



فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی

پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال سیزدهم • شماره سوم • پیاپی ۲۸ • پاییز 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 (ع))

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه باقر العلوم (ع))

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

محمد فنایی اشکوری (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع))

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 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. پانوشته‌های 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.Islamags.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

رابطه عقل با احکام اخلاقی دین با تاکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی/ ۵

جواد غلامرضائی

سیده زینب سلطانی

تربیت اخلاقی به مثابه هدف متعالی گزاره‌های اخلاقی قرآن/ ۳۳

علیرضا آل‌بویه

حلیمه خاتون حیدری

بررسی ماهیت و امکان شناخت فطری قضا‌ی اخلاقی و نقد نظرات منکران آن با تاکید بر دیدگاه

آیت‌الله جوادی آملی/ ۶۳

بهروز محمدی منفرد

رضا شاه‌منصوری

مبانی، مبادی و منابع نظام تربیت و حیانی (درآیات آغازین سوره جمعه)/ ۹۳

عبدالکریم عابدینی

آسیب‌ها و چالش‌های تحقق کرامت انسانی در جهان معاصر و راهکارهای رفع آن با الهام از آموزه‌های رضوی/ ۱۱۷

احمد عباسی دره بیدی

طیبه زارعی

تحلیل متن پژوهانه روایات موهم تعارض در موضوع اسراف/ ۱۴۵

محمد رضا پیرچراغ

علی زارع چرخلو

المستخلفات/ ۱۸۳

191/Abstracts

رابطه عقل با احکام اخلاقی دین با تاکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

جواد غلامرضائی*

سیده زینب سلطانی**

چکیده

تحقیق در حوزه منابع اخلاق اسلامی از جمله مسائل ضروری است در همین راستا بررسی عقل به عنوان یک منبع و رابطه آن با احکام اخلاقی دین از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی مسئله پژوهش پیش‌رو قرار گرفت و با روش توصیفی - تحلیلی بررسی گردید و یافته‌ها و نتایج پژوهش نشان داده شد: از جمله مبنای مسئله تحقیق حاضر این است که عقل بدون نیاز به چیز دیگر از خارج گزاره اخلاقی و مبانی حسن عدل و قبح ظلم و قضایای اخلاقی دیگر که از آن متفرع می‌شود را ادراک می‌کند و شرع مقدس نیز اذعان دارد که انسان بالوجدان حسن و قبح بسیاری از امور اخلاقی را ادراک می‌کند. بعد از اثبات مبنای ادراک اخلاقیات توسط عقل، مسئله رابطه شرع و عقل در تعیین احکام اخلاقی مطرح است که به دو صورت کلی تطابق و تعارض بیان می‌شود: به عنوان مثال بر مبنای دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در تطابق عقل با شرع، عقل معیاری برای احکام اخلاقی است و احکامی که به نحو کلی مخالف عقل هستند، کنار گذاشته می‌شوند، همچنین عقل با نقش مصباحی خود در دریافت احکام اخلاقی به عنوان یک راهنما مسیر تخلق به اخلاق را تشخیص می‌دهد. در فرض تعارض عقل با حکم اخلاقی شرع، به عنوان نمونه گاهی تعارض عقل با ظاهر ادله نقلی است که به دلیل عقلی قطعی عمل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عقل، اخلاق، عقل مصباح، عقل معیار، حسن و قبح، جوادی آملی.

* استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی تهران (نویسنده مسئول) (javad.gh313@gmail.com)

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع) پردیس خاوران تهران.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۵)

مقدمه

تبیین نقش عقل در علم اخلاق یکی از نیازهای جدی این علم به‌شمار می‌آید؛ در پاسخ‌گویی به بسیاری از پرسش‌ها تبیین شفاف حضور عقل به عنوان منبع و روش در علم اخلاق نیاز جدی این علم است. در زمینه اخلاق اسلامی (مبانی، اصول، قواعد، روش‌ها و رویکردها، نظریه‌ها)، ضعف محتوایی وجود دارد به همین جهت برای پاسخ به نیازهای اخلاقی دنیای معاصر و رفع تعارض‌ها و تزااحمات اخلاقی در تعیین تکلیف مسائل، گزاره‌ها و حکم اخلاقی؛ باید سوالات و مبانی اصلی علم اخلاق، از جمله تبیین دقیق از معنی و نقش عقل در علم اخلاق اسلامی به عنوان يك منبع صورت گیرد در همین راستا رابطه عقل با احکام اخلاقی دین با تاکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی‌آملی مسئله‌ای است که پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی بدان پرداخته است. توضیح این که از جمله پیش‌نیازها و مبانی تحقیق حاضر امکان ادراک احکام و گزاره‌های اخلاقی برای عقل است به نحوی که عقل بتواند برای آنها تعیین حکم نماید، پس از بررسی اثبات این مبنا در مرحله بعد مسئله کم و کیف ارتباط عقل با منابع نقلی دین و بررسی تعارضات و تزااحمات آن برای تشخیص گزاره‌های اخلاق اسلامی مطرح است. مسئله تحقیق حاضر را می‌توان در قالب پاسخ به این سوالات تبیین کرد: آیا عقل می‌تواند گزاره اخلاقی را مستند و توجیه کند؟ رابطه عقل با شرع در تعیین احکام و گزاره‌های اخلاقی چگونه است؟ در تعارضات و تزااحمات رابطه عقل با ادله نقلی به چه نحو مطرح است؟

پیشینه

در خصوص پیشینه مسئله برخی از آثار در خصوص رابطه عقل با احکام دینی به نحو عام وجود دارد که بدان اشاره می‌گردد:

«ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، رضا برنجکار، مجله نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، ص ۱۸۴-۲۰۴، ۱۳۷۴. در بخشی از مقاله با طرح صورت‌های مختلف تعارض عقل و وحی به مباحثی مانند تعارض عقل فطری با نقل قطعی، تعارض عقل اصطلاحی با نقل قطعی پرداخته است. اما در تحقیق پیش‌رو سعی شده است علاوه بر بیان صور مختلف تعارض به صورت تخصصی به بررسی رابطه تعارض و تطابق عقل با احکام اخلاقی برمبنای دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته شود و این نحو از بررسی دقیق رابطه عقل با اخلاق در اثر یاد شده به هیچ عنوان دیده نمی‌شود چرا که ایشان اولاً به ماهیت عقل توجه داشته‌اند و ثانیاً تعارض را در مباحث کلامی بررسی کردند.

«منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، جوادی آملی، عبدالله، تحقیق احمد واعظی، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۶. در بخشی از کتاب به محدودیت‌های ادراکی عقل در حوزه دین، نسبت عقل و نقل در قرآن و تعارض عقل و نقل پرداخته شده است، ولی تحقیق پیش‌رو علاوه بر بیان تعارض به تطابق عقل نیز اشاره کرده است ضمن این که در کتاب یاد شده مباحث مربوط به رابطه عقل با احکام اخلاقی اشاره نشده است همچنین نکته مهمی که وجود دارد، کاربست مباحث تطابق و تعارض عقل با احکام اخلاق اسلامی با توجه به دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی بیان نشده است.

«نقش عقل در معرفت دینی و کاستی‌های آن»، حامد علی‌اکبرزاده، محمد محمدرضایی، مجله انسان‌پژوهی دینی، شماره ۳۲، ص ۲۹-۴۷، ۱۳۹۳. بخشی از مقاله به بررسی تعارض عقل با احکام دین و همچنین به رابطه عقل با معرفت دینی اشاره می‌کند. فرق مقاله پیش‌رو در بررسی تعارض و تطابق عقل در حوزه احکام اخلاقی با توجه به دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی است که مقاله یاده شده به آن اصلاً نپرداخته است

علاوه بر این که اولاً بسیار مختصر به رابطه عقل و نقل اشاره کرده است و ثانیاً بیشتر تمرکز بر مباحث کلامی دارد و به مسائل اخلاقی به هیچ عنوان اشاره‌ای ندارد.

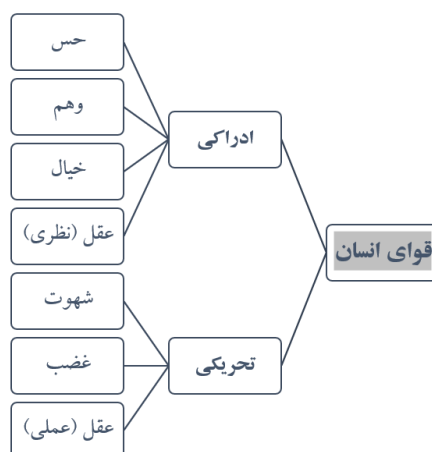
در کتاب‌های اصول‌فقه نیز به بحث رابطه عقل با نقل پرداخته شده است اما فقط منحصر در تعارض عقل با سایر ادله است و به تطابق آن اشاره‌ای نکرده است از باب نمونه به یکی از آنها اشاره می‌گردد. «بحوث فی علم الاصول» شهید محمدباقر صدر- تقریرات سید محمود هاشمی شاهرودی، ج ۷، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ سوم، قم، ۱۳۷۴ ق. در جلد هفتم این کتاب شهید صدر به نحو مفصل به بحث تعارض و اقسام آن پرداخته است. فرق تحقیق حاضر در بررسی تطابق و تعارض در احکام اخلاقی است در حالی که تحقیق یاد شده فقط به بحث تعارض و آن هم به نحو عام در احکام فقهی است. علاوه بر این که دیدگاه خاص آیت‌الله جوادی در خصوص عقل عملی و همچنین تقسیم سه گانه عقل مصباح، معیار و مفتاح و بررسی تطابق و تعارض اخلاقیات با توجه به این دیدگاه آیت‌الله جوادی به هیچ عنوان در آثار اصولی و همچنین کتاب یاد شده پرداخته نشده است. چرا که این مدل تقسیم عقل از ابتکارات جناب استاد است و تحقق پیش‌رو سعی نموده تا به تنظیم این مباحث به شکل منظم و ساختارمند در قالب کاربردی اخلاق اسلامی پرداخته و زمینه تقویت و توجه به مبانی و منابع اخلاق اسلامی را فراهم نماید.

مفاهیم و تعاریف

۱. عقل (نظری و عملی) از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

عقل در تعریف انسان شناختی به دو نحو است گاهی به معنای نفس مجرد است و گاهی به معنای قوه نفس به کار رفته است. (سجادی، ۱۳۴۳: ۱۹۳؛ ابن سینا، ۱۳۶۳:

۵۸) در فرض اخیر قوای انسان به ادراکی و تحریکی تقسیم می‌گردد. در هر یک از دو قوای ادراکی و تحریکی عقل با دو کارکرد و معنای مختلف حضور دارد. در قوه ادراکی عقل در کنار حس، وهم و خیال قرار دارد و در قوای تحریکی عقل در کنار قوه شهویه و قوه غضبیه قرار دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۲۱)



آیت‌الله جوادی آملی در رابطه با نقش عقل در قوای ادراکی و تحریکی معتقد هستند که عقل نیروی راهنمای اندیشه و انگیزه بوده و وظیفه اصلی آن همانگی بین این دو است، در همین راستا عقل نظری اندیشه انسان را از وسوسه‌های حس، وهم و خیال پاک می‌کند و با کنترل افراط و تفریط آنها را به اعتدال رسانده و از آنها بهره‌مند می‌شود. بعد از مرحله اندیشه، عقل عملی شهوت و غضب را کنترل و به اعتدال می‌رساند تا انسان از آنها به نحو صحیح بهره‌مند گردد. در نتیجه اعتدال در اندیشه و انگیزه است که انسان خردمندانه تصمیم گرفته و عمل می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱ الف: ۱۲۰) شایان توجه است که عقل در قوای ادراکی نفس به معنای عقل نظری است و همچنین در قوای تحریکی نفس به معنای عقل عملی است، از این‌رو

عقل در حوزه انسان‌شناسی به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌گردد. عقل نظری به جنبه‌ای از عقل گفته می‌شود که حاصل و نتیجه به کارگیری آن، پدید آمدن علوم و مدرکات بشری است چرا که از جمله کارهای عقل ادراک هست‌ها است که مبانی علوم طبیعیات و ریاضیات و الهیات می‌باشد که در آنها صرف دانستن مطلوب بوده و به عمل مربوط نمی‌شود، یعنی علومی که واسطه بین ما و عمل واقع نمی‌شوند. نقطه مشترک این علوم در این است که عقل در آنها در رابطه با واقعیات قضاوت می‌کند، یعنی ادراک آنچه که واقع است. (صدر، ۱۴۱۷: ۸/ ۳۰۹) البته بر اساس تعریف عقل نظری بر مبنای آیت‌الله جوادی آملی، عقل نظری علاوه بر آنچه که گفته شد باید و نبایدها را نیز ادراک می‌کند که به این مدرکات عقل نظری حکمت عملی گفته می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۳۳-۱۳۷)

در واقع آیت‌الله جوادی آملی در رابطه با ادراک عقل نسبت به امور مختلف، ادراکات انسان را به دو نوع تقسیم می‌نماید: ۱. ادراکاتی که متعلق آن، حقایق و هست و نیست‌ها است؛ نظیر الهیات، ریاضیات، طبیعیات، منطقیات و مانند آن، این گونه از علوم را حکمت نظری می‌نامند. ۲. ادراکاتی که متعلق آن باید و نبایدها است، نظیر فقه، حقوق، اخلاق و مانند آن، که این گونه از علوم را حکمت عملی می‌نامند. عقل نظری هم هست و نیست‌ها را ادراک می‌کند و هم باید و نبایدها را، زیرا کار عقل نظری ادراک است. برخلاف برخی از علمای اصولی مانند مرحوم مظفر که ادراک باید و نباید را توسط عقل به عقل عملی نسبت می‌دهند. (ر.ک: مظفر، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۲۲) در صورتی که در تعریف مختار نگارنده همراه با آیت‌الله جوادی آملی درک فقط به عقل نظری نسبت داده شده است که از جمله قوای ادراکی نفس انسان است و انگیزه

و عمل به قوه تحریکی نسبت داده شده است که همان عقل عملی است. توضیح این که عقل عملی قوه محرکه است و کار آن ادراک کردن نیست، بلکه کار آن عزم و اراده و تصمیم، محبت و مانند آن است. در واقع اگر نیروهای که موجبات سعادت انسان را فراهم می‌آورد به دو بخش علم و عمل تقسیم شوند، علم و ادراکات آن عقل نظری است و عمل جوانحی آن که بر اساس همین علم صورت می‌پذیرد عقل عملی نامیده می‌شود که از جمله آن می‌توان به ایمان و اخلاص اشاره نمود.

بعد از تعریف عقل نظری و عملی باید توجه نمود که این دو با هم تعامل دارند. استاد جوادی آملی در رابطه با تعامل عقل عملی با عقل نظری معتقد هستند اگر علم به خوب بودن چیزی کامل باشد به نحوی که عقل نظری مطلبی را طبق برهان بفهمد و مجاری ادارکی دیگر خود مانند وهم و خیال را تحت کنترل دریاورد تا مجاری تحریکی مانند شهوت و غضب گمراه نشوند در این صورت است که عقل عملی همراه با عقل نظری شده و با هماهنگی این دو عامل گرایش به فضیلت و دوری از رذیلت محقق می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۷۹) قابل ذکر است که عقل عملی نیز در اخلاق مورد استفاده قرار می‌گیرد و در زمینه خودسازی و جلوگیری از افراط و تفریط در امور مربوط به قوای تحریکی شهوت و غضب کاربرد دارد و زمینه ظهور فضائل و ازاله رذائل اخلاقی را برای انسان فراهم می‌نماید. البته در این نوشتار عقل عملی بدین معنا مورد توجه نیست، بلکه بررسی عقل به معنای عقل نظری مدنظر است؛ بنابراین آنچه که از واژه عقل در معنای اصطلاحی در پژوهش حاضر قابل اعتنا است عقلی نظری است که یا به نحو مستقیم حکم اخلاقی را برای مخاطبین اخلاق مشخص می‌کند، مانند حسن عدل و قبح ظلم و یا به نحو غیر مستقیم تاثیر در حکم

اخلاقی و یا علم اخلاق دارد. به طور خلاصه یعنی دلیل عقلی که علم به خوبی و بدی چیزی را برای مخاطبین اخلاق مشخص کند.

۲. اخلاق و حیانی

استاد جوادی آملی اصطلاح اخلاق و حیانی را چنین تبیین می‌نمایند: عناصر محوری اخلاق همانند فنون فقه، حقوق عبارتند از مواد، مبانی و منابع؛ علت نیازمندی به این عناصر سه گانه بدین خاطر است که علوم یاد شده از سنخ عمل هستند و باید محدود و روشن باشند. نام‌گذاری فن اخلاق به و حیانی از این جهت است که مواد جزئی این فن از مبانی خاصی برگرفته شده است که منابع آن مبانی و حیانی است. سرانحصار منبع اصلی مبانی فن اخلاق در وحی آن است که منابع فراوان معرفت‌شناختی بشر اعم از تجربه حسی، نیمه تجربی، تجریدی، فلسفه و کلام، تجریدی ناب عرفان نظری و مشهود عرفانی که در علم حصولی و حضوری خلاصه می‌شوند همگی از سنخ قانون‌شناسی هستند نه قانون‌گذاری. به عبارت دیگر موجودات امکانی هرگز ذات یک موجود و عوارض ذاتی و مفارق آن را خلق نکرده‌اند؛ بنابراین سهمی در قانون‌گذاری ندارند و تنها توان قانون‌شناسی دارند و قانون‌گذاری منحصر در آفریدگار است که به تمام امور آگاه و قانون‌جامعی وضع می‌کند. از این رو قاعده ملازمه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و بالعکس» بعد تصویر درست از این قاعده و فرض صحت آن فی‌الجمله است نه بالجمله و فقط در قلمرو قانون‌شناسی و تلازم عقل و نقل است نه قانون‌گذاری که مخصوص آفریدگار است. قوانین اخلاقی که در قالب مواد برگرفته از مبانی خاص عرضه می‌شوند باید از دو جهت به حقایق عینی تکیه کنند، اول، منبع‌شناسی که مبانی اخلاقی باید به منبع و حیانی مستند باشند دوم، از جهت تلازم بین

تکامل موجود عینی و کمال خارجی. اگر قوانین اخلاقی و حیانی نباشد و ملاک عینی نداشته باشند راهی برای اثبات ارتباط آنها با واقعیات عینی نیست در نتیجه راهی به تکامل حقیقی وجود ندارد چرا که اوهام و خیالات بشر عادی مایه علم به پیوند قوانین با واقعیات‌های عینی نیست. بنابراین مواد فن اخلاق و حیانی مسبوق به حقایق عینی از قبیل مصالح و مفاسد است و ملحق به واقعیات‌های خارجی یعنی بهشت و دوزخ خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ب: ۱۴-۲۰)

۱. ادراک اخلاق توسط عقل

در میان یونانیان عده‌ای وجود داشتند که هر نوع واقعیاتی را در امور اخلاقی و ارزشی رد می‌کردند و گزاره‌های اخلاقی را فاقد معنا می‌دانستند. (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۱۰۶/۱) در مقابل آنها برخی قائل هستند مفاهیم اخلاقی مابازای خارجی دارند و خوب بودن یک کار اخلاقی مانند حُسنی است که در اشیاء خارجی است، به عنوان مثال زیبایی گل واقعی است که عقل انسان آن را کشف می‌نماید، از این‌رو حسن و قبح اخلاقی نیز اموری واقعی و خارجی هستند که کار عقل کشف و ادراک آنها است. در واقع حسن و قبح یک امر حقیقی بوده و قرارداد بردار نیست و از معقولات ثانیه است که نقش انسان نسبت به آن فقط ادراک محض است و پس از تأمل عقلانی و سنجش میان فعل و کمال مطلوب در قوه عاقله ما منعکس می‌شود. از این‌رو احکام اخلاقی دارای ملاک‌های ثابت و مطلق بوده و متغیر و نسبی نیستند. افعالی که در کمال و رشد انسانی در دستیابی به مطلوب تاثیر مثبت دارند کار حسن و خوب قلمداد می‌شوند و افعالی که مانع رشد و دستیابی به کمال انسانی است کار قبیح و بد به شمار می‌آیند. به عبارت دیگر همان‌گونه که علت بودن یک چیز برای چیز دیگر واقعیت

خارجی دارد، یعنی عروضش ذهنی و اتصافش خارجی است، بدین معنا که مفهومش در ذهن انسان عارض شده ولی واقعیت خارجی دارد. در خصوص حسن و قبح نیز بدین منوال است یعنی مفهوم آن در ذهن عارض می‌شود ولی در خارج واقعیت داشته و منشأ کمال نفس می‌گردد. بنابراین باید توجه داشت که گزاره‌های اخلاقی مشتمل بر حسن و قبح بوده و عقل توانایی ادراک و مستند کردن گزاره اخلاقی را دارد. به عنوان مثال: گزاره اخلاقی حسن عدل و قبح ظلم از جمله مستقلات عقلی است، که عقل بدون نیاز به چیز دیگری از خارج، آنها را ادراک می‌کند و عقل همین که این مفاهیم را تصور نماید نسبت به آنها داوری می‌کند. دو قضیه حسن عدل و قبح ظلم از جمله مبادی اصلی احکام اخلاقی هستند و باقی احکام اخلاقی از این اصل کلی متفرع می‌گردند. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۱) بنابراین اگر ظلم به معنای تجاوز در فعل و گفتار لحاظ گردد در این صورت دروغ، زنا، سرقت، احتکار و گران فروشی همه از مصادیق قضیه قبح ظلم هستند و همچنین تمام خوبی‌ها از مصادیق حسن عدل بوده و نیکو و حسن به شمار می‌آیند.

