

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افلت و حیات

فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی
پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال سیزدهم • شماره دوم • پیاپی ۲۷ • تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی معارج
مدیر مسؤول: مرتضی واعظ جوادی
سر دبیر: مسعود آذربایجانی
مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیأت تحریریه:

احمد دیلمی (دانشیار دانشگاه قم)
امیر خواص (دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)
حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه باقر العلوم علیه السلام)
علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)
محمد فنایی اشکوری (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)
محمد محمدرضایی (استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی)
مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیانی معارج)
مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

نشریه اخلاقی و حیانی بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۱۹۰۵۲ مورخه ۱۳۹۴/۰۲/۰۷ و وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به کسب رتبه علمی- پژوهشی شده بود و مطابق آیین نامه جدید، در آخرین ارزیابی، سال ۱۴۰۰، حائز رتبه «ب» شده است.

این فصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (Philosopher's Index)؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC)؛ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛

بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran) پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)

و سامانه نشریات پژوهشگاه معارج (Ethics.isramags.ir) نمایه می‌شود.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، ۳۰ متری شهید قدوسی، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، مدیریت نشریات.

صندوق پستی: ۱۳۵۱-۳۷۱۹۵-تلفن: ۳۷۱۸۹۲۳۱-۰۲۵-دورنگار: ۳۷۱۸۹۲۳۱-۰۲۵

آدرس سایت Ethics.isramags.ir پست الکترونیکی israethics@gmail.com

شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی از مقالاتی که در زمینه‌های اخلاق و حیانی (در ادیان ابراهیمی)، فلسفه اخلاق، اخلاق توصیفی، کاربردی، تطبیقی، چالش‌های اخلاقی جدید و تربیت اخلاقی تحقیق و تألیف شده‌اند، استقبال می‌کند. بایسته است در مقالات ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر مراعات گردد:

۱. مقالات نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.
 ۲. حجم مقالات، نباید کم‌تر از ۳۰۰۰ کلمه و بیش از ۶۵۰۰ کلمه باشد.
 ۳. مقالات ارسالی باید دربردارنده بخش‌های زیر باشد:
الف. صفحه نخست: عنوان مقاله، چکیده فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.
ب. مقدمه، محتوا، نتیجه‌گیری و در پایان، فهرست منابع.
 ۴. پانوشتهای توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.
 ۵. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.
الف. شیوه مشخصات منبع در متن مقاله: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: جلد/ صفحه)
ب. شیوه و ترتیب مشخصات کتاب‌ها و مقالات در فهرست منابع:
کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، عنوان کتاب، مترجم در صورت ترجمه، نام ناشر، محل نشر، نوبت انتشار.
مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام نشریه، دوره انتشار، شماره انتشار، صفحات.
 - نکته ۱؛ چنانچه از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر مورد ارجاع قرار گرفته است با حروف الف باء مشخص و تفکیک شوند: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار [الف، ب، ج و...]: جلد/ صفحه).
 - نکته ۲؛ درباره «ر.ک»: اگر از محتوای منابع برای تهیه مقاله استفاده شده است، «ر.ک» از ارجاع درون متن باید حذف شود. اما اگر نویسنده فقط برای آشنایی و اطلاع خواننده از آن استفاده کرده و محتوای منابع آن در متن نیامده است، باید اطلاعات کتابشناختی کامل در پانویس (پاورقی) بیاید و از بخش منابع پایانی مقاله هم حذف شود.
 ۶. برای ذکر متن آیات قرآن کریم و روایات، از نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.
 ۷. مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.
 ۸. چاپ مقالات، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.
 ۹. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی، آزاد است.
 ۱۰. ارسال مقاله به فصلنامه اخلاق و حیانی تنها از طریق مراجعه به سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به نشانی Ethics.Isramags.Ir امکان پذیر خواهد بود.
- یادآوری ۱: ترتیب چینش مقالات براساس میزان ارتباط با موضوع اصلی نشریه، «اخلاق و حیانی» است.
- یادآوری ۲: در همه مقاله‌ها نویسنده اول، نویسنده مسئول شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای دارای نویسندگان مسئول باشد در پانوشته مشخص می‌شود.

فهرست

پژوهشی درباره مبانی قرآنی آداب معاشرت با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی/ ۵

علی مدبر (اسلامی)

اخلاق خدمت در سیره و آموزه رضوی/ ۴۳

حبیب الله بابایی

محمدعلی فیاضی

نشانه‌شناسی شکر و تبیین حد نصاب آن با تکیه بر منابع اسلامی/ ۷۱

حسین امیری

علی بهرام طجری

بررسی تطبیقی جایگاه ایثار در تربیت اخلاقی از نگاه اسلام و یهود/ ۹۵

حسن فرزی

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

محمود نمازی اصفهانی

معناشناسی دنیا و زیست زاهدانه در اندیشه حسین بن سعید اهوازی؛ مروری بر تاریخ اخلاق روایی شیعه در سده

سوم/ ۱۲۷

عباس میرزایی

نازنین احمدی

عوامل توفیق معراج السعاده در اقتناع مخاطب/ ۱۵۳

عبدالرسول فروتن

المستخلفات/ ۱۸۱

191/Abstracts

پژوهشی درباره مبانی قرآنی آداب معاشرت با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی

علی مدبر (اسلامی)*

چکیده

ساحت ارتباطی انسان با دیگر انسان‌ها و سبک زندگی اجتماعی او بخش مهمی از معارف و احکام قرآن کریم را به خود اختصاص داده‌اند. قرآن، هم خطوط کلی بسیاری از آموزه‌های معاشرتی را در قالب «بایدها و نبایدها» و هم برخی مبانی و زیرساخت‌های این آموزه‌ها را در قالب «هست‌ها و نیست‌ها» بیان کرده است. درباره آموزه‌های معاشرت، هم پژوهش‌ها و هم نگاشته‌ها فراوان‌اند؛ ولی مبنای پژوهی معاشرت مورد توجه قرآن پژوهان قرار نگرفته و همین، بایستگی این پژوهش را توجیه می‌کند، از این رو مسئله اصلی این پژوهش، یافتن مبانی و پایه‌های قرآنی آداب معاشرت است و یافته‌های آن چنین‌اند: برخی مبانی قرآنی آداب معاشرت، مبنای آموزه‌های همگانی معاشرت‌اند و برخی دیگر مبنای آموزه‌های معاشرت با خصوص مؤمنان. دسته نخست عبارت‌اند از: ۱. حرمت انسان؛ ۲. ملازمه حق و تکلیف در روابط اجتماعی؛ ۳. موازنه حق و تکلیف؛ ۴. تقدم مصالح اجتماعی بر منافع فردی، و دسته دوم بدین شرح‌اند:

۱. حرمت ایمان؛ ۲. برادری دینی؛ ۳. ولایت ایمانی مؤمنان بر یکدیگر.

این مقاله، به اجمال، اثرگذاری مبانی یادشده بر آموزه‌های معاشرتی را نیز بررسی می‌کند. روش تحقیق در این مقاله، نقلی-و حیانی و روش پردازش اطلاعات آن (داده‌پردازی) تبیینی و تحلیلی، و روش گردآوری اطلاعات آن کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها: معاشرت، مبانی آداب معاشرت، حرمت انسان، ملازمه حق و تکلیف، موازنه حق و تکلیف، تقدم مصالح اجتماعی، حرمت ایمان، برادری دینی، ولایت ایمانی.

* عضو هیئت علمی و استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۸).

طرح مسئله

قرآن کریم که مفسر هویت عالم و آدم و کتاب هدایت انسان است، به همه ساحت‌های ارتباطی او (ارتباط با خدا، با خود، با جهان خلقت و با دیگر انسان‌ها) توجه کرده و در همه این زمینه‌ها به هر چیزی که در هدایت انسان نقش داشته دعوت کرده است.

ساحت ارتباطی انسان با دیگر انسان‌ها، بخش مهمی از معارف و احکام قرآن کریم را به خود اختصاص داده است. قرآن کریم، از یک سو بسیاری از آموزه‌های معاشرت، و از سوی دیگر برخی مبانی آداب یادشده را بیان کرده و با توجه به اینکه آموزه‌های معاشرتی قرآن مورد توجه مفسران و اخلاق پژوهان بوده؛ ولی به بررسی مبانی قرآنی آموزه‌های معاشرتی کمتر توجه شده است، مقاله حاضر می‌کوشد در جهت رفع این کاستی گامی ابتدایی بردارد.

مفهوم‌شناسی معاشرت و مبانی

۱. معاشرت

در جوامع لغوی عربی و منابع واژه‌پژوهی قرآنی در معنای لغوی «معاشرت» و «عِشْرَت»، اغلب آن را با دو واژه «مُحَاَلَطَةٌ» (آمیختن) و «مُدَاخَلَةٌ» (ورود) معنا کرده‌اند، چنان‌که ابن فارس می‌گوید: «واژه معاشرت بر ورود و درهم آمیختگی دلالت دارد». (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۲۴/۴) مصطفوی نیز می‌گوید: «اصل واحد در این ریشه، همراهی در آمیختگی است». (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۳۸/۸) مراد این است که به هر مصاحبت و همراهی «معاشرت» گفته نمی‌شود، بلکه افزون بر همراهی، درهم آمیختگی نیز در گوهر معنی معاشرت نقش دارد. وی سپس می‌نویسد: «عَشِير»

[بر وزن] فاعیل کسی است که به معاشرت متصف است و [کسی یا کسانی را] همراهی می‌کند و [با آنان] در هم می‌آمیزد و آن [عشیر] همه کسانی را دربر می‌گیرد که این‌گونه باشند؛ مانند شوهر و زن، دوست و همراه و انیس و همدم. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۸/۱۳۸)

در فرهنگنامه‌های فارسی نیز که بیشتر به تبیین معنای اصطلاحی واژه «معاشرت» پرداخته‌اند، به معنای ارتباط، دوستی و رفت‌وآمد داشتن با کسی آمده است. (انوری، ۱۳۸۱: ۷/۷۱۲۶) زمخشری نیز درباره آن می‌گوید: «عَاشِرَةٌ: زندگانی [زندگانی] کرد با او [با او]، نیکو زیست با وی و هی العشرة: زندگانی خوش و هو العَشِير هم‌عشرت: یاری که با او دوستی کند، المعاشِر». (زمخشری، ۱۳۸۶: ۲۲۷) غزالی نیز گاه از آداب معاشرت به آداب المخالطه یاد می‌کند. (غزالی، بی‌تا: ۲/۹۹۳)

از تعاریف لغوی یادشده درباره واژه «معاشرت» برمی‌آید که به همراهی‌های اتفاقی (مانند اجتماع در یک فروشگاه) «معاشرت» (به معنای لغوی آن) گفته نمی‌شود، بلکه ارتباط و همراهی کسانی «معاشرت» نام دارد که امورشان درهم آمیخته است و به گونه‌ای با هم زندگی می‌کنند؛ لیکن امروزه هم در عرف عام و هم در منابع و کتب اخلاق، واژه «معاشرت» معنایی عام یافته و به مطلق تعامل با دیگران گفته می‌شود و می‌توان گفت عنوان «آداب معاشرت» تقریباً مترادف با عناوینی همچون «اخلاق اجتماعی» و «تعامل اجتماعی» به کار می‌رود. متأسفانه در منابع و کتب اخلاق تعریفی دقیق از واژه معاشرت نشده و همین، از کاستی‌های معاشرت‌پژوهی است.

۲. مبانی

مبانی جمع کلمه «مبنا» است که در لغت به معنی بنیاد، اساس، شالوده و پایه آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۲/۱۷۷۵۹؛ انوری، ۱۳۸۱: ۱۷/۶۵۹۱، ۶۶۰۳، «مبنی») مبانی هر علم عبارت‌اند از «باورهای بنیادینی که در قالب مجموعه‌ای از قضایا (هست و نیست‌ها)، بخشی از مبادی تصدیقی آن علم را تشکیل داده، اصول موضوعه آن علم شناخته می‌شوند و مسائل آن علم بر آن‌ها استوارند». (نک: سبزواری، ۱۴۱۷: ۱/۸۷-۸۸) آموزه‌های معاشرت نیز مبانی خاصی دارند که بر پایه تعریف یادشده، عبارت‌اند از اصول موضوعه و باورهای بنیادین پیش‌پذیرفته که آموزه‌های یادشده بر آن‌ها استوارند. گفتنی است که مراد از «اصول» هنگامی که در برابر «مبانی» به کار می‌رود، بایدها و نبایدهایی است که بر مبانی (هست و نیست‌ها) استوارند.

مبانی قرآنی آداب معاشرت

آداب معاشرت که در قالب «بایدها و نبایدها» ارائه می‌شوند، مبانی خاصی دارند که در قالب «هست‌ها و نیست‌ها» ارائه می‌شوند. برخی از مبانی آموزه‌های معاشرتی، در قرآن کریم و برخی در روایات معصومان علیهم‌السلام آمده‌اند و از این رو برای ترسیم کامل مبانی یادشده باید از هر دو منبع (قرآن و روایات) کمک گرفت؛ لیکن با توجه به رویکرد قرآنی مقاله، موضوع این مقاله، بررسی دیدگاه خصوص قرآن کریم درباره مبانی آداب معاشرت است.

گفتنی است که برخی از مبانی مورد بحث در این مقاله که مبانی انسان‌شناختی آداب معاشرت‌اند، مبانی آموزه‌های همگانی معاشرت‌اند (حرمت انسان، ملازمه حق و تکلیف، موازنه حق و تکلیف، تقدم مصالح اجتماعی بر منافع فردی) و برخی،

مبانی خاص آموزه‌های معاشرت با مؤمنان‌اند (حرمت ایمان، برادری دینی، ولایت ایمانی). بر این اساس، مبانی مورد بررسی در این مقاله را در دو بخش ارائه می‌کنیم:

بخش یکم. مبانی آموزه‌های همگانی معاشرت

مبنای یکم. حرمت انسان

حرمت چیزی است که هتك و شكستن آن روا نیست (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۲۲۲/۳. جوهری، ۱۳۷۶: ۱۸۹۵/۵، «حرم») و حرمت شخص چیزی است که شخص از آن حمایت و دفاع می‌کند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴۰/۳) احترام، نیز به معنای حرمت نگه‌داشتن است. (دهخدا و دیگران، ۱۳۷۳: ۸۹۸/۱) مبنا بودن حرمت انسان نیز بدین معناست که گوهر ذات آدمی از آن رو که مخلوق خدای احسن الخالقین و از کرامت و خلافت الهی برخوردار است، حرمتی خاص دارد و همین برخورداری از حرمت که از مقوله «هست و نیست» است، مبنای برخی «باید و نباید»های حقوقی و معاشرتی است.

مبنای حرمت انسان، به لحاظ رتبه، قبل از مبنای «حرمت ایمان» است که در بخش دوم مقاله بیان می‌شود، زیرا این مبنا تنها با لحاظ گوهر ذات آدمی و بدون لحاظ وصف «ایمان» در اوست. البته ممکن است وصف «کفر و شرک و نفاق»، به ویژه کفر و شرک و نفاق همراه با عناد و ستیز با دین، و همچنین وصف «فسق»، که بر برخی آدمیان عارض می‌شوند، مانع برخی از این بایدها و نبایدها گردند.

خاستگاه‌ها و نشانه‌های حرمت انسان

خدای سبحان که اراده فرموده تا انسان آفریده‌ای ارزشمند و محترم باشد، برای این حرمت خاستگاه‌ها و زمینه‌هایی ایجاد کرده است. این زمینه‌ها که با نگاهی دیگر از «نشانه‌های حرمت انسان» به شمار می‌آیند، عبارت‌اند از:

۱. برخورداری از مقام خلافت الهی: خدا می‌فرماید و آن‌گاه بر آدمیان نعمت ارزانی شد که پروردگارت به فرشتگان گفت همانا من در زمین جانشینی می‌گمارم: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». (بقره/۳۰)

۲. برخورداری از کرامت الهی: خدا می‌فرماید و سوگند که ما فرزندان آدم را [به موهبت عقل و خرد] گرامی داشتیم: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ». (اسراء/۷۰) آیت‌الله جوادی ضمن تصریح به ارزش و حرمت انسان، تصریح می‌کند که «همه ارزش و حرمت انسان در کرامت اوست: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء/۷۰)؛ نیز می‌نویسد: «[انسان] اگر آزادی و استقلال دارد ... به سبب حرمت کرامت اوست». (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۳۷۸) ایشان همچنین برای روشن شدن مرز آموزه‌های اسلامی با رهاورد مکتب انسان‌گرای اومانیسم - که انسان را «جایگرین خدا» می‌داند و نه «جانشین خدا»، تصریح می‌کند که کرامت انسان، خدادادی است و او در این باره مستقل نیست. آری، چنین نیست که گوهر ذات انسان بدون لحاظ کرامت و خلافت خداداد، در کرامت، مستقل باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ص ۳۷۸)

آیت‌الله جوادی همچنین منشأ کرامت انسان را خلافت الهی او (جانشین خدا بودن انسان) دانسته و در این باره می‌نویسد: «ذات اقدس الهی که آفریدگار انسان است، او را موجودی مکرم خواند و این سخن حقی است؛ اما درباره منشأ کرامت او فرمود: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». (سجده/۷) کرامت انسان به سبب خلافت الهی اوست». (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ص ۳۷۸)

۳. برخورداری از اختیار در تعیین سرنوشت خویش: خدا درباره برخورداری انسان از اختیار در تعیین سرنوشت خویش و شایستگی او برای قبول رسالت و

مسئولیت می‌فرماید و به آنان بگو حق از سوی پروردگار شماست. پس هر که خواهد ایمان آورد و هر که خواهد کافر شود: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ». (کهف / ۲۹)

۴. گرفتن پیمان بندگی از انسان: خدا در این باره می‌فرماید و زمانی را یادکن که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشتشان، ذریهٔ آنان را گرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ» (اعراف/ ۱۷۲) و بندگی خدا مایه عزت و حرمت آدمی است، چنان‌که امیرمؤمنان علیه‌السلام به خدا عرض می‌کند خدایا! برای عزت من همین بس که بنده تو هستم و برای افتخارم همین بس که تو پروردگار من هستی: «إِلَهِي كَفَىٰ بِي عِزًّا أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْدًا وَ كَفَىٰ بِي فَخْرًا أَنْ تَكُونَ لِي رَبًّا». (کراچی، ۱۴۱۰: ۳۸۶/۱)

۵. تسخیر جهان برای انسان: خدا آنچه را در آسمان‌ها و زمین است برای انسان مستخر کرد و در این باره فرمود ای پیامبر! به مشرکان بگو آیا ندیده‌اید که خدا آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است، به سود شما رام کرد: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ». (لقمان/ ۲۰)

۶. بهره‌مندی از نیکوترین صورت و ساختار در آفرینش: این ساختار به گونه‌ای است که خدای سبحان با آفریدن انسان، خود را «بهترین آفریننده» خواند و فرمود پس خدا که بهترین آفرینندگان است پرخیرو برکت است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». (مؤمنون/ ۱۴) آیت‌الله جوادی درباره جایگاه و حرمت انسان با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم به «احسن المخلوقین» بودن انسان اشاره می‌کند و می‌نویسد: «گرچه تمام موجودهای امکانی مخلوق خداوند می‌باشند: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد/ ۱۶)،

و گرچه خداوند هرچیز را با زیباترین وجه آفرید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده/۷)، لیکن خداوند هیچ موجودی را به زیبایی انسان کامل نیافرید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ: [ما انسان را در نیکوترین ساختار آفریدیم]» (تین/۴) و درباره آفرینش هیچ موجودی خود را به عنوان «أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون/۱۴) نستود، و اگر انسان کامل احسن المخلوقین نمی بود، آفریدگار وی (أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ) نمی شد.» (جوادی آملی، بی تا: ۱۲۱/۱)

۷. برخورداری از فطرت الهی: خدا درباره این بهره‌مندی انسان می فرماید پس روی خود را به این دین بگردان و بی آنکه به راست یا چپ گرایی، تنها به آن چشم بدوز؛ دینی که فطرت خدادادی ات تو را به آن گرایش می دهد؛ همان فطرتی که خدا همه انسان‌ها را بر آن آفریده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». (روم/۳۰)

به نظر می‌رسد دو وصف اخیر (بهره‌مندی از نیکوترین صورت و ساختار در آفرینش؛ برخورداری از فطرت الهی) در عرض موارد پیش گفته نیستند، بلکه بیشتر آن‌ها، مانند کرامت، خلافت و برخورداری از اختیار در تعیین سرنوشت، از شئون «فطرت الهی» انسان و برخی از ابعاد «نیکوترین صورت و ساختار» او هستند؛ بدین معنا که اولاً چون در آفرینش الهی، انسان دارای این اوصاف برجسته است، پس «احسن المخلوقین» و برخوردار از «أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» است. ثانیاً چون فطرت به معنای «سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان» است، خاص و ویژه بودن این خلقت به داشتن اوصاف یادشده است. به گفته آیت‌الله جوادی، «فطرت به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان

اقتضای آن را داشته و مشترك بين همه انسان‌ها باشد». (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴)

گفتنی است که از ابعاد فطرت الهی انسان، مُلَهَم شدن به شناخت فجور و تقوا و نهادینه شدن ترازوی عدل الهی در جان اوست که خدا درباره آن می‌فرماید و [خدا] گنهکاری و پرواپیشگی نفس آدمی را به آن الهام کرد: «فَأَلَّهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا». (شمس / ۸)

اثرگذاری این مبنا بر آموزه‌های معاشرتی

حرمت انسان از یک سو لوازمی در عالم فرشتگان دارد که مورد بحث این مقاله نیست و آن مأمور شدن فرشتگان به سجده برای انسان است، چنان‌که خدا درباره آن فرمود پس چون اندامش را سامان دادم و او را انسانی کامل ساختم و از روحی والا که از من است در وی دمیدم، او را سجده کنید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص/ ۷۲) و از سوی دیگر لوازمی در جهان بشر و در روابط اجتماعی و تعامل و همزیستی آدمیان با یکدیگر دارد که خود بر دو گونه است:

الف. حرمت انسان مبنای حقوق اساسی آدمیان است و بر اساس آن باید این حرمت را در روابط اجتماعی پاس داشت و لوازم آن را رعایت کرد. به نظر آیت‌الله جوادی، آنچه در اسلام به عنوان اساسی‌ترین حقوق انسان می‌توان نام برد عبارت‌اند از: حق حیات، حق آزادی و عدم رقییت، و حق تدین و دین‌ورزی.

(جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۸)

بر همین اساس، درآیاتی از قرآن کریم لزوم رعایت حرمت جان آدمیان و تقبیح تجاوز به آن‌ها آمده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۶۲۷؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۴/۲۲۲۵)؛ مانند آیه ۱۵۱ سوره انعام که کشتن بیگناهان را از «حرام‌های الهی» می‌شمارد و آیه ۳۳ سوره

مائده که کيفر دنيوی سنگيني برای محاربان و مفسدان در زمين قرار داده است؛ کسانی که امنیت اجتماعی را برهم می‌زنند و رعب و وحشت ایجاد می‌کنند و خون بیگناهان را می‌ریزند.

ب. مبنای آداب معاشرت با دیگران است. قرآن کریم مؤمنان را به رعایت آداب معاشرت با همه انسان‌ها، اعم از مؤمن و کافر فرمان داده است. برای نمونه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

یک. کلی‌ترین فرمان در این زمینه آن است که به سخن و معاشرت نیکو با همه مردم دستور داده است: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا: و با مردم با خوش‌زبانی سخن بگویید و به نیکی معاشرت کنید» (بقره/۸۳) که فرمانی در جهت تکریم و احترام به آنان است. به گفته علامه طباطبایی، این آیه سفارش به خوش‌گفتاری با مردم و کنایه از معاشرت نیکو با آن‌هاست و از آنجا که «النَّاس» شامل مؤمنان و کافران می‌شود، باید با همگان حتی کافران معاشرت نیکو داشت. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۱۹/۱)

دو. در دستور کلی دیگری، خداوند مؤمنان را از یادکردن بدی‌های دیگران که موجب هتک حرمت آنان است، نهی کرده است. (نساء/۱۴۸)

سه. برای نیازمندان در اموال توانگران، حقی قرار داده که به آنان می‌پردازند (معارج/ ۲۴-۲۵) و پرداختن این حق، ابزاری برای جلوگیری از تحقیر نیازمندان از سوی توانگران است.

چهار. در جهت حفظ آبروی نیازمندان، به صدقه پنهانی تشویق شده است. (بقره/۲۷۱)، چنان‌که به منت گذاشتن و نیازردن در صدقه دادن نیز تشویق شده است. (بقره/۲۶۲ و ۲۶۴).

پنج. از نسبت دادن فحشاء به مردم نهی شده است. از آنجا که هتك حرمت و بی‌آبرو کردن افراد، از راه متهم کردن آنان به فحشا شدیدتر است و در زندگی خانوادگی و اجتماعی آن‌ها پیامدهایی ناگوارتر دارد، حفظ آبرو از حد تشویق فراتر رفته و شکل قانون به خود گرفته و برای متهم کردن دیگران مجازات پیش‌بینی شده است؛ نظیر آیه حدّ قذف. (نور/۴)

شش. نسبت دادن خطا و گناه خود به دیگران که موجب خدشه‌دار کردن آبروی آنان است، بهتان و گناهی آشکار معرفی شده است. (نساء/۱۱۲. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۳: ۱/۶۱-۶۳)

نشانه‌های تأثیر مبنای «حرمت انسان» بر آموزه‌های معاشرت را در معارف اهل بیت علیهم‌السلام نیز به روشنی می‌توان یافت، زیرا آنان در برخی رهنمودهای خود بر رعایت برخی آموزه‌ها و آداب معاشرت در برابر «کافران» تصریح کرده‌اند، یا تصریح به اطلاق کرده، یا اطلاق کلام آنان کافران را نیز در بر می‌گیرد؛ مانند این نمونه‌ها:

یک. پیامبر اکرم ﷺ فرمودند سه چیز است که ترك آن برای هیچ‌کس روا نیست: نیکی با پدر و مادر؛ مسلمان باشند یا کافر، وفای به عهد برای مسلمان یا کافر و بازگرداندن امانت به مسلمان یا کافر: «ثَلَاثٌ لَيْسَ لِأَحَدٍ النَّاسِ فِيهِ رُحْمَةٌ: بَرُّ الْوَالِدَيْنِ مُسْلِمًا كَانَ أَوْ كَافِرًا وَ الْوَفَاءُ بِالْعَهْدِ لِمُسْلِمٍ أَوْ كَافِرٍ وَ الْأَمَانَةُ إِلَى مُسْلِمٍ كَانَ أَوْ كَافِرٍ». (پاینده، ۱۳۸۲: ۴۱۶)

دو. در وصایای امیرمؤمنان ﷺ به فرزندش محمد بن حنفیه با تکرار تعبیر «جَمِيعِ النَّاسِ» که مؤمن و کافر را دربر می‌گیرد و به اطلاق تصریح دارد، چنین آمده است که

به همه مردم نیکی کن، چنان که دوست می داری با تو نیکی کنند و هرچه را [از گفتار و رفتار] برای خود می پسندی برای دیگران نیز بپسند و آنچه را از دیگران زشت می شمری، از خودت نیز زشت بشمار و با همه مردم خوش خلق باش: «وَأَحْسِنُ إِلَىٰ جَمِيعِ النَّاسِ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسِنَ إِلَيْكَ وَارْضَ لَهُمْ مَا تَرْضَاهُ لِنَفْسِكَ وَاسْتَفْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَفْبِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ وَحَسِّنْ مَعَ جَمِيعِ النَّاسِ خُلُقَكَ...». (مجلسی، ۱۳۹۶: ۵۲/۱۳-۵۳)

سه. امام صادق علیه السلام به فضیل بن عثمان فرمودند تو را به تقوای الهی، راستگویی و ادای امانت و همراهی نیکو با همراهان (مانند همسفران) سفارش می کنم: «أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَصِدْقِ الْحَدِيثِ وَآدَاءِ الْأَمَانَةِ وَحُسْنِ الصَّحَابَةِ لِمَنْ صَحَبَكَ». (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۱۹) تعبیر عام «مَنْ صَحَبَكَ» که مؤمن و کافر را در بر می گیرد، در روایات درباره همسفر به کار رفته است: «وَقَلَّةٌ الْخِلَافِ عَلَى مَنْ صَحَبَكَ». (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۷۴)

چهار. توصیه هایی که درباره اسیران شده نیز مؤیدند که رعایت بسیاری از آداب معاشرت عام است و به مؤمنان اختصاص ندارد، چنان که امام صادق علیه السلام فرمودند خوراک دادن به اسیر بر کسی که او را اسیر کرده لازم است، و حتی اگر فردای آن روز اعدام می شود، سزاوار است به او آب و غذا داده شود و با او مدارا شود؛ کافر باشد یا غیر کافر: «إِطْعَامُ الْأَسِيرِ حَقٌّ عَلَى مَنْ أَسَرَّهُ وَإِنْ كَانَ يُرَادُ مِنَ الْغَدِ قَتْلُهُ، فَإِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُطْعَمَ وَيُسْقَى وَيُرْفَقَ بِهِ كَافِرًا كَانَ أَوْ غَيْرَهُ». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۹۱/۱۵) در برخی جوامع روایی این گونه روایات در بابی با عنوان «بَابُ اسْتِحْبَابِ الرَّفْقِ بِالْأَسِيرِ وَإِطْعَامِهِ وَسَقْيِهِ وَإِنْ كَانَ كَافِرًا يُرَادُ قَتْلُهُ مِنَ الْغَدِ...» گردآوری شده اند. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۹۱/۱۵)

پنج. در رهنمودهای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امیر مؤمنان علیه السلام آمده است که ای علی! همسایه و مهمان را گرامی بدار، هرچند کافر باشند و از پدر و مادر پیروی کن،

هرچند کافر باشند و سائلی را رد مکن، هرچند کافر باشد: «يَا عَلِيُّ! أَكْرَمَ الْجَارِ وَ لَوْ كَانَ كَافِرًا وَ أَكْرَمَ الضَّيْفِ وَ لَوْ كَانَ كَافِرًا وَ أَطْعَمَ الْوَالِدَيْنِ وَ لَوْ كَانَا كَافِرَيْنِ وَ لَا تَرُدُّ السَّائِلَ وَ إِنْ كَانَ كَافِرًا». (شعیری، ۱۴۰۶: ۸۴) البته در این رهنمود، افزون بر حرمت انسان، عناوینی دیگر مانند «همسایه»، «مهمان»، «والدین» و «سائل» نیز نقش دارند.

مبنای دوم. ملازمه حق و تکلیف

در زندگی اجتماعی، حق و تکلیف متلازم و به هم آمیخته‌اند؛ ملازمه حق و تکلیف دو مصداق دارد که نخستین مصداق آن با دلیل عقلی و مصداق دوم با دلیل عقلی و نقلی ثابت می‌شود:

۱. برپایه داوری روشن عقل، هر حقی که «برای» کسی جعل می‌شود، مستلزم تکلیفی «بر» دیگری است؛ برای مثال، هر حقی که «برای» پدر و مادر تشریح شده، مستلزم تکلیفی «بر» فرزند است، تا آن حق ادا شود. پس چنانچه پدر و مادر بر فرزند حق داشته باشند؛ ولی فرزند به ادای آن مکلف نباشد، جعل آن حق برای پدر و مادر سودمند نیست و اساساً قوام هر «حقی»، به «تکلیف» بر طرف مقابل است و «حق بی تکلیف» و «تکلیف بی حق» معنا ندارد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۵)

ب. هر فرد در جامعه به موازات حقوقی که بر دیگران دارد و از این حقوق برخوردار است، تکالیفی نیز در برابر دیگران دارد که باید به آن‌ها عمل کند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۳۸۸: ۶۵۲/۷) پس حق و تکلیف متقابل‌اند و هر جا حق وجود دارد، تکلیفی نیز حضور خواهد داشت و هر جا حق جدیدی تجلی کرد، تکلیف تازه‌ای ظهور می‌یابد تا حق بی تکلیف تحقق پیدا نکند و مایه طغیان نشود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۵)

یک‌سویه نبودن حق، افزون بر اینکه ندای فطرت درونی هر انسان است و با داوری روشن عقل نیز تأیید می‌شود، برخی ادله نقلی نیز بر آن دلالت دارند:

۱. آیات قرآن کریم از یک سو حقوقی را برای گروه‌های گوناگون انسانی قرارداده و از سوی دیگر تکالیفی را برای هر یک تشریح کرده‌اند و این، خود دلیل بر تلازم حق و تکلیف است. پس لازم نیست در آیه‌ای خاص به آن تصریح شود؛ ولی برای نمونه می‌توان حقوق و تکالیف زنان مطلقه را یاد کرد که در سوره مبارک بقره (بقره/۲۲۸-۲۴۱) و سوره طلاق (طلاق/۱-۷) از یک سو حقوقی و از سوی دیگر برخی تکالیف آنان بیان شده‌اند؛ همچنین جمله «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره/۲۲۸) افزون بر تلازم حق و تکلیف، توازن و هم‌اندازگی آن‌ها را نیز بیان می‌کند که شرح آن در مبنای بعدی (موازنه حق و تکلیف) خواهد آمد. این جمله بیانگر یکی از محوری‌ترین آموزه‌های قرآن کریم درباره حقوق و تکالیف زنان و بدین معناست که «مانند همان وظایفی که به سود مردان بر عهده زنان است، به‌گونه شایسته، به سود زنان بر عهده مردان است».

۲. امیرمؤمنان علیه السلام درباره تلازم حق و تکلیف و همچنین درباره یکسویه بودن حق برای خدا و راز آن فرموده‌اند حق به نفع کسی جریان نمی‌یابد، مگر اینکه در برابر آن حقی بر عهده او قرار می‌گیرد [و مسئولیتی برای او پدید می‌آورد] و حق بر عهده کسی نمی‌آید، مگر اینکه به نفع او حقی بر دیگری خواهد بود؛ اگر قرار بود حق [یک طرفه باشد و] به سود کسی جریان یابد و بر او حقی نباشد، این امر مخصوص خداوند سبحان بود؛ نه مخلوقش: «لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرِي عَلَيْهِ وَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرِي

لَهُ وَ لَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَ لَا يَجْرِيَ عَلَيْهِ، لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ
...». (صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۳۳۳)

۳. همچنین آن حضرت فرموده‌اند خدای سبحان، بخشی از حق خود را اموری قرار داده که بر همه مردم در برابر یکدیگر واجب شمرده [و مأمور به ادای آن شده‌اند] و این حقوق را در همه جهات همانند هم قرار داده؛ به گونه‌ای که بعضی از آن سبب بعض دیگر است و هیچ‌یک واجب نمی‌شود، مگر اینکه دیگری واجب می‌گردد: «ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقًا افْتَرَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ فَجَعَلَهَا تَتَكَافَأُ فِي وُجُوهِهَا وَ يُوجِبُ بَعْضُهَا بَعْضًا وَ لَا يَسْتَوْجِبُ بَعْضُهَا إِلَّا بَعْضًا».
(صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۳۳۳)

اثرگذاری این مبنا بر آموزه‌های معاشرتی

آدمیان در معاشرت با یکدیگر حقوق و تکالیفی دارند و رابطه آنان دوسویه و متقابل است؛ مانند رابطه زن و شوهر، فرزندان و والدین، و فرزندان با یکدیگر در خانواده؛ همچنین مانند رابطه حکمرانان و مردم، همسایگان با یکدیگر، کارگر و کارفرما، استاد و شاگرد، همنشینان با یکدیگر، شریکان با یکدیگر، طلبکار و بدهکار، مشورت کننده با مستشار، بزرگسال با خردسال، مهمان و میزبان، همکیشان با یکدیگر، خویشاوندان با یکدیگر، همسفران با یکدیگر، شریکان با یکدیگر، مدعی با مدعا علیه، تهیدست با توانگر و احسان کننده با احسان شده در جامعه.

بر اساس آنچه در بیان مبنای ملازمه حق و تکلیف گذشت، حق به نفع کسی جریان نمی‌یابد، مگر اینکه در برابر آن حقی برعهده او قرار می‌گیرد و تکلیف و مسئولیتی برای او پدید می‌آورد و حق برعهده کسی نمی‌آید، مگر اینکه به نفع او

حقی بر دیگری خواهد بود و همین ملازمه، خاستگاه اصول و بایدها و نبایدهای معاشرت میان این گروه‌هاست که می‌توان آن‌ها را در قالب باید و نباید چنین ترسیم کرد: «هرکس از حقی برخوردار است، باید به تکلیف متناظر با آن عمل کند». پس، ملازمه حق و تکلیف در قالب یک مبنا (هرحقی ملازم با یک تکلیف است)، زیرساخت باید و نبایدهای بسیاری از آداب معاشرت است؛ برای مثال، چنانچه زن بخواهد از حقوق تعریف شده خود در نظام خانواده بهره‌مند گردد، «باید» به تکالیف تعریف شده خود در برابر شوهر عمل کند و بالعکس.

مبنای سوم. موازنه حق و تکلیف

پس از بیان اصل ملازمه حق و تکلیف، این پرسش پیش می‌آید که آیا مجموعه تکالیف هر فرد با مجموعه حقوق او یک اندازه‌اند یا نه؟ پاسخ این است که این موازنه (هموزنی و هم‌اندازی) همچون موازنه در امور محسوس نیست تا با سنجش و تجربه حسی بتوان به آن پی برد. پس راه اثبات آن، رجوع به نصوص قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام است:

۱. در میان آیات فراوانی که از یک سو به بیان حقوق آدمیان و از سوی دیگر به تکالیف آنان پرداخته، در سوره مبارک بقره به یکی از مصادیق این اصل در روابط خانوادگی تصریح شده است: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰهِنَّ دَرَجَةٌ» و مانند همان وظایفی که به سود مردان بر عهده زنان است، به گونه شایسته، به سود زنان بر عهده مردان است». (بقره/ ۲۲۸)

علامه طباطبایی درباره این جمله می‌گوید: «یکی از احکام اجتماعی مبتنی بر فطرت این است که تمامی افراد و اجزای اجتماع در احکام برابر و مساوی باشند و در نتیجه،

احکامی که به زیان آنان است برابر باشد با احکامی که به سود ایشان است. البته این تساوی را باید با حفظ وزن [و جایگاه] اجتماعی، میزان اثرگذاری و کمال هرکس در شئون زندگی رعایت کرد؛ مثلاً باید برای حاکم [جامعه] حکومتش و برای محکوم [: زیرمجموعه حکومت] محکومیتش و برای دانا، دانائیش و برای نادان، حال خاص او و برای فرد نیرومند در کار، نیرومندیش و برای ناتوان، ناتوانیش در نظر گرفته شود؛ آن‌گاه تساوی را میان آنان اعمال کرد و حق هر صاحب حقی را به او داد و اسلام بر همین اساس، حقوق و تکالیف زن را جعل و تشریح کرده و آنچه از احکام که به سود اوست [: حقوق] با آنچه که به زیان اوست [: تکالیف] برابر ساخته و در عین حال وزن و جایگاهی را هم که زن در زندگی اجتماعی (زندگی خانوادگی او با همسرش برای زناشویی و بقای نسل) دارد، در نظر گرفته است». (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲/۲۳۲)

۲. امیرمؤمنان علیه‌السلام در آغاز خطبه‌ای در صفین، یاران خود را به اتحاد و انضباط از طریق بیان حَقّش بر اَمّت دعوت کرد و با کاربرد تعبیر «مثل» به موازنه حق و تکلیف چنین اشاره فرمود که اَمّا بعد [از حمد و ثنای الهی بدانید] خداوند سبحانه برای من بر شما حقی قرار داده که آن سرپرستی امور شماست و در مقابل، برای شما نیز حقی بر من قرار داده؛ همانند حقی که من بر شما دارم: «فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا بِوَلَايَةِ أَمْرِكُمْ وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ». (صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۳۳۲-۳۳۳)

۳. چنان‌که در مبحث پیشین (ملازمه حق و تکلیف) گذشت، امیرمؤمنان علیه‌السلام ضمن بیان تلازم حق و تکلیف، با تعبیر «تَتَكَافَأُ فِي وُجُوهِهَا» به توازن حق و تکلیف نیز اشاره فرموده‌اند. (صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۳۳۳) ابن میثم در شرح این جمله

می نویسد: «بدین معناست که خدا هر یک [یا هر بخش و دسته] از این حقوق را در برابر «همانند آن» نهاده است». (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۴/۴۱. نیز ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۶: ۲/۴۵۶)

اثرگذاری این مبنا بر آموزه‌های معاشرتی

گروه‌های یادشده در بند پیشین (ملازمه حق و تکلیف) چنانچه بخواهند از حقوق تعریف شده خود در خانواده یا جامعه به طور تامّ و کامل برخوردار و بهره‌مند شوند، باید به تکالیف تعریف شده خود به طور تامّ و کامل عمل کنند؛ یعنی چون حق و تکلیف هم‌اندازه‌اند، شرط برخورداری از تمام حق، رعایت تکلیف متناظر با آن به گونه کامل است؛ برای مثال، برای مثال، چنانچه زن بخواهد از همه حقوق تعریف شده خود در نظام خانواده به طور کامل بهره‌مند گردد، «باید» به همه تکالیف تعریف شده خود در برابر شوهر به گونه کامل عمل کند و بالعکس.

مبنای چهارم. تقدم مصالح اجتماعی بر منافع فردی

اسلام دینی اجتماعی است که در هندسه تشریح خود به جامعه اهتمامی ویژه نشان داده و جامعه آرمانی الهی را ترسیم کرده است. علامه طباطبایی می‌گوید: «بدون شك اسلام ... در هیچ يك از شئون خود امر اجتماع را به اهمال واگذار نکرده است. ... اسلام همه احکام خود را در قالب جامعه ریخته و روح جامعه را تا آخرین حد ممکن در آن دمیده است». (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۴)

یکی از مبانی معاشرت با دیگران، «تقدم مصالح اجتماعی بر منافع فردی» است که جلوه‌های آن را در بسیاری از آموزه‌های معاشرتی اسلام می‌توان یافت. تقدم یادشده، بدین معناست که هر جا منافع فردی و شخصی با مصالح اجتماعی تزاخم داشت، کمال فرد در چشم‌پوشی از منافع فردی و فداکردن آن به پای مصالح اجتماعی است.

البته باید توجه داشت که چون برپایه آموزه‌های اسلامی، برخی وظایف اجتماعی، واجب و برخی مستحبّ عادی و برخی مستحبّ مؤکدند، تقدیم مصالح اجتماعی بر منافع فردی نیز همین سه حکم را دارد و گاه واجب، گاه مستحبّ عادی و گاه مستحبّ مؤکد است.

دستیابی به کمالات برتر انسانی از رهگذر چشم‌پوشی از منافع فردی و ترجیح مصالح اجتماعی بر آن از این روست که گذر از برخی منافع شخصی به قدری دشوار است که قرآن کریم آن را به «عَقَبَه» یعنی گردنه صعب‌العبور تعبیر کرده است: «فَلَا أَقْتَحِمَ الْعَقَبَةَ» (بلد/۱۱) «او با این انفاق‌های ناچیز هرگز به مقام خجستگان نخواهد رسید، چراکه هنوز بر آن گردنه دشوارگذر گام نهاده است». بر اساس تفسیر مشهور، مراد از «عقبه» انجام دادن کاهای نیک اجتماعی است که به سبب دشوار بودن و نیاز به جهاد با نفس و مخالفت با خواهش‌های نفسانی، مایه گام نهادن بر گردنه دشوارگذر شمرده شده است و آیات بعدی سوره این معنا را تأیید و تبیین می‌کنند: «وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ: و چه دانستی که آن گردنه دشوارگذر چیست؟ آن گردنه، آزاد کردن بنده‌ای است، یا خوراک دادن در روز قحطی، به یتیمی خویشاوند، یا به تهیدستی خاک‌نشین که سخت بینواست». (بلد/۱۲-۱۶)

نمونه‌هایی از تقدم مصالح اجتماعی بر منافع فردی

برخی نمونه‌های تقدم مصالح اجتماعی بر منافع فردی عبارت‌اند از:

۱. قرآن کریم به جهاد که دفاع از کیان نظام اسلامی است تشویق می‌کند (آل عمران/۱۵۷. مائده/۳۵. فرقان/۵۲. بقره/۱۵۴) و روشن است که جهاد و دفاع، مستلزم صرف مال و

به خطر افتادن جان، یا سلامت و امنیت دنیوی و مادی فرد است؛ ولی از آن رو که مصالح اجتماعی امت اسلامی آن را ایجاب می‌کنند لازم و واجب است.

۲. امر به معروف و نهی از منکر که از مهم‌ترین وظایف دینی فرد مسلمان است (آل عمران/۱۰۴) مستلزم صرف وقت و مایه گذاشتن آبرو و گاه مستلزم صرف مال، یا به خطر انداختن امنیت فردی است. در عین حال، فرد برای تحقق مصالح اجتماعی باید از منافع شخصی خود بگذرد و نیاز جامعه را که در گرو امر و نهی است، تأمین کند و نمی‌تواند بگوید صلاح و فساد دیگران و مصالح اجتماعی به من ربطی ندارد، بلکه او وظیفه دارد منافع و رفاه و راحتی شخصی خود را فدای مصالح اجتماعی کند.

۳. احسان به دیگران و صدقه و انفاق و اطعام دیگران که گاه به صورت مواسات (شریک کردن دیگران در مال خود و آنان را کنار خود نشانیدن) است و گاه به شکل ایثار (دیگران را بر خود ترجیح دادن و آنان را به جای خود نشانیدن) نیز بر منافع فردگرایانه مادی و دنیوی مقدم‌اند و براین اساس، منطق «اندوخته‌هایت را تنها برای خودت هزینه کن» را باید به آرمان متعالی «نیازمندان را در امکانات و اندوخته‌هایت شریک کن و در هنگام لزوم، از بهره‌گیری خویش چشم‌پوش و به آنان بده» بدل کرد. پایه اصلی احسان، صدقه و انفاق، تقدم مصالح اجتماعی و تأمین نیاز مستمندان و تهیدستان و اقشار آسیب‌پذیر جامعه بر منفعت و رفاه فردی است.

