

# معرفت اخلاق

سال یازدهم، شماره اول، پیاپی ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۹



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

## مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سر دبیر

هادی حسین خانی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

سجاد سلگی

ناظر چاپ

حمید خانی

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

احمد حسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

بیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

[www.iki.ac.ir](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

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

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

### ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

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

### ج. یادآوری

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

اخلاق پژوهش با تأکید بر علوم انسانی اسلامی / ۵

ک محمدعلی محیطی اردکان / احمدحسین شریفی

مقایسه و نسبت‌سنجی فقه و اخلاق از منظر گزاره و هدف / ۲۵

سیدرضی قادری

معادباروی ضامن اصول و افعال اخلاقی / ۴۱

ک حمیدرضا گودرزی / امیر خواص

بررسی تعارضات اخلاقی محیط زیست در جنگ و راه‌های برون‌رفت ... / ۵۵

مهدی عبادی‌نیا

خوف و حزن ممدوح و مذموم مؤمنین در قرآن و نهج‌البلاغه / ۶۷

اکرم خلیلی نوش‌آبادی

تکالیف والدین در قبال تربیت فرزند در اسلام و یهودیت / ۸۳

محمودرضا اسفندیار / ک زهرا ملکی

مقایسهٔ سعادت فردی در آثار ابن‌سینا و رسالهٔ ظفرنامه / ۱۰۱

مهرداد امیری

۱۱۸ / Abstracts



## اخلاق پژوهش با تأکید بر علوم انسانی اسلامی

hekmatquestion@gmail.com

sharifi1738@yahoo.com

✍ محمدعلی محیطی اردکان / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹

### چکیده

پژوهش در حوزه علوم انسانی اسلامی در سال‌های اخیر با رشد فزاینده‌ای روبرو بوده است و موافقان و مخالفان آن با بهره‌گیری از تبیین‌های گوناگون در مقام اثبات مدعای خود برآمده‌اند. فارغ از هرگونه قضاوت درباره نتایج به‌دست‌آمده از پژوهش‌های فراوان این حوزه فکری، توجه به اخلاق پژوهش به صورت عام و التزام به آن در تحقیقات علوم انسانی اسلامی به‌طور خاص اهمیت ویژه‌ای دارد. به نظر می‌رسد غفلت از این نکته، برخی دیدگاه‌ها به‌ویژه دیدگاه‌های مخالف علوم انسانی اسلامی را در تأمین واقع‌بینی و بی‌طرفی علمی با مشکل روبرو کرده است. نویسندگان مقاله پیش رو، با استفاده از روش تحلیلی - انتقادی به واکاوی اخلاق پژوهش در حوزه علوم انسانی اسلامی پرداخته، با برشمردن بایسته‌ها و نیایسته‌های اخلاقی این کنش انسانی به این نتیجه دست یافته‌اند که حق‌طلبی با انگیزه الهی، اصل اخلاقی محوری در این حوزه است.

**کلیدواژه‌ها:** اخلاق، پژوهش، علوم انسانی اسلامی، عینیت.

## مقدمه

اهمیت پژوهش، به‌ویژه در عصر جدید، بر همگان روشن است و یکی از عوامل مهم پیشرفت مادی و معنوی هر جامعه به‌شمار می‌رود. این در صورتی است که پژوهش‌ها روشمند و درست جهت‌دهی شوند و به‌اصطلاح، اخلاق پژوهش رعایت شود؛ وگرنه پیامدهایی ناگوار به دنبال دارد و سعادت بشری تأمین نمی‌شود. اهمیت پژوهش در حوزه علوم انسانی دوجندان است؛ زیرا موضوع پژوهش در این دسته از علوم، انسان و کنش‌های اوست. روشن است که انسان با کارهای اختیاری خودش می‌تواند به سعادت یا شقاوت برسد و علوم انسانی نه‌تنها تعریف، توصیف، تبیین، تفسیر و ارزشیابی کنش‌های انسانی را به عهده دارند، بلکه به پیش‌بینی و کنترل رفتارهای انسان نیز می‌پردازند. حال، اگر قرار باشد کنش‌های انسان در چارچوب اهداف، روش‌ها و اصول اسلامی تحلیل شوند، اهمیتی بالاتر پیدا می‌کند؛ چراکه اسلام دین جامع و جهانی است و برای همه عرصه‌های زندگی بشر برنامه دارد. بنابراین، پژوهش در این حوزه نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

در این تحقیق می‌کوشیم با برشمردن آن دسته از بایدها و نبایدهای اخلاقی - که پایبندی به آنها در فرایند پژوهش در علوم انسانی اسلامی ضروری است - به آسیب‌شناسی برخی کوشش‌ها در این حوزه پژوهشی بپردازیم. گفتنی است هرچند بایدها و نبایدهای مطرح‌شده در این مقاله عام است و رعایت آنها ویژه علوم انسانی اسلامی نیست، اما از آنجاکه گاه منشأ انکار علوم انسانی یا بی‌توجهی به آن، مراعات نشدن اخلاق پژوهش در این عرصه است، در عنوان نیز بر «علوم انسانی اسلامی» تأکید کردیم. بدین‌سان کوشیده‌ایم نقش اخلاق را در این حوزه معرفتی نشان دهیم و شیوه‌های ژورنالیستی و غیرعلمی مخالفان این ایده را برجسته کنیم. یکی از پیامدهای مهم توجه به اخلاق پژوهش، تأمین عینیت، بی‌طرفی و واقع‌نگری در حوزه علوم انسانی اسلامی است. البته برخی به‌جای حل این مسئله، صورت‌مسئله را پاک کرده و دیدگاه‌هایی مبنی بر انکار دستیابی به واقع، انکار عینیت در علوم انسانی یا بی‌ربط دانستن ایده عینیت ارائه داده‌اند. بر اساس رویکرد اسلامی به معرفت‌شناسی، انکار واقع و دستیابی به آن معقول نیست و افزون بر راهکارهایی مانند بهره‌گیری از کثرت‌گرایی روشی در موضوعات چندبعدی، می‌توان رعایت اخلاق پژوهش را برای حل مسئله یادشده پیشنهاد کرد. به نظر می‌رسد که مهم‌ترین بایدها و نبایدهای اخلاق پژوهش در علوم انسانی بدین شرح‌اند:

### ۱. خلوص نیت و پرهیز از انگیزه‌های غیرالهی

همان‌گونه که در فلسفه اخلاق تبیین شده، یکی از ارکان ارزشمند هر کنش اختیاری، حسن فاعلی آن است. توضیح آنکه در صورتی یک کار به‌لحاظ اخلاقی خوب شمرده می‌شود که با انگیزه قرب الهی انجام شده باشد یا به این انگیزه بینجامد. از آنجاکه بالاترین کمال اختیاری همان قرب الهی است، با توجه به درجات کمال، درجات ارزش و درجات اخلاص، می‌توان چنین گفت که از حیث حسن فاعلی، ارزشمندترین کارها کاری است که خلوص نیت بیشتری داشته باشد. پژوهش در علوم انسانی اسلامی در صورتی می‌تواند فضیلتی اخلاقی به‌شمار آید که با چنین انگیزه‌های صورت پذیرد.

همچنین با توجه به تمایز میان ارزش ذاتی و ارزش غیره، می‌توان گفت که علم از دیدگاه اسلام ارزش ذاتی ندارد؛ بلکه اگر در مسیر کمال نهایی انسان قرار گیرد، ارزشمند است. اگر علم ارزش ذاتی داشت، در قرآن کریم تعابیری مانند «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ» (اعراف: ۱۷۶) یا «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» (جمعه: ۵) برای برخی عالمان نمی‌آمد.

بر اساس روایتی نبوی، اگر کسی با انگیزهٔ دنیاطلبی و دنیا دوستی به دنبال علم برود، گرفتار خشم الهی و عذاب جهنم خواهد شد و حتی اگر قرآن را با چنین انگیزه‌ای فرا گیرد، بهشت بر او حرام خواهد شد (طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۴۸). همچنین بر اساس روایتی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ و حضرت علی علیه السلام، علم از آن جهت ارزش دارد که می‌توان با آن حلال و حرام را فهمید. علاوه بر اینکه علم نقش پیشوایی و امامت را دارد و باید به گونه‌ای باشد که عمل به دنبال آن بیاید: «تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَإِنَّ تَعَلُّمَهُ حَسَنَةٌ وَ مَدَارِسَتَهُ تَسْبِيحٌ وَ الْبَحْثُ عَنْهُ جِهَادٌ وَ تَعْلِيمُهُ مِنْ لَأ يَلْمَهُ صَدَقَةٌ وَ بَدَلُهُ لِأَهْلِهِ قُرْبَةٌ لِأَنَّهُ مَعَالِمُ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ. وَ الْعِلْمُ إِمَامُ الْعَمَلِ وَ الْعَمَلُ تَابِعُهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۵؛ همو، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲۲؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹؛ ابن فهدحلی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۲). بنابراین علم دارای ارزش ذاتی نیست و مباحثه‌های علمی هم اگر با انگیزه الهی نباشند، ثمری نخواهند داشت: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ تَذَكَّرُ الْعِلْمُ بَيْنَ عِبَادِي مِمَّا تَحَبَّأَ عَلَيْهِ الْقُلُوبُ الْمُنِيَّةُ إِذَا هُمْ أَنْتَهُوْا فِيهِ إِلَى أَمْرِي» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰۳).

افزون بر آنچه گفته شد، هرچند در اصطلاح معرفت‌شناختی علم و معرفت به یک معنا به کار می‌روند، اما با توجه به روایات می‌توان بین آن دو فرق گذاشت و علم را مقدمه‌ای برای معرفت دانست. این نکته نیز ابزاری بودن علم و ارزش غیره داشتن آن را خاطر نشان می‌سازد. برای مثال می‌توان به این روایت علوی اشاره کرد: «أَعَزُّ الْعِزِّ الْعِلْمُ لِأَنَّ بِهِ مَعْرِفَةَ الْمَعَادِ وَ الْمَعَاشِ» (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۰). بر اساس این روایت، ارزش علم از این جهت است که با آن می‌توان دنیا و آخرت را شناخت و در مقام عمل، مصالح دنیوی و اخروی را با آن تأمین کرد. همچنین حضرت علی علیه السلام علم را نخستین راهنما معرفی کرده است: «الْعِلْمُ أَوْلُ دَلِيلٍ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۶۳؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۳). راهنما هیچ‌گاه در مواقعی که باید حرکت صورت پذیرد، نمی‌گوید در راه بایست؛ بلکه رسالت اصلی او نشان دادن راه برای رسیدن به مقصد و هدف است. در ادامهٔ این روایت، هدف نیز مشخص شده است: «وَ الْمَعْرِفَةُ آخِرُ نَهَائِيَّةٍ» (همان). علم، راهنمایی برای رسیدن به هدف، یعنی معرفت است. حضرت علی علیه السلام در روایتی دیگر می‌فرماید: «الْعِلْمُ يَرْشِدُكَ وَ الْعَمَلُ يُبَلِّغُ بِكَ الْعَالِيَةَ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۶۳؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۵). دو تعبیر «الْعِلْمُ أَوْلُ دَلِيلٍ» و «الْعِلْمُ يَرْشِدُكَ» یک مفهوم دارند. اگر انسان علم پیدا کرد و به آن عمل نمود، چنین علمی انسان را به غایت، یعنی معرفت می‌رساند. از اینجا معلوم می‌شود که علم غیر از معرفت است. در واقع، علم مقدمه‌ای برای دستیابی به معرفت است (فیاضی، منتشر نشده).

علامه طباطبائی تعبیر «بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مائده: ۱۰۵) را تحریص و تشویق به معرفت نفس می‌داند و پس از ارائهٔ بحثی روایی و نکاتی علمی در این زمینه، معرفت نفس را مقصدی عملی دانسته است که از راه

فکر و نظر به دست نمی‌آید. از این رو، با علم‌النفس فلسفی و نیز روان‌شناسی تجربی متفاوت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۹۴). بنابراین منظور از معرفت، درکی شخصی است که بر اساس یکی از اصول درخشان فلسفه صدرایی، جز با علم حضوری به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر، معرفت به معنای یافت حقیقت بدون واسطه حاکمی و مفهوم است. بر اساس فلسفه صدرالمتألهین، علم حصولی همواره علم کلی است، هر چند قیده‌های فراوان داشته باشد.

حاصل آنکه انسان ابتدا باید علم (علم حصولی) پیدا کند تا بداند کدام راه را باید بپیماید؛ اما با پیمودن راه، کم‌کم چشم دل باز می‌شود و اشیا را بدون واسطه می‌بیند و معرفت حاصل می‌شود. با رسیدن به بالاترین درجات معرفت، سالک خدایی را که نبیند، نمی‌پرستد: «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ ... لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۸ و ۱۳۸؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳۴۲؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۹، ۳۰۵ و ۳۰۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۱؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۷۴). البته شاید بتوان به مرتبه‌ای بسیار نازل از این گونه مراتب دست یافت؛ اما نباید تصور کرد که هر کسی می‌تواند به چنین مرتبه‌ای دست یابد (نهج البلاغه، ن ۴۵). چه بسا منظور از یقین در آیه «وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹) نیز معرفت حضوری و شهود حقایق عالم باشد. روایت زیرین حارثه و نشانه‌های یقینی که در او پیدا شده بود، گواه این معناست (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۹۱؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۴).

با توجه به آنچه تاکنون گذشت، روشن می‌شود که ارزش علم مقدماتی است، نه اصالی؛ و در صورتی که با انگیزه الهی تحصیل نشود، به معرفت و در نتیجه به بالاترین درجات شناخت ارتقا نمی‌یابد و از حقیقت بازمی‌ماند. افزون بر این، با تقویت انگیزه الهی و انجام پژوهش با هدف انجام تکلیف، می‌توان نشاط علمی را نیز تأمین کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۱۹۰).

## ۲. قدرشناسی از پژوهش‌های پیشین

بی‌تردید پژوهش در حوزه علوم انسانی همانند دیگر حوزه‌های معرفتی پیشینه پژوهشی دارد؛ هر چند سابقه تحقیقات در این حوزه به‌ویژه با گستره کنونی به چند دهه نمی‌رسد. در عین حال، یکی از شرایط لازم برای هر پژوهشی، توجه به تحقیق‌های صورت‌پذیرفته و قدرشناسی از حاصل زحمات‌های پژوهشگران پیشین است. آگاهی یافتن از دیدگاه‌های اندیشمندان معاصر یا پیشینیان، افزون بر اینکه از انجام کار تکراری جلوگیری می‌کند، افق وسیع‌تری را پیش روی محقق می‌نهد تا با بهره‌گیری از آنها، در مسیر حق‌طلبی گام بردارد؛ از آسیب‌های تحقیق‌های پیشین در امان باشد و از نقاط قوت آنها بهره‌بردار. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «اَضْمُمْ آرَاءَ الرَّجَالِ بَعْضَهَا إِلَىٰ بَعْضٍ ثُمَّ اخْتَرُ أَقْرَبَهَا إِلَى الصَّوَابِ وَ أَبْعَدَهَا مِنَ الْإِرْتِيَابِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۵)؛ دیدگاه‌های بزرگان را کنار هم بگذار؛ سپس نزدیک‌ترین آنها به واقعیت و دورترین آنها از شک و تردید را برگزین.

شنیدن همه نظرها و برگزیدن بهترین آنها شیوه‌ای است که رعایتش بنا به دستور قرآن کریم و بر اساس موازین عقلی و اخلاقی لازم است. خداوند سبحان در وصف خردمندان می‌فرماید: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ



فَتَبْتَغُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸). هر کس می‌خواهد در علوم انسانی، پژوهشی بی‌طرفانه و بدون هیچ وابستگی فکری داشته باشد، باید از همه نظریه‌های مطرح در این علوم آگاهی داشته باشد تا بتواند هنگام مقایسه، بهترین آنها را برگزیند؛ یا اگر می‌خواهد آنها را نقد کند، پس از فهم کامل همه نظریه‌ها چنین کاری را انجام دهد. آگاهی جامع از نظریات دین در زمینه علوم انسانی از این جهت اهمیت دارد که ممکن است دین نظریه‌ای را مطرح کرده باشد که دیگران به آن نرسیده‌اند یا ممکن است دین نظریه‌هایی را اعلام کند که علم پس از مدت‌ها و در آینده بتواند اثبات‌کننده آنها باشد. بنابراین پژوهشگر در مقام تحقیق باید همه نظریه‌های مطرح و حتی احتمالی را در نظر بگیرد.

چهبسا با بررسی پیشینه تحقیق به این نتیجه برسیم که پژوهشگری با بهره‌گیری از روش مناسب، مسئله مورد نظر را به بهترین شیوه ممکن حل کرده است. در این صورت، قدرشناسی از آن تحقیق بدین صورت خواهد بود که تحقیق دیگری در آن زمینه صورت نپذیرد؛ بلکه به همان تحقیق انجام شده ارجاع داده شود. همچنین با بررسی تلاش‌های علمی دیگر پژوهشگران و نقد و بررسی‌هایی که درباره دیدگاه‌های ایشان صورت پذیرفته است، می‌توان از خطاهای احتمالی خود جلوگیری کرد یا درصد این گونه خطاها را کاهش داد. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ اسْتَقْبَلَ وَجْهَ الْأَرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَا» (نهج البلاغه، ح ۱۷۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸ ص ۲۲)؛ کسی که تک‌تک دیدگاه‌ها را ملاحظه کند، لغزشگاه‌ها را می‌شناسد.

### ۳. انصاف، بی‌طرفی، حق‌محوری و حق‌پذیری

بزرگ‌ترین وظیفه اخلاقی پژوهشگر علوم انسانی، حق‌محوری و حق‌پذیری است و چه‌بسا بتوان بسیاری از بایدها و نبایدهای اخلاقی پژوهش در حوزه علوم انسانی اسلامی را به این نکته بازگرداند. اساساً تحقیق نیز به معنای «حق‌جویی» و تلاش برای دستیابی به حق است. گاه از سوی برخی مخالفان علوم انسانی اسلامی ادعاهایی مطرح می‌شود که ریشه در غفلت از این اصل اخلاقی دارد. اگر پژوهشگر با نگاهی حق‌طلبانه به مسئله پژوهشی بنگرد، تلاش خواهد کرد از پیروی تفکرات پوزیتیویستی و تمسک به روش‌های ژورنالیستی برای به کرسی نشاندن ادعاهای خود بپرهیزد. البته ممکن است در پس ادعاهای مطرح‌شده، مطالب حقی نیز وجود داشته باشد، اما اگر این مطالب حق به‌درستی و با دلیل منطقی اثبات نشود، پیامدهای نامطلوبی را به همراه خواهد داشت. ممکن است بدون توجه به حقیقت علوم انسانی اسلامی چنین تصور شود که پژوهشگران این دسته از علوم در پی منحصر کردن اطلاعات علمی دانشجویان در آموزه‌های دینی هستند و می‌کوشند دروازه علم را به روی دانشجویان ببندند:

آموزه‌های دینی هرگز نمی‌تواند گره از مشکل علوم انسانی باز کند... اگر ما بخواهیم اطلاعات علمی را به آموزه‌های دینی منحصر کنیم یا علوم انسانی را بر علوم اسلامی مبتنی نماییم، سخت در اشتباه هستیم و جلوی رشد علوم انسانی را گرفته‌ایم... کانالیزه و محدود کردن اطلاعات دانشجویان، نه ممکن است و نه به تقویت اندیشه دینی کمک می‌کند. امروزه نمی‌توان چشم و گوش دانشجویان را بست. امروزه جهان چون دهکده‌ای شده است که همه همدیگر را در اقصانقاط می‌شناسند و از افکار و اندیشه‌های همدیگر آگاهی می‌یابند. به فرض

اینکه کلاس‌های درس و متون درسی و حتی استادان را تصفیه کنیم، آیا جهان را هم می‌توانیم تصفیه کنیم و بر روی دانشجو ببندیم؟ (<http://nekoonam.parsiblog.com/posts/195>).

اگر کسی چنین برداشتی از علوم انسانی اسلامی داشته باشد، حق را محور قرار نداده و به‌ناحق ظرفیت‌های علمی دانشجویان و حتی اساتید معارف اسلامی را نادیده گرفته است. اگر اندیشه‌ای حق باشد، حتی اگر از غرب آمده باشد، پذیرفتنی است؛ و اگر اندیشه‌ای ناحق باشد، به‌لحاظ منطقی پذیرفتنی نیست. در تصور مزبور، نه از حقیقت دین فهمی درست وجود دارد، نه از علوم انسانی اسلامی. آیا ارزش‌های اخلاقی نقشی در علوم انسانی ندارند؟ آیا دین‌نگاهی منطقه‌ای یا نژادی به علم دارد؟ ادعای علم دینی، آیا به کانالیزه شدن اندیشه‌ها می‌انجامد یا در حق محوری و حق‌پذیری ریشه دارد؟ پژوهشگر علوم انسانی اسلامی به‌لحاظ اخلاقی موظف است کنش‌های انسان را واقع‌بینانه و حق‌طلبانه تحلیل کند و ادعاهای مطرح‌شده یا قابل طرح در حوزه علوم انسانی اسلامی را بدون هرگونه تعصب بفهمد و بررسی کند.

اگر یک محقق به این نتیجه دست یافت که استادش یا پژوهشگران پیش از وی در یک مسئله به خطا رفته‌اند، لازم است آن خطا را گوشزد کند و به حقیقت پایبند باشد؛ چنان‌که /رسطو در مقام پاسخ به اعتراضی مبنی بر نقادی دیدگاه‌های استادش /افلاطون می‌گوید: «افلاطون را دوست دارم؛ اما به حقیقت بیش از افلاطون علاقه دارم» (فروغی، ۱۳۷۹، ص ۳۱). البته توجه به این نکته نیز لازم است که همواره نو بودن یک اندیشه نشانه درستی آن نیست؛ همان‌گونه که کهنه و قدیمی بودن آن مانع درستی‌اش نیست. کتمان حقیقتی که می‌تواند در علوم انسانی مفید باشد و قرن‌ها قبل مطرح شده، خیانتی بزرگ به مقام تحقیق علمی است. محقق کسی است که بدون تأثیرپذیری از جو غالب و علوم روز، همه همت خود را به کشف حقیقت معطوف دارد. وی به دور از جنجال‌های سیاسی و بدون آنکه مشهور شدن را در سر بیوراند، بدون جدال و مراء به تحقیق می‌پردازد و نتایج پژوهش‌های خود را متواضعانه در اختیار جامعه علمی قرار می‌دهد (رشاد، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰-۱۱۱).

#### ۴. همدلی با موضوع پژوهش

از آنجاکه پژوهش در علوم انسانی اسلامی به‌صورت مستقیم با انسان سروکار دارد، پژوهشگر نباید به موضوع مطالعه‌اش بی‌توجه باشد؛ بلکه باید اصولی مانند حفظ کرامت، شرافت و حرمت را سرلوحه پژوهش‌های خود قرار دهد. از این‌رو انجام هرگونه مصاحبه یا آزمایش بر روی انسان که با اصول مزبور ناسازگار باشد، در فرایند تحقیق کاری غیراخلاقی به‌شمار می‌آید و باید از آن پرهیز شود. البته هرچند حفظ ارتباط عاطفی و همدلانه با انسان در برخی کارکردهای علوم انسانی، از جمله تفسیر، ارزشیابی و کنترل کنش‌های انسان می‌تواند تأثیر مثبت برجای بگذارد، اما باید از برخی پیامدهای منفی آن نیز جلوگیری کرد. برای نمونه، نمی‌توان با مقایسه خود با هم‌نوعان به تحلیل کنش‌های دیگری پرداخت و احساسات و عواطف خود را بی‌مورد تعمیم داد.