ادله نقلی نیز اذعان دارند که عقل حسن و قبح امور را درمی‌یابد. ظاهر آیه کریمه «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس / ۷-۸) به این موضوع دلالت دارد. کلمه الهام در آیه کریمه به معنای علم و آگاهی از چیزی است که به دل انسان‌ها می‌افتد؛ این صور علمیه به نحو تصویری و یا تصدیقی است که خداوند آن را در دل انسان قرار می‌دهد. خداوند متعال هر دو صفات اعمال انسان را که حسن و قبیح و یا به عبارتی تقوی و فجور است به نفس انسان الهام می‌کند، تا بداند عملی که انجام می‌دهد حسن و یا قبیح است. همچنین الهام نتیجه تسویه‌ای است که در نفس اتفاق

می‌افتد که در واقع همان نظم و تعدیل در قوای نفس انسانی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۸/۲۰) الهام یک امر فطری و همان وجدان اخلاقی و عقلی است که می‌گوید چه کاری نیکو و بد است و اشاره به حسن و قبح عقلی دارد بدین صورت که انسان فطرتاً و بالوجدان حسن عدل و قبح ظلم و همچنین حسن و قبح بسیاری از امور اخلاقی را ادراک می‌کند. روایات نیز به ادراک حسن و قبح توسط عقل اشاره دارند بدین نحو که حسن و قبح امور به انسان الهام شده و آنها را تشخیص می‌دهد. در روایتی امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند: «فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» قَالَ حَتَّى يُعَرِّفَهُمْ مَا يُرْضِيهِ وَ مَا يُسْخِطُهُ وَ قَالَ «فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» قَالَ بَيَّنَّ لَهَا مَا تَأْتِي وَ مَا تَتْرُكُ وَ قَالَ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا» قَالَ عَرَّفْنَاهُ إِمَّا أَخَذَ وَ إِمَّا تَارَكَ وَ عَنْ قَوْلِهِ «وَ أَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى» قَالَ عَرَّفْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى وَ هُمْ يَعْرِفُونَ.» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۶۳/۱) عبارات شریفه در ذیل چهار آیه دلالت دارد که انسان نسبت به خیر و شر و یا حسن و قبح آگاهی داشته و آنها را می‌شناسد، در واقع امور خیر و شر فطری و وجدانی بوده و هدایت و گمراهی به انسان الهام می‌شود و انسان به نحو فطری نسبت به حسن و قبح امور علم و معرفت دارد. مقصود از الهام در اینجا آگاهی و شناختی است که از طریق نفس و بالوجدان با عقل برای انسان حاصل شود نه آگاهی که توسط پیامبران الهی برای مردم مشخص گردد. در این سه آیه کریمه از کلمه هدایت (هَدَاهُمْ، هَدَيْنَاهُ، فَهَدَيْنَاهُمْ) استفاده شده است که به معنی ارائه طریق است نه رساندن به مطلوب و ارائه طریق ظاهراً با هدایت باطنی سازگار است که همان شناخت و آگاهی وجدانی است.

بنابراین با توجه به آنچه گفته شد عقل توانایی درک اخلاقیات (حسن و قبح) را به نحو فطری دارد، اثبات این بحث از جمله مبانی اصلی تحقیق حاضر است که در ادامه امکان بررسی رابطه عقل با احکام اخلاقی را فراهم می‌نماید.

۲. رابطه ادله نقلی (شرع) و عقل در تعیین احکام اخلاقی

همان‌گونه که اشاره شد امکان ادراک احکام و گزاره‌های اخلاقی توسط عقل وجود دارد. حال مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که با وجود ادراک عقل نسبت به قضایا و احکام اخلاقی رابطه این ادراک عقلی با ادله نقلی در تعیین احکام و گزاره‌های اخلاقی دین به چه نحو است. اولاً باید توجه داشت که منظور از شرع ادله نقلی دین است، ثانیاً رابطه عقل و نقل را می‌توان به دو صورت کلی تطابق و تعارض مطرح نمود که ذیل هر یک از این دو تفصیلی از نحوه و صور مختلف رابطه متقابل ادله نقلی و عقلی تبیین می‌شود.

۱-۲. تطابق عقل با حکم اخلاقی دین

عقل انسان به عنوان قوه مدرکه، توانایی ادراک بسیاری از حقایق و واقعیات را دارد از این رو هنگامی که پیامبران وحی الهی را برای مردم تبیین می‌کردند، آنها را به تعقل در مسائل اساسی دین دعوت می‌نمودند و عقل و شرع را مطابق با هم برای مردم مطرح می‌کردند. رابطه متقابل عقل با شرع و یا همان ادله نقلی را می‌توان همان‌گونه که آیت‌الله جوادی آملی بیان کرده، به سه نحو کلی «معیار، مصباح و مفتاح» مطرح نمود، یعنی عقل در شناخت برخی معارف «معیار»، در شناخت پاره‌ای از حقایق «مصباح» و در بعضی از موارد «مفتاح» و کلید است. در ادامه هر یک از این سه با تفصیل بیشتر بیان می‌شود:

۱-۱-۲. عقل به عنوان معیار سنجش احکام اخلاقی (معیار)

معیار بودن عقل یعنی عقل قابلیت دارد تا میزان و معیار شناخت معارف دینی باشد به این لحاظ که اگر گزاره‌های اخلاقی قابلیت توجیه با عقل داشت جزء معارف دینی است و در صورتی که گزاره اخلاق نقلی و عقل به نحو کلی مخالف و ضد هم بودند، در این فرض عقل به عنوان معیار و میزان عمل می‌کند و به وسیله حکم عقل، حکم شرع کنار گذاشته می‌شود. چرا که انسان با استعانت از این قواعد و اصول، ضرورت شریعت و وحی را اثبات می‌نماید، یعنی عقل در کنار نقل به عنوان منبع مستقلى شناخته می‌شود و شرع را اثبات می‌کند، لکن نقل، برتری خود را بر عقل حفظ می‌کند و فائق بر عقل است و عقل نیز ناظر بر نقل و شرع است. به عنوان مثال با توجه به حکم عقل، شرع هیچ‌گاه حکم به ظلم یا فحشاء را تبلیغ و توصیه نمی‌کند. بنابراین عقل نسبت به برخی از اصول و احکام، نقش معیار را دارد. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۱۴-۲۱۱) در همین راستا توجه به دو نکته در معیار بودن عقل ضروری است:

۱. گزاره اخلاقی دینی که صددردم مخالف عقل باشد وجود ندارد، در واقع عقل در مقابل دین و شریعت نیست بلکه در مقابل نقل قرار گرفته و عقل و نقل هر دو منبع معرفت شریعت هستند. بنابراین باید به نحوه صدور نقل توجه داشت تا یقین‌آور باشد در غیر این صورت عقل آن را طرد می‌کند. مگر در اوامر تعبیدی که عقل در این صورت به ظنون معتبر اکتفا می‌نماید.

۲. طرد شرع در تعارض حکم عقل و شرع در همه موارد صحیح نیست. چرا که عقل به همه اسرار عالم آگاه نیست و در برخی از موارد نیاز به راهنمایی دارد. بنابراین

در برخی موضوعات عقل نمی‌تواند دست‌آورد نقل را رد کند.

بنابراین عقل میزان و معیار احکام اخلاقی است یعنی مطالب ضد عقلی در خصوص احکام اخلاقی را باید رها نمود. ره‌آورد معیار بودن عقل اثبات حقانیت دین و مبادی آن و محافظت دین از تحریف است. البته همان‌گونه که اشاره شد عقل همیشه میزان شناخت معارف دینی به‌شمار نمی‌آید ولی به‌طور کلی باید توجه داشت که معارف دینی نباید با بدیهیات عقلی مخالف باشند. در خصوص حد معیار بودن عقل همان‌طور که بیان شد باید توجه نمود که عقل میزان قطعی و دائمی معارف دین نیست، توضیح این که برای مثال مفهوم عدل و ظلم روشن است، اما در برخی موارد تشخیص حقیقت آن برای عقل آسان نمی‌باشد. چرا که حضور عقل (در بررسی جزئیات شریعت و احکام) همانند چراغی است که شعاع مشخصی را که برایش مشهود است را روشن می‌نماید و فراتر از آن باید بوسیله وحی روشن گردد و بسیاری از امور از جمله حقیقت عدل و ظلم بدون وحی برای عقل مستور است. بدین خاطر که جایگاه اشیا و اشخاص متفاوت برای عقل روشن نیست، آیا شراب و سرکه، خوک و گوسفند یکسان هستند؟ آیا منزلت زن و مرد در امور مالی و غیر مالی یکی است؟ تنها راه آگاهی از حقیقت جایگاه اشیا و اشخاص وحی الهی است چرا که خداوند آفریدگار آنها است و احاطه تام به آنها دارد. در غیر این صورت ممکن است انسان هوامدار قوانین و جای اشیا و اشخاص را بر اساس وهم و خیال در بخش اندیشه و بر پایه شهوت و غضب در بخش انگیزه خود تعیین نماید و قرارگیری امور مطابق با آن را عدل و خلاف آن را ظلم بیندارد. بخش عمده‌ای از مسائل حقوق بشر (و به تبع مسائل اخلاقی از جمله فمینیست و همجنس‌گرایی) در سازمان‌های بین

المللی به همین علت مورد تهافت قول و عمل است. چرا که عادلانه سخن می‌گویند اما ظالمانه فکر و عمل می‌کنند چون جایگاه اشیا و حقوق اشخاص را جائزانه وضع نموده‌اند و رعایت این قوانین ظلم محور را عدل و تخلف از آن را ظلم می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ب: ۱۷)

۲-۱-۲. نقش عقل در دریافت احکام اخلاقی (مصباح)

در تعریف عقل مصباح می‌توان چنین گفت: عقلی که به عنوان مصباح و چراغ است مسائل دینی را خوب فهمیده و تشخیص می‌دهد که چه چیزی جزء شریعت و یا خارج از آن است و همچنین چه چیزی جزء اصول و فروع شریعت است. چنین عقلی که با نقل در تعامل است گاه بر نقل پرتو افکنده و آن را برای ما می‌شناساند. (منصوری، ۱۳۹۷: ۴۰؛ علی اکبرزاده، محمدرضایی ۱۳۹۲: ۳۹) در تحقیق پیش‌رو عقل در نقش مصباحی خویش تشخیص می‌دهد که گزاره و حکم اخلاقی برگرفته از دین کدام است. آیت‌الله جوادی در تعریف مصباح بودن عقل چنین بیان می‌کنند: عقل مصباح شریعت باشد بدین معنا است که عقل همانند چراغی برای تشخیص باشد که چه مواردی جزء شریعت است و چه موارد از آن خارج است، همچنین چه چیزی جزء اصول و فروع شریعت می‌باشد و چه مواردی با اصول شریعت هماهنگ هست یا نیست، به طور کلی عقل برای تشخیص صحت و سقم شریعت چراغ خوبی می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸۴) بنابراین عقل به عنوان یک ابزار در نقش مصباحی خویش، کاشف و پرده‌بردار از معارف دینی است و همانند چراغی، انسان را به سوی مصدر تشریع و منبع حکم و معارف دینی رهنمون می‌سازد. به عنوان مثال عقل با استفاده از شواهد داخلی و خارجی معنای آیه‌ای را از جمع‌بندی آیات و

روایات درمی‌یابد. آیت‌الله جوادی‌آملی در این خصوص چنین بیان می‌کنند: استدلال‌ها و براهین عقلی که برای فهم احکام شریعت اقامه می‌شود در واقع تلاشی برای کشف کتاب و سنت است و کار عقل در این خصوص مانند اجماع است بدین نحو که حجیت اجماع از طریق کاشفیت آن نسبت به کلام معصوم علیه‌السلام است در عقل نیز چنین است و حجیت آن به جهت کاشفیت آن از کتاب و سنت می‌باشد. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲: ۲۱۲-۲۱۳) البته باید توجه داشت کاشفیت عقل از محتوای دین مانند کشف در برخی مطالب فقهی از جمله بیع فضولی نیست بلکه کاشفیت عقل از محتوای دین سهمی برای عقل در تحقق مضمون و محتوای مکشوف ندارد حال آنکه اجازه در بیع فضولی سهم تعیین کننده‌ای در انعقاد محتوای عقد و امضای آن دارد.

از جمله مواردی که نقش عقل در دریافت احکام اخلاقی یا همان مصباح بودن عقل مطرح است ذیل بحث غیرمستقلات عقلیه است، مانند تنقیح مناط که فقیه بعد از بررسی متون نقلی اخلاقی در صورت عدم وجود حکم با لحاظ نمودن نص، حکم می‌کند. مانند قبح ضرب والدین با لحاظ دلیل نقلی قبح اُف گفتن به آنها و یا استفاده از ظهورات و موارد دیگری که در این رابطه است. در همین راستا شایان توجه است که عقل مصباح به نحو طبیب اهل معرفت است و اهل حکومت نیست، ازاین‌رو امر مولوی ندارد و در واقع عقل مدرک است نه حاکم و می‌فهمد که چه حکم اخلاقی در دین وجود دارد و آثارش چیست. البته عقل ادراکی با عقلی که حکومت دارد متفاوت است عقل ادراکی عقل نظری است و عقلی که حکومت بر مملکت وجود خویش دارد عقل عملی است که مدیر و فرمانروا و در مقابل هوای نفس است. شاید

تصور شود قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و بالعکس» در تایید حاکم بودن عقل است، اما باید توجه داشت که مصدر این قاعده عقل است نه نقل در نتیجه بی معناست که عقل خود حکم صادر کند و بعد بگوید هر چه من حکم کردم حکم خداست، این تلازم اول کلام است و در واقع باید عقل مدرک دانسته شود در این صورت معنای قاعده می شود هر چه عقل از احکام خدا می فهمد شرع آن را قبول می نماید و در نتیجه عقل حجت و مصباح شریعت خدا می باشد. در این صورت مفاد قاعده ملازمه این است که عقل در کنار نقل (آیات و روایات) منبع شناخت احکام شرعی است. در غیرمستقلات عقلیه که عقل ملازمه میان دو حکم را ادراک می کند واضح است که عقل حکمی ندارد. اما در مستقلات عقلیه که مناط حکم را ادراک می کند، حکمی صادر نمی کند بلکه از کشف ملاک حکم به کشف حکم واصل می شود. چرا که ادراک علت با ادراک معلول توأم است و ادراک ملاک حکم مستلزم ادراک لازم آن (حکم) می باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۳)

۳-۱-۲. مفتاح بودن عقل در احکام اخلاقی دین (مفتاح)

در رابطه با تعریف مفتاح بودن عقل می توان چنین گفت که همان گونه که کلید در را رو به روی انسان باز می نماید تا از فضای خانه یا باغ استفاده نماید. در این فرض نیز عقل مانند کلیدی در گنجینه آیات و روایات را به روی انسان می گشاید و انسان را به سوی قرآن و روایات راهنمایی می کند تا از احکام اخلاقی آنها استفاده نماید. در این صورت عقل فقط منابع اخلاقی را برای انسان معرفی نموده و حجت می داند اما در جزئیات و مسائلی که آیات و روایات بیان می کنند دخالت نمی کند. آیت الله جوادی در تعریف مفتاح بودن عقل بیان می کند که مفتاح بودن عقل برای دین بدین معنا است که

وقتی با کلید درب گنجینه‌ای را باز می‌کنیم آن را کنار می‌گذاریم و برای بررسی محتوای گنجینه دیگر نیازی به کلید نیست. عقل نیز کلید ورود به دین است. بدین نحو که عقل وجود خدا و ضرورت ارسال پیامبر را اثبات و برای حجیت کتاب و سنت استدلال می‌کند و سپس کارش به اتمام رسیده و کنار می‌رود و اینک بشر با محتوای دین مواجه است که با فهم کتاب و سنت بدان دست می‌یابد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۲)

به عبارت دیگر مفتاح بودن عقل یعنی عقل در گنجینه دین را برای ما می‌گشاید و بعد از آن دیگر کاری ندارد، بدین معنی که وقتی عقل وظیفه خود را در دو مرحله قبل یعنی معیار بودن و مصباح بودن انجام داد، در این مرحله عقل در محدوده شرع دخالتی نمی‌کند. بدین خاطر که عقل به جزئیات احکام اخلاقی دین دسترسی ندارد و فقط عدم مخالفت آنها را با اصول کلی ادراک می‌کند. استاد جوادی آملی در این رابطه چنین بیان می‌کنند: مفتاح بودن عقل بدین معنا نیست که عقل وقتی اصل شریعت را اثبات کرد دیگر از جستجو و تحقیق در قوانین و مقررات شرع محروم باشد بلکه بدین معنا است که وقتی که عقل به عنوان مصباح وظیفه خود را در خصوص شناخت قوانین انجام داد و احکام شریعت را در محدوده خودش به نحو مفاهیم کلی، مجرد و ثابت اظهار کرد دیگر حق دخالت در محدوده شرع را ندارد و نباید به احکام شرعی در این حوزه ورود یا نقد و رد نماید. در این فرض عقل، حکم شرع را انکار نمی‌کند، بلکه با ضمیمه کردن مقدمه‌ای به این عنوان که حکیم علی الاطلاق حکم بی دلیل صادر نمی‌کند حکم شرع را می‌پذیرد. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۱۴)

بنابراین عقل در برخی از مسائل مفتاح است و انسان را تا درب گنجه علوم هدایت می‌کند و درب را باز می‌کند و به انسان می‌گوید از گنجینه قرآن و روایات استفاده

کند. از این مرحله به بعد عقل مصباح است بدین معنا که وقتی درب گنجینه برای انسان باز شد برای فهم قرآن و روایات انسان را یاری می‌کند.

شاید اشکال شود که در فرض مفتاح بود عقل، همیشه شرع مقدم بر عقل است، به این دلیل که عقل به عمق احکام اخلاقی دین دسترسی ندارد. در نتیجه باید عقل را کنار گذاشته و هیچ اعتبار و حجیتی برای آن در نظر نگرفت؟ در جواب این اشکال می‌توان چنین گفت: اولاً، عقل احکام مستقل عقلی را ادراک و عدم تنافی آن را با احکام می‌پذیرد. پس بدین نحو نیست که به طور کلی عقل از حجیت و اعتبار ساقط شود. ثانیاً، عقل جزئیات را ادراک می‌کند اما گاهی شرع در برخی از جزئیات احکام، فرامینی دارد که از ادراک عقل خارج است، پس نسبت عقل به جزئیات احکام، نسبت عموم و خصوص من وجه است که ناحیه اشتراک مواردی است که عقل جزئیات احکام را بیان کرده است و شرع خلاف آن را نگفته است و مورد تأیید شرع است، مانند بسیاری از احکام ارشادی که در زمینه احکام اخلاقی است. در ناحیه افتراق نیز مواردی است که عقل جزئیاتی را ادراک می‌کند و شرع خلاف آن را حکم کرده است.

شایان توجه است که نباید دیدگاه افراطی به هریک از سه عقل معیار، مصباح و مفتاح داشت، توضیح این که به عنوان مثال نگاه افراطی به شأن عقل معیار در قلمرو دین سبب می‌شود که عقل میزان و معیار احکام اخلاقی دین باشد بدین معنا که هر حکم اخلاقی که مطابق عقل است و برهانی دارد جزء دین است و هر حکم اخلاقی که مخالف عقل و استدلال بردار نباشد جزء دین محسوب نمی‌شود. در این فرض افراطی از عقل زمانی که عقل انسان رشد کافی کرد دیگر نیازی به وحی ندارد و خود به نحو مستقیم راهبر انسان در تمام شئون اخلاقی می‌شود. در حالی که در حالت

اعتدال عقل معیار اگر بر فرض در ادله نقلی اخلاقی دستوری خلاف اصول کلی عقلی باشد آن را رد می‌کند به عنوان مثال اگر دستوری مبنی بر توصیه بر ظلم و فحشاء در نقل باشد، عقل آن را رد می‌نماید. همچنین نگاه تفریطی به شأن عقل در شریعت بدین نحو است که آن فقط مفتاح و کلید ورود انسان به عرصه دین باشد و دیگر عقل جایگاهی برای فهم کتاب و سنت و هماهنگی هریک از احکام اخلاقی در هندسه تعالیم دینی نداشته باشد. از جمله آثار این نگاه تفریطی به عقل تفسیر جامدانه و متحجرانه از دین و احکام اخلاقی آن است که پویای لازم را ندارد. اما در دیدگاه اعتدالی به عقل مفتاح علاوه بر این که عقل وجود خدا و ضرورت انبیاء و وحی و حجیت آنها را اثبات می‌کند به این نحو نیست که دیگر عقل به همین اندازه از اثبات اصل شریعت اکتفا کند و بعد تعطیل شود بلکه حضور عقل استمرار می‌یابد و علاوه بر مفتاح بودن نقش مصباح و روشنگری و ترسیم هندسه معارف دینی و وظیفه هماهنگی بین آنها و منبع معرفتی انسان نسبت به محتوای دین را دارد. اگر چه عقل مصباح شریعت است اما در عقل مصباح نیز دیدگاه افراطی وجود دارد و همانطور که بیان شد برخی با توجه به قاعده ملازمه نقش حاکمیتی برای عقل قائل هستند. در حالی که باید توجه نمود هریک از عقل و نقل نقش کشفی دارند و اراده خدای متعال را در خصوص احکام اخلاقی دین را برای انسان کشف می‌کنند. به عبارت دیگر وحی طریق و راه است و عقل چراغ است و به طور قطع هریک از چراغ و راه انسان را به مقصد نمی‌رساند بلکه ابتدا باید صراط مستقیم باشد و سپس با نورافکنی عقل مسیر از بی راه برای بشر مشخص گردد.

