



اخلاق معیاری؛ راهی ناپیموده در حوزه پژوهش‌های اخلاق اسلامی

محمد مطهری فریمانی^۱

چکیده

راهی ناپیموده در حوزه پژوهش‌های اخلاق اسلامی وجود دارد که آثار عمیقی در رفتار فرد می‌تواند داشته باشد. این راه را می‌توان «اخلاق معیاری» نامید که در میراث اخلاقی ما جز اشاراتی بر آن نمی‌توان یافت. اخلاق معیاری می‌کوشد «کارنامه اخلاقی فعلی فرد» را در اختیار او قرار دهد و معیارهایی برای وی فراهم آورد که به کمک آن نه تنها بتواند نفس خود را محک بزند که مثلاً خلق نیکوی صداقت را به واقع داراست، یا از خلقی سوء مانند حسد میراست، بلکه از وضعیت کلی اخلاقی خویش نیز آگاه شود. برخی آیات قرآن و روایات از همین منظر آدمی را به امور اخلاقی توجه داده‌اند؛ اما با این حال اخلاق معیاری به منزله شاخه‌ای مستقل در اخلاق، کانون توجه قرار نگرفته است. این پژوهش بر آن است تا جایگاه، ویژگی‌ها و چالش‌های پژوهش در باب اخلاق معیاری را تبیین کند.

کلیدواژگان: اخلاق اسلامی، اخلاق معیاری، کارنامه اخلاقی، فضایل نفسانی، رذایل نفسانی.

مقدمه

کمتر کسی است که به مطالعه دقیق میراث مکتوب اخلاق اسلامی بپردازد، ولی در برابر دقایق و ظرایف آن زبان به تحسین نگشاید. با این حال به نظر می‌رسد حلقه مفقوده‌ای، این پژوهش‌های اخلاقی را کم‌اثر کرده است که در صورت وجود می‌توانست رابطه نزدیک‌تری میان محتوای زلال کتب اخلاقی و خیل مشتاقانی که ظرفیت اثرپذیری از این میراث ارزشمند را داشته و دارند، برقرار سازد. اگر برای رساندن این آب زلال به تشنگان اخلاق الهی در جامعه فکری نشود، افرادی پرشمار، به اخلاق‌های خودساخته و بی‌پایه می‌گروند، و داستان آب آلوده به اصطلاح عرفان‌های نوظهور - که به نام عرفان اصیل، بسیاری جوانان را شیفته خود ساخته است - در باب اخلاق نیز تکرار خواهد شد.

این حلقه مفقوده، یا به تعبیری راه ناپیموده در کاوش‌های اخلاقی را می‌توان «اخلاق معیاری» نامید؛ اخلاقی که با عرضه معیارهایی، وضعیت اخلاقی فعلی هر فرد را به او ارائه دهد. چنان‌که استدلال خواهد شد، نگاه معیاری در اخلاق را می‌توان از قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام الهام گرفت. گرچه بحث معیار در مواضع مختلف در اخلاق پژوهی، از جمله در بحث معیار فعل اخلاقی مطرح است، «اخلاق معیاری» که این نوشتار در پی تبیین آن است، ماهیت متفاوتی دارد.

با این مقدمه، منزل یا منزلگاه‌هایی که این مقاله برای اثبات مدعا و بلکه مدعاهای نه‌چندان کوچک خود باید از آن‌ها بگذرد، روشن می‌شود. ابتدا به اجمال مراد از «اخلاق معیاری» را توضیح می‌دهیم، و سپس این مطلب را که چرا اخلاق معیاری کانون توجه استقلالی علمای اخلاق قرار نگرفته، بررسی می‌کنیم. در گام بعد به اهمیت رویکرد معیاری و عنایتی که در قرآن و برخی احادیث نسبت به آن شده، اشاره خواهد شد. نیز پس از فارغ شدن از بخش اول مقاله که به تعریف و جایگاه اخلاق معیاری اختصاص یافته، نوبت به بخش دوم مقاله می‌رسد که به چالش‌های اخلاق معیاری می‌پردازد. در این بخش، ایرادهایی را که ممکن است درباره امکان، مطلوبیت و ضرورت اخلاق معیاری مطرح شود، بررسی خواهیم کرد. اکنون بحث خود را از چیستی اخلاق معیاری آغاز می‌کنیم.

بخش اول: چیستی و جایگاه اخلاق معیاری

۱. چیستی اخلاق معیاری

مطالعه کتب اخلاقی اسلامی، خواننده را بارها با موضوعاتی از این دست روبه‌رو می‌سازد: «تعریف اخلاق»، «شرف علم اخلاق»، «فایده اخلاق»، «انواع فضایل و رذایل و مقایسه آن‌ها»، «درجات فضایل و رذایل»، «کیفیت پیراستن خود از رذایل و آراسته شدن به فضایل»، و «راه حفظ اعتدال در سلوک اخلاقی».

هیچ موضوعی در کتب اخلاقی^۱ مانند فضایل و رذایل نفسانی کانون توجه نیست. البته جز این هم انتظار نیست؛ زیرا اولاً اخلاق جمع «خُلُق» است و علمای اخلاق، خلق را همان ملکات نفسانی (فضایل و رذایل) معنا کرده‌اند؛ و ثانیاً هدف از تألیف کتب اخلاقی تحصیل خُلُق‌های پسندیده و رهایی از خلق‌های ناپسند بوده است و عالمان اخلاق در قالب عبارات مختلف در این باره قلم زده‌اند.^۲ طبیعی است برای کسب فضایل و ازاله رذایل، گام نخست و یا دست‌کم یکی از نخستین گام‌ها آن است که فرد از حال و وضعیت نفس خود از نظر فضایل و رذایل آگاهی یابد.

علمای اخلاق به صورت‌های گوناگون به اصل این مسأله، یعنی ضرورت آگاهی یافتن انسان از حال خود از حیث رذایل و فضایل، توجه کرده‌اند و چنان‌که خواهیم دید، به‌رغم

۱. روشن است که مراد، کتب اخلاقی در عالم اسلام است و برای پرهیز از تکرار کلمه «اسلامی» این قید حتی‌الامکان ذکر نخواهد شد. همچنین چنان‌که پیداست موضوع بحث ما در باب «اخلاق فضیلت» است که نگاه عالمان اسلامی در علم اخلاق همین نگاه است نه «اخلاق وظیفه». بر خلاف اخلاق وظیفه، در اخلاق فضیلت، مزین شدن نفس به فضایل و پیراستن آن از رذایل مطرح است که از مبانی اخلاق اسلامی است و به همین دلیل که گفته می‌شود: «موضوع هذا العلم هو النفس الناطقة التي هي حقيقة الانسان ولبه» (جامع السعادات، ج ۱، ص ۵۹).

۲. ابن مسکویه در مقدمه کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق می‌نویسد: «غرضنا فی هذا الكتاب ان نحصل لانفسنا خلقاً تصدربه عنا الافعال كلها جميلة» (ص ۸۱).

آن‌که در نگاه اول، عناوین امیدوارکننده‌ای همچون «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» (رازی، ۱۹۳۹، ص ۳۳) در کتب اخلاقی به چشم می‌خورد، اما به ندرت ملاک و معیاری به دست داده‌اند که فرد بتواند شخصاً از وضعیت رذایل و فضایل نفسانی خود آگاهی یابد.

این موضوع که *اوره و کلاسترویل خون* چه زیان‌هایی برای حیات طبیعی انسان دارند و راه کاهش آن‌ها چیست برای بیشتر افراد روشن است، اما آنچه انگیزه و اراده جدی در توجه به سلامت تن را به نحو بسیار مؤثرتری در فرد پدید می‌آورند، نه این کلی‌گویی‌ها، بلکه آزمایشی است که وضعیت *اوره و کلاسترویل خون* «این شخص» را به خود او گزارش می‌کند. علمای اخلاق از فضایل و رذایل نفسانی و آثار آن‌ها و چگونگی آراستن نفس به خلق‌های *حسن* و زدودن نفس از خلق‌های *سوء* به بهترین شیوه‌ها سخن گفته‌اند؛ اما از اشارات پراکنده که بگذریم، یک فرد با مطالعه این کتب تصور روشنی از وضع و حال فعلی خود به دست نمی‌آورد، نه از جهت یک فضیلت یا رذیلت به نحو خاص، و نه از جهت کلی.

پیش از توضیح بیش‌تر لازم است تعریفی از این گم‌شده پژوهش‌های اخلاقی که می‌تواند این خلأ را پر کند عرضه کنیم.

«اخلاق معیاری» شاخه‌ای از اخلاق است که معیارهایی در اختیار فرد می‌گذارد که با آن‌ها از وضعیت فعلی اخلاقی خود باخبر می‌شود؛ هم از نظر فضایل و رذایل خاص، و هم از نظر وضعیت کلی اخلاقی. به بیان دیگر، اخلاق معیاری می‌کوشد «کارنامه اخلاقی فعلی فرد» را در اختیار او نهد و معیارهایی به‌دست دهد که به کمک آن‌ها نه تنها هر شخص بتواند خود را محک بزند که آیا خلق نیکویی مانند اخلاص را به‌واقع داراست یا واقعاً از خلق سوئی مانند غرور مبرا است، بلکه از حال کلی خود از جنبه اخلاقی آگاه شود.

