

دوفصل نامه علمی - ترویجی

# معرفت اخلاق

سال سیزدهم، شماره اول، پیاپی ۳۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

## مدیر مسئول

محمود فتحعلی

## سر دبیر

هادی حسین خانی

## مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

## صفحه آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

محمد رجبی القاء

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

## اعضای هیئت تحریریه

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

محسن جوادی

استاد دانشگاه قم

محمد سعیدی مهر

استاد دانشگاه تربیت مدرس

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

بیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

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

نمایه در:

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

## اهداف و رویکرد نشریه معرفت اخلاقی

**معرفت اخلاقی**، نشریه‌ای علمی - ترویجی در حوزه اخلاق است که به صورت دو فصل نامه و برای نیل به اهداف زیر انتشار می‌یابد:

۱. معرفی بنیان‌های معرفتی اخلاق اسلامی؛
۲. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌ها در حوزه اخلاق؛
۳. اصلاح و بازسازی نظریه‌های اخلاقی با رویکرد تهذیبی؛
۴. ارائه تبیین‌های اخلاقی از مسائل و آسیب‌های فردی و اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های اخلاقی از آموزه‌های اسلام؛
۶. روش‌شناسی استنباط احکام و نظریه‌های اخلاقی از منابع اسلامی؛
۷. احیای میراث اخلاقی اندیشمندان مسلمان؛
۸. تبیین کاستی‌های موجود در مطالعات اخلاقی و تلاش در جهت یافتن راه‌کارهای مناسب.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

**اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۲۵۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۵۰۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## 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 تارنمای 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

---

بررسی دیدگاه انتقادی شهید مطهری از مبانی کانت پیرامون رابطه ایمان و عمل اخلاقی / ۷

که مجید توکل / محمدحسین مدبر

بررسی ادله نظریه امر الهی؛ با تأکید بر نفی قوانین نفس الامری و وجود احکام به ظاهر غیراخلاقی / ۲۱

محمد سربخشی

تبیین انسجام درونی ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی در نظام اخلاقی اسلام / ۳۷

زهیر رضازاده / که امیر خواص

عوامل دستیابی به سلامتی قلب از منظر آیات و روایات / ۵۵

جعفر آخوندی محمدآبادی / که سیدمحمدرضا موسوی‌نسب

واکاوی انتقادی ادله فمینیست‌های لیبرال موج دوم بر جواز سقط جنین / ۶۷

زینب کییری

رهاورد نفس بر اساس مناجات الشاکین / ۸۳

سیدعابدین بزرگی

بازتعریف مفهوم غیبت با تحلیل تعاریف غیبت و اجزای ماهیت آن در منابع فقه و اخلاق / ۱۰۱

سیدمهدی حسینی

۱۲۴ / Abstracts



## بررسی دیدگاه انتقادی شهید مطهری از مبانی کانت پیرامون رابطه ایمان و عمل اخلاقی

mtavakol.313@gmail.com

مجتهد توکل / استادیار گروه اخلاق پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی چهرم

محمدحسین مدبر / دانشیار گروه اخلاق پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی چهرم

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۳

### چکیده

درباره عمل اخلاقی و اینکه منشأ و خاستگاه آن چیست، نظرات متفاوتی وجود دارد. کانت در آثار خویش، ایمان را امری معرفی می‌کند که یکسره مربوط به اخلاق است. او با پس‌زدن ایمان دینی، قانون اخلاقی خویش را بر مبنای عقل عملی بنا می‌نهد. شهید مطهری معتقد است که التزام به فعل اخلاقی، بر مبنای عقل نظری به صورت تکیه بر معرفت و ایمان به خداوند متعال است که به صورت آگاهانه یا ناخودآگاه در انسان وجود دارد. او رابطه ایمان و فعل اخلاقی را رابطه‌ای دوسویه می‌داند که به تقویت یکدیگر می‌پردازند. روش تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی و بررسی کتابخانه‌ای آثار شهید مطهری و کانت است. از جمله نقدهای مطرح‌شده توسط شهید مطهری، اشکال در انگیزش برای عمل و مغالطه بین نفع فردی و نفع به غیر است.

**کلیدواژه‌ها:** شهید مطهری، کانت، ایمان، عمل اخلاقی، سکولاریسم.

## مقدمه

در منطق ادیان وحیانی، ایمان اساس رستگاری و به‌عنوان سرآغاز ارتباط واقعی انسان با خداوند است. از این‌رو، تبیین ماهیت ایمان و رابطه آن با عمل، همواره مورد توجه متکلمان و دین‌پژوهان بوده است. اساساً مفهوم ایمان یک بحث نظری صرف نیست که فقط تعریف آن مدنظر باشد، بلکه به موازات نظر، همواره به براین‌د آن در مرتبه عمل نیز تأکید زیادی شده است. به موازات ایمان، همواره در علم اخلاق، بر سر منشأ فعل اخلاقی و اینکه وظیفه اخلاقی را چه منبعی مشخص می‌کند، اختلافاتی وجود داشته است. برخی مانند/امیل دورکیم عقیده دارند که این وظیفه را جامعه مشخص می‌کند (ر.ک: دورکیم، ۱۳۹۰، ص ۵۱).

عده‌ای نیز معتقدند که منشأ فعل اخلاقی، ایمان و شناخت خداوند است. از طرفداران این نظریه در اسلام را می‌توان از علامه حلی (مظفر، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص ۲۳۱) و آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۰) نام برد. بنا بر این دیدگاه، ما ابتدا باید خدا را بشناسیم و به او ایمان بیاوریم و پس از شناخت صفات خداوند، ضرورت ارسال پیامبران را اثبات کرده و در نهایت، خوبی‌ها و بدی‌ها را از طریق کتاب آسمانی و دستورات پیامبر دریافت کنیم. لذا ایمان مقدم بر اخلاق، و عقل نظری مقدم بر عقل عملی است.

از سوی دیگر، عده‌ای عمل اخلاقی را مقدم بر ایمان و شناخت خداوند دانسته‌اند و معتقدند: وظیفه را عقل عملی یا وجدان مشخص می‌کند. از طرفداران این نظریه، می‌توان از ژان ژاک روسو و ایمانوئل کانت نام برد. این تقدم تا جایی پیش می‌رود که ایمان و شناخت خداوند نیز از رهگذر عقل عملی به دست می‌آید. این دیدگاه مبتنی بر عدم توان عقل نظری در اثبات و نفی امور مابعدالطبیعی است.

می‌توان گفت: ریشه بحث منشأ وظیفه اخلاقی از جهتی به مسئله حسن و قبح عقلی بازمی‌گردد. از نظر شیعه اصولی همانند حسن عدالت و قبح ظلم، مستقلاً و بدون دستور شارع توسط عقل فطری انسان قابل فهم است. لذا فعل اخلاقی از این جهت قبل از ایمان به هر مکتبی قابل درک و انجام است و عقیده بر این است که حسن و قبح افعال، ذاتی هستند و به جهت دستور شارع نیست، بلکه چون ذاتاً حسن یا قبیح هستند، دستور به انجام آن داده شده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۱، ص ۳۰۵).

بنا بر این عقیده، چنین نتیجه‌ای قابل دریافت است که اساساً اخلاق، یک امر تأسیسی نیست که از ناحیه دین تأسیس یافته باشد و تنها دین‌داران و ایمان‌آوردگان از آن بهره‌مند گردند، بلکه کاملاً ذاتی و فطری است به‌گونه‌ای که اوامر و نواهی شریعت، با آن سازگار است. تأسیسی نبودن اخلاق، تحقق آن را در زمینه و بستری مساعد دوچندان کرده است. در عین حال، با آنکه نقش دین توصیه و تأکیدکننده اخلاق است، آنچنان مهم است که بدون در نظر گرفتن دین و به عبارتی، بدون پیوند ایمان و اخلاق، تحقق اصول اخلاقی در جامعه به حداقل خواهد رسید (غلامی، ۱۳۷۷، ص ۱۵). شاهد این مدعا، مکتب‌های اخلاقی فراوانی است که به اسم اخلاق، به بی‌اخلاقی و نادیده گرفتن فطرت خداجوی انسانی پرداخته‌اند و انسان را از حیوان هم پست‌تر کرده‌اند.



این تحقیق در پی گزارش، تحلیل و نقد شهید مطهری از رابطه ایمان با عمل اخلاقی، از منظر *ایمانوئل کانت* است. سؤال اصلی مطرح در این مقاله، این است که چه نقدهایی بر مبانی رابطه ایمان با عمل اخلاقی، از منظر کانت وارد است؟

اهمیت بحث از این جهت است که مشخص می‌کند عمل اخلاقی، چه نقشی در ایمان دارد؟ آیا ایمان بر عمل اخلاقی مبتنی است، یا عمل اخلاقی بر ایمان؟ ما در این مقاله ضمن پاسخ به این سؤالات، به نقد شهید مطهری از مبانی کانت در رابطه ایمان و عمل اخلاقی خواهیم پرداخت. از جنبه نظری، این مقاله میان‌رشته‌ای و در حوزه الهیات عقلی، نقلی و فلسفه اخلاق مطرح است. روش کار به صورت تحلیلی - توصیفی و بررسی کتابخانه‌ای آثار شهید مطهری در نقد نظریات کانت است.

### رابطه ایمان و عمل اخلاقی از منظر کانت

کانت در مورد ایمان جمله‌ای کلیدی دارد که روش رسیدن او به ایمان را مشخص می‌کند. او در این جمله، ایمان را این‌گونه به کار بسته است: «می‌بایست معرفت را حذف کنم، تا جا برای ایمان باز کنم» (کانت، ۱۹۹۸، ص ۱۱۷). منظور از «معرفت» در اینجا، معرفت مابعدالطبیعی است. کانت به صراحت گفته است که بدون حذف آن، نمی‌توانسته راه را برای ایمان باز کند. این جملات کانت، مخالف تفکر غالبی بود که شناخت را مقدمه ایمان فرض می‌کرد. کانت شناخت را نه تنها مقدمه ایمان نمی‌داند، بلکه آن را مانعی می‌داند که باید آن را به نفع ایمان کنار زد. تصور او این است که موفق شده است، شناخت نظری را در این جهت مردود اعلام کند (یاسپرس، ۱۳۹۰، ص ۶۹۰). کانت در میان آثارش، ایمان را باوری لحاظ کرده که لازمه فعل اخلاقی است. بنابراین، وی فعل اخلاقی را مقدم بر باور و فعل عقلانی می‌داند و ایمان را باوری در نظر گرفته که لازمه اش، تقدم عقل عملی بر عقل نظری است. این تفکر کانت در آثار اخلاقی او، از جمله *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق* (۱۷۸۰) و *نقد عقل عملی* (۱۷۸۸) در دسترس است. او معتقد است: از طریق اخلاق است که به دین و موضوعات اساسی آن، یعنی خدا و جاودانگی نفس می‌رسیم، نه بر عکس. او در مقدمه چاپ اول دین، در محدوده عقل تنها نوشت:

اخلاق از آن حیث که مبتنی بر مفهوم انسان به‌عنوان فاعل مختار است، به واسطه عقل، خودش را به قوانین مطلق ملزم و تکلیف می‌کند، نه نیازمند تصور موجود دیگری بالای سر انسان تا تکلیف خود را بفهمد و نه محتاج انگیزه‌های غیر از خود قانون تا به وظیفه خود عمل کند... (کانت، ۱۹۶۰، ص ۳).

بنابراین در دیدگاه کانت، اخلاق به برکت عقل عملی محض، قادر به تشخیص تکالیف و وظایف خویش است و به ایمان نیاز ندارد، بلکه خودکفا و بی‌نیاز است. عقل عملی مورد نظر کانت، قادر است مفاهیمی را که در حوزه عقل نظری بررسی می‌شود، تشخیص داده و به تحلیل آنها نیز بپردازد. این نظر کانت، مبتنی بر مبانی او در حوزه معرفت انسان است. کانت معتقد است: شناخت انسان محدود به عالم تجربی است. به نظر او شناخت، ترکیبی از ماده خارجی و صورت‌های ذهنی است و صورت‌های ذهنی، هنگامی کاربرد صحیح دارند که فقط در حوزه تجربه به کار

گرفته شوند و چون تجربه ما محدود به پدیدارهای مادی است، خدا در حوزه عقل نظری کاملاً دست‌نیافتنی است. بنابراین، هیچ شناختی در مورد خدا نداریم و هنگامی که تلاش می‌کنیم برای مثال بفهمیم که خدا چگونه بخشنده، مهربان و عادل است، گرفتار تناقض می‌شویم. از این‌رو، ما نمی‌توانیم در حوزه عقل نظری، نه در مورد خدا و نه در مورد ارتباط او با خودمان، شناخت پیدا کنیم (کانت، ۱۹۹۶، ص ۱۰۸). در نتیجه، هیچ الهیاتی عقلانی نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر الهیاتی که مبتنی بر اخلاق است و چون در حوزه عقل نظری ما هیچ شناختی در مورد خداوند نداریم، نمی‌توان هیچ تکلیفی در برابر او داشت.

بنابراین، از نظر کانت ایمان امری است که یکسره مربوط به اخلاق است و بی‌ایمان، کسی است که آنچه را که شناختش محال است، ولی فرضاً اخلاقاً ضروری است نپذیرد (کانت، ۱۳۷۸، ص ۴۸ و ۴۶۲).

از نظر کانت، آدمی هنگامی که فعلی را مصوب عقل می‌شمارد، عمل به آن را وظیفه خویش می‌پندارد (یاسپرس، ۱۳۹۰، ص ۵۴۰). او می‌گوید: مطابق با دستوری عمل کن که بتوانی اراده کنی آن دستور به قانونی کلی مبدل شود (کانت، ۱۳۸۱، ص ۵۳). در مورد کلیت‌پذیری می‌توان بیان کرد که ملاک کلیت‌پذیری برای اخلاقی بودن کافی نیست، چه بسا اصولی که کلیت‌پذیر هستند، ولی اخلاقی نیستند. ضمن اینکه دستور اخلاقی کانت، در تعارض بین دستورهای اخلاقی نیز نمی‌تواند راه‌حلی ارائه دهد و دچار تناقض خواهد شد.

کانت اوامر اخلاقی را فقط اوامر مطلق می‌داند، نه اوامر مشروط. بنابراین، از نظر او اگر فعل در قالب «اگر خواهان فلان هستی، باید چنان کنی» باشد، تکلیف محسوب نمی‌شود، بلکه فعل تکلیفی آزاد و رها از هرگونه پاداش و کیفر و نتیجه و اثر مطلوب بالذات آدمی است (کانت، ۱۳۶۹، ص ۷۲). از نظر او، آنچه ارزش ذاتی دارد، اراده نیک است و هیچ چیز را در جهان و بیرون از جهان، نمی‌توان در اندیشه آورد که بی‌قید و شرط خوب دانسته شود، مگر اراده نیک (همان، ص ۱۲).

این اراده، قانون اخلاقی را از عقل عملی خویش می‌گیرد و کاملاً عقلانی است (کرسگارد، ۱۳۷۹، ص ۱۱). از منظر او، تکالیف اخلاقی سرچشمه در انسانیت انسان دارند؛ چراکه انسانی که غایت عالم است، وظیفه دارد انسانیت را در اعمال خویش، به‌عنوان غایت لحاظ کند. بنابراین، تکالیفی برایش پدید می‌آید که نمی‌تواند انسانیت خود و دیگران را تضییع کند. لذا دروغ‌گویی، خودکشی و می‌گساری، به دلیل نقض انسانیت خودش و قتل، ظلم و غیبت، به دلیل نقض انسانیت دیگران ممنوع می‌شود (همان، ص ۱۳-۱۴).

او با بیان مفهوم خیر اعلا و دو عنصر دخیل در آن، یعنی اخلاقی بودن و سعادت تأکید می‌کند که عقل عملی، به ما دستور می‌دهد که در تحقق این خیر اعلا بکوشیم. شرط اصلی تحقق این مهم، هماهنگی کامل اراده انسان با قانون اخلاق است و این هماهنگی کمالی است که هیچ موجود عاقلی در این جهان، به آن نائل نمی‌شود. این کمال تام و پیشرفت بی‌پایان، موضوع عقل عملی است و علاوه بر الزام، این مورد فقط با بی‌پایان بودن وجود انسان میسر است که همان جاودانگی است (کانت، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱-۲۰۲).

افزون بر این، از آنجاکه انسان موجودی اخلاقی است و باید به کمال و سعادت برسد و از طرفی، تلاش برای دستیابی به سعادت، بدون قبول علتی برای کل طبیعت ناممکن است، پس اخلاقی بودن مستلزم وجود خداوند است. به بیان دیگر، اینکه این وصول به سعادت، متوقف بر هماهنگی عالم با اراده ماست و چون عالم از کنترل ما خارج است، پس باید خدایی باشد تا عالم را با اراده ما در جهت نیل به سعادت هماهنگ کند (همان، ص ۲۰۵-۲۰۶). بنابراین، کانت از طریق عمل اخلاقی و عقل عملی است که به اثبات ایمان و خداوند می‌پردازد.

### رابطه ایمان و عمل اخلاقی از منظر شهید مطهری

شهید مطهری معرفت مابعدالطبیعی را معرفتی ضروری قلمداد کرده و معتقد است: اگر معرفت مابعدالطبیعی را کنار بزنیم، راه ایمان به‌طور کلی بسته خواهد شد. از نظر ایشان، ایمان همان گرایش‌های والا و معنوی فوق‌حیوانی است؛ آنگاه که پایه و زیربنای اعتقادی و فکری پیدا کند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۴، ص ۳۱). این رأی شهید مطهری برخلاف نظر کانت در پس زدن معرفت برای وصول به ایمان است.

استاد شهید مطهری با نفی دستور اخلاقی کانت، که به وسیله آن ایمان به خدا، خلود نفس و اختیار را به اثبات می‌رساند و تأکید بر عدم توانایی انسان در تدوین نقشه راهی کامل برای سعادت ابدی خود و جامعه دارد، راه را بر مابعدالطبیعه کانتی می‌بندد (همان، ص ۵۵).

بنابراین از نظر ایشان، انسان همواره نیاز دارد تا به مکتبی اعتقاد داشته باشد که در آن، خطوط اصلی همه تکالیف بشر برای نیل به سعادت مشخص باشد (همان، ج ۲، ص ۵۵). اگر بشر بدون معرفت کافی و بدون شناخت خداوند، از طریق یقینیات به عمل بپردازد، هیچ تضمین منطقی برای وصول به سعادت وجود نخواهد داشت.

در گام بعدی، شهید مطهری اخلاقیات را به‌عنوان رفتارهایی می‌داند که هر دینداری، باید آنها را انجام دهد و مواردی را که دین از آنها نهی کرده، دوری نماید. ایشان اخلاق را از مقوله مراقبت نفس و خودسازی می‌داند (همان، ص ۵۳). وی فعل اخلاقی را عبارت از عملی می‌داند که در ذهن و وجدان بشر، دارای ارزش و قیمت است، نه از جنس ارزش و قیمت مادی (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۴).

در مورد ملاک و خاستگاه علم اخلاق و عمل اخلاقی نیز نظرات مختلفی بیان شده است، از جمله حس زیبایی، عاطفه، پرستش و... (همان، ص ۱۱۷).

از نگاه شهید مطهری، اخلاق از سنخ پرستش است. گاهی فعل اخلاقی براساس دینداری و پرستش آگاهانه صورت گرفته و شخص براساس مبانی دینی و ایمانی خویش، به فعل اخلاقی می‌پردازد. ولی گاهی ناآگاهانه و براساس همان خدانشناسی، که خداوند فطرت انسان‌ها را براساس آن آفریده، به انجام فعل اخلاقی می‌پردازد. از نظر ایشان، تخلق به اخلاق الله، مرتبه‌ای از پرستش خداوند متعال است؛ هرچند که ناآگاهانه باشد (همان، ج ۲، ص ۱۶۴).

بنابراین، شهید مطهری اخلاق را از سنخ پرستش می‌داند. انسان‌ها همان اندازه که خداوند را آگاهانه پرستش می‌کنند، ناآگاهانه هم از یک سلسله قوانین الهی، که در فطرت است، پیروی می‌کنند. همین نکته در آیات قرآن

اشاره شده است: «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حدید: ۱). همچنین در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسرا: ۴۴)؛ هیچ چیز نیست، مگر اینکه در حال ستایش تسبیح او را می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید. آنچه در آسمان‌ها و زمین است، به پاکی او را می‌ستایند و اوست ارجمند حکیم. این تسبیح عمومی، به همه موجودات نسبت داده شده است، درحالی‌که می‌دانیم بعضی از انسان‌ها اساساً منکر خداوند متعال هستند. پس در نگاه شهید مطهری، اگر کسی فعلی اخلاقی را انجام می‌دهد، به این علت است که او را قانون خدا می‌داند.

در باب عمل اخلاقی گفتیم که از نظر کانت، فعلی واجد ارزش اخلاقی است که کلیت‌پذیر و نامشروط به هرگونه کیفر و پاداش باشد و ضمناً انسان در آن غایت بالذات شمرده شود.

شهید مطهری با بیان آیه «فَالهِمَّهَا فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا» (انبیاء: ۷۳)، وجدانی بودن فعل اخلاقی را مورد تأیید قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۲، ص ۴۷۵). همچنین می‌پذیرد که احکام وجدانی و اخلاقی کلیت‌پذیر است و بیان می‌کند که در همه ادیان نقل شده که هرچه را برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم بپسند و هرچه را برای خود دشمن می‌داری، برای دیگران هم دشمن بدار (همان، ص ۷۴۶).

شهید مطهری همچنین غایت بالذات بودن انسان در احکام اخلاقی را نیز اجمالاً می‌پذیرد و بیان می‌کند که نباید بقیه انسان‌ها ابزاری برای عده‌ای از انسان‌ها قرار بگیرند تا آنها را به خواسته‌هایشان برسانند و آنها را به استثمار بگیرند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۴، ص ۴۳۲). از نظر ایشان، همه موحدان تاریخ وظیفه دارند که آزادی اجتماعی را به ظهور برسانند و مانع تسلط عده‌ای بر دیگری شوند. اما شهید مطهری با قبول همه این مطالب، نمی‌تواند مطلق و نامشروط بودن دستورات اخلاقی را بپذیرد (همان، ج ۲۵، ص ۱۷۵).

### نقد و تحلیل شهید مطهری از مبانی کانت پیرامون رابطه ایمان با عمل اخلاقی

تاریخ معرفت دینی بر حضور اندیشه‌های باطل و خرافی و غیرمطابق با متون دینی و تفسیرهای به رأی، در میان معارف دینی گواهی می‌دهد که باید به اصلاح و حذف آنها پرداخت و در بازفهمی و کسب معارف صحیح دینی تلاش مجدد نمود. یکی از فعالیت‌های شهید مطهری، پیراسته کردن ساحت دین از خرافات و مبارزه با افکار انحرافی در حوزه دین و مفاهیم دینی است. ایشان، در آثار خویش به نقد، بررسی و تحلیل مفاهیم دینی پرداخته‌اند.

ازجمله مفاهیم مورد بررسی ایشان، می‌توان به مفاهیمی همچون قضا و قدر، تقوا، توکل، زهد و... اشاره کرد که در آثار ایشان، قابل دسترسی است. یکی از مفاهیمی که در منظومه فکری شهید مطهری به آن پرداخته شده و ایشان درصدد زدودن افکار ناثواب در این باره برآمده است، مفهوم «ایمان» است. ایشان، در عبارات خویش مطالبی دارد که می‌توان آنها را پاسخ مناسبی برای انحرافات مطرح شده در حوزه رابطه ایمان با عمل اخلاقی دانست. همچنین در سیر فکری شهید مطهری، فضای کلی حاکم بر مبانی کانت نیز مورد نقد قرار گرفته است. نقدهای ایشان در رابطه ایمان با عمل اخلاقی در دسترس است. در اینجا به بیان نقدهای شهید مطهری، بر مبانی کانت پیرامون رابطه ایمان با عمل اخلاقی می‌پردازیم.

## عدم توجه به نتایج حکم اخلاقی

گفتیم که ویژگی اصلی عمل اخلاقی از منظر کانت، توجه به نفس وظیفه، بدون توجه به نتایج است. کانت، در دو موضع تأثیر نتایج را نفی می‌کند. او در مسئله ارزش اخلاقی عمل، توجه به نتیجه را کنار می‌گذارد. او اراده خوب را صرفاً به خاطر اراده‌ای که موجب آن شده است، خوب می‌داند (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۳-۱۴). او همچنین در مورد درستی یا نادرستی عمل، توجه به نتیجه را مردود دانسته، امر مطلق را به جای آن به کار می‌برد (همان، ص ۲۷). شهید مطهری با نقد این دیدگاه بیان می‌کند که کانت یک خوبی بیشتر نمی‌شناسد و آن «اراده نیک» است. اراده نیک نیز به معنای تسلیم مطلق در برابر وجدان است. پس، با سعادت انسان هیچ کاری ندارد و هیچ جایی برای سعادت قرار نداده است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۴۳). بنابراین، از نظر ایشان نظریه کانت چون بی‌توجه به نتایج حکم اخلاقی و به تبع آن، بی‌توجه به سعادت انسان و مفهوم سعادت است، مورد اشکال است. مثلاً اگر کسی راست بگوید و با راست‌گویی موجب قتل انسانی شود؛ یا با راست‌گویی عده‌ای را به اختلاف بکشاند، همگی مردود است.

او می‌گوید که راست‌گویی را نمی‌توان به‌عنوان حکمی مطلق و بدون نظر به اینکه جلب مصلحت، یا دفع مفسده‌ای داشته باشد، ولو برای دیگران حکمی وجدانی و اخلاقی به حساب آورد. در جایی هست که دروغ مصلحت‌آمیز، بهتر از راست فتنه‌انگیز است (همان، ص ۳۵۲). از منظر ایشان، فعل ناشی از وجدان و ضمیر انسانی، می‌تواند و ضرورت دارد که با فایده، ضرر، قید و شرط ملازم باشد. ایشان این ملازمت بین اخلاقی‌بودن و مشروط‌بودن را ضروری می‌داند که در آثار ایشان، گاهی تحت عنوان «نسبت میان ارزش و وسیله» مطرح شده است (همان، ص ۳۵۲).

نکته مهمی که در بیان شهید مطهری مشهود است، این است که کانت در موارد تعارضات اخلاقی، راه‌حلی ارائه نداده است. سؤال شهید مطهری از کانت این است که حفظ جان انسان حکم اخلاقی است، راست‌گویی حکم اخلاقی دیگر است. هنگامی که این دو با هم متعارض شوند، وظیفه انسان چیست؟

## اشکال در انگیزش برای عمل

یکی از آسیب‌های وارده بر مبانی کانت از نظر شهید مطهری این است که کانت تصور کرده که شناخت ماهیت عمل، به‌تنهایی می‌تواند ما را به سمت عمل تحریک کند. درحالی‌که معرفت به‌تنهایی چنین قدرتی ندارد. یکی از منتقدان این نظر کانت، سی جی فیلد است که با بیان نظر کانت در مورد کارکرد عقل عملی، به اشتباه بودن نظر او برای انگیزش در عمل می‌پردازد. وی بیان می‌کند که تعریف عقل عملی از سوی کانت، تعریف صحیحی نیست و تعریف ارسطویی را تعریفی صحیح می‌داند. او تأکید می‌کند که عقل عملی، توانایی کشف بهترین وسیله برای غایتی است که می‌خواهیم بدان نایل شویم (فیلد، ۱۹۷۰، ص ۴۰۵-۴۱۵).

به نظر می‌رسد، او می‌خواهد این نکته را متذکر شود که عقل عملی، می‌تواند غایت عمل را تشخیص داده، ولی صرف تشخیص غایت، نمی‌تواند انگیزه کافی را در انسان جهت انجام کار پدید آورد.

شهید مطهری نیز در آثار خود، بی توجهی به غرض و انگیزه را مورد توجه قرار داده و تأکید می‌کند که افعال فکری انسان، همیشه با غرض همراه است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۷۵). ایشان در جای دیگری، پا را فراتر گذاشته و اذعان می‌کند که فعل اخلاقی، بدون درمیان‌بودن انگیزه و غرض اساساً ناممکن است:

کانت عقیده دارد که فعل اخلاقی فعلی است که از هر قید، شرط و غرضی مجرد و منزه باشد و هیچ منظوری جز جنبه تکلیفی از انجام آن در کار نباشد و انسان آن را فقط به حکم وظیفه انجام دهد. ولی سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه آیا اساساً ممکن است انسان کاری را انجام دهد که از آن هیچ منظوری برای خود نداشته باشد؟... (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۲، ص ۵۸۲).

از این‌رو، از نگاه شهید مطهری این مطلق و نامشروط بودن فعل اخلاقی، عملاً ناممکن است. در توضیح بیان شهید مطهری می‌توان گفت: انسانی که در حصار مادیات قرار گرفته، برای درک ارزش عمل، حداقل در ابتدای راه چاره‌ای جز اندیشیدن به فایده یا ضرر عمل ندارد. ضمن اینکه، خداوند هستی را بر مدار قوانینی قرار داده است که رعایت آن، برای بشر ضروری است. اگر این نفع‌جویی در بشر وجود نداشت، بسیاری از خطرات را از خود دفع نمی‌کرد.

نکته نهایی در این‌باره، این است که اگر انسان فعل اخلاقی را به جهت رسیدن به اهداف متعالی انجام دهد، به‌هیچ‌وجه از ارزش عمل کاسته نخواهد شد. اگرچه در ادبیات دینی ما، این دسته از افعال، به افعال تجار که برای کسب سود کار می‌کنند، تشبیه شده است. ولی این به معنی نفی ارزش اخلاقی عمل نخواهد بود و می‌تواند انگیزه انسان را برای کسب معنویات افزایش داده، فعل اخلاقی را به صورت ملکه در نفس انسان پدید آورد.

### مغالطه بین نفع فردی و نفع به غیر

شهید مطهری در مواردی به تشکیک در سخن کانت در مطلق و نامشروط‌بودن حکم اخلاقی می‌پردازد و سؤال می‌کند که این اطلاق حکم، اخلاقی چه معنایی دارد؟ از نظر ایشان، کانت دچار مغالطه و اشتباه شده است؛ چراکه بین نفع فردی و شخصی و نفعی، که به دیگران می‌رسد، تفاوت نگذاشته و این دو نوع را از هم تفکیک نکرده است. اگر منظور کانت از غیرمشروط بودن، این است که نفعی به خودش نرسد، این مورد قبول است. اما اگر مقصودش این است که عاری از نفع رساندن به غیر باشد و انسان انجام تکلیف کند و نفعی به دیگران برساند، بدون آنکه از آن لذت ببرد، این محال است (ر.ک: همان، ص ۵۸۲-۵۸۳).

این در حالی است که انسان از نفع رساندن به دیگران هم لذت می‌برد و به درجه‌ای می‌رسد که نفع به دیگران، برای او لذتش از نفع رساندن به خود بیشتر است. سربازی که در راه وطن و به خاطر خداوند، جان خود را به خطر می‌اندازد، لذت بی‌حدی از این ایثار می‌برد و هیچ منافاتی هم با اخلاقی بودن فعلش ندارد. همچنین شخص سخاوتمندی که گرسنگان را سیر کرده و به فقیران یاری می‌رساند و از این فعل اخلاقی خود لذت می‌برد، فعلش مورد احترام همه است و به‌هیچ‌وجه مورد نكوهش نیست. کار او در این راه، به جایی می‌رسد که از اطعام دیگران لذت بیشتری می‌برد تا اینکه خود از غذا بهره‌بردارد. انسان‌هایی که در زندگی فقط نفع شخصی را ملاک قرار می‌دهند، فقط از غذا خوردن لذت می‌برند، ولی در طرف مقابل انسان‌های کریم از اطعام و غذا دادن به انسان‌های

دیگر، لذت بیشتری می‌برند. در کلامی زیبا از امیرمؤمنان علی علیه السلام چنین نقل شده است: «لَذَّةُ الْكِرَامِ فِي الْإِطْعَامِ وَ لَذَّةُ اللَّيْثَامِ فِي الطَّعَامِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۳)؛ کریمان از اطعام لذت برند و لئیمان از طعام. بنابراین، از نظر ایشان تحلیل کانت از وجدان اخلاقی صحیح نیست و انسان باید به وجدانی معتقد شود که در آن، نفع رساندن به خود و دیگران مورد توجه قرار گیرد و در عین حال، مشروع هم شمرده شود.

### اشکال در استدلال بر وجود خداوند

بیان شد که کانت از طریق مفهوم سعادت و فضیلت، به اثبات وجود خداوند و جاودانگی نفس می‌پردازد. شهید مطهری، این نظر کانت را این‌گونه به چالش می‌کشد که کانت مفهوم کمال یا فضیلت و سعادت را از هم تفکیک کرده است. اگر ما بتوانیم اثبات کنیم که بین سعادت و فضیلت هیچ فرقی وجود ندارد، بخش فراوانی از تفکر کانت زیرسؤال می‌رود.

شهید مطهری می‌گوید:

هنگامی که انسان فعلی را براساس فضیلتی انجام داد، غرق نوعی خاص از مسرت و شادی می‌شود؛ یک نوع مسرت و شادی که قابل توصیف با لذت حسی نیست. عالمی که به کشف یک حقیقت علمی می‌رسد، لذتی به او دست می‌دهد که با هیچ خوشی حسی قابل مقایسه نیست. همواره لذت از رسیدن پیدا می‌شود و الم و درد از نرسیدن به کمالی که انسان باید برسد. بنابراین، تفکیک کمال و فضیلت از لذت و سعادت که کم‌کم در فلسفه اروپا سخن رایجی شده که آیا انسان باید طالب کمال باشد، یا طالب سعادت و لذت، حرف درستی نیست. هر کمال یا فضیلتی خواه یا ناخواه نوعی لذت را به دنبال خود می‌آورد (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۸۲).

براساس دیدگاه شهید مطهری، فضیلت و سعادت، توأمان هستند. پس اگر هر فضیلتی سعادت و لذتی را به همراه داشت، دیگر لازم نیست که بنابر نظر کانت، موجودی خارج از عالم را به نام خدا فرض کنیم که به هر مقدار، که انسان فضیلتی را انجام دهد، به او خوشی و سعادت بدهد؛ یعنی جهان را با اراده شخص بافضیلت هماهنگ کند؛ زیرا هر فضیلتی، سعادت متناسب خود را در پی دارد و اصولاً خوشی منحصر به خوشی و سعادت حسی نیست، بلکه در انجام همان فضیلت، خوشی نهفته است؛ خوشی‌ای که قابل مقایسه با خوشی‌های حسی نیست. از این‌رو، اگر تفکیک بین سعادت و فضیلت از بین برود، این بخش از عقیده اخلاقی کانت نیز مخدوش می‌شود.

### حذف مفهوم خوبی و خیر از اخلاق

از نظر شهید مطهری نظریه کانت که براساس آن حکم وجدانی و اخلاقی، حکمی مطلق و نامشروط و بدون هرگونه انگیزه‌ای است، رابطه اخلاق را با خوبی و خیر بالذات از بین برده است. شهید مطهری تأکید می‌کند که کانت با این نظریه، مفهوم خیر و خوبی را از اخلاق حذف کرده و کاری را اخلاقی می‌داند که تنها به دلیل احساس تکلیف و از سر وظیفه انجام شده باشد. از نظر شهید مطهری، کانت خوبی را در اراده می‌داند، نه در مراد و خوبی اراده را هم به انگیزه‌ای مرتبط ساخته که از سر احساس تکلیف است و نه هیچ انگیزه دیگری (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۳). سپس نتیجه می‌گیرد که فرمان‌های اخلاقی کانت کورکورانه است و این وجدان به‌مثابه یک فرمانده

مستند است که بدون دلیل فرمان داده و همه باید بدون چون و چرا فرمان او را اطاعت کنند. از نظر ایشان، هر فرمان اخلاقی به دلیل تشخیص نوعی خوبی است که گاهی مطلقند و گاهی مقید و نسبی (همان، ص ۶۳). این تشخیص در فرمان‌های اخلاقی کانت، هیچ جایگاهی ندارد.

بنابراین، در نگاه شهید مطهری، وصول به خیر و نیکی نیز هدف شمرده است، به طوری که در منظر شارع هم منشأ اراده و انجام عمل، که همان تبعیت از دستور خداوند اصالت دارد و هم خیر و نیکی، رابطه این دو، رابطه‌ای دو سویه است که به تقویت یکدیگر می‌پردازند. اما در نگاه کانتی آن چیزی که فقط اهمیت دارد، اراده‌ای مطلق است که خیر و خوبی جایگاه خود را از دست داده است.

### نفی حسن و قبح ذاتی افعال

از نظر شهید مطهری، نظریه اخلاقی کانت، پیامدهای عدم اعتقاد به حسن و قبح ذاتی افعال را دارد و نظریه کانت را شبیه همان نظریه اشاعره می‌داند که حسن و قبح را شرعی می‌دانند. او در عبارات خود تأکید می‌کند که مسئله طرح شده کانت، شبیه عبارات اهل ایمان در مسئله اخلاص است که گفته‌اند بنده مخلص عبادت و عمل را صرفاً به خاطر خدا انجام می‌دهد، نه انگیزه دیگری مثل طمع به بهشت (همان، ص ۵۸۷).

از نظر شهید مطهری، کانت وجدان یا عقل عملی را به خدایی تشبیه کرده که فقط اطاعت محض را می‌خواهد و بنده هم اعمال را فقط به انگیزه اطاعت محض انجام می‌دهد. از نظر او، این رابطه، رابطه‌ای اشعری مسلک است که در آن، اوامر و نواهی خدا مصلحت یا ضرری را دربر ندارد (همان).

براساس این مسلک، افعال در ذات خود هیچ حسن و قبحی ندارند، بلکه حسن و قبیح را شارع مشخص می‌کند و عقل نمی‌تواند در این باره به داوری بپردازد. ضمن اینکه در ورای دستورات خداوند، هیچ غرض و مقصودی نهفته نیست. اگر قرار باشد خداوند از دستورات خود غرضی داشته باشد، موجب نقص و نیاز خداوند خواهد شد. در پاسخ گفته شده که غرض به بندگان بازمی‌گردد، نه خداوند متعال تا موجب نیازمندی خداوند گردد. از نگاه شهید مطهری، عقل عملی در منظومه فکری کانت، که فقط به یک چیز دستور می‌دهد و عقل نظری نیز نمی‌تواند و نباید در این باره به اظهار نظر بپردازد، همان خدای اشاعره را ترسیم می‌کند که فقط خواسته دستور را پیروی کند و هرگز در مورد غرض افعال مورد نظر خداوند اندیشه‌ای به کار نبرد و دست بشر را از درک حسن و قبح افعال کوتاه کرده است.

### غفلت از فطری بودن شناخت افعال اخلاقی

از نگاه شهید مطهری هر فعل اخلاقی، مبدأ و ریشه آن پرستش خداوند متعال است، ولی به طور ناگاهانه (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۱۱۹). لذا در نگاه ایشان، ریشه عمل به نظریه خودآیینی اخلاقی کانت (انجام عمل صرفاً به خاطر خود عمل و نه هیچ انگیزه دیگری) نیز همان حس همگانی و فطری پرستش خداوند متعال است. وی بیان می‌کند که افعال اخلاقی انسان، بازتاب همان حس تقدیس و تعالی و پرستش انسان است که به این جلوه بروز



می‌کند. این مهم، به این معناست که انسان با فطرت خویش، رضای معبود را تشخیص می‌دهد و بالفطره خدا را می‌شناسد. این همان حقیقت حسن و قبح عقلی است و از این طریق، از خودخواهی و هواپرستی دور می‌شود (همان، ص ۱۲۰). از نظر ایشان، گرایش انسان به یک سلسله رفتار و اعمال به خاطر نهادینه شدن آنها، در ضمیر و فطرت انسان است که از آن به اسلام فطری تعبیر می‌کند (همان).

در نگاه دینی، نفس و فطرت آدمی مخلوق خداوند متعال است و همو نیکی و بدی را به نفس بشری تعلیم داده است. در این دیدگاه، منشأ تشخیص خیر و نیکی توسط عقل، همین تعلیم خداوند متعال است که شاهد آن توافق بشریت بر بسیاری از دستوره‌های اخلاقی در همه اعصار است. اگر این تعلیم فطری همگانی نبود، این تشخیص و التزام فطری نیز وجود نداشت. نظریه اخلاقی کانت، این ریشه و مبدأ را به دست فراموشی سپرده است و اعمال را نتیجه عقل عملی دانسته است، نه فطرت خداجوی بشری.

توضیح اینکه ما خداوند متعال را از طریق براهین عقلی شناخته‌ایم و باور داریم که خداوند، متعال حکیم است و کار بیپه‌وده انجام نمی‌دهد. این خداوند حکیم، محال است که بشر را برای زندگی در دنیا آفریده باشد، ولی ابزار لازم جهت زندگی را به او بخشیده باشد. یکی از این ابزارها، شناخت نیکی‌ها و بدی‌هاست که در ضمیر انسان نهادینه شده است. ضمن اینکه، یکی از اهداف بعثت انبیا، تذکر و یادآوری شناخت‌های فطری انسان است که به خاطر عوامل متعددی به دست فراموشی سپرده شده است. شهید مطهری بیان می‌کند که کانت فراموش کرده که منبع تشخیص همه نیکی‌ها و بدی‌ها، فطرتی است که از جانب خداوند به وجود آمده است و منبعی ماورایی دارد. عقل عملی، به‌تنهایی قادر به تشخیص نیکی‌ها و بدی‌ها نیست، بلکه طوطی صفتی است که درس معلم را تکرار می‌کند. در نگاه شهید مطهری هر شخصی که از روی لجاجت شرک نوزد و علاقه‌مند به ارزش‌های اخلاقی باشد، درجه‌ای از خدانشناسی را به همراه دارد؛ هرچند که در وجدان و شعور ناخودآگاه خود منکر آن نباشد. این‌گونه افراد، بدون اینکه خودشان بفهمند درجه‌ای از معرفت به خداوند متعال را دارند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۷۹).

نکته نهایی شهید مطهری، در شناخت فطرت، این است که دستورات فطری خود نوعی وحی وجدانی از طریق خداوند متعال است. منتهی وحی عمومی، نه به آن شکلی که بر انبیا نازل می‌شده است. مثل وحی‌ای که به زنبور عسل و حیوانات و جمادات نازل می‌شود که در آیات قرآن به آن اشاره شده است. تفاوت این دو نوع وحی، در این است که وحی به پیامبران توسط جبرئیل انجام می‌شود، ولی در اینجا به طور مستقیم است، وگرنه در سنخ واحد هستند. مثل نور که از نور شمع تا خورشید همگی نور هستند.

از نگاه شهید مطهری، این سخن کانت که ریشه اخلاق در وجدان انسان‌هاست؛ از این لحاظ صحیح است که این قلب آدمی است که احکام اخلاقی به او الهام می‌شود. ایشان در ادامه بیان می‌کند که این وجدان یا عقل عملی، حسی مشترک با همان حس خدانشناسی است که در ضمیر همه انسان‌ها وجود دارد و خبر از تکلیف‌کننده‌ای در پس این تکلیف می‌دهد. مبنای نقد شهید مطهری، در این نکته نهفته است که کانت به تکلیف‌کننده‌ای ماورای وجدان انسانی، هیچ توجهی نمی‌کند و به اینکه وجدان و الهامات وجدانی، ناشی از فطرت خدانشناس است، واقعی نمی‌نهد.

در نگاه شهید مطهری، لازمهٔ نظر کانت این است که وجدان را مستقل از تکلیف کننده به حساب آوریم، در صورتی که وجدان، جدای از حس خداشناسی نیست. وجدان انسان، همان گونه که تکلیف را درک می کند، تکلیف کننده را نیز درک می کند. وجدان انسان، به ریشه و تمام عالم هستی اتصال دارد و چون با خدا ارتباط دارد، تکالیف خدا را در وجدان احساس می کند. وی به این آیه قرآن استناد می کند: «أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۷۳)؛ ما خود کار خیر را در قلب مردم الهام و وحی کردیم. بنابراین همانطور که کار خیر را که متعلق وحی است درک می کنیم، وحی کننده را نیز که خداست، درک می کنیم.

شهید مطهری بیان می کند که این نظر کانت، به معنای این است که انسان یک دفعه به وجود آمده باشد و یک نیروی مستقل از همه چیز، به او بگوید که تکلیف تو چنین و چنان است. در حالی که وجدان انسان اتصال به ریشه عالم هستی دارد و به او الهام می شود. در اصطلاح به این الهامات، اسلام فطری گفته می شود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۲، ص ۳۸۵).

بنابراین، می توان گفت: از نگاه شهید مطهری رأی کانت درباره مابعدالطبیعه و خداشناسی از روی عدم شناخت صحیح از فطرت و مبدأ امور فطری است. او فطرت انسان را موجودی فرض کرده که ناگهان به وجود آمده، هیچ خالق ندارد و از هیچ چیز و هیچ کس تأثیر نمی پذیرد.

### مقایسه نظرات شهید مطهری و کانت در رابطه ایمان و عمل اخلاقی

کانت می خواست به متفکران پیشگام عصر روشنگری نشان دهد که نمی توان عقل را به عنوان نقاد و داور مدعیات مابعدالطبیعی به کار گرفت. چنین روشی، جز مسدود کردن راه ایمان نتیجه ای دربر نداشت. بنا بر نظر او، اگر عقل در تشخیص تکلیف عملی آدمی به کار گرفته شود، از این راه، در بازیابی اصول موضوعهٔ فعل اخلاقی و در نتیجه، باور به «اختیار»، «خلود نفس» و «خدا»، توانمند خواهد بود. کانت، ضمن تحلیل «فعل اخلاقی»، آن را نشئت گرفته از عقل عملی و مبتنی بر دستور عقلانی کلیت پذیر، نامشروط (و رها از هرگونه پاداش و کیفر) و نیز مراعی غایت بالذات شمردن انسان، قلمداد می کرد.

او در فلسفه خودش معتقد است: فعل اخلاقی؛ یعنی فعلی که انسان آن را به عنوان یک تکلیف از وجدان خودش گرفته باشد. فعل اخلاقی؛ یعنی فعلی که وجدان گفته بکن و انسان هم بدون چون و چرا - نه برای هدف و غرضی - صرفاً و صرفاً برای اطاعت امر و فرمان وجدان، آن را انجام می دهد. پس فعل اخلاقی از نظر کانت؛ یعنی فعلی که ناشی از فرمان وجدان است.

شهید مطهری، نظریه «وجدانی» بودن اخلاق را مورد تأیید قرآن می داند و می گوید: «قرآن در مورد اینکه انسان مجهز به یک سلسله الهامات فطری است، سکوت نکرده است». به علاوه، شهید مطهری «کلیت پذیری» احکام وجدانی و اخلاقی (به معنای کانتی) را هم می تواند به معنایی درک و هضم کند. به همین ترتیب، می توان توضیح داد که شهید مطهری وصف دیگر فعل اخلاقی مطرح در نظریه کانت؛ یعنی

وصف مراعات انسان به عنوان غایت بالذات را می‌پذیرد. او با تأکید اعلام می‌دارد که نباید دیگران را به مثابه ابزار و وسیله‌ای در خدمت مطامع خود قرار داد.

اما شهید مطهری در عین حال که به نحو مؤکد با فطری و وجدانی بودن اخلاق، کلیت‌پذیری و غایت بالذات شمردن انسان، یعنی سه عنصر مهم در نظریه اخلاقی کانت، موافق است، نمی‌تواند عنصر برجسته دیگر نظریه او؛ یعنی مطلق و نامشروط شمردن دستورات اخلاقی را بپذیرا باشد.

شهید مطهری، وجدان یا عقل عملی کانت را به خدایی تشبیه کرده که از آدمی جز «اطاعت محض» نمی‌خواهد و بنده شایسته و راستین او هم جز به «اطاعت محض» او نمی‌اندیشد. در ادبیات شهید مطهری، چنین رابطه‌ای میان خدا و انسان، رابطه‌ای اشعری قلمداد می‌شود. در نگاه شهید مطهری، انجام فعل اخلاقی همان پرستش خداوند متعال است که گاهی آگاهانه است و گاهی هم ناآگاهانه. شهید مطهری، ضمن بیان نظریه پرستش اخلاقی تأکید می‌کند که ایمان و مؤلفه‌های تأثیرگذار در آن رابطه‌ای دوسویه دارند که ابتدا ایمان به خدا و حس پرستش موجب انجام افعال اخلاقی می‌شود و انجام افعال اخلاقی نیز موجب تقویت ایمان می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

از دیدگاه شهید مطهری، نظریه اخلاقی کانت، که براساس پس‌زدن معرفت و تکیه بر عقل عملی بنا نهاده شده، اشکال‌های متعددی را به دنبال دارد. او بر این باور است که در رابطه ایمان و عمل اخلاقی، عقل عملی و اخلاق، به تنهایی برای رسیدن به ایمان کافی نیست. ایمان مورد نظر او، بر معرفت و عمل اخلاقی توأماً با هم تأکید می‌کند و عمل اخلاقی را برخاسته از ایمان و فطرت انسان‌ها می‌داند. ایشان، انجام دستورات اخلاقی را نوعی عبادت ناآگاهانه می‌داند که هر فاعل فعل اخلاقی، به صورت ناخودآگاه و آگاهانه، توسط انجام آن به عبادت خداوند متعال می‌پردازد. نظریه کانت در این باره، براساس عدم شناخت صحیح فطرت و امور فطری است. از دیدگاه شهید مطهری، انگیزه تبعیت از قانون اخلاقی نزد کانت، فقط احترام به قانون است؛ یعنی هنگامی که قانون را تصور کند، فاعل به عمل واداشته می‌شود. درحالی که مشاهده می‌کنیم که تمایلات طبیعی، مانع بزرگی بر سر راه فاعل اخلاقی است و نمی‌تواند انگیزه‌ای قوی برای انجام عمل اخلاقی را به وجود بیاورد. دیدگاه کانت در این باره در ورای فعل اخلاق هیچ غرض و انگیزه‌ای را نهفته نمی‌داند و به نفی حسن و قبح ذاتی افعال اخلاقی می‌پردازد و از این جهت، دیدگاهی اشعری در این باب ارائه می‌دهد. شهید مطهری تأکید می‌کند که دین از طریق وحی وجدانی و نهادینه کردن شناخت نیکی‌ها و بدی‌ها در فطرت انسان، به جهت‌دهی افکار انسانی در معرفت صحیح امور از جمله ایمان دینی و عمل اخلاقی کمک می‌کند.

