۱۸۸). بنابراین، ویژگی اصلی در خوراک، طیب بودن است که از فرایض دینی است (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۰).

ضرورت توجه به غذای حلال و طیب بودن آن در حیات انسان، به حدی است که می‌تواند تأمین‌کننده سعادت و شقاوت او و نسل آینده او باشد. براین اساس، بی‌تردید روح انسان تحت تأثیر کنش‌های جسمی است که به‌منزله مرکب او است. اگر به مسایل تغذیه اهتمام نشود و هر نوع غذایی مورد استفاده قرار گیرد، علاوه بر اینکه سلامتی جسمی به خطر می‌افتد، بیماری روحی حاصل از تغذیه غیراصولی نیز انسان را دچار رنج و عذاب می‌کند. روح و جسم، در نوع کنش و انعکاس تأثیر متقابل دارند (حسن‌لو، ۱۳۹۲، ص، ۱۴۳). همچنان که در آیات، «وکلوا ممّا

رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (مائده: ۸۸) «وَفَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انفال: ۶۹). خداوند انسان را متوجه غذاهای پاکیزه می‌کند؛ زیرا غذای پاکیزه روح و جسم انسان را پاکیزه می‌کند و موجب می‌شود نور خداوند در جان انسان تجلی پیدا کند و منور به انوار الهی گردد. در این آیه شریفه، خداوند انسان را به خوردن روزی حلال سفارش و پس از آن، تقوا را مطرح می‌کند؛ چرا که غذای پاک موجب به وجود آمدن تقوا در انسان با ایمان می‌گردد.

از این رو، معصومان علیهم‌السلام به پیوستگی بین این دو عنصر (روح و جسم) توجه داشته و برای نگهداشت روح از تأثیرات منفی، که از تغذیه به او می‌رسد، دستورهای ویژه در امر تغذیه و تأمین آن دارند. اصول مهم و مشترکی در روش و نگرش ائمه علیهم‌السلام در مسایل تغذیه وجود دارد که رعایت آنها، تأمین کننده تعالی روح و در نتیجه، سعادت انسان است. جمله معروف امام حسین علیه‌السلام، در روز عاشورا خطاب به سپاه کوفه، که برای کشتن او گرد آمده بودند، بیانگر این واقعیت است. «وقتی امام برای هدایت و پند و اندرز آنان برآمد، سرو صدا کردند تا صدای پند امام به گوش آنها نرسد. امام به آنان فرمود: شکم‌های شما از غذای حرام پر شده و خون و پوست و گوشت شما از این لقمه‌های حرام به وجود آمده است و دیگر امیدی به هدایت شما نیست» (ابن عساکر، ۱۳۸۹ق، ص ۲۱۶).

خداوند در قرآن کریم، وجه تمایزی بین تغذیه کافران و مؤمنان قائل شده است: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ» (محمد: ۱۲) کافران از متاع دنیا بهره می‌برند و غذا می‌خورند همان گونه که چهارپایان می‌خورند. در این آیه یکسان دانستن خوردن کافران با حیوانات، حاکی از تأثیرپذیری بُعد معنوی و روحی تغذیه است. حیوانات علف می‌خورند، بدون آنکه به پاکی یا ناپاکی، حلال یا حرام بودن آن بیندیشند، پس طبیعی است که کافران نیز این گونه هستند و فرجام بدی در انتظارشان است، که هر چه فربه‌تر می‌گردند به مرگ نزدیک‌تر می‌شوند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۲ ج ۲۱، ص ۴۳۴). «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّهُمْ فِي بَطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» (نساء: ۱۰)؛ کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، (در حقیقت) تنها آتش می‌خورند و به زودی در شعله‌های آتش جهنم می‌سوزند. خوردن مال یتیم، آتشی است که به جان خورنده‌اش افتاده است. و این همان تأثیر غذای حرام در روح و روان آدمی است. اما افراد مؤمن غذا می‌خورند تا توان گیرند، خداوند را ستایش کنند و رفتارشان را بر اساس دستورات الهی تنظیم نمایند «كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا» (مؤمنون: ۵۱)؛ از غذاهای پاکیزه بخورید و کار نیک و شایسته انجام دهید. این آیه، به ارتباط نزدیک بین تغذیه پاکیزه و عمل صالح اشاره دارد.

تقسیم‌بندی غذاها به غذای حلال، حرام، مستحب و مکروه، و دستور به مصرف غذاهای طیب و پاکیزه، به این دلیل است که غذاهای پاکیزه و حلال، پالایش و آراستگی روح و روان و اخلاق و رفتار را در پی دارد و غذاهای خبیث و حرام، رفتارهای ناشایست را به دنبال خواهد داشت. اصحاب کهف، که دغدغه دین و معنویت خود را داشتند، وقتی از خواب بیدار شدند، به دنبال غذایی بودند که پاک بوده و موجب خاموش شدن نور الهی در وجودشان نگردد.

«فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْكُلْهُ بِرِزْقٍ مِّنْهُ» (کهف: ۱۹)؛ پس باید بنگرد که کدام طعام، پاکیزه‌تر است و از آن، غذایی برای شما بیاورد. غذاهای طیب و پاک چون باران پاکیزه‌ای است که بر زمین پاک می‌بارد و در آن سبزه‌های تازه و گل‌های خوش بو می‌رویند. بر خلاف غذاهای خبیث و حرام مانند گوشت خوک، و شراب که به‌عنوان ابزاری در دست شیطان است، و برای گمراهی انسان‌ها به کار گرفته می‌شود. «إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْحَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ (مائده: ۹۱)؛ شیطان می‌خواهد به وسیله شراب و قمار، در میان شما دشمنی و کینه ایجاد کند و شما را از یاد خدا و از نماز باز دارد.

تحریم شیر دایه‌ها و زنان شیرده بر حضرت موسی علیه السلام به خاطر تأثیرگذاری آن شیرها به‌عنوان غذا، بر روح و روان حضرت موسی علیه السلام بود: «وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاعِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ» (قصص: ۱۲)؛ و از پیش، شیر دایگان را بر او حرام گردانیده بودیم پس [خواهرش آمد و] گفت آیا شما را بر خانواده‌ای راهنمایی کنم که برای شما از وی سرپرستی کنند و خیرخواه او باشند. در فقه نیز شیر دایه‌های کم عقل، غیر شیعه دوازده امامی، بد صورت، بد خلق و زنازاده مکروه شمرده شده است. (بنی‌هاشمی‌خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۸). امام رضا علیه السلام در یک سخن گهربار، این‌گونه به تأثیرگذاری غذا بر اخلاق و رفتار اشاره می‌کند: «وَاعْلَمَ أَنَّ قُوَّةَ النَّفْسِ تَابِعَةٌ لِأَمْرِجَةِ الْأَبْدَانِ» (عسکری، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶)؛ بدان که نیرو و توان روح و روان، تابع مزاج‌های بدن‌ها می‌باشند.

توضیح اینکه مراد از «نفوس» یعنی روح و روان انسان‌ها که به تن و جسم آنان تعلق دارد. به هر اندازه که مزاج سالم‌تر باشد، نیروی روح و روان نیز سالم‌تر و کامل‌تر است و قوای انسانی مانند قوه تفکر، حواس و اعضا، بهتر کار می‌کنند. در حقیقت، شعار «روح سالم در بدن سالم» بر گرفته از این روایت است (همان، ص ۱۷۷ - ۱۸۸). در این روایت، رمز سلامتی روح و جسم و تأثیرپذیری این دو از غذا، در یک رابطه منطقی، این‌گونه تبیین شده است، به طوری که سلامتی روح و روان، می‌تواند تابع سلامتی جسم باشد و سلامتی بدن نیز می‌تواند تابع غذا و تغذیه سالم باشد پس سلامتی روح و روان، می‌تواند تابع غذا و تغذیه سالم باشد. با توجه به تمامی این دلایل، قرآن می‌فرماید: «فَلْيَنْظُرْ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ» (عبس: ۲۴)؛ انسان باید به خوراکش بنگرد؛ یعنی با تفکر، علم و پژوهش، به حلال، حرام، طیب، و خبیث بودن غذا توجه کنید.

با توجه به آیات و روایاتی که مطرح شد، می‌توان گفت: خوردن غذای حلال و حرام هم بر سلامت جسم و هم بر سلامت روح انسان مؤثر بوده، و زمینه‌ای برای انجام اعمال شایسته و نیک و غذای حرام زمینه انجام عمل ناشایسته است که هر کدام از آنها، دارای آثار فردی و اجتماعی هستند. برای مثال، بی‌تفاوتی نسبت به سخن حق، نمونه‌ای از آثار فردی استفاده از غذای حرام و ایجاد کینه و دشمنی، در جامعه، سقوط اصول اخلاقی و تأثیر گذاشتن بر فرزندان و نسل‌های بعد، برخی از آثار خوردن غذای حرام در حوزه اجتماعی می‌باشند. از این‌رو، باید گفت: حلال و حرام بودن غذا رابطه مستقیم و غیرمستقیم با اعمال انسان دارد، به‌طوری‌که غذای حلال،

زمینه انجام اعمال شایسته و فضایل اخلاقی را مهیا نموده و غذای حرام زمینه انجام افعال بد و ردایل اخلاقی را فراهم می‌کند. به طوری که تجربه اثبات کرده است کسانی که به دنبال روزی حلال‌اند و سعی می‌کنند که اموالشان با مال حرام مخلوط نشود، تمایل و توفیق بیشتری برای انجام کارهای نیک، به خصوص امور عبادی و معنوی دارند. و در مقابل، کسانی که شکمشان را با هر لقمه‌ای پر کرده، از بسیاری از معنویات دور شده و عباداتشان را با بی‌میلی انجام می‌دهند. همین لقمه‌های حرام یاران یزید که در ظاهر مسلمان نیز بودند، موجب شد که امام حسین علیه السلام و یاران او را تشنه به شهادت برسانند. پیامدهای خوردن لقمه حرام را امروزه نیز در جامعه مشاهده می‌کنیم. افرادی در برابر صداهای بلند آزار دهنده موسیقی سکوت پیشه کرده، اما با شنیدن صدای اذان یا قرآن، ناراحت شده و سخن به اعتراض می‌گشایند و یا اینکه افرادی نسبت به کسب درآمد خود هیچ‌گونه حساسیتی نشان نداده، اقدام به خوردن مال صغیر و یتیم می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۸). اینها نمونه‌هایی هستند که نشان می‌دهد خوردن لقمه حرام، حساسیت و وسواس انسان را نسبت به امور اشتباه پیرامونش از بین برده، دیگر درست و نادرست، گناه و صواب اعمال برای او هیچ اهمیتی نداشته باشد. اما انسان همواره می‌تواند به کمک چراغ عقل و اختیار راه درست را پیدا کرده و توبه کند، و با نیت پاک، قدم در راه حق گذاشته، رضایت پروردگار و سعادت اخروی را هدف خود قرار داده تا به دنبال این تلاش و کوشش خداوند شرایط و اسباب را چنان فراهم سازد که وی بتواند آسان‌تر به مقصد برسد. بدین ترتیب، مشمول امداد خاص خدای متعال شود. «والذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سُبُلنا وَ إِنَّا اللَّهُ لَمَعَ الْمُحْسِنِینَ» (عنکبوت: ۶۹).