در پایان به تمایز معیار، مصباح و مفتاح بودن عقل به صورت مختصر اشاره

می‌شود: معیار بودن عقل زمانی است که حکم دلیل نقلی صدرصد مخالف عقل در کلیات و اصول باشد در این صورت عقل حکم دلیل نقلی را رد می‌کند. اما در مورد مصباح بودن عقل، حکم شرع و عقل مخالف یکدیگر نیستند، بلکه حکم عقل به نحو مستقل و غیر مستقل همراه با حکم دلیل نقلی بوده و کاشف و ابزاری برای ادراک حکم شرع است. شایان توجه است که تفاوت معیار و مفتاح بودن در این است که عقل مفتاح اصل دین را اثبات می‌کند و در جزئیات احکام اخلاقی دخالت نمی‌کند و معیار بودن عقل در اصول کلی احکام اخلاقی مطرح است. از این رو در فرض معیار بودن عقل، امکان دارد حکم عقل مخالف صدرصد جزئیات شرعی باشد و البته عقل در این حکم شرع دخالتی نمی‌کند، چرا که عقل به جزئیات و اسرار احکام دسترسی ندارد و حکم حکیم علی الاطلاق را می‌پذیرد.

۲-۲. تعارض عقل با حکم اخلاقی ادله نقلی

اگر احیانا ادراک عقلانی معتبر با نقل تعارض پیدا نمود چه باید کرد؟ مثلاً عقل حکم به قبیح دروغ‌گویی می‌کند، ولی نقل دروغ به همسر را جایز می‌داند،^۱ همچنین عقل ترس و تکبر و بخل را برای انسان قبیح می‌داند، اما نقل این امور را برای زنان حسن می‌داند.^۲ حال سوال این است که در تعارض‌های بین عقل و نقل چه باید کرد؟ بخشی از جواب این سوال در بحث معیار بودن عقل بدین شرح مطرح شد: درجایی

۱. رَوِيَ عَنْ أُمِّ كَلْتُومٍ قَالَتْ مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُرَخِّصُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْكَذِبِ إِلَّا فِي ثَلَاثِ الرُّجُلِ يَقُولُ الْقَوْلَ يُرِيدُ الْإِضْلَاحَ وَ الرُّجُلُ يَقُولُ الْقَوْلَ فِي الْحَرْبِ وَ الرُّجُلُ يُحَدِّثُ امْرَأَتَهُ وَ الْمَرْأَةُ تُحَدِّثُ زَوْجَهَا. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۹/۲۵۳)

۲. «وَقَالَ عَ خَيْزَرُ خِصَالِ النِّسَاءِ شِرَارُ خِصَالِ الرِّجَالِ الرَّهْوُ وَ الْجُبْنُ وَ الْبُخْلُ فَإِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَرْهُوَةً لَمْ تُمْكَنْ مِنْ نَفْسِهَا إِذَا كَانَتْ بِخَيْلَةٍ حَفِظَتْ مَالَهَا وَ مَالَ بَعْلِهَا وَ إِذَا كَانَتْ جَبَانَةً فَرَقَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَغْرِضُ لَهَا». (الشریف الرضی، ۱۴۱۴: ۵۱۰)

که عقل قطعی با دلیل نقلی تعارض پیدا کند در جواب گفته شد که دلیل نقلی طرد می‌شود، بر فرض مثال اگر دلیل نقلی امر به ظلم، تجاوز و فحشاء نماید، قطعاً دلیل عقلی قبح ظلم با آن در تعارض است و دلیل نقلی را رد می‌کند. همچنین در بحث مفتاح بودن عقل نیز مطرح شد که گاهی دلیل قطعی عقل با جزئیات احکام قطعی شرعی در تعارض است که در این صورت دلیل شرعی مقدم می‌شود، چرا که همان‌گونه که بیان شد، عقل دسترسی به جزئیات و اسرار احکام ندارد، ازاین‌رو دلیل عقل کنار گذاشته می‌شود و به دلیل نقلی عمل می‌شود، مانند مثال دروغ گفتن به همسر، اصل دروغ گفتن به لحاظ عقلی قبیح است اما شرع در مواردی جزئی به خاطر مصالح و اسراری این کار را جایز می‌داند. همچنین در رابطه با صفت بخل، ترس و تکبر در زنان که عقل آنها را قبیح می‌داند اما شارع مقدس به خاطر مصالحی که برخی از آن در خود روایات بیان شده است، این صفات را برای بانوان حسن و نیکو به شمار آورده است.

بنابراین با توجه به معیار بودن عقل در صورتی که بین دلیل قطعی عقل و نقل تعارض مطرح شود، دلیل عقلی مقدم است. حال سوالی مطرح می‌شود که آیا اصلاً امکان دارد که بین دلیل قطعی عقل و دلیل نقلی تعارضی رخ دهد؟ در پاسخ به این سوال ابتدا باید توجه نمود که حجیت ظواهر شریعت مقدس مبتنی بر برهان عقلی است، در این صورت چطور امکان دارد که عقل بر خلاف چیزی حکم کند که آن را با برهان اثبات کرده است، (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۴۴/۱) ازاین‌رو ابتدا باید حجیت دلیل نقلی و روایات به طور دقیق احراز گردد، چرا که امکان دارد دلیل نقلی، قطعی نبوده و بر اساس ظنیات باشد در این صورت تعارض دلیل نقلی ظنی با دلیل عقلی قطعی، با کنار گذاشتن دلیل ظنی در مقابل دلیل قطعی برطرف می‌شود. برای قطعی بود روایات

باید شرایط ذیل در روایت احراز گردد:

۱. صدور از جانب معصوم (علیه السلام) قطعی باشد.
۲. احتمال دیگر در حدیث نباشد و دلالتش روشن و بدون اختلاف در برداشت باشد.
۳. جهت صدور حدیث، تقیه و موارد این چنین نباشد.

اگر یکی از این شرایط در دلیل نقلی احراز نشود، در این صورت روایت ظنی بوده و قابل اعتماد نیست و اگر تمام این شرایط در روایت احراز گردد، این روایت قطعی الصدور و الدلالة و الجهة است. حال اگر دلیل عقلی قطعی با چنین روایتی تعارض پیدا نمود، باید به یکی از دو روش عقل معیار و عقل مفتاح که بیانش گذشت عمل شود، یعنی در برخی موارد با توجه به عقل معیار دلیل نقلی باید کنار گذاشته شود و در برخی موارد نیز با توجه به عقل مفتاح دلیل عقل کنار گذاشته می شود. چون در مطالب چند صفحه قبل مثال این موارد بیان شد در اینجا به همین اشاره اکتفا می شود.

در برخی موارد نیز ظاهر ادله نقلی با اصول عقلی سازگار نبوده و در تعارض است، در این صورت از عقل مصباح کمک گرفته می شود، بدین نحو که عقل به عنوان چراغی در فهم آیات و روایات انسان را راهنمایی می کند، آیت الله جوادی در این خصوص بیان می کنند: عقل در هنگامی کارکرد مصباحی دارد که انسان وارد گنجینه قرآن و روایات شود و انسان و جامعه را در فهم قرآن و روایات راهنمایی کند. مثلاً اگر ظاهر آیه ای دلالت بر انجام گناه توسط پیامبر داشت چون عقل صدور گناه را از پیامبر محال عادی می داند. در این صورت انسان را به فهم صحیح از آیه رهنمون می کند تا با مقدمات واضح عقلی منافات نداشته باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۷:

۴۴۸) پس کار عقل مصباح چنین است که با تحلیل و بررسی ادله نقلی دشواری‌ها و احیاناً تعارضات بین عقل و ظاهر آیات و روایات را تبیین و حل می‌نماید. در نتیجه مواردی پیش می‌آید که دلیل عقلی قطعی با ادله نقلی شرع تعارض دارد. در این صورت در ناحیه دلیل عقلی باید به چند نکته توجه نمود: اولاً برخی از جزئیات احکام از اسراری برخوردار است که عقل به عمق آن پی نمی‌برد (عقل مفتاح).

ثانیاً گاهی اوقات عقل قطع به حکم ندارد، بلکه ظنیات و شوائب اوهام، جای عقل قطعی را گرفته و با نص قطعی تعارض پیدا می‌کند. در ناحیه دلیل نقلی نیز باید توجه نمود که گاهی تعارض با ظاهر ادله نقلی است و چون ظواهر دین با توجه به ظهور لفظ است و این ظهور ظنی است و بر قطع و یقین عقلی مقدم نمی‌گردد و چون حجیت قطع ذاتی است، باید از قطع تبعیت کرد و چیزی بر آن مقدم نمی‌شود. (صدر، ۱۴۱۷: ۲۵/۷) (عقل معیار).

ثالثاً بعضی موارد نیز ظاهر ادله نقلی با اصول عقلی در تعارض است و با تأمل و تحلیل و بررسی ادله نقلی تعارض ظاهری بین دلیل نقلی و دلیل عقلی برطرف می‌گردد (عقل مصباح).

نتیجه‌گیری

با توجه به سوالاتی که در ابتدای تحقیق پیش‌رو بیان شد، نتایج و پاسخ‌های سوالات تحقیق بدین شرح است:

به عنوان یک قضیه مبنایی در تحقیق حاضر مطرح شد که عقل بدون نیاز به هیچ چیز دیگر از خارج گزاره اخلاقی و مبنایی حسن عدل و قبح ظلم را که از جمله

مستقلات عقلیه به شمار می‌آیند ادراک می‌کند و نسبت به آنها داوری دارد. قضایای حسن عدل و قبح ظلم از جمله مبادی اصلی احکام اخلاقی است که سایر قضایای اخلاقی از آن متفرع می‌گردد. شرع مقدس نیز به ادراک اخلاقیات توسط عقل اذعان کرده است. خداوند متعال در قرآن به این موضوع اشاره دارد که الهام یک امر فطری در انسان است و همان وجدان اخلاقی و عقلی است که به انسان می‌گوید چه کاری نیکو و چه کاری بد است و به تعبیر دیگر اشاره به حسن و قبح عقلی دارد به این صورت که انسان فطرتاً و بالوجدان حسن عدل و قبح ظلم و همچنین حسن و قبح بسیاری از امور اخلاقی را ادراک می‌کند.

رابطه شرع و عقل در تعیین احکام اخلاقی به دو صورت کلی تطابق و تعارض مطرح است:

الف) تطابق عقل با شرع

۱. عقل معیار، در این فرض عقل معیاری برای احکام اخلاقی است و احکامی که به نحو کلی مخالف عقل هستند، را کنار می‌گذارد.

۲. عقل مصباح، عقل در دریافت احکام اخلاقی به عنوان یک راهنما مسیر تخلق به اخلاق نیکو را تشخیص می‌دهد و کشف می‌نماید که چه چیزهایی با مبادی اخلاق هماهنگ است.

۳. عقل مفتاح، عقل در این مرحله در محدوده شرع دخالت نمی‌کند و به عنوان یک کلید فقط انسان را به گنجینه شرع راهنمایی می‌کند و بعد با توجه به این که عقل به عمق احکام اخلاقی و جزئیات آن دسترسی ندارد در جزئیات احکام اخلاقی دخالتی نمی‌کند. در واقع مفتاح بودن عقل در اثبات شریعت است و چون به جزئیات

اسرار احکام اخلاقی دسترسی ندارد حکم حکیم علی الاطلاق را می‌پذیرد. اما معیار بودن عقل در عدم مخالفت اصول کلی احکام اخلاقی با عقل مطرح است.

ب) تعارض عقل با حکم اخلاقی شرع

در مواردی دلیل عقلی با ادله نقلی تعارض دارد، در این صورت به چند نکته باید توجه نمود: اول این که برخی از جزئیات احکام از اسراری برخوردار است که عقل به عمق آن پی نمی‌برد مانند حالت عقل مفتاح؛ همچنین در برخی موارد نیز عقل قطع به حکم ندارد، بلکه ظنیات، جای عقل قطعی را گرفته و با نص قطعی تعارض پیدا می‌کند. در این موارد دلیل نقلی بر دلیل عقلی مقدم می‌شود. نکته دیگر این که در دلیل نقلی نیز باید توجه نمود که گاهی تعارض عقل با ادله نقلی به خاطر ظهور ظنی این ادله است که در این فرض ظهور ظنی بر یقین عقلی مقدم نمی‌شود و باید به دلیل عقلی قطعی عمل نمود مانند عملکرد عقل معیار. بعضی موارد نیز ظاهر ادله نقلی با اصول عقلی در تعارض است و با تأمل در ادله نقلی تعارض ظاهری برطرف می‌گردد مانند عملکرد عقل مصباح.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳ش)، روانشناسی شفاء (الفن السادس من کتاب الشفاء)؛ ترجمه: اکبر داناسرشت، امیرکبیر، تهران.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱ش)، دین شناسی، چاپ اول، اسراء، قم.
۴. _____، (۱۳۸۲ش)، شریعت در آینه معرفت، چاپ دوم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، قم.
۵. _____، (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق احمد واعظی، مرکز نشر اسراء، قم.
۶. _____، (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق بشر، اسراء، قم.
۷. _____، (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، اسراء، قم.
۸. _____، وب سایت مدرسه فقهات، درس تفسیر قرآن کریم مسجد اعظم قم، (۱۰ دی ۱۳۹۸).
۹. _____، (۱۳۹۷)، قرآن در قرآن، چاپ چهاردهم، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۰. _____، (۱۳۹۰)، تسنیم، اسراء، قم.
۱۱. _____، (۱۳۹۱ الف)، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، اسراء، قم.
۱۲. _____، (۱۳۸۲)، خطوط کلی حکمت نظری و عملی، سرچشمه اندیشه، اسراء، قم.
۱۳. _____، (۱۳۹۱ ب)، «اخلاق و حیانی»، نشریه اخلاق و حیانی، سال اول، شماره ۱، ص ۱۳-۲۸.
۱۴. سجادی، سید جعفر، (۱۳۴۳ش)، عقل در فلسفه و عرفان، مهر، سال دهم، شماره ۲.
۱۵. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴)، نهج البلاغة، صبحی صالح، چاپ اول، قم.
۱۶. صدر، محمد باقر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، تقریرات عبدالساتر، حسن، چاپ اول، دار الاسلامیه، بیروت.
۱۷. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۷)، مجموعه رسائل، جلد اول، سیدهادی خسروشاهی، چاپ سوم، بوستان کتاب، قم.

۱۸. _____، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۱۹. علی‌اکبر زاده، حامد، محمدرضایی، (۱۳۹۳)، محمد، «نقش عقل در معرفت دینی و کاستی‌های آن»، انسان پژوهی دینی، شماره ۳۲، پیاپی ۳۲.
۲۰. کاپلستون، فردریک چالز، (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه*، مترجم: سید جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹)، *الکافی*، چاپ اول، دارالحديث للطباعة و النشر، قم.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، چاپ سوم، مؤسسه وفاء، بیروت.
۲۳. مظفر، محمدرضا، (۱۴۰۵ق)، *اصول الفقه*، نشر دانش اسلامی، قم.
۲۴. منصوری، بیژن، (۱۳۹۷)، «تحلیل مولفه‌های معرفت دینی از منظر استاد جوادی آملی»، فلسفه دین، شماره ۱، دوره ۱۵.

تربیت اخلاقی به مثابه هدف متعالی گزاره‌های اخلاقی قرآن^۱

علیرضا آل‌بویه*

حلیمه خاتون حیدری**

چکیده

یکی از مسائل مهم اخلاقی که پیشینه آن به یونان باستان بازمی‌گردد این است که معرفت اخلاقی مستقل از فرمان خداست یا وابسته به آن. برخی مانند معتزله و امامیه معتقدند عقل توانایی فهم دست کم بسیاری از ارزش‌های اخلاقی را دارد و معرفت اخلاقی، عقلی و مستقل از خداست و از این جهت بر دین تقدم دارد و حتی اثبات وجود خدا و نبوت عامه تنها با فهم برخی از ارزش‌های اخلاقی از طریق عقل امکان‌پذیر است. این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی و بازخوانی و تحلیل آیات اخلاقی قرآن، به دنبال پاسخگویی به این سوال است که با وجود فهم گزاره‌های اخلاقی از سوی عقل، کارکرد گزاره‌های اخلاقی قرآن چیست؟ نتایج نشان از آن دارد که مقصود اصلی قرآن کریم تربیت اخلاقی و پذیرش و استناد به دانسته‌های اخلاقی پیشین آدمی است نه معرفت‌بخشی. بر این مدعا می‌توان شواهد مختلفی از جمله: وفای به عهد، شکر منعم، الگوگرایی در توصیه‌های اخلاقی، و نیز استفاده از زبان وعظ به جای درس و بحث، اقامه کرد.

کلیدواژه‌ها: گزاره‌های اخلاقی، حسن و قبح ذاتی عقلی، تربیت اخلاقی، قرآن.

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

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (a.alebouyeh@isca.ac.ir)

** استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، جامعةالمصطفی العالمیه، خراسان (نویسنده مسئول) (Halime_KhatonHydari@miu.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۵)

مقدمه

تقسیم حسن و قبح به ذاتی عقلی و الهی شرعی از مباحث دامنه‌داری است که قدمتی دیرینه دارد. در میان متکلمان مسلمان، اشاعره به حسن و قبح الهی شرعی معتقدند و معتزله و شیعه حسن و قبح ذاتی عقلی را پذیرفته‌اند. قبول یا رد حسن و قبح ذاتی عقلی، تأثیر خود را بر دیگر مباحث اسلامی نظیر اخلاق بارزتر کرده است. معتقدان به حسن و قبح ذاتی عقلی با توجه به فطرت، وجدان و عقل و پذیرش الهام خوبی و بدی به انسان با توجه به آیات قرآن، آیات اخلاقی قرآن را بر اساس قاعده باید تربیت‌بخش بدانند؛ چرا که معرفت اخلاقی را خداوند تکویناً به انسان عطا کرده است؛ اما قائلان به حسن و قبح الهی شرعی حکم خداوند به خوبی و بدی افعال را مبنای حسن و قبح دانسته‌اند؛ بنابراین، آیات اخلاقی در اصل برای معرفت‌بخشی است و سپس بعد تربیتی مدنظر است. وجود آیاتی نظیر عبث‌نبودن آفرینش (مومنون، ۱۱۵؛ قیامت، ۳۶) لزوم دوری از فحشا (اعراف، ۲۸) دوری از فواحش (انعام، ۱۵۱؛ اعراف، ۱۵۷، ۳۳) پاداش احسان برای احسان‌کننده (الرحمن، ۶۰) یکسان‌نبودن مومن و کافر در قیامت (جاثیه، ۲۱؛ ص، ۲۸) سرزنش عدم تعقل در مورد جهنمیان (بقره، ۴۴، ملک، ۱۰) عدم ظلم خداوند به بندگان (آل عمران، ۱۸۲؛ انفال، ۵۱) نشان‌دهنده درک مستقل عقل از حسن و قبح ذاتی برخی افعال است. برای نمونه در بسیاری از آیات قرآن به وصف عدالت به عنوان یک ارزش اخلاقی اشاره شده است، مانند آیه ۴۲ سوره مائده که خداوند دستور به دادگری و اقامه آن می‌دهد، بدون آن که به خوبی دادگری اشاره کرده باشد. گویا این پیام را به مخاطب القا می‌کند که بر اساس نعمت عقل به خوبی قسط و عمل بر اساس آن آگاه هستی، اما برای تحریض و انگیزه‌بخشی

عمل، از محبوب بودن آن نزد خداوند سخن گفته است. آیاتی این چنین که در قرآن اندک هم نیستند، اثبات‌کننده حسن و قبح ذاتی عقلی‌اند (خوبی و بدی در ذات فعل نهفته است و عقل مدرک خوبی و بدی فعل است) و یادآور این نکته هستند که عقل نوع بشر، کلیات و اصول ارزش‌های اخلاقی را درک می‌کند و با درک عقل، نیازی به تعیین خوبی و بدی فعل از جانب خدا نیست؛ اما در تعیین مصادیق برخی از ارزش‌های اخلاقی مانند عدالت که عقل انسان ناتوان از تطبیق حکم کلی بر برخی مصادیق است، چاره‌ای بجز رجوع به شریعت نیست و یا کسانی که به رشد عقلی متعارف نرسیده‌اند و توان فهم برخی از ارزش‌های اخلاقی را ندارند می‌توانند برای آگاهی از ارزش‌های اخلاقی به شریعت مراجعه کنند و آموزه‌های اخلاقی در این دو مورد، به‌خصوص مورد اول معرفت‌بخش است. بنابراین عقل نوع بشر، مدرک حسن و قبح احکام کلی افعال است و از این رو، بیان ارزش‌ها اخلاقی از سوی قرآن غالباً معرفت‌بخش نیست، بلکه برای ایجاد انگیزه و تربیت اخلاقی است. همچنین هدف تربیتی قرآن در گزاره‌های اخلاقی را می‌توان از محتوای برخی مضامین موجود در قرآن نظیر استفاده از اسلوب‌های بیانی متفاوت چون: اشارات صریح و غیر صریح اخلاقی؛ امر و نهی (اعراف: ۲۹؛ نحل: ۹۰؛ غافر: ۶۶)، تصویب و تخطئه (جمعه: ۵؛ ص: ۳۰) معرفی امور مربوط به سعادت و شقاوت (مومنون: ۱-۴) تمنی یا درخواست (ابراهیم: ۴۰؛ اعراف: ۴۷)، استفاده از استفهام فراگیر در آیات اخلاقی، وعظ گونه‌بودن آیات قرآن، استفاده از اسلوب عاطفی در گزاره‌های اخلاقی و معرفی الگوهای مختلف اخلاقی در قالب‌های متفاوت به دست آورد، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد هدف اصلی قرآن در گزاره‌های اخلاقی تربیت اخلاقی است نه آموزش اخلاقی؛ چرا

که غالب گزاره‌های اخلاقی در قالب و اسلوبی بیان شده‌اند که نه تنها با معرفت‌بخشی اخلاقی سازگاری ندارند، بلکه با تربیت اخلاقی سازگارند.