## منابع

- تمیمی آمدی، عبدالواحدین محمد، ۱۳۸۱، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق مصطفی درایتی، مشهد، ضریح آفتاب.
- دورکیم، امیل، ۱۳۹۰، *جامعه‌شناسی و فلسفه*، ترجمه فریدون سرمد، تهران، کندوکاو.
- سیحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- غلامی، رضا، ۱۳۷۷، «بررسی رابطه متقابل ایمان و اخلاق از منظر استاد شهید مطهری»، *نامه فرهنگ*، ش ۲۹، ص ۱-۴.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۸، *درس‌های فلسفه اخلاق فلسفه و کلام جدید*، ترجمه ابوالقاسم شهلائی و منوچهر صانعی، تهران، نقش و نگار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *نقد عقل عملی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، باور عدالت.
- کورسگارد، کریستین، ۱۳۷۹، «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی، *ارغنون*، ش ۱۶، ص ۹۵-۱۲۰.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، *عدل الهی*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *یادداشت‌های شهید مطهری*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدحسن، ۱۳۹۵ق، *دلائل الصدق*، چ دوم، قم، بصیرتی.
- یاسپرس، کارل، ۱۳۹۰، *کانت*، ترجمه میرعبدالحسین نقیب‌زاده جلالی، تهران، طهوری.

Field, c. G, 1970, *A Criticism of kant. Reading ethical theory*, oxford, clarendonpress.

Kant, Immanuel, 1960, *Religion within the limits of reason alone*, La Salle, Ill: Open Court Pub. Co.

\_\_\_\_\_, 1996, *Critique of practical reason*, Amherst, N.Y: Prometheus Books.

\_\_\_\_\_, 1998, *Critique of pure reason*, Cambridge, Cambridge University Press.

## بررسی ادله نظریه امر الهی؛ با تأکید بر نفی قوانین نفس الامری و وجود احکام به ظاهر غیر اخلاقی

sarbakhshi50@yahoo.com

محمد سربخشی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۲

### چکیده

نظریه امر الهی، یکی از نظریات مهم و پرسابقه در باب چیستی ارزش‌های اخلاقی است. علل و ادله مختلفی موجب پیدایش چنین دیدگاهی شده است. وجود برخی احکام به‌ظاهر غیر اخلاقی در متون دینی، از جمله دستور قتل کودک بی‌گناه، استناد به مالکیت مطلق الهی، استناد به اختیار مطلق خداوند متعالی و محدود نبودن وی در اوامر و نواهی خود به چارچوب‌های اخلاقی، استناد به عدم توانایی عقل، در درک حسن و قبح اعمال بدون کمک شرع و نسخ برخی احکام اخلاقی و نسبیّت آنها، دلایلی است که موجب شده برخی متکلمان طرفدار این نظریه شوند. بررسی این امور نشان می‌دهد که عدم درک درست از وجه اخلاقی احکام دینی و نیز درک ناقص از صفات خداوند متعالی و تأثیری که بر نحوه آفرینش می‌گذارند، موجب چنین رویکردی شده است. مقاله حاضر با روش تحلیل عقلی و جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای، نشان می‌دهد که اخلاق دینی با تفسیر نظریه امر الهی نادرست است، گرچه می‌توان تفسیر درستی از آن ارائه داد که برتری قابل توجهی نسبت به اخلاق سکولار دارد.

**کلیدواژه‌ها:** نظریه امر الهی، قوانین نفس الامری، نسبیّت اخلاقی.

## مقدمه

نظریه امر الهی، یکی از زیرمجموعه‌های دیدگاه امرگرایی در مبنای ارزش است. به طور معمول امرگرایان معتقدند: همه جملات اخلاقی، حتی آنها که ظاهری اخباری دارند، در حقیقت انشائی‌اند و محتوای آنها چیزی جز امر و نهی یک امر خاص، یا عام نیست (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۲۶). از آنجاکه جمله انشائی نوعی اعتبار بوده و ربطی به واقعیت ندارد، پس جملات اخلاقی درباره واقع سخن نمی‌گویند، بلکه صرفاً بیانگر امر و نهی شخص یا گروهی معین یا غیرمعین‌اند. به این ترتیب، از نظر امرگرایان، ارزش و لزوم اخلاقی غیرواقعی است. امرگرایی خود، به دو نوع تقسیم می‌شود (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۹۷-۱۰۱). در نوع اول، امر و نهی شخص خاصی ملاک ارزش‌ها و الزامات اخلاقی است و در نوع دوم، هر کسی می‌تواند امر یا ناهی بوده، ارزش‌ها و الزامات اخلاقی را اعتبار کند. در نوع اول، نظریه امر الهی از شهرت بیشتری برخوردار است و پیروان بسیاری در میان ادیان دارد.

از نظر سابقه، نظریه امر الهی از سابقه‌ای طولانی برخوردار است. این دیدگاه، دست‌کم از زمان سقراط تاکنون مورد بحث بوده و دیدگاه‌های مخالف و موافق زیادی را برانگیخته است. در گفت‌وگویی که بین سقراط و اثیفرون در گرفته، این پرسش مطرح می‌شود که آیا امر و نهی خداوند است که موجب خوبی و بدی یک عمل می‌شود، یا چون آن عمل خوب یا بد است، مورد امر و نهی خداوند قرار می‌گیرد؟<sup>۱</sup> اثیفرون، علی‌رغم اینکه معتقد به نظریه امر الهی است، می‌پذیرد که خداوند بدان جهت به چنان اعمالی امر و نهی می‌کند که خود آنها، صواب یا خطا هستند. لذا سقراط وی را ملزم به انکار دیدگاه خود می‌کند (افلاطون ۱۳۸۰، ص ۲۳۳-۲۴۰). پاسخ اثیفرون نشان می‌دهد تمام کسانی که به این نظریه معتقدند، لزوماً به تمامی مفاد آن آگاه و ملتزم نیستند.

در میان مسلمانان، اشاعره به این نظریه معتقد بوده‌اند. از نظر ایشان، تعریف خوب و بد تابع امر و نهی خداوند است. همچنین امر و نهی الهی است که موجب خوب یا بد شدن یک چیز می‌گردد، به نحوی که اگر امر و نهی خداوند متعالی تغییر کند، حسن و قبح نیز تغییر می‌کند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۲). نظریه امر الهی در میان مسیحیان نیز رواج داشته است (ضاهر، ۱۹۹۸، ص ۱۹۳-۱۹۴).

آنچه در فهم نظریه امر الهی ضروری است، اینکه نباید عدم توانایی انسان در درک مصادیق حسن و قبح و نیازمندی به اوامر و نواهی خداوند را مفاد نظریه امر الهی بدانیم. اینکه کسی معتقد باشد: بدون امر و نهی الهی، نمی‌توان صواب یا خطا بودن کاری را دانست، به معنای پذیرش نظریه امر الهی نیست؛ زیرا کاملاً ممکن است کسی حسن و قبح اخلاقی را واقعی و ذاتی بداند، اما عقل را قادر بر درک آنها نداند. به عبارت دیگر، حسن و قبح ذاتی، با حسن و قبح عقلی تلازم ندارد. معمولاً برای اشاره به حسن و قبح ذاتی، از تعبیر حسن و قبح عقلی نیز استفاده می‌شود، اما چنین تعبیری، مسامحی است. برای امرگرایانه بودن، دیدگاه کسانی که نظریه امر و نهی الهی را مدعی‌اند، لازم است ایشان، ورای امر و نهی خداوند، هیچ واقعیتی برای حسن و قبح قائل نباشند. پس به طور دقیق، ادعای نظریه امر الهی، این است که خوب یا بد بودن یک فعل، صرفاً به این دلیل و فقط به این دلیل است که خداوند امر به انجام یا ترک آن کرده است.

اینکه عامل پیدایش نظریه امر الهی چه بوده و چه دلایلی به نفع این دیدگاه وجود داشته، موضوعی است که از دیرباز بررسی شده است. اما همچنان این نظریه زنده است و نیازمند بازخوانی است. سعی ما در این مقاله بر این است که از منظری جدید، به این علل و دلایل پرداخته و زوایای مخفی آنها را وارسی کنیم. در این بررسی، بخصوص به مسئله نسبت خداوند متعالی با قوانین نفس الامری پرداخته و با تحقیقی پیرامون آن، نشان دهد که یکی از دلایل پیدایش این نظریه، درک ناصحیح این نسبت بوده است. صرف نظر از بررسی های نوی که در باب وجه اخلاقی بودن دستور خداوند، مبنی بر قتل کودک بی گناه توسط حضرت خضر علیه السلام، انجام داده ایم، بررسی مسئله فوق، به تلقی نویسنده، می تواند یکی از نوآوری های این مقاله باشد. به هر حال، در ادامه، ابتدا علل پیدایش این نظریه و ادله ای که برای اثبات آن اقامه شده را بیان، سپس به نقد این علل و ادله می پردازیم. در ضمن نقد آنها مسئله فوق را نیز به بوتۀ تحقیق خواهیم سپرد.

### علل پیدایش نظریه امر الهی

اولین سؤالی که در باب این نظریه مطرح می شود، این است که چه عامل یا عواملی موجب شده، برخی به چنین اعتقادی برسند و این نظریه را بپذیرند. روشن است که باید بین علل ایجاد این دیدگاه و دلایلی که به نفع آن اقامه شده، تفکیک کرد. شاید بتوان دینی بودن منشأ اخلاق را یکی از علل پیدایش این نظریه دانست. مطابق اعتقاد متدینان، این دین است که برای اولین بار، ارزش های اخلاقی را مطرح کرده و انسان ها را به سوی مراعات آنها فراخوانده است. پذیرش چنین امری، می تواند عامل این اعتقاد شود که اساساً ارزش های اخلاقی با اوامر و نواهی دینی و شرعی پدید آمده اند. از جمله علل دیگری که ممکن است موجب پیدایش چنین اعتقادی باشد، وجود برخی احکام دینی است که به ظاهر با ارزش های اخلاقی مورد قبول در تضادند. خداوند متعالی در قرآن کریم، ذبح حضرت اسماعیل را به حضرت ابراهیم علیه السلام، امر کرده است. درحالی که کشتن یک انسان، بدون اینکه در تقاضای جنایتی هم ارز آن باشد، از سوی همه انسان ها مذموم دانسته می شود. حتی اگر گفته شود که دستور خداوند متعالی به حضرت ابراهیم علیه السلام، واقعی نبوده و صرفاً از روی امتحان صادر شده است، امر خداوند متعالی به حضرت خضر علیه السلام، مبنی بر کشتن کودکی که جنایتی مرتکب نشده بود، به تصریح قرآن کریم محقق شده و در این مورد، نمی توان با امتحانی بودن دستور، مسئله را فیصله داد. شاید برخی از دین باوران، در مواجهه با این حکایت، به دلیل اینکه وجهی معقول و اخلاقی برای آن پیدا نکرده اند، به این گمان رسیده اند که اساساً خوبی و بدی افعال ذاتی نیست و با امر و نهی الهی است که یک فعل خوب یا بد می شود.

علت دیگر چنین اعتقادی، برخی مبانی هستی شناختی است که از قضا به عنوان دلیل اعتقاد به نظریه امر الهی مطرح شده است؛ برخی گمان کرده اند اعتقاد به خالقیت خداوند متعالی نسبت به همه موجودات و نیز مطلق بودن اختیار خداوند، موجب می شود بپذیریم خوبی و بدی تابع امر و نهی الهی است. از آنجاکه علت اخیر، به عنوان دلیلی مستقل، برای اثبات نظریه امر الهی در نظر گرفته شده، آن را به همراه دلایل دیگر بررسی خواهیم کرد.

## دلایل نظریه امر الهی

از جمله دلایلی که برای اثبات این نظریه مطرح شده، خالقیت و مالکیت خداوند متعالی نسبت به همه موجودات و از جمله انسان هاست. در این دلیل گفته می‌شود، چون خداوند متعالی خالق همه چیز و از جمله انسان است، پس مالک اوست. مالک حق دارد هرگونه که خواست با مملوکش رفتار نماید. امر و نهی نیز نوعی رفتار با مملوک است. پس خداوند متعالی می‌تواند هرگونه که خواست امر و نهی کند و کسی حق ندارد اعتراض کرده، آن را غیراخلاقی بنامد (اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ظاهر، ۱۹۹۸، ص ۱۹۳).

دلیل دیگر اثبات این نظریه، این است که عقل بشری، مستقل از معرفت به اوامر و نواهی الهی، قادر به درک ارزش‌های اخلاقی نیست؛ زیرا معرفت اخلاقی بدون تعیین معیار اصلی خوب و بد، امکان‌پذیر نیست و این معیار، چیزی جز اوامر و نواهی الهی نمی‌باشد. پس تحقق معرفت اخلاقی، بدون معرفت به اوامر و نواهی الهی غیرممکن است. این امر نشان می‌دهد که ارزش‌های اخلاقی حقیقتی ورای امر و نهی خداوند متعالی ندارد (ظاهر، ۱۹۹۸، ص ۱۹۴). در این دلیل، ادعا این است که واقعی بودن ارزش‌ها و الزامات اخلاقی، مستلزم عقلی بودن آنهاست. پس چون عقلی نیست، بنابراین واقعی هم نیست (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۷-۱۰۹؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۳۶).

گاهی گفته می‌شود، پذیرش حسن و قبح ذاتی، به معنای پذیرش تبیعت امر و نهی الهی و در نتیجه، تبیعت خود خداوند در صدور امر و نهی از آنها بوده، چنین چیزی به معنای انکار اختیار خداوند متعالی است. به عبارت دیگر، لزوم تبیعت دستورهای خداوند متعالی از حسن و قبح ذاتی، به معنای مجبور بودن خداوند خواهد بود. درحالی که خداوند به هیچ نحو مجبور نیست و می‌تواند هرگونه که خواست امر یا نهی کند. برای نمونه، اگر احسان واقعاً خوب و دزدی واقعاً بد باشد، و دستور خداوند تابع این واقعیت‌ها باشد، باید پذیرفت خداوند مجبور است به احسان امر کرده و از دزدی نهی کند و هرگز نمی‌تواند به گونه دیگری دستور دهد. درحالی که روشن است خداوند متعالی در دستورات خود، هیچ اجباری ندارد و هرگونه که بخواهد، دستور می‌دهد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸۸).

دلیل دیگری که معمولاً مطرح می‌شود، تغییر شرایع و نسخ احکام دینی است. در این دلیل گفته می‌شود، اگر ارزش‌های اخلاقی، که امر و نهی‌های دینی بیانگر آنها هستند، واقعی بودند، هرگز تغییر نکرده و نسخ نمی‌شدند. درحالی که احکام متعددی در طول تاریخ و در ادیان مختلف، دستخوش تغییر شده‌اند. مثلاً، خوردن پیه گوشت در شریعت حضرت موسی علیه السلام حرام بوده است، اما در شریعت‌های بعدی، از جمله اسلام حلال شده است. یا خواندن نماز در ادیان سابق، به سوی بیت‌المقدس بوده، حتی در اوایل اسلام، مسلمانان نیز به سوی آن نماز می‌گزارند، ولی بعد از مدتی، این حکم نسخ شده و قبله مسلمانان به کعبه تغییر پیدا کرده است (بقره: ۱۴۴). همه اینها نشان می‌دهد خوبی و بدی در ذات این افعال وجود نداشته و با امر و نهی الهی معنا یافته‌اند (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۹۷-۹۸). همسو با دلیل فوق، برخی از متکلمان اهل سنت، نسبی بودن حکم اخلاقی برخی از رفتارها را دلیل غیرواقعی بودن ارزش آنها دانسته‌اند. برای مثال، دروغ گفتن اگر منجر به نجات جان پیغمبری شود، خوب است. درحالی که اگر حسن و قبح ذاتی بود، این نسبییت معنا نداشت (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸۵-۲۸۶).



## بررسی نظریه امر الهی

معقول است که بگویم اخلاق، با ظهور انبیاء و پیدایش دین در میان انسان‌ها پدید آمده، هر چند اولین انسان به ظهور رسیده بر روی زمین را آدم علیه السلام، ندانیم و همانند قائلان نظریه فرگشت، جهش ژنتیکی را عامل پیدایش انسان تلقی کنیم؛ زیرا هیچ تبیین علمی و روشنی از اخلاقی شدن حیوان جهش یافته وجود ندارد و تمام کسانی که از نظریه فوق بهره جسته‌اند، در تبیین رویکرد اخلاقی انسان عاجز مانده‌اند. مکتب اخلاقی که از دل نظریه تکامل بیرون می‌آید اخلاق تکاملی است و چنین اخلاقی کاملاً در تضاد با اخلاق دینی و ارزش‌های اخلاقی مورد قبول انسان‌هاست (باربور، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷-۱۱۹). به‌هر حال، به نظر می‌رسد اخلاق با ظهور دین پیدا شده، اما علی‌رغم تأیید این سخن، نمی‌توان گفت: پس اخلاق ذاتاً امری دینی است و بالاتر از آن، بدون دین و امر و نهی خداوند، اخلاق بی‌معناست. در واقع فرض دیگری نیز وجود دارد. می‌توان گفت: اخلاق و ارزش‌های اخلاقی فی‌حد ذاته معنا دارد و اخلاق حقیقتی است نفس‌الامری، که امر و نهی الهی مطابق آن صادر شده است. با این حال، اخلاق دینی از اخلاق سکولار برتر بوده و ارزش‌های والاتری ارائه می‌دهد (برای مطالعه بیشتر، رک: سربخشی، ۱۳۹۸).

## بررسی وجود دستور قتل کودک بی‌گناه در متون دینی

آیا وجود دستوراتی همچون ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام، یا کودکی که به دست حضرت خضر علیه السلام، کشته شد، می‌تواند غیرواقعی بودن ارزش‌های اخلاقی را اثبات کرده، و آنها را تابع امر و نهی الهی کند؟ پاسخ این است که وجود چنین دستوراتی، نه تنها به معنای انکار حسن و قبح ذاتی نیست، بلکه فهم درست آنها، مؤید این است و چنین دستوراتی برای حصول مصلحت موجود، در مفاد آنها صادر شده است. برای روشن شدن مطلب، دستور خداوند متعالی به حضرت خضر علیه السلام را مرور می‌کنیم. خداوند متعالی در قرآن کریم می‌فرماید: «فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نَكِرًا» (کهف: ۷۴). وقتی حضرت موسی علیه السلام با حضرت خضر علیه السلام، همراه می‌شود و قول می‌دهد که با کارهای وی مخالفت نکند، حضرت خضر علیه السلام به دستور خداوند متعالی، کودکی را به قتل می‌رساند. حضرت موسی علیه السلام برآشفته شده و اعتراض می‌کند که چرا انسان بی‌گناهی را بی‌دلیل و نه از روی قصاص، به قتل رساندی؟ وی اعلام می‌کند که چنین فعلی، منکر است. سپس، کارهای دیگری نیز از حضرت خضر علیه السلام سر می‌زند که حضرت موسی علیه السلام، طاقت نمی‌آورد و نسبت به آنها نیز اعتراض می‌کند. آنگاه خداوند متعالی از زبان حضرت خضر علیه السلام، پاسخ داده و می‌گوید: «وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا» (کهف: ۸۰)؛ «فَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا» (کهف: ۸۱)؛ و اما آن پسر، پدر و مادرش مؤمن بودند، از آن باک داشتیم که آن پسر، آنها را به خوی کفر و طغیان درآورد. (از این رو) خواستیم که پروردگارشان به جای او (فرزندی) پاک‌تر و بهتر و با محبت‌تر به آن دو بدهد. آیه هشتاد سوره «کهف» با صراحت می‌گوید چنین فعلی به خاطر مصلحتی که در آن بوده (حفظ والدین کودک از طغیان و کفر) انجام شده است. با تکیه بر مفاد این آیه، می‌توان مدعی شد: قرآن نسبت به ارزش‌های اخلاقی دیدگاه غایت‌انگارانه دارد و به خاطر مصلحتی که در این فعل وجود داشته و غیرقابل چشم‌پوشی بوده، دستور به قتل کودک داده شده است.

آنچه پذیرش اخلاقی بودن چنین فعلی را دشوار می‌سازد، اینکه برخی گمان کرده‌اند، کشتن کودک قصاص قبل از جنایت است و حضرت موسی علیه السلام، نیز به همین مطلب اشاره کرده و اعتراض کرده است، اما پاسخ این است که قصاص نامیدن چنین فعلی، از اساس باطل است. مستشکل با تطبیق عنوان قصاص، اخلاقی بودن این فعل را زیر سؤال می‌برد، اما روشن نیست چرا باید اساساً آن را قصاص نامید؟ قصاص قبل از جنایت، وقتی معنا می‌یابد که دو نفر صاحب حق، در برابر هم قرار گرفته و یکی از آنان قصد داشته باشد، جنایتی در حق دیگری انجام دهد. نفر دوم به نحوی از این قصد آگاه شده و قبل از انجام جنایت تلافی نموده، یا دیگران به عوض او تلافی نمایند. درحالی که در این مورد خاص، چنین وضعیتی وجود ندارد. یک طرف کودکی است که به طریقی کشته می‌شود و طرف دیگر، خداوند متعالی است. درست است که مجری مستقیم این قتل حضرت خضر علیه السلام است، اما وی به دستور خداوند متعالی، این فعل را انجام داده است. می‌توان حضرت خضر علیه السلام را همانند سایر جنود الهی در نظر گرفت که اراده الهی را به منصه ظهور می‌رسانند. روشن است که در مراتب طولی آفرینش، خداوند متعالی اراده‌های خود را با اسباب عینیت می‌بخشد و در این مورد، علت خاص وجود حضرت خضر علیه السلام بوده است. اینکه گفته شود خضر علیه السلام موجود آگاه و مختاری است و مثلاً، با سیل و زلزله و مانند آن فرق می‌کند، وجه تمایز دقیقی نیست؛ زیرا اولاً، نفی شعور و اختیار از سایر مخلوقات الهی اول کلام است. آیات قرآن و دیدگاه حکمت متعالیه، بر آگاه و مختار بودن همه موجودات رأی داده‌اند (ر.ک: سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۷-۱۶۰)؛ ثانیاً، سیل و زلزله هم در سلسله طولی علل همچون ابزار قتاله‌ای هستند که دست قاتل مختار است. مثلاً، چاقویی که سر کسی را می‌برد، دست قاتل مختار است. سیل و زلزله هم به اراده الهی انسان‌ها را می‌کشند. اگر قرار باشد، هر قتلی که در سلسله طولی عللش موجود مختار وجود دارد، تخطئه شود، باید کشته شدن انسان‌ها به وسیله سیل و زلزله را هم تخطئه کنیم. گرچه برخی، این مورد را هم تخطئه کرده‌اند و آن را تحت عنوان وجود شرور در عالم به چالش کشیده‌اند، اما پاسخ آن در بحث حکمت داده می‌شود و در آنجا معلوم می‌شود که وجود شر، منافاتی با حکمت الهی و خیر مطلق بودن او ندارد. در اینجا هم، سیل و زلزله ابزاری است در دست خداوند مختار و کشتنی که در چنین مواردی رخ می‌دهد، با حکمت الهی سازگار است. حال اگر بین ابزار بی‌جان (مثل سیل و زلزله و حتی چاقو) و خداوند متعال، فاعل مختار دیگری واسطه شود، در اصل حکیمانه بودن فعل تعبیری ایجاد نمی‌شود. چنان‌که در مثال سیل و زلزله و کشته شدن انسان‌ها توسط این دو، واسطه مختار وجود دارد و فرشتگان الهی هستند که این ابزارها را تدبیر می‌کنند. بنابراین، هر کشته شدنی در نهایت منسوب به یک فاعل باشعور و مختار است. ثالثاً، کشتن کودک مذکور از این جهت که فعل مباشر حضرت خضر علیه السلام بوده نیز قابل توجیه است؛ چنین نیست که این فعل، تنها از حیث رابطه‌ای که با خداوند متعالی دارد، توجیه‌پذیر است.

علاوه بر این و ناظر به اصل اشکال، ابتدا باید دید حقیقت فعلی که در این مورد خاص رخ داده، چیست؟ اگر با دقت فلسفی نگاه کنیم، خواهیم دید حقیقت این فعل پایان دادن به زندگی دنیوی کودکی است بی‌گناه که در علم

الهی وی در آینده انسان شروزی خواهد شد و خود و والدینش را به ورطه کفر و طغیان خواهد کشاند. این فعل، توسط حضرت خضر علیه السلام انجام شده، اما روشن است که می توانست به انحاء مختلف دیگری انجام پذیرد. مثلاً، ممکن بود این فعل با بیمار شدن کودک، یا آمدن سیل، زلزله و مانند آن رخ دهد. سؤال این است که آیا اگر مرگ کودک، به نحو دیگری رخ می داد، غیراخلاقی نبود و چون توسط حضرت خضر علیه السلام، که یک انسان آگاه و مختار است انجام گرفته، غیراخلاقی است یا چنین فعلی، به هر نحوی که باشد، غیراخلاقی است؟

در شق اول قضیه، می توان پرسید چه فرقی است بین اینکه کودکی بی گناه، با بیماری کشته شود یا یک انسان او را بکشد، بخصوص وقتی که هر دوی آنها مأموران الاهی اند و به اذن و دستور او چنین کاری می کنند؟ واقعیت این است که هر چه در عالم است، جنود خداوند متعالی است و او پایان زندگی مخلوقات خود را به اشکال مختلفی رقم می زند. عده ای را با سیل، عده ای را با زلزله، عده ای را با بیماری و عده ای دیگر را به طرق دیگری می میراند. در میان انسان هایی که به طرق مختلف می میرند. کودکان زیادی نیز وجود دارند که معصوم از دنیا می روند. آیا می توان گفت: چون این کودکان معصوم اند و هنوز گناهی نکرده اند، کشتن آنها قصاص قبل از جنایت است؟ قطعاً چنین نیست؛ زیرا اساساً در چنین مرگ هایی، قصاصی رخ نمی دهد. همه این اتفاقات، براساس نظام احسن و مصلحت مدنظر در آنها و قوانین علی و معلولی رخ می دهد. این کودک، ممکن بود توسط یک بیماری کشته شود، اما به دلیل مصلحتی که بوده، خداوند متعالی حضرت خضر علیه السلام را مأمور کشتن او کرده است. می توان گفت: در چنین فعلی دو مصلحت وجود داشته، یکی در اصل کشتن کودک و دومی در کشتن وی توسط حضرت خضر علیه السلام. مصلحت موجود در اصل قتل، با صراحت در آیه فوق ذکر شده و گفته شده است که خداوند متعالی، می دانست این کودک پس از بزرگ شدن، والدین خود را از راه ایمان خارج کرده، وارد وادی کفر و طغیان خواهد کرد. خداوند متعالی نیز به سبب عنایت ویژه ای که به این پدر و مادر داشته، دوست نداشته چنین اتفاقی بیافتد. از این رو، برای جلوگیری از وقوع آن، دستور کشتن کودک را صادر کرده است. روشن است این والدین نزد خداوند متعالی، مقام بسیار رفیعی داشته اند.

اما اینکه مصلحت انتخاب حضرت خضر علیه السلام، به عنوان فاعل این فعل چه بوده، بر ما روشن نیست. اما به دلیل اینکه خداوند متعالی هیچ فعلی را بدون مراعات حکمت انجام نمی دهد، می توان گفت: در این انتخاب نیز مصلحتی وجود داشته است. علم قطعی پیشین بر وجود چنین مصلحتی کافی است، تا چنین انتخابی را غیراخلاقی ندانیم. از سوی دیگر، هر کجا مصلحت اقوایی وجود داشته باشد، کشتن یک انسان می تواند اخلاقی باشد. مثلاً قاتلی که سایر انسان ها را به قتل می رساند و امنیت را از آنها می ستاند، مستحق زندگی نیست و باید کشته شود. حتی اگر انسانی فقط یک انسان را کشته باشد، از نظر اخلاقی قصاص او درست است. چنان که مستشکلین این اشکال هم اصل قصاص را اخلاقی دانسته، قتل کودک را فقط از باب اینکه قصاص قبل از جنایت است، غیراخلاقی نامیده اند. به هر حال، درست است که در برخی از نگاه های سکولاریستی، کشتن انسان ها، به صورت مطلق، غیراخلاقی تلقی می شود، اما این دیدگاه غیرمنطقی است و نمی توان اطلاق آن را پذیرفت. این اطلاق، هم شرعاً نفی شده و برای قصاص حکمتی ذکر شده «ولکم فی القصاص حیاة» (بقره: ۱۷۹) و هم عقل می گوید قصاص موجب بازدارندگی

است و معقول است که اصلش وجود داشته باشد. سؤال این است که آیا ممکن است کشتن کودک بی‌گناه، چنان مصلحتی داشته باشد که آن را از غیراخلاقی بودن خارج سازد؟

در پاسخ می‌گوییم: اولاً، کشتن و از بین بردن چیزی که ادامهٔ حیات آن موجب کمال خود او و دیگران می‌شود، خلاف حکمت و لذا غیراخلاقی است. بنابراین، ما نیز هر کشتنی را، ولو آنکه به دستور خداوند متعالی انجام بگیرد، اخلاقی نمی‌دانیم. کشتن‌هایی می‌تواند اخلاقی باشد که واقعاً دارای مصلحت قابل توجه و با ارزش باشد، به‌گونه‌ای که ارزش آن بر حیات فرد کشته‌شده، بچربد. از این رو، می‌گوییم: آری کشتن این کودک مصلحت اقوایی داشته است. خداوند متعالی در قرآن کریم، به این مصلحت اشاره کرده و آن را حفظ والدین کودک از طغیان و کفر بیان کرده است. اگر دست‌کم نگاه الهی و اخروی به حیات بشر داشته باشیم، کشتن روح انسان‌ها و گمراه کردن آنها، به مراتب بدتر از کشتن جسم آنهاست؛ زیرا با کشتن روح و گمراه کردن آن، فرد دچار رنج و عذاب ابدی می‌شود. اما در کشتن جسم، حیات مادی از دست رفته و رنجی کوتاه حاصل می‌گردد. بنابراین، اگر وجهی باشد که به خاطر آن، خداوند متعالی مانع کشته شدن و گمراهی روح کسی شود، می‌تواند به نحوی که مصلحت می‌داند، آن را انجام دهد. در این مورد خاص، خداوند متعالی اراده کرده که به دست حضرت خضر علیه السلام، مانع گمراهی پدر و مادر کودک شود و این کار را با کشتن کودک انجام داده است.

اگر گفته شود لطف به پدر و مادر کودک و حفظ آنها، به چه وجهی انجام گرفته است؟ چرا این لطف شامل حال دیگران نشده است؟ و دیگر اینکه چرا باید به خاطر لطف به پدر و مادر، به خود کودک ظلم شود؟ در پاسخ باید گفت: وجه این لطف در خود قرآن ذکر شده است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، این پدر و مادر در نزد خداوند متعالی بسیار عزیز بوده‌اند و به خاطر جایگاه والایی که از نظر ایمانی داشته‌اند، خداوند متعالی اصلاً دوست نداشته گمراه شوند. علاوه بر این، روایات آمده است که خداوند متعالی به جای فرزند کشته شده، کودکی به آنها داد که انبیاء متعددی از او زاده شدند و این مصلحت مضاعفی بوده که در این اتفاق وجود داشته است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۸۶). در پاسخ به سؤال دوم می‌توان گفت: از کجا معلوم که چنین لطفی شامل کسان دیگری نشده است؟ هر کس که چنین لیاقتی داشته باشد، قطعاً مشمول لطف الهی شده و به طریقی، جلوی گمراهی او گرفته می‌شود و چون این لطف، به سبب لیاقتی است که با انتخاب‌های خود شخص فراهم شده، از نظر اخلاقی ایرادی ندارد. چه بسا مواردی شبیه این اتفاق برای افراد دیگری هم رخ داده باشد و ما از آن بی‌خبریم. البته اطلاع ما از این واقعه نیز به اخبار الهی بوده و وقایع زیادی در عالم رخ می‌دهد که از آنها خبر نداریم. همچنین شمول چنین لطفی، شرایط ویژه‌ای لازم دارد که از آن نیز بی‌خبریم. به‌هرحال، هر کسی لیاقت چنین لطفی را ندارد و والدینی که مشمول چنین لطفی می‌شوند، باید شرایط آن را داشته باشند. به‌طورکلی، چون خداوند متعالی حکیم است و الطاف او براساس حکمت است، می‌توان گفت: قطعاً کسانی که چنین وضعیتی داشته‌اند، به نحو مقتضی مشمول لطف‌های مشابه شده‌اند. اما پاسخ سؤال سوم، این است که کشته شدن کودک، لطف در حق خود کودک نیز بوده است. گرچه لطفی بوده که به تبع لطف به والدین شامل حال او شده و اگر فقط خود او مدنظر بود، چنین لطفی شامل حالش نمی‌شد.

به هر حال، کودک نیز به تبع والدینش، مشمول رحمت الهی شده است. مسئله این است که اگر کودک زنده می ماند، نه تنها والدینش را کافر می کرد، خود نیز کافر و طاغی می گردید. از سوی دیگر، مفروض این است که هیچ راه دیگری نیز برای جلوگیری از این اتفاق وجود نداشته است. در حالی که با کشته شدن به صورت معصومان، وارد جهان آخرت شده و مشمول رحمت الهی گردیده است. بنابراین، نمی توان چنین کشته شدنی را مصداق ظلم تلقی کرد. علاوه بر اینکه اعطاء یا سلب چیزی از انسان، به دستور مستقیم خداوند متعالی، هرگز نمی تواند مصداق ظلم دانسته شود؛ زیرا ظلم یا در جایی معنا دارد که حقی در میان باشد و بین مخلوق و خالق چنین امری مصداق ندارد، یا در جایی است که فعلی بدون مصلحت انجام بگیرد و به اصطلاح، یک شیء در جای مناسب خودش قرار داده نشود که در این مورد خاص مصلحت روشنی وجود داشته و همه چیز در جای خود قرار داده شده است. در واقع، در این مورد خاص می توان گفت: سه گروه مورد لطف قرار گرفته اند: والدین کودک، خود کودک و کسانی که قرار است بعدها از دست این کودک آسیب ببینند. بنابراین، چنین قتلی برای مراعات مصالح و مفاسد صورت پذیرفته و منافاتی با ارزش های اخلاقی ندارد. از منظر مکتب اخلاقی مورد قبول، فعلی که منجر به سعادت حقیقی شود، ارزشمند بوده و اخلاقی است.

اما در شق دوم قضیه کشتن کودک بی گناه، به هر نحوی که باشد، غیراخلاقی است، باید گفت: پذیرش چنین سخنی، به معنای غیراخلاقی بودن اغلب اتفاقاتی است که در طبیعت برای انسان ها رخ می دهد؛ زیرا بسیاری از اتفاقاتی که در دنیا برای آدمیان رخ می دهد به خاطر گناه کار بودن و تقاص پس دادنشان نیست. از این جهت، فرقی هم بین کودک و بزرگسال وجود ندارد. پس اگر یک انسان بالغ هم در اثر سیل یا زلزله کشته شود، بدون اینکه گناهی مرتکب شده باشد، باید گفت: فعلی غیراخلاقی رخ داده است. خلاصه اینکه مطابق فرض این شق، باید گفت: بسیاری از اتفاقاتی که در عالم رخ می دهد و بر اثر آن برخی از انسان ها کشته شده یا لطمه می بینند، به صورت غیراخلاقی انجام می گیرد. چون خداوند متعالی فاعل این افعال است، پس خداوند متعالی در موارد زیادی اخلاقی عمل نمی کند.

در پاسخ باید گفت: بروز چنین شبهه ای، ناشی از عدم درک درست نحوه اخلاقی بودن افعال الهی است. دیدگاه درست در اخلاقی بودن افعال الهی، این است که این افعال وقتی اخلاقی اند که به بهترین وجه ممکن رخ داده باشند، نه اینکه هیچ نقص یا شری در آنها وجود نداشته باشد. تفصیل این بحث، باید در جای خود بررسی شود، اما اجمال بحث اینکه دیدگاه وظیفه گرایانه و غایت گرایانه، به معنای متداول آن، در باب اخلاقی بودن افعال الهی نادرست است. فعل اخلاقی در مورد خداوند متعالی، فعلی است که براساس حکمت و مصلحت و نظام احسن انجام گرفته باشد و در این نظام، ممکن است نقصی یا شری نیز وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، وجود نقص و شر، در عالم منافاتی با نظام احسن و حکمت الهی ندارد و فعلی که متناسب با نظام احسن باشد، اخلاقی خواهد بود. در این مورد خاص نیز اتفاقی که رخ داده، کاملاً براساس مصالح و

مفاسد بوده و متناسب با نظام احسن و حکمت الهی انجام گرفته است. سایر اتفاقاتی که در طبیعت رخ می‌دهد و در سایه آنها، انسان‌ها لطمه می‌بینند، بر همین اساس رخ می‌دهند. بنابراین، وقوع آنها به معنای عدم مراعات ارزش‌های اخلاقی از سوی خداوند متعالی نیست (سربخشی، ۱۳۹۹).

اشکال دیگر اینکه گاهی گفته می‌شود اگر خداوند می‌خواست این کودک را بکشد، چرا از اول مانع به دنیا آمدن آن نشد؟ آیا این بهتر نبود؟ خداوند متعالی می‌توانست کاری کند که کودک مدنظر اساساً متولد نشود. در پاسخ باید گفت: اولاً عالم، عالم اسباب و مسببات است و وقتی سببی موجود باشد، مسبب آن نیز موجود خواهد شد. ثانیاً درست است که خداوند متعالی می‌توانست به طریقی جلوی تولد چنین کودکی، بلکه جلوی تکون آن را بگیرد، اما چرا گمان شده است که متکون نشدن و متولد نشدن این کودک، بهتر از تولد و کشته شدن اوست؟ اگر خداوند متعالی جلوی تکون این کودک را می‌گرفت، یک انسان از میان انسان‌هایی که امکان تحقق و بهره‌مندی از نعمات الهی را داشتند، به وجود نمی‌آمد. درحالی که حب الهی، به تحقق هر مخلوقی که امکان دارد و تحقق او با حکمت وی در تضاد نیست، تعلق می‌گیرد. از این‌رو، خداوند متعالی دوست دارد این کودک نیز موجود شود؛ چه بسا خود کودک هم همین را می‌خواهد. وجود داشتن خیر است، بخصوص که وجودی آگاه داشته، انسان باشی و معصومانه وارد بهشت شوی و از نعمات الهی، به صورت ابدی بهره‌مند گردی.

### مالکیت الهی و مسئله حسن و قبح

یکی از دلایلی که برخی طرفداران نظریه امر الهی برای اثبات نظریه خود ارائه کرده بودند، تکیه بر خالقیت و مالکیت الهی نسبت به انسان‌هاست. بر این اساس، گفته می‌شود خداوند متعالی حق دارد هرگونه که می‌خواهد، امر و نهی کند و هیچ ملاکی خارج از امر و نهی او، نمی‌تواند حدی برای آن تعیین کند. در نقد این دلیل باید گفت: اولاً، مبنای این نظریه انکار واقع‌گرایی است و چنان‌که می‌دانیم غیرواقع‌گرا رابطه منطقی میان باید و هست را منکر است. بنابراین، نمی‌تواند ارزش‌های اخلاقی را با تکیه بر واقعیت تعیین کند. وقتی گفته می‌شود ارزش‌های اخلاقی، با تکیه بر خالقیت و مالکیت الهی تعیین می‌شوند، این ارزش‌ها، به صورت نادانسته، از یک واقعیت عینی استنتاج شده‌اند که چنین استنتاجی، نمی‌تواند مورد قبول غیرواقع‌گرایان باشد. ثانیاً، هیچ منافاتی بین خالق بودن خداوند متعالی و ابتناء ارزش‌های تعیین‌شده از سوی او، بر مصالح و مفاسد واقعی وجود ندارد. خداوند متعالی، در عین اینکه خالق انسان و مالک اوست، حق دارد به هر نحو که می‌خواهد، در مملوک خود تصرف کرده و امر و نهی کند، به دلیل حکمتی که دارد، طوری رفتار می‌کند که بیشترین مصلحت و کمال ممکن برای وی حاصل شود. بنابراین، دستورات وی به نحوی خواهد بود که مصلحت مذکور تحقق یابد. پس هم مالک است، و مختار است که هر دستوری را صادر کند و هم حکیم است، از این‌رو، هر دستوری را صادر نمی‌کند، بلکه دستوراتی را صادر می‌کند که مطابق با مصالح و مفاسد انسان باشد و این همان حسن و قبح ذاتی است.

## اختیار مطلق الهی و مسئله حسن و قبح

شاید منظور ارائه‌کنندگان دلیل فوق، این بوده که اگر بخواهیم دستورات الهی را تابع مصالح و مفاسد بدانیم، دایره و حدود اختیارات وی را محدود ساخته‌ایم، درحالی که خداوند متعالی مختار مطلق است. می‌تواند هر دستوری که می‌خواهد صادر کند. درواقع، این دلیل استدلال دیگری است بر اثبات نظریه امر الهی، که به صورت جداگانه به بررسی آن می‌پردازیم.

بی‌شک خداوند متعالی دارای اختیار مطلق است، چیزی نمی‌تواند آن را محدود کند، اما مطلق بودن اختیار الهی، به معنای بی‌حساب و کتاب بودن آن نیست. چنان‌که گفتیم خداوند متعالی، علاوه بر مختار بودن، حکیم هم هست. حکیم وقتی از اختیار مطلق خود استفاده می‌کند، به‌گونه‌ای عمل می‌کند که بیشترین کمال حاصل شود. از سوی دیگر، روابط بین اجزاء عالم، روابطی تکوینی است و ممکن نیست با هر رفتاری، هر نتیجه‌ای حاصل شود. خداوند متعالی به این روابط آگاه است، بلکه خالق طرفین آنها و خود آنهاست. پس به‌هنگام دستور، فرامینی صادر می‌کند که با تکیه بر همین روابط، بیشترین کمال متصور به دست آید. بنابراین، علی‌رغم اختیار مطلق الهی و علی‌رغم اینکه او می‌تواند هر دستوری را صادر کند، تنها دستوراتی را صادر می‌کند که به مصلحت بنده خودش است. درواقع، آنچه خداوند متعالی را محدود می‌کند، امری خارج از وجود خود او نیست، بلکه این صفت حکمت است که موجب می‌شود خداوند متعالی هر دستوری را صادر نکند و چنین چیزی با مطلق بودن اختیار او منافات ندارد. گویا مستشکل گمان کرده، کسی که می‌تواند کاری را انجام دهد، باید حتماً آن را انجام دهد و الا نسبت به آن مختار نخواهد بود. مثل اینکه گفته شود، چون شما می‌توانی چشم خود را از حدقه دریاوری، پس باید آن را از حدقه دریاوری تا معلوم شود واقعاً مختار هستی. چنین تصویری کودکانه، بلکه نابخردانه است. تنها کسانی هر کاری را که می‌توانند انجام دهند، انجام می‌دهند که از حکمت به دور باشند. اساساً اختیار به این معناست که فاعل از میان دو چیز، آن را که خیر بیشتری دارد، انتخاب کرده و انجام دهد. خداوند متعالی نیز چنین می‌کند و با تکیه بر علم مطلقش، هرچه را که منجر به کمال و مصلحت بیشتری می‌گردد، متعلق امر و نهی خود قرار داده، از انسان‌ها طلب می‌کند. پس محدود بودن امر و نهی الهی، به ملاک مصلحت و مفاسد، منافاتی با اختیار مطلق او ندارد.

## تحقیقی در باب نسبت خداوند متعالی با قوانین نفس الامری

به تناسب بحثی که درباره مطلق بودن اختیار خداوند متعالی و عدم محدودیت او در چارچوب قوانین اخلاقی مطرح شد، سؤالی مطرح می‌شود مبنی بر اینکه به‌طور کلی، نسبت قوانین عقلی و نفس الامری با خداوند متعالی و قدرت و خالقیت و اختیار مطلق او چیست؟ از یک‌سو، می‌گوییم خداوند متعالی قادر و مختار مطلق بوده و خالق همه چیز است و از سوی دیگر، خالقیت و قدرت او را محدود به چارچوب‌های عقلی می‌کنیم، مثلاً، می‌گوییم قدرت به امر محال تعلق نمی‌گیرد. از این‌رو، این سؤال پیش می‌آید که آیا قدرت خداوند متعالی محدود بوده و شامل امور محال نمی‌شود و آیا لازمه پذیرش محدودیت قدرت و اختیار الهی انکار خدا بودن خداوند متعالی نیست؟

برای موضع گیری فلسفی درباره سؤال فوق، ابتدا باید توجه کرد قوانین، اعم از علمی و عقلی، اموری واقعی و حتی خارجی‌اند. مثلاً، قانون «آب در اثر حرارت به جوش می‌آید»، واقعیتی است که در عالم خارج تحقق پیدا می‌کند. البته تحقق قانون، به تحقق مصادیق آن می‌باشد؛ یعنی وقتی یکی از آب‌های خارج را حرارت دهیم و آن آب جوش بیاید، قانون فوق نیز تحقق خارجی می‌یابد. این سخن، در واقع همان قول به تحقق کلی طبیعی در خارج است که گفته می‌شود، به عین وجود افرادش موجود می‌شود. قوانین عقلی نیز همین گونه‌اند. مثلاً وقتی می‌گوییم «هر کلی بزرگ‌تر از هر جزء خود است»، این قانون با تحقق یکی از مصادیقش، در خارج محقق می‌شود. مثلاً، با تحقق یک میز، که بزرگ‌تر از پایه‌های خود است، قانون فوق نیز در خارج محقق می‌شود. در عین حال، باید توجه کرد که قوانین علمی و عقلی، حقیقتی نفس‌الامری دارند که به نحو قضیه حقیقه درست‌اند و درست بودن آنها، نیازی به تحقق مصداق خارجی ندارد؛ یعنی مثلاً، اگر در عالم خارج حتی یک مثلث هم وجود نداشته باشد، قانون عقلی «مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است»، باز هم درست خواهد بود.

وقتی قانونی علمی یا عقلی، با وجود یکی از افرادش، در خارج موجود شد، این سؤال مطرح می‌شود که این موجود (قانون) واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات؟ اگر شق اول را بپذیریم، لازمه‌اش این است که به تعداد قانون‌های علمی و عقلی، واجب‌الوجود بالذات داشته باشیم. روشن است که چنین فرضی محال است. پس باید پذیرفت که قوانین موجود شده نیز ممکن‌الوجود بالذات بوده و دارای علت‌اند و معلوم است که علت همه موجودات خداوند متعالی است. پس باید پذیرفت که وجود قوانین نیز معلول خداوند متعالی است و این اوست که قوانین را وجود خارجی می‌بخشد.

در اینجا سؤال قبل به نحو دیگری مطرح می‌شود: آیا خداوند متعالی نمی‌تواند قوانین را به نحو متفاوت بیافریند؟ مثلاً، آیا خداوند نمی‌تواند به جای اینکه مثلث را طوری بیافریند که مجموع زوایایش برابر با دو قائمه شود، آن را به نحوی بیافریند که مجموع زوایایش مثلاً سه قائمه باشد؟ مگر نه اینکه قانون «برابر با دو قائمه بودن زوایای مثلث» به تبع وجود مثلث در خارج موجود شده است؟ و مگر نه اینکه این خداوند متعالی است که مثلث را به وجود آورده است؟ آیا خداوند نمی‌تواند مثلث را به نحو دیگری بیافریند؟ به نظر می‌رسد همین سؤالات موجب شده برخی گمان کنند که پاسخ فلاسفه به پرسش‌های مطرح‌شده در اوایل این بخش، قانع‌کننده نیست.

در پاسخ به چنین سؤالاتی، سخن مشهوری از *ابن‌سینا* نقل شده که آن را نقل می‌کنیم. مشهور است که *ابن‌سینا* گفته است: «ما جعل الله المشمشة ممشة بل اوجدها» (ر.ک: حسن زاده املی، ۱۳۶۵، ص ۶۷۶)؛ یعنی خداوند متعالی زردآلو را زردآلو نکرده است، بلکه آن را وجود بخشیده است. منظور از این کلام، این است که اموری که آفریده می‌شوند، حقایقی دارند که ذاتی آنهاست و درست است که به تبع وجودشان در عالم خارج موجود می‌شوند، اما این گونه نیست که بتوان آن حقیقت را به نحو دیگری آفرید. این همان است که گفته می‌شود، ذاتیات یک شیء غیر قابل تغییرند. یا گفته می‌شود ذاتی یک چیز علت برنمی‌دارد. در واقع، مسئله این است که اگر قرار باشد ذات یک شیء به صورت متفاوتی آفریده شود، دیگر آن ذات نخواهد بود. مثلاً، اگر قرار باشد زردآلو به صورت هلو



آفریده شود، دیگر زردآلو نخواهد بود، بلکه همان هلو خواهد بود. البته منظور این نیست که امکان تبدیل شدن زردآلو به هلو و به طور کلی، امکان تغییر یک ذات به ذات دیگر وجود ندارد. مسئله این است که هلو کردن زردآلو، بدون اینکه حرکت جوهری رخ دهد، انقلابی است که از مصادیق اجتماع نقیضین بوده و لذا محال است. معنای هلو کردن زردآلو، بدون اینکه حرکت جوهری رخ دهد، این است که زردآلو در عین زردآلو بودن هلو شود؛ یعنی زردآلو در آن واحد، هم زردآلو باشد و لذا هلو نباشد و هم هلو باشد. چنین چیزی، همان گونه که آشکار است، اجتماع نقیضین بوده و محال است. اما با پذیرش حرکت جوهری، حکمت متعالیه، قائل، ذوات می‌توانند از درون متحول شده و به ذات دیگری تبدیل شوند. تفصیل این بحث، باید در بحث حرکت جوهری پی گرفته شود.

حاصل سخن اینکه حقایق نفس الامری درست است که به تبع افراد خارجی خود موجود شده و به تبع آنها آفریده می‌شوند، اما همین حقایق در عالم نفس الامر، تمایز ذاتی داشته و غیرهم‌اند. قوانین علمی و عقلی نیز بخشی از حقایق نفس الامری‌اند؛ یعنی وجودشان تابع افرادشان است و به تبع آنها، موجود شده و آفریده می‌شوند، اما در عین حال، حقیقت نفس الامری آنها تابع آفرینش نیست. پس اگر منظور مستشکل از مخلوق خدا بودن قوانین، این باشد که وجود خارجی آنها به تبع افرادشان توسط خداوند متعالی آفریده شده و لذا تابع خداوند متعالی‌اند، باید گفت: چنین سخنی حق است، اما اگر منظور این باشد که حقیقت آن قوانین، ماهی، مخلوق خداوند متعالی است و لذا خداوند متعال، می‌تواند هر گونه که می‌خواهد آنها را بیافریند، و مثلاً می‌تواند زردآلو را در عین زردآلود بودن هلو کند، و یا مثلاً، استحاله اجتماع نقیضین را بردارد، باید گفت: چنین چیزی امکان ندارد و این همان است که فلاسفه می‌گویند: قدرت به امر محال تعلق نمی‌گیرد.