بنابراین، تأثیرگذاری غذا بر انسان به دو گونه مستقیم و غیر مستقیم قابل بیان است؛ یعنی اینکه غذایی که انسان میل می‌کند به صورت مستقیم بر روی شکل و ظاهر او مؤثر بوده و به این دلیل که انسان علاوه بر بُعد جسمانی دارای جنبه معنوی نیز می‌باشد. این غذا به صورت غیر مستقیم بر روی اندیشه، انگیزه، رفتار و خلق و خوی او و در مجموع، بر شخصیت فرد نیز تأثیر می‌گذارد. مصداق‌هایی مانند اینکه، گوشت اگر به اندازه نیاز بدن خورده شود، در خوش اخلاقی، اعتماد به نفس و شجاعت تأثیر می‌گذارد، ولی افراط در آن موجب قساوت قلب می‌شود یا شیر موجب شکیبایی، مهربانی، آرامش و روحی لطیف می‌شود و یا خرما، صبر و بردباری را در پی دارد و... (آخوندی، ۱۳۸۸، ص ۲۴-۲۷) که در روایات آمده، خود مؤید این ادعا است.

نقش غذای حلال در دوران جنینی و شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک

جنین‌شناسان زندگی پیش از تولد را به چند دوره تقسیم می‌کنند: یکی دوره تخم، که دو هفته پس از بارداری را شامل می‌شود. در این دوره، تخم موجود آزادی است که در رحم مادر جای دارد، ولی به آن نچسبیده است. در این مدت، در ساختمان داخلی آن تغییراتی به وجود می‌آید و تقسیم سلول اولیه ادامه می‌یابد تا اینکه توده‌ای از سلول تشکیل می‌شود. پس از هفته دوم، تخمک بارور شده یا نوزاد آینده مجموعه یاخته‌ای کوچکی است که اندام‌های

اصلی بدن او در این مجموعه یاخته‌ای شروع به شکل گرفتن می‌کند. تقریباً در اواخر هفته دوم، تخم خود را به رحم می‌چسباند. در این هنگام، جنین به صورت انگلی زیست می‌کند؛ یعنی غذای خود را از بدن مادر گرفته و نمو خود را بر حسب طبیعتش ادامه می‌دهد. به دیگر سخن، جنین در رحم مادر درست مانند یک عضو مادر است و کلیه عواملی که بر جسم و جان مادر تأثیر دارد بر طفل نیز اثر می‌گذارد.

از منظر علم ژن‌ها، که در تک سلول‌ها هستند، حاصل صفات ظاهری و باطنی پدر و مادرها هستند. این صفات ظاهری پدر و مادر، نظیر شکل، شباهت و صفات باطنی نظیر فضیلت و رذیلت، به اولاد منتقل می‌شود، اسلام این را امضا کرده است. شاید آیه شریفه «والبلد الطیب یخرج نباته باذن ربه والذی خبث لا یخرج الا نکدا» (اعراف: ۵۸)، به قانون وراثت اشاره داشته باشد. این تشبیه معقول به محسوس به این مهم اشاره می‌کند که اگر دلت پاک شد، نظیر زمین آباد و حاصل‌خیز؛ یعنی خیر از تو زیاد سرچشمه می‌گیرد و اگر دلت ناپاک شد، زمین شوره‌زار است و از دل ناپاک، دیگر پاکی و فضیلت سرچشمه نمی‌گیرد؛ (مظاهری، ۱۳۶۷، ص ۵۸). بنابراین، اثرگذاری عامل وراثت در ویژگی‌های کودک، در اسلام تأیید شده است. البته باید توجه کرد که وراثت، عاملی مؤثر در تربیت است و نه عاملی مسلط در تربیت، به گونه‌ای که انسانی با وراثت نادرست، می‌تواند به درستی گراید و انسانی با وراثتی درست، به نادرستی میل کند (سرشور خراسانی، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