با این تعریف روشن می‌شود که گستره و دامنه اخلاق معیاری، عرضه معیار در سه حوزه است: اول، رذایل، مانند حسد، کبر و ریا؛ دوم، فضایل، مانند اخلاص، صبر و توکل؛ و سوم وضعیت کلی اخلاقی انسان، که فارغ از وضعیت خاص رذیلت‌ها و فضیلت‌های خاص،

نشان می‌دهد رذیلت و فضیلت چه میزان در نفس او ریشه دوانده است.^۱

۲. خاستگاه کم توجهی علمای اخلاق به اخلاق معیاری

کمتر کسی از مؤلفان کتب اخلاق اسلامی را می‌توان یافت که به‌طور صریح یا غیرصریح از تمثیل نفس و بدن بهره نگرفته باشد و این امر در کتب متقدمان و متأخران به‌روشنی به چشم می‌خورد.^۲ در واقع آنان کاملاً متفطن بوده‌اند که اخلاق، نوعی طبابتِ نفس است و اصطلاح «طب النفس» در کتب اخلاقی متقدم، از جمله «تهذیب الاخلاق» ابن مسکویه به کار رفته است (ابن مسکویه، ۱۴۲۶ ق، ص ۲۶۵). از همین رو محمد زکریای رازی ترجیح داده است اثر معروف خود را در اخلاق «الطب الروحانی» بنامد.

البته این تفاوت بزرگ میان نفس و بدن در علم اخلاق، کانون توجه بوده است که خالق هستی، به تعبیر امروزی در بدن «دستگاه خودکار هشداردهنده» قرار داده است، و تب، لرز، تهوع و... به منزله هشداردهنده‌های عام، و درد در نقاط خاص مانند قلب و شکم و... به منزله هشداردهنده‌های خاص عمل می‌کنند؛ اما چنین دستگاهی را در نفس تعبیه نفرموده است و به تعبیر مرحوم فیض کاشانی بیماری‌های دل از بیماری‌هایی است که خود شخص از آن‌ها آگاه نیست و به همین سبب از آن‌ها غافل است.^۳ حال که بیماری‌های نفس با نوعی

۱. برای تمرکز بیش‌تر و تبیین روشن‌تر بحث، در بخش اول این مقاله گاهی تنها از رذایل یاد خواهد شد و این فقط به نظر رعایت اختصار است، و گرنه استدلال‌ها و دغدغه‌های این نوشتار همه را در برمی‌گیرد. دو حوزه دیگر، یعنی فضایل و نیز وضعیت کلی فرد، در بخش دوم مقاله به‌طور اختصاصی بررسی خواهد شد.

۲. از جهتی متأسفانه، و از جهت دیگر خوشبختانه، آن‌قدر مطالب و مثال‌های تکراری و مشابه در کتب مشهور اخلاق اسلامی زیاد است که گاه احساس می‌شود محققان این حوزه برای نشان دادن این که یک مطلب خاص در کتب متعدد اخلاق آمده است نیازی به ذکر منابع متعدد ندارند. به‌ویژه این موضوع درباره تکرار آنچه در *احیاء العلوم غزالی* آمده، صادق است؛ البته در صورتی که از مطالب مورد اختلاف به‌ویژه میان شیعه و سنی نباشد.

۳. عبارت مرحوم فیض این است: «إن من الامراض ما لا يعرفها صاحبها ومرض القلب مما لا يعرفه صاحبه فلذلك يغفل عنه» (*المحجة البيضاء*، ج ۵، ص ۱۱۰). گفتنی است آنچه از آن به «احساس مسؤولیت



غفلت همراه است آیا کتب اخلاقی ما حکم داروخانه‌ای را دارند که صرفاً محصولات خود را به صورت دسته‌بندی شده در طبقات چیده‌اند ولی از کسی که وارد آن جا می‌شود نه می‌پرسند مشکلات چیست و نه به وی نشان می‌دهند که بداند بیماری‌اش چیست؛ و صرفاً همه داروهای داروخانه اخلاق را در اختیار همه مراجعان می‌گذارند؟ به بیان دیگر، آیا طبیبان اخلاق با این که می‌دانند بیمارشان نمی‌داند از کدام بیماری و به کدام درجه رنج می‌برد، صرفاً به عرضه داروخانه‌های مملو از دارو بسنده می‌کنند؟

خوشبختانه چنین نیست. ایشان برای این که هر کس به بیماری‌های نفس خود پی‌ببرد، راهی نشان داده‌اند. چنان که اشاره شد محمدبن زکریای رازی بحثی با عنوان «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» مطرح کرده است. البته عناوین شبیه به آن در کتب پیش و پس از او به راحتی یافت می‌شود. مثلاً مرحوم فیض کاشانی از عنوان «بیان الطریق الذی به يعرف الانسان عیوب نفسه» (فیض کاشانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۱۲) و ملامهدی نراقی از عنوان «طریق معرفة الامراض النفسانية» بهره می‌برد (نراقی، ۱۲۰۹، ج ۱، ص ۱۳۱).

گاهی در کتب اخلاقی، مانند «تهذیب الاخلاق» ابن مسکویه عناوینی همچون «راه‌های شناخت عیوب خود» یافت نمی‌شود اما به این موضوع پرداخته شده است (ابن مسکویه، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۸۰). وی در پایان بحث خود آنچه را یعقوب بن اسحاق کندی در این زمینه طرح کرده، ابلغ از متقدمان می‌داند (همان، ص ۲۸۰). البته در برخی کتب اخلاقی صرفاً به کوشش برای کشف عیوب سفارش شده و راهی برای شناخت آن‌ها عرضه نشده است.^۱ باید توجه داشت که مسأله کیفیت شناخت عیوب نفس سابقه‌ای بس طولانی حتی در خارج از حوزه اخلاق اسلامی دارد. مثلاً جالینوس در قرن دوم میلادی کتابی در موضوع «شناخت عیوب



۱. مثلاً مرحوم شیخ عباس قمی در «کلمات طریفه» معیار و روشی برای تشخیص عیوب ارائه نمی‌دهد و صرفاً تأکید می‌کند که شخص «در طلب عیوب خود استقصاء و سعی بلیغ نماید و به نظر دقیق در تجسس معایب خود برآید» (کلمات طریفه، ص ۶۰).

خود» تألیف کرده است که ابن مسکویه نیز از آن یاد می‌کند (همان، ص ۲۷۸).

به هر روی، راهکارهایی که علمای اخلاق مانند ابن مسکویه، رازی، غزالی، فیض کاشانی، نراقیین، شبر و دیگران عرضه کرده‌اند، مشابه است. برای آن که دریابیم این راه‌ها چه نسبتی با اخلاق معیاری دارند خلاصه راهکارهای چهارگانه‌ای را که مرحوم فیض به تبع غزالی (غزالی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۶۹) ذیل عنوان «بیان الطريق الذی يعرف الانسان عیوب نفسه» آورده، در این جا برمی‌شماریم:

۱. به کسی که از عیوب نفس خبر می‌دهد مراجعه کند و چنین افرادی در زمان ما بسیار نادرند؛
 ۲. از دوست صادقی بخواهد رفتار او را زیر نظر گرفته، عیوب وی را بازگوید؛
 ۳. عیوب خود را در انتقادات و سخنان دشمنان جست‌وجو کند؛
 ۴. با مردم معاشرت کرده، عیوب خویش را کشف کند.
- چنان‌که ملاحظه می‌شود، در هر چهار راهکار، که عمدتاً تکرار گفته‌های جالینوس است (جالینوس، ۱۳۵۳ ش، ص ۲۵) پای شخص یا اشخاص دیگر در میان است. در راه پیشنهادی اول، رجوع به عارفانی توصیه شده که از اسرار باطن خبر می‌دهند که البته مشکل در این جا تنها این نیست که «یافت می‌نشوند» بلکه حتی اگر یافت شوند برای آن‌که از عیوب یا فضایل دیگران با آنان سخنی بگویند، نوعاً ملاحظه دارند؛ از جمله اینکه کتوم بودن آنان اجازه چنین اظهاری به آنان نمی‌دهد. در سه راهکار دیگر، گرچه مشکل ندرت وجود مطرح نیست، باز هیچ ملاک و معیاری در اختیار فردی که می‌خواهد از عیوب خود باخبر شود قرار نگرفته، بلکه صرفاً به نوعی استمداد مستقیم یا غیرمستقیم از دیگران توصیه شده است. پس حاصل راهکارهای چهارگانه این است: استمداد مستقیم از عارف و دوست صادق (در مورد اول و دوم) و استمداد غیرمستقیم از دشمنان و مردم (در مورد سوم و چهارم).