#### ۵. رعایت امانت، فهم صحیح مسئله و تقریر درست دیدگاه‌ها

اخلاق پژوهش اقتضا می‌کند که ابتدا فهم درستی از مسئله پژوهش حاصل شود تا بتوان بر اساس آن، در گام بعد

دیدگاه‌های اندیشمندان این حوزه را گردآوری، دسته‌بندی و به بهترین شکل تقریر کرد. گاه برخی نویسندگان که نگاهی سطحی و ژورنالیستی به مسئله دقیق و پیچیده اسلامی‌سازی علوم انسانی دارند، تقریرهایی سست از آن را ارائه داده‌اند. این گونه است که ذهن مخاطبان از مسئله اصلی منحرف می‌شود و این ایده دستخوش تمسخر و مخالفت قرار می‌گیرد. هیچ‌یک از مدافعان جدی ایده علم دینی درصدد جبران کمبود انرژی از طریق جن‌ها، اندازه‌گیری میزان حرارت جهنم، مواجهه ماتریالیستیک با سنت تاریخی، جبران خودکم‌بینی علمی مسلمانان و اموری از این دست (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۴، ص ۶۱-۶۵) نیستند و این گونه انگیزه‌خوانی یا انگیزه‌سازی، جز برخورد غیرمنطقی و غیراخلاقی با ایده علوم انسانی اسلامی توجیهی ندارد. پژوهشگر علوم انسانی اسلامی به‌جای نقد انگیزه‌های ضعیف و غیرمطرح، باید به‌دنبال بررسی اندیشه‌ها باشد و لازمه آن آشنایی کامل با هر یک از دیدگاه‌های مطرح در این زمینه و لوازم آن است. در این صورت است که می‌توان اصل اخلاقی «امانتداری» را رعایت کرد. همچنین هنگام تبیین دیدگاه‌ها و بررسی ادله آنها نباید با تقطیع مطالب، زمینه سوءبرداشت یا تضعیف بی‌دلیل آنها را فراهم کرد یا با سرقت علمی و انتحال، همان دیدگاه‌ها را عیناً بدون ارجاع‌دهی به منبع اصلی، به‌نام خود مطرح کرد. بنابراین در مقام استناد به گفتار یا رفتار دیگران باید واقع را همان گونه که هست، بدون کاهش یا افزایش، به مخاطب منتقل کرد.

#### ۶. جهاد علمی، صبوری و پرهیز از شتاب‌زدگی

پژوهش در هر مسئله‌ای تا رسیدن به نتیجه نیازمند پشتکار و جهاد علمی است. طبیعی است که اگر مسئله به‌درستی انتخاب شده باشد، دشواری‌هایی برای حل آن وجود دارد. حال، اگر مجموعه‌ای از مسائل نیازمند بررسی علمی باشند تا بتوانند یک علم را سامان دهند، طولانی شدن زمان هم به دشواری علمی کار افزوده می‌شود. پذیرفتن این حقیقت و توجه داشتن به آن باعث می‌شود محقق در مسیر پژوهش‌های خود صبور باشد و برای کشف حقیقت در برابر موانع علمی و عملی استقامت بورزد. بیداردلی، کار و صرف وقت، لازمه کار در حوزه علوم انسانی اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۹۲). در مقابل، غفلت از این اصل باعث می‌شود ثمره تلاش‌های اندیشمندان هر حوزه مطالعاتی، به‌ویژه مطالعات نوپا، از جمله علوم انسانی اسلامی نادیده انگاشته شود و قضاوتی نادرست درپی داشته باشد. از این‌رو، این تصور که علوم انسانی اسلامی تاکنون به نتیجه‌ای نرسیده و حتی یک علم انسانی اسلامی هم تولید نشده است، نمی‌تواند بهانه‌ای برای مخالفت با علوم انسانی اسلامی باشد.

حقیقت آن است که پژوهش در حوزه علوم انسانی اسلامی با دشواری‌های بسیاری روبروست. گاه برخی مدعیان و متصدیان عرصه علم و فرهنگ هم به بهانه‌های گوناگون عملاً مانع پیشرفت روزافزون ایده اسلامی‌سازی علوم هستند. در عین حال، پژوهشگر علوم انسانی اسلامی نباید دست از تلاش علمی خویش بردارد و در اثر رویارویی با بداخلاقی‌های دیگران منفعلاً یا کم‌انگیزه شود. اگر کسی خالصانه در راه خدا گام بردارد، هدایت‌های ویژه الهی شامل حال وی خواهد شد: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت، ۶۹)؛ و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، به‌یقین راه‌های خود را بر آنان می‌نماییم و در حقیقت، خدا با نیکوکاران است.

پژوهش در حوزه علوم انسانی اسلامی در زمره پژوهش‌های بنیادین قرار دارد و چه بسا پژوهشگر نتواند حاصل تحقیق خود را در طول عمرش مشاهده کند؛ از این رو نباید توقع داشت این گونه پژوهش‌ها زودبازده باشند. توجه به این نکته می‌تواند ما را به یکی از آسیب‌های جدی پیش روی تحقیقات علوم انسانی اسلامی راهنمایی کند. مدیران آموزشی معمولاً به دلیل کوتاه بودن عمر مفید مسئولیتشان نمی‌توانند آثار این گونه تحقیقات را مشاهده کنند و به دیگران نیز ارائه دهند؛ به همین دلیل به جای سرمایه‌گذاری روی رشته‌های علوم انسانی، چه رسد به علوم انسانی اسلامی، به مطالعات تجربی بیشتر اهمیت می‌دهند تا بتوانند تأثیرهای کمی و کوتاه‌مدت آن را به شیوه‌های گوناگون عرضه کنند. از این رو، کم‌کاری از یک سو و بی‌صبری و شتاب‌زدگی از سوی دیگر، کیفیت پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی را تحت تأثیر قرار خواهد داد.

اسلامی‌سازی علوم انسانی کاری سترگ و گسترده و نیازمند صرف وقت، هزینه، و نیز تلاش بسیار اندیشمندان است. بنابراین نباید در این مسیر شتاب‌زده عمل کرد (<http://mesbahyazdi.ir/node/3728>). هرگونه شتاب‌زدگی در مسیر تحقیق در علوم انسانی اسلامی ممکن است به نتایجی غیرواقعی منجر شود و دستاویزی برای مخالفت با ایده علم دینی قرار گیرد. بی‌تردید با تلاش مضاعف و تفکر بسیار در دانسته‌ها، به تدریج روزه‌های حل مسائل دشوار پیدا و مسیر ناهموار و پیچیده پژوهش در علوم انسانی اسلامی هموار خواهد شد (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۷). تاریخ علم به تلاش‌های خستگی‌ناپذیر برخی اندیشمندان برای حل یک مسئله گواهی می‌دهد. تلاش برای کشف رموز خط میخی، از ابتدای قرن هجدهم تا نیمه‌های قرن نوزدهم، یکی از این نمونه‌هاست. بر اساس آموزه‌های قرآنی، ایمان به خداوند و استقامت در این راه، زمینه را برای دریافت امدادهای الهی و رحمتی ویژه فراهم می‌کند: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت، ۳۰)؛ در حقیقت، کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداست»، سپس ایستادگی کردند، فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند [و می‌گویند]: هان! بیم مدارید و غمین مباشید و به بهشتی که وعده یافته بودید، شاد باشید.

#### ۷. پرداختن به مسئله اصلی و پرهیز از حواشی

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های پژوهشگر علوم انسانی اسلامی دستیابی به پاسخ مسئله اصلی است؛ اما گاه مسائل فرعی و حاشیه‌ای باعث فرصت‌سوزی می‌شوند و ممکن است مسیر اصلی تحقیق را به انحراف بکشانند. البته گاه این گونه حواشی ناخودآگاه به وجود می‌آیند و پژوهشگران آگاهانه در ایجاد تنش‌ها و حواشی نقشی ندارند. بحث درباره پیشینه علوم انسانی اسلامی نمونه‌ای از این موارد است. کشمکش‌هایی میان برخی اندیشمندان مسلمان درباره مبدع این اصطلاح مطرح بوده است. متفکر فلسطینی تبار، اسماعیل الفاروقی (۱۹۲۱ - ۱۹۸۶م)، مدعی است که اصطلاح «اسلمة المعرفة» را نخستین بار او جعل کرده است. در عین حال محمد تقی‌العطاس (۱۹۳۱م) ادعا دارد نخستین بار این اصطلاح را او ابداع کرده و دیگران از او گرفته‌اند. العطاس در سال ۱۹۹۲ در سخنرانی خود در دانشگاه بین‌المللی اسلامی کوآلا لامپور مالزی که به دعوت رئیس وقت این دانشگاه، عبدالحمید ابوسلیمان (۱۹۳۶)

برگزار شد، گفت که اولین بار خود او اصطلاح «اسلامی‌سازی معرفت» را ابداع کرده و تمام کسانی که پس از او این اصطلاح را به کار برده‌اند، از او سرقت کرده‌اند و این کار خیانت و تزویر است (ر.ک: العطاس، ۱۳۷۴، ص ۲۶). در این میان، سخن حکیمانه را/ابوسلیمان گفت که به جای بحث و کشمکش دربارهٔ مبدع این اصطلاح، بهتر است وقت و انرژی خود را صرف عملیاتی کردن اصل این ایده کنیم (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۱۲). به نظر می‌رسد بحث دربارهٔ پیشینهٔ یک اصطلاح یا علم تا جایی مفید است که گرهی از مشکلات علمی یا عملی فرد یا جامعه را باز کند؛ وگرنه ثمرهای جز گرفتار شدن در دام شهوت و شهرت و تضييع وقت ندارد.

#### ۸. پرهیز از نگاه تک‌بعدی به موضوع پژوهش

علوم انسانی اسلامی از دو جهت باید به صورت جامع بررسی شود: الف. از آن جهت که موضوع پژوهش‌ها در علوم انسانی، کنش‌های انسانی است؛ ب. از آن جهت که اسلام دین جامع و مجموعه‌ای نظام‌مند است. نگاهی فراگیر به ویژگی‌های موضوع علوم انسانی (کنش‌های انسان) نشان می‌دهد، نگاه تک‌بعدی به آن باعث دوری از واقعیت و دست نیافتن به اهداف عالی علوم انسانی اسلامی می‌شود و منزلت علوم انسانی را تا سرحد بررسی موجودات بی‌جان فرومی‌کاهد. حقیقت آن است که انسان موجودی است که در کنار سایر قوای وجودی‌اش از نیروی توانمند عقل بهره‌مند است و موجودی پیچیده و ناشناخته به‌شمار می‌رود. شاید مهم‌ترین عامل ویژگی‌های یادشده، مختار بودن اوست. انسان بر اساس اراده و اختیار خویش می‌تواند بسته به همهٔ عوامل پیشاراده، برای انجام کاری خاص انگیزه پیدا کند. اطلاع دقیق از حقیقت انسان و ویژگی‌های او باعث می‌شود پژوهشگر علوم انسانی دربارهٔ همهٔ ابعاد وجودی انسان را بررسی و تحقیق کند و در بررسی‌های خود روشی مناسب به کار گیرد. اگر پژوهشگر به هدفمندی کنش‌های انسان توجه نکند، چه‌بسا در تحلیل کنش‌های به‌ظاهر یکسان اشتباه کند و گرفتار قضاوت‌های نادرست شود. یکی از لوازم هدفمندی کنش‌های انسان، وابستگی آنها به علم و آگاهی اوست. از این‌رو شناخت عوامل معرفتی پیشاراده نیز برای قضاوت و ارزشیابی کنش‌ها ضروری است. این سخن دربارهٔ توانش‌ها و گرایش‌های انسان نیز درست است. اگر نقش بینش، گرایش و توانش انسان در کنش‌های وی نادیده گرفته شود، پژوهشگر علوم انسانی هنگام توصیف، تبیین، تفسیر، ارزشیابی و کنترل کنش‌ها نمی‌تواند به‌درستی عمل کند و دست‌کم گرفتار خطای محاسباتی خواهد شد.

کنش‌ها، افزون بر ظاهرشان، باطن هم دارند؛ از این‌رو نباید هنگام تحلیل یک کنش و ارزشیابی آن، تنها به ظاهرش توجه کرد؛ بلکه پژوهشگر باید به‌دنبال معنای آن کنش باشد و به اصطلاح کنش را رمزگشایی کند. سرچشمهٔ سطحی‌نگری و ساده‌لوحی در تحلیل مسائل روز از جمله مسائل سیاسی را باید توجه کافی نداشتن به این نکته دانست. همچنین از آنجاکه کنش‌های انسان به اموری مانند زمان، مکان، فرهنگ، پیامدهای مثبت یا منفی آن، نیازها و اقتضائات اجتماعی و فردی وابسته است، هرگونه پژوهش در این حوزه بدون توجه به آنها نارواست. متأسفانه مخالفان علوم انسانی اسلامی به این نکته بسیار مهم توجه کافی ندارند و دلبستهٔ علمی هستند

که نگاهی تک‌بعدی و غیرواقع‌نگر به موضوع علوم انسانی دارند. نتیجهٔ چنین غفلتی آن است که مسائلی در دانشگاه‌ها مطرح شود که «ناظر به نیازهای ما نیست... مسائل ما را حل نمی‌کند... اصلاً از ما بیگانه است» (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10055>). کسی که نگاهی جامع به انسان و کنش‌های وی دارد، به اهداف عالی علوم انسانی اسلامی نیز می‌اندیشد و پژوهش‌های خود را به بررسی ابعاد نباتی و حیوانی انسان محدود و منحصر نمی‌کند:

انسان چون افق وجودش در یک حد محدودی است و نیز به واسطهٔ انغمار در طبیعت، از غیر طبیعت خود محجوب است، عوالم فوق خود و دون خود را نیافته است؛ بلکه از خود نیز کاملاً محجوب است؛ و لهذا خود را همین پوست و استخوان و بدن ملکی و ادراکات حسی و خیالی گمان کرده و از حقیقت و لب خود غافل است. از این جهت، تمام هم و حزنش برای مقاصد ملکی و تدبیرات بطن و فرج است؛ و چون از خود غافل و محجوب است، مقاصد انسانی خود را نداند و برای آن قدمی برندارد. آری، کسی که جز حیات حیوانی چیزی در خود دریافته، جز مقصد حیوانی به چیزی نپردازد (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۰-۲۶۱).

از سوی دیگر، اسلام که دین خاتم و جامع است، دربردارندهٔ هر چیزی است که انسان برای سعادت ابدی‌اش بدان نیازمند است. از این رو، دین را باید به‌مثابهٔ سیستمی یکپارچه و منسجم در نظر گرفت و ابعاد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... یک مسئله را با هم و ناظر به یکدیگر مورد توجه قرار داد. افزون‌براین با توجه به تعریف مشهور دین (مجموعهٔ اعتقادات، احکام و اخلاق) باید به هر سه بخش آن پرداخت و بدون اطلاع کافی دربارهٔ این مجموعه نباید ارزشیابی و داوری کرد. وظیفهٔ اخلاقی پژوهشگر علوم انسانی اسلامی آن است که هم انسان را به‌صورت یک کل بنگرد و هم اسلام را به‌صورت جامع مطالعه کند و بر همهٔ جوانب آن تسلط یابد. در غیر این صورت - آن‌گونه که در منابع روایی آمده است - دین خدا به پا داشته نمی‌شود و محفوظ نمی‌ماند (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۸۵)؛ افزون‌براین چه‌بسا به مخالفت بی‌دلیل با برخی دانش‌ها بینجامد. یکی از عوامل مخالفت با دانش‌هایی مانند فلسفه، عرفان، فقه و سیاست، نگاه تک‌بعدی به دین است. بنابراین هرگونه پژوهش در علوم انسانی اسلامی باید با شناخت اسلام در ابعاد گوناگونش همراه باشد. امام خمینی رحمته‌الله شناختن اسلام در همهٔ ابعادش را فاجعه‌ای برای اسلام می‌دانستند؛ چنان که فرمودند:

یک فاجعه‌ای برای اسلام از اول تا حالا بوده، و آن فاجعه اینکه اسلام را نشناخته‌اند. کسانی که بحث از اسلام کردند، چه در سابق و چه در لاحق، اینها اسلام را با همهٔ ابعادش نشناختند. هر کسی یک بُعدی از ابعاد اسلام را در آن نظر کرده است و همهٔ مطالبی که در اسلام بوده است و در قرآن کریم بوده است، به همان معنایی که خودش ادراک کرده، برگردانده [است] (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۶-۷).

## ۹. پرهیز از به‌کارگیری ادبیات غیراخلاقی

یکی از ویژگی‌های یک پژوهش‌روشمند آن است که منطق‌گفتمان عقلایی بر آن حکم فرما بوده، پژوهشگر در پی اثبات ادعاهای خود و نقد ادلهٔ رقیب با استفاده از دلیل متقن و قابل پذیرش باشد. در این صورت، تنها اهرم رد و اثبات یک ادعا، دلیل موجه است. روشن است که اهانت، سوءظن، دروغ، نسبت ناروا، برچسب زدن، تعریض‌ها و

کنایه‌های ناروا و اموری از این دست، نه‌تنها به حل مسئله کمک نمی‌کند، بلکه باعث به وجود آمدن مشکلی جدید می‌شود. اخلاق پژوهش اقتضا می‌کند که پژوهشگر به‌جای متهم کردن دیگران به بی‌سوادی، نفهمی، انتقام‌جویی، کفر، نفاق و...، به بررسی علمی مسئله بپردازد و با دلیلی منطقی مخاطبان را با خود همراه سازد و با نشان دادن فریب‌های برخی نویسندگان، نوع مغالطه را گوشزد کند؛ سپس نتیجه‌ی درست را تبیین نماید.

افزون‌براین، استفاده از اطلاعات نادرست با ادبیاتی که احساسات مخاطبین را برانگیزاند، ناپسند است. متأسفانه گاه برخی مخالفان علوم انسانی اسلامی پشت نقاب آزاداندیشی دانشجویان چنین القا می‌کنند که مدعیان اسلامی‌سازی علوم قصد دارند جلوی پیشرفت علوم انسانی را بگیرند و دانشجویان را برده‌ی خود کنند و نگذارند با علوم رایج دنیا آشنا شوند! این در حالی است که نه‌تنها طراحان ایده‌ی علوم انسانی اسلامی چنین قصدی ندارند، بلکه به‌تصریح ایشان قصد دارند جلوی آفت‌ها و آسیب‌های علوم انسانی وارداتی را بگیرند تا این دسته از علوم به رسالت اصلی خود بپردازند و بتوانند مشکلات روز را به بهترین وجه حل کنند:

اگر ما در مقابل علوم غربی موضع می‌گیریم و می‌خواهیم دانشگاه‌های خود را از بعضی داده‌های علوم غربی پاک‌سازی کنیم، صرفاً به دلیل «غربی» بودن آنها نیست؛ چراکه همین موضع را نسبت به علوم «غربی» نیز داریم؛ بلکه به این دلیل است که نقص‌ها، کمبودها، و احياناً اشتباهات و مغالطاتی در داده‌های آنها مشاهده می‌کنیم، و حس حقیقت‌جویی ما - علاوه بر وظیفه‌ی دینی‌مان - اقتضا می‌کند آن کاستی‌ها و کژی‌ها را برنتابیم و سعی کنیم حقایق را هرچه دقیق‌تر و واقعی‌تر به دست آوریم... تکیه‌ی ما بر نادرستی علوم غربی، به دلیل سیطره‌ی این علوم بر فضای علمی و دانشگاهی ما از یک سو، و ریشه‌دواندن آنها در تاروپود جامعه و ساختار اداری و سیاسی کشور از سوی دیگر است که حیات اجتماعی ما را به‌شدت تحت تأثیر قرار داده است؛ به‌ویژه در علوم انسانی که به یک معنا نرم‌افزار مدیریت کشور و تصمیم‌گیری‌های خرد و کلان در ساحت‌های مختلف اجتماعی به حساب می‌آید. ما در مقابل، روشی را پیشنهاد می‌کنیم که بتواند جلوی آن آسیب‌ها و آفت‌ها را بگیرد و از نواقص آن به‌دور باشد. آموزه‌های اسلامی دانشمند مسلمان را به‌گونه‌ای تربیت می‌کند که بتواند از این کاستی‌ها و کژی‌ها دور و سالم بماند؛ و از این جهت، اسم این روش و علم برآمده از آن را «اسلامی» می‌گذاریم (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۲-۳۳).

## ۱۰. پرهیز از تعصب

### ۱-۱۰. تعصب علمی (علم‌زدگی)

مخالفان علوم انسانی اسلامی گاه با تحلیل هویت علم، به این مبنا استناد می‌کنند که اگر امری در میان همه‌ی مردم مشترک بود، دیگر اسلامی و غیراسلامی ندارد. از این رو، اموری مانند روش نیز نباید با قید اسلامی همراه شود؛ زیرا روش نیز مانند موضوع یک علم یا موضوع یک مسئله، نسبت به مکاتب و ادیان استقلال ذاتی دارد. در واقع، ادعا آن است که روش و موضوع یک علم، از امور غیراختیاری هستند؛ زیرا اراده‌ی ما شأنیت تغییر واقع را، از آن جهت که واقع است، ندارد. اگر از مقدماتی ویژه در قالبی معتبر استفاده کنیم، به نتیجه دست می‌یابیم و اگر بخواهیم به بحثی

علمی بپردازیم، درباره موضوع ویژه آن علم باید بحث کنیم، نه موضوعی دیگر. بنابراین مسلمان، یهودی، مسیحی و پیروان دیگر ادیان به همان روش‌ها و موضوعاتی پایبند خواهند بود که غیرمتدینان پایبند هستند (ر.ک: سروش، ۱۳۹۰، ص ۳۳۵-۳۶۰؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۵-۲۰۲؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۷۷-۷۹).

به نظر می‌رسد که این تبیین را باید استدلالی به نفع علوم انسانی اسلامی دانست، نه دلیلی بر انکار آن؛ زیرا اسلام و مبانی آن همگی ناظر به واقع و نفس‌الامرند، نه اموری صرفاً وابسته به بافته‌های اندیشمندان مسلمان! آیا به دنبال واقع بودن به معنای نفی ایده علوم انسانی اسلامی است؟ اشکال کار در این است که افزودن قید اسلامی به علوم انسانی نوعی تعصب شمرده شده است و این‌گونه نمایانده می‌شود که اسلام به ناروا توسط مسلمانان به حقایق نفس‌الامری تحمیل می‌شود! این دیدگاه، خود نوعی تعصب به‌شمار می‌رود. چرا نباید حقایق را آن‌گونه که هست، ملاحظه کرد و به آن پایبند بود؟ آیا قرآن و سنت بیانگر حقایق عینی نیستند؟ پس اگر علوم انسانی بر مدار مبانی و روش‌های اسلامی و مبتنی بر واقع بنا نهاده شود، عینیت آنها نیز تأمین می‌شود. این در صورتی است که بر اساس دیدگاه برگزیده، قید اسلامی در ترکیب «علوم انسانی اسلامی» قید احترازی باشد؛ اما اگر این قید توضیحی باشد، آنچه گفتیم روشن‌تر خواهد بود؛ زیرا در این صورت، چیزی شایسته نام علم است که پرده از حقیقت بردارد و محصول وهم و خرافه نباشد. در این صورت، اگر چیزی علم باشد، حتماً اسلامی خواهد بود و اگر کاشف از حقیقت و ناظر به واقع نباشد، اساساً علم نیست تا بخواهد اسلامی باشد. تعصب ناشی از علم‌زدگی مانعی جدی فراروی پژوهش در حوزه علوم انسانی است و باید از آن پرهیز شود.

ممکن است تصور شود طرح مسائلی مانند آسیب‌شناسی علوم انسانی غربی و چاره‌اندیشی برای آن، خود نوعی تعصب باشد؛ اما واقع‌نگری و دوراندیشی خلاف آن را تأیید می‌کند:

من البته درباره تفکر و فرهنگ وارداتی غرب بارها صحبت کرده‌ام. بعضی ممکن است این را حمل بر نوعی تعصب و لجاجتی کنند. نه؛ این تعصب و لجاجتی نیست. برای به زنجیر کشیدن یک ملت، هیچ چیزی ممکن‌تر و سهل‌تر از این نیست که قدرتمندان عالم بتوانند باورهای آن ملت و آن کشور را بر طبق نیازهای خودشان شکل دهند. هر باوری که یک ملت را به اتکالی به خود، اعتماد به نفس، حرکت به جلو و تلاش برای استقلال و آزادی وادار کند، دشمن خونی آن، کسانی هستند که می‌خواهند با قدرت متمرکز، همه دنیا را در اختیار بگیرند و به نفع خودشان همه بشریت را استثمار کنند؛ لذا با آن فکر مبارزه می‌کنند. در نقطه مقابلش سعی می‌کنند با راه‌ها و شیوه‌های مختلف، افکار و باورها و جهت‌گیری‌هایی را در میان آن ملت ترویج کنند که به گونه‌ای بیندیشد که آنها می‌خواهند. وقتی آن‌طور اندیشید، آن‌گونه هم عمل و حرکت خواهد کرد. این یک ابزار بسیار رایج است: تئوری‌سازی استعماری (https://www.leader.ir/fa/speech/2088).

۲-۱۰. تعصب منطقه‌ای، دینی، نژادی و ...