از نظر اسلام، اولین مسئله مورد توجه، رعایت تقوا و ترک محرّمات به وسیله پدر و مادر و پرهیز از غذای حرام در زمان به وجود آمدن نطفه، شکل‌گیری سلول‌ها و زمان قرار گرفتن آنها در رحم و مراقبت‌های غذایی آن دوران است. تغذیه در خلق و خوی فرزند و سرنوشت او بیشترین تأثیر را می‌گذارد. اگر لقمه ناپاک و حرام در گوشت و خون والدین نفوذ کند و از طریق آمیزش، به جنین انتقال یابد، یک موجود مبتلا به ویروس و یک جنین مبتلا به امراض و ناپاکی شکل می‌گیرد که پالایش، تهذیب و تزکیه او پس از تولد بسیار مشکل است (حیدر نژاد، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷). در آموزه‌های دینی و سیره پیشوایان معصوم^{علیهم‌السلام}، نیز به تغذیه جنین از غذای مادر اشاره شده است. به طوری که امام صادق^{علیه‌السلام}، در این زمینه می‌فرماید: «غذای کودک از آنچه مادر می‌خورد و می‌آشامد تأمین می‌شود» (حسینی، ۱۳۷۴، ص ۶۶). علاوه بر این، در اخبار و روایات اسلامی توجه کاملی درباره استفاده از غذاها و میوه‌ها و حبوبات و سبزیجات مخصوصاً به زنان باردار شده است. برای مثال، پیامبر اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم}، درباره اثر و خاصیت خرما می‌فرماید: «در آخرین ماه بارداری به زن حامله خرما بدهید که خرما فرزند را بردبار و پرهیزکار می‌کند.» (محمدی‌ری شهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۰۵). یا «امام حسن مجتبی^{علیه‌السلام} با توجه به اهمیت تغذیه مادر در هنگام حمل و تأثیر آن در چگونگی شکل‌گیری و رشد جنین به نقل از رسول اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم}، می‌فرماید: «اطعموا حَبَالَکُمْ اللَّبَّانَ فَإِنَّ الصَّبَّی إِذَا غَدَى فِی بَطْنِ أُمِّهِ بِاللَّبَّانِ إِشْتَدَّ قَلْبُهُ وَ زَیْدٌ فِی عَقْلِهِ، فَإِنَّ یَکُ دَکْرًا کَانَ شَجَاعًا وَ إِنْ وُلِدَتْ أُنْتِی عَظُمَتْ عَجِیزَتُهَا فَتَحْطِی بِذَلْکِ عِنْدَ زَوْجِهَا» (همان، ص ۴۰۰)؛ به همسران باردار خویش کندر بخورانید، اگر کودک در شکم مادر با کندر تغذیه شود، قوت قلب یافته و بر هوشمندی‌اش افزوده خواهد شد. در آن حال، اگر جنین پسر

باشد، او در آینده فردی شجاع و دلیر می‌شود، و اگر دختر باشد، اندامی متناسب و زیبا یافته و مورد توجه همسر آینده‌اش قرار خواهد گرفت. چنانچه از احادیث فهمیده می‌شود، زن باردار هر چه را که بخورد، در جنین هم اثر خواهد گذاشت. تغذیه مادر از دیدگاه اسلام به قدری اهمیت دارد که به زنان باردار، که روزه بر خودشان و جنین ضرر دارد، اجازه می‌دهد، تا روزه نگیرند و بعداً اقسا کنند، به موجب یک آمار، ۸۰ درصد کودکان ناقص‌الخلقه جهان و کودکانی که رشد مغزی و عصبی و جسمی ناقصی دارند، در دوران بارداری مادرانشان درست تغذیه نشده‌اند (حسینی، ۱۳۷۴، ص ۶۶).

بنابراین، ریشه بسیاری از رفتارها را می‌توان در دوره جنینی جست و جو کرد؛ چون ویژگی‌های رفتاری فرزند در آینده تحت‌تأثیر تغذیه مادر است. همان‌طور که ذکر شد، روحیات انسان، حاصل خوردن انواع خوردنی‌های حرام و حلال است و به صورت گرایش‌های عملی و بینش‌های علمی درآمده، سپس از مادر به فرزند از طریق جفت منتقل شده و در فرزند، که حامل وراثت‌های بدنی و روحی پدر و مادر است ظهور می‌کند. از این رو، حضرت امام صادق علیه السلام فرمود: «كَسْبُ الْحَرَامِ بَيْنُ فِي الدُّرْيَةِ». مال آلوده و حرام، در نسل آینده ظاهر می‌شود (حرعاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۲، ص ۵۳). اگر مادری در زمان حمل دست به میخوارگی بزند، فرزند او نیز در شکم مست و مسموم خواهد شد. یکی از علل سلامت اندام و ساختمان موزون جنین در شکم مادر و یکی از عوامل ناموزونی و عیب کودکان در ایام حمل، مربوط به غذاهایی است که زنان در ایام بارداری از آنها استفاده می‌کنند. و همچنین غذا و مشروبی که مردان قبل از آمیزش با زنان و انعقاد نطفه خورده‌اند، در ساختمان فرزندان مؤثر است (فلسفی، ۱۳۴۱، ص ۹۷).