بنابراین در پاسخ به این دست پرسش‌ها که آیا من از این طریق می‌توانم دریابم که از رذیلت حسد رنج می‌برم یا خیر و آیا فضیلت اخلاص در من هست یا خیر، پاسخ مرحوم فیض و دیگر عالمان اخلاق این خواهد بود که باید در فهرست عرضه شده توسط عارف روشن ضمیر و یا دوست صادق، و یا عیوب بیان شده توسط دشمن صریح‌اللهجه ملاحظه

کرد که آیا این رذایل و فضایل ذکر شده است یا خیر^۱ (گفتنی است قسم چهارم به طور کامل از راه دوم و سوم منحاز نیست).

اگر بنا بود سخنی از «اخلاق معیاری» در میراث اخلاق اسلامی به میان آمده باشد قطعاً باید راه پنجمی برای تشخیص بیماری‌های نفس در همین بحث (شناخت عیوب نفس) مطرح می‌شد؛ اما چنان‌که ملاحظه شد، علمای اخلاق راه دیگری پیشنهاد نکرده‌اند.

پرسش مهمی که در این مقام رخ می‌نماید این است که چرا علمای اخلاق برای شناخت عیوب نفس برای خود فرد جایگاهی قائل نشده و صرفاً سراغ دیگران رفته‌اند؟ پاسخ این پرسش را باید در سخن جالینوس که در کتب اخلاقی مانند «تهذیب الاخلاق» ابن مسکویه نقل شده جست‌وجو کرد: «چون هر انسانی حب ذات دارد معایش بر او پوشیده می‌ماند و آن‌ها را حتی اگر ظاهر باشند، نمی‌بیند»^۲ (ابن مسکویه، ۱۴۲۹ ق، ص ۲۷۸).

از این جا می‌توان ریشه کم‌عنایتی و بلکه بی‌توجهی به اخلاق معیاری را یافت. پیش‌فرض غالب در ذهن علمای اخلاق این بوده که ارزیابی وضعیت اخلاقی به دست خود شخص، ملازم است با «ملاحظه» یا «دیدن» معایب توسط شخص؛ و کاملاً درست است که در چنین حالتی مانع بزرگی به نام «حب ذات» پدید می‌آید و به حکم «حب الشیء یعمی و یصم» مانع دیدن عیوب مزبور می‌شود. بنابراین، برای کشف عیوب یک فرد، خود او را کنار گذاشته، در پی عارف، دوست صادق، دشمن یا مردم رفته‌اند تا حب ذات را از گردونه خارج کنند.

۱. راهکارهای چهارگانه‌ای که مکرر در کتب اخلاقی ما آمده، به کشف عیوب و رذایل ناظر است و نوعاً به فضایل، نظری ندارد. اگر در این جا درباره فضایل بحثی طرح می‌شود با هدف آماده‌سازی برای ادامه بحث است؛ زیرا اخلاق معیاری افزون بر رذایل، درباره فضایل نیز کاربرد دارد؛ همچنان‌که اخلاق معیاری درباره وضعیت کلی فرد از نظر اخلاقی نیز می‌تواند به کار رود که توضیح بیش‌تری درباره آن در اواخر این نوشتار خواهد آمد.

۲. مسأله این‌که عاشق نسبت به معشوق خود - که ذات هر کس از روشن‌ترین مصادیق آن است - کور است به انحای گوناگون از گذشته بسیار دور در منابع دینی و غیردینی بیان شده است (ر.ک: «رازی در طب روحانی»، ص ۲۴). این مطلب تا آن‌جا عمومیت یافته که به صورت ضرب‌المثل درآمده است.

نکته اساسی این است که اگر پی بردن به عیوب خود فقط از راه «نظر کردن به خویش» صورت می‌گرفت، حب ذات مانع تجویز هر نوع نقشی برای خود فرد بود، اما اگر به جای آن که فرد به نظر کردن به عیوب خود توصیه شود معیارهایی در اختیار او قرار گیرد، نقش حب ذات از بین می‌رود و یا دست‌کم بسیار کم‌رنگ می‌شود.

مثلاً اگر بدون مقدمه از یک عضو هیأت علمی بپرسند که آیا به موفقیت‌های بزرگ علمی همکاران خود حسادت می‌ورزد، چه بسا قاطعانه و صادقانه پاسخ منفی دهد و هنگام مراجعه به خود نیز حسادتی در خویش نیابد، ولی اگر به همین استاد، معیاری عرضه شود، به این نحو که از او خواسته شود در نوبت دیگری که خبر موفقیت بزرگ علمی یکی از همکارانش را می‌شنود در همان «چند لحظه اول» خود را دقیقاً زیر نظر بگیرد و ببیند «آیا پس از شنیدن خبر موفقیت، رشکی در خود ولو در همان چند لحظه اول احساس می‌کند یا مانند شنیدن خبر توفیقات فرزندش بی‌درنگ خوشحال می‌شود؟»، چه بسا همین فرد با در اختیار داشتن این معیار در واکاوی خود دریابد تلقی اولیه‌اش درباره خشکیده بودن درخت حسادت در نفسش نادرست بوده است. نمی‌توان گفت چون این فرد حب ذات دارد، ناراحتی اولیه چند لحظه‌ای که در وجودش می‌گذرد از او پنهان می‌ماند. گرچه در حالت اول، یعنی ملاحظه خود بدون معیار، حب ذات مانع شده بود که از حسادت درون خود آگاه شود ولی با در دست داشتن این معیار - که صرفاً محض نمونه بیان شد - حب ذات، مانعی در تشخیص حسادت توسط خود شخص ایجاد نمی‌کند.

بنابراین در اخلاق معیاری به جای آن که فرد به اتهام «حب ذات» از داوری منعزل شود و هر کس برای شناخت عیوب خود تنها به عارف روشن‌ضمیر، دوست صادق، دشمن کینه‌جو و مردم عادی احاله شود، برای حب ذات چاره‌جویی شده، معیارهایی در اختیار فرد قرار می‌گیرد. هر شخص به امری منحصر به فرد دسترسی دارد که افراد عادی از دست‌یابی به آن محرومند و آن، درون خود اوست. این منبع مهم و یگانه نباید به سادگی به سبب حب ذات کنار گذاشته شود، بلکه می‌توان با در اختیار قرار دادن معیارهای حساب‌شده، نقشی اساسی در تشخیص عیوب (و فضایل) به آن واگذار کرد و این مبنایی است که اخلاق معیاری بر آن بنا شده است.

۳. علمای اخلاق و عرضه معیار درباره رذیله کبر

چنان که دیدیم، عالمان اخلاق به نقش هر فرد در شناخت فضایل و رذایل خود، به مثابه یک راه، عنایتی نشان نداده‌اند؛ ولی این بدان معنا نیست که هیچ رذیلت یا فضیلتی نمی‌توان یافت که در لابه‌لای کتب اخلاقی احیاناً معیاری برای آن ارائه شده باشد.

محض نمونه، اکثر کتب اخلاقی وقتی به رذیله کبر می‌رسند حدود پنج معیار عرضه می‌کنند که هر کس بدون یاری دیگران بتواند دریابد که آیا این رذیلت در نفس او هست یا خیر. این مطلب هم در کتب متقدمان و هم متأخران آمده است، که در میان متأخران، عنوانی که دانشمند کثیرالتألیف، مرحوم سید عبداللّه شبر به کار برده است و در آن از کلمه معیار نیز استفاده شده، کاملاً رسا است:^۱ «فی المیزان و المعیار الذی يعرف به الانسان نفسه هل هو متواضع او متکبر» (شبر، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶).

راه‌های تشخیص کبر که در کتب اخلاقی پرشماری ذکر شده، از این قرارند: آیا پذیرش حق در هنگام گفت‌وگو با اقران بر او دشوار است؟ آیا در جای فروتر نشستن در مجالس و محافل بر او گران است؟ آیا پذیرفتن دعوت فقرا و این‌که در پی حاجت دیگران به کوی و بازار برود، بر او سخت است؟ آیا پوشیدن جامه سبک و کهنه بر او دشوار است؟ آیا با خدمتکاران در یک سفره غذا خوردن او را گران می‌آید؟ (همان، ۱۷۶-۱۷۷). البته برخی عالمان اخلاق مانند ملامهدی نراقی فقرات بیش‌تری بر این فهرست افزوده‌اند (ر.ک: نراقی، ۱۲۰۹ ق، ج ۱، ص ۳۹۴-۳۹۵).

نگاهی به معیارهای عرضه شده برای تشخیص رذیلت کبر نشان می‌دهد که علمای اخلاق به گونه‌ای کاملاً گذرا به این بحث نگریسته‌اند و جوانب موضوع، کانون عنایت آنان قرار نگرفته است. از این روی تفاوتی محل نشستن در مجلس برای فرد، از ملاک‌ها و علایم

۱. گاهی اصطلاح‌های معیار، ملاک و مانند آن به کار نرفته است ولی همین مطلب بیان شده است. مثلاً غزالی در «احیاء العلوم» این معیارها را ذیل عنوان «بیان اخلاق المتواضعین و مجامع ما یظهر فیه اثر التواضع و التکبر» آورده است (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۲۷۳).