علم، اختصاصی به منطقه‌ای جغرافیایی، دینی خاص، نژادی معین و اموری از این دست ندارد؛ بلکه راه تلاش برای کشف حقیقت و دستیابی به آن برای همه باز است. از این‌رو، حتی طرح ایده‌ای مانند اسلامی‌سازی علوم انسانی، به معنای ویژه‌سازی علوم انسانی به دینی خاص نیست؛ بلکه مقصود از آن، زدودن هرگونه تعصب، افزونه یا نقصی



از دامان فهم حقیقت است. این طرح برخاسته از آموزه‌های اسلامی است که خود حاکی از واقع است. اسلام نه تنها محدودیت زمانی فراگیری علم را برداشته است (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۲۱۸)، بلکه برای آن، محدودیت مکانی نیز قائل نیست (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۳۵) و حتی به منظور دستیابی به حقیقت، برای گزینش استاد نیز محدودیتی قائل نیست (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۶۷؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۱؛ نهج البلاغه، ح ۷۹ و ۸۰). مقام معظم رهبری با تأکید بر اینکه علم به بشریت تعلق دارد (بیانات در دیدار جمعی از خانواده‌های شهدا، ۱۳/آذر/۱۳۷۰) و آن را از هر کسی می‌توان فراگرفت، مصرف‌کننده فرآورده‌های علمی دیگران بودن را ناپسند دانسته‌اند (<https://www.leader.ir/fa/speech/2088>).

### ۱۱. پرهیز از شهرت‌طلبی و شهرت‌زدگی

یکی از موانع جدی پیش روی پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی، شهرت‌طلبی است. ممکن است پژوهشگری به بهانه ارائه دیدگاهی جدید یا پشت نقاب نقد جامع دیدگاه رقیب، به دنبال کسب شهرت علمی باشد. این انگیزه رذایل اخلاقی دیگری را نیز به دنبال خواهد داشت. یکی از راهکارهای مقابله با این رذیله اخلاقی، «پژوهش گروهی» است که مانع انگیزه‌های ریاکارانه فردی می‌شود و جلوی بسیاری از خطاهای احتمالی را می‌گیرد. به همین دلیل دیدگاه برتر آن است که با استفاده از مشورت دیگران به دست آمده باشد (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۱).

افزون بر شهرت‌طلبی، شهرت‌زدگی نیز مانعی جدی فراروی پژوهشی روشمند در حوزه علوم انسانی اسلامی است. برای نمونه، درست است که بیش از ده نظریه درباره اسلامی‌سازی علوم انسانی ارائه شده است، اما گزینش یکی از این دیدگاه‌ها یا ارائه دیدگاه جدید در این عرصه نباید تحت تأثیر شهرت نظریه‌پردازان این حوزه فکری باشد؛ زیرا شهرت نظریه‌پرداز لزوماً به معنای درستی دیدگاه وی نیست؛ چنان که گرایش تعداد زیادی از اندیشمندان یا بیشتر آنها به یک دیدگاه، لزوماً به این معنا نیست که آن دیدگاه با واقع مطابق است و دیدگاه‌های رقیب باطل‌اند. بنابراین صرف شهرت یا تعداد موافقان یک دیدگاه نباید ملاک گزینش یک دیدگاه قرار گیرد؛ بلکه پژوهشگر باید با فهم دقیق دیدگاهی درست، به لوازم آن پایبند باشد: «عَقِلُوا الْخَيْرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعَايَةٍ لَأَعْقَلَ رِوَايَةٍ فَإِنَّ رِوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَرِعَايَتُهُ قَلِيلٌ» (نهج البلاغه، ح ۹۸). بر این اساس، اگر نظریه‌ای در میان عالمان دین مشهور شده باشد، اما ادله آن معلوم نباشد، نمی‌تواند نظریه‌ای صددرصد پذیرفتنی و مطابق با واقع تلقی شود. هر چند ادب پژوهش اقتضا می‌کند حتی چنین شهرتی نیز نادیده گرفته نشود و تا رسیدن به نتیجه قطعی با دقت بررسی شود.

توجه نداشتن به این نکته باعث شده است که برخی پژوهشگران در نتیجه مطالعات موردی صورت پذیرفته معتقد شوند که عوامل غیر معرفتی مانند شهرت نظریه‌پرداز، شخصیت دانشگاهی و سوابق پژوهشی معیار مقبولیت دیدگاه‌ها در جامعه علمی است. در نتیجه، «منطقی برای اکتشاف علمی وجود ندارد» (کلینز و فینچ، ۱۹۹۳، ص ۱۴۲). همان گونه که توضیح داده شد، شهرت یک نظریه یا نظریه‌پرداز با درستی آن نظریه ملازمه ندارد و حتی اگر در برهه‌ای از زمان به دلیل عوامل غیر معرفتی رواج یابد، در طولانی مدت نمی‌تواند پابرجا بماند و توسط حقیقت‌جویان نقد خواهد شد.

## ۱۲. دوری از هوای نفس

آنچه موجب می‌شود دانشمند، علمی را که از منبع و روش صحیح به دست آورده است، بدون تحریف در اختیار دیگران قرار دهد، تزکیه، خودسازی و دوری از هوای نفس است. در نظر گرفتن انگیزه‌های دنیوی در انتقال علوم، از جمله آسیب‌های جدی به‌شمار می‌رود که انسان را از رسیدن به سعادت بازمی‌دارند. خداوند سبحان در قرآن کریم آن دسته از دانشمندان بنی‌اسرائیل را مذمت می‌کند که عمداً دست به تحریف حقایق می‌زدند: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتُوا بِهِ ثَمَّناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (بقره: ۷۹)؛ پس وای بر کسانی که کتاب [تحریف‌شده‌ای] با دست‌های خود می‌نویسند؛ سپس می‌گویند: «این از جانب خداست»، تا بدان بهای ناچیزی به دست آورند؛ پس وای بر ایشان از آنچه دست‌هایشان نوشته است، و وای بر ایشان از آنچه [از این راه] به دست می‌آورند.

اگر کسی پیرو هوای نفس خویش باشد، نه‌تنها از حقایق دور می‌شود، بلکه روحیه پذیرش سخن حق را هم از دست می‌دهد و به هلاکت می‌رسد: «وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يَصِرُ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشْرُهُ عَدَابٍ أَلِيمٍ وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (جاثیه، ۷-۹؛ رک: بقره: ۶-۷)؛ وای بر هر دروغ‌زن گناه‌پیشه که آیات خدا را که بر او خوانده می‌شود، می‌شنود؛ سپس با گردن‌کشی، [در انکار آن] پای می‌فشارد؛ چنان‌که گویی آن را نشنیده است. پس او را به عذابی دردآور بشارت ده و چون به چیزی از آیات ما آگاه شود، آن را به ریشخند می‌گیرد. اینان عذابی خفت‌بار برایشان خواهد بود.

انسان نباید سرمایه معرفتی ارزشمندی چون عقل را در دام هوای نفس خود گرفتار کند: «كَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحْتِ [عِنْد] هَوَىٰ أَمِيرٍ» (نهج‌البلاغه، ح ۲۱۱)؛ چه بسا عقلی که اسیر فرمان هواست. در این صورت، عقل نمی‌تواند در کارکردهای معرفتی خود به‌درستی عمل کند؛ بلکه تحت تأثیر اموری مانند شهوت، غضب و طمع، از فهم حقیقت و در نتیجه از ارزش دآوری درست بازمی‌ماند (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۵ و ۴۸۱؛ نهج‌البلاغه، خ ۱۰۹؛ همان، ح ۲۱۹؛ همان، ن ۳۱).

شاید توجه نشدن به همین نکته، منشأ پیدایش برخی دیدگاه‌های آنارشستی و نسبی‌گرایانه معرفت‌شده باشد. برای نمونه، به اعتقاد *فایربرند*، نه مطرح شدن یک نظریه نشان قوت آن است، نه طرد آن نشانه ضعف؛ بلکه بر اساس شواهد تاریخی، «هیچ دیدگاهی همه فرصتی را که سزاوار آن است، نداشته است. تئوری‌ها را مدت‌ها قبل از اینکه فرصت نشان دادن شایستگی‌هایشان را داشته باشند، کنار می‌گذارند و ترک می‌کنند» (فایربرند، ۱۳۷۵، ص ۷۷). وی که برگزیده شدن یک نظریه را روشمند نمی‌داند، معتقد است فضای عمومی و تبلیغات در این زمینه نقشی جدی دارد و می‌کوشد جایگزینی تئوری کمپنیک به‌جای تئوری *بطلمیوس* را به‌عنوان یکی از شواهد مدعایش به‌تفصیل توضیح دهد. فارغ از قضاوت درباره درستی یا نادرستی مصادیقی که *فایربرند* آورده است، اگر منظور وی این باشد که برگزیده شدن یک دیدگاه یا طرح دیدگاه دیگر، در برخی موارد از روی هوای نفس بوده و برآمده از

روش صحیح و معقول نبوده، سخنی پذیرفتنی است. اندیشمندان بسیاری به این حقیقت گواهی داده و برای آن شواهدی آورده‌اند (ر.ک: ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۵۵۵-۵۶۶؛ لوزیک، ۱۳۸۳، ص ۳۳-۳۵).

### ۱۳. پرهیز از خودبزرگبینی و خودرأیی

بسیاری از علما در زمینه علوم دینی، شبانه‌روزی پژوهش کرده و با دغدغه فهم و ترویج دین، به بررسی آیات و روایات‌ها مشغول بوده‌اند. بنابراین در مقام تحقیق باید از اندیشه‌های آن اندیشمندان نیز در راستای پیشرفت اهداف اسلامی استفاده کرد و نتیجه تحقیق‌های ایشان را به‌مثابه مقدمه‌هایی سودمند برای نتیجه‌گیری‌های بیشتر و دقیق‌تر به کار گرفت. هرچند ممکن است چیزی به ذهن کسی برسد که در ذهن اندیشمندان پیشین نبوده است، ولی همواره باید این احتمال داده شود که این نظریه را دیگران نیز مطرح کرده یا در ذهن داشته‌اند، ولی به دلیل وجود اشکال‌ها یا ابهام‌هایی کنار گذاشته شده است. دقت علما در آیات و روایات‌ها مثال‌زدنی است. با توجه به وجود بطون، تأویل‌ها و لایه‌های معنایی ظریف و گوناگون، ممکن است در چارچوب معین (صراط مستقیم اسلام) تفسیرهای مختلف و درعین حال صحیح در جای خود از یک آیه یا روایت بشود. گاهی نیز بعضی از لایه‌های معنایی یک واژه (مانند عبادت) به جایی می‌رسد که برخی نمی‌توانند حقیقت آن را درک کنند. از این‌رو، به‌جای تلاش برای مطرح کردن خود در محافل علمی، لازم است متواضعانه از همه تلاش‌هایی که در عرصه علوم انسانی اسلامی صورت پذیرفته یاد شود و اگر نظریه‌ای توسط دیگران مطرح شده است، به‌ناحق به‌عنوان نظریه جدید و ابتکاری معرفی نشود.

نکته دیگر آنکه اگر پژوهشگر علوم انسانی در یک مسئله به دیدگاهی قطعی نرسید، نباید آن را به‌عنوان نظریه‌ای اسلامی که از سوی اندیشمندی مسلمان ارائه شده است، مطرح کند. دنباله‌روی از آنچه بدان آگاهی نداریم، ناپسند است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶)؛ و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن؛ زیرا گوش و چشم و قلب، همه مورد پرسش واقع خواهند شد. در برخی منابع روایی بابی با عنوان «النَّهْيُ عَنِ الْقَوْلِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» به همین نکته اشاره دارد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۲-۴۳). در مقابل، در صورتی که پژوهشگر با به‌کارگیری شیوه درست و ادله منطقی به نتیجه‌ای دست یافت، نباید از طرح آن هراسی داشته باشد و به این بهانه که ممکن است مورد نقد واقع شود، آن را ارائه نکند. شجاعت و شهامت در دفاع از نتایج پژوهش باعث پیشرفت روزافزون سیر ایده علم دینی می‌شود و از موانع پیش‌روی پژوهش‌های آینده در این حوزه فکری می‌کاهد. آن‌گونه که در روایات آمده است، اگر انسان از کاری ترس دارد، باید شجاعانه به آن کار اقدام کند؛ چراکه کار، ساده‌تر از آن است که می‌پندارد: «إِذَا هَيْبَتُ أَمْرًا فَفَعَّ فِيهِ فَإِنَّ شِدَّةَ تَوَقُّبِهِ أَعْظَمُ مِمَّا تَخَافُ مِنْهُ» (نهج البلاغه، ح ۱۷۵).

افزون‌براین تواضع علمی اقتضا می‌کند که پژوهشگر علوم انسانی اسلامی در صورت دست نیافتن به نتیجه مورد نظر به تحقیق خود ادامه دهد و آن را بر عدم امکان دستیابی به نتیجه در این حوزه معرفتی حمل نکند. روشن است که ابزارهای عادی معرفت بشری دارای محدودیت‌ها و گاه خطاهایی هستند و توان علمی انسان محدود

است؛ از این رو نباید توقع داشت که همه مسائل این رشته توسط یک یا چند نفر و در مدت زمان محدودی حل شود. خودستایی به جای تواضع علمی آسیب‌های فراوان دارد. پژوهشگری که خود را بی‌اشتباه می‌پندارد، نه تنها فرصت استفاده از نقدها و دیدگاه‌های دیگران را از خود می‌گیرد، بلکه در اثر اعتماد نابجا به ابزارهای معرفتی ناقص خویش، می‌لغزد و نزد دیگران خوار می‌شود. حضرت علی علیه السلام با بیان این حقیقت می‌فرماید: «مَنْ أُعْجِبَ بِرَأْيِهِ ضَلَّ وَ مَنْ اسْتَعْنَى بِعَقْلِهِ زَلَّ وَ مَنْ تَكَبَّرَ عَلَى النَّاسِ ذَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۹)؛ کسی که فریفته اندیشه خود شد، گمراه گردید؛ و کسی که عقل خود را بی‌نیاز دید، لغزید؛ و کسی که در برابر نسبت به مردم گردن‌کشی کرد، خوار شد. در روایات، خودشیفتگی و خودرأیی نشانه نادانی (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶؛ پاینده، ۱۳۸۲، ح ۲۰۹۶، ص ۶۰۰؛ همان، ح ۲۱۲۹، ص ۶۰۶) و ضعف عقل (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷) و همچنین عامل لغزش (تمیمی‌امدی، ۱۳۶۶، ص ۳۴۷) و هلاکت (نهج‌البلاغه، ح ۱۶۱) دانسته شده است.

همچنین اگر پژوهشگر به گمان خود به راه‌حلی در مسئله‌ای از مسائل علوم انسانی اسلامی دست یافت، نباید مایه شگفتی بی‌موردش می‌شود و وی را از ادامه مسیر بازدارد. تحلیل‌های واقع‌بینانه از سیر پیشرفت در زمینه علوم انسانی در کشور نگران‌کننده است و به فرموده مقام معظم رهبری، «ما بخصوص در زمینه علوم انسانی، برخلاف آنچه که انتظار می‌رفت و توقع بود، حرکت متناسب و خوبی نکرده‌ایم» (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3201>).

#### ۱۴. پرهیز از برخوردهای تخریبی در مقام نقد

هرچند ایده‌های نو باید ظرفیت نقدپذیری را داشته باشند و صاحبان اندیشه برای بالندگی و تقویت هرچه بیشتر اندیشه‌های خود، باید آنها را در معرض نقد قرار دهند، ولی ناقدان نیز باید توجه داشته باشند که برخوردهای تخریبی به جای نقد سازنده باعث می‌شود اندیشه در جایگاه واقعی خود قرار نگیرد و قربانی اغراض و هواهای نفسانی منتقدان شود (رشاد، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰). ناقدان باید توجه داشته باشند که نقد بیشتر، همواره با ترفیع درجه علمی ناقد همراه نیست و کسی در این کار مهم و ضروری موفق است که جهت‌های مثبت و منفی یک ایده را مطرح نماید و با پیشنهادهای خود سعی بکوشد آن نظریه را ترمیم و بازسازی کند.

#### نتیجه‌گیری

پژوهش در قلمرو علوم انسانی اسلامی ارزش ذاتی ندارد و در صورتی ارزشمند است که همراه با رعایت اخلاق پژوهش در این حوزه باشد. با توجه به آنچه در این تحقیق گذشت، خلوص نیت و همراهی حسن فعلی با حسن فاعلی، شرط لازم ارزشمندی اخلاقی هر کنش اختیاری است. در این صورت، یاری الهی نیز شامل حال پژوهشگر می‌شود و با دوری از انگیزه‌های غیرالهی، هدف‌عینیت و دستیابی به واقع در این حوزه نیز تأمین می‌گردد. از این رو، باید با بررسی دقیق پیشینه پژوهش‌های صورت پذیرفته، از انجام کار تکراری و بیهوده پرهیز کرد و با قدردانی از زحمات علمی پیشینیان، به بررسی عالمانه و منصفانه دیدگاه‌های ایشان پرداخت. رعایت امانت در نقل دیدگاه‌ها و استناد به آنها، فهم

و تقریر صحیح و عالمانه آنها، پرهیز از برخوردهای تخریبی و ژورنالیستی با دیدگاه‌های مخالف یا منتقدان، پرهیز از به‌کارگیری ادبیات غیراخلاقی و غیرعلمی در نوشتار و اموری از این دست، لازمه اخلاقی پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی است. پژوهشگر موفق در این عرصه کسی است که همواره حق را محور قرار می‌دهد و برای دستیابی به آن می‌کوشد و نه از بیان روشمند دیدگاه حق هراس دارد، نه از نقد منصفانه دیدگاه‌های مخالف. این ویژگی نشان‌دهنده شجاعت و شهامت علمی است که در پیشبرد ایده علوم انسانی اسلامی سهمی بزرگ دارد. در معرض نقد قرار گرفتن، باعث بالندگی پژوهشگر و توفیق بیشتر نظریه وی در محافل علمی است. البته پژوهش در این عرصه نیازمند صبوری و صرف وقت است و با توجه به دیربازده بودن این‌گونه تحقیقات، جهاد علمی، پرهیز از یأس یا دوری از شتاب‌زدگی در ارائه یافته‌ها ضرورت دارد. در این میان، گاه مسئله اصلی به حاشیه رانده شده و برخی مسائل فرعی و خارج از بحث، میدان عرضه یافته‌اند. افزون‌براین با توجه به ذوابعاد بودن انسان، نگاه جامع و کلان به ایده علوم انسانی اسلامی ضروری است و نگاه تک‌بعدی به انسان و مسائل مربوط به آن، مانع دستیابی به حقیقت می‌شود. از این‌رو، از یک سو باید با موضوع علوم انسانی همدلانه رفتار کرد و از سوی دیگر، برای تأمین واقع‌نگری باید از سلطه تأثیر ناروای احساسات و تعصبات پرهیز کرد. علم‌زدگی، گاه مانعی جدی فراروی پذیرش نتایج به‌دست‌آمده از برخی پژوهش‌های مربوط به علوم انسانی اسلامی شده و باعث مخالفت‌های جدی با این ایده گردیده است. این در حالی است که با تحلیل ویژگی‌های موضوع علوم انسانی از یک سو و فهم درست تأثیر دین در علوم انسانی از سوی دیگر، می‌توان به این نکته دست یافت که ایده علوم انسانی اسلامی در پی دستیابی به دانشی فراملیتی، فرادینی، فراجنسیتی و... است و آموزه‌های اسلامی نشان می‌دهد که هرگونه تعصب کور در مسیر دستیابی به حقیقت و نفس‌الامر، ناپسند است. پژوهشگر علوم انسانی اسلامی از پیروی هوای نفس خویش می‌گریزد و تنها به همین هدف می‌اندیشد؛ از این‌رو دستیابی به شهرت، قدرت، پست و مقام، ثروت و... او را به خودرأیی و خودبزرگ‌بینی نمی‌کشاند؛ بلکه او همواره در پژوهش‌های متواضعانه خود به دنبال حق و پیروی از آن است. در مجموع، می‌توان حق‌طلبی با انگیزه الهی را بایسته اخلاقی اصلی پژوهش در حوزه علوم انسانی اسلامی دانست.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ترجمه صبحی صالح، قم، هجرت.

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

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، محقق / مصحح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *الأمالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.

ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، ۱۴۰۷ق، *عدة الداعی ونجاح الساعی*، محقق / مصحح: احمد موحدی قمی، قم، دارالکتب الإسلامیة.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تحقیق و تصحیح: جلال الدین محدث، چ دوم، قم، دارالکتب الإسلامیة.

پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحة*، چ چهارم، تهران، دنیای دانش.

تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، محقق / مصحح: مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات.

جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، *اسلامی سازی معرفت*، تدوین و ترجمه مجید مرادی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

حلوانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۸ق، *نزّهة الناظر و تنبیه الخاطر*، محقق / مصحح: مدرسه الإمام المهدي علیه السلام، قم، مدرسه الإمام المهدي علیه السلام.

دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، شریف رضی.

رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۲، *دین پژوهی معاصر (درنگ و درایتی در گفتن های سه گانه ی منجمد، متجدد و مجدد)*، تهران، مؤسسه

فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

ریتزر، جورج، ۱۳۷۴، *نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.

سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۰، *تفرج صنع*، چ دوم، تهران، سروش.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، *اوصاف پارسایان*، تهران، صراط.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، «*اسلام و علوم اجتماعی؛ نقدی بر دینی کردن علم*»، در علم دینی؛ دیدگاه ها و ملاحظات، تدوین سیدحمیدرضا

حسینی و همکاران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

شرفی، احمد حسین، ۱۳۹۴، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، چ دوم، تهران، آفتاب توسعه.

طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

طبرسی، حسن بن فضل، ۱۴۲۵ق، *مکارم الاخلاق*، تحقیق: علاء آل جعفر، چ چهارم، قم، النشر الاسلامی.

طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۸۵ق، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، چ دوم، نجف، المكتبة الحیدریة.

طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأمالی*، محقق / مصحح: مؤسسة البعثة، قم، دارالثقافة.

عطاس، محمدنقیب، ۱۳۷۴، *اسلام و دنیوی گری*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

فایراند، پل، ۱۳۷۵، *بر ضد روش؛ طرح نظریه آثار شریستی معرفت*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، (ط - القدیمة)، قم، رضی.

فروغی، محمدعلی، ۱۳۷۹، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح: امیرجلال الدین اعلم، چ سوم، تهران، البرز.

فیاضی، غلامرضا، منتشر نشده، درس اسفار.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

لوزیک، دانیلین، ۱۳۸۳، *نگرشی نو در تحلیل مسائل اجتماعی*، ترجمه سعید معیفر، تهران، امیرکبیر.

لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷۶، *عیون الحکم و المواعظ*، محقق / مصحح: حسین حسینی بیرجندی، قم، دارالحديث.

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

مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین*، تحقیق و نگارش: علی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.  
مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، در مجموعه آثار، تهران، صدرا.  
مفید محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، *الإختصاص*، محقق / مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم، المؤتمر العالمی لالقیة الشیخ المفید.  
موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۲، *شرح حدیث «جنود عقل و جهل»*، چ هفتم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.  
—، ۱۳۸۹، *صحیفه امام*، چ پنجم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

Collins, Harry & Tervor Pinch, 1993, *The Golem: What everyone should know about science*, Cambridge.

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10055>.

<http://mesbahyazdi.ir/node/3728>.

<http://nekoonam.parsiblog.com/posts/195>.





## مقایسه و نسبت‌سنجی فقه و اخلاق از منظر گزاره و هدف

Ghaderi1@chmail.ir

سیدرضی قادری / دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۲

### چکیده

یکی از محورهای مهم فلسفه‌های ناظر به علوم اسلامی، به‌ویژه علم اخلاق و فقه، شناخت مؤلفه‌های معرفتی هر دو علم و نیز تعامل و تأثیر متقابل چنین رشته‌های علمی است. این دو علم، هرچند هر یک عهده‌دار ساحت خاصی هستند، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند که شایسته بررسی و تحلیل است. براین‌اساس، این پژوهش به بررسی و مقایسه مؤلفه‌های مهمی مانند شناخت گزاره (موضوع، محمول و مسئله) پرداخته است؛ امری که پرداختن به آن، قبل از ورود در هر علم و مباحث و دستیابی به مسائل آن، ضروری است. نگارنده با روش مقایسه‌ای و با بهره‌گیری از منابع مکتوب، به تحلیل و نسبت‌سنجی این مؤلفه‌ها پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌ها و نیز نقاط قوت و ضعف هر یک از این دو دانش فقه و اخلاق را آشکار کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** اخلاق، فقه، مقایسه، گزاره، موضوع، محمول، مسئله.