۴. در عفو و صفح و گذشت از خطاهای دیگران، گرایش شخص بر اساس غرایز حیوانی و به اقتضای خشم سرکش، در انتقام‌گیری است؛ ولی مصالح برتر، مانند همدلی و انسجام اجتماعی، فروخوردن خشم و عفو و صفح را ایجاب می‌کنند. خدای سبحان کسانی را که خشم خود را فرومی‌خورند و از لغزش مردم در می‌گذرند، از

نیکوکارانِ محبوب خدا و از تقوایبندگان به‌شمار آورده است: «... الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظُمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران/۱۳۴)؛ نیز درباره رفتار با برخی دشمنان خانوادگی می‌فرماید اگر از خطایشان درگذرید و بدون هیچ سرزنشی از آنان چشم‌پوشی کنید و آنان را ببخشایید، خدا شما را می‌آمرزد و از رحمت خود برخوردار می‌سازد، چراکه خدا بسیار آمرزنده و مهربان است: «وَإِنْ تَعَفُّوا وَتَضْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (تغابن/۱۴)

پژوهشی درباره مبانی فرائی آداب معاشرت با ناپدید دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی

۵. تبلیغ دین و گسترش فرهنگ اسلامی و هدایت و تربیت مردم، مستلزم چشم‌پوشی از بسیاری از امور رفاهی و منافع دنیوی فردی است و باید از رفاه فردی برای تحقق اهداف دینی و فرهنگی چشم‌پوشید، چنان‌که رسول خدا صلی الله علیه و آله از سرِ دلسوزی شدید برای هدایت مردم می‌کوشید و خود را به رنج و مشقت می‌انداخت (نک: دروزه، ۱۴۲۱: ۱۸۸/۳) تا هم مشرکان را به جرگه ایمان به خدای واحد در آورد و هم مؤمنان را که زیر فشار طاقت‌فرسای مشرکان بودند در جرگه ایمان نگه دارد: «طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذَكُّرَةً لِمَنْ يَخْشَى». (طه/۱-۳) برخی دیگر از آیات قرآن نیز همین را نشان می‌دهند؛ مانند: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا: بئس ما آتوا به این قرآن ایمان نیاورند تو در پی رویگردانی آنان از شدت اندوه خود را هلاک کنی». (کهف/۶. نیز شعراء/۳)

۲۵

۶. افزون بر موارد گذشته، مانند جهاد و دفاع و امر به معروف و نهی از منکر، حضور مردم در دیگر صحنه‌های اجتماعی، مانند نمازهای عید و جمعه و جماعت، عمران مساجد، وساطت در صلح و آشتی، سرپرستی سفیهان و حراست از اموال یتیمان، هریک در حد و اندازه خود مستلزم گذشت از منافع فردی است

که قرآن کریم، هم به یکایک آن‌ها دعوت و به آن‌ها تشویق و بر آن‌ها تأکید کرده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ د: ۲۲۱-۲۵۹)، هم به صورتی کلی و با تعبیر «امر جامع» به آن‌ها فرخوانده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ: مؤمنان راستین تنها کسانی‌اند که به خدا و پیامبرش ایمان آورده‌اند و هنگامی که با پیامبر در کاری مربوط به جامعه، گرد آمده‌اند که آن را بسنجند تا از او اجازه نگیرند از نزدش بیرون نمی‌روند». (نور/۶۲)

آیت‌الله جوادی می‌نویسد: «امر جامع یعنی شرکت و حضور در امور اجتماعی، جزئی از ایمان است، چون اهمیت این کار به مراتب بالاتر و بیشتر از کار فردی بوده و تشخیص آن با رهبر دینی است». (جوادی آملی، ۱۳۸۹ د: ۲۶۳-۲۶۵) طبرسی نیز در تفسیر آیه می‌گوید: «مؤمنان حقیقی کسانی هستند که یگانگی خدا و رسالت رسول اکرم صلی الله علیه و آله را تصدیق کنند و با آن حضرت در اموری که به تعاون و همکاری نیاز است، مانند جنگ و نماز جمعه و مانند آن همگام باشند». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷-۸/۲۴۸)

تقدم مصالح اجتماعی به گونه‌هایی از قرآن استفاده می‌شود؛ مانند اصل دعوت قرآن کریم به خدمات اجتماعی، زیرا از یک سو بسیار روشن است که پرداختن این خدمات مستلزم چشم‌پوشی از رفاه و نفع شخصی است و از سوی دیگر، قرآن به آن‌ها فرخوانده است و این، همان تقدم و ترجیح است.

همچنین از برخی آیات، به روشنی این تقدم و دعوت و تشویق به رعایت آن برمی‌آید. خدای سبحان در سوره حشر درباره مسلمانان انصار و مردم مدینه

می‌فرماید آنان کسانی را که [از مکه] هجرت کردند و به دیار آنان روی آوردند، دوست می‌دارند و از آنچه به مهاجران داده شد در خود احساس نیاز نمی‌کنند تا از بهره‌مندی آنان از غنیمت‌ها و بی‌بهرگی خود اندوهگین شوند، بلکه در استفاده از دارایی‌هایشان، مهاجران را بر خود مقدم می‌دارند، گرچه خود سخت نیازمند باشند، و کسانی که از بخل نفس خود در امان بمانند و از بخشش دارایی خود و از اینکه مالی در اختیار دیگران نهاده شود، دلتنگ نشوند، آنانند سعادت‌مندان: «يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». (حشر/۹)

اثرگذاری این مبنا بر آموزه‌های معاشرتی

نمونه‌ها و شواهد یادشده در این مبحث، از یک سو مبناى تقدم ... را ترسیم می‌کنند و از سوی دیگر اثرگذاری این مبنا بر آموزه‌های معاشرتی را، زیرا دعوت و تشویق قرآن کریم به رعایت آداب معاشرت اجتماعی - که عمل و پایبندی به آن‌ها مستلزم چشم‌پوشی از منافع فردی است - از راه دلالت مطابقی آداب معاشرت را بیان کرده و از راه دلالت التزامی مبنا را ترسیم کرده است. توضیح اینکه، نمونه‌ها و شواهد قرآنی یادشده در این بحث، مانند امر به معروف و نهی از منکر، احسان به دیگران، انفاق و صدقه، ایثار، عفو، صفح، و وساطت در صلح و آشتی، یا در قالب فعل امر آمده‌اند؛ مانند «فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا» (بقره: ۱۰۹)، «انْفِقُوا ... وَ أَحْسِنُوا» (بقره: ۱۹۵ و...) یا در قالب وصف و اخبار به داعی انشاء؛ مانند: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظُمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ» (آل عمران/۱۳۴) که هر دو گونه از قبیل «باید و نباید» اند و در نتیجه می‌توان گفت ضمن آنکه دعوت به رعایت آداب معاشرت از راه دلالت

مطابقی در آیات آمده‌اند، ترسیم مبنا نیز از راه دلالت التزامی صورت گرفته است.

بخش دوم. مبانی آموزه‌های معاشرت با مؤمنان

مبنای یکم. حرمت ایمان

دومین مبنا معاشرت با مؤمنان، حرمت ایمان است. افزون بر «حرمت انسان» که پایه و مبنا معاشرت با همه گروه‌های انسانی است، ایمان حرمتی ویژه دارد و مؤمن بر اثر برخورداری از آن، از حرمت بهره‌مند است و خدای سبحان، برای پاسداشت ایمان او حقوقی برای مؤمن، و در مقابل، تکلیف‌هایی بر دیگران و به نفع انسان مؤمن تشریح کرده است. این تکلیف‌ها، اعم از لزومی و غیر لزومی (وجوبی و استحبابی) برخی در قالب احکام فقهی و حقوقی و برخی در قالب آداب و بایسته‌ها و نبایسته‌های معاشرتی در دین تشریح شده‌اند.

نمونه‌ای از آیاتی که به دلالت التزامی ناظر به حرمت ایمان‌اند، عبارت‌اند از:

۱. آیه ناظر به حرمت جان مؤمن: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ... * وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا: و هیچ مؤمنی را نرسد که مؤمنی را بکشد؛ مگر به اشتباه، و هر که مؤمنی را به اشتباه بکشد باید برده‌ای با ایمان را آزاد کند و خونبهایی نیز به کسان مقتول پردازد ... و هر کس مؤمنی را به عمد بکشد، سزای او دوزخ است که در آن جاودان خواهد بود، و خدا بر او خشم می‌گیرد و از رحمت خود دورش می‌کند و برای او عذابی بزرگ آماده می‌کند». (نساء/۹۲-۹۳)

۲. آیات ناظر به حرمت آبروی مؤمن: مؤمنان از تمسخر، عیبجویی و یادکردن القاب زشت برای یکدیگر نهی شده‌اند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمًا مِنْ قَوْمٍ

عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءِ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللِّقَابِ بئسَ الإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! نباید مردانی مردانِ دیگر را ریشخند کنند. شاید آنان نزد خدا از اینان بهتر باشند، و نباید زنانی زنانِ دیگر را ریشخند کنند. شاید آنان نزد خدا از اینان بهتر باشند، و عیب‌های یکدیگر را فاش نسازید و یکدیگر را با لقب‌ها و عنوان‌های بد یاد نکنید. یاد کردن مردم به بدی پس از ایمان آوردن آنان نارواست، و کسانی که از این گناهان توبه نکنند، آنان اند ستمکاران». (حجرات/۱۱)

همچنین از غیبت که عاملی برای ریختن آبروی مؤمنان است و تجسس از اسرار آنان که می‌تواند مقدمه‌ای برای غیبت و کشف اسرار آنها باشد و از سوءظن که آن نیز می‌تواند مقدمه‌ای برای تجسس و غیبت باشد، نهی شده است: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از گمان‌های بد دربارهٔ دیگران - که بسیار هم هست - بپرهیزید و (واکنشی نشان ندهید)، زیرا پاره‌ای از گمان‌ها گناه‌اند، و در صدد یافتن عیب‌های مردم برنیایید، و یکدیگر را غیبت نکنید». (حجرات/۱۲) در همین زمینه روایت شده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از نگاه به کعبه و مقایسه حرکت کعبه با حرمت مؤمن، حرمت مؤمن را بیشتر و بزرگ‌تر از حرمت کعبه دانسته و دلیل آن را چنین یاد کردند که خدا برای کعبه يك چیز را محترم شمرده؛ ولی برای مؤمن سه چیز را؛ مال، خون و [آبروی او؛ بدین گونه که] بدگمانی به وی را حرام شمرده است: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نَظَرَ إِلَى الْكَعْبَةِ فَقَالَ: «مَرَحَبًا بِالْبَيْتِ مَا أَعْظَمَكَ وَ أَعْظَمَ حُرْمَتَكَ عَلَى اللَّهِ! وَاللَّهِ لِلْمُؤْمِنِ أَعْظَمُ حُرْمَةً مِنْكَ، لِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِنْكَ

وَاحِدَةً وَ مِنَ الْمُؤْمِنِ ثَلَاثَةٌ: مَالُهُ وَ دَمُهُ وَ أَنْ يُظَنَّ بِهِ ظَنُّ السَّوَاءِ». (طبرسی، ۱۳۴۴: ۷۸)

در روایات پیشوایان دینی نیز درباره حرمت آفرینی ایمان و حرمت مؤمن معارف ارزشمندی آمده‌اند که بسیاری از آنها در قالب مقایسه‌اند و در آنها حرمت مؤمن برتر به شمار آمده است؛ مانند مقایسه حرمت مؤمن با حرمت فرشتگان (طبرسی، ۱۳۴۴: ۷۸)، با حرمت کعبه (طبرسی، ۱۳۴۴: ۷۸، دیلمی، ۱۴۱۲: ۱۹۴/۱، ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲۷/۱)، با حرمت دیگر آدمیان (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۵/۲)، با عظمت جهان تکوین (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱۹۴/۱، مجلسی، بی تا: ۷۱/۶۴) و با همه آفریدگان. (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۰۵)

اثرگذاری این مبنا بر آموزه‌های معاشرتی

اثرگذاری این مبنا بر آموزه‌های معاشرتی را از دو راه می‌توان نشان داد: ۱. در آیات دربردارنده توصیه به رعایت حقوق مؤمنان و آیات بیان‌کننده آداب معاشرت تعبیرهایی آمده‌اند که نشان می‌دهند این «حق» یا «ادب» را درباره «مؤمن» باید رعایت کرد و در نتیجه، با حرمت ایمان مرتبط‌اند؛ مانند اینکه در آیه «بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ: یادکردن مردم به بدی، پس از ایمان آوردن آنان نارواست» (حجرات/۱۱)، از تعبیر «بَعْدَ الْإِيمَانِ» چنین برمی‌آید که قدم نهادن آدمی به وادی ایمان، مایه برخورداری او از حرمت و کرامتی ویژه خداست و این نهی‌ها نیز برای حفظ حرمت مؤمنان‌اند؛ همچنین تعبیرهای «مُؤْمِنًا» در آیات ۹۲ و ۹۳ سوره نساء و تعبیر «بَعْضًا» در آیه ۱۲ سوره حجرات که مراد از آن «برخی از مردم مؤمن» است.

۲. از راه معارف روایی اهل بیت علیهم‌السلام که در آنها به رعایت آداب معاشرت نسبت به «مؤمن» سفارش شده است؛ نه نسبت به مطلق انسان، و صدها روایت از این دست در جوامع روایی آمده‌اند (برای نمونه ر.ک: کلینی کلینی، ۱۴۰۷: ۲/کتاب الایمان و الکفر) و

برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

یک. پیامبر اکرم فرمودند هر کس مؤمنی را احترام کند، در حقیقت خدای بزرگ را گرامی می‌دارد. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۱۵/۴)؛ همچنین آن حضرت فرمودند کسی که مؤمنی را شاد کند، مرا شاد کرده است و کسی که مرا شاد کند، خدا را مسرور کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۸/۲)

دو. در برخی روایات، نسبت مؤمن با پیامبر و خدا سنجیده شده و آزردهن مؤمن همتای آزردهن پیامبر اکرم و آزردهن خدا به شمار آمده است. (طبرسی، ۱۳۴۴: ۷۸) سه. امام سجاد علیه السلام فرمودند: کسی که مؤمن گرسنه‌ای را غذا دهد، خدا او را از میوه‌های بهشتی بهره‌مند کند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۱/۲)؛ همچنین آن حضرت در رساله حقوق آداب معاشرت با مؤمنان را با عنوان «حق عموم هم‌کیشان» آورده است: «وَأَمَّا حَقُّ أَهْلِ مِلَّتِكَ عَامَّةً...». (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۷۱)

مبنای دوم. برادری دینی

قرآن کریم، منشور جهانی برادری دینی را چنین تشریح می‌کند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ: همه مؤمنان - چه آنان که با یکدیگر در ستیزند و چه غیر آنان - جز این نیستند که با یکدیگر برادرند». (حجرات/۱۰) این آیه کریمه، برادری دینی را برپایه «ایمان دینی» استوار می‌کند (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۴۶/۲۱)، زیرا حکم اخوت (برادری) را بر وصف ایمان (الْمُؤْمِنُونَ) تعلیق می‌کند؛ نه بر اوصافی مانند «النَّاس» یا «البَشَر»، و از آنجا که تعلیق حکم بر وصف، مُشعر به علیت آن وصف در ترتیب آن حکم است، برادری یاد شده، بر مدار و محور ایمان است.

اثرگذاری این مبنا بر آموزه‌های معاشرتی

برادری دینی، حقوق و وظایف فراوانی را ایجاب می‌کند و از روشن‌ترین موارد اثرگذاری مبنا بر آموزه‌های معاشرتی، همی مورد است، زیرا چنانچه نسبت برادری در کار نباشد، حقوق برادری چه معنایی دارد؟ به گفته علامه طباطبایی، این آیه نسبت برادری میان مؤمنان را تشریح می‌کند و این جعل تشریحی، آثاری شرعی و حقوقی در پی دارد. وی در تفسیر آیه می‌نویسد: «جمله «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» که نسبت میان مؤمنان را در «برادری» خلاصه می‌کند، مقدمه‌ای است که زمینه را برای فرمان صلح و آشتی که در جمله «فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ» آمده است آماده می‌کند.» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۸/۳۱۵)

برخی از حقوق برادری در قرآن کریم و بیشتر آن‌ها (بیش از سی مورد) در احادیث معصومان علیهم‌السلام آمده‌اند. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۵/۵۵۷. صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۴۲۷. کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۱۳۳ و ۱۶۶. مجلسی، بی‌تا: ۴/۲۶۸. کراچکی، ۱۴۱۰: ۱/۳۰۶) بیشتر موارد «حقوق برادری» باید‌ها و نبایدهایی معاشرتی هستند که از مبنای برادری دینی برخاسته و بر آن استوارند. قرآن کریم تصریحی به «حق برادری» ندارد؛ لیکن از برخی تعبیرهای آن که به برادری دینی اشاره دارد، حق برادری استفاده می‌شود که به دو نمونه اشاره می‌شود:

۱. از مهم‌ترین مسئولیت‌های مؤمنان در زندگی اجتماعی که در قرآن کریم آمده، رفع اختلاف و ایجاد صلح و آشتی مؤمنان درگیر است. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۱/۱۴۶) هرگاه اختلاف و کدورتی میان دو فرد یا دو گروه از مؤمنان پیش آمد، دیگران به عنوان برادران دینی اینان باید در جهت ادای حق برادری، بی‌درنگ آنان را آشتی

دهند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ». (حجرات/۱۰)

۲. خدای سبحان که حکم عاطفی عفو از قصاص را تنظیم کرده است، عامل آن را برادری ایمانی می‌داند و می‌فرماید: «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ: هر کس مرتکب قتل شود، و از ولی مقتول، به حکم اینکه برادر دینی اوست، چیزی از حق قصاص به وی بخشیده شود، بر ولی مقتول است که به گونه شایسته در صدد گرفتن دیه برآید، و بر قاتل است که به خوبی و با پرهیز از تأخیری آزاردهنده دیه را بپردازد». (بقره/۱۷۸. جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۵۴۹/۲۲)

آیت الله جوادی می‌نویسد: «اثر روح برادری آن است که انسان در این گونه از موارد خطر، اعمال اخوت کرده و برادر دینی خود را عفو کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۱۶۹/۹-۱۷۰)؛ نیز می‌نویسد: «عامل عفو از قصاص نیز همین برادری است». (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۹ ب: ۵۵۰/۲۲)

مبنای سوم. ولایت ایمانی

افزون بر ولایتی که خدای سبحان و رسول اکرم ﷺ و برخی مؤمنان خاص (امامان اهل بیت علیهم‌السلام) بر همه مؤمنان دارند (: رهبری، سرپرستی، تصرف در امور و اداره کردن) و در آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده/۵۵) آمده، مؤمنان نیز ولایتی متقابل بر یکدیگر دارند که به حکم آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ: مردان و زنان باایمان برهم ولایت دارند، از این رو یکدیگر را به کار شایسته فرمان می‌دهند و از کار ناپسند بازمی‌دارند» (توبه/۷۱) برای همه مؤمنان جعل شده است.

مفسران شیعی درباره مراد از این ولایت سه دسته‌اند:

۱. برخی مفسران، مانند شیخ طوسی (طوسی، بی‌تا: ۲۵۷/۵) و ابوالفتوح رازی (رازی، ۱۴۰۸: ۲۹۳/۹) آن را «ولایت محبت و نصرت» دانسته‌اند؛ بدین معنا که هر یک از مؤمنان باید دیگر مؤمنان را دوست بدارد و آنان را یاری کند. برخی مفسران نیز یادآور شده‌اند که ادامه آیه (يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ...)، چگونگی یاری رساندن را امر یکدیگر به معروف و نهی یکدیگر از منکر شناسانده است. (کاشانی، بی‌تا: ۲۹۵/۴)
۲. برخی دیگر، آن را به معنای تدبیر، نظارت و سرپرستی دانسته‌اند، چنان‌که علامه طباطبایی می‌گوید: «مؤمنان ... به سبب ولایت داشتن در امور یکدیگر، آن هم ولایتی گسترده و فراگیر که در همه افراد و ابعاد جامعه جاری است، به خود اجازه می‌دهند یکدیگر را امر به معروف و نهی از منکر کنند». (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۵۵/۹) قرشی نیز می‌نویسد: «منظور از اولیاء، سرپرستان و ناظر در کارهاست». (قرشی، ۱۳۷۵: ۲۷/۴)
۳. برخی دیگر، ضمن آنکه ولایت محبت و نصرت را نفی نکرده‌اند، این ولایت را به معنای تدبیر، نظارت و سرپرستی نیز دانسته‌اند، چنان‌که حضرت امام خمینی آیه مورد بحث را که در روایتی از امام حسین علیه‌السلام نیز آمده است، چنین ترجمه می‌کند: «مردان مؤمن دوست‌دار و رهبر و عهده‌دار یکدیگرند؛ همدیگر را امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند...» و سپس در توضیح و ترجمه حدیث می‌نویسد: «می‌بینیم که در این آیه در شمردن صفات مؤمنان (صفات) که مظهر دوست‌داری و عهده‌داری و رهبری متقابل مؤمنان است) خدا از امر به معروف و نهی از منکر شروع می‌کند». (امام خمینی، بی‌تا: ۱۰۹) از ترجمه و توضیح امام خمینی نیز ولایت به معنای سوم استفاده می‌شود.

آیت‌الله جوادی نیز گرچه این ولایت را «ولایت محبت و نصرت» دانسته (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۴۹۲/۳۴، ۴۹۶)، همین دیدگاه را دارد و امر به معروف را «فرمانروایی» می‌داند: «از آنجا که امر به معروف و نهی از منکر نوعی ولایت و فرمانروایی است و این ولایت، حق متقابلی است که اسلام جعل کرده، هر مؤمنی نسبت به مؤمن دیگر این ولایت مشروع مجعول را دارد». (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۰۹/۳۴) ایشان همچنین می‌نویسد: «امر به معروف و نهی از منکر، نوعی ولایت و فرمانروایی متقابل مؤمنان نسبت به هم است و امر و نهی و انشاء، وجوب اطاعت دارد». (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۱۰/۳۴)

در ترجیح دیدگاه کسانی که افزون بر محبت و نصرت، معنای تدبیر، نظارت و سرپرستی را نیز در آیه پذیرفته‌اند، می‌توان گفت اولاً امر به معروف و نهی از منکر نوعی اعمال ولایت و فرمانروایی است، چنان‌که آیت‌الله جوادی به آن تصریح می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۰۹/۳۴)؛ با این توضیح که حقیقت امر به معروف و نهی از منکر که وظیفه‌ای اجتماعی است و در روابط و مناسبات اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر معنا می‌یابد، تعلیم و ارشاد و موعظه و مانند این‌ها نیست، بلکه در قالب «امر» و «نهی» است (ر.ک: امام خمینی، ۱۴۳۴: ۱/۴۶۵) که دخالت در امور دیگران (امر و نهی شونده) به شمار می‌آید و عمل به این فریضه نیازمند ولایت و سلطه است و خدای سبحان که بر همه موجودات ولایت و سرپرستی دارد، این ولایت و حق قانونی را برای مؤمنان نسبت به یکدیگر قرار داده و بر همین اساس، می‌توان گفت چنانچه امر و نهی شونده به مقتضای امر و نهی عمل نکند، دو گناه کرده است، زیرا هم به تکلیف دینی خود عمل نکرده و هم فرمان ولایی آمر یا ناهی را نپذیرفته است. (ر.ک: پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۳: ۳۵۴/۴)

ثانیاً آمدن امر و نهی به دنبال طرح ولایت متقابل مؤمنان، و بدون عطف با او و مانند آن: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» نشان می‌دهد که جمله اخیر آن (يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ...) شرح و تفسیر جمله نخست آن است. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۰۰/۳۴) نتیجه اینکه، آمدن امر به معروف و نهی از منکر - که نوعی اعمال ولایت است - پس از طرح ولایت متقابل مؤمنان نسبت به یکدیگر، آن‌هم بدون فاصله‌شدن حرف عطف، نشان می‌دهد که در این ولایت متقابل، تدبیر، نظارت و سرپرستی نیز مطرح است.

اثرگذاری این مبنا بر آموزه‌های معاشرتی

تأثیر این مبنا بر آموزه‌های معاشرتی را در آیه مورد بحث به روشنی می‌توان یافت، زیرا بلافاصله پس از بیان مبنا (ولایت متقابل)، بنای استوار بر آن، یعنی لزوم امر به معروف و نهی از منکر آمده است، زیرا چنان‌که گذشت، جمله «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» در حکم متن و جمله پسین که بدون حرف عطف آمده: «يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» و بیانگر خصلت نیک مؤمنان است، شرح و تفصیل آن متن شمرده می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۰۰/۳۴)

متفرع بودن امر به معروف و نهی از منکر بر ولایت ایمانی در سخنان برخی مفسران چنین آمده است: «منظور از اولیاء، سرپرستان و ناظر در کارهاست. مسئله امر به معروف از فروع آن است؛ یعنی ولایت امر و مسئول در کار یکدیگر بودن اقتضا می‌کند که همدیگر را امر به معروف کنند... آیه صریح است در اینکه مؤمنان، اعم از مرد و زن در پاکسازی جامعه اسلامی و ایجاد محیطی توحیدی بر یکدیگر ولایت دارند». (قرشی، ۱۳۷۵: ۲۷/۴)

حاصل بحث اینکه، ولایت متقابل مؤمنان، یادشده در آیه ۷۱ سوره توبه از مبانی آداب معاشرت مؤمنان با یکدیگر، و پرسش مهم درباره آن این است که کدامیک از آداب معاشرت براین مبنا تکیه دارند؟ پاسخ این است که چون در این مبنا سه اصل محوری «محبت»، «نصرت» و «سرپرستی» مطرح‌اند، و به گفته مفسران، این ولایت، ولایت محبت و نصرت و سرپرستی است و بر اساس آن، هریک از مؤمنان باید دیگر مؤمنان را دوست بدارد و آنان را یاری کند و همچنین امور او را در محدوده‌ای خاص تدبیر، نظارت و سرپرستی کند، پس همه آموزه‌های معاشرتی که این عناوین سه‌گانه بر آن منطبق‌اند؛ یعنی مصداق محبت، نصرت یا سرپرستی‌اند، بر این مبنا استوارند و به امر به معروف و نهی از منکر که در آیه ۷۱ سوره توبه یاد شده اختصاص ندارد. گفتنی است که مبنا «ولایت ایمانی» و اصول و آموزه‌های معاشرتی مبتنی بر آن، نیازمند پژوهشی بیشترند که در مجال این مقاله نمی‌گنجد.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم از یک سو خطوط کلی بسیاری از آموزه‌های معاشرتی را در قالب «بایدها و نبایدها» و از سوی دیگر برخی مبانی این آموزه‌ها را در قالب «هست‌ها و نیست‌ها» بیان کرده است. در این مقاله، دیدگاه قرآن کریم درباره مبانی آداب معاشرت بررسی شد و این نتیجه به دست آمد که برخی مبانی قرآنی آداب معاشرت، مبنای آموزه‌های همگانی معاشرت‌اند و برخی دیگر مبنای آموزه‌های معاشرت با خصوص مؤمنان. دسته نخست عبارت‌اند از: ۱. حرمت انسان؛ ۲. ملازمه حق و تکلیف در روابط اجتماعی؛ ۳. موازنه حق و تکلیف؛ ۴. تقدم مصالح اجتماعی بر منافع فردی، و دسته دوم بدین شرح‌اند: ۱. حرمت ایمان؛ ۲. برادری دینی؛ ۳. ولایت ایمانی مؤمنان بر یکدیگر. همچنین، به اجمال، اثرگذاری مبانی یادشده بر اصول و آموزه‌های معاشرتی تبیین شد.

منابع

۱. قرآن کریم (در این مقاله برای ترجمه آیات از ترجمه بر اساس المیزان، اثر سیدمحمدرضا صفوی استفاده شده است).
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲)، **الخصال**، تحقیق: علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳)، **من لایحضره الفقیه**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۴. ابن فارس، احمد، (بی تا)، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمدهارون، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، چاپ اول.
۵. ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۴۱۴)، **لسان العرب**، دارصادر، بیروت، چاپ سوم.
۶. انوری، حسن و دیگران (۱۳۸۱)، **فرهنگ بزرگ سخن**، سخن، تهران.
۷. بحرانی، ابن میثم (۱۴۱۲)، **شرح نهج البلاغه**، به کوشش: یوسف علی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۸. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲)؛ ترجمه نهج الفصاحه مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ؛ ج ۴، تهران: دنیای دانش.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ج)، **ادب فنای مقربان شرح زیارت جامعه کبیره**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۳۸۸ج)، **اسلام و روابط بین الملل**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۱. _____ (۱۳۸۹ب)، **تسنیم ج ۲۲**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۲. _____ (۱۳۹۳)، **تسنیم ج ۳۴**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۳. _____ (۱۳۸۸الف)، **تسنیم ج ۷**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ چهارم.
۱۴. _____ (۱۳۸۸ب)، **تسنیم ج ۹**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم.
۱۵. _____ (۱۳۸۹د)، **جامعه در قرآن**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم.
۱۶. _____ (۱۳۸۸د)، **حق و تکلیف**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم.
۱۷. _____ (بی تا)، **سروش هدایت؛ مرکز نشر اسراء**، قم، چاپ پنجم.
۱۸. _____ (۱۳۸۴)، **فطرت در قرآن؛ مرکز نشر اسراء**، قم، چاپ سوم.

۱۹. _____ (۱۳۸۹ الف)، تفسیر انسان به انسان؛ مرکز نشر اسراء، قم، چاپ پنجم.
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تصحیح: العطار احمد عبد الغفور، دار العلم للملایین، بیروت، چاپ اول.
۲۱. خمینی، سیدروح الله (بی تا)، تحریر الوسیله، مؤسسه مطبوعاتی دار العلم، قم، چاپ اول.
۲۲. خمینی، سیدروح الله موسوی (۱۴۳۴)، تحریر الوسیله (موسوعة الإمام الخمینی، ج ۲۲-۲۳)، تحقیق: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) دفتر قم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی.
۲۳. _____ (بی تا)، ولایت فقیه (حکومت اسلامی - ویرایش جدید)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران، چاپ اول.
۲۴. حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴)؛ تحف العقول عن آل الرسول؛ قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعه؛ قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
۲۶. دروزه محمد عزت (۱۳۸۳)، التفسیر الحدیث، دار إحياء الكتب العربیة، قاهره، چاپ دوم.
۲۷. دهخدا، علی اکبر و دیگران (۱۳۷۳)، لغت نامه؛ مؤسسه لغت نامه و دانشگاه تهران، تهران.
۲۸. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲)، ارشاد القلوب إلى الصواب، الشریف الرضی، قم، چاپ اول.
۲۹. رازی، ابوالفتح، حسین بن علی (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوه های آستان قدس رضوی.
۳۰. زمخشری، محمودبن عمر (۱۳۸۶)، مقدمة الأدب، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول.
۳۱. _____ (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، دار الكتاب العربی، بیروت، چاپ سوم.
۳۲. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۴۱۷)، شرح منظومه، به کوشش حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران.

۳۳. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴)، **نهج البلاغه**، تحقیق: صبحی صالح، انتشارات هجرت، قم.
۳۴. سید قطب (۱۴۰۰)، **فی ظلال القرآن**، دار الشروق، قاهره، چاپ سی و پنجم.
۳۵. شعیری، محمد بن محمد، (۱۴۰۶)، **جامع الاخبار**، اعلمی، بیروت.
۳۶. الصدوق (۱۳۹۸)، **التوحید**، تصحیح: هاشم حسینی، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
۳۷. صفوی، سیدمحمد رضا (۱۳۸۶)، **ترجمه قرآن بر اساس المیزان؛ دفتر نشر معارف**، قم، چاپ پنجم.
۳۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷)، **روابط اجتماعی در اسلام**، بوستان کتاب، قم، چاپ اول.
۳۹. _____ (۱۳۹۳)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: اعلمی.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمد جواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم.
۴۱. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵)، **مشکاه الانوار فی غرر الاخبار**، المكتبة الحیدریة، نجف، چاپ دوم.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول.
۴۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، **إحیاء علوم الدین**، دار الکتب العربی، [بی تا].
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، **ترتیب کتاب العین**، نشر هجرت، قم، چاپ دوم.
۴۵. فضل الله، سیدمحمد حسین (۱۴۱۹)، **من وحی القرآن**، دار الملائک، بیروت، چاپ اول.
۴۶. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶)، **الوافی**، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، چاپ اول.
۴۷. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵)، **تفسیر احسن الحدیث**، بنیاد بعثت، تهران، چاپ دوم.
۴۸. کاشانی، ملافتح الله (بی تا)، **منهج الصادقین فی إلزام المخالفین**، کتاب فروشی اسلامیة، تهران، چاپ اول.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، **الکافی**، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الإسلامیة، تهران، چاپ چهارم.

۵۰. الڪراچكى، محمد بن على (۱۴۱۰ق.)، كنز الفوائد، مكتبة المصطفوى، قم.
۵۱. كوفى اهوازى؛ حسين بن سعيد (۱۴۰۲)، الزهد؛ تحقيق: غلامرضا عرفانيان يزدي، قم، المطبعة العلمية، چاپ دوم.
۵۲. مجلسى، محمد باقر (۱۳۶۶)، شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الانوار، تصحيح: على انصاريان و مرتضى حاج على فرد، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، تهران، چاپ اول.
۵۳. _____ (۱۴۰۳)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، چاپ دوم.
۵۴. مجلسى، محمد تقى (۱۳۹۶)، روضة المتقين، به كوشش موسى و اشتهااردى، قم، بنياد فرهنگ اسلامى.
۵۵. مركز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۳)، دائرة المعارف قرآن كريم، مؤسسه بوستان كتاب قم، قم، چاپ دوم.
۵۶. مصطفوى، حسن (۱۴۳۰)، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، دارالكتب العلمية - مركز نشر آثار علامه مصطفوى، بيروت، چاپ سوم.

اخلاق خدمت در سیره و آموزه رضوی^۱

حبیب الله بابایی*
محمدعلی فیاضی**

چکیده

در فرهنگ دینی، خدمت‌رسانی به مردم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. اولیای الهی همواره در خدمت به خلق پیش‌قدم بوده و به پیروان خویش سفارش نموده‌اند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله میزان محبوبیت نزد خدا را وابسته به خدمت‌رسانی معرفی کرده و امام رضا علیه السلام نشانه کمال عقل انسان را خدمت‌رسانی به دیگران تبیین می‌کند. در جوامع سکولار، غایت خدمت به دیگران، اموری مانند سلامت بدنی و روحی و یا آبادانی و توسعه شهر و روستائی است که فرد در آن زندگی می‌کند اما خدمت‌رسانی در فرهنگ دینی زمینه رشد و تعالی، کمال انسانی و قرب به خداوند را برای فرد فراهم می‌آورد. در آموزه‌های دینی خدمت‌گزاری به دیگران، برترین مصداق عبادت و بندگی خدا معرفی شده و مورد تأکید قرار گرفته است. اخلاق خدمت در سیره و آموزه رضوی از چنان گستره‌ای برخوردار است که علاوه بر فعالیت خدمت‌رسانی، تصمیم و نیت خدمت‌گزارانه را نیز مشمول پاداش الهی می‌داند. این مجستار، قواعد و اصول اخلاق خدمت‌گزاری را در سه حوزه «اخلاق خدمت به نیازمندان»، «اخلاق جود و بخشش» و «اخلاق خدمت برای کارگزاران» در سیره و آموزه امام رضا علیه السلام مورد بررسی قرار داده است. امام رضا علیه السلام خدمت به نیازمندان را موجب ایمنی از سختی‌های قیامت معرفی می‌کند و خدمت‌رسانی به آنان را برای همگان توصیه می‌فرماید. سیره رفتاری آن حضرت در حوزه اخلاق جود و بخشش به گونه‌ای بوده است که دریافت‌کننده خدمت

۱. از حمایت سازمان علمی و فرهنگی آستان قدس رضوی در انجام این تحقیق، تشکر و قدردانی می‌کنیم.

* دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (habz109@gmail.com)

** دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی در جامعه‌المصطفی العالمیه واحد خراسان و مدرس سطوح عالی در حوزه علمیه.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۸)

هیچگاه احساس شرمندگی نکنند. امام رضا علیه السلام حاکمان جامعه را به رسیدگی نسبت به اوضاع مسلمانان و توده مردم مورد تأکید قرار می‌دهد و کارگزاران را به برابری و برادری با مردم سفارش می‌کند. در اخلاق خدمت در سیره و آموزه رضوی، وظایف کارگزاران نظام اسلامی تنها نسبت به مسلمانان خلاصه نمی‌شود بلکه مسئولیت دارند تا برای تمام انسان‌های تحت قلمرو حکومت خود با هر مرام و مسلکی که باشند خدمت‌رسانی کنند و کرامت انسانی آنها را ارج گذارند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق خدمت، نیازمندان، بخشش، کارگزاران.

مقدمه

از آن جا که زندگی اجتماعی بر پایه ارتباطات سنجیده و در سایه خیرخواهی و علاقه به هم‌نوع، پایه ریزی گردیده و بر اساس تعاون و خدمت به یکدیگر قوام می‌یابد، لازم است افراد جامعه تنها به فکر منفعت خویش نباشند بلکه به نفع دیگران نیز گام بردارند؛ درد آنها را درد خود دانسته و در درمانش بکوشند. چنین اندیشه مثبت موجب می‌شود تیرگی‌ها و مشکلات از آسمان زندگی انسان‌ها کنار رفته و درد جسمی و روحی درمندان به داروی اثربخش خدمت‌گزاران نیک اندیش، درمان شود و به مدد دست‌های توانای آنان، جامعه‌ای پیشرو، سالم و سربلند به وجود آید. از گذشته‌های دور، خدمت‌رسانی به نیازمندان و ارائه خدمت به آنان یک امر پسندیده و نیکو در بین انسان‌ها به شمار آمده و کسانی نیز در این امر پیشگام بوده‌اند. هم‌چنین جود و بخشش به عنوان یک رفتار پسندیده شمرده شده و در آموزه‌های اخلاقی مورد سفارش قرار گرفته است.

در فرهنگ دینی و آموزه‌های اسلام، موضوع خدمت‌رسانی به مردم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. اولیای الهی همواره در خدمت به خلق پیش‌قدم بوده و به پیروان خویش سفارش نموده‌اند که در انجام این فریضه مهم که از عالی‌ترین درجات دین‌داری است همت گماشته و در نفع‌رسانی به مردم از هیچ کوششی دریغ نکنند. این عمل چنان با اهمیت است که پیامبر اکرم ﷺ میزان محبوبیت نزد خدا را وابسته به خدمت‌رسانی معرفی کرده و می‌فرماید: «بهترین مردم کسی است که برای دیگران سودمندتر باشد.» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۸: ۳۹۶/۴)

بر اساس تعالیم اسلامی عبادت تنها به روزه گرفتن و نماز خواندن منحصر

نمی‌شود و چنانچه خدمت به دیگران در راستای رضای حق تعالی انجام شود، در حکم عبادت پروردگار است. در آموزه‌های دینی خدمت به مردم وظیفه هر فرد مسلمان و جزء برنامه‌های اصلی پیامبران و اساس اخلاق اسلامی معرفی شده است. اهمیت این مطلب به حدی است که پیامبر گرامی اسلام ﷺ کسانی را که با بی‌توجهی و غفلت از پذیرش وظیفه خدمت‌رسانی شانه خالی کنند و در هر صبحگاه به امور مسلمین همت نگمارند و در اندیشه کارهای آنان نباشند مسلمان نمی‌داند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۴/۲)

امروزه خدمت‌رسانی به نیازمندان چه در سطح عموم جامعه و چه در سطح کارگزاریانی که وظیفه خدمت‌رسانی دارند، با چالش‌هایی رو به روست.

۱. چگونه می‌توان اخلاق خدمت را در بین اشخاص خدمت‌گزار و یا نهادهای خدمت‌رسان نهادینه کرد؟
۲. چرا در برخی موارد، خدمت‌رسانی به نیازمندان همراه با منت، تفاوت‌گذاری یا رتبه‌بندی انجام می‌شود؟
۳. از منظر آموزه‌های اسلامی، مراعات اخلاق خدمت برای اشخاص خدمت‌گزار اولویت دارد یا وظیفه نهادها و سازمان‌های خدمت‌رسان است؟
۴. با توجه به محوریت داشتن سخنان امام رضا علیه السلام در این جُستار، شاخصه‌های اخلاق خدمت در سیره و آموزه رضوی چیست؟ و آن حضرت چه راهکارهایی را برای ترویج اخلاق خدمت در جامعه مطرح کرده است؟
۵. نگاه نابرابر برخی مدیران و مسئولان جوامع اسلامی به مراجعه‌کنندگان، توزیع ناعادلانه خدمت بین آنان و کم‌توجهی در مصرف و استفاده از بیت‌المال، معلول چه

عواملی است و سیره و آموزه رضوی چه راه حلی برای این مشکل پیشنهاد می‌کند؟
امروزه خدمت‌رسانی به دیگران و رفتار سخاوتمندانه با مردم کمتر به عنوان یک فضیلت اخلاقی شمرده می‌شود. اگر سخن از جود و بخشش به میان بیاید با طرح مشکلات اقتصادی، آن را دور از عقل معاش معرفی کرده و نام و آوازه سخاوتمندان تاریخ را صرفاً یک افسانه و قصه می‌پندارند. سیره اخلاق عملی امام رضا (ع) در مورد جود و بخشش و انفاق سرمایه خود در راه خداوند، می‌تواند به عنوان الگوی اخلاق خدمت برای جامعه امروزی مطرح گردد و برای کاربردی کردن آن، برنامه ریزی شود.

مسئله‌ای که در این پژوهش دنبال پاسخ آن هستیم این است که امروزه در جوامع سکولار، خدمت برای خدمت، آبادانی دنیا، تنظیم مناسبات انسانی، ایجاد امنیت و آسایش دنیایی و بدون هر گونه هدف متعالی و رشد ایمانی معرفی می‌گردد. خدمت در دنیای عرفی شده صرفاً یک خدمت انسانی، خودخواسته و در راستای التیام روان انسان تلقی می‌شود. در حال که خدمت در گفتمان توحیدی و ایمانی برترین مصداق عبادت و بندگی و در جهت رشد کمال انسانی و رسیدن به قرب الهی معرفی شده است.

در تفکر سکولاریستی اخلاق را جایگزین دین تلقی می‌کنند و با ترویج اخلاق خدمت می‌خواهند الهیات خدمت را بی‌اهمیت جلوه بدهند. در این پژوهش که اخلاق خدمت بر محور سیره و آموزه رضوی تبیین می‌شود، می‌خواهد اخلاق دینی را تقویت کرده و از فرایند سکولار شدن اخلاق و دین زدایی از جامعه بشری جلوگیری کند. اخلاق خدمت در سیره و آموزه رضوی به دنبال اثبات اخلاق دینی در

راستای تراکم ایمانی و باور اسلامی است و امر خدمت رسانی را عامل مهم برای رشد ایمان معرفی می‌کند.

مسئله دیگر این است که با توجه به سازمانی شدن نهادهای خدمت‌رسان، آیا اخلاق خدمت‌الگویی رفتاری را برای نهادها ترسیم می‌کند یا مخاطب آن عامل و فرد خدمت‌گزار است؟ به نظر می‌رسد از آنجایی که اخلاقی شدن یک سازمان و نهاد در گرو رفتار اخلاق مدارانه افراد آن سازمان است، در قدم نخست مخاطب سخنان امام رضا علیه السلام افراد و عاملان خدمت‌گزار باشد؛ زیرا اگر در جامعه‌ای خدمت‌فردی نهادینه شود، اخلاق سازمانی نیز تثبیت خواهد شد. این که امام رضا علیه السلام کمال عقل انسان را در گرو خیررساندن و دوری از شررساندن به دیگران معرفی کرده، استفاده می‌شود که آموزه‌های دینی در صدد ترویج اخلاق خدمت بین شخص‌خادمان و عاملان خدمت‌رسانی است تا از این طریق الگوی اخلاقی بین سازمان‌ها و نهادهای خدمت‌رسان استقرار یابد.

۱. مفهوم شناسی

خدمت‌رسانی یک معنای گسترده است که در متون دینی می‌توان در ضمن مفاهیمی از قبیل: تلاش در برآوردن نیازهای مؤمنان، خوشحال کردن دیگران، احسان و نیکی به مردم، اهتمام به امور مسلمانان و کمک به آنان، یاری رساندن به گرفتاران، گشودن گرفتاری از کارهای گرفتاران و مانند آن جست‌وجو کرد. خدمت و سودرسانی افراد نسبت به هم‌نوعان ممکن است در قالب سیر کردن، پوشاندن، رفع گرفتاری از یکدیگر و نیز همکاری زن و شوهر در محیط خانه و خدمات عام‌المنفعه از قبیل

مدرسه سازی، تاسیس دانشگاه، ساختن خوابگاه‌های دانشجویی، وقف کردن اموال برای محرومان و اقشار آسیب‌پذیر و یا وام دادن و ... بروز کند.

۱.۱. مفهوم اخلاق

اخلاق، جمع خُلق به معنای سرشت، خوی، طبیعت است که بر صورت درونی و باطنی و ناپیدای آدمی اطلاق می‌شود؛ در مقابل آن خُلق است که به صورت ظاهری انسان گفته می‌شود. (زبیدی، بی‌تا: ۲۵۷/۲۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۶: ۸۶/۱۰) مشهورترین تعریفی که حکیمان و فیلسوفان مسلمان برای اخلاق ارائه کرده‌اند عبارت است از: «صفات نفسانی راسخ و پایداری که موجب می‌شوند افعالی متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نیاز به تامل و تروی از آدمی صادر شود». (ابن مسکویه، بی‌تا: ۵۱) بر اساس این تعریف، اخلاق تنها شامل صفات نفسانی پایداری است که در نفس رسوخ کرده باشد و شامل صفات ناپایداری که به صورت ملکه نفسانی در نیامده‌اند نمی‌گردد. این تعریف هم شامل فضایل اخلاقی می‌شود و هم شامل رذایل اخلاقی؛ از این رو اگر این هیات به گونه‌ای باشد که افعال زیبا و پسندیده از آن صادر گردد، آن را اخلاق نیک و فضیلت می‌نامند و چنانچه آن هیات به گونه‌ای باشد که موجب صادر شدن افعالی زشت و ناپسند گردد، اخلاق بد و رذیلت نامیده می‌شود.

۲.۱. مفهوم خدمت

«خدمت» به معنای کمک کردن و سودرساندن است که هر فردی بر اساس شرایط زمانی، مکانی و فکری و نیز توانایی‌ها، می‌تواند در حق دیگران انجام بدهد و آنان را از سختی و اندوه‌رهایی بخشیده و به جایگاه مطلوب برساند. (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۶۵/۲؛ رضا، ۱۳۷۵: ۲۵) البته خدمت را می‌توان به دو گونه تقسیم کرد: خدمات اولی و خدمات عالی.

خدمات اولی کاری است که برای تأمین امنیت، بهداشت، راه، ارزاق و دیگر خدمات اجتماعی انجام می‌شود که معمولاً توسط دولت و نهادهای خیریه برای مردم ارائه می‌گردد. خدمات عالی کارهایی است که برای ارشاد و هدایت و تعالی معنوی انسان صورت می‌گیرد و موجب کمال و سعادت روحی و معنوی دیگران می‌گردد. اخلاق خدمت که مورد نظر نگارنده است، یک مفهوم وسیع و گسترده است که شامل تمام فعالیت‌های مفید و اثرگذار انسان در حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و حتی معنوی را شامل می‌شود. اخلاق خدمت رسانی کاری است که عامل با اندیشه و انگیزه گره‌گشایی در زندگی مادی و یا تربیت و تقویت روحی و معنوی دیگران اقدام به یاری و احسان به دیگران می‌کند.

۳.۱. مفهوم آموزه و سیره رضوی

آموزه‌های رضوی عبارت است از سخنان امام رضا علیه السلام که در آن الگوی رفتاری خدمت رسانی را تبیین کرده باشد. سیره به معنی سبک و روش بوده و سیره رضوی یعنی شیوه‌ای که امام رضا علیه السلام برای رسیدن به اهداف متعالی خود پیموده و در تعامل با دیگران به کار بسته است. آن امام بزرگوار دارای عالی‌ترین و نیکوترین رفتارهای اخلاقی در حوزه خدمت‌رسانی بوده و ویژگی‌های اخلاقی آن حضرت، بهترین الگوی رفتاری برای مؤمنان و دنبال‌کنندگان مکتب رضوی علیه السلام است.