عام برای تشخیص کبر معرفی شده است، حال آن‌که چنین ملاکی غالباً درباره قشرهای خاص مانند علما و بزرگان می‌تواند موضوعیت داشته باشد. برای افراد عادی، مانند یک جمع دانش‌آموزی و حتی دانشجویی، تمایل نداشتن به نشستن در بالای مجلس، معیاری برای عدم تکبر نیست و چه بسا اساساً مفهومی به نام بالا و پایین مجلس برای آنان مطرح نباشد؛ ضمن آن‌که اگر ردایل درجات دارد آن‌طور که خود عالمان اخلاق، از جمله در بحث کبر به ما آموخته‌اند، آیا می‌توان ملاک‌ها را بدون اولویت‌بندی عرضه کرد؟ آیا معیارها تنها می‌تواند پاسخ‌آری یا نه به وجود تکبر در فرد بدهد یا باید میزان آن را تا حدی روشن سازد؟ هیچ‌یک از این پرسش‌ها در عرضه معیار برای کبر دنبال نشده است.

قرینه دیگر بر عبور گذرای علمای اخلاق در عرضه معیار برای تشخیص کبر آن است که در قرآن کریم خداوند متعال معیاری برای کبر عرضه فرموده است آن هم با تأکیدی خاص، اما در هیچ‌یک از کتب اخلاقی در بحث معیار کبر - تا آن‌جا که بررسی شد - بدان پرداخته نشده است. خداوند در سوره غافر می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ﴾ (غافر/۵۶) «کسانی که در آیات خداوند بدون دلیل مجادله می‌کنند در سینه‌هاشان جز کبر نیست».

اگر موضوع عرضه معیار برای رذیلت کبر، کانون توجه جدی عالمان اخلاق بود جا داشت توضیح دهند که چرا از این آیه پرمعنا که با چنین انحصاری درباره تشخیص کبر معیار عرضه می‌کند، سخنی نگفته‌اند (البته می‌توان برای آن دلیلی ذکر کرد اما بحث ما در باب وجود یا عدم دلیل نیست، بلکه در نپرداختن به آن است). پس مسأله فقط این نیست که رویکرد معیاری در تشخیص ردایل و فضایل به منزله یک روش در میراث اخلاقی ما جایگاه شایسته خویش را نیافته است، بلکه حتی بحث درباره چند رذیلت یا فضیلت خاص^۱ نیز که

۱. بحث عرضه معیار در باب ردایل در کتب اخلاقی به صورت فراگیر فقط درباره رذیلت کبر بیان شده است. درباره ردایل یا فضایل دیگر، به ندرت می‌توان نظایری پیدا کرد. مثلاً درباره صدق در کتاب «مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة»، که مؤلف آن نامعلوم است، حدیثی آمده است که چنین آغاز می‌شود: «فاذا

مورد توجه قرار گرفته، استطرادی بوده است.

این مطلب قابل تأمل است که در باب عرضه معیار درباره یک رذیلت اخلاقی، چرا در میان ده‌ها رذیلت، قرعه به نام «کبر» افتاده است و اکثر عالمان اخلاق تنها درباره کبر به عرضه معیار پرداخته‌اند.

در این باره دست کم دو احتمال می‌توان داد: اول آن که کبر برخلاف بسیاری از رذایل دیگر، خود را در رفتار فرد بهتر آشکار می‌سازد. تکبر در رفتار متکبر، بهتر قابل تشخیص است تا ریا در رفتار ریاکار. از همین رو، عرضه ملاک و معیار مؤونه چندان ناداشته است. همین سهل الوصول بودن معیار می‌تواند انگیزه‌ای برای طرح این موضوع باشد.

احتمال دوم آن است که علمای اخلاق با نظر به اطراف خود، یعنی جامعه علمای، بیش از این رذیله رنج می‌برده و بیش از سایر رذایل با آن درگیر بوده‌اند و از این رو، با عرضه معیار خواسته‌اند خود و نیز دیگران را درباره رفتار خود متنبه کنند.

این انگیزه هرچه باشد، تنها سبب شده علامت‌های تشخیص کبر کاملاً به‌طور مشابه، به اکثر کتب اخلاقی راه یابد؛ اما جنبشی در میان علمای اخلاق برای عرضه معیارهای دقیق و حساب شده در باب کبر و عرضه معیارهایی برای دیگر رذایل پدید نیآورده است و چنان‌که گفته شد، آنچه بیان شده، عمدتاً در باب تکبر، و به‌ندرت درباره چند رذیلت معدود است و عرضه معیار درباره فضایل (به جز موارد بسیار استثنایی) و همچنین تبیین معیار برای وضعیت اخلاقی کلی فرد به منزله یک دغدغه در میراث اخلاقی ما یافت نمی‌شود. تا این جا مراد از اخلاق معیاری و همچنین چرایی خالی بودن کرسی آن در اخلاق پژوهی بررسی شد. بی‌انصافی است اگر این فراز از مقاله را بدون ذکر نام محاسبی (متوفای ۲۴۳ هـ. ق.) و

اردت ان تعلم أصادق انت او كاذب ...» (ر.ک: گیلانی، ۱۳۶۰ ش، ص ۴۱). البته نکته‌ای درباره محاسبی، صاحب کتاب «الرعاية لحقوق الله»، شایان یادآوری است که اندکی بعد به آن اشاره خواهد شد.

کتاب ارزشمند او «الرعاية لحقوق الله» به پایان بریم؛ کسی که در آثار او بیش از هر فرد دیگر در تاریخ علم اخلاق اسلامی مطالب مرتبط با اخلاق معیاری یافت می‌شود؛ گرچه وی نیز آن را به‌طور مستقل و به صورت یک روش بیان نکرده است. در کتاب مزبور، فصلی با عنوان «بم يعلم العبد ان نفسه قد تركت الكبر على الصدق» (محاسبی، ۱۲۸۹ ق، ص ۴۰۵) و فصل دیگری با عنوان «متی يعلم العبد انه قد نفی الحسد» به چشم می‌خورد (همان، ص ۴۹۸).

ممکن است برخی گمان کنند اخلاق معیاری به این دلیل کانون توجه علمای اخلاق قرار نگرفته که آموزه «محاسبه نفس» کاملاً جای آن را پر کرده است. این که اخلاق معیاری کارنامه اخلاقی فرد را در اختیار او قرار می‌دهد، نباید این تصور را پدید آورد که اخلاق معیاری همان محاسبه نفس است. از این رو، لازم است در این جا مقایسه‌ای میان اخلاق معیاری و محاسبه نفس صورت گیرد. در این مقایسه خواهیم دید که نه تنها این دو، به‌رغم برخی مشابهت‌ها، تفاوت اساسی با یکدیگر دارند، بلکه دو آموزه‌اند که به منزله دو مطلوب جداگانه، در آیات و روایات مورد توجه قرار گرفته‌اند.

۴. اخلاق معیاری و محاسبه نفس

محاسبه نفس، نه تنها در حوزه اخلاق تخصصی، بلکه در میان عامه مردم اصطلاحی آشنا است. اصطلاح «محاسبه نفس» گرچه بیش‌تر روایی است تا قرآنی، این مضمون در قرآن کریم نیز به کار رفته است، که آیه نورانی ﴿وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ (حشر/۱۸) نمونه‌ای از آن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۲۹۱ ق، ج ۱۹، ص ۲۱۷).

محاسبه نفس که در کلمات رسول اکرم ﷺ و امیرمؤمنان ﷺ و برخی دیگر معصومان ﷺ بر آن تأکید شده، در خود متن حدیث به‌روشنی تعریف شده است:

لیس منا من لم يحاسب نفسه في كل يوم، فان عمل خيرا استزاد الله منه و حمد الله عليه و ان عمل شئئاً شراً استغفر الله و تاب عليه (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۷، ص ۸۸)؛

«از ما نیست کسی که هر روز به محاسبه نفس خود نپردازد؛ پس اگر کار خوبی انجام داده بود خدا را شکر کند و از او بخواهد که آن کار را بیش‌تر بتواند انجام دهد و اگر کار بدی

انجام داده بود استغفار و توبه کند».

چنان‌که پیداست محاسبهٔ نفس با اعمال سروکار دارد و طی آن اعمال خیر و شر انجام شده و انجام نشده بررسی می‌شود. نباید خطا و گناه را با عیب و رذیلت خلط کرد، همچنان‌که نباید عمل صحیح و ثواب را با فضیلت یکی دانست. محاسبهٔ نفس، محاسبهٔ اعمال نفس است نه محاسبهٔ رذایل و فضایل آن. البته این دو امر منعزل از یکدیگر نیستند؛ زیرا پی بردن به رذایل و فضایل از نتایج محاسبهٔ نفس است که در کلام امیرمؤمنان علیه السلام بدان تصریح شده است:

من حاسب نفسه وقف علی عیوبه و احاط بذنوبه (آمدی، ۱۳۶۶ ش، ج ۲، ص ۲۲۴)؛
«کسی که به محاسبهٔ نفس خود پردازد از عیوب خویش آگاه و بر گناهان خود احاطه می‌یابد».