سؤال دیگری که باید پاسخ داد اینکه چرا حقایق نفس الامری و ذاتیات غیرقابل تغییرند و نمی‌توان آنها را به گونه دیگری آفرید؟ آیا معنای این سخن، این نیست که این گونه امور وجوب ذاتی دارند؟ و اگر پاسخ مثبت باشد، آیا این سخن به معنای پذیرش تعدد واجب‌الوجود بالذات نیست؟

پاسخ این است که این سؤال، ناشی از یک بی‌توجهی و خلط میان دو وجوب است؛ وجوبی که در واجب‌الوجود بالذات است، وجوب در وجود است، اما وجوب ذاتی در حقایق و قوانین نفس الامری وجوب در ثبوت نفس الامری است، نه وجوب در وجود. برای درک آسان‌تر این سخن، می‌توان به این مثال توجه کرد: وقتی می‌گوییم: «انسان حیوان ناطق است بالضروره»، حیوانیت و ناطقیت به صورت ذاتی و ضروری بر انسان حمل می‌شوند؛ یعنی انسان در ظرف انسان بودن محال است که حیوان و ناطق نباشد، اما معنای ضروری بودن این دو وصف برای انسان، این نیست که وجود انسان هم واجب است. اساساً در اینجا، سخنی از وجود نیست. سخن این است که انسانیت، حقیقتی است که برای تقررش - یعنی برای اینکه این حقیقت این حقیقت باشد - لازم و ضروری است که حیوان و ناطق باشد، اما لازم نیست اصلاً وجود داشته باشد. حقیقت انسانیت وجود هم نداشته باشد حقیقت انسانیت است و از انسان بودن خارج نمی‌شود. همه حقایق نفس الامری و همه قوانین علمی و عقلی چنین‌اند. مثلث، حقیقتی است که مجموع زوایای آن نمی‌تواند بیش از دو قائمه یا کمتر از آن باشد، اعم از اینکه مثلثی وجود داشته باشد، یا موجود

نباشد. از این مطلب تعبیر می‌شود به اینکه ذاتیات برای ذات ضرورت ذاتی و بلکه ازلی دارند (نویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۲۰ و ۲۵۸). خلاصه اینکه واجب و ضروری بودن خداوند، مربوط به وجود اوست، اما ضروری بودن حقایق نفس‌الامری و قوانین، ربطی به وجود آنها ندارد. از قضا وجود همه آنها ممکن است؛ چراکه به تبع وجود افرادشان، که ممکن‌الوجودند، موجود می‌شوند. پس ضرورت آنها، از قبیل ضرورت ذاتیات برای ذات است و چنین ضرورتی با ممکن‌الوجود بودن منافاتی ندارد.

نکته دیگری که در حل مشکل فوق راه‌گشاست، توجه به این نکته است که تمام قوانین علمی و عقلی، به صورت وجود علمی، در ذات خداوند متعالی و به عین او موجودند؛ یعنی خداوند متعالی که عالم مطلق است و علم او به همه چیز، به عین او موجود است، به قوانین علمی و عقلی هم عالم است و وجود علمی این قوانین، به وجود علم الهی در ذات خداوند متعالی موجود است. با این توجه، می‌توان پاسخ دیگری به مشکل فوق‌الذکر ارائه داد، مبنی بر اینکه خداوند متعالی در آفرینش عالم و نحوه آن، تابع علم خود است و از چیز دیگری تبعیت نمی‌کند، تا موجب توهم تبعیت خداوند متعالی از غیر خود باشد و یا اراده و اختیار او محدود شده، یا تابع دیگری شود.

### عدم توانایی عقل در درک استقلالی حسن و قبح

اما اینکه تصور شده، عقل آدمی بدون دانستن امر و نهی الهی، قادر بر درک حسن و قبح اخلاقی نیست، هرگز نمی‌تواند موید نظریه امر الهی باشد؛ زیرا اولاً، این ادعا که عقل مطلقاً قادر به درک حسن و قبح نیست، سخن نادرستی است؛ عقل قادر است با تکیه بر براهین فلسفی، حسن عدل و قبح ظلم را اثبات کند. گرچه قادر نیست حکم تمام رفتارهای جزئی را تعیین کند. ثانیاً، گفتیم که عدم توانایی عقل در درک خوبی و بدی رفتارها، ربطی به غیرواقعی بودن آنها ندارد. گویا تصور شده هر چیزی که واقعی است، با عقل قابل درک است. واقعیت این است که حقایق زیادی وجود دارند که علی‌رغم حقیقی بودن قابل درک با عقل بشری نیستند. چنین نیست که هر چیزی واقعی است با عقل درک می‌شود و هر چیزی که غیرواقعی است، برای عقل غیرقابل درک است؛ زیرا امور مختلفی هستند که غیرواقعی‌اند و عقل آنها را نیز درک می‌کند. در حقیقت، نسبت عقل با امور مختلف به سه نحو است: برخی امور را درک کرده و می‌پذیرد. چنین اموری را عقل‌پذیر می‌نامیم. برخی امور را درک کرده و انکار می‌کند. مثلاً، درک می‌کند که شریک خدا بودن یعنی چه، اما وجود چنین چیزی را انکار می‌کند. این‌گونه امور را عقل‌ستیز می‌نامیم. اما دسته سومی نیز وجود دارند که اساساً آنها را درک نمی‌کند و به هنگام موضع‌گیری درباره آنها، سکوت می‌کند. می‌توان گفت: بسیاری از احکام اخلاقی و فقهی از این قبیل‌اند و وجه صدور آنها برای عقل روشن نیست. در چنین مواقعی عقل، علی‌رغم اینکه از مصلحت و مفسده موجود در آنها بی‌خبر است، اما به نحو برهانی، می‌داند که هر فعلی نتیجه‌ای عینی دارد که امر حکیم، به هنگام دستور دادن، آن را مدنظر قرار داده است. از این‌رو، علی‌رغم اینکه به تنهایی نمی‌تواند خوبی و بدی بسیاری از افعال اختیاری را تشخیص دهد، اما دستورات ناظر به آنها را می‌پذیرد. بنابراین، عدم دسترسی عقل به حسن و قبح افعال و دانستن آنها از طریق امر و نهی الهی، منافاتی با حسن و قبح ذاتی آنها ندارد.

## نسخ احکام و نسبی بودن آنها

اما اینکه برخی احکام دینی نسخ شده و به حکم دیگری تبدیل شده‌اند، نمی‌تواند غیرواقعی بودن حسن و قبح را اثبات کند؛ زیرا نسبییت احکام تنها در صورتی به معنای غیرواقعی بودن آنهاست که از نوع معرفت‌شناختی باشد. در واقع، نسبییت دو نوع است: هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی. آنچه در نسخ احکام و نسبی بودن برخی از آنها وجود دارد، نسبییت هستی‌شناختی است. نسبییت هستی‌شناختی، به معنای متغیر بودن یک حکم، با توجه به تغییراتی است که در عالم واقع رخ می‌دهد. مثلاً، جمله «امروز هوا سرد است»، به طور نسبی درست است؛ زیرا فردا ممکن است هوا گرم شود و جمله «امروز هوا سرد است» کاذب باشد. در مقابل، نسبییت معرفت‌شناختی به معنای نسبییت است که تابع ذهنیت افراد است. مراد این است که امر واحدی، با توجه به ذهنیات افراد، حکم مختلفی داشته باشد. مثلاً، ممکن است فردی با توجه به ذهنیات خود خدا را موجود بداند و فرد دیگری آن را معدوم بشمارد. نسبییت معرفت‌شناختی می‌گوید چون معرفت‌ها نسبی و تابع اذهاند، بنابراین دو دیدگاه فوق، هر دو درست است (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷-۱۰۹). بنابراین، می‌توان گفت: نسبی بودن برخی احکام اخلاقی نیز که متناسب با تغییر شرایط پیش می‌آید، منافاتی با اطلاق آنها ندارد. در واقع این‌گونه نسبییت، ناشی از این است که شرایط عینی تغییر کرده و به تبع آن، حکم اخلاقی نیز تغییر می‌کند. نسخ احکام دینی نیز از همین قبیل است. در طول تاریخ، انسان‌ها در شرایط زمانی و مکانی و فرهنگی مختلفی زندگی کرده‌اند. تفاوت این شرایط چه بسا ایجاب کرده است، احکام ابلاغ‌شده به آنها متفاوت باشد و چنین تفاوتی ناشی از تفاوت آن شرایط بوده است. پس نسبییت حاصل از تغییر شرایط هستی‌شناختی بوده و منافاتی با واقع‌گرایی ندارد و علی‌رغم چنین نسبییتی، می‌توان گفت: ارزش‌های اخلاقی دارای حسن و قبح ذاتی‌اند.

## نتیجه‌گیری

علل و ادله‌ای که موجب پیدایش و پذیرش نظریه امر الهی شده توهمی، مخدوش و نارسا هستند. عدم درک درست از وجود برخی احکام دینی و توهم تنافی آنها با حسن و قبح ذاتی و نیز عدم توانایی در جمع بین مالکیت و خالقیت خداوند و نیز اختیار مطلق وی، با صفت حکمت که منجر به محدود شدن دایره دستورات الهی می‌شود و نیز عدم توانایی در درک این مسئله که تالزومی بین ذاتی و عقلی بودن جزئیات احکام اخلاقی نیست و بالاخره، عدم درک صحیح از علت نسخ برخی احکام و نسبییت هستی‌شناختی آنها و اینکه چنین امری ناشی از مقید و مشروط بودن برخی احکام اخلاقی به قیود و شرایط عینی است، موجب شده برخی از متکلمان دینی، به نظریه امر الهی قائل شوند. درحالی که همه این موارد، با دقت در مضامین مطالبی که در سطور پیشین بیان شد، قابل حل و قابل رفع است. این مطلب که قوانین نفس‌الامری، قبل از هر چیز در علم الهی موجودند و افعال الهی تابع چنین علمی است، نکته‌ای کلیدی است که می‌تواند برخی شبهات ناظر به رابطه خداوند با امور دیگر را پاسخ دهد. از جمله شبهه قول به جبر الهی، در صورت پذیرفتن حسن و قبح ذاتی با توجه به این مطلب، به خوبی پاسخ داده می‌شود.

## منابع

- آمدی، سیفال‌الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دارالکتب.
- اشعری، ابوالحسن، بی‌تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، تصحیح حموده غرابه، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- باربور، ایان، ۱۳۸۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف‌الرضی.
- جرجانی، سیدشریف، ۱۳۲۵، *شرح المواقف*، مصر، السعاده.
- جوینی، عبدالملک، ۱۴۱۶ق، *الارشاد الی قواطع الأدلّه فی اول الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور‌الانقلین*، قم، اسماعیلیان.
- سربخشی، محمد، ۱۳۹۴، *چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، «عینیت دین و اخلاق و برتری اخلاق دینی بر اخلاق سکولار»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، سال دوازدهم، ش ۴۴، ص ۶۸۵۷.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۹، «وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی و وجه مراعات ارزش‌های اخلاقی توسط خداوند متعالی»، *پژوهش‌های نوین دینی*، ش ۱، ص ۷۷-۹۶.
- ضاهر، عادل، ۱۹۹۸، *الاسس الفلسفیه للعلمانیة*، بیروت، دارالساقی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی، سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی (۱)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، *فلسفه اخلاق، سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی (۴)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۶، *جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، قم، حکمت اسلامی.
- وارنوک، ج.، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیقات صادق آملی لاریجانی، بی‌جا، مرکز ترجمه و نشر کتاب.

## تبیین انسجام درونی ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی در نظام اخلاقی اسلام

zohairrezazadeh@gmail.com

sajed1362@yahoo.com

زهیر رضازاده / کارشناس ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

امیر خواص / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۷

### چکیده

احساسات و عواطف، از جمله سرمایه‌های وجودی آدمی است که وی را از سایر موجودات ممتاز کرده و نیروی محرک وی برای انجام رفتارهای اختیاری قلمداد می‌شوند. از آنجاکه اختیار انسان در ایجاد، تقویت و تضعیف احساسات نقش مستقیم دارد، یک نظام جامع اخلاقی، نمی‌تواند نسبت به ارزیابی اخلاقی آنها بی‌تفاوت بوده، نسبت به آنها خوب و بد اخلاقی را مطرح نکند. سؤال مهمی که در این زمینه مطرح است اینکه انسان باید چه احساسی نسبت به خود، خدایا، انسان‌های دیگر و طبیعت پیرامونی داشته باشد و از چه احساساتی باید پرهیز کند؟ سؤال مهم‌تر اینکه آیا میان ارزش‌های اخلاقی ناظر به این احساسات، ارتباطی وجود دارد یا خیر؟ پاسخ به سؤال اخیر، مسئله اصلی این تحقیق است. هنگامی در فضای آموزه‌های اسلامی با ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی در ارتباطات مختلف انسان مواجه می‌شویم، همه آنها را با یکدیگر و با محوریت مبنای هماهنگ‌کننده؛ یعنی «خداخواهی» منسجم و هماهنگ می‌یابیم. در این تحقیق، با روش تحلیلی - توصیفی سعی شده به‌صورت تفصیلی تبیینی صحیح از انسجام درونی ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی ارائه گردد.

**کلیدواژه‌ها:** اخلاق، ارزش‌های اخلاقی، انسجام درونی، مواجهه احساسی، خداخواهی، نظام اخلاقی اسلام.

«اخلاق»، دانشی است ناظر به منش و کنش انسان، که در صورت عمل به آن، زندگی آدمی سمت‌وسوی خاصی خواهد یافت و انسان به غایتی که برخاسته از نوع نگرش آن مکتب اخلاقی به هستی، انسان، آغاز و فرجام اوست، نایل می‌شود. وظیفه اصلی این دانش، این است که افزون بر رصد تمامی ارتباطات ممکن انسان و ارائه بایدها و نیایدهای اخلاقی برای صورت‌های گوناگون این ارتباطات، به همه ابعاد وجودی انسان، که به‌نوعی تحت سیطره اختیار او می‌گنجد، توجه کافی کرده و با تبیین خوب و بد اخلاقی در مورد آنها، مسیر کمال یا انحطاط حقیقی را به انسان نشان دهد. روشن است که دانش اخلاق، جز با اتکا به منبعی مطمئن نمی‌تواند از عهده این وظیفه خطیر برآید.

دین مبین اسلام، به‌عنوان آخرین دین آسمانی، برنامه‌ای جامع و پاسخگو به همه نیازهای حیاتی و اساسی انسان ارائه کرده و بخش عظیمی از محتوای خود را به دستورات اخلاقی اختصاص داده است. از این‌رو، می‌تواند منبعی غنی و قابل اطمینان برای دانش اخلاق به‌شمار آید و انسان را به سعادت نهایی و جاودانی وی راهنمایی کند. برای تحقق این هدف، و جهت‌دهی به صفات نفسانی انسان و چگونگی رفتارهای وی، به همه ارتباطات ممکن انسان توجه کرده و برنامه‌ها و توصیه‌های خود را در قالب «نظام اخلاقی» و مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی، ارائه کرده است.

نظام اخلاقی اسلام از یک‌سو، روابط متقابل انسان‌ها را در چارچوب قابل قبولی تنظیم می‌کند و رفتارهای اختیاری آنان را در مواجهه با طبیعت سامان می‌دهد. از سوی دیگر، ارتباط انسان را با خود و خدای خویش تعمیق و تعالی می‌بخشد و دقیقاً بر همین اساس چهار ساحت اخلاقی الهی، فردی، اجتماعی و زیست‌محیطی شکل گرفته است. همچنین، در اسلام به تمامی ابعاد وجودی انسان، که در مواجهه گوناگون او در این ارتباطات ظهور و بروز می‌کنند، توجه شده و برای همه آنها، برنامه خاصی ارائه شده است.

بنابراین، نباید ارزش‌های اخلاقی را از یک سنخ پنداشت، بلکه با تنوع ارتباطات فاعل اخلاقی و تعدد مواجهه‌های او، ارزش‌ها و الزامات اخلاقی نیز متنوع و متعدد خواهد بود.

یکی از این مواجهه‌ها، که پس از مواجهه شناختی تأثیر بسزایی در کردار و رفتار آدمی داشته و نقش عظیمی را در زندگی انسان ایفا می‌کند، مواجهه احساسی و عاطفی است که یک نظام اخلاقی جامع، نمی‌تواند نسبت به تبیین ارزش‌های اخلاقی ناظر به این مواجهه و جهت‌دهی به آنها بی‌تفاوت باشد.

برخورداری آدمی از نوع ویژه‌ای از احساسات و گرایش‌ها را درواقع باید یکی از ویژگی‌هایی دانست که وی را به صورت آشکاری، از موجودات دیگر متمایز می‌کند. بعضی از این گرایش‌ها، به‌صورت فطری در وجود آدمی نهادینه شده‌اند که درواقع، همان گرایش‌های فطری هستند که به‌مثابه عقربه قطب‌نمایی هستند که هم جهت حرکت و کمال وجودی انسان را نشان می‌دهند و هم نیرو و توان لازم برای حرکت به سوی کمال را در وی فراهم می‌آورند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۵۹).

سؤال این است که انسان باید نسبت به خود، خدا، سایر انسان‌های دیگر و طبیعت پیرامونی، چه احساسی داشته باشد و از چه احساساتی پرهیز کند؟ آیا میان ارزش‌های اخلاقی ناظر به این احساسات، ارتباطی وجود دارد یا خیر؟ هنگامی که در فضای آموزه‌های اسلامی با ارزش‌های اخلاقی، ناظر به احساسات فاعل اخلاقی در ارتباطات مختلف وی برخورد می‌کنیم، مانند فضیلت بودن تقویت حس پرستش و تقدیس در ارتباط با خدا، ارزشمند بودن احساس کرامت نفس و خودارزشمندی در ارتباط با خود، بایسته بودن احساس شفقت و دل‌نرمی، در ارتباط با مؤمنان در جامعه و احساس صلابت و سختی در مقابل کفار و نیکو بودن ابتهاج و سرور از زیبایی طبیعت، به‌عنوان آیه‌ای از آیات الهی در ارتباط با محیط‌زیست، نوعی انسجام درونی میان آنها مشاهده می‌کنیم که به موجب آن، تمامی آن ارزش‌ها از پیوستگی برخوردار بوده و نگرش جزیره‌ای و منفک از هم، به آنها را اجازه نخواهد داد و تبیین صحیح از همین مطلب، مسئله اصلی این تحقیق است.

برای ارائه تبیینی صحیح از ارتباط متقابل ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی، سه مرحله باید طی شود: در مرحله نخست، لازم است توضیحی در رابطه برخی از واژگان مطرح در عنوان تحقیق ارائه گردد و معنای انسجام درونی، به‌عنوان یکی از ویژگی‌های نظام اخلاقی اسلام و مقصود از احساس و مواجهه احساسی و ارزش‌های ناظر به آن بیان شود. در مرحله دوم، به قواعد و مبانی فلسفی، که برای ارائه تبیینی صحیح از مسئله تحقیق ضرورت دارد، اشاره می‌شود. در مرحله نهایی، به‌صورت تفصیلی به بیان ارتباط متقابل ارزش‌های مزبور براساس طرح پیشنهادی پرداخته می‌شود.

## ۱. معنائشناسی

### ۱-۱. مواجهه احساسی و ارزش‌های اخلاقی ناظر به آن

«ارزش»، به‌معنای مطلوبیت است که کاربردی وسیع در علوم مختلف دارد. هنگامی که این واژه در اخلاق به‌کار می‌رود، به‌معنای مطلوبیت یا نامطلوبیت صفات اکتسابی و افعال اختیاری آدمی است که با واژه‌های «خوب» و «بد» از آن تعبیر می‌شود. ارزش‌های اخلاقی هم متعدد هستند و هم متنوع. وقتی از تعدد و تنوع آنها سخن به میان می‌آید، به این معناست که اولاً، هریک از آنها آثار خاص به خود را دارند. به همین دلیل، نمی‌توان با همه آنها به یک‌گونه برخورد کرد و آنها را جایگزین یکدیگر کرد. برای نمونه، احساس شرمساری، درماندگی، فقر، نیاز و استکانت تنها در ارتباط با خداوند متعال فضیلت اخلاقی هستند، اما همین احساسات، در ارتباط با سایر انسان‌های رذیلت اخلاقی محسوب می‌شوند. پس فضایل و رذایل اخلاقی را نمی‌توان جایگزین یکدیگر کرد؛ زیرا هریک آثار خاص به خود را دارند.

از دو طریق می‌توان به تنوع و تعدد ارزش‌های اخلاقی پی برد که فهم درست این مطلب، نقش مهمی در ارائه تبیینی متقن و منطقی از انسجام درونی ارزش‌های اخلاقی دارد. در اینجا به آنها اشاره می‌شود: الف) از طریق

ارتباطات گوناگون فاعل اخلاقی با خدا، خود، سایر انسان‌های و طبیعت، که این تقسیم‌بندی برای پی‌ریزی مسائل اخلاقی در عصر حاضر و در میان اندیشمندان مسلمان گردیده است. (ب) از طریق تعدد ابعاد وجودی انفسی و آفاقی انسان، یعنی عقیده و معرفت، احساس و عاطفه، گفتار و کردار که بر همین اساس، احکام اخلاقی دسته‌بندی جدیدی می‌پذیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۵۵).

ناظر به طریق دوم، انسان سه مواجهه مستقل و در عرض هم، با هریک از چهار گروه پیش‌گفته دارد: الف) مواجهه عقیدتی و معرفتی؛ ب) مواجهه احساسی و گرایشی؛ ج) مواجهه گفتاری و کرداری که جامع آنها، مواجهه رفتاری در خارج است. هریک از این مواجهه‌ها، ارزش‌های اخلاقی خاصی را دربردارد که با مواجهه متفاوت است. مراد از «احساس» در این نوشتار، مطلق احساسات درونی انسان است که شامل حالات درونی، گرایش‌ها، میل‌ها و عواطف آدمی می‌شود و اختیار انسان، به‌نوعی در تقویت یا تضعیف آنها نقش دارد. از این‌رو، حالت‌های نفسانی همچون محبت، دوستی، رأفت، امید، اعتماد، رضایت، عزت، ترس، غم، دشمنی، نفرت، اضطراب، پشیمانی، ذلت، بی‌اعتمادی، ناامیدی، ناراضی‌تی و... همگی، جزو مواجهه احساسی فاعل اخلاقی در ارتباط با خدا، خود، سایر انسان‌ها و طبیعت محسوب می‌شوند. با این توضیح، «احساس» شامل «تبت» و «انگیزه» انسان نمی‌شود؛ زیرا تبت به‌عنوان یک فعل جوانجی مستقل است که یکی از ارکان فعل اختیاری محسوب می‌شود. این امر، به‌ویژه در اخلاق اسلامی از اهمیت بسزایی برخوردار است.

مقصود از «ارزش‌های اخلاقی» ناظر به چنین مواجهه‌ای، این است که قضاوت اخلاقی درباره‌ی احساسات درونی پیش‌گفته، صرف‌نظر از شناخت مقدم بر آن و فعل مترتب بر آن، صحیح است. به جهت اینکه در کمال یا سقوط حقیقی فاعل اخلاقی تأثیر مستقیم دارند، به «خوب» و «بد» اخلاقی متصف می‌شوند (مصباحی یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۹۹). برای نمونه، در ارتباط انسان با خدا «توکل و اتکا به او»، از آن دسته از احساساتی است که شخص مؤمن با شناخت صحیح از علت هستی‌بخش خود می‌تواند به آن دست یابد. اگرچه این احساس پسندیده در رفتار ظاهری مؤمن نیز جلوه‌گر می‌شود و موجب می‌شود وی اتکایی به هیچ‌کس و هیچ چیز، غیر از او نداشته باشد. از این‌رو، محدود دانستن مواجهه احساسی در محبت یا نفرت از طرف مقابل صحیح نیست؛ چراکه برخی از صفات و احساسات آدمی، مانند احساس پسندیده پیش‌گفته که در گستره‌ی اخلاق بوده و عنوان فضیلت یا ردیلت اخلاقی پیدا می‌کنند، مشمول حبّ یا بغض نیستند.

برخی از ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی انسان، در چهار ساحت اخلاقی بدین شرح است:

۱. در ساحت اخلاق الهی و ارتباط با خدا: تقویت حس تقدیس و پرستش، محبت الهی در دل داشتن، احساس تسلیم و انقیاد در برابر خدا، داشتن احساس شکر و سپاس‌گزاری و خوف و رجا از خدا، از فضایل اخلاقی و در مقابل، حالت اعراض و روی‌گردانی از خدا، احساس سرکشی و تکبر در برابر او و ناخشنودی و سخط از او، از ردایلی اخلاقی ناظر به احساسات محسوب می‌شوند.



۲. در ساحت اخلاق فردی و ارتباط با خود: احساس کرامت نفس و خودارزشمندی، احساس عزت نفس و خودتوانمندی، اعتماد به نفس و خودباوری، شرم و حیا، قناعت و زهد، از فضایل اخلاقی و عجب، خودپسندی و زیاده‌خواهی، از ردائیل اخلاقی هستند.

۳. در ساحت اخلاق اجتماعی و ارتباط با هم‌نوعان: دلسوزی، مهربانی، شفقت و عطف نسبت به همه انسان‌ها، تواضع در برابر مؤمنان، از فضایل اخلاقی و تکبر در برابر مؤمنان، داشتن محبت کفار در دل و حالت ضعف و ذلت در برابر آنان، از ردائیل اخلاقی محسوب می‌شوند.

۴. در ساحت اخلاق زیست‌محیطی و ارتباط با طبیعت: ابتهاج، سرور و لذت از طبیعت، محبت و دوست داشتن آن، به‌عنوان نشانه‌ای از آیات الهی، از فضایل اخلاقی و صفات نفسانی طمع و آزمندی، هُلَع و حرص بیش از اندازه نسبت به استفاده از طبیعت، حس دهشت و شگفت‌زدگی افراطی از وسعت و پیچیدگی طبیعت، از ردائیل اخلاقی هستند.

البته در نظام اخلاقی اسلام، گونه دیگری از مواجهه انسان در گستره اخلاق قرار می‌گیرد و آن، مواجهه انگیزشی و ارادی است. نیت و انگیزه انسان به دو گونه در اخلاق موضوع احکام اخلاقی قرار می‌گیرد: الف) به‌عنوان یک فعل اختیاری و جوانحی مستقل. گزاره «نیة المؤمن خیرٌ من عمله» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۴)، ناظر به همین معنا از انگیزه و نیت است. ب) به‌عنوان یکی از ارکان تشکیل‌دهنده افعال اختیاری، که انسان در آنها فاعل بالقصد است که نقش مهمی را در ارزیابی اخلاقی نسبت به آنها ایفا می‌کند؛ یعنی همان انگیزه‌ای که در نهاد فاعل وجود دارد و موجب می‌شود او آن عمل را ترک نکند، یا به جای آن، کار دیگری انجام ندهد. در این صورت، نمی‌توان این مواجهه را مواجهه‌ای مستقل و در عرض سه مواجهه پیش‌گفته دانست؛ زیرا علاوه بر اینکه همه افعال اختیاری انسان از گفتار گرفته تا کردارهای ظاهری او با نیت انجام می‌گیرد، همچنین در هر مرتبه از مراتب وجودی انسان که اکتساب معنادار شود، پای نیت و انگیزه نیز به وسط کشیده خواهد شد و می‌بایست آنها را با توجه به مواجهه انگیزشی و ارادی فاعل اخلاقی ارزش‌گذاری کرد. به همین دلیل در مواجهه عقیدتی و معرفتی از آن مرحله، که پای اکتساب به میان می‌آید و در مواجهه احساسی از آن نقطه که ایجاد یا شدت و ضعف یک احساس در تحت اختیار انسان قرار می‌گیرد، مواجهه انگیزشی و ارادی هم معنا پیدا می‌کند.

## ۱-۲. انسجام درونی میان ارزش‌های اخلاقی

برای ارائه تعریفی درست و واقع‌بینانه از انسجام درونی و به‌طور خاص، از انسجام درونی میان ارزش‌های اخلاقی، لازم است ابتدا جایگاه این مؤلفه در تفکر سیستمی شناخته شود. در تعریف نظام، چنین آمده است: «نظام به مجموعه عناصر دارای ارتباط متقابل گفته می‌شود که به شکل اصل و فرع، در جهت برآوردن هدف واحدی ترکیب شده و با هم هماهنگی داشته باشند» (چرچمن، ۱۳۷۵، ص ۳۰).

با توجه به این تعریف، روشن می‌شود برای اینکه مجموعه‌ای را به‌درستی نظام‌مند معرفی کنیم، باید آن مجموعه را با دو رویکرد تحلیلی و ترکیبی، مورد مطالعه و پژوهش قرار دهیم. هریک از این دو رویکرد نیز از دو مؤلفه تشکیل شده است: در رویکرد تحلیلی، ابتدا تعدد عناصر بازشناسی می‌شود و سپس، اصل و فرع در بین عناصر تعیین می‌گردد و در رویکرد ترکیبی، ابتدا به برخورداری همه عناصر از هدف واحد اشاره می‌شود و در آخر، به تبیین صحیح از ارتباط متقابل میان عناصر و به عبارت دیگر، انسجام درونی میان آن عناصر برای رسیدن به آن هدف پرداخته می‌شود (محمدی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۱۷).

بنابراین، نقشی که انسجام درونی در میان مؤلفه‌های اصلی یک مجموعه نظام‌مند ایفا می‌کند، نقش مکمل برای مؤلفه دیگر رویکرد ترکیبی است تا به موجب آن، در میان آن عناصر ترکیب شکل گیرد. می‌توان انسجام درونی میان ارزش‌های اخلاقی را چنین تعریف کرد: «یکی از مؤلفه‌های تکمیل‌کننده رویکرد ترکیبی در نگرش نظام‌مند به احکام اخلاقی است که مطابق آن، میان ارزش‌های اخلاقی برای رسیدن به هدف واحد و با محوریت اصول اخلاقی، ارتباط و تأثیر و تأثر متقابل مشاهده می‌شود.»

بنابراین، آنچه مکتب اخلاقی اسلام را شایسته نامیده شدن به «نظام» کرده، انسجام درونی و پیوستگی میان تمامی ارزش‌های اخلاقی متعدد و متنوع موجود در آن است؛ به این بیان که خوب و بد اخلاقی در آموزه‌های دینی، باری به هر جهت نبوده و بی‌اساس و پایه مطرح نشده، بلکه هر صفتی از صفات اکتسابی یا فعلی از افعال اختیاری، در هریک از این ساحت‌ها ارزشمند یا ضدارزش معرفی شود، کاملاً مرتبط با ارزش‌های اخلاقی در دیگر ساحت‌هاست و همه آنها برای رساندن فاعل اخلاقی به یک هدف؛ یعنی تکامل حقیقی او در تمامی ابعاد وجودی‌اش، در هم تنیده هستند.

توجه به این نکته نیز ضروری است که دو گونه ارتباط و تأثیر و تأثر را می‌توان در میان ارزش‌های اخلاقی استنباط کرد:

۱. آنچه در این تحقیق در پی آن هستیم، این است که به‌طور خاص ارتباط و پیوستگی ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی را در اصل اتصاف برخی از این احساسات و حالات روانی به فضیلت و برخی دیگر از آنها، به ردیلت در این نظام اخلاقی نشان دهیم. آیا هریک از احساسات، که در یکی از ساحت‌های چهارگانه پیش‌گفته ارزشمند یا ضدارزش معرفی شده است، با ارزش‌های اخلاقی مشابه، در دیگر ساحت‌ها ارتباطی دارند؟

۲. ارتباط و پیوستگی میان ارزش‌های اخلاقی در مرحله عمل؛ برای نمونه، اینکه انسان در عمل به صفت حسنه رضایت به رضای الهی مزین گردد، چه تأثیراتی در حالات روانی او، در روابط فردی و اجتماعی دارد، یا اینکه فاعل اخلاقی در صورتی که دچار صفت ردیله عجب گشت، چه تأثیراتی در حالات روانی او در ارتباط با خدا و ارتباط با مردم دارد؟ نظام اخلاقی اسلام، به‌گونه‌ای طراحی شده که می‌توان چنین ارتباطی را هم میان ارزش‌های اخلاقی در ساحت‌های گوناگون تبیین کرد، اما این بحث، به علوم دیگری مانند علوم تربیتی و روان‌شناسی اخلاق مربوط می‌شود و مجال دیگری می‌طلبد.

## ۲. اشاره‌ای گذرا به مبانی ضروری برای تبیین مسئله

با توجه به مطالب پیش‌گفته، در صورتی می‌توان مجموعه احکام اخلاقی اسلام را یک مجموعه نظام‌مند معرفی کرد و به‌طور خاص، به ارائه تبیینی صحیح از ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی پرداخت که چهار مؤلفه را در آن بازشناسی کرد:

۱. شناخت تعدد و تنوع عناصر، در مجموعه احکام اخلاقی اسلام. با توضیحی که در ذیل معناشناسی مواجهه احساسی و ارزش‌های اخلاقی ناظر به آن بیان شد، این مؤلفه به‌خوبی تبیین شد.

۲. بازشناسی مبانی هماهنگ‌کننده در میان ارزش‌های اخلاقی، به‌ویژه ارزش‌های ناظر به مواجهه مورد بحث با تعیین اصل و فرع در میان آنها.

۳. تبیین اشتراک همه ارزش‌های اخلاقی در هدفی واحد. این مؤلفه، مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده در ایجاد هماهنگی بین آنهاست؛ زیرا هدف واحد هم بازگوکننده علت انسجام است و هم عاملی تعیین‌کننده در چگونگی تأثیر و تأثرها.

۴. و در آخر، تبیین تأثیر و تأثرهایی که میان آن عناصر، با محوریت آن مبانی هماهنگ‌کننده.

تبیین مؤلفه‌های دوم و سوم از این جهت ضروری است که تأثیر و تأثرهایی که میان ارزش‌های ناظر به مواجهه احساسی وجود دارد و در ادامه، به‌صورت تفصیلی خواهد آمد، با محوریت اصول اخلاقی و برای رسیدن به یک هدف است. پس تا اصل تعیین نگردد و آن هدف واحد تبیین نشود، انسجام درونی میان آنها بی‌معنا خواهد بود. با توجه به دو نکته، می‌توان به مؤلفه دوم در نظام اخلاقی اسلام پی برد و به این نتیجه رسید که ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی، در ارتباط با خدا نسبت به ارزش‌های اخلاقی مشابه در ارتباط‌های دیگر اصل محسوب می‌شود و ساحت‌های دیگر اخلاق، قابل تحویل و تقلیل به اخلاق الهی هستند. آن دو نکته عبارتند از: الف. در این نظام اخلاقی، که براساس آموزه‌های قرآنی تنظیم گشته، تکامل انسان چیزی جز نزدیک شدن وجودی به خدا نبوده و احساسات و اعمال انسان در ارتباط با خود، دیگران و محیط‌زیست نیز از آن جهت که وی را به خدا نزدیک می‌کنند، موجب کمال انسان می‌گردند. بنابراین، از این نظر همه اعمال و اموری که موجب تکامل انسان می‌شوند، در واقع به ارتباط انسان با خدا مربوط می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۶۹). ب. در نظام اخلاقی اسلام مواجهه انگیزشی و ارادی فاعل، باید در راستای رسیدن او به کمال نهایی؛ یعنی قرب الهی قرار بگیرد و تا کاری به انگیزه ایمان انجام نگیرد، ارزشمند نخواهد بود. به همین دلیل، حتی در مواجهه احساسی، هر نیت و انگیزه‌ای نمی‌تواند او را در مسیر تکامل قرار دهد.

نتیجه اینکه از میان ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی، آنچه اصل محسوب می‌شود و می‌تواند به‌عنوان «مبانی هماهنگ‌کننده» معرفی گردد، احساسات و گرایش‌هایی است که فاعل اخلاقی در ارتباط با خدای خویش دارد. براساس این اصل، فضایل و رذایل اخلاقی، در این مواجهه در ارتباط با هم بوده و بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند.

در توضیح مؤلفه سوم، یعنی تبیین اشتراک همه ارزش‌های اخلاقی در هدفی واحد چنین گفته می‌شود که در نظام اخلاقی اسلام، ارزش‌های اخلاقی از جمله ارزش‌های ناظر به مواجهه احساسی، از هدف واحدی برخوردارند. و این هدف، چیزی جز رساندن انسان به کمال حقیقی؛ یعنی قرب الهی نیست. اگر احساسی در آموزه‌های دینی به‌خوبی و احساس دیگر به بدی متصف می‌گردد، به این جهت است که آن احساس خوب، فاعل اخلاقی را در مسیر تکامل و تقرب الهی قرار می‌دهد و همچنین آن احساس بد، وی را در مسیر انحطاط و سقوط. اگرچه فارغ از آن هدف نهایی مشترک، می‌توان برای ارزش‌های اخلاقی در هر ساحت، اهداف میانی متعدد در نظر گرفت. برای نمونه، اتصاف احساساتی مانند حسد، تکبر و سوءظن نسبت به برادران ایمانی به این جهت باشد که این امور، روابط اجتماعی را در جامعه اسلامی دچار اختلال کرده و همبستگی میان افراد جامعه را از بین می‌برد و یا رذیله بودن صفاتی مانند طمع و حرص، در ارتباط با طبیعت به این جهت است که از تخریب بی‌رویه آن جلوگیری به عمل آید. اما همه این امور، تنها و تنها می‌تواند به‌عنوان اهداف متوسط معرفی گردد و آنچه هدف نهایی مشترک در میان این ارزش‌هاست، در مورد شخص فاعل اخلاقی معنا پیدا می‌کند. اینکه او با محوریت اخلاق الهی تمامی احساسات خویش را سمت‌وسویی خدایی داده و باطن خویش را از احساسات رذیله و ظلمانی مانند بخل، حسد، کبر و عجب، که در سلوک به سوی خدا مانع محسوب می‌شوند، پالایش کرده و آنها را از قلب زایل کند و همچنین باطن را به احساسات نیکو مانند اخبات در برابر عظمت خدا، حریت در روابط اجتماعی و قناعت در استفاده از طبیعت تحلیه و مزین کند.

پس با توجه به وحدت هویت فاعل اخلاقی در تمامی عرصه‌ها و تأثیرپذیری نفس از همه امور تحت اختیار، باید غایت نهایی را در مجموعه ارزش‌های اخلاقی واحد بدانیم. از این رو، تفکیک ارزش‌های اخلاقی در هدف نهایی صحیح و قابل دفاع نیست.

بنابراین، با بیان اجمالی این سه مؤلفه، نوبت به مسئله اصلی تحقیق می‌رسد؛ اینکه میان ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی انسان در این ساحت‌ها، انسجام درونی و پیوستگی وجود دارد؛ یعنی در نظام اخلاقی اسلام، فاعل اخلاقی موظف است با محوریت «خداخواهی» تمامی احساسات و خواهش‌های خویش را سمت‌وسویی خدایی داده، تا به درستی در مسیر کمال حقیقی قرار بگیرد. سؤال این است که خداخواهی، چه تأثیری در «من» خواهی، «دیگران» خواهی و «طبیعت» خواهی دارد و در این نظام اخلاقی، چگونه با محوریت خداخواهی احساسات و تمایلات آدمی در ساحت‌های دیگر اخلاق ارزش‌گذاری شده است؟ پاسخ تفصیلی به این سؤال در ادامه خواهد آمد.

### ۳. انسجام درونی میان ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی

پس از آنکه در بحث از تعیین اصل و فرع در میان ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی، ارزش‌های ناظر به احساسات و گرایش‌های فاعل اخلاقی، در ارتباط با خدا به‌عنوان اصل و مبنای هماهنگ‌کننده معرفی

گردید، باید در این مرحله، به صورت تفصیلی از تأثیراتی که خداخواهی بر مواجهه احساسی انسان، در هریک از ساحت‌ها دارد، بحث کرد که پیش از آن، باید درباره ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی فاعل اخلاقی با خدا سخن گفت.

در مواجهه احساسی فاعل اخلاقی در ارتباط با خدا، پنج فضیلت اخلاقی را می‌توان به‌عنوان اصول معرفی کرد؛ برخی از آنها، به‌صورت فطری در نهاد بشر وجود دارد و بقیه آنها را می‌توان از این اصول نتیجه گرفت:

۱. یکی از آن احساسات، که به‌صورت فطری در ضمیر انسان‌ها نهادینه شده و ظرفیت این را دارد که با شناخت‌های اکتسابی و اعمال اختیاری آدمی شدت و ضعف پیدا کند، «حس تقدیس و پرستش» است که به‌عنوان یک احساس پسندیده، در ارتباط با خدا معرفی می‌گردد. به تعبیر شهید مطهری انسان به‌سبب وجود چنین گرایشی در ضمیرش، که غیر از حس حقیقت‌جویی و حس اخلاقی نسبت به هم‌نوعان است، می‌خواهد یک حقیقت مافوق و منزه را مورد پرستش قرار دهد و در مقابل او، خضوع و خشوع کند. با او مناجات و او را تقدیس کند (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۲۲، ص ۵۶۰). ایمان و اعتقاد به خدا، موجب می‌شود که انسان مصداق حقیقی این گرایش فطری را دریافته و به آن جهتی صحیح ببخشد.

در پرتو چنین احساس نیکویی، می‌توان به ارزشمند بودن بسیاری از احساسات و حالات روانی دیگر مانند «حس عبودیت و بندگی» در پیشگاه خداوند قهار پی برد. این حس ارتباطی مستقیم با معرفت آدمی به عظمت و استقلال وجودی خدا و آگاهی به ضعف، حقارت، نیاز و واماندگی خویش، در برابر حوادث و مشکلات زندگی دارد. همچنین، با توجه به حس پرستش و تقدیس، انسان به درک نیکو بودن صفات و حالات پسندیده دیگری مانند خشوع، ذلت، شرمساری، استکانت، احساس فقر، کوچکی و درماندگی در برابر ساحت عظمت خدای متعال نایل می‌گردد.

در مقابل این صفات و احساسات نیکو، احساسات رذیله‌ای مانند احساس بی‌نیازی از خدا و طغیان در برابر او وجود دارد که در پس جهل، یا عدم اعتقاد به عظمت وجودی خداوند در آدمی، رسوخ پیدا می‌کند.

۲. داشتن محبت الهی در دل، یکی از آن احساسات نیکو به‌شمار می‌آید که با معرفت عمیق و کامل به خدای تعالی، اسما و صفات جمال و جلال او و توجه دائمی به چنین معرفتی به دست می‌آید. به تعبیر علامه طباطبائی، وجود این احساس حسنه در دل اولیای الهی، یکی از نشانه‌های تکریم خدا نسبت به آنهاست:

اولین کرامتی که خدای سبحان به اولیایش کرده است، همان افرادی که در دل‌هایشان غیرخدا نیست و غیر خدا کسی امورشان را تدبیر نمی‌کند، این است که دل‌هایشان را از محبت غیرخودش پاک می‌کند، تا به آنجا که غیرخدا را دوست نمی‌دارند و جز به خدا به هیچ چیز دیگر نمی‌اندیشند و جز در راه او قدمی بر نمی‌دارند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۱۷).

در مقابل «خدافراموشی»، اعراض و روگردانی از خدا، از احساسات رذیله محسوب می‌شوند که بر اثر جهل و غفلت از یاد و نام او پدید می‌آیند.

۳. حالت تسلیم و انقیاد در برابر خدا، یکی از حالات ارزشمند و پسندیده‌ای است که با توجه به آن، بسیاری از حالات روانی در ارتباط با خدا مانند حسن ظن به خدا، رضایت به رضای او و توکل بر او فضیلت به‌شمار می‌آیند. ارزشمند بودن احساس تسلیم و انقیاد در پیشگاه خداوند، با توجه به این اعتقاد که اله واقعی آدمی تنها خدای یگانه است، به‌راحتی قابل درک است.

در مقابل، احساس سرکشی و تکبر در برابر خدا و سخط و ناخشنودی از او، احساسات ناپسند و رذیله قلمداد می‌شوند که از جهل یا عدم اعتقاد به الوهیت خداوند نشئت می‌گیرد.

۴. با توجه به اینکه منعم، معطی و رازق حقیقی خدای تعالی است، حالت شکر و سپاس‌گزاری در برابر او، از احساسات حسنه است؛ چون با چنین اعتقادی است که انسان منعم حقیقی را خداوند متعال می‌داند و بقیه موجودات را تنها وساطتی در رسیدن فیض الهی به خود، در نظر می‌گیرد.

حالت شکرگزاری، همان میل فطری است که هر انسانی آن را نسبت به هر منعمی، به لحاظ تفضل او در خود احساس می‌کند و هر کسی قادر است آن را در درون خود تجربه کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۳۳۳). در مقابل، در صورت جهل به امور پیش گفته و یا عدم اعتقاد به آنها، به انسان حالت کفران نعمت دست می‌دهد.

۵. معرفت صحیح از قدرت لایزال الهی و توجه عمیق به آن، انسان را به درک نیکو بودن دو حالت روانی و نفسانی خوف و رجا نزدیک می‌گرداند. «خوف»، حالتی است ناشی از شناخت خدا به این جهت که او از این قدرت و توانایی برخوردار است که نعمت‌های دنیوی را در آینده از ما سلب کند و ما را از نعمت‌های اخروی محروم سازد. «رجا» حالتی است که ناشی از شناخت خدا به این جهت که قادر است در آینده نیز به اعطا این نعمت‌های دنیوی ادامه دهد. از نظر کمی و کیفی آنها را بیفزاید و ما را از نعمت‌های بزرگ اخروی نیز برخوردار سازد (همان، ص ۳۳۶).

در مقابل، اگر انسان درک درستی از این صفت خدا نداشته باشد، در هریک از این دو حالت روحی، دچار افراط یا تفریط خواهد شد و به دو احساس رذیله و ناپسند مبتلا می‌شود. اگر در داشتن حالت خوف زیاده‌روی کند، به مرور زمان از رحمت خدا ناامید خواهد شد و اگر در داشتن حالت رجا زیاده‌روی کند، به رحمت بی‌انتهای او فریفته خواهد شد و این دو احساس؛ یعنی ناامیدی از رحمت لایزال الهی و فریفته شدن به آن، دو لغزشگاه بزرگ در مواجهه احساسی انسان با خدا به‌شمار می‌آیند.

حاصل اینکه اصول اخلاقی گرایش‌های انسان در ارتباط با خدا عبارتند از: ۱. حس نیکوی تقدیس و پرستش خداوند متعال که احساسات نیکوی دیگر مانند عبودیت و بندگی در پیشگاه او و بسیاری از حالات روانی را در پی دارد؛ ۲. محبت خدا در قلب فاعل اخلاقی؛ ۳. احساس پسندیده تسلیم و انقیاد در برابر او که احساس رضایت از او و توکل و اتکال بر او را در پی دارد؛ ۴. حس شکرگزاری در برابر منعم حقیقی؛ ۵. خوف و رجا.

سؤال این است که این فضایل و ردائیل اخلاقی، که در مواجهه احساسی انسان با خدا به‌عنوان اصول مطرح هستند، چه تأثیراتی در مواجهه‌های احساسی در سایر ساحت‌ها دارد؟ با یادآوری این نکته که آنچه در این تحقیق در پی تبیین آن هستیم، ارتباط و پیوستگی ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی در مرحله انصاف احساسات و حالات روانی به خوبی و بدی است.

### ۱-۳. خداخواهی و «من»خواهی

اینکه انسان در مواجهه احساسی با خود، چه چیزی را بخواهد و چرا بخواهد، کاملاً در ارتباطی تنگاتنگ با ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی با خداست. پسندیده بودن این احساسات، با هر احساس و خواستی که مغایر با آن باشد، در تضاد و تنافی است. از این‌رو، هیچ‌گاه نمی‌توان در آموزه‌های دینی مغایر با آنها، حکم اخلاقی را پیدا کرد. در نظام اخلاقی اسلام، این مطلب به‌عنوان شاخصی مهم در مواجهه احساسی در تمامی ساحت‌ها وجود دارد که تمامی احساس‌ها و گرایش‌ها باید با محوریت خداخواهی، ارزش‌گذاری و به خوب و بد متصف شود. به همین دلیل است که:

۱. فاعل اخلاقی در صورت توجه به نیکو بودن تقویت حس تقدیس و پرستش در برابر خدای متعال، به راز رذیله بودن بسیاری از احساسات که در ارتباط با خود شکل می‌گیرد، پی می‌برد. تقویت چنین حسی در انسان، قطعاً با بودن صفاتی مانند «خودبرترینی»، «خودپسندی»، «عجب» و «تعصب‌های بی‌جا» منافات دارد، بلکه حس تقدیس با پسندیده بودن احساس شرم از خود و تواضع درونی ملازم‌ت دارد؛ زیرا صفات رذیله مزبور، در واقع به‌معنای پرداختن افراطی به خوشتن و ساختن بتی از خود، در برابر خداوند است. این امر، موجب می‌شود سمت‌وسوی حس تقدیس و پرستش که باید به طرف خدای منان باشد، به‌تدریج به سوی خود منتهی گردد.

۲. با محوریت ارزشمند بودن محبت به خدا، در میان محبت‌های آدمی، حب و بغض‌های دیگر حتی در ارتباط با خودش هم جهتی الهی پیدا کرده، براساس آن ارزش‌گذاری می‌شوند. در این صورت، انسان از آن جهت باید خودش را دوست بدارد و به اندازه‌ای به خود علاقه‌مند باشد که می‌تواند در مسیر تکامل قدم بردارد و به معبود و معشوق حقیقی نزدیک گردد. تنها در چنین صورتی است که یاد خداوند، در دل انسان دائمی و همیشگی می‌گردد. همچنین به‌معنای حقیقی و درست احساس «کرامت نفس» و «خودارزشمندی» خواهد رسید؛ زیرا کرامت حقیقی انسان در این است که در مسیر تکامل و قرب الهی قرار گیرد.

اساساً وجود محبت خدا در دل‌های افراد مؤمن و تقویت و شدت آن، موجب می‌شود که انسان پیوند دل را از هر چه جز خداست بگسلد و تنها به پروردگار، محبوبش متصل می‌شود و جز پروردگارش، هیچ چیز دیگری را دوست نداشته باشد و دلش جز برای او، خاشع و ظاهرش جز برای او خاضع نمی‌گردد (همان، ص ۳۷۴).

۳. توجه عمیق به محوریت احساس تسلیم و انقیاد در برابر خدا، که احساس توکل و تبتل به سوی او را در پی دارد، در ارزش‌های اخلاقی مربوط به مواجهه احساسی انسان با خود، مانند احساس «عزت نفس»

و «خودتوانمندی»، «اعتماد به نفس» و «خودباوری» نیز تأثیر دارد؛ چراکه فضیلت بودن امور مزبور به عنوان احساسات شاخص مطرح در اخلاق فردی، تنها در پرتو توکل بر خدا، معنای درستی می‌یابد و آن در صورتی است که آدمی تمام امور را به ید قاهر الهی رها سازد و در ظل این قدرت لایتناهی، به تلاش و کوشش خویش مشغول گردد.