۲. گستره خدمت رسانی

از آنجایی که بر اساس باور دینی و آموزه‌های اسلامی، خدمت رسانی به دیگران در امور مادی و معنوی از جایگاه ارزشمندی برخوردار است، حتی نیت نیکو و تصمیم خدمت‌رسانی بدون اجر و پاداش نیست. امام رضا علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: «روز

قیامت، مؤمن را در پیشگاه خدا ننگه می‌دارند تا از او حساب‌رسی کنند. پرونده عملش را بر او عرضه می‌کنند. با اولین نگاهی که به گناهانش می‌افکند، رنگش از چهره می‌پرد و به لرزه می‌افتد، آنگاه حسناش را می‌بیند و شادمان می‌شود و چشمش روشن می‌گردد. وقتی به پاداش‌های الهی چشم می‌دوزد، خوشحال‌تر می‌شود. آنگاه خداوند به فرشتگان دستور می‌دهد: پرونده‌هایی را بیاورید که مربوط به کارهایی است که انجام نداده است. آن‌ها را می‌خوانند. می‌گویند: خدایا، به عزّت سوگند، خودت می‌دانی که هیچ‌یک از این کارهای خیر را انجام نداده‌ام. خداوند می‌فرماید: درست است و راست می‌گویی، ولی نیت انجام آن‌ها را داشتی، ما هم در پرونده اعمالتان نوشتیم. آنگاه بر همان نیت‌ها هم پاداششان می‌دهند.» (قمی، ۱۴۰۴: ۲۶/۲)

امام رضا علیه السلام با تبیین اخلاق خدمت‌اسلامی یکی از شاخصه‌های آن را وابستگی به اجر و پاداش الهی معرفی می‌کند. این سخن آن حضرت، با نفی اخلاق سکولاریستی و عقل‌محور، تصمیم و نیت خدمت‌رسانی را در رسیدن به اجر معنوی مؤثر دانسته و دامنه اخلاق خدمت را توسعه می‌بخشد. اخلاق سکولار با ویژگی‌هایی هم‌چون غیردینی بودن، دنیامداری، بی‌قیدی، شخصی بودن و نسبیت‌گرایی شناخته می‌شود. در مقابل، اخلاق اسلامی به شاخصه‌های دین‌محوری، سعادت‌گرایی، تلاش برای تقویت فضایل بنیادی، ضرورت انگیزه الهی و اخلاص در عمل شهرت دارد.

طرفداران اخلاق سکولار بر این باورند که خداوند، پس از خلق این جهان، دخالتی در تدبیر افعال انسان‌ها ندارد و امور بندگان را به خود آنان واگذار کرده است. به اعتقاد آنان، عقل آدمی، صرف نظر از دین، توانایی کشف خوبی یا بدی افعال را دارد. بنابراین، اخلاق سکولار، گرایشی است که از جانشینی عقل انسان به جای خدا

حمایت می‌کند. این گرایش اخلاقی معتقد است که اصول و قواعد اخلاقی را باید تنها بر مبنای حیات این جهان و رفاه اجتماعی و بدون توجه به دین تعیین کرد و دین هیچ‌گونه مرجعیتی در امور اخلاقی ندارد.

توسعه دادن دامنه اخلاق خدمت از آثار دنیایی به اجر و پاداش معنوی در کلام امام رضا علیه السلام، بهترین دلیل بر تبیین اخلاق دینی و تقویت فضایل بنیادی است.

۳. توجه به کرامت انسانی مبنای اخلاق خدمت

در آموزه‌های اسلامی انسان از دو مرتبه کرامت برخوردار است. مرتبه اول، کرامت ذاتی است که مربوط به نوع انسان است و شامل همه انسان‌ها می‌گردد. (سوره اسراء: ۷۰) مرتبه دوم، کرامت اکتسابی است که بواسطه تقوا بدست می‌آید. (سوره حجرات: ۱۳)

در سیره زندگی امام رضا علیه السلام احترام به کرامت انسانی به عنوان خلیفه الهی و حامل «روح خداوند، مبنای اخلاق خدمت» شناخته می‌شود. امام رضا علیه السلام در سخنی جامع، ده خصلت را نشانه کمال عقل انسان معرفی کرده و ویژگی‌های نخست را در مسیر خدمت رسانی به دیگران تبیین می‌کند: «عقل شخص مسلمان تمام نیست، مگر این که ده خصلت را دارا باشد: از او امید خیر برود، از بدی او در امان باشند، خیر اندک دیگری را بسیار شمارد، خیر بسیار خود را اندک بداند، هر چه حاجت از او خواهند دل‌تنگ نشود، در عمر خود از دانش طلبی خسته نگردد، فقر در راه خدا از توانگری (توأم با فساد) محبوب‌تر باشد، خواری در راه خدا از عزت با دشمن خدا محبوب‌تر باشد، گمنامی را از پرنامی خواهان‌تر باشد، سپس فرمود: دهمی چیست؟ به او گفته شد: چیست؟ فرمود: احدی را ننگرد جز این که بگوید او از من بهتر و پرهیزکارتر است». (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۳) این که امام رضا می‌فرماید دهمین ویژگی کمال

خرد آن است که هرکس را از خود برتر بداند، اوج کرامت انسانی را در اندیشه خدمت رسانی به دیگران بیان می‌کند.

امام رضا علیه السلام با تبیین شاخصه‌های اخلاق خدمت اسلامی، ملاک ارزشمندی خدمت و نشانه کمال عقل را ترجیح دادن فقر در راه خد بر توانگری توأم با فساد و اولویت دادن سختی در راه خدا را بر عزت با دشمن خدا معرفی می‌کند.

محدث کلینی در کتاب کافی جریان ارج‌گذاری امام علی بن موسی الرضا علیه السلام به کرامت انسانی را این گونه حکایت می‌کند: فردی از اهالی خراسان که به بخاطر نداشتن خرجی سفر در راه مانده بود، خدمت امام رسید و از او درخواست کرد که هزینه سفرش را بپردازد و بعد از رسیدن به مقصد و شهر خودش، آن مبلغ را از طرف امام رضا به عنوان صدقه به نیازمندان می‌پردازد؛ چون خود را مستحق دریافت صدقه نمی‌داند. راوی می‌گوید امام در ابتدا او را به نشستن و استراحت کردن فراخواند و همزمان در حقیق دعا کرد که خداوند تو را مشمول رحمت و عنایت خود قرار دهد. ظاهراً امام رضا در پی اعطای آرامش جسمی و روحی برای این فرد سائل خسته می‌باشد. آنگاه امام با مردمی که در حضور ایشان اجتماع کرده بودن، سخن گفت و پس از پراکنده شدن آنان فقط من (راوی) و سلیمان جعفری و خیشمه در مجلس باقی ماندیم. راوی حکایت می‌کند که امام برخاسته به حجره خویش رفت و پس از اندکی درنگ، دست خویش را از بالای در بیرون آورده، فرمود: کجاست آن مرد خراسانی؟ و پس از آمدن وی، به وی فرمود: این دویست دینار را بگیر و از آن برای خرجی و هزینه‌های سفرتان استفاده کن و زمانی که به شهر خود رسیدی لازم نیست این مال را از طرف من صدقه بدهی و اکنون از اینجا خارج شو که نه من تو را ببینم و نه تو مرا.

راوی می گوید سلیمان به ایشان عرضه داشت فدایتان شوم، شما که هدیه بزرگی دادید و مهربانی کردید، پس چرا چهره تان را از وی پوشانید؟ فرمود: از آن رو که مبادا ذلت درخواست کردن را در چهره او بینم، چه آنکه نیاز او را برطرف ساختم. مگر نشنیدی سخن رسول خدا را که «هرکس کار نیکی را پوشاند، معادل هفتاد حج است». (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳/۴)

بنا بر حکایت محدث بحرانی، امام رضا علیه السلام هیچ گاه در صورت توان، دست رد به سینه نیازمندی نزد. بر اساس نقل ایشان از معمر بن خلاد، روش امام رضا این بود که هر گاه غذا میل می کردند، ظرف بزرگی نزد ایشان می آوردند آن را در نزدیکی سفره امام قرار می دادند. امام از بهترین غذایی که برایش آورده بودند، مقداری را برداشته و در آن ظرف می گذاشت و برای تهیدستان می فرستاد، سپس آیه شریفه «فَلَا أَقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ» (سوره بلد: ۱۱) را تلاوت می کرد و می فرمودند: «خداوند آگاه است که هر انسانی قادر بر آزاد کردن برده ای نیست، از این رو به وسیله غذا دادن به دیگران، راهی به سوی بهشت برای آنان قرار داد. (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳: ۱۹۸/۲۲)

امام علی بن موسی الرضا علیه السلام دو سال پایانی عمر شریف خود را به عنوان ولی عهد مأمون - البته بر اساس رعایت مصالح اسلام - روزگار گذراندند. این بخش از حیات آن امام بزرگوار بهترین الگوی توجه به کرامت انسانی در تعامل با دیگران به شمار می رود. یاسر خادم مخصوص امام نقل می کند که: «امام علیه السلام همواره پس از فراغت از کارهای خود، آنگاه که تنها می شدند، تمام خدمت گزاران و کارگران اطراف خود از بزرگ و کوچک را جمع می کردند، با ایشان سخن می گفتند و آنس می گرفتند. هر زمان در کنار سفره می نشست، بزرگ و کوچک را فرامی خواندند و در کنار خود

می‌نشانند. حتی متصدیان اصطبل و رگزن را» (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۳: ۱۵۹/۲)

در گزارش دیگری یاسر خادم حکایت می‌کند که: «امام به خدمتگزاران و کارگران اطراف خود فرمود: اگر من بالای سرتان بودم و شما در حال خوردن غذا، برنخیزید تا غذایتان پایان پذیرد. بسا می‌شد که امام علیه السلام برخی از ما را برای کاری فرامی‌خواند، و ما عرض می‌نمودیم: مشغول خوردن غذاست. می‌فرمود: او را واگذارید تا غذایش را بخورد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۸/۶) در موردی دیگر نقل شده است: «شخصی — که امام رضا علیه السلام را نمی‌شناخت — پس از ورود امام به حمّام، از آن حضرت خواست تا وی را کیسه بکشد. حضرت نیز چنان کرد. پس از لحظاتی که امام را شناخت از ایشان عذرخواهی کرد، اما امام کریمانه به وی دلداری دادند و همچنان او را کیسه می‌کشید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۹/۴۹)

۴. خدمت به نیازمندان

خدمت‌رسانی به نیازمندان از نشانه‌های مردان الهی و انسانهای کامل است و خدمت به آنان از بهترین راه‌های رسیدن به کمال و اهداف والای انسانی بوده و از منظر عقل و آموزه‌های دینی از اهمیت خاصی برخوردار است.

به گواهی تاریخ، کسانی که با پذیرش مسیولیت‌های اجتماعی و با اعتقاد به ضرورت خدمت‌رسانی در این میدان گام نهاده‌اند، شایسته‌ترین افراد برای تصدی ریاست و رهبری مردم بوده‌اند. مهم‌ترین شاخصه رهبران اجتماعی به‌ویژه پیامبران الهی در مردم دوستی و خدمت به آنان بوده است. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در همین راستا فرموده است: «سَيِّدُ الْقَوْمِ خَادِمُهُمْ» (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۳: ۳۷۸/۴) رهبر و آقای مردم، خدمتگزار حقیقی آنان است. امام علی علیه السلام در توضیح این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله

فرموده است: «السَّيِّدُ مَنْ تَحَمَّلَ أَثْقَالَ إِخْوَانِهِ وَ أَحْسَنَ مُجَاوَرَةَ جِيرَانِهِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۶۰) سروری و آقایی مردم، شایسته کسی است که بار مشکلات برادران دینی خود را به دوش بکشد و با همسایگانش رفتار نیکو داشته باشد.

از منظر امام رضا علیه السلام خدمت به نیازمندان آثار و برکات ارزشمندی دارد. ایشان می‌فرماید: خداوند متعال در روی زمین بندگان دارد که در رفع حوائج نیازمندان تلاش می‌کنند و در عرصه خدمت‌رسانی از هیچ کوششی فروگذار نیستند آنان در روز قیامت از سختی‌ها و گرفتاری‌ها در امان خواهند بود. در ادامه حضرت اضافه کرد: هر کس دل مومنی را شاد گرداند خداوند دلش را در روز قیامت مسرور و خوشحال خواهد کرد. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۶۶/۱۶)

امام رضا علیه السلام نه تنها در مورد دوستان و اهل ایمان، خدمت و احسان را توصیه می‌کرد بلکه آن حضرت بر این نکته تاکید می‌کرد که با خدمت و احسان، دشمنان خود را به دوست تبدیل کنید و این شیوه را از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در جذب افراد به سوی دین اسلام به ارث برده بود. امام رضا علیه السلام راز توفیق در مدیریت را رام کردن مخالفان از طریق خدمت و احسان به آنان می‌دانست.

بر اساس گزارش شیخ صدوق در کتاب «عیون اخبار الرضا علیه السلام» در مجلسی مأمون عباسی خطاب به امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌گوید: ای ابوالحسن برای ما بهترین شعری را بگو درباره دشمن سرسختی که به دوستی مهربان تبدیل شده باشد. امام رضا این شعر را می‌خواند:

بسا صاحب فکر و خدعه‌ایی که به نرمش با وی برخورد کردم و بر او غالب آمدم.
(یعنی: با عطوفت و گذشت و مهربانی بر وی چیره شدم و با عفو و بردباری خود، او را با حیا و وقار ساختم.)

هر کس کردار نامطلوب و زشت دشمن خود را با احسان و برخورد نیکوی خود دفع و چاره نکند، به روش بزرگان عمل نکرده، و به مقامات عالیه و سروری نخواهد رسید.

من هیچ چیزی را برای پاره کردن پرده‌های کینه و دشمنی‌های کهنه، از برقرار کردن دوستی سریع، بهتر ندیدم. (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۲: ۴۰۵/۲-۴۰۶)

این شیوه خدمت‌رسانی امام رضا علیه السلام برگرفته از آیات و حیانی قرآن است که خطاب به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «هرگز نیکی و بدی یکسان نیست؛ بدی را با نیکی دفع کن، ناگاه (خواهی دید) همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی گرم و صمیمی است. اما جز کسانی که دارای صبر و استقامتند به این مقام نمی‌رسند، و جز کسانی که بهره عظیمی (از ایمان و تقوا) دارند به آن نایل نمی‌گردند.» (سوره فصلت: ۳۴ و ۳۵)

امام رضا علیه السلام پیوسته این اصل را به عنوان اخلاق خدمت به یارانش گوش‌زد می‌کرد که: نیکی و خدمت کردن را به اهل و نااهل انجام دهید زیرا اگر دریافت‌کننده خدمت اهل نیکی باشد این کار شما چه زیباست ولی اگر اهل نیکی نباشد شما که اهل آن هستید. (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۸: ۶۸/۲ و ۶۹)

۵. اخلاق جود و بخشش

یک از اصول اخلاق خدمت که در زندگی تمام امامان معصوم علیهم السلام فراوان دیده شده است جود و سخاوت است. سخاوت آن است که انسان از امکانات مادی و معنوی که در اختیارش قرار دارد فقط خودش استفاده نکند بلکه با بخشش به دیگران قسمتی از مشکلات آنها را حل نماید و دیگران را از نعمت‌هایی که خداوند به او داده، چه

نعمت مادی و چه نعمت‌های معنوی مانند علم برخوردار کند. امام رضا علیه السلام در تعریف سخاوت می‌فرماید: «انسان سخاوت‌مند از غذای دیگران می‌خورد تا از غذای او بخورند، ولی انسان بخیل از غذای دیگران نمی‌خورد تا از غذای او نخورند.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۶)

در بررسی اخلاق خدمت در سیره امام رضا علیه السلام ویژگی بذل و بخشش بسیار به چشم می‌خورد. ایشان بسیار صدقه پنهانی می‌دادند و اموال خویش را بین نیازمندان تقسیم می‌نمودند. امام در خراسان تمام اموال خود را در روز عرفه (میان مردم و نیازمندان) تقسیم کرد، در این هنگام فضل بن سهل گفت: این کار با خسران توأم است، حضرت فرمود: بلکه چنین کاری قرین با غنیمت و منفعت است، آنچه را که برای دست‌یابی به پاداش الهی و کرامت انسانی بخشیدی زیان و غرامت تلقی مکن. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۰/۴۹)

حکایت شده است که هر وقت سفره غذا را برای امام پهن می‌کردند کاسه‌ای نزدیک ایشان قرار می‌دادند، ایشان از هر نوع غذا مقداری را بر می‌داشتند و در آن کاسه می‌ریختند و دستور می‌دادند آن را بین فقرا تقسیم کنند. بعداً می‌فرمودند: «فلا اقتحم العقبه؛ باز هم به عقبه تکلیف تن در نداد» و می‌فرمودند: خداوند می‌داند که همه مردم قدرت این را ندارند که بنده آزاد کنند برای آنها راه دیگری قرار داده، و آن غذا دادن به فقرا است. (برقی، ۱۳۷۱: ۳۹۲/۲)

همواره شیوه امام رضا علیه السلام در جود و بخشش به گونه‌ای بوده است که اگر فردی مورد جود امام رضا علیه السلام قرار می‌گرفت، ذره‌ای احساس شرمندگی نکند. شیوه رفتار امام رضا علیه السلام هم‌چنانکه اوج اخلاق خدمت‌رسانی می‌باشد، آموزش شکر نعمتی است

که خداوند به انسان عنایت فرموده است.

هم‌چنین نقل شده است شخصی به حضرت علی ابن موسی الرضا علیه السلام عرض کرد: به قدر جوانمردی خودتان به من عطا و بخشش کنید. ایشان فرمودند: این اندازه برای من مقدور نخواهد شد. او گفت: پس به اندازه مروت من عطا کن. حضرت فرمودند: این مقدار ممکن می‌شود پس از این جریان به غلام خودشان دستور دادند تا مبلغی اشرفی به او بدهند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۰/۴۹)

۶. اخلاق خدمت برای کارگزاران

بدون شک کارگزاران، حاکمان سیاسی و مدیران اجرایی یک نظام، تأثیری شگرف در فرایند بهبودی و تغییر شرایط اخلاقی، اعتقادی، اقتصادی و بین‌المللی جامعه دارند. حاکمان و کارگزاران، مجریان خطوط کلی سیاست اجتماع و الگوی تعامل شایسته در جامعه می‌باشند و صلاح و فساد اخلاقی جامعه در گرو صلاح و فساد آنان است.

نقل کرده‌اند مرد سالخورده نابینایی در زمان حاکمیت امام علی علیه السلام به گدایی مشغول بود، حضرت علی علیه السلام پرسید این کیست گفتند ای امیرمؤمنان علیه السلام مردی نصرانی است؛ ایشان فرمود: از او چندان کار کشیده‌اید تا کهن سال و ناتوان شد، حال به او چیزی نمی‌دهید! مخارجش را از بیت المال مسلمین بدهید. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۶۶/۱۵)

امام رضا علیه السلام رسیدگی به اوضاع مسلمانان را مورد تأکید قرار می‌دهد و از منظر اخلاق خدمت، کارگزاران را با زیردستان و مردم عادی برادر دینی معرفی می‌کند لذا شایسته است حاکمان جامعه با مردم با برابری و برادری رفتار کنند. در اصول اخلاقی ایشان، وظایف کارگزاران و دست اندرکاران نظام اسلامی در برخورد با برادران مسلمان خلاصه نمی‌گردد بلکه آنان باید برای تمام انسان‌های تحت قلمرو خود

صرف نظر از مرام و مسلکی که دارند احترام و کرامت قایل باشند و حقوق غیر مسلمانان را هم در نظر بگیرند. زکریا بن آدم می گوید: از حضرت امام رضا علیه السلام پرسیدم مردی از اهل ذمه (غیرمسلمان ساکن در سرزمین های اسلامی) که به فقر و گرسنگی مبتلا شده بود فرزندش را آورد و گفت: فرزندم مال تو او را خوراک بده و او برده تو باشد، امام فرمود: (انسان) آزاد، خریده و فروخته نمی شود این کار شایسته تو نمی باشد و از ذمیان نیز روا نخواهد بود. (طوسی، ۱۴۰۷: ۷۷/۷)

حضرت امام رضا علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده اند: اوج خردمندی بعد از ایمان به خدا دوستی با مردم و نیکوکاری نسبت به هر انسان نیکوکار و بدکاری است. (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۸: ۳۵/۲) آن فروغ فروزان خطاب به علی بن شعیب فرمود: کسی از همه مردم بهتر زندگی می کند که دیگران در زندگی او شریک باشند. (عطاردی قوچانی، ۱۴۱۳: ۳۱۵/۲)

امام رضا علیه السلام از پدران خود، از امام علی علیه السلام نقل کرده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: نیکی کن نسبت به افرادی که شایسته اند و آنان که این گونه نمی باشند (اگر به انسان) خوب و شایسته ای دست نیافتی، تو خود سزاوار نیکوکاری هستی. (عطاردی قوچانی، ۱۴۱۳: ۲۹۲/۱)

امام رضا علیه السلام هیچ گاه راضی نیست که حاکمان و کارگزاران جامعه اسلامی، غیرمسلمانان را به پذیرش اسلام وادار کنند. ایشان از اجداد خود از امام علی علیه السلام نقل کرده است که مسلمانان به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گفتند: ای فرستاده الهی اگر کسانی را که در حوزه قدرت تو هستند در پذیرش اسلام مجبور کنی، نفرات ما زیاتر می گردد و در برابر دشمنان قوی می شویم، پیامبر فرمود: من هیچ گاه با انجام دادن کاری که

بدعت است و درباره‌اش دستوری نرسیده است به دیدار خدای بلند مرتبه نخواهم رفت، من از زورگویان نمی‌باشم. (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۸: ۱/۱۳۵)

اصولاً از دیدگاه اخلاق رضوی، خدمتی که به همیاری و همکاری در امور اجتماعی و اقتصادی نیانجامد، مردود است. آن امام بزرگوار از جدش امام باقر علیه السلام خطاب به اسماعیل راوی حدیث نقل کرده است که فرمود: ای اسماعیل، آیا در میان آشنایان خود چنین دیده‌ای که هرگاه کسی جامه‌ای ندارد و دیگری آن را اضافه دارد، به او بدهد؟ گفتم نه، فرمود: آیا کسی سراغ داری که ازار اضافی داشته باشد و برای دیگری بفرستد؟ جواب دادم خیر. آنگاه امام (به نشانه ابراز تأسف عمیق) دست بر زانوی خویش زد و فرمود: این‌ها برادر یکدیگر نمی‌باشند. (عطاردی قوچانی، ۱۴۱۳: ۱/۲۹۷)

امام رضا علیه السلام همواره مراقب کارکنان و خدمت‌گزاران بود. ابراهیم بن عباس می‌گوید هیچ‌گاه ندیدم که امام ابوالحسن الرضا علیه السلام کلمه‌ای به زیان کسی بر زبان آورد و نه سخن کسی را پیش از پایان آن قطع کند و نه حاجت کسی را که به ادای آن توان داشت ردّ کند، هیچ موقع نزد کسی که در حضورش نشسته بود، پایش را دراز نکرد و بر متکا در برابر افراد تکیه نداد، به دوستان و کارگزارانش هرگز سخنی ناشایست نگفت و چنان بود که هرگاه به خلوت می‌رفت و سفره غذای خویش را می‌گسترانید همه کارکنانش را بر سر آن می‌نشاند و حتی دربانان و مهتران را بسیار احسان می‌کرد و صدقات فراوان می‌داد و این کار را غالباً در شب‌های تاریک انجام می‌داد. (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۸: ۲/۱۸۴)

بر اساس حکایت یاران و خادمان امام رضا علیه السلام این گونه نبود که امام صرفاً از اطرافیان و کارگزاران وظایفی را بخواهد و آنان را ملزم کند که در این راستا از عمق

وجود بکوشند ولی از تکریم، تشویق، احترام و رفاه آنان غافل گردد. عمق توجه امام و ارائه اخلاق خدمت به اطرافیان و ملازمان در این روایت که از زبان خادم ایشان نقل شده است، آشکار می‌گردد. یاسر خادم امام می‌گوید: در روزی که امام رضا علیه السلام مسموم گردید و در اثر آن به شهادت رسید، پس از این که نماز ظهر را انجام داد، به من گفت: ای یاسر! مردم (اهل خانه، کارکنان و خادمان) چیزی خورده‌اند؟ عرض کردم ای آقای من! چه کسی می‌تواند غذا بخورد با این که شما در چنین وضعی به سر می‌برید. در این هنگام امام بر جای خویش راست نشست و فرمود: سفره را حاضر کنید و همگان را بر سر آن فراخواند و کسی را فروگذار نکرد و یکایک را مورد مهر و محبت خویش قرار داد. هنگامی که همه سیر شدند امام بر اثر تأثیر زهری که مأمون به حضرت داده بود بی‌هوش بر زمین قرار گرفت. (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۸: ۲/۲۴۱)

این گونه اصول اخلاق خدمت در سیره امام رضا علیه السلام شکوفا گردیده و در قلمرو رفتار، معیارهای اخلاق خدمت را به بشریت آموزش داده و در میدان عمل، خود پیشتاز و تجسم‌بخش کامل آن اصول و تعالیم بود و به یقین جامعه پیرو مکتبش باید در ارتباطات اجتماعی و مناسبات انسانی، این گونه عمل کند.

عبدالله بن صلت می‌گوید، مردی از اهل بلخ گفت در سفر خراسان با امام بودم، روزی سفره‌ای انداختند و غلامان سیاه و غیر آنان را بر سر آن فراخواندند (و همه باهم با خود ایشان غذا خوردند) گفتم: ای کاش برای این‌ها سفره‌ای جداگانه ترتیب می‌دادید. امام فرمود: خاموش باش، خدای همه یکی است، مادر یکی و پدر یکی (پس تفاوت نیست) و پاداش هر کس به کردار او بستگی دارد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۲۳۰)

امام رضا علیه السلام در تعالیم و آموزه‌های والای خویش به کارگزاران و دیگر مسئولان

نظام اسلامی می‌آموزد که هر کسی باید در گام نخست اخلاق خدمت در اندیشه ساختن خود باشد و شایستگی‌های لازم را در وجود خویش آشکار سازد و با دیگران با تعهد و به خوبی تعامل کند و خدمتگزار همه مردم باشد.

معمر بن خلّاد می‌گوید: هنگامی که امام رضا علیه السلام غذا می‌خوردند، سینی می‌آوردند و نزدیک سفره می‌گذاشتند، آن حضرت به بهترین غذایی که برایش می‌آوردند می‌نگریست و از هر خوراکی مقداری را برداشته و در آن سینی می‌نهادند، سپس دستور می‌دادند آن سینی غذا را برای بینوایان ببرند. (برقی، ۱۳۷۱: ۳۹۲/۲) امام نمی‌تواند غذایی را میل کند که محرومان از آن نخورده‌اند. این شیوه در راستای همان محورهای اصول خدمت در تعالیم رضوی است که خدمت رسانی و یاری رساندن به افراد ناتوان را بهترین صدقه معرفی کرده است. (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۶)

در آموزه‌های رضوی، کاری که خدمت در دربارها را جبران می‌کند و عمل نامشروع کمک به ستمگران را محو می‌سازد، خدمت به مردم و یاری رساندن به نیازمندان و گره‌گشایی از کار آنان است. حسن بن حسین انباری می‌گوید: چهارده سال بود که به امام رضا علیه السلام نامه می‌نوشتم که به من اجازه دهند در دستگاه حکومتی مشغول شوم. تا این که در آخرین نامه‌ای که به ایشان نوشتم، به ایشان عرض کردم که می‌ترسم [اگر پیشنهادشان را قبول نکنم] گردنم را بزنند. سلطان (حاکم منطقه‌مان) به من می‌گوید تو شیعه هستی و به خاطر شیعه بودنت کار کردن برای سلطان را رها کرده‌ای. امام رضا علیه السلام (در پاسخ) برایم نوشتند: «متوجه (منظورت در) نامه‌ات و ترسی که به خاطر جانت داری، شدم. اگر می‌دانی که هرگاه مسئولیتی را به عهده بگیری، بر اساس دستورات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم عمل می‌کنی و دستیاران و کاتبان را از اهل ملت

(شیعیان) قرار می‌دهی و هرگاه مالی به تو رسید، آن قدر با فقرا می‌تقسیم می‌کنی که تو نیز (مانند) یکی از آنها شوی، (در این صورت) اجازه داری (پیشنهادش را بپذیری). در غیر این صورت، نه!». (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۱/۵)

۷. اصول اخلاق خدمت در سیره و آموزه رضوی

از سیره و آموزه رضوی که در مورد خدمت به نیازمندان، جود و بخشش و اخلاق خدمت برای کارگزاران نظام اسلامی مطرح شد، چند اصل وقاعده در اخلاق خدمت به دست می‌آید که در ادامه به توضیح آنان می‌پردازم.

۱.۷. کوشش بی‌دریغ در امر خدمت رسانی

زندگی بشر از دیرباز به صورت اجتماعی بوده و بدون زندگی اجتماعی، امکان دست یابی به نیازمندی‌های متنوع انسان میسر نیست. زندگی اجتماعی، علاوه بر وجود قانون دقیق و مجریان توانمند و ضامن اجرایی مطمئن که بتوانند حقوق افراد را به طور کامل تعیین و حفظ کنند، نیاز به برخورداری تک تک مردم از یک روحیه هم‌کاری متقابل و احساس ضرورت خدمت به یکدیگر دارد؛ چرا که بدون وجود چنین تعهدی، هم در روند اجرای قانون مشکلاتی بروز خواهد کرد و هم در استحکام پیوندهای اجتماعی خللی پدید خواهد آمد. بر این اساس، در تمام جوامع، اندیشمندان به دنبال راه کارهای هستند تا حس خدمت به یکدیگر و احساس مسئولیت بیش‌تر در انجام وظایف را تقویت کنند. بررسی‌ها گویای این حقیقت است که در طول تاریخ، موفق‌ترین جوامع، آن‌هایی بوده‌اند که حس هم‌کاری و خدمت به هم‌نوع و پای‌بندی به انجام وظیفه در آن‌ها بیش‌تر بوده است.

دین مقدس اسلام، به عنوان آخرین و در عین حال کامل‌ترین برنامه هدایت انسان

و نیز پیشوایان دینی به عنوان راهنمایان انسان به سعادت و کمال، در مجموعه آموزه‌های خود، هم بُعد فردی و هم بُعد اجتماعی بشر را لحاظ کرده‌اند. حتی می‌توان گفت به جهت این که زندگی اجتماعی آدمی، عرصه تعارض منافع و خواست‌هاست، بیش‌تر مورد توجه قرار گرفته و خیلی از برنامه‌های اسلامی ناظر به جنبه اجتماعی دین است. در این راستا، یکی از تکالیف مهم اسلامی ضرورت تلاش و کوشش به امور مسلمانان بلکه تمام جامعه بشریت است. از فرازهایی که به عنوان آموزه و سیره عملی امام رضا علیه السلام یادآوری شد این نکته به خوبی استفاده می‌شود که هر فرد مسلمان وظیفه دارد تا در امر خدمت‌رسانی به دیگران از هیچ کوششی دریغ نکنند و همواره در راه حل مشکلات و گرفتاری‌های آن‌ها بکوشند.

۲.۷. محبت و همدلی به مثابه نتیجه خدمت‌رسانی

در زندگی اجتماعی، تعامل بر اساس محبت و دوستی به عنوان یک اصل اساسی شمرده می‌شود و مورد تأکید قرار گرفته است. جامعه‌ای که بنای آن بر محبت و دوستی افراد استوار نباشد از نظر جامعه‌شناختی متزلزل و از منظر سلامت روانی بیمار است. در سخنان امام رضا علیه السلام خدمت‌رسانی به نیازمندان و دست‌گیری از آنان به عنوان یکی از مهم‌ترین عامل ایجاد محبت و همدلی معرفی شده است.

۳.۷. ضرورت خدمت‌رسانی به همگان

در دین اسلام و سخنان امام رضا علیه السلام خدمت‌رسانی اختصاص به خوبان و هم‌کیشان ندارد بلکه باید به همگان با نگاه برابر خدمت‌رسانی کرد. معضل تفاوت‌گذاری در امر خدمت‌رسانی و رتبه‌بندی نیازمندان بر اساس معیارهای غیراخلاقی در مکتب اخلاقی رضوی نامطلوب بوده و باید اجتناب شود.

۴.۷. حفظ کرامت انسانی به عنوان اصل اساسی در جود و بخشش

از نگاه آموزه‌های اسلامی و سیره عملی پیشوایان دینی، یکی از بدیهی‌ترین حقوق انسان، حفظ کرامت اوست که همه انسان‌ها و تمام دین‌ها در مورد این حق اتفاق نظر دارند. در سیره و سخنان امام رضا علیه السلام حفظ کرامت انسانی به عنوان اصل اساسی در بخشش به حساب می‌آید. از همین رو است که آن بزرگوار بخشش را در خفا و پنهانی انجام می‌داد تا کرامت دریافت‌کننده خدمت، آسیب نبیند و خجالت نکشد. یا در مواردی بدون این که مواجهه‌ای با سائل انجام شود به وی خدمت‌رسانی می‌کرد تا در نگاه او شرمندگی را مشاهده نکند.

۵.۷. رفتار برابر کارگزاران حکومت اسلامی با مسلمانان و غیرمسلمانان

در سیره پیشوایان دینی مخصوصاً در آموزه‌های رضوی، اسلام، دین فطرت پاک انسانی و آیین مهرورزی است و برای هدایت و سعادت همه بشریت آمده است. کارگزاران حکومت اسلامی موظفند با تمام مردم اعم از مسلمان و غیرمسلمان با خوش رفتاری تعامل کنند و حقوق همگان را مراعات کنند و برای ایجاد زندگی مسالمت‌آمیز بین مسلمانان و غیرمسلمانان تلاش کنند.

توصیه امام رضا علیه السلام به روابط حسنه کارگزاران اسلامی با غیرمسلمانان، رعایت عدالت، انصاف، ادای حقوق و پرهیز از آزار و اذیت آنان به عنوان یک اصل مسلم در اخلاق خدمت است. البته باید توجه داشت که این اصل تا زمانی به عنوان یک دستور اخلاقی مورد تأکید است که از غیرمسلمانان عهد شکنی و یا خیانتی سر نزده باشد ولی اگر خیانتی انجام بدهند یا در صدد توطئه‌ای باشند، باید با قاطعیت برخورد شود و توطئه آنان خستی گردد.

۶.۷. خودسازی و اصلاح نفس قبل از اصلاح جامعه

در اخلاق خدمت، کارگزاران حکومت اسلامی پیش از هر چیز موظف به خودسازی؛ یعنی تقوا و پرهیزگاری و نیز تعهد و پاسخگویی در برابر امرها و نهی‌های الهی هستند. کارگزاران باید با مردم با دیده احترام بنگرند و بدانند که اهانت و تحقیر زبردستان و مراجعه کنندگان نارواست؛ زیرا اکرام و احترام به زبردستان، تکریم خداوند است. کارگزاران در تعامل با مردم و زبردستان، باید سعه صدر، حلم و بردباری، عطف و مهربانی، صبر و شکیبایی داشته باشند تا بتواند وظیفه شان را به خوبی انجام دهند. کارگزاران باید رفتارشان به گونه‌ای باشد که مردم از هر گروه و طبقه‌ای که به آنها مراجعه می‌کنند، بتوانند به راحتی مشکل خود را مطرح کنند و احساس نمایند در نظام و جامعه‌ای زندگی می‌کنند که به آنها توجه می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این نگاشته بعد از بررسی مفهومی اخلاق خدمت، توجه به کرامت انسانی به عنوان مبنای اخلاق خدمت مورد تحلیل قرار گرفت. امام رضا علیه السلام با عنایت به این مبنا ضمن ارج گذاری به کرامت و منزلت انسانی دریافت‌کننده خدمت، هیچ‌گاه سائلی را نا امید نکرده است. آن امام بزرگوار با تبیین اصول اخلاق خدمت اسلامی، اخلاق سکولار و عقل محور را رد می‌کند. در بخش اصلی این مقاله سیره و آموزه رضوی در سه محور اخلاق خدمت به نیازمندان، اخلاق جود و بخشش، اخلاق خدمت برای کارگزاران نظام اسلامی، مورد بررسی قرار گرفته است. بعد از حکایت فرازهایی از سیره و آموزه رضوی در سه محور یادشده، شش اصل به عنوان اصول اخلاق خدمت در سیره رضوی استخراج گردیده: کوشش بی‌دریغ در امر خدمت رسانی، خدمت‌رسانی موجب محبت و همدلی، ضرورت خدمت رسانی به همگان، حفظ کرامت انسانی به عنوان اصل اساسی در جود و بخشش، رفتار برابر کارگزاران حکومت اسلامی با مسلمانان و غیرمسلمانان، خودسازی و اصلاح نفس قبل از اصلاح جامعه.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا، تحقیق و تصحیح مهدی لاجوردی، نشر جهان، چاپ اول، تهران.
۴. _____ (۱۳۷۲ش)، عیون أخبار الرضا، ترجمه علی اکبر غفاری و حمیدرضا مستفید، نشر صدوق، چاپ اول، تهران.
۵. _____ (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، قم.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق/۱۳۶۳ش)، تحف العقول، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، چاپ دوم، قم.
۷. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب علیه السلام، نشر علامه، چاپ اول، قم.
۸. ابن مسکویه، ابی علی (بی تا)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، انتشارات بیدار، قم.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق)، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰. بحرانی اصفهانی، عبد الله بن نور الله (۱۴۱۳ق)، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال (مستدرک سیده النساء إلى الإمام الجواد)، مؤسسة الإمام المهدي (عج)، چاپ اول، قم.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، قم.
۱۲. رضا، مهیار (۱۳۷۵ش)، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، تهران.
۱۳. زبیدی، محمد مرتضی (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار مکتبه الحیاه، بیروت.
۱۴. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، تحقیق و تصحیح مؤسسة آل البيت علیهم السلام، مؤسسة آل البيت، چاپ اول، قم.
۱۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تحقیق و تصحیح حسن موسوی خراسان، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، تهران.

۱۶. عطاردی قوچانی، عزیزالله (۱۴۱۳ق)، مسند الإمام الرضا ابی الحسن علی ابن موسی علیه السلام، دارالصفوة، چاپ دوم، بیروت.
۱۷. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، مؤسسه دارالهجرة، قم.
۱۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴)، تفسیر القمی، تحقیق و تصحیح طیب موسوی جزائری، دار الكتاب، چاپ سوم، قم.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، تهران.
۲۰. لیتی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش)، عیون الحکم و المواعظ، دار الحدیث، چاپ اول، قم.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، بیروت.

نشانه‌شناسی شکر و تبیین حد نصاب آن با تکیه بر منابع اسلامی

* حسین امیری
** علی بهرام طجری

چکیده

پژوهش حاضر با هدف نشانه‌شناسی شکر و تبیین حد نصاب آن با تکیه بر منابع اسلامی صورت گرفته است. در این نوشتار مطالب و مستندات مورد نظر به صورت کتابخانه‌ای گردآوری و سپس با روش توصیفی-تحلیلی مورد طبقه بندی و تحلیل قرار گرفتند. با نظر به منابع دینی بویژه آیات و روایات، ۱۳ نشانه برای شکر مطرح و در قالب سه دسته طبقه بندی شد که عبارتند از: الف- نشانه‌های شناختی (سه نشانه)، ب- نشانه‌های رفتاری (هشت نشانه) و ج- نشانه‌های عاطفی (دو نشانه). در ادامه مراتب شکر مطرح شد. در ادامه در واکای مراتب شکر سه وجه بیان شد. در وجه نخست با توجه واکنشی که فرد در برابر نعمت نشان می دهد چهار نشانه در مرتبه پایین شکر می توان دست یافت. طبیعتاً طبق این طبقه بندی اگر فرد نشانه های بیشتری داشته باشد مرتبه بالاتری را دارد. و بالاخره در وجه دوم با توجه به انگیزه ی فرد شاکر و وجه سوم بر اساس نوع نعمتی که به فرد رسیده مراتبی نقل شد.

کلیدواژه‌ها: قدردانی، اخلاق، نشانه‌های شکر، نصاب شکر، طبقه بندی شکر.

* دانش پژوه دکتری مدرسی اخلاق اسلامی جامعه المصطفی ص (amirihosseini61@gmail.com)

** استادیار موسسه آموزش عالی علوم انسانی جامعه المصطفی ص.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸)

مقدمه

از جمله فضایل اخلاقی که در متون دینی مورد تاکید و اهمیت قرار گرفته است، «شکر» است. طبق بیان مرحوم نراقی رحمته الله علیه «شکر عبارت است از شناختن نعمت از منعم، و آن را از او دانستن و به آن شاد و خرم بودن و به مقتضای آن شادی عمل کردن» (نراقی، ۱۳۸۴، ص ۷۶۸). این فضیلت اخلاقی دارای سه عنصر علم، حال و عمل می باشد (شبر، ۱۳۸۲، ص ۳۷۵). طبیعتاً فرد شاکر در این ابعاد سه گانه نشانه‌هایی از خود بروز می‌دهد که با شناسایی آنها می‌توان وجود صفت شکر و شدت آن را در فرد کشف کرد. شناخت این نشانه‌ها به ساخت ابزار اندازه‌گیری شکر کمک خواهد کرد و این ابزار در فرایند تربیت اخلاقی نقش مهمی می‌تواند داشته باشد به عنوان نمونه فرض کنید در مورد فرزندان یا دانش‌آموزان اصول تربیتی خاصی به کار گرفته می‌شود تا افراد شاکری تربیت شوند؛ برای اینکه میزان کارایی این اصول مشخص شود نیاز به ملاک‌ها، معیارها و ابزار دقیقی داریم تا میزان تاثیرگذاری این اصول و تکنیکها را نشان دهند؛ با شناخت نشانه‌های شکر و احراز آنها در متریبان می‌توان میزان تاثیرگذاری روشهای تربیتی را کشف کرد. همچنین میتوان میزان رشد شکر در فرد را مشخص کرد. در نوشتار حاضر تلاش می‌شود تا با تکیه بر آیات و روایات نشانه‌های انسان شاکر از جهت شناختی، عاطفی و رفتاری مورد شناسایی و طبقه‌بندی قرار گیرند، این نشانه‌شناسی می‌تواند یک پایه و مبنای نظری برای ساخت یک مقیاس اسلامی باشد.

در مورد شکر مطالعات و پژوهش‌های بسیاری انجام شده است. این موضوع هم در روانشناسی مثبت و هم در اخلاق اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. در

روانشناسی مثبت پژوهش فراوانی در مورد رابطه قدردانی و شکر با کارکردهای مثبت روانی صورت گرفته است؛ به عنوان نمونه آقابابایی و بلچینیو در پژوهشی به بررسی رابطه احساس قدردانی نسبت به خدا با کارکردهای مثبت روانی و عامل‌های شخصیت پرداختند. آنها برای این پژوهش دو گروه آزمودنی (از دانشجویان ایرانی و لهستانی) انتخاب کردند و بالاخره یافته‌های آنان نشان داد که در هر دو بافت (دانشجویان ایرانی و لهستانی)، احساس قدردانی نسبت به خدا با نمره‌های بالا در شادی، رضایت از زندگی، حرمت خود، صداقت-فروتنی، و برون‌گرایی رابطه مثبت دارد. احساس قدردانی نسبت به خدا، پس از کنترل شخصیت نیز توانست مقادیر معناداری از تغییرات در کارکردهای مثبت روانی را پیش‌بینی کند. همچنین یافته‌های این پژوهش نشان داد که نقش مثبت قدردانی مستقل از شخصیت است و دارای عمومیت میان-فرهنگی می‌باشد. (آقابابایی و بلچینیو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱). در روانشناسی مثبت برای قدردانی ابزارها و سنجش‌هایی نیز ساخته شده است: به عنوان نمونه آزمون قدردانی، خشم، تقدیر (GRAT)، پرسشنامه شش گویه‌ای قدردانی (GQ6)، فهرست صفت قدردانی، پرسشنامه قدردانی نسخه ناظر به مشاهده‌کننده، پرسشنامه قدردانی از خدا (پترسون و سلیگمن، نقل از باقری‌آغچه‌بیدی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۷۱).

در منابع اخلاق اسلامی نیز «شکر» به عنوان یک ویژگی اخلاقی مورد توجه و مطالعه بسیاری از دانشمندان اسلامی قرار گرفته است؛ به عنوان نمونه می‌توان به مرحوم نراقیین و شبر می‌توان اشاره کرد. آنها در کتب جامع السعادات، معراج السعاده و الاخلاق مباحث متعددی از قبیل: مفهوم شکر، فضیلت و روش تحصیل این ویژگی را، مطرح و تبیین کرده‌اند (نراقی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۹-۲۷۶؛ نراقی، ۱۳۸۴، ص ۷۶۸-۷۹۰ و

شبر، ۱۳۸۲، ص ۳۷۲-۳۷۹). هر چند مطالعات بسیار خوبی در منابع اسلامی و اخلاقی صورت گرفته است ولی مناسب است مطالعاتی با ساختار نسبتاً جدید و رویکرد اخلاقی - روانشناختی هم صورت بگیرد. این ساختار شامل: نشانه‌شناسی شکر (با طبقه‌بندی عاطفی، شناختی و رفتاری)، مقیاس‌سازی (برای تشخیص و سنجش میزان شکر در فرد)، فرایند تحول (شکر از کودکی تا بزرگسالی) و تکنیک‌سازی (برای ایجاد یا ارتقای ویژگی شکر در فرد) می‌باشد.

طبیعتاً بررسی همه این مسائل نیاز به پژوهش‌های گسترده‌ای دارد و در این مقاله مجال بررسی همه آنها نیست. موضوعی که نوشتار حاضر دنبال می‌کند، نشانه‌شناسی شکر با رویکرد اسلامی (بویژه تکیه بر آیات و روایات) است.

برای این موضوع با چنین رویکردی دو پژوهش به عنوان پیشینه اصلی پیدا شد.

دو پژوهش مهم به عنوان پیشینه در زمینه نشانه‌شناسی شکر در منابع اسلامی یافت شد. پژوهش اول پایان‌نامه‌ای است با عنوان «ساخت پرسش‌نامه قدردانی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی». در این پایان‌نامه نویسنده ضمن بیان امور متعدد در مورد شکر، با تکیه بر آموزه‌های اسلامی به نشانه‌شناسی شکر پرداخته است. ایشان نشانه‌های شکر را با توجه به ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری شناسایی و طبقه‌بندی کرده است و در نهایت اقدام به ساخت پرسشنامه ۳۶ سوالی نموده است (سالاروند، ۱۳۹۲). به نظر می‌رسد در بخش نشانه‌شناسی این پژوهش نقدهایی وارد است. از جمله اینکه برخی از مستندات ذکر شده، دلالت بر نشانه مورد نظر ندارد. همچنین در طبقه‌بندی برخی از نشانه‌ها دقت کافی صورت نگرفته است. پژوهش دیگر توسط باقری‌آغچه‌بندی و دیگران صورت گرفت. آنها در ضمن این پژوهش اقدام به

نشانه‌شناسی انسان شاکر کردند. در مجموع شانزده نشانه شناختی، چهار نشانه هیجانی، هشت نشانه رفتاری و هشت مانع شکرگزاری را تبیین کردند (باقری آغچه بدی و دیگران، ۱۳۹۵). به نظر می‌رسد به این پژوهش نیز نقدهایی وارد است. برخی از مستندات دلالت روشنی بر نشانه مورد نظر ندارند. برخی دلالت ضعیف است در برخی موارد نیز مستند ذکر شده بر نشانه مورد نظر دلالت نمی‌کند. در ضمن موانع شکر هم در کنار نشانه‌های رفتاری هیجانی و شناختی بیان شده است. و این مساله متناسب با طبقه‌بندی نشانه‌ها نیست بهتر بود موانع نیز به سه دسته رفتاری شناختی و هیجانی تجزیه می‌شود و تحت همان نشانه‌های سه‌گانه می‌آمد.