این حدیث شریف، گویای این نکته است که واقف شدن بر عیوب خود غیر از آگاهی از گناهان است. گناه، وصف برخی افعال انسان است؛ در حالی که عیوب، وصف نفس است.

پس یکی از اهداف مهم و مشترک در محاسبهٔ نفس و اخلاق معیاری، کشف عیوب و فضایل نفس است اما این هدف در محاسبهٔ نفس با بررسی اعمال صورت می‌گیرد و در اخلاق معیاری با به کارگیری معیار. با این حال نباید گمان کرد که هر یک از محاسبهٔ نفس و اخلاق معیاری می‌توانند جای دیگری بنشینند. صرف محاسبهٔ روزانه اعمال، برکات و آثار ویژهٔ خود را دارد. ما به یادآوری گناهان خود نیاز داریم چنان‌که مکلف هستیم از نعم خداوندی که اعمال نیک جزو آن‌هاست، یاد کنیم. این امر در محاسبهٔ نفس رخ می‌دهد نه در اخلاق معیاری.

محاسبهٔ نفس گرچه انسان را از ما «احتطبت علی ظهري» آگاه می‌سازد، دربارهٔ ﴿بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (بقره // ۲۲۵) اطلاعات مستقیمی به دست نمی‌دهد. رسیدن از محاسبهٔ نفس به عیوب نفس، نیاز به بررسی و تجزیه و تحلیل تفصیلی اطلاعات به دست آمده از راه محاسبهٔ نفس (و گاه بررسی مداوم اعمال چندماهه) دارد و ظرافت‌هایی باید در آن رعایت

شود؛^۱ در حالی که اخلاق معیاری با عرضه مستقیم معیار، بدون ملاحظه اعمال، این هدف را برآورده می‌سازد.^۲ راه اخلاق معیاری به سوی کشف عیوب (و فضایل) نفس، کوتاه‌تر و روشن‌تر است و به محاسبه اعمال نیازی ندارد.

حقیقت این است که ما بندگان خداوند تنها مسؤولیت نظارت بر اعمال خود را بر عهده نداریم، بلکه نظارت بر قلوب نیز به ما سپرده شده است. از این رو خداوند پس از جوارح سمع و بصر، فؤاد را ذکر می‌کند و بعد تأکید می‌فرماید که هم از سمع و بصر و هم از فؤاد (قلب) سؤال خواهد شد: ﴿كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (اسراء/۳۶). آیا این هشدار خداوند نوعی توجه دادن به نظارت بر قلب نیست؟ اگر هست، اخلاق معیاری با سازوکار بسیار ساده‌تری در مقایسه با محاسبه نفس، این وظیفه را انجام می‌دهد.

بنابراین باید میان «محاسبه نفس» و «توزین نفس» فرق نهاد و این تفکیک را می‌توان از فرمایش رسول اکرم ﷺ نیز الهام گرفت: «حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا و زنوها قبل ان توزنوا». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۷۳).

بر خلاف آنچه معمولاً گفته می‌شود، به نظر می‌رسد این دو فراز حدیث در مقام بیان یک مطلب نیستند. فراز اول ناظر به محاسبه نفس است که متناظر با سمع و بصر در آیه شریف است، در حالی که فراز دوم ناظر به سنجیدن خود نفس است که متناظر با فؤاد در آیه مزبور

۱. در محاسبه نفس گاهی با پاره‌ای خطاهایی مواجهیم که حکایت از ملکه‌ای در نفس نمی‌کنند، در حالی که اخلاق معیاری با «خلق»ها یعنی ملکات دست به‌گریبان است. چه بسا انسان خطایی مرتکب می‌شود که ناشی از کم‌توجهی است، نه یک ملکه. مثلاً کسی ملکه سخاوت دارد ولی ممکن است استثنائاً در موردی به دلیل گمان بد، بخل ورزد. در این جا خطای او نشان از ملکه خاصی ندارد.

۲. برای تعیین ضریب هوشی یک فرد می‌توان از وی خواست پرسشنامه دویست‌سؤالی را پاسخ دهد؛ ولی اگر بتوان با طرح چند پرسش، ضریب هوشی او را تعیین کرد مسلماً آمار متقاضیان شرکت در تعیین ضریب هوشی ده‌ها برابر خواهد شد. محاسبه نفس حالت پرسشنامه چندصد سؤالی را دارد و اخلاق معیاری مانند پرسشنامه چندسؤالی است. البته مسلماً اخلاق معیاری برخی مزیت‌های محاسبه نفس، از جمله حالت توجهی که با بررسی تک‌تک اعمال به فرد دست می‌دهد را ندارد.

است. اخلاق معیاری این ویژگی منحصر به فرد را دارد که از حال نفس گزارش «مستقیم» می دهد.

۵. وجه اهمیت اخلاق معیاری

کوشش ما برای تبیین جایگاه خاص اخلاق معیاری، تلاش برای افزودن واژه‌ای به واژه‌های علم اخلاق نیست؛ بلکه از این روست که اصولاً در اختیار نهادن معیار سهل الوصول، انسان را از سردرگمی نجات می دهد و اثرگذاری خاصی در عمل او دارد و مخاطب را به تکاپو وامی دارد. این امر صرفاً در مسائل اخلاقی صادق نیست و حوزه وسیعی را دربرمی گیرد. مثلاً می توان به افراد توصیه کرد که سجده در پیشگاه خداوند را چنان که شایسته آن است، انجام دهند؛ اما این امر ملاکی را در اختیار افراد قرار نمی دهد که بالأخره چه حالی باید احساس کنند تا سجده آنان سجده باشد، یا خیر؟ درباره این که چگونه باید بر آستان الاهی سجده کرد، مرحوم آیت‌الحق قاضی طباطبایی رحمته الله به شاگرد برجسته اش مرحوم آیت الله سید محمدحسن الهمی طباطبایی با ذکر این بیت، معیاری به دست می دهد:

وفي الصبح فاسجد شاکراً و مسبحاً تراک تراب الارض للاصل ملصقاً

«و صبح هنگام، سجده سپاسگزاری به جای آور و او را تسبیح کن، و آن چنان به خاک

بچسب که گویی جزء خاک زمینی» (طباطبایی، ۱۲۸۷، ش، ص ۱۲۹).^۱

۱. شاید اگر برای «طلبه بودن» هم معیارهایی عرضه شده بود، وضعیت امروز به گونه ای دیگر بود. این که کسی خود را «طلبه علوم دینی» بداند اما میزان آگاهی اش از قرآن در مقایسه با همه علوم رایج از قبیل منطق، نحو، فقه، اصول، فلسفه و علوم شرقی و غربی کمتر باشد - که متأسفانه درباره اکثر ما طلاب چنین است - در صدق عنوان «طلبه علوم دینی» بر ما، قدری تردید ایجاد می کند. این در حالی است که همه از دعوت اکید قرآن به تدبیر و نیز از شکوه قطعی پیامبر صلی الله علیه و آله درباره مهجوریت قرآن در محضر الاهی آگاهیم. امروزه برخی از ما طلاب «فآقرءوا ما تیسر» (مزمّل / ۲۰) را بیش از آن که درباره قرآن جامه عمل بپوشانیم، درباره سایت‌های خبری محقق کرده‌ایم. این بنده پس از سال‌ها تحصیل درباره علوم دینی و غیر آن، صادقانه به این نتیجه رسیده‌ام که عنوان «طلبه خودم» یا «طلبه النفس» بسیار بیش از «طلبه علوم دینی» بر من صدق می کند. شاید اگر معیارهایی درباره طلبه علوم دینی از ابتدا در اختیار ما قرار گرفته بود،



در حوزه مسائل اخلاقی نیز، وضعیت به همین منوال است. روایات تکان‌دهنده‌ای در باب اخلاص،^۱ هر انسانی را پی‌جوی احوال و نیت‌های خود می‌سازد، اما گاهی عرضه یک ملاک سهل‌الوصول می‌تواند بسی راه‌گشا باشد. از جمله این‌که گفته‌اند اگر انسان می‌خواهد دریابد عمل خیری که انجام داده از سرِ اخلاص بوده یا خیر، ببیند که آیا اگر فرد دیگری همین عمل خیر را انجام می‌داد، همین اندازه احساس سرور می‌کرد یا خیر؟ مسلماً چنین معیاری - در صورت درستی - می‌تواند فرد را از حال‌وهوای نفس خود از جهت یک فضیلت و رذیلت خاص آگاه کند، و همچنان‌که بیان خواهد شد، برای حال کلی نفس هم می‌توان معیارهایی به‌دست داد.