## مقدمه

تاریخ جوامع مختلف بشری، به‌ویژه گذشته عبرت‌آموز جامعه و امت اسلامی، شاهدان صدق این حقیقت‌اند که اهتمام شایسته علمی و عملی به احکام شرعی و آموزه‌های اخلاقی با عزتمندی و تعالی جامعه و بی‌اعتنایی به احکام شرعی و مباحث اخلاقی با انحطاط افراد و جامعه ارتباط مستقیم دارند. آنچه برای جوامع و افراد امت اسلامی در هر زمانی نجات‌بخش و سعادت‌آموز است، دانش‌ها و معارف وحیانی اسلامی است که عالمان می‌توانند با شناخت و ارائه آن، رهنمون همگانی باشند. علوم و معارف اسلامی از آغاز پیدایش و تأسیس آن، به رشته‌ها و علوم مختلف، از جمله عقاید، اخلاق، فقه، تفسیر و تاریخ تقسیم شد. بر اساس این تقسیم، هر بخش از موضوعات و وسایل مورد نیاز جامعه، در یکی از علوم مورد بحث و پژوهش قرار گرفت و به موضوعات و مباحث آن علم معروف و مشهور گردید و دیگر علوم از ورود و تحقیق در آن مسائل و موضوعات منع شدند. از جمله این علوم می‌توان به دو علم فقه و اخلاق اشاره کرد که از همان اوایل انشعاب علوم اسلامی در میان مسلمانان پدید آمد و هر یک از این دو علم، موضوعات و مسائل خاصی را به خود اختصاص دادند. فقه، عملیات علمی استنباط احکام از دلیل شرعی است (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۲) که در ابتدا بر فهم عمیق همه مسائل و معارف دین اطلاق می‌شد، لکن به‌تدریج و با گسترش علوم و موضوعات انبوه و مختلف و با تدوین علوم اسلامی، دامنه آن محدود شد و به فهم و استنباط احکام در حیطه فروع عملی منحصر گردید (حکیم، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱). اخلاق نیز علم تهذیب نفس است که اعمال و سلوک انسان را از جهت نقش آن در تهذیب یا آلودگی نفس بررسی می‌کند (نراقی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲).

با بررسی و تتبع در میراث علمی و مکتوب جامعه اسلامی در طول تاریخ، آشکار می‌شود که در میان علوم و معارف اسلامی، اقبال عمومی با علم فقه، اخلاق و کلام بیشتر بوده است؛ هرچند در میان این سه دانش گران‌بها، سهم فقه بیش از دو علم دیگر نمود داشته است. آنچه در این میان مهم جلوه می‌کند، تحقیق در مسائلی است که شناخت آنها برای ورود در هر علمی لازم می‌نماید تا با شناخت زوایا و جوانب آن علم بتوان با آگاهی بیشتر، به فهم و طرح و حل مسائل آن اقدام کرد. بی‌تردید گزاره‌های هر علمی و نیز اهدافی که آن علم در دستیابی به احکام و مسائل خود بر آن استوار است، از مهم‌ترین مؤلفه‌های هر علمی است که شناسایی و تحلیل آن قابل توجه و بسیار راهگشاست.

## ۱. پیشینه بحث

از آنجایی که قرابت موضوعات، اهداف و مسائل برخی علوم موجب تداخل در استنباط می‌شود، فهم محدوده هر علمی بر اساس همین مؤلفه‌ها باعث می‌شود جایگاه هر علمی با مصادیق و موارد آن تبیین شود و دیگر علوم از ورود در آن حیطه منع شوند. در تراث عالمان متقدم به روشنی می‌بینیم که ایشان ابتدا به چنین مؤلفه‌هایی توجه می‌کردند و در همین راستا به برداشت‌ها و تحلیل‌های خود در موضوع، مسائل و احکام آن علم می‌پرداختند و نظرات عالمان سلف را مقبول یا قابل خدشه می‌دانستند. لازم به ذکر است که این سیره در بین دانشمندان اصولی و فقهی بیشتر جلوه داشته

است و عالمان اخلاق‌نگار، به‌ویژه در ساحت اخلاق نقلی، کمتر بدان توجه کرده‌اند. از این‌رو، عالمان و محققان معاصر کوشش‌های وافری انجام داده‌اند تا این مؤلفه‌ها را نیز در علم اخلاق و فقه و تعاملات این دو بررسی کنند و گونه‌های تأثیر و تأثر هر یک بر دیگری را مورد مذاقه قرار دهند. از باب نمونه، می‌توان به مقالات متعدد آیت‌الله سبحانی اشاره کرد که به تعامل فقه و اخلاق پرداخته و کوشیده است تأثیرات این دو علم بر یکدیگر و قرابت آن دو را بررسی کند. کتاب *نقش اخلاق در اجتهاد*، نوشته سعید ضیائی‌فر نیز به گونه‌های بهره‌گیری و مصداقی از اخلاق در استنباط‌های فقهی پرداخته است. آیت‌الله/عرفی نیز در کتاب *فقه تربیتی* به نقش اخلاق در فقه، آن هم در ساحت تربیت، توجه کرده است. تمام این پژوهشگران خواستار وسعت دادن به نگاه اخلاقی و بهره‌گیری از آن در اجتهاد فقهی‌اند. لکن این پژوهش به دنبال تحلیل و مقایسه مؤلفه‌های اساسی در دو علم فقه و اخلاق است که پیش از ورود در آن علوم و تحلیل مسائل آن، لازم است تا با توانی بیشتر و توجه به نقاط ضعف آن به تحلیل پرداخت.

## ۲. موضوع

بی‌تردید مهم‌ترین مؤلفه در یک گزاره علمی، موضوع آن علم خواهد بود که بر اساس آن، علوم مطابق با آن تدوین می‌یابد. از این‌رو، ابتدا به موضوع پرداخته می‌شود.

### ۱-۲. موضوع علم فقه

تردیدی نیست که علم فقه با حکم شرعی پیوندی تنگاتنگ دارد (عاملی، ۱۳۶۵، ص ۲۶)؛ اما از آنجا که حکم از مقوله محمول است و محمول نیز آویخته موضوع و رتبه‌اش از موضوع مؤخر (فرحناک، ۱۳۹۰، ص ۲۱)، پس بایسته است پیش از پرداختن به حکم و محمول، به شناخت موضوع و اهمیت آن در فقه پرداخت. با تتبع در کلمات و کتب فقها مشخص می‌شود نخستین فقهی که موضوع در فقه را وارد کتب فقهی نموده و از آن صریحاً یاد کرده، مرحوم علامه حلی در دو کتاب ارزشمندش *منتهی‌المطلب* و *تذکره‌الفقها* است (حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱ ص ۳۲؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۱ ص ۱۶).

با اینکه موضوع در هر علمی، به‌ویژه علم فقه اهمیتی والا دارد، برخی عالمان بر این باورند که لازم نیست برای علم فقه موضوعی تثبیت شود؛ برخی هم با این استدلال همراه‌اند که چون بعضی از علوم، مانند علم فقه، قضایای مختلف و مسائل متنوعی دارد، التزام به موضوعی واحد برای آن علوم، دقیق و صحیح نخواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴۲)؛ لکن حق مطلب آن است، همان‌طور که بسیاری از فقها فرموده‌اند: باید برای علم فقه موضوعی تصور کرد که برای هر محقق در آن علم مبرهن شود که طبق آن موضوع آن علم و به‌تبع مسائل آن مشخص شود (حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲).

تردیدی نیست که یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها در هر علمی، موضوع آن خواهد بود؛ چون هر دانشی ناگزیر از موضوع و محور اصلی مباحث علمی آن خواهد بود (موسوی، ۱۳۷۹ ص ۴۸).

موضوع هر علمی آن است که در آن دربارهٔ عوارض ذاتیه‌اش بحث شود (آخوندخراسانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵). مقصود از عوارض ذاتیه عوارضی است که بدون واسطه در عروض بر ذاتی عارض می‌شوند؛ یعنی عوارضی که برای عروضشان بر معروض (موضوع) به واسطه و حد وسط احتیاج ندارند؛ اگرچه برای ثبوت خود به واسطه و علت احتیاج دارند (جزائری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۴). به عبارت دیگر، موضوع علم چیزی است که در آن علم دربارهٔ احوال آن چیز و چیزهایی که متعلق به آن است و در هدف علم مدخلیت دارد، بحث می‌شود؛ مثلاً موضوع علم نحو، کلمه و کلام است که در این علم دربارهٔ تمام حالات و مسائلی که مربوط به کلمه و کلام است و در هدف علم نحو، یعنی اعراب آخر کلمه مدخلیت دارد، بحث می‌شود (حیدری، ۱۳۸۴، ص ۱۲).

با توجه به تبیینی که از موضوع علم صورت گرفت، برخی فقها فرموده‌اند: «موضوعه احوال مکلفین من حیث هی الاقتضاء او التخییر»؛ موضوعش افعال مکلفین است، از آن حیث که متعلق حکم اقتضایی یا تخییری واقع می‌شود (حلی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۷). پس موضوع علم فقه، افعال مکلفین و حالات آن است. به بیانی دقیق‌تر، چون در علم فقه از احکام تکلیفی پنج‌گانه (وجوب، حرمت، استجاب، کراهت و اباحه) و نیز از احکام وضعیه (صحت، بطلان، سببیت، مانعیت، شرطیت، جزئیت و مانند آنها) بحث می‌شود و از آنجایی که این احکام تکلیفی و وضعیه بر احکام مکلفین عارض می‌شود (مانند بطلان نماز در مکان غصبی، کراهت خوردن در حال جنابت و امثال آن)، پس موضوع علم فقه همان افعال مکلفین از جهت اقتضا و تخییر است.

برخی پژوهشگران نیز در تبیین بیشتر گفته‌اند: موضوع فقه افعال مکلفین یا موضوعات خارجی است از حیث ثبوت حکمی از احکام شرعی بر آن (فیض، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳)؛ زیرا تمام احکام و مسائل فقهی بر محور افعال مکلفین یا موضوعات خارجی دور می‌زند؛ به این بیان که این احکام یا راجع است به اعمال و اقوال مکلفین، از نماز و روزه و حج و زکات و خمس و بیع و رهن و اجاره و وکالت گرفته تا حدود و دیات و قصاص و تعزیرات و غیره، یا راجع است به موضوعات خارجی؛ مثلاً خمر حرام است و آب انگور جوشیده حرام و نجس است (همان، ص ۱۱۵). بنابراین در علم فقه ممکن است دربارهٔ موضوعات مختلف بحث شود؛ ولی وجه مشترک همهٔ آنها که موجب اندراجشان تحت عنوان فقه شده، فعل مکلف است از جهت ثبوت حکم شرعی بر آن. فقیه تمام این موضوعات را با یک رنگ خاصی می‌بیند و آن رنگ، فعل مکلف است که در شریعت اسلامی و با قوانین و مقررات و احکامی از قرآن، سنت، اجماع و عقل می‌توان به دست آورد (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۲۳۴).

## ۲-۲. موضوع علم اخلاق

مراد از موضوع علم اخلاق، همان متعلق حکم و جزء محکوم‌علیه در احکام و قضایای اخلاقی است؛ به عبارت دقیق‌تر، همان عنوان عامی است که جامع موضوع‌های قضایای اخلاقی است (اصفهانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۳) و آن همان خُلق‌و‌خوی آدمی است. موضوعات علوم (به اعتبار نحوهٔ وجود مصادیق آنها) به دو قسم عینی و ذهنی تقسیم می‌شوند. موضوعات عینی مصادیق عینی خارجی دارند؛ موضوعات علوم طبیعی (از قبیل زمین‌شناسی و زیست‌شناسی) از این

جمله‌اند؛ اما موضوعات ذهنی برخلاف قسم اول، مصادیق عینی خارجی ندارند؛ موضوعات علوم عقلی (مانند فلسفه، منطق و ریاضیات) از این قبیل‌اند (احمدپور، ۱۳۹۲، ص ۴۳). در علم اخلاق، صفات و ملکات خوب و بد اخلاقی و رفتارهای متناسب با آنها موضوع و محور اصلی مباحث را تشکیل می‌دهد. این قبیل موضوعات، از آنجاکه وجود عینی محسوس و مستقل ندارند - بلکه وجودات معنوی موجود در همهٔ اشیای خارجی (و مانند صدق و کذب) از عناوین انتزاعی‌اند - طبعاً در گروه دوم، یعنی موضوعات ذهنی قرار می‌گیرند (همان، ص ۴۴).

آیت‌الله مصباح‌یزدی در تعیین موضوع علم اخلاق می‌نویسد:

عده‌ای موضوع دانش اخلاق را منحصر در ملکات اخلاقی، و برخی دیگر آن را منحصر در رفتارهای اخلاقی دانسته‌اند. از آنجایی که واژهٔ «خُلُق» در هر دو معنا به کار رفته است و از جهت دیگر، صفات اکتسابی درونی و هم رفتارهای بیرونی قابلیت پذیرش احکام اخلاقی را دارا هستند و از سوی دیگر، هیچ‌گونه تغییری بین اعمال و ملکات نیست، پس باید بگوییم موضوع علم اخلاق، خلق به معنای عام است که هر دو قسم ملکات درونی و رفتار بیرونی انسانی را در بر می‌گیرد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۳۷).

لازم به ذکر است که موضوعات اخلاقی از حیث تأثیر مثبت یا منفی در سعادت و کمال انسانی، به دو دستهٔ رذایل و فضایل تقسیم می‌شوند. از فضایل و رذایل اخلاقی با عناوین دیگری مانند منجیات و مهلکات، محاسن و مساوی یا جنود عقل و جهل نیز تعبیر می‌شود و بر همین اساس، اقتضای خیر و شر یا مدح و ذم خواهند داشت.

با بررسی موضوع فقه و اخلاق و نیز کلمات و عبارات فقها و اخلاق‌نگاران، مشخص می‌شود همان‌طور که فقه به بررسی افعال مکلفین می‌پردازد و برخی از آنها را حرام، مکروه، مستحب، واجب یا مباح می‌داند، در علم اخلاق نیز افعال و رفتار مکلفین مورد توجه‌اند و با موازین اخلاقی سنجیده می‌شوند و برخی از آنها خوب و درست و برخی دیگر نادرست و بد هستند. به بیانی دقیق‌تر، در اینکه موضوع علم اخلاق و فقه به افعال جوارحی تعلق می‌گیرد، با هم اشتراک پیدا می‌کنند؛ ولی در فقه توجه افعال جوانحی، مانند انگیزه و نیت و قصد رضایت الهی و مانند آن، نمود کمتری به‌ویژه در ابواب معاملات و مانند آن دارد؛ لکن این بحث در علم اخلاق، نه تنها برجستگی بیشتری دارد، بلکه التزام به آن و مراحل قلبی و باطنی آن و شدت و ضعف آن، از ویژگی‌های مسائل اخلاقی و موضوعات آن است. نکتهٔ دیگر اینکه، فقهای شیعه بین صحت عمل و قبولی آن تفاوت گذاشته و گفته‌اند: عملی که واجد شرایط صحت باشد، صحیح و موجب سقوط تکلیف است؛ هرچند ممکن است همان عمل واجد شرایط قبول نباشد و مقبول درگاه الهی قرار نگیرد (سبحانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸). براین اساس، برخی از فقها برای قبولی نماز و کمال و فضیلت آن علاوه بر شرایط صحت، شرایط و اموری را ذکر می‌کنند؛ مانند استغفار از گناهان و حضور قلب و خودداری از اقامهٔ نماز در حال خواب‌آلودگی و موارد دیگر؛ و صراحتاً می‌گویند که این امور دخالتی در صحت نماز ندارد (الهامی، ۱۳۷۹، ص ۴۸).

### ۳. حکم اخلاقی و فقهی (محمول)

از مهم‌ترین مقدمات در هر قضیه‌ای، محمول آن قضیه است؛ زیرا هر استدلالی، خواه فقهی و خواه اخلاقی، منجر به حکمی می‌شود. در مباحث پیشین نمایان شد که چه چیزهایی موجب می‌شود به یک استدلال فقهی یا استدلال اخلاقی برسیم.

## ۱-۳. محمول فقهی

مرحوم محمدحسین اصفهانی در تبیین محمول در گزاره‌های فقهی می‌فرماید: «محمول فقهی آن بخش از قضایای فقهی است که بر موضوع حمل می‌شود و به عبارت دیگر، همان عنوان عامی است که محمول همه گزاره‌های فقهی را دربرمی‌گیرد که به آن حکم فقهی نیز می‌گویند» (اصفهانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۳). پس آنچه در قضایا و گزاره‌های فقهی واقع و بر موضوع حمل می‌شود، همان محمول فقهی و حکم فقهی نام دارد. لازم به ذکر است که فقها احکام شرعی (به‌معنای محمول گزاره‌های فقهی) را به دو قسم تقسیم می‌کنند: برخی از احکام را احکام واقعی و برخی دیگر را احکام ظاهری نام می‌نهند (موسوی‌تهرانی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۷۵-۷۹). مراد از حکم واقعی، حکمی است که برای واقع موضوع جعل می‌شود. البته حکم واقعی هم دو گونه است: اولی و ثانوی. حکم واقعی اولی حکمی است که برای واقع موضوع بدون در نظر گرفتن عوارض مطرح می‌شود؛ و حکم ثانوی در مقابل آن است که با ملاحظه عوارض و شرایط خاصی وضع می‌گردد (همان، ص ۷۶)؛ مانند اکل میته در حال ضرورت و اضطرار که این حکم در صورتی که اضطرار نباشد، حرمت است؛ یا مانند کسی که حکم واقعی اولی بر او انجام وضو برای عبادات است، لکن به سبب مرضی که عارض می‌گردد، این حکم به تیمم تبدیل می‌شود.

باز در مباحث فقهی، احکام شرعی (به همان معنای محمول در گزاره‌های فقهی) به احکام وضعیه و احکام تکلیفیه تقسیم می‌شوند (فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق، ص ۵۰). احکام تکلیفیه عبارتند از: وجوب، استحباب، اباحه، حرمت و کراهت. این احکام مستقیماً به افعال ملکین برمی‌گردند؛ یعنی هر فعلی از افعال مکلف را می‌توان به یکی از این عناوین و احکام خسته منتسب کرد؛ لکن احکام وضعیه به‌طور غیرمستقیم افعال ملکین را دربرمی‌گیرد. احکام وضعیه عبارتند از: سببیت، شرطیت، صحت، بطلان، مانعیت، ملکیت، جزئیت و زوجیت. وقتی در موضوعی حکم وضعی برقرار شد، از این حکم وضعی، یک وضعیت خاصی برای مکلف در امری ایجاد می‌شود که رفتار مکلف را تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد (همان ص ۵۲)؛ مثلاً ملکیت یکی از احکام وضعیه است که ارتباط خاصی را بین فردی و چیزی ایجاد می‌کند و به‌طور غیرمستقیم این نحوه ارتباط باعث می‌شود که در افعال این فرد نسبت به این چیز تغییر ایجاد شود.

در بررسی نهایی می‌توان به عبارتی از شهید اول اکتفا کرد که در تبیین حکم فقهی - که همان محمول گزاره‌های فقهی است - می‌فرماید: «احکام و محمولات فقهی همان اقتضات خطابات شرعی یا همان احکام تکلیفیه و وضعیه هستند که مستقیم یا غیرمستقیم به مکلفین یا افعال و اشیای مرتبط با آنها تعلق می‌گیرند» (شهید اول، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۸). براین اساس، موضوعات خود را به یکی از این اوصاف تکلیفی (وجوب حرمت، اباحه، کراهت و استحباب) یا اوصاف وضعی (صحت، بطلان، زوجیت، سببیت و...) متصف می‌کنند.

## ۲-۳. محمول اخلاق

با تعریف و تبیین محمول در قضایای فقهی مشخص می‌شود که مراد از محمول اخلاقی، آن بخش از قضایای

اخلاقی است که به موضوع این‌گونه قضایا حمل می‌گردد و به عبارت دیگر، همان عنوان عامی است که محمول همه گزاره‌های اخلاق را شامل می‌شود که همان حکم اخلاقی است (اصفهانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۳).

از آنجایی که دانش اخلاق با ابعاد ارزشی موضوعات اخلاق سروکار دارد، لذا محمول قضایای اخلاقی نیز مفاهیم ارزشی‌اند که از ارزش (مثبت یا منفی) و لزوم (فعل یا ترک) اخلاقی حکایت می‌کنند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۰، ص ۱۲).

خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید و مرادف‌های اینها عناوینی هستند که معمولاً در مباحث اخلاق و فلسفه اخلاق با عنوان محمولات اخلاقی از آنها یاد می‌شود؛ هرچند سنخ این عناوین از سنخ مفاهیم فلسفی باشد. مفهوم خوب، بد، درست و نادرست از مفاهیم ارزشی و مفهوم باید و نباید از مفاهیم الزامی می‌باشند. منطقیون علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده و تصورات را دارای دو گونه کلی و جزئی دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۳۹)؛ سپس تصورات جزئی را به «حسی، خیالی و وهمی» و تصورات کلی را - که مفاهیم عقلی و معقولات هم نامیده می‌شوند - به مفاهیم ماهوی (مانند مفهوم انسان و ایضاً)، مفاهیم فلسفی (مانند مفهوم علت و معلول) و مفاهیم منطقی (مانند مفهوم عکس مستوی و عکس نقیض) تقسیم کرده‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵). تصور کلی که مقسم برای مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی است، مفهومی است که بتواند نشان‌دهنده اشیا یا اشخاصی متعدد باشد؛ ولی تصور جزئی، مفهوم و صورتی ذهنی است که تنها نشان‌دهنده یک موجود است، مانند تصور ذهنی زید.

ویژگی مفاهیم فلسفی - که محمولات و احکام اخلاقی از سنخ همین مفاهیم‌اند - این است که اولاً بدون تحلیل و مقایسه عقل به دست نمی‌آیند و هنگامی که بر چیزی حمل می‌شوند، از چگونگی وجود آنها حکایت می‌کنند، نه از حدود ماهوی آنها؛ ثانیاً در ازای آنها مفاهیم و تصورات جزئی وجود ندارد؛ مثلاً، مفهوم علیت مفهومی فلسفی است، لذا این‌طور نیست که ذهن ما از علیت یک صورت جزئی و یک صورت کلی داشته باشد، بلکه همیشه تصور کلی آن در ذهن متصور می‌شود (همان ص ۱۶). ویژگی مفاهیم ماهوی آن است که از ماهیت اشیا و حدود وجودی آنها حکایت می‌کنند و به‌منزله قالب‌های خالی برای موجودات‌اند. اما ویژگی مفاهیم منطقی آن است که فقط بر مفاهیم و صور ذهنی حمل می‌شوند.

بررسی نمادین فضایل و رذایل اخلاقی از قبیل عدالت، شجاعت و سخاوت نشان می‌دهد که اینها از سنخ مفاهیم فلسفی هستند؛ یعنی عناوینی انتزاعی‌اند که با تلاش و تحلیل عقل به دست آمده‌اند و مصادیق محسوس و مستقل خارجی ندارند، بلکه وجودهای معنوی موجود در اشیا خارجی هستند (معنیه، بی‌تا، ص ۳۴).

«خوب و بد»، «درست و نادرست»، «باید و نباید» و مترادف اینها از عناوینی‌اند که از آنها با عنوان محمولات و احکام اخلاقی یاد می‌شود. مفهوم «خوب و بد» در مقام توصیف ارزش مثبت یا منفی اخلاقی، مفهوم «درست و نادرست» در مقام داوری و قضاوت اخلاقی، و مفهوم «باید و نباید» در مقام بیان الزام اخلاقی به کار برده می‌شود (احمدپور، ۱۳۹۲، ص ۵۸).

همان‌طور که در احکام تکلیفی فقهی با تحلیل‌های خاص خودش این احکام و محمولات به واجب، مستحب، مکروه، حرام و مباح تقسیم می‌شدند، این تقسیمات پنج‌گانه در احکام اخلاقی نیز، البته با سازوکارهای اخلاقی،

تبین می‌شود. به این بیان که اخلاق نیز در مقام عمل گاهی تخلّق به برخی از خلقیات را ممنوع یا مکروه و برخی دیگر را واجب یا مستحب و برخی دیگر را مباح می‌داند. اگر تخلّق به آن مدح را در پی داشته باشد، حسن و مستحب است؛ اگر به دنبال آن ذم باشد، مکروه است؛ اگر تخلّق به آن موجب مدح و ترک آن موجب ذم باشد، واجب است؛ و اگر تخلّق به آن گر موجب سرزنش و ترک آن مدح را به دنبال داشته باشد، حرام خواهد بود. حکم مباح نیز بر آن خلقی است که هیچ‌گونه مدح یا ذمی را در پی نداشته باشد (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۱).