در پژوهش حاضر ضمن بهره‌گیری از برخی پژوهش‌های گذشته سعی می‌شود با تکیه بر منابع اسلامی به تکمیل، توسعه و نقد برخی نظرات در زمینه نشانه‌شناسی شکر پرداخته شود. به نظر می‌رسد برخی مواردی که در پژوهش‌های قبلی بیان شده است مستندات روشنی ندارند و برخی از نشانه‌ها نیاز به اصلاح دارند. در ضمن علاوه بر نشانه‌شناسی تلاش میشود تا با رویکرد اسلامی حد نصاب شکر نیز بیان شود؛ یعنی برای صدق عنوان شاکر حداقل چند نشانه باید وجود داشته باشد.

روش پژوهش

در این تحقیق از روش توصیفی و تحلیل محتوا استفاده شده است. «در تحلیل محتوا عناصر و مطالب مورد نظر گردآوری و طبقه‌بندی می‌شود و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد» (شریعتمداری، ۱۳۸۸، ص ۷۷). برای این منظور آیات، روایات و گزاره‌های مرتبط با موضوع گردآوری شد. مورد تامل و دقت قرار گرفتند سپس طبقه‌بندی

شده و نشانه‌های شکر تبیین شد. تلاش شد از خود روایات و برخی نظرات تفسیری علما در تبیین نشانه‌ها و مراتب شکر استفاده شود.

یافته‌ها

نشانه‌شناسی شکر در انسان

برای اثبات وجود یک شیء یا ویژگی از روش‌های مختلفی می‌توان استفاده کرد. گاهی از طریق احراز وجود علت شیء به وجود آن (که معلول است) پی برده می‌شود، گاهی از طریق کشف آثار شیء (یا معلول) به وجود شیء (که موثر یا علت است) پی برده می‌شود و گاهی از طریق لوازم شیء، پی به وجود شیء (که ملزوم هست) برده می‌شود. به نظر می‌رسد در مورد ویژگی‌ها و صفات اخلاقی از جمله شکر نیز می‌توان از طریق شناسایی و احراز علل، آثار و لوازم یک صفت اخلاقی، وجود آن را در انسان اثبات کرد. به بیان دیگر اگر برای ما احراز شود که عوامل شکر، آثار شکر و لوازم شکر در فرد وجود دارد، اثبات می‌شود که این فرد صفت شکر را دارا است و انسان شاکری است.

در ادامه تلاش بر این است که نشانه‌های شکر از طریق شناسایی علل یا آثار و یا لوازم مورد تبیین قرار گیرد. در ضمن این نشانه‌ها در قالب سه دسته طبقه‌بندی می‌شود که عبارتند از نشانه‌های شناختی، نشانه‌های رفتاری و نشانه‌های هیجانی.

الف- نشانه‌های شناختی

از دیدگاه روانشناختی، شناخت‌ها شامل افکار، ایده‌ها، ارزش‌ها، عقاید یا بازخوردها درباره‌ی امور مختلف است (جان‌بزرگی و نوری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۴). در این پژوهش منظور از نشانه‌های شناختی، افکار، عقاید و برخوردهای ذهنی است که در

انسان شاکر از حیث شاکر بودن وجود دارند. در ادامه نشانه‌های شناختی شکر بیان می‌شود:

۱- شناخت ارزش نعمت

انسان شاکر ارزش نعمت را می‌داند و از نازنده‌سازی آن خودداری می‌کند. در روایتی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: «مَنْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِنِعْمَةٍ، فَعَرَفَهَا بِقَلْبِهِ، فَقَدْ أَدَّى شُكْرَهَا» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۴۸)؛ کسی که نعمتی را خدا به او دهد آن فرد قلباً نعمت را بشناسد، به تحقیق شکر آن نعمت را ادا کرده است. در مرآة العقول در شرح این روایت آمده است که شناخت قلبی یعنی شناخت قدر آن نعمت و اینکه خداوند آن را داده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۱۵۷).

به بیان فنی شناخت قلبی نسبت به نعمت ملازم با ادای شکر آن است، از این رو با احراز اینکه فرد شناخت قلبی نسبت به نعمت دارد میتوان کشف کرد که شکرگزار نیز هست.

۲- نعمت را از سوی خدا دانستن

در روایتی منسوب به حضرت امام صادق علیه السلام آمده است: «وَأَذْنَى الشُّكْرِ رُؤْيَا النُّعْمَةِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ يَتَعَلَّقُ بِهَا دُونَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (منسوب به امام، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴). بر اساس این روایت می‌توان گفت انسان شاکر نعمت را از سوی خدا می‌داند و فقط به او نسبت می‌دهد. در روایتی دیگر به نقل از آن امام بزرگوار می‌خوانیم: «فِيَمَا أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى مُوسَى ع يَا مُوسَى اشْكُرْنِي حَقَّ شُكْرِي فَقَالَ يَا رَبِّ وَ كَيْفَ أَشْكُرُكَ حَقَّ شُكْرِكَ وَ لَيْسَ مِنْ شُكْرٍ أَشْكُرُكَ بِهِ إِلَّا وَ أَنْتَ أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَيَّ قَالَ يَا مُوسَى الْآنَ شَكَرْتَنِي حِينَ عَلِمْتَ أَنَّ ذَلِكَ مِنِّي» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۹۸).

طبق این روایت حضرت موسی علیه السلام اصل شکرگزاری کردن را نعمتی از سوی خدا میداند و خدا متعال نیز خطاب میفرماید همین که دانستی آن نعمت (شکرگزاری) از من است، (حق) شکر را بجا آوردی.

در مجموع وجود چنین باور و علمی را میتوان از مصادیق شکر دانست. اگر انسانی واقعا شاکر باشد طبیعتا باید در ذهن او این باور باشد که: «این نعمت از سوی خداست».

۳- یادآوری نعمت‌ها

یادآوری نعمت می‌تواند انگیزه شکرگزاری را فراهم کند و عامل شکرگزاری شود. البته علاوه بر اینکه میتوان عامل شکر محسوب کرد میتوان آن را لازمه شکرگذاری نیز دانست زیرا کسی که می‌خواهد شکر نعمتی را بجا آورد لازمه‌اش این است که خود نعمت را به یاد آورد و بابت آن شکر خدا کند؛ از این رو می‌توان یاد نعمت بودن را از نشانه‌های شناختی شکر دانست.

در برخی از آیات قرآن نعمت‌هایی ذکر شده و در پایان مساله شکرگزاری مطرح می‌گردد و می‌توان برداشت کرد که یاد نعمت‌های ارتباط نزدیکی با شکر دارد؛ از جمله می‌توان به این آیه استناد کرد:

«وَ اذْكُرُوا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعِفُونَ فِي الْاَرْضِ تَخَافُونَ اَنْ يَّحْطَطَكُمْ النَّاسُ فَاَوَاكُمُ وَاَيَّدَكُمْ بِبَصَرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (انفال، آیه ۲۶) و به یاد آورید هنگامی را که شما در زمین، گروهی اندک و مستضعف بودید. می‌ترسیدید مردم شما را برابیند، پس [خدا] به شما پناه داد و شما را به یاری خود نیرومند گردانید و از چیزهای پاک به شما روزی داد، باشد که سپاسگزاری کنید. به نظر می‌رسد اگر هیچ

ارتباطی بین ذکر نعمت و شکر آن نبود معنا نداشت که پس ذکر نعمتها صحبت از شکر شود. می‌توان ذکر نعمت را عامل شکرگزاری دانست. جناب فیض نیز در ذیل آیه «... فَأَذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (اعراف، آیه ۶۹) چنین برداشتی دارند و بیان می‌کنند «لکی یفضی بکم ذکر النعم الی الشکر المؤدی الی الفلاح» (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۱۱). یعنی ذکر نعمت الهی منجر به شکرگزاری شما شود و شکر نیز باعث فلاح و رستگاری گردد.

در ضمن همانطور که در قسمت نشانه‌های رفتاری بیان خواهد شد به زبان آوردن نعمت‌ها و سخن گفتن از آنها شکرگزاری محسوب می‌شود طبیعتاً با یک تامل ساده می‌توان دریافت که لازمه سخن گفتن از نعمت این است که فرد ابتدا در ذهن خویش نعمت را به یاد آورد لذا از بعد شناختی فرد شاکر نعمت را به یاد می‌آورد.

ب- نشانه‌های عاطفی

۱- احساس رضایت از نعمت

با توجه به برخی از روایات میتوان قناعت را از علائم شکر دانست. از جمله می‌توان به این روایت استناد کرد: «أَمَّا عَلَامَةُ الشَّاكِرِ ... وَ الْقُنُوعُ بِقَسَمِ اللَّهِ ...» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰) و در روایت دیگر نیز آمده است: کن قنعا تکن أشکر الناس (پاینده، ۱۳۸۲ش، ص ۶۱۷)؛ قانع باش تا شاکرترین مردم باشی. قناعت را می‌توان ترکیبی از چند مولفه دانست یکی از مولفه‌های مهم آن احساس رضایت به نعمت موجود است.

برای توضیح این مساله بهتر است نگاهی کوتاه به مفهوم قناعت داشته باشیم. راغب قناعت را به معنای اکتفا کردن به مقدار اندک از اعراض [امور مادی] مورد احتیاج تعریف می‌کند (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۸۵)؛ ابن منظور معنای راضی شدن را

در مفهوم آن بیان می‌کند (ابن منظور، ج ۸، ص ۲۹۷). به لحاظ اصطلاحی جناب کبیرمدنی قناعت را رضایت به آنچه قسمت شده می‌داند (کبیرمدنی، ج ۲، ص ۳۴۳) و مرحوم نراقی نیز در یک تعریف اصطلاحی قناعت را این چنین تعریف می‌کنند: «حالتی است از برای نفس که باعث اکتفا کردن آدمی است به قدر حاجت و ضرورت و زحمت نکشیدن در فضول از مال» (نراقی، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۸۸). همانطور که مشخص است در این تعریف‌ها مولفه‌هایی مانند «راضی بودن» و «اکتفا کردن به قدر حاجت» در مفهوم قناعت وجود دارد. «احساس رضایت» را میتوان مربوط به بُعد عاطفی و «اکتفا کردن به قدر حاجت» را می‌توان مربوط به بُعد رفتاری دانست. البته برخی بعد شناختی را نیز اضافه و در توضیح سه بعد بیان می‌کنند: فرد قانع در بعد شناختی، معتقد است هر چه از سوی خدا به او برسد، فضل اوست. در بعد عاطفی به همه محدودیت‌ها و مقدرات رضایت می‌دهد و در بعد رفتاری، بر وفق محدودیت‌ها عمل می‌کند و با آن کنار می‌آید (حسین‌زاده، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۱۷). در مجموع می‌توان با توجه به این سه بُعد، قناعت را به سه نشانه و یا حداقل دو نشانه (عاطفی و رفتاری) تجزیه کرد. در بعد عاطفی فرد قانع احساس رضایت نسبت به نعمتهای قسمت شده دارد.

برخی قناعت را به عنوان یک نشانه عاطفی مجزا ذکر کرده‌اند (سالاروند، ۱۳۹۲، ص ۷۰)؛ در حالی که با توجه به توضیح فوق به نظر می‌رسد قناعت صرفاً یک نشانه عاطفی نیست بلکه ترکیبی از حداقل دو مولفه است که یکی عاطفی و دیگر رفتاری است، از این رو مناسب است قناعت را به دو یا سه نشانه تجزیه کرده و هر کدام را در قسمت مربوطه بیان کرد.

در پایان این قسمت مناسب است به نتایج یک تحقیق نیز در مورد رابطه قدردانی

و رضایت از زندگی اشاره‌ای کنیم. در یکی از پژوهش‌ها با عنوان نقش «احساس قدردانی در رضایت از زندگی» به بررسی رابطه‌ی قدردانی با معنویت و شخصیت، و نقش آن در رضایت از زندگی پرداخته شد. در طی این تحقیق، ۱۰۵ دانشجوی از دانشگاه تهران و مؤسسه‌ی امام خمینی علیه السلام به پرسش‌نامه‌های ذیل پاسخ دادند: «مقیاس خودارزیابی معنویت»، «پرسش‌نامه‌ی قدردانی»، «مقیاس قدردانی»، «مقیاس کوتاه پنج عامل بزرگ شخصیت»، و «مقیاس رضایت از زندگی». در نهایت یکی از نتایج پژوهش این شد که قدردانی با رضایت از زندگی همبسته است (آقابابایی، ۱۳۸۹ش). به این معنا که انسان هر چه بیشتر قدردان باشد رضایت از زندگی نیز در او بالاست.

۲. محبت به منعم

یکی از آثار قلبی شکر، محبت است (موسوی خمینی، ۱۳۸۴ش، ج ۱، ص ۳۴۳). پس از درک نعمت و اینکه نعمت از چه کسی بوده و بر اساس چه صفتی از او ظهور کرده است، در وجود گیرنده نعمت حالت سرور و محبت خاصی از منعم ایجاد می‌شود که خود زمینه ستایش‌های دیگر است (تحریری، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۱۵۵).

از سوی دیگر این چنین می‌توان تبیین کرد:

همانطور که در صفحات قبل مطرح شد یادآوری نعمت‌ها، سخن گفتن از نعمت و اعتراف به اینکه نعمت از سوی خداست از نشانه‌ها و مصادیق شکرگزاری هستند.

یکی از امور یا لوازم مشترک در همه این نشانه‌ها این است که انسان شاکر نعمت‌های خدا را یادآوری می‌کند و غفلت نمی‌کند. طبیعتاً لازمه یادآوری نعمت هم این است که در قلب فرد شاکر نسبت به منعم، محبت ایجاد شود. در روایتی به نقل از معصوم یادآوری نعمت به عنوان روشی جهت ایجاد محبت ذکر شده است. در این روایت

چنین آمده است: «أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَى مُوسَى عَ أَحِبِّينِي وَ حَبِّبْنِي إِلَيَّ خَلْقِي قَالَ مُوسَى يَا رَبِّ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكَ فَكَيْفَ لِي بِقُلُوبِ الْعِبَادِ فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ فَذَكَرَهُمْ نِعْمَتِي وَ آيَاتِي فَإِنَّهُمْ لَا يَذْكُرُونَ مِنِّي إِلَّا خَيْرًا.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۲۲). یعنی خداوند متعال بر موسی علیه السلام (وحی کر که مر دوست داشته باش و در نزد خلق مرا محبوب گردان حضرت موسی علیه السلام) عرض کرد: همانا تو می دانی که هیچ کس در نزد من محبوب تر از تو نیست پس چگونه در قلوب بندگان حب تو را ایجاد کنم خداوند به او وحی نمود که نعمتهایم را یادآوری کن همانا آنها از من جز خیر به یاد نمی آورند. یکی از پیام های مهم این روایت این است که یادآوری نعمت باعث محبت به منعم می شود. از آنجایی که فرد شاکر نعمت های پروردگار را یادآوری می کند طبیعتاً در قلب او محبت به پروردگار هم وجود خواهد داشت.

ج- نشانه های رفتاری

کسی که شاکر باشد در رفتارش نشانه هایی ظاهر خواهد شد. «شکر المؤمن یظهر فی عمله (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۹۱).

۱- سخن گفتن از نعمت های خدا

یکی از نشانه های رفتاری شکر، یادآوری نعمت ها به صورت زبانی است. جناب علامه طباطبایی علیه السلام در ذیل آیه «وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» (الضحی، آیه ۱۱) بیان می کنند که «التحدیث بالنعمه ذکرها قولاً و اظهارها فعلاً و ذلك شکرها» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۱۱) تحدیث به نعمت، ذکر نعمت در کلام و اظهار آن در عمل است و آن (تحدیث به نعمت) شکر نعمت است.

این نکته را از روایتی که از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده است

می‌توان به خوبی برداشت کرد. در این روایت آمده است: «التَّحَدُّثُ بِنِعْمِ اللَّهِ شُكْرٌ وَ تَرْكُ ذَلِكَ كُفْرٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۸، ص ۱۵۰)؛ از این رو میتوان گفت سخن گفتن از نعمت از مصادیق و نشانه‌های رفتاری شکر است.

۲- اعتراف به نعمت الهی

از جمله نشانه‌هایی که می‌تواند در رفتار انسان شاکر بروز کند اعتراف کردن است؛ به بیان دقیق‌تر اعتراف به اینکه نعمت از سوی خدا است، جلوه عملی شکر است. طبق برخی از روایات، بر اثر چنین اعترافی حق شکر خدا ادا می‌شود. در ارشاد القلوب نقل شده است:

قَالَ دَاوُدُ كَيْفَ كَانَ آدَمُ شَكَرَكَ حَقَّ شُكْرِكَ وَقَدْ جَعَلْتَهُ أَبًا لِأَنْبِيَائِكَ وَ صَفْوَتِكَ وَ أُسْجِدْتَ لَهُ مَلَائِكَتَكَ فَقَالَ إِنَّهُ اعْتَرَفَ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ عِنْدِي فَكَانَ اعْتِرَافُهُ بِذَلِكَ حَقَّ شُكْرِي (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۲۲)؛ یعنی حضرت داود به خداوند متعال عرض کرد حضرت آدم چگونه حق شکر را به جای آورد در حالی که او را پدر انبیا و برگزیدگان قرار دادی و ملائکه را مامور به سجده او کردی پس خداوند فرمود او اعتراف کرد که آن (نعمتها) از سوی من است همین اعترافش به آن حق شکر من است.

۳- اظهار عجز از شکر نعمت

یکی دیگر از جلوه‌های عملی شکر این است که انسان اعتراف کند که از شکرگزاری خداوند عاجز است. در روایتی به نقل امام سجاده علیه السلام آمده است: «...سُبْحَانَ مَنْ جَعَلَ الْإِعْتِرَافَ بِالْعَجْزِ عَنِ الشُّكْرِ شُكْرًا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۱۴۲) منزه هست کسی که اعتراف به عجز از شکر را شکر قرار داده است.

لازم به ذکر است که منظور این اعتراف سلب مسئولیت یا فرار از شکرگزاری نیست. در واقع این اعتراف نشان از درک و معرفت بالای انسان شاکر است. برای تبیین بیشتر مناسب است به روایت زیر که از امام صادق علیه السلام نقل شده است توجه شود:

«تَمَامُ الشُّكْرِ اعْتِرَافُ لِسَانِ السَّرِّ خَاضِعاً لِلَّهِ تَعَالَى بِالْعَجْزِ عَنِ بُلُوغِ أَدْنَى شُكْرِهِ لِأَنَّ التَّوْفِيقَ لِلشُّكْرِ نِعْمَةٌ حَادِثَةٌ يَجِبُ الشُّكْرُ عَلَيْهَا وَ هِيَ أَكْثَرُ قَدْرًا وَ أَعَزُّ وَجُودًا مِنَ النِّعْمَةِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا وَفُتَّ لَهُ فَيَلْزَمُكَ عَلَى كُلِّ شُكْرٍ شُكْرٌ أَكْثَرُ مِنْهُ إِلَى مَا لَا نِهَآيَةَ لَهُ مُسْتَعْرِقًا فِي نِعْمَتِهِ قَاصِرًا عَاجِزًا عَنِ دَرْكِ غَايَةِ شُكْرِهِ وَ أَنَّى يَلْحَقُ الْعَبْدُ شُكْرَ نِعْمَةِ اللَّهِ وَ مَتَى يَلْحَقْ صَنِيعُهُ بِصَنِيعِهِ وَ الْعَبْدُ ضَعِيفٌ لَا قُوَّةَ لَهُ أَبَدًا إِلَّا بِاللَّهِ وَ اللَّهُ غَنِيٌّ عَنِ طَاعَةِ الْعَبْدِ قَوِيٌّ عَلَى مَزِيدِ النِّعَمِ عَلَى الْأَبَدِ فَكُنْ لِلَّهِ عَبْدًا شَاكِرًا عَلَى هَذَا الْأَصْلِ تُرَى الْعَجَبُ» (همان، ج ۶۸، ص ۵۲).

یعنی: «همه شکر آن است که با زبان دل اعتراف کند و در نزد خداوند با خشوع و عجز اقرار نماید که هرگز توان شکر ندارد، زیرا شکرگزاری از خداوند هم توفیقی است که او عطا می کند که خود موجب شکر می گردد و این خود بزرگترین و عزیزترین مقام در نزد خداوند است که نصیب آدمی می شود.

اینک لازم می آید که برای هر شکری شکری دیگر بجای آوری و این پایان ندارد، آدمیان در نعمت های خداوند غرق می باشند و از شکر او عاجز و ناتوان هستند، از کجا انسان می تواند شکر نعمت های او را بکند و می تواند جبران کارهای خدا را بنماید، بندگان ضعیف هستند و نیروئی ندارند و این خداوند است که به آنها نیرو می دهد و قدرت می بخشد.» (مجلسی، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۱۱۴).

۴- قدردانی از مردم

انسان شاکر نسبت به خوبی‌های مردم بی تفاوت نیست و از آنها نیز بخاطر نیکی‌هایشان تشکر و قدردانی می‌کند. در روایتی به نقل از امام سجاد علیه السلام آمده است: خداوند روز قیامت خطاب به یکی از بندگانش می‌فرماید: آیا از فلانی تشکر کردی؟ بنده می‌گوید: پروردگارا تو را شکر کردم، خداوند می‌فرماید همین که از او تشکر نکردی از من نیز تشکر نکردی» سپس امام می‌فرماید «أَشْكُرُكُمْ لِلَّهِ أَشْكُرُكُمْ لِلنَّاسِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۵۵) شاکرترین شما نسبت به خدا شاکرترین شما نسبت به مردم است.

۵- حمد خدا کردن

حمد خدا کردن از مصداق‌های رفتاری شکر است. در روایتی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: «شُكْرُ كُلِّ نِعْمَةٍ - وَ إِنْ عَظُمَتْ - أَنْ تَحْمَدَ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - عَلَيْهَا» (همان، ص ۲۴۶-۲۴۷). شکر هر نعمتی اگر چه بزرگ باشد این است خداوند - عَزَّوَجَلَّ را بابت آن حمد کنی. در روایتی دیگر نیز از اَبَا الْحَسَنِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ نقل شده است که مَنْ حَمِدَ اللَّهَ عَلَى النُّعْمَةِ فَقَدْ شَكَرَهُ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۹۶). کسی که بابت نعمت، حمد خدا کند به تحقیق او را شکر کرده است.

۶- به جریان انداختن نعمت

از دیگر جلوه‌های عملی که می‌توان برای ویژگی شکر برشمرد، نیکی رساندن بوسیله نعمت است. به بیان دیگر انسان شاکر وقتی نعمتی به او می‌رسد سعی می‌کند بوسیله آن نعمت به دیگران نیز نیکی رساند؛ به عنوان نمونه وقتی عالم علمش را بین افراد که مستحق دریافت علمند، گسترش دهد، شاکر محسوب می‌شود؛ «شُكْرُ الْعَالِمِ

عَلَىٰ عِلْمِهِ عَمَلُهُ بِهِ وَ بَدَلُهُ لِمُسْتَحِقِّهِ» (لیثی - واسطی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۹۱).

۷- عدم استفاده از نعمت در راه معصیت

استفاده از نعمت در راه معصیت با شکرگزاری منافات دارد لذا هنگامی انسان که در صدد شکر نعمت الهی است سعی می‌کند آن را معصیت خدا بکار نگیرد؛ «وَأَذْنِي الشُّكْرِ ... وَ أَنْ لَا تَعْصِيَهُ بِنِعْمَتِهِ وَ تُخَالِفَهُ بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ بِسَبَبِ نِعْمَتِهِ» (منسوب به امام جعفر ع، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴).

۸- اکتفا به قدر حاجت

یکی از علائمی که برای فر شاکر بیان شده است. قناعت است: «أَمَّا عَلَامَةُ الشَّاكِرِ ... وَ الْقَنُوعُ بِقَسَمِ اللَّهِ ...» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰) همانطور که در نشانه اول عاطفی توضیح داده شد؛ قناعت حداقل دارای دو مولفه عاطفی و رفتاری است. مولفه رفتاری آن «اکتفا کردن به قدر حاجت» است. مرحوم نراقی نیز قناعت را این چنین تعریف می‌کنند: «حالتی است از برای نفس که باعث اکتفا کردن آدمی است به قدر حاجت و ضرورت و زحمت نکشیدن در فضول از مال» (نراقی، ۱۳۸۴ش، ص ۳۸۸).

مراتب شکر

«شکر» مانند بسیاری از ویژگی‌های دیگر دارای مراتب و درجاتی است. به صورت‌های متعددی می‌توان این مراتب را تبیین کرد. در ادامه سه وجه در تبیین مراتب شکر ذکر می‌شود:

وجه اول: در این وجه تلاش می‌شود حد نصابی برای تحقق شکر بیان شود. به نظر میرسد حداقل مرتبه شکر این است که نعمت را از سوی خدا بدانند و حمد او را به جای آورد. در روایتی به نقل از امام صادق علیه‌السلام آمده است: «مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ

عَبْدُ بِنِعْمَةٍ - صَغُرَتْ أَوْ كَبُرَتْ - فَقَالَ: "الْحَمْدُ لِلَّهِ" إِلَّا أَدَى شُكْرُهَا» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۴۸). طبق مضمون روایت اگر بنده در برابر نعمتی که خداوند به او عطا کرده است، الحمد لله بگوید شکر نعمت را ادا کرده است. در روایتی دیگر به نقل از ابابصیر آمده است که به امام صادق علیه السلام عرض کردم آیا برای شکر حدی است که اگر فرد انجام دهد شاکر باشد؟ حضرت فرمود: بله عرض کردم: آن چیست؟ ایشان فرمود: «يَحْمَدُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ نِعْمَةٍ عَلَيْهِ فِي أَهْلِ وَ مَالٍ، وَ إِنْ كَانَ فِيمَا أَنْعَمَ عَلَيْهِ فِي مَالِهِ حَقُّ أَدَاءٍ» (همان، ص ۲۴۷)؛ یعنی بابت هر نعمتی که در اهل و مالش نصیب کرده حمد خدا کند و اگر در نعمتهایی که خداوند بر او داده در مالش حقی باشد آن را ادا کند. در روایتی دیگر این چنین آمده است: «أَذْنَى الشُّكْرِ رُؤْيَةُ النِّعْمَةِ مِنَ اللَّهِ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ يَتَعَلَّقُ بِهَا الْقَلْبُ بِهَا دُونَ اللَّهِ وَ الرِّضَا بِمَا أَعْطَاهُ وَ أَنْ لَا تَعْصِيَهُ بِنِعْمَتِهِ وَ تُخَالَفَهُ بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ بِسَبَبِ نِعْمَتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۵۲) طبق این روایت علاوه بر دانستن نعمت از سوی خدا، راضی بودن به نعمت و عدم استفاده آن در معصیت خدا نیز جزو مراتب پایین شکر محسوب میشود.

در مجموع به نظر می‌رسد که اگر فردی نعمت را از سوی خدا بداند، حمد او را به جای آورد، آن را در معصیت خدا استفاده نکند و در نعمت‌های مالی حقوق آن را ادا کند، می‌توان گفت مرتبه پایین شکر را ادا کرده است و طبیعتاً اگر کسی علاوه بر این چند نشانه سایر نشانه‌های ذکر شده را محقق کند، مراتب بالاتر شکر را ادا کرده است. در نهایت اتمام شکر به این است که فرد خاضعانه اعتراف کند از ادای شکر خداوند عاجز است. «تَمَامُ الشُّكْرِ اعْتِرَافُ لِسَانِ السَّرِّ خَاضِعاً لِلَّهِ تَعَالَى بِالْعَجْزِ عَنْ بُلُوغِ أَذْنَى شُكْرِهِ لِأَنَّ التَّوْفِيقَ لِلشُّكْرِ نِعْمَةٌ حَادِثَةٌ يَجِبُ الشُّكْرُ عَلَيْهَا وَ هِيَ أَكْبَرُ

قَدْرًا وَ أَعَزُّ وَجُودًا مِنَ النُّعْمَةِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا وَفَّقْتَ لَهُ فَيَلْزُمُكَ عَلَى كُلِّ شُكْرِ شُكْرٌ
أَعْظَمُ مِنْهُ إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ لَهُ مُسْتَعْرِقًا فِي نِعْمَتِهِ قَاصِرًا عَاجِزًا عَنِ ذَرِكِ غَايَةِ
شُكْرٍ» (همان)؛ شکر تام و کامل این است که با زبان دل خاضعانه اعتراف به عجز از
انجام کوچکترین شکر بنماید چون موفقیت به شکر و سپاس خود نعمت تازه‌ای
است که شکری دیگر لازم دارد و این موفقیت با ارزش تر و پر قیمت تر از آن نعمتی
است که موفق بشکر آن شده بود بنا بر این چون هر شکری خود نعمتی است
بزرگتر پس شکر بیشتر و برتر از شکر سابق لازم است و همین طور تا بینهایت که
انسان شکرگزار غرق در نعمت حق است و از رسیدن به غایت و نهایت شکر قاصر
و عاجز است (مجلسی، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۵۶).

وجه دوم: در مورد مراتب و درجات شکر وجه دیگری ذکر شده است. آیت‌الله
جوادی آملی در این زمینه دو درجه ذکر می‌کنند. به این صورت که گاهی انسان
نعمتهای خدا را زاهدانه به رسمیت می‌شناسد و آنها را بجا مصرف می‌کند تا در
قیامت نسوزد و یا به بهشت باریابد. ولی گاهی انسان خدا را عارفانه شکر می‌کند؛
یعنی می‌گوید: خدایا! هستی و کمالات من و جهان، نعمت توست و تنها ولی نعمت
تویی. شاکر عارف از توجه به نعمت به توجه به ولی نعمت می‌رسد. در نتیجه چنین
کسی نعمت الهی را در خود حق، خلاصه می‌بیند و آنگاه او را شکر می‌کند؛ یعنی،
محبت، معرفت و عطش لقای او را در دل می‌پروراند (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ج ۱۱،
ص ۳۰۹-۳۱۱). به این ترتیب درجات شکر عبارتند از شکر زاهدانه و شکر عارفانه.
وجه سوم: در وجهی دیگر، مرحوم امام ره به اعتبار نعمتی که به فرد می‌رسد شکر
را دارای مراتب میدانند. ایشان بیان می‌کنند:

شکر ثنای نعمی است که منعم مرحمت فرموده، پس اگر آن نعمت از قبیل نعم ظاهریه باشد شکری دارد؛ و اگر از نعم باطنیه باشد شکری دارد؛ و اگر از قبیل معارف و علوم باشد شکرش به نحوی است؛ و اگر از قبیل تجلیات اسمائی باشد به نحوی است؛ و اگر از قبیل تجلیات ذاتیه باشد به نحوی است؛ و چون جمیع مراتب نعم برای کمی از بندگان جمع است، قیام به وظیفه شکر به جمیع مراتب برای کمی از بندگان میسر است (موسوی خمینی، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۴۶).

جمع بندی: این سه وجهی که ذکر شد منافاتی با یکدیگر ندارد. به نظر می رسد در وجه اول به اعتبار واکنشی که فرد شاکر در مقام شکرگزاری انجام می دهد، مراتب تبیین شده است؛ در وجه دوم با توجه به انگیزه‌ای که فرد اقدام به شکرگزاری می کند دو مرتبه زاهدانه و عارفانه را می توان برشمرد و در وجه سوم به اعتبار نعمتی که نصیب فرد شاکر می شود و به آن توجه می کند، مراتبی ذکر میشود.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر فضیلت شکر مورد بررسی قرار گرفت. محور مهم در این بررسی نشانه‌شناسی شکر بود.

در مساله نشانه‌شناسی می‌توان گفت که نشانه‌هایی برای فضیلت شکر وجود دارد که با احراز آنها در انسان می‌توان تشخیص داد که فرد شاکری است. این نشانه‌ها را در سه بُعد شناختی، رفتاری و عاطفی می‌توان طبقه‌بندی و تبیین کرد. این نشانه‌ها عبارتند از:

الف- نشانه‌شناختی: شناخت ارزش نعمت، نعمت را از سوی خداوند دانستن و یادآوری نعمت؛

ب- نشانه‌های عاطفی: احساس رضایت نسبت به نعمت، محبت به منعم؛

ج- نشانه‌های رفتاری: سخن گفتن از نعمت‌های خدا، اعتراف به اینکه نعمت از سوی خدا رسیده است، اعتراف به عاجز بودن از شکرگزاری، تشکر کردن از مردم، حمد خدا گفتن، نیکی رساندن به وسیله نعمت، عدم استفاده از نعمت در راه معصیت و اکتفا به قدر حاجت.

مساله بعدی که در این مقاله مطرح شد، مراتب شکر بود. صفت شکر را به شیوه‌های متعددی می‌توان مرتبه-بندی کرد. در این نوشتار سه وجه در مرتبه‌بندی بیان شد. طبق وجه اول به اعتبار واکنشی که فرد در برابر نعمت از خود نشان می‌دهد می‌توان مراتبی ذکر کرد و نتیجه این شد که اگر فردی نعمت را از سوی خدا بداند، حمد او را به جای آورد، آن را در معصیت خدا استفاده نکند و در نعمت‌های مالی حقوق آن را ادا کند، می‌توان گفت مرتبه پایین شکر را ادا کرده است و طبیعتاً اگر

نشانه‌های دیگر را هم از خود نشان دهد مرتبه شکر بالاتر خواهد بود. در وجه دوم با توجه به انگیزه‌ای که فرد اقدام به شکرگزاری می‌کند دو مرتبه زاهدانه و عارفانه را می‌توان برشمرد و در وجه سوم مراتب شکر به اعتبار نعمتی که نصیب فرد شاکر می‌شود و به آن توجه می‌کند، صورت گرفته است. در پایان مناسب است به محدودیتهای این پژوهش نیز توجه داشته باشیم. این پژوهش به دنبال تبیین یک پایه نظری مناسب در زمینه نشانه‌شناسی و تعیین معیار جهت تشخیص حداقل مرتبه شکرگزاری بود. اما ساخت ابزار و مقیاس سنجش جزو اهداف این مقاله نیست. امید است در پژوهش‌های بعدی با تکیه بر این پایه نظری مقیاسی علمی جهت سنجش شکر طراحی شود. طبیعتاً چنین مقیاسی نیاز به روایی سنجی و اعتبار یابی خواهد داشت.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقابابایی، ناصر (۱۳۸۹)، نقش احساس قدردانی در رضایت از زندگی، روانشناسی و دین؛ سال سوم، شماره سوم، ص ۳۹-۵۲؛ آدرس اینترنتی:
http://ravanshenasi.nashriyat.ir/node/104#_edn26
۳. آقابابایی، ناصر و بلچنیو، آگاتا (۱۳۹۳)، رابطه احساس قدردانی نسبت به خدا با شخصیت و کارکردهای مثبت روانی در ایران و لهستان، روانشناسی و دین، سال هفتم، شماره دوم، پیاپی، ۲۵، ص ۱۱۱-۱۲۴.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن (۱۴۰۴ق/۱۳۶۳ش)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ترجمه علی اکبر غفاری، قم جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۵. ابن منظور محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، محقق/مصحح: جمال الدین میردامادی، بیروت، ناشر: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چاپ سوم.
۶. باقری آغچه‌بیدی، مهدی؛ گلزاری، محمود و سهرابی، فرامرز (۱۳۹۵)، ساخت، رواسازی و اعتباریابی مقیاس شکر بر اساس آموزه‌های اسلام، پژوهش‌نامه روان‌شناسی اسلامی، سال دوم، شماره ۳، ص ۱۶۶-۱۹۴.
۷. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲ش)، نهج الفصاحه، تهران، دنیای دانش، چاپ چهارم.
۸. تحریری، محمدباقر (۱۳۹۰ش)، عروج عقل شرح حدیث عقل و جهل، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نخست.
۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶ش)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم؛ محقق/مصحح: مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات، چاپ اول.
۱۰. جان‌بزرگی مسعود و ناهید نوری (۱۳۸۲)، شیوه‌های درمانگری اضطراب و تنیدگی، تهران، سمت.
۱۱. (منسوب به امام) جعفر بن علی صادق علیهما السلام (۱۴۰۰ق)، مصباح الشریعه، بیروت، اعلمی، چاپ اول.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش)، مراحل اخلاق در قرآن، قم مرکز نشر اسراء؛ آدرس اینترنتی:

درجات-و-مراتب-شکر <http://www.hawzah.net/fa/Book/View/45302/31320>

۱۳. حسین زاده، علی (۱۳۸۹ش)، **نقش قناعت در بهره‌مندی از زندگی**، معرفت اخلاقی، سال اول، شماره چهارم، ص ۱۱۵-۱۳۵؛ آدرس اینترنتی:

www.noormags.ir/view/fa/articlepage/750963.

۱۴. حسینی (واسطی، زبیدی، حنفی، محب‌الدین) (۱۴۱۴ق)، **سید محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس**، ۲۰ جلد، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول.

۱۵. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، **إرشاد القلوب إلى الصواب**، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم، الشریف‌الرضی، چاپ اول.

۱۶. راغب أصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت-دمشق، دار القلم-الدار الشامیة، چاپ اول.

۱۷. سالاروند، ابراهیم (۱۳۹۲)، **پرسشنامه قدردانی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی**، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۸. شبیر، عبدالله (۱۳۸۲ش)، **الاخلاق**، مترجم محمدرضا جباران، قم، انتشارات هجرت.

۱۹. شریعتمداری، مهدی (۱۳۸۸ش)، **تحقیق و پژوهش در علوم رفتاری**، تهران: کوهسار.

۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

۲۱. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، تحقیق حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر، چاپ دوم.

۲۲. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، قم، موسسه دار الهجرة، چاپ دوم.

۲۳. کبیر مدنی، سید علیخان بن احمد (۱۴۰۹ق)، **ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین**، ۷ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.

۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، ۸ جلد، تهران دار الکتب الإسلامیة، چاپ: چهارم.

۲۵. _____ (۱۴۲۹ق)، **الکافی**، قم، دارالحدیث، چاپ اول.

۲۶. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش)، **عیون الحکم و المواعظ**، محقق/مصحح: حسین حسینی بیرجندی، قم، دار الحدیث، چاپ اول.
۲۷. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، **شرح الکافی-الأصول و الروضة**، ۱۲ جلد، تهران، المكتبة الإسلامية، چاپ اول.
۲۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد (۱۴۰۴ق)، **تقی مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، محقق/مصحح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم.
۲۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۳۸۷ش)، **ایمان و کفر** (ترجمه کتاب الإیمان و الکفر بحار الأنوار جلد ۶۴)، ترجمه عزیز الله عطاردی فوجانی، ۲ جلد، تهران انتشارات عطارد، چاپ اول.
۳۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ۱۱۱ جلد، بیروت دار إحياء التراث العربی، چاپ: دوم.
۳۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۳۶۴ش)، **بحار الأنوار**، ترجمه جلد ۶۷ و ۶۸، مترجم ابو الحسن موسوی همدانی، ۲ جلد، تهران، کتابخانه مسجد ولی عصر، چاپ: اول.
۳۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۴ش): **جهل حدیث**، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ سی و دوم.
۳۳. نراقی، احمد (۱۳۸۴ش)، **معراج السعاده**، قم، انتشارات هجرت، چاپ یازدهم.
۳۴. نراقی، محمد مهدی (بی تا)، **جامع السعادات**، بیروت، اعلمی، چاپ چهارم.

بررسی تطبیقی جایگاه ایثار در تربیت اخلاقی از نگاه اسلام و یهود

* حسن فرزی

** سیداکبر حسینی قلعه بهمن

*** محمود نمازی اصفهانی

چکیده

تربیت اخلاقی، به معنای فرایند نهادینه سازی ارزش‌های اخلاقی در وجود انسان، یکی از مهم‌ترین رسالت‌های ادیان الهی به شمار می‌رود. شاکله کلی این ارزش‌ها در ادیان مختلف یکسان است اما آموزه‌های اخلاقی که بروز عملی این ارزش‌ها هستند، در برخی جزئیات متفاوتند. «ایثار» به عنوان یک آموزه اخلاقی مهم، چه جایگاهی در تربیت اخلاقی دارد؟ این نوشتار، با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و استفاده از روش توصیفی-تحلیلی جایگاه این آموزه را در تربیت اخلاقی بر اساس تعالیم دو شریعت اسلام و یهود بررسی می‌کند. هردو شریعت، از خودگذشتگی و ایثار نسبت به دیگران را از مهم‌ترین آموزه‌های تربیتی خود مطرح می‌کنند، اما در تعیین معیارهای آن-به عنوان عمل اخلاقی- تفاوت دارند. توجه به نژاد افراد در تعیین مصادیق ایثار، مهم‌ترین معیاری است که در آیین یهود-به شکل امروزی آن- وجود دارد؛ به این معنا که ایثار در برابر یک فرد غیریهودی می‌تواند ارزش منفی پیدا کند. در مقابل، تنها ملاکی که در اسلام، برای ایثار نسبت به دیگران مطرح می‌شود، این است که بر محور بندگی خداوند باشد. توجه به این محور در مقام عمل باعث می‌شود تنها دشمنان خداوند و افرادی که مبتلا به آفات اخلاقی‌ای مثل عجب و تکبر هستند، در گستره ایثار قرار نگیرند.

کلیدواژه‌ها: تربیت اخلاقی، ایثار، نوع‌دوستی، نژادپرستی، اسلام، یهودیت.

* دانشجوی دکتری رشته مدرسی اخلاق، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. (hassanfarzi@mail.ir)

** دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

*** استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۳۰؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۲/۰۶/۰۸)

مقدمه

یکی از مهم‌ترین رسالت‌های ادیان الهی، ترویج ارزش‌های اخلاقی در میان انسان‌ها است. از این رو پرداختن به موضوع تربیت اخلاقی در ادیان، به مثابه فرایندی که موجب نهادینه شدن این ارزش‌ها در میان انسان‌ها می‌شود، یکی از موضوعات اساسی خواهد بود. آیین اسلام و آیین یهود، که از بزرگ‌ترین ادیان الهی به شمار می‌روند، نگاه ویژه‌ای به موضوع اخلاق و تربیت اخلاقی دارند.

در تبیین جایگاه تعالیم اخلاقی در آیین یهود، ذکر این نکته، حائز اهمیت است که، اخلاق جوهره یهودیت است. توضیح این‌که، از سه اصل موجود در تورات، تقوا ریشه اخلاق است؛ دو اصل دیگر - کیفر و پاداش و برگزیدگی یهود - نوعی نقش حمایتی برای اخلاق دارند (Rotenstreich, 1968, p. 35). در تورات بارها و بارها بر این تأکید شده که سعادت و خوشبختی، در پرستش خدای یگانه و اطاعت از اوست، با نظر به این‌که تقوای الهی در اطاعت از خداوند و انجام عمل نیک تجلی می‌یابد، می‌توان گفت برای اخلاقی بودن - به عنوان ثمره تربیت اخلاقی - باید خدا را اطاعت کرد و عمل نیک انجام داد؛ « اوامر او را نگاه داشته، به او بچسبید و او را به تمامی دل و تمامی جان خود عبادت نمایید» (کتاب یوشع، باب ۲۲: آیه ۵) «رحمت می‌کنم تا هزار پشت، بر آنانی که مرا دوست دارند و احکام مرا نگاه می‌دارند» (سفر تثنیه، باب ۵: آیه ۱۰).

جایگاه ویژه اخلاق و تربیت اخلاقی، در دین اسلام به عنوان آخرین دین الهی، با وجود تأکید بسیاری که در آیات قرآن کریم و روایات بر آن وجود دارد، غیر قابل انکار است؛ خداوند متعال وجود پربرکت حضرت رسول را به عنوان الگو و اسوه‌ی مردم معرفی می‌کند (سوره احزاب، آیه ۲۱) آیات قرآن کریم، در مقام برشمردن صفات ایشان،

تاکید بسیاری بر خوش خلقی، دلسوزی و محبت ایشان نسبت به مردم دارد؛ «به یقین، رسولی از خود شما بسویتان آمد که رنج‌های شما بر او سخت است؛ و اصرار بر هدایت شما دارد؛ و نسبت به مؤمنان، رثوف و مهربان است» (سوره توبه، آیه ۱۲۸).

ایثار، به عنوان یک عمل اخلاقی که برخاسته از محبت و نوع دوستی نسبت به دیگران است، می‌تواند در تربیت اخلاقی انسان‌ها موثر باشد، آن‌چه در این نوشتار مدنظر است، بررسی آموزه‌های دو آیین یهود و اسلام، به منظور یافتن جایگاه این آموزه در تربیت اخلاقی انسان‌ها از دیدگاه این دو شریعت الهی و تطبیق آن‌ها است تا روشن شود در ترسیم جایگاه ایثار در تربیت اخلاقی چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی بین این دو آیین وجود دارد. بدین منظور، با محوریت «کتاب مقدس» و «قرآن کریم»، تفاسیر، مقالات و کتاب‌های مرتبط با دین یهود و اسلام به روش کتابخانه‌ای و توصیفی و تحلیلی مورد بررسی قرار گرفتند تا هدف مورد نظر حاصل گردد. با توجه به گستردگی بسیار زیاد منابع موجود، کلیدواژه‌های بحث یعنی ایثار، نوع دوستی و نژاد پرستی ابتدا در منابع اصلی و پس از آن در منابع تفسیری و مقالات علمی جستجو شد و در ادامه ارجاعات جدیدی یافت شد که نتیجه مطالعه و تطبیق آن‌ها، نوشتار پیش روست.

در مورد پیشینه تحقیق، از آثار مرتبط می‌توان به این موارد اشاره کرد: مقاله «کندوکاوی در گستره احسان در عهدعتیق» نوشته حسین حیدری و خدیجه کاردوست فینی؛ به بررسی اصل احسان در کتاب مقدس می‌پردازد. مقاله «اخلاق در آیین یهود» نوشته اسماعیل علی‌خانی؛ به بررسی جایگاه اخلاق در دین یهود، خاستگاه‌های اخلاق یهودی و برشمردن آموزه‌های یهودی می‌پردازد و در این بین

«محبت به هم‌نوع» به عنوان یکی از آموزه‌های اخلاقی آیین یهود ذکر می‌شود. مقاله «ایثار به مثابه مبنا، اصل و روش تربیتی با تاکید بر مبادی سه گانه عمل» نوشته مریم بناهان و زهرا حبیب‌زادگان؛ جایگاه ایثار در تربیت اسلامی را مطرح می‌کند. مقاله «بررسی تحلیلی مبانی اسلامی نوع‌دوستی به عنوان یک هدف تربیتی» نوشته علیرضا رازقی؛ با رویکردی فلسفی، پیش فرض‌های نوع‌دوستی را به عنوان یک هدف تربیتی اسلامی در چهار ساحت انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی می‌کند. و نهایتاً مقاله «تاملی بر مساله انسان دوستی در فلسفه تربیتی اسلام»؛ نوشته محمدحسین حیدری و ستاره موسوی؛ در صدد تبیین انسان‌دوستی اسلامی به مثابه یک هدف تربیتی برمی‌آید. همان‌طور که مشخص است، آثار موجود، به طور مستقل به بررسی آموزه‌های شریعت اسلام و یا یهود پرداخته‌اند و اثری که بررسی تطبیقی جایگاه آموزه اخلاقی «ایثار» در تربیت اخلاقی را مدنظر قرار داده باشد، یافت نشد.