مقاله حاضر با روشی توصیفی و تحلیلی با بازخوانی و تحلیل آیات اخلاقی قرآن به اثبات این نظر می‌پردازد که قرآن ضمن تأیید حسن و قبح ذاتی عقلی هدفش از بیان آیات اخلاقی از ابتدا تربیت اخلاقی انسان بوده است نه آموزش احکام اخلاقی.^۱

مفهوم‌شناسی تربیت اخلاقی

تربیت اخلاقی از دیرباز مورد توجه اندیشمندان مختلف در جوامع گوناگون بوده است. در بین مسلمانان نیز تربیت اخلاقی بخشی از اخلاق به شمار می‌رفت، به گونه‌ای که واژه «تربیت اخلاقی» تا چند دهه اخیر در کتاب‌های اخلاقی یافت نمی‌شد و به سبب آشنایی اندیشمندان مسلمان با آراء تربیتی متفکران غربی وارد فرهنگ دینی مسلمانان شد (داودی، ۱۳۸۸: ۹/۳).

از تربیت اخلاقی نیز تعاریف متفاوتی صورت گرفته است. برخی آن را به معنای تهذیب نفس، پاکی نفس و آراستن آن به صفات جمیله تعبیر کرده‌اند (نراقی، ۱۲۰۹: ۳۴). گروهی به درونی‌سازی ارزش‌های اخلاقی و ساخت انسانی با ویژگی‌های انسان کامل گفته‌اند (علیزاده، ۱۳۸۹: ۲۳). عده‌ای نیز در تعریف به آموزش اصول و ارزش‌های اخلاقی و پرورش فضیلت‌های اخلاقی اشاره کرده‌اند (داودی، ۱۳۸۸: ۳/۱۰). جمعی نیز تلاش کرده‌اند تعریفی کامل‌تر با توجه به اهداف تربیت اخلاقی ارائه دهند: فعالیتی تدریجی، منظم، هدفدار برای شکوفاسازی استعدادهای اخلاقی متربی

۱. ر.ک آل‌بویه، علیرضا و حیدری، حلیمه‌خاتون، «قرآن و معرفت‌بخشی اخلاقی»، نشریه تأملات اخلاقی، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، در دست انتشار.

به منظور تزکیه رفتارهای ناپسند و تثبیت رفتارهای پسندیده (فیروزمهر، ۱۳۹۳: ۲۵). این تعریف به معنای قرآنی نزدیک است.

نکته شایان ذکر این که معادل این واژه در زبان عربی «التربية الخلقية» یا «التربية الاخلاقية» است. متون دینی نظیر قرآن و روایات در بعد اخلاقی از چنین ترکیب‌هایی استفاده نکرده‌اند؛ اما الفاظی نزدیک به این مضمون متکفل معنای تربیت اخلاقی هستند مانند: تزکیه، تأدیب، تهذیب و اصلاح (اعرافی، ۱۳۹۹: ۳۲/۲۱). از بین واژگان مذکور کلمه «تزکیه» فراتر از تربیت بوده و به زیبایی معانی لغات مترادف خویش را نیز پوشش می‌دهد.

تزکیه از «زکو» از یک سو، به معنای رشد دادن و از دیگر سو، کاستن و پاک کردن و اصلاح را نیز داراست. جوادی آملی با استناد به سخن لغت‌شناسان می‌گوید: «زکاء و تزکیه به معنای رشد و بالندگی و پاکسازی هر چیز قابل رشد مادی یا معنوی از آلودگی هاست، مانند پاکسازی دل از راذیل اخلاقی و پالایش نفس از آلودگی شرک و تطهیر مال با پرداخت زکات» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۸۳/۷).

خداوند در قرآن کریم هدف از ارسال رسل و کتب آسمانی را تزکیه دانسته است. در چهار آیه از قرآن سخن از تزکیه به میان آمده است. در سه آیه تزکیه مقدم بر تعلیم شده است (بقره: ۱۲۹؛ ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲) چرا که هدف قرآن تربیت انسان است و از این منظر تربیت همیشه بر تعلیم مقدم است و در واقع تزکیه، روشی فطری و اصیل برای تعمیم تعلیم است. تنها در آیه ۱۲۹ بقره تعلیم بر تزکیه مقدم شده است. به اذعان برخی مفسرین این تقدم از باب تقدیم مقدمه بر ذی‌المقدمه است؛ به این معنا که تعلیم مقدمه تزکیه به شمار می‌رود (جوادی آملی: ۱۳۸۸: ۱۰۱/۷). عده‌ای

دیگر از مفسرین نیز در دلیل این تقدم بیان کرده‌اند که گرچه غالباً تزکیه بر تعلیم مقدم است اما علم بر دو نوع است: علمی که مقدمه تزکیه است و علمی که تزکیه مقدمه آن است. نوع اول علم شریعت است مانند آیه ۱۲۹ بقره و دیگری را حکمت و معرفت نامند که غایت تزکیه است؛ چرا که هیچ معرفتی بدون تزکیه و تقوا حاصل نمی‌شود. آملی، ۱۴۱۶: ۸۲/۱).

در مقابل، علامه طباطبائی به صراحت بیان می‌دارد که هر گاه موضوع تربیت در میان باشد، تزکیه مقدم بر تعلیم علوم و معارف و حکمت است، اما در جایی که پیامبران برای امت خود دعا می‌کرده‌اند و درخواستی از خدا داشته‌اند، ابتدا حکمت و کتاب و سپس تزکیه را طلب کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۹/۲۶۵) مانند همین آیه که حکایت از دعای ابراهیم و درخواست وی برای ذریه خود دارد و فقط دعاست و تربیت در آن مطرح نیست، اما در سه آیه دیگر در واقع بحث از تربیت رسول خدا نسبت به امة مسلمة است و قول خداوند است که در مقام تربیت تزکیه مقدم بر تعلیم است (همو، همان) در کلام علامه نکته‌ای قابل توجه وجود دارد و آن این است که هر جا سخن از تربیت است تزکیه مقدم بر تعلیم است. در تأیید این سخن برخی اندیشمندان اذعان دارند که انبیاء در تمام زمینه‌های تربیتی و یا آموزشی فعالیت نداشته‌اند، بلکه وظیفه اصلی آنان تربیت انسان برای ترقی و تکامل معنوی و روحی و رسیدن به هدف نهایی که همان قرب است، می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۳ و ۱۴).

امروزه میان اخلاق و تربیت اخلاقی تفاوت قائلند. از تفاوت‌های اساسی میان این دو می‌توان به این نکته اشاره کرد که در اخلاق سخن از ارزش اخلاقی است نه انگیزش اخلاقی؛ ولی در تربیت اخلاقی آن چه مد نظر است انگیزه اخلاقی و راه‌های ایجاد انگیزه برای مراعات ارزش‌های اخلاقی است (آل بویه، ۱۴۰۰: ۱۰۱).

ابزارهای انگیزه‌بخشی قرآن

قرآن به شیوه‌های گوناگونی در پی انگیزه‌بخشی اخلاقی است که بیشتر ناظر به رجوع به فطرت و عقل می‌باشد، انسان‌ها نیز در سطوح معرفتی مختلف قرار دارند. هر چه پیام با تمایلات، باورها و نظرات مخاطبان هماهنگ‌تر باشد، مؤثرتر خواهد بود. قرآن تمایلات مخاطبان خویش را در نظر گرفته است؛ انسان‌ها گاه خدا را برای بهشت و نعمت‌هایش عبادت می‌کنند و گاه از ترس جهنم و پیشگیری از عذاب آن؛ اما انسان‌هایی نیز او را برای خودش می‌پرستند؛ چرا که او را شایسته پرستش می‌دانند.^۱ گروه اول شبیه تاجرانی هستند که سرمایه به بازار می‌آورند تا چیز بهتر و بیشتری حاصل کنند و گروه دوم همسان غلامانی هستند که از ترس تازیانه مولا تکلیف انجام می‌دهند؛ اما گروه سوم سطح فکر و معرفتشان در بالاترین درجه قرار دارد و خدا را برای اوصاف و کمالات اخلاقی‌اش شایسته پرستش می‌دانند و خود او را خواهانند. در گزاره‌های اخلاقی خداوند این اهداف را در نظر می‌گیرد و با توجه به سطوح معرفتی مخاطب با تحریک عواطف و احساسات زمینه‌های انگیزش اخلاقی آن‌ها را فراهم آورده است. این زمینه‌ها از پایین‌تر سطح آغاز و به عالی‌ترین درجات پایان می‌پذیرد. لذا خداوند برای تحریک عواطف و ایجاد انگیزه انجام امور خیر و ترک امور شرّ برای هر یک از این گروه‌ها، ابزارهای متفاوت دارد؛ برخی را با بیان عواقب نیکوکاران و بدکاران و وصف بهشت و جهنم تحریک می‌کند و برخی را با یادآوری پیمان‌ها و مسئولیت آنان در قبال پروردگار و برخی را با یادآوری نعمت‌ها و

۱. «ان قَوْمًا عِبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عِبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْمًا عِبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَبَلَكَ عِبَادَةُ الْأَحْزَارِ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷).

شکر منعم، در مراحل بالاتر با تغییر اسلوب‌های بیانی، استفاده از زبان و عطف و یا بیان الگوها و همچنین با اشاره به نقش انسان در هویت‌دهی خویش، به انجام امور اخلاقی تحریک و ترغیب می‌کند که به صورت مستدل به بررسی موارد ذکر شده پرداخته می‌شود:

۱- وفا به پیمان الهی

تمام ابناء بشر از هر نژاد و رنگی در تمام اعصار به دو ارزش اجتماعی پایبندند که یکی از آن‌ها وفا به قراردادهای اجتماعی است و تخلف از آن به هیچ عنوان نزد عقلا معتبر نیست. عقلاء بر پایبندی به عهد و پیمان تأکید کرده‌اند. این پایبندی تا جایی است که اگر انسان با دشمن خویش نیز عهدي بسته باشد، باید به عهد خویش وفا نماید (توبه: ۷). خوبی وفای به عهد و زشتی عهدشکنی از فطریات بشر است؛ چرا که تشکیل و یا فروپاشی جوامع بشری بر اساس همین پیمان‌هاست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/ ۱۵۸ و ۱۵۹) بنابراین لزوم پایبندی به عهد و میثاق را انسان در دامن فطرت خویش می‌آموزد و بر همین اساس پیمان‌شکنی از راذیل اخلاقی به شمار می‌رود.

انسان با خدای خویش نیز از ازل پیمان‌هایی بسته است که قرآن با واژگانی چون «عهد، میثاق، أصر، ذمه و أل» از یک سو به عهد و پیمان‌های متفاوت میان خدا و انسان اشاره می‌کند که شامل پیمان عمومی با همه انسان‌ها (اعراف: ۱۷۲-۱۷۴)، میثاق نبوت (احزاب: ۷؛ آل عمران: ۸۱) و پیمان با امت‌ها (بقره: ۶۳؛ نساء: ۱۵۴؛ مائده: ۴؛ آل عمران: ۱۸۷) می‌شود. و از دیگر سو به وفای به عهد (انعام: ۱۵۲؛ نحل: ۹۱؛ احزاب: ۲۳، اسرا: ۳۴) و عواقب پیمان‌شکنی (فتح: ۱۰؛ رعد: ۲۵؛ نحل: ۹۲؛ انفال: ۵۶) سخن گفته است.

پیمان انسان با خدا از مهم‌ترین شاخه‌های میثاق است؛ به گونه‌ای که قرآن وفای به آن را از نشانه‌های خردمندی، تقوا و ایمان می‌داند (رعد: ۲۰؛ بقره: ۱۷۷؛ مومنون: ۸). این پیمان به صورت عمومی از همهٔ ابناء بشر گرفته شده است و «به خاطر بیاور» زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را گواه بر خویشتن ساخت (و فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری، گواهی می‌دهیم!» (چنین کرد مبدا) روز رستاخیز بگویند: «ما از این، غافل بودیم (و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم)». (اعراف: ۱۷۲).

نیشابوری در ذیل آیه اذعان دارد که این آیه اتمام حجت بر همگان بوده و مسئول‌بودن در برابر خدا را یادآور می‌شود. (نیشابوری، بی‌تا: ۳/ ۸۵). طبری نیز بیان می‌کند که انسان‌ها ذاتاً از حیث اخلاق مسئول بوده و از آن با تعبیر «الميثاق الاول علی الفطرة» یاد می‌کند. (طبری، ۱۴۲۱: ۱۳۶/۶).

پیمان‌های الهی گاه کلی است (مائده: ۱) و گاهی نیز به جزئیات این پیمان‌ها اشاره شده است که از شیوه‌های تربیتی قرآن است که در کنار بیان قواعد کلی نمونه عینی نیز نشان می‌دهد تا اثرگذاری بیشتری بر انسان داشته باشد و «(به یاد آورید) زمانی را که از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم که جز خداوند یگانه را پرستش نکنید و به پدر و مادر و نزدیکان و یتیمان و بینوایان نیکی کنید و به مردم نیک بگویید نماز را برپا دارید و زکات بدهید. سپس (با اینکه پیمان بسته بودید) همه شما- جز عده کمی- سرپیچی کردید و (از وفای به پیمان خود) روی گردان شدید» (بقره: ۸۳) همچنین آیات دیگری چون (آل عمران: ۸۱، ۱۸۷؛ مائده: ۱۲ و ۷۰؛ اعراف: ۱۶۹؛ انفال: ۷۲) نیز به همین جزئیات پیمان اشاره دارد. در برخی آیات نیز به مفاد دیگری از این پیمان‌ها

اشاره می‌کند: «آیا با شما عهد نکردم ای فرزندان آدم که شیطان را نپرستید، که او برای شما دشمن آشکاری است؟» (یس: ۶۰) یا آیات دیگری نظیر اعراف: ۲۷؛ زخرف: ۶۲ و بقره: ۱۶۸ به شکل سرزنش آمیزی به یادآوری عهد اطاعت از خداوند و عدم اطاعت از شیطان پرداخته‌اند. در واقع حسن و بایستگی عمل به پیمان در این آیات مفروض گرفته شده است و خداوند تنها پیمان‌ها را یادآوری می‌کند تا آن‌ها را به پایبندی به پیمان‌ها تحریک کند.

مفسران در تفسیر «عهد» سه نظر ارائه کرده‌اند: برخی معتقدند که این عهد همانی است که خداوند در عالم تکوین و با دادن عقل و فطرت «پیمان عقلی» از سرشت همه انسان‌ها گرفته است (طیب، ۱۳۷۸: ۱/۴۳۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۲۷۱) عقل انسان پیروی از شیطان را بد می‌داند. عده‌ای نیز گفته‌اند این عهد همان «ایمان فطری» است و انسان موجودی است که فطرتاً از پیروی و اطاعت غیر خدا دوری می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱/۱۴۲) و گروهی نیز این پیمان را از طریق انبیاء و کتب آسمانی دانسته‌اند که پیامبران به انسان‌ها گفتند که از شیطان پیروی نکنید (طوسی، بی تا الف: ۸/۴۶۹؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۴/۵۷۹). منظور از «عهد» می‌تواند هر سه نظر را در برگیرد. بنابراین انسان باید بر اساس فطرت و عقل، پایبند به «عهد الهی» باشد.

قرآن در کنار ذکر وفای به عهد در نه مورد به عهد و شکستن و عواقب آن به انسان‌ها هشدار می‌دهد و عهدشکنان را در صف فاسقان و منافقان یاد می‌کند: «و اکثر آن‌ها را بر سر پیمان خود ندیدیم و اکثر آن‌ها را فاسق و گنهکار یافتیم» (اعراف: ۱۰۲)، و در آیاتی نظیر (بقره: ۲۷؛ آل عمران: ۱۸۳؛ اعراف: ۱۳۴؛ توبه: ۷؛ رعد: ۲۵) نشان می‌دهد که انسان عهد و میثاقی با خداوند داشته است که خداوند در قرآن به انحاء مختلف یادآور این پیمان شده است که از مهم‌ترین آن‌ها، میثاق‌های اخلاقی

است؛ چرا که در برخی آیات مذکور^۱ به دنبال واژه میثاق و عهد، یادآور امور اخلاقی (احسان به والدین و ذی‌القربا، خوب سخن گفتن با دیگران، عدم خونریزی، تبعید نکردن دیگران، پنهان نکردن حقیقت، قرض دادن، حق‌گویی و...) شده است. در واقع عمل به اصول اخلاقی نوعی اطاعت الهی و مخالفت با شیطان است. بنابراین، خداوند با یادآوری پیمانها در واقع می‌خواهد انگیزه انسان‌ها را برای پایبندی به آنها تحریک کند و هدف از یادآوری آن‌ها تربیت اخلاقی است.

۲- شکر منعم

مهم‌ترین استدلال قرآن بر الزام اخلاقی که پایه‌ای عقلی دارد «شکر منعم» است؛ انسان فطرتاً به گونه‌ای خلق شده است که نسبت به منعم خویش حس قدردانی دارد و هر مقدار که نعمت بزرگ‌تر باشد، عقل انسان او را وادار به شکرگزاری بیشتر می‌کند. خوبی قدردانی از منعم امری بدیهی است. خداوند به عنوان موجودی که بالاترین نعمت‌ها را به انسان ارزانی داشته است سزاوار شکرگزاری است (کریمی، ۱۴۰۰: ۱۴۳ و ۱۴۴). منعمی که قرآن از او یاد می‌کند دو ویژگی مهم دارد: یکی این که حاضر و ناظر است «آیا او نمی‌داند که خداوند همه اعمالش را می‌بیند؟» (علق: ۱۴) انسان به لحاظ فطری به گونه‌ای است که زمانی که خود را در حضور یک ناظر بیرونی می‌بیند، احترام او را رعایت کرده و مراقب رفتار خویش است. (کریمی، ۱۴۰۰: ۱۱۷) و ویژگی دوم این منعم این است که انسان نیازمند به اوست و او نیازهای انسان را برطرف می‌کند «ای مردم شما (همگی) نیازمند به خدایید تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هر گونه حمد و ستایش است» (فاطر: ۱۵).

شکر به معنای شناخت نیکی و احسان است (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۲/۹۳۴) واژه شکر ۷۵ بار در قرآن تکرار شده است که ۶۹ مورد به شکر بندگان از خداوند اشاره دارد.

۱. بقره، ۸۳ و ۸۴، مائده، ۱۲.

خداوند با یادآوری نعمت مقدمات شکر را فراهم می آورد. قرآن با بیانی صریح در آیات ۳۲-۳۴ سوره ابراهیم آورده است: «خداوند همان کسی است که آسمانها و زمین را آفرید و از آسمان، آبی نازل کرد و با آن، میوه‌ها (ی مختلف) را برای روزی شما (از زمین) بیرون آورد و کشتی‌ها را مسخر شما گردانید، تا بر صفحه دریا به فرمان او حرکت کنند و نهرها را (نیز) مسخر شما نمود. و از هر چیزی که از او خواستید، به شما داد و اگر نعمت‌های خدا را بشمارید، هرگز آن‌ها را شماره نتوانید کرد! انسان، ستمگر و ناسپاس است!» و یا در سوره الرحمن ۳۱ بار شکر منعم را با عبارت «پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را تکذیب می کنید» (الرحمن: ۱۳) تکرار کرده تا مخاطب را متوجه نعمت کند و با تکرار به غفلت‌زدایی از مخاطب یاری رساند. در واقع آن چه انگیزه اخلاقی عمل کردن را در انسان تقویت می کند همین شکرگزاری پروردگار در برابر نعم الهی است.. طبق کلامی که علامه مجلسی در بحارالانوار نقل کرده است» انسان بنده احسان است^۱» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۷۱/۱۱۷).

شکر منعم و الزامات اخلاقی در میان فیلسوفان غربی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. ریچارد سوئین برن^۲ نظریه امر الهی و الزامات اخلاقی را مطرح می کند. از جمع‌بندی دیدگاه وی می توان نتیجه گرفت که «وجوب شکر منعم» انگیزش لازم برای اطاعت از فرامین الهی و تبعیت از الزامات اخلاقی را فراهم می آورد (جلیسه، ۱۳۹۹: ۱۴۰). بنابراین، حسن و لزوم شکر منعم در قرآن مفروض گرفته شده است و گویی هیچ سخن و ابهامی در آن نیست و خداوند تنها با یادآوری نعمت‌ها در واقع می خواهد حس شکرگزاری انسان‌ها را تحریک کرده و آن‌ها را شکرگزار نعمت‌های خود بار آورد.

۱. الانسان عبید الاحسان.