با بررسی محمولات در گزاره‌های فقهی (اعم از تکلیفی مانند وجوب و حرمت، و وضعی مانند صحت و بطلان) و گزاره‌های اخلاقی (مانند درست، نادرست، خوب و بد) مشخص می‌شود که هر دو از سنخ مفاهیم فلسفی هستند؛ مفاهیمی انتزاعی که ممکن است نتیجه عمل (مثل ثواب و عقاب در فقه یا سعادت و کمال و عدم آن در اخلاق) یا رابطه انجام عمل، توسط مکلفین انتزاع شود؛ لکن تفاوت در این است که محمولات در مباحث اخلاق، غالباً بر عقل تکیه دارند؛ ولی در مباحث فقهی بیشتر بر استنادات نقلی محکم می‌شوند؛ چون در مباحث اخلاقی، برخی بر این عقیده‌اند که مفاهیم اخلاقی از واقعیاتی حکایت می‌کنند که عقل بسیاری از آنها را درک می‌کند؛ لذا مسائل اخلاقی مجموعه‌ای از اخباریات توصیفی است؛ هرچند برخی دیگر قائل‌اند مسائل در مفاهیم اخلاقی انشائاتی هستند که ممکن است از عقل ثابت شود یا ممکن است از سوی شارع متعال صادر شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۰، ص ۱۵-۱۷).

نکته دیگر این است که علم فقه و اخلاق، چه‌بسا در برخی موارد به خاستگاه واحدی برسند، لکن در محمولات اخلاقی ممکن است متفاوت منجر بشوند؛ چراکه نوع نگاه فقیه با عالم اخلاقی در وصول به حکم، ممکن است متفاوت باشد. بر این اساس، ممکن است فقیه در مسئله‌ای قائل به جواز شود و حتی حرمت یا کراهتی مطرح نکند، لکن همین مسئله از نظر اخلاقی مذموم و ممنوع باشد؛ ممکن است فقیه نماز خواندن در حال خستگی و خواب‌آلودگی را جایز بداند یا حتی نماز خواندن و نظر بر مناظر محرّمه را بی‌اشکال بداند و بگوید نمازش صحیح است، لکن عالم اخلاقی بر این رأی است که این نماز مذموم است و مقبول حق تعالی نیست؛ بنابراین نه‌تنها با حضور قلب منافات دارد، بلکه موجب ترقی و سلوک معنوی نمی‌شود (الهامی، ۱۳۷۹، ص ۸۹).

#### ۴. مسائل فقهی و اخلاقی

مسائل هر علمی، گزاره‌ها و محتویات آن علم هستند که در آن علم به اثبات می‌رسند. البته برخی از این گزاره‌ها تماماً نیازمند برهان و استدلال هستند و برخی دیگر، فقط بعضی از مقدمات آن نیازمند دلیل و اثبات است (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱). بنابراین، مسائل هر علم با اثبات روشمند و با اجتماع منطقی نظام‌مند به تشکیل و تدوین یک علم می‌انجامد. با اثبات و استدلال‌های فقهی و سپس با اجتماع این گزاره‌ها و مسائل فقهی، یک کتاب فقهی و دانش فقهی تدوین می‌یابد و به همین منوال نیز دانش اخلاقی محقق می‌شود.

#### ۴-۱. مسئله فقهی

گاهی اوقات از مسائل به «حکام» نیز تعبیر می‌شود. این تعبیر در مسائل فقهی زیاد دیده می‌شود که مراد، محمول در



گزاره‌های فقهی است. این نامگذاری ممکن است از باب تسمیه الکل باسم الجزء باشد؛ به این معنا که نامگذاری کل یک مسئله اخلاقی (گزاره اخلاقی) به دلیل اشتغال بر جزئی به نام «حکم»، به نام آن جزء خوانده می‌شود (حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۱). براین اساس، گاهی از مسائل فقهی به احکام فرعی یا احکام علمیه نیز یاد می‌شود (صدر، ۱۴۱۹ق، ص ۸۹).

مرحوم خوئی در تعریف مسئله فقهی می‌فرماید: «معیار در مسئله فقهی آن است که حکم فرعی شرعی یک موضوعی از موضوعات، برای مکلفین بیان شده باشد» (خوئی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۳۱). ایشان سپس به تفاوت مسئله فقهی با مسئله اصولی می‌پردازد و می‌فرماید: «مسئله فقهی آن است که تمام مکلفین می‌توانند از آن بهره ببرند و در عمل مورد توجه قرار بدهند؛ ولی مسئله اصولی آن است که فقط برای مجتهدین و محققان صاحب رأی مفید است» (همان ص ۳۲).

در هر گزاره‌ای ثبوت محمول برای موضوع مدنظر است. این ثبوت محمول برای موضوع، گاهی دائمی است و نشان از ارتباط دائمی حکم با واقع دارد و گاهی متغیر است که این تغییر ناشی از غیردائمی بودن آن حکم است و ممکن است تابع برخی تمایلات و سلاقی آن یا ناشی از عوارض و حالات باشد. براین اساس، احکام و مسائل فقهی گاهی ثابت و دائمی‌اند و گاه غیردائمی؛ که هر یک از اینها نیازمند استدلال و اثبات است. البته ممکن است برخی از مقدمات آن نیازمند استدلال و اثبات نباشد و به عبارت دیگر بدیهی باشد؛ و ممکن است تمام آن قضایا نیازمند استدلال باشد.

## ۲-۴. مسئله اخلاقی

گزاره‌های دانش اخلاق، قضایایی هستند که با تشریح دقیق مباحث اخلاقی و رسیدن به شناخت لازم درباره آنها، تکالیف اخلاقی انسان (به‌منزله فاعل اخلاقی) را در شرایط مختلف مشخص می‌کنند و معیارهای صحیح ارزیابی اخلاقی را در اختیار انسان (به‌منزله قاضی اخلاقی) قرار می‌دهند (احمدپور، ۱۳۹۲، ص ۵۹). از آنجاکه دانش اخلاق هم به ملکات و هم به رفتارهای اخلاقی انسان می‌پردازد و موضوع برخی از احکام اخلاقی، افعال و موضوع برخی دیگر ملکات است (همان، ص ۶۰)، به این اعتبار برخی صاحب‌نظران اخلاق‌نگار، مسائل و گزاره‌های اخلاقی را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: احکام مربوط به ملکات و احکام مربوط به رفتارهای اخلاقی انسان (فرانکن، ۱۳۷۶، ص ۳۱).

دانش اخلاق به مطالعه ارزش‌های انسانی و صفات اکتسابی و رفتارهای اختیاری انسان می‌پردازد و بر همین معیار صفات و رفتارهای انسانی را با ارزش‌های آن بررسی می‌کند. پس مسائل و گزاره‌های اخلاقی همان قضایایی ارزشی خواهند بود. البته همه ارزش‌ها لزوماً اخلاقی نیستند؛ چراکه مفاهیم ارزشی تنها در امور اخلاقی استفاده نمی‌شوند؛ بلکه ارزش‌های غیراخلاقی هم هستند که قضایای ناظر بر آنها نیز قضایای ارزشی، اما غیراخلاقی خواهند بود (احمدپور، ۱۳۹۲، ص ۵۹). به عبارت دیگر، احکام ارزشی به دو دسته اخلاقی و غیراخلاقی قابل تقسیم‌اند. احکام ارزشی اخلاقی آن دسته از احکام ارزشی هستند که محور آنها خوبی و بدی نیات و ملکات یا درستی و نادرستی و الزامی بودن یا نبودن افعال آدمی از منظر اخلاقی است. احکام ارزشی غیراخلاقی به آن دسته احکام ارزشی می‌گویند که به ارزیابی امور اخلاقی، مانند نیات و افعال و ملکات انسانی نمی‌پردازند؛ بلکه به ارزیابی

دیگری غیر از اینها، آن هم نه از جهت اخلاقی، بلکه از جهت غیر اخلاقی می‌پردازد؛ مثلاً گفته می‌شود ماشین وسیله خوبی است یا مثلاً باید لباسم را عوض کنم. این احکام ارزشی، غیر اخلاقی‌اند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۳۹-۳۵).

یکی دیگر از ویژگی‌های مسائل اخلاقی آن است که قضایای کلی هستند و مسائل جزئی نیستند. البته باید توجه داشت که گاهی برخی از این قضایای اخلاقی از گستره وسیع‌تری برخوردارند که به آنها قاعده اخلاقی گفته می‌شود (جوادی، ۱۳۸۸)؛ اما برخی دیگر گستره چندان ندارند؛ از این رو، در قضایای غیر قواعد اخلاقی جای می‌گیرند و به‌عنوان یک مسئله اخلاقی مورد کنکاش قرار می‌گیرند؛ ولی در کل، بر این دو نوع مسائل اخلاقی وحدت وجود دارد.

در مقایسه مسائل فقهی با مسائل و گزاره‌های اخلاقی، آشکار می‌شود که مسائل هر دو علم به ساحت عمل آدمی و رفتار بیرونی مکلفین مربوط می‌شود؛ لذا از این جهت گزاره‌های هر دو علم در ساحت حکمت عملی جای می‌گیرند؛ لکن یک تفاوت مهم آن است که در اخلاق، آنچه موضوع برای مسائل و گزاره‌های اخلاق می‌شود، اعمال و رفتار آدمیان است؛ ولی در فقه، گاهی اشیا نیز موضوع حکم قرار می‌گیرند؛ مانند آب، خاک، طلا، نقره و حیوانات.

نکته دیگری که می‌توان مسائل فقهی را از مسائل اخلاقی متفاوت یافت آن است که در احکام اخلاقی، افعال انسانی از حیث استحقاق مدح و ذم یا کمال و سعادت و عدم آن مورد توجه قرار می‌گیرد و حتی در این باب، ملکات نفسانی و اخلاقی انسان بررسی می‌شود؛ لکن در مسائل فقهی تنها توجه آن به تکلیف انسان و اطاعت و امتثال اوامر و نواهی الهی در ساحت عمل مطرح می‌شود و نگاهی فربه به ملکات حاصله از آن ندارد.

تفاوت دیگری که می‌توان متذکر شد آن است که احکام و مسائل فقهی مبتنی بر دقت‌های عقلی نیستند و بسیاری از احکام فقهی را باید با موازین عرفی تطبیق داد و بر همین میزان، مقصود شارع را حکایت کرد (موسوی خمینی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۸۵) که این نگاه در مسائل و احکام اخلاقی کمتر نمود دارد.

تفاوت آخری که برخی از عالمان متذکر شده‌اند؛ این است که در مسائل فقهی نمی‌توان حکمی را که برای موضوعی ثابت شده است، در موضوعات مشابه اثبات کرد (خویی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۳). به عبارت دیگر، نمی‌توان احکام شرعی را در غیر مواردشان تسری داد مگر آنکه دلیل شرعی به سرین داشته باشیم (علم‌الهدی، ۱۳۷۳، ص ۵۵۱)؛ ولی این نکته ممکن است در مسائل اخلاقی به‌نحو دیگر باشد و بتوان برخی از احکام اخلاقی را در موضوعات دیگر یاری کرد.

## ۵. هدف

از آنجایی که نظام هستی بر اساس هدف و غایتی تنظیم شده (مؤمنون: ۱۱۵ و ۱۱۶) و انسان عاقل نیز برای کردار هدفی ترسیم کرده است (قیامت: ۳۶)، بنابراین هر فعالیتی که از سوی دانشمندان انجام می‌شود، باید هدف و غرضی داشته باشد.

### ۱-۵. هدف علم فقه

تردیدی نیست که علم فقه با گستردگی احکام و مسائلی که در پی دارد، ممکن است در مسیر خود اهداف کلی و عامی

را طی کند و نیز در برخی مراحل آن با اهداف متوسط همراه شود؛ لکن در گسترهٔ چنین علمی نباید از اهداف بلند و قسوامی آن نیز غافل بود که احکام و مسائل فقهی آدمیان را به کدامین قله رهنمون می‌شوند. لازم به ذکر است که از این هدف علم فقه ممکن است در برخی از کلمات فقهی با عنوان فایدهٔ علم فقه (حلی، ۱۲۸۹ق، ج ۱، ص ۳) یا در برخی دیگر به‌عنوان غرض (شهید اول، ۱۳۹۳، ص ۴) یا غایت (شهید ثانی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۱) یاد شود. البته با توجه به تفسیری که از آن ارائه می‌دهند، همان مقصود واحدی است که از تدوین مباحث فقهی ایجاد می‌شود.

با بررسی کلمات و کتب فقها مشخص می‌شود که برخی از فقها هدف علم فقه را «امتثال و اطاعت اوامر الهی و اجتناب از نواهی الهی و مطابقت اعمال انسان با شرع مقدس» مطرح کرده‌اند (حلی، ۱۲۸۹ق، ج ۱، ص ۴). برخی دیگر از فقها به «تنظیم زندگی دنیوی انسان‌ها و سپس سعادت اخروی آنها» اشاره نموده‌اند (صدر، ۱۴۱۹ق، ص ۹۸). در کلمات بعضی نیز از «حفظ پنج امر مهم و حیاتی دین، نفس، مال، نسب و عقل» به‌عنوان مقصد علم فقه یاد شده است (فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق، ص ۸).

با توجه به اینکه علم فقه همهٔ زمینه‌های زندگی بشری فردی و اجتماعی و نیز امور سیاسی و اقتصادی و غیر آن را با احکام و مسائل خود دربرمی‌گیرد، بسیاری از احکام آن در قالب احکام معاملی اصلاح جامعه و ایجاد عدالت اجتماعی و حفظ حقوق افراد تدوین شده است؛ همان‌گونه که بسیاری از احکام عبادی آن برای پرورش روح و تعالی معنوی فرد و جامعه وضع گردیده است (فیض، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴).

بنابراین می‌توان گفت: هدف نهایی از علم فقه، وصول انسانی به کمال روحی و معنوی است که با رعایت احکام شرعی و فقهی محقق می‌شود. این شبهه نیز پذیرفته نیست که این هدف با یکایک احکام فقهی میسر نمی‌شود (میراحمدی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸)؛ بلکه باید تمامی احکام فقهی و شرعی را در ضمن یک مجموعه مدنظر قرار داد و آن غایت و هدف نیز با تمام این مجموعه مطابقت می‌یابد. اینکه برخی از محققین هدف فقه را کشف احکام الهی دانسته‌اند. به این بیان که از طریق منابع و استدلال‌های فقهی به قوانین مربوط به موضوع و مسئله دست پیدا کنیم و حکم شرعی آن را استحصال کنیم (جناتی، ۱۳۷۳، ص ۸). ممکن است بگوییم این هدف ابتدایی و قریب فقه و کوشش فقیهان است؛ والا اگر فقه در منصب زندگی مردمان ظهور و بروز نیابد، دلیل نمی‌شود که ما آن را از اهداف فقه ندانیم؛ بلکه از کلمات خود فقها مستفاد است که هدف علم فقه برای تنظیم حیات دنیوی بشر برای رسیدن به سعادت اخروی است (سبزواری، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۹).

## ۲-۵. هدف علم اخلاق

از نکات قابل توجه در مباحث اخلاقی این است که هدف علم اخلاق برجسته‌تر از اهداف علم فقه، در کتب اخلاقی مطرح می‌شود. از آنجاکه همهٔ انسان‌ها طالب سعادت و نجات‌اند، لذا می‌کوشند نظام اخلاقی و مباحث اخلاقی خود را در این راستا تعریف کنند و آن را هدف اخلاقی خود قرار دهند؛ هرچند در تشخیص مصداق سعادت اختلاف داشته باشند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۸۵).

با بررسی میراث مکتوب اخلاقی عالمان دینی مشخص می‌شود که برخی از ایشان اهداف اخلاقی را بسیار گسترده مطرح کرده (مغنیه، بی‌تا، ص ۱۷) و برخی دیگر اصلاً اهدافی مطرح نکرده‌اند و صرفاً به تبیین آموزه‌های اخلاقی اقدام نموده و همان را اهداف تفسیر کرده‌اند (محفوظی، ۱۳۹۰، ص ۱۱). در جمع بین گستردگی اهداف و بیان فربهی از اهداف اخلاقی در مکتوبات و نیز اهداف عالی و قریب در آن، می‌توان به دیدگاه‌های متحدی نیز دست یافت. مرحوم علامه طباطبائی در بیانی به تفصیل به این اهداف اخلاقی می‌پردازد و می‌فرماید: «انسان باید در این دنیا بندگی خدا کرده و نفس خویش را تربیت نموده و باطن و درون خویشتن را اصلاح نماید تا در این مسیر متصف به اوصاف پسندیده و پارسایی نایل آید. برای وصول به این مقام باید دو مرحله را سپری کرد: نخست تلقین و باورهای علمی است؛ و سپس تکرار عملی و انجام‌های فعلی است» (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۵۰). بعد می‌فرماید: آموزه‌های دینی، به‌ویژه آموزه‌های اخلاقی، عهده‌دار چنین باورهای علمی و حرکت‌های عملی هستند. لکن باید توجه کرد: گروهی بر این دیدگاه‌اند که این آموزه‌های اخلاقی دینی در پی آن هستند تا انسان‌ها به اعتدال اخلاقی برسند و این را غایت اخلاق می‌دانند؛ لکن برخی دیگر با توجه به همین آموزه‌های دینی و اخلاقی قائلند هدف سعادت انسان و رسیدن به مقام رضای الهی است که با ایمان حقیقی و واقعی به خداوند رحمان و آیات الهی و شناخت واقعی آن تأمین می‌شود (همان ص ۳۵۳). آن‌گاه مرحوم علامه طباطبائی می‌کوشد بر این دیدگاه دوم صحنه بگذارد و بر دیدگاه اول اشکال کند که چه‌بسا انسان با بهره‌گیری از آموزه‌های اخلاقی در علم و عمل به اعتدال برسد، ولی متوجه حمد و ثنای مردم باشد؛ اما در دیدگاه دوم به سعادت و ایمان واقعی بار یابد و این دیدگاه با توحید نیز سازگار است (همان، ص ۳۵۵).

برخی دیگر از اخلاق‌نگاران نوشته‌اند: هدف علم اخلاق در اندیشه و نظر عالمان اخلاقی مسلمان این است که نفس انسانی به خلق و خوهای پسندیده آراسته شود؛ و افعال پسندیده و کارهای نیک، در واقع وسیله‌ای است برای تحقق و ایجاد این صفات نیک در جان آدمی. این اندیشه و دیدگاه ریشه در انسان‌شناسی خاص عالمان اسلامی دارند؛ به این بیان که گوهر وجود آدمی را نفس و روح او دانسته، کمال انسان را نیز همان کمالات روحی او می‌دانند (مصباح، ۱۳۸۱، ص ۶۲).

با بررسی این اهدافی که عالمان و محققان معاصر مطرح کرده‌اند، مشخص می‌شود که همین اهداف در کلمات عالمان اخلاقی متقدم نیز مطرح شده است. *خواججه نصیرالدین طوسی* می‌فرماید: «هدف علم اخلاق این است که در انسان خلق و خوبی ایجاد شود که راهبردار اراده انسان بشود؛ به گونه‌ای که باعث شود آنچه را به اراده انجام می‌دهد، پسندیده و مطلوب باشد» (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۱۱).

مرحوم *نراقی* در *جامع‌السعادات* می‌فرماید:

نجاست و قذارت نفس انسان به‌مانند نجاست بدن و جسم انسان نیست که با چشم و بصر قابل رؤیت باشد؛ بلکه باید با بصیرت به آن رسید. لذا هدف علم اخلاق آن است که ابتدا این نجاسات و قذارهای روح و نفس آدمی و نیز کمالات و رشد آن را تعیین کرده و سپس به انسان بیاموزد چگونه باید به آن عمل کرد تا در سایه این آموزه‌های اخلاقی، از کمترین وجود نوعی انسان به بلندترین مقامات و کمالات انسانی رشد و ترقی یابد (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۵۴).

### ۳-۵. مقایسه فقه و اخلاق در هدف

با بررسی کلمات فقها و نیز عالمان اخلاق، مشهود می‌شود که هر دو طایفه به دنبال اصلاح فرد و جامعه می‌باشند و غایت و غرض از تدوین این دو علم را بر طبق دیدگاه‌های خود مؤثر در تربیت و اصلاح بخشی از فرد و جامعه می‌دانند. شهید/ول با مثال زدن به ابواب امر به معروف و نهی از منکر در مباحث فقهی، صریحاً می‌فرماید: برخی از احکام فقهی، خصوصاً در باب عبادات، برای اصلاح فرد و جامعه است؛ به‌ویژه انجام دادن واجباتی که خداوند متعال تشریح فرموده است، غرضی جز اکمال نفس و ترقی و اقبال انسان به سوی خداوند و کسب رضایت الهی ندارند (شهید اول، ۱۳۹۳، ص ۸۶).

مرحوم علامه حلی نیز قائل است که اهداف علم اخلاقی با احکام فقهی هم قابل تحصیل است و این دو هدف، یا مکمل یکدیگرند یا در انتها به یک هدف می‌رسند. وی می‌فرماید: طهارت نفس از خواسته‌های تعالیم دینی است و این طهارت نفس، هم از طریق ترکیب ظاهری و امثال اوامر الهی و احکام شرعی و نیز اجتناب از نواهی الهی حاصل می‌شود و هم با تخلیه باطن از صفات ناپسند و مذموم (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۰).

لکن برخی از عالمان در تفاوت اهداف علم اخلاق و فقه می‌گویند: هرچند این دو به دنبال اصلاح فرد و جامعه هستند، لکن توجه آموزه‌های اخلاقی به مباحث باطن و رهایی نفس از صفات ناپسند و ایجاد صفات کمال و پسندیده، قوی‌تر و آشکارتر است؛ ولی در مباحث فقهی، بیشترین هدف متوجه کردن مکلفین به اعمال ظاهری و احکام عملی و تکالیف شرعی آنهاست که همین باعث می‌شود این دو علم را از یکدیگر جدا کرده، سنخ مسائلی آن را از یکدیگر تفکیک کنند (سبحانی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲).

بنابراین باید بگوییم: درست است که هر دو علم در پی اصلاح فرد و جامعه‌اند (میراحمدی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۴) و این از مقومات معارف دینی در این دو شاخه علمی است، لکن برجستگی هدف علم اخلاق در تهذیب باطن و تغییر سرشت درونی انسان به سمت کمال روحی و معنوی، بیشتر از فقه بوده است. از سوی دیگر، برجستگی اهداف علم فقه در توجه مکلفین به اعمال ظاهری و تکلیف عملی آنها که موجب رضایت الهی است نیز مشهود می‌باشد. این نکته هم بعید نیست که در برخی از احکام فقهی یا احکام اخلاقی، این اهداف به یکدیگر نزدیک شوند که وحدت در هدف را متجلی باشند؛ چنان که برخی از فقها نیز فرموده‌اند: حرمت رباخواری و برخی از مصادیق آن را شارع متعال در ضمن احکامی مطرح کرده و به تشخیص عموم واگذار نکرده است؛ چون سلامت نفس در رهایی از این گرفتاری‌های مادی بسیار سخت است (موسوی خمینی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۹۴).

### نتیجه‌گیری

با بررسی و تحلیل دو دانش گران قدر فقه و اخلاق در موضوع، محمول، مسئله و نیز هدف، مشخص می‌شود: هرچند این دو دانش شباهت‌های فراوانی با یکدیگر دارند، لکن تفاوت‌هایی هم دارند که لازمه تفکیک علوم از

یکدیگر است که می‌توان گفت: موضوع فقه گسترده‌تر از موضوع اخلاقی است و حتی به اشیا نیز تعلق گرفته است. همچنین موضوع در علم فقه، فعل و رفتار مکلف است، از این منظر که برخاسته از احکام شرعی باشد؛ لکن موضوع علم اخلاق به صفات و ملکات برمی‌گردد که بیشتر ناظر به باطن افراد است؛ البته ممکن است در رفتارهای بیرونی نیز مؤثر باشد، اما برخاسته از همان صفات درونی است. در ساحت محمول نیز علم فقه به گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که احکام وضعی یا تکلیفی باشد؛ ولی محمول در مباحث اخلاقی دارای مفاهیم ارزشی (خوب و بد) یا لزومی (باید و نباید) است. تفاوت دیگر آن است که بسیاری از احکام فقهی قابل تسری به موارد مشابه نیستند؛ ولی در بسیاری از مسائل اخلاقی می‌توان حکم کلی در موارد مشابه صادر کرد. در ساحت هدف باید گفت: هرچند برخی فقها هدف علم فقه را تحفظ پنج امر حیاتی (دین، مال، جان، نسب و عقل) دانسته‌اند و برخی دیگر هدف را پرورش روح و تعالی آن ذکر کرده‌اند، لکن این هدف در علم اخلاق برجسته‌تر است.