مفاهیم

تربیت اخلاقی

تربیت، واژه‌ای عربی، از ریشه «ر ب و»، به معنای زیاد شدن، رشد یافتن و برتر بودن است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۳۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۳۰۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۸۳) بنابراین واژه تربیت به معنی فراهم آوردن موجبات فزونی و پرورش است (باقری، ۱۳۸۳، ص ۳۷). در اصطلاح اسلامی، تربیت اخلاقی فرایند درونی سازی ارزش‌های اخلاقی و شکل‌گیری پایدار شخصیت انسان بر اساس ویژگی‌های انسان کامل است (عالم زاده نوری، بوسلیکی و مرادی، ۱۳۹۲، ص ۳۳). هر دو بعد آموزش و

پرورش در این فرایند، مورد توجه قرار می‌گیرند، و توجه صرف به یکی از آنها معنای کاملی از تربیت اخلاقی را به دست نمی‌دهد (داودی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۰-۱۱).

ایثار

ایثار واژه‌ای عربی، از ریشه «ا ث ر» در باب افعال، و به معنای مقدم داشتن دیگری بر خود است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۷۴) و در معنایی عام‌تر، برتری دادن چیزی نسبت به چیز دیگر را افاده می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۷). معادل این واژه در فارسی، از خودگذشتگی، بخشش و برگزیدگی (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۶۸۲؛ معین، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۱۲)، و در انگلیسی، self-sacrifice است.

در اصطلاح، ایثار حد‌اعلای فضیلت اخلاقی سخاوت است، توضیح این‌که بخشندگی و سخاوت، به عنوان یک فضیلت اخلاقی، ممکن است در مواردی اتفاق بیفتد که خود شخص به آن‌چه می‌بخشد نیاز داشته باشد و یا نیاز نداشته باشد، اما ایثار همان حالتی است که فرد با وجود این‌که خودش نیازمند است به دیگری می‌بخشد (فیض کاشانی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۷۹).

ایثار در یهود و جایگاه آن در تربیت اخلاقی

در قسمت مقدمه بیان شد، طبق تعالیم آیین یهود، سعادت فردی و اجتماعی انسان، در پرتو عمل نیک به دست می‌آید. سوال مهم این است که آیا در آیین یهود، ایثار و احسان نسبت به دیگران، به عنوان یکی از مصادیق عمل نیک توصیه می‌شود؟ آیا در این زمینه، اختلاف نظر یا ملاحظات خاصی وجود دارد؟ پیش از پاسخ به این پرسش، باید گفت وجود یا عدم وجود عنصر ایثار و فداکاری در رابطه انسان با دیگران، می‌تواند تابع باورهای اساسی‌ای باشد که نوع رابطه فرد با دیگران را تعریف

می‌کند. از این رو، «نوع دوستی و نژادپرستی» به عنوان دو مورد از تعیین کننده‌ترین باورها در شکل دهی نوع رابطه با دیگران از نگاه آیین یهود، مورد بررسی قرار می‌گیرند. نوع دوستی مناسبت بیشتری با ایثار و از خودگذشتگی دارد و هدف از طرح آن این است که مشخص شود در دین یهود حد و مرزهای نوع دوستی، چگونه ترسیم می‌شود، و بعد از آن، موضوع نژاد پرستی که برداشت اولیه از آن، بیشتر گویای خودبرتربینی و خودخواهی در آیین یهود است، مورد توجه قرار می‌گیرد و نهایتاً با یک جمع بندی کلی بین این دو عنوان مشخص خواهد شد، ایثار و فداکاری نسبت به دیگران چه جایگاهی در تربیت اخلاقی یهودی دارد.

نوع دوستی

«نوع دوستی» یکی از مفاهیم اخلاقی مورد توجه در آیین یهود است که ارتباط تنگاتنگی با ایثار دارد؛ در واقع می‌توان گفت نوع دوستی زمینه ایثار را در مقام عمل فراهم می‌آورد و ایثار ثمره نوع دوستی است. در متون یهود، از قول خداوند چنین آمده است: «همنوعت را مانند خودت دوست بدار» (سفر لاویان، باب ۱۹، آیه ۱۸).

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های محبت و احسان نسبت به دیگران، در رابطه انسان با والدین خود تعریف می‌شود. همان‌گونه که در قرآن کریم آمده است، محبت و احسان به پدر و مادر بعد از پرستش خداوند، از جمله وظایف مهمی است که خداوند متعال آن را از بنی اسرائیل طلب می‌کند (سوره بقره، آیه ۸۳). بنابراین ایمان به خداوند، بدون محبت و احترام نسبت به والدین کفایت نخواهد کرد؛ به عبارت دقیق‌تر، یکی از نشانه‌های ایمان حقیقی به خداوند متعال، حفظ احترام پدر و مادر و نیکی به آن‌هاست، در کتاب مقدس آمده است: «هریک از شما به پدر و مادر خود احترام

کنید... زیرا که من خدای شما هستم» (سفر لاویان، باب ۱۹: آیه ۳)، همچنین در صدر فرامینی که با عنوان ده فرمان از آموزه‌های کتاب مقدس شهرت یافته است، آمده است: به پدر و مادرت احترام نما» (سفر خروج، باب ۲۰: آیه ۱۲) و ثمره این احترام، طولانی شدن عمر انسان بیان شده است (همان). در فرامین جزئی‌تر، از مصادیق این نیکی و احترام، می‌توان به توجه به نصیحت‌ها و تعالیم پدر و مادر (کتاب امثال، باب ۱، آیه ۸)، انجام خواسته‌های آنان (همان، باب ۶، آیه ۲۰) اشاره کرد. در مقابل، بی احترامی به پدر و مادر موجب می‌شود، فرد مورد لعن و نفرین خداوند واقع شود (سفر تثئیه، باب ۲۷، آیه ۱۶).

در آیین یهود، توصیه به نیکی و احسان صرفا در پدر و مادر خلاصه نمی‌شود، بقیه انسان‌ها، خصوصا اقشاری که به نوعی محروم هستند، مانند سالمندان، ناتوانان جسمی و یتیمان هم در زمره افرادی به شمار می‌روند که توجه به آن‌ها، خوش رفتاری و برطرف کردن نیازهای آنان از وظایف مردم شمرده شده است.

در توصیه‌های اشعای پیامبر، به قوم یهود آمده است که بی احترامی به سالخوردگان موجب نزول عذاب الهی خواهد بود (کتاب اشعیا، باب ۳، آیه ۵)، در مورد کم‌توانان مثل نابینایان و ناشنوایان نیز از قول حضرت موسی چنین نقل شده است: «کر را لعنت مکن و پیش روی کور سنگ لغزش مگذار و از خدای خود بترس» (سفر لاویان، باب ۱۹، آیه ۱۴).

در مورد لزوم خوش رفتاری با یتیمان آمده است: «بر یتیم ظلم نکنید، هرگاه بر او ظلم کردی، و او نزد من فریاد بر آورد، البته فریاد او را مستجاب می‌کنم» (سفر خروج، باب ۲۲، آیه ۲۲). و یا در مورد مستمندان و مسکینان، توجه و دستگیری از آنان تا جایی

که هیچ مسکینی در جامعه باقی نماند، لازم شمرده شده است. (سفر تثنیه، باب ۱۵، آیه ۴) در حقیقت، طبق آموزه‌های یهودی، توجه به این دو گروه اخیر - یعنی یتیمان و مستمندان - در غایت حقیقی خود اقدامی در جهت تحقق عدالت است، و حقوق این افراد باید از طریق کنترل زیاده‌خواهی‌های ثروتمندان استیفا شود؛ از این جهت احسان و دستگیری نسبت به آن‌ها امری صرفاً از روی خیرخواهی و دلسوزی نخواهد بود (Yates, 1988, p242). کارگران و بردگان، هم از دیگر اقشار جامعه هستند که بر احسان و حفظ حرمت آن‌ها تاکید شده است (سفر خروج، باب ۲۱، آیه ۲۰ و ۳۲؛ سفر تثنیه، باب ۲۳، آیات ۱۵-۱۶).

همسایه نیز یکی از عناوینی است که نیکی و محبت نسبت به او در کتاب مقدس، بسیار مورد توجه قرار گرفته است، از ده فرمان معروفی که از سوی خداوند متعال خطاب به قوم یهود نازل شده، چند مورد از آن اختصاصاً در مورد لزوم حفظ حرمت همسایه است، مواردی از قبیل شهادت دروغ ندادن، محترم شمردن مال و ناموس او. (سفر خروج، باب ۲۰، آیات ۱۶-۱۷)

کتاب مقدس علاوه بر بیان نمونه‌های جزئی و مصداقی نوع دوستی، شامل توصیه‌های عام اخلاقی است که به حفظ احترام سایر انسان‌ها و لزوم نیکی و احسان به آن‌ها فرا می‌خواند. به عنوان مثال، آیه ۲۷ و ۲۸، باب سوم از کتاب امثال چنین عبارتی دارد: «احسان را از اهلش بازمدار، هنگامی که بجای آوردنش در قوت دست توست به همسایه خود مگو برو و بازگرد و فردا به تو خواهم داد. با آنکه نزد تو حاضر است» هرچند در این عبارت کلمه همسایه به کار رفته است، اما با توجه به صدر عبارت می‌توان معنایی عام از آن برداشت کرد. نکته جالب در این عبارت علاوه

بر شمول احسان و محبت نسبت به دیگران، لزوم تسریع در انجام عمل نیک است. شاید توجه به منابع انگلیسی زبان کتاب مقدس و تفاسیر آن و تطبیق آن با منابع فارسی موجود، بتواند عام بودن این حکم اخلاقی را به این شکل توضیح دهد که تعبیر به کار رفته در این فرامین در کتاب مقدس، واژه «neighbour» است، این واژه در کنار این که معنای همسایه را افاده می‌کند، به معنای هم‌نوع هم آمده است (Anonymous, 1989, p956).

در فرازی دیگر از کتاب مقدس چنین آمده است: « خداوند انسان را به صورت خود آفرید» (سفر پیدایش، باب ۱، آیه ۲۷) نقطه مشترک تفسیرهای گوناگونی که در طول تاریخ از این آیه صورت گرفته، این است که آیه فوق به گونه‌ای صریح بیانگر لزوم انجام دستورات اخلاقی از سوی انسان است با این هدف که شبیه پروردگار شود و صورت الهی به معنای پذیرش اخلاق الهی و متعبد شدن به دستورات اوست (حبیب‌اللهی، ۱۳۹۲، ص ۷۶). نتیجه چنین تفسیری محترم شمردن همه انسان‌ها و احسان و محبت نسبت به آنهاست.

اما یک پرسش مهم در اینجا به ذهن می‌رسد و آن این است که آیا دستورات وارد شده در مورد احسان و محبت نسبت به هم‌نوعان، همه انسان‌ها را، حتی پیروان ادیان دیگر را در بر می‌گیرد و یا این که صرفاً خلاصه شده در روابط موجود در جامعه یهودی است؟ در بخش بعد، این پرسش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نژاد پرستی

در طول تاریخ، برخی از اقوام، به دلایل گوناگون، خود را برتر از دیگران به شمار آورده‌اند؛ این خود برتر بینی، به اموری همچون نژاد پرستی دامن زده است؛ از این رو

می توان نژادپرستی را باوری برشمرد که بر اساس آن افراد یک نژاد، خود را برتر از نژادهای دیگر می دانند. (کوئن، ۱۳۷۵، ص ۳۴۹).

یکی از باورهای عمیق در آیین یهود، باور به برگزیدگی از سوی خداوند است. عبارات کتاب مقدس، به صورت های مختلف، بر این معنا دلالت می کنند. مثلاً در آیه دوم از باب سوم کتاب عاموس چنین آمده است: «از میان تمام اقوام روی زمین، من تنها شما را انتخاب کرده ام». این اعتقاد، همواره با سوء برداشت هایی همراه شده است. خودبرتربینی و نژادپرستی، باورهایی هستند که از همین سوء برداشت ها نشأت می گیرند.

مطابق این دیدگاه، قوم اسرائیل برتر از اقوام دیگر و از جنس دیگری است. نتیجه چنین برداشتی، این است که یهودیان در رعایت قوانین اجتماعی و به ویژه در مناسبات اخلاقی بین خود و افراد غیریهودی، به گونه ای تبعیض آمیز رفتار می کنند (سلیمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵). از جمله شواهدی که بر نادرست بودن چنین دیدگاهی وجود دارد، مبارزات ضد نژادپرستانه شمار قابل توجهی از اندیشمندان، به ویژه اندیشمندان یهودی است. این افراد معتقدند، بر خلاف دیدگاه صهیونیست های افراطی که برتری نژادی خود را مستند به دین می کنند، چنین دیدگاهی از متون مقدس یهودی قابل برداشت نیست (همان، ص ۱۱۷).

در بررسی دقیق تر، در مورد منشأ و خاستگاه پیدایش دیدگاه نژادپرستانه، بین صاحب نظران اختلاف نظر وجود دارد: برخی معتقدند ریشه های چنین اندیشه ای را می توان در متن کتاب مقدس یافت و آن را به موضوع برگزیدگی قوم یهود مرتبط می داند، گروهی دیگر، عامل مهم تر در شکل گیری نژادپرستی یهود را، تفاسیر کتاب

مقدس یعنی تلمود- که انعکاس دهنده‌ی اندیشه‌های عالمان یهودی است- عنوان می‌کنند. (همان، ص ۱۱۸-۱۲۰). وجود احکام تبعیض آمیز در جامعه یهودی رژیم صهیونیستی، و باور به این که چنین احکامی ریشه در متون احکامی تلمود- موسوم به هلاخا- دارد، زمینه ساز طرح این ادعا شده است که آموزه‌های تلمود، نژادپرستی را ترویج می‌کند (shahak, 1994, p.75-98)؛ به عنوان مثال در مساله نجات جان، بیان شده است که نجات جان یک یهودی، از وظایف شرعی بسیار مهم است در حالی که نجات جان یک غیر یهودی ممنوع است. قاعده کلی تلمود این است: «غیر یهودیان نه از چاه بیرون آورده می‌شوند و نه داخل آن هل داده می‌شوند» (ibid, p.80). ابن میمون به عنوان یکی از شناخته شده‌ترین دانشمندان یهودی از این جمله چنین برداشتی دارد: ما نباید موجب مرگ کسانی شویم که با ما در جنگ نیستند، اما نجات افرادی که در معرض جنگ با ما قرار دارند، ممنوع است. یک پزشک یهودی حق مداوای یک غیر یهودی را ندارد و اگر شرایط او را مجبور به این کار کرد، حتما باید در ازای آن مزد دریافت کند. (ibid) این تبعیض غیر اخلاقی، در زمینه‌هایی دیگر مثل مسائل مالی، مسائل جنسی و قتل هم وجود دارد و طبق آن احکام به نفع یهودیان صادر می‌شود (ibid, 75-98).

۱۰۵ در مقابل دیدگاه قبل که تعالیم تلمود را به عنوان عامل اصلی دعوت به نژادپرستی در نظر می‌گرفت، برخی، تلمود را مبرا از این اتهام می‌دانند. به عنوان مثال، آبراهام کوهن، بعد از نقل قول دانشمند برجسته یهود، ربی عقیوا^۱ که فرمان «همنوعت را

1. rabbi akiva

مانند خودت دوست بدار» (سفر لاویان، باب ۱۹، آیه ۱۸) را، به عنوان اصل اساسی تورات می‌داند، این سوال را مطرح می‌کند که در این فرمان مراد از هم‌نوع چیست؟ آیا شامل غیر یهودیان هم می‌شود؟ و بعد در مقام پاسخ، بحث را این‌گونه ادامه می‌دهد که اگرچه در تلمود به دفعات بیان شده است که مقصود از هم‌نوع یهودیان است، و غیر یهودیان را شامل نمی‌شود و مواردی که به برخورد اخلاقی با غیر یهودیان اشاره شده، بسیار اندک است؛ اما نگاهی کلی و بی‌طرفانه به سراسر تلمود، این نکته را رهنمون می‌شود که اخلاق مورد توصیه دانشمندان یهود، همگانی است و صرفاً مربوط به تعاملات بین یهودیان نیست (Kohen, 1975, p.212-213). و بعد به ذکر شواهدی برای اثبات مدعای خود روی می‌آورد، از جمله: استفاده از تعبیر «مخلوقات»، در جایگاه موضوع توصیه‌های اخلاقی عالمان یهودی، که واژه‌ای عام است و اختصاصی به نژاد یا گروه خاصی ندارد، مثلاً جمله «مخلوقات را دوست بدار» و یا عبارتی از کتاب مقدس که بر لزوم حفظ حقوق دشمن صراحت دارد و می‌گوید: «اگر الاغ یا گاو دشمن خود را یافتی که گم شده باشد، البته آن را نزد او باز بیاور» (سفر خروج، باب ۲۳، آیه ۴) و یا مضامین دیگری مثل مقایسه زشتی سرقت کردن مال یک غیر یهودی و سرقت مال یک یهودی و حکم به این که مورد اول قبیح‌تر است از این جهت که نسبت به خداوند هم بی‌حرمتی صورت گرفته است (Kohen, 1975, p.213). و نهایتاً، در مقام جمع بندی پس از پذیرش وجود موارد قابل توجه عبارات تند و خشن علیه غیر یهودیان در تلمود، علت آن را فشارها و شکنجه‌های شدیدی می‌داند که قوم یهود و علمای یهودی متحمل آن شده بودند که نتیجه آن به کار بردن چنین عبارات خشنی علیه غیر یهودیان شده است (ibid, p.66,214).

در مقام دفاع از دیدگاه قائل به عدم نژادپرستانه بودن تعالیم تلمود، می‌توان عبارات صریح‌تری از کتاب مقدس در شمول فرامین اخلاقی آن ارائه کرد، تا نیازی به بررسی گستره واژه هم‌نوع هم نباشد، به عنوان مثال، تعبیری هم‌چون غریب و بیگانه که مخاطب محبت و احسان قرار می‌گیرند، بر این شمول صراحت بیشتری دارند. عباراتی مثل «غریب را اذیت مرسانید و بر او ظلم مکنید» (سفر خروج، باب ۲۲، آیه ۲۱) و یا این که «کسی که در مورد بیگانگان بی‌عدالتی کند، مورد لعنت خداوند قرار می‌گیرد» (سفر تثئیه، باب ۲۷، آیه ۱۹).

از این رو می‌توان این دیدگاه را دیدگاهی جامع‌تر نسبت به دیدگاهی دانست که تلمود را صرفاً منشأ آموزه‌های نژادپرستانه عنوان می‌کند. و وجه جامع‌تر بودن آن در این است که بین دو دیدگاه متعارض، بعد از بررسی هر دو، یک توجیه ناظر به هر دو دیدگاه ارائه داده است و صرفاً توصیه‌های نژادپرستانه تلمود را بررسی نکرده است (سلیمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴). البته ممکن است کسی این وجه جمع را نپذیرد و هم‌چنان قائل به این باشد که برخوردهای نژادپرستانه با غیریهودیان که برخاسته از متون معتبر یهودی است احکامی همیشگی است و اختصاصی به زمان یا شرایط خاصی ندارد.

احتمال دیگر این است که همچون بسیاری از قواعد اخلاقی متعالی که برای اولین بار مطرح می‌شوند، قاعده عشق به هم‌نوع، جهان شمول است اما عناصری ناسازگار با آن نیز وجود دارد، در واقع تورات مراحل مختلف رشد اخلاقی و دینی را ترسیم کرده است (Gensler, 2013, p.38). نکته قابل تامل در احتمال مذکور، این است که — با توجه به صراحت بیشتر متن کتاب مقدس بر عام بودن این قاعده و مطرح شدن

اختصاص آن به قوم یهود در تلمود که تفسیر کتاب مقدس است - چگونه این رشد اخلاقی و دینی باعث گسترش نژادپرستی در میان یهودیان شده است؟ در هر صورت، به عنوان نکته پایانی این قسمت، باید گفت آموزه برگزیدگی در کتاب مقدس، استلزاماً منجر به استتاج خودبرتربینی و نژادپرستی نمی‌شود. تفصیل این مطلب در قسمت تطبیق خواهد آمد.

طبق آنچه در دو عنوان قبل مطرح شد، آموزه‌های آیین یهود، رابطه مطلوب یک فرد یهودی با دیگر انسان‌ها را برخاسته از نوع دوستی، و همراه با محبت و احسان نسبت به آن‌ها - به ویژه اقشاری که نیازمند کمک و توجه بیشتری هستند - ترسیم می‌کند و این امور را از شئون دین‌مداری واقعی فرد دانسته و عمل در راستای آن را موجب رشد و تربیت اخلاقی انسان یهودی و نهایتاً جلب خشنودی می‌داند، همان‌گونه که ترک آن خشم خداوند را در پی خواهد داشت. رابطه‌ای که برای فرد نیکوکار، حتماً با ایثار و از خودگذشتگی نسبت به دیگران همراه خواهد بود، چرا که اقشار محروم چه در بعد مادی و چه در بعد معنوی دارای نیازمندی‌هایی هستند و کمک‌رسانی به آنان مستلزم صرف وقت و هزینه است. حتی اگر مخاطب احسان و محبت انسان فردی محروم و کم‌توان هم نباشد، صرف اختصاص وقت برای شاد کردن دیگری، می‌تواند یکی از مصادیق ایثار باشد. اما با جمع‌بندی ارائه شده در قسمت نژادپرستی این نتیجه حاصل می‌شود که حداقل طبق برخی برداشت‌ها از تعالیم کتاب مقدس و تفاسیر آن، فرد یهودی دچار نوعی خودبرتربینی نسبت به سایر انسان‌هاست و حتی اگر به هم‌کیشان خود احسان و محبت کند، و از روی نوع دوستی، فداکاری‌هایی را در قبال آن‌ها انجام دهد، در مورد سایر انسان‌ها چنین

رویه‌ای ندارد، و حتی شاید بتوان گفت، کوچک شمردن خود در برابر آن‌ها را نوعی عمل غیر اخلاقی و بر خلاف تربیت اخلاقی مطلوب یهود تلقی کند چرا که چنین کاری را بر خلاف آموزه‌های دینی خود می‌داند. این جمع بندی، بدون در نظر گرفتن سخن برخی از مفسرین کتاب مقدس است که می‌گویند: «نوع دوستی یک اصل اخلاقی کلی و همیشگی نیست و ترجیح خود بر دیگران هم تحت شرایطی قابل توجیه اخلاقی است و می‌توان آن را عملی اخلاقی دانست» (see. Shatz, 2016, p.69-71) و گرنه با پذیرش چنین دیدگاهی اصل نوع دوستی تنها در مواردی محدود بروز می‌یابد و ایثار و فداکاری جایگاه چندانی در تربیت اخلاقی یهودی نخواهد داشت.

ایثار در اسلام و جایگاه آن در تربیت اخلاقی

متناظر با مباحث مطرح شده در آیین یهود، دو عنوان کلی نوع دوستی و نژادپرستی در دین اسلام هم مورد بررسی قرار می‌گیرد و رویکرد دین اسلام در قبال آن به طور خلاصه بیان می‌شود. نهایتاً، تاثیر این دو باور در ایثار و از خودگذشتگی بررسی شده و از طریق آن، به ارتباط ایثار و تربیت اخلاقی پرداخته خواهد شد.

نوع دوستی

قرآن کریم، روابط اجتماعی مطلوب در جامعه اسلامی را اینگونه ترسیم می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید همگی در صلح و آشتی درآید! و از گامهای شیطان، پیروی نکنید؛ که او دشمن آشکار شماست» (سوره بقره، آیه ۲۰۸). این آیه همه افراد با ایمان را به صلح و سلام و تسلیم بودن در برابر فرمان خدا دعوت می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۸۱) و بیانگر این نکته است که تحقق روابط اجتماعی به شکل صحیح آن،

برقراری صلح و آرامش پایدار بین انسان‌ها، و در یک کلام سعادت دنیوی و اخروی افراد بشر تنها در صورت تسلیم بودن در برابر دستورات خداوند حاصل می‌شود و هلاکت برخی از امت‌های پیشین، همچون بنی اسرائیل، در اثر عدم توجه به فرامین الهی حاصل شد (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۰۱) طبق دیدگاه اسلامی، خوش رفتاری با دیگران در هم‌کیشان خلاصه نمی‌شود، مثلاً در آیه ۸ سوره ممتحنه چنین آمده است: «خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند؛ چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد». به این معنا که غیرمسلمانان هم، مادامی که دست به خشونت و توطئه‌گری علیه مسلمانان نزده باشند و اصول انسانی را مراعات کنند، نه تنها نسبت به آن‌ها نباید تعرضی صورت گیرد، بلکه باید در قبال آن‌ها خوش رفتاری و عدالت پیشه کرد.

پس به طور کلی می‌توان گفت در نگاه اسلامی، نوع دوستی و خوش رفتاری با دیگران پسندیده است. با این توضیح که، تعاملات اجتماعی مانند همه افعال اختیاری دیگر، در صورتی دارای ارزش اخلاقی هستند که علاوه بر حسن فعلی - به معنای شایسته بودن خود کار بدون توجه به فاعل آن - دارای حسن فاعلی هم باشد. یعنی، حول محور بندگی و تسلیم بودن در برابر خداوند متعال محقق شود و با هدف و نیت کسب رضای الهی و قرب به بارگاه حضرت حق صورت بگیرد؛ در این صورت است که ارزش اخلاقی می‌یابد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۳۵۵).

البته مواردی هم وجود دارد که صرف نوع دوستی و از خودگذشتگی برای دیگران ارزشمند تلقی شده است، مواردی مثل کم شدن عذاب حاتم طایی به خاطر

سخاوتش (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۳)، یا بخشوده شدن مجازات دنیوی یک شخص سخاوتمند از سوی امیرالمومنین (همان)، گویای برخورداری امور انسان دوستانه از مراتبی حداقلی از ارزش اخلاقی در نگاه دین اسلام است.

حال اگر، همین امور با نیتی الهی تحقق پذیرد، ارزشی مضاعف پیدا می‌کند. از جمله زیباترین تمثیل‌های قرآن کریم در مورد تاثیر نیت الهی در چندین برابر شدن ارزش عمل را می‌توان در آیات ۲۶۱ تا ۲۶۵ سوره مبارکه بقره یافت؛ طبق این آیات شریفه، اگر عملی مثل انفاق و بخشش به دیگران، به مثابه یک دانه بذر باشد، همراه شدن آن با نیت الهی، نه تنها آن را از بین نمی‌برد بلکه گویا آن بذر، کاشته شده و با بارش باران‌های پرآب بر آن، عمل کاشته شده، چندصد برابر می‌شود. در مقابل، نیت نادرست مثل خودنمایی و تحقیر دیگران - هرچند عمل دارای ظاهری صحیح باشد - مثل آتش یا طوفانی است که بر خرمن اعمال می‌افتد و آن را نابود می‌کند.

بنابر روایات اسلامی، می‌توان نیت الهی به سه دسته کلی تقسیم کرد، انجام عمل نیک برای مصون ماندن از عذاب خداوند، انجام عمل نیک برای دستیابی به نعمت‌های بهشتی و سرانجام انجام عمل نیک از روی محبت نسبت به خداوند. هر سه نیت نیاتی متعالی هستند، اما بنابر آنچه روایات بر آن تصریح دارند، نیت سوم برترین نیتی است که انسان می‌تواند در عمل نیک خود آن را مدنظر داشته باشد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۴) والاترین مراتب نیت را می‌توان در اعمال اهل بیت سلام الله علیهم اجمعین یافت. به طور مثال، آیات ۸ و ۹ سوره مبارکه انسان، بیانگر ایثاری است که از سوی امیرمؤمنان و فاطمه زهرا سلام الله علیهما، صورت گرفت: «و غذای (خود) را با اینکه به آن علاقه (و نیاز) دارند، به «مسکین» و «یتیم» و «اسیر»

می دهند (و می گویند): ما شما را بخاطر خدا اطعام می کنیم، و هیچ پاداش و سپاسی از شما نمی خواهیم». امر دیگری که آیات و روایات به عنوان ملاک ارزشمندی احسان و ایثار، بر آن تاکید می کنند، میزان نیازمندی و علاقه فرد به آن چیزی است که می بخشد؛ هرچه این نیازمندی بیشتر باشد، عمل فرد ارزشمندتر خواهد بود (نک: همان، ج ۴، ص ۱۸)، ملاکی که در آیه ۸ سوره انسان هم به آن اشاره شده است (در عبارت: با این که به آن علاقه دارند).

با دو ملاک ذکر شده، شاید بتوان گفت، عظیم ترین مصداق ایثار در دین اسلام، که رابطه بسیار عجیبی با تربیت اخلاقی خود فرد و حتی سایر انسان ها دارد، شهادت است؛ این که انسان جان خود را - به عنوان عزیزترین متاعی که در اختیار دارد - در راه خدا و به عشق حضرت حق فدا کند، علاوه بر این که او را صاحب جایگاهی رفیع نزد پروردگار می کند (سوره آل عمران، آیات ۱۶۹ و ۱۹۵)، به تعبیر شهید مطهری، نور هدایتی است که تاریکی های غفلت را می زداید و موجب می شود دیگران توجهی دوباره به معنای زندگی داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۷، ص ۳۴۴).

بعد از بیان ملاک های ارزشمندی ایثار و نوع دوستی در اسلام، نوبت به ترسیم قالب اجرایی این ارزش اخلاقی، در سطح جامعه می رسد. می توان دو اصل عدل و احسان را به عنوان مراحل عملی تحقق بخش نوع دوستی در اسلام مطرح کرد که مورد اول سطح حداقلی و مورد دوم سطح حداکثری احترام به هم نوع و محبت نسبت به او را تامین می کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۳).

بنابر اصل عدل، تامین نیازمندی های مادی و معنوی مردم، نیازی عمومی است و به افرادی خاص اختصاص ندارد. از طرفی اگر نیازهای عده ای در جامعه برطرف

نشود، آن‌ها انگیزه‌ای برای ارائه خدمات نخواهند داشت. نتیجه این خواهد بود که جامعه باید بستری را فراهم کند که بین حقوق و وظایف افراد تناسب برقرار شود، تا افراد بتوانند در سایه هم‌زیستی اجتماعی به رشد مادی و معنوی برسند. یعنی همانقدر که به جامعه خدمت می‌رسانند، از خدمات آن بهره‌مند شوند. اما چنین اصلی، به تنهایی برای طراحی و جهت‌دهی فعالیت‌های اجتماعی، کفایت نمی‌کند؛ چرا که همواره اقشار کم‌توان جامعه مثل سالمندان یا بیماران، از رشد و تعالی باز می‌مانند، چون آن‌ها نمی‌توانند هم‌پای دیگران، خدمتی ارائه کنند. اینجاست که اصل احسان مطرح می‌شود، خداوند متعال در آیه ۹۰ سوره مبارکه نحل انسان‌ها را به عدل و احسان امر می‌کند، مطابق با این اصل، جامعه ایمانی موظف است اقشار کم‌توان را مورد توجه قرار دهد، تا جامعه هم‌پای هم به رشد و سعادت مادی و معنوی برسد (همان، ص ۴۶-۴۷). با تبیین ارائه شده از ملاک‌های ارزشمندی و قالب اجرایی محبت و کمک به دیگران، معنای آیاتی که نیکی و احسان را تعریف می‌کنند بهتر مشخص می‌شود، مثلاً: «... نیکی (و نیکوکار) کسی است که به خدا، و روز رستاخیز، و فرشتگان، و کتاب (آسمانی)، و پیامبران، ایمان آورده؛ و مال (خود) را، با همه علاقه‌ای که به آن دارد، به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه و سائلان و بردگان، انفاق می‌کند؛ نماز را برپا می‌دارد و زکات را می‌پردازد؛ و (همچنین) کسانی که به عهد خود- به هنگامی که عهد بستند- وفا می‌کنند؛ و در برابر محرومیتها و بیماریها و در میدان جنگ، استقامت به خرج می‌دهند؛ اینها کسانی هستند که راست می‌گویند؛ و (گفتارشان با اعتقادشان هماهنگ است)؛ و اینها هستند پرهیزکاران! (سوره بقره، آیه ۱۷۷) البته، مشخص است که آیه شریفه، نیکی

را در همه عرصه‌های حیات انسان اعم از حیات فردی و اجتماعی او مورد نظر قرار داده است.

ناگفته نماند، از آن‌جا که هدف از تشریح احکام و آموزه‌های اخلاقی در اسلام، هدایت یافتن و ارتقاء معنوی انسان‌هاست، می‌توان مواردی را ترسیم کرد که احسان و ایثار جایی نداشته باشد، چرا که موجب دور شدن فرد از هدایت الهی است. مورد اول در مواجهه با دشمنان و معاندانی که اصل آموزه‌های انسان‌ساز دین را برنمی‌تابند و در پی خاموش کردن نور هدایت در بین انسان‌ها هستند. قرآن کریم، در بیان اوصاف یاران پیامبر اکرم، پیش از آن‌که به رحمت و عطوفت آن‌ها نسبت به هم اشاره کند، می‌فرماید نسبت به دشمنان خداوند سرسخت هستند (سوره فتح، آیه ۲۹). بدیهی است که احسان و ایثار نسبت به چنین افرادی، نه تنها موجب هدایت فرد نمی‌شود، بلکه زمینه علاقه‌مندی وی به دشمنان خدا و در مرحله بعد گمراهی خود او را فراهم می‌آورد و از طرفی هم دشمنی با مسلمانان و تقویت جبهه کفر به حساب می‌آید (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۹۱۵). مورد دوم: در مواجهه با شخصی که دشمن دین و معاند در معنای مصطلح آن نیست، اما مبتلا به آفات اخلاقی‌ای است که ایثار و احسان نسبت به او، مشکل روحی او را حادث‌تر خواهد کرد، مثلاً برخورد نرم و همراه با احسان و از خودگذشتگی در برابر شخص متکبر و از خودراضی، باعث می‌شود رذیله اخلاقی عجب و تکبر، با قوت بیشتری در وی باقی بماند. در این خصوص روایاتی دال بر لزوم رفتار همراه با شدت و درشتی نسبت به افراد متکبر وجود دارد. به عنوان مثال در روایتی، پیامبر گرامی اسلام در مورد نحوه رفتار با متکبران می‌فرماید با تکبر در مقابل متکبران، آنان را خوار و کوچک کنید (ورام، ۱۳۶۹، ص ۳۷۹) یا تعبیری

از امیرمومنان که تواضع در مقابل ثروتمند - به خاطر ثروت او - را موجب تباهی دین انسان می‌داند (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۸). درست است که این توصیه در مقام اول متوجه مخاطبان فرد ثروتمند و برای حفظ عزت نفس آنهاست اما در مرحله دوم برای جلوگیری از آثار سوئی است که دامنگیر ثروتمند می‌شود، همان‌گونه که قرآن کریم در آیات ۶ و ۷ سوره مبارکه علق، طغیان‌گری انسان را ناشی از بی‌نیاز دانستن خود می‌داند و در این طریق کرنش و خضوع اطرافیان در مقابل او بسیار موثر است؛ تا جایی که فرد خود را روزی رسان و دیگران را بندگان خود می‌داند. روشن است که نباید هر ادای احترام نسبت به خدمات ثروتمندان جامعه در کمک به محرومان را مصداق این روایت قلمداد کرد. (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۷۴۲)

با توجه به آنچه گفته شد نتیجه چنین است که، برای نجات خود شخص متکبر و ریشه کن ساختن تکبر از وجود او، مادامی که به این رذیله اخلاقی مبتلاست، باید در مقابل وی شدت عمل به خرج داد، و چون شخص متکبر نمی‌تواند خوار شدن در برابر دیگران را تحمل کند، شاید همین شیوه برخورد موجب تنبه و هدایت وی شود (نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۹).

البته نکته‌ای دقیق که نباید از آن غفلت شود این است که رفتار عاری از گذشت و تواضع در مقابل این دو گروه، صرفاً یک عکس‌العمل ظاهری برای متنبه کردن آنهاست؛ در حالی که فرد در باطن خود مزین به صفت نوع دوستی و تواضع نسبت به دیگران است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۷۸۵). پس چنین رفتاری به این معنا نیست که فرد خود را بالاتر و برتر از دیگران بداند، که این خود آغاز سقوط فرد خواهد بود (دستغیب، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۵۱).

نژاد پرستی

نژادپرستی از مفاهیم اجتماعی‌ای است که در منابع اسلامی، مردود شمرده می‌شود. خطاب‌های قرآنی انسان‌ها را با تعبیری هم‌چون، «الناس» و «الذین آمنوا» خطاب قرار داده است و معارف قرآن منحصر در نژاد خاصی نیست. طبق معارف قرآن کریم، همه انسان‌ها از یک پدر مادر متولد شده‌اند و از این جهت بر یکدیگر برتری ندارد. (سوره نساء، آیه ۱؛ سوره انعام، آیه ۹۸؛ سوره حجرات، آیه ۱۳). خداوند متعال شیطان را سرسلسله نژادپرستان خوانده، جایی که به داستان خلقت حضرت آدم و جریان سجده نکردن شیطان به او می‌پردازد، و شیطان خلقت خود از آتش را از خلقت خاکی انسان برتر می‌داند (سوره اعراف، آیه ۱۲) قرآن کریم، نه تنها برتری طلبی‌های نژادی را بر نمی‌تابد، بلکه سایر ملاک‌های بی پایه و اساس را - که در نگاه اول، ممکن است موجه به نظر برسد - نیز مردود می‌داند، مثلاً این‌که عده‌ای دین و آیین تحریف شده خود را مایه ارج و قرب خود در درگاه الهی بدانند، از نگاه قرآن مردود است. بسیاری از آیاتی که در مورد یهود و نصاری نازل شده است، ناظر به همین معناست. مثلاً این که بهشت را مختص به خود می‌دانند (سوره بقره، آیه ۱۱۱)، یا خود را از عذاب الهی مبرا می‌دانند (سوره بقره، آیه ۸۰) یا این‌که معتقدند تنها آن‌ها توسط خداوند هدایت شده‌اند و بقیه گمراهند (سوره بقره، آیه ۱۳۵). قرآن کریم با پاسخ‌هایی منطقی، پوچ بودن چنین ادعاهایی را آشکار می‌سازد؛ «بگو: اگر آن (چنان که مدعی هستید) سرای دیگر در نزد خدا، مخصوص شماست نه سایر مردم، پس آرزوی مرگ کنید اگر راست می‌گویید! ولی آنها، به خاطر اعمال بدی که پیش از خود فرستاده‌اند، هرگز آرزوی مرگ نخواهند کرد؛ و خداوند از ستمگران آگاه است» (سوره بقره، آیات ۹۴ و ۹۵).

سوالی که ممکن است مطرح شود این است که آیا کامل خواندن دین اسلام و بیان این که تنها دین نزد خداوند اسلام است (سوره آل عمران، آیه ۱۹)، با عبارات قبل، قابل جمع است؟ و آیا برتر دانستن دین اسلام نسبت به سایر ادیان، نوعی تعصب‌ورزی نیست؟

در مقام پاسخ باید گفت، طبق دیدگاه قرآن کریم، از آن جا که بشر برای یافتن معنای صحیح زندگی و جایگاه حقیقی خود در نظام آفرینش - و به تعبیر قرآنی آگاهی نسبت به اموری که خودش هیچ راهی برای آگاه شدن به آن‌ها نداشت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۳۰) نیازمند هدایت و راهنمایی بود، خداوند متعال فرستادگانی را به سوی انسان‌ها روانه داشت، تا آن‌ها را از حقیقت عالم هستی آگاه کنند. بنابراین، ادیان الهی و فرستادگان خداوند، همگی برای هدایت بشر، فرستاده شده‌اند و از این جهت همه آن‌ها محترم و دارای جایگاهی والا نزد خداوند هستند (سوره بقره، آیات ۱۳۶ و ۲۸۵؛ سوره آل عمران، آیه ۸۴). نکته‌ای که وجود دارد این است که ادیان الهی در طول زمان سیر تکاملی داشته‌اند و همه آن‌ها - در شکل تحریف نیافته خود - جریانی واحد بوده‌اند که به فراخور تکامل بشر، رفته رفته کامل‌تر شده‌اند، تا جایی که این روند در دین اسلام به نهایت خود رسیده است، بنابراین اختلاف ذاتی بین ادیان وجود ندارد و اختلاف بین آن‌ها تفاوت در کمال و نقص است (طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۳، ۱۲۰) با این توضیح، و به دور از هرگونه تعصب‌ورزی، عقل حکم می‌کند پس از ظهور اسلام، انسانی که در پی یافتن هدایت الهی است، کامل‌ترین برنامه فرستاده شده از سوی خداوند را بپذیرد و به آن عمل کند، بدون این که بخواهد چیزی از آن کم کند یا بر آن بیفزاید و این مفاد آیه ۱۹ سوره مبارکه آل عمران است که می‌فرماید: «براستی دین نزد

خدا تسلیم [در برابر او] است».

در مقام جمع بندی مطالب محوری بحث که حول رابطه ایشار و تربیت اخلاقی شکل گرفت، باید گفت، در دین مبین اسلام، نوع دوستی و محبت داشتن نسبت به هم نوع، بسیار مورد توجه است. در مرحله اول باید نسبت به اطرافیان از هر دین و آیینی که هستند، عادلانه رفتار شود و کسی مورد ستم قرار نگیرد و در مرحله بعد، با احسان و نیکی نسبت به همه افراد، به ویژه اقشار کم توان، زمینه را برای استفاده حداکثری همه مردم از مواهب جامعه را فراهم کرد. از طرفی، مذموم بودن نژادپرستی هم تاییدی بر همین مطلب است که ملاک در خوش رفتاری و حسن خلق، نسبت به دیگران، نژاد و زبان آن‌ها نیست. در مجموع می توان گفت با توجه به مباحث مطرح شده در این بخش، از نگاه اسلام، ایثار نقش مهمی در تربیت اخلاقی انسان ایفا می کند، چه در سطوح اولیه از اعمال انسان دوستانه در بروز رفتارهایی که انسان صرفاً از مقدار محدودی از وقت خود می گذرد و یا در سطوح بالاتر که فرد، اموال خود را در راه خدا صرف امور انسان دوستانه می کند و چه در مراتب بسیار فراتر از حد تصور که انسان همه وجودش را در راه خدا فدا می کند تا ارزش های انسانی باقی بماند. شهید در راه خدا، نه تنها خود به درجه فوز الهی می رسد، بلکه زمینه هدایت و تربیت را در دیگر انسان‌ها روشن می کند. بزرگ ترین مصداق چنین فداکاری و ایثاری در طول تاریخ، جانفشانی حضرت اباعبدالله علیه السلام و یاران ایشان است که با بذل جان‌های پاک خود نور هدایت الهی را در همه اعصار حیات بشر برافروخته اند.

تطبیق و مقایسه

در مقام تطبیق تربیت اخلاقی شکل گرفته بر پایه آموزه ایشار در دو آیین اسلام و یهودیت، روشن شدن مفهوم برگزیدگی و جایگاه آن در آیین یهود، رابطه آن با نژادپرستی و نظر اسلام در این زمینه، بسیار راهگشا خواهد بود.

در مورد این که مراد از برگزیدگی در آیین یهود چیست، معانی مختلفی ذکر شده است. می توان این معانی را در ذیل دو عنوان «برگزیدگی مطلق» و «برگزیدگی مشروط» گرد هم آورد. برگزیدگی مطلق به این معناست که هر فرد یهودی به صرف این که از نژاد یهود است، نزد خداوند دارای جایگاهی ویژه است و خدای متعال ارزشی والاتر از سایر انسانها برای او قائل است (Unterman, 1996: 213-214). در مقابل، برگزیدگی در معنای مشروط، این جایگاه ویژه را به طور مشروط مطرح می کند و بنا بر آن، چنانچه یهودیان به عهد و میثاقی که بین آنها و خداوند وجود دارد، پایبند باشند، بندگان خاص خداوند خواهند بود و نه به صرف این که عضو جامعه و از نژاد یهود باشد. (Atlan, 2009, p.55-59) برخی از دانشمندان یهودی معنای اول و برخی دیگر معنای دوم را می پذیرند.

قرآن کریم هم موید برگزیدگی قوم یهود در معنای مشروط آن است، در آیاتی از قرآن اصل این برگزیدگی مطرح شده است، عبارات «أَنْنَى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (سوره بقره، آیات ۴۷ و ۱۲۲) و «فَضَّلْنَاكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (سوره جاثیه، آیه ۱۶) بر همین معنا دلالت می کند. در کنار این آیات، آیات دیگری هم وجود دارد که مشروط بودن این برگزیدگی را افاده می کند، شاید یکی از صریح ترین این آیات، آیه دوازدهم از سوره مبارکه مائده باشد که خداوند متعال می فرماید: «خدا از بنی اسرائیل پیمان

گرفت.... و خداوند (به آنها) گفت: «من با شما هستم! اگر نماز را برپا دارید، و زکات را بپردازید، و به رسولان من ایمان بیاورید و آنها را یاری کنید، و به خدا قرض الحسنه بدهید [در راه او، به نیازمندان کمک کنید]، گناهان شما را می‌پوشانم [می‌بخشم]؛ و شما را در باغهایی از بهشت، که نهرها از زیر درختانش جاری است، وارد می‌کنم. اما هر کس از شما بعد از این کافر شود، از راه راست منحرف گردیده است». در این آیه، جایگاه ویژه بنی اسرائیل نزد خداوند و یاری رسانی به آنها منوط به عمل به فرامین الهی شده است. از طرفی، آیات دیگری هم وجود دارد که برگزیدگی و برتری را به افراد و اقوام دیگری نسبت می‌دهد و در مورد آنها همین شرط تکرار می‌شود، مثلاً خطاب به مسلمانان می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (سوره آل عمران، آیه ۱۱۰)، و بعد در ادامه علت این برتر بودن را ایمان داشتن به خدا و عمل به فرائض امر به معروف و نهی از منکر و در یک کلام اعتصام به ریسمان الهی عنوان می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۷۷). بعد از کنار هم قرار دادن این دو گروه از آیات، نتیجه این خواهد بود که، همه انسان‌ها از هر نژاد و قومی، زمینه رشد یافتن و رسیدن به مقام برگزیدگی را دارند و مراتب این رشد را، میزان تسلیم بودن انسان در برابر خداوند متعال و در یک کلام خداترسی او تعیین می‌کند؛ «ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (اینها ملاک امتیاز نیست)، گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست؛ خداوند دانا و آگاه است» (سوره حجرات، آیه ۱۳)

با این تبیین از مفهوم برگزیدگی، می‌توان گفت سوء برداشت از این مفهوم، باور به نژادپرستی را در بین بسیاری از دانشمندان و پیروان آیین یهود دامن زده و از این

رو، هرچند تعالیم کتاب مقدس به نوع دوستی، ایثار و احسان در رابطه با انسان‌ها فرا خوانده باشد، برداشت این افراد چنین است که این روابط حسنه، تنها در جامعه یهودی جریان داشته و ایثار برای غیرهم‌کیش ارزش اخلاقی منفی می‌یابد. پس با این توضیح، جایگاه ایثار در تربیت اخلاقی آیین یهود- حدافل، طبق دیدگاه بخش قابل توجهی از صاحب‌نظران و پیروان آن- با توجه به نژاد و دین مخاطب تعیین می‌شود؛ اگر هم‌کیش و یهودی باشد، ایثار و احسان موجب رشد اخلاقی انسان و رضایت خداوند است. ولی اگر از غیر دین یهودیت باشد، رابطه، عکس خواهد بود، چرا که شخص با فداکاری نسبت به غیریهودی باور به برگزیدگی و برتر بودن آیین یهود را نقض کرده است و اگر این کار ارزش منفی نداشته باشد، حدافل ارزش مثبتی را هم در پی نخواهد داشت.