بخش دوم: چالش‌های اخلاق معیاری

۱. امکان شناخت ملکات از راه معیار

گفتیم اخلاق معیاری با در اختیار نهادن معیارهایی، می‌تواند هر کسی را از وضعیت رذایل و فضایل خویش آگاه کند. نخستین اشکالی که ممکن است رخ نماید این است که اساساً اخلاق معیاری قدم گذاشتن در راهی است که خداوند متعال آن را جز برای خواص مسدود ساخته است. بصیرت یافتن نسبت به عیوب نفس از نعمت‌های ویژه الهی است و خداوند اراده نفرموده است افراد با در اختیار داشتن چند معیار بتوانند از اوضاع و احوال نفس



امروز در این وضع نبودیم. به جای آن‌که به ما معیار داده شود، القاب داده شد. «جامع المقدمات» را باز کردیم و «ثقة الاسلام» شدیم؛ لباسی پوشیدیم و «حجت الاسلام» شدیم و الحمدلله اگر مریدپرور باشیم و کمی علمایی صحبت کنیم و... تا «آیت‌الله» شدن راه درازی نداریم، و صدالبته حساب افراد مخلص و عالم که در میان روحانیان کم نیستند، جداست.

۱. انا خیر شریک من اشرك معی غیری فی عمل عملہ لم اقبلہ الا ما کان لی خالصاً (کلینی، ج ۲، ص ۲۹۵)؛ «من بهترین شریکم؛ هر کس در عملش دیگری را با من شریک کند آن عمل را نمی‌پذیرم. من تنها عملی را می‌پذیرم که خالص باشد».

خود آگاهی یابند. همان گونه که راه عادی به سوی کشف باطن افراد دیگر بسته است و جز به طریق ویژه قابل کشف نیست، احاطه بر عیوب نفس خویش نیز جز با عنایت ویژه الهی میسر نیست، و از همین رو پیامبر گرامی ﷺ به ابوذر فرمود:

إذا اراد الله بعبد خيراً فقهه في الدين وزهده في الدنيا وبصره بعيوب نفسه (صدوق، ۱۳۸۸ ش، ص ۵۳)؛

«هرگاه خداوند خیر بنده‌ای را بخواهد او را فقیه در دین، زاهد در دنیا و نسبت به عیوب نفسش بصیر می‌سازد».

همچنان که نعمت فهم دین و همچنین زهد به افراد اندک شماری داده شده است، بصیرت به عیوب نفس نیز برای افراد عادی حاصل نمی‌آید و بنابراین نمی‌تواند معیارهایی وجود داشته باشد که به آسانی همگان را بر عیوب نفسشان آگاه کند.

در پاسخ باید گفت نباید از این روایت چنین برداشت کرد که آگاهی یافتن بر عیوب نفس به هر اندازه، منحصرأ در اختیار اولیا و بندگان خاص خداوند است؛ زیرا چنان که در حدیث مزبور در باب محاسبه نفس (من حاسب نفسه وقف علی عیوبه و احاط بذنوبه) گذشت، محاسبه نفس، که قابل اجرا برای همگان است، راهی به سوی کشف عیوب شمرده شده است. بنابراین بصیرت به عیوب نفس، امری ذومراتب است، که مرتبه‌ای از آن برای همگان دست یافتنی است.

دلیل دیگر بر این که در حدیث «اذا اراد الله بعبد خيراً... بصره بعيوب نفسه»، مراد مرتبه خاص از آگاهی نسبت به عیوب نفس است، حدیث دیگری از رسول اکرم ﷺ است که می‌فرماید: آن‌گاه که خداوند خیر بنده‌ای را بخواهد در هنگام خواب او را مورد عتاب قرار می‌دهد: «اذا اراد الله بعبد خيراً عاتبه فی منامه» (پابنده، ۱۳۵۹ ش، حدیث ۱۵۶). این حدیث شریف شاهد روشنی است بر این که مراد از بصیرت به عیوب در روایت پیشین نوعی آگاهی خاص بر عیوب نفس است نه هر نوع آگاهی‌ای. عارف ربانی مرحوم آیت‌الله سید محمدحسین تهرانی درباره رؤیاهای ویژه سالکان می‌نویسد:

رؤیاهای سالکین تعبیرش فرق دارد با همان رؤیاهایی که غیرسالکین در عالم

خواب مشاهده می‌نمایند... ترک مشتهیات مادی و لذایذ شهوانی لله و فی الله و ترک آن‌ها که عین اعمال تقریبی است، برای سالک به صورت طعام لذیذ و میوه شیرین و گل و باغ و چمن و آب پاک و صافی در خواب مجسم می‌شود و اگر احیاناً لذت نفس خود را مقدم بدارد همین شب خواب می‌بیند که کژدمی او را می‌گذرد» (تهرانی، ۱۴۲۴ ق، ص ۱۳۲).

پس بصیرت نسبت به عیوب نفس به انحای گوناگونی صورت می‌گیرد و تنها برخی از مراتب آن ویژه بندگان خاص خداوند است. این‌که بگوییم مرتبه‌ای از آگاهی بر عیوب نفس برای همگان ممکن است، نه تنها منعی ندارد بلکه دلیل هم دارد. برای نمونه، از آیه نورانی ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ﴾ (اسراء / ۲۵) می‌توان استنباط کرد که انسان بر آنچه در نفس او می‌گذرد تا حدی آگاه است (تفصیل استدلال با توجه به سیاق آیه در این مجال میسر نیست). در سوره نورانی قیامت، ذیل آیه ﴿بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (قیامه / ۱۴) که در نگاه بدوی به نظر می‌رسد مربوط به قیامت است، روایت‌هایی نقل شده است که دلالت می‌کنند که انسان در همین دنیا از ویژگی‌های نفس خود آگاه است (طباطبایی، ۱۳۹۱ ش، ج ۲۰، ص ۱۰۶).

همچنین باید توجه داشت که راه‌های عرضه شده در اکثر کتب اخلاقی برای اختبار از کبر در نفس، راه‌هایی هستند برای یافتن عیبی از عیب‌های نفس و هیچ‌یک از علمای اخلاق آن را منافی با حدیث پیامبر ﷺ خطاب به ابوذر ندانسته‌اند.

روشن است که مدعا این نیست که اخلاق معیاری به «علم احاطی» بر ذایل و فضایل نفسانی می‌انجامد، بلکه مدعا این است که مرتبه‌ای از علم به ذایل و فضایل نفسانی خود، که کاملاً در عمل انسان اثرگذار است از طریق اخلاق معیاری برای همگان قابل حصول است.

۲. کاربرد اخلاق معیاری درباره فضایل

اشکال دومی که ممکن است مطرح شود این است که نمی‌توان اخلاق معیاری را نسبت

به فضایل تعمیم داد؛ زیرا به وسیله اخلاق معیاری فرد پی می برد که از فضیلتی برخوردار است، در حالی که انسان نباید بر فضیلت های خود تکیه کند. ما موظفیم خودمان را متهم دانسته، در معرض خطا بدانیم. «فضیلت شماری» برای خود، زمینه غرور را در ما فراهم می سازد، و این، خلاف یکی از اهداف مهم اخلاق اسلامی، یعنی پیراستن نفس از ذایل است.

پاسخ آن است که اولاً مفید دانستن اخلاق معیاری درباره ذایل با مضر دانستن آن در باب فضایل، جمع شدنی نیست. فرد پس از عرضه معیار در باب یک رذیلت بر خود، ممکن است به این نتیجه برسد که آن رذیلت در وی وجود ندارد یا ضعیف است. اگر نگوئیم همیشه، دست کم در بسیاری موارد فقدان یک رذیلت، دلیلی است بر اینکه فضیلتی که در برابر آن رذیلت است در شخص وجود دارد. مثلاً در کتب اخلاقی پرشماری، از جمله «احیاء علوم الدین» و «جامع السعادات»، آمده است که اصحاب چون می دانستند پیامبر ﷺ از بلند شدن حضار هنگام ورود ایشان ناراحت می شوند با ورود ایشان از جا بر نمی خاستند.^۱ این خود یک معیار درباره مرتبه ای از کبر است؛ یعنی اگر کسی ببیند وقتی در مقابل او برمی خیزند واقعاً و قلباً ناراحت می شود، درمی یابد که از کبر یا مرتبه ای از آن به دور است و این نمی تواند تحقق داشته باشد مگر این که مرتبه ای از تواضع در او باشد. از همین رو دانشمندانی چون غزالی و فیض کاشانی در توضیح سه اصطلاح معروف «تخلیه، تخلیه و تجلیه»، اولی و دومی را ملازم هم می دانند، یعنی تخلیه از یک رذیلت را ملازم با تخلیه به یک فضیلت می شمارند (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۶). بنابراین نمی توان گفت اخلاق معیاری درباره ذایل مفید است ولی در باب فضایل مضر.

ثانیاً: اگر احتمال مغرور شدن را مانعی در به کار بست اخلاق معیاری در باب فضایل بدانیم با همین استدلال می توان محاسبه نفس را به محاسبه ذایل محدود کرد؛ در حالی که در محاسبه نفس، فرد، هم گناهان و خطاهای خود را برمی شمارد و از آنها استغفار می کند و

۱. و كانوا اذا رأوه لم يقوموا له لما يعلمون من كراهته لذلك (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۷۴؛ غزالی، ۱۲۰۹، ج ۱، ص ۳۹۲).