۴. فاعل اخلاقی با محور قرار دادن احساس پسندیده شکرگزاری در برابر خداوند متعال، به نیکو بودن صفت «فناعت» آگاهی می‌یابد و «زیاده‌خواهی» و «آرزوهای طولانی» را دو احساس رذیله خواهد دانست. به همین جهت، در تعبیر دینی ما این دو احساس پسندیده در ارتباطی تنگاتنگ با هم معرفی شده است: «... قُلْتُ فَمَا تَقْسِرُ الْقَنَاعَةَ؟ قَالَ: يَقْنَعُ بِمَا يُصِيبُ مِنَ الدُّنْيَا؛ يَقْنَعُ بِالْقَلِيلِ وَ يَشْكُرُ الْكَثِيرَ» (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۳۴۱).

۵. با محور بودن احساس نیکوی خوف و رجا در ارتباط با خدا، که به تعبیر صدرالمتألهین برای افراد مبتدی در سلوک از حالات اساسی به‌شمار می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۵۱)، تأثیرات زیادی در مواجهه احساسی انسان با خود دارد که عمده تأثیرگذاری آن را می‌توان در ارزشمند بودن صفت زهد در آدمی دانست؛ چراکه خوف و رجا با تفسیری که از آن گذشت، موجب می‌شوند لذت‌ها و عذاب‌های اخروی برای فاعل اخلاقی اصل شوند و به‌تدریج، انسان سالک نسبت به لذت‌های زودگذر و ناپایدار دنیایی تعلق‌خاطری نداشته و از آنها منقطع گردد (همان، ص ۳۲۵) و معنای زهد جز این نیست. در کلام دلنشینی که از امیرمؤمنان علی علیه السلام صادر گردیده است، زهد اینچنین معرفی شده است: «الزُّهْدُ كُلُّهُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ؛ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۵۳، حکمت ۴۳۹).

پس ملاحظه ارزش‌ها و الزامات اخلاقی اسلام، در مواجهه احساسی انسان در ارتباط با خدا و ارتباط با خود، ما را به این نکته مهم رهنمون می‌کند که «من»خواهی و به تعبیر دیگر، احساسات و گرایش‌هایی که فاعل اخلاقی در ارتباط با خود دارد، به شدت تحت تأثیر خداخواهی است و نه‌تنها تنافی میان آنها مشاهده نمی‌شود، بلکه فراتر از آن، همه ارزش‌های اخلاقی در این بخش، به‌گونه‌ای ارائه شدند که احساسات و تمایلات آدمی، همه سمت‌وسویی خدایی پیدا کنند و انسان خود را محور و اصل قرار ندهد.

### ۳-۲. خداخواهی و «دیگران»خواهی

پیش از تبیین تأثیرات ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی در ارتباط با خدا، بر ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه مشابه در ارتباط با انسان‌های دیگر، نمایی کلی از اخلاق اجتماعی در اسلام ارائه می‌گردد. اخلاق اجتماعی در آموزه‌های اسلام، با اخلاق اجتماعی مطرح در سایر مکاتب بسیار متفاوت است، و وجه این تفاوت و تغایر را می‌توان در دو نکته‌ای که علامه طباطبائی به آنها اشاره کرده است، خلاصه کرد: ۱. آنچه در اسلام به‌عنوان هدف شکل‌گیری جامعه معرفی شده است، «سعادت حقیقی انسان» و نه بهره‌گیری هرچه بیشتر از لذت‌های مادی است. هدفی که مشترک بین همه افراد آن جامعه می‌باشد و در حقیقت، به‌منزله روح واحدی است که در تمام جوانب و



اطراف جامعه دمیده شده است. جامعه اسلامی، در پی آن است که انسان را به سعادت حقیقی برساند و همهٔ ابعاد وجودی او را تعدیل کرده، عدالت را در تمامی قوای او ایجاد کند؛ هم خواسته‌های مادی او را به مقداری که مانع از معرفت خداوند متعال نشود، به وی اعطا کند و هم جنبهٔ معنوی او را ارتقا بخشد، بلکه خواسته‌های مادی‌اش را وسیله‌ای برای رسیدن او به معرفت خداوند قرار دهد. پیرو این هدف مقدس، شعار افراد حاضر در جامعهٔ «پیروی از حق»، هم در اعتقاد و هم در عمل است، نه پیروی از خواست اکثریت (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۰۱ و ۱۰۷). ۲. براساس این شعار و هدف واحد، اسلام حدود و ثغور جامعهٔ خود را بر پایه ایمان، عقیده و توحید بناگذاری می‌کند و نه بر پایه جنسیت، قومیت، وطن و امثال آن (همان، ص ۱۲۵).

اسلام با توجه به این دو نکتهٔ مهم، با ارائهٔ دستورات اخلاقی که هماهنگ با فطرت الهی انسان‌هاست، روابط اجتماعی آنان را تنظیم و اعتقاد به مبدأ و معاد را در نهادشان زنده و پویا می‌گرداند، به طوری که بی‌توجهی به این اعتقادات، جامعهٔ اسلامی و عواطف درونی آنها را به انحطاط کشانده، منجر به عدم اعتقادشان به مبدأ هستی و توحید خداوند و در نتیجه، گسترش روزافزون فساد می‌گردد.

براین اساس، می‌توان ارزش‌های اخلاق اجتماعی، که در دین مبین اسلام در ارتباط انسان با انسان‌های دیگر مطرح است را به این گونه دسته‌بندی کرد: ۱. دستورات اخلاقی که ناظر به ارتباط فاعل اخلاقی با مؤمنان؛ ۲. دستورات اخلاقی که ناظر به ارتباط او با کفاری است که به دشمنی با مؤمنان و اعتقادات آنها برخاسته‌اند.

البته با مطالعه دقیق‌تر در نظام اخلاقی اسلام، به برخی از ارزش‌های اخلاقی مانند عبرت‌آموزی از تجربیات دیگران، کظم غیظ، حیا و عفاف، همسایه‌داری، امانت‌داری، احترام و بزرگ داشتن افراد جامعه، هم‌دردی با آنان، در مشکلات و وفای به عهد برخورد می‌کنیم که در آنها، ارتباط فاعل اخلاقی با عموم انسان‌ها بدون لحاظ اعتقاد آنان مورد توجه است؛ در این قسم انسان‌ها از آن جهت که انسان هستند، مدنظر قرار می‌گیرند و به اعتقادات مذهبی آنها توجهی نمی‌شود.

از میان امیال و گرایش‌های انسانی؛ یعنی احساسات، غرایز، عواطف و انفعالات، دو دسته اخیر در ارتباط مستقیم فاعل اخلاقی با انسان‌های دیگر معنا پیدا می‌کنند. عواطف برگرفته‌شده از امیالی است که محرک اجتماعی دارند و فراتر از عالم شخصی و خصوصی انسان، درک و تبیین می‌شوند. افزون بر این، عواطف همواره جنبه ایجابی دارند که با رابطهٔ مثبت بین دو یا چند فرد انسانی، قرین است. امیالی نظیر میل به هم‌دردی، هم‌نوایی، مهرورزی، ایثارگری و فداکاری، از زمره عواطف به‌شمار می‌روند که در تعامل انسان‌ها با یکدیگر، صورت و معنا پیدا می‌کنند و جنبهٔ اجتماعی به خود می‌گیرند.

انفعالات نیز همچون عواطف، واکنشی است که به محرک اجتماعی ابراز می‌گردد. انفعالات در مقایسه با عواطف، اولاً، همواره جنبهٔ سلبی دارند و با مفهوم طرد و انفصال قرین‌اند. ثانیاً، جنبهٔ انفعال و تأثیرپذیری آنها از عواملی خارج از شخص انسان کاملاً محرز است. انفعالات را نیز همانند عواطف، بر اثر تعامل انسان‌ها با یکدیگر

می‌توان بررسی و توجیه کرد. گرایش‌هایی همچون نفرت، ترس و دشمنی را می‌توان از جمله گرایش‌های مربوط به طبقه انفعالات دانست (رهنمایی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹).

اتصاف این دو دسته از امیال آدمی به خوب و بد اخلاقی، به‌ویژه در نظام اخلاقی اسلام، که مرز حقیقی جامعه را اعتقادات و اصول مذهب تعیین می‌کنند، بیشتر و بهتر جلوه‌گری می‌کند. مرزی که براساس آن، نوع تعامل انسان مؤمن حتی در مواجهه احساسی با افراد، از مؤمنان گرفته تا کفار متفاوت خواهد شد؛ زیرا تخطی از ارزش‌های اخلاقی، به زیر پا نهادن مرزهای عقیدتی و مذهبی و در پایان، فروپاشی جامعه اسلامی خواهد انجامید.

اگر در سایر مکتب‌های اخلاقی نیز برای مواجهه احساسی پیروانشان در ارتباط با افراد دیگر، خوب و بد خاصی تعریف شده باشد، اما تفاوتی که در آموزه‌های اخلاقی دینی با آنها مشاهده می‌شود، این است که در اسلام و احکام اخلاقی آن، تمامی امیال و گرایش‌های انسان با محوریت خداخواهی ارزش‌گذاری و به خوب و بد اخلاقی متصف می‌شوند.

براساس پنج احساس پسندیده متعالی، که انسان مؤمن در ارتباط با خدا دارد؛ اولاً، در مواجهه با افراد بشری فارغ از اعتقادات و مذهب آنان:

۱. از آنجاکه حس تقدیس و پرستش تنها نسبت به خدا احساس نیکو و به‌تبع آن احساس نیاز، فقر و درماندگی فقط در درگاه الهی امری پسندیده است، در مواجهه با انسان‌ها، احساس غنی و بی‌نیازی امری پسندیده محسوب می‌شود؛ زیرا تمام وجود انسان در حقیقت، به خدای متعال وابسته است و نیازهای وی، تنها به دست قاهر الهی برآورده می‌شود.

۲. چون محبت خدا را احساسی پسندیده می‌یابد، دلسوزی، مهربانی، شفقت و عطف نسبت به همه انسان‌ها را امری نیکو دانسته و در ارتباط با آنان، اصل را بر صداقت، راستی و اعتماد می‌گذارد؛ زیرا همه آنان را در نظام آفرینش الهی از یک نهاد و ریشه انسانی می‌داند و در آفرینش و در انسانیت با یکدیگر برابر می‌یابد. پس همه انسان‌ها، مورد عنایت و تکریم تکوینی خدا هستند. به همین دلیل باید برای جان، مال و عرض آنان احترام ویژه‌ای را در نظر گرفت.

۳. به دلیل آنکه تنها دل‌سپردگی به خداوند متعال و تنها سر به آستان او فرود آوردن و فقط نسبت به او احساس تسلیم و انقیاد کردن را امری پسندیده و مطلوب می‌داند، احساس تسلیم نسبت به دیگران، حتی نزدیک‌ترین افراد به خود را در صورت مغایرت با تسلیم الهی، احساسی رذیله می‌یابد و اطاعت از دیگران را تنها در راستای اطاعت از خداوند می‌خواهد.

۴. محوریت احساس پسندیده شکر منعم حقیقی، در میان احساسات آدمی، منافاتی با سپاس‌گزاری از سایر مردم ندارد؛ در صورتی که تفضل و عنایتی از آنان به فرد برسد؛ زیرا می‌داند که همه آنان سبب‌هایی از سوی خداوند متعال برای رفع حوائج و نیازهای روزمره وی هستند. احساس شکر نسبت به دیگران و سپاس‌گزاری از آنان، در واقع شکر‌گزاری از منعم حقیقی است: «أَشْكُرُّكُمْ لِلَّهِ أَشْكُرُّكُمْ لِلنَّاسِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۹۹).

چنین شخصی با چنین بینشی در جامعه، احساس مسئولیت اجتماعی را احساسی مطلوب دانسته و بی‌تفاوتی و احساس بخل نسبت به دیگران و رفع نیازمندی‌های آنان را از رذایل اخلاقی می‌شمارد.

۵. چون تنها از خدا ترسیدن و تنها به او امید داشتن امری پسندیده است، امیدواری نسبت به دیگران و ترسیدن از آنان، احساساتی مذموم هستند. ثانیاً، فاعل اخلاقی در مواجهه با مؤمنان، علاوه بر عواطف پسندیده پیش گفته، احساسات و گرایش‌های ناب دیگری را نیکو می‌یابد و خود را موظف به متصف شدن آنها می‌داند؛ زیرا از میان همه انسان‌ها، مؤمنان را حول یک محور، یعنی توحید و اعتقادات حق مجتمع می‌یابد. همین امر موجب می‌شود که اهل ایمان، فراتر از مقام برابری که گفته شد، از جنبه ایمانی با یکدیگر برادر باشند. این برادری و آن برابری منشأ بروز بسیاری از عواطف انسانی است. از این رو:

۱. چون حس نیکوی تقدیس و پرستش، سرآمد تمامی احساسات متعالی انسان مؤمن است و به تبع آن، احساس استکانت، تذلل و خشوع در برابر خدا، امری پسندیده قلمداد می‌شوند، حالت تواضع و رحمت نسبت به انبیا، اولیا، علما و مؤمنان را نیز امری پسندیده می‌یابد؛ زیرا چنین تواضعی را به جهت برخورداری این افراد از هدایت خاص الهی، در واقع تواضع در برابر خدا می‌داند.

۲. چون خداوند متعال را دوست دارد و این احساس را نیکو می‌داند، نسبت به مؤمنان، که مزین به نور ایمان هستند محبت، رأفت و مودت دارد و نسبت به آنان باگذشت، فداکار و ایثارگر است. از این رو، محبت هیچ کس حتی محبت انبیا و اولیای الهی در دل انسان، نباید به صورت مستقل و بریده از محبت الهی باشد.

۳. حالت تسلیم در برابر انبیا و اولیای الهی را هیچ‌گاه مغایر و منافی با تسلیم الهی نمی‌داند؛ زیرا این حالت تسلیم را در طول تسلیم الهی می‌داند و تسلیم و انقیاد در برابر دستورات این بزرگواران را راهی برای انقیاد در برابر خدا در نظر می‌گیرد. علامه طباطبائی، درباره محبت انبیا و اولیای الهی و تسلیم در برابر دستورات آنان چنین می‌نویسد:

(در قرآن کریم) برای رسول خدا ﷺ حب و دوستی جداگانه‌ای قرار داده شده، اما با دوستی خدا قرین شده است؛ زیرا دوستی نسبت به پیامبر به خاطر دوستی خدای متعال است و همچنین اثر دوستی پیغمبر که اطاعت از او است، عین متابعت و اطاعت از خداوند معرفی شده است؛ زیرا خدای متعال خودش، بشر را به اطاعت از رسول دستور داده و دعوت کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۰۷).

۴. چون احساس شکر در برابر منعم حقیقی، احساسی نیکوست، در صورت محرومیت از نعمتی، حسد نسبت به افراد جامعه امری ناپسند است و در صورت برخورداری از نعمتی در برابر آنان، تکبر و احساس برتری را از صفات رذیله می‌باشد.

۵. برای حفظ وحدت در جامعه دینی و برقراری صلح و آرامش در آن، که زمینه را برای سعادت و تقرب همگانی افراد فراهم می‌آورد، سوءظن نسبت به برادران دینی خویش را امری ناپسند و مذموم و در مقابل، احساس عدالت و انصاف نسبت به همه آنان و تواضعی آنان به صبر، لطف و مرحمت از سوی خدا در برابر مشکلات را امری نیکو می‌داند.

ثانیاً، فاعل اخلاقی در مواجهه با کفار نیز:

۱. با محوریت حس تقدیس و پرستش و به تبع آنها، حس عبودیت و بندگی در بارگاه قدس ربوبی، انسان مؤمن احساس رقیبت، ضعف و کوچکی، خاری و زبونی در برابر دشمنان خدا را رذیله و ناپسند می‌داند و آنها را مانعی بزرگ در بندگی حقیقی خدا می‌یابد.

۲. داشتن محبت کفار در دل و پروراندن آن را مغایر با محبت الهی و مذموم می‌داند؛ زیرا به تعبیر علامه، دوستی بین دو گروه موجب می‌شود که آنان به لحاظ روحی و روانی نسبت به یکدیگر، قرابت پیدا کنند و شئون فردی و اجتماعی آنان، تحت تأثیر یکدیگر قرار گیرد. در این صورت، برقرار شدن دوستی و صمیمیت بین مؤمنان و کفار موجب می‌شود که به تدریج، مؤمنان عقاید حقه خود را از دست بدهند (همان، ج ۶ ص ۲۸).

۳. با محوریت محبت الهی در دل، به عنوان یک احساس نیکو، که به مرور زمان به «غیرزادایی» از احساس و رفتار انسان می‌انجامد، انسان احساس برائت و نفرت نسبت به کفار را نیز پسندیده می‌یابد؛ زیرا آنان را از گستره رحمت خاصه الهی خارج می‌بیند و داشتن بغض آنان در دل، به الگو قرار ندادن آنان در اعمال و رفتار می‌انجامد.

۴. با محوریت احساس پسندیده تسلیم و انقیاد در برابر خدا و توکل و اتکال بر او، مؤمن نه تنها احساس و ذلت در برابر کفار را از احساسات مذموم می‌داند، بلکه در برابر آنان، احساس شجاعت و صلابت را نیکو و پسندیده می‌یابد.

۵. اگر خوف و رجا، تنها و تنها نسبت به خداوند دو احساس ارزشمند محسوب می‌شوند، ترسیدن از کفار و دل به آنان بستن، دو احساس رذیله در ارتباط با آنان خواهد بود.

نتیجه اینکه در نظام اخلاقی اسلام عواطف و انفعالات انسان در ارتباط با دیگران، با محوریت خداخواهی سروسامان یافته و ملاک ارزشمند بودن یا ضارزش بودن مواجهه احساسی در این بخش نیز احساساتی است که انسان در ارتباط با خدا دارد.

### ۳-۳. خداخواهی و «طبیعت» خواهی

انسان با اختیاری که دارد، با طبیعت پیرامونی خویش نیز ارتباطاتی دارد. اگرچه آدمی به جهت شرافت خدادادی، چنین حقی به وی سپرده شده که از طبیعت استفاده کند. اما قرار ندادن چارچوبی معین برای این حق، در قالب دستورات اخلاقی و یا در قالب قوانین و مقررات حقوقی، ناگزیر به تباهی و نابودی آن خواهد انجامید. در اسلام با توجه به جهان بینی متعالی و مواجهه شناختی که فاعل اخلاقی با محوریت خداشناسی با طبیعت برقرار می‌کند و طبیعت را نشانه عظمت خدا می‌داند و آن را از ملکوت تهی نمی‌کند، وی می‌تواند به مواجهه احساسی و به تبع، مواجهه رفتاری درستی در ارتباط با آن نایل گردد. آنچه در این نوشتار مهم است، محوریت ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی در ارتباط با خدا و تأثیرات آن، بر ارزش‌های مشابه در ارتباط با طبیعت است. خداخواهی چه ارتباطی با طبیعت خواهی دارد؟

۱. ارزشمند بودن حس تقدیس و پرستش، به معنای درست آن و خوبی تقویت این دو حس، موجب می‌شود فاعل اخلاقی حس دهشت و شگفت‌زدگی افراطی، نسبت به وسعت و پیچیدگی طبیعت و آیات آفاقی را ناپسند بداند. توضیح اینکه افراد زیادی در گذشته و حال با طبیعت و موجودات طبیعی، به صورت بریده از خدا مواجه گشته و همین امر، موجب شده که این افراد با توجه به پیچیدگی این امور و عظمت نهفته در آنها، حیرت‌زده شوند و در دره هولناک پرستش و تعظیم آنها سقوط کنند و از دایره انسانیت خارج شوند.

۲. آیت و نشانه بودن طبیعت از وجود خداوند متعال، موجب می‌شود که محبت، دوست داشتن و هر احساس دیگری نسبت به طبیعت، تنها در راستای محبت الهی ارزشمند باشد، نه به عنوان موجودی مستقل و بریده از خدا. در واقع به جهت ارزشمند بودن محبت الهی است که محبت به تمامی افعال او از جمله طبیعت، نیکو و خوب محسوب شود و به عنوان احساسی ارزشمند معرفی گردد. انسانی که در فضای نظام اخلاقی اسلام قرار می‌گیرد، حتی ابتهاج، سرور و لذت از طبیعت مانند حالتی که به انسان در مواجهه با سرسبزی طبیعت در فصل بهار دست می‌دهد را نیز احساساتی نیکو می‌یابد؛ زیرا این امور، نشانه‌ای از نشانه‌های عظمت الهی هستند. به همین دلیل، احساس سخط و ناسپاسی را در هنگام زایل شدن آنها امری ناپسند می‌داند؛ زیرا امور عالم به دست خداوند قادری است که نشانه‌ای را زایل و نشانه‌ای دیگر را جای آن قرار داده است.

۳. پسندیده بودن حس شکرگزاری در برابر منعم حقیقی، موجب می‌شود صفات هُلح، طمع و حرص بیش از اندازه نسبت به استفاده از طبیعت و تخریب بی‌رویه آن، از احساسات ناخوشایند و مذموم در اخلاق به‌شمار آیند؛ زیرا شکر حقیقی زمانی محقق می‌شود که انسان نعمت را در جای خود استعمال کند؛ همان جایی که دهنده نعمت در نظر داشته است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به تأثیر و تأثرهایی که میان ارزش‌های اخلاقی ناظر به مواجهه احساسی با محوریت خداخواهی وجود دارد، به این نتیجه می‌رسیم که در نظام اخلاقی اسلام، به گونه‌ای احساسات و گرایش‌هایی که به نوعی تحت سیطره اختیار آدمی می‌گنجد، ارزش‌گذاری گردیده که همه احساسات را به «خداخواهی» سوق دهد و جایی را برای «غیرخواهی» در نهاد آدمی باقی نگذارد. از این رو، انسجام درونی به عنوان یکی از ممیزه‌های این نظام اخلاقی، در بخشی از ارزش‌ها تبیین گشته و نگرش جداجدا به آنها را اجازه نخواهد بود؛ به این بیان که نمی‌توان به ارزش‌های اخلاقی در این مواجهه به صورت جزیره‌های مستقل از هم و بی‌ارتباط با هم نگریست و هیچ پیوندی میان آنها مشاهده نکرد، بلکه همه آنها در هم تنیده و پیوسته با هم هستند.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
- چرچمن، چارلز وست، ۱۳۷۵، *نظریه سیستم‌ها*، ترجمه رشید اصلانی، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- رهنمائی، سیداحمد، ۱۳۹۶، *مبانی ارزش‌ها*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۸۵ق، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، نجف، المكتبة الحیدریه.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- محمدی، داود و همکاران، ۱۳۸۹، *تجزیه و تحلیل سیستم‌ها (تفکر سیستمی) با رویکرد تصمیم‌گیری و حل مسائل سازمانی*، تهران، ققنوس.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰الف، *به سوی او*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ب، *پند جاوید*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱الف، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ب، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

## عوامل دستیابی به سلامتی قلب از منظر آیات و روایات

akhondi.jafar@gmail.com

جعفر آخوندی محمدآبادی / کارشناس ارشد اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

smrrmn1346@gmail.com

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

دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۷

### چکیده

در قرآن کریم امکان سعادت و رستگاری انسان، بدون دارا بودن قلب سلیم نفی شده است. به همین دلیل، وجهه همت بسیاری از اندیشمندان حوزه اخلاق، بررسی عوامل دستیابی به قلب سلیم و دوری از موانع آن بوده است. هدف این پژوهش، مفهوم‌شناسی قلب سلیم و دست یافتن به عوامل دخیل در تحقق آن، با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از آیات قرآن کریم و روایات معصومان است. یافته‌های تحقیق حاکی از این است که قلب، همان روح و نفس انسانی است که سلامتی آن، به معنای دارا بودن تمام بینش‌ها و گرایش‌های بایسته و عاری بودن از تمام بینش‌ها و گرایش‌های نبایسته است. بررسی و تحلیل آیات و روایات، منتهی به یافتن عوامل مؤثر بر تحقق سلامتی قلب، همچون زهد، توکل، توبه، خوف و رجا، خشیت، صمت، گوش دادن به موعظه، مباحثه علمی و قرائت قرآن شد.

**کلیدواژه‌ها:** قلب، سلامت، قلب سلیم، عوامل، آیات و روایات.

اعمال اختیاری انسان، متأثر از بینش‌ها و گرایش‌هایی است که در بستری به نام «قلب» حاصل می‌شود. در قرآن کریم، از علم حضوری گرفته تا علوم و سایر ادراکات و از احساسات و عواطف تا انفعالات، همهٔ اینها به قلب نسبت داده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۱، ص ۵۵). به همین دلیل سالم بودن یا سالم نبودن قلب بر روی سلامتی و صحت بینش‌ها و گرایش‌ها مؤثر است. سلامتی آن، موجب تحقق صحیح بینش‌ها و گرایش‌ها شده و عدم سلامتی آن، موجب عدم تحقق بینش‌ها و گرایش‌های صحیح می‌گردد. از سوی دیگر، براساس بیان قرآن، انسان تنها با دارا بودن قلب سلیم است که می‌تواند رستگار گردد و به مقصد نهایی نایل آید (شعراء: ۸۹ و ۸۸). به همین علت، شناخت قلب سلیم و در درجهٔ دوم، شناخت عوامل دستیابی به آن دارای اهمیت بسیاری است. پس در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود: قلب سلیم چیست؟ عوامل دستیابی به آن کدام است؟

کنکاش در حوزهٔ کتاب برای پاسخ‌یابی به این دو پرسش، نتیجهٔ جامعی به دست نمی‌دهد. تنها کتابی که در این حوزه برای قلب سلیم نگاشته شده است، کتاب ارزشمند شهید دستغیب با عنوان *قلب سلیم* است که به بررسی بیماری‌های قلب و راهکارهای درمان آن پرداخته و همچنین هیچ اشاره‌ای به معنای قلب سلیم ننموده است. سایر کتاب‌های اخلاقی مانند *المحجۃ البیضاء* (فیض کاشانی، ۱۳۷۲)، *جامع السعادات* (نراقی، بی‌تا)، *چهل حدیث* (موسوی خمینی، ۱۳۸۰) نیز به صورت مبسوط، به این موضوع نپرداخته‌اند و بحث سلامتی قلب را به اجمال مورد اشاره قرار داده‌اند. در گسترهٔ پایان‌نامه‌ها، می‌توان به پایان‌نامه‌های *عوامل و موانع کسب قلب سلیم از منظر قرآن* (فلاح، ۱۳۹۵) و همچنین *قلب سلیم در قرآن و صحیفهٔ سجادیه* (مظلوم ترشیزی، ۱۳۷۷)، *بررسی تأثیر ایمان در درمان قلب سقیم از دیدگاه امام علی* (قیصری حسن‌آبادی، ۱۳۹۴)، *بررسی علل و عوامل مؤثر بر تحقق قلب سلیم در قرآن و حدیث* (ذاکر شوشتری، ۱۳۹۴)، *معناتشناسی و آسیب‌های قلب سلیم از منظر قرآن* (زهراپور، ۱۳۹۳) اشاره کرد. این پایان‌نامه‌ها، اگرچه برخی عوامل دستیابی به قلب سلیم را بیان می‌کنند، اما برخی عوامل در روایات وجود دارند که در هیچ‌یک از آثار مکتوب در این زمینه، به آن نپرداخته‌اند. عواملی همچون خوف و رجاء، خشیت، صمت، استماع موعظه و مباحثه علمی، از جمله عواملی هستند که بیان آنها در خلال عوامل سلامتی قلب مورد غفلت واقع شده است. از سوی دیگر، این عوامل از جایگاهی ویژه در سلامتی قلب برخوردارند و بیان آنها و ارتباطشان با سلامتی قلب، لازم به‌نظر می‌رسد. در نتیجه، وجههٔ همت این پژوهش بر این است که به شناسایی چستی قلب سلیم از دیدگاه قرآن کریم و روایات شریف بپردازد. سپس، به استخراج عوامل مؤثر بر دستیابی به سلامتی قلب، از طریق رجوع به منابع اسلامی اقدام کند.

## ۱. مفهوم‌شناسی بحث

برخی از واژگان مربوط به پژوهش حاضر که نقش کلیدی در فهم پایان‌نامه دارند عبارتند از: قلب، سلامتی و قلب سلیم که در ادامه به تعریف آنها می‌پردازیم. واژهٔ قلب از مادهٔ قَلَبَ یَقْلَبُ و یَقْلَبُ گرفته‌شده، جمع



آن قلوب بوده و در فرهنگ‌های لغت عربی به دو معنا آمده است. برخی از آنها قلب را به «گرداندن شیء از رویی به روی دیگر» معنا نموده‌اند (فراهیدی، بی تا، ج ۵، ص ۱۷۱). شاید به همین خاطر باشد که به عضو گوشتی صنوبری شکل در طرف چپ سینه که وظیفه پمپاژ خون را در رگ‌های بدن موجودات زنده به عهده دارد قلب اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۸۱). برخی دیگر نیز «خالص هر چیز» را به عنوان معنای آن بیان داشته‌اند (قزوینی، ۱۳۹۹ق، ج ۵، ص ۱۷). در علم اخلاق، آنچه از این واژه اراده می‌شود همان روح و نفس روحانی انسان از حیث قوه مدرکه بودن و مرکز عواطف انسانی بودن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۱۹).

واژه «سلامت»، مصدر سلِمَ یَسْلَمُ سَلَاماً و سَلَامَةً و به معنای پاک بودن از آفات ظاهری و باطنی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۱). از این ماده، کلمات سالم و سلیم، که به معنای پاک و عاری از آفات و سلام به معنای پاک‌ی است، مشتق می‌شود.

در علم اخلاق، برای اصطلاح «قلب سلیم»، معانی متفاوتی اتخاذ شده است. **مجمع البیان**، قلب سلیم را قلبی تعریف می‌کند که از دو بیماری شرک و شک پاک باشد (طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۷، ص ۳۳۷). برخی در تعریف خود برای قلب سلیم، آن را قلبی معرفی می‌کنند که خالی از جهل و اخلاق رذیله باشد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۴، ص ۵۱۷). در کتاب **جامع السعادات**، قلب سلیم، قلبی دانسته شده که نیت خالص دارد (نراقی، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۱). در کتاب **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، قلب سلیم عبارت از قلبی است که در آن غیر خدا نباشد و از شک و شرک خالص باشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷). **المیزان**، قلب سلیم را قلبی می‌داند که از هر چیزی که مضر به تصدیق و ایمان به خدای سبحان است، خالی باشد (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۱۷، ص ۲۲۳). برخی نیز قلب سلیم را قلبی معرفی می‌کنند که ملبس به صفات فضیله و پاک از صفات رذیله باشد؛ قلبی که از جهت بینشی، به کمال معرفت رسیده باشد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۲، ص ۱۶۰).

در نظر برخی بزرگان معاصر، قلب موجودی است که باید گرایش‌هایی داشته باشد، همان‌گونه که باید بینش‌هایی داشته باشد. حال اگر دلی آنچه را که باید داشته باشد داشت، سالم است و قرآن چنین دلی را قلب سلیم می‌نامد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج ۱، ص ۵۶). محتوای این پژوهش، براساس دیدگاه اخیر دنبال خواهد شد.

## ۲. عوامل دستیابی به سلامتی قلب

در منابع دینی، به عواملی اشاره شده که به طور مستقیم یا غیرمستقیم، بر قلب انسان اثر می‌گذارند. آیات و روایات، برای برخی از این عوامل، تأثیری مخرب و بیماری‌زا و برای برخی دیگر، تأثیری سازنده و سلامتی‌زا بر شمرده‌اند. برخی از عوامل سلامتی قلب، عبارتند از: توبه، زهد، توکل، خوف و رجاء، خشیت الهی، صمت، گوش دادن به موعظه، مباحثه علمی و قرائت قرآن. در ادامه، هریک از این عوامل بررسی می‌شود:

## ۲-۱. توبه

از جمله اموری که تأثیر بسیار منفی بر قلب می‌گذارد و دارای آثار مخرب دنیوی و اخروی بسیاری بر انسان و روح و قلب اوست، ارتکاب معاصی و گناهان است. در مقابل، توبه و بازگشت از گناه، به‌عنوان نورانی‌کننده قلب و جلای آن معرفی گشته است. نه‌تنها افراد عادی، بلکه حتی معصومان علیهم‌السلام نیز آن را مورد استفاده قرار می‌داده‌اند. لزوم التزام به توبه، برای افراد عادی به دلیل تلبس آنان به خطاهای بسیار، امری روشن و بدیهی است، اما التزام معصومان علیهم‌السلام به این امر، با وجود پاکی و بی‌خطایی ایشان بر طبق عقاید حقه شیعه، حاکی از اهمیت و جایگاه رفیع توبه و فراتر بودن کارکرد آن، از صرف رهایی از گناه است.

در کتاب *الصالح* (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۱) و در کتاب *لسان‌العرب* (ابن‌منظور، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۳۳)، توبه به‌معنای «رجوع و بازگشت از گناه» معنا شده است. اما در اصطلاح اخلاق، بازگشت به خدا از طریق خالی ساختن دل از قصد معصیت و تبدیل دوری از درگاه الهی، به قرب و نزدیکی می‌باشد (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۶۷۴). *المحجّة البیضاء*، حقیقت توبه را متشکل از سه رکن می‌داند: علم، حال و فعل. علم به بزرگی زیان‌های گناهان و تأثیر آن در سعادت شخص، ایجاد حالت ندامت و پشیمانی و عزم بر جبران مافات و ترک معاصی و انجام واجبات (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۲۰۱).

توبه، یکی از اموری است که در آیات و روایات دینی، به‌عنوان عاملی مؤثر بر روی طهارت و سلامتی روح و قلب معرفی شده است. خداوند متعال، زمانی که به دو تن از همسران پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، مسئله توبه کردن را مطرح می‌کند: دلیل آن را پاک شدن قلب و جلوگیری از انحراف آن معرفی می‌نماید:

«إِنَّ تَوْبًا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَعَتِ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» (تحریم: ۴)؛ اگر [شما دو زن] به درگاه خدا توبه کنید [بهتر است] واقعاً دل‌هایتان انحراف پیدا کرده است و اگر علیه او به یکدیگر کمک کنید در حقیقت خدا، خود، سرپرست اوست و جبرئیل و صالح مؤمنان [نیز یاور اویند] و گذشته از این فرشتگان [هم] پشتیبان [او] خواهند بود.

استغفار، جزو واژگانی است که در روایات، هم‌معنا با توبه تعریف شده است (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۳۰). خداوند در توصیف متقین، بین صفاتی که ایشان را متصف به آن می‌داند، استغفارکننده بودن را نیز برمی‌شمارد و استغفار را دوی بیماری ارتکاب گناه یا ظلم بر نفس بیان می‌دارد. خداوند می‌فرماید:

«وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ لَهُمْ سَأَلَ اللَّهُ لَهُمْ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَخْلَعُونَ» (آل‌عمران: ۱۳۵)؛ و آنان که چون کار زشتی کنند یا بر خود ستم روا دارند خدا را به یاد می‌آورند و برای گناهان‌شان آمرزش می‌خواهند و چه کسی جز خدا گناهان را می‌آمرزد و بر آنچه مرتکب شده‌اند با آنکه می‌دانند [که گناه است] پافشاری نمی‌کنند.

این آیه، نشان‌دهنده تأثیر استغفار بر جلب مغفرت الهی، و مغفرت خداوند بر سلامت قلب است.

## ۲-۲. زهد

از دیگر اموری که در روایات، به‌عنوان عاملی مؤثر در سلامتی قلب مطرح شده، فضیلت زهد است. *ابن‌منظور* ماده زهد را به‌معنای ضد رغبت و حرص بر دنیا بیان کرده است (*ابن‌منظور*، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۹۶). *فراهیدی* نیز

همین اذعان و همین معنا را برای زهد نوشته است (فراهیدی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲). جوهری این کلمه را به معنای رها کردن و روی گردانی از چیزی بیان کرده است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۷)؛ اما در اصطلاح اخلاق، بزرگان این علم، آن را «انصراف رغبت از چیزی به سوی چیز دیگری که بهتر از آن باشد»، معنا می کند (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۴۲۷). امام خمینی علیه السلام برای اصطلاح «زهد» هر دو جنبه جوانحی بودن و جوارحی بودن را محتمل می داند. ایشان می فرمایند:

زهد اصطلاحی اگر عبارت باشد از ترک دنیا برای رسیدن به آخرت، از اعمال جوارحی محسوب است و اگر عبارت باشد از بی رغبتی و بی میلی به دنیا - که ملازم باشد با ترک آن - از اعمال جوانحی محسوب شود. بالجملة در معنی زهد، بی رغبتی و بی میلی که از صفات نفسانیه است، مأخوذ است (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۳ و ۲۹۴).

نگاهی به روایات، ما را با موارد زیادی در زمینه ارتباط زهد با قلب روبه رو می سازد. مثلاً، امام صادق علیه السلام می فرمایند:

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن قوله الله عزوجل «إلا من أتى الله بقلب سليم» قال: القلب السليم الذي يلقي ربه وليس فيه أحد سواه، قال: وكل قلب فيه شرك أو شك فهو ساقط وإنما أرادوا الزهد في الدنيا لتفرغ قلوبهم للآخرة» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۶)؛ [سفیان] گفت از امام صادق علیه السلام از این کلام خداوند عزوجل: جز کسی که با قلب سلیم نزد خدا آید، سؤال کردم. فرمودند: صاحب قلب سلیم کسی است که پروردگارش را ملاقات کند، درحالی که قلب او متوجه جز خدا نباشد و هر دلی که در آن شرک و ربیبی باشد، ساقط است. [پیامبران و اولیای خدا] زهد از دنیا را اختیار کردند تا دلشان برای آخرت فارغ باشد.

در این روایت، امام صادق علیه السلام به صورت مستقیم، به بیان رابطه قلب سلیم و زهد اشاره کرده، و زهد را ابزاری برای پرداختن قلب به اشتغالات اخروی و نیل به مرتبه قلب سلیم معرفی می کنند.

در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام نتیجه زهد را حکمت معرفی می کنند:

ابوعبدالله علیه السلام قال: «مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ، وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ، وَ بَصَّرَهُ غُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَ دَوَاءَهَا، وَ أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ» (همان، ص ۱۲۸)؛ امام صادق علیه السلام فرمودند: کسی که در دنیا زهد پیشه کند، خداوند حکمت را در قلبش ثابت کرده و زبانش را به آن گویا نموده و عیبهای دنیا و درد و درمان آن را به او بنمایاند و او را از آن سالم به دار السلام بیرون برد.

دلالیت این روایت بر عامل بودن زهد، به دو طریق است: اولاً این روایت، یکی از آثار زهد را حکمت معرفی می کند که بر طبق بیان پیامبر (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۶)، موجب جلوگیری از خراب شدن دل می گردد و جزو عوامل بینشی سلامتی قلب است. ثانیاً، در همین روایت اشاره شده که در صورت اتصاف شخص به صفت زهد، با سلامتی از این عالم، رخت برخواهد بست. آشکار است که سلامتی شخص به معنای سلامتی بدنی نیست، بلکه سلامتی روح و قلب اوست.

یکی از نشانه های قلب سلیم، وجود ایمان در آن است. در روایت حفص بن غیاث، عدم وجود زهد در قلب، موجب محرومیت آن از ایمان می شود:

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سمعته یقول: جعل الخیر کله فی بیت، وجعل مفتاحه الزهد فی الدنیا، ثم قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا یجد الرجل حلاوة الایمان حتی لا یبالی من أكل الدنیا ثم قال ابو عبدالله علیه السلام: حرام علی قلوبکم أن تعرف حلاوة الایمان حتی تزهد فی الدنیا (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۲۸)؛ حفص بن غیاث گفت: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: تمام خیر در خانه‌ای قرار داده شده و کلید آن، زهد در دنیا است. سپس فرمود: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: انسان شیرینی ایمان را نمی یابد، مگر آنکه باکی نداشته که چه کسی دنیا را خورده است. سپس امام صادق علیه السلام فرمود: حرام است بر قلب‌های شما که شیرینی ایمان را بشناسد، مگر آنکه در دنیا زهد بورزد.

همین معنا نیز در کلام برخی بزرگان دیده می شود. در کتاب *تهذیب نفس و آثار سیر و سلوک از دیدگاه امام خمینی*، به بیان آثار زهد، که از جمله آنها سلامتی نفس و ورود حکمت در قلب است، پرداخته شده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۱-۵۱۶). در شرح حدیث امام علی علیه السلام، که به توصیه فرزند خویش می پردازند و او را سفارش به میراندن قلب به وسیله زهد می کند (نهج البلاغه، ۱۳۶۸، نامه ۳۱)، بسیاری از شارحان *نهج البلاغه* و برخی بزرگان مانند علامه مصباح یزدی، به بیان تأثیر زهد و بی رغبتی به دنیا بر روی سلامتی قلب می پردازند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۴۸۰؛ خویی، ۱۳۸۶، ج ۲۰، ص ۷؛ بحرانی، ۱۳۶۶، ص ۵۰۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۱، ص ۵۸ و ۵۷).

### ۳-۲. توکل

خداوند متعال در آخرین کتاب آسمانی، از محبت خویش، نسبت به برخی از گروه‌ها خبر داده که از جمله آنها، متوکلان هستند (آل عمران: ۱۵۹). از جهت لغوی، توکل از ماده «وکل» و بر صیغه تفاعل است. کتاب *العین*، معنای وکل و توکل را یکی می داند و آن دو را به مفهوم تفویض کردن و واگذار نمودن آورده است (فراهیدی، بی تا، ج ۵، ص ۴۰۵). در *معجم مقاییس اللغه*، توکل به معنای اظهار عجز و ناتوانی در کاری و اعتماد کردن بر دیگری آمده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۶ ص ۱۳۶). اما در اصطلاح اخلاق، معنای توکل این گونه آمده است: «ضد بی اعتمادی به خدا، توکل بر اوست و آن عبارت است از: اعتماد کردن و مطمئن بودن دل بنده در جمیع امور خود به خدا و حواله کردن همه کارهای خود را به پروردگار و بیزار شدن از هر حول و قوه و تکیه بر حول و قوه الهی نمودن» (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۷۷۹).

امیرمؤمنان علی علیه السلام در مقام بیان تأثیر توکل بر قلب، آن را ریشه و سرچشمه قوت قلب معرفی می کند. ایشان می فرمایند: «أصل قُوَّةِ الْقَلْبِ التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹۸)؛ ریشه نیرومندی دل، توکل به خداست. شاهد قرآنی این مدعا، توکل مادر حضرت موسی به هنگام جدا شدن از فرزند خویش است. خداوند می فرماید: «وَأَصْحَبُ قُوَّةٍ أُمَّ مُوسَىٰ فَارِغًا ۚ إِنَّ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (قصص: ۱۰)؛ و دل مادر موسی [از هر چیز جز از فکر فرزند] تهی گشت، اگر قلبش را استوار نساخته بودیم تا از ایمان آوردگان باشد چیزی نمانده بود که آن [راز] را افشا کند. خداوند متعال در این آیه شریفه، قلب مادر حضرت موسی علیه السلام را به حدی نگران فرزند بیان می دارد که حتی او را تا حد آشکار ساختن راز خویش برای دیگران نشان

می‌دهد. اما به واسطه عنایتی که از طرف حق تعالی به او می‌شود، دلش قوی شده راز خویش را سر به مهر می‌گذارد. این بیان، نشان‌دهنده توکل به خداوند متعال و قوی شدن قلب مادر موسی علیه السلام بر اثر آن است.

#### ۲-۴. خوف و رجاء

یکی از صفات پسندیده، که مورد تأکید منابع اسلامی است، ترس از خداوند متعال است. خداوند متعال، پیامبران الهی را بشیر و نذیر معرفی می‌کند (نساء: ۱۶۵)؛ یعنی ایشان کسانی هستند که بشارت و امیدواری می‌دهند و همچنین می‌ترسانند. رسول اکرم صلی الله علیه و آله، بلندپایه‌ترین مردم نزد خدا را، ترسان‌ترین آنها معرفی می‌کند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۱۴). امیر مؤمنان علیه السلام بهترین مردم را دارای خصوصیتی می‌دانند که طلیعه آنها ترس الهی است (همان، ص ۵۶۲).

امام محمدباقر علیه السلام دلی را که قسی شده خائف نمی‌داند. پس بنا برعکس مستوی، در قضیه سالبه کلیه، هیچ دل خائفی قسی نیست. به عبارت دیگر، دلی که خائف باشد، سلیم است. امام باقر می‌فرماید: «فی حکمة آل داوود: یابن آدم، أصح قلبک قاسیا و أنت لعظمة الله ناسیا، فلو کنت بالله عالما و بعظمتیه عارفا لم تزل منه خائفا» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۱۷)؛ در حکمت آل داوود آمده است: ای فرزند آدم! دلت سخت گشته است و بزرگی خدا را از یاد برده‌ای؛ اگر خدا را می‌شناختی و بزرگی‌اش را می‌دانستی، همواره از او ترسان بودی.

اگرچه روایات، متذکر تأثیر خوف بر قلب شده‌اند، اما نباید فراموش کرد که خوف اگر از حد اعتدال خارج شود، موجب بیماری یأس و نومیدی می‌گردد. امیرمؤمنان علی علیه السلام در مقام بیان تأثیر یأس بر روی قلب می‌فرماید: «إن مَلَکةَ یَأسٍ قَتَلتْهُ الأَسفُ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۶۸، حکمت ۱۰۸)؛ اگر نومیدی بر آن (قلب) مسلط شود، اندوه وی را بکشد. از این رو، در روایات به همراه خوف، رجاء و امیدواری نیز بیان شده تا اعتدال این دو صفت قلبی، موجب سلامتی قلب گردند. امام صادق علیه السلام، از قول پدر بزرگوارشان می‌فرماید: «أبو عبد الله علیه السلام قَالَ كَانَ أَبِي علیه السلام يَقُولُ: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ فِي قَلْبِهِ نُورَانُ نُورٌ خَیْفَةٌ وَ نُورٌ رَجَاءٌ لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ يَزِدْ عَلَی هَذَا وَ لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ يَزِدْ عَلَی هَذَا» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۱)؛ پدرم می‌فرمودند: هیچ بنده مؤمنی نیست، جز آنکه در دلش دو نور است: نور ترس و نور امید، اگر این وزن شود، از آن افزون نباشد. اگر آن وزن شود از این افزون نباشد.

لقمان نیز فرزند خود را امر به داشتن دو قلب می‌کند که یکی ترسان و دیگری امیدوار باشد. ایشان می‌فرماید: «یا بُنَیَّ، کُنْ ذَا قَلْبَیْنِ: قَلْبٌ تَخَافُ بِاللَّهِ خَوْفًا لَا یُخَالِطُهُ تَفْرِیطٌ وَ قَلْبٌ تَرْجُو بِهِ اللّٰهَ رَجَاءً لَا یُخَالِطُهُ تَغْرِیْرٌ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۲۱)؛ فرزندم! دارای دو دل باش: با یک دل از خدا بترس، ترسی که در آن تفریط راه نیابد و با دلی دیگر به خدا امیدوار باش، امیدی که تو را غرّه نسازد.

پس ثمربخشی خوف و رجاء، زمانی است که هر دو با یکدیگر ملازم باشند و در قلب انسان منزل بار یابند. هنگامی که انسان ترس از عذاب الهی سراسر وجود او را گرفته باشد، هیچ‌گاه دست به گناه نمی‌آلاید و

حتی نفسی را بدون ذکر هدر نمی‌دهد. هنگامی که عبد نسبت به معبود خود، امید رحمت و بخشایش داشته باشد، عبادت خویش را به پیش می‌برد و ترس زیاد، او را از ادامه مسیر باز نمی‌دارد. پس خوف و رجاء، هر دو در قلب و سلامتی او تأثیرگذار می‌باشند.

## ۲-۵. خشیت الهی

هرچند آیت‌الله مصباح یزدی در بین خشیت و خوف تفاوت زیادی نمی‌بیند و حتی قائل‌اند که در برخی موارد، به جای یکدیگر استعمال می‌شوند، در عین حال، در تعریف خشیت می‌گویند: «به احساس شکستگی و خودباختگی انسان در برابر موجودی عظیم، گفته می‌شود، حتی اگر ضرر و خطری از ناحیه آن موجود عظیم متوجه انسان نگردد.» ایشان خوف را به معنای ترس از زبانی معرفی می‌کنند که متوجه انسان می‌گردد. پس کاربرد خوف در مورد خداوند، به معنای ترس از عقوبت و مجازات الهی است که فرجام اعمال بد انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۶).

در مورد ارتباط بین خشیت الهی و دستیابی به قلب سلیم، می‌توان به حدیث قدسی که حضرت حق جل و علا به کلیم خویش، حضرت موسی علیه السلام وحی کرده‌اند، استناد کرد. خداوند متعال می‌فرماید: «یا موسی کن کمسرتی فیک فان مسرتی ان اطاع فلا أعضی، فأمت قلبک بالخشية» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۲)؛ ای موسی! تو بسان سرور و خوشنودی من باش (یعنی مرا خوشنود ساز). همانا خوشنودی من در اطاعت و پیروی از من و پرهیز از معصیت من است. پس قلبت را به وسیله خشیت بمیران. خداوند متعال در این حدیث قدسی، حضرت موسی علیه السلام را توصیه به میراندن قلب، به وسیله خشیت می‌کنند. البته همان‌طور که در بخش موعظه توضیح داده شود، میراندن قلب به وسیله خشیت و زهد، جنبه منفی ندارد و حتی با جنبه مثبت همراه است.

## ۲-۶. صمت

مفهوم «صمت»، به معنای سکوت (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۳۰۸) و در برابر مفهوم کلام است (همان، ص ۸۹). نعمت بیان و قدرت کلام، یکی از نعمت‌هایی است که خداوند، تعلیم آن را به انسان، به خود منتسب کرده، نه به اسباب. این امر نشان از اهمیت والای این موهبت دارد (الرحمن: ۴-۱) اما این نعمت، دارای آفات بسیاری همچون دروغ، غیبت، تهمت، سخن چینی و... است. توجه به این آفات، موجب شده که در قرآن کریم و روایات شریف، سفارش به مهار کردن آن از طریق صمت و سکوت شود.

کتاب *العین* (فراهیدی، بی تا، ج ۷، ص ۱۰۶) و *لسان العرب* (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۴)، صمت را سکوت طولانی معنا کرده‌اند که به نوعی می‌توان به تفاوت این دو واژه پی برد. صمت، به خاموشی طولانی اطلاق می‌شود، اما سکوت به خاموشی موقت. به همین دلیل، به خاموشی جمادات، صمت اطلاق می‌گردد، اما استعمال سکوت برای آنان، استعمالی حقیقی نیست.