اما با توجه به آن‌چه از مفاهیم و آموزه‌های اسلام بیان شد، اصل اولیه این است که انسان هر قدر نسبت به دیگران، محبت، احسان و از خودگذشتگی داشته باشد، چنان‌چه با نیتی الهی همراه شود، موجب رشد و ارتقاء اخلاقی وی خواهد شد و یکی از ابعاد تربیت اخلاقی اسلامی به شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

طبق آنچه گذشت، در تبیین جایگاه آموزه اخلاقی ایثار در تربیت اخلاقی در دو شریعت یهود و اسلام، دو مساله نوع‌دوستی و نژادپرستی - به عنوان دو مساله تاثیرگذار در آموزه ایثار- در دو آیین مذکور، مورد بررسی و تطبیق قرار گرفت. و نهایتاً، در جمع بندی تطبیق آموزه‌های دو شریعت اسلام و یهود در موضوع مورد نظر یعنی تربیت اخلاقی بر پایه آموزه ایثار، می‌توان گفت: مصون ماندن قرآن - به عنوان منبع اصلی شریعت اسلام- از تحریف، و پرداختن کامل‌تر و دقیق‌تر به ابعاد مختلف مباحث در دین اسلام، سبب شده تا قسمت‌های مختلف آن دقیق‌تر ترسیم شده و همخوانی بیشتری با هم داشته باشند. مثلاً اگرچه در آموزه‌های دین یهود هم بر تاثیر نیت در ارزش یافتن عمل نیک به طور عام و ایثار و احسان به طور خاص تاکید شده است؛ به این بیان که، عمل نیک - و در بحث حاضر ایثار و فداکاری - باید برای پیروی از خداوند و خشنودی او انجام شود. اما در اسلام جایگاه نیت و تاثیر آن در ارزش عمل، چه در بعد مثبت و چه در بعد منفی، با عبارات و تمثیل‌های گوناگون، از وضوح کامل‌تری برخوردار است.

و یا در ساحت تعیین حد و مرزهای نوع‌دوستی و ایثار، هر دو آیین حد و مرزهایی را برای نوع‌دوستی و ایثار نسبت به دیگران مشخص کرده اند، که در تربیت اخلاقی حاصل از آن هم موثر است. اما به نظر می‌رسد توجه اخلاقی خودخواهی یا توجه به نژاد افراد در چگونگی برخورد با آنها، به عنوان یکی از مهم‌ترین حدود مورد توجه در میان یهودیان، برخاسته از تحریفاتی است که وارد دین یهود شده است و مقایسه آن با حد و مرزهایی که در دین اسلام بیان شد، مثل توجه به معاند بودن یا آسیب دیدگی اخلاقی فرد مخاطب ایثار، روشن می‌کند که مرزهای بیان شده از نگاه اسلام، مطابقت بیشتری با هدایت و تربیت اخلاقی انسان دارد.

منابع

۱. قرآن کریم، با ترجمه مکارم شیرازی.
۲. کتاب مقدس، با ترجمه ایلام.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، محقق / مصحح: جمال الدین میر دامادی، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، قم.
۴. ابن فارس، احمد، (۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، محقق / مصحح: عبد السلام محمد هارون، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۵. باقری، خسرو، (۱۳۸۳)، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، انتشارات مدرسه، تهران.
۶. جوهری، اسماعیل، (۱۴۱۰ق)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، محقق / مصحح: احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملایین، بیروت.
۷. حبیب اللهی، مهدی، (۱۳۹۲)، «خاستگاه اخلاق یهودی در عهد عتیق»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشنامه ادیان، ش ۱۳، ۶۵-۸۹.
۸. داودی، محمد، (۱۳۹۰)، سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت علیهم السلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۹. دستغیب، سید عبدالحسین، (۱۳۸۳)، گناهان کبیره، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، محقق / مصحح: داوودی، صفوان عدنان، دار القلم، بیروت.
۱۲. سلیمانی، عبدالرحیم، (۱۳۸۳). «قوم یهود از برگزیدگی تا نژادپرستی». نشریه هفت آسمان: دوفصلنامه، ش ۲۲، ۱۱۳-۱۳۴.
۱۳. سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه. محقق: صبحی صالح، هجرت، قم.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۰۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمدجواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران.

۱۶. عالم زاده نوری، محمد؛ بوسلیکی، حسن؛ مرادی، حسین؛ (۱۳۹۲)، نقش مربی در تربیت اخلاقی-معنوی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، محقق/مصحح: دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، هجرت، قم.
۱۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۳۷۶)، المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء، تصحیح علی اکبر غفاری، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، محقق: علی اکبر آخوندی؛ محمد غفاری، دارالکتب الاسلامیة، تهران.
۲۰. کوئن، بروس، (۱۳۷۵)، درآمدی به جامعه شناسی. مترجم: محسن ثلاثی، توتیا: تهران.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله): قم.
۲۲. _____، (۱۳۸۳)، جنگ و جهاد در قرآن. موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله): قم.
۲۳. _____، (۱۳۸۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله): قم.
۲۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، صدرا، تهران.
۲۵. معین، محمد، (۱۳۸۸)، فرهنگ فارسی، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
۲۶. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص. محقق/مصحح: علی اکبر غفاری؛ محمود محرمی، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید: قم.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۲۸. _____، (۱۳۸۶)، پیام امام امیرالمومنین (علیه السلام)، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۲۹. نراقی، مهدی بن ابی ذر، (بی تا)، جامع السعادات، تصحیح و تنظیم: محمد کلانتر، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۳۰. ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۳۶۹)، مجموعه ورام (آداب و اخلاق در اسلام). مترجم، محمدرضا عطایی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.

31. Anonymous, (1989), **Webster's unabridged dictionary of the English language**, Gramercy Books, New York.
32. Atlan, henri, (2009), «**chosen people**», 20th Century Jewish Religious Thought, 55-59, Jewish Publications Society, Philadelphia.
33. Gensler, Harry. J, (2013), **Ethics and the golden rule**, Routledge, New York.
34. Kohen, Abraham, (1975), **Everyman's Talmud**, Schocken Books, New York.
35. Rotenstreich, Nathan, (1968), **Jewish philosophy in modern times**, Holt, New York.
36. Shahak, Israel, (1994), **Jewish history, Jewish religion: the weight of three thousand years** Boulder, London.
37. Shatz, David, (2016), **Library of Contemporary Jewish Philosophers**, v.19, brill, Leiden; Boston.
38. Unterman, Alan, (1996), **The Jews: their religious beliefs and practices**, Oregon, Sussex Academic Press, Portland.
39. Yates, Kyle, et al., (1988), **The Religious world: communities of faith**, Collier Macmillan, London.

معناشناسی دنیا و زیست زاهدانه در اندیشه حسین بن سعید اهوازی؛

مروری بر تاریخ اخلاق روایی شیعه در سده سوم

* عباس میرزایی

** نازنین احمدی

چکیده

این مقاله به بررسی رابطه دنیا و زهد بر اساس کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی می‌پردازد. این دو مفهوم در دو سوی معنایی، مقابل هم، قرار دارند و کمتر می‌توان هم پوشانی عملی میان این دو یافت. در ادبیات روایی شیعه در عین مذمت دنیا توصیه به زهد شده است و عموماً محدثین در آثار خود تقابل این دو مفهوم را بیان کرده‌اند. در این میان اما به نظر می‌رسد می‌توان رویکرد دیگری در تفاهم معنایی زهد و دنیا، بر اساس میراث روایی شیعه، تبیین کرد که نشان‌هایی از آن در کتاب معروف الزهد حسین بن سعید قابل رصد است. این مقاله به پاسخ این پرسش پرداخته است که حسین بن سعید در کتاب الزهد چه نظری در رابطه با زهد و دنیا داشته است؟ بررسی «الزهد» این فرضیه را تقویت می‌کند که حسین بن سعید بر خلاف نگاه عموم محدثین شیعی تفاهمی عملی میان زهد و دنیا را قائل است. با تحلیل مضمونی متن کتاب الزهد این نتیجه دست یافتنی شد که زاهد می‌تواند در عین دنیاپذیری و کنترل امیال دنیاخواهانه در چارچوب زیستی زاهدانه نیز طی طریق کند. او گفتمانی اجتماعی از دنیا ارائه می‌دهد که قابل جمع با زیست زاهدانه می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: زهد، دنیا، حسین بن سعید اهوازی، کتاب الزهد

* استادیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (a_mirzaei@sbu.ac.ir)

** فارغ التحصیل ارشد اخلاق اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (Ahmadi136996@gmail.com)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۰۸)

بیان مسأله

زهد و دنیا دو مفهومی هستند که همواره جای بحث و گفتگو دارند. در زهد دنیاگریزی نهفته است و در دنیا نوعی زهدزدایی. این معناپذیری زهد و دنیا همواره مورد بحث و سخن بوده است. در رویکرد روایی شیعه در بحث اخلاق این معنا از دنیا (یعنی دنیاگریزی) چهره ای برجسته داشته است. برای نمونه می توان به کتاب مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه که منسوب به امام صادق علیه السلام اشاره کرد که چگونه دنیاستیزی و مفهوم زهد بایکدیگر گره خورده است. (منسوب للإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۰۰ق: ۱۳۷) این رویکرد را در کتاب اصول کافی کلینی (م. ۳۲۹ق.) نیز می توان رصد کرد که کلینی چگونه دنیاستیزی را در مفهوم زهد روایت می کند. (کلینی، ۱۳۶۵ ش: ۲/ ۱۲۸). هم چنین علی بن بابویه قمی (م. ۳۲۹ق.) در کتاب فقه الرضا همین معنا از دنیا و زهد را پیگیری کرده است. (علی بن ابن بابویه قمی، ۱۴۰۶ق: ۳۷۰). شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق.) هم در معانی الاخبار (صدوق، ۱۳۷۹-۱۳۳۸ ش: ۲۵۲-۲۵۱) و دیگرانی از بزرگان حدیثی امامیه چنین تصویری از دنیا و زهد را تبیین کرده اند. این نگاه به دنیا، تصویر عمومی از زهد و دنیا در ادبیات روایی امامیه نیست و شاید بتوان نگاه دیگری را در میراث روایی امامیه جستجو کرد. از این رو کتاب الزهد حسین بن سعید اهوازی مورد بررسی قرار گرفت و با طرح این پرسش که حسین بن سعید در کتاب الزهد دنیا را چگونه ترسیم کرده است؟ این فرضیه پی گرفته شد که به نظر می رسد که حسین بن سعید مطلق ذم دنیا را معتقد نیست. او در کتابش فراوان به گزارش هایی اشاره کرده مبنی بر این که می توان دنیا و مال آن را مدیریت کرد. او

پیامدهای منفی دنیا طلبی را بیان می‌کند و مهارت‌هایی برای نفی دنیا طلبی انسان زاهد معرفی می‌نماید. حسین بن سعید اهوازی بر خلاف نگاه عمومی منابع روایی شیعه، تلاش می‌کند چهره‌ای از دنیا ارائه کند که با زیست زاهدانه هماهنگ باشد. شاید هم این نگاه حسین بن سعید در مقابل جریان‌های صوفی دنیاگریز باشد که تلقی خاصی از رابطه زهد و دنیا ارائه می‌کنند. به هر حال در واقع در این پژوهش با توجه به یافته‌های معناشناسی مفهوم دنیا تلاش شده که روابط معنایی بین معانی نزدیک به دنیا را آشکار کند و آنان را نظام دهد.

درباره پیشینه این موضوع هم باید گفت که زهد پژوهی موضوع قابل توجهی میان پژوهشگران بوده است. آثار زیادی در این باره نگاشته شده است که می‌توان به مقاله «درآمدی بر شناخت مفهوم زهد» از علی بورونی اشاره کرد که در این مقاله، نویسنده فقط به تبیین مفهوم زهد پرداخته، هرچند بیشتر به معاجم لغت و تبیین مفهوم زهد در دوران معاصر پرداخته و سیر تطور این مفهوم را مورد بررسی قرار نداده است. مقاله «مطالعاتی درباره تاریخ زهد اسلامی» هلموت دیترا از مقاله‌های خوبی است که نوشته شده و سرنخ‌های خوبی را در تاریخ زهد نگاری به ما نشان می‌دهد، اما از آن جهت که در جهت تبیین تئوری زهد آن‌هم در سده سوم و چهارم وارد نشده از تحقیق ما کاملاً متمایز است. مقاله «فرهنگ زهد و قناعت در کلام و سیره قرآنی معصومین»؛ سید عباس موسوی نیز از جمله مقالات نگارش شده در این حوزه است که به صورت کلی تلاش نموده تا در کل قرآن و کلمات معصومین به زهد بپردازد اما چون حیطة موضوع و قلمرو تحقیق در یک مقاله جزئی خیلی گسترده گرفته شده، اساساً دستاورد قابل ارائه‌ای جز بیان برخی آیات و روایات که به زهد اشاره کرده‌اند

نداشته است. مقاله «بازشناسی زهد در قرآن کریم»؛ علی اقدامی از جمله مقالات مرتبط است. این مقاله نیز تلاش نموده تا با تکیه بر آیات قرآن، معنای زهد را نشان دهد و به بررسی تئوری زهد در سنت فکری اسلامی ورود نداشته است. مقاله «پیوند تاریخی زهد و حدیث در کتاب الزهد ابن مبارک»؛ علی مهمان‌نواز و دیگران از جمله مقالات خوبی است که در حوزه تاریخ زهد نگاری نوشته شده است اما این تحقیق تنها بر اساس کتاب ابن مبارک پیش رفته، ضمن اینکه به تبیین تئوری زهد نیز پرداخته است. مقاله «تعریف زهد و جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان و متصوفه»؛ حبیب حاتمی کنکبود و دیگران نیز به نگاه ائمه معصومین پرداخته است و به تبیین تئوری زهد در اندیشه اهل سنت آن‌هم با رویکرد حدیثی توجهی نداشته است. همه مقالات به نحوی درباره زهد نگاشته شده است ولی هیچ کدام به طور خاص در پی توضیح رابطه زهد و دنیا بر نیامده است. درباره بحث دنیا هم در روایات آثار فراوانی انجام شده است ولی به طور خاص می‌توان از مقاله «تحلیل چرایی دوسویه‌انگاری دنیا از منظر آیات و روایات» از مرضیه قنبری اشاره کرد که تلاش کرده دو به بررسی دو دنیایی ممدوح و مذموم در روایات و آیات بپردازد.

اهمیت این موضوع از این جهت است که نوعی بازخوانی میراث کهن روایی امامیه است و این بازخوانی در پرتو فهمی اعتدال‌گرایانه از میراث اخلاقی شیعه در رابطه متشابهک زهد و اخلاق است. از سوی دیگر این موضوع تلاش می‌کند بخشی از الگویی نظام اخلاقی شیعه در حوزه زهد را ترسیم کند. درباره ضرورت این موضوع هم باید اشاره کرد که در دوره معاصر جریان‌های فکری مختلفی در حوزه اخلاق فعال هستند که عمدتاً با رویکرد اخلاق یونانی، از نوع ارسطویی و افلاطونی

می‌باشند. در این میان اما فعالیت‌های اخلاق پژوهشی با رویکرد به منابع نخستین شیعی در حوزه احادیث قلمروی فراموش شده و یا کمتر توجه شده است که این پژوهش تلاش می‌کند در این مسیر فعالیت نماید. در واقع این موضوع می‌تواند در راستای احیاء تئوری‌های اخلاقی شیعه در دوران معاصر مورد لحاظ قرار گیرد چراکه به نوعی در مقام معرفی میراث نخستین شیعی در حوزه اخلاق با رویکرد روایی است. موضوعی که هدف اصلی این پژوهش و پژوهش‌های دیگری است که بر این اساس، یعنی تمرکز بر میراث روایی امامیه، سامان می‌یابد.

در این مقاله تمام متن *الزهد* با دقت مورد بررسی قرار گرفته و هر بحثی که درباره دنیا بوده تجمیع شده است. در واقع با روش تحلیل مضمونی متن تلاش شده تا روابط معنایی گزاره‌های مرتبط با مفهوم دنیا بر اساس کتاب حسین بن سعید اهوازی تبیین شود.

این موضوع را می‌توان در سه گام پیش برد: یک. مواجهه معرفتی با دنیا؛ دو. پیامدهای دنیا طلبی؛ سه. مهارت‌های نفی دنیا طلبی که هر کدام از این موارد سه قسمت اصلی مقاله را تشکیل می‌دهند. در ابتدا هم درباره زندگی نامه حسین بن سعید اهوازی سخن گفته شده و تلاش شده که جایگاه علمی او در تفکر شیعه مورد بررسی قرار گیرد.

هدف این پژوهش در واقع در واقع دستیابی به جایگاه معنایی دنیا در زیست زاهدانه یک زاهد بر اساس کتاب *الزهد* حسین بن سعید است. رسیدن به این هدف سه گام در نظر گرفته شده است: یکی مواجهه معرفتی با دنیا، دیگری پیامدهای دنیا طلبی و سوم مهارت‌های نفی دنیا طلبی.

۱. جایگاه علمی حسین بن سعید اهوازی

حسین بن سعید اهوازی کوفی اصالتاً کوفی و از محدثین سده سوم هجری است که سال تولدش مشخص نیست ولی از گزارشی در متن نجاشی این گونه برداشت می‌شود که در اوایل سده چهارم از دنیا می‌رود چرا که در سال ۳۰۰ق. زنده بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۶۰) حسین با بردارش حسن به اهواز نقل مکان کرده و سپس به قم مهاجرت نمود. او و برادرش در قم به منزل عالمی از عالمان قم به نام حسن بن ابان رفته و او ایشان از آن‌ها مهمان نوازی کرده است. حسین در نهایت در همین شهر قم از دنیا می‌رود. (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۶۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۲-۱۱۳) حسین بن سعید اهوازی از خانواده‌ای با اصالت علمی و شیعی است. پدرش حماد بن سعید بن مهران اهوازی از محدثین بزرگ و مورد اعتماد به شمار می‌رود و اجداد او از موالیان امام سجاد علیه السلام بوده اند. (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۲)

حسین بن سعید از اصحاب امام رضاع و امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام می‌باشد که بی واسطه احادیثی را از ایشان نقل کرده است. (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۲) البته روایت‌هایی از امام باقر علیه السلام (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۱۹۴/۱) و امام صادق علیه السلام به واسطه اصحاب دیگر نیز دارد. حسین مشایخ و شاگردان بسیار زیاد و مشهوری دارد. از مشایخ بسیار معروفش هم چون حماد بن عیسی (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۶۲/۱)، فضالة بن ایوب الأزدی (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۹)، ابن ابی عمیر (شیخ صدوق، ۱۴۰۳-۱۳۶۲ش: ۳۳۳)، أحمد بن محمد بن ابی نصر (شیخ صدوق، ۱۴۰۳-۱۳۶۲ش، ۴۵۵)، الحسین بن علوان (شیخ طوسی،

۱۴۱۱: ۱۹۱)، قاسم بن محمد جوهری (شیخ صدوق، ۱۴۱۷: ۲۰۶)، علی بن حدید (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۸۶) و دیگرانی می‌توان نام برد. (خویی، ۱۴۱۳: ۲۲۶/۶) از شاگردان معروف وی هم می‌توان به سهل بن زیاد (شیخ صدوق، ۱۴۰۳-۱۳۶۲ش: ۳۳۳)، أحمد بن محمد بن عیسی الأشعری (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۱/۱۰۹؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۷: ۲۰۶) علی بن مهزیار (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۷۹)، قاسم بن عروه (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۷۲) محمد بن الحسن الوزان (شیخ صدوق، ۱۴۱۷: ۴۵۵) و دیگرانی می‌توان اشاره کرد. (خویی، ۱۴۱۳: ۲۲۶/۶). در منابع رجالی شیعه از وی با عناوینی هم چون «ثقه»، «عین»، «جلیل القدر»، «عظیم الشان» یاد شده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۱۱۴؛ ابن داوود، ۱۳۹۲: ۸۰). سید بن طاووس از وی با عنوان «المجمع علی عدالته وثقته عند أهل ملته» یاد کرده است. (سید بن طاووس، ۱۴۱۳: ۱۰۷) او روایات بسیار فراوانی نقل کرده است. گفته شده نام وی در بیش از پنج هزار طریق روایی ثبت شده است. (خویی، ۱۴۱۳: ۲۶۸/۶) که در منابع مختلف روایی و فقهی شیعه آمده است.

وی آثار فراوانی دارد که گویا مشترکا با برادرش حسن نگاشته است. نجاشی آثار آن‌ها را نیکو و قابل اعتماد توصیف می‌کند و شمار آن‌ها را تا عدد سی بیان می‌کند. (نجاشی، ۱۴۱۶: ۵۸-۵۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۱۲) شیخ صدوق در مقدمه کتاب من لایحضره الفقیه آثار حسین بن سعید را جزء آثاری می‌داند که مرجعیت دارد و مورد اعتماد است. (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۳/۱) نجاشی، شیخ طوسی و ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۷۶) لیستی از کتاب‌های وی را نقل کرده اند که عبارتند از: در فقه: کتاب الوضوء، کتاب الصلاة، کتاب الزکاة، کتاب الصوم، کتاب الحج، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب العتق والتدبیر والمکاتبه، کتاب الایمان والنذور، کتاب التجارات

والإجارات، کتاب الخمس، کتاب الشهادات، کتاب الصيد والذبائح، کتاب المكاسب، کتاب الأثرية، کتاب الوصايا، کتاب الفرائض، کتاب الحدود، کتاب الديات، کتاب فی الحلال و الحرام. در ادعیه کتاب المزار، کتاب الدعاء، کتاب الزیارات. در اعتقادات: کتاب المناقب، کتاب المثالب، کتاب الرد علی الغالیة، کتاب البشارات، کتاب التقیة، کتاب الملاحم؛ در تفسیر: کتاب التفسیر و در اخلاق: کتاب الزهد، کتاب المروة والتجمل، کتاب المؤمن که احتمالاً همان کتاب حقوق المؤمنین و فضلهم (طهرانی، بی تا: ۶۲/۱). و کتابی به نام التمحيص (بحرانی، ۱۴۱۱: ۳۷۹/۱) و کتاب البهار^۲ که نام آن‌ها در فهرست‌های نخستین نیامده است.

۲. ایده اهوازی در معناشناسی دنیا و زیست زاهدانه

این بخش از مقاله در سه گام توضیح داده می‌شود:

گام اول: مواجهه معرفتی به دنیا

حسین بن سعید در کتاب الزهد دو قرائت قابل جمع از دنیا مطرح می‌کند. در یک نگاه دنیا فاقد جایگاه است. هم چنان که پیامبر ﷺ دنیا را بی ارزش تر از لاشه گوسفند می‌دانسته است (اهوازی، ۱۴۰۲، ق، ۴۹). حتی پیامبر ﷺ در پاسخ به فرشته‌ای که گفت اگر بخواهی تمام ریگ‌ها را برایت تبدیل به طلا کنم فرمود: «می‌خواهم یک روز سیر شوم و شکرگزار خدا باشم و یک روز گرسنه بمانم و از درگاهش

۱. آقابزرگ، الذریعه، ج ۱، ص ۶۲؛

۲. این کتاب را سید بن طاووس برای حسین بن سعید اهوازی نقل کرده است (سید بن طاووس، الیقین، ص ۱۰۷) ولی فهرست‌های پیش از وی نامی از وی در میان نیست. آقابزرگ احتمال می‌دهد که نام این کتاب ممکن است در فهرست‌های نجاشی و طوسی به غفلت از قلم افتاده باشد. (آقابزرگ، الذریعه، ج ۳، ص ۱۰۷-۱۰۸)

درخواست کنم.» (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۵۲) در برخی از روایات هم اشاره شده که آنچه به ما داده نشده بهتر است؛ (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۵۱) امام صادق علیه السلام نیز در بیانی فرمود هرگاه بین دو موضوع که یکی مربوط به آخرت و یکی مربوط به دنیا است اگر دنیا را مقدم داشتم همان روز جریان ناگواری برایم رخ می‌هد (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۵۰-۵۱). طبق روایات دنیا غیر از دو قطعه لباس و خوراک چیز دیگری نیست. (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۴۶) چنین دنیایی تنها می‌تواند وسیله‌ای برای رسیدن به آخرت باشد (کوفی اهوازی ۱۴۰۲ ق: ۵۱). امام سجاد علیه السلام در این باره می‌فرماید: «شگفتا کسی که برای دنیای از بین رفتنی کار می‌کند ولی آخرت ماندنی را رها کرده است.» (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۵۲) هم چنین از امام علی علیه السلام روایت شده که از نشانه‌های زاهد ناپسندی و حرام دانستن دنیاست و زاهد باید از دنیا اجتناب کند مگر به قدر ضرورت (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۴۹) در روایاتی که اهوازی نقل می‌کند بیان شده که انسان نمی‌داند که از دنیا به کسی چیزی داده نمی‌شود مگر این که از سهم آخرتش کاسته خواهد شد (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۵۱) در ادامه این نگاه می‌توان به روایتی اشاره کرده که امام صادق علیه السلام درباره آیه «لَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَ مَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ» (زخرف/۳۳) فرمودند: اگر خداوند متعال چنین می‌کرد تمامی انسان‌ها کافر می‌شدند (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۴۶). نقطه مقابل این نگاه حسین بن سعید نگاه دیگری از روایات به دنیا را ترسیم می‌کند. نگاهی که مطلق گرایش به دنیا چندان مورد مذمت نباشد بلکه نگاهی همدلانه و همراه گونه با دنیاست. حسین در تبیین این نگاه به روایتی از امام علی علیه السلام درباره تعاملات گوناگون انسان با دنیا اشاره می‌کند که حضرت

می فرماید: «دنیا برای کسی که راست گو باشد سرای راستی، برای کسی که بخوهد از آن برای آخرتش توشه برگیرد سرای توانگری، برای کسی که از آن پند گیرد سرای موعظه، سجده گاه دوستان خدا، مصلاهی ملائکه، محل نزول وحی، بازار دوستان خداست که در آن کسب رحمت کنند و سودشان بهشت است. دنیا برای اهلش آزمایش و گرفتاری است و برای هوسرانان و دلشادان خوشی است که با یک حادثه ناگوار از دست می رود و با یک تندرستی دورنگر، اشتیاق آمیز، ترسناک، بازمی گردد.» (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۴۷-۴۸) طبق این نگاه دنیا ظرفیت های گوناگونی دارد که می تواند برای انسان ها با رویکردهای گوناگون، متفاوت باشد. حسین بن سعید این گونه بیان می کند که هم از این روست که امام علی ع می فرماید: انسان باید مراقب دنیا باشد چراکه دنیا چهره های گوناگونی دارد. یکی از این چهره ها جذابیت دنیایی مادی است که ائمه درباره آن این گونه هشدار داده اند که «دنیا همچون ماری است که پوستی نرم دارد ولی درونش زهر مهلک است که شخص عاقل از آن دوری می جوید و کودکان بی خرد به آن دل می بندند و آن را با دست می گیرند.» (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۴۵) هم از این روست که در روایات کتاب الزهد تاکید شده که همواره باید به این مسئله توجه داشت که مال از چه طریقی کسب می شود و در چه راهی خرج می شود. (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۹۴) در حدیثی از امام صادق علیه السلام بیان شده: ربا از شرورترین درآمدها است (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۱۴) و خداوند ثروتمند عقیف را دوست دارد (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۱۰). البته در هر صورت باید معرفت داشت که مال دنیا فانی است و پیوسته باید به یاد مرگ و آخرت بود. (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۷۸) در سیره اهل بیت علیهم السلام و صحابه آنان

بسیار دیده شده است که هرگز از زیادی مال خود خشنود نمی شدند و به مالاندوزی اهمیت نمی دادند چراکه معتقد بودند مال کم بهتر از مال زیاد و فریبنده است (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۴۱). این نوع نگاه حسین بن سعید اهوازی این گونه قابل تبیین است که وی روایاتی را می آورد مبنی بر این که دنیا می تواند وسیله آزمایش الهی باشد؛ گاهی خداوند مومن را با دنیا آزمایش می کند و او را تهدیدست می کند. (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۳۲) در این مواقع هیچ گاه انسان نباید ناامید شود و شایسته است همواره چشمش به دستان خدا باشد و از انجام رفتار ناپسند خودداری کند (اهوازی، ۱۴۰۲: ق) چراکه خداوند همواره بندگانی را آفریده است تا از تهی دستان دلجویی کنند. البته در همین ایام فقر و تهی دستی مومن باید با نیکی و صدقه در حد توان تلاش کند از این مرحله عبور کند. (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۳۳)

بر اساس همین توجه حداقلی به دنیا و عدم نفی مطلق دنیاست که حسین بن سعید در روایاتی از پیامدهای برخی از رفتار را افزایش مال دنیا سخن می گوید. مثلاً گزارش های نقل می کند مبنی بر این که خوش اخلاقی باعث افزایش مال و عمر می شود. (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۳۰) نیکی به پدر و مادر (اهوازی ۱۴۰۲: ق: ۳۳) تقوای پیشگی (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۳۹) و خوش رفتاری با همسایه (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۴۳) از موارد دیگر این سیاهه علل افزایش مال است. هم چنین خیرخواهی و نیکوکاری به خانواده، حتی اگر گناهکار باشند، (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۳۵) باعث افزایش مال می شود. مورد بسیار مورد تأکید دیگر صله رحم (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۳۴) و پیوند با خویشاوندان است که موجب رشد و افزایش مال می شود؛ (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۴۱) در مقابل قطع رحم موجب کم شدن رشد اموال می شود چنانچه در روایت نقل شده یکی از اصحاب

می گوید به امام گفتیم: «قبیله فلانی به یکدیگر نیکی و دلجویی می کنند. فرمود: تا زمانی که چنان برنامه‌ای را اجرا کنند رشد مالشان تداوم یابد مگر آنکه قطع صلہ رحم نمایند، که رشدشان نابود و متفرق گردند.» (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۳۸) هم چنین قناعت موجب افزایش رزق و در مقابل آن اسراف موجب محرومیت فرد می شود. (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۵۵)

گام دوم: پیامدهای دنیاطلبی

درست است که حسین بن سعید گزارش‌های توجه به دنیا و مال دنیا را در کتاب *الزهد* به نیکی تبیین کرده است ولی هم زمان به این موضوع توجه می دهد که انسان زاهد مراقب باشد به دام دنیاپذیری و دنیاطلبی نیفتد. هم از این روست که هشدارهایی در این رابطه مطرح می کند. او می گوید از نشان‌های دنیاطلبی آن است که اگر از دنیا چیزی به انسان داده شود خشنود است و اگر نه به خشم می آید. (کوفی اهوازی ۱۴۰۲ ق: ۴۶). طبق روایاتی که حسین بن سعید نقل کرده گرایش به دنیا پیامدهای منفی بسیاری دارد. یکی از اولین آن‌ها ضربه ای است که به دین وارد می کند. طبق حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که «فسادی که دوستی مال دنیا برای دین مسلمان دارد بیش از آن است که دو گرگ گرسنه در گله‌ای که پراکنده شده باشند، که یکی در اول و دیگری در آخر به گله یورش برند.» (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۵۸) هم چنین بیان شده که دنیا دوستی برای حفظ منافع مادی باعث می شود که فرد در گروه دشمنان خدا و پیامبرش گام بردارد و عذاب الهی بر وی نازل می شود. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که گروهی با اینکه به حضرت موسی علیه السلام ایمان آورده بودند به لشکر فرعون رفتند تا از مال و منال وی بهره‌مند گردند و هنگامی که حضرت موسی ع

و همراهان از دریا عبور کردند خواستند از گروه فرعونیان نجات یابند که خداوند این اجازه را به آنان نداد و با فرعون غرق شدند(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۶۵).

حسین بن سعید در ادامه همین هشدارها می‌گوید: توجه به دنیا باعث ایجاد حس آرزو طلبی می‌شود. ایجاد این نگاه در انسان از سوی شیطان باعث می‌شود که آرزوها در جلو چشم و اجل در پشت سر قرار می‌گیرد(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۷۸) و موجب آن می‌شود فرد جایگاه حقیقی مرگ را نداند و موجب تباه شدن عمل و کردار می‌گردد(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۸۱). دنیا طلبی باعث طمع در وجود انسان می‌شد در حالی که دنیا مانند دریای شوری است که هر چه بیشتر از آن آب بنوشد سیراب نمی‌شود تا بمیرد(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۴۸). یکی دیگر از پیامدهای دنیا طلبی این است که انسان نسبت به مال دنیا بخیل می‌شود. چنین افرادی طاقت انفاق و بخشش مالی را ندارد؛(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۱۷-۱۸) از آثار این ویژگی انسان می‌توان هلاکت(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۶۸) و محرومیت شخص بخیل از بهشت(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۱۰۲) اشاره کرد. دنیا طلبی هم چنین باعث چشم و هم چشمی می‌شود که طبق روایات کسی که چشمش به زندگی و اموال مردم باشد، هم و گرفتاری‌اش زیاد می‌شود و ناراحتی او آرام و درمان نمی‌شود(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۴۶). کسی که روحیه دنیا طلبی دارد دچار سختی و بی‌پایه‌گی در امور زندگی است(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۱۴). چنین انسان‌هایی که برای رسیدن به دنیا تلاش و همت زیادی می‌کنند دچار پراکندگی در امور زندگی، تنگدستی و بیچارگی می‌شوند(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۵۰) در حالی که از دنیا چیزی غیر از مقدرات نصیب انسان نمی‌گردد(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۵۰). اعتماد بیش از اندازه به دنیا موجب عجز(اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۱۴) و توجه بیش از اندازه به آن باعث هلاکت

می شود (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۴۸). باعث می شود که انسان دچار فریب و غرور گردد که هیچ گاه پایانی ندارد. (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۱۹).

گام سوم: مهارت‌های نفی دنیا طلبی

حسین بن سعید برای کنترل و به دام نیفتادن زاهد در تور دنیاگرایی، که بر خلاف استمرار زهد است، بر اساس روایات اهل بیت مهارت‌هایی ارائه کرده است که در ساحت نظری و عملی می تواند مورد بحث قرار گیرد. در ساحت نظر انسان باید باورها و اعتقاداتی داشته باشد. مانند این که بر اساس آیه قرآن نعمت‌ها و زندگی دنیا شایسته تعلق نیست و اینها زیورهای زندگی دنیا است. (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۱۲). بر این اساس انسان باید نگاه غیردائمی به دنیا داشته باشد و دنیا را همچون منزلی بداند که انسان موقتاً در آن وارد شده و باید بزودی از آن خارج شود و یا مانند ثروت بدست آمده در خواب بداند (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۵۰). در واقع حکایت دنیا به مانند مرد سواره‌ای است که از درختی می گذرد و از سایه درخت موقتاً بهره می برد (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۵۰). چنین دنیایی ارزشی برای حسرت خوردن ندارد و این که انسان نباید با دیدن نعمت‌هایی که خداوند به دیگران داد حسرت خورد چرا که نعمت‌های دنیا در واقع شکوفه‌های ظاهری دنیا هستند و اگر کسی در نعمت‌هایی که از دست می دهد صبر نکند جایگاهش را با حسرت در دنیا از دست می دهد و هلاک می شود (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۴۶). در روایات از افسوس برای از دست دادن امور دنیای نپهی شده است همان طور که اهل دنیا برای آنچه از آخرت از دست می دهد افسوس نمی خورند (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۵۱). یکی دیگری از مهارت‌های دنیا طلبی در انسان توجه به آخرت است. چنین کسی که مهم ترین همتش آخرت باشد خداوند همواره برای او گشایش‌ها ایجاد خواهد. (اهوازی،

۱۴۰۲ ق: ۵۰). هم چنین حیا از خداوند می تواند به دوری و بی علاقه‌گی انسان به دنیا کمک کند. طبق روایات شخصی که از خداوند حیا کند، نسبت به دنیا و تجملات آن زاهدانه زندگی می کند و فریب آن را نمی خورد. (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۴۶) در کنار این ها باید به مرگ اندیشی نیز اشاره کرد. یاد مرگ از عواملی است که منجر به بی میلی به دنیا می شود (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۷۸). امام صادق علیه السلام می فرماید: «اگر بنده ای اجل شتابان خود را ببیند، کار برای طلب دنیا را دشمن می دارد.» (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۸۱)

به غیر از این مهارت های فکری، حسین بن سعید طبق روایات از نظر عملی هم مهارت هایی برای دنیا طلب نشدن مطرح کرده است؛ مانند ساده زیستی که امام صادق علیه السلام می فرماید اگر انسان در زندگی خود به سیره رسول خدا توجه کند که غذای ایشان ساده و نان جو بوده است، راحت تر می تواند در زندگی رفتار کند (کوفی اهوازی ۱۴۰۲ ق: ۱۲). چنانچه در وصف ساده زیستی ایشان آمده است که: «خوراک ایشان ساده و نان جو بدون خورشت بود.» (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۲۹) هم چنین انسان باید مراقب باشد که طمع به بالاتر از خود نداشته باشد (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۱۲) و با قناعت زندگی کند. طبق این روایات بی نیازترین افراد کسانی هستند که به آنچه خداوند برایشان مقدر کرده راضی و قانع باشند (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۱۹) و نسبت به اموالش اهل اسراف نباشد. (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۵۵). در هر صورت میانه روی کند خواه در توانگری باشد یا تهی دستی چرا که میانه روی از عواملی است که موجب نجات انسان می شود (اهوازی، ۱۴۰۲ ق: ۶۸). یکی دیگر از مهارت های که باعث دل کندن انسان از دنیا و مال آن می شود بخشش و نیکوکاری است. حسین بن سعید به این ویژگی توجه بسیار کرده و روایات فراوانی در این باره می آورد. او طبق روایات می گوید که بخشش برترین

اخلاق در دنیا و آخرت است (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۳۹) و انسان‌های بخشنده برترین خلاق توصیف شده‌اند (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۱۵) و داشتن آن فضیلتی است که باعث شرافت می‌شود. به فرمود امام باقر علیه السلام گرامی‌ترین افراد در جاهلیت شریف‌ترین آنان پس از اسلامشان هستند و حضرت در ادامه می‌فرماید: «شریف‌ترین افراد بخشنده‌ترین آنان بوده است و اینان پس از اسلام تنها بر خوبی‌هایشان افزوده می‌شود.» (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۵۹) نکته مهم در بخشش این است که انسان آن را برای خدا انجام دهد و انجام هر کاری برای خدا یکی از محکم‌ترین مراحل ایمان توصیف شده است. (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۱۷). بررسی روایت‌های این باب نشان می‌دهد که بخشش می‌تواند انواعی داشته باشد: بخشش با مال، جان، (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۲۱-۲۲) عطا به محرومین، عفو ستمکار و دلجویی از قاطع رحم (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۹۳) مواردی است که حسین بن سعید گزارش کرده است. از آثار بخشش برای فرد بخشنده می‌توان به پشتیبانی و یاری خداوند و ورود او به بهشت در قیامت اشاره کرد. (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۹۳) چنین کسی از محبوب‌ترین بندگان خدا است (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۷۰) و جزء اولین کسانی است که وارد بهشت می‌شود (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۳۱). خداوند ثروت آنان را زیاد می‌کند اگرچه اهل فجور و گناه باشد. (کوفی اهوازی ۱۴۰۲: ق: ۳۵) هم چنین اگر کسی بدون ترس از تنگ‌دستی بخشش کند خداوند خانه‌ای در بهشت را برای او تضمین می‌کند (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۴). رفع تهی‌دستی، طول عمر و دور شدن هفتاد نوع بلا که ساده‌ترین آن مرگ سخت است، از دیگر پیامدهای این بخشش است که حسین بن سعید گزارش‌های را نقل کرده است (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۳۳) هم چنین موجب خاموش شدن غضب پروردگار می‌شود (اهوازی، ۱۴۰۲: ق: ۱۳).

۳. تحلیل‌ها

فهم اثر و روش حسین بن سعید اهوازی در تبیین معنای زهد متوقف بر فهمی تاریخی از سیر شکل‌گیری و تبیین مفهوم زهد در تاریخ اخلاق اسلامی است؛ به این معنا که مفهوم زهد در یک سیر تاریخی در حال شکل‌گیری است و در هر دوره توسعه معنای خاصی نسبت به این مفهوم در حال تبیین است. در هر دوره معانی‌ای از این مفهوم در حال شکل‌گیری است که نسبت به دوره پیش از آن متفاوت است. این سیر از همان سده نخست آغاز شده و تا سده چهارم و پنجم ادامه یافت. در این میان آنچه که قابل اهمیت است تاثیرپذیری جریان اخلاقی شیعه از جریان اهل سنت است. یعنی این دو مذهب در یک رابطه تاثیرپذیری و تاثیرگذاری قرار دارند که گویا یکی از دیگری الگوپذیری دارد. درباره این مراحل تاریخی، تا پیش از سده پنجم، می‌توان به سه دوره اشاره کرد:

دوره نخست: این مرحله از همان سده اول و دوم در شیعه و اهل سنت و متأثر از تبیین‌های پیامبرص، صحابه و ائمه شیعه است. در این دوره زهد معانی‌ای کلی است که در منابع روایی اهل سنت (برای نمونه ر.ک: بیهقی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۳۱) و شیعه (برای نمونه ر.ک: صدوق، ۱۳۷۹، ۲۵۱-۲۵۹) نقل شده است. گزارش‌های یک خطی و چند خطی درباره ایضاح مفهومی واژه زهد. مانند تعاریفی که از زهد از سوی صحابه، تابعین (در اهل سنت) و ائمه (در تشیع) روایت شده است.

دوره دوم: این تعریف‌های کوتاه از واژه زهد، در دوره نخست، در سیر تاریخی خود در سده سوم معنی بسیار گسترده تری به خود یافته است. معنایی بسیار گسترده تر از تعاریف اولیه که در روایات و گزارش‌های مورد اشاره قرار گرفته است. در

تشیع این مرحله توسط عالمان، دقیقاً پس از دوران حضور ائمه، یعنی اوایل سده چهارم، در حال شکل‌گیری است. عالمانی هم چون شیخ کلینی (م. ۳۲۹ق.) (ر.ک: کلینی ۱۳۶۵ ش، ج ۲، ۱۲۸)، علی بن بابویه قمی (م. ۳۲۹ق.) (ر.ک: علی بن ابن بابویه قمی ۱۴۰۶، ۳۷۰) و شیخ صدوق (م. ۳۸۱ق.) است (ر.ک: شیخ صدوق ۱۴۰۳، ۴۳۷) در این میان نقش پررنگی داشته‌اند. پیش از این عالمان، یکی از اولین تئوری پردازان این مرحله حسین بن سعید اهوازی است چرا که وی در اوایل سده چهارم از دنیا می‌رود. یعنی قبل از شیخ کلینی و دیگر محدثانی که اشاره شد. در این مرحله زهد معنایی از مجموعه‌ای از مفاهیم اخلاقی (اعم از انجام فضائل و ترک رذائل) و هم چنین باورها است. این طیف از عالمان شروع به شبکه‌سازی معنایی برای زهد کردند. به این معنا که زهد مفهومی دارای بسط معنایی نیست بلکه دارای ابعادی از معناست در حوزه اخلاق و اندیشه‌هاست. احتمالاً این شیوه جدید متأثر از فضای اخلاق‌نگاری و به طور خاص زهدنگاری‌ای بود که در اهل سنت پیگیری می‌شد. این رویکرد در اهل سنت توسط عالمانی هم چون ابوسعید اسد بن موسی (م. ۲۱۲ق.) است (ابن عبد البر، بی‌تا. ص ۱۱۲). ابوداود سجستانی (م. ۲۷۵ق.) (سجستانی ۱۴۱۰ - ۱۹۹۰ م، ۳۴). ابن ابی دنیا (م. ۲۸۱ق.) (ابن ابی دنیا، بی‌تا. ۵۶). احمد بن محمد بن زیاد (م. ۳۴۰ق.) (ابن الأعرابی، ۱۴۰۸، ص ۵) پی گرفته شده است.

دوره سوم: دوره‌ای است که زهد روایت عینی از زندگی عرفا شد و در قالب رفتارهای عینی عرفا مورد پیگیری قرار گرفت؛ به این معنا که زهد عملی معیاری برای زهدنگاران قرار گرفت. در اهل سنت این رویه با نگارش اولیاء نامه نویسی‌ها پی گرفته شد. اولیاء نامه نویسی در واقع همان نگارش احوال و اقوال عرفا و

شخصیت‌های معنوی بود. از اولین نگارش‌ها با این سبک می‌توان به آثاری هم چون اللمع ابونصر سراج (م. ۳۷۸ ق.)، التعرف کلابادی (م. ۳۸۰ ق.) و قوت القلوب ابوطالب مکی (م. ۳۸۸ ق.) و... اشاره کرد. (در این باره ر.ک: ابراهیم پور، ۱۳۹۹، ص ۱۲) در تشیع هم این رویه را می‌توان از اواخر سده چهارم رصد کرد. شیخ صدوق، احتمالاً متأثر از این فضای اهل سنت، شروع به نگارش آثاری درباره زهد عملی بر اساس سیره اهل بیت کرد. او کتاب‌هایی درباره زهد پیامبر ص و هر کدام از ائمه نگاشت. شیخ صدوق یکی از شخصیت‌هایی در تشیع است که این رویه را با نگارش آثاری درباره زهد ائمه پی گرفته است. او کتاب‌هایی مانند: «کتاب زهد النبی» کتاب زهد امیر المؤمنین، «کتاب زهد فاطمة»، «کتاب زهد الحسن»، «کتاب زهد الحسین»، «کتاب زهد علی بن الحسین»، «کتاب زهد ابی جعفر»، «کتاب زهد الصادق»، «کتاب زهد ابی ابراهیم»، «کتاب زهد الرضا»، «کتاب زهد ابی جعفر الثانی»، «کتاب زهد ابی الحسن علی بن محمد»، «کتاب زهد ابی محمد الحسن بن علی» (نجاشی، ۳۹۱)

این که چرا در اهل سنت و شیعه عالمان در ارائه الگوهای عملی از زندگی زاهدانه بوده‌اند موضوع است که می‌تواند مورد پژوهش‌های دیگر قرار گیرد ولی آنچه که عالمان مسلمان، اعم از شیعه و اهل سنت را به تحریک واداشته که در حوزه اخلاق عملی و تغییر سبک نگارش زهدنگاری واکنش نشان دهند احتمالاً بی‌تأثیر با فعال شدن جریان‌هایی کلامی در جامعه اسلامی نیست. گروه‌هایی که ایمان را از عمل تفکیک می‌کرده‌اند و تلاش می‌کرده‌اند صرفاً باور به خداوند را معیاری باری نجات و رستگاری تلقی کنند. از این رو باید اثر حسین بن سعید اهوازی را مربوط به دوره دوم زهدنگاری در تاریخ اخلاق اسلامی تصور کرد. در واقع فهم

سبک نگارش حسین بن سعید اهوازی در مقایسه با سبک نگارش‌های پیش و پس از او و مقایسه آثار تولید شده در این دو دوره تاریخی، قابل فهم است. هم چنین این سبک نگارش را باید با سبک نگارش‌های اهل سنت در حوزه زهدنگاری در همان دوره مقایسه کرد.