## منابع

- آخوندخراسانی، محمدکاظم، ۱۴۱۷ق، *کفایة‌الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیته ع.
- احمدپور، مهدی، ۱۳۹۲، *فقه و اخلاق اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم فرهنگ اسلامی.
- اصفهان‌ی، محمدحسین، ۱۴۰۸ق، *نهایة‌الدرایه فی شرح‌الدرایه*، قم، مؤسسه آل‌البیته ع.
- الهامی، داود، ۱۳۷۹، «اخلاق و فقه»، *مکتب اسلام*، ش ۴۷، ص ۴۷-۸۹.
- جزائری، محمدجعفر، ۱۴۱۵ق، *ایضاح‌الکفایه*، بیروت، دارالفکر.
- جناتی، محمدابراهیم، ۱۳۷۳، *ادوار فقه*، تهران، کیهان.
- جوادی، محسن، ۱۳۸۸، «جاودانگی اصول اخلاقی»، *معرفت*، ش ۱۵، ص ۳۶-۴۷.
- حکیم، سیدمحسن، ۱۴۰۴ق، *مستمسک‌العروة‌الوثقی*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۲۸۹ق، *ایضاح‌الفوائد فی شرح‌القواعد*، قم، مطبعه علمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *تذکره‌الفقهاء*، قم، مؤسسه آل‌البیته ع.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۲ق، *الجواهر‌النقید*، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۵ق، *الفین*، قم، مؤسسه آل‌البیته ع.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، *منتهی‌المطلب*، قم، مجمع‌الفکر‌الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۱ق، *تحریر‌الاحکام*، قم، مؤسسه امام صادق ع.
- حلی، فاضل‌مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *نضد‌القواعد‌الفقیه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حیدری، علی‌نقی، ۱۳۸۴، *اصول‌الاستنباط*، تهران، حقوق اسلامی.
- خوبی، سیدابوالقاسم، ۱۳۷۸، *مصباح‌الفقاهه*، قم، فقاها.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱ق، *مصباح‌الاصول*، قم، داوری.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۹، «رابطه فقه و اخلاق»، *مکتب اسلام*، ش ۳۷، ص ۲۳-۳۴.
- سبزواری، عبدالاعلی، ۱۴۳۰ق، *مهندب‌الاحکام*، قم، دارالتفسیر.
- شهید اول، محمدبن‌مکی، ۱۳۷۷، *ذکری‌الشیعه فی احکام‌الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البیته ع.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *القواعد و الفوائد*، قم، داوری.
- شهید ثانی، زین‌الدین علی، ۱۳۷۴، *منیه‌المربید*، قم، مکتب‌الاعلام‌الاسلامی.
- صدر، محمدباقر، ۱۴۱۹ق، *المعالم‌الجدید*، قم، نشر فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۴، *المیزان فی تفسیر‌القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۰، *اخلاق‌ناصری*، تهران، خوارزمی.
- عاملی، حسن بن زین‌الدین، ۱۳۶۵، *معالم‌الدین و ملاذ‌المجتهدین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- علم‌الهدی، مرتضی، ۱۳۷۳، *الاتصار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- فاضل‌مقداد، محمد، ۱۴۰۳ق، *نضد‌القواعد*، قم، انتشارات علامه.
- فرانکن، ویلیام، ۱۳۷۶، *فلسفه‌اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، تهران، سپهر.
- فرحناک، علیرضا، ۱۳۹۰، *موضوع‌شناسی در فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ.
- فیض، علیرضا، ۱۳۸۹، *مبایده فقه و اصول*، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کرکی، علی‌بن‌الحسین، ۱۴۱۴ق، *جامع‌المقاصد*، قم، مؤسسه آل‌البیته ع.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *سرمایه ایمان*، تهران، مکتبه الزهراء تهران‌ی.

- مخوفی، عباس، ۱۳۹۰، *اخلاق اسلامی*، قم، مشهور.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، مؤسسه اطلاعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۲، *المنطق*، قم، دارالفکر.
- مغویه، محمدجواد، بی‌تا، *فلسفه اخلاق در اسلام*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- موسوی تهرانی، رسول، ۱۳۹۰، *مجمع الفوائد فی شرح الفرائد*، قم، طبا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۴ق، *کتاب البیع*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۳، *مناهج الوصول الی علم الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *تحریر الوسیله*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- موسوی، رضا، ۱۳۷۹، *مبایذ فقه و حقوق اسلامی*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- میراحمدی، مصطفی، ۱۳۸۰، *رابطه فقه و حقوق*، قم، دفتر تبلیغات.
- نراقی، محمدمهدی، ۱۴۱۱ق، *جامع السعادات*، نجف، مطبعه الزهرا.



## معادباوری ضامن اصول و افعال اخلاقی

me.goudarzi@yahoo.com

amirkhavas@yahoo.com

✍ حمیدرضا گودرزی / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

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

دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱

### چکیده

بی‌شک افعال اخلاقی نیازمند ضمانت عملی هستند. ضمانت یا بیرونی است؛ مانند نظارت‌ها و کنترل‌ها؛ یا درونی است؛ مانند باورها و اعتقادات. باور به معاد، از جمله مهم‌ترین باورهایی است که ضامن اجرای اصول و افعال اخلاقی است. هدف این تحقیق نشان دادن کیفیت ضمانت معادباوری با روش عقلی - نقلی است. تحقق عدالت در معاد، سوق‌دهنده‌ای قوی به سمت خوبی‌ها و اعراض از بدی‌هاست. همچنین رسوایی اخروی و ایصال عذاب‌های اخروی به فاعل امور قبیح، با توجه به حب انسان‌ها به ذات خود، عاملی بی‌نظیر در ترک زشتی‌هاست. همچنین اعتقاد به جهانی بی‌انتهای و ابدی و مقایسه آن با دنیای فانی و زودگذر، ارزش را به جهان اخروی می‌دهد و دنیا و مافیها را در چشم باورمند به معاد کم‌ارزش، بلکه بی‌ارزش می‌کند. در نتیجه، خود را برای آن هزینه نمی‌کند. محبت به کمال مطلق و مواجهه با کامل مطلق در آخرت، عاملی بی‌همتا برای اعراض از بدی‌ها و موانع کمال است. چنین نتایجی که در سایه اعتقاد و باور به معاد حاصل می‌شود، ضمانت اجرای اخلاق خواهند بود.

**کلیدواژه‌ها:** ضمانت اخلاقی، معادباوری، عدالت اخروی، عذاب اخروی، حقارت دنیا، رسوایی اخروی، محبت به کامل مطلق.

## مقدمه

فعل اخلاقی همواره نیازمند ضمانت اجرایی است. ضمانت اجرایی یعنی آنچه که در تحقق رفتار اخلاقی مؤثر باشد. چنین ضمانتی، یا بیرونی است؛ مانند وضع قوانین سخت، نظارت و کنترل پلیسی، تنبیه مالی و بدنی و...؛ یا درونی است؛ مانند باور و اعتقاد به چیزی. بی شک محکم‌ترین پشتوانه و ضمانت اجرایی برای افعال اخلاقی، باورها و اعتقادات فرد است. با ضمانت‌های بیرونی، چه‌بسا انجام برخی از کارها ممکن باشد - هرچند شاید دیگر نتوان به آن فعل اخلاقی گفت - ولی برخی از کارها را با ضمانت بیرونی هم نمی‌توان جامه عمل پوشاند. تا فرد به مقدم داشتن دیگران بر خود باور نداشته باشد، هرگز فضیلت ایثار جان از او سر نخواهد زد. از جمله باورهایی که ضمانت اجرایی قوی برای افعال اخلاقی است، باور به معاد است؛ یعنی فرد معادباور افعال اخلاقی را انجام می‌دهد و از انجام افعال غیراخلاقی و ضداخلاقی پرهیز می‌کند. در این مقاله درصددیم نشان دهیم چرا و چگونه باور به معاد نقش ضمانت اجرایی برای افعال اخلاقی دارد. به بیان دیگر، کیفیت ضمانت اجرایی باور به معاد چگونه است؟ بر این اعتقادیم که باور به معاد با طرح مباحثی مانند عدالت اخروی، عقاب اخروی، رسوایی اخروی و محبت به کامل مطلق در درون انسان‌ها مرتبط است. همچنین دادن نگاهی وسیع به شخص معادباور برای کوچک دیدن دنیا و مافیها توانسته است ضمانت قوی و مناسبی برای افعال و اصول اخلاقی فراهم آورد. هرچند در برخی آثار به بعضی از این عوامل و مباحث پرداخته شده است، لکن در چنین آثاری، اولاً این عوامل به صورت منسجم بررسی نشده‌اند؛ ثانیاً در برخی آثار، هدف از طرح چنین مباحثی کشف ارتباط بین باور به معاد و فعل اخلاقی نبوده است. این در حالی است که پرداختن به چنین بحثی، با توجه به نقش قدرتمند معاد و نیز تأثیر افعال در سعادت و شقاوت، ضرورت دارد.

## عدالت اخروی

یکی از مباحثی که دربارهٔ قیامت و معاد مطرح می‌شود، مسئلهٔ عدالت است. با توجه به صفات الهی، عقل و نقل از رسیدن تمام و کمال حق به حقداران و ضایع نشدن حتی ذره‌ای از آن خبر می‌دهند. از نظر عقل:

۱. خداوند، حکیم است. از طرف دیگر، ظلم کار ناشایست و غیرحکیمانه‌ای است. نتیجه اینکه خداوند هیچ‌گاه مرتکب ظلم نمی‌شود و عدل در مقابل ظلم است. علامه حلی دربارهٔ حکمت خداوند می‌فرماید: «حکمت الهی عبارت است از مقدس و منزّه بودن خداوند از افعال ناشایست» (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۳).

۲. ارتکاب ظلم، یا ناشی از جهل است، یا به سبب نیاز می‌باشد. خداوند، هم دارای علم مطلق است: «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۸۲) و هم بی‌نیاز. جاهل نیست؛ زیرا جهل نقص است و خدا یعنی کامل مطلق و کمال محض. نیازمند هم نیست؛ چون اگر نیازمند به غیر باشد، مانند دیگر موجودات خواهد بود و دیگر خدا نیست: «فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۷)؛ نتیجه اینکه خداوند ظلم نمی‌کند.

علامه حلی در این دو مورد می‌فرماید: «إِسْتِغْنَاءُهُ وَ عِلْمُهُ يَدُلُّانِ عَلَى ائْتِنَاءِ الْقُبْحِ عَنِ أَفْعَالِهِ تَعَالَى» (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۷)؛ بی‌نیازی و علم خداوند، بر متفی بودن قبح از افعال او دلالت دارند. همچنین آیات و روایات زیادی

بر اجرای عدالت در قیامت تأکید دارند که از میان آنها می‌توان به چند آیه و روایت اشاره کرد: «وَلَا يَظْلِمُ رُبُّكَ آخِذَا» (کهف: ۴۹)؛ و پروردگارت به هیچ کس ستم نخواهد کرد. «وَوَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیاء: ۴۷)؛ و ترازوهای عدالت را در روز قیامت می‌نهمیم و به هیچ کس هیچ ستمی نمی‌شود؛ و اگر [عمل خوب یا بد] هم‌وزن دانه خردلی باشد، آن را [برای وزن کردن] می‌آوریم؛ و کافی است که ما حسابگر باشیم. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْإِنْسَانَ شَيْئًا وَ لَكِنَّ الْإِنْسَانَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس: ۴۴)؛ یقیناً خدا هیچ ستمی به مردم روا نمی‌دارد؛ ولی مردم [با روی گردانی از حق] بر خود ستم می‌ورزند. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزله: ۱۷)؛ پس هر کس هم‌وزن ذره‌ای نیکی کند، آن نیکی را ببیند. «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله: ۸)؛ و هر کس هم‌وزن ذره‌ای بدی کند، آن بدی را ببیند. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «أَذْكُرُوا وَقُوفَكُمْ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ؛ فَإِنَّهُ الْحَكَمُ الْعَدْلُ؛ وَ اسْتَعِدُّوا لِجَوَابِهِ إِذَا سَأَلَكُمُ» (صدق، ۱۳۷۶، ص ۳۵۴، ح ۴۳۲)؛ درباره ترس از قیامت و حسابرسی، لحظه ایستادنتان در پیشگاه خداوند - جل جلاله - را به یاد آورید؛ چراکه او حاکم عادل است و خودتان را برای پاسخگویی آماده سازید که از شما می‌پرسد.

بنابراین آنچه از حکم عقل و تأکید نقل برمی‌آید، این است که افراد در روز واپسین با اعمالی که در این دنیا انجام داده‌اند، روبرو هستند. به عبارت دیگر، افراد در روز حساب بر سفره خود می‌نشینند؛ سفره‌ای که در دنیا آن را گسترانیده و آراسته‌اند. باور به عدالت اخروی چنان قدرتمند است که انسان را از ارتکاب کوچک‌ترین زشتی‌ها و قانون شکنی‌ها باز می‌دارد. اگر کسی به این باور رسیده باشد که آنچه در روز قیامت نصیب او می‌شود، بازتاب همان چیزی است که در این دنیا انجام می‌دهد، بلکه بالاتر، خود آن چیزی است که در دنیا انجام می‌دهد، هرگز نمی‌تواند این دنیای فانی را بگیرد و سرای باقی را رها کند؛ لذا پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «شَرُّ النَّاسِ مَنْ بَاعَ آخِرَتَهُ بِدُنْيَا، وَ شَرُّ مَنْ ذَلِكَ مَنْ بَاعَ آخِرَتَهُ بِدُنْيَا غَيْرَهُ» (صدق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۵۳، ح ۵۷۶۲)؛ بدترین افراد کسی است که آخرت خود را به دنیایش بفروشد و بدتر از او آن کسی خواهد بود که آخرت خود را برای دنیای دیگری بفروشد.

بر اساس همین تفکر است که در زندگی اولیا و خوبان و باورمندان نمی‌توان ذره‌ای کج‌روی را نظاره کرد. در مقابل، آنچه دیده می‌شود، عمل تام و تمام به اوامر الهی است. چه مناسب است در این جایگاه نصیحت حضرت جبرئیل ﷺ را خطاب به پیامبر گرامی اسلام ﷺ بشنویم که فرمود: «يَا مُحَمَّدُ عِشْ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ وَ أَحِبَّ مَنْ شِئْتَ فَإِنَّكَ مُفَارِقُهُ وَ اعْمَلْ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مُفَاقِيهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸ ص ۲۶۷)؛ ای محمد! هرگونه که می‌خواهی زندگی کن، ولی بدان پایان آن مرگ است؛ و هر کس را می‌خواهی دوست بدار، ولی بدان پایان آن جدایی است؛ و در دنیا هرچه می‌خواهی بکن، ولی بدان هرچه کنی، همان را خواهی دید. در این روایت به این نکته اشاره شده است که شخص هر آنچه را انجام بدهد، خواهد دید و البته، هم چیزی از حساب نمی‌افتد و هم به سرعت به حساب‌ها رسیدگی می‌شود.

سُئِلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ ﷺ: «كَيْفَ يُحَاسِبُ اللَّهُ الْخَلْقَ عَلَى كَثْرَتِهِمْ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَمَا يَرِزُّقُهُمْ عَلَى كَثْرَتِهِمْ فَقِيلَ: كَيْفَ يُحَاسِبُهُمْ وَ لَا يَرُونَهُ؟ فَقَالَ: كَمَا يَرِزُّقُهُمْ وَ لَا يَرُونَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۷۱)؛

شخصی از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال کرد: خدای متعال چگونه به حساب بندگان رسیدگی می کند، درحالی که بسیار زیادند؟ فرمود: چنان که با همین کثرت به آنها روزی می رساند. عرض کرد: چگونه به حساب آنها می رسد درحالی که او را نمی بینند؟ فرمود: چنان که به آنها روزی می دهد، درحالی که او را مشاهده نمی کنند.

در توضیح حدیث می توان چنین گفت: رزق عبارت است از چیزهایی که انسان برای ادامه حیات و سلامت و رفاه خویش بدان نیاز دارد؛ مانند انواع خوراکی ها، آب، پوشاک، نور، انرژی، هوا، دارو و... . خدا به انسان رزق و روزی می دهد، بدین معنا که در نظام آفرینش به نیاز انسان ها عنایت دارد و همه علل و عوامل رزق انسان را پیش بینی کرده و آفریده و ابزار بهره گیری از آنها را در وجود او نهاده است. فعل و ایجاد خدا دفعی است و تدریج ندارد؛ ولی روزی گرفتن انسان ها تدریجی و زمانی است. چنان نیست که در روزی رساندن به هر یک از انسان ها به عنایت و اراده جدید نیاز باشد. خدا خالق زمان و مکان است و همان گونه که ذات مقدسش نیاز به زمان و مکان ندارد، فعلش نیز تدریجی و زمانی نیست: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل: ۷۷). در مورد حساب بندگان نیز همین گونه است. خدای متعال به همه اعمال بندگان علم حضوری دارد؛ حساب و نتیجه های اعمالشان بر او روشن است و به محاسبه تک تک آنها نیازی ندارد؛ گرچه ثمره آن برای بندگان در قیامت آشکار می گردد (امینی، ۱۳۹۰، ص ۹۰). بنابراین فرد معادباور، چون به عدالت اخروی ایمان دارد، در دنیا می کوشد سفره ای از کارهای نیک را بیاراید تا در قیامت از جایگاه رفیعی بهره مند باشد.

### تحدیر، عقاب؛ سازنده و بازدارنده

همان گونه که تشویق کردن و وعده های ثواب و رحمت الهی موجب برانگیخته شدن انسان به انجام کار مورد تشویق می گردد، در مقابل، قرار دادن عقاب و وعید برای کاری موجب فاصله گرفتن از آن می شود. از آنجا که در وعید، نوعی هشدار وجود دارد که انسان را از خطرات برحذر می دارد، به طور طبیعی در انسان ترس ایجاد می کند و انسان در آن مورد حساس می شود و به نسبت شدت وعید، از انجام عملی که درباره آن وعید داده شده است، پرهیز می کند یا حداقل با احتیاط بیشتری عمل می نماید. یکی از حقایقی که عقل بر اساس عدالت و حکمت و... آن را لازم می شمرد و آیات و روایات فراوانی نیز بر آن دلالت دارند، وجود جهنم و عذاب های اخروی است. روزی حضرت فاطمه علیها السلام به پدر بزرگوارشان عرض کردند: «يَا أَبَتِ أَخْبِرْنِي كَيْفَ يَكُونُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟» پدر جان! از احوال مردمان در روز قیامت برابم خبر دهید. حضرت فرمودند: «يَا فَاطِمَةُ يُشْعَلُونَ فَلَا يَنْظُرُ أَحَدٌ إِلَى أَحَدٍ وَلَا وَالِدٌ إِلَى وَلَدِهِ وَلَا وَلَدٌ إِلَى أُمِّهِ» (شعیری، بی تا، ص ۱۷۵)؛ ای فاطمه! (انسان ها) چنان مشغولند که احدی به احدی نظر نمی کند و نه پدری به فرزندش و نه فرزندی به مادرش؛ چنان که خداوند در سوره مبارکه عبس آیات ۳۴ تا ۳۶ می فرماید: «يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ، رُوِيَ أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَتَّبِعُ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ يَتَّبِعُهُ فِي الْوَادِيَةِ فَجَاءَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَوَجَدَهُ يَتَّبِعُهُ فِي الْوَادِيَةِ فَجَاءَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَوَجَدَهُ يَتَّبِعُهُ فِي الْوَادِيَةِ» (تفسیر ابن کثیر، ج ۱، ص ۱۱۱). روزی که انسان از برادرش و مادرش و پدرش و همسرش و فرزندانش می گریزد. در سوره مبارکه معارج آیات ۱۱ تا ۱۴ نیز می فرماید: «يَوْمَ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمئِذٍ بِبَنِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ»، انسان در روز قیامت آرزو می کند که ای کاش فرزندش و همسرش و

برادرش و قوم و خویشی که آنها را پناه می‌داد و تمام کسانی را که در زمین هستند، فدیة دهد تا از عذاب نجات پیدا کند. به‌راستی جای تأمل است، پدر و مادری که در دنیا به‌خاطر فرزندشان اوامر الهی را زیر پا نهند، در روز قیامت از او می‌گیرند و آرزو می‌کنند که ای کاش خداوند قبول کند و فرزندشان را فدیة دهند.

احکام و آموزه‌های عقل و نقل در مورد عذاب‌های اخروی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. اصل عذاب برای مخالفت با اوامر الهی، و به بیان دیگر، مطلق عذاب بدون نظر کردن به فعلی خاص؛ ۲. عذاب‌هایی که برای برخی گناهان به‌صورت خاص مطرح شده است. بی‌شک عقل، اگرچه می‌تواند اصل عذاب در معاد را با توجه به صفات الهی اثبات کند، از درک عذاب بسیاری از افعال و همچنین کیفیت و کمیت آنان ناتوان است. در چنین شرایطی یاری نقل را می‌طلب که در این زمینه به‌تفصیل سخن بگوید. به‌هرحال، وجود عذاب‌های اخروی برای کارهای ناپسند، به حکم عقل و شرع عامل مهم و سازنده‌ای برای ترک نکردن آن چیزی است که نباید ترک شود و انجام آن چیزی است که باید انجام شود. به بیان دیگر، ترس از مبتلا شدن به این عذاب‌ها بهترین و مؤثرترین ضمانت اجرا برای انجام افعال نیکو و پرهیز از افعال ناشایست است. در ادامه به‌اختصار به برخی از آیات و روایات در این زمینه اشاره می‌کنیم.

خداوند متعال در آیه ۶۳ سوره نور می‌فرماید: «فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يَخْلُقُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ پس آنان که فرمان او را مخالفت می‌کنند، باید بترسند از اینکه فتنه‌ای دامشان را بگیرد یا عذابی دردناک به آنها برسد. در آیه ۷۰ سوره انعام نیز می‌فرماید: «وَذُرِّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَ لَهْوًا وَ غَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَ ذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسُلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَ لَا شَفِيعٌ وَ إِنْ تَعَدَّلْ كُلُّ عَدَلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ»؛ و رها کن کسانی را که آیین (فطری) خود را به بازی و سرگرمی گرفتند و زندگی دنیا آنها را مغرور ساخته است؛ و با این (قرآن) به آنها یادآوری نما، تا گرفتار (عواقب شوم) اعمال خود نشوند! (و در قیامت) جز خدا، نه یآوری دارند و نه شفاعت‌کننده‌ای! (و چنین کسی) هرگونه عوضی بپردازد، از او پذیرفته نخواهد شد. آنها کسانی هستند که گرفتار اعمالی شده‌اند که خود انجام داده‌اند. نوشابه‌ای از آب سوزان برای آنهاست و عذابی دردناک، برای اینکه کفر می‌ورزیدند (و آیات الهی را انکار می‌کردند).

اما آیات و روایات فراوانی به‌طور خاص به عذاب برخی از گناهان پرداخته‌اند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۱۶). مسلماً خدا این را که به او شرک آورده شود، نمی‌آمرزد و فروتر از آن را برای هر که بخواید، می‌آمرزد؛ و هر که به خدا شرک ورزد، یقیناً به گمراهی بسیار دوری دچار شده است. در این آیه، شرک مورد توجه قرار داده شده است؛ به‌گونه‌ای که مشرک به خدای متعال مورد غفران او قرار نمی‌گیرد.