پیش از بیان ادله عامل بودن صمت بر سلامتی قلب، لازم به ذکر است که هر صمتی عامل سلامتی قلب نیست، بلکه تنها صمت ممدوح این خاصیت را دارد. تمایز بین صمت ممدوح و صمت مذموم را می‌توان در میان بیانات امام سجاد<sup>علیه السلام</sup> یافت. ایشان در پاسخ سؤالی که از ایشان دربارهٔ افضلیت سکوت یا کلام پرسیده، می‌شود می‌فرمایند:

هریک از این دو را آفاتی است. اگر هر دو از آفات به‌دور باشند، آنگاه سخن گفتن برتر از خاموشی گزیدن است. عرض شد: چگونه، یابن رسول‌الله؟ فرمودند: زیرا خداوند عزوجل، انبیا و اوصیا را با سکوت نفرستاده، بلکه آنان را با سخن و گفتار فرستاده است و نه بهیشت با سکوت سزاوار کسی شده و نه ولایت و دوستی خدا با سکوت بر کسی واجب آمده و نه کسی با سکوت از آتش دور شده، بلکه همه اینها، از طریق سخن حاصل می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱، ص ۲۷۴).

از این کلام امام زین‌العابدین<sup>علیه السلام</sup> می‌توان نتیجه گرفت که هر سکوتی خوب و پسندیده نیست، بلکه در برخی شرایط، نباید زبان در دهان نهاد و سکوت کرد. پس مراد از سکوت، دم نزدن و صحبت نکردن صرف نیست، بلکه منظور کنترل کلام و صحبت کردن از روی تفکر و سنجیده سخن گفتن است.

از جمله آثاری که برای سکوت و کنترل کلام بیان شده، تأثیراتی است، که بر روی قلب دارد. از جمله آنها می‌توان به زوال قساوت قلب، عدم مرگ قلب و نورانی شدن آن اشاره کرد که در احادیث ذیل به آنها اشاره می‌کنیم. پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> در رابطه با اصلاح قلب، رابطهٔ مستقیم آن را با زبان مورد توجه قرار داده، می‌فرماید: «لَا يَسْتَقِيمُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَ لَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسَانُهُ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۲۶۰)؛ ایمان هیچ بنده‌ای درست نشود تا آنکه دلش درست شود و دلش درست نشود تا آنکه زبانش درست شود. براساس این، تا زبان اصلاح نگردد، قلب نیز سالم نخواهد شد.

امیرمؤمنان علی<sup>علیه السلام</sup> سلامتی قلب و نورانی شدن آن را مرهون قلیل بودن کلام معرفی می‌کند: «إِنْ أَحْبَبْتَ سَلَامَةَ نَفْسِكَ وَ سَتَرَ مَعَايِكَ فَأَقْلِلْ كَلَامَكَ وَ أَكْثِرْ صَمَتَكَ، يَتَوَفَّرُ فِكْرُكَ وَ يَسْتَبْرِ قَلْبُكَ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵۷)؛ اگر دوستدار سلامتی جان خود و پوشیده ماندن عیب‌هایت هستی، کمتر سخن گوی و بیشتر خاموش باش تا اندیشه‌ات فرونی گیرد و دلت نورانی شود.

از دیگر آثار حفظ زبان، آبادانی قلب است. امام صادق<sup>علیه السلام</sup>، در خلال بیان ثمرات عزلت، به تأثیر سکوت بر قلب انسان اشاره کرده، از زبان حضرت عیسی<sup>علیه السلام</sup> می‌فرماید: «قَالَ عَيْسَى بْنُ مَرْيَمَ: أَحْرَزُ لِسَانَكَ لِعِمَارَةِ قَلْبِكَ» (مصباح‌الشریعه، ۱۴۰۰ق، ص ۹۹)؛ حضرت عیسی<sup>علیه السلام</sup> (به یاران خویش) فرمودند: زبان خویش را محافظت نمایند تا قلبتان آبادانی بیابد. این امام همام<sup>علیه السلام</sup>، هنگامی که در بیانی دیگر، به آثار سکوت می‌پردازند، یکی از آنها را زوال قساوت قلب معرفی می‌کند: «الصمت شعار المحققين بحقائق سبق... وحلاوة العبادة و زوال قسوة القلب» (همان، ص ۱۰۱)؛ صمت و خاموشی، طریقه اهل تحقیق است و شعار کسانی است که به چشم بصیرت در احوال گذشته‌ها، نظر کنند... و (نیز از جمله فواید خاموشی)،

ادراک کردن لذت عبادت است و زایل شدن قساوت دل. پس حفظ زبان و قلیل بودن کلام نیز جزو عوامل تأثیرگذار بر روی سلامتی قلب قلمداد می‌گردند.

## ۲-۷. استماع موعظه

«موعظه»، مصدر باب وعظ و به معنای پند دادن و یادآوری کردن خیر و مانند آن، برای دیگری به جهت نرم شدن قلب او است (فراهیدی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۸). همان گونه که در تعریف موعظه بیان شد، کارکرد مهم موعظه، تأثیری است که بر روی قلب شنونده دارد. امیرمؤمنان علی علیه السلام در مورد تأثیر موعظه بر سلامتی قلب می‌فرمایند: «أحی قلبک بالموعظة و أمته بالزَّهَّادَة» (نهج البلاغه، ۱۳۶۸، نامه ۳۱)؛ قلبت را به وسیله موعظه زنده بدار و به وسیله زهد بمیران. براساس این حدیث شریف، موعظه، احیاءکننده قلب و زهد، میراننده آن بیان شده است. درحالی که ارتباط مرگ و حیات، ملکه و عدم است؛ یعنی اگر در موضوعی، یکی از این دو، تحقق یابد دیگری ممکن نیست که در آن متحقق شود. در کتاب **پند جاوید**، همین اشکال بیان می‌شود و در ادامه، برای برطرف کردن آن، دلیل اقامه می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۱، ص ۵۷). ایشان این اماتة و احیاء را در مقابل یکدیگر نمی‌دانند که یکی مطلوب باشد و دیگری نامطلوب؛ بلکه هر دو را مطلوب دیده، هر کدام را در مقابل احیا یا اماتة‌ای دیگر می‌دانند. برای توضیح این مطلب، دو گروه امیال و گرایش‌ها را برای قلب متذکر می‌شوند: یک سلسله میل‌های الهی و در مقابل آن میل‌های حیوانی، مورد اول مانند میل به کمال و گرایش به کمال بی‌نهایت و رو به قرب خدا آوردن، شوق‌های مطلوب هستند و باید زنده باشند و هرچه زنده‌تر، فعال‌تر و مفیدتر باشند، مطلوب‌تر است. ولی در مقابل، مورد دوم میل‌هایی حیوانی و پست و به سمت پایین هستند که این هم خود، یک نوع میل و گرایش است. با موعظه، امیال الهی زنده می‌شود و با زهد امیال شیطانی میرانده می‌گردد.

## ۲-۸. مباحثه علمی

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کلامی از خداوند متعال بیان می‌کنند که دلالت بر تأثیر مباحثه علمی بر روی قلب دارد: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: تَذَاكَرُ الْعِلْمِ بَيْنَ عِبَادِي مِمَّا تَحْيَا عَلَيْهِ الْقُلُوبُ الْمَيِّتَةَ إِذَا هُمْ أَنْتَهَوْا فِيهِ إِلَى أَمْرِي» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۱)؛ پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: خداوند عزوجل می‌فرماید: گفت‌وگوی علمی میان بندگان من، از چیزهایی است که دل‌های مرده با آن زنده می‌شود، به شرط اینکه در این گفت‌وگوهای خود، سرانجام به خواسته من برسند. پیامبر صلی الله علیه و آله در این حدیث، مباحثه علمی را زنده‌کننده قلب انسان نشان می‌دهند. البته لازم به یادآوری است همان‌طور که هر علمی موجب احیای قلب نمی‌شود و تأثیر مثبت بر روی قلب ندارد، هر مباحثه علمی نیز این خاصیت را ندارد. به همین دلیل، در حدیث بالا، مشاهده می‌شود که حضرت، عامل مثبت بودن آن را، مشروط به ختم شدن مباحثه به خواسته و امر الهی می‌کنند.



## ۲-۹. قرائت قرآن و یاد مرگ

قرائت قرآن و یاد مرگ نیز جزو اموری است که به تأثیر مستقیم و مثبت آنها بر قلب اشاره شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیثی به بیان زنگار گرفتن قلب و سبب جلای آن می‌پردازند: «إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ تَصْدَأُ كَمَا يَصْدَأُ الْحَدِيدُ إِذَا أَصَابَهُ الْمَاءُ، قِيلَ: وَمَا جَلَاؤُهَا؟ قَالَ: كَثْرَةُ ذِكْرِ الْمَوْتِ، وَتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۵۴۲)؛ قلب انسان زنگار می‌گیرد، همچنان که آهن هنگام تماس با آب زنگ می‌زند. از پیامبر درخواست کردند که برای ما بیان کنید، چگونه این قلب را جلا دهیم؟ ایشان پاسخ دادند: به وسیله مرگ و زیاد کردن آن و زیاد تلاوت قرآن کریم کردن. طبق بیان قرآن کریم، ارتکاب گناه موجب زنگارگرفتن قلب است (مطففین: ۱۴). یاد مرگ و توجه به بدفرجامی که بر اثر ارتکاب گناه نصیب او می‌گردد و قرائت آیات الهی و تدبر در آنها، بینش انسان را نسبت به گناه و آثار سوء آن افزایش می‌دهد. این افزایش بینش، موجب افزایش گرایش برای ترک گناه و به تبع آن، خلاصی از زنگار قلب و رسیدن به جلای آن می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

۱. قلب به همان معنای روح و نفس انسانی از حیث قوه مدرکه بودن و مرکز عواطف انسانی بودن است.
۲. علامه مصباح یزدی، قلب سلیم را قلبی می‌داند که دارای بینش‌ها و گرایش‌های بایسته و از نبایسته‌های بینشی و گرایش‌های عاری است.
۳. از منابع اسلامی استفاده می‌شود که زنگار گرفتن، قساوت، کژی، ضعف، تاریکی، انحراف، سقوط و مردگی از آسیب‌های قلب و با سلامت آن ناسازگار است.
۴. آیات و روایات به عواملی اشاره کرده که در مسیر دستیابی به قلب سلیم، مؤثر بوده، باید مورد توجه قرار گیرند. توبه، زهد، توکل، خوف و رجاء، خشیت الهی، صمت، گوش دادن به موعظه، مباحثه علمی و قرائت قرآن سو یاد مرگ از جمله عواملی هستند که موجب دستیابی به قلب سلیم می‌گردند.

## منابع

**نهج البلاغه**، ۱۳۶۸، ترجمه علی نقی فیض الاسلام، تهران، فقیه.

**مصباح الشریعه** (منسوب به امام صادق ع)، ۱۴۰۰، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

ابن فارس، احمدبن، ۱۳۹۹ق، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، بیروت، دار الفکر.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۰۳ق، **لسان العرب**، چ سوم، بیروت، دار صادر.

بحرانی، میثم بن علی، ۱۳۶۶، **اختیار مصباح السالکین**، تحقیق محمدهادی امینی، مشهد، آستان قدس رضوی.

تیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۴۱۰ق، **غرر الحکم و درر الکلم**، تحقیق سیدمهدی رجایی، چ دوم، قم، دارالکتاب الاسلامی.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه**، چ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین.

خویی، میرزاحبیب الله، ۱۳۸۶، **منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه**، تصحیح ابراهیم میانجی، قم، دارالعلم.

ذاکر شوشتری، احمد، ۱۳۹۶، **بررسی علل و عوامل مؤثر بر تحقق قلب سلیم در قرآن و حدیث**، پایان نامه دانشکده هیئات و معارف اسلامی مؤسسه آموزش عالی باختر ایلام.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، دار القلم.

زهرایور، سیدمحسن، ۱۳۹۳، **مناشناسی و آسیب های قلب سلیم از منظر قرآن**، پایان نامه دانشگاه معارف اسلامی قم.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۲، **تفسیر المیزان**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۹ق، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تصحیح هاشم رسولی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، بیروت، دارالکتب العلمیه.

فراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، **العین**، تصحیح مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، هجرت.

فلاح، علی باقر، ۱۳۹۵، **عوامل و موانع کسب قلب سلیم از دیدگاه قرآن**، پایان نامه دانشگاه پیام نور تهران.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۲، **راه روشن**، ترجمه کتاب **المحجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء**، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی.

فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، بیروت، المكتبة العلمیه.

قیصری حسن آبادی، غلامرضا، ۱۳۹۴، **بررسی تأثیر ایمان در درمان قلب سقیم از دیدگاه امام علی**، پایان نامه دانشکده معارف قرآنی اصفهان.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۸، **الکافی**، تصحیح علی اکبر غفاری، چ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، **بحار الانوار**، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.

محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۶، **میزان الحکمه**، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، دارالحديث.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴الف، **بند جاوید**، نگارش علی زینتی، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۴ب، **پندهای الهی**، تدوین کریم سبحانی، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، **اخلاق در قرآن**، چ دهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، **مجموعه آثار**، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، **پیام امام امیرالمؤمنین ع**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۰، **شرح چهل حدیث**، چ بیست و چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، **شرح حدیث جنود جهل و عقل**، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، **تهذیب نفس و آثار سیر و سلوک از دیدگاه امام خمینی**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.

نراقی، ملاحمد، ۱۳۸۱، **معراج السعاده**، قم، هجرت.

نراقی، ملامهدی، بی تا، **جامع السعادات**، چ چهارم، بیروت، اعلمی.

## واکاوی انتقادی ادله فمینیست‌های لیبرال موج دوم بر جواز سقط جنین

zekabiry@gmail.com

زینب کبیری / استادیار گروه معارف دانشگاه فرهنگیان قم

دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۳۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۳

### چکیده

فمینیست‌هایی نظیر رویین وست، بتی فرایدن، لوکر و تامسون، با تکیه بر سه مبنای آزادی فردی زنان، حقوق فردی زن و تساوی و برابری زن و مرد، بر جواز سقط جنین استدلال کرده‌اند. این طیف از فمینیست‌ها، براساس مبانی فوق، سقط جنین را در بارداری ناخواسته مطلقاً مجاز می‌شمارند؛ زیرا از نظر آنان آزادی فردی زن و حق انتخاب آگاهانه او، در پذیرش نقش مادری، به‌عنوان یک حق فردی مهم، بسیار حائز اهمیت است. از دیدگاه ایشان، زنان باید همانند مردان از حقوق آزادی‌بخش برخوردار باشند. در نقد این دیدگاه، باید به تمایز قائل شدن میان بارداری حاصل از تجاوز به عنف و سایر اقسام بارداری ناخواسته اشاره کرد. به‌علاوه، فرار از مسئولیت‌پذیری به هر بهانه‌ای، صحیح نیست؛ افراد باید مسئولیت پیامدهای اعمالشان را بپذیرند. زمانی که آزادی و حقوق فردی مادر و حق حیات جنین با هم در تعارض باشد، اصل حفظ حیات انسانی است، و رعایت اخلاق، بر سایر اصول و خواسته‌ها مقدم است. در نقد تساوی و برابری فمینیستی، به بررسی تفاوت تساوی و تشابه حقوق و حق پدر در امتناع از تعهد، در صورت تساوی حقوق زن و مرد پرداخته می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** سقط جنین، فمینیسم لیبرال، آزادی فردی، برابری، اخلاق.

## مقدمه

شعار برابری، عدالت و آزادی برای همگان جذاب و خوشایند است، اما گاه به نتایج نامطلوبی منجر می‌شود. از این رو، بررسی مبانی و محتوای استدلال‌های فمینیست‌ها، بر جواز جنین حائز اهمیت است. فمینیست‌های موج دوم، برخلاف فمینیست‌های موج اول که خواهان برخورداری از فرصت‌های برابر زن و مرد در همه حوزه‌های اجتماعی، روانی، فرهنگی و... بودند، خواهان انقلابی اساسی در همه زوایای زندگی فردی و اجتماعی هستند. فعالیت‌های دومین موج فمینیسم، بیشتر حول مباحث آزادی، جنسیت، خانواده و حقوق باروری متمرکز بود (دوری استین، ۲۰۱۵). در واقع خواسته‌های موج دوم فمینیسم، بر رفع محدودیت‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی حاکم بر زنان تمرکز داشت (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۹۸). آنان خواهان برخورداری از تساوی و برابری در خانواده و محل کار، حقوق مربوط به باروری و... بودند (پورکت، ۲۰۱۲). اندیشه عشق آزاد، آزادی فردی و رفع ستم جنسی، جدایی روابط جنسی از تولیدمثل، کاهش ازدواج و فرزندآوری، افزایش طلاق، تضعیف نهاد خانواده و... از شاخصه‌های این دوره است (موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷، ص ۱۰).

شاخه‌های گسترده‌ای از موج دوم فمینیسم را می‌توان برشمرد که به تبیین علل فرودستی زنان پرداخته‌اند. در این میان، چهار گرایش لیبرال، رادیکال، مارکسیست و سوسیال، جزء گرایش‌های عمده و اصلی محسوب می‌شوند (بیسلی، ۱۳۸۵، ص ۸۵). البته لازم به یادآوری است که گرایش‌های فمینیسم موج دوم، به این چهار گرایش محدود نمی‌شود و این دسته‌بندی، تنها یک نوع تقسیم‌بندی مشهور برای مطالعه مجموعه گسترده‌ای از نظریات فمینیستی است (ابوت و والاس، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵).

لیبرال فمینیست‌ها، بیشتر بر تساوی و برابری میان زنان و مردان، به جای تفاوت‌های معمولی میان آنان تأکید می‌کنند (سامپل، ۲۰۰۱). آنان در قرن هجدهم، خواهان آموزش برابر برای مردان و زنان بودند، اما لیبرال فمینیست‌های قرن نوزدهم، بیشتر به دنبال ایجاد حقوق مدنی و فرصت‌های اقتصادی برابر برای زنان برآمدند. مبنای مهم بسیاری از اندیشمندان فمینیسم لیبرال در قرن بیستم، عدالت جنسیتی، تساوی و برابری مردان و زنان در همه امور است (تانگ، ۱۳۸۷، ص ۴۷).

گرایش‌های مختلف فمینیسم موج دوم، می‌کوشیدند تحلیلی از وضعیت فرودستی زنان ارائه دهند. فمینیست‌های لیبرال، این موج بیشتر به دنبال رفع تبعیض همه‌جانبه برای زنان، اثبات حق مالکیت زن بر جسم خود، و مبارزه با خشونت علیه زنان و اثبات آزادی برای آنان بودند و به تدریج برخی از این مطالبات، گفتمان غالب موج دوم شد (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۱۶).

به اعتقاد *الیزابت پرتز*، فمینیست‌های لیبرال معتقدند: آزادی وقتی محقق می‌شود که ایجاد فرصت‌های مساوی، رفتار عادلانه و رسوم برابر درباره زنان و مردان اجرا شود (پرتز، ۱۹۹۴). آنان مدعی‌اند برابری شامل اصول اخلاقی برابر در حقوق فردی، جنسی، حقوق بنیادی و حقوق اجتماعی نظیر روابط سیاسی، مالی و اقتصادی، میان زنان و مردان است (همان، ص ۶۷).

لیبرال فمینیست‌ها، برخلاف رادیکال‌ها قائل به آزادی مطلق سقط جنین نیستند، بلکه انتخاب زن را شرط مهم ادامه بارداری می‌دانند. در ادامه، به بررسی و نقد مبانی و مهم‌ترین دلایل فمینیست‌های لیبرال، بر جواز سقط جنین برای زنان می‌پردازیم.

## ۱. مبانی مهم لیبرال فمینیست‌ها در اثبات جواز سقط جنین

یکی از مهم‌ترین اصول آرمانی لیبرال فمینیست‌های موج دوم، فردگرایی حداکثری است. آنان فرد را مقدم بر جامعه بشری، نهادها و ساختارهای آن تلقی می‌کنند و در مقابل، جامعه یا هر گروه جمعی دیگر، برای فرد و انتخاب‌های فردی ارزش اخلاقی والاتری قائلند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۲). از دیدگاه آنان، ارزش‌های اخلاقی هر فردی مهم و محترم است؛ هر کس حق دارد، اخلاقیات خاص خویش را پایه‌ریزی کند (همان، ص ۲۱-۲۳). به همین دلیل، فمینیست‌های لیبرال از ترویج مفاهیم خاصی از زندگی ایده‌آل که هم شامل مردان و هم زنان باشد، خودداری می‌کنند و در مقابل، به‌طور گسترده‌ای از حریم خصوصی افراد دفاع می‌کنند. از دیدگاه آنان، آنچه مجاز شمرده می‌شود، عقاید و روش‌هایی از زندگی است که برای هر فرد خوشایندترین است (باهر، ۲۰۱۳). در اینجا ابتدا سه مبناي مهم آموزه‌های فمینیستی، براساس فردگرایی حداکثری بررسی می‌شود که دلایل لیبرال فمینیست‌ها در اثبات جواز سقط جنین، بر آن مبتنی است.

### ۱-۱. آزادی فردی

لیبرال فمینیست‌های موج دوم، از جواز سقط جنین برای احیای آزادی‌های فردی زنان دفاع می‌کنند. آزادی از نظر آنان شامل این موارد می‌شود:

۱. آزادی مدنی، به‌معنای معافیت از کنترل بر شخص و اموال او؛

۲. آزادی مذهبی، به‌معنای آزادی در بیان عقاید و انجام عبادات مذهبی؛

۳. آزادی سیاسی، به‌معنای مشارکت در حکومت؛

۴. آزادی فردی، به‌معنای عدم کنترل بر حوزه‌ای از کنش‌های فردی است که رفاه عمومی را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد و در حوزه حقوق مدنی و حقوق سیاسی نیز قرار نمی‌گیرد (مشیرزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳). به اعتقاد آنان، آزادی سقط جنین جزء این دسته از آزادی‌ها قرار می‌گیرد.

فمینیست‌های لیبرال معتقدند: براساس آزادی فردی:

الف. همه افراد به‌رغم همه تفاوت‌های اجتماعی یا فرهنگی، خصوصیات انسانی مشترکی دارند که به استناد آن، از برخی حقوق پایه انسانی برخوردارند.

ب. هر فرد یک حق اخلاقی بنیادین دارد که می‌تواند در برخی از حوزه‌های زندگی، به‌گونه‌ای که دوست دارد، عمل کند (همان، ص ۲۴۳-۲۴۶).

بنا بر دو اصل مزبور، و از آنجاکه زنان افرادی آزاد هستند، حق دارند به گونه‌ای که می‌پسندند رفتار کرده و برای زندگی خود تصمیم بگیرند. آنان حق دارند هر زمان که بخواهند، سقط جنین کنند.

## ۱-۲. حقوق فردی زن

کارولین ویت‌بک، مدعی است بنا بر اصل آزادی فردی، همه انسان‌ها باید از حقوق پایه انسانی و مشترک میان زن و مرد برخوردار باشند. بنابراین، او معتقد است: این حقوق انسانی در مورد زنان نیز باید به رسمیت شناخته شود:

۱. اگر کسی را انسان در نظر می‌گیرید، باید حقوق مربوط به زندگی او، یعنی حقوق اساسی انسان بودن را در مورد او نیز رعایت کنید. بنابراین، همان‌طور که هر انسانی حق مالکیت در امور مرتبط با خود را دارد و نیز حق دارد مسائل مربوط به خود را تحت نظارت داشته باشد، زنان نیز حق مالکیت زن بر بدن خویش را دارند و آنان باید جسم خود را تحت کنترل و نظارت داشته باشند (ویت‌بک، ۲۰۰۴، ص ۴۳۶).

۲. هر انسانی حق دارد از آزادی فردی برخوردار بوده و بر این اساس، از هرگونه دخالت، مزاحمت و تهدید در امان باشد. مطابق اصل آزادی فردی، هر انسانی حق دارد نیازهای فردی خود را برآورده سازد و در یک جامعه، باید به نیازهای فردی او توجه شود. دسترسی آزاد به سقط جنین، یک نیاز فردی برای زنان است. بنابراین، زنان حق دارند به محض درخواستشان برای سقط جنین، به این امر آزادانه دسترسی داشته باشند. آنان باید در انتخاب سقط جنین، یا نگهداری آن، آزاد بوده و از هرگونه دخالت و مزاحمتی در امان باشند (همان). او معتقد است: دخالت همسر، پدر یا پزشک در این تصمیم جایز نیست و سقط جنین، باید تنها وابسته به خواست زن و با توجه به نیاز او مجاز باشد.

این دسته از فمینیست‌های لیبرال معتقدند: جایی که زن با اراده و خواسته خود و آگاهی کامل تصمیم به بارداری گرفته، باید به لوازم تصمیم خویش پایبند باشد. اما جایی که به طور ناخواسته باردار شده، باید این حق را برای او قائل باشیم که بتواند، آزادانه درباره سقط جنین تصمیم بگیرد. آنان برای جایز نشان دادن سقط جنین، به محض درخواست زن باردار، تلاش می‌کنند این تصمیم و عمل زن را یک عمل غیرمرتبط با اخلاق معرفی کنند. رویین‌وست معتقد است: در جایی که اراده نباشد، مفهوم آزادی و اخلاق نیست. زنی هم که بدون خواست و اراده خود باردار شده و بدنش را در اختیار جنین گذاشته است، مثل درخت بلوطی است که غیراختیاری، سایه تولید کرده و در اختیار مردم قرار می‌دهد. به اعتقاد او، همان‌طور که هیچ‌کس سایه تولید کردن درخت را امری اخلاقی یا غیراخلاقی قلمداد نمی‌کند (وست، ۱۹۹۹، ص ۲۱۲۸)، سقط جنین زن نیز نباید یک عمل غیراخلاقی قلمداد شود؛ زیرا این امر خارج از محدوده اخلاق است.

## ۱-۳. تساوی و برابری زن و مرد

لیبرال فمینیست‌ها، مدافع برابری دو جنس زن و مرد در همه امور، نظیر برابری و تساوی در نقش‌های فردی، اجتماعی، خانوادگی و جنسیتی هستند. آنان بیشتر بر شباهت‌های بین زنان و مردان، به جای تفاوت‌های معمولی میان آنان تأکید می‌کنند (سامپل، ۲۰۰۱).

فمینیست‌های لیبرال موج دوم، همانند لیبرال‌های موج اول، بر ایدئولوژی برابری زنان و مردان تأکید داشتند. فمینیست‌هایی که به شعار تساوی و برابری اصرار داشتند، حاضر شدند حقوق و کمک هزینه بیمه برای ایام زایمان زنان را به عنوان کمک هزینه ایام بیماری تعبیر کنند (همان‌گونه که مردان در ایام بیماری کمک‌هزینه از بیمه دریافت می‌کنند)، تا همچنان به رویکرد تساوی با مردان ملتزم باشند. در واقع، آنان تلاش می‌کنند برای رسیدن به برابری، زنان را در جایگاه مردان بشناسند (بستان، ۱۳۸۲، ص ۴۲).

فمینیست‌های لیبرال، برای اخذ مجوز سقط جنین، تلاش کردند تا اثبات کنند، از آنجاکه مردان فارغ از حاملگی هستند و مجبور به حمل نوزاد نیستند، از مشکلات زنان و نیازهای آنان آگاه نبوده و قادر به درک نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌هایی که در حق زنان صورت می‌گیرد، نیستند. از این رو، سقط جنین صرفاً یک عمل برابرساز و مقدمه‌ای برای رسیدن به برابری جنسیتی است. بنابراین، مبنای سوم آنان در اثبات جواز سقط جنین برابری و تساوی جنسیتی است که روح حاکم بر استدلال‌های آنان محسوب می‌شود (بالا، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹).

بتی فریلان معتقد است: چون زن انسانی مستقل است و حقوق انسانی مشترک با مردان دارد، حق دارد بر جسم خود کنترل داشته باشد. این حق، از باور به شأن مستقل زن، همانند و برابر با مرد گرفته شده است. با وجود این، از نظر او این حق زن است که به‌تنهایی تصمیم بگیرد، بچه‌دار شود یا بارداری را خاتمه دهد (مشیرزاده، ۱۳۹۰، ص ۲۴۹-۲۵۰).

پس از بیان مبانی مشترک فمینیست‌های لیبرال موج دوم، اکنون به تبیین دو استدلال مهم آنان می‌پردازیم:

#### استدلال اول: جواز سقط جنین در بارداری ناخواسته

صورت‌بندی منطقی استدلال اول فمینیست‌های لیبرال موج دوم، در دفاع از جواز سقط جنین در بارداری ناخواسته را می‌توان به شکل منطقی زیر بیان کرد:

۱. زنان همانند مردان حق آزادی فردی دارند؛

۲. تمایل به ادامه بارداری یا سقط جنین، جزء آزادی‌های فردی زنان است؛

نتیجه: تمایل به ادامه بارداری یا سقط جنین، حق زنان است.

حدیث *جارویس تامسون*، در مقاله معروف خود «دفاع از سقط جنین»، حوزه وسیعی از آزادی و حقوق فردی را برای یک زن درخواست کرد که بر حقوق جنین غلبه می‌کرد. تامسون معتقد بود: استدلال‌هایی که تا آن زمان برای سقط جنین مطرح شده، فقط به حق حیات «جنین» توجه کرده و از موضوع «زنان»، که باید از جنین‌نگهداری کنند، کاملاً چشم‌پوشی کرده است (تامسون، ۱۹۹۸، ص ۱۱۷-۱۲۶).

به اعتقاد وی، این تبعیض مردانه علیه زنان، شخصیت و منافع آنان را لکه‌دار می‌کند. (سامپل، ۲۰۰۱). خانم تامسون، سقط کردن جنین را در بارداری ناخواسته (بارداری ناشی از نقص در وسایل جلوگیری و در تجاوز به عنف)، جزء حقوق فردی زن می‌داند. او معتقد است: در بارداری ناخواسته، حتی اگر معتقد باشیم جنین حق حیات دارد، ولی

حق استفاده از بدن مادر را بدون رضایت او ندارد؛ زیرا زن اجازه استفاده از بدن خود را به جنین نداده است (تامسون، ۱۹۹۸). به اعتقاد او، زن یک فرد آزاد است که حق انتخاب و تصمیم‌گیری دربارهٔ امور مخصوص به خود را دارد. به همین دلیل، تنها مادر حق تصمیم‌گیری درباره بدن خود و کنترل آن را دارد. اوست که باید تصمیم بگیرد چه چیزی در بدنش رخ بدهد. بنابراین، لازمهٔ حق حیات داشتن جنین، این نیست که زن باید هر آنچه را برای حیات جنین یا استمرار حیات او، لازم است، فراهم کند (بونین، ۲۰۱۱، ص ۱۳۶-۱۳۷). همچنین، لوکر در کتاب *سقوط جنین و سیاست‌های مادری* (۱۹۸۴)، بیان کرد اگر زنان همه حقوق در جهان را به دست آورند، اما صاحب جسم خود نباشند، هنوز آزاد نیستند (بایلز، ۱۹۹۰، ص ۴؛ لوکر، ۱۹۸۵).

او سقط جنین را با استناد به حق مالکیت زن بر بدن خویش، اثبات کرده و این حق را جزء حقوق و آزادی‌های فردی زن محسوب کرده است. از نظر بتی فرایدن نیز حق کنترل بر باروری و سقط جنین، جزء آزادی‌های فردی زن است که هیچ مرجعی، جز خود زن حق تصمیم‌گیری درباره آن را ندارد (مشیرزاده، ۱۳۹۰، ص ۲۴۹-۲۵۰).  
بتی فرایدن و تامسون، مدعی‌اند زنان همانند مردان افرادی آزاد و مالک جسم خود هستند. بنابراین حق انتخاب و تصمیم‌گیری درباره بدن خود را دارند. به اعتقاد آنان، زنان در بارداری ناخواسته حق دارند آزادانه و بدون نگرانی از دخالت دیگران، سقط جنین کنند.

#### استدلال دوم: جواز سقط جنین در بارداری خواسته

همان‌طور که بیان شد، فمینیست‌های لیبرال قائل به آزادی مطلق سقط جنین نیستند و آن را در بارداری خواسته، مجاز نمی‌دانند. استدلال آنان در این قسم از بارداری، ناظر به جواز سقط جنین در بارداری خواسته، به دلیل در خطر بودن جان مادر با ادامه بارداری است. رویین وست، استدلال بر جواز سقط جنین را همچون حقی برای دفاع از خود، در برابر یک تهاجم بدون تعرض تلقی کرده است (وست، ۱۹۹۹، ص ۲۱۱۹-۲۱۲۰). به ادعای وی در جوامع لیبرال، افراد حق دفاع از خود و جسم خویش را در برابر تعرض‌های اجباری دارند. زنان نیازمند آزادی و برابری با مردان، در همه امور هستند. پس باید بتوانند در برابر تجاوزات اجباری دیگران به بدنشان، از خود محافظت کنند. بنابراین، سقط جنین وقتی جان مادر در خطر است، باید برای زنان آزاد باشد (همان، ص ۲۱۱۸). او مدعی است هر فردی حق دفاع از خودش را در برابر تعرضات دیگران دارد، تا آنجا که حق دارد از یک نیروی گشوده علیه زندگی انسان مهاجم استفاده کند. جنین نیز وقتی از جسم زن باردار استفاده می‌کند، موجب آسیب به او و تغییرات اساسی در جسمش، یا به خطر انداختن جانش می‌شود. این یک تجاوز غیرجنايتکارانه است و زن حق دارد در برابر آن، از خود دفاع کند. همان‌گونه که هر فردی در برابر تهاجم دیگران، حق دفاع از خود دارد (همان، ص ۲۱۱۷).

وست رویین، برای اثبات جواز سقط جنین در بارداری خواسته، جایی که جان مادر در خطر است، چنین مثال می‌زند:

فرض کنید فرزند بالغ شما، نیازمند کلیه شماست. شما اخلاقاً مختارید که آن را اهدا کنید، یا نه. اگر فرزند شما بخواهد با زور از شما یک کلیه بگیرد، شما توقع دارید، دیگران حق آزادی فردی شما را به رسمیت بشناسند.



موقعیت زن باردار که جانش در خطر است و رضایت به ادامه بارداری ندارد، شبیه چنین موقعیتی است. درست است که زن تا حدودی مسئول به دنیا آوردن بچه است و ممکن است آمیزش جنسی او داوطلبانه بوده، اما هیچ بچه‌ای حق ندارد، از جسم والدینش برخلاف رضایت آنها استفاده کند (همان، ص ۲۱۲۲).

یا فرض کنید شما برای دیدن یک خرس، به پارک حفاظت‌شده‌ای رفته‌اید. احتمال هم می‌دهید که ممکن است خرسی از قفس گریخته و به سوی شما حمله کند. آیا شما حق دفاع ندارید؛ چون با وجود احتمال خطر وارد پارک شده‌اید؟ همان‌طور که ما حق داریم در برابر یک احمق، بلايای طبیعی احتمالی، حیوان درنده در پارک و... از خود دفاع کنیم، زن نیز حق دفاع از خود را دارد. حتی اگر آمیزش او ارادی بوده و احتمال بارداری هم می‌داده است. با اختیار خود اقدام کردن در این موارد، به آن معنا نیست که ما به آن آسیب راضی هستیم. ما راضی به سرطان شش نیستیم، حتی اگر سیگار بکشیم و با این بیماری، مبارزه خواهیم کرد. ما راضی به تخریب منزلمان توسط طوفان نیستیم، حتی اگر موقعیت مکانی منزل ما در مسیر طوفان باشد، ما اجازه نمی‌دهیم خرس به ما آسیب بزند، حتی اگر از وسط جنگل یا پارک حفاظت‌شده عبور کنیم. ما راضی به این اتفاقات نیستیم، پس با آنها مقابله می‌کنیم (همان، ص ۲۱۲۳).

او نتیجه می‌گیرد که هیچ فرزندی حق ندارد از جسم والدینش، برخلاف رضایت آنها استفاده کند. پس جنین نیز حق ندارد از بدن مادرش، بدون رضایت او استفاده کند. *روبین وست* و *جودیت تامسون*، از حقوق فردی زنان نظیر حق دفاع از خویش، چنین نتیجه گرفتند که در جوامع لیبرال، باید به زن و خواسته‌هایش توجه شود. همان‌گونه که اگر مردی علی‌رغم اینکه دیگران او را خودخواه می‌دانند، ولی نمی‌خواهد به فرزندش کلیه بدهد، در این عدم اجازه استفاده فرزند از بدنش آزاد است، زن باردار نیز آزاد است، علی‌رغم اینکه با خواست و اراده خود باردار شده، اجازه استفاده از بدن خود را به جنین ندهد و آن را سقط کند. لیبرال فمینیست‌ها، ادعا می‌کنند نباید زنان باردار را همچون موجوداتی بی‌اراده ببینیم که وظیفه پرورش‌دهندگی جنین را دارند و طبیعت آنها را مجبور به این کار کرده است، بلکه باید آنان را همانند یک انسان در تصمیم‌گیری برای امور خود آزاد گذاشته و به این حق آنان، احترام بگذاریم (همان، ص ۲۱۲۴-۲۱۲۵).

این طیف از فمینیست‌های لیبرال، مدعی هستند توافق برای برقراری یک رابطه جنسی، به معنای امضا و پذیرش یک قرارداد اجباری (حفظ جنین در هر شرایطی و با وجود خطرهای فرضی) نیست، همان‌گونه که همسایگی یک انسان پرخطر، به معنای رضایت از انجام جرم توسط او نیست (همان، ص ۲۱۲۴-۲۱۳۰). به اعتقاد آنان، زن نیز یک انسان آزاد است و حق دفاع از خود دارد. به‌طور خلاصه آنان جواز سقط جنین را در بارداری خواسته جایز نمی‌دانند و معتقدند: زن باید به تعهدات خود پایبند باشد، اما این امر در شرایط عادی است، نه جایی که جان مادر در خطر است. جایی که جان مادر در خطر است، او حق دارد با استناد به دلیل دفاع از خود، در برابر تهاجم بی‌عرض، سقط جنین کند.

## بررسی و نقد

از آنجاکه مبانی اندیشه‌ای هر تفکری، در شکل دهی استدلال‌های قائلان به آن نظریه مؤثر است، در اینجا ابتدا به بیان نقدهایی که بر مهم‌ترین مبانی استدلال‌های فمینیست‌های لیبرال، بر جواز سقط جنین وارد است، پرداخته می‌شود، سپس اصل استدلال آنان نقد می‌گردد.

### ۱-۴. نقد مبانی فمینیست‌های لیبرال موج دوم

#### الف. نقد مبانی آزادی فردی

فمینیست‌های لیبرال معتقد بودند: آزادی فردی به معنای عدم کنترل بر حوزه‌های از کنش‌های فردی است که رفاه عمومی را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. از سوی دیگر، مدعی بودند هر فرد یک حق اخلاقی بنیادین دارد و می‌تواند در برخی از حوزه‌های زندگی، به گونه‌ای که دوست دارد عمل کند. در نقد این دیدگاه، ابتدا به تعریف و محدوده آزادی فردی و سپس، نتایج نامطلوب آن اشاره شده و در انتها، نقد اسلام بر محدوده آزادی فردی بیان می‌گردد:

– محدوده آزادی فردی و نتایج نامطلوب آن

فردگرایی را می‌توان اساسی‌تری و بنیادی‌تری اصلی دانست که نظریه‌های فمینیستی بر آن بنا می‌شوند. اصالت فرد، به معنای اصالت حقوق، خواسته‌ها، غرائز، ایده و عقاید فرد است و هیچ قانونی حق سلب مشروعیت یا ایجاد محدودیت برای آن را ندارد. فردگرایی، در نهاد خانواده بدین معناست که زن هر زمان، احساس کرد بارداری با خواسته‌های فردی یا آزادی او منافات دارد، می‌تواند از ادامه بارداری خودداری کند.

سؤال مهم از فمینیست‌های لیبرال، این است که به چه دلیل، سقط جنین را مرتبط با حوزه‌های از کنش‌های فردی می‌دانید که رفاه عمومی را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد؟ اگر جنین را انسان بالقوه‌ای بدانیم که شأن و استعداد شدید انسان شدن دارد، پس مسئله‌ای که می‌تواند حیات موجودات انسانی را تحت تأثیر قرار دهد، نمی‌تواند یک مسئله صرفاً شخصی و فردی باشد و خانواده و جامعه را تحت تأثیر قرار ندهد. فردگرایی مفرط و تقدم فرد بر جامعه، از مفاهیم محوری لیبرالیسم است که موجب شده ارزش‌ها و اخلاق، اصالت و حقیقت خود را از دست داده و به‌شدت، فردگرایانه و تابعی از میل و اراده انسان شود (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۲-۶۱). با این رویکرد، ارزش‌های لیبرالی نمی‌تواند زیاده‌خواهی‌های فردگرایانه را کنترل کند. از این رو، جمع این ارزش‌ها و تأکید بر تساوی جنسیتی، یک پارادوکسیکال است.

به رسمیت شناختن آزادی فردی حداکثری برای انسان‌ها و عدم توجه به ارزش‌های اخلاقی، فضایل اخلاقی را ریشه‌کن می‌کند. این امر، از طریق جداساختن فرد از هرگونه احساس تکلیف اجتماعی در برابر امور متعالی، یا چیزی غیر از تمایلات شخصی‌اش صورت می‌پذیرد (گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۲۶۷). برای مثال، فمینیست‌های لیبرال به‌طور خاص از هرزه‌نگاری، خودفروشی و لذت جنسی، به وسیله‌ی شکنجه‌ی خود یا دیگری (سادومازوخسیسم)، با عنوان آزادی فردی دفاع می‌کنند (سامپل، ۲۰۰۱). یا نمونه دیگر در مریلند آمریکا، یک زوج همجنس زن که هر دو ناشنوا بودند،

از اسپرم یک مرد ناشنوا استفاده کردند تا مطمئن شوند فرزند آنها ناشنوا می‌شود؛ با این توجیه که ناشنوایی یک نوع ناتوانی نیست، بلکه عضویت در یک نوع اجتماع است (صادقی فسایی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳). در واقع این گروه با بها دادن بیش از اندازه به آزادی‌های فردی، اهداف و ارزش‌های انسانی را نادیده می‌گیرند و دیگران را فدای خودخواهی‌ها و تمایلات دلبخواهی خود می‌کنند. عدم توجه به حقوق دیگران، به بهانه آزادی فردی نوعی، رهایی و بی‌مسئولیتی افراد از پیامدهای طبیعی اعمالشان است. در این صورت، دیگر نباید انتظار داشت در جامعه هیچ کس مسئولیت پیامدهای اعمال خود را بپذیرد (کالاها، ۲۰۰۱، ص ۱۷۳). این نگاه فردگرایانه، به معنای بازداشتن خانواده از دستیابی به جایگاه خود، به عنوان یک واحد یک‌پارچه است و بر چشم‌انداز زندگی کودکان و نسل‌های آینده تأثیر بسزایی خواهد داشت.

در اینجا سؤال مهمی مطرح می‌شود اینکه اصولاً محدوده آزادی فردی چیست؟ آزادی فردی، گرچه مهم و ضروری است، اما اصلی مطلق نیست، بلکه اصول زیر می‌تواند آزادی فردی را کنترل و محدود کند (تانگ، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴).

– اصل اخلاق: اصل اخلاق بیانگر این است که برای محافظت سایر افراد جامعه، از اثرات رفتار غیراخلاقی دیگران، می‌توان آزادی فردی یک شخص را محدود کرد. این صحیح نیست که جایی که اخلاق خدشه‌دار می‌شود، آزادی فردی به قوت خود باقی باشد و به آن بها بدهیم.

– اصل ارشاد: مطابق اصل ارشاد، می‌توان برای محافظت افراد در برابر صدمه زدن به خود یا برای ارشاد شخص، در جهت رعایت مصالح خود یا دیگران، آزادی فردی اشخاص را محدود کرد.

– اصل جلوگیری از آسیب: اصل جلوگیری از آسیب، بدان معناست که آزادی فردی شخص را می‌توان برای ممانعت از صدمه جسمی، یا روانی به افراد دیگر و به دلیل جلوگیری از تضعیف یا تخریب ساختارهای انتظامی جامعه و هنجارهای عرف، که به سود عموم افراد است، محدود کرد.

– اصل جلوگیری از اهانت: اصل جلوگیری از اهانت، بیانگر این است که برای جلوگیری از اهانت به دیگران، می‌توان آزادی فردی آنان را محدود کرد. منظور از «اهانت»، رفتاری است که موجب بروز احساس شرم، سرافکنندگی، خشم یا نفرت در کسانی می‌شود که مخاطب این رفتار بوده‌اند.

بنابراین، مطابق اصول فوق، آزادی فردی زنان که در تقابل با حیات جنین باشد و مصلحت‌های حیات انسانی را به مخاطره بیندازد، یا ارزش‌های اخلاقی را تضعیف یا نابود کند، باید محدود شود و این ادعای فمینیست‌ها که هر فرد یک حق بنیادین اخلاقی دارد و می‌تواند در برخی از حوزه‌های زندگی به گونه‌ای که دوست دارد عمل کند، ادعای صحیحی نیست.

– نقد محدوده آزادی فردی از دیدگاه اسلام

آزادی حقیقی در آموزه‌های اخلاقی اسلام، به معنای رهایی از خواست‌ها و امیال حیوانی خویش است. انسان آزاده کسی است که از بردگی انسان‌های دیگر رها شده و به بندگی خداوند رسیده باشد. آن کس که نمی‌تواند بر

امیال و هواهای نفسانی خویش غالب آید، آزاد نیست، بلکه بنده و برده‌ای است که با پیروی از هوای نفس به گمراهی و هلاکت کشیده شده است:

«أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (جاثیه: ۲۳)؛ آیا کسی که معبودش را هوای نفس خود قرار داده دیدی؟ خداوند او را پس از آنکه با علم و آگاهی گمراه شد بر گوش و قلبش و چشمش پرده افکند و هدایت نکرد. پس چه کسی است که بعد از خدا او را هدایت کند؟

آزادی انسان از منظر آموزه‌های اخلاقی اسلام، تنها محدود به عدم دخالت دیگران در تصمیم‌گیری‌ها و امور فردی نیست، بلکه یک مبنای مهم انسان‌شناسی در اخلاق اسلامی، آزادی حقیقی و معنوی است. آزادی از اوهام، بدعت‌ها، خرافات و هواهای نفسانی، عادات و رسوم غلط، شرط استقرار آزادی حقیقی و معنوی است. بشر باید در گسستن قید و بندهایی که حقیقت و حیات حقیقی او را که همان حیات معنوی است، نشانه گرفته، بکوشد. پس آزادی انتخاب، جایی که به معنای آزادی در خواسته‌ها، غرایز، اوهام و امیال نفسانی باشد، بدون توجه به دستورات الهی و حقوق اساسی سایر انسان‌ها، که منجر به آسیب رساندن به دیگران باشد، یا حیات آنان را به خطر بیندازد (اعم از اینکه موجود مستقلی باشند یا موجود وابسته همانند جنین)، ناپسند بوده و نوعی اسارت است.

از منظر اخلاق اسلامی، یک اصل مهم و اساسی این است که همه افراد، در برابر خداوند مسئول هستند و مسئولیت در برابر دیگران، از این اصل ناشی می‌شود. زنان نیز باید به وظایف اخلاقی، که از سوی خالق حکیم در رابطه با فرزندانشان سفارش داده شده‌اند، متعهد و پایبند باشند. آنان نمی‌توانند مصلحت‌های فرزندانشان (جنین‌ها) را به دلایل آزادی فردی خود و خواسته‌های شخصی، نادیده بگیرند؛ مسئولیت‌های خود در قبال آنان را جدی نگیرند و به آن بی‌توجه باشند.

### ب. نقد حقوق فردی زن

فمینیست‌های لیبرال موج دوم، معتقد بودند: حقوق فردی زنان باید به رسمیت شناخته شود. آنان حق مالکیت زن بر بدن خویش و برآورده‌سازی نیازهای فردی زن را یکی از حقوق فردی زنان دانسته‌اند. به ادعای آنان، دسترسی آزاد به سقط جنین، یک نیاز فردی برای زنان است. زنان حق دارند مالک جسم خود باشند و در امور مربوط به خود، تصمیم‌گیری کنند. این طیف از فمینیست‌ها، مدعی بودند سقط جنین زن نیز نباید یک عمل غیراخلاقی قلمداد شود؛ زیرا این امر خارج از محدوده اخلاق است.

در نقد این دیدگاه، باید به منشأ اخلاق، حقوق انسانی و تعیین حد و مرزهای آن اشاره کرد. این سؤال مطرح است که یک امر، چگونه می‌تواند جزء حقوق انسانی محسوب شده، خارج از حوزه اخلاق قلمداد شود و با حیات یک موجود انسانی دیگر در تعارض باشد؟ منشأ اخلاق و حقوق انسانی، عقل طبیعی مشترک و فطرت در همه انسان‌هاست و تعیین مصادیق، حد و مرز اخلاق و حقوق انسانی در ادیان آسمانی تبیین شده است. از دیدگاه اخلاق اسلامی، حق مالکیت بر همه چیز، حتی بر بدن انسان و تصمیم‌گیری در این رابطه، به طور مستقل فقط

برای خداوند است که انسان را آفریده، خالق، مالک و رب حقیقی اوست. در واقع، مالکیت حقیقی از آن خداوند است و انسان مالک مجازی بدن خود است: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ» (آل عمران: ۲۶)؛ مالکیت مجازی به معنای آن است که این نوع مالکیت، برای زمان محدود و در مصارفی که خالق حکیم مجاز دانسته، به انسان واگذار شده است. انسان نیز در برابر این حق، مسئولیت پاسخ‌گویی دارد و باید مالکیت خود را در محدوده مصارف تعیین‌شده مالک حقیقی به کار گیرد.

از منظر مبانی اخلاقی اسلام، هیچ کس حق ندارد به خود یا موجود دیگر آسیب بزند؛ حیات خود یا موجود دیگری را بدون دلیل نابود کند؛ زیرا خداوند که مالک حقیقی آفرینش است و صلحت همه را در نظر گرفته، حق حیات همه انسان‌ها را ارزشمند و مقدس دانسته است: «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲)؛ هر کس انسانی را از مرگ برهاند، مثل آن است که همه انسان‌ها را از مرگ رها کرده باشد. بنابراین، مطابق مبانی اخلاق اسلامی، برخلاف مبانی فمینیسمی، زن به تنهایی مالک مطلق بدن خود و جنین خویش نیست و نمی‌تواند به‌طور دلخواهی، با جنین خود رفتار کند، بلکه مالکیت او باید در طول مالکیت و فرمان خداوند باشد، نه در عرض آن. مادر در حفظ حیات جنین و آسیب نرساندن به او، مسئول است و باید در این راستا، تمام تلاش خود را انجام دهد. به دلیل همین مسئولیت‌های مادر در برابر حفظ جنین، پرورش و نگهداری فرزند است که خداوند وظایف اخلاقی خاصی به عهده فرزندان در قبال زحمات مادران قرار داده است و به نیکی و اطاعت از آنان، سفارش‌های ویژه کرده است.