با توجه به آنچه گفته شد، مادر در دوران حساس بارداری، باید به حلال بودن غذای خود توجه داشته باشد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، غذای حلال و حرام به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم، بر اعمال و نگرش‌های مادر مؤثر بوده؛ جنینی هم که از مادر ارتزاق می‌کند، به همان صورت تحت‌تأثیر تغذیه مادر قرار گرفته و خلقت غذا بر شکل‌گیری شخصیت اخلاقی آینده کودک مؤثر می‌باشد. اما باید به این نکته توجه کرد که خوردن غذای حرام برای کودک اختیاری نبوده و بنابراین، مستوجب عذاب نیست، اما زمینه رشد اخلاقی او و اثرگذاری تربیت را کمتر خواهد کرد. در عالم واقع، کودکانی هستند که حرام‌خواری در خانواده آنها مرسوم بوده، ولی بعد از بلوغ با اختیار خود راه درست را برگزیده و به استفاده و کسب مال حلال رو آورده‌اند و راه خیر در پیش گرفته و به مدد نیروی اختیار خویش به سوی کمال حرکت می‌کند. لذا اثر وضعی غذای حرام در مورد جنین و کودک، تنها در حد زمینه و شرط لازم و نه کافی است.

نتیجه‌گیری

پس از جای‌گیری جنین در رحم مادر، وظایفی بر عهده مادر قرار می‌گیرد که رعایت آنها، در سوق دادن فرد به سوی آینده مطلوب مهم است. سن واقعی هر فرد، از زمانی که در رحم مادر است، شروع می‌شود. زمانی که

متولد می‌شود نه ماه از سنش می‌گذرد و این نه ماه اولیه در تعیین هستی و وجود فرد، که در تمام طول عمر، او را همراهی می‌کند، نقش بسیار برجسته‌ای دارد؛ چرا که تشکیل دهندهٔ من واقعی هر فرد است که در طول زندگی، از شکل اولیه خارج نمی‌شود و مادر باید به این نکته توجه کند که موجود زنده‌ای را در خود پرورش می‌دهد که بر آن مؤثر است. تمام شرایط مادر، حتی نوع تغذیه او بر جنین مؤثر است و جنین در این مرحله، حساس‌تر از خود مادر می‌باشد.

تغذیه عامل حیاتی دوران بارداری است که از یک سو، بر سلامت و تندرستی مادر و جنین و از سوی دیگر، بر نتیجه بارداری مؤثر است. یکی از مهم‌ترین اثرهای تغذیه در دوران بارداری، بسترسازی رشد اخلاقی کودک است. از این رو، بین تغذیه و شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودک هم رابطهٔ مستقیم و هم رابطهٔ غیرمستقیم وجود دارد. غذای حلال یا طبیعی که مادر در دوران بارداری مصرف می‌کند، به صورت مستقیم از طریق خون و وراثت، به جنینی که از مادر تغذیه می‌کند، منتقل شده و در این صورت، هم بر رشد جسمی و تکامل اندام‌های جنین مؤثر می‌باشد و هم به دلیل تأثیرگذاری مستقیم بر رفتار و کردار مادر، در بروز رفتار آتی کودک و بینش‌ها و گرایش‌های عملی او نیز تأثیرگذار می‌باشد. همچنین، غذای حلال به صورت غیرمستقیم نیز بر خلق و خوی مادر مؤثر بوده، توسط حامل‌های وراثت منتقل شده و بر منش و رفتار آتی کودک ظهور می‌یابد. از آنجایی که نطفه برابند غذایی است که پدر و مادر مصرف می‌کنند، روشن است که تغذیه حلال مادر، کودک را در مسیر هدایت، شکر، تقوا، عمل صالح و ایمان قرار می‌دهد و غیر آن، موجب می‌شود وی در مسیر شیطان قرار گیرد. نکتهٔ حایز اهمیت این است که قانون وراثت یا قانون تغذیه، به عنوان عاملی زمینه‌ای و اقتضایی پیرامون تربیت می‌باشد؛ یعنی اگر اندام‌های طفلی از غذای حرام رشد و تکامل یافت، و اگر از نظر وراثت، فردی زمینه بد شدن داشت؛ یعنی مادر صفات ردیله‌ای دارد و وراثت ردایل را به کودک منتقل می‌کند، به این معنا نیست که این کودک دیگر نمی‌تواند خود را سعادت‌مند کند. انسان به جهت داشتن نیروی اختیار و اراده، این توانایی را دارد که تمامی قوانین ضد فطری، وراثت، محیط، و تغذیه و سایر عوامل مؤثر بر تربیت و سیر تکاملی خود را خنثی کند. نمونه‌های فراوانی همانند عبد فرّار، بشر حافی، فضیل بن عیاض، در تاریخ وجود دارد که یک جمله، جرقه‌ای می‌شود و تمامی قوانین تربیتی را که حاکی از بد بودن آنها دارد، خنثی می‌کنند. چه بسا فردی از نظر وراثت (پدر و مادر عالِم و متدین)، عالی بوده ولی پس از به دنیا آمدن طفل، پدر و مادر نسبت به تربیت فرزند خود، بی‌توجه و بی‌تفاوت بوده، در نتیجه تمام قوانین قبلی خنثی می‌شود. بنابراین، استفاده از غذای حلال و اجتناب از غذای حرام علت ناقصه در سیر تکاملی و تربیت اخلاقی کودک می‌باشد. تنها عاملی زمینه‌ساز می‌باشد که تربیت کودک در مراحل بعدی، بسته به خوب یا بد بودن زمینه آسان و دشوار می‌گردد. و تربیت کودکی که با غذای حلال رشد یافته و به‌طور کلی زمینهٔ خوبی دارد، نسبت به کودکی که با غذای حرام تکوین یافته، آسان‌تر است.