2. Richard Swinburne.

۳- جلب منفعت

گریز از ضرر و جلب منفعت دنیوی و اخروی از گرایش‌های فطری انسان است و برانگیزاننده‌ترین عامل برای انجام اعمال محسوب می‌شود. امام خمینی نیز بیان می‌دارد که ترس از عذاب الهی و ضرر ناشی از آن است که خداوند عبادت می‌شود. (خمینی، بی‌تا: ۲۸۰/۲۰) خداوند متعال بر اساس این گرایش، در قرآن کریم از عوامل انگیزش اخلاقی مانند عبرت، بازتاب دنیوی اعمال، توصیف عقاب‌ها و پاداش‌های الهی و نامحدود بودن آن، بیان سوء عاقبت افعال ضداخلاقی اقوام و ملت‌ها و انسان‌های پیشین برای بروز رفتارهای اخلاقی سود جسته است تا شوق لازم برای صدور رفتار اخلاقی در انسان را فراهم آورد تا انسان با همزادپنداری رفتاری را ترک یا تقویت کند «آیا در زمین گردش نکردند تا ببینند عاقبت کسانی که قبل از آنان بودند چگونه بود؟!...» (روم: ۹-۱۱)؛ این آیه در مقام بیان این مطلب است که اقوام گذشته بر اثر اعمال و افعال خویش به سوء عاقبت دچار شدند و از ضرر اخروی برحذر نشدند. به همین دلیل قرآن کریم از ظلم به نفس خودشان سخن می‌گوید، اما در مقابل کسانی که اعمال صالح انجام دادند به حسن عاقبت رسیدند و توانستند جلوی ضرر اخروی را بگیرند: «اما آنان که ایمان آورده و اعمال صالح انجام دادند، در باغی از بهشت شاد و مسرور خواهند بود» (روم: ۱۵-۱۶). بر اساس همین عامل برانگیزاننده خداوند برخی موارد انگیزش را در قرآن به کار گرفته است که یکی از همین عوامل انگیزش معرفی گروه‌های مختلف انسانی است که به منفعت اخروی رسیده‌اند و با انجام رفتارهای اخلاقی به رستگاری و فلاح دست یافته‌اند و متنعم از نعمت‌های الهی می‌شوند. معرفی این افراد از سوی خداوند در مخاطب ایجاد شوق و انگیزه برای انجام امور اخلاقی را فراهم می‌آورد که عبارتند از: خبیث و طیب «لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۱۰۰) در این آیه خداوند

از دو کلمه «خبیث» و «طیب» برای معرفی دو گروه استفاده کرده است. این واژه در قرآن کاربردهای متفاوتی دارد که یکی از موارد خبائث، آلودگی‌های اخلاقی است نظیر این آیه شریفه «الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (نور: ۲۶) با توجه به سیاق این آیه که در ماجرای افک و تهمت‌زدن به زنان مؤمن نازل شده است می‌توان بیان داشت که خبائث مطرح شده در آیه آلودگی عملی و اخلاقی است؛ چرا که در پایان آیه آمده است «أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ» و لذا آیه بر یک صفت اخلاقی که همان پاک‌دامنی و ناپاکی دامن است دلالت دارد. طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۵/۱ و یا آیه شریفه «روزی [است] که چون فرا رسد هیچ کس جز به اذن وی سخن نگوید آنگاه بعضی از آنان تیره بختند و [برخی] نیکبخت» (هود: ۱۰۵-۱۰۸) که در این آیه خداوند انسان‌ها را بر اساس افعال انجام شده به دو گروه سعید و شقی تقسیم کرده است. علامه نراقی در بیان سعید می‌گوید: «سعید مطلق کسی است که تمام صفات و افعال خود را به گونه‌ای اصلاح و پایدار کند که تغییرات اوضاع و احوال در او اثر نکند و از شعله‌های مصیبت و گرفتاری برقی به دامن صبرش نرسد و از سیلاب محنت‌ها رخنه‌ای در بنیان شگرزاریش ایجاد نشود و خار و خس شبهات را به دامن اعتقادش دسترسی نباشد. بدکردن مردمان با او، وی را از احسان و نیکوکاری باز ندارد.» (نراقی، ۱۳۷۷: ۳۴) پس سعید کسی است که افعالش او را در زمره نیکوکاران قرار داده است. بیان این گونه گروه‌ها^۱ در قرآن انگیزه مخاطب را تحریک می‌کند که افعال خود وی در سرنوشت نهایی‌اش تأثیرگذار است.

۱. مومن و کافر» (تغابن، ۲) متقین (بقره، ۲ تا ۵)، خاشعین (بقره، ۴۵ و ۴۶)، محسنین (آل عمران، ۹۲)، مقربین (واقعیه، ۱۱؛ مطففین، ۲۱ تا ۲۸)؛ ائیین (بقره، ۲۲۲) صالحین (انبیاء، ۱۰۵)، محبتین (حج، ۳۴ تا ۳۵)، معتصمین (آل عمران، ۱۰۱) متمسکین (بقره، ۲۵۶) زاهدین (حدید، ۲۳)، اولوالالباب، رعد ۱۹ تا ۲۵).

بنابراین انسان‌ها به سه دلیل انگیزه اخلاقی عمل کردن را دارا هستند: اول به دلیل وفای به عهد ازلی بشر که با خداوند متعال بر سر اخلاقی عمل کردن بسته‌اند که آیات قرآن کریم ذکر شده دلیلی بر مدعاست. دوم به سبب شکر منعم و ادای دین از طریق انجام کارهای خوب انگیزه دیگری برای اخلاقی زیستن انسان است. همچنین جلب منفعت و دوری از ضرر عامل دیگری است تا انسان زندگی اخلاق‌مدارانه داشته باشد؛ زیرا هنگامی که انسان متوجه شود اعمال و افعال خودش در سرنوشت نهایی او تأثیرگذار است و خداوند ظلمی در حق او روا نمی‌دارد و همچنین معرفی گروه‌های مختلف از جانب خداوند با توجه به افعال انسان، انگیزه‌ای برای تلاش آدمی است تا خوب عمل کند که در آخرت ضرری متوجه وی نگردد.

علاوه بر سه دلیل ذکر شده، در متن قرآن کریم قرائن قوی دیگری بر هدف تربیتی گزاره‌های اخلاقی وجود دارد که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

۴- اسلوب‌های بیانی متفاوت در گزاره‌های اخلاقی

گزاره‌های اخلاقی از دو بخش موضوع و محمول تشکیل شده است. موضوع گزاره‌های اخلاقی ابعاد وجودی (ابعاد معرفتی، عاطفی، ارادی، رفتاری و منش) انسان را شامل می‌شود و محمول نیز یکی از مفاهیم ارزش‌گذاری نظیر: خوب و بد، درست و نادرست، باید و نباید، تکلیف و وظیفه است. در آیات قرآن، هر آیه‌ای اگر به دلالت مطابقی بیانگر یکی از مفاهیم اخلاقی نسبت به انسان یا حالات و ابعاد نفسانی اعم از درونی و بیرونی او باشد آن آیه گزاره‌ای اخلاقی است و در صنف آیات اخلاقی قرار می‌گیرد. (نوری، ۱۳۹۷: ۲/۲۶؛ سراج‌زاده: ۱۳۹۵: ۱۰۷).

گزاره‌های اخلاقی در متن قرآن در قالب جمله‌های خبری و انشایی با تنوع زبانی

مختلف بیان شده‌اند. گاه در قالب امر و نهی «... هرگز (در کار دیگران) تجسس نکنید و هیچ يك از شما دیگری را غیبت نکنند...» (حجرات: ۱۲)، «بگو: «پروردگارم امر به عدالت کرده است» (اعراف: ۲۹)؛ «خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد و از فحشا و منکر و ستم، نهی می‌کند خداوند به شما اندرز می‌دهد، شاید متذکر شوید» (نحل: ۹۰) و گاه با بیان وجوب و حرمت «بگو: خداوند، تنها اعمال زشت را، چه آشکار باشد چه پنهان، حرام کرده است و (همچنین) گناه و ستم بناحق را...» (اعراف: ۳۳). گاه در گزاره‌های اخلاقی اخبار و انشا و امر و نهی وجود ندارد، اما قرآن با آوردن گزاره‌های خبری با محمول ارزشی در قالب مفاهیم مثبت و منفی (نظیر خیر و شر، حسن و سو، معروف و منکر، حلال و طیب، طوبی و خبیث، رجز، نجس، حق و باطل، عدل و ظلم، بَرّ، اَحَقّ، اکرم، صالح و مصلح، ابرار و محسن و فاسد، مفسد، فسق و فاسق، فاجر و مجرم و ...) به بیان گزاره‌های اخلاقی پرداخته است. مثل این آیات: «(اَما) کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند، بهترین مخلوقات (خدا) یند» (بینه: ۷؛ رعد: ۲۹؛ آل عمران: ۱۸۰). در برخی اوقات نیز در گزاره‌های اخلاقی امر و نهی صریحی نیست و الفاظی که بر حسن و قبح دلالت کند وجود ندارد، ولی خداوند با گزارش کردن وقایعی از درست بودن و نادرست بودن آن خبر می‌دهد که با بیان الفاظی چون لاجرج، لأثم، لاجنّاح، لیس علیکم، ردّ،... برای اخلاقی بودن آن استفاده می‌کند (اعراف: ۳۵؛ زمر: ۱۰؛ بقره: ۱۸۱؛ نساء: ۱۲۸؛ بقره: ۹۱). در برخی آیات نیز هیچ یک از نشانه‌های بیان شده فوق وجود ندارد؛ اما طرفداری و مخالفت الهی در برابر عملی و یا اشخاصی آن را به گزاره اخلاقی تبدیل کرده است (بقره: ۲۲؛ آل عمران: ۱۳۴؛ مائده: ۲۷؛ توبه: ۱۲۳؛ نساء: ۳۶؛ حجرات: ۷؛ زمر: ۷). با توجه به مطالبی که گذشت می‌توان گفت سبب بیان گزاره‌های اخلاقی را در قالب‌های زبانی مختلف در

قرآن: بر اساس تنوع مخاطب و سطوح معرفتی آنان است^۱: گاه مخاطب پیچیدگی و پیام درونی آن را متوجه نمی‌شود: بنابراین به زبانی ساده و به دور از غموض و پیچیدگی در قالب امر و نهی بیان می‌شود که این کار را انجام بده و یا این عمل را ترک کن و یا این امر حرام است و یا واجب است. هر چه مخاطب از نظر فکری و عملی بالاتر باشد بیان واژه‌ها و قالب‌های بیانی پیچیده‌تر می‌شود و خداوند دیگر برای چنین انسانی از قالب‌های مستقیم استفاده نمی‌کند بلکه برای او از سرگذشت دیگران: سیر در زمین و عبرت‌آموزی و یا از حب و تنفر خویش دربارهٔ امور سخن می‌گوید و گاهی نیز برخی را می‌ستاید و برخی را از رحمت خویش دور می‌داند و آدمی را متوجه می‌کند که این امور مورد رضایت الهی هستند و باید انجام داد و یا اموری خشم الهی را به دنبال دارند و باید ترک کرد.

پربسامدترین قالب زبانی در گزاره‌های اخلاقی استفاده از استفهام است که به معنای طلب فهم کردن و آگاهی‌خواستن: گاه طلب تصور است و گاه تصدیق (ابن منظور، ۱۴۲۶: ۳۰۲۹/۳). استفهام در دو معنای حقیقی و ثانوی به کار رفته است که به اذعان دانشمندان علم معانی کاربرد استفهام در معنای ثانوی گسترده‌تر است (فقهی‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۷-۲۸). در گزاره‌های اخلاقی نوع دوم استفهام به کار رفته است؛ که غرض از استفهام طلب مجهول نیست، بلکه برای ایجاد انگیزه برای انجام فعل اخلاقی است (سجده: ۱؛ ملک: ۲۲؛ صف: ۲؛ اعراف: ۱۹۱؛ مومنون: ۱۱۵؛ ص: ۲۷؛ انبیاء: ۱۶؛ جاثیه: ۲۱).

۱. روایت نزدیکی به این مضمون از اباعبدالله الحسین نقل می‌شود: «کتابُ الله عزوجل علی أربعَ اشیاء: علی العبارة، و الإشارة، و اللطائف، و الحقائق؛ فالعبارة للعوام، و الإشارة للخواص، و اللطائف للأولیاء، و الحقائق للأنبیاء علیهم السلام.»

نکته قابل ذکر این که استفهام در معنای اصلی بر هیچ گونه ارزش اخلاقی دلالت ندارد، ولی اگر از معنای اصلی خارج و در معانی دیگری همچون امر، تشویق، سرزنش، نهی، نفی، انکار ابطالی، انکار توییخی، تهویل، استبعاد، تحقیر و به کار رود، ارزش گذاری اخلاقی می شود، چرا که مفهوم خوب و بد، باید و نباید از آن برداشت می شود (مائده: ۹۱؛ توبه: ۱۳؛ الرحمن: ۶۰؛ انعام: ۴۰؛ صف: ۱۰؛ هود: ۸۷؛ حدید: ۱۶؛ تکویر: ۲۶) مانند این آیه «آیا مردم را به نیکی (و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده) دعوت می کنید، اما خودتان را فراموش می نمایید با اینکه شما کتاب (آسمانی) را می خوانید! آیا نمی اندیشید؟» (بقره: ۴۴) خداوند در این آیه با استفهام توییخی زشتی عمل را به انسان نشان می دهد. گویا که وجدان انسان به خوبی، به زشتی این که انسان نسبت به چیزی که به دیگران می گوید، ولی خود به آن عمل نمی کند واقف است و با بیدارساختن وجدان زمینه را برای انجام عمل فراهم می کند؛ چرا که در انتهای آیه سخن از اندیشیدن آمده است؛ یعنی زشتی این عمل با تأمل و اندیشیدن مشخص می شود. و یا در ماجرای حضرت ابراهیم و بت پرستان که حضرت در مقام سرزنش می گوید: «گفت: آیا چیزی را می پرستید که با دست خود می تراشید؟» (صافات: ۹۵) در این آیه نیز خداوند در مقام توبیخ نمی گوید که پرستش بت ها بد است، بلکه با طرح این سوال که چگونه ساخته دست بشر می تواند شایستگی پرستش داشته باشد، سعی می کند اندیشه آن ها را بیدار سازد، گویا عقل انسان زشتی این عمل را می داند. یا در توبیخ مؤمنین می گوید: «آیا وقت آن نرسیده است که دل های مؤمنان در برابر ذکر خدا و آنچه از حق نازل کرده است خاشع گردد؟! و مانند کسانی نباشند که در گذشته به آن ها کتاب آسمانی داده شد، سپس

زمانی طولانی بر آن‌ها گذشت و قلب‌هایشان قساوت پیدا کرد و بسیاری از آن‌ها گنهکارند!» (حدید: ۱۶) توبیخ انسان غالباً در جایی است که به مطلبی علم دارد، ولی از آن غفلت می‌کند. خداوند در این آیه نیز گویا می‌گوید تو خود می‌دانی که باید خاشع باشی و نسبت به کتاب و حق ایمان آوری؛ ولی غفلت می‌کنی. لذا با توبیخ و استفاده از استفهام در مقام انگیزه‌بخشی و غفلت‌زدایی است.

بنابراین استفهام همیشه به معنای طلب فهم نیست، بلکه گاهی برای یادآوری چیزی است که بر اثر غفلت به فراموشی سپرده شده است. زمانی که بر طبق آیات پذیرفته شد که خداوند بدی و خوبی را به انسان الهام کرده است، پس در گزاره‌های اخلاقی قرآن معرفت از قبل حاصل شده است و انسان به واسطه عقل و فطرت و وجدان به خوبی و بدی فعل آگاهی دارد و یادآوری آن‌ها در قرآن در واقع برای تحریک انگیزه‌های مخاطبان برای عمل کردن به آنهاست.

۵- الگودهی

از دیگر نشانه‌های تربیت اخلاقی قرآن استفاده از برخی روش‌های خاص و منحصر به فرد در سه ساحت اندیشه، احساس و رفتار است. قرآن با تقویت اندیشه و باور و تربیت عواطف و تمایلات انسان سبب می‌شود که رفتارهای آدمی در خارج شکل گیرد و شخص رفتارهای مثبت از خود بروز داده و از انجام امور منفی پرهیز کند. معرفی الگوهای مثبت و منفی در گزاره‌های اخلاقی هیچ‌گاه برای معرفت‌بخشی نبوده است؛ بلکه مربی در مقام تربیت متربی به جای سخنرانی و غیره، الگو عینی معرفی می‌کند تا از سویی متربی علاوه بر شناخت رفتار اخلاقی به شرایط و تأثیرات آن عمل بر فرد و جامعه پی ببرد و از دیگر سو امکان عملی‌بودن آن برای وی اثبات

شود و همچنین انگیزه اقدام به عمل اخلاقی پیدا می کند (داودی، ۱۳۸۷: ۱۴۲).

الگوگیری و یا اسوه قراردادن کسی به معنای اقتدا به دیگری، ناشی از تقلید و الگوبرداری از اطرافیان است. (حاجی بابائیان، ۱۳۷۷: ۷۵) قرآن با تکیه بر حس درونی و تقلید انسان از دیگران، به اساسی ترین و عمده ترین روش تربیت اخلاقی اشاره دارد. خداوند در این شیوه با به نمایش گذاشتن حالت و یا رفتاری، انسان را ترغیب به انجام یا ترک آن عمل می کند. (باقری، ۱۳۸۵: ۱/۱۴۴).

قرآن کریم به چند شیوه به معرفی الگو پرداخته است: گاه مستقیماً با ذکر واژه «أسوه» «مسلماً برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود...» (احزاب: ۲۱؛ ممتحنه: ۶۴) که در این آیات خداوند پیامبر اکرم و حضرت ابراهیم و ویژگی های الگویی آنان اشاره کرده است. خداوند در این آیات به صراحت نمی گوید که چون ابراهیم و پیامبر اکرم خوب هستند از آنان پیروی کنید، بلکه با اسوه قراردادن این دو در مقام بیان این مطلب است که خداوند ویژگی های موجود در این دو نبی را پسندیده است و می خواهد دیگران نیز برای تقرب به خداوند این ویژگی ها را در خود فراهم آورند تا در آخرت ضرری متوجه آنان نشود. گاه با عبارت «ضرب الله مثلاً» الگویی را معرفی می کند مانند «و خداوند برای مؤمنان، به همسر فرعون مثل زده است، در آن هنگام که گفت: «پروردگارا! خانه ای برای من نزد خودت در بهشت بساز، و مرا از فرعون و کار او نجات ده و مرا از گروه ستمگران رهایی بخش!» (تحریم: ۱۰، ۱۱ و ۱۲) در این آیات نیز برای مؤمنان یادآور می شود که مخالفت با مخالفان خداوند و رازداری از صفات خوب اخلاقی است. این نکته در ظاهر آیات وجود ندارد، ولی در قالب معرفی الگو یعنی معرفی زنان لوط و نوح کسانی که به

پیمان انبیاء وفادار نبوده و افشای راز می‌کردند و یا همسر فرعون که با مخالفت فرعون جایگاه ویژه‌ای نزد خدا یافت به خوب و بدبودن عمل اشاره کرده است. در برخی موارد با عبارت «واذکر فی الكتاب» الگو معرفی کرده است مانند «در این کتاب، ابراهیم را یاد کن، که او بسیار راستگو، و پیامبر (خدا) بود!» (مریم: ۴۱، ۵۱، ۵۴، ۵۶) که این تعبیر صرفاً برای یادکرد زبانی و ذهنی نیست؛ بلکه از جهت خصلت‌هایی نظیر صدق، شوق هدایت دیگران، وفای به پیمان و اخلاص در عمل یاد شده است. در این آیات به صراحت بیان نشده است که این صفات خوب اخلاقی است؛ گویا خداوند به انسان یادآور می‌شود که در قالب بیان الگو به این صفات خوب اشاره و ارزش‌گذاری اخلاقی می‌کند.

در بعضی آیات نیز تعبیر «من الناس» آمده است مانند «بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آن‌ها را همچون خدا دوست می‌دارند. اما آن‌ها که ایمان دارند، عشقشان به خدا، (از مشرکان نسبت به معبودهایشان)، شدیدتر است...» (بقره: ۱۶۵) یا آیات دیگری شبیه به این آیه (بقره: ۸، ۲۰۴، ۲۰۷؛ حج: ۳، ۸، ۱۱؛ عنکبوت: ۱۰؛ لقمان: ۶). این تعبیر نیز به نوعی معرفی الگوهای خوب و بد به لحاظ رفتاری است. فراگیرترین روش معرفی الگو در قرآن بیان داستان و عبرت‌گیری است که به این شیوه به نقد رفتارها و یا تأیید آنها پرداخته است (بقره: ۲۷-۳۱، یوسف: ۳؛ مومنون: ۴۵-۴۶) از اهداف کلی بیان داستان و مطرح کردن خلق و خوی و رفتارهای مثبت و منفی افراد مانند انبیاء و مخالفان آنان، گروه‌ها و شهرها و ... الگوبرداری است (فیروزمهر، ۱۳۹۳: ۳۴۶-۳۴۸).

البته، قرآن کریم دو نوع الگو معرفی می‌کند: کسانی مانند پیامبر گرامی، حضرت

ابراهیم که در اوج قله بوده و انسان به مقام آن‌ها نمی‌رسد، ولی ستاره‌هایی هستند در افق که راه را به انسان نشان می‌دهند و اسوه‌های دیگری که اصحاب انبیاء و پیروان او هستند که قرآن با عبارت «معه»، «ضرب الله مثلاً» آن‌ها را معرفی می‌کند که انسان می‌تواند به درجات آنان برسد. نکته شایان ذکر در آیات مربوط به الگودهی این است که گویی خوب یا بدبودن صفات ذکر شده در آیات از طریق عقل و فطرت انسان واضح و مبرهن است (حسن و قبح عقلی ذاتی) مثل خوببودن صدق، اخلاص یا افشای سر که عقل بدون تشریع نیز آن‌ها را درک می‌کند. بنابراین در این نوع آیات خوببودن و بدبودن صفات مذکور مفروض گرفته شده است و خداوند با بیان معرفی الگو برنامه‌های تربیتی خویش را پی می‌گیرد که همان اصلاح رفتار، اندیشه و احساس متربی و رساندن خویش به کسانی است که مسیر تزکیه را طی کرده‌اند و گویا معرفی الگوهای رفتاری را مهم‌ترین مشوق و مؤثرترین انگیزه اخلاقی در تربیت انسان می‌داند.

۶- لحن واعظانه آیات قرآن

موعظه به معنای یادآوری خیر و اموری است که قلب را نرم و پذیرنده می‌سازد (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۳/۱۹۶۶) همچنین خیرخواهی همراه با تذکر عواقب نیز معنا شده است (ابن منظور، ۱۴۲۶: ۷/۴۳۱۷). وعظ‌گونگی آیات قرآن کریم از ویژگی‌های منحصر به فرد این کتاب مقدس بوده و نشان از انگیزشی‌بودن زبان قرآن دارد

(عباسی‌نیا، ساجدی، ۱۳۹۵: ۱۱۴). مترادف کلمه موعظه در قرآن «تذکر»^۱ است. نکته حائز اهمیت در این دو مفهوم (موعظه و تذکر) که خود از ویژگی‌های قرآن محسوب می‌شوند، اشتراک معنایی در «یادآوری» است.