نتیجه‌گیری

این مقاله به بررسی معناشناسی دنیا و زیست زاهدانه در اندیشه حسین بن سعید اهوازی بر اساس روابط بینامتنی پرداخته است.

موضوعی که در واقع تبیین نظریه‌ای در اخلاق شیعه در سده سوم هجری است. انتخاب حسین بن سعید از این روی بود که از وی کتابی ارزشمند به نام «الزهد» باقی مانده است. حسین بن سعید در این کتاب تلاش کرده است آنچه که منجر به زیست زاهدانه است را مورد تبیین قرار دهد. در مطالعات اخلاقی بحث «دنیا» و رابطه که با «زهد» از مباحث قابل توجه است چرا که در ابتدا به نظر می‌رسد این دو مفهوم رابطه‌ای دور از یکدیگر دارند. این تلقی که در عموم منابع روایی شیعه از آن سخن گفته شده، تمام نظریه شیعه در انگاره زهد نیست. حسین بن سعید ایده‌ای دیگری در کتاب «الزهد» خود مطرح کرده است. او با کمک روایات فراوانی تلاش کرده رابطه دنیا و زهد را از مفهوم بسته آن خارج کند و زیست زاهدانه را در بستری از بهره‌مندی کامل از دنیا تبیین کند. بر اساس متن کتاب الزهد به نظر می‌رسد حسین بن سعید برای تبیین تئوری خود در سه مرحله گام برداشته است: نخست این که: در نگاه حسین بن سعید دنیا از نظر معرفتی، به خودی خود اساساً ماهیتی فاقد ارزش معنوی است که شایسته سرمایه‌گذاری نیست و آخرت دقیقاً نقطه مقابل این معنا از دنیاست. از این رو اگر دنیا بتواند در خدمت آخرت باشد و ابزاری برای آخرت، در این صورت دنیا دارای مفهومی باارزش خواهد شد. حسین بن سعید در گام دوم تبیین نظریه خود درباره دنیا، این گونه بحث را پیش می‌برد که این تلقی از دنیا می‌تواند برای زاهد رهن باشد و او را در معرض دنیاطلبی قرار دهد. از این رو شروع به

هشدارهایی در این باره می‌کند و بر این است که دنیا ظرفیتی برای از بین بردن دین و معنویت انسان دارد. جاذبه‌های دنیا به گونه‌ای است که نه تنها باعث دوری انسان از دین و راهنمایان دین می‌شود بلکه حس سیری ناپذیری در انسان ایجاد می‌کند که نتیجه‌ای جز هلاکت و گمراهی ندارد. او بر این باور است که اگر این تمایل در انسان نسبت به دنیا ایجاد شد زمینه ساز پاره‌ای رذائل اخلاقی مانند آرزوطلبی، طمع، چشم داشت به مال و زندگی دیگران، رنج بیهود و غرور می‌شود. در گام سوم حسین بن سعید این گونه بحث می‌کند که مهارت‌های وجود دارد که زاهد می‌تواند با انجام آن در عین بهره‌مندی از دنیا و لذت‌هایش از دام دنیا خود را برهاند. در این باره حسین به دو موضوع اشاره می‌کند. یکی این که از نظر فکری زاهد باید نگاهش به دنیا ابزاری و موقت گونه باشد. همواره چشم به آخرت باشد در عین حالی که دستش در دنیاست. حیای از خدا را در وجودش تقویت کند و مرگ‌اندیش باشد. دیگری این که در رفتار هم نسبت به از دست دادن مالی دنیا بی تفاوت باشد برای او فرقی نکند آنچه که به دست می‌آورد و یا آنچه که از دست می‌دهد. همت وافر در بدست آوردن دنیا نکند. ساده زیستی خود را از دست ندهد و میانه روی کند. اهل بخشش و سخاوت باشد و به نیازمندان توجه کند. به نظر می‌رسد این تبیین از دنیا در کتاب الزهد آن چیزی است که احتمالاً در ذهن حسین بن سعید اهوای بوده است؛ یعنی تبیینی از دنیا که انسان زاهد می‌تواند پی‌بگیرد و در عین حال مانند جریان‌های تصوف گوشه‌نشینی و عزل را اختیار نکند. در واقع اهوای تلاش کرده بر اساس آن دنیایی واقعی مفهوم دنیا در اندیشه یک زاهد را تبیین کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیم پور، محمد، اولیاء نامه نویسی متصوفه (۱۳۹۹ش)، نشریه زبان و ادب فارسی، ص ۱-۵۸؛ سال ۷۳، شماره ۲۴۲، پاییز و زمستان.
۳. ابن ابی الدنيا (بی تا)، الإخوان. تحقیق محمد بن الرحمن طوالبه بإشراف نجم عبد الرحمن خلف. بی جا: دارالإعتصام.
۴. ابن الأعرابی، أحمد بن محمد بن زیاد (۱۴۰۸ق)، الزهد وصفة الزاهدين. تحقیق مجدی فتوحی السید. بی جا: دار الصحابة للتراث.
۵. ابن شهر آشوب، (بی تا)، معالم العلماء، بی نا، قم.
۶. ابن عبد البر. (بی تا)، الإنتفاء فی فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. اقدامی، علی، (۱۳۸۹ش)، بازشناسی زهد در قرآن کریم، مجله پژوهش نامه اخلاق، شماره ۱۰، ص ۱۱۵-۱۴۹.
۸. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۱)، حلیه الابرار، مؤسسة المعارف الإسلامیة، قم.
۹. بورنی، علی، (۱۳۸۴ش)، درآمدی بر شناخت مفهوم زهد، مجله اخلاق، شماره ۱؛ ص ۱۱۴-۱۳۵.
۱۰. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۱۰ق). شعب الإیمان، تحقیق أبی هاجر محمد السعید بن بسیونی زغلول، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۱۱. حلّی، ابن داود، (۱۳۹۲ - ۱۹۷۲م)، الرجال، منشورات مطبعة الحیدر، نجف الاشرف.
۱۲. حلّی، جمال الدین حسین بن یوسف، (۱۴۱۷)، خلاصه الاقوال، بی جا، مؤسسة نشر الفقاهة
۱۳. خوبی، سید ابوالقاسم، معجم الرجال، (۱۴۱۳ - ۱۹۹۲م)، بی جا.
۱۴. سجستانی. سلیمان بن الأشعث. (۱۴۱۰ق)، سنن أبی داود. تحقیق سعید محمد الحام. بی جا: دار الفكر للطباعة و النشر و توزیع.
۱۵. سید بن طاووس، علی بن موسی بن طاووس، (۱۴۱۳)، الیقین، مؤسسة دار الکتب (الجزائری)، بی جا.
۱۶. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ - ۱۹۹۳م)، المسائل الصاغیة، دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت - لبنان.

١٧. _____ ، (١٤١٤ - ١٩٩٣م)، رساله في المهر، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزي، بيروت- لبنان.
١٨. الصدوق. محمد بن علي. (١٤٠٣-١٣٦٢ش)، الخصال. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
١٩. _____ ، (١٣٧٩-١٣٣٨ش)، معاني الأخبار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
٢٠. _____ ، (١٤٠٣-١٣٦٢ش)، الخصال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
٢١. _____ ، (١٤٠٤)، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
٢٢. _____ ، (١٤١٧)، الامالي، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، قم.
٢٣. _____ ، (١٣٧٩ق)، معاني الأخبار، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٢٤. طوسي، محمد بن حسن ، (١٤١٧)، الفهرست، مؤسسة نشر الفقاهة، بي جا.
٢٥. _____ ، (١٣٦٥)، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران.
٢٦. _____ ، (١٤٠٧)، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
٢٧. _____ ، (١٤١١)، الغيبة، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم.
٢٨. _____ ، (١٤١٤)، الامالي، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم.
٢٩. طهراني، آقا بزرك، الذريعة، بي تا، دار الأضواء، بيروت- لبنان.
٣٠. علي ابن بابويه القمي، (١٤٠٦)، فقه الرضا، مشهد، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام.
٣١. _____ ، (١٤٠٦)، فقه الرضا، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد.
٣٢. قنبري، مرضيه، (١٤٠٠ش)، تحليل جرابي دوسويه انگاري دنيا از منظر آيات و روايات، مطالعات قرآني نامه جامعه، شماره ١٣٧ (٢٤ صفحه - از ١٢١ تا ١٤٤)
٣٣. كليني. محمد بن يعقوب (١٣٦٥ش)، الكافي، صحيح وتعليق علي أكبر الغفاري. طهران: دار الكتب الإسلامية.

۳۴. _____، (۱۳۶۵ش)، الکافی، تصحیح و تعلیق علی أكبر الغفاری، دار الکتب الإسلامية. طهران.
۳۵. کنبود، حبيب و دیگران، (۱۳۹۵)، تعريف زهد و جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان و متصوفه، مجله پژوهشنامه مذاهب اسلامی، شماره شش.
۳۶. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، (۱۴۰۲)، الزهد، المطبعة العلمية، قم.
۳۷. المفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ - ۱۹۹۳م)، رساله فی المهر، دار المفید للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان - بیروت.
۳۸. المنذری، عبدالعظیم، (۱۴۰۸)، الترغیب و التزهیب من الحدیث الشریف. تحقیق مصطفی محمد عماره. بیروت - لبنان: دار الفکر للطباعة و النشر و توزیع.
۳۹. المنسوب للإمام صادق علیه السلام، (۱۴۰۰ - ۱۹۸۰م)، مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان.
۴۰. موسوی، سید عباس، (۱۳۸۸ش)، فرهنگ زهد و قناعت در کلام و سیره قرآنی معصومین، مجله قرآنی کوثر، ش ۳۱، ص ۲۱ تا ۳۰.
۴۱. مهمان نواز، علی، سید محمد باقر محبتی، مهدی مهریزی، (۱۳۹۵ش) پیوند تاریخی زهد و حدیث در کتاب الزهد ابن مبارک، مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۰.
۴۲. نجاشی، (۱۴۱۶)، فهرست اسماء مصنفی الشيعة (رجال النجاشی)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
۴۳. هلموت دیتز، (۱۳۸۸ش)، مطالعاتی درباره تاریخ زهد اسلامی، مترجم پروانه عروج نیا، مجله کتاب ماه فلسفه، ش ۲۵، صفحه ۸۰ - ۸۵.

عوامل توفیق معراج السعادة در اقناع مخاطب

عبدالرسول فروتن*

چکیده

از میان انواع آثار، کتب اخلاقی باید به اقناع مخاطب توجه بیشتری داشته باشند، زیرا اصولاً با این هدف نوشته شده‌اند که بر رفتار مخاطبان تأثیر بگذارند؛ ردایل اخلاقی‌شان را بزدایند و آنان را به انجام کارهای نیک برانگیزند. یکی از مهم‌ترین آثار اخلاقی شیعی به زبان فارسی، معراج السعادة نام دارد. ملاً احمد نراقی (در گذشته به سال ۱۲۴۴ یا ۱۲۴۵ ق) جامع السعادات پدرش ملاً مهدی (متوفی ۱۲۰۹ ق) را از عربی به فارسی به صورت آزاد ترجمه کرده، مطالبی به آن افزوده و در تنظیم مطالب هم اصلاحاتی انجام داده است؛ به گونه‌ای که خود در مقدمه کتاب که نامش را معراج السعادة گذاشته، از «تألیف» سخن می‌گوید. نراقی در طرح مباحث اخلاقی این کتاب از آیات قرآن مجید، احادیث و روایات معتبر شیعه، کتب اخلاقی پیشین، دیدگاه‌های حکمای یونانی و ادبیات غنی فارسی بهره برده است. این کتاب از همان دوران جایگاهی والا در میان کتب اخلاقی فارسی یافت. نشانه‌های این توفیق در مقاله شرح داده خواهد شد. رواج و اشتها این اثر علاوه بر اینکه به ارزش مطالب مندرج و اعتبار فاضلین نراقی (ملاً مهدی و ملاً احمد نراقی) مربوط است، به ویژگی‌هایی از متن باز می‌گردد که منجر به اقناع مخاطب می‌شود. در این مقاله بر متن کتاب معراج السعادة تمرکز خواهد شد و عوامل توفیق ملاً احمد نراقی در ارتباط‌گیری با مخاطبان و اقناع آنان از نظر خواهد گذشت.

کلیدواژه‌ها: معراج السعادة، ملاً احمد نراقی، اخلاق اسلامی، اقناع مخاطب، عوامل توفیق.

* استادیار گروه مطالعات ادبی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت، تهران، ایران.

(forootan@samt.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۸)

۱. مقدمه

۱.۱. تعریف اخلاق

در تداول عوام وقتی از اخلاق سخن گفته می‌شود بیشتر چند ویژگی مثل مهربانی و نرم‌سخن گفتن مد نظر است. مثلاً به کسی «خوش اخلاق» می‌گویند که کمتر خشمگین می‌شود یا با افراد با عظوفت و نرمی برخورد می‌کند. اما در متون قدیم و در اصطلاح تخصصی، اخلاق قلمرو گسترده‌ای دارد و شیوه رفتار، دانش بد و نیک خوی‌ها و علم معاشرت با خلق دانسته شده است. در گذشته اخلاق را جزو فلسفه یا حکمت به شمار می‌آوردند. حکمت به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شد؛ حکمت نظری «علم به احوال اشیاء آن‌گونه که هستند یا خواهند بود» تعریف می‌شد و عبارت بود از اسفل یا طبیعی، اوسط یا ریاضی، و اعلی یا الهی. حکمت عملی توضیح اینکه «افعال اختیاری بشر چگونه و با چه روشی خوب است و باید باشد» به شمار می‌آمد و تهذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن را دربرمی‌گرفت (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۶۳-۱۶۴؛ بینش، ۱۳۴۶: ۱۶۸).

۲.۱. میراث اخلاقی اسلامی - ایرانی

در میراث بازمانده از ادبیات فارسی، آثار درخور توجهی در زمینه اخلاق وجود دارد. ایرانیان پیش از اسلام به مسائل اخلاقی و تعلیم و تربیت اهتمام داشته‌اند. بعدها هم که به اسلام گرویدند، تعالیم اسلامی مؤید و مکمل مکارم اخلاقی شد (بینش، ۱۳۴۶: ۱۶۹). شاعران و نویسندگان ایرانی در آثار خود مسائل اخلاقی را متجلی کردند. کمتر کتاب و یا دیوان شعری را می‌توان یافت که در آن به مناسبتی سخنی از اخلاق نرفته باشد و نکته‌ای یا شعری اخلاقی نداشته باشد. همچنین کتاب‌هایی با موضوع و یا

عنوان اخلاق از میراث گذشتگان به ما رسیده است که عموماً برگرفته از حکمت یونانی به‌ویژه اخلاق نیکوماخوسی ارسطو با مفهوم محوری سعادت هستند (رک: احمدپور و همکاران، ۱۳۸۵: ۳۳). این کتب مبانی این مباحث را مطرح می‌کنند و در کتب ادبی مثل *گلستان* و *بوستان سعدی* و *مثنوی معنوی* و حتی *شاهنامه* بسیاری از مسائل را در قالب حکایات کوتاه و بلند و عبارات ادبی و جذّاب یا ابیات می‌بینیم. این آثار را به انواع مختلفی تقسیم‌بندی کرده‌اند: اندرزنامه‌ها، کتاب‌های حکایات، کتب فقهی، قانون‌نامه‌ها و غیره (رک: دانش‌پژوه، ۱۳۵۲: ۲۶۳-۲۸۳). از مهم‌ترین این کتاب‌ها می‌توان به *تهذیب‌الاخلاق* ابوعلی مسکویه، *اخلاق ناصری* خواجه نصیرالدین طوسی، *ذخیره‌الملوک* میرسیدعلی همدانی، *اخلاق جلالی* جلال‌الدین دوانی، *اخلاق منصور* غیاث‌الدین دشتکی و *اخلاق محسنی* کاشفی سبزواری (همگی تألیف‌شده پیش از عصر صفوی و جز مورد اول همگی به زبان فارسی) اشاره کرد.

۲. مسئله، روش و پیشینه پژوهش

وقتی مورّخی کتابی در موضوع تاریخ می‌نویسد، هدف اولیه‌اش ثبت رویدادها و تبیین وضعیت دوران مدّ نظر است، نه تأثیرگذاری بر مخاطبان و تغییر رفتار او. شاعر یا نویسنده متن ادبی هم اگر اثرش در حوزه تعلیمی جای نگیرد، اقناع مخاطبان را در اولویت اهداف خود قرار نمی‌دهد. قانون‌گذار هم فهرست‌وار دستورهایی را به مخاطبان عرضه می‌کند. فرد ملزم به رعایت آن‌ها است تا به جزای نقدی و جز آن محکوم نشود. به همین قیاس، مؤلفان در نوشتن رساله‌های عملیه، اصول پزشکی، مسائل مهندسی و غیره صلاح‌دید خود را بر مبنای منابع و قواعدی مطرح می‌کنند. از نظر آنان، مخاطبان باید آن مسائل و نکات را بدانند یا رعایت کنند تا در آن موضوع

موفق باشند. اما در کتب اخلاقی که برای رسیدن بشر به سعادت نوشته می‌شوند، مسئله متفاوت است. در این آثار نیز قواعد و معلوماتی عرضه می‌شوند، با این حال، مؤلفی موفق است که بتواند ضمن ارتباط‌گیری اصولی با مخاطبان، آنان را با خود همراه کند. اصولاً آثار اخلاقی برای اصلاح و تهذیب اخلاق مخاطبان نوشته شده‌اند و بدین منظور نویسنده باید بتواند آنان را در پذیرفتن پیام مد نظر قانع کند. اقناع خوانندگان اثر و تأثیرگذاری بر رفتار ایشان، توفیقی است که برای تمام مؤلفان علم اخلاق حاصل نشده است. براساس تعریف بینگنر: «اقناع فرایندی است که با توسل به تعقل و احساس، در قالب مهارت‌های کلامی، غیرکلامی و رسانه‌ای، ذهنیت افراد را غالباً جهت تغییر رفتار و وادار کردن آن‌ها به عمل معین تحت تأثیر قرار می‌دهد» (مؤذنی و احمدی، ۱۳۹۳: ۹۵).

در یونان باستان سوفیست‌ها برای موفقیت در اقناع مخاطبان، معلومات زیادی از دانش‌های گوناگون کسب می‌کردند و این امر منجر به طرح مباحثی میان آنان و افلاطون شد. نخستین بار ارسطو بود که به صورت نظری درباره اقناع و فنون آن در کتاب فن خطابه یا رتوریک (Rhetoric) بحث کرد. اقناع همواره در تعریف خطابه مهم‌ترین هدف آن محسوب شده است. پس از ارسطو این مباحث شرح و بسط داده شد و به دانش بلاغت و بررسی متون راه یافت (همان: ۹۶-۱۰۴). این مباحث در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به صورت یکی از مهم‌ترین شاخه‌های نقد ادبی تجدید حیات کرد و نقد رتوریکی یا نقد ارتباطات به وجود آمد (احمدی، ۱۳۹۷: ۱۸).

روش‌های متنوعی برای اقناع مخاطب شناسایی شده است. البته باید اذعان کرد هر نویسنده از روش‌های خاص خود بهره می‌برد. این روش‌ها را این‌گونه دسته‌بندی

کرده‌اند: اظهار هدف و نیت خیر، نگرش چندوجهی و دوری از مطلق‌انگاری، صداقت، صراحت، منفعت، مرغوبیت و حقانیت (دارا بودن اعتبار و لیاقت)، دوسویه و تعاملی بودن پیام، ترتیب و تنظیم مناسب، اخلاقی و انسانی بودن پیام و استفاده از زبان آشنا در انتقال پیام (مستدل و مستند و معقول و منطقی بودن، استفاده از ابزار مناسب، فراکلیشه‌ای بودن و جدّایت داشتن) (طاهری و بیرجندی، ۱۴۰۰: ۲۹۶-۲۹۸).

معراج‌السعادة از آثار مهم اخلاقی به زبان فارسی محسوب می‌شود و تاکنون به شهرت و مقبولیت در خور توجهی دست یافته است. از این رو می‌توان به جستجوی معیارهای مذکور در این کتاب پرداخت. برای انجام این تحقیق متن معراج‌السعادة به طور کامل بررسی شده است. در ادامه با توجه به دیگر آثار ملاً احمد نراقی، منابع قدیم مربوط به شرح حال او و نیز پژوهش‌های صورت گرفته در این باره کوشش شده شناخت شایسته‌ای از این شخصیت مطرح در اوایل دوره قاجار و جایگاه معراج‌السعادة در میان دیگر آثار اخلاقی کسب شود. این تحقیق از نوع نظری و روش استفاده شده در آن تحلیل محتوای مذکور در منابع است. در این جهت، منابع و مراجع موجود بررسی و عوامل موفقیت ملاً احمد نراقی در معراج‌السعادة با توجه به نقد رتوریک و اکاوی شده است.

در باب پیشینه پژوهش گفتنی است مقالات و کتاب‌های متعددی در خصوص ملاً احمد نراقی و کتاب معراج‌السعادة منتشر شده، اما در هیچ کدام اشاره‌ای به موضوع اصلی این مقاله مشاهده نشد. همچنین درباره «اقناع مخاطب» تحقیقاتی موجود است. علی محمد مؤذنی و محمد احمدی در مقاله «درآمدی بر جایگاه فرایند اقناع در فن خطابه و مطالعات ادبی» (۱۳۹۳) به مباحث نظری آن پرداخته‌اند؛ محمد احمدی

کتابی را هم در این باره منتشر کرده است: *رتوریک از نظریه تا نقد* (۱۳۹۷). بر مبنای این مباحث نظری مقالاتی دربارهٔ برخی متون فارسی تألیف شده است، مانند آنچه فاطمه سادات طاهری و سعیده بیرجندی (۱۴۰۰) با عنوان «شیوه‌های اقناع مخاطب در کشف‌المحجوب هجویری در آیینۀ نقد رتوریکی» نوشته‌اند.

۳. ملاً احمد نراقی

۱.۳. زندگی و زمانه

پدر ملاً احمد، ملاً محمد مهدی یا مهدی بن ابوذر - معروف به «محقق نراقی» - پس از تحصیل در حوزه‌های علمیۀ اصفهان و نجف و کربلا نزد استادانی معتبر و فاضل، در نیمۀ دوم قرن دوازدهم قمری در کاشان به تألیف چندین اثر و نیز تدریس مشغول شد. حضور او در این شهر فضای علمی و دینی را تقویت کرد (نراقی، ۱۳۶۲: ۲۴-۲۵؛ قمی، ۱۳۸۵: ۲/۱۰۲۶؛ استادی، ۱۳۸۷: ۱۵، ۷۹-۸۰). او چند فرزند داشت که از آن میان، ملاً احمد - مشهور به «فاضل نراقی» - از همه مشهورتر شد.

احمد بن ملاً محمد مهدی در چهاردهم جمادی‌الثانی ۱۱۸۵ در نراق به دنیا آمد (استادی، ۱۳۸۷: ۲۰۳). تحصیلات او عموماً در کاشان نزد پدرش بود. در جوانی به همراه پدر به سفر عتبات عالیات رفت. او در حدود ۱۲۰۵ تا ۱۲۰۹ ق در نجف و کربلا نزد مشایخ بزرگ آن دو شهر تحصیل کرد. سپس به نراق و کاشان بازگشت. پس از وفات پدرش به سال ۱۲۰۹ ق به مرجعیت رسید و اقبال مردم به او زیاد شد. در سال ۱۲۱۰ ق به سفر حج رفت (امین، ۱۴۰۳: ۱۸۴/۳؛ تهرانی، ۱۴۰۴: ۱۱۶/۱؛ استادی، ۱۳۸۷: ۲۰۴).

فتحعلی‌شاه (درگذشته به سال ۱۲۵۰ ق) که خود را پادشاهی اهتمام‌کننده در ترویج دین اسلام می‌نمود، روابط نزدیکی با علمای مطرح شیعه و از جمله ملاً احمد

نراقی برقرار می‌کرد (نراقی، ۱۳۶۲: ۱۵). ملاً احمد نراقی به قول محمود میرزا قاجار بر پدرش فتحعلی شاه بسیار نفوذ داشت (قاجار، ۱۳۴۶: ۴۲۰/۲). پس از زلزله سال ۱۹۲۱ ق کاشان مدرسه قدیمی این شهر ویران شده بود. پس از بازسازی مدرسه به سال ۱۲۲۵ ق، فتحعلی شاه به کاشان رفت و تولیت مدرسه - که نامش را «سلطانی» نهادند - و موقوفات آن را به ملاً احمد نراقی سپرد (نراقی، ۱۳۶۲: ۱۵). ملاً احمد در زمره علمایی بود که پس از شکست ایران در جنگ‌های اول با روسیه برای جهاد فتوا داد (همان: ۱۶).

در اینکه او به سال ۱۲۴۴ ق (براون، ۱۳۶۴: ۲۸۶/۴؛ قمی، ۱۳۸۵: ۸۶/۱) یا ۱۲۴۵ ق (کلانتر ضرابی، ۱۳۷۸: ۲۸۳؛ تهرانی، ۱۴۰۴: ۱۱۶/۱) در گذشته، در منابع اختلاف نظر وجود دارد. اما همه تصریح کرده‌اند که در اثر وبای عمومی در نراق بوده و در حرم امام علی علیه السلام به خاک سپرده شده است. البته از یکی از شاگردانش نقل کرده‌اند که در بیست و سوم ربیع الثانی ۱۲۴۵ این اتفاق رخ داده است (مدرّس، ۱۳۶۹: ۱۶۳/۶).

۲.۳. آثار

از ملاً احمد نراقی بیش از چهل اثر در دست است (درایتی، ۱۳۹۱-۱۳۹۳: ۱۳۶/۳۶). بیشتر این آثار در اصول و قواعد فقه و به زبان عربی است. برخی از این کتاب‌ها شرح یا ترجمه یا تلخیص یا تهذیب آثار پدرش است. احمد نراقی در اشعار خود «صفایی» تخلص می‌کرد. مشهورترین اثر ادبی او، مثنوی طاق‌دیس در بیش از ده‌هزار بیت به سبک و در وزن مثنوی معنوی جلال‌الدین مولوی است. مستند الشیعه و عوائد الایام مهم‌ترین کتب فقهی نراقی به شمار می‌روند.

۴. دربارهٔ معراج السعادة

۱.۴. تاریخ و هدف تألیف

هرچند معراج السعادة ملاً احمد نراقی به نوعی ترجمهٔ جامع السعادات پدرش ملاً محمد مهدی نراقی محسوب می‌شود، یکی از مهم‌ترین آثار اوست. وی در مقدمه تصریح می‌کند که این کتاب را به درخواست فتحعلی شاه و با توجه به ارزش والای آن در اخلاق برای استفادهٔ عامهٔ فارسی‌زبانان به فارسی برگرداند و مطالبی بدان افزود. در ساختار متن هم تغییراتی ایجاد کرد. متن زیبا و ادبی کتاب و درج اشعار متعدد به تناسب موضوع ارزش آن را دوچندان کرده است.

تاریخ تألیف کتاب در پایان نسخهٔ معراج السعادة به شمارهٔ ۸۳۷۹ کتابخانهٔ مجلس، ۱۲۲۶ق قید شده است. ملاً احمد در دست‌نویسی که به سال ۱۲۲۸ق نوشته، در میان آثار خود نام این کتاب را هم ذکر می‌کند (نراقی، ۱۳۶۲: ۲۵). بنابراین می‌توان همان ۱۲۲۶ق را به‌عنوان سال تألیف در نظر گرفت.

۲.۴. موضوع معراج السعادة

تشریح رابطهٔ میان انسان و خدا و تمرکز بر تهذیب اخلاق در جامع السعادات و معراج السعادة و توجه کمتر به «تدبیر منزل» و «سیاست مدن» - آن‌گونه که در کتب اخلاقی متأثر از حکمت یونانی مثل اخلاق ناصری و اخلاق جلالی مشاهده می‌شود - از ویژگی‌های خاص کتب فاضلین نراقی است. همین امر وجه عرفانی کتاب را تقویت کرده است. معراج السعادة در یک مقدمه و پنج باب نوشته شده است. عموم مطالب کتاب در زمینهٔ شناخت نفس، قابلیت‌های انسان و اهمیت علم اخلاق، سبب انحراف اخلاق از طریق پسندیده و حصول اخلاق ذمیمه، بیان معالجات کلیه در ازاله

ذمائم اخلاق، تفصیل انواع اخلاق و بیان شرافت فضایل و کیفیت اکتساب هر یک و شرح مفاسد رذایل و بیان معالجه اختصاصی برای هر کدام و اسرار و آداب عبادات (طهارت و نظافت، نماز، ذکر و دعا، تلاوت قرآن، روزه، حج، زیارت مشاهد مشرفه) است.

۳.۴. اهمیت و اقبال مخاطبان

معراج السعادة به مرور جایگاه خاصی در میان کتب اخلاقی یافت و در حوزه‌های علمیة شیعه به مثابه متنی درسی به کار گرفته شد. این کتاب از مهم‌ترین آثار اخلاقی دوره صفویه تا قاجاریه به شمار آمده است (رضازاده شفق، ۱۳۵۲: ۶۱۷). برخی از علمای بزرگ تشیع مطالعه این کتاب را توصیه کرده‌اند. از جمله آنچه از آیت‌الله بهجت (۱۲۹۵-۱۳۸۸ش) در پاسخ به درخواست برنامه‌ای برای سیر و سلوک نقل شده است: «روزانه نصف صفحه از کتاب شریف معراج السعادة را بخوانید و به آن عمل کنید» (صادقیان، ۱۳۹۱: ۴۶۱). شیخ عباس قمی معروف به «محدث» (۱۲۵۴-۱۳۱۹ش) گردآوری‌کننده مفاتیح الجنان هم در مقدمه منتخبی که از معراج السعادة تهیه کرده، آن را بهترین کتاب فارسی «در این فن شریف» محسوب می‌کند (قمی، ۱۳۴۸: ۱).

نسخه‌های خطی متعددی از این اثر در ایران و خارج از آن در دست است و البته چندین بار به صورت‌های مختلف به طبع رسیده است. بیست‌وسه نسخه از این اثر در کتابخانه‌های ایران فهرست شده (رک: درایتی، ۱۳۹۱-۱۳۹۳: ۳۶۰/۳۰-۳۶۱)، اما با توجه به شهرت و جایگاه کتاب و نویسنده‌اش قطعاً نسخه‌های بیشتری از آن برجای مانده است؛ همچنان‌که شیخ آقابزرگ تهرانی از نسخه‌های متعدد آن در ایران و عراق سخن می‌گوید. طبق بررسی او، قدیمی‌ترین نسخه مربوط به مکتبه امیر نجف اشرف (کتابت ۱۲۳۸ق) است (تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۲۹/۲۱). نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی به

شماره ۵۳۱۸۵ نیز در فهرست‌ها لحاظ نشده است.

خان‌بابا مشار اطلاعات سی چاپ *معراج السعادة* در ایران تا سال ۱۳۵۰ش را ثبت کرده است (مشار، ۱۳۵۰: ۴/۴۸۱۶-۴۸۱۸). تعداد چاپ و یا بازنویسی این کتاب پس از انقلاب اسلامی به مراتب بیشتر است و این امر را با جستجویی در وبگاه کتابخانه ملی می‌توان مشاهده کرد. حداقل سه بار هم در سال‌های ۱۲۹۶، ۱۳۱۲ و ۱۳۲۵ ق در شبه‌قاره چاپ شده است (نوشاهی، ۱۳۹۱: ۲۸۷/۱). این کتاب با عنوان *عروج السعادات* به زبان اردو ترجمه شده است (استادی، ۱۳۷۸: ۳۲۴). همچنین ظاهراً حاج سیدباقر مشهداردهالی متخلص به «اطهری» مطالب *معراج السعادة* را به سال ۱۳۵۳ ق در سی‌وشش‌هزار بیت به نظم درآورده و نام آن را *روضه السعادات* نهاده است (همان: ۳۲۶؛ درایتی، ۱۳۹۱-۱۳۹۳: ۱۴۷/۱۷). سیدهاشم حسینی طاهایی هم کتاب *مصباح الهدایة فی توضیح معراج السعادة* را در ۱۳۴۰ش منتشر کرده است (مشار، ۱۳۵۰: ۴۷۷۸).

با توجه به اهمیت این کتاب و نیز مفصل بودن آن، به‌ویژه برای استفاده در تدریس به نوجوانان و جوانان، از قدیم‌الایام خلاصه‌هایی نیز از این کتاب تهیه شده است: ۱. *حیات جاوید* یا *منتخب معراج السعادة* که شیخ اسدالله گلپایگانی در سال ۱۳۳۴ ق تدوین و چاپ سنگی کرده است (گلپایگانی، ۱۳۳۴). ۲. *مقامات العلیة فی موجبات السعادة الأبدیة* که شیخ عباس قمی به سال ۱۳۲۲ ق منتخب کرده و در ۱۳۴۸ ق چاپ شده است (قمی، ۱۳۴۸: ۲۲۶). ۳. *مفتاح السعادة*: دو نسخه از این منتخب مربوط به سال‌های ۱۲۸۷ و ۱۲۹۷ ق در کتابخانه‌های ایران نگهداری می‌شود. کاتب هر دو نسخه محمدقلی بن محمدزکی نوری است. بنابراین تنظیم این گزیده را به او نسبت داده‌اند (درایتی، ۱۳۹۱-۱۳۹۳: ۸۱۲/۳۰).

البته در سال‌های اخیر چند گزیده از *معراج السعادة* فراهم شده که عموماً با تصرف در متن کتاب و بازنویسی آن همراه بوده است. معتبرترین این آثار، به اهتمام احمد احمدی بیرجندی در سال ۱۳۷۵ به چاپ رسیده است.

۴.۴. جایگاه *معراج السعادة* در میان آثار اخلاقی فارسی

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، *معراج السعادة* از مهم‌ترین آثار اخلاقی تألیف‌شده به زبان فارسی در بازه زمانی صفویه تا قاجاریه دانسته شده است. به بیان دیگر، می‌توان آن را جزو مهم‌ترین آثار اخلاقی فارسی شیعه محسوب کرد؛ با این توضیح که آثار اخلاقی شیعه به زبان فارسی محدود به پس از روی کار آمدن صفویان نیست. مهم‌ترین آثار فارسی پیش از این دوران را در ابتدای مقاله معرفی کردیم.

از سال ۹۰۰ق به بعد هم کتب اخلاقی متعددی به فارسی نوشته شده که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: *انوار حکمت* (نصایح یوسفی یا کلمات یوسفی) منسوب به یوسف بن محمد هروی (تألیف ۹۱۹ق)، *سلوک الملوک* (تألیف ۹۲۰ق) اثر فضل‌الله بن روزبهان خنجی (خواجه ملاً)، *آینه شاهی* (تألیف ۱۰۶۶ق) نوشته فیض کاشانی، *حلیة المتقین* (تألیف ۱۰۸۱ق) از محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، *اخلاق حسنی* یا *اخلاق قطب‌شاهی* (تألیف ۱۰۸۳ق) اثر علی بن طیفور بسطامی، *تحفة الابرار* (تألیف ۱۱۰۰ق) تألیف علم‌الهدی محمدبن ملاً محسن فیض کاشانی و *کنزالفوائد* (تألیف ۱۲۲۲ق) نوشته محمدکاظم هزارجریبی.

در عصر مشروطه و یا در آن حدود کتاب‌های اخلاقی با شیوه‌های جدیدتر و یا با اقتباس از منابع غربی به‌ویژه برای کودکان و نوجوانان نوشته شد که برای نمونه می‌توان به دو کتاب اشاره کرد: *اخلاق مظفری* نوشته میرزا آقاخان نوایی ملقب به

«نبیل الدوله» (تألیف ۱۳۱۶ق) و اخلاق مصوّر نوشته میرزا ابراهیم صنیع السلطنه (تألیف قرن چهاردهم) که مجموعه‌ای از یکصد و چهل حکایت کوتاه اخلاقی و مشتمل بر یکصد تصویر، عموماً به سبک تصاویر اروپایی است.

آثار مذکور بیشتر متضمّن دستورهای اخلاقی و سخنان پندآموز صوفیانه یا آداب مختلف بر مبنای روایات شیعه است. برخی نیز به دلیل اجمالی بودن و یا اطناب و تألیف به نثر مصنوع نتوانسته‌اند به شهرت برسند. در این میان، حلیة المتقین مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ق) تنها کتاب اخلاقی شیعه به فارسی است که می‌توان آن را از نظر جایگاه در کنار معراج السعادة قرار داد. جایگاه مؤلف آن که در کنار تألیف آثار مهمی به عربی مثل بحار الانوار و مرآة العقول (در شرح اصول کافی) حلیة المتقین را در دوازده باب به فارسی برای عموم مردم نوشت، و نیز استفاده از مطالبی که در واقع احادیث معتبر شیعه است، اهمیت این اثر را دوچندان کرده است.

اتفاقاً همان گونه که شیخ عباس محدث قمی خلاصه‌ای از معراج السعادة را با عنوان مقامات العلّیة فی موجبات سعادة الابدیة ترتیب داده، گزیده‌ای از حلیة المتقین را هم با عنوان مختصر الابواب فی السنن و الآداب مهیا کرده است. این اقدام، اهمیت این دو کتاب از نظر او و نیز شناخت صحیح شیخ عباس قمی در خصوص منابع اخلاقی شیعه را نشان می‌دهد. اتفاقاً اخیراً هر دو کتاب را با نام اخلاق و آداب در یک مجلد چاپ کرده‌اند (قمی، ۱۳۸۹).

اما حلیة المتقین در واقع ترجمه روان و نقل مضمون روایات شیعه است (مجلسی، ۱۳۶۹: ۳-۴؛ قمی، ۱۳۸۹: ۲۳۸). کتاب چهارده باب و یک خاتمه دارد و هر باب دربردارنده دوازده فصل است. هر کدام از بخش‌های کتاب، در بیان آدابی است، مثل

آداب لباس پوشیدن، آداب حلی و زیور پوشیدن و سر مه کشیدن و در آینه نظر کردن و خضاب کردن و غیره.

تفاوت این کتاب با *معراج السعادة* بسیار است؛ از جمله اینکه *معراج السعادة* به اخلاق و مسائل نظری و محاسن و رذایل اخلاقی پرداخته است و البته از بخش‌های مختلف متن می‌توان درباره آداب هم نکاتی استخراج کرد. اما *حلیة المتقین* به آداب زندگی پرداخته است. این نکته را می‌توان تا حدودی از مقایسه فهرست مطالب دو کتاب دریافت کرد. تفاوت اساسی دیگر وجه ادبی - عرفانی *معراج السعادة* است. *حلیة المتقین* را نمی‌توان ادبی و متأثر از اندیشه‌های راستین عرفانی به شمار آورد. متن فارسی ساده‌ای دارد و هیچ شعری هم در آن به کار نرفته است. برای نمونه بخشی از متن را از نظر می‌گذرانیم:

«در آداب غسل و نماز و دعا در وقت بیرون رفتن: سید بن طاووس علیه الرحمه روایت کرده است که چون اراده سفر نماید، سنت است که غسل کند پیش از بیرون رفتن در وقت غسل بگوید: بسم الله و بالله و لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظيم... در حدیث معتبر از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم منقول است که هیچ خلیفه آدمی در اهلش نمی‌گذارد بهتر از آنکه در وقت بیرون رفتن دو رکعت نماز بگذارد پس بگوید: اِنِّی استودعک نفسی و اهلی و مالی و ذریّتی و دنیای و آخرتی و امانتی و خاتمة عملی. ابن طاووس علیه الرحمه گفته است که در رکعت اول قل هو الله احد و در رکعت دوم انا انزلناه بخوان» (مجلسی، ۱۳۶۹: ۵۱۷).

در همین موضوع نماز و طهارت مطالب بسیار ساختارمند و زیبایی در *معراج السعادة* مشاهده می‌شود که در ادامه به قسمتی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد (در بخش فراکلیشه‌ای بودن و جدّابیت داشتن). در واقع می‌توان *حلیة المتقین* را سرآمد

آثار اخلاقی این دوره به زبان فارسی از منظر رعایت آداب روزمره دانست و معراج السعادة را بهترین اثر اخلاقی فارسی از منظر تهذیب اخلاق و حکمت و عرفان و ادبیات.

۵. عوامل اقناع مخاطب در معراج السعادة

با توجه به روش‌های یادشده در اینجا کوشیده‌ایم مهم‌ترین عوامل اقناع مخاطب در معراج السعادة را به همراه شواهدی از متن ذکر کنیم. طبعاً به دلیل محدودیت حجم مقاله نمی‌توان به تفصیل در خصوص هریک نکاتی بیان کرد.

۱.۵. **اظهار هدف و نیت خیر:** طبعاً هدف ملاً محمد مهدی نراقی برای نوشتن *جامع السعادات* و نیز هدف فرزند او برای ترجمه و اصلاح آن خیر بوده است. ملاً احمد در مقدمه *معراج السعادة* به این امر اشاره دارد:

«کتاب مذکور [جامع السعادات] که از جمله کتب مصنفه در این فن [اخلاق]... به زبان عربی تعبیر و ارباب ایمان و اصحاب ایقان فارسی‌زبانان را از فواید آن بهره حاصل نبود... بنابراین با وجود عدم بضاعت و قلت استطاعت و تفرق بال و تکسر احوال، بعد از استعانت از حضرت ربّ الارباب و استمداد از ارواح مقدسه ائمه اطیاب، شروع در تألیف این کتاب شد. امید که... کافه انام از فواید آن بهره‌یاب...» (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۹-۳۰).

۲.۵. **نگرش چندوجهی و دوری از مطلق‌انگاری:** آموزه‌های اخلاقی در

معراج السعادة بر مبنای مکتب و روش خاص و جانبدارانه‌ای نیست. او می‌کوشد با بهره‌گیری از نکات مطرح در کتب مربوط به حکمت عملی برگرفته از نظریات فلاسفه یونان (همچون اخلاق ناصری)، آموزه‌های دین اسلام و مذهب تشیع و سایر دیدگاه‌ها، راه سعادت را برای مخاطب خود هموار کند. در *معراج السعادة* حتی به

طالب علم در این خصوص توصیه‌های مهمی شده است که نگرش چندوجهی در آن را نمودار می‌سازد:

«لازم است بر طالب علم که ابتدا از صاحب شرع و دین، چراغ و رهبر جوید و عقل خود را از اثر او روانه سازد و عصای استدلال را به دست گیرد و نفس خود را به عبادت و طاعت و مجاهده و ریاضت تصفیه نموده، قابل قبول صور علمیه نماید. پس آنچه این‌ها او را به آن کشانند و دلالت کنند، اختیار کند؛ خواه موافق طریقه حکما بوده باشد یا متکلمین و خواه مطابق قاعده مشائین بوده باشد یا اشراقیین و خواه متحد به اقوال عرفا باشد یا متصوفه. و در علوم شرعیات به مجرد تبعیت، یک طریقه را اختیار نکند، نه از آن اخباریین باشد که قواعد اصولیه عقلیه و نقلیه و اجماع قطعیه را التفات نمی‌کنند، و نه از آن اصولیین باشد که در استنباط احکام شریعت، قواعد اهل سنت را به کار می‌برند و آراء و ظنون خود را حجت قاطع می‌شمارند و هر ظنی را در ترجیح احکام اعتبار می‌کنند و به قیاسات عامه متمسک می‌شوند. بلکه جمع میان جمیع طرق نموده، آنچه عقل صریح و نقل صحیح وی را به آن کشاند، اختیار کند. و همچنین در جمیع امور باطنیه و ظاهریه توسط را اختیار کند تا امر معاش و معاد منضبط گردد و سعادت ابد را دریابد» (همان: ۹۶-۹۷).

۳.۵. صداقت و صراحت: صداقت و صراحت دو عامل مؤثر مجزا و مستقل در

اقناع مخاطب به شمار می‌روند. در *معراج السعاده* این دو ویژگی بسیار مشهود است. دو شاهد از این کتاب که صداقت و صراحت را از آن می‌توان برداشت کرد:

«بدان که کلید سعادت دوجوانی، شناختن نفس خویشتن است، زیرا که شناختن آدمی خویش را اعانت بر شناختن آفریدگار خود می‌نماید» (همان: ۳۳).

«پس ای جان برادر! اگر طالب سعادت، سعی کن تا جمیع کمالات را جامع باشی و در جمیع امور مختلفه وسط و میانه‌روی را شعار خود کن. پس اول سعی کن که متوسط باشی میان علم و عمل و جامع این هر دو مرتبه باشی به قدر استطاعت و

امکان و اکتفا به یکی از این دو مکن که هرکه اکتفا به یکی نماید، از شکنندگان پشت پیغمبر خواهد بود، همچنانکه در حدیث سابق گذشت» (همان: ۹۵).

۴.۵. منفعت: داشتن منفعت اخروی و به‌ویژه دنیوی می‌تواند امری مهم در متقاعدسازی انسان به شمار رود. به این اصل هم در *معراج‌السعادة* توجه شده است. برای مثال:

«بدن امری است عاریت و حکم مرکب از برای نفس دارد که بدان مرکب سوار شده و از عالم اصلی و موطن حقیقی به این دنیا آمده تا از برای خود تجارتی کند و سودی اندوزد و خود را به انواع کمالات بیاراید و اکتساب صفات حمیده و اخلاق پسندیده نماید و باز مراجعت به وطن خود نماید» (همان: ۳۷).

«به تحقیق بدان که حسد تو بر کسی، باعث ضرر دین و دنیای تو می‌شود و به آن کس مطلقاً ضرری نمی‌رسد، بلکه نفع آخرت و دنیا به او عاید می‌گردد» (همان: ۴۲۶).

۵.۵. مرغوبیت و حقانیت (دارا بودن اعتبار و لیاقت): در معتبر بودن و داشتن شایستگی فاضلین نراقی برای بیان آموزه‌های اخلاقی تردیدی نیست. اشاره درخور توجهی هم در این زمینه در *معراج‌السعادة* دیده می‌شود:

«کسی که از اصلاح نفس خود عاجز باشد، چگونه دیگری را اصلاح می‌نماید و چراغی که حوالی خود را روشن نگرداند، چگونه [اصل: چگونگی] روشنایی به دورتر می‌بخشد؟» (همان: ۹۷).

۵.۶. دوسویه و تعاملی بودن: این ویژگی و در نظر گرفتن مخاطب و رساندن پیام مد نظر در فضایی همراه با پرسش و پاسخ از مواردی است که نقش پررنگی در اقناع مخاطب *معراج‌السعادة* دارد. نمونه‌ای از آن:

«خوف او از چیزهایی باشد که طبع از آن بدون سبب و جهت وحشت می‌کند، مثل جن و میت، خصوصاً در شب در حالت تنهایی. و منشأ این خوف، غلبه قوه واهمه

و قصور عقل و مدرک است و دلالت بر ضعف نفس می‌کند. و بر عاقل لازم است که اندکی با خود تأمل کند که امثال این امور به چه سبب باعث تشویش و خوف می‌شوند. کسی که در زندگانی او با قوّت و قدرت از او نمی‌ترسیدی، بلکه از حرب و مجادله او احتراز نمی‌کردی، چگونه از بدن میت بی‌حس و حرکت او خوف می‌کنی؟ و کجا دیده و یا شنیده‌ای که مرده بر زنده حمله کرده باشد و بر او غالب شده باشد؟ و جنّی که در میان علما در وجود آن خلاف است، تو به چه دلیل یقین در وجود او کردی؟ و بعد از آنکه موجود باشد، به چه سبب در مقابل تو درمی‌آید خود را به تو می‌نماید؟ و اگر هم نمود، به چه دشمنی و عداوت درصدد ایدای تو برمی‌آید؟ و اگر هم درصدد آن برآید، به کدام قوّت بر تو غالب می‌گردد؟ آخر نه انسان اشرف ممکنات و اکثر آن‌ها مطیع و منقاد اویند؟ به چه جهت اشرف کاینات با وجود این همه احتمالات از موجودی ضعیف‌الوجود و ناقص‌القوّة پست‌فطرت خوف می‌کند؟» (همان: ۱۷۳-۱۷۴).