منابع

- آخوندی، مصطفی، ۱۳۸۸، *غذا و تغذیه در آموزه‌های دینی و یافته‌های علمی*، قم، پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
- ابن عساکر، عمر بن احمد، ۱۳۸۹ق، *تاریخ ترجمه الإمام الحسین*، بیروت، مؤسسه محمودی.
- باقری، خسرو و همکاران، ۱۳۸۹، *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بنی‌هاشمی خمینی، سیدمحمدحسن، ۱۳۸۵، *توضیح المسائل مراجع با فتاوی سیزده نفر از مراجع معظم تقلید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- بهمنی، روحیه، ۱۳۸۸، *بررسی نقش مادر در تربیت دینی فرزند از دیدگاه قرآن و روایات*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه علامه طباطبایی تهران.
- تقی‌زاده، محرم، ۱۳۸۷، *بررسی نقش تغذیه در تعلیم و تربیت از دیدگاه اسلام*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه علامه طباطبایی تهران.
- جدیدی، احمد، ۱۳۹۰، «رزق و روزی در قرآن»، *آفاق دین*، ش ۵، ص ۵۸-۲۵.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸، *زن در آینه جلال و جمال*، قم، نشر اسرا.
- حرّعاملی، محمدبن حسن، ۱۳۶۷، *وسایل الشیعه*، ترجمه علی صحت، ج ۱۲، تهران، نشر یاس.
- حسن‌لو، امیرعلی، ۱۳۹۲، *پوشش و تغذیه در سیره معصومان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- حسینی، میرزایاقو، ۱۳۷۴، *تأثیر شیر و غذا در جسم و جان انسان*، قم، منطق.
- خادمی، نرجس، ۱۳۸۷، «فرهنگ تغذیه در قرآن و حدیث»، *بینات*، ش ۱۴، ص ۲۲۴-۲۰۴.
- دهقانی، روشن و هادوی، اصغر، ۱۳۹۵، «آثار تربیتی رزق حلال با تأکید بر آیات و روایات»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، ش ۲۴، ص ۱۰۳-۸۳
- سرشور خراسانی، غلام عباس، ۱۳۹۰، *بررسی نقش خانواده در تربیت فرزند از نگاه کتاب و سنت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه و تاریخ آموزش و پرورش دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.
- شمس‌الدین، سیدمهدی، ۱۳۹۴، *تربیت فرزند*، قم، قرآن صاعد.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۴، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، بیروت، مؤسسه الاعلمی المطبوعات.
- عسکری، سیدمرتضی، ۱۳۷۶، *طب‌الرضا*، تهران، فواد.
- فرجام، هادی، ۱۳۹۲، *لقمه حلال و حرام در آیات و روایات و تأثیر آن در شکل‌گیری شخصیت و تربیت فرزند*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز.
- فرزندوحی، جمال و حیدرزاد طاهره، ۱۳۹۲، «مراحل تربیت از دیدگاه قرآن و سنت و علم و روانشناسی»، *حسنا*، ش ۱۷، ص ۱۲۲-۱۰۱.
- فلسفی، محمدتقی، ۱۳۴۱، *کودک از نظر وراثت و تربیت*، تهران، نشر معارف اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، بی‌تا، *المحجّه البیضاء*، قم، جامعه مدرسین.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، ج ۵، لبنان، مؤسسه الوفاء بیروت.
- محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۸۴، *دانش‌نامه احادیث پزشکی*، ترجمه حسین صابری، تهران، دارالحدیث.
- محمودی، عباسعلی، ۱۳۷۱، *آب و بهداشت در اسلام*، تهران، بهاران.
- مدرسی، سیدمحمدتقی، ۱۳۶۸، *من هدی القرآن*، تهران، مکتب علامه مدرسی.
- مظاهری، حسین، ۱۳۶۷، *تربیت فرزند از نظر اسلام*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مکارم‌شیرازی، ناصر، ۱۳۷۲، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ناصری، محسن، ۱۳۸۸، *دهکده سلامتی*، تهران، طب سنتی و مکمل.
- نکونام، جعفر، ۱۳۸۵، *روش تحقیق کتابخانه‌ای، با تأکید بر علوم اسلامی*، ویژه پژوهشنامه‌های دوره‌های تحصیلات تکمیلی، قم، دانشگاه قم.
- یوسفی، مهدی و شیرافکن، هدی، ۱۳۹۳، «اهمیت و جایگاه طعام از منظر قرآن کریم»، *اسلام و سلامت*، ش اول، ص ۲۸-۲۴.