در علوم تربیتی یادآوری به معنای بازگویی و برگرداندن کلمات یا موضوعی است که قبلاً آموخته است (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۲: ۳۳۸). اشاره شد که معرفت حسن و قبح فطری و عقلی است و قرآن در هنگامه بیان رذایل اخلاقی و برای پرهیز از انجام آن از شیوه وعظ و تذکر استفاده می‌کند. خداوند در گزاره‌های اخلاقی مانند علوم تربیتی از «یادآوری» سود جسته است؛ چرا که انسان به مدد عقل، وجدان و فطرت به امور اخلاقی معرفت دارد و بر اثر غفلت یا نسیان آنان را به فراموشی می‌سپارد که موعظه و تذکر در واقع یادآوری (تکویر: ۲۶) همان امور فراموش شده است. (فیروزمهر، ۱۳۹۳: ۳۲۵ و ۳۲۶).

چند نکته درباره موعظه شایان ذکر است: موعظه پیوندی ناگسستنی با محبت داشته و از راه تشویق و ترغیب اتفاق می‌افتد و از سویی جنبه برانگیختگی و بازدارندگی دارد. در سوره لقمان که تربیتی‌ترین سوره به شمار می‌رود برخورد پدر با فرزند را بیان می‌کند: «... پسرم! چیزی را شریک خدا قرار مده که شرک ظلم عظیمی است»^۲ (لقمان: ۱۳). مخاطب قراردادن فرزند با عبارت «یا بنی!» برای برانگیختن احساسات و ترغیب به پذیرش است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۳۶) علامه بیان می‌کند

۱. وَ ذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ. (ذاریات، ۵۵)؛ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. (نحل، ۹۰).

۲. يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ.

که روش لقمان در نصیحت فرزندش، بیان توحید و معاد همراه با محبت است. خطاب عاطفی حضرت نوح به قوم خود با عبارت ای قوم من کلامی عاطفی است که احساسات آن‌ها را درگیر می‌کند: «ای قوم! من برای شما بیم دهنده آشکاری هستم» (نوح: ۲) خداوند در گزاره‌های اخلاقی از همین کلام عاطفی برای ایجاد انگیزه استفاده می‌کند و انسان‌ها را با عبارت «ای بندگان من» مخاطب قرار می‌دهد: «بگو: ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید! از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد، زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است» (الزمر: ۵۳). گویا خداوند در مقام بیان این مطلب است که من شما را آفریده‌ام و عاشق شما هستم. اگر خطا هم انجام دادید دوباره به من رجوع کنید و ناامید نشوید. استفاده از این نوع جملات عاطفی و احساسی، انگیزه اخلاقی زیستن و تربیت اخلاقی را برای مخاطبان فراهم می‌آورد.

دلبستگی به چیزی، انسان را مجذوب خود می‌کند به گونه‌ای که تمام احساسات، تمایلات و خواسته‌های انسان را متوجه خود می‌سازد. خداوند از طریق موعظه و توصیه محبت خویش را به انسان نمایان می‌سازد و زمینه‌های تربیت اخلاقی وی را فراهم می‌آورد و از طرفی نیز محبت خداوند در دل تربی جای می‌گیرد. علامه طباطبایی از این نوع محبت با عنوان «حب عبودی» یاد می‌کند که عالی‌ترین زمینه اخلاقی زیستن است. معدود افرادی به این سطح می‌رسند که تنها رضای محبوب را در نظر می‌گیرند و محبت اوست که زمینه تربیت را در وی فراهم می‌آورد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۳۷۱-۵۶۳). همچنین موعظه هم امر به نیکی و هم بازداشتن از بدی است که آیات موعظه و تذکر این ویژگی‌ها را دارا هستند (نحل: ۱۲۵، ۹۰؛

اعراف: ۱۶۴؛ بقره: ۲۷۵؛ نساء: ۶۶، نساء: ۵۸؛ لقمان: ۱۳-۱۶) که آیات بر غفلت‌زدایی، بازداري و متذکر شدن موعظه تأکید دارند.

روایات نیز بر غفلت‌زدایی و توجه‌دادن موعظه و تذکر صحه گذاشته‌اند^۱ (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۲۴؛ امامی، ۱۳۸۹: ۳/ ۷۲۱) این که انسان دچار بی‌دقتی و غفلت می‌شود که موعظه و تذکر او را به مسیر اولیه خویش بازمی‌گردانند. به دلیل همین بیدارگری است که اهل بیت برای تعالی معنوی و اخلاقی به شرکت در مجالس موعظه دستور داده‌اند «تو را به مجلس ذکر دعوت می‌کنم»^۲ (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲۰) و یا «شنونده ذکر خدا خود ذاکر است»^۳ (آمدی، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۸۸).

بنابراین موعظه ممکن است هیچ گزاره جدیدی نداشته باشد؛ اما با غفلت‌زدایی و تکرار حقایق ایمانی و تلقین و تحریک آگاهی‌های خفته، اراده را قوی‌تر کرده و انگیزه زیست اخلاقی و تربیت اخلاقی را ایجاد می‌کند.

۷- نقش انسان در شکل‌گیری هویت خویش

انسان در بین تمامی موجودات تنها موجودی است که در میان مراتب گوناگون هستی وجودی سیال و متحرک دارد و می‌تواند از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای دیگر ارتقا و یا انحطاط یابد در حالی که موجودات دیگر مقام و مرتبه مشخصی دارند. انسان با این مرتبه وجودی می‌تواند هویت خویش را بسازد و سرنوشت خویش را تغییر دهد. در واقع زیست اخلاقی کمک به هویت‌سازی انسان است؛ چر که انسان مایل است از

۱. بالمواعظ تنجلي الغفلة؛ ثمرة الوعظ الانتباه.

۲. وَ عَلَيْكَ بِمَجَالِسِ الذِّكْرِ.

۳. سامع ذکر الله ذاکر.

خود تصویری اخلاقی داشته و خود را با آن منطبق سازد و رفتار اخلاقی خود را بر اساس هویت اخلاقی خویش انجام می‌دهد (کریمی، ۱۴۰۰: ۱۵۶). به همین دلیل قرآن کریم در بیست مورد به صراحت بر «نقش خود انسان بر هدایت و ضلالت» تکیه کرده و افعال اخلاقی را به آن نسبت می‌دهد و ساحت مقدس الهی را از برخی افعال مبرا می‌دارد، مانند: «این بخاطر چیزی است که دست‌های شما از پیش فرستاده (و نتیجه کار شماست) و بخاطر آن است که خداوند، به بندگان (خود)، ستم نمی‌کند» (آل عمران: ۱۸۲؛ انفال: ۵۱؛ حج: ۱۰) در این سه آیه با یک ادبیات مشترک متذکر می‌شود که خداوند به بندگان خود ظلمی روا نمی‌دارد و آنچه که اتفاق می‌افتد نتیجه عمل خود انسان است که از پیش فرستاده است و یا به صراحت در آیه دیگری می‌فرماید: «سخن من تغییر ناپذیر است، و من هرگز به بندگان ستم نخواهم کرد!» (ق: ۲۹) در برخی دیگر از آیات عمل را به خود انسان نسبت داده و او را متوجه کردار خویش می‌کند و باز هم ظلم را از ساحت حق دور می‌دارد: «کسی که عمل صالحی انجام دهد، سودش برای خود اوست و هر کس بدی کند، به خویشتن بدی کرده است و پروردگارت هرگز به بندگان ستم نمی‌کند» (فصلت: ۴۶)؛ یونس: ۱۰۸؛ اسراء: ۱۵؛ کهف: ۳۵؛ نمل: ۴۰؛ نمل: ۹۲؛ عنکبوت: ۶؛ لقمان: ۱۲؛ فاطر: ۱۸ و ۳۲؛ صافات: ۱۱۳) در تمامی این آیات محور بحث نقش خود انسان است.

همچنین آیاتی که واژه «کسب» با بسامد ۶۷ بار در در آنها به کار رفته است «و رها کن کسانی را که آیین (فطری) خود را به بازی و سرگرمی گرفتند، و زندگی دنیا، آن‌ها را مغرور ساخته، و با این (قرآن)، به آن‌ها یادآوری نما، تا گرفتار (عواقب شوم) اعمال خود نشوند! (و در قیامت) ...» یا در برخی دیگر از آیات نیز به این که هر کس

بار گناه خویش را به دوش می‌کشد سخن گفته شده است (دخان: ۴۱).

همچنین در برخی دیگر از آیات خداوند متعال به انسان توصیه به حفظ خویش دارد: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! مراقب خود باشید! اگر شما هدایت یافته‌اید، گمراهی کسانی که گمراه شده‌اند، به شما زیانی نمی‌رساند...» (مائده: ۱۰۵)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌هاست نگه دارید...» (تحریم: ۶). و یا در برخی آیات به ویژگی‌های قیامت اشاره دارد که انسان به تنهایی برانگیخته می‌شود و تمام نسبت‌ها و روابط از بین می‌روند (مریم: ۸۰؛ عبس: ۳۴-۳۷؛ مومنون: ۱۰۱؛ بقره: ۲۴۵؛ ابراهیم: ۳۱) این آیات معیار حسابرسی قیامت را عمل خود فرد می‌دانند. بنابراین این نمونه آیات در واقع انگیزه عمل برای انسان ایجاد می‌کنند؛ چرا که انسان زمانی به کاری و انجام آن ترغیب می‌شود که سود و نجات خود را در آن ببیند و قرآن کریم با بیان این نوع آیات مخاطب را به آینده‌اندیشی و عمل اخلاقی ترغیب می‌کند.

آیاتی که واژگان خاصی مانند فوز و فلاح (نساء: ۷۳؛ احزاب: ۷۱؛ فتح: ۵؛ بقره: ۵؛ آل‌عمران: ۱۰۴؛ اعراف: ۸ و ۱۵۷؛ طه: ۶۳؛ الأعلى: ۱۴؛ شمس: ۹)؛ آسایش، اطمینان، امنیت و ناامنی (رعد: ۲۸؛ انعام: ۸۱ و ۸۲؛ حج: ۳۱) آیات بهشت و جهنم با تمام مشتقات و مترادفات و بیان نعمت‌ها و نعمت‌ها (آل‌عمران: ۱۲؛ واقعه: ۹۴؛ انفطار: ۱۴؛ مزمل: ۱۲؛ قمر: ۴۸؛ مدثر: ۲۶ و ۲۷؛ انسان: ۴-۶) آیات انذار و تبشیر دنیوی و اخروی (بقره: ۲۵ و ۹۷؛ ۸۵؛ یوسف: ۵۵-۵۷؛ یونس: ۶۲-۶۴؛ سجده: ۱۷؛ زخرف: ۷۱) به کار رفته است که از نتایج عمل سخن می‌گویند و مخاطب خویش را ترغیب به عمل کرده و زمینه تربیت اخلاقی را فراهم می‌آورند. همچنین آیاتی که به جزا و وعد و

وعیدهای پروردگار اشاره دارد (مائده: ۹ و ۸۵؛ سجده: ۱۷؛ اعراف: ۸۴؛ غافر: ۵۵)؛ آیاتی که به گواهان روز قیامت اعم از اعضا و جوارح، انبیاء و ... اشاره دارد (توبه: ۹۴)، بسامد واژگانی مانند «عمل و فعل» که با مشتقات فراوان و بسامد زیاد در آیات قرآن به کار گرفته شده است. تکرار این واژگان با بسامد ۳۶۰ مرتبه و ۱۰۸ مرتبه نشان از اهمیت آن دارد و از دیگر نشانه‌های تربیت اخلاقی قرآن است.

نکته قابل ذکر این که از بررسی آیات می‌توان این نتیجه را گرفت که آیات «وعید» به مراتب بیشتر از آیات «وعد» است یا آیات جهنم، عاقبت بدکاران، عذاب اقوام گذشته نسبت به اقوام مورد رحمت قرار گرفته و نیکوکاران بیشتر است. علت وجود چنین ناهماهنگی در آیات قرآن که ریشه‌ای روان‌شناختی دارد و انسان را ترغیب به تربیت اخلاقی می‌کند «گریز از ضرر» است (کریمی، ۱۴۰۰: ۲۱۳).

نتیجه‌گیری

اصول و مبانی و روش‌های گزاره‌های اخلاقی به کار رفته در قرآن کریم گویای این واقعیت است که هدف قرآن از بیان گزاره‌های اخلاقی برای تربیت اخلاقی انسان است و نه معرفت‌بخشی، چرا که هدف از گزاره‌های اخلاقی قرآن، تربیت انسان متعالی است. انسان به دلیل فطرت و خلقت خاص خویش اخلاقی زیستن را در خود می‌یابد و دلایلی چون شکر منعم، جلب منفعت و وفا به پیمان‌های، اسلوب‌های بیانی قرآن، نقش انسان در هویت‌سازی خویش و لحن واعظانه آیات قرآن در گزاره‌های اخلاقی گواهی بر این مطلب است.

منابع

۱. ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹)، *البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید*، انتشارات حسن عباس زکی، مصر، قاهره.
۲. ابن فارس، حسین (۱۴۲۹)، *معجم مقاییس اللغة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۲۶)، *لسان العرب*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، لبنان.
۴. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۹)، *فقه التریة*، مؤسسه اشراق و عرفان، تهران.
۵. امامی، عبدالنبی (۱۳۸۹)، *فرهنگ قرآن: تبیین اصطلاحات قرآن از منظر تفسیر و روایات*، مطبوعات دینی، قم.
۶. آلبویه، علیرضا (۱۴۰۰)، «بررسی انتقادی غایت‌گرایی اخلاقی به مثابه نظریه هنجاری قرآن»، *قرآن شناخت*، سال چهاردهم، پیاپی ۲۶، ص ۹۵-۱۱۲.
۷. آملی، حیدرین علی (۱۴۱۶)، *تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، محسن موسوی تبریزی، تهران.
۸. باقری، خسرو (۱۳۸۵)، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، انتشارات مدرسه، تهران.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰. تمیم، آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، *غرر الحکم و درر الکلم*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۱. جریر طبری، محمد (۱۴۲۱)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر طبری)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۲. جلیسه، ام‌البنین (۱۳۹۹)، «امر الهی و الزام‌های اخلاقی: بررسی و نقد رابطه دین و اخلاق از نگاه ریچارد سوئین برن»، *اخلاق پژوهی*، سال دوم، ص ۱۱۹-۱۴۴.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم.
۱۴. حاجی بابائیان امیری، محسن (۱۳۸۸)، *روش‌های تربیت اخلاقی کاربردی در اسلام*، انتشارات سروش، تهران.
۱۵. داودی، محمد (۱۳۸۸)، *سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

۱۶. سراج‌زاده، حسین (۱۳۹۵)، درآمدی بر نظام اخلاقی قرآن، پژوهشکده الهیات و خانواده دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۷. شعاری‌نژاد، علی‌اکبر (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم رفتاری، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، جامعه مدرسین، قم.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱)، مصباح‌المتهدج، الطبعة الاولى، موسسه فقه الشيعه، بيروت.
۲۰. _____ (بی تا الف)، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۱. طبیب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، تهران.
۲۲. عالم‌زاده‌نوری، محمد (۱۳۹۷)، استنباط حکم اخلاقی از متون دینی و ادله لفظی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۲۳. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۱۴)، ترتیب کتاب العین، باقری، قم.
۲۴. فقهی‌زاده، عبدالهادی، شبانی‌قهرودی، نجمه (۱۴۰۰)، «کارکردهای استفهام در تربیت اخلاقی از دیدگاه قرآن و نهج‌البلاغه»، آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، دوره ۷، ش ۱، ص ۱۵-۳۲.
۲۵. فیروزمهر، محمد مهدی (۱۳۹۳)، تربیت اخلاقی با نگاهی قرآنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۲۶. القمی النیسابوری، نظام‌الدین الحسن (بی تا)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، درالکتب العلمیه.
۲۷. کریمی، محمدرضا (۱۴۰۰)، الگوی انگیزش اخلاقی قرآن کریم، دانشگاه باقرالعلوم، قم.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، لبنان، بیروت.
۲۹. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، به سوی او، انتشارات مؤسسه امام خمینی، قم.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱)، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، مدرسه امام علی بن ابی طالب، قم.
۳۱. موسوی خمینی، روح‌الله (بی تا)، صحیفه امام خمینی، سایت جامعه امام خمینی.
۳۲. نراقی، ملا احمد (۱۳۷۷)، معراج السعاده، هجرت، قم.
۳۳. نعمان، محمد (۱۴۱۳)، الأمالی، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، قم.

بررسی ماهیت و امکان شناخت فطری قضایای اخلاقی و نقد نظرات منکران آن با تاکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

بهروز محمدی منفرد*

رضا شاه‌منصوری**

چکیده

یکی از راه‌های کسب شناخت از نگاه برخی محققان، فطرت است. از نظر آن‌ها فطریات منحصر در گرایش‌ها نبوده و انسان شناخت‌های فطری نیز دارد. مسئله مورد نظر در این پژوهش قضایای اخلاقی است. پرسشی که باید پاسخ داده شود این است که امکان ادراک فطری نسبت به قضایای اخلاقی وجود دارد؟ صاحب‌نظران زیادی شناخت فطری نسبت به قضایای اخلاقی را بررسی و رد یا تایید کرده‌اند. از جمله آن‌ها می‌توان به آیت‌الله جوادی آملی اشاره کرد. هدف از این پژوهش بررسی ماهیت امور فطری و شناخت‌های فطری نسبت به قضایای اخلاقی از منظر آیت‌الله جوادی آملی با روش توصیفی تحلیلی است. نتایج تحقیق این است که شناخت فطری نسبت به برخی قضایای اخلاقی وجود دارد و ملاک در ادراک فطری وجود شناخت در بدو خلقت نیست بلکه بدیهی و اولی بودن قضایا است. به عبارتی انسان فطرتاً با تصور دو طرف قضیه هرچند خود بدیهی نباشند نسبت بین آن‌ها را بدون نیاز به استدلال تصدیق می‌کند. همچنین اشکالات برخی مخالفان شناخت فطری اخلاق مانند نسبی بودن اخلاق، تساوی فطرت با غریزه و تساوی اخلاق و آداب صحیح نیست.

کلیدواژه‌ها: فطرت، شناخت فطری، اخلاق، آیت‌الله جوادی آملی

* دانشیار گروه اخلاق دانشگاه تهران (muhammadimunfared@ut.ac.ir)

** دانش آموخته مقطع دکتری، تربیت مدرس اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۵) (Rez.mansoor@yahoo.com)

طرح مسئله

مسائل اخلاقی از دیرباز مورد توجه اندیشمندان حوزه علوم انسانی بوده است. علم اخلاق به دنبال شناخت قضایا و احکام اخلاقی است. راه‌های متعددی هم‌چون عقل، نقل، شهود و تجربه به عنوان منبع شناخت قضایای اخلاقی مطرح شده‌اند. یکی از منابع مطرح شده برای شناخت قضایای اخلاقی فطرت است. فطریات انسان منحصر در حوزه گرایش نیست و شامل شناخت‌های فطری نیز می‌شود. ماهیت شناخت فطری و امکان وجود آن در قضایای اخلاقی، آثار و لوازم خاص و متعددی را در پی دارد. به عنوان نمونه چیستی و کیفیت شناخت فطری و این‌که شناخت فطری مقدم بر حس است و در بدو تولد در انسان وجود دارد یا خیر؟ همچنین میزان تاثیر شناخت فطری در افعال اختیاری و این‌که آیا این نوع شناخت، انسان را از منابع دیگر شناخت بی‌نیاز می‌کند یا خیر؟ و موارد دیگر از پرسش‌هایی هستند که باید بدان‌ها پاسخ داد. با توجه به همگانی بودن و ثابت بودن فطرت در همه انسان‌ها اثبات فطرت به عنوان منبع شناخت برای گزاره‌های اخلاقی امری مهم در عرصه علم اخلاق است. همچنین با توجه به این‌که در صورت کفایت شناخت فطری در فعل اخلاقی دیگر مسئله تعلیم و تعلّم و تربیت اخلاقی با چالش مواجه می‌شود پیگیری این بحث در اخلاق و تربیت امری ضرورت است. یکی از صاحب‌نظران در عرصه علوم عقلی و نقلی آیت‌الله جوادی آملی است. ایشان نیز مانند بسیاری از اندیشمندان اسلامی قائل به ادراکات فطری در حوزه اخلاق هستند. بنابراین هدف از این تحقیق بررسی امکان شناخت‌های فطری در حوزه اخلاق با تاکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی است. درباره پیشینه این مسئله باید گفت آثار متعددی به بحث فطرت از منظر

اندیشمندان مختلف اسلامی پرداخته‌اند. برخی از این آثار بحث فطرت از منظر آیت‌الله جوادی را مورد توجه قرار داده‌اند. آثاری هم‌چون کتاب فطرت در قرآن اثر ایشان (جوادی آملی، ۱۳۹۸)، مقاله «بازتاب فطرت در نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی آملی» (پارسانیا، ۱۳۹۹) مقاله «دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره نهاد انسان در قرآن (تفسیر آیه فطرت)، (خلیلی، ۱۳۹۵) پایان نامه «فطرت از دیدگاه متکلمین متأخر شیعه (علامه طباطبایی، مطهری جوادی آملی، مصباح یزدی)، (سیف، ۱۳۹۵) از جمله آن‌ها هستند. درباره وجه تمایز پژوهش موجود با آثار مذکور باید گفت این پژوهش به نحو خاص تمرکز بر شناخت‌های فطری دارد و گرایش‌های فطری از مسئله مورد نظر در این تحقیق خارج هستند؛ همچنین با توجه به این‌که شناخت‌های فطری منحصر در قضایای اخلاقی نیستند در این پژوهش به نحو خاص‌تر به شناخت‌های فطری در حوزه اخلاق پرداخته شده است. نکته پایانی این‌که در این پژوهش سعی بر پاسخ به برخی اشکالات منکران شناخت فطری اخلاق با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی بوده است.