یکی دیگر از گناهان، ظلم است. بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد که خداوند متعال ظالم را به‌شدت عذاب می‌کند و عذر آنها را نمی‌پذیرد؛ همچنین دوستدار ظلم نیست: «وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل عمران: ۵۷)؛ خداوند ستمکاران را دوست ندارد: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود: ۱۸)؛ آگاه باشید؛ لعنت خدا بر ستمگران باد. «إِنَّ الظَّالِمِينَ

لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (ابراهیم: ۲۲)؛ قطعاً برای ستمگران عذاب دردناکی هست. «یَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعذِرَتُهُمْ وَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ» (غافر: ۵۲)؛ روز قیامت روزی است که عذرخواهی ظالمان سودی به حالشان نمی‌بخشد و لعنت خدا بر آنها و جایگاه بد نیز برای آنان است. در این آیه بهانه آوردن روز قیامت را نفی می‌کند که روز قیامت این‌گونه نیست که ظالمین بتوانند با بهانه آوردن خود را ایمنی ببخشند و ستمگران در عداوت شدید دور از حق [و در برابر حق]

قرار گرفته‌اند «وَ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ» (حج: ۵۳). امام باقر علیه السلام در روایتی ظلم را به سه دسته تقسیم می‌کنند: **قَالَ الظُّلْمُ ثَلَاثَةٌ: ظَلَمَ يَغْفِرُهُ اللهُ وَ ظَلَّمَ لَا يَغْفِرُهُ اللهُ وَ ظَلَمَ لَا يَدَعُهُ فَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لَا يَغْفِرُهُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَالشَّرْكُ بِاللَّهِ وَ أَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي يَغْفِرُهُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَظَلَمَ الرَّجُلُ نَفْسَهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لَا يَدَعُهُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَالْمُدَابَّةُ بَيْنَ الْعِبَادِ وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا يَأْخُذُ الْمَظْلُومَ مِنْ دِينِ الظَّالِمِ أَكْثَرُ مِمَّا يَأْخُذُ الظَّالِمَ مِنْ دِينِ الْمَظْلُومِ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۳۱۱).**

ظلم و ستم سه گونه است: ستمی که خدا می‌آمرزد؛ ستمی که خدا نمی‌آمرزد و ستمی که خدا رها نمی‌کند. آنکه خدا نیامرزد، شرک به خداست؛ آنکه می‌آمرزد، ستم بر نفس است و آنکه وانگذارد، حق بندگان است بر یکدیگر. همچنین فرمود: آنچه مظلوم از دین ظالم بستاند؛ بیشتر از آن است که ظالم از دنیای مظلوم می‌ستاند.

طبق روایت، خداوند ظالم را به واسطه ظلمی که به مردم می‌کند، رها نمی‌کند و روز قیامت حق مظلوم را به‌طور کامل بازمی‌ستاند. طبق برخی روایات، روز قیامت خداوند از حسنات ظالم برمی‌دارد و بر حسنات مظلوم می‌افزاید و اگر حسنه‌ای نداشته باشد، از گناهان مظلوم بر گناهان ظالم می‌افزاید (همان، ج ۶۹ ص ۶). البته طبق روایات، عقوبت ظلم به کسی که ناصر و یآوری ندارد، بیشتر است. امام حسین علیه السلام در روز عاشورا، هنگامی که همه اصحاب و یاران آن حضرت به شهادت رسیده بودند، در آخرین وصیت خود به فرزند برومندشان به این مسئله اشاره می‌کنند:

**عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ لَمَّا حَضَرَ عَلِيٌّ بِنَ الْحُسَيْنِ الْوَفَاةَ صَمِنِي إِلَى صَدْرِهِ ثُمَّ قَالَ يَا بَنِي أَوْصِيكَ بِمَا أَوْصَانِي بِهِ أَبِي حِينَ حَضَرْتَهُ الْوَفَاةَ وَ بِمَا ذَكَرَ أَنْ أَبَاهُ أَوْصَاهُ بِهِ قَالَ يَا بَنِي إِيَّاكَ وَ ظَلَمَ مَنْ لَا يَجِدُ عَلَيْكَ نَاصِرًا إِلَّا اللهُ (كَلْبَنِي، ۴۰۷ق، ج ۲ ص ۳۲۲).**

امام باقر علیه السلام فرمود: پدرم علی بن حسین علیه السلام هنگام وفات مرا در آغوش گرفت و فرمود: پسر! تو را وصیتی می‌کنم که پدرم هنگام وفات به من نمود. یکی از وصیت‌ها این بود که فرمود: بترس از اینکه ستم روا داری به کسی که جز خدا یار دیگری ندارد.

اینکه امام در این روایت، ظلم به بی‌یاور را جدا از دیگر وصایا ذکر فرمودند و از انجام آن به‌طور ویژه بر حذر داشتند، نشان‌دهنده خطر بیشتر این دسته از ظلم‌هاست.

یکی از دیگر گناهان، بداخلاقی است. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: إِيَّاكُمْ وَ سُوءَ الْخُلُقِ - فَإِنَّ سَيِّئَ الْخُلُقِ فِي النَّارِ لَأَمْحَالَةٌ» (نجف، ۱۴۰۶ق، ص ۸۸)؛ پیامبر فرمودند: از بداخلاقی بپرهیزید؛ پس شخص بداخلاق بی‌تردید در آتش جهنم خواهد بود. به رسول خدا صلی الله علیه و آله خبر رسید که سعد بن معاذ از دنیا رفته است. آن حضرت با اصحاب خود آمدند و دستور داد سعد را غسل دهند و خود بر در ایستاد و چون خنوط و کفنش کردند و تابوتش را برداشتند، رسول خدا صلی الله علیه و آله بی‌کفش و رد او را تشییع کرد و گاهی سمت راست تابوتش را می‌گرفت و گاهی سمت چپ آن را تا به قبرش رسانید و خود میان قبر او رفت. لحدش را درست کرد و خشت بر او چید. می‌فرمود: سنگ به من دهید و گل بدهید و میان خشت‌ها را گل

می‌زد؛ و چون تمام شد، خاک بر او ریخت و قبرش را محکم ساخت. رسول خدا ﷺ فرمودند: من می‌دانم کههنه می‌شود و کهنگی به او سرایت می‌کند؛ ولی خدا دوست دارد، هر که کاری می‌کند، آن را محکم کند. بعد از دفن، مادر سعد برخاست و گفت: ای سعد! بر تو گوارا باد بهشت! رسول خدا ﷺ فرمودند: ای مادر سعد! آرام باش؛ زیرا سعد گرفتار فشار قبر شد. رسول خدا ﷺ برگشتند. مردم نیز برگشتند و به آن حضرت گفتند: یا رسول الله! ما دیدیم با سعد آن کردی که با احدی نکردی؛ شما بی‌ردا و کفش دنبال جنازه‌اش راه رفتید. فرمود: فرشته‌ها بی‌ردا و پای برهنه دنبال او بودند و من به آنها تاسی کردم. گفتند: راست و چپ تابوتش را گرفتی. فرمود: دستم در دست جبرئیل بود و هرچا را می‌گرفت، می‌گرفتم. گفتند: تو دستور غسلش را دادی و بر او نماز خواندی و او را به دست خود در قبر نهادی و باز هم فرمودی که سعد فشار قبر دارد؟ فرمود: آری، چون در خانه بداخلاق بود (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۳۸۵).

حق‌الناس، حسابرسی انسان را با شدت و سختی مواجه می‌کند. لذا از این عمل به‌شدت نهی شده و ضایع کردن حقوق دیگران بسیار مذمت گردیده است. مطابق روایات، خداوند متعال ممکن است از حق‌الله بگذرد، اما به عزت و جلال خود سوگند خورده است که از حق‌الناس نخواهد گذشت. حق‌الناس از نظر اسلام با عدالت و حکمت الهی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد و دارای گستره وسیعی است. در روایتی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: گناهان بر سه گونه‌اند: گناه بخشودنی و گناه نابخشودنی و گناهی که برای صاحبش، هم امید بخشش داریم و هم ترس از کیفر. سپس فرمود: گناهی که بخشیده است، گناه بنده‌ای است که خداوند او را در دنیا کیفر می‌کند و در آخرت کیفر ندارد. در این صورت، خداوند حکیم‌تر و بزرگوarter از آن است که بنده‌اش را دو بار کیفر کند. گناهی که نابخشودنی است، حق‌الناس است؛ یعنی ظلم بندگان به همدیگر که بدون رضایت مظلوم بخشیده نمی‌شود؛ اما نوع سوم گناهی است که خداوند آن را بر بنده‌اش پوشانده و توبه را نصیب او کرده است و در نتیجه، آن بنده، هم از گناهش در هراس است و هم به آموزش پروردگارش امید دارد. ما نیز دربارهٔ چنین بنده‌ای، هم امیدواریم و هم ترسان (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۹). امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: «اولین قطرهٔ خون شهید که روی زمین می‌چکد، کفارهٔ گناهان اوست؛ مگر بدهی‌ای که به مردم دارد و آن را جز پرداخت به صاحبش کفاره‌ای نیست» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۸۳). ایشان در روایتی ظلم را سه قسم کرده و فرموده‌اند: «و ظلمی که خداوند از آن بازخواست کند، ستم در حقوق میان بندگان است» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۳).

بی‌شک پرداختن به همهٔ آیات و روایات دربارهٔ عقاب همهٔ اعمال، از عهدهٔ این نوشتار خارج است و به نظر می‌رسد ذکر این چند نمونه برای رسیدن به این نتیجه کافی باشد که تعیین عقاب برای مخالفت با اوامر الهی و انجام افعال غیراخلاقی و توجه کردن به آنها از سوی معادباوران، عامل بسیار مؤثری برای ترک افعال ناشایست و انجام امور و افعال شایسته است. به عبارت دیگر، عقاب و عذاب اخروی ضمانت اجرای خوبی برای پرهیز از افعال قبیح و طبعاً انجام افعال حسن و نیکوست.

## حقارت دنیا

معادباور کیست؟ معادباور کسی است که به زندگی جاوید باور دارد؛ «لَا غَايَةَ لِعَدَدِهَا وَلَا نَهَايَةَ لِمَدَدِهَا»؛ زندگی‌ای

که تمام‌شدنی نیست؛ پایان‌پذیر نیست؛ زوال در آن راه ندارد؛ نعمت‌ها و عذاب‌هایش برای اهلس جاویدان است. در مقابل، دنیا فانی و پایان‌پذیر و تمام‌شدنی است. خداوند در آیات ۲۰ و ۲۱ سوره حدید به این تقابل اشاره می‌فرماید:

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأُمُومِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ بِنَاتِهِ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَاهُمْ مَّصْفُرًا ثُمَّ يَكُوْنُ حِطَامًا وَ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيْدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ رِضْوَانٌ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أَعِدَّتْ لِلَّذِيْنَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَن يَشَاءُ وَ اللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ (حدید: ۲۰).

بدانید که زندگی دنیا [یی که دارنده‌اش از ایمان و عمل تهی است] فقط بازی و سرگرمی و آرایش و فخرپرورشی شما به یکدیگر و افزون خواهی در اموال و اولادست. [چنین دنیا [یی] مانند بارانی است که محصول [سبز و خوش منظرداش] کشاورزان را به شگفتی آورد؛ سپس پژمرده شود و آن را زرد بینی؛ سپس ریزریز و خاشاک شود!!] که برای دنیاپرستان بی‌ایمان [در آخرت عذاب سختی است و [برای مؤمنان که دنیای خود را در راه اطاعت حق و خدمت به خلق به کار گرفتند] از سوی خدا آمرزش و خشنودی است؛ و زندگی دنیا جز کالای فریبنده نیست.

سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أَعِدَّتْ لِلَّذِيْنَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَن يَشَاءُ وَ اللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ (حدید: ۲۱).

سبقت جوید به آمرزشی از سوی پروردگارتان و بهشتی که پهنایش چون پهنای آسمان و زمین است و برای کسانی که به خدا و پیامبرانش ایمان آورده‌اند، آماده شده است. این فضل خداست که آن را به هرکس بخواهد، عطا می‌کند و خدا دارای فضل بزرگ است.

پیامبر اسلام ﷺ در روایتی به ابانر فرمود: ای ابانر! به حق آن خداوندی که جان محمد به دست قدرت اوست، سوگند که اگر دنیا نزد خدا برابر بود با پر پشه یا پر مگس، کافر را از دنیا یک شربت آب نمی‌داد. ای ابانر! دنیا ملعون است و آنچه در دنیاست، ملعون است؛ مگر چیزی که طلب آن، رضای الهی باشد؛ و هیچ چیز را خدا دشمن نمی‌دارد، مانند دنیا. حق تعالی دنیا را خلق فرمود و از آن عراض نمود و نظر لطف به سوی آن فرمود و نخواهد فرمود تا قیام قیامت؛ و هیچ چیز نزد خدا پسندیده‌تر و محبوب‌تر نیست از ایمان به خدا و ترک کردن چیزی که خدا امر فرموده است به ترک آنها. ای ابانر! حق تعالی وحی فرمود به برادر عیسی ﷺ که: ای عیسی! دوست مدار دنیا را که من آن را دوست نمی‌دارم؛ و دوست دار آخرت را که بازگشت همه به آنجاست. ای ابانر! جبرئیل به نزد من آمد و خزینه‌های دنیا را برای من آورد و بر استر آشهیی سوار بود. پس گفت: ای محمد! اینها خزینه‌های دنیاست؛ به تو می‌دهیم و از بهره‌ت نزد خدا و نعیم آخرت تو چیزی کم نمی‌شود، به سبب متصرف شدن خزاین دنیا. من گفتم: ای حبیب من، جبرئیل! مرا احتیاجی به این خزاین نیست. هرگاه که سیر می‌شوم، پروردگار خود را شکر می‌کنم و چون گرسنه می‌شوم، از او درخواست می‌نمایم.

با چنین نگاهی به دنیا و آخرت است که دنیا برای معادباور ارزشی ندارد و او هر لحظه خود را در زندان می‌بیند؛ چنان که پیامبر ﷺ فرمود: «الْدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۸۰، ح ۳)؛ دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است. طبعاً وقتی دنیا از ارزش افتاد و خوار شد، کدام انسان عاقل است که برای چنین چیز بی‌ارزش و زوال‌پذیری چیز باقی و ارزشمند را رها کند؟ در چنین صورتی، تمام هم و غم معادباور به دست آوردن آن چیز باقی و ارزشمند است؛ بنابراین تمام کارهایی که را برای به دست آوردن سرای باقی مفید است، انجام



می‌دهد و از هر آنچه سرای باقی را از دستش می‌رهاند، پرهیز می‌کند؛ و این معنایی جز «ضمانت اجرایی» ندارد. به بیان دیگر، اگر چیزی در چشم کسی ارزشمند شد، به دنبال آن می‌رود و برای آن تلاش می‌کند. براین اساس، معادباور هر کاری را که خداوند و عقلش به خوبی آن حکم می‌کند، انجام می‌دهد و از هر چیزی که عقل و نقل از آن نهی می‌کند، خود را برحذر می‌دارد. جهان‌بینی انسان معادباور در این سخن حضرت امیر علیه السلام خلاصه می‌شود که به همام در خطبه ۱۹۳ *نهج البلاغه* معروف به خطبه متقین فرمود: «فَالْمُتَّقُونَ ... عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ، فَهُمْ وَالْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا، فَهُمْ فِيهَا مُتَعَمُونَ، وَهُمْ وَالنَّارُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا، فَهُمْ فِيهَا مُعَذَّبُونَ»؛ خداوند در باطنشان بزرگ، و غیر او در دیدگان‌شان کوچک است. آنان با بهشت چنان‌اند که گویی آن را می‌بینند و در آن غرق در نعمت‌اند؛ و با عذاب جهنم چنانند که گویی آن را می‌بینند و در آن معذب‌اند.

### رسوایی اخروی

از جمله مسائل مهم در مبحث قیامت به‌عنوان یکی از عوامل کنترل انسان و موانع سقوط او، تجسم عمل است. تجسم عمل به این معناست که اعمال، گفتار، کردار و افکار انسان، به تناسب صورت‌بندی می‌شوند و هویت حقیقی به خود می‌گیرند و در آخرت متجلی می‌گردند. یک معنا از تجسم عمل آن است که هر چه انجام می‌دهیم، از بین نمی‌رود و در قیامت بروز و ظهور آن را می‌بینیم. اعمال خوب، هویدا و بارز شده، اعمال بد نیز ظاهر و حاضر می‌شوند (مظاهری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۹). در دنیا چون عالم باطن نیست، همه انسان‌ها صورتی بشری دارند؛ اما در روزی که درون‌ها هویدا می‌شوند: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹)، حقیقت چهره‌های همگان برملا می‌شود. ابوبصیر می‌گوید: در مراسم حج خدمت امام باقر علیه السلام بودم و از تماشای مطاف لذت می‌بردیم. به حضرت گفتم: ای فرزند رسول خدا! امسال افراد بسیاری به حج آمده‌اند. امام باقر علیه السلام فرمودند:

بَلْ مَا أَكْثَرَ الضَّجِيجِ وَأَقَلَّ الْحَجِيجِ أَتُحِبُّ أَنْ تَعْلَمَ صِدْقَ مَا أَقُولُهُ وَ تَرَاهُ عَيَانًا فَمَسَحَ يَدَهُ عَلَى عَيْنَيْهِ وَ دَعَا بِدَعَوَاتِ قَعَادٍ بَصِيرًا فَقَالَ أَنْظِرْ يَا أَبَا بَصِيرٍ إِلَى الْحَجِيجِ قَالَ فَنظَرْتُ فَإِذَا أَكْثَرَ النَّاسِ قِرْدَةً وَ خَنَازِيرَ وَ الْمُؤْمِنَ بَيْنَهُمْ مِثْلَ الْكَوْكَبِ الْأَمْعِ فِي الظُّلَمَاءِ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ صَدَقْتَ يَا مَوْلَايَ مَا أَقَلَّ الْحَجِيجِ وَ أَكْثَرَ الضَّجِيجِ (مجلسی، ۱۶۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۶۱).  
نه؛ داد و فریاد زیاد است؛ ولی حاجی چقدر کم است. علاقه داری راستی سخن مرا با چشم خود ببینی؟ در این هنگام با دست روی دو چشم کشید و دعایی خواند. فرمود: اکنون نگاه کن به حاجی‌ها. نگاه کردم؛ دیدم بیشتر مردم به شکل بوزینه و خوک هستند مؤمن چون ستاره درخشان در شب تاریک در میان آنها از دور دیده می‌شود. ابوبصیر عرض کرد: مولای من! درست می‌فرمایید؛ حاجی چقدر کم است و سروصدا چه بسیار!

شکل دیگر تجسم عمل به این معناست که اعمال انسان تأثیر بسزایی در تکوین هویت او دارد و عمل هر کسی برای او «ملکه» می‌سازد. این هویت و شخصیت، در دنیا و آخرت همراه اوست (مظاهری، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲). طبق این معنا باید گفت اگر اعمال کسی خوب باشد، مثلاً در راه خداوند متعال و نیز خدمت به خلق خدا اهتمام ورزد، اعمال وی از او انسانی کامل می‌سازد؛ ولی اگر اعمال، زشت و ناپسند باشند، روی هویت انسانی تأثیر می‌گذارد و او را از وجهه انسانی خارج می‌کند. ظلم، تهمت، شایعه و گناهان دیگر، بر هویت آدمی تأثیر می‌گذارند و هویت سالم انسانی را وارونه

می‌کنند یا چنان که در روایات آمده است، عاملین برخی از گناهان، در قیامت وارونه محشور می‌شوند (صدوق، ۱۳۹۳، ص ۲۸۷). اما فهم اینکه صاحب هر گناهی به چه صورت نمودار خواهد شد، حقیقتاً دشوار است و تنها خدا و معصومین علیهم‌السلام می‌دانند که هر ملکهٔ نفسانی به صورت کدام موجود ظاهر می‌شود. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِاللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (جمعه: ۵)؛ کسانی که مکلف به تورات شدند، ولی حق آن را ادا نکردند، مانند الاغی هستند که کتاب‌هایی حمل می‌کند. گروهی که آیات خدا را انکار کردند، مثال بدی دارند و خداوند قوم ستمگر را هدایت نمی‌کند. از این آیهٔ شریفه می‌توان چنین استفاده کرد که صورت باطنی عالمان بی‌عمل یا عالمانی که تنها به ظواهر کتب آسمانی قناعت می‌کنند و در آیات آن تفکر نمی‌کنند و عملشان سطحی و جاهلانه است، همچون الاغ است؛ به‌ویژه اگر دانشمند و آگاه باشد و راه فریب و ظلم و تجاوز را هم بداند، درندگی و خطر او بیشتر است و آخرت نیز ظرف ظهور باطن‌هاست. از *برایین‌عازب* روایت شده است که *معاذبن‌جبل* نزدیک رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در منزل *ابویوب/انصاری* نشسته بود. پس *معاذ* گفت: یا رسول‌الله! از سخن خدای تعالی: «يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا...» به من خبر بده. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: ای معاذ! از امر بزرگی سؤال کردی. آن‌گاه چشمان مبارکش را فرو بست، سپس فرمود:

ده طایفه از امت من به‌طور پراکنده محشور می‌شوند. خداوند آنها را از میان مسلمین مشخص فرموده و صورت بعضی از آنها به شکل میمون و بوزینه است. برخی به‌صورت خوک‌اند و بعضی هیکلشان منکوس و وارونه است؛ پاهایشان بالا و صورتشان پایین؛ آن‌گاه به صورتشان بر روی زمین کشیده می‌شوند. بعضی از آنها نابیناوند و رفت‌وآمد می‌کنند و بعضی کر و گنگ هستند؛ بعضی زبان‌های خود را می‌جوند؛ پس چرک از دهانشان جاری می‌شود که اهل محشر از بوی گند آن ناراحت می‌شوند؛ بعضی دست و پایشان بریده است و برخی از ایشان بر شاخه‌هایی از آتش آویزان‌اند؛ بعضی از آنها عفونتشان از مردار گندیده بدتر است؛ به بعضی از ایشان لباس‌هایی از مس گداخته در آتش پوشانده شده که به بدنشان چسبیده است.

اما آنهایی که به‌صورت میمون هستند، سخن‌چینان از مردم‌اند؛ و اما آنهایی که بر صورت خوک‌اند، حرام‌خواران‌اند که از راه حرام کسب می‌کنند؛ و اما آنها که وارونه‌اند، رباخواران‌اند؛ و نابینایان قاضیانی هستند که در حکمشان ستم می‌کنند؛ و کر و لال‌ها افرادی هستند که به اعمال خود مغرورند؛ و آنهایی که زبان خود را می‌جوند، دانشمندانی هستند که به علمشان عمل نکرده‌اند و نیز قاضیانی هستند که اعمالشان مخالف گفتارشان بوده است؛ و دست‌وپا بریدگان همسایگان را اذیت می‌کردند؛ و به‌داروایختگان بر شاخه‌های آتش، در میان مردم و حکومت (حکومت طاغوت) سعایت می‌کردند (و پرونده‌سازی می‌نمودند و مردم را به زندان و تبعید و اعدام مبتلا می‌کردند)؛ و آنهایی که عفونتشان از مردار بدتر است، از شهوات و لذت‌های حرام کامیاب می‌شدند و حقوق مالی خدا را (از زکات و خمس و...) نمی‌پرداختند؛ و آنهایی که لباسشان از مس گداخته در آتش است، اهل کبر و مفاخرت می‌باشند» (طبرسی، ۱۳۵۲، ج ۲۶، ص ۲۳۹).

انسان‌های بصیر، در دنیا نیز می‌توانند حقیقت این افراد را ببینند. گرچه ظاهر آنها انسانی و آراسته است و در بین عموم مردم حتی از وجاهت و شخصیت و موقعیت برخوردارند؛ ولی نزد اهل دل، به‌شکل یک سنگ‌هار هستند. در قیامت که پرده‌ها از مقابل چشمان همه کنار می‌رود و حقایق آشکار می‌شود، همه می‌توانند این حقیقت را نظاره‌گر باشند: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمُ فَبَصُرَكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدًا» (ق: ۲۲)؛ در روز قیامت، همه

چشم‌ها تیزبین می‌شود. فرد گناهکار و ظالم، هم خودش را به صورت سگ می‌بیند و هم مردم او را به صورت سگ می‌بیند. مسلماً چنین موجودی لیاقت بهشت را ندارد و باید به جهنمی که خود فراهم ساخته است، عزیمت کند. «بِسْ مَثَلِ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ» (جمعه: ۵). نکته مهمی که باید در بحث تجسم عمل مورد توجه قرار گیرد، این است که وقتی صورت کسی به شکل غیرانسانی ظاهر می‌شود، به این معنا نیست که کسی او را نمی‌شناسد! بلکه در عین اینکه به صورت دیگری درآمده است، شناخته می‌شود. قرآن می‌فرماید: «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ» (الرحمن: ۴۱)؛ مجرمان از چهره‌هاشان شناخته می‌شوند. در روایتی از امام حسن عسگری علیه السلام می‌خوانیم که در قیامت بعضی از افراد به بعض دیگر می‌گویند: مرا شفاعت کن! می‌گوید: برای چه؟ می‌گوید: «سَقَيْتَكَ يَوْمًا مَاءً»؛ روزی من به تو آب دادم. دیگری می‌گوید: مرا شفاعت کن! می‌گوید: برای چه؟ پاسخ می‌دهد: «اسْتَظَلَلْتَ بِظِلِّ جِدَارِي سَاعَةً فِي يَوْمِ حَارٍّ»؛ در یک روز گرم از سایه دیوار من استفاده کردی. امام در ادامه می‌فرماید: «وَلَا يَزَالُ يَشْفَعُ حَتَّى يَشْفَعَ فِي جِيرَانِهِ وَخَلَطَائِهِ وَمَعَارِفِهِ...»؛ مؤمن پیوسته شفاعت می‌کند تا نوبت به همسایگان و دوستان و رفقایش می‌رسد. روشن است که اگر مؤمن ذوی‌الحقوق و دوستان و رفقایش را نشناسد، چگونه به این عناوین آنها را شفاعت می‌کند (قمی مشهدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۱).