هم کارهای خیر خود را به یاد می‌آورد و خداوند را بر انجام آن سپاس می‌گزارد. باید توجه داشت که این عمومیت صرفاً دستور علمای اخلاق نیست، بلکه عین مفاد حدیث «لیس منا من لم یحاسب...» درباره محاسبه نفس است که پیش‌تر ذکر شد.

ثالثاً ذکر حسنات و فضیلت‌ها یا توجه به آن‌ها اگر با ضوابط خود انجام شود، نه تنها تأثیر منفی ندارد بلکه بنده را در بندگی مصمم‌تر می‌کند. همچنان‌که می‌دانیم نماز شب و بیداری در سحر با استغفار از گناهان پیوند خورده است: ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ (آل عمران/۱۷)؛ ﴿وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (ذاریات/۱۸). با این حال، امام موسی بن جعفر علیه السلام پس از رکوع نماز وتر خویش چنین دعا می‌کنند: هذا مقام من حسناته نعمة منك و شکره ضعيف و ذنبه عظیم؛ «این مقام کسی است که حسنات او نعمتی از جانب توست در حالی که شکر او ضعیف و گناهش عظیم است (قمی، ۱۳۷۷ ش، بخش کیفیت نماز شب، ص ۸۹۳). در نماز شب، که تکیه شدید بر استغفار دارد، شب‌زنده‌دار در قالب این دعا به حسنات خود نیز اشاره می‌کند و البته آن را بی‌درنگ به خداوند نسبت می‌دهد و به شکر ناچیز خود اعتراف می‌کند. بنابراین در اخلاق معیاری، اگر توجه به فضیلت همراه با بینش‌ها و هشدارهایی باشد، به غرور نمی‌انجامد.^۱

۱. سخن معروف و عمیق مرحوم آیت‌الله سیدمحمدحسن الهی طباطبایی را اگر کسی به‌درستی دریابد برای آن‌که دچار غرور نشود، کافی است. ایشان این جمله را زیاد تکرار می‌کرده است که ما ابتدا باید از کارهای خوبی که انجام داده‌ایم، توبه کنیم، چه رسد به گناهان (طباطبایی، ۱۳۸۷ ش، ص ۴۶). نکته دیگری که می‌تواند مانع غرور فرد در حوزه فضایل شود این است که آن فضیلت نسبی است و تنها در شرایط فعلی خود را بروز داده است و معلوم نیست در شرایط دیگر انسان بتواند آن فضیلت را همچنان نگه دارد. به تعبیر مولوی، سگ‌های خفته در نفس انسان، پرشمارند و اگر خفته‌اند و بروزی ندارند، از آن روست که خوراک مورد نظر در دسترسشان قرار نگرفته است:

چون که در کوچه خری مردار شد صد سگ خفته بدان بیدار شد

صد چنین سگ اندر این تن خفته‌اند چون خوراکی نیست شان بنهفته‌اند

نکته دیگر این‌که فضایل (مانند رذایل) مراتب دارند، و از این رو هر فضیلت تنها یک معیار ندارد. انسان‌های معمولی اگر فضیلتی دارند مرتبه‌ای از آن را دارا هستند نه همه مراتب آن را؛ و بنابراین پی بردن به مرتبه‌ای



به هر روی، فضایل نفسانی نعمتی الهی است و دلیلی نداریم که آن را از ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (ضحی / ۱۱) استثنا کنیم.

۳. اخلاق معیاری و وضعیت کلی اخلاقی

اشکال دیگر، ناظر به عرضه معیارهای کلی درباره وضعیت اخلاقی فرد است. ممکن است بگویند این که بتوان با تفحص و تدبر معیارهایی برای وضعیت رذایل یا فضایل خاص در یک فرد پیدا کرد پذیرفتنی است، اما با اخلاق معیاری نمی‌توان درباره وضعیت کلی اخلاقی افراد راه به جایی برد، زیرا چنین معیارهایی وجود ندارد. به بیان دیگر، هر فضیلت یا رذیلت، معیار یا معیارهایی ویژه خود می‌تواند داشته باشد، اما رذیلت عام و فضیلت عام نداریم تا بخواهیم درباره آن معیار کلی عرضه کنیم.

این اشکال، برخاسته از این پیش فرض است که رذایل (و نیز فضایل) جدای از یکدیگرند و میان آن‌ها ارتباط خاصی نیست در حالی که دست‌کم برخی رذیلت‌ها (و فضیلت‌ها) با هم ارتباط دارند، به این معنا که گاهی یک رذیلت خاص می‌تواند رذایل دیگری را در پی آورد، همان‌گونه درباره برخی فضایل چنین است.^۱ روایات فضایل را به هم وابسته



از فضیلت نفسانی گاهی نه تنها موجب غرور نمی‌شود بلکه خود انگیزه‌ای تازه برای دستیابی به مراتب بالاتر فراهم می‌کند. تنها کمالین هستند که از آزمون عرضه معیارها در همه مراتب سر بلند بیرون می‌آیند، و اگر بنا بود در وادی غرور بلغزند، به این مقامات نمی‌رسیدند. یادآوری این نکته نیز بی‌فایده نیست که اگر بناست هر رذیلت و فضیلتی معیار داشته باشد، غرور نیز معیار دارد و فرد با مراجعه به آن معیار می‌تواند درباره غرور خود، آگاهانه و به موقع واکنش نشان دهد. به هر روی، صرف تدبیر در برخی آیات زمینه‌ای برای غرور نسبت به فضیلت‌ها برای انسان عاقل باقی نمی‌گذارد: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾؛ «اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، هرگز احدی از شما تزکیه نمی‌شد ولی خدا هر که را بخواهد تزکیه می‌کند و خدا شنوا و بیناست» (نور / ۲۱).

۱. ارتباط میان رذیلت‌ها و نیز فضیلت‌ها مورد توجه جدی مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری قرار گرفته است (ر. ک: طوسی، ۱۳۶۰ ش، مقاله اول، فصول چهارم تا هشتم).

دانسته‌اند: «ان خصال المکارم بعضها مقید ببعض» (عاملی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱، ص ۴۳۴) امیر مؤمنان علیه السلام نیز تأکید فرموده‌اند که گاهی یک فضیلت، فضایل دیگر را در پی می‌آورد: «اذا كان في رجل خلة رائقة فانظروا [منه] اخواتها»؛ «اگر در کسی خصلت نیکویی مشاهده کردید در انتظار امثال آن باشید» (سیدرضی، ۱۳۶۹، ق، حکمت ۴۴۵).

اگر چنین است که یک فضیلت می‌تواند فضیلت‌هایی را در پی آورد و همچنین یک رذیلت می‌تواند رذیلت‌هایی را به دنبال آورد - که حدیث معروف درباره دروغ‌گویی مشعر به آن است^۱ - می‌توان با متمایز ساختن برخی فضایل و رذایل کلیدی، راه را برای آگاهی یافتن درباره وضعیت کلی نفس افراد هموار کرد.

چنین نگرشی درباره رذایل یا فضایل کلیدی را می‌توان از قرآن نیز استنباط کرد. قرآن تأکید می‌ورزد که برخی از فضایل و رذایل در نیل به سعادت یا دور افتادن از آن نقشی اساسی دارند. مقایسه میان این دو آیه نورانی، نتیجه جالبی به دست می‌دهد:

﴿فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ﴾ (قصص / ۶۷)
 ﴿وَمَنْ يُوَقِّعْ نَفْسَهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (حشر / ۹)

آیا عجیب نیست که در آیه نخست، خداوند پس از «توبه»، «ایمان» و «عمل صالح» باز وعده قطعی رستگاری نمی‌دهد ﴿فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ﴾، اما درباره کسی که خود را از «شُحِّ نَفْسِ» خویش در امان دارد وعده قطعی رستگاری، آن هم با نوعی حصر، می‌دهد ﴿فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾! «شُحِّ» که به معنای بخل همراه با حرص است، در آیه دیگری نیز به نحوی کانون توجه قرار گرفته است - ﴿وَأَحْضَرْتُ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ﴾ (نساء / ۱۲۸) - که نقش کلیدی این رذیلت نفسانی را در زمینه وضعیت کلی اخلاقی انسان تأیید می‌کند. در جانب فضایل نیز از برخی آیات می‌توان نقش حیاتی و تعیین‌کننده برخی فضیلت‌ها را در وضعیت کلی انسان به دست آورد که آیه ۱۱۹ سوره مائده ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾

۱. جعلت الخبائث كلها في بيت واحد وجعل مفتاحها الكذب (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۶۹، ص ۲۶۳)؛ همه رذایل در یک خانه قرار داده شده و کلید آن دروغ است.

نمونه‌ای از آن‌هاست.

بنابراین با توجه به رابطه فضایل با یکدیگر و نیز رذایل، و با تدبر در آیات قرآن و احادیث می‌توان معیارهایی اساسی برای تشخیص وضعیت کلی افراد به دست داد.