۱. مفاهیم و تعاریف

۱-۱. اخلاق و گزاره‌های اخلاقی

اخلاق در لغت جمع «خُلُق» و «خُلُق» به معنای سنجیه و طبیعت و باطن انسان است؛ در مقابل «خَلَق» که به معنای صورت ظاهری انسان است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۸۶) در نگاه آیت‌الله جوادی اخلاق، عبارت از ملکات و هیئت‌های نفسانی است که اگر نفس به آن متّصف شود، به سهولت کاری را انجام می‌دهد. پس اخلاق، باعث می‌شود کارهای زشت یا زیبا، به آسانی از نفس متخلّق به اخلاق خاص، نشئت

بگیرد؛ لذا اخلاق به بد و خوب یا به باید‌ها و نباید‌ها، یا به فضایل و رذایل، تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۳) آیت‌الله جوادی اخلاق را امری ضروری و نیاز به علم اخلاق را در میان علوم الهی بیشتر می‌دانند؛ چرا که اخلاق مقدمه برای تهذیب نفس و در نهایت مایه سعادت و خوشبختی در دنیا و آخرت است. (همان، ۱۴۳-۱۴۵) طبق دیدگاه آیت‌الله جوادی گزاره‌های اخلاقی ویژگی‌هایی دارند. ایشان گزاره‌های اخلاقی را هم‌چون گزاره‌های پزشکی مبتنی بر واقعیت می‌دانند نه سلیقه صرف. گزاره‌های اخلاقی وابسته به مجرد واقعی روح انسان هستند به این معنا که وقتی از نظر اخلاقی چیزی خوب است یعنی واقعاً در مجرد نفس انسان تاثیر مثبت دارد. (همان، ۲۸) به عبارت دیگر روح انسان در واقع با ورود به عالم ماده محجوب به حجاب‌های ظلمانی و نورانی می‌شود که هدف و غایت در انسان و به تعبیر دیگر کمال انسان در برطرف کردن حجاب‌ها و رهایی و مجرد از آن‌هاست. بنابراین کاری در اخلاق ارزش‌مند است که واقعاً در کمال حقیقی انسان یعنی مجرد و رهایی او از حجاب‌ها تاثیرگذار باشد.

ایشان «باید» در حکمت نظری و عملی را مشترک لفظی می‌دانند از همین رو مفهوم «باید» در حکمت نظری را با مفهوم «باید» در حکمت عملی مانند اخلاق و فقه، متفاوت بیان می‌کنند. یکی از تفاوت‌ها این است که باید در حکمت نظری تخلف ناپذیر است اما در حکمت عملی با توجه به این که انسان مختار است و می‌تواند بر خلاف اقتضاء «باید» رفتار کند، این «باید» قابل تخلف است. تفاوت دوم این که قضایای حاوی «باید» در حکمت نظری واقعاً خبری هستند هرچند در ظاهر انشائی باشند اما قضایا در حکمت عملی یعنی اخلاق، انشائی هستند هرچند ظاهر

خبری داشته باشند پس در حقیقت قضیه نیستند بلکه انشاء هستند. تفاوت دیگر در محمول‌های قضایا است. قضایای حکمت نظری دارای سه محمول حتمی الوقوع (باید)، ممتنع الوقوع (نباید) و نه قطعی الوقوع و نه ممتنع الوقوع (شاید) هستند اما مسائل در حکمت عملی دارای پنج محمول واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح هستند. در حکمت نظری مستحب و مکروه نیست زیرا اولویت معنا ندارد. به عبارت دیگر در حکمت نظری هیچ چیز با اولویت موجود و با اولویت معدوم نمی‌شود. بلکه تا وجود و عدم برای چیزی ضروری نشود موجود یا معدوم نمی‌شود. اما در حکمت عملی یعنی فقه و اخلاق با توجه به این که منشأ کارها اراده و تکلیف انسان است که یا حتماً باید انجام دهد (وجوب) یا اگر انجام بدهد خوب است ولی لازم نیست انجام بدهد (استحباب)، یا حتماً باید ترك کند (حرمت)، یا اگر ترك کند خوب است ولی لازم نیست ترك کند (کراهت) یا دو طرف آن کاملاً متساوی است (اباحه)، پس پنج نوع محمول وجود دارد. (همان، ۳۶) نکته پایانی این که ایشان قائل به حسن و قبح ذاتی هستند و دیدگاه اشاعره مبنی بر حسن و قبح شرعی را رد می‌کنند. (همان، ۳۷) در نتیجه ایشان گزاره‌های اخلاقی را در حقیقت انشائی و البته مبتنی بر واقعیت‌های عینی می‌دانند.

با توجه به اهمیت و جایگاه اخلاق و علم اخلاق در سعادت دنیوی و اخروی بشر، لازم است راه‌های شناخت اخلاق مورد توجه قرار گیرد. از این‌رو فطرت به عنوان یکی از منابع شناخت اخلاق مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱-۲. فطرت و اقسام آن

اهل لغت در معنای فطرت نظرات مختلفی بیان کرده‌اند. برخی فطرت را به معنای

خلقت بیان کرده‌اند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴/ ۵۱۰) برخی به معنای خلقت و ایجاد و ابداع چیزی متناسب با فعلی بیان کرده‌اند. برای نمونه خلقت انسان به گونه‌ای است که فطرتا و طبعاً متناسب با معرفت خداوند یا ایمان به او است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰ و زمخشری، ۱۴۱۷: ۳۹/۳)

آیت‌الله جوادی آملی دو معنای عام و خاص برای فطرت بیان نموده‌اند. ایشان در معنای عام و گسترده از فطرت که شامل همه موجودات اعم از مجرد و مادی می‌شود می‌فرمایند: «فطرت از ماده «فَطَرَ» در لغت به معنای شکافتن، گشودن شیء و ابراز آن، ابتدا و اختراع، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع آمده است و از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این کلمه، آفرینش و خلقت است، البته آفرینشی که ابداعی و ابتداعی باشد». (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۳) در آیه شریفه «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۱) نیز به همین معنای عام اشاره شده است.

ایشان درباره معنای خاص فطرت می‌نویسند این واژه وقتی در مورد انسان بکار می‌رود به معنی سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴) وی درباره معنای اصطلاحی یا شرح اسمی بودن فطرت بیان می‌کنند که فطرت انسان، یعنی نوع خاصی از آفرینش که حقیقت انسان به آن نوع آفریده شده و جان انسانی به آن شکل خلق شده است و فصل اخیر انسان را تشکیل می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۵) به این معنا که خداوند متعال انسان را به صورت ویژه و خاص و با ویژگی‌های خاصی آفریده است. از نظر ایشان فطرت در اصطلاح قرآن نیز همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش

خاضعانه نسبت به حضرت حق است (همان). از نظر آیت‌الله جوادی آملی، فطرتی که مخصوص انسان است، با طبیعتی که در موجودهای جماد یا نبات و بدون روح حیوانی یافت می‌شود متفاوت است، و همچنین با غریزه که در حیوانات و در انسان در بُعد حیوانیش وجود دارد متفاوت است. همان بینش شهودی و گرایش آگاهانه است. (همان)

آیت‌الله جوادی آملی در مورد ملاک فطری بودن بیان می‌کنند اموری، فطری هستند که در روح آدمی وجود داشته و انسان بر اساس آن‌ها سرشته شده است و چنین اموری دارای ویژگی‌های ذیل هستند:

۱. اکتسابی نیستند: معرفت و شناخت فطری و گرایش‌های عملی انسان فطری هستند، به این معنا که در نهاد او تعبیه شده‌اند، و از نوع علم حصولی که از بیرون آمده‌اند نیستند لذا نیازی به آموزش ندارند.

۲. تغییر ناپذیرند: امور فطری ثابت و پایدار هستند و با تحمیل، زایل نمی‌شوند. البته ممکن است امور فطری تحت شرایطی ضعیف شوند.

۳. همگانی هستند: باتوجه به این که حقیقت هر انسانی براساس این واقعیت خلق شده است، پس مختص به نوع خاصی از انسان‌ها یا مکان خاصی نیست و شامل همه انسان‌ها می‌شود.

۴. ملاک تعالی او هستند: از آن‌جا که شناخت و گرایش فطری در انسان متوجه هستی محض و کمال مطلق است، دارای ارزش حقیقی است و ملاک تعالی انسان است. (همان، ۲۶).

۵. مفاهیم و قضایای فطری در حوزه بینشی، در مقام اثبات مبنا و پایه امور دیگر

هستند. زیرا بدیهی‌اند و برهان آن اولیات است. (همان، ۳۳-۳۲).

آیت‌الله جوادی آملی درباره اقسام فطریات انسان، ابتداءً عقل را به نظری و عملی تقسیم نموده و در تعریف آن‌ها می‌فرماید انسان به وسیله عقل نظری، هست و نیست و بود و نبود مربوط به امور طبیعی و ریاضی و منطق و الهیات و به طور کلی حکمت نظری را درک می‌کند. اما کار عقل عملی ادراک نیست بلکه تحریک در اموری مانند ایمان و تصمیم و عزم و اخلاص و اراده و تولی و تبری است. به عبارت دیگر همه اندیشه‌ها مربوط به عقل نظری است، خواه معلوم مرتبط با حکمت نظری باشد یا حکمت عملی و همه گرایش‌های صحیح مربوط به عقل عملی است. پس دانشی که به باید و نباید می‌پردازد مانند تهذیب نفس و اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن مربوط به حکمت عملی و زیر مجموعه عقل نظری انسان است. (همان، ۲۹-۳۲)

ایشان همچنین در ادامه می‌فرمایند همان‌طور که عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود امور فطری نیز، دو دسته هستند؛ دسته اول مربوط به مسائل علمی است و دسته دوم نیز مرتبط با امور عملی است. (همان، ۳۲) بنابراین دو نوع فطریات وجود دارد دسته‌ای در حوزه شناخت و بینش و دسته‌ای در حوزه گرایش.

ایشان معتقدند در حوزه شناخت‌های فطری انسان یا به عبارتی مسائل مربوط به حکمت نظری و حکمت عملی ملاک فطری بودن مفاهیم یا قضایا، بدیهی و اولی بودن آن‌ها است. اما در عقل عملی یعنی در حوزه گرایش‌های فطری ملاک فطری بودن آن است که انسان بالطبع به‌سوی آن کارها گرایش داشته باشد؛ به عبارتی این کارها هم با ساختار درونی انسان و هم با هدفی که در پیش دارد هماهنگ و سازگارند (همان، ۳۱-۳۰).

نکته مهمی که باید بدان اشاره نمود این است که چون فطرت شامل دو بعد بیشتر و گرایش است، اینجا باید مراد از فطرت مشخص شود. در این پژوهش تمرکز بر روی بینش‌ها و شناخت‌های فطری است. به بیان دیگر مسئله این پژوهش این است که در حوزه شناخت‌های فطری آیا می‌توان به معرفت‌های فطری اخلاقی نیز دست یافت؟ آیا می‌توان ادعا کرد حداقل برخی شناخت‌ها نسبت به بایدها و نبایدهای اخلاقی، فطری هستند و ریشه در فطرت انسان دارند؟

۳. کیفیت شناخت فطری قضایای اخلاقی

در میان فیلسوفان غربی برخی وجود شناخت فطری اخلاقیات را تأیید و برخی آن را رد می‌کنند. در ادامه به دیدگاه برخی فیلسوفان غربی بیشتر پرداخته می‌شود. در مقابل مخالفین شناخت فطری، بعضی از اندیشمندان اسلامی قائل به وجود ادراک فطری در حوزه اخلاق هستند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/ ۴۱۷) از جمله آن‌ها می‌توان به آیت‌الله جوادی آملی حفظه الله اشاره نمود. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی نسبت به امکان شناخت فطری اخلاقیات، در قالب نکات ذیل تدقیق می‌شود.

۳-۱. انواع شناخت فطری و تبیین ملاک در آن‌ها

برای تبیین چگونگی شناخت فطری انسان نسبت به قضایای اخلاقی ابتدا باید انواع شناخت‌های فطری و در ادامه ملاک و معیار در شناخت فطری مشخص شود. بنابر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی شناخت‌های فطری انسان به دو صورت حصولی و حضوری هستند. در توضیح شناخت‌های فطری حصولی باید گفت مفاهیم فطری، چه مفاهیم تصویری باشد یا تصدیقی، مفاهیمی هستند که توسط ذهن انسان از خارج انتزاع می‌شوند؛ انتزاع بعضی از این مفاهیم همچون معقول اول بدون واسطه است، و

انتزاع برخی همچون معقول‌ثانی فلسفی با واسطه است. به طور کلی این مفاهیم، با علوم حصولی حاصل می‌شوند پس در بدو تولد انسان با او آفریده نشده‌اند. (همان، ۲۸) بنابراین، معنای فطری بودن بعضی از قضایای بدیهی این است که ذهن انسان بعد از این که بوسیله حس مفاهیم تصویری را درک کرد بدون نیاز به دلیلی بین آن تصورات پیوند یا طرد ضروری را درک می‌کند. زیرا این که پیوند وجودی یا طرد عدمی ذاتا برای نفس آشکار است به گونه‌ای که نه تنها به دلیل احتیاج ندارد، بلکه دلیل‌پذیر نیست (همان).

اما درباره شناخت‌های حضوری فطری باید گفت حقایق فطری، یعنی درجات عینی وجود مشهود، و مراتب خارجی هستی معلوم، عین ذات آدمی و متن روح آگاه وی هستند و هر روح مجردی به اندازه تجرد خاص خویش، آن حقایق عینی را بالفطرة داراست و از این رهگذر مستوی‌الخلق خواهد بود؛ زیرا استوای خلقت نفس به آگاهی وی از همین حقایق فطری است. این حقایق عینی از این جهت با مفاهیم حصولی متفاوتند که همراه با روح انسان خلق شده‌اند. به عنوان یکی از مصادیق علم حضوری در انسان، می‌توان به آگاهی حضوری انسان نسبت به ذات خود و آگاهی انسان نسبت به مبدأ فاعلی خویش به اندازه‌ای که فیض می‌تواند فیاض خود را درک کند، اشاره کرد. یکی دیگر از حقایقی که انسان با علم حضوری درک می‌کند وجود روح است که البته شکوفایی روح نیازمند تعلیم و علم حصولی است. (همان)

با توجه به مطالب گفته شده باید توجه کرد که مقصود از فطری بودن برخی قضایا کسبی نبودن آنهاست. به عبارتی قضایای فطری، قضایای روشنی هستند که هرچند در آنها ثبوت محمول برای موضوع نیازمند دلیل است، اما این دلیل، همراه قضیه در ذهن وجود دارد. (همان، ۲۹)

باتوجه به مباحث گذشته باید به این نکته مهم دقت نمود که ملاک فطری بودن در شناخت‌های مربوط به شناخت بود و نبود و هست و نیست، بدیهی یا اولی بودن قضایا در حکمت نظری است و ملاک فطری بودن مربوط به شناخت بایدها و نبایدها، بدیهیات حکمت عملی مانند حسن عدل و قبح ظلم است. به عنوان مثال یک اصل بدیهی در حکمت نظری «امتناع تناقض» است و در حکمت عملی نیز «حسن عدل» و «قبح ظلم» از اصول بدیهی هستند. (همان، ۳۰) البته باید گفت ملاک فطری بودن در عقل عملی که مربوط به گرایش‌های انسان است آن است که انسان طبعاً به‌سوی آن کار گرایش دارد؛ این کارها با ساختار درونی انسان و با هدفی که در پیش‌رو دارد هماهنگ و سازگار است. (همان، ۳۱)

با توجه به نکات بیان شده معنای شناخت فطری آن است که انسان شناختی غیراکتسابی به چیزی داشته باشد مانند علم انسان به اولیات و بدیهیات چراکه او فطرتاً و بدون این که آن‌ها را از جایی کسب کرده باشد به آنها علم دارد. (همان، ۱۹۶) البته باید دقت نمود که اولی و بدیهی متفاوت هستند به این معنا که قضایای بدیهی هرچند نیازی به تعلیل ندارند اما قابلیت تعلیل را دارند، مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» و «یک نصف دو است» و «چهار زوج است». قضایای اولی اساساً قابلیت تعلیل را ندارند و تعلیل‌بردار نیستند، مانند «اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال است». البته گاهی به قضیه بدیهی عنوان اولی نیز اطلاق می‌شود. پس انسان فطرتاً به قضایای اولی و بدیهی علم دارد لذا شناخت‌های فطری انسان یا تعلیل‌بردار نیستند و یا اگر قابلیت تعلیل را داشته باشند، نیازی به تعلیل ندارند. (همان)

۳-۲. تقدم حس برای شناخت فطری

بعد از مشخص شدن ملاک در شناخت فطری شاید گمان شود انسان در بدو تولد و قبل از هرگونه ادراک حسی، نسبت به اموری شناخت دارد. در توضیح این مطلب

باید گفت غالباً فلاسفه اسلامی معتقدند انسان در بدو تولد قبل از حس هیچ شناختی ندارد. بنابراین شناخت فطری به این معنا نیست که در بدو تولد یک سری شناخت‌های فطری بالفعل در انسان باشد. بلکه ساختمان فکری انسان به گونه‌ای است که برخی امور را به صرف عرضه کردن می‌پذیرد و برای درک آن‌ها نیاز به کسب و استدلال ندارد. (مطهری، ۱۳۶۹: ۵۰)

بنابراین حس مبدا اولیه تصورات انسانی است و با توجه به این که ادراکات تصدیقی، متفرع بر ادراکات تصویری است، آن‌ها نیز در آغاز پیدایش انسان، در روح و ذهن او موجود نیستند ولی نفس در مراتب اولیه ادراک، مستعد پذیرش آن‌هاست؛ یعنی ساختار وجودی او به گونه‌ای است که به محض عرضه، آن‌ها را می‌پذیرد. بنابراین مراد حکمای اسلامی از معرفت‌های فطری همان ساختار خاص ذهنی و ادراکی بشر است که به محض برخورد با امور فطری آن‌ها را می‌پذیرد. (اکبریان، ۱۳۹۲: ۸۴)

در مقابل این نوع نگاه به شناخت‌های فطری، برخی فیلسوفان غربی نظریه متفاوتی دارند. به طور کلی باید گفت برخی فیلسوفان غربی مانند جان لاک و هیوم و به عبارتی می‌توان گفت اغلب فیلسوفان انگلیسی که حسی بوده‌اند معتقد بودند هیچ معلومی در لوح ضمیر انسان نیست و همه چیز برای انسان آموختنی است. (مطهری، ۱۳۶۹: ۵۰)

تفاوت نظریه این دسته با فیلسوفان اسلامی در این است که آن‌ها راه کسب شناخت را تنها حسی و تنها از راه استدلال می‌دانند اما فیلسوفان اسلامی هرچند حس را مقدم بر همه شناخت‌ها می‌دانند اما برخی از این شناخت‌ها را بی‌نیاز از استدلال دانسته و آن را فطری می‌نامند. اما این دسته از فیلسوفان غربی نه تنها حس را مقدم می‌دانند بلکه هیچ درکی را بی‌نیاز از استدلال و کسب نمی‌دانند. (همان، ۴۹)

در مقابل دسته دیگری از فیلسوفان غربی مانند افلاطون، کانت و بسیاری از فیلسوفان آلمانی معتقدند انسان در بدو تولد شناخت‌هایی مقدم بر حس و تجربه نیز دارد. البته دیدگاه افلاطون کمی خاص است چرا که بنابر نظر او انسان قبل از تولد نسبت به همه چیز شناخت داشته است. اما فیلسوفانی همچون کانت معتقد بودند برخی معلومات قبلی یعنی مقدم بر حس در انسان وجود دارد. یعنی ساختار ذهن انسان به این صورت است که بالفعل به این معلومات علم دارد. بنابراین در جمع‌بندی باید گفت حکمای اسلامی معتقدند در بدو تولد انسان اصول اولیه تفکر را هم ندارد و این اصول بعدها با استدلال و تجربه و تعلیم هم کسب نمی‌شود بلکه همین که موضوع و محمول برخی قضایا را تصور کند ذهن او جزم به رابطه بین دو طرف قضیه پیدا می‌کند. برای مثال در قضیه «الکل اعظم من الجزء» برخی فیلسوفان غربی مانند هیوم می‌گویند انسان بدان علم ندارد و تنها راه فهم این قاعده از راه حس و بوسیله تعلیم و استدلال است. برخی دیگر همچون افلاطون می‌گویند که مانند همه مسائل دیگر، از ازل علم به این قاعده هم در روح انسان بوده است. کانت می‌گوید در قاعده کل از جزء بزرگ‌تر است یک سلسله عناصر فطری در ذهن انسان است که متوقف بر حس نیست. اما حکمای اسلامی می‌گویند انسان بدو تولد حتی همین قاعده کل از جزء بزرگ‌تر است را نیز نمی‌داند اما همین که از طریق حس کل و جز را تصور کند فطرتاً قاعده «کل از جزء بزرگ‌تر است» را تصدیق می‌کند و نیاز به استدلال ندارد. (همان، ۴۹-۵۰)

۳-۳. چگونگی بدهت حسن عدل و قبح ظلم

بعد از آن که آیت‌الله جوادی آملی ملاک فطری بودن را بدیهی بودن بیان نموده و قضایای قبح ظلم و حسن عدل را از بدیهیات حکمت عملی و در حوزه اخلاق بیان

نمودند، شاید این پرسش پیش آید که عدل و ظلم خود مفاهیمی انتزاعی و غیر بدیهی هستند، پس چگونه امری که تصور آن بدیهی نیست تصدیق حکم حسن یا قبح بر آن می تواند بدیهی باشد؟

ایشان در پاسخ به این پرسش می فرمایند اگر تصورات و تصدیقات به بدیهی و نظری تقسیم می شوند به معنای این نیست که اگر تصور چیزی بدیهی بود تصدیق ثبوت آن برای شی دیگر هم قطعاً بدیهی است. همچنین به معنای این نیست که تصدیق بدیهی تنها در صورتی است که تصور دو طرف قضیه یعنی موضوع و محمول بدیهی باشد؛ چرا که تلازمی بین بدهات تصور و تصدیق نیست در یک قضیه بدیهی نیست و تفکیک بین تصور و تصدیق در بدیهی یا نظری بودن امری ممکن است. بنابراین معنای عدل و ظلم و همچنین حسن و قبح نظری و نیاز به تأمل دارد اما در عین حال تصدیق ثبوت حسن برای عدل و ثبوت قبح برای ظلم بدیهی است و نیازی به تأمل ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۵۱)

۳-۵. ملاک بی نیازی از دلیل در قضیه فطری

با توجه به این که گفته شد ملاک در فطریات حصولی، بدیهی بودن و بی نیازی آن ها از دلیل است شاید سوال شود مگر قضیه «عدالت حسن است» قضیه ای تحلیلی است که نیازمند دلیل نباشد؟ همچنین شاید سوال شود با این پیش فرض دیگر در مباحث اخلاقی صرف ادعای فطری بودن یک قضیه کافی است و نمی توان برای آن استدلال آورد و دیگران نیز بدون دلیل باید آن حکم اخلاقی را بپذیرند؟

در پاسخ به پرسش اول باید گفت برای بیان این مسئله که مفاهیم و قضایای فطری نیاز به دلیل ندارند، لازم است به بیان ملاک بی نیازی از دلیل و نیازمندی به آن بپردازیم.