با توجه به بروز و ظهور اعمال انسان‌ها در معاد، همچنین آگاه شدن دیگر انسان‌ها، پیامبران و اولیا از کارهای دیگران، طبعاً کارهای غیراخلاقی و ضداخلاقی سبب رسوایی و ریختن آبروی فرد خواهد شد و خود این ترس از رسوایی و آگاهی همه اهل محشر، به‌ویژه دوستان و آشنایان از طینت و باطن شخص که به سبب اعمال بد او شکل گرفته، عامل مهمی است که انسان را از انجام بدی‌ها منع می‌کند؛ به همین دلیل، همه انسان‌های معادباور از انجام بدی‌ها گریزان‌اند و این عامل بسیار مهمی برای ضمانت اجرایی اخلاق و افعال اخلاقی است.

## محبت به کمال مطلق

از آنجاکه فطرت انسان عشق به کمال دارد، این عشق او را وامی‌دارد تا در مسیر کمال توقف نداشته باشد؛ حتی در صورت احتمال مرتبه بالاتر، به دنبال آن برود تا آن را بیابد و در این راه هیچ خستگی و فتوری به خود راه ندهد؛ به گونه‌ای که اگر از فطرت سؤال شود که چه می‌خواهی، پاسخ دهد که من خواهان کمال محض، حسن غیرممتنهای و خیر بی‌پایان هستم (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، ص ۴۷). امام خمینی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

... کسانی که کمال را در سلطنت و نفوذ قدرت و بسط ملک دانسته‌اند و اشتیاق به آن پیدا کرده‌اند، اگر چنانچه سلطنت یک مملکت را دارا شوند، متوجه مملکت دیگر می‌شوند و اگر آن مملکت را در تحت نفوذ درآورند، به بالاتر از آن متوجه شوند و اگر یک قطری را بگیرند به اقطار دیگر مایل گردند؛ بلکه آتش اشتیاق آنها روزافزون گردد و اگر تمام روی زمین را در تحت سلطنت بیاورند و احتمال دهند در کرات دیگر بساط سلطنتی هست، قلب آنها متوجه شود که ای کاش ممکن بود پرواز به سوی آن عوالم بکنیم و آنها را در تحت سلطنت درآوریم. پس این نور فطرت ما را هدایت کرد به اینکه تمام قلوب سلسله بشر از قاره‌نشینان اقصی بلاد آفریقا تا اهل ممالک متمدنه عالم و از طبیعیین و مادیین گرفته تا اهل ملل و نحل، بالفطره شطر قلوبشان متوجه به کمال است که نقصی ندارد و عاشق

جمال و کمالی هستند که عیب ندارد؛ و علمی که جهل در آن نباشد و قدرت و سلطنتی که عجز همراه آن نباشد، حیاتی که موتی نداشته باشد و بالاخره کمال مطلق، معشوق همه است (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۳ و ۱۸۴).

عشق به کمال مطلق موجب عشق به همانندی با او می‌شود. از سوی دیگر، تبلور کمال مطلق در قیامت است. فرد معادباور خود را آمادۀ مواجهه با کمال مطلق در قیامت می‌کند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳). مراد، نظر قلبی و رؤیت نمودن قلب با حقیقت ایمان است. لازمهٔ محبت و عشق به کمال مطلق، همچنین مواجهه با خداوند متعال این است که معادباور خود را مهبای دیدار معشوق و رهانیدن از خجالت کاستی‌های او کند. یکی از مهم‌ترین عوامل تعالی‌بخش که استعداد انسان را شکوفا می‌کند و با جبران کاستی‌های او وی را از قوه به فعل می‌رساند و در جهت بالندگی و دستیابی به کمال مطلوب یاری می‌کند، عمل صالح است که او را به بالاترین درجهٔ نسبی صعود می‌دهد: «الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰). قرآن در اشاره به نقش عمل صالح در تعالی انسان و نیل به کمال نسبی می‌فرماید: عمل صالح نه تنها دنیا را عطرآگین می‌کند، بلکه زندگی را هم گوارا می‌سازد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷)؛ از مرد و زن، هر کس کار شایسته انجام دهد، درحالی که مؤمن است، مسلماً او را به زندگی پاک و پاکیزه‌ای زنده می‌داریم و پاداششان را بر پایهٔ بهترین عملی که همواره انجام می‌داده‌اند، می‌دهیم. بلکه می‌توان با کمک آن به بارگاه قرب حضرت حق گام نهاد و از این رهگذر به مقام شهود کامل بار یافت (نجم: ۹) که خود فرمود: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰)؛ پس کسی که دیدار [پاداش و مقام قرب] پروردگارش را امید دارد، پس باید کاری شایسته انجام دهد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نکند. زندگی ابدی که بالاتر از حیات کنونی است، جز به وسیلهٔ اعمال انسان تحقق نمی‌یابد. عمل صالح در این جهان است که به حیات او در جهان شکل خاصی می‌بخشد و انسان نیز باید توشه‌ای برای حیات اخروی ذخیره سازد (نصری، ۱۳۷۶، ص ۴۱۳). در بیشتر آیات قرآنی بر نقش ایمان و عمل صالح همراه با یکدیگر تأکید می‌شود. تلفیق دو عامل ایمان و عمل صالح، مایهٔ سعادت بشری و وصول او به حیات طیبه است (نحل: ۹۷). در کمال اکتسابی، ایمان و عمل صالح، گسترده‌ترین ملاک به‌شمار می‌آیند. ایمان و عمل صالح در یکدیگر تأثیر متقابل دارند. انجام اعمال نیک، از ایمان نشئت می‌گیرد و تا اعتقادات صحیح و ایمان واقعی در درون آدمی جایگزین نشود، اعمال صالح از وی صادر نمی‌گردد (شمخی، ۱۳۹۴، ص ۵۹-۷۶).

### نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب گذشته، معادباوری با طرح مباحثی مانند عدالت، عقاب و رسوایی اخروی، حقارت دنیا و محبت به کامل مطلق، می‌تواند ضمانت اجرای اخلاق باشد.

بر اساس عدالت اخروی، همهٔ انسان‌ها در روز واپسین با اعمالی که در این دنیا انجام داده‌اند، روبرو می‌شوند. باید گفت: آنچه از ثواب و عقاب به آنها می‌رسد، نه تنها بازتاب، بلکه خود آن چیزی است که در دنیا انجام داده‌اند.

وقتی این باور حاصل شد، تمام تلاش فرد انجام اعمال صالح به منظور دست پیدا کردن به ثواب و لذت‌ها و دوری جستن از عذاب و دردها خواهد بود.

طرح عقاب اخروی موجب فاصله گرفتن انسان‌های باورمند به معاد از افعال زشت و ناپسند می‌شود. وعید، از آنجاکه نوعی هشدار دربر دارد که انسان را از خطرات برحذر می‌دارد، به‌طور طبیعی در انسان ایجاد ترس می‌کند و انسان به آن مورد حساس می‌شود و به‌نسبت شدت وعید، از انجام عملی که درباره آن وعید داده شده است، صرف‌نظر می‌کند یا دست‌کم با احتیاط بیشتری عمل می‌کند. بنابراین ترس از مبتلا شدن به این عذاب‌ها بهترین و مؤثرترین ضمانت اجرا برای انجام افعال نیکو و پرهیز از افعال ناشایست است.

باور به معاد، زندگی‌ای را برای باورمند به آن ترسیم می‌کند که پایانی ندارد. نعمت‌ها و عذاب‌هایش بی‌منتهاست. با کسب چنین نگاهی، زندگی چندروزه دنیا در نگاه انسان کم‌ارزش یا بی‌ارزش می‌شود. نتیجه این بی‌ارزشی این خواهد شد که انسان عاقل خود را برای به دست آوردن قلیل و از دست دادن کثیر هزینه نمی‌کند؛ بلکه به‌عکس، ناچیز و فانی را فدا می‌کند و باقی و ابدی را می‌گیرد. این نگاه، که در اثر باور به معاد حاصل می‌شود، بزرگ‌ترین ضمانت اجرای اصول و افعال اخلاقی است.

بر اساس اندیشه تجسم اعمال در قیامت، افعال و اعمال انسان در آخرت ظاهر می‌شوند. با توجه به بروز و ظهور اعمال انسان‌ها در معاد، همچنین آگاه شدن دیگر انسان‌ها، پیامبران و اولیا از کارهای دیگران، طبعاً کارهای غیراخلاقی و ضداخلاقی سبب رسوایی و ریختن آبروی فرد خواهد شد و خود این ترس از رسوایی و آگاهی همه اهل محشر، به‌ویژه دوستان و آشنایان، از طینت و باطن شخص که به سبب اعمال بد او شکل گرفته، عامل مهمی است که انسان را از انجام بدی‌ها منع می‌کند. به همین دلیل، همه انسان‌های معادباور از انجام بدی‌ها گریزانند و این عامل بسیار مهمی برای ضمانت اجرایی اخلاق و افعال اخلاقی است.

بر اساس کمال مطلق و عشقی که انسان‌ها به کمال مطلق دارند، این عشق آنها را وامی‌دارد که در مسیر کمال توقف نداشته باشند. عشق به کمال مطلق موجب عشق به همانندی با او می‌شود و از سوی دیگر، تبلور کمال مطلق در قیامت است. معادباور خود را آماده مواجهه با کمال مطلق در قیامت می‌کند. لازمه محبت و عشق به کمال مطلق، همچنین مواجهه با خداوند متعال این است که معادباور خود را مهیای دیدار معشوق و رهانیدن از خجالت کاستی‌های خود کند. یکی از مهم‌ترین عوامل تعالی‌بخش که استعداد انسان را شکوفا می‌کند و با جبران کاستی‌های او وی را از قوه به فعل می‌رساند و در جهت بالندگی و دستیابی به کمال مطلوب یاری می‌کند، عمل صالح است.

## منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق)، ۱۳۷۶، *الأمالی*، ترجمه کمره‌ای، تهران، کتابچی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *نواب الاعمال و عقاب الاعمال*، ترجمه محمد بهشتی، بی‌جا، اخلاق.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- امینی، ابراهیم، ۱۳۹۰، *معاد در قرآن*، قم، بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، دارالعلم.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۶۰، *رئسحات البحار*، کتاب الانسان و الفطره، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- شعیری، محمد بن محمد، بی‌تا، *جامع الاخبار*، نجف، مطبعه حیدریه.
- شمخی، مینا، ۱۳۹۴، «تأثیر تربیت قرآنی بر تبلور کمال انسانی»، *آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث*، دوره اول، ش ۲، ص ۵۹-۷۶.
- صحیفه الامام الرضا ﷺ*، ۱۴۰۶ق، محقق و مصحح: محمدمهدی نجف، مشهد، کنگره جهانی امام رضا ﷺ.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۵۲، *تفسیر مجمع البیان*، ترجمه احمد بهشتی، تهران، فراهانی.
- قمی مشهدی، محمدرضا، ۱۴۲۳ق، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، قم، دارالغدیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مظاهری، حسین، ۱۳۹۳، *معاد سرنوشت جاودانه انسان*، اصفهان، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء ﷺ.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۰، *چهل حدیث*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ.
- نصری، عبدالله، ۱۳۷۶، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، چ چهارم، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.

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

mahdiebadinia@gmail.com

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

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

### چکیده

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

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

## مقدمه

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

## ۱. مفاهیم

### ۱-۱. اخلاق

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

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

### ۱-۲. اخلاق کاربردی

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

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

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

## ۲. تعارض اخلاقی

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

### ۱-۲. انواع تعارض‌های اخلاقی

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

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

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

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

## ۳. محیط زیست

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

#### ۴. تعارضات اخلاقی محیط زیست در جنگ

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

#### ۵. گونه‌شناسی تعارضات اخلاقی محیط زیست

##### ۱-۵. آسیب نرساندن به درختان و مزارع

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

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

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

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

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

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

## ۲-۵. استفاده از حیوانات در جنگ

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

## ۳-۵. تخریب تأسیسات و زیربنای حساس یک کشور

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

## ۱-۳-۵. اهداف تخریب زیرساخت‌های یک کشور

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

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

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

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

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

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

### ۶. راه‌های برون‌رفت از تعارض اخلاقی

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

#### ۱-۶ آسیب نرساندن به درختان و مزارع

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

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

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

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

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

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

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

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

## ۲-۶. استفاده از حیوانات در جنگ

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

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

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

### ۳-۶- تخریب تأسیسات و زیربنای حساس یک کشور

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

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

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

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

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

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



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

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

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

### نتیجه‌گیری

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

## منابع

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

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

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

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

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

هدفمند»، *مدیریت بحران*، ش ۳، ص ۱۹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

khaliliakram@gmail.com

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

### چکیده

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

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

## طرح مسئله

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

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

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

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

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

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

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

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

## ۱. تعریف خوف و حزن و تفاوت آن

### ۱-۱. تعریف خوف

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

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

## ۲-۱. تعریف حزن

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

## ۳-۱. تفاوت خوف و حزن

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

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

## ۲. خوف و حزن در قرآن

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

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

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

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

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

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

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

## ۱-۲. خوف و حزن مؤمنین در دنیا

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### ۲-۳. منشأ خوف و حزن ممدوح و مذموم

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

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

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

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

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

- خوف از مقام پروردگار؛

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

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

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

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

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

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

### ۳. خوف و حزن در نهج البلاغه

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

#### ۳-۱. خوف و حزن ممدوح در نهج البلاغه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### ۲-۳. خوف و حزن مذموم در نهج البلاغه

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

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

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

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

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

## نتیجه‌گیری

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

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

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

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

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



## منابع

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



## تکالیف والدین در قبال تربیت فرزند در اسلام و یهودیت

mresfandiar@gmail.com

malaki.mm@gmail.com

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

### چکیده

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

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

## مقدمه

موضوع تکالیف والدین در قبال تربیت فرزندان از منظر دین، موضوعی است که در حوزه علوم تربیتی و روان‌شناسی مورد توجه بوده است؛ اما در حوزه تحقیقات دین‌پژوهی، به‌ویژه با رویکرد تطبیقی، جای آن خالی به نظر می‌رسد. همچنین با توجه به ریشه ابراهیمی ادیان اسلام و یهود، روشن است بتوان شباهت‌هایی بنیادین در این زمینه استخراج نمود.

در نگاه دو شریعت به موضوع تربیت فرزند، تکالیف والدین بیشتر جنبه استجاب شرعی دارد و گاه جنبه اخلاقی می‌یابد. در هر حال، اصل اهتمام به پرورش و تربیت نسل عالم و عامل به دین، یکی از مهم‌ترین وظایفی است که شریعت بر ذمه جامعه دینی و هر فرد مؤمن نهاده که در اینجا فقط به وظایف فردی والدین پرداخته شده است.

در تعالیم اسلامی، تربیت‌کننده خداست (حمد: ۲)؛ ربوبیت تکوینی و تشریعی او بر عالم سیطره دارد و بعثت رسولی که زمینه تزکیه و تعلیم را فراهم نموده، متنی بر مؤمنان معرفی می‌شود (آل عمران: ۱۶۴). در ادامه، امر به تربیت فرزندان نکته‌ای است که در قرآن و روایات بسیار بر آن تأکید شده است و زمان آغاز آن به پیش از انتخاب همسر بازمی‌گردد.

مطابق تعالیم شریعت یهود نیز تربیت کودک پیش از انتخاب همسر آغاز می‌شود و متناظر با آنچه در اسلام به‌عنوان وظیفه والدین در قبال تربیت مطرح شده، در منابع یهود نیز بدان اشاره شده است.

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

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

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

## ۱. کلیات

### ۱-۱. مفهوم تربیت اخلاقی از منظر دین

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ۲. تکالیف والدین در قبال تربیت فرزندان در اسلام

### ۱-۲. انتخاب همسر شایسته

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

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

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

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

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

## ۲-۳. تزکیه و تربیت نفس

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

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

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

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

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

#### ۵-۲. تکریم کودک

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

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



## ۶-۲. توجه به استعدادهای ذاتی کودک

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

## ۷-۲. آموزش کودک

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

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

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

### ۸-۲. ایجاد علاقه به خداوند در کودک

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

### ۹-۲. دقت در نحوهٔ مقابله با خطاهای کودک

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

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

### ۳. تکالیف والدین در قبال تربیت فرزندان در یهودیت

#### ۱-۳. انتخاب همسر شایسته

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

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

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

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

### ۳-۳. مراقبه و تربیت نفس

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

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

### ۴-۳. توجه به ینکه والد حقیقی خداست

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

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

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

### ۳-۵. تکریم کودک

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

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

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

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

### ۳-۶. توجه به استعداد ذاتی کودک

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

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

### ۷-۳. آموزش کودک

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

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

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

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

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

### ۸-۳. ایجاد محبت الهی در وجود کودک

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

### ۹-۳. دقت در نحوه مواجهه با خطاهای کودک

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

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

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

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

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

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

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

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

## نتیجه‌گیری

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

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

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

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

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



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

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

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

## پی‌نوشت‌ها

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

## منابع

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

هاراو یورام حداد 7777777777 (۵۷۶۲ عبری، ۱۹۸۳م)، *عصوت یحیوخ لا لاوا* (مشورت‌هایی برای تربیت)، بنه براق - اسرائیل، ماخون (انتشارات) هاراو مصلیح.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## مقایسهٔ سعادت فردی در آثار ابن سینا و رسالهٔ ظفرنامه

amiri.m@lu.ac.ir

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

### چکیده

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

**کلیدواژه‌ها:** سعادت فردی، نیکبختی، ابن سینا، ظفرنامه.

## مقدمه

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

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

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

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

## ۱. جایگاه سعادت در تفکر ابن‌سینا

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

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

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

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

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

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

## ۲. سعادت در ظفرنامه

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

۱. این اثر در درجه نخست یک اثر اندرزگونه در جهت فهم عمومی و عرفی است، نه یک اثر مستقل فلسفی. از این رو، یافتن تعریفی روشن برای سعادت و دیگر مفاهیم اخلاقی بسیار دشوار است.

۲. این اثر از نظر محتوایی به‌صورت جملات کوتاه و در باب موضوعات متنوع است که جنبه عملی و انتفاعی عمومی دستورها و صفات جسمانی و اخلاقی و امور قلبی و عقلی و اجتماعی جاری که در حکمت‌های *ظفرنامه* جلوه‌گر گشته و به‌صورت تعبيرات متشکل و دستورهاى سودمند زندگانی در آمده است.

۳. جنبه غیرشخصی بیشتر این حکمت‌ها، از طبع کاملاً اجتماعی و اجتماع‌دوست و ملاحظات و تجربه‌های سنجیده صاحب (یا صاحبان) و فراهم‌آورنده آنها حکایت می‌کند و معلوم می‌دارد که این اندیشه‌ها از دل جامعه‌ای تراویده که به حد قابل ملاحظه‌ای از تفکر اخلاقی و فضایل و صفات عالی اجتماعی رسیده است.

۴. این اندرزها اجمالاً، هم دستور عمل و قاعده رفتار می‌دهند و هم در بعضی موارد جزئی با تحلیل و حکم ضمنی، طبیعت و نفسانیات ما و دیگران را روشن و آشکار می‌سازند و به همین نظر و به سبب سهم بزرگی که واقع‌بینی در آنها دارد و نیز به علت تعبيرات متشکل موجز و مؤثر آنها، تا حدی منبع قوت و معالی و مکارم اخلاقی به حساب می‌آیند.

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

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

### ۲-۱. سعادت فردی

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



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

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

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

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

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

۲. علم سبب نامداری، توانگری و شناخته شدن فرد می‌شود (همان، ص ۱۵)<sup>۱۹</sup>؛

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

### ۳. بررسی و ارزیابی

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

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

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

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

## نتیجه‌گیری

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

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

وجوه اختلاف میان آنها نیز بدین شرح است:

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

### پی‌نوشت‌ها

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

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

## منابع

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

## راه‌های اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۰۰\*۰۵۹۷۳\*۱۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکپی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

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

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک‌شماره (ریال)	یک‌ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی – پژوهشی	۳۰۰.۰۰۰	۶۰۰.۰۰۰	
۲.	دو فصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی – پژوهشی	۲۲۰.۰۰۰	۴۴۰.۰۰۰	
۳.	دو فصل نامه «قرآن شناخت»	علمی – پژوهشی	۲۰۰.۰۰۰	۴۰۰.۰۰۰	
۴.	دو فصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی – پژوهشی	۲۰۰.۰۰۰	۴۰۰.۰۰۰	
۵.	دو فصل نامه «معرفت کلامی»	علمی – پژوهشی	۲۷۰.۰۰۰	۵۴۰.۰۰۰	
۶.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی – پژوهشی	۲۰۰.۰۰۰	۴۰۰.۰۰۰	
۷.	دو فصل نامه «معارف منطقی»	علمی – پژوهشی	۲۲۰.۰۰۰	۴۴۰.۰۰۰	
۸.	دو فصل نامه «انوار معرفت»	علمی – پژوهشی	۱۹۰.۰۰۰	۳۸۰.۰۰۰	
۹.	فصل نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی – پژوهشی	۲۰۰.۰۰۰	۸۰۰.۰۰۰	
۱۰.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی – پژوهشی	۲۰۰.۰۰۰	۸۰۰.۰۰۰	
۱۱.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی – پژوهشی	۲۰۰.۰۰۰	۸۰۰.۰۰۰	
۱۲.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی – پژوهشی	۲۲۰.۰۰۰	۸۸۰.۰۰۰	
۱۳.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی – ترویجی	۲۰۰.۰۰۰	۴۰۰.۰۰۰	
۱۴.	دو فصل نامه «معارف عقلی»	علمی – ترویجی	۲۲۰.۰۰۰	۴۴۰.۰۰۰	
۱۵.	دو فصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی – ترویجی	۱۹۰.۰۰۰	۳۸۰.۰۰۰	
۱۶.	دو فصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی – ترویجی	۲۳۰.۰۰۰	۴۶۱۲.۰۰۰	
۱۷.	ماهنامه «معرفت»	علمی – ترویجی	۲۳۰.۰۰۰	۲.۷۶۰.۰۰۰	
۱۸.	دو فصل نامه «اندیشه‌های حقوق عمومی»	علمی – ترویجی	۲۰۰.۰۰۰	۴۰۰.۰۰۰	

نام نشریه: ..... و ..... و ..... و ..... مدت اشتراک: ..... و ..... و ..... و .....  
 مبلغ واریزی: ..... و ..... و ..... و .....

### فرم درخواست اشتراک

اینجانب: ..... استان: ..... شهرستان: ..... خیابان: / کوچه: / پلاک: .....  
 کد پستی: .....  
 صندوق پستی: ..... تلفن: (تأبست) ..... (همراه) .....  
 متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.  
 لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت: ..... به آدرس فوق  
 ارسال فرمایید.  
 در ضمن فیش بانکی به شماره: ..... مبلغ: ..... ریال به پیوست  
 ارسال می‌گردد.

امضا

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

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

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

amiri.m@lu.ac.ir

### **Abstract**

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

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



## Parental Responsibilities towards Children in Islam and Judaism

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

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

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

### Abstract

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

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

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

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

khaliliakram@gmail.com

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

### **Abstract**

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

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

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

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

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

### **Abstract**

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

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

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

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

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

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

### Abstract

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

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

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

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

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

Ghaderi1@chmail.ir

### Abstract

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

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

# Abstracts

## The Ethics of Research work with Emphasis on the Islamic Humanities

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

**Ahmad Hossein Sharifi** / Professor of Philosophy Department of the Imam Khomeini Education & Research Institute [sharifi1738@yahoo.com](mailto:sharifi1738@yahoo.com)

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

### Abstract

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

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

# Table of Contents

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

*In the Name of Allah*

**Ma'rifat-i Ākhlaqī**

*An Academic Semiannual on Ethical Inquiry*

Vol. 11, No. 1

Spring & WSummer 2020

**Concessionary:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

**Manager:** *Mahmud Fathali*

**Editor in chief:** *hadi Hosseinkhani*

**Executive manager:** *sajad solgi*

**Editorial Board:**

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

---

**Address:**

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +98-25-32113480

**Fax:** +98-25-32934483

**<http://nashriyat.ir/SendArticle>**

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