### ج. نقد مبانی تساوی و برابری

فمینیست‌های لیبرال، ادعا می‌کند که سقط جنین صرفاً یک عمل برابر‌ساز و مقدمه‌ای برای رسیدن به برابری جنسیتی زنان با مردان است. آنان مدعی‌اند این حق زن است که تصمیم بگیرد بچه دار شود، یا بارداری را خاتمه دهد. در نقد این ادعا، باید به دو مطلب اشاره شود:

الف. انسانیت مشترک دلیل تشابه حقوق و وظایف نیست: آیا انسانیت مشترک، می‌تواند قاعده‌ای برای تساوی همه افراد، اعم از زن و مرد، بالغ و نابالغ، عاقل و مجنون، سالم و مریض، توانا و ضعیف، آزاد و اجیر، در همه حقوق و تکالیف اجتماعی باشد؟ چگونه در برخی موارد فوق، تفاوت امر معقولی است و هیچ‌گاه با اشتراک در انسانیت ناسازگاری ندارد، اما در تساوی و برابری حقوق زنان و مردان، به جای تأکید بر عدالت و تساوی، به تشابه حقوق زنان و مردان تأکید می‌شود. درحالی‌که این دو جنس، گرچه در انسانیت مشترک هستند، اما حقوق آنان متناسب وظایف و اهداف عالی‌ه‌ای است که در خلقت طبیعی آنان در نظر گرفته شده است. در واقع، مادامی که ساختارها به وضعیتی انسانی تبدیل نشود و به ویژگی‌های جسمی، روحی، سنی، جنسی، علمی و توانمندی‌های اجرایی و مدیریتی توجه نکند، تساوی حقیقی و عدالت واقعی، محقق نخواهد شد. از دیدگاه اسلام، زنان و مردان حقوق مساوی، اما غیرمتشابه دارند. هر حق یک وظیفه متقابل دارد. زن وظیفه حمل، بارداری و نگهداری از فرزند را دارد. در مقابل، حق دارد مرد به‌عنوان رکن دیگر خانواده، مسکن و نفقه او را تأمین کند.

ب. حق امتناع از تعهد پدر: اگر حقوق و امتیازات یکسان زن و مرد، به معنای تشابه حقوق در نظر گرفته شود، در نتیجه، باید وظایف و تعهدات آن دو نیز در خانواده یکسان و دوطرفه باشد. اگر مادری بتواند، از بار مسئولیت و وظایف آینده خود نسبت به فرزندش و ادامه بارداری، به وسیله سقط جنین فرار کند، پس مردان هم باید قادر باشند تا از وظایف خود نسبت به همسر و فرزندانشان سرباز زنند؛ یعنی آنان نیز باید حق داشته باشند، به دلیل موقعیت‌های فردی خود، نظیر موقعیت شغلی، تحصیلی، کارایی فردی، مسافرت و... از تعهد در برابر حمایت مالی و عاطفی از همسر و فرزندانشان امتناع ورزند (هایلز، ۱۹۹۶، ص ۱۱۷-۱۱۹).

البته مادر و پدر تعهدات اخلاقی برابر نسبت به بچه‌های خود دارند. اگر زنان به دنبال اثبات آزادی فردی و آزادی سقط جنین برای خود، به دلیل سختی بارداری، شیوه‌های زندگی، کارایی فردی و... باشند؛ یعنی با تمسک به دلایل مختلف، از وظایف و تعهدات اخلاقی خود نسبت به فرزندانشان اجتناب کنند، در این صورت مطابق ادعای خود آنان؛ یعنی برابری و تساوی جنسیتی زن و مرد، باید مردان نیز حق داشته باشند از تعهدات اخلاقی خود نسبت به زن و فرزندان، اجتناب کنند. فمینیست‌های لیبرال، مدعی‌اند که یک زن از نظر اخلاقی مجاز است، درباره سقط کردن جنین خود به تنهایی تصمیم‌گیری کند. بنابراین، مطابق اصل برابری و تساوی زن و مرد؛ مورد ادعای فمینیست‌های لیبرال، پدر هم باید از نظر اخلاقی مجاز باشد، برای فرار از تعهداتش نسبت به آینده همسر و فرزند، برنامه‌ریزی کند و مدعی شود از نظر روحی آمادگی پدر شدن ندارد، یا اینکه ممکن است بچه مانع شیوه زندگی مورد علاقه او شود. پس علاقه‌ای به حمایت از زن باردارش (در صورتی که مایل به ادامه بارداری و فرزنددار شدن باشد)، ندارد. درحالی که بنا بر ادعای فمینیست‌ها، پدر باید در سقط جنین همواره تابع تصمیم مادر باشد و هیچ حق انتخابی ندارد؛ زیرا جنین در بدن مادر است و حرف آخر را باید او بزند. این ادعا، با اصل برابری جنسیتی ناسازگار است (همان، ص ۱۱۸-۱۲۰). اگر مادران به راحتی حق سقط جنین دارند، پس پدران هم باید حق اجتناب‌پذیری از تعهداتشان را به راحتی داشته باشند (همان، ص ۱۲۰). حق امتناع از تعهد برای پدر، حقی مشابه سقط جنین برای مادر است؛ یعنی پدر حق دارد انتخاب کند که از پدری کردن اجتناب کند و از نظر اخلاقی، مجبور به مشورت با مادر یا هر شخص دیگری نباشد. پدر باید تعهد اخلاقی مطلق، برای تأمین رفاه و سلامت بچه بدهد، باید رابطه جنسی با زن باردار را در طول مدت حمل و دوران نوزادی کودک محدود کند و از یک مجموعه تمایلات خود چشم‌پوشی کند. برخی پدران شاید به این نتیجه برسند که به رابطه با زن پایان دهند یا از آن شهر برونند و نگهداری از بچه را به گردن مادر بیندازند. پس تصمیم و عمل این افراد، نباید از نظر اخلاقی قبیح و زشت شمرده شود (همان، ص ۱۲۱). درواقع، کسی نمی‌تواند ادعا کند رابطه جنسی و بارداری، فقط برای زنان نتایج بدی به همراه دارد و برای مردان هیچ نتیجه نامطلوبی به همراه ندارد.

## نقد استدلال اول (جواز سقط جنین در بارداری ناخواسته)

همان‌طور که بیان شد، برخی فمینیست‌های لیبرال، نظیر بتی فرایدن، لوکر و تامسون معتقدند: در بارداری ناخواسته (ناخواسته به معنای اجباری و اکراهی معنا شده است. نظیر بارداری ناشی از نقص در وسایل جلوگیری از بارداری و بارداری در تجاوز به عنف)، زن حق دارد برای حفظ شادمانی، کارایی فردی، موقعیت شغلی و تحصیلی سقط جنین کند. درواقع، آنان از سقط جنین به عنوان حق آزادی فردی و حق انتخاب زنان دفاع می‌کنند. از دیدگاه آنان، زنان حق دارند (همانند مردان)، در امور فردی خود (نظیر تصمیم‌گیری درباره بارداری) آزادی داشته باشند و به راحتی، دربارهٔ چنین اموری انتخابگر باشند و دیگران، اعم از دولت، همسران و پدران، حق دخالت در این قبیل امور را ندارند.

واقعیت این است که تصمیم‌گیری دربارهٔ سقط جنین در بارداری ناخواسته ناشی از نقص در وسایل جلوگیری از بارداری و در بارداری ناخواسته ناشی از تجاوز به عنف متفاوت به نظر می‌رسد. تصمیم‌گیری دربارهٔ سقط جنین در بارداری ناشی از تجاوز به عنف، با دشواری مواجه است. در تجاوز به عنف، هرچند به زن ظلم شده و در ظاهر حق با زن است که با سقط کردن جنین، خود را از شر آثار و پیامدهای نامطلوب آن رها کند (از جمله عدم پذیرش از سوی نزدیکان، پیامدهای روحی روانی برای مادر، مشکلات اجتماعی، اقتصادی و...) (کاکزور، ۲۰۱۱). اما آیا زن با فرض اینکه مورد ظلم قرار گرفته، می‌تواند به جنین، که موجودی بی‌دفاع است، ظلم کند و او را از حیات محروم کرده و سقط کند. درحالی که جنین، هیچ‌گناهی در این مورد مرتکب نشده است؟ یا اینکه باید حق خود را از شخصی مطالبه کند که به وی ظلم کرده است؟

اما در بارداری ناخواسته ناشی از نقص در وسایل جلوگیری از بارداری، شخص مجاز به سلب مسئولیت از خود نیست. مسلماً این‌گونه نیست که تمام وظایف خاص ما در مورد دیگران، ناشی از اراده و خواست ما باشد. آیا می‌توان گفت: موتورسواری که بر حسب تصادف موجب مجروح شدن فردی شده، هیچ‌گونه وظیفه‌ای نسبت به شخص مجروح ندارد؛ تنها به این دلیل که با خواست و اراده خود به او صدمه زده است؟ آیا فرد مستی که هنگام رانندگی تصادف می‌کند و موجب قتل نفسی می‌شود، حتی اگر قبل از رانندگی قصد کشتن کسی را نداشته، مسئول عملش نیست؟ آیا می‌توان گفت: فرزندان هیچ وظیفه خاصی نسبت به والدین خود ندارند؛ چون با خواست و اراده خود این مسئولیت را نپذیرفته‌اند؟ (آل بویه، ۱۳۹۰).

ما در انتخاب بسیاری از امور آزاد نبوده‌ایم، در انتخاب پدر و مادر، همسایگان فقیر، بستگان و... این عدم آزادی در انتخاب، مجوز بی‌مسئولیتی ما در قبال زندگی و مشکلات آنان نخواهد بود. ما دیون خاصی نسبت به والدین خود احساس می‌کنیم، درحالی که هیچ اراده و انتخابی در پذیرفتن نقش فرزندی نداشته‌ایم. در بارداری ناخواسته نیز شخص مجاز به سلب مسئولیت از خود نیست. زن حتی اگر قصد بارداری نداشته باشد، در برابر جنین، که موجودی بی‌گناه است و حق حیات دارد، مسئول است. درواقع، نمی‌توان این قسم از

بارداری را، ناخواسته تلقی کرد؛ زیرا نوعی رضایت تلویحی در آن نهفته است. آیا اگر زن به آمیزش جنسی تن نمی‌داد، بارداری تحقق می‌یافت؟ آمیزش جنسی، در واقع عملی است که بارداری نتیجه قابل پیش‌بینی آن است. بنابراین، رضایت به آمیزش جنسی، رضایت تلویحی به بارداری، را به صورت نهفته در خود دارد و زن نمی‌تواند به بهانه ناخواسته بودن بارداری از مسئولیت اخلاقی خود در برابر حفظ جان جنین شانه خالی کند (بونین - ویل، ۲۰۱۱).

حقیقت این است که آزادی در تصمیم‌گیری و حق مالکیت، از حقوق مشترک انسانی است، اما اگر این حق در تقابل با سایر حقوق انسانی قرار گیرد، مرجع حل این تعارضات اخلاقی چیست؟ آیا جنین، جزئی از بدن مادر است؛ همانند سایر اعضا (مثلاً کلیه، قلب و...)، یا موجودی متفاوت از مادر است که برای مدتی به دلیل نارس و وابسته بودن نیاز به همزیستی مسالمت‌آمیز، با بدن مادر دارد؟ آیا به رسمیت شناختن حق مالکیت زن بر بدنش، موجب می‌شود نیاز طبیعی جنین در وابستگی به مادر خود نادیده گرفته شود؟ آیا جنین به خواست و اراده خود برای ادامه حیات به بدن مادرش محتاج شده است؟ در تعارضات اخلاقی، اولویت با اصل مهم‌تر است. اکنون سؤال مهم این است که حق تصمیم‌گیری و مالکیت زن مهم‌تر است یا حق حفظ حیات جنین و نیاز طبیعی و اولیه او در وابستگی به مادرش؟ پاسخ به این سؤال، سرنوشت جنین (مرگ یا زندگی) را رقم خواهد زد.

### نقد جواز سقط جنین در استدلال دوم (بارداری خواسته)

افزون بر نقدهای فوق، نقد زیر نیز بر استدلال دوم فمینیست‌های لیبرال موج دوم، بر جواز سقط جنین در بارداری خواسته وارد است:

#### قتل جنین یا دفاع از خود

گرچه شاید جایی که جان مادر با ادامه بارداری در خطر باشد، سقط جنین مجاز محسوب شود، اما تمسک به اصل دفاع از خود در چنین مواردی، یک استدلال نادرست است. جواز قتل مهاجم در دفاع از خود، در شرایط خاصی اتفاق می‌افتد که آن شرایط قابل مقایسه با موقعیت زن باردار و جنین نیست؛ زیرا جواز قتل مهاجم در شرایطی است که اولاً، مهاجم از روی عمد و آگاهی به عمل خود، قربانی را تهدید کند و سهواً و ناخواسته موجب تهدید قربانی نشده باشد. ثانیاً، عمل مهاجم به لحاظ اخلاقی قابل توجیه و عذرپذیر نباشد. درحالی‌که جنین با خواست خود، موجب تهدید جان مادر نشده و عمداً در این وضعیت قرار نگرفته است. جنین به دنبال آسیب زدن به مادرش نبوده و این آسیب‌ها را از قبل پیش‌بینی نکرده است (دهقانی نیستانی و آل‌بویه، ۱۳۹۵). در واقع توجه به این نکته ضروری است که جنین یک فرد خاطی و گناهکار نیست و به دلیل قصور اخلاقی در فعلش، در این موقعیت قرار نگرفته است، بلکه او هیچ اراده‌ای در به وجود آمدن موقعیتی که در آن قرار گرفته، نداشته است.



## نتیجه‌گیری

فمینیست‌های لیبرال موج دوم، سقط جنین را در بارداری ناخواسته به‌طور مطلق مجاز دانسته و در بارداری خواسته فقط زمانی که جان مادر در خطر است، مجاز می‌دانند. فمینیست‌هایی نظیر *بتی فرایدن*، *ویت بک*، *لوکر و تامسون*، برای اثبات جواز سقط جنین از سه مبنای مهم، برابری و تساوی زن و مرد، آزادی و حقوق فردی در آموزه‌های خود استفاده کرده و دو استدلال بر جواز سقط جنین اقامه کرده‌اند. آنان مدعی شدند: زنان در بارداری ناخواسته، به‌طور مطلق حق سقط جنین دارند؛ چون سقط جنین صرفاً یک عمل برابر‌ساز است و جزء آزادی‌های فردی زنان به حساب می‌آید. درواقع، آنان مدعی بودند با توجه به اصل آزادی فردی، زنان حق تصمیم‌گیری در امور مرتبط با بدن خود را دارند و مالک جسم خود هستند. در استدلال دوم، آنان مدعی بودند زمانی که زن به خواست خود باردار شود، اما جانش در خطر باشد، این حق زن است که با اصل دفاع از خود، بتواند آزادانه سقط جنین کند.

در نقد مبانی فمینیست‌های لیبرال، به نتایج نامطلوب آزادی فردی حداکثری و محدوده آن، تفاوت میان تساوی و تشابه حقوق، منشأ و محدوده آزادی و حقوق انسانی، حق مالکیت از دیدگاه اسلام و حق امتناع از تعهد پدر اشاره شد. در نقد استدلال اول، بیان شد که در بارداری ناخواسته ناشی از نقص در وسایل جلوگیری از بارداری، حتی اگر زن قصد بارداری نداشته باشد، در برابر جنین، که موجودی وابسته به مادر، نارس و بی‌گناه است و حق حیات دارد، مسئول است. در بارداری تجاوز به عنف نیز هرچند به زن ظلم شده و حق با زن است که با سقط کردن جنین، خود را از شر آثار و پیامدهای نامطلوب آن رها کند، اما آیا زن با فرض اینکه مورد ظلم قرار گرفته است، آیا از نظر اخلاقی به جنین، که موجودی بی‌دفاع است، ظلم کند و او را از حیات محروم کرده، و سقط کند. درحالی‌که جنین هیچ گناهی در این مورد مرتکب نشده است؟

در نقد استدلال دوم در بارداری خواسته، زمانی که جان مادر در خطر است، بیان شد که گرچه شاید جایی که جان مادر با ادامه بارداری در خطر باشد، سقط جنین مجاز شود، اما تمسک به اصل دفاع از خود، در چنین مواردی یک استدلال نادرست است. جواز قتل مهاجم، در دفاع از خود، در شرایط خاصی اتفاق می‌افتد که آن شرایط، قابل مقایسه با موقعیت زن باردار و جنین نیست؛ زیرا جنین با خواست خود موجب تهدید جان مادر نشده و عمداً در این وضعیت قرار نگرفته است، بلکه او بدون خواست و اراده خود، در سیر طبیعی و زیستی حیات قرار گرفته و رحم مادر محل تکون طبیعی اوست. همچنین، بیان شد گرچه هر انسانی مالک بدن خویش است، اما نمی‌توان جنین را جزئی از بدن زن محسوب کرد. بدن مادر، محل تکون طبیعی جنین است و جنین برای مدتی وابسته به بدن مادرش شده و همزیستی طبیعی با آن دارد، ولی جزئی از بدن او نیست، بلکه موجودی با دی. ان. ای و ژنتیک متفاوت از مادر است که برای مدتی، از حیاتش نیازمند اوست. از منظر آموزه‌های اخلاقی، دین مبین اسلام، حق مالکیت بر همه چیز اولاً، و بالذات، حق خداوند است که انسان را آفریده. ثانیاً، انسان مالکیت مجازی دارد و حق ندارد به‌طور دلبخواهی و در غیر مواردی که خالق به او اجازه داده، در این مالکیت تصرف کند.

## منابع

- آریلاستر، آنتونی، ۱۳۷۷، *لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- آل بویه، علیرضا، ۱۳۹۰، «حق زن بر کنترل بدن خویش»، *نقد و نظر*، سال شانزدهم، ش ۶۲ ص ۲۹-۶۰.
- ابوت، پاملا و کلر والاس، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
- بستان، حسین، ۱۳۸۲، *نابرابری و ستم جنسیتی از دیدگاه اسلام و فمینیسم*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- بلالی، اسماعیل، ۱۳۸۶، «فمینیسم و سقط جنین»، در: *مجموعه مقالات فمینیسم و خانواده*، بی‌جا، بی‌نا.
- بیسلی، کریس، ۱۳۸۵، *چیستی فمینیسم: درآمدی بر نظریه فمینیستی*، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- تانگ، روزماری، ۱۳۸۷، *درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
- دهقانی نیستانی، زینب و علیرضا آل بویه، ۱۳۹۵، «اصل دفاع از خود و تعارض جان مادر و جنین از دیدگاه تامسون»، *اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره نهم، ش ۴، ص ۲-۱۳.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا، ۱۳۸۲، *ملاحظات، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی*، ترجمه و نقد تعدادی از مقالات دایرةالمعارف فلسفی روتلج، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- صادقی فسایی، سهیلا، ۱۳۸۶، *مجموعه مقالات فمینیسم و خانواده*، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان.
- گاردنر، ویلیام، ۱۳۸۶، *جنگ علیه خانواده*، برگردان و تلخیص معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- مشیرزاده، حمیرا، ۱۳۹۰، *از جنس تا نظریه اجتماعی (تاریخ دو قرن فمینیسم)*، چ پنجم، تهران، شیرازه.
- مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷، *نگاهی به فمینیسم*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- Baehr, Amy R., 2013, *Liberal Feminism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL <https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/feminism-liberal>.
- Bayles, Martha, 1990, "Feminism and abortion", (The viewpoint of Sandra, Day O' Connor), *The Atlantic online*, p. 4. Available at: <https://www.theatlantic.com>.
- Boonin-vail, David, 2011. "A Defense of "A Defense of Abortion", The University of Chicago Press, in: <http://www.jstor.org/stable/2381949>.
- Burkett, Elinor, 2012, *women's movement* (political and social movement), available at: Britannica Online Encyclopedia, Retrieved 2012-07-20. <https://www.britannica.com/topic/womens-movement>.
- Callahan, Sidney, 2001, "Abortion and the Sexual Agenda", in Baird Robert, M and Rosenbaum, Stuart E. *The Ethics of Abortion: Pro-life vs. Pro choice*, New York.
- Dorey-Stein, Caroline, 2015, "A brief history: the three waves of feminism", available at: <http://kpkollenborn.blogspot.com/2017/03/brief-history-of-feminism.html&https://www.progressivewomensleadership.com/a-brief-history-the-three-waves-of-feminism>.
- Hales, Steven D., 1996, "Abortion and Father's Rights", in *Reproduction, Technology and Rights*, eds. Humber, James M. and Almeder, Robert. F, Totowa.
- Kaczor, Christopher, 2011, *The Ethics of Abortion Women's Rights, Human Life, And the Question of Justice*, First published, New York, Routledge.
- Luker, Kristin, 1984, *Abortion & The Politics of Motherhood*, California Series on Social Choice and Political Economy.
- Porter, Elisabeth, 1994, "Abortion Ethics: Rights and responsibilities", *Hypatia*, V. 9, N. 3, p. 66-87.
- Sample, Ruth, 2001, "Feminism, Liberal", in <http://blogs.helsinki.fi/seksuaalietiikka2011/files/2010/10/9-Liberal-Feminism.pdf>.
- Thomson, Judith Jarvis, 1998, "A Defense of Abortion", in Poyman, Louis p. and Beckwith, Francis J., *The Abortion Controversy*, Wadsworth Publishing Company.
- West, Robin, 1999, "Liberalism and Abortion", *Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper*, N. 11-92, in <http://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/674>.
- Whitbeck, Caroline, 2004, "Taking women seriously as people", *The moral implications for abortion*, in Poyman, Louis p. and Beckwith, Francis j, The Abortion Controversy, Wadsworth publishing company, International Thomson publishing company.

## رهاورد نفس بر اساس مناجات الشاکین

abedin@abu.ac.ir

سیدعابدین بزرگی / استادیار گروه کلام و فلسفه دانشگاه بین‌المللی اهل‌بیت علیه السلام

دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۳

### چکیده

خداوند برای هدایت انسان‌ها عقل و نیز پیامبران و امامان را برای راهنمایی آنان قرار داده است تا با شنیدن سخنان راهنمایان دین و تفکر و تأمل در آنها، راه سعادت و کمال را پیدا و طی طریق کنند. اما انسان‌ها از جهت انسان بودن، برخوردار از هوای نفسی هستند که همواره درصدد غلبه بر عقل و به دست آوردن امامت و امارت وجود آنهاست. هوای نفس در صورت پیروزی، به بدی امر نموده، انسان را به سوی گناهان سوق می‌دهد. همچنین، نسبت به معاصی حریص بوده، در صورت ارضاء خواسته‌های آن، عطش بیشتری پیدا کرده، با ایجاد آرزوهای پنداری و روی آوردن به لهو و لعب، زمینه غفلت و هلاکت انسان را فراهم می‌آورد. هوای نفس، که در انجام گناهان تعجیل دارد، با فراهم شدن شرایط توبه، با بهانه‌تراشی و توجیه‌گری، درصدد تأخیر آن است. این پژوهش با محوریت «مناجات الشاکین» امام سجاده علیه السلام، با بیان این ویژگی‌های هوای نفس، درصدد توضیح آنها براساس آیات و روایات است.

**کلیدواژه‌ها:** هوا، نفس، هوای نفس، مناجات، مناجات‌الشاکین.

از منظر قرآن، انسان در ارتباط با خداوند، موجود ضعیف بوده و از خود هیچ استقلالی ندارد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). فیلسوفان نیز با کاوش‌های عقلی، با تأیید این دیدگاه قرآنی، انسان را عین‌الفقر و عین‌الربط به خداوند می‌دانند (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۶۱ مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۳). برخی انسان‌ها، که به این حقیقت دست نیافته‌اند و یا به سبب اموری، مانند حب دنیا، خودنمایی، ریاست و شهرت‌طلبی و... از فقر و جودی خود غافل شده‌اند، نه‌تنها از خلوت و مناجات با خداوند محروم هستند (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۴، ص ۳۰)، بلکه گاهی به دلیل پندار مستقل و غنی بودن، دست به طغیان و سرکشی می‌زنند: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيِّطٍ أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْتَى» (علق: ۶-۷).

اهل‌بیت علیهم‌السلام از جمله کسانی هستند که بیش از دیگران به فقر ذاتی خود پی برده‌اند. برای نمونه امیرمؤمنان علی علیه‌السلام در مناجات مسجد کوفه، به خدا عرض می‌کند: «مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ أَنْتَ الْغَنِيُّ وَأَنَا الْفَقِيرُ وَهَلْ يَرْحَمُ الْفَقِيرَ إِلَّا الْغَنِيُّ» (قمی، ۱۳۸۹، مناجات حضرت علی علیه‌السلام در مسجد کوفه). امام حسین علیه‌السلام نیز در دعای «عرفه» می‌فرماید: «إِلَهِي أَنَا الْفَقِيرُ فِي غِنَايَ فَكَيْفَ لَأَكُونَ فَقِيرًا فِي فَقْرِي» (همان، دعای عرفه امام حسین علیه‌السلام). به همین دلیل، مناجات و خلوت‌های آنان با خدا بیش از دیگران است.

امام سجاد علیه‌السلام، از جمله پیشوایانی است که به فقر و مسکنت خود، نزد خدا اعتراف و اقرار کرده، نجوا و مناجات‌های بسیاری، مانند مناجات «خمسه عشر» با خداوند داشته است. «مناجات الشاکین»، یکی از این مناجات‌های «خمسه عشره»، یا مناجات‌های پانزده‌گانه است که حضرت در آن از نفس، شیطان، قلب و چشم نزد خداوند شکایت می‌کند. از میان این چهار عامل، نفس در انحراف و سقوط انسان، نقش اساسی و محوری دارد. از این‌رو، این مقاله، فقط ویژگی‌های نفس را با استناد به «مناجات الشاکین» بیان می‌کند.

بزرگان و علمای دین، با توجه به راهنمایی‌های قرآن و روایات، خطرات نفس را جدی گرفته، درباره آن بحث کرده‌اند، مثلاً امام خمینی علیه‌السلام در کتاب *شرح چهل حدیث، آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم، آیت‌الله مصباح در کتاب اخلاق در قرآن* و... مطالب مفید و تأثیرگذاری بیان کرده‌اند. با توجه به اینکه هوای نفس، همواره و در هر انسان غیرمعصوم فعالیت داشته، و درصدد غلبه بر عقل و تنزل انسان به مرتبه حیوانیت است، پرداختن به آن، لازم و ضروری است؛ چون یادآوری خطرات تبعیت از هوای نفس، موجب می‌شود تا شناخت انسان با این دشمن درونی بیشتر شده، خود را آماده مبارزه و مقابله با آن کند. آشنایی با رهاورد نفس، برای کسانی که به فکر تهذیب و سیر و سلوک الهی هستند، از یک‌سو، موجب می‌شود تا با مواظبت از این دشمن درونی، گرفتار دام‌های آن نشوند و از سوی دیگر، اگر به آن مبتلا شده باشند، درصدد جبران آن برآیند.

مناجات هم‌خانواده نجوا بوده، معنای آن در لغت عبارت است از: در گوشه حرف زدن، سخن سری گفتن، خصوصی صحبت کردن با دیگران، منفرد بودن دو یا چند نفر، اعم از اینکه سری سخن بگویند، یا آشکارا و... (طبرسی، بی‌تا، ج ۳-۴، ص ۱۶۶؛ ج ۵-۶ ص ۸۱؛ قرشی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۷). گاهی هم گفته می‌شود: در نجوا و مناجات، در گوشه صحبت کردن لازم نیست، بلکه سخنی است که دور از اغیار باشد (قرشی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۷). اما آنچه با نجوا و مناجات تناسب بیشتری دارد، آهسته سخن گفتن است، نه بلند سخن گفتن (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۱).

در مقابل مناجات، ندا و دعا قرار دارند. «ندا»، به صدایی گفته می‌شود که بلند و فریادگونه است. «دعا» نیز مفهوم عام و گسترده‌ای دارد که شامل سخن گفتن از راه دور و نزدیک، آهسته و بلند و... می‌شود. این سه واژه، با همدیگر در مناجات شعبانیه استعمال شده‌اند: «وَأَسْمِعْ دُعَائِي إِذَا دَعَوْتُكَ وَأَسْمِعْ نِدَائِي إِذَا نَادَيْتُكَ وَأَقْبِلْ عَلَيَّ إِذَا نَجَيْتُكَ» (قمی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۰).

مناجات و نجوا جلوه‌های مختلفی دارد که مهم‌ترین آن عبارتند از:

۱. مناجات و نجوای انسان با انسان دیگر: این نوع مناجات و نجوا، گاه مذموم و نکوهیده است. مانند نجوای منافقان و کفار با یکدیگر که برای توطئه و دسیسه علیه مؤمنان است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَهَوْنَا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نَهَوْنَا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ» (مجادله: ۸)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ» (مجادله: ۹) و گاهی نیز ممدوح و پسندیده است. مانند نجوایی که برای انجام کار خیر صورت می‌گیرد: «وَتَنَاجَوْا بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالنَّهْوَى» (مجادله: ۹)؛ «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ» (نساء: ۱۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۶۱-۲۵۰).

۲. مناجات و نجوای خدا با انسان: خداوند گاهی با ندای «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» بندگان خود را مورد خطاب قرار می‌دهد. اگر بندگان، ندای او را لیبیک گفته و دستورات او را به صورت کامل انجام دهند، عنایت خاص خود را شامل آنان نموده، با آنان نجوا می‌کند. امیرمؤمنان علی علیه السلام، در «مناجات شعبانیه»، به خداوند عرض می‌کند: «إِلَهِي وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ وَلَا حَظَّتْهُ فَصَعِقَ لِجَلَالِكَ فَنَاجَيْتَهُ سِرًّا وَعَمَلًا لَكَ جَهْرًا» (قمی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۵).

۳. مناجات و نجوای انسان با خدا: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در روایتی فرمود: «حضرت موسی در مناجات با خدا عرض کرد: «يَا رَبِّ أَبْعِدْ أُنْتِ مِنِّي فَأُنَادِيكَ أَمْ قَرِيبٌ فَأُنَاجِيكَ؟ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ يَا مُوسَى أَنَا خَلِيسٌ مِنْ ذَكَرْنِي» (حرعاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۱۱). همچنین، در «مناجات شعبانیه» آمده است: «وَأَقْبِلْ عَلَيَّ إِذَا نَجَيْتُكَ» (قمی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۰).

براساس هم‌خانواده بودن مناجات با نجوا، به هر سه قسم فوق، می‌توان مناجات اطلاق کرد، ولی در عرف و ادبیات ما فقط به قسم اخیر، مناجات اطلاق می‌شود.

## ب. نفس

براساس آیات و روایات، نفس، درجات و مراتبی دارد و با توجه به آن مراتب، باید تعریف شود. در ذیل به مهم‌ترین مراتب نفس و تعریف آنها اشاره می‌شود:

نفس مسوئله: مرتبه‌ای از نفس است که امور زشت را برای انسان، زیبا، و امور زیبا را زشت جلوه می‌دهد. قرآن در ماجرای سامری می‌گوید: «وَقَتِي سَامِرِي، گوساله را ساخت و از سوی حضرت موسی ﷺ مواخذه شد، اعتراف کرد و گفت: «وَوَ كَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي» (طه: ۶۹). این مرتبه از نفس، می‌تواند مقدمه‌ای برای مرتبه بعدی باشد.

نفس اماره: مرتبه‌ای از نفس است، که با دعوت انحصاری انسان به ارضای امیال پست و حیوانی، مانع شکوفایی و به کمال رسیدن ابعاد متعالی وجود انسان می‌گردد: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» (یوسف: ۵۳). در درون انسان، امیال و غرائزی وجود دارند که منشأ کمالاتی هستند. این کمالات، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف. کمالات اصیل: کمالاتی که به بُعد انسانی و جنبه عقلانی انسان ارتباط دارند. مانند میل به عبادت و عشق و محبت به خداوند. مایه اولیه این امیال، در همه انسان‌ها وجود دارد، ولی برای شکوفاسازی و فعال شدن آنها، باید تلاش کنند.

ب. کمالات غیراصیل: کمالاتی که به بُعد حیوانی انسان برمی‌گردند. مانند میل به خوردن و آشامیدن، میل به لهو و لعب، ارضاء غریزه جنسی.

انسان به صورت طبیعی، گرسنه و تشنه می‌شود و میل به خوردن و آشامیدن دارد. همچنین میل به بازی و سرگرمی و یا ارتباط با جنس مخالف، در زمان خاصی، در انسان بروز و ظهور می‌کند. اصل وجود این امیال، به‌خودی‌خود، شر نبوده، با ارزش‌های اخلاقی منافات ندارد. شر و ضدارزش بودن، وقتی به این امیال نسبت داده می‌شود که انسان در ارضای آنها، با نادیده گرفتن دستورات عقل و شرع زیاده‌روی کند و یا اینکه در تعارض و تراحم با خواسته‌های برتر، آنها را مقدم دارد. مانند اینکه انسان به دلیل زیاده‌روی در خوردن و آشامیدن، موجب سرکوب تعلیم علم و حقیقت‌جویی شود و یا اینکه، با افراط در بازی و سرگرمی، از عبادت خداوند غافل شود. توجه انحصاری به این امیال و تقدم آنها، هرچند موجب پیدایش کمالات حیوانی می‌شود، ولی انسان را نسبت به این امور حریص‌تر و علاقمندتر می‌کند، به‌طوری‌که توانایی ترک آنها را ندارد و این امر مانع شکوفایی کمالات اصیل انسانی می‌گردند.

براین‌اساس، نفس اماره عاملی در درون انسان است که او را به ارضای افراطی امیال پست، امر نموده، مانع شکوفایی ابعاد متعالی وجود وی، و در نتیجه، مانع رسیدن به کمال اصیل انسانی می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۴۰؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲).

نفس لوأمه: نفس لوأمه، مرتبه‌ای از نفس است که اگر انسان در مسیر تکامل خویش، دچار اشتباهی شود و به آن اشتباه علم پیدا کند، او را ملامت و سرزنش می‌کند: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (قیامت: ۲).

نفس مطمئنه: اگر انسان در مراحل مختلف زندگی، خواسته‌های خود را مهار کرده، با نظارت عقل و شرع، اوامر و نواهی الهی را مراعات کند، به کمال مطلوب خویش؛ یعنی همان قرب به خدا دسترسی پیدا کرده، نفس به حالت طمأنینه و آرامش می‌رسد: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ» (فجر: ۲۷-۳۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴۲-۱۴۵).

براساس مراتب فوق، از نفس مسوله و اماره به «هوای نفس» تعبیر می‌شود که از طریق زشت جلوه دادن امور زیبا و یا زیبا جلوه دادن امور زشت و امر به بدی، موجب سقوط انسان به مرتبه حیوانیت و پایین‌تر از آن می‌گردد. این معنای از نفس، هماهنگ با معنای لغوی «هوای نفس» است؛ چون ریشه هوی، هُوی بوده، و به معنای سقوط از بالا به پایین است. «هوای نفس»؛ یعنی تمایل نفس به سوی شهوات، بدون اینکه به واسطه عقل و شرع، تعدیل شده باشد. پیامد پاسخ مثبت به این تمایل در دنیا، سقوط در ذرایب اخلاقی و در آخرت، سرنگونی در جهنم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵ و ۸۴۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۴۴۷). از این رو، برای شناخت نفس اماره اولاً، باید با انسان‌شناسی، امیال مختلف وی را شناسایی کرد. ثانیاً، کمالات پست و کمالات اصیل وی را شناخت. ثالثاً، باید با اوامر و نواهی الهی آشنا بود. از این رو، بهترین راه شناخت نفس اماره، تلفیقی از روش تجربی، عقلی و نقلی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳۶).

### ویژگی‌های نفس براساس مناجات الشاکین

امام سجاد<sup>علیه السلام</sup>، در «مناجات شاکین» از چهار چیز شکایت می‌کند: نفس، شیطان، قلب و چشم. از آنجاکه موضوع مقاله، نفس است، از موارد دیگر صرف نظر می‌شود. پیش از بیان ویژگی‌های نفس از منظر امام سجاد<sup>علیه السلام</sup>، ممکن است این سؤال مطرح شود که از یک سو، حقیقت انسان، نفس اوست و از سوی دیگر، هر انسان یک نفس بیشتر ندارد (احزاب: ۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۶؛ همو، ۱۴۱۷ق، ص ۴۶؛ صدرالمألهین، ۱۳۴۶، ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳)، شکایت کردن از نفس چگونه امکان‌پذیر است؟

در پاسخ این سؤال باید گفت: هرچند انسان، دارای نفس واحدی است، ولی همان‌طور که بیان شد، این نفس، مراتب گوناگونی دارد. نفس مسوله و اماره، به دنبال خواسته‌های پست و حیوانی هستند. درحالی‌که نفس لواحه و مطمئنه، به دنبال خواسته‌های عالی و انسانی می‌باشند. انسانیت انسان، وقتی تأمین می‌شود که نفس مسوله و اماره کنترل شوند. شکایت از نفس؛ یعنی شکایت از مراتب نفس مسوله و اماره، که با طغیان و سرکشی خود، مانع رسیدن به کمالات واقعی و اصیل انسانی می‌شوند.

براین اساس، شکایت از نفس وقتی معنا دارد که انسان درصدد حرکت به سوی خداوند باشد و نفس مسوله و اماره با راهزنی، مانع وصول او به این هدف می‌شوند. اما اگر انسان، همراه و همسفر نفس مسوله و اماره باشد، با آنها دوگانگی و یا تزاخم و تعارضی ندارد، تا بخواهد از آنها شکایت کند. شکایت، مربوط به انسانی است که برخی از مراتب نفس را دشمن خود دانسته، برای رهایی از آن، خود را ناتوان می‌بیند و به خداوند پناه می‌برد.

پس از بیان امکان شکایت از نفس، و ویژگی‌های نفس از منظر امام سجاد<sup>علیه السلام</sup>، با محوریت «مناجات الشاکین» بیان می‌شود. در بخشی از این مناجات، که مربوط به نفس است، چهارده ویژگی برای نفس بیان می‌شود که عبارتند از:

### ۱. دستور زیاد به بدی

اولین ویژگی که امام<sup>علیه السلام</sup> برای نفس ذکر می‌کند، «آماره بودن» است: «إِلَهِي إِلَيْكَ أَشْكُو نَفْسًا بِالسُّوءِ أَمَّارَةً». «آماره» بر وزن فعاله بوده، درباره آن چند احتمال وجود دارد: الف. صیغه مبالغه امر: در این صورت، نفس آماره؛ یعنی نفسی که بسیار انسان را به بدی دعوت می‌کند. ب. بیان‌کننده پیشه و حرفه نفس: در این حالت، نفس آماره، بدین معناست که امر به بدی، ملکه این مرتبه از نفس شده است. ج. برای تأیید است (صافی، بی‌تا، ج ۱۳-۱۴، ص ۱۱). در مسئله «نفس آماره»، بسیاری از بزرگان بر این باورند که مراد از «آماره»، معنای نخست است، مانند الف. سیوطی (۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۴۵)؛ ب. فخررازی (۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۷۰)؛ ج. آلوسی (۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۴)؛ د. جصاص (۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۸۹)؛ هـ. سنزوری نجفی (۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۵۱)؛ و. طباطبائی (۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۹۸)؛ ز. مطهری (۱۳۷۴، ص ۱۸۱).

درباره چگونگی «آماره شدن نفس»، سه بیان می‌توان مطرح کرد:

### بیان اول: براساس اله قرار دادن هوای نفس

از منظر عقل و نقل، موجودات، درجات و مراتب گوناگونی دارند. درجه و مرتبه برخی از موجودات، عالی و برخی دیگر، دانی است. همچنین، برخی از آنها فعلیت محض بوده، بعضی دیگر قوه محض. برخی دیگر، از جهتی بالفعل و از جهاتی بالقوه هستند. به همین دلیل، هر موجودی شأنیت و شایستگی اله بودن را ندارد؛ چون اله، موجودی است که علاوه بر نامتناهی بودن و عینیت وجود با ذاتش، از حیث خالقیت، مالکیت، عالمیت و سایر صفات کمالی باید مطلق باشد.

از آنجاکه ویژگی‌های فوق، مخصوص به خداوند است، فقط او شأنیت «اله بودن» را دارد: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (محمد: ۱۹)؛ اما برخی از انسان‌ها، «اله بودن» خداوند را برنرفته، از آن اعراض می‌کنند: «إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ» (صافات: ۳۵) و به جای او، هوای نفس را «اله» خود قرار داده، از آن اطاعت و پیروی می‌کنند: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه: ۲۳). این گروه، هر چند «اله مطاع» را قبول دارند، ولی بر این باورند که آن «اله مطاع»، هوای نفس است، نه خداوند متعال (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۲۳). از سوی دیگر، هوای نفس در این جایگاه، مطابق آیه «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳)، فقط به بدی دستور می‌دهد و انسان را کم‌کم از خداوند دور می‌کند.



## بیان دوم: براساس اسیر شدن عقل

فلاسفه اسلامی معتقدند: انسان علاوه بر قوای حیوانی، مانند محرکه و مدرکه، از قوه عاقله نیز برخوردار است (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۶۵؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۲). آنچه موجب تمایز انسان از سایر مخلوقات می‌شود، عقل است، به طوری که با بودن آن، انسانیت انسان باقی بوده و با نبودن آن، انسان از مرتبه خود تنزل یافته، در مرتبه حیوانات و پایین‌تر از آن قرار می‌گیرد.

در انسان‌های معمولی، قوای حیوانی همواره با عقل نزاع داشته، با طغیان و کودتا، درصد غلبه بر عقل هستند. در این مبارزه، اگر پیروز میدان، قوه عاقله باشد و بتواند سایر قوا را تسلیم ریاست و امامت خود کند، آنها را به خدمت بگیرد، انسان به تکامل می‌رسد؛ چون عقل در بخشی از مسائل دینی، خود، راهنمای انسان است و در بخش‌های دیگر دین، با کمک شرع و راهنمایان دین، راه هدایت و سعادت را می‌پیماید. اما اگر قوای حیوانی و نفسانی، بر عقل غلبه پیدا کنند، عقل را اسیر و زنده به گور می‌کنند و خود، امامت و رهبری انسان را به عهده گرفته، امیر انسان می‌شوند. از منظر امیرمؤمنان علی علیه السلام، در این مبارزه، عقل بسیاری از انسان‌ها، مغلوب و اسیر، و هوای نفس، فرمانده و امیر است: «كَمْ مِنْ عَقْلٍ أُسِيرَ تَحْتَ هَوَىٰ أَمِيرٍ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، حکمت ۲۱۱). از آنجاکه جایگاه قوای حیوانی و نفسانی، همان جایگاه هوای نفس است، فقط به بدی امر می‌کنند.

## بیان سوم: براساس تشدید و تراکم وسوسه

یکی از مشترکات هوای نفس با شیطان، وسوسه کردن است. قرآن، همان‌طور که وسوسه را به شیطان نسبت می‌دهد: «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ» (اعراف: ۲۰)، آن را به نفس انسان نیز اسناد داده، می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ» (ق: ۱۶). هوای نفس، ابتدا خواسته‌های خود را از طریق وسوسه بر انسان تحمیل می‌کند. این وسوسه، در حد تشویق و نشان دادن راه گناه به انسان است. اگر انسان با استمداد از عقل و شرع، به خواسته‌های آن اعتنا نکند، از بین می‌رود. اما اگر به خواسته‌های آن پاسخ مثبت دهد، نه تنها انسان را رها نمی‌کند، بلکه وسوسه‌های خود را شدیدتر و متراکم‌تر کرده، امر می‌شود. براین اساس، وسوسه، زمینه‌ساز امر و امر همان وسوسه متکامل و شدت یافته است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۵۲۱).

مطالب سه‌گانه فوق را به صورت مراحل مرتب با همدیگر نیز می‌توان در نظر گرفت؛ بدین معنا که نفس با وسوسه، عقل را اسیر و خود را اله قرار می‌دهد.

## ۲. شتاب دادن به سوی گناه

دومین ویژگی نفس، این است که موجب می‌شود تا انسان با سرعت و شتابان، گناه را انجام دهد: «إِلَى الْخَطِيئَةِ مُبَادِرَةٌ». همان‌گونه که بیان شد، انسان دارای قوای حیوانی دانی و عقل عالی است و اگر مواظب قوای حیوانی و هوای نفسانی نباشد، علیه عقل کودتا کرده، آن را اسیر می‌کند. در مقابل، این کودتای درونی، یکی از اهداف رهبران

دینی، ایجاد انقلاب درونی، برای آزادسازی عقل اسیر شده است. آنان به صورت متوالی و یکی پس از دیگری، درصدد استخراج و احیای عقولِ دفن شده و اسیر شده بودند تا انسان‌ها با تفکر و تعقل، امامت و امارت قوای حیوانی را به دست گرفته، به سعادت واقعی و قرب الهی دست یابند: «وَوَاتِرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءٌ لَيْسَ تَدْرُوهُمْ مِثْلَاقِ فِطْرَتِهِ... وَيُتَبَرَّوْا لَهُمْ دَقَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، خطبه اول).

اما هوای نفس، درصدد آزادی مطلق و ارضای خواسته‌های خویش بدون هیچ قید و شرطی بوده، نمی‌خواهد تکلیفی را بپذیرد. وجود چنین آزادی و گریز از مسئولیت، گرچه ممکن است با بُعد مادی و حیوانی انسان سازگار باشد، ولی با بُعد معنوی و انسانیت وی تناسبی نداشته، از آن منع شده است. براین اساس، آنچه هادیان دین انجام می‌دهند، نه تنها موافق با خواسته‌های هوای نفس نیست، بلکه عاملی بازدارنده و کنترل کننده آن است. به همین دلیل، خوشایند هواپرستان نبوده، برای رسیدن به آزادی مطلق و رها شدن از انجام تکالیف، به تکذیب آنان روی می‌آورند.

بنابراین، هواپرستان نه عقلی آزاد دارند تا خود، تعقل نموده، راه سعادت را بیابند: «أَكْثَرُهُمْ لَا يَقُولُونَ» (مائده: ۱۰۳) و نه گوش شنوایی دارند تا دعوت رهبران الهی را اجابت کنند: «إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَ لَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ» (فاطر: ۱۴). چنین انسانی، که در مبارزه درونی، ناکام گشته و جان شریف و عقل نفیس خویش را به هوای نفس واگذار کرده، و در عالم خارج نیز هادیان الهی را تکذیب نموده است، راه را برای انجام گناه باز کرده است: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (قیامت: ۵).

به عبارت دیگر، وجود گوش شنوا، چشم بینا و عقل آزاد، مانع هوای نفسانی و کنترل کننده آن است. فقدان و نبود این موانع موجب می‌شود تا هوای نفسانی درصدد ارضای همه خواسته‌های خود باشد. آزادی بدون موانع، برای هوای نفسانی و ارضای خواسته‌های حیوانی، چیزی جز شتاب دادن انسان به سوی گناه نیست. امیرمؤمنان علی علیه السلام، در این باره می‌فرماید: «إِنَّ هَذِهِ النَّفْسَ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ فَمَنْ أَهْمَلَهَا جَمَحَتْ بِهِ إِلَى الْمَآئِمِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۳۴). از این رو، هوای نفس که در یک مرحله، به بدی فرمان می‌دهد، اگر مهار نشود، انسان را به سوی گناه سوق می‌دهد تا آن را انجام دهد.

### ۳. حرص بر معاصی

یکی دیگر از ویژگی‌های نفس، حریص بودن نسبت به معاصی است: «وَبِمَعَاصِيكَ مُؤَلَّفَةٌ». از منظر قرآن، انسان‌ها باید نسبت به کارهای خوب و خیر، حرص و ولع داشته، در انجام آنها سرعت و سبقت بگیرند: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (آل عمران: ۱۳۳). کسانی که عقل آنها از اسارت هوای نفس آزاد باشد، این ندای الهی را اجابت می‌کنند: «إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۹۰). مثلاً، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به هدایت مردم، که یکی از بارزترین کارهاست، آن قدر حریص بود که نزدیک بود جان خود را در این راه از دست بدهد: «حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸)؛ «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (شعراء: ۳).

اما هواپرستانی که از یک سو، امامت و امارت وجودی خود را به هوای نفس واگذار کرده و عقل آنها در اسارت است. از سوی دیگر، راهنمایان و پیامبران را تکذیب کرده‌اند، هرگاه با ارتکاب معاصی و نافرمانی فرامین الهی، به خواسته‌های نفس، پاسخ مثبت می‌دهند، اسارت عقل آنها شدیدتر و سنگین‌تر، و الوهیت نفس، قوی‌تر می‌گردد و به همین دلیل، نفس نه تنها با ارتکاب معاصی قانع نمی‌شود، بلکه حریص‌تر و طمع آن بیشتر گشته، در انجام آن سرعت و سبقت می‌گیرد: «وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السَّحْتِ» (مانده: ۶۲)؛ «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ» (رعد: ۶). چنین انسانی، اگر بار نخست بخواهد معصیتی مانند ربا، ریا، چپاول اموال و... را انجام دهد، براساس فطرت پاکی که دارد، برای او سخت و گران است، ولی اگر مراقبت نکند، هوای نفس او را تحریک می‌کند، تا این کار را با حرص و ولع تکرار کند، به طوری که نسبت به این عمل، معتاد شده، اگر انجام ندهد، ناراحت و غمگین می‌شود. قرآن با تشبیه این گروه به سگ هار، می‌فرماید: همان‌طور که سگ هار، چه به او حمله شود و چه به حال خود واگذار شود، دهانش باز، و زبانش بیرون بوده، دائماً پارس می‌کند، این گروه نیز در تبعیت از هوای نفس و تکذیب آیات الهی، حریص بوده، از این تبعیت و تکذیب سیری ندارند: «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا» (اعراف: ۱۷۶).

#### ۴. قرار دادن انسان در معرض خشم خداوند

کسانی که با ارتکاب معاصی، نسبت به دستورات الهی، حریم‌شکنی می‌کنند، دو حالت دارند: الف. گروهی که با مخالفت خود نسبت به اوامر و نواهی الهی، به دنبال آن نیستند تا خود را در معرض سخت‌خداوند قرار دهند. از این رو، نگران خشم و غضب خداوند بوده، درصدد جبران نافرمانی‌های خود هستند. امام سجاد<sup>علیه السلام</sup> در دعای «ابوحزمه ثمالی»، به خداوند عرض می‌کند: «خدایا اگر نافرمانی کردم به خاطر بردباری تو بود و اگر کم‌حیایی کردم به دلیل پرده‌پوشی تو بود و اگر عمل حرامی را شتابان انجام دادم به خاطر شناخت من از وسعت رحمت و بزرگی عفو تو بود... خدایا اگر من معصیت تو را انجام دادم، نه منکر ربوبیت تو بودم، نه می‌خواستم نسبت به اوامر و نواهی تو استخفاف بورزم و نه می‌خواستم متعرض عقوبت تو شوم: «وَيَحْمِلُنِي وَيَجْرِيَنِي عَلَيَّ مَعْصِيَتِكَ حِلْمِكَ عَنِّي وَيَدْعُونِي إِلَى قَلْبَةِ الْحَيَاءِ سَتْرَكَ عَلَيَّ وَسِرْعِنِي إِلَى التَّوْبِ عَلَيَّ مَحَارِمِكَ مَعْرِفَتِي بِسَعَةِ رَحْمَتِكَ وَعَظِيمِ عَفْوِكَ... إِلَهِي لَمْ أَغْصِكَ حِينَ عَصَيْتُكَ وَأَنَا بِرَبُّوبِيَّتِكَ جَاوِدٌ وَلَا بِأَمْرِكَ مُسْتَحْفِئٌ وَلَا لِعُقُوبَتِكَ مُتَعَرِّضٌ» (قمی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۶).