۴. پیچیدگی ارائه معیار

چالش دیگری که بدان اشاره می‌کنیم، آن است که عرضه معیار در باب رذایل و فضایل، پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های خاص خود را دارد. اندکی قبل برای کشف وجود اخلاص، معیاری بیان شد و آن این بود که انسان فقط وقتی اخلاص دارد که از انجام همان عمل به وسیله فرد دیگری به همان اندازه مسرور باشد. این معیار دست‌کم در نگاه نخست با آنچه در برخی ادعیه آمده، سازگار نیست. در دعایی که یونس بن عبدالرحمن، از امام رضا علیه السلام درباره حضرت ولی عصر علیه السلام نقل کرده و در «مفاتیح الجنان» پس از دعای عهد آمده، پس از آن که دعاکننده برای خدمت کردن به حضرت حجت علیه السلام از خداوند مدد می‌طلبد، از خداوند می‌خواهد که این نعمت را بدون هیچ‌گونه ریا و عدم اخلاص، بر او ارزانی دارد. با این حال در ادامه دعا عرض می‌کند: «ولا تستبدل بنا غیرنا فان استبدالك بنا غیرنا علیک سیر و هو علینا کثیر» (قمی، ۱۳۷۷ ش، ص ۷۲۳). فرد، با اخلاص کامل از خدا می‌خواهد فرد دیگری را در انجام این توفیق الهی جایگزین او نکند که این امر، سخت بروی گران خواهد بود. این نشان می‌دهد که معیار گذشته درباره اخلاص باید با تأمل بیش‌تری بررسی شود.

روشن است که پرسش‌هایی که در باب اخلاق معیاری باید پاسخ داده شود، تنها به تعیین معیارها مربوط نیست. سؤالات ذیل از جمله مسائلی است که پیش از تدوین معیارها باید پاسخ خود را بیابند: آیا معیارها در اخلاق معیاری تنها از راه قرآن و روایات به دست می‌آیند یا معیارهای عقلی صرف هم در این میان نقش دارند؟ آیا علومی مانند روان‌شناسی می‌توانند کمکی به اخلاق معیاری ارائه دهند؟ در اخلاق معیاری تا چه میزان احتمال خطا وجود دارد؟ آیا فریب‌های نفس می‌توانند روند تشخیص در اخلاق معیاری را با مشکل مواجه کنند؟ آیا اخلاق معیاری تشخیص کاملی از فضایل و رذایل نفسانی فرد در اختیار او

قرار می‌دهد؟ آیا اخلاق معیاری عام است، به این معنا که حتی در آن‌جا که فرد مصداق ﴿فَطْبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (منافقون/۳) شده است، کاربرد دارد؟ برای یافتن ملاک‌ها در آیات و روایات چه کلیدواژه‌هایی می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند؟ از میراث اخلاق اسلامی چگونه می‌توان برای اخلاق معیاری به نحو بهینه کمک گرفت؟ این‌ها پرسش‌هایی است که در مجال دیگری باید بدان پرداخت.

نتیجه‌گیری

از شمار بسیار محدودی از فرهیختگان که بگذریم، میراث عظیم مکتوب در باب اخلاق اسلامی برای عموم افراد جامعه، کم‌استفاده و گاه بی‌استفاده مانده است. طالبان اخلاق اسلامی وقتی عطشی برای دانستن بیش‌تر در این باب نشان می‌دهند، همگی با یک نسخه، به کتاب‌هایی مانند «معراج السعاده» ارجاع داده می‌شوند. در نتیجه، افراد که نوعاً شناخت درستی از رذایل و فضایل خویش ندارند، با فهرستی طولانی از رذایل و درمان آن‌ها و نیز فضایل و مزیت‌های آن‌ها روبه‌رو می‌شوند و سردرگم و مبہوت می‌مانند که به‌کارگیری نسخه‌ای که برای جمیع امراض نوشته شده است، چگونه به کار می‌آید!

با گردآوری معیارهایی دقیق برای رذایل و فضایل در یک کتاب کوچک - تدوین آن نیازمند همت گروهی از محققان و صرف وقت طولانی است - و با عرضه آن به جامعه، هر کس می‌تواند تا حد درخور توجهی از حال و هوای فضایل و رذایل نفس خویش آگاه شود و فی الحال دریابد که مثلاً از ریا در حد ضعیف، متوسط یا شدید رنج می‌برد یا اخلاص او در چه درجه‌ای است و از نظر معیارهای کلیدی اخلاقی، نفس او در چه حالی به‌سر می‌برد. ما همچنان که به «مفاتیح الجنان» نیازمندیم و همچنان که به «مفاتیح الحیات» محتاجیم، به «معايير الحيات» هم نیاز داریم تا هر شخص به کمک این معیارها دریابد که از میان انبوه مفتاح‌ها ابتدا سراغ کدام کلید برود و کدام باب را بگشاید، و به این ترتیب مسیر تکامل اخلاقی خود را بازشناسد. فرصت کوتاه زندگی که جرس پایان آن هر لحظه ممکن است به گوش رسد، مجالی برای تحیر در انتخاب مفتاح‌ها برای آدمی باقی نمی‌گذارد.

انسان که با اعمال خویش ممکن است خود را مصداق ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (کهف / ۱۰۴) سازد، یا به سرطان لاعلاج ﴿فَأَنسَهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ (حشر / ۱۹) مبتلا گردد و یا با ﴿فَطَبَعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (منافقون / ۳) راهش به سوی کمال مسدود شود، نیازمند آن است که به طور مستمر از حال اخلاقی و معنوی خود گزارش گیری کند. به نظر می رسد «اخلاق معیاری»، هرچند به طور نسبی، می تواند به انسان در این مسیر کمک کند؛ امری که آثار آن اگر از محاسبه نفس بیش تر نباشد، کمتر نیست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن مسکویه، احمد: (۱۴۲۶ ق)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، نجف، طلیعة النور.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی: (۱۳۳۸ ش)، الامالی، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۴. آمدی، عبدالواحد: (۱۳۶۶ ش)، تصنیف غررالحکم، تحقیق مصطفی درایتی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. الهی طباطبایی، سیدمحمدحسن: (۱۳۸۷ ش)، الهیه (یادنامه)، تهران، شمس الشموس.
۶. پاینده، ابوالقاسم: (۱۳۵۶ ش)، نهج الفصاحة، تهران، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان.
۷. تهرانی، سیدمحمدحسین: (۱۴۲۴ ق)، روح مجرد، تهران، انتشارات حکمت.
۸. جالینوس: (۱۳۵۳ ش)، جوامع کتاب طب ماوس فی العلم الطبیعی، اخراج حنین بن اسحاق، در «افلاطون فی الاسلام: نصوص، حققها و علق علیها عبدالرحمان بدوی»، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۹. رازی، محمد بن زکریا: (۱۹۳۹ م)، رسائل فلسفیه، کتاب الطب الروحانی، قاهره، پل کراوس.
۱۰. سید رضی، محمد: (۱۳۶۹ ق)، نهج البلاغه، تصحیح محمد دشتی، قم، نشر امام علی (علیه السلام).
۱۱. شبّر، سید عبدالله: (۱۳۸۳ ق)، الأخلاق، تدقیق جواد شبّر، مقدمه سیدمحمد قطیفی، نجف، مطبعة النعمان.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین: (۱۳۹۱ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. طوسی، نصیرالدین: (۱۳۶۰ ش)، اخلاق ناصری، مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۱۴. عاملی، محمد بن الحسن (شیخ حرّ): (۱۴۰۳ ق)، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۵. غزالی، امام محمد: (۱۴۰۶ق)، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۶. فیض کاشانی، محمد: (۱۳۷۸ش)، *الحقایق فی محاسن الاخلاق*، تهران، کتابفروشی اسلامیّه.
۱۷. فیض کاشانی، ملامحسن: (۱۴۰۳ق)، *المحجّة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. قمی، شیخ عباس: (۱۳۶۵ش)، *کلمات طریقه*، قم، مؤسسه در راه حق.
۱۹. _____: (۱۳۷۷ش)، *کلیات مفاتیح الجنان*، قم، انتشارات فاطمه الزهراء.
۲۰. گیلانی، عبدالرزاق: (۱۳۶۰ش)، *شرح فارسی مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*، تهران، کتابخانه صدوق.
۲۱. مجتبیوی، سیدجلال الدین: (۱۳۶۷ش)، *علم اخلاق اسلامی*، ترجمه کتاب جامع السعادات، تهران، حکمت.
۲۲. مجلسی، محمدباقر: (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۳. محاسبی، حارث: (۱۳۸۹ق)، *الرعايه لحقوق الله*، بیروت، چاپ عبدالقادر احمد عطار.
۲۴. محقق، مهدی: (۱۳۴۶ش)، *رازی در طب روحانی*، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال چهاردهم، (۱۳۴۶ش)، شماره ۴.
۲۵. محمدی ری شهری، محمد: (۱۳۸۳ش)، *میزان الحکمه*، قم، دارالحدیث.
۲۶. نراقی، ملا احمد: (۱۳۷۰ش)، *معراج السعاده*، تهران، دهقان.
۲۷. نراقی، ملا مهدی: (۱۲۰۹ق)، *جامع السعادات*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.