جالب اینکه نراقی در متن بالا حتی از احتمال وجود نداشتن جنّ سخن می‌گوید. البته پرسش او بدین معنی نیست که جنّ را که بارها در قرآن از آن یاد شده، باور ندارد. آنچه ملاً احمد نراقی در اینجا ذکر کرده (و در جامع‌السعادات پدرش نیامده)، احتمالات و استدلال‌هایی است که به قصد رفع ترس از جنّ در جهت آرای تربیتی مطرح شده است. البته اختلاف در وجود جنّ بین علما و متکلمان اسلامی وجود داشته است. برای مثال، نظام بصری (متکلم معتزلی قرون دوم و سوم هجری قمری و مؤسس فرقه نظامیه) را منکر وجود جنّ دانسته‌اند (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۲۵).

۵. ۷. ترتیب و تنظیم مناسب: دسته‌بندی مطالب و فصل‌بندی متعدد

معراج‌السعادة از ویژگی‌های مثبت آن است.

۵. ۸. اخلاقی و انسانی بودن پیام: تحریک و تشویق انسان برای انجام کارهای

اخلاقی و دوری از رذایل اصلی‌ترین پیام این کتاب است. طبعاً این هدف والا مخاطب را برای پذیرفتن آموزه‌های مندرج در آن اقناع می‌کند.

۵. ۹. مستدل و مستند بودن: در جای‌جای این کتاب استدلال‌هایی در جهت اثبات مطالب وجود دارد. همچنین پیوسته با آیات و احادیث و روایات و نیز آیات، متن مستند می‌شود. این امر به معقول و منطقی شدن آموزه‌های اخلاقی بسیار یاری می‌رساند. برای مثال در خصوص علاج عُجب و خودبینی سه نکته ذکر می‌شود که گزیده‌ای از اولین مورد آن چنین است:

«و اما عجب به حسب و نسب، پس علاج آن دانستن چند چیز است: اول اینکه بدانی که فخر و بزرگی کردن به کمال دیگری نیست مگر از سفاهت و بی‌خردی، زیرا که کسی که خود ناقص و بی‌کمال باشد، کمال جدّ و پدر او را چه سود بخشد؟ بلکه اگر آنان زنده بودند، ایشان را می‌رسید که گویند این فضیلت از ماست، تو را چه افتاده است؟... جایی که بزرگ بایدت بود / فرزندی کس نداردت سود // چون شیر به خود سپه‌شکن باش / فرزند خصال خویشان باش. مروی است که روزی اباذر در خدمت حضرت رسول ﷺ به مردی گفت که: ای سیاه‌زاییده! حضرت فرمود: ای اباذر! سفیدزاییده را بر سیاه‌زاییده فضیلتی نیست. اباذر بر زمین افتاد و به آن مرد گفت بیا پای خود را بر رخسار من نه» (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۶۰-۲۶۱).

۵. ۱۰. استفاده از ابزار مناسب (زبان و ادبیات): یونگ حالات انسان را به هیجان، احساس، اندیشیدن و شهود تقسیم می‌کند. از میان این چهار عملکرد روح، تنها اندیشیدن می‌تواند تبدیل به امری زبانی شود. آن سه نوع حالت دیگر غیرزبان‌شناسانه‌اند و صرفاً می‌توانند با وسایطی به زبان یا هر نوع نشانه‌ای (حالات چهره، خنده، گریه و غیره) درآیند. عارفان گاه از عهده‌نشان دادن احوال خود ناتوان

بوده‌اند. در شعر و در هنرها و در قلمرو تجربه دینی و تجربه عرفانی با ساحت عاطفی زبان (زبان معرفت) سروکار داریم، نه زبان علم. از این رو تأثیر یک کلمه به اعتبار کلمات دیگر پیش و پس آن متفاوت خواهد بود. دو نوع اقناع وجود دارد: ۱. علمی و منطقی؛ ۲. بلاغی. گزاره‌های عاطفی چیزی را اثبات نمی‌کنند، بلکه ما را اقناع می‌کنند (رک: شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴-۳۹).

یکی از مهم‌ترین ابزارهایی که در *معراج السعادة* به‌خوبی از آن بهره برده شده، زبان و ادبیات و به تعبیری دیگر، گزاره‌های بلاغی است. این امر را می‌توان ذیل «فراکلیشه‌ای بودن و جذابیت داشتن» هم مطرح کرد. متن روان و ادبی کتاب و استفاده از آرایه‌های متنوع به جذابیت متن کمک کرده است. نثر *معراج السعادة* ساده و روان و در عین حال ادبی است. استفاده از اشعار مختلف و متناسب با مطالب، از شاعران قدیم و نسبتاً معاصر مؤلف، علاوه بر ذوق سلیم، تسلط ملاً احمد نراقی بر ادب فارسی را نشان می‌دهد. او همچنین اشعاری از خود در کتاب گنجانده است. سجع پردازی و استفاده از دیگر آرایه‌های ادبی از ویژگی‌های شاخص این اثر است. می‌توان اوج هنرنمایی ملاً احمد در ادبی نویسی *معراج السعادة* را در مقدمه کتاب مشاهده کرد. اما در بخش‌های دیگر هم متن زیبا و ادبی دیده می‌شود. برای نمونه:

«آری! مردان، ساغر بلا و مصیبت را لایالی وار می‌نوشتند و جامه عار و بدنامی را نمی‌پوشند، فزاحت اهل و حرم را دیدن و از شرف و بزرگی نیندیشیدن به جهت دو روزه حیات، از مردانگی نیست، بلکه در پاس زندگانی بی‌ثبات از سر ناموس و آبرو گذشتن دیوانگی است. شجاعان *نامدار* مردن با نام نیک را مردانگی می‌دانند و ابطال روزگار، ذکر جمیل را حیات ابد می‌شمارند. از این جهت بود که شمیر *مردان میدان* دین و حفظ شریعت، روی از خنجر تیز و شمشیر خونریز نگردانیدند و به

این سبب بود که *یکه تازان* *معرکه مذهب و آیین* در حمایت ملت، گرزگران و تیغ بزآن را بر فرق خود پسندیدند» (نراقی، ۱۳۷۸: ۶۷).

«پس اگر فی‌المثل، اسکندر *زمان* و پادشاه *ملک جهان* باشی، از کران تا کران حکمت جاری، و به *ایران* و *توران* امرت نافذ و ساری باشد، کلاه سروریات بر سپهر *ساید* و *قبه خرگاہت* با مهر و ماه برابری نماید، کوبه عزتت دیده کواکب افلاک را خیره سازد و طنین *طنطنه حشمتت* در نه گنبد سپهر *دوار پیچد*، چون *آفتاب حیاتت* به *مغرب ممات* رسد و *خار نیستی* به *دامن هستی* ات درآیزد و برگ *بغا* از *نخل عمرت* به *تندباد فنا* فرو ریزد، *منادی* پروردگار *ندای الرحیل* دردهد، مسافر روح عزیزت بار سفر آخرت ببندد و *نالۀ حسرت* از دل پردردت برآید و عرق سرد از *جبینت* فرو ریزد و دل پر *حسرت* همه *علاقی* را ترک گوید، خواهی *نخواهی* رشته الفت میان تو و *فرزندانت* گسیخته گردد و *تخت دولت* به *تخته تابوت* مبدل شود، *بستر خاکت* عوض *جامه خواب* مخمل گردد و از *ایوان* *زراندودت* به *تنگنای لحد* درآورند و *نیم‌خشتی* به *جای بالش* زرتار در زیر سرت نهند، آن همه *جبروت* و *عظمت* و *جاه* و *حشمت* چه *فایده* به *حالت* خواهد رسانید؟» (همان: ۵۳۶).

البته در این قسمت می‌توان ذکر حکایات به تناسب مخاطب را نیز افزود که در این کتاب به چشم می‌خورد. به هر روی، *ملا احمد ضمن ترجمه جامع‌السعادات* پدرش *ملا محمد مهدی نراقی* به فارسی توانست با افزودن *وجوه ادبی* و *عرفانی* متن، آن را کارآمدتر و مؤثرتر کند و باعث شهرت این اثر اخلاقی و کتاب پدر خود شود. حال آنکه به‌ویژه از نظر ادبی انتقاداتی به *جامع‌السعادات* وارد شده است. *محمد رضا مظفر* در *مقدمه جامع‌السعادات* از *نثر ملا محمد مهدی انتقاد* کرده است (نراقی، بی‌تا: ۲۱-۲۲). *زهد* و *وارستگی* و *گوشه‌گیری* «نراقی اول» برای *کسب علم* مانع از آن بود

که آن چنان که شایستگی داشت، اعتبار و شهرت کسب کند؛ از این رو اقدامات ملاً احمد در جهت تکمیل، تصحیح یا ترجمه کتاب‌های پدر خود نه تنها این آثار را کامل تر کرد، بلکه باعث پرآوازه شدن نام ملاً محمد مهدی نراقی شد.

۵. ۱۱. فراکلیشه‌ای بودن و جدّابیت داشتن (تفکر عرفانی): اینکه عرفان را «یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم از راه اشراق و کشف و شهود» (سجادی، ۱۳۸۵: ۸) بدانیم یا «شهود مقید به شریعت» (شیخ، ۱۳۹۴: ۳۲) یا «نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الهیات» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۹) یا تعریف‌های دیگر، در هر حال میان مباحث معراج‌السعادة و عرفان می‌توان پیوندی استوار برقرار کرد. در این کتاب برخلاف آثاری چون اخلاق ناصری با مباحث حکمی صرف مواجه نیستیم و رگه‌هایی از عرفان جدّاب و معنوی نیز دیده می‌شود. این امر هم فراکلیشه‌ای بودن و جدّابیت داشتن را در پی دارد و باعث می‌شود خواننده بیشتر با متن ارتباط برقرار کند؛ به قول سعدی شیرازی: «که هرچ از جان برون آید نشیند لاجرم بر دل».

در مباحث اخلاقی مسائلی وجود دارد که آن را به عرفان نزدیک می‌کند، مثل اهمیت شناخت نفس، تأثیر ریاضت و مخالفت با نفس، ذومراتب بودن انسان، اهمیت استاد و شیخ، تجربه اتحاد با خداوند و وجود انسان کامل (شیخ، ۱۳۹۴: ۳۶-۳۷). آشنایی فاضلین نراقی با عرفان در طرح چنین مباحثی مؤثر بود. جالب اینکه چند دهه پس از حضور آنان در نجف اشرف، مکتب اخلاقی عرفانی نجف به دست ملاً حسینقلی همدانی پایه‌گذاری شد. در این مکتب بر محبت و عشق در بندگی خداوند تأکید می‌شد (همان: ۷۱).

در معراج السعادة در کنار استدلالات منطقی و استناد به آیات و احادیث، از نکات عرفانی نیز برای اقناع مخاطب استفاده می‌شود. برای مثال، زمانی که موضوع تعدد زبان پیامبر اکرم ﷺ پیش می‌آید، قبل از طرح استدلال‌های منطقی، از عرفان بهره می‌گیرد:

«هان هان تا مغرور نگردي به اینکه پیغمبر خدا زنان بسیار خواست. کار پاکان را قیاس از خود مگیر / گرچه باشد در نوشتن شیر شیر - آشنایان ره عشق در این بحر عمیق / غرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده. اگر تمام دنیا از آن او بودی لحظه‌ای دل او را مشغول نساختی و ساعتی به فکر آن نپرداختی. چنان آتش شوق و محبت خدا در کانون سینه همایونش افروخته بود که اگر گاه‌گاهی آبی بر آن نریختی، دل او آتش گرفتگی و از آنجا سرایت به جسم مبارکش کردی...» (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۹۷).

یا آنچه ملا احمد نراقی در باب زهد می‌نویسد، به عقاید عرفا شباهت دارد:

«چون حقیقت زهد و فضیلت آن را دانستی، اکنون نپنداری که هرکه ترک مال دنیا را نمود زاهد است، زیرا که ترک مال و اظهار ضیق معاش و خفت در اکل و لباس بسیار سهل است در جنب جاه و شهرت و مدح و منزلت. و بسیار از دنیاپرستان که دست از مال دنیا برداشته و به اندک قوتی اکتفا نموده‌اند تا مردم آن‌ها را زاهد شناسند و مدح کنند... پس زاهد حقیقی آن است که ترک مال و جاه، بلکه جمیع لذت‌های نفسانیه نموده باشد... و سبب این حالت، غلبه انس به خداست، زیرا که مادامی که در دل محبت خدا و انس به او غالب نشود، محبت دنیا بالکلیه از دل خارج نمی‌شود» (همان: ۳۴۸-۳۴۹).

و حتی وقتی بحث نماز که از فروع دین و مباحث مهم فقهی است به میان می‌آید، آن را از دید عرفانی مطرح می‌کند و طالبان آداب و شرایط و احکام ظاهری نماز را به کتب فقهی ارجاع می‌دهد:

«بدان که نماز ترکیبی است الهی و معجونی است آسمانی که مرکب [است] از اجزای بسیار که بعضی از آن‌ها به منزله روح، و بعضی به مثابه اعضای رئیسۀ بدن و بعضی به منزله سایر اعضا است... و چون این را دانستی، پس ای جان برادر! بدان که نماز تو تحفه و هدیه‌ای است که به بارگاه مالک‌الملوک می‌بری و به آن، به حضرت او تقرب می‌جویی... و بدان که آنچه از آداب و شرایط و احکام نماز که متعلق به ظاهر آن است، وظیفۀ علم فقه است و در آنجا مبین است. و ما در اینجا در چند فصل اشاره می‌کنیم به بعضی از اسرار باطنیه که حیات نماز به آن‌ها بسته تا در وقت نماز آدمی متذکر آن‌ها گردد» (همان: ۷۵۴-۷۵۵).

یا مرتبه چهارم و نهایی از طهارت را مطابق دید عرفانی تعریف می‌کند:

«پاک ساختن خانه دل از آنچه غیر خداست و این طهارت انبیا و صدیقین است و طهارت در هر مرتبه نصف عمل است که در آن مرتبه است، زیرا غایت قصوای اعمال قلب آن است که انوار جلال و عظمت پروردگار بر آن بتابد و معرفت کامل و حبّ و انس به خدا از برای او حاصل شود و این‌ها ممکن نمی‌شود تا غیر از خدا از آنجا کوچ کند، زیرا خدا با غیر در یک دل جمع نمی‌شود. پس پاک ساختن دل از غیر خدا نیمۀ عمل دل است و نیمۀ دیگر، تاییدن نور حق است در آن» (همان: ۷۴۹).

در میان مباحث اخلاقی به صورت ویژه به محبت توجه شده است:

«سزاوار آن است که آدمی با تمامی ذرات موجودات، محبت عام داشته باشد، از آن راه که جملگی آن‌ها از آثار قدرت حقّ و پرتوی از انوار وجود مطلق است و محبت خالص او نسبت به بعضی به جهت خصوصیت نسبتی که با او دارند باشد» (همان: ۶۴۲).

«چون فضیلت صفت محبت و شرافت آن را یافتی، پس هان هان! سعی کن تا این گوی از میدان برایی و به این افسر کرامت مکرم گردی» (همان: ۶۶۲).

نتیجه‌گیری

معراج السعادة اثر ملا احمد نراقی از مهم‌ترین کتب اخلاقی (به‌ویژه کتب اخلاقی شیعه تألیف‌شده پس از روزگار صفویه) است. تنها اثری که می‌تواند از نظر جایگاه هم‌ردیف آن قرار گیرد، حلیة‌المتقین علامه محمدباقر مجلسی است. البته از نظر موضوعی در این کتاب با آداب مواجه هستیم و از نظر ادبی و زبانی هم تفاوت‌های زیادی میان این دو کتاب وجود دارد.

اعتبار علمی و دینی فاضلین نراقی (ملا مهدی و ملا احمد نراقی) و ویژگی‌های معراج السعادة مثل جامعیت مطالب (استفاده از مباحث حکمی، آیات قرآنی، احادیث و روایات معتبر شیعه و ادبیات غنی فارسی) و داشتن ویژگی‌هایی که از عوامل اقناع مخاطب به شمار می‌روند، باعث شده معراج السعادة اهمیت خاصی در میراث اخلاق اسلامی بیابد. از آنجاکه بحث اقناع مخاطب در کتب اخلاقی مهم‌تر از دیگر کتب است، این عوامل درخور توجه هستند: اظهار هدف و نیت خیر، نگرش چندوجهی و دوری از مطلق‌انگاری، صداقت و صراحت، منفعت، مرغوبیت و حقانیت (دارا بودن اعتبار و لیاقت)، دوسویه و تعاملی بودن، ترتیب و تنظیم مناسب، اخلاقی و انسانی بودن پیام، مستدل و مستند بودن، استفاده از ابزار مناسب (زبان و ادبیات) و فراکلیشه‌ای بودن و جذابیت داشتن (تفکر عرفانی). متن معراج السعادة همچنان برای مخاطب امروزی جذابیت خود را کم‌وبیش حفظ کرده است.

منابع

۱. احمدپور، مهدی، محمدتقی اسلامی، محمد عالم‌زاده نوری، مهدی عزیزاده (۱۳۸۵)، کتابشناخت اخلاق اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. احمدی، محمد (۱۳۹۷)، رتوریک از نظریه تا نقد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. استادی، رضا (۱۳۸۷)، شرح احوال و آثار ملا مهدی نراقی و ملا احمد نراقی و خاندان ایشان، قم: برگزیده.
۴. امین، محسن (۱۴۰۳ق)، اعیان الشیعة، تحقیق حسن امین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۵. براون، ادوارد (۱۳۶۴)، تاریخ ادبی ایران، جلد چهارم، ترجمه رشید یاسمی، تهران: بنیاد کتاب.
۶. بینش، تقی (۱۳۴۶)، «قابوس‌نامه به اهتمام و تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی»، نامه آستان قدس، ش ۲۶ و ۲۷، ص ۱۶۸-۱۷۱.
۷. تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳ق)، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت: درالأضواء.
۸. _____ (۱۴۰۴ق)، طبقات اعلام الشیعة، قسم اول از جزء ثانی (الکرام البررة فی القرن الثالث بعد العشرة)، مشهد: دارالمرتضی للنشر.
۹. دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۵۲)، «چند اثر فارسی در اخلاق»، فرهنگ ایران زمین، ش ۱۹، ص ۲۶۱-۲۸۴.
۱۰. درایتی، مصطفی (۱۳۹۱-۱۳۹۳)، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی.
۱۱. رضازاده شفق، صادق (۱۳۵۲)، تاریخ ادبیات ایران، شیراز: دانشگاه شیراز.
۱۲. سجادی، ضیاء‌الدین (۱۳۸۵)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
۱۳. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: سخن.
۱۴. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۹۵)، ترجمه کتاب الملل و النحل، از مترجمی ناشناخته، نسخه برگردان دستنویس شماره ۲۳۷۱ کتابخانه ایاصوفیا، تهران: میراث مکتوب.

۱۵. شیخ، محمود (۱۳۹۴)، *مکتب اخلاقی عرفانی نجف*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. صادقیان، فرید (۱۳۹۱)، «سیره و روش تربیتی آیت‌الله سیدعلی آقا قاضی»، *مجموعه مقالات برگزیده کنگره بزرگداشت آیت‌الله سیدعلی آقا قاضی*، تبریز: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۴۵۶-۴۶۸.
۱۷. طاهری، فاطمه‌سادات و سعیده بیرجندی (۱۴۰۰)، «شیوه‌های اقناع مخاطب در کشف‌المحجوب هجویری در آیینة نقد رتوریکي»، *مطالعات عرفانی*، ش ۳۴، ص ۲۸۹-۳۱۶.
۱۸. قاجار، احمد (۱۳۴۴)، *مصطفی خراب*، به تصحیح و تحشیه دکتر عبدالرسول خیامپور، بی‌جا: بی‌نا.
۱۹. قمی، عباس (۱۳۴۸ق)، *مقامات العلیة فی موجبات السعادة الأبدیة*، به مباشرت محمدرضا نجفی، نجف: بی‌نا.
۲۰. _____ (۱۳۸۵)، *الفوائد الرضویة فی احوال علماء المذهب الجعفریة*، تحقیق ناصر باقری بیدهندی، قم: بوستان کتاب.
۲۱. _____ (۱۳۸۹)، *اخلاق و آداب (خلاصه معراج السعادة، خلاصه حلیة المتقین)*، به کوشش سیدمحمدرضا حسینی، قم: نور مطاف.
۲۲. کلانتر ضربابی، عبدالرحیم (۱۳۷۸)، *تاریخ کاشان (مرآة القاسان)*، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
۲۳. گلپایگانی، اسدالله (۱۳۳۴ق)، *حیات جاوید یا منتخب معراج السعادة*، اصفهان: بی‌نا.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۹)، *حلیة المتقین*، قم: لقمان.
۲۵. مدرّس، محمدعلی (۱۳۶۹)، *ریحانة الادب*، تهران: خیام.
۲۶. مشار، خان‌بابا (۱۳۵۰)، *فهرست کتاب‌های چاپی فارسی*، تهران: مؤلف.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، *کلیات علوم اسلامی*، جلد دوم (کلام، عرفان، حکمت عملی)، تهران: صدرا.

۲۸. مؤذنی، علی محمد و محمد احمدی (۱۳۹۳)، «درآمدی بر جایگاه فرایند اقناع در فن خطابه و مطالعات ادبی»، پژوهش‌های ادبی و بلاغی، ش ۹، ص ۹۳-۱۱۲.
۲۹. نراقی، احمد (۱۳۶۲)، مثنوی طاق‌دیس، به اهتمام حسن نراقی، تهران: امیرکبیر.
۳۰. _____ (۱۳۷۸)، معراج السعادة، ویرایش جدید، قم: هجرت.
۳۱. نراقی، محمدمهدی (بی‌تا)، جامع السعادات، تعلیق و تصحیح سیدمحمد کلاتر، با مقدمه شیخ محمدرضا مظفر، بیروت: الأعلمی للمطبوعات.

المستخلصات

بحث في الأسس القرآنية للآداب الاجتماعية

التأكيد على آراء آية الله جوادى آملي

علي مدبر (الإسلامي) / أستاذ مساعد في معهد العلوم والثقافة الإسلامية، فرع الثقافة و المعارف القرآنية

خلاصة المقال

إن مجال تواصل الإنسان مع غيره من البشر وأسلوب حياته الاجتماعية جزء مهم من تعاليم القرآن الكريم وأحكامه. لقد عبر القرآن عن الخطوط العريضة للعديد من المذاهب الاجتماعية في شكل "افعل ولا تفعل" وبعض الأسس والبنى التحتية لهذه التعاليم في شكل "كائنات وغير كائنات". هناك العديد من الأبحاث والكتابات حول التعاليم الاجتماعية؛ إلا أن دراسة أسس السلوك الاجتماعي لم تحظ باهتمام علماء القرآن، وهذا يبرر ضرورة هذا البحث، لذا فإن المشكلة الأساسية لهذا البحث هي إيجاد الأسس القرآنية للآداب الاجتماعية، ومن نتائجه ما يلي: على النحو التالي: بعض المبادئ القرآنية للآداب الاجتماعية هي أساس التعاليم الاجتماعية العامة، وبعضها الآخر هو أساس تعاليم المؤمنين بشكل خاص. الفئة الأولى تتكون من: ١. الكرامة الإنسانية؛ ٢. اقتران الحق بالواجب في العلاقات الاجتماعية؛ ٣. التوازن بين الحقوق والواجبات ٤. تقديم المصالح الاجتماعية على المصالح الفردية، والفئة الثانية هي كما يلي: ١. قدسية الإيمان ٢. الأخوة الدينية ٣. ولاية المؤمنين بعضهم على بعض. تتناول هذه المقالة باختصار تأثير الأسس المذكورة في التعاليم الاجتماعية. منهج البحث في هذا

المقال هو الوصفي الوحي وطريقة معالجة المعلومات (معالجة البيانات) هي التفسيرية والتحليلية، وطريقة جمع المعلومات هي المكتبة.

مفاتيح البحث: التنشئة الاجتماعية، أساسيات الآداب الاجتماعية، كرامة الإنسان، الحق والواجب، توازن الحق والواجب، أولوية المصالح الاجتماعية، قدسية الإيمان، الأخوة الدينية، الولاية الدينية.

أخلاقيات الخدمة في حياة وتعاليم الإمام الرضا (ع)

حبيب الله بابائي / أستاذ مشارك بمعهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية

(habz109@gmail.com)

محمد علي فياض / باحث دكتوراه في علم الكلام الإسلامي في جامعة المصطفى العالمية

قسم الخراسان و مدرس السطوح العاليه في الحوزة العلميه في مشهد المقدسه (مؤلف) .

(و نشكر دعم منظمة آستان القدس الرضوية العلمية والثقافية في إجراء هذا البحث.)

خلاصة المقال

في الثقافة الدينية، لخدمة الناس مكانة خاصة. لقد كان القديسون الإلهيون دائماً في خدمة البشرية وأصدروا الأوامر لأتباعهم. لقد جعل الرسول الكريم (ص) درجة القرب من الله تعتمد على خدمة الأفراد، ويوضح الإمام الرضا (ع) أن خدمة الآخرين علامة على كمال العقل البشري. في المجتمعات العلمانية يكون الغرض من خدمة الآخرين أشياء مثل الصحة الجسدية والعقلية، أو ازدهار وتطور المدينة والقرية التي يعيش فيها الإنسان، أما الخدمة في الثقافة الدينية فهي مجال النمو والتميز والكمال الإنساني والقرب الى الله.

تتمتع أخلاقيات الخدمة في تقليد وتعاليم رضوي بنطاق واسع لدرجة أنه بالإضافة إلى نشاط الخدمة، فإن قرار الخدمة ونيتها يخضعان أيضاً للمكافأة الإلهية. يتناول هذا البحث قواعد ومبادئ أخلاقيات الخدمة في ثلاثة مجالات: "أخلاقيات خدمة المحتاجين" و "أخلاقيات اللطف والكرم" و "أخلاقيات خدمة الموظفين الرسميين" في حياة وتعاليم الإمام الرضا (ع). لقد جعل الإمام الرضا (ع) خدمة المحتاجين وسيلة للسلامة من مصاعب يوم القيامة وأوصى بخدمتهم للجميع. لقد كان سلوك قداسته في مجال الكرم والتسامح بحيث لا يشعر متلقي الخدمة بالخجل أبداً. ويشدد الإمام الرضا

(ع) على حكام المجتمع على الاهتمام بأحوال المسلمين وعامة الناس ويأمر المسؤولين بأن يكونوا متساوين وأخوة مع الناس. وفي أخلاقيات الخدمة على طريقة وتعاليم رضوية، فإن واجبات مسؤولي النظام الإسلامي لا تقتصر على المسلمين فقط، بل تقع على عاتقهم مسؤولية تقديم الخدمة لجميع الناس تحت حكومتهم، بغض النظر عن مهنتهم، واحترام كرامتهم الإنسانية.

الكلمات الدالة: أخلاق الخدمة، المحتاج، العفو، الوكلاء

سيمائية الشكر وشرح نصابه من المصادر الإسلامية

حسين أميري / المؤلف المسؤول، طالب دورة المدرس الأخلاق الإسلامية بجامعة

المصطفى (ص)

علي بهرام طجری / أستاذ مساعد معهد التعليم العالي للعلوم الإنسانية التابع لجامعه المصطفى (ص)

خلاصة المقال

وقد أجري البحث الحالي بهدف سيميائية الشكر وبيان نصابه بالاعتماد على المصادر الإسلامية. في هذه المقالة، تم جمع المواد والوثائق ذات الصلة في شكل مكتبة ومن ثم تصنيفها وتحليلها بطريقة وصفية تحليلية. وبحسب المسوحات التي أجريت وبالاعتماد على المصادر الدينية، وخاصة الآيات والأحاديث، فقد تم اقتراح ١٣ علامة شكر وتصنيفها إلى ثلاث فئات، وهي: أ- العلامات المعرفية (ثلاث علامات)، ب- العلامات السلوكية (ثمانية علامات) و ج- العلامات العاطفية (علامتان). ثم تم التعبير عن مستويات الامتنان. وفي هذا الجزء تم بيان ثلاثة جوانب في مرتبة الشكر. بداية، مع الأخذ في الاعتبار رد الفعل الذي يظهره الشخص أمام النعم، فقد تم بذل جهد للتعبير على الأقل عن علامات الشكر، وقد تم ذكر إجمالي أربع علامات. وبحسب هذا التصنيف، إذا كان لدى الشخص أعراض أكثر، فهو في مرتبة أعلى. وأخيراً ذكرت الدرجات في الطريقة الثانية حسب دافع الشاكر وفي الطريقة الثالثة حسب نوع النعمة التي وصلت إلى الشخص.

الكلمات المفتاحية: الشكر، الأخلاق، علامات الشكر، مؤشر الشكر

دراسة مقارنة لمكانة التضحية في التربية الأخلاقية

من وجهة نظر الإسلام واليهودية

حسن فرزني: طالب دكتوراه في الأخلاق، معهد الامام الخميني للتربية والبحوث

(hassanfarzi@mail.ir)

سيد أكبر حسيني، قلعة بهمن: أستاذ مشارك في معهد الإمام الخميني التربوي والبحوث

محمود نمازي الأصفهاني: أستاذ مساعد في معهد الإمام الخميني التربوي والبحوث

خلاصة المقال

تعتبر التربية الأخلاقية، بمعنى عملية مأسسة القيم الأخلاقية في الوجود الإنساني، من أهم مهام الأديان السماوية. البنية العامة لهذه القيم هي نفسها في الأديان المختلفة، لكن التعاليم الأخلاقية التي هي المظهر العملي لهذه القيم تختلف في بعض التفاصيل. ما مكانة "التضحية" كمذهب أخلاقي مهم في التربية الأخلاقية؟ يتناول هذا المقال، بالرجوع إلى المصادر المكتوبة، وباستخدام المنهج الوصفي التحليلي، مكانة هذا المذهب في التربية الأخلاقية المبنية على تعاليم الشريعة الإسلامية واليهودية. كلا الشرعين يقترحان نكران الذات والتضحية تجاه الآخرين كأحد أهم تعاليمهما التربوية، لكنهما يختلفان في تحديد معاييرهما - كعمل أخلاقي. إن الاهتمام بعرق الناس في تحديد أمثلة التضحية بالنفس هو أهم معيار موجود في اليهودية - في شكلها الحالي؛ بمعنى أن التضحية بالنفس ضد غير اليهودي يمكن أن تكون لها قيمة سلبية. ومن ناحية أخرى، فإن المعيار الوحيد للتضحية بالنفس تجاه الآخرين في الإسلام هو أن تكون مبنية على خدمة الله. إن الاهتمام بهذا

المحور عملياً يعني أن أعداء الله والأشخاص الذين يعانون من أمراض أخلاقية مثل
العجب والكبر لا يدخلون في نطاق التضحية بالنفس.
الكلمات المفتاحية: التربية الأخلاقية، التضحية، الإيثار، العنصرية، الإسلام، اليهودية.

دلالات الدنيا والحياة الزهدية في معتقد الحسين بن سعيد الأهوازي؛ مراجعة لتاريخ الأخلاق الحديثية عند الشيعة في القرن الثالث

عباس ميرزائي / أستاذ مساعد في كلية اللاهوت والأديان، جامعة الشهيد بهشتي. تهران. إيران.
نازنين أحمددي / خريجة الأخلاق الإسلامية، جامعة الشهيد بهشتي. تهران. إيران.

خلاصة المقال

يناقش هذا المقال العلاقة بين الدنيا والزهد من كتاب الزهد الحسين بن سعيد الأهوازي. وهذان المفهومان على طرفي نقيض من المعنى، ومن البعيد، العثور على تداخل عملي بين هذين المفهومين. وفي الأدب الحديثي الشيعي، مع مذمة الدنيا، فقد أوصى بالزهد، وعادتا أشاروا المحدثين في آثارهم عن معارضة هذين المفهومين. في هذا المجال يمكن القول بأنه يوجد تفسير منهج آخر في فهم معنى الزهد والدنيا، استناداً إلى التراث الحديثي الشيعي و يمكن مشاهدة علامات من هذا المنهج في كتاب الزهد الشهير الحسين بن سعيد. وقد أجاب هذا المقال على هذا السؤال بأنه ما فكرة الحسين بن سعيد بالنسبة الى الزهد والدنيا في كتابه الزهد؟ دراسة «الزهد» تعزز هذه الفرضية بأن الحسين بن سعيد، خلافاً لرأي العام من المحدثين من الشيعة، يعتقد معنا مشتركاً عملياً بين الزهد والدنيا.

مع تحليل محتوایی في نص كتاب الزهد، تم الوصول إلى هذه النتيجة بأن الزاهد

يمكن للزاهد أن يعيش في إطار حياة زهدية رغم قبوله الدنيا والسيطرة على رغباته.
فهو يقدم خطابًا اجتماعيًا من الدنيا الذي يمكن جمعه مع الحياة الزاهدة.

الكلمات المفتاحية: التاريخ الأخلاقي، الزهد، الدنيا، الحسين بن سعيد الأهوازي،

كتاب الزهد.

عوامل نجاح معراج السعادة في إقناع الجمهور

عبدالرسول فروتن / أستاذ مساعد في قسم الدراسات الأدبية، معهد البحوث والتنمية في العلوم الإنسانية، منظمة سمت، طهران، إيران

خلاصة المقال

من بين أنواع الآثار يجب أن تهتم الكتب الأخلاقية أكثر بإقناع الجمهور لأنها مكتوبة بالأساس بهدف التأثير على سلوك الجمهور حتى يزيلوا رذائلهم الأخلاقية ويحفزهم على فعل الخير. أحد أهم المؤلفات الأخلاقية الشيعية باللغة الفارسية يسمى معراج السعادة. قام الملا أحمد النراقي (توفي ١٢٤٤ أو ١٢٤٥ هـ) بترجمة جامع السعادات لوالده الملا مهدي (توفي ١٢٠٩ هـ) بحرية من العربية إلى الفارسية وأضاف إليه بعض المحتوى وأدخل بعض التصحيحات في ترتيب المحتوى بحيث يتحدث بنفسه عن "التأليف" في مقدمة الكتاب الذي سماه معراج السعادة. قد استخدم النراقي آيات القرآن الكريم والأحاديث الشيعية الأصيلة والكتب الأخلاقية السابقة وآراء الحكماء اليونانيين والأدب الفارسي الغني لتوضيح القضايا الأخلاقية لهذا الكتاب. قد وجد هذا الكتاب مكانة عالية بين الكتب الأخلاقية الفارسية منذ ذلك الوقت. سيتم وصف علامات هذا النجاح في المقال شعبية هذا الكتاب وشعبيته، إضافة إلى قيمة محتوياته ومصداقيته لفاضلين نراقي (الملا مهدي وملا أحمد نراقي)، تعود أيضاً إلى سمات النص التي تؤدي إلى إقناع الجمهور. سيتم التركيز في هذا المقال على نص كتاب معراج السعادة وسيتم النظر في عوامل نجاح الملا أحمد نراقي في التواصل مع الجمهور وإقناعهم.

الكلمات المفتاحية: معراج السعادة، الملا أحمد النراقي، الأخلاق الإسلامية، إقناع

الجمهور، عوامل النجاح.

The Success Factors of Mi'raj al-Sa'adat in persuading the audience

Abdolrasool Forootan¹

Among the types of works, moral books should pay more attention to the persuasion the audience, because they are basically written with the aim of influencing the behavior of the audience; So that they can remove their moral vices and motivate them to do good deeds. One of the most important Shia moral works in Persian language is called Mi'raj al-Sa'adat. Mullah Ahmad Naraqī (died in 1244 or 1245 AH) freely translated his father Mullah Mahdi's (died 1209 AH) Jami' al-Sa'adat from Arabic to Persian, added some content to it, and made some corrections in the arrangement of the content; In such a way that he himself talks about "authorship" in the introduction of the book, which he named Mi'raj al-Sa'adat. Naraqī used the verses of the Holy Qur'an, authentic Shia traditions and hadiths, previous moral books, Views of Greek sages and meaningful Persian literature to outline the ethical issues of Me'raj al-Sa'adat. This book found a high place among Persian moral books since that time. In the article the signs of this success will be described. The popularity and fame of this work, in addition to being related to the value of the contents and the credibility of Fazelein Naraqī (Mullah Mahdi and Mullah Ahmad Naraqī), also comes back to the features of the text that lead to the audience's persuasion. In this article, the focus will be on the text of the book Mi'raj al-Sa'adat, and the success factors of Mullah Ahmad Naraqī in communicating with the audience and persuading them will be considered.

Key words: Mi'raj al-Sa'adat, Mullah Ahmad Naraqī, Islamic ethics, persuasion the audience, success factors.

1 . Assistant Professor of Department of Literary Studies, Research Institute for Humanities Research and Development, Samt Organization, Tehran, Iran

Semantics of Worldly Life and Ascetic Life in the Thoughts of Hossein bin Saeed Ahwazi: A Review of the History of Shia Narrative Ethics in the Third Century

Abbas Mirzaei ¹

Nazanin Ahmadi²

This article examined the relationship between worldly life and asceticism based on Hossein bin Saeed Ahwazi's book entitled "Al-Zohd" (asceticism). These two concepts were on opposite sides of meaning and their practical overlap could be hardly found. In Imami narrative literature, asceticism had been recommended while the world was condemned. In general, muhaddith scholars had so well expressed the opposition of these two concepts in their works. However, it seemed that another approach could be taken to clarify the semantic agreement between asceticism and worldly life based on the narrative heritage of Shia, some signs of which could be observed in the famous book of "Al-Zohd" written by Hossein bin Saeed. This article tried to answer the question of what opinion Hossein bin Saeed had about asceticism and worldly life in the mentioned book. The review of the book "Al-Zohd" could strengthen the hypothesis that Hossein bin Saeed had a practical understanding between asceticism and worldly life contrary to the general view of the Shiite scholars. The reports he had cited from the imams revealed the fact that the ascetic could follow his mystic path while living worldly and concurrently controlling worldly desires in the framework of ascetic life. Indeed, he had presented a social discourse of the world that could be combined with ascetic life.

Keywords: history of ethics, asceticism, worldly life, Hossein bin Saeed Ahwazi, book of al-Zohd

1. Assistant Professor of theology and religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

2. Graduated student in the scholastic field of Islamic Teachings, researcher of Quran and Hadith studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

A comparative study of the role of self-sacrifice in moral education from the point of view of Islam and Judaism

Hasan Farzi¹

Seyedakbar Hosseini , Qalae Bahman²

Mahmoud Namazi Esfahani³

Moral education, in the sense of the process of institutionalizing moral values in human existence, is considered one of the most important missions of divine religions. The general structure of these values is the same in different religions, but the moral teachings that are the practical manifestation of these values are different in some details. What is the place of "sacrifice" as an important moral doctrine in moral education? This article examines the place of this doctrine in moral education based on the teachings of Islamic and Jewish sharia by referring to library sources and using the descriptive-analytical method. Both Shari'ahs propose selflessness and sacrifice towards others as one of their most important educational teachings, but they differ in determining its criteria - as a moral act. Paying attention to the race of people in determining examples of self-sacrifice is the most important criterion that exists in Judaism - in its present form; In the sense that self-sacrifice against a non-Jew can have a negative value. On the other hand, the only criterion for self-sacrifice towards others in Islam is that it should be based on God's service. Paying attention to this axis in practice means that only the enemies of God and people who suffer from moral diseases such as wonder and arrogance are not included in the scope of self-sacrifice.

Key words: moral education, sacrifice, altruism, racism, Islam, Judaism.

1. PhD student in Ethics, Imam Khomeini Educational and Research Institute (hassanfarzi@mail.ir)

2. Associate Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute

3. Assistant Professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute

Semiotics of gratitude and explanation of its quorum based On Islamic sources

Hossein Amiri ¹
Ali Bahram Tojari ²

The current research has been done with the aim of the semiotics of gratitude and explaining its quorum by relying on Islamic sources. In this article, the relevant materials and documents were collected in a library form and then classified and analyzed with a descriptive-analytical method. According to the surveys that were conducted and relying on religious sources, especially verses and traditions, 13 signs of gratitude were proposed and classified into three categories, which are: A- cognitive signs (three signs), b- behavioral signs (eight signs) and c- emotional signs (two signs). Next, the levels of gratitude were raised. In this part, three aspects were described in the ranking of gratitude. First of all, considering the reaction that a person shows in front of blessings, an attempt was made to express the signs of low level of gratitude, four signs were mentioned in total. According to this classification, if a person has more symptoms, he has a higher rank. And finally, in the second aspect, according to the motivation of the thankful person, and in the third aspect, according to the type of blessing that has reached the person, the degrees were expressed.

Key words: gratitude, ethics, signs of gratitude, quorum gratitude.

1 . responsible author, Doctoral student/Jame'ah Al-Mustafa/ Qom/ Iran.

2 . assistant professor of Higher Education Institute of Human Sciences of Jame'ah Al-Mustafa/ Qom/Iran.

Ethics of service in the life and teachings of Imam Reza (AS)

Habibullah Babaei ¹

Mohammadali fayyazi ²

In religious culture, serving people has a special place. The divine saints have always been in the service of mankind and have given orders to their followers. The Holy Prophet (PBUH) introduced the degree of nearness to God as dependent on serving the individuals, and Imam Reza (AS) explains that serving others is a sign of the perfection of human intellect. In secular societies, the purpose of serving others is things like physical and mental health, or prosperity and development of the city and village in which a person lives, but serving in religious culture is the field of growth and excellence, human perfection, and closeness to God.

The ethics of service in Razavi's tradition and teaching has such a wide scope that in addition to the activity of serving, the decision and intention of service are also subject to divine reward. This research examines the rules and principles of service ethics in three areas: "Ethics of service to the needy", "Ethics of kindness and generosity" and "Ethics of service for official agents" in the life and teachings of Imam Reza (AS). Imam Reza (AS) introduces serving the needy as a means of safety from the hardships of the Day of Judgment and recommends serving them to everyone. His Holiness's behavior in the field of generosity and forgiveness has been such that the recipient of the service

1. Associate Professor Islamic Science and Culture Research Institute. (habz109@gmail.com)

2. PhD scholar in Islamic Theology. Al-Mustafa International University and a lecturer of advanced levels in Mashhad Seminary (Author). (fayyazi55@gmail.com)

We hereby thank and appreciate the support of Astan Quds Razavi Scientific and Cultural Organization in conducting this research.

never feels ashamed. Imam Reza (AS) emphasizes the rulers of the society to be attentive to the situation of Muslims and the mass of the people and orders the officials to be equal and brotherly with the people. In the ethics of service in Razavi's way and teaching, the duties of the officials of the Islamic system are not only limited to Muslims, but they have the responsibility to provide service to all people under their government, regardless of their profession, and to respect their human dignity.

Keywords: The ethics of service, the needy, forgiveness, agents.

Abstracts

A research on the Quranic foundations of social etiquette emphasizing the views of Ayatollah Javadi Amoli

Ali Modabber (Islami)¹

The field of human communication with other human beings and his social life style are an important part of the teachings and rulings of the Holy Quran. The Qur'an has expressed both the outlines of many social doctrines in the form of "do's and don'ts" and some foundations and infrastructures of these teachings in the form of "beings and non-beings". There are many researches and writings about social teachings; However, the study of the foundations of social behavior has not received the attention of Quranic scholars, and this justifies the necessity of this research, therefore, the main problem of this research is to find the Quranic foundations of social etiquette, and its findings are as follows: some The Quranic principles of social etiquette are the basis of general social teachings, and some others are the basis of the teachings of believers in particular. The first category consists of: 1. Human dignity; 2. Conjunction of right and duty in social relations; 3. Balance of rights and duties; 4. Precedence of social interests over individual interests, and the second category is as follows: 1. Sanctity of faith; 2. Religious brotherhood; 3. Faithful guardianship of believers over each other. This article, in brief, also examines the effect of the mentioned foundations on social

1 . Assistant Professor of the Islamic Sciences and Culture Academy, Department of Quranic Culture and Knowledge.

teachings. The research method in this article is descriptive-revelation and its information processing method (data processing) is explanatory and analytical, and its information gathering method is library.

Keywords: Socializing, basics of social etiquette, dignity of human being, right and duty, balance of right and duty, priority of social interests, sanctity of faith, religious brotherhood, and religious guardianship.

Contents

A research on the Quranic foundations of social etiquette emphasizing the views of Ayatollah Javadi Amoli	197
Ali Modabber (Islami)	
Ethics of service in the life and teachings of Imam Reza (AS).....	195
Habibullah Babaei	
Mohammadali fayyazi	
Semiotics of gratitude and explanation of its quorum based on Islamic sources	194
Hossein Amiri	
Ali Bahram Tojari	
A comparative study of the role of self-sacrifice in moral education from the point of view of Islam and Judaism	193
Hasan Farzi	
Seyedakbar Hosseini , Qalae Bahman	
Mahmoud Namazi Esfahani	
Semantics of Worldly Life and Ascetic Life in the Thoughts of Hossein bin Saeed Ahwazi: A Review of the History of Shia Narrative Ethics in the Third Century	192
Abbas Mirzaei	
Nazanin Ahmadi	
The Success Factors of Mi'raj al-Sa'adat in persuading the audience	191
Abdolrasool Forootan	

In the name of Allah the compassionate the merciful



Revelatory Ethics

A Research quarterly Journal of Ethics

Maârij Research Center for Revelatory Sciences
Thirteenth Year. No. 2, (Serial 27), summer 2023

Publisher: Maârij Research Center for Revelatory Sciences

Director: Morteza Waez Jawadi

Editor in Chief: Masoud Azarbajani

Executive Director and Specialist Secretary: Hadi Yasaqi

Editorial Board

Ahmad Deilami (Associate Professor, University of Qom)
Amir Khavas (Associate Professor, Imam Khomeini Educational Research Institute)
Hamid Parsania (Associate Professor, Baqir al-Olum University)
Ali Shirvani (Associate Professor, Research Institute of Hawzah and University)
Mohsen Jawadi (Professor, University of Qom)
Muhammad Fanaee Ashkevari (Professor, Imam Khomeini Educational Research Institute)
Muhammad Muhammad-Rezaee (Professor, University of Tehran, Farabi Campus)
Morteza Waez Jawadi (Assistant Professor, Maârij Research Center for Revelatory Sciences)
Masoud Azarbajani (Professor, Research Institute of Hawzah and University)

The quarterly Journal of Revelatory Ethics is indexed in **ISC, SID,**

Philosopher's Index, Magiran, and Noormags

Literary Editor: Ali Kochaki

Technical Affairs and Design: Mahdi Ahmadi

Address: Journals Department, 3rd floor, Esra International Foundation of Revelatory Sciences, Shahid Qoddusi St., Ammar Yasser St., Qom, Islamic Republic of Iran.

Postal Code: 37195-1351

Tel: +98-25-37189231 **Fax:** +98-25-37189231 **E-mail:** israethics@gmail.com

Website: Ethics.isramags.ir