ب. کسانی که به خود جرئت نافرمانی خدا را می‌دهند و در این سرکشی اولاً، تهدیدهای خداوند را سبک شمرده، به جای برگشت و روی آوردن به سوی خدا، اصرار بر ارتکاب معاصی دارند: «وَكَاثِبُوا يُصِرُّونَ عَلَيَّ الْجَنَّةِ الْعَظِيمِ» (واقعه: ۴۶). ثانیاً، مانند ابلیس که با تکبر و خودبزرگ‌بینی برای حضرت آدم سجده نکرد و ندای «قَالَ أَنَا

خَيْرٌ مِنْهُ» (اعراف: ۱۲) سر داد، در برابر پیامبران تکبر ورزیده، می گویند: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ» (بقره: ۲۴۷). ثالثاً، همان طور که ابلیس پس از رانده شدن از درگاه خداوند، اغوای انسان ها را پیشه خود ساخت: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (ص: ۸۲)، آنها نیز درصدد فساد و نابودی موجودات در زمین هستند: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ» (بقره: ۲۰۵). این گروه، که درصدد توبه و جبران گذشته خویش نیستند، در معرض خشم و غضب خداوند قرار دارند. هواپرستان، از جمله این افراد هستند که در یک مرحله، هوای نفس خود را به مرتبه الوهیت و امارت رسانده اند. در مرحله دیگر، با حرص و ولع معاصی را انجام می دهند. این گروه، در واقع و نفس الامر، به جنگ با خدا رفته، خود را در معرض سخط خداوند قرار می دهند: «وَلَسَخَطِكَ مُتَعَرِّضَةً».

##### ۵. کشاندن انسان به سوی نابودی

از دیگر ویژگی های نفس، این است که انسان را به سوی هلاکت می کشاند: «تَسْأَلُكَ بِي مَسَالِكِ الْمَهَالِكِ». همان گونه که بیان شد، هواپرستان در درون، عقل را اسیر کرده، توانایی تعقل ندارند و در بیرون، دست رد بر دعوت هادیان الهی زده، گوش شنوایی ندارند. از منظر قرآن، این گروه، به مرتبه چارپایان تنزل پیدا کرده، از سخن حق، فقط لفظ و صدایی شنیده، درباره آن تفکر و تأمل نمی کنند تا به معنا و مفهوم آن پی ببرند: «أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْلَمُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴-۴۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۲۴).

خداوند برای مجازات آنان، گوش و قلب آنها را مهر زده، بر دیدگانشان پرده ای از غفلت انداخته، و آنها را به حال خود واگذار می کند. به همین دلیل، نه گوش شنوایی دارند تا سخن حق را از دیگران بشنوند، نه عقلی دارند تا خود، تفکر و تعقل داشته باشند و نه چشمی دارند تا حقایق را دیده، عبرت بگیرند. از این رو، آنان با از دست دادن ابزار معرفت و شناخت، راه نجات را گم کرده، در ضلالت و گمراهی غرق می شوند. قرآن در این باره می فرماید: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَحَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ» (جاثیه: ۲۳). امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز در روایتی فرمود: «إِنَّكَ إِنْ أَطَعْتَ هَوَاكَ أَصَمَّكَ وَأَعْمَاكَ» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۱۱۴).

چنین انسانی، به جای رضایت خداوند، خشم و غضب خداوند را برانگیخته، اعمال خود را حیط می کند و کسی که عمل او حیط شده باشد، جایگاه وی جهنم، و نتیجه آن، هلاکت است: «فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يُضْرَبُونَ وُجُوهُهُمْ وَأَذْبَارُهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهُ وَكَرَهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ» (محمد: ۲۷-۲۸): «أَقَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَا وَهَّأَهُمْ وَبَسَّ الْمَصِيرُ» (آل عمران: ۱۶۲). امیرمؤمنان علی علیه السلام، در این باره می فرماید: «چیره شدن هواهای نفسانی، سبب هلاکت انسان می گردد: «إِذَا غَلِبَتْ عَلَيْكَ أَهْوَاؤُكَ أوردتکم موارد الهلکة» (تمیمی آمدی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۶۰): «مَنْ أَطَاعَ هَوَاهُ هَلَكَ» (همان، ۵۷۶). براین اساس، هوای نفس، که انسان را در معرض سخط خداوند قرار می دهد، عامل هلاکت انسان نیز می گردد:

هر آن کس بود پیرو دیو نفس  
خورد گول اهریمن و دیو نفس  
به کشتن دهد عاقبت خویش را  
چو فرمان برد آن بد اندیش را

### ع. قرار دادن انسان به صورت پست‌ترین تباه‌شدگان

نفس انسان، به هلاکت انسان قانع نشده، به دنبال این است تا انسان را به پست‌ترین هلاک‌شوندگان نزد خدا تبدیل کند: «وَتَجْعَلُنِي عِنْدَكَ أَهْوَنَ هَالِكٍ». از منظر قرآن، انسان وقتی ارزش دارد که با استفاده از عقل، دستورات خداوند را اقامه کند: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ» (مائده: ۶۸)؛ اما کسانی که در اثر تبعیت از هوای نفسانی، در مستی شهوات فرو رفته‌اند، نگاهی وارونه پیدا می‌کنند. به همین دلیل، اولاً، اگر در نزد آنها، خدای یگانه یاد شود، قلب‌های آنان ملول و دل‌تنگ می‌شود، ولی اگر نامی از معبودان و بتان آنها برده شود، خوشحال می‌گردند: «وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (زمر: ۴۵)؛ «إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَ إِن يُشْرَكَ بِهِ تَوُمِنُوا» (غافر: ۱۲).

ثانیاً، اگر از آنان دعوت شود تا به آیات الهی، ایمان آورده، آن راه، راه و رسم زندگی خود قرار دهند، از آن اعراض می‌کنند و با انتخاب راه ضلالت و گمراهی، مسیر زندگی خود را بر اساس آن تنظیم می‌کنند: «وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا» (اعراف: ۱۴۶).

ثالثاً، اگر دستورات الهی برای آنها بیان شود، با بی‌اعتنایی، آن را پشت سر افکنده، به بهای بخش می‌فروشند: «فَتَبَدُّوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا» (آل عمران: ۱۸۷).

رابعاً، اگر از آنها خواسته شود که امر به معروف و نهی از منکر کنند، با نگاه وارونه‌ای که دارند، امر به منکر، و نهی از معروف می‌کنند: «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ» (توبه: ۶۷).

چنین انسانی، با فراموش کردن بُعد نفسانی و معنوی خود، دعوت هادیان و ناجیان الهی را رد می‌کند: «قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضَلْتُمُ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ» (شعراء: ۱۳۶) و با تنزل از مرتبه انسانیت، تمام هم و غم خود را به بُعد حیوانی و مادی اختصاص می‌دهد: «كَالْبَهِيمَةِ الْمَرْبُوطَةِ هُمْهَا عَلْفًا» (زهج البلاغه، ۱۳۸۶، نامه ۴۵).

این سقوط اختیاری، آن قدر زیاد است که پیامبر اکرم ﷺ هم نمی‌تواند وی را نجات دهد: «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (منافقون: ۶). از این رو، به حال خود رها می‌شود: «دَرَزَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَنَلَّهَهُمُ الْأَمَلُ» (حجر: ۳).

او که با خدا ارتباطی نداشته و با او سخن نمی‌گفت، خداوند نیز با او سخن نمی‌گوید و از روی رحمت، به او نمی‌نگرد و او را از گناه پاکیزه نمی‌کند: «وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ» (آل عمران: ۷۷). همچنین، او که با بی‌اعتنایی، دستورات الهی را پشت سر می‌انداخت: «وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۰۱)، به او بی‌اعتنایی

می‌شود و نامه اعمال وی را از پشت سر به او می‌دهند: «وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا» (انشقاق: ۱۰-۱۱). از این رو، او نه تنها هلاک می‌شود، بلکه حقیرترین و خوارترین هلاک‌شوندگان بوده، قیمت و ارزشی نزد خداوند ندارد.

## ۷. توجیه گناهان

یکی دیگر از ویژگی‌های نفس، «كَبِيرَةَ اللَّيْلِ» بودن است. بزرگانی، مانند علامه مصباح معتقدند، منظور از این ویژگی، این است که نفس انسان، بهانه‌ساز و توجیه‌گر ماهری برای پیروی نکردن از دستورات الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۴۴). تبعیت افراطی از هوا و هوس، به انسان نگاه وارونه می‌دهد، به گونه‌ای که با گناه و معصیت مأنوس می‌شود و به همین دلیل، عمل بد برای او آراسته شده، آن را زیبا و خوب می‌بیند: «أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا» (فاطر: ۸)؛ «زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ» (توبه: ۳۷). به عبارت دیگر، نفس امّاره در یک مرحله، انسان را به بدی فرمان داده، به گناه و معصیت وادار می‌کند. در مرحله بعد، برای ترغیب انسان به گناه، به بهانه‌سازی و توجیه‌گری گناهان پرداخته، قبح و زشتی گناه را برای انسان پنهان می‌کند، مثلاً غیبت را، غیبت مجاز اعلام می‌کند. همچنین، دروغ را دروغ مصلحتی معرفی می‌کند.

قبح و زشتی بهانه‌سازی و توجیه گناه، از ارتکاب خود گناه سنگین تر و شدیدتر است؛ چون اگر انسان گناهکار از زشتی گناه آگاه شود، ممکن است با توبه آن را جبران کند. ولی وقتی نفس آن را موجه جلوه داد، زشتی گناه از نظر انسان پنهان مانده، حتی ممکن است با عزم راسخ تری درصدد ارتکاب معاصی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۴۴).

## ۸. داشتن آرزوهای دور و دراز

ویژگی دیگر نفس، داشتن آرزوهای دور و دراز است: «طَوِيلَةَ الْأَمَلِ». آرزوها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: الف. برخی از آرزوها موجب رسیدن انسان به کمال و قرب الهی می‌شوند. مثلاً، انسان آرزو دارد تا از لحاظ معنوی صاحب کمالات شود و یا در علم و صنعت پیشرفت کرده، به جامعه اسلامی خدمت کند. این نوع آرزوها، بلندهمتی بوده، امری مثبت است و مفهومآ به امید نزدیک بوده، اگر از زندگی انسان حذف شوند، هیچ فعالیتی انجام نمی‌شود؛ پیامبر اکرم ﷺ در این باره می‌فرماید: «الْأَمَلُ رَحْمَةٌ لِّأُمَّتِي وَلَوْ لَأُؤْمَلُ مَا رَضَعْتُ وَالِدَةٌ وَلَدَهَا وَلِأَغْرَسَ غَارِسٌ شَجْرًا» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۴، ص ۱۷۳).

ب. برخی دیگر از آرزوها، اموری دست‌نیافتنی و یا کاذب بوده، با سعادت و کمال انسان سازگاری ندارند. انسانی که از هوای نفس تبعیت می‌کند، به‌جای اینکه طالب حقایق و واقعیات باشد، در جست‌وجوی سراب و سایه است که بیننده خود را فریب داده، امید او را ناامید می‌سازد. به تعبیر امیرمؤمنان علیؑ: «الْأَمَلُ كَالسَّرَابِ يَغُرُّ مَنْ رَأَاهُ وَيُخْلِفُ مَنْ رَجَاهُ» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۴). او مانند صیادی است که عکس مرغان هوا را در روی زمین مشاهده

کرده، آنها را مرغ حقیقی می‌پندارد و در پی آنها، روان می‌گردد، درحالی که خبر ندارد، مرغان اصلی در بالای سر او قرار دارند، نه در زیر پای او.

آرزوها و خواسته‌های نفسانی، از قسم دوم بوده، تبعات منفی بسیاری دارد که به چند نمونه از آن اشاره می‌شود:  
- موجب کور شدن چشم بصیرت می‌گردند. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «الْأَمَانِيُّ تَعْمَى أَعْيُنَ الْبَصَائِرِ» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۰، ص ۱۷۰).

- موجب قسی شدن قلب، ایجاد غفلت و دروغ دانستن وعد و وعید و در نهایت موجب حسرت بی‌پایان می‌شود. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ الْأَمَلَ يُسْهِى الْقَلْبَ وَيُكَذِّبُ الْوَعْدَ وَيُكْثِرُ الْغَفْلَةَ وَيُورِثُ الْحَسْرَةَ» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۵، ص ۳۵).

- موجب فراموشی مرگ می‌شود. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «أَكْثَرُ النَّاسِ أَمَلًا أَقْلَهُمْ لِلْمَوْتِ ذِكْرًا» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۰۹)؛ حضرت می‌فرماید: «طُولُ الْأَمَلِ فَيَسِي الْأَخِرَةَ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶، خطبه ۴۲).  
- انسان را از انجام عمل صالح باز می‌دارد. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ أَسْعَأَ أَمَلُهُ قَصَرَ عَمَلُهُ» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۴، ص ۴۲۱).

- وسیله‌ای برای تسلط شیطان است. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «الْأَمَلُ سُلْطَانُ الشَّيَاطِينِ عَلَى قُلُوبِ الْغَافِلِينَ» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۵۸).  
با توجه به این آثار منفی، از چنین آرزوهایی باید پرهیز کرد.

## ۹: بی‌تابی در مواجهه با مشکلات و بخل در برخورداری از نیکی‌ها

انسانی که هوپرستی را پیشه خود سازد، به حکمت و مصالح خداوند توجه نداشته، براساس ظواهر، قضاوت می‌کند: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷). از این رو، اگر شری به او برسد، بی‌تابی می‌کند و اگر خیری به او برسد، بخل ورزیده، آن را در اختیار دیگران قرار نمی‌دهد. قرآن کریم، با اشاره به این دو ویژگی می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلْقٌ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج: ۱۹-۲۱). در سوره «فجر» نیز می‌فرماید: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ» (فجر: ۱۵-۱۶).

در آیات فوق، خود انسان به این اوصاف توصیف شده است. درحالی که در کلام امام سجاد علیه السلام، این اوصاف به نفس اماره نسبت داده شده‌اند: «إِنَّ مَسْهًا الشَّرِّ تَجَزَعُ وَإِنْ مَسَّهَا الْخَيْرُ تَمْنَعُ». از این رو، این فراز از کلام امام علیه السلام می‌تواند تفسیری برای آیات فوق باشد؛ یعنی انسان به لحاظ داشتن نفس اماره، این اوصاف را دارد و اگر کسی نفس اماره خود را کنترل کند، به هنگام اصابت مصیبت، نه تنها جزع و فزع نمی‌کند، بلکه به یاد خداوند است: «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)، و اگر نعمتی به او برسد، آن را از خداوند دانسته: «اللَّهُمَّ مَا بِنَا مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنْكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ» (قمی، ۱۳۸۹، ص ۶۴)، نه تنها بخل

نمی‌ورزد، بلکه می‌گوید: «خدایا به سبب فضل خودت که به من وسعت مالی دادی، از تو می‌خواهم کمک کردن به مستمندان و فقرا را روزی من بگردانی: «وَأَرْزُقْنِي مَوَاسَاةَ مَنْ قَتَرْتَ عَلَيْهِ مِنْ رَزْقِكَ؛ بِمَا وَسَّعْتَ عَلَيَّ مِنْ فَضْلِكَ» (همان، ص ۳۶۹).

### ۱۰. میل زیاد به لهو و لعب

نفس اماره، بسیار به لهو و لعب تمایل دارد: «مَيْلَةً إِلَى اللَّعِبِ وَاللَّهْوِ». «لهو»؛ یعنی هر عمل بیهوده و سرگرم‌کننده‌ای که انسان را از کار مهم، ضروری و با فایده بازمی‌دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۴۸). «لعب»؛ یعنی بازی‌ای که غرض عقلایی ندارد و تنها هدف و نتیجه آن، خیالی و خالی از حقیقت است (قرشی، ۱۳۸۷، ج ۶ ص ۱۹۱).

«لهو» و «لعب»، اسباب و علل بسیاری دارند. یکی از مصادیق آن، دنیاست: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (انعام: ۳۲)؛ مشغول شدن به دنیا از این جهت که فقط غرض موهومی، خیالی، غیرعقلانی و زودگذر را به دنبال دارد، لعب است. از این جهت که انسان را از وظایف اصلی خود، که پرداختن به آخرت است، بازمی‌دارد، لهو است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۵۶؛ ج ۱۶، ص ۱۵۶).

امروزه، با پیدایش صنعت و پیشرفت تکنولوژی، اسباب و علل لهو و لعب، بسیار فراوان‌تر از گذشته شده است. مانند تماشای بسیاری از برنامه‌های تلویزیون، فضای مجازی و جست‌وجوهای غیرضروری در اینترنت، استفاده‌های نابجا از تلفن همراه، بسیاری از جشن‌ها و...، وجه اشتراک همه اسباب لهو و لعب، این است که اولاً، هیچ کدام غرض عقلایی نداشته، انسان را از یاد خدا غافل می‌کنند. ثانیاً، موجب رضایت شیطان و خشم خدا می‌شوند. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرمایند: «اللَّهُوُ يُسْخِطُ الرَّحْمَنَ وَيَرْضِي الشَّيْطَانَ وَيُنْسِي الْقُرْآنَ» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۵، ص ۹).

با آنکه مضرات و مخربات لهو و لعب زیاد است، ولی نفس، شیفته و دلداه آن‌هاست و با اینکه انسان، ساعت‌ها وقت خود را در این راه صرف می‌کند و هدر می‌دهد، میل شدید به آنها دارد و نه‌تنها سیر نمی‌شود: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ نَفْسٍ لَا تَشْبَعُ» (قمی، ۱۳۸۹، ص ۶۴) و قانع نمی‌گردد، «وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ نَفْسٍ لَا تَقْنَعُ» (همان، ص ۴۵۶)، بلکه عطش آن بیشتر و در مطالبه خواسته‌های خویش، حریص‌تر می‌شود.

### ۱۱. انباشتگی از غفلت و فراموشی

نفس انسان، آکنده از غفلت و اشتباه است: «مَمْلُوءَةٌ بِالْغَفْلَةِ وَالسَّهْوِ». انسان معمولی و غیرمعصوم با توجه به مادی بودن و محدودیت حواس، نمی‌تواند در زمان خاص، به همه امور توجه داشته باشد. به همین دلیل، اگر به چیزی مشغول شود و بدان توجه کند، از توجه به چیزهای دیگر بازمی‌ماند. پس بی‌شک انسان معمولی غفلت دارد، اما مهم، متعلق غفلت است؛ یعنی انسان به چه چیزی توجه دارد و با مشغول شدن به آن، از چه چیزهایی غافل



می‌شود: گاهی انسان با تحقیق و جست‌وجو در منابع دینی، امور مهمی را شناسایی می‌کند و تلاش دارد تا به این امور توجه داشته، از آنها غافل نشود. این شخص، در اثر توجه به امور مهم، اگر نسبت به سایر امور، غفلتی داشته باشد، در رسیدن به سعادت، مشکلی ندارد. اما اگر انسان خود را به مسائل مادی و دنیوی مشغول کند، و نسبت به مسائلی که سازنده حقیقت او هستند، بی‌توجه و غافل باشد، غفلت او موجب سلب سعادت دنیوی و اخروی وی می‌شود. مهم‌ترین اموری که هواپرستان از آنها غافل هستند، عبارتند از:

- خداوند: بسیاری از انسان‌ها نسبت به خداوند غفلت دارند. حتی ممکن است انسانی در حال ذکر خدا باشد و در همان حال، از خدا غافل باشد. مثلاً، ممکن است شخصی در حال نماز باشد؛ نمازی که خود ذکر خداست و موجب می‌شود تا انسان از غفلت خارج شود، اما در همان حال، در غفلت محض قرار گیرد و اصلاً توجهی به خدا، نماز و حتی خود نداشته باشد؛ وقتی نماز تمام شد، به یادش بیاید که در حال نماز بوده است.

- معاد: اشتغال به لهو و لعب و امور دنیوی، یکی از مهم‌ترین عواملی است که موجب می‌شود تا بسیاری از انسان‌ها از معاد غافل شوند: «أَقْرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» (انبیاء: ۱).

- هویت انسانی خود: با اینکه انسان حب به ذات دارد و باید بیشترین توجه او، به ماهیت و حقیقت خود باشد، ولی توجه بیش از اندازه و سرآر وی به دنیا و لهو و لعب، موجب می‌شود از خود غافل گشته، بدون آنکه کمال و سعادت را کسب کرده باشد، سرمایه عمر خویش را از دست دهد.

مهم‌ترین عاملی که موجب غفلت انسان از امور مهم می‌شود، آرزوهای دور و دراز و میل به لهو و لعب هستند که از اوصاف هوای نفس به حساب می‌آیند: روایات در این باره می‌فرمایند: «الْمُؤْمِنُ لَأَ يَلْهُوُ حَتَّى يَغْفَلَ» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۲)؛ «وَاعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنِ الْأَمَلِ... يَحْتُ عَلَى الْغَفْلَةِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲).

این غفلت، یکی از خطرناک‌ترین دشمنان انسان است. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرمایند: «الْغَفْلَةُ أَضْرُ الْأَعْدَاءِ» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰۳) و مستی آن بدتر از مستی شراب می‌باشد: «سُكْرُ الْغَفْلَةِ وَالرُّعْرُورِ أَبَدٌ إِفَاقَةٌ مِّنْ سُكْرِ الْخُمُورِ»؛ زیرا اولاً، راه‌های معرفت را به روی انسان می‌بندد و او نمی‌تواند از آنها در مسیر درست استفاده کند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ وَ أَوْلَتْكَ هُمُ الْعَافِلُونَ» (نحل: ۱۰۸). ثانیاً، با بسته شدن راه‌های معرفت، انسان در جهالت و نادانی قرار می‌گیرد. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ غَفَلَ جَهْلٌ» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۴۴). ثالثاً، این جهالت موجب از دست دادن هویت انسانی و تنزل به مرتبه حیوانی می‌شود: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أَوْلَتْكَ هُمُ الْعَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹). رابعاً، تنزل به مرتبه حیوانیت، موجب توجه افراطی بعد مادی و حیوانی و تقدم آن بر بعد معنوی و نهایتاً، ترجیح دنیا بر آخرت می‌شود: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبَبُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ... أَوْلَتْكَ هُمُ الْعَافِلُونَ» (نحل: ۱۰۷-۱۰۸). خامساً، نتیجه طبیعی امور فوق، مرگ روحی انسان است: امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الْغَفْلَةُ مَاتَ قَلْبُهُ» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۹۳).

## ۱۲. تأخیر در توبه

انسانی که با آرزوهای کاذب و پنداری زندگی می‌کند و تمایل او به لهو و لعب است، از امور مهم غافل می‌شود و به هنگام مواجهه با گناه، هوای نفس، بدون اینکه مانعی در برابر خود ببیند، او را به سوی ارتکاب معاصی شتاب می‌دهد. مهم‌ترین مانع درونی که می‌تواند در برابر هوای نفس مقاومت کند، عقل است. اگر عقل، امامت و امارت وجودی انسان را به عهده داشته باشد، با دو ملاک، برخی از لذات و خواسته‌ها را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد:

الف. مدت لذت: مطابق این ملاک، عقل خواسته‌هایی را که لذت آن بادوام‌تر باشد، بر خواسته‌هایی که کم‌دوام‌تر است، ترجیح می‌دهد؛

ب. شدت لذت: براساس این معیار، اگر دو لذت از نظر زمان، یکسان باشند، اما یکی شدیدتر و دیگری ضعیف‌تر باشد، عقل لذت شدیدتر را بر لذت ضعیف‌تر مقدم می‌دارد. قرآن نیز براساس این دو ملاک می‌فرماید: «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (اعلی: ۱۷)؛ «وَلِلذَّاتِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انعام: ۳۲). برای نمونه، عقل با مقایسه لذت دنیا و عقیبا، می‌یابد که دوام لذت دنیوی، نهایتاً به اندازه عمر انسان است، درحالی‌که لذت آخرت، بی‌نهایت است. از این رو، اگر تراحمی بین لذت دنیوی و اخروی رخ دهد و جمع میان آنها ممکن باشد، انسان می‌تواند هر دو را تأمین کند: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (بقره: ۲۰۱). ولی اگر تحصیل و جمع هر دو ممکن نباشد، عقل پیوسته درصدد انتخاب لذات و خواسته‌های عالی بوده، به آنها امر می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰-۱۵۳).

اما اگر هوای نفس با سرکشی و طغیان، علیه عقل کودتا کند، عقل جایگاه و کارایی خود را از دست می‌دهد: امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «غَلَبَتِ الْهَوَى تُمْسِدُ الدِّينَ وَالْعَقْلَ» (تمیمی آمدی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۳) و انسان به آسانی مرتکب گناه می‌شود؛ چون گناه زمانی صورت می‌گیرد که هوای نفس، با اسارت عقل، جایگاه عالی وی را به تصرف خود درآورده، حاکم مطلق وجود انسان شود.

در مقابل، توبه واقعی زمانی اتفاق می‌افتد که انسان با انقلاب درونی، عقل را از اسارت نفس آزاد نموده، جایگاه امامت و امارت از دست‌رفته آن را به آن بازگرداند، تا بتواند با کمک شرع، انسان را در مسیر هدایت سوق دهد. اما در این مبارزه، هوای نفس برای حفظ جایگاه غصبی خود، مقاومت می‌کند و با توجیهاتی، مانند رحمان بودن خداوند، زود بودن، جوان بود و... توبه را به آینده موکول کرده، فرصت را از انسان می‌گیرد. بدتر از این حالت، آن است که نفس با تزئیناتی، گناهان را آن قدر خوب و زیبا جلوه می‌دهد که انسان اصلاً به فکر توبه و جبران نمی‌افتد.

بنابراین، امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: نفس به هنگام گناه، به انسان سرعت و شتاب می‌دهد، ولی به هنگام توبه، آن را به آینده واگذار می‌کند: «تُسْرِعُ بِي إِلَى الْحَوْبَةِ وَتُسَوِّقُنِي بِالتَّوْبَةِ». امیرمؤمنان علی علیه السلام با توجه به این دو ویژگی نفس، به انسان هشدار داده، می‌فرماید: از تعجیل گناه و تأخیر توبه پرهیز کنید: «إِيَّاكَ أَنْ تُسَلِّفَ الْمَعْصِيَةَ وَتُسَوِّفَ بِالتَّوْبَةِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۴).

## نتیجه گیری

۱. عوامل انحرافی اخلاقی، زمانی می‌توانند دشمنی خود را نسبت به انسان اعمال کند که هوای نفس، به‌عنوان علت مُعَدّه و اِعدادی، زمینه را برای آنها فراهم کند. از این رو، اگر هوای نفس کنترل نشود اولاً، علیه عقل قیام کرده، با اسارت آن، امامت و رهبری وجودی انسان را به عهده می‌گیرد و با وسوسه‌های متراکم و شدید خود، امر به بدی می‌کند. ثانیاً، زمینه را برای تأثیر و نفوذ عوامل انحرافی دیگر فراهم می‌کند.
۲. هوای نفس، حرص و ولع شدیدی به معاصی داشته، با ارضای خواست‌های خود، نه تنها قانع نمی‌شود، بلکه با ایجاد آرزوهای دور و دراز، پنداری و با توجیه‌گری و بهانه‌تراشی، خواسته‌های بیشتری را مطالبه کرده، انسان را در معرض خشم و سخط خداوند و حتی پست‌ترین هلاک‌شوندگان قرار می‌دهد.
۳. هوای نفس انسان را به لهو و لعب، سرگرم کرده و با فراهم ساختن زمینه‌های غفلت، موجب سرعت ارتکاب معاصی و تأخیر توبه می‌شود.
۴. با توجه به پیامدهای منفی نفس، انسان باید به دشمنی هوای نفس پی ببرد و درصدد مبارزه و کنترل آن باشد. از آنجاکه انسان به‌تنهایی از عهده این مهم بر نمی‌آید، باید همانند امام سجاد علیه السلام، شکایت نفس را نزد خداوند برده، از او کمک و مدد بگیرد.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۳۸۶، ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی.

الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، الاشارات والتبیهات مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، قم، البلاغه.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام اسلامي.

ابن شعبه حرانی، حسن بن محمد، ۱۳۸۵، تحف العقول، قم، آل علی.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۰۷ق، غرر الحکم و درر الکلم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

جصاص، احمد بن علی، ۱۴۰۵ق، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، «نفس مسوله»، پاسدار اسلام، ش ۲۰۳، ص ۸.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، توحید در قرآن، قم، اسراء.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، تسنیم، چ پنجم، قم، اسراء، ج ۸

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، تسنیم، چ هفتم، قم، اسراء، ج ۵

\_\_\_\_\_، بی تا، تبیین براهین اثبات خدا، قم، اسراء.

حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۰ق، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.

خوانساری، آقا جمال، ۱۳۶۶، شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، تهران، دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم.

سزواروی نجفی، محمد بن حبیب الله، ۱۴۰۶ق، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۶ق، تفسیر الجلالین، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.

صافی، محمود، بی تا، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیان، دمشق، دارالرشید.

صدرالمتألهین، ۱۳۴۶، الشواهد الربوبیه، تعلیقه، تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.

\_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، المشاعر، ترجمه و شرح میرزا عمادالدوله، اصفهان، مهدوی.

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

طبرسی، فضل بن حسن، بی تا، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.

فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۸۷، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۹، مفاتیح الجنان، ترجمه و تحقیق سیدفضل الله میرشفیعی خوانساری، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۸، بحار الانوار، تهران، المكتبة الاسلامیه.

محدث نوری، حسین، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البیت.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۵، آیین پرواز، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، سجاده های سلوک، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، آتسنایی با قرآن، تهران، صدرا.

ورامین ابی فرس، مسعود بن عیسی، ۱۴۱۰ق، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، قم، فقیه.

## بازتعریف مفهوم غیبت با تحلیل تعاریف غیبت و اجزای ماهیت آن در منابع فقه و اخلاق

mahdi1356@gmail.com

سیدمهدی حسینی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۱

### چکیده

«غیبت» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین گناهان زبان و دارای مفاصد فراوان فردی و اجتماعی، همچنان به لحاظ ماهیت برای اکثریت مردم ناشناخته است. گاهی هرگونه سخن دربارهٔ دیگری را مصداق غیبت معرفی می‌کنند و گاهی بیان عیب دیگری را به بهانه‌های مختلف، مصداق غیبت نمی‌دانند. وجود مستثنیات فراوان برای غیبت، بر ابهام آن افزوده است. سؤال این است که ارکان غیبت کدام‌اند؟ منظور از «عیب» چیست؟ آیا قصد فاعل غیبت در تحقق غیبت، تأثیر دارد؟ بدگویی پشت سر چه کسی یا کسانی، مصداق غیبت است؟ و مواردی از این قبیل، در این پژوهش بررسی شده است. هدف از بررسی حقیقت غیبت در این پژوهش، ارائهٔ تعریف جامع برای غیبت و تبیین برخی ابهامات است. روش این پژوهش، تحلیلی - توصیفی و روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و همراه با بررسی تعاریف مطرح‌شده در منابع فقه و اخلاق، در مورد مفهوم غیبت و ارکان و ماهیت و اجزای آن است. براین‌اساس، غیبت عبارت است از: وارد کردن نقص معنوی و تحقیر انسان محترم، پشت سر او، با سخن گفتن، نوشتن یا اشاره کردن، به قصد کم کردن از ارزش او نزد مخاطب، بدون غرض و مصلحت بزرگ‌تر از مفسده تحقیر انسان محترم، اعم از اینکه دارای آن عیب باشد، یا نه و اینکه آن عیب در او پنهان باشد، یا آشکار.

کلیدواژه‌ها: غیبت، عیب، انتقاص، فقه، اخلاق.

## مقدمه

از مهم‌ترین گناهان به لحاظ مفاسد و به لحاظ فراوانی، گناه «غیبت» است که اختصاص به قشر خاصی ندارد و در بین اقشار مختلف مردم رواج دارد. علل فراوانی غیبت، غفلت از مفاسد دنیوی و اخروی و عدم ظهور قبح آن است. همچنین، استفاده از غیبت به‌عنوان ابزاری برای ظهور و بروز حسادت، خشم، کینه و خودخواهی، از دیگر عوامل گستردگی این گناه در جامعه است. یکی دیگر از مهم‌ترین عواملی که موجب فراوانی این گناه در بین مردم شده است، ابهام در حقیقت غیبت است؛ اینکه چه نوع سخنی مصداق غیبت است و چه نوع سخنی مصداق غیبت نیست. گاهی سر یک سخن معمولی و بدون اینکه شرایط و ارکان غیبت در آن باشد، افرادی اقدام به نهی از منکر می‌کنند. درحالی‌که اگر مورد، مصداق غیبت نباشد، نهی از منکر حرام است و می‌تواند مصداق تهمت ناروای غیبت کردن به گوینده باشد. گاهی هم کسی غیبت می‌کند، ولی بهانه می‌آورد که مصداق غیبت نیست. مثلاً، می‌گوید: پیش خودش هم می‌گویم، یا فاسق است و غیبتش جایز است. در این پژوهش، ارکان اصلی ماهیت غیبت و برخی لوازم آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

حقیقت غیبت در این پژوهش، با روش مقایسه بین خسارت مالی به اموال دیگری و خسارت معنوی، به اعتبار معنوی انسان بررسی شده است. در خصوص پیشینه این پژوهش باید گفت: کتاب *کشف الریبه* تألیف شهید ثانی، *المکاسب المحرمه* تألیف شیخ انصاری، *المکاسب المحرمه* تألیف امام خمینی علیه السلام *جامع السعادات* تألیف مهدی نراقی و بسیاری دیگر از منابع فقه و اخلاق، در مورد مفهوم «غیبت»، مباحث بسیار مهمی مطرح کرده‌اند. همچنین، پایان‌نامه *ماهیت و حکم اخلاقی غیبت در روایات و اخلاق اسلامی* (صادقی، ۱۳۹۳) به این موضوع پرداخته است. مقاله «تحلیل ماهوی غیبت در اخلاق اسلامی» (اترک، ۱۳۹۵)، به نتایج زیر رسیده است: اجزای ماهوی غیبت عبارتند از: «در غیاب» «انسان دیگر» «بیانگر عیب» و موارد زیر از ارکان غیبت نیستند: تشیع و اسلام غیبت‌شونده، واقعی بودن عیب یادشده در غیاب فرد، پنهان بودن عیب، داشتن قصد انتقاص، ناراضیتی غیبت‌شونده.

سؤال اصلی پژوهش عبارت است از: از دیدگاه فقه و اخلاق، حقیقت غیبت چیست؟

## تعریف غیبت

«غیبت»، اسم مصدر از مصدر اغتیاب، است و اغتیاب، به‌معنای بدگویی پشت سر دیگری است. غیبت به‌معنای گفتن عیبی از کسی، در غیاب اوست که اگر بشنود، ناراحت می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۵۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۷؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۳۷).

*غزالی* در *احیاء العلوم*، در تعریف غیبت می‌گوید: غیبت عبارت است از: ذکر نقصی از برادر دینی که اگر به گوشش برسد، ناراحت می‌شود؛ اعم از اینکه آن نقص در بدن، نَسَب، خُلُق، فعل، قول، دین یا دنیای او یا لباس و خانه و چهارپای او باشد (غزالی، بی‌تا، ج ۹، ص ۵۱). *غزالی* سپس پیشنهاد می‌دهد در تعریف غیبت، به‌جای «ذکر نقص برادر دینی»، از عنوان «نفهیم نقصان برادر دینی به دیگری» استفاده شود تا هر چیزی

که رساندن نقص و عیب برادر مؤمن، به دیگری در آن وجود داشته باشد، در ذیل مصادیق غیبت قرار گیرد؛ اعم از اینکه زبانی باشد، یا غیرزبانی (همان، ص ۵۳).

شهید ثانی در *کشف الریبه عن احکام الغیبه*، دو تعریف برای غیبت بیان کرد. تعریف اول، عبارت است از: «ذکر مطالب ناخوشایند در مورد انسان غایب، به قصد انتقاص» (شهید ثانی، بی تا، ص ۴-۵). وی در تعریف دوم، به گونه‌ای تعریف کرده که شامل غیبت غیرزبانی نیز بشود: «آگاه کردن مخاطب به امور ناخوشایند به انسان، در غیاب او» (همان).

شیخ بهایی در تعریف غیبت می‌گوید: «التنبیه حال الغیبه الإنسان المعین أو بحکمه علی ما یکره نسبتبه إلیه ممّا هو حاصل فیه ویعدّ نقصاناً بحسب العرف، قولاً أو إشارة أو کنایة، تعریضاً أو تصریحاً» (شیخ بهائی، ۱۴۳۰ ق، ص ۳۷۸)؛ یعنی آگاه کردن دیگران در مورد انسان غایب معین، یا آنچه در حکم معین است، به خصوصیتی که در او موجود است و کراهت دارد، از نسبت داده شدنش به او و عرفاً نقص محسوب می‌شود، با گفتن یا اشاره کردن یا با کنایه یا سخن سربسته یا صریح. وی در تعریف غیبت، موارد معین بودن غیبت شونده، کراهت داشتن غیبت شونده، وجود عیب در او، و محسوب شدن عیب در عرف را جزء حقیقت غیبت معرفی کرده است. در این صورت، آگاه کردن مخاطب به چیزی که در او نیست، یا از نسبت داده شدن آن کراهت ندارد، غیبت محسوب نمی‌شود؛ زیرا اولی مصداق بهتان است. همچنین، قید «معین بودن» خارج می‌کند مواردی مثل اینکه بگوید: «یک نفر از مردم این شهر...» که یک نفر غیرمعین است و اگر بگوید: «یکی از قضات شهر...»، در حکم معین است و غیبت محسوب می‌شود (همان).

### اجزای حقیقی یا ادعایی غیبت

در ادامه، اجزای مفهوم غیبت بررسی می‌شود. برخی عناوین، ممکن است در بدو نظر از اجزا و ارکان و ماهیت غیبت به نظر برسد، اما در بررسی دقیق معلوم شود که از اجزا و ارکان غیبت نیست، ولی برخی از موارد، مثل انتقاص، از اجزای مفهوم غیبت محسوب می‌شوند.

### قصد انتقاص

«انتقاص»، مصدر باب افتعال از ریشهٔ نقص است و نقص به معنای عیب و طعنه و کم شدن بهره است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۱۰۰). مهم‌ترین معنای صیغهٔ افتعال، مطاوعه و پذیرش اثر است و انتقاص در اینجا، به معنای ایجاد نقص در شخص خواهد بود که منظور از «نقص»، نقص آبرو و ارزش و اعتبار معنوی است. بنابر آنچه گفته شد، انتقاص به معنای تحقیر و کاهش دادن ارزش و اعتبار شخص، نزد مخاطب است.

متبادر از مفهوم غیبت، اعتبار قید قصد انتقاص در ماهیت غیبت است. ظاهر روایات، اعتبار قید قصد انتقاص در تعریف غیبت را می‌رساند و حتی در آیهٔ شریفه از خوردن گوشت برادر نیز چنین مفهومی قابل استفاده است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۴۰۳).

شهید ثانی قید «قصد انتقاص» را خارج کننده مواردی مثل ذکر عیب انسان غایب، به پزشک جهت درمان از تعریف غیبت، بیان کرده است. بنابراین، در هر جایی قصد انتقاص نباشد، از اساس غیبت محسوب نمی شود (شهید ثانی، بی تا، ص ۵).

شیخ انصاری در زمینه ذکر عیب دیگری، بدون قصد انتقاص می گوید: «...إن كان نقصاً شرعاً أو عرفاً بحسب حال المعتاب... إن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمة؛ لكونه كشفاً لعورة المؤمن» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲۷)؛ اگر آنچه گفته می شود شرعاً یا عرفاً عیب محسوب شود و قائل قصد تنقیص نداشته باشد، از جهت حرمت فاش کردن اسرار مؤمن، حرام است. مرحوم نجفی در *جواهر الکلام* می گوید: ذکر عیب دیگری، بدون قصد انتقاص، نه تنها غیبت محسوب نمی شود و بلکه در برخی موارد، اگر در راستای تأکید الفت و تحقیق محبت، تحت عنوان هزل و مزح باشد، پسندیده است (نجفی، ۱۳۶۲ق، ج ۲۲، ص ۶۸-۶۹).

بنابراین، قصد انتقاص جزء ماهیت غیبت است. ذکر عیب دیگری، بدون قصد انتقاص گاهی مصداق گناه دیگری است.

### عدم تحقق انتقاص در واقعیت

در بررسی متون منابع فقه و اخلاق و با تنقیح مناط، حرمت غیبت، به دست می آید که رکن اصلی غیبت، انتقاص اعتبار و حیثیت و آبرو و احترام فرد غایب است؛ اگر شخصی به قصد انتقاص، عیوبی از فرد غایب را بیان کند، ولی در عمل، همان گفته ها موجب افزایش ارزش او نزد مخاطبان شود، مصداق غیبت نخواهد بود و گناه غیبت را نخواهد داشت؛ زیرا انتقاص از مهم ترین ارکان غیبت است و بدون تحقق خارجی آن، مصداق خارجی غیبت تحقق پیدا نمی کند و البته شکی نیست که چنین گفتاری، مصداق گناه عیب جویی و حرام است (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲۳ و ۳۲۷ و ۳۵۶).

### تحقق انتقاص با ذکر محاسن، بدون قصد انتقاص

انسان مسئول افعال و نیت های خود است. فاعل فعل قبیح، باید در جبران آثار منفی فعل قبیحی که مرتکب شده تلاش کند و قاصد فعل قبیح، باید در اصلاح قبح درونی خود مجاهدت کند. براین اساس، بر فرض بسیار نادر، اگر کسی به قصد ذکر محاسن دیگری، حرفی بزند که موجب انتقاص فرد غایب و کاهش ارزش و اعتبار و آبروی او نزد مخاطب گردد، مرتکب گناه نشده است، ولی قبح فعلی اتفاق افتاده است که باید در جبران آن، تلاش کند. اگر امکان جبران فراهم نبود، باید برای خود و برای غیبت شونده استغفار نماید (ر.ک: نجفی کاظم الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۵۱؛ نجفی، ۱۳۶۲ق، ج ۲۲، ص ۷۰؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۳۸ و ۳۵۶؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۲۷؛ ملکی تبریزی، ۱۳۷۸، ص ۵).



### وجود یا عدم وجود عیب در غیبت‌شونده

در برخی روایات، سخن از این است که اگر آن عیب در او نباشد، مصداق بهتان است: ابوذر غفاری می‌گوید: گفتم یا رسول‌الله غیبت چیست؟ فرمودند: «ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُ»؛ ذکر کردن برادر مؤمن که خوشایند او نیست. گفتم: یا رسول‌الله اگر آن عیب واقعاً در او باشد، باز هم غیبت محسوب می‌شود؟ حضرت فرمودند: «إِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا هُوَ فِيهِ فَقَدْ اغْتَبْتَهُ وَإِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا لَيْسَ فِيهِ فَقَدْ بَهْتَهُ»؛ اگر ذکر کنید آنچه در او هست، غیبت کرده‌اید و اگر ذکر کنید آن چیزی را که در او نیست، بهتان زده‌اید (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ج ۲۸۱).

اما در برخی روایات دیگر، عدم وجود عیب را نیز مصداق غیبت معرفی کرده است: «مَنْ اغْتَابَ مُؤْمِنًا بِمَا لَيْسَ فِيهِ انْقَطَعَتِ الْعِصْمَةُ بَيْنَهُمَا» (شعیری، بی‌تا، ص ۱۴۷)؛ هر که از مؤمنی غیبت کند، به عیبی که در او نیست، عصمت بین آن دو از بین می‌رود.

در آن دسته از روایات، که ذکر عیب غیرموجود را مصداق بهتان معرفی کرده است، درصدد بیان این نکته است که اگر عیب گفته شده در او نباشد، از قبل مصداق بهتان بوده و هست و در غیبت، تأکید بر این است که حتی اگر آن عیب را داشته باشد نیز غیبت محسوب می‌شود. این مطلب منافات ندارد با اینکه یک گناهی همزمان مصداق بهتان و غیبت محسوب شود (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۰).

شیخ انصاری در این زمینه می‌گوید: گاهی غیبت بر بهتان نیز اطلاق می‌شود؛ یعنی در غیاب شخصی در مورد او چیزی گفته شود که در او نیست و این گناهِش بیشتر است؛ چون جامع بین بهتان و غیبت است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶۴).

### پنهان یا آشکار بودن عیب در غیبت‌شونده

مفهوم «غیبت» در تعریف اکثر فقها و علمای اخلاق و لغویون و اطلاق اکثر روایات، عبارت است از: «تفهیم عیبی از فرد غایب به دیگری که کراهت دارد آن عیب در غیاب او به او نسبت داده شود» و این تعریف، عیب پنهان و آشکار را شامل می‌شود. اگر در تعریف غیبت، قید «مستور بودن» لحاظ شود، غیبت متجاهر به فسق خروج موضوعی از غیبت خواهد داشت؛ یعنی از اساس، غیبت محسوب نخواهد شد. اگر این قید در تعریف لحاظ نشود، خروج متجاهر به فسق از غیبت، خروج حکمی خواهد داشت؛ یعنی جزء غیبت جائر خواهد بود (موسوی قزوینی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۲۵۰).

نکته دیگر که در مورد قید «مستور و پنهان بودن» غیبت، این است که این قید، قید غالبی است نه احترازی؛ یعنی از این جهت آورده است که بگوید: غالباً عیب گفته شده برای مخاطب مستور و پنهان است. همچنین در روایات، مواردی وجود دارد که ذکر عیب ظاهری و آشکار را به‌عنوان غیبت معرفی کرده است: «رُؤِيَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ دَخَلَتْ عَلَيْنَا امْرَأَةٌ فَلَمَّا وُلَّتْ أَوْمَاتُ بَيْدِي أَيْ قَصِيرَةً فَقَالَ ﷺ اغْتَبَيْهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲،

ص ۲۳۴): از عایشه روایت شده که گفت زنی نزد ما آمد، هنگامی که برگشت با دستم اشاره کردم که قدش کوتاه است حضرت رسول فرمودند: غیبت او را کردی.

همچنین، مستور در لغت به معنای عقیف نیز آمده است: «وهو أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه» (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۹۶)؛ و چه بسا با توجه به اینکه مستور به معنای عقیف نیز آمده است، منظور از قید مستوریت، عقیف و محترم بودن غیبت‌شونده و عدم تجاهر به فسق باشد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۶).

بنابراین، مستوریت عیب، جزء مفهوم غیبت نیست.

### غیاب فرد غیب‌شونده

گاهی، تفهیم عیب انسان به دیگری، در حضور خود او به‌نحوی است که او متوجه نشود. مثلاً، یکی با اشاره کردن عیب، دیگری را تفهیم می‌کند. غیبت در واقع به‌نحوی همراه است با عدم اطلاع شخص غیبت‌شونده، تا از خودش دفاع کند و در آن زمینه، مثل یک مرده است که نمی‌تواند در مقابل خورده شدن گوشتش از خود دفاع کند و چه بد است که کسی گوشت برادر خود را بخورد. در آیه شریفه و روایات کلمه «اخ»، کنایه از مؤمن است. بنابراین، آنچه رکن غیبت است، عدم اطلاع فردی است که عیب او گفته می‌شود حتی اگر خودش در آن مجلس حضور داشته باشد.

### ناراحت شدن با نشدن غیبت‌شونده

آیا ناراحت نشدن فرد غیبت‌شونده و رضایت او، می‌تواند مجوز غیبت باشد؟ پاسخ این است که منظور در اینجا، تفهیم آن دسته از عیوبی است که معمولاً انسان‌ها راضی نمی‌شوند آن عیب‌ها در غیابشان مطرح شوند. البته ممکن است فردی، به دلیل خصوصیات خاص خود، از ذکر شدن عیوبش در غیاب او ناراحت نشود. یا حتی ممکن است براساس روایاتی که می‌گوید: حسنات غیبت‌کننده به غیبت‌شونده منتقل می‌شود، از ذکر عیوب خود توسط دیگران خوشحال شود. آنچه مهم است، بیان ملاک عیب در غیبت، به عیبی است که معمولاً انسان‌ها را ناراحت می‌کند.

در اکثر تعاریف اصطلاحی و در اکثر کتب لغت، به قید «أن تقول فی أخیک ما یکرهه»، تأکید شده است، اما قید کراهت و ناخوش داشتن، صرفاً برای بیان نوع عیب است و جزء ماهیت غیبت نیست. از این رو، رضایت نمی‌تواند مجوز غیبت قرار گیرد؛ چون غیبت حق نیست که قابلیت اسقاط داشته باشد، بلکه از گناهان کبیره است و در هر صورتی جایز نیست (رک: موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۳). بنابراین، قید ناخوش داشتن و ناراحت شدن، جزء ماهیت غیبت نیست.

هرگونه انتقاص، مستلزم ناخوش داشتن است. مثل وارد کردن خسارت مالی به دیگران که نوعاً انسان‌ها به آن راضی نمی‌شوند و فرد غایب، در صورتی رضایت خواهد داشت که انتقاصی صورت نگیرد.

مثلاً، آن عیب او به قدری معروف باشد که گفته شدن آن، تغییری در ارزش و اعتبار معنوی او نزد مخاطب به وجود نیاورد.

اگر کسی از گفته شدن عیوب خود، در غیابش ناراحت نشود، مثل این است که کسی از وارد شدن خسارت مالی به او ناراحت نشود که این امر نمی‌تواند مجوزی باشد که هر قدر توانیم به او خسارت مالی وارد کنیم، بلکه باید خسارت وارد شده را جبران کنیم.

### وجود یا عدم وجود مخاطب هنگام غیبت

ظاهر ادله، منصرف از مواردی هستند که مخاطبی برای بیان عیب فرد غایب موجود نباشد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۹). انتقاص، در صورتی اتفاق می‌افتد که مخاطبی وجود داشته باشد و گفتن یا اشاره به عیب دیگری، موجب کاهش ارزش و اعتبار فرد غایب، نزد مخاطب شود. اگر چنین نباشد، مفهوم غیبت تحقق پیدا نمی‌کند. براین اساس، اگر عیوب فرد دیگر در کتاب یا مقاله‌ای نوشته شود و پس از انتشار آن موجب انتقاص شود، مصداق غیبت خواهد بود.