Explanation of the Role of Permissible Food during Pregnancy in the Formation of the Child's Moral Personality

Reza Ali Norouzi / Associate Professor of Philosophy of Education, Isfahan University

✉ **Fatemeh Sadat Mousavi Nodoshan** / PhD Student of Curriculum Planning, Isfahan University

sabamosavi@ymail.com

Somayeh Kiani / Master of History and Philosophy of Education

Fatemeh Hashemi / PhD Student of Philosophy of Education, Isfahan University

Received: 2021/04/14 - **Accepted:** 2021/08/06


Abstract

It always has been emphasized in the teachings of Islam permissible food and its effect on human training and having a pure and righteous generation. The aim of this article is to investigate and explain the role of permissible food on fetal development and the formation of the child's moral personality. This article has examined and studied the verses of the Holy Quran, narrations, and related works and inferred from them, by using a descriptive and analytical approach. The findings of the article show that there is both a direct and an indirect relationship between nutrition and the formation of a child's moral personality. The permissible or pure food that the mother consumes during pregnancy is transmitted directly through the blood and heredity to the fetus that feeds on the mother. In this case, it affects both the physical growth and development of the fetal organs, and because of the direct impact on the behavior and actions of the mother, it also affects the future behavior of the child and his insights and practical tendencies. Also, permissible food indirectly affects the mother's mood and is transmitted by heredity factors, appearing in the future character and behavior of the child.

Key words: permissible food, pregnancy, child, moral character.

Factors Affecting the Level of Intention according to the Perspective of the Qur'an and Hadiths

Hassan Farzi / Ph.D. Student of Thiching Knowledge ,the Imam Khomeini Educational and Research Institute

 **Mohammad Bagherian Khozani** / Ph.D. of Quranic Sciences and Interpretation of Education Imam Khomeini Educational and Research Institute bagheryan_49@yahoo.com

Seyyed Muhammad Reza Musavi Nasab Kermani/ Assistant Professor of the Department of Ethics

Received: 2021/05/15 - **Accepted:** 2021/09/16

Abstract

The intention has a decisive role in the value of the action as the soul and truth of action. The purer the intention of the action, the more valuable that action is. On the contrary, when the intention is not pure, it makes the action equally worthless and even negatively valuable. In other words, "intention" has a degree and rank. This study seeks to what factors lead to the formation of this level that is a question that has received less attention. Paying attention to these factors can help human beings to improve the quality of their actions. This study, by using the descriptive-analytical method, examines the impressive factors in the stage of intention according to the perspective of verses and narrations by studying verses and narrations and referring to interpretive, moral, and narrative sources. The findings of the study show that when knowledge, faith, attention, and love improve, as the factors that form the intention, the intention will be exalted, Divine succour is effective in realizing the desired intention to a higher degree than other factors.

Key words: stages of intention, factors, Quran, narrations, sincerity.

Characteristics of Happiness according to the Perspective of the Holy Quran

Hadi Gholamzadeh / Ph.D. student in Thiching Knowledge of Imam Khomeini Educational Research Institute
Gholamzadehh1@gmail.com

✉ **Assadollah Jamshidi** / Assistant Professor, Department of Quran Interpretation and Sciences, Imam
Khomeini Educational Research Institute

Kamaluddin Mazlounizadeh / PhD in Educational Sciences, the Imam Khomeini Educational and
Research Institute

Received: 2021/05/25 - **Accepted:** 2021/09/16

Abstract

One of the things that have a great impact on better understanding the truth of anything is knowing its features. On the other hand, the desire of all humans is to arrive at happiness, the Holy Qur'an, this eternal miracle of the Prophet Muhammad, is the most complete divine book to guide mankind to his true happiness and perfection. Therefore, the Qur'an is the best and most reliable source for recognizing the characteristics of true happiness. The aim of this study is to identify the characteristics of true happiness based on the Holy Quran; Because knowing the characteristics will lead to a more accurate knowledge of happiness itself. This study attempts to made to obtain the characteristics of happiness from the Qur'an by expressing and analyzing the words of some Islamic commentators and thinkers. The characteristics of happiness, which are discussed in this study, are: all human beings naturally want happiness, happiness is inherently desirable, and happiness is an acquired thing, also, happiness is a choice that is related to free will. It is a gradation and eternal truth. In the end, it is mercy related to the believers.

Key words: Quranic happiness, true happiness, characteristics of bliss, true perfection.

Reflections of Fighting Arrogance in the Life and Words of Imam Khomeini based on a Mystical Analysis of it

Hossein Mozaffari / Assistant Professor of Mysticism Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute Mozaffari48@Yahoo.com

Received: 2021/04/25 - **Accepted:** 2021/09/08

Abstract

One of the significant issues in mysticism is whether fighting arrogance can be combined with mysticism or is incompatible with it? This study, by examining the words and behavior of Imam Khomeini, seeks to first show reflections of fighting arrogance spirit and behavior by expressing examples of his manners and speech. Second, provide a mystical analysis of it. For this purpose, first some stories are told about the fighting arrogance behaviors of the Imam in different periods of his life and against different groups of the arrogant, and then, some of his speeches against the tyrants and the arrogant front are presented in general, which is another way of the arrogant spirit of mystics of Allah. Then, a mystical analysis of this issue is presented, how a mystic can have an epic and fighting arrogance spirit and how these two aspects of personality can be combined in a person like Imam Khomeini or any other person. This section points that fighting arrogance is based on the three elements of "courage", "oppression" and "self-sacrifice", the effect of true mysticism on the achievement and strengthening of these three human virtues are explained. The research method is descriptive-analytical and the data collection method is the library.

Key words: fighting arrogance, Imam Khomeini, mysticism, epic, courage.