### زبانی یا غیرزبانی بودن انتقال عیب دیگری به مخاطب

تعاریف ذکر شده در مورد غیبت، بیانگر این است که تفهیم و تنبیه مخاطب به عیب فرد غایب، مصداق غیبت است و غیبت منحصر در غیبت زبانی نیست. بنابراین، بسیار روشن است که اشاره یا نوشتن عیب فرد غایب، به قصد انتقاص، مصداق غیبت است.

### دینی و غیردینی بودن عیب مذکور در غیبت

عیب محقق‌کننده مفهوم غیبت، اعم از اینکه عیب دینی، دنیوی، بدنی و یا خلقی است که اگر به قصد انتقاص گفته شود، موجب گناه غیبت است. شیخ انصاری در مکاسب، در بحث وجوب ردّ غیبت می‌گوید:

الظاهر ان الرد غیر النهی عن الغیبة والمراد به الانتصار للغایب بما یناسب تلک الغیبة فان کان عیباً دنیویاً انتصر له بان العیب لیس الا ما عاب الله به من المعاصی الّتی من اکبرها ذکرک اخاک بما لم یعبه الله به وإن کان عیباً دینیاً وجهه بمحامل تخرجه عن المعصیة (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶۳-۳۶۴)؛ ظاهر این است که ردّ از غیبت، غیر از نهی از غیبت است و مراد از ردّ غیبت، یاری فرد غایب است، به آنچه که مناسب آن عیب است. مثلاً اگر عیب دنیوی او گفته شده است، یاری کند که عیب دنیوی عیب نیست و عیب حقیقی آن است که خدا آن را عیب دانسته است که از بزرگ‌ترین آنها، ذکر عیوبی از آنهاست که نزد خداوند عیب محسوب نمی‌شود و اگر عیب دینی باشد، به یک نحوی کار آن فرد غایب را توجیه کند که از عنوان معصیت خارج شود. علاوه بر این عیب محقق‌کننده گناه غیبت اعم است از اینکه عیب دینی باشد، یا دنیوی.

علاوه بر این، از نظر امام خمینی<sup>علیه السلام</sup>، حقیقت غیبت حتی با ذکر محاسن فرد غایب نیز قابل تحقق است و لازم نیست حتماً نوعی از عیوب باشد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۳).

**زنده یا مرده بودن غیبت‌شونده**

در غیبت، فرقی نیست بین غیبت انسان مرده، زنده و خردسال، بزرگسال، مجنون و عاقل. در هر صورت، اگر سایر شرایط غیبت موجود باشد، مصداق غیبت خواهد بود. در روایتی از امام باقر<sup>علیه السلام</sup> آمده است که حرمت مرده مثل حرمت زنده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۲۸). در روایت آمده است: پس از آنکه فردی به دلیل زنا سنگسار شد، مردی به همراهش گفت: مثل سگ مرد و آن دو که همراه پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> بودند، به لاشهٔ مرداری رسیدند. آن حضرت فرمودند: از این مردار بخورید. گفتند: یا رسول الله ما مردار را بخوریم، رسول اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> فرمودند: آنچه نسبت به برادر مؤمن خود نسبت دادید، از این بدتر بود (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۶).

از این روایت نیز استفاده می‌شود که غیبت مرده نیز حرام است.

**مسلمان یا غیرمسلمان بودن غیبت‌شونده**

در اینکه غیبت مخالفان شیعه از مسلمانان و غیبت کفار جایز است یا نه، محل اختلاف است. بحث تفصیلی در این زمینه در ادامه مطرح خواهد شد.

**معین یا نامعین بودن غیبت‌شونده و تعیین اجمالی یا تفصیلی غیبت‌شونده**

تفهیم عیب و قصد انتقاص، رکن اصلی مفهوم غیبت است. انتقاص زمانی اتفاق می‌افتد که فرد یا افراد معینی، مورد نظر باشند. هر مطلبی که موجب شود ارزش و احترام فرد یا افرادی، در ذهن مخاطب کاهش یابد، همان در تحقق مصداق غیبت کفایت می‌کند. اما اگر فردی معین نشود و ذهن مخاطب هم منصرف به فرد یا افرادی نباشد، غیبت محسوب نمی‌شود.

اگر در مورد همهٔ افراد یک شهر، یا گروه یا منطقه یا طایفه یا نژاد خاصی، بدگویی کند، مصداق غیبت است. همچنین، اگر تعیین فرد یا افراد، به نحو اجمالی و محصور باشد، مصداق غیبت است. مثلاً، بگوید: یکی از قضات شهر. اما اگر بگوید: یکی از مردم این شهر، از این جهت که غیرمحصور است، مصداق غیبت نخواهد بود (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۱، ص ۴۱۲؛ شیخ بهایی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۳۱).

**حق الناس یا حق الله بودن غیبت؛ وجوب یا عدم وجوب طلب حلالیت**

در چندین روایت، بخشیده شدن گناه غیبت، مشروط به بخشیدن فرد غیبت‌شونده شده است. آیا این به معنای این است که غیبت‌کننده، باید از غیبت‌شونده طلب مغفرت کند؟ منظور از «طلب حلالیت»، صرفاً گفتن درخواست بخشش نیست یک فرد باید برای جبران گناه انجام‌شده، تمام تلاش خود را بکند و پس از آنکه تمام تلاش خود را انجام داد، طلب مغفرت کند. مثلاً، کسی که خسارت مالی به دیگری وارد کرده است، باید خسارت مالی او را جبران کند. سپس، طلب مغفرت کند و چه‌بسا همین جبران خسارت مالی کافی باشد که صاحب مال او را ببخشد. اما اگر کاری برای جبران نکند و صرفاً خواستار بخشش باشد، نه تنها او را نمی‌بخشد و بلکه مؤاخذه می‌کند که خسارت مالی به من وارد کرده‌اید و قبل از تلاش برای جبران آن، از من طلب بخشش می‌کنید؟!

در نهج البلاغه آمده است: فردی در محضر امیرمؤمنان علی علیه السلام گفت: «أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ»، حضرت این نحوه استغفار او را تفسیح کردند. از سیاق بیان آن حضرت معلوم می‌شود با شناختی که آن حضرت از آن فرد داشته‌اند، ایشان بدون تلاش برای جبران گناه، به صرف استغفراالله گفتن اکتفا می‌کرده است و فرمودند: استغفار مقام انسان‌های بلندمرتبه است و در ادامه حدیث، پیشیمانی و تلاش برای جبران گناه را از ارکان استغفار بیان کردند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۹).

بنا بر آنچه گفته شد، در هر روایتی که بحث استغفار مطرح است، به دلالت التزامی بر جبران آن دلالت دارد. در روایتی می‌گوید: غیبت‌کننده باید از گناه غیبت خود استغفار کند، منظور این است که ابتدا جبران کند، سپس طلب مغفرت کند.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «مَنْ اغْتَابَ مُسْلِمًا أَوْ مُسْلِمَةً لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ تَعَالَى صَلَاتَهُ وَلَا صِيَامَهُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا إِلَّا أَنْ يُعْفَرَ لَهُ صَاحِبُهُ» (شعیری، بی‌تا، ص ۱۴۶)؛ هر کسی از زن یا مرد مسلمانی غیبت کند، خداوند متعال نماز و روزه او را تا چهل روز قبول نخواهد کرد، مگر اینکه غیبت‌شونده او را ببخشد.

در روایت دیگری، از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «إِيَّاكُمْ وَالْغَيْبَةَ فَإِنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزِّنَاءِ قَالُوا وَكَيْفَ الْغَيْبَةُ أَشَدُّ مِنَ الزِّنَاءِ قَالَ لَأَنَّ الرَّجُلَ يَزْنِي ثُمَّ يَتُوبُ فَيَتُوبُ اللَّهُ وَإِنْ صَاحِبَ الْغَيْبَةِ لَا يُعْفَرُ لَهُ حَتَّىٰ يُعْفَرَ لَهُ صَاحِبُهُ» (همان، ص ۱۴۷)؛ از غیبت کردن اجتناب کنید که غیبت کردن از زنا بدتر است. گفتند: چگونه غیبت از زنا بدتر است، فرمود: به خاطر اینکه در زنا مرتکب گناه زنا توبه او را می‌پذیرد، اما غیبت غیبت‌کننده را نمی‌پذیرد، مگر اینکه غیبت شوند او را ببخشد. در روایت دیگری، می‌فرماید: «كَفَّارَةُ الْأَغْيَابِ أَنْ تَسْتَغْفِرَ لِمَنْ اغْتَابَهُ» (شعیری، بی‌تا، ص ۵۷)؛ کفاره غیبت، استغفار به غیبت‌شونده است.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «فَإِنْ اغْتَابَتْ فَبَلَغَ الْمُعْتَابَ فَاسْتَحِلَّ مِنْهُ فَإِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ وَلَمْ تَلْحَقْهُ فَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ لَهُ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۱۸)؛ اگر غیبت کردی و به گوش غیبت‌شونده رسید، از او طلب حلالیت کن و اگر به گوش او نرسیده است، از خداوند برای او طلب مغفرت کن.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ فِي قَبْلِهِ مَظْلَمَةٌ فِي عِرْضٍ أَوْ مَالٍ فَلْيَتَحَلَّلْهَا مِنْهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَيْسَ هُنَاكَ دِينَارٌ وَلَا دِرْهَمٌ يُؤْخَذُ مِنْ حَسَنَاتِهِ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ صَاحِبِهِ فَرَبِدَتْ عَلَى سَيِّئَاتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۴۳)؛ هر کسی که از جانب او خسارتی در مال یا آبروی دیگری وارد شده است، حلالیت آن را به‌دست آورد قبل از رسیدن روزی، که دینار و درهمی وجود ندارد و در روز قیامت از حسنات او برداشته می‌شود و اگر حسناتی ندارد، از سیئات غیبت‌شونده برداشته شده و به سیئات غیبت‌کننده اضافه می‌شود.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «مَنْ ظَلَمَ أَحَدًا فَاتَّاهُ فَلْيَسْتَغْفِرِ اللَّهَ لَهُ فَإِنَّهُ كَفَّارَتُهُ» (شعیری، بی‌تا، ص ۵۷)؛ کسی که به دیگری ظلم کرده و او فوت شده است، از خداوند برای او طلب مغفرت کند. همین کفاره ظلم اوست.

در روایات مذکور، دو بحث مطرح می‌شود: یکی، بحث طلب مغفرت و دیگری، بحث استغفار. هم در طلب حلالیت و هم در استغفار، دلالت التزامی وجود دارد، بر لزوم جبران غیبت؛ بخصوص در روایت اخیر، که کاملاً مشخص است که غیبت‌کننده باید برای جبران خسارت وارد شده، تلاش کند. سپس، طلب حلالیت و استغفار کند. در روایت اخیر، می‌گوید: اگر خسارتی به دیگری وارد کرده‌ای، در دنیا با استفاده از درهم و دینار، حلالیت او را به‌دست آور تا به قیامت نماند؛ زیرا در آنجا درهم و دیناری نخواهی داشت و از حسنات برداشته می‌شود.

غیبت‌کننده‌ای که در تلویزیون، در یک برنامه پربیننده، به آبروی فردی خسارت وارد می‌کند، راه جبران آن، این است که در شرایط مشابه، در مقابل تحقیر و تنقیص او، به اندازه‌ای از او تمجید کند که تحقیر و تنقیص انجام شده جبران شود و صرفاً گفتن استغفرائله، یا گفتن اینکه فلانی مرا حلال کن کافی نیست.

کسی که از او غیبت شده است، دوست دارد غیبت انجام‌شده جبران شود، نه اینکه غیبت‌کننده بیاید و از او طلب حلالیت کند. مثل کسی که به او خسارت مالی وارد شده است، دوست دارد خسارت مزبور جبران شود، نه اینکه واردکننده خسارت بیاید و بگوید: مرا حلال کن که اموالت را آتش زدم.

آیت‌الله مکارم شیرازی، در کتاب *اخلاق در قرآن* می‌فرماید:

غیبت حق الناس است، و حق الناس باید جبران گردد... یکی از طرق جبران غیبت، آن است که انسان نزد کسانی که غیبت در حضور آنها انجام گرفته برود، و عمل برادر مؤمن خود را به گونه‌ای توجیه و حمل بر صحت کند که آثار غیبت از اذهان آنها بکلی برچیده شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۲۳).

شیخ انصاری در کتاب *المکاسب*، در این زمینه می‌گوید:

اخبار واردشده در مورد لزوم استحلال و استغفار غیبت‌کننده سند صحیحی ندارند و اصالت برائت اقتضا می‌کند عدم وجوب استحلال و عدم وجوب استغفار را. قول به اینکه غیبت حق الناس نیست خالی از قوت نیست و مثل حقوق مالی نیست که باید نسبت به آن برائت ذمه تحصیل شود، اما احتیاط در این است که بگوییم حق الناس است و سعی کنیم ذمه خود را با استحلال یا استغفار از حق غیبت‌شونده بری کنیم و لذا اگر میسر باشد احوط استحلال است و الا باید برای جبران غیبت نسبت به غیبت‌شونده استغفار شود (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱).

امام خمینی<sup>ع</sup> در این زمینه می‌گوید: «دلیل قابل اعتمادی برای وجوب طلب حلالیت از غیبت‌شونده وجود ندارد، و ظن بر این است که منظور از استغفار، استغفار خود غیبت‌کننده از گناه، غیبت است یا استغفار غیبت‌کننده برای غیبت‌شونده باشد، نه طلب حلالیت از غیبت‌شونده (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۸۳).

بنابراین، کسی که اقدام کرده است به تحقیر فرد غایب و ارزش و اعتبار او را نزد مخاطبان کاهش داده است، باید با سخنانی در ستایش او، ارزش و اعتبار ازدست‌رفته او را جبران کند. حالا که ارزش ازدست‌رفته را جبران کرد، می‌تواند استحلال هم انجام دهد و غیبت‌شونده هم با طیب نفس و رضایت کامل، او را حلال می‌کند؛ چون ارزش از دست او برگشته است و خسارت معنوی وارد شده، جبران شده است. دیگر دلیلی بر عدم حلالیت وجود ندارد و می‌تواند با استغفار به او، جدیت خود در توبه در پیشگاه خداوند نیز تأکید کند.

در مورد ردع غیبت نیز بیان این نکته لازم است که طبق نظر فقها، اگر کسی شک کند که ذکر عیوب دیگری در یک مجلسی، به وجه حلال انجام می‌شود، یا وجه حرام، مقتضای اصالت صحت، فعل مسلم عدم جواز ردع آن است، بلکه مقتضای اماریت اصالت صحت فعل مسلم جواز غیبت است. بنابراین، در چنین مواردی بر سامع جایز است که به آن گوش کند؛ چون لازمه عدم حرمت آن، که با اصالت صحت اثبات می‌شود، عدم حرمت استماع آن است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۵۸).

### تعریف جدید برای مفهوم غیبت

علماء غیبت را به معنای عام آن؛ یعنی بدگویی پشت سر دیگری مطرح کرده‌اند. سپس، مواردی را از حکم حرمت غیبت استثنا کرده‌اند. شهید ثانی در کتاب *کشف الریبه*، غرض صحیحی را که بجز با غیبت به دست نمی‌آید، را مجوز غیبت معرفی کرده است (شهید ثانی، بی تا، ص ۳۳). محقق کرکی در کتاب *جامع المقاصد*، غیبت را به دو بخش غیبت حرام و غیبت جایز تقسیم کرده، معتقد است: ضابطه غیبت حرام انجام دادن فعل یا زدن حرفی است که آبروی مؤمن را می‌برد. اما غیبت به غرض صحیح، مثل بدگویی از دیگری در مقام مشورت یا تظلم یا جرح و تعدیل شهود و رد ادعای دروغین نَسَب حرام نیست (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۷). ملامهدی نراقی، در *جامع السعادت* می‌گوید:

بعد از آنکه دانستی غیبت عبارت است از: ذکر دیگری به آنچه که اگر به گوشش برسد ناراحت می‌شود بدان که غیبت حرام است. اگر در آن هتک آبروی دیگری بدگویی پشت سر او یا خندانند دیگران به او قصد شود، اما اگر غیبت به غرض صحیح انجام شود که رسیدن به آن غرض، راه دیگری ندارد، حرام نیست (نراقی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۰).

از بررسی تعاریف و روایات مختلفی که ماهیت غیبت را بیان می‌کنند، می‌توان تعریفی برای غیبت ارائه کرد که جامع افراد و مانع اغیار و دارای کمترین استثنا باشد: «وارد کردن نقص معنوی و تحقیر انسان محترم، پشت سر او، با سخن گفتن، نوشتن یا اشاره کردن، به قصد کم کردن از ارزش او نزد مخاطب، بدون غرض و مصلحت بزرگ‌تر از مفسده تحقیر انسان محترم، اعم از اینکه آن عیب را داشته باشد، یا نه و اعم از اینکه آن عیب در او پنهان باشد یا آشکار».

طرح عنوان «وارد کردن نقص معنوی و تحقیر»، به جای «ذکر عیب»، موجب می‌شود تنبیه مخاطب به عیب انسان غایب، به صورت اشاره یا نوشتن از تعریف غیبت خارج نشود.

تأکید دین اسلام به عدم ذکر عیوب دیگری و عدم تخریب شخصیت انسان‌ها، به دلیل اهمیت اعتبار معنوی انسان‌هاست. همه انسان‌ها به زندگی اجتماعی نیاز مبرم دارند. خدماتی ارائه می‌کنند و خدماتی دریافت می‌کنند و غالب نیازهای انسان، از طریق تعاملات اجتماعی برطرف می‌شود. ملاک رفتار افراد جامعه با یک نفر، میزان ارزش و اعتبار مادی و معنوی اوست. ارزش مادی؛ یعنی میزان ثروت و دارایی مادی و منظور از «اعتبار معنوی»، موقعیت اجتماعی فرد و محبوبیت او نزد مردم و شناخته شدن او به‌عنوان یک انسان تلاشگر، موفق، توانمند و آبرومند است.

مثلاً، در ازدواج، گاهی صرف اعتبار معنوی ملاک عمل قرار می‌گیرد و با درخواست ازدواج او موافقت می‌شود. گاهی نیز صرفاً ارزش و اعتبار مادی ملاک عمل قرار می‌گیرد. یا اگر می‌خواهد قرض بگیرد، یا او را مهمان کنند، یا به او کار بدهند یا پناه بدهند و... همین ارزش و اعتبار فرد، در نوع تعامل دیگران، با او بسیار مؤثر خواهد بود.

بنابراین، داشته‌های یک فرد صرفاً داشته‌های مادی نیست و خسارت وارد کردن به انسان نیز صرفاً وارد کردن خسارت مادی نیست؛ چه بسا داشته‌های معنوی و ارزش و اعتبار معنوی انسان، بسیار مهم‌تر هستند. اگر کسی با ذکر عیب دیگری در پشت سر او، از ارزش و اعتبار او نزد مخاطب بکاهد، این امر می‌تواند خسارت جبران‌ناپذیری به فرد غایب وارد کند و او را در تعاملات اجتماعی، دچار مشکلات فراوان کند.

همچنین، ذکر عیوب دیگران تخریب کرامت انسانی انسان‌هاست؛ کرامتی که ارزش آن قابل توصیف نیست؛ چراکه از منظر اسلام، انسان خلیفه خدا در زمین و حامل امانت الهی و دارای مدال‌های متعدد برتری است. خداوند متعال در قرآن کریم، در مورد کرامت و ارزش و اعتبار انسان می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسرا: ۷۰)؛ ما انسان‌ها را کرامت و بزرگی بخشیدیم. در آیه دیگر، به دلیل اهمیت روح انسان، خلقت آن را به خود نسبت داده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)؛ هنگامی که کار خلقت بدن انسان را تمام کردم خودم در آن روح دمیدم. روایت شده که پیامبر اکرم ﷺ رو به کعبه کردند و فرمودند: «مَرَحَبًا بِالنَّبِيِّتِ مَا أَعْظَمَكَ وَمَا أَعْظَمَ حُرْمَتَكَ عَلَى اللَّهِ وَاللَّهُ لِلْمُؤْمِنِ أَعْظَمُ حُرْمَةً مِنْكَ» (طبرسی، ۱۳۴۴ق، ص ۷۸)؛ آفرین باد بر خانه خدا که چقدر دارای ارزش و احترام هستی و به خدا قسم، ارزش و احترام مؤمن نزد خداوند بیشتر از توست.

ارزش و احترام و کرامت انسان، بخصوص مؤمن مورد توجه و تأکید قرآن و روایات است. هر چیزی که کرامت انسان را خدشه‌دار کند، در اسلام نهی شده است. اساساً پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند: فقط مبعوث شده‌ها تا انسان‌ها در اخلاقیات هم به کرامت برسند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۸، ص ۳۸۲).

بنابراین، مشخص شد که انسان موجود ارزشمندی نزد خداوند است. خداوند راضی نیست ذره‌ای به این کرامت و ارزش و احترام انسان خدشه وارد شود. بسیاری از احکامی که در اسلام تشریح شده است، در همین راستاست. از این رو، مؤثرترین روش برای شکستن حرمت یک انسان و کاهش ارزش او، همین غیبت است.

همان طوری که معمولاً صاحبان یک کالای ارزشمند، آن را به شدت محافظت می‌کنند، ارزش و احترام انسان مورد محافظت دین است. طبق برنامه‌های دین، نباید اسباب تحقیر و خوار شدن فردی را فراهم کرد؛ همه وظیفه دارند تا حد توان خود، از وقوع غیبت جلوگیری کنند. رسول اکرم ﷺ می‌فرمایند: «مَنْ رَدَّ عَنْ عِرْضِ أَخِيهِ بِالْغَيْبِ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعْتَبَهُ مِنَ النَّارِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۲۶)؛ هر کسی در غیاب برادر مؤمن خود از آبروی دفاع کند، خداوند حق دارد که او را از جهنم نجات دهد.

امام محمدباقر ﷺ می‌فرماید: «مَنْ اغْتَيْبَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنُ فَصَرَّهَ وَأَعَانَهُ نَصَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَنْ لَمْ يَنْصُرْهُ وَلَمْ يَدْفَعْ عَنْهُ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى نَصْرَتِهِ وَوَعْوَتِهِ خَفَضَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲،



ص ۲۲۶)؛ کسی که نزد او از برادر مؤمن او غیبت می‌شود و او را یاری کند، خداوند در دنیا و آخرت او را یاری خواهد کرد. اگر یاری نکند، و از آبروی او دفاع نکند، در حالی می‌توانست یاری کند، خداوند او را در دنیا و آخرت خوار و ذلیل می‌کند.

همچنین، طرح عنوان «انسان محترم» در تعریف ذکرشده موجب می‌شود انسانی که عرض و آبروی او از نظر اسلام محترم نیست، مثل کافر، مرتد، باغی و متجاهر به فسق، از تعریف خارج شود. از نظر اسلام، عرض و مال و جان مسلمانان محترم است. در کتب فقهی آورده‌اند:

فان المسلم محترم فی نفسه وعرضه وماله، وحرمة ماله كحرمة دمه، وعمله محترم أيضا، وهو من ضروریات الدین ومدلول علیه بالكتاب والسنة وإجماع المسلمین؛ جان و مال و آبروی مسلمان محترم است و حرمت مال او مثل حرمت خون او است و عمل او نیز محترم است و این از ضروریات دین و مدلول کتاب و سنت و اجماع مسلمانان است (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷۹).

از این رو، مرحوم محقق اردبیلی معتقد است: آنهایی که غیبت مخالف را جایز دانسته‌اند، منظورشان، جواز ذکر عیب و نقصان دینی آنهاست، نه هر عیبی (محقق اردبیلی، بی‌تا، ج ۸، ص ۷۸). حتی از دیدگاه اسلام، مال و جان و آبروی کافر ذمی نیز محترم است (خوئی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۳۶). بنابراین، حتی کافر ذمی بودن نیز نمی‌تواند مجوزی باشد بر اینکه در غیبت او را تنقیص و تحقیر کرد. اما اینکه غیبت از کافر ذمی، مصداق غیبت محسوب نمی‌شود، از این جهت است که قصد انتقاص رکن اصلی غیبت است و معمولاً کفار ذمی، به دلیل مشکل دینی و اعتقادی در نظرگاه مردم، از احترام تام و تمام برخوردار نیستند و ذکر عیوب آنها، در ذهنیت مخاطب تأثیری منفی‌تر از آنچه هست، ایجاد نمی‌کند. از این رو، ذکر عیب آنها مصداق غیبت نخواهد بود. در عین حال، لازم است به دلیل احترام ظاهری کافر ذمی، و در جهت پیشگیری از مفاسد اجتماعی غیبت، از غیبت کفار ذمی نیز اجتناب شود. همچنین، باید جانب انصاف را رعایت کرد و از ذکر عیبی که در آنها نیست، یا بزرگنمایی عیوب آنها، پرهیز کرد.

طرح عنوان «پشت سر»، به جای «غایب» در تعریف مذکور، از این جهت است که گاهی فرد، در صحنه غیبت حضور دارد، ولی توجه به آن ندارد، یا در فاصله‌ای است که گفته شدن عیب خود را نمی‌شنود. ذکر عنوان «پشت سر» موجب می‌شود هم شامل گفته شدن عیب در غیاب او شود و هم در حضوری که توجه ندارد.

با ذکر عنوان «قصد کم کردن از ارزش او نزد مخاطب» در تعریف مذکور، رکن اصلی غیبت، به نحو دقیق‌تری مشخص می‌شود. همان گونه که در دزدی کردن و غصب و اتلاف اموال دیگری، بحث وارد شدن خسارت مالی مطرح است، در غیبت هم هدف غیبت‌کننده این است که خسارت معنوی، به ارزش و احترام و آبروی دیگری وارد کند. این امر به خوبی مشخص است.

سیره و روش علما و فقها در گذشته این بود که تعریف مضیق غیبت را مطرح کنند. سپس، مواردی را که براساس تعریف آنها جزء مصادیق غیبت است، ولی در روایات اجازه داده شده است، از مستثنیات حرمت غیبت بیان

کنند. در تعریف جدیدی که برای غیبت مطرح شد، سعی بر این است که به گونه‌ای تعریف شود که تا حد امکان، مستثنیات غیبت خروج موضوعی داشته باشند، نه حکمی. برای مثال، حکایت زیر را که تحت عنوان استفتا از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جز مستثنیات حرمت غیبت شمرده‌اند، در تعریف ذکر شده وارد نیست:

مردی محضر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسید و گفت: مادرم هوسرانان را به خود می‌پذیرد. حضرت فرمودند: مادرت را حبس کن. گفت: حبس کردم فایده نداشت. فرمودند: نگذار کسی داخل شود و سپس فرمودند: همانا تو نیکی به مادرت نمی‌کنی که افضل باشد، از منع او از محارم الله (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۱۵۰).

در این روایت، پیامبر صلی الله علیه و آله از غیبت آن مرد پشت سر مادرش منع نکرد و طبق تعریف ارائه شده از مصادیق غیبت نیست؛ چون اولاً، قصد آن مرد انتقاص و تحقیر مادر نبوده و ثانیاً، غرض و مصلحت مهم‌تر یاد گرفتن راهکار پیشگیری از گناه وجود دارد که از مفسده انتقاص بزرگ‌تر است.

همچنین، جواز ذکر عیب دیگری در مقام تظلم و دادخواهی، خروج موضوعی از تعریف مذکور دارد؛ زیرا فرد ظالم از آن جهت که ظالم است، محترم نیست. دیگر اینکه تظلم و دادخواهی از ارکان حفظ نظام اجتماعی است و مصلحت آن در اسلام، بسیار مهم‌تر است. باید حق مظلوم از ظالم گرفته شود و غرض و مصلحت در اینجا، مهم‌تر است از بیان عیب فرد ظالم. ضمن اینکه خداوند متعال در قرآن کریم آن را جایز شمرده و به فرد مظلوم، مجوز داده صدای خود را به ذکر ظلم ظالم بلند کند: «لَا يَجِبُ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ» (نساء: ۱۴۸)؛ خداوند دوست ندارد کسی با سخنان خود، بدی‌های دیگران را اظهار کند، مگر آن کس که مورد ستم واقع شده باشد. البته فرد مظلوم، باید بخصوص ظلمی که بر او واقع شده، اکتفا نماید و زبان به اظهار عیبی دیگر از آن ظالم نگشاید.

همچنین، خروج ذکر عیب متجاهر به فسق، از عنوان حرمت غیبت خروج تخصصی است، نه تخصیصی؛ زیرا فردی که همیشه و در همه جا و تحت هر شرایطی و پنهان و آشکار، اقدام به شرابخواری می‌کند، سخن از شرابخوار بودن او، مشمول عنوان «قصد کم کردن از ارزش انسان محترم نزد مخاطب» نیست؛ چون فرد غایب خودش با شرابخواری آشکار و علنی، در این زمینه حقیر است و امکان تحقیر او بیشتر از آن وجود ندارد. او حرمت و احترامی برای خودش نگه نداشته است، حقیر شده است و تحقیر حقیر، تحصیل حاصل است. از این رو، در روایت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «مَنْ أَلْفَى جِلْبَابَ الْحَيَاءِ عَنْ وَجْهِهِ فَلَا غَيْبَةَ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۳۳)؛ کسی که پرده حیا از سر بردارد، غیبت ندارد. امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «إِذَا جَاهَرَ الْفَاسِقُ بِفُسُوقِهِ فَلَا حُرْمَةَ لَهُ عَلَى غَيْبَتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۱۶۱)؛ زمانی که فاسق فسقش را آشکار کند، نه احترامی دارد و نه غیبتی.

لازم به یادآوری است که فرق است بین متجاهر به فسق و اصرارکننده بر گناه؛ چون هر اصرارکننده بر گناه، متجاهر به فسق نیست؛ چه بسا مخفیانه بر گناه اصرار داشته باشد که متجاهر به فسق صدق نکند. بنابراین، ذکر عیب متجاهر به فسق، در خصوص آن گناه، آشکار او جایز است، نه غیبت هر اصرارکننده بر گناه.

شهید ثانی در بحث مستثنیات غیبت می‌گوید: اگر دو نفر شاهد گناه دیگری بودند و هر دو به آن علم دارند، ذکر گناه عاصی در غیاب او، بین آن دو نفر جایز است؛ چون این گفته نزد شنونده تأثیر منفی خاصی ندارد. اگر چه

بهتر است گفته نشود، جز به غرض صحیح، بخصوص اینکه ممکن نفر دوم گناه فرد غایب را فراموش کرده باشد (شهید ثانی، بی تا، ص ۳۷). شیخ انصاری، پس از نقل این مطلب شهید ثانی در مکاسب می فرماید: اگر فرض شود ذکر آن دو نسبت به گناه فرد غایب، در مقام نکوهش فرد غایب نبوده و پرده‌دری و تحقیر نیز وجود ندارد، اصلاً وجهی برای تحریم نیست و وجهی ندارد که این را جزء غیبت بدانیم، مگر براساس ظاهر برخی تعاریف غیبت (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۷).

همچنین، ذکر عیب فرد بدعت‌گذار، از این جهت از مصادیق غیبت نیست که فرد بدعت‌گذار، که انسان‌ها را از راه راست گمراه می‌کند، در نزد اسلام محترم نیست و حتی اگر محترم باشد، غرض و مصلحت بزرگ‌تر از مفسده تحقیر انسان محترم در اینجا وجود دارد. همچنین، در جرح شاهد و راوی غرض و مصلحت بزرگ‌تر از مفسده تحقیر انسان محترم وجود دارد و آن، جلوگیری از حکم و فتوای اشتباه قاضی و فقیه است.

بیان عیوب انسان غایب در مقام مشورت، در صورتی از شمول تعریفی که برای غیبت مطرح شد، خارج می‌شود که مصلحت ذکر عیوب در مقام مشورت از مفسده آن بیشتر باشد. بنابراین، باید در مقام تعارض بین ذکر عیوب دیگری در مقام مشورت و حرمت عیب‌جویی از فرد غایب، میزان اهم و مهم بودن مفسده و مصلحت آن به دقت سنجیده شود؛ چه بسا بیان برخی عیوب حتی در مقام مشورت جایز نباشد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۴۱).

در پایان تأکید می‌شود که غیبت کردن، درواقع وارد کردن خسارت معنوی به ارزش و اعتبار دیگری است. خسارت واردشده به اعتبار دیگری، باید با تعریف و تمجید از او و تغییر ذهنیت مخاطب از حالت منفی به مثبت، جبران شود. در خسارت مادی، مهم جبران مالی است، نه طلب حلالیت در خسارت وارده به اعتبار معنوی انسان نیز مهم این است که آن خسارت جبران شود. همچنین، در خسارت مالی، اگر اقدام بکند به اتلاف مال دیگری، ولی در عمل ائتلافی اتفاق نیافتد، چیزی بدهکار نیست. در خسارت معنوی نیز اگر اقدام کند به ذکر عیوب دیگری، ولی در عمل، کاهش ارزش فرد غایب در ذهن مخاطب اتفاق نیافتد، گناه غیبت اتفاق نیافتاده است؛ اگرچه از لحاظ دیگری مثل حرمت عیب‌جویی گناه محسوب می‌گردد.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که این نحوه تسری حکم، مسئولیت شرعی و مدنی اتلاف مال دیگری به غیبت، همان قیاس نیست که فقهای شیعه آن را مردود می‌دانند؟ پاسخ این است که در اینجا به دست آوردن مناط حرمت غیبت، با تنقیح مناط، یا همان الغای خصوصیت، انجام شده است که از نظر اکثر فقهای شیعه حجیت دارد. تنقیح مناط، این است که با بررسی تناسب حکم و موضوع و نگاه دقیق منطقی به علت‌های احتمالی یک حکم، به یک علت دست پیدا شود. درحالی‌که در قیاس، بدون نگاه دقیق منطقی و با نگاه ذوقی و ظنی، یک حکم به موضوع مشابه سرایت داده می‌شود (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۳). در بحث غیبت، با عناوینی مثل قصد انتقاص، ارزش و احترام و آبروی فرد غایب مواجه هستیم که با دقت عقلی و منطقی به دست می‌آید که ملاک اصلی حرمت غیبت،

جلوگیری از تنقیص و تحقیر دیگری است. از مباحث مطرح در زمینه غیبت در منابع روایی، منابع فقه و اخلاق، به دست می‌آید که قواعد خروج از مسئولیت شرعی و مدنی تنقیص آبرویی، مشابه قواعد خروج از مسئولیت شرعی و مدنی تنقیص مالی است. مثلاً، آنجا که در روایت می‌گوید: «لازمهٔ بخشیده شدن گناه غیبت، این است که غیبت‌شونده غیبت‌کننده را ببخشد»، به معنای این نیست که لازم است غیبت‌کننده از غیبت‌شونده طلب حلالیت کند، بلکه به معنای این است که باید آن نقص معنوی و آبرویی، به نحوی جبران شود که غیبت‌شونده راضی شود و او را ببخشد؛ چه اینکه در جایی که امکان جبران وجود داشته باشد، بدون تلاش برای جبران، طلب حلالیت امری غیرعقلانی است (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۷۸، ص ۵۱).

### نتیجه‌گیری

غیبت، گناهی است که در آن، عرض، آبرو و اعتبار اجتماعی یک فرد هدف قرار می‌گیرد و در جامعه مفاسد فراوان به وجود می‌آورد. یکی از دلایل گستردگی و فراوانی آن، وجود برخی ابهامات در مورد آن است. اگر همه زوایای غیبت و مفاسد آن تبیین و تبلیغ شود، می‌تواند نقش موثری در کاهش این گناه و مفاسد مرتبط آن داشته باشد. از آنچه گذشت، به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

۱. اکثر روایات غیبت، در مقام بیان ماهیت غیبت نیستند، اما از مجموع آیات و روایات و کلام اندیشمندان و منابع فقه و اخلاق، که بیانگر حقیقت غیبت هستند، تعریف جدیدی برای غیبت ارائه شد.
۲. تخریب شخصیت انسان و کاهش اعتبار اجتماعی آن، به مثابه تخریب اموال دیگران است و بیرون رفتن از گناه غیبت، مثل بیرون رفتن از گناه اتلاف مال غیر است؛ یعنی جبران نه طلب حلالیت.
۳. وجه تأکید بر نهی از غیبت مؤمن، ارزش و احترام زیادی است که مؤمن دارد و تخریب شخصیت و کرامت انسانی مؤمن، قابل مقایسه با تخریب شخصیت یک کافر ذمی نیست. در عین حال، باید محترم بودن جان و مال و آبروی کافر ذمی در نظر گرفته شود.
۴. از بررسی تعاریف و روایات مختلفی که ماهیت غیبت را بیان می‌کنند، تعریف زیر برای غیبت به دست آمد: «وارد کردن نقص معنوی و تحقیر انسان محترم، پشت سر او، با سخن گفتن، نوشتن یا اشاره کردن، به قصد کم کردن از ارزش او نزد مخاطب، بدون غرض و مصلحت بزرگ‌تر از مفاسد تحقیر انسان محترم، اعم از اینکه آن عیب را داشته باشد یا نه، و اعم از اینکه آن عیب در او پنهان باشد یا آشکار».

## منابع

- نهج البلاغه**، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- اترک، حسین، ۱۳۹۵، «تحلیل ماهوی غیبت در اخلاق اسلامی»، **پژوهشنامه اخلاق**، ش ۳۴، ص ۹۹-۱۲۰.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ق، **کتاب مکاسب المحرمه و البیع و الخیارات**، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- بحرالعلوم، محمد بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، **بلغة الفقیه**، چ چهارم، تهران، مکتبه الصادق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، **الصحاح**، بیروت، دارالعلم للملایین.
- جرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، **وسائل الشیعه**، قم، مؤسسه آل البيت.
- خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۲۹ق، **محاضرات فی الفقه الجعفری**، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
- زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت، دار الفکر.
- شعیری، محمد بن محمد، بی تا، **جامع الأخبار**، نجف، المطبعة الحیدریه.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین، ۱۴۳۰ق، **الاربعون حدیثا**، چ سوم، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- صادقی، اکرم، ۱۳۹۳، **ماهیت و حکم اخلاقی غیبت در روایات و اخلاق اسلامی**، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه زنجان.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۴۴ق، **مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار**، چ دوم، نجف، المکتبه الحیدریه.
- غزالی، محمد بن محمد، بی تا، **احیاء علوم الدین**، بیروت، دار الکتب العربی.
- فیاضی، مسعود، ۱۳۹۳، «تفاوت تنقیح مناط و الغای خصوصیت با قیاس»، **حقوق اسلامی**، ش ۴۲، ص ۹۷-۱۱۷.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، **قاموس قرآن**، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، **الکافی**، چ چهارم، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، **بحار الانوار**، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محقق اردبیلی، احمد بن محمد، بی تا، **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارساد الأذهان**، قم، جامعه مدرسین.
- محقق کرکی، علی بن حسین، ۱۴۱۴ق، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم، مؤسسه آل البيت. لاجیاء التراث.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۷، **اخلاق در قرآن**، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
- مکی عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، بی تا، **کشف الریبه عن احکام الغیبه**، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- ملکی تبریزی، میرزا جواد، ۱۳۷۸، **اسرار الصلوة**، چ چهارم، تهران، پیام آزادی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۴۱۵ق، **المکاسب المحرمه**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی قزوینی، سیدعلی، ۱۴۳۴ق، **ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام**، قم، جامعه مدرسین.
- نجفی کاظم الغطاء، علی بن محمد، ۱۳۸۱ق، **النور الساطع فی الفقه النافع**، نجف، مطبعة الآداب.
- نجفی، محمدحسن، ۱۳۶۲ق، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، چ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، مهدی، بی تا، **جامع السعادات**، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- نوری، حسین، ۴۰۸ق، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، بیروت، مؤسسه آل البيت. لاجیاء التراث.
- ورامین ابی فراس، مسعود بن عیسی، ۱۴۱۰ق، **تنبییه الخواطر و نزهة النواظر المعروف**، قم، مکتبه فقهیه.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۴۲۳ق، **موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت**، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب

## **Redefining the Concept of Backbiting by Analyzing its Definitions and the Components of its Nature in Jurisprudential and Ethical Sources**

**Seyyed Mehdi Husseini** / Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University

mahdi1356@gmail.com

**Received:** 2021/04/22 - **Accepted:** 2021/09/22

### **Abstract**

As one of the most grievous sins of the tongue and with many individual and social evils, the nature of backbiting is still unknown to most of the people. Sometimes any talk about another person is regarded as backbiting, and some other times talking about the others' faults and defects under various pretexts is not considered as backbiting. The existence of many exceptions with regard to backbiting has added to its ambiguity. What are the pillars of backbiting? What is meant by "defect"? Does the intention of the backbiter have an effect in making that action an example of backbiting? Malicious talk about who is an example of backbiting? These questions have been dealt with in this study. The purpose of investigating the truth of backbiting in this study is to provide a comprehensive definition of it and to remove some ambiguities in this regard. The research method is analytical-descriptive and data collection is library-based. The definitions proposed in the sources of jurisprudence and ethics about the concept of backbiting and its pillars, nature and components have been studied. Accordingly, backbiting is: highlighting the defects of a respected person and humiliating him in his absence by speaking, writing or pointing out his defects with the intention of diminishing his/her value in the eyes of the audience, without any greater purpose or interest than humiliation, whether he has that defect or not, and whether that defect is hidden or obvious.

**Keywords:** backbiting, defect, revenge, jurisprudence, ethics.

## The Gift of the Soul Based on Monajat al-Shakin

**Seyyed Abedin Bozorgi** / Assistant Professor, Department of Speculative Theology (kalam) and Philosophy, Ahl al-Bayt International University abedin@abu.ac.ir

**Received:** 2021/08/28 - **Accepted:** 2022/01/13

### Abstract

In order to guide human beings, God has given intellect to them and has sent the prophets and imams to guide them, so that they can find the path to happiness and perfection by listening to the words of the guides of religion and thinking and reflecting on their teachings. But human beings also have sensual desires that always seek to overcome the intellect and gain power and dominance in man's existence. If victorious, the whim of the soul and the sensual desires command man to do evil and lead him to sins. The whim of the soul is greedy for sins, and the more it satisfies its desires, the greedier it becomes; it creates imaginary and far-reaching desires, leads man to seek libidinous pleasures and provides the ground for his negligence and destruction. When there is a chance for repentance, the whim of the soul, which is hasty in committing sins, seeks to delay repentance using different excuses and justifications. Through focus on Imam Sajjad's "Monajat al-Shakin", this paper states the characteristics of the whim of the soul and seeks to explain them based on verses and hadiths.

**Keywords:** whim, soul, whim of the soul, prayers, Monajat al-Shakin.

## **A Critical Analysis of the Second Wave Liberal Feminists' Arguments on the Permissibility of Abortion**

**Zeinab Kabiri** / Assistant Professor, Department of Education, Farhangian University of Qom

zekabiry@gmail.com

**Received:** 2021/07/22 - **Accepted:** 2021/12/04

### **Abstract**

Feminists such as Rubin West, Betty Friden, Lucker, and Thomson have argued for abortion based on the three principles of women's individual freedom, women's individual rights, and equality between men and women. Based on the above principles, this group of feminists consider abortion in unwanted pregnancies to be absolutely permissible, because in their view, a woman's individual freedom and her right to conscious choice are very important in accepting motherhood. In their view, women should have the same liberating rights as men. In criticizing this view, it is necessary to distinguish between pregnancy resulting from rape and other types of unwanted pregnancies. Moreover, escaping responsibility is not right under any pretext and individuals must take responsibility for the consequences of their actions. When the freedom and individual rights of mother is in conflict with the fetus's right to life, the principle of preserving human life and observing morality takes precedence over other principles and desires. In criticizing feminist equality, the difference between equality and similarity of rights and the right of the father to refuse to commit is dealt with in case of assuming equal rights for men and women,

**Keywords:** abortion, liberal feminism, individual freedom, equality, morality.



## Factors Involved in Achieving Health of Heart from the Perspective of the Qur'anic Verses and Hadiths

**Ja'far Akhoondi Muhammadabadi** / MA in Ethics, the Imam Khomeini Institute for Education and Research  
akhondi.jafar@gmail.com

✉ **Seyyed Muhammad Reza Moosavinasab** / Assistant Professor at the Department of Ethics, the Imam Khomeini Institute for Education and Research  
smrnm1346@gmail.com

**Received:** 2020/08/10 - **Accepted:** 2020/12/17

### Abstract

The Holy Qur'an holds that it is impossible for human to reach happiness and salvation without having a sound heart. For this reason, many thinkers in the field of ethics have tried to study the factors involved in achieving health of heart and removing the obstacles in this regard. Using the descriptive-analytical method and the verses of the Holy Qur'an and the infallible Imams' narrations, this study seeks to investigate the meaning of health of heart and to obtain the factors involved in its realization. The research findings indicate that heart is in fact the human soul whose health means having all the good insights and tendencies and being free from all the bad insights and tendencies. The study and analysis of the related verses and hadiths led to finding the factors affecting the health of heart, such as asceticism, trust, repentance, fear and hope, fear of Allah, silence, listening to sermons, scientific discussion and recitation of the Qur'an.

**Keywords:** heart, health, healthy heart, factors, verses and hadiths.

## Explaining the Internal Coherence of the Moral Values Related to Emotional Confrontation in the Moral System of Islam

**Zuhair Rezazadeh** / MA in Philosophy, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

zohairrezazadeh@gmail.com

✉ **Amir Khawas** / Associate Professor, Department of Religions, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

sajed1362@yahoo.com

**Received:** 2021/04/04 - **Accepted:** 2020/08/18

### Abstract

Emotions and feelings are among the existential assets of man. They distinguish man from other beings and motivate him to perform voluntary behaviors. Since human's free will plays a direct role in creating, strengthening or weakening the emotions, a comprehensive moral system cannot be indifferent to their moral evaluation and must surely discuss their moral goodness or badness. The important question in this regard is: how should man feel about himself, God, other human beings and the surrounding nature, and what feelings should he avoid? The more important question is whether or not there is a connection between the moral values governing these feelings. Answering the last question is the main subject of this research. In the area of Islamic teachings, when we encounter the moral values related to emotional confrontation in different human relations, we see that all of them are consistent and harmonious with each other and with the center of the coordinating basis, i.e., seeking God. Using the descriptive-analytical method, this research attempts to provide a detailed explanation of the internal coherence of the moral values related to emotional confrontation.

**Keywords:** ethics, moral values, internal cohesion, emotional confrontation, seeking God, Islamic moral system.

## **Examining the Arguments of the Theory of the Divine Order; with Emphasis on the Denial of Noumenal Rules and the Existence of Seemingly Immoral Rules**

**Muhammad Sarbakhshi** / Assistant Professor, Department of Philosophy, the IKI

sarbakhshi50@yahoo.com

**Received:** 2021/01/17 - **Accepted:** 2020/06/02

### **Abstract**

The theory of the divine order is one of the most important and long-standing theories on the nature of moral values. Various reasons and factors have given rise to this view. The existence of some seemingly immoral rules in religious texts, such as the order to kill an innocent child, invoking absolute divine ownership, invoking the absolute authority of God Almighty and his complete freedom in his commands and prohibitions and his not being limited to moral frameworks, invoking the inability of reason to understand goodness and badness of actions without the help of Sharia and the abrogation of some moral rulings and their relativity are the reasons that have led some theologians to support this theory. An investigation of these issues shows that the lack of a proper understanding of the moral aspect of religious rules and the incomplete understanding of the attributes of God Almighty and the effect they have on the way of creation have led to this approach. Using the method of rational analysis and collecting data through the library method, the present paper shows that religious ethics with the interpretation of the theory of the divine order is wrong, although if interpreted correctly, it has a significant advantage over secular ethics.

**Keywords:** theory of divine order, noumenal rules, moral relativity.

# Abstracts

## Investigating Martyr Motahhari's Critique of Kant's Principles Concerning the Relationship between Faith and Moral Action

✉ **Majid Tavakkol** / Assistant Professor, Department of Medical Ethics, Jahrom University of Medical Sciences  
mtavakol.313@gmail.com

**Muhammad Hussein Modabber** / Associate Professor, Department of Medical Ethics, Jahrom University of Medical Sciences

**Received:** 2021/01/30 - **Accepted:** 2020/06/13

### Abstract

There are different views on moral action and its origin. In his works, Kant introduces faith as something that is entirely related to morality. By rejecting religious faith, he establishes his moral law on practical reason. Martyr Motahhari believes that adherence to a moral action based on theoretical reason relies on knowledge of and faith in God Almighty, which exists consciously or unconsciously in human beings. He argues that faith and moral action reinforce each other and there is a mutual relationship between them. The research method is descriptive-analytical and a library-based review of Shahid Motahhari and Kant has been done. Problem in the motivation for action and the fallacy between benefiting oneself and benefiting the others are among the criticisms made by Martyr Motahhari.

**Keywords:** Martyr Motahhari, Kant, faith, moral action, secularism.

# Table of Contents

<b>Investigating Martyr Motahhari's Critique of Kant's Principles Concerning the Relationship between Faith and Moral Action / Majid Tavakkol / Muhammad Hussein Modabber .....</b>	<b>7</b>
<b>Examining the Arguments of the Theory of the Divine Order; with Emphasis on the Denial of Noumenal Rules and the Existence of Seemingly Immoral Rules / Muhammad Sarbakhshi .....</b>	<b>21</b>
<b>Explaining the Internal Coherence of the Moral Values Related to Emotional Confrontation in the Moral System of Islam / Zuhair Rezazadeh / Amir Khawas .....</b>	<b>37</b>
<b>Factors Involved in Achieving Health of Heart from the Perspective of the Qur'anic Verses and Hadiths / Ja'far Akhoondi Muhammadabadi / Seyyed Muhammad Reza Moosavinasab .....</b>	<b>55</b>
<b>A Critical Analysis of the Second Wave Liberal Feminists' Arguments on the Permissibility of Abortion / Zeinab Kabiri .....</b>	<b>67</b>
<b>The Gift of the Soul Based on Monajat al-Shakin / Seyyed Abedin Bozorgi ....</b>	<b>83</b>
<b>Redefining the Concept of Backbiting by Analyzing its Definitions and the Components of its Nature in Jurisprudential and Ethical Sources / Seyyed Mehdi Husseini.....</b>	<b>101</b>

*In the Name of Allah*

**Ma'rifat-i Ākhlaqī**

*An Academic Semiannual on Ehtical Inquiry*

Vol. 13, No. 1

Spring & Summer 2022

**Concessionary:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

**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:** +982532113480

**Fax:** +982532934483

<http://nashriyat.ir/sendarticle>  
[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)