Investigating the Moral Value of Backbite

Jafar Anvari / Associate Professor, Department of Quran Interpretation and Sciences, Imam Khomeini Institute
anvari@qabas.net

Received: 2021/04/25 - **Accepted:** 2021/09/11

Abstract

Ethicists consider one of the moral anomalies in the field of language to be "backbite" from others. There are fundamental questions about backbite: For example, is backbite always bad, or may it be considered good in some cases? the answer to this question can be explained based on various criteria. In this study, this question has been answered based on the criterion of nearness to God. The backbite can have positive or negative moral value, depending on the actual circumstances according to the analysis of moral propositions based on this criterion. The backbite can be divided into two categories: blameworthy and praised. When the backbite leads to real reform of a person and society, it is good, but when it causes the moral corruption of the person and society, it is bad. All the exceptions made about backbite can be considered as examples of blameworthy backbite that lead to a real person and social corruption according to this criterion. The method of this study is library-descriptive-analytical.

Key words: moral value, nearness to God, absence, praised backbite, blameworthy backbite.

Indicators of Socio-Political Critique according to the Perspective of Islamic Ethics

Seyed Mohsen Behrooznejad / PhD Student in Theology and Islamic ,the Imam Khomeini Educational and Research Institute
mohsenbehrooznejad@gmail.com

✉ **Hadi Hosseinkhani** / Assistant Professor, Department of Ethics, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Mahdi Omid Naglbari / Associate Professor of Political ,the Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2021/04/09 - **Accepted:** 2021/07/21

Abstract

Despite all the benefits of criticism, the most important of which according to the perspective of Islamic ethics, is to create the ground for individual and social reform and growth, the political atmosphere of the country and the activities of political, social, cultural activists, famous figures, and other actors in the field of politics are significantly different from the desired point in terms of Islamic ethics. Maintaining moral boundaries, along with critique and criticism in the field of socio-political issues, depends on sufficient knowledge of religious teachings and moral indicators in the field of socio-political critique. The aim of this study is to describe ethical indicators to familiarize critics with these indicators and, as a result, the growth of a critical culture in morality. This study, by using the descriptive-analytical method, and its information has been collected using library resources. The findings of study show that the general ethical indicators of socio-political criticism are: sincerity, control of emotions and desires, right-centeredness, justice, religion-oriented and Islamic value-oriented, benevolence, justice-seeking, observance of social harmony and trust, cooperation and assistance, observance of the spiritual interests of society, fulfillment of religious brothers' rights, legalism, disregard for personal interests, Paying attention to enemy positions, political advice, and participation, expediency, and prioritization.

Key words: socio-political critique, moral indicator, critique ethics, political ethics, social ethics, Islamic ethics.

Abstracts

Powerism and Evolutionary Ethics, Ethics Come Up the Theory of Evolution

Mohammad Sarbakhshi / Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
Sarbakhshi50@Yahoo.com

Received: 2021/03/30 - **Accepted:** 2021/08/06

Abstract

The theory of evolution has had a great impact on the intellectual and cultural areas and according to some has challenged religious and moral beliefs. Nietzsche's powerism is also based on the theory of evolution according to some scholars. The evolutionary ethics is certainly derived from the theory of evolution. It seems that this theory is not in conflict with religious and moral beliefs, and despite the invalidity of powerism, morality derived from it, (evolutionary ethics), as one of the examples of secular ethics, can observe all elements of a moral system including meaningfulness, realism, rational justification of values, provide a way to identify instances of valuable behaviors, and in the end, guarantee the implementation of moral values, and defend oneself in all of these areas. At the same time, it seems that evolutionary morality is imperfect and does not tolerate equality with religious morality.

Key words: evolution, ethics, powerism, evolutionary ethics.

Table of Contents

Powerism and Evolutionary Ethics, Ethics Come Up the Theory of Evolution / <i>Mohammad Sarbakhshi</i>	5
Indicators of Socio-Political Critique according to the Perspective of Islamic Ethics / <i>Seyed Mohsen Behrooznejad / Hadi Hosseinkhani / Mahdi Omidi Naglbari</i>	19
Investigating the Moral Value of Backbite / <i>Jafar Anwari</i>	33
Reflections of Fighting Arrogance in the Life and Words of Imam Khomeini based on a Mystical Analysis of it / <i>Hossein Mozaffari</i>	47
Characteristics of Happiness according to the Perspective of the Holy Quran / <i>Hadi Gholamzadeh / Assadollah Jamshidi / Kamaluddin Mazloumizadeh</i>	57
Factors Affecting the Level of Intention according to the Perspective of the Qur'an and Hadiths / <i>Hassan Farzi / Mohammad Bagherian Khozani / Seyed Muhammad Reza Musavi Nasab Kermani</i>	69
Explanation of the Role of Permissible Food during Pregnancy in the Formation of the Child's Moral Personality / <i>Reza Ali Norouzi / Fatemeh Sadat Mousavi Nodoshan / Somayeh Kiani / Fatemeh Hashemi</i>	79

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Ākhlaqī

An Academic Semiannual on Ethical Inquiry

Vol. 12, No. 1

Spring & Summer 2021

Concessionary: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Mahmud Fathali*

Editor in chief: *Hadi Hosseinkhani*

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