توضیح مطلب آن که محمول‌ها دو قسم هستند: ۱- محمول تحلیلی ۲- محمول ترکیبی. محمول تحلیلی آن است که مفهوم محمول در صمیم و حاق ذات موضوع مندمج باشد و از آن استخراج و بر آن حمل شود مانند حمل موجود بر وجود. اما محمول ترکیبی آن است که حمل آن بر موضوع نیازمند انضمام چیزی بر موضوع دارد. مانند حمل ابیض بر جسم که به وسیله انضمام بیاض به جسم بر موضوع، یعنی جسم حمل می‌شود. نکته مهم این که درست است که قضیه عدل حسن است قضیه‌ای ترکیبی است اما ملاک و معیار در نیازمندی به علت و دلیل، تحلیلی یا ترکیبی بودن محمول نیست، بلکه ملاک در نیازمندی به علت و دلیل، نظری بودن یا بدیهی بودن است که نظری دلیل می‌خواهد و بدیهی دلیل نمی‌خواهد؛ زیرا آنچه که از صمیم شیء استخراج شده بر آن حمل می‌شود اگر نظری باشد، نیازمند به دلیل و برهان است». (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۳-۳۵)

اما در پاسخ پرسش دوم باید توجه داشت که امور فطری دو مقام دارند. ۱- مقام ثبوت که در آن از اصل وجود امور فطری و ویژگی‌های آن بحث می‌شود. ۲- مقام اثبات که در آن بعد از اثبات اصل وجود امور فطری در مقام ثبوت به بررسی مصادیق امور فطری پرداخته می‌شود.

درباره مقام اول باید گفت: برای انسان اموری فطری از نوع شناخت یا گرایش وجود دارد که همه بشریت بدون تعلیم از دیگران در هر زمان و مکانی آن‌ها را می‌شناسند یا به سوی آن‌ها گرایش دارند.

اما در مقام اثبات، باید از راه‌های منطقی این امور فطری را اثبات کرد. ممکن است در مقام اثبات، کسی دچار مغالطه شود و تصور کند امور فطری، غیر فطری و امور غیر فطری، فطری هستند؛ در این مواقع با استفاده از استدلال و برهان باید این مغالعه

را دفع کرد. پس در مقام اثبات استدلال و برهان، معیار تفکیک بین امور فطری از غیر آن است؛ پس اگر برهان ناتوان از اثبات فطری بودن قضیه‌ای بود، فطری تلقی نمی‌شود. البته ممکن است گاهی برهان قاصر از اثبات فطری بودن یک قضیه باشد در حالی که در مقام ثبوت واقعا آن قضیه فطری باشد و اثر علمی و عملی فطرت همچنان باقی باشد.

بنابراین در پاسخ به پرسش دوم با عبارتی دیگر باید گفت اگر گفته شود این قضیه فطری و به همین دلیل بی‌نیاز از دلیل است به معنای این است که این قضیه واسطه و علت ثبوتی نمی‌خواهد نه این که بی‌نیاز از واسطه در اثبات هم باشد. گاهی ممکن است در اثر نظری بودن در مقام اثبات نیاز به علت داشته باشد.

امور فطری با خلقت و سرشت انسان هماهنگ و ذاتی او هستند. البته نه ذاتی به معنای ماهیت بلکه ذاتی به معنای هویت. به عبارتی از آن‌جا که این امور فطری همراه با ذات انسان هستند، به علت و دلیل به معنای علت ثبوتی نیازی ندارند. اما همین امور فطری اگر نظری باشند در مقام اثبات، نیاز به دلیل دارند. بنابراین قضیه‌ای مانند «خدا وجود دارد» در عین حال که فطری بشر است به معنای این که ذات انسان نسبت به آن گرایش دارد اما در مقام اثبات به دلیل و برهان نیاز دارد. (همان، ۳۶-۳۸)

در نتیجه در مقام جمع‌بندی نظر آیت‌الله جوادی باید گفت درک و شناخت فطری به برخی مسائل اخلاقی در انسان وجود دارد و این شناخت فطری به معنای وجود برخی شناخت‌ها در بدو تولد نیست بلکه ملاک آن بدیهی بودن قضیه است به این معنا که انسان با تصور موضوع و محمول، بدون نیاز به تعلیم و استدلال آن قضیه را تصدیق می‌کند. باید توجه کرد که اگر انسان فطرتا تصدیق می‌کند به معنای این

نیست که تصور دو طرف قضیه نیز باید بدیهی باشند و همچنین به معنای این نیست که آن قاعده قابلیت استدلال را ندارد.

۴. راه‌های شناخت امور فطری در اخلاق

همان‌طور که بیان شد قضایای فطری هرچند در مقام ثبوت نیازمند دلیل نیستند اما در مقام اثبات نیاز به دلیل و برهان دارند. به عبارت دیگر برای شناخت بیرونی نسبت به قضایای فطری به معنای این که بدانیم کدام قضیه اخلاقی فطری است و کدام فطری نیست نیازمند دلیل هستیم. حال باید پرسید از چه راه‌هایی می‌توان به این شناخت رسید؟ در پاسخ به این پرسش ابتدا باید گفت دو نوع شناخت متفاوت در این قسمت مطرح شده است. یک شناخت فطری نسبت به برخی قضایای اخلاقی وجود دارد که در درون قضیه است و در قسمت قبل مورد بررسی قرار گرفت. شناخت دیگر با نگاه از بیرون به یک قضیه و مربوط به این است که آیا خارج از درک فطری یک قضیه، راهی وجود دارد که انسان بفهمد کدام قضایا فطری هستند؟ به عبارت دیگر از چه راه‌هایی می‌توان اثبات کرد و دریافت که فلان قضیه اخلاقی، فطری است؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت دانستیم که امور فطری دارای ویژگی‌های همگانی و همیشگی بودن هستند. در عین حال، برای شناخت امور فطری راه‌هایی هم‌چون تجربی، تاریخی، عقلی، فلسفی، عرفانی و یا نقلی وجود دارد. برای مثال با توجه به ثابت و همگانی بودن امور فطری در صورت بررسی تاریخی جوامع بشری اموری را می‌توان یافت که همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها به آن‌ها توجه داشته و به گونه‌ای در همه انسان‌ها ظهور داشته است و این نشانه‌ای از فطری بودن آن امر است؛ چرا که اگر این امور تحمیلی بر انسان بودند، هرگز در این سطح از

گسترده‌گی محقق نمی‌شدند. بنابراین وقتی همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها به اموری هم‌چون صداقت، عدل، امانت‌داری و ... گرایش دارند استنباط می‌شود که این امور فطری هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۵)

۱-۴. روش عقلی

مراد از روش عقلی این است که از طریق عقل می‌توان فطری بودن اخلاقیات را درک کرد. برای تبیین بهتر باید گفت گاهی با استدلال عقلی می‌توان با در نظر گرفتن برخی ویژگی‌های فطری در انسان به عنوان مقدمات، عقلاً نتیجه گرفت که انسان باید به فلان قضیه شناخت فطری داشته باشد.

به عنوان نمونه اگر با تحلیل عقلی و تجربی معلوم شود که هر انسانی طالب کمال و ترقی است و همواره در پی آن تلاش می‌کند. از طرفی این کمال‌طلبی حد خاصی ندارد و در محدوده مشخصی متوقف نمی‌شود و گرایش و مطالبه او بی‌نهایت است. با توجه به این که کمال مطلق خداوند تعالی است از این مقدمات می‌توان عقلاً استنباط کرد که خداشناسی و خداخواهی امری فطری است. (همان، ۴۶)

آیت‌الله جوادی آملی در این قسمت به کیفیت استدلال علامه طباطبایی اشاره می‌کنند. از نظر ایشان علامه طباطبایی ره برای تبیین فطری بودن دین از مقدماتی تجربی و عقلی استفاده کرده‌اند که خلاصه آن استدلال این است:

- الف) انسان مانند همه موجودات طالب کمالی است و به سوی آن حرکت می‌کند.
- ب) انسان به تنهایی نمی‌تواند بقای نوع خود را محقق کند لذا برای تداوم این بقا به سمت جامعه می‌رود تا از همکاری هم‌نوعان خود بهره‌برد.
- ج) با توجه به این که طبیعت انسان استخدام‌گراست، برای محدود کردن او در جامعه به قانون نیاز دارد.

د) قوانین در صورتی می‌توانند وسیله‌ای برای بقاء انسان و کسب کمالات برای او باشند که متناسب و هماهنگ با فطرت او باشند.

ه) از آن‌جا که دین مجموعه‌ای از قوانینی است که برای بقاء و وصول به کمالات انسان است و اصول کلی آن در نهاد انسان تعبیه شده است پس دین امری فطری است. (همان، ۴۷)

۲-۴. مشرب شهودی

انسان با رجوع به وجدان خود می‌یابد که گرایش به سوی فضائل و کمالات دارد. برای مثال علم، عدالت، صداقت و امانت را دوست دارد و صاحب این فضایل را می‌ستاید. (همان) مشخص است که مقصود آیت‌الله جوادی از شهود در این قسمت شهود عرفانی نیست بلکه همان وجدانیات در منطق است. در وجدانیات که یکی از اقسام مشاهدات است صرف تصور دو طرف قضیه منجر به حکم عقل و تصدیق نمی‌شود بلکه علاوه بر تصور طرفین قضیه نیاز به واسطه‌ای به نام حس است که این حس در وجدانیات، باطنی است. به عبارت دیگر انسان وقتی با حس باطنی وجود ترس و یا شادی را در درون خود درک می‌کند، آن را تصدیق می‌کند. (مظفر، ۱۴۲۷: ۲۷۳) با توجه به این مقدمه درباره قضایای فطری، انسان با حس باطنی و توجه به باطن خود می‌یابد که بدون نیاز به دلیل و استدلال به برخی فضائل اخلاقی گرایش دارد و آن‌ها می‌پسندد پس وجدانا درک می‌کند که برخی قضایا مانند خوب بودن عدالت و صداقت فطری هستند چرا که بدون نیاز به استدلال انسان خوب بودن آن‌ها را تصدیق می‌کند.

۳-۴. دلیل نقلی

یکی از بهترین راه‌ها برای تبیین فطرت و شناخت امور فطری بررسی دلیل نقلی است که انسان با مراجعه به آیات قرآن و روایات معصومین (ع) آن حقایق را بازشناخته و

تبیین کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۸)

برای نمونه در قرآن کریم آیاتی هم چون «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم: ۳۰) و «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». (الشمس: ۸) به شناخت فطری انسان اشاره دارند. همچنین در روایتی از رسول خدا صل الله علیه و آله نقل شده است که هر شخصی برپایه فطرت آفریده می شود به معنای این که نسبت به خداوند شناخت دارد؛ «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُهُ كَذَلِكَ قَوْلُهُ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳/۲)

نکته پایانی: با توجه به نکات قبلی و با توجه به این که آیت الله جوادی آملی یکی از بهترین راه های شناخت امور فطری را نقل می دانند باید گفت ایشان در این زمینه معتقدند برخی از اصول اساسی در دین اسلام که بخشی از آن، اعتقاد به هست ها و نیست ها و بخشی از آن التزام عملی به بایدها و نبایدهاست، فطری است. همانطور که هست ها و نیست های دین، مثل اعتقاد به خدا و ابدیت خواهی، فطری انسان است، بایدها و نبایدهای که در دین آمده هم فطری هستند به این معنا که متناسب با خواسته های نفس انسان که البته خدا به آن الهام کرده است لذا در قرآن می فرماید: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس: ۷-۸) قسم به نفس انسان و آن کس که او را مستوی و بدون نقص بیافرید و به او فجور و تقوا را الهام کرد.

باتوجه به این آیه، شناخت نسبت به یک سلسله بدی ها و خوبی ها و کارهای روا و ناروا به صورت معین در انسان وجود دارد که با تعبیر فجور و تقوا بیان شده اند و در واقع آن ها همان بایدها و نبایدهای فطری هستند.

پس ریشه دستورات دینی که در قالب باید و نباید مطرح شده‌اند همان فجور و تقوایی است که خداوند اصول اولیه آن را از طریق الهام به نفس انسان آموخته است و وحی نیز تبیین همان اصول کلی الهام شده است. از همین رو خداوند خطاب به انسان می‌گوید: فطرت را بگیر. یعنی فجور و تقوای نفس را که به نفس تو الهام کردیم و با خواست‌های ذاتی تو نیز هماهنگ است غنیمت شمار. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۷۲-۱۷۳)

۵- پاسخ به اشکالات منکرین شناخت فطری اخلاقیات بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی
همان‌گونه که قبلاً بیان شد شناخت فطری نسبت به قضایای اخلاقی مخالفینی دارد که در این قسمت پاسخ به برخی اشکالات آن‌ها بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌شود.

۱-۵. اخلاق مبتنی بر احساس ونسبی است نه فطری و ثابت

برخی از مخالفین شناخت فطری اخلاق مانند جسی پرینز معتقدند اخلاق مبتنی بر احساسات است و البته یکی از لوازم این دیدگاه نسبی‌گرایی در اخلاق است. اگر اخلاق مبتنی بر احساسات شد راه‌گزینی از نسبی‌شدن اخلاق نیست. بنابر دیدگاه پرینز بین هنجارهای اخلاقی و احساسات پیوند محکمی وجود دارد. (see: Prinz, 2006, pp. 30-33). شان نیکلاس هم با دیدگاهی شبیه پرینز احکام اخلاقی را تحت تأثیر احساسات معرفی می‌کند. (Nichols, 2004, p.187) در مجموع پرینز نسبت به نحوه ارتباط احکام اخلاقی با احساسات سه تز ارائه می‌کند که البته مهم‌ترین آن‌ها این است که احساسات بر سازنده احکام اخلاقی بوده و حتی ممکن است کافی باشند. او به مطالعاتی اشاره می‌کند که نشان داده‌اند هریک از احکام اخلاقی که شخص در یک

مورد بیان می‌کند، بر وضعیت احساسی شخص وابسته هستند. (Prinz, 2006, p. 32) طبق نظر او احساسات در تصمیم‌گیری اخلاقی نقشی اساسی ایفا می‌کنند. برای نمونه احساس انزجار و تنفر نقش مهمی در حکم اخلاقی بر خطا بودن زنای با محارم دارد. (ibid, 2008, 383) وی بیان می‌کند که هنجارهای اخلاقی، هنجارهایی عاطفی و احساسی به‌شمار می‌آیند؛ یعنی تحت تأثیر احساسات و عواطف مختلف هستند و مبنای آن هنجارها، احساسات اخلاقی است. (ibid, 2008, p. 368)

آیت‌الله جوادی آملی در این‌باره معتقدند برخی امور فقط در بعضی جوامع مصداق عدل به‌شمار می‌آیند برای مثال بر خلاف جوامع غیر اسلامی، اجرای حدود شرعی فقط در جوامع اسلامی مصداق عدل شمرده می‌شود، با توجه به این مسئله برخی از قائلین به نسبیت اخلاق گمان کرده‌اند که حسن و قبح، نسبی و تغییرپذیر است. اما حقیقت این است که حسن و قبح، اموری نفسی و دارای مصداق واقعی هستند؛ چراکه فطرت انسان ثابت است و تغییر نمی‌پذیرد: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الْتَى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم: ۳۰) و نیز قانون‌های سودمند برای فطرت و ضروری برای تهذیب انسان ثابت هستند. پس باید گفت عدل در هر زمان و مکانی حسن و ظلم در هر مکان و زمانی قبیح است. در حقیقت برخی با اشتباه بین مصداق و مفهوم گمان کرده‌اند عدل و یا ظلم نسبی هستند لذا تصور کرده‌اند امکان دارد یک قانون در یک جامعه عدل و همان قانون در جامعه دیگر ظلم باشد. باید دانست که حُسن عدل و قبیح ظلم با حُسن صدق و قبیح کذب متفاوت است؛ زیرا عدل و ظلم سبب تام برای حسن و قبح هستند لذا در صورت محقق شدن عدل، حتماً حُسن است و زائل شدن حُسن از عدل غیرممکن است. به همین صورت با محقق شدن

ظلم، قطعاً قبیح است و زائل شدن قبح از ظلم غیر ممکن است؛ اما حُسن صدق و قبح کذب در حدّ اقتضا است نه سبب تام لذا با صرف تحقق صدق نمی‌توان حکم به حسن آن کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۸۶)

به عبارتی دیگر می‌توان گفت هم عناصر محوری جهان ثابت هستند و هم مقوّمات اصلی انسان تغیر ناپذیرند و هم پیوند بین انسان و جهان بر پایه‌های ثابت استوار است؛ بنابراین اگر چیزی مصداق عدل باشد، در همه زمان‌ها و مکان‌ها حَسَن است و قبح ظلم نیز به همین منوال است. اما حسن صدق و قبح کذب که در حدّ اقتضا است نه به صورت علیّت تام، در هر جایی که تمام شرایط محیا باشد و تمامی موانع برطرف شده باشد، حُسن صدق ذاتی آن می‌شود و از مرتبه اقتضا به مرتبه علیّت تامه می‌رسد. قبح کذب نیز به همین صورت است. مطالب اخلاقی که بخشی از حکمت عملی به‌شمار می‌روند منتهی به مبادی بدیهی در حکمت عملی می‌شوند که حسن عدل و قبح ظلم از جمله این بدیهیات هستند. البته همه بدیهی‌ها به مبدأ اولی می‌رسد که اصل امتناع جمع دو نقیض باشد و آن از مطالب حکمت نظری است نه حکمت عملی. (همان، ۵۸۷) بنابراین هم مبتنی بودن اخلاق بر احساس و هم نسبی‌گرایی که از لوازم این نگاه است در اندیشه آیت‌الله جوادی مردود است.

۵-۲. امور فطری منحصر در سه دسته از غرایز هستند که شامل اخلاق نمی‌شوند

از نظر پرینز امور فطری سه دسته هستند:

الف. برخی از امور فطری بسیار سخت و انعطاف ناپذیر و غیرقابل تغیر هستند. بسیاری رفتارهای حشرات این چنین هستند. مانند احساس ترس از نزدیک شدن چیز ترسناک به انسان.

ب. برخی دیگر از امور فطری به نحوی هستند که دارای طیفی از نمودها و جلوه‌ها هستند که نسبت به شرایط محیطی حساس بوده و تحت چنین شرایطی امکان تغییر در آنها وجود دارد، ولی این طیف بسیار محدود هستند.

ج. آخرین دسته از امور فطری به گونه‌ای هستند که بسیار انعطاف‌پذیر بوده و تغییر در آنها زیاد است و به یک اصل واحد بر نمی‌گردد. برای نمونه یک تقلید کننده صدای خوب مانند پرند سار می‌تواند آواز دیگر پرندگان را تقلید کند. آوازهای فعلی فطری نیستند، بلکه حاصل طرح یادگیری فطری آواز هستند. برخی مردم چنین خصیصه‌هایی دارند. ملاحظه کنید که ما این قابلیت را داریم که طرحها و الگوهای نخستین ادراکی را از طریق تجربه انتزاع کنیم و سپس آنها را در مقوله‌های بعدی و پسین به کار بریم (ibid, 2008, pp. 370-371)

پرینز بیان می‌کند که اگر هنجارهای اخلاقی، اموری فطری بودند، انتظار داشتیم که ذیل یکی از سه دسته امور فطری پیش‌گفته قرار گیرند. اگر اخلاقیات ذیل دسته اول قرار گیرند، توقع داریم که کلیات اخلاقی ستر وجود داشته و آنها را فهم کنیم. اگر از دسته دوم باشد، ممکن است انتظار داشته باشیم که تعداد مشخصی از انواع مختلف را در همان قوانین طر حواره اخلاقی ببینیم. اگر هم از دسته سوم باشد، انتظار خواهیم داشت که هنجار اخلاقی با توسل به یک مکانیسم یادگیری غیر اخلاقی تبیین شود. (ibid, 2008, p. 372) در نتیجه هیچ‌کدام از این حالات سه‌گانه صادق نیست لذا گزاره‌های اخلاقی به هیچ‌وجه فطری نیستند.

یکی از اشکالات وارد بر جسی پرینز این است که ایشان در تبیین امور فطری، فطرت انسان را مساوی غریزه و طبیعت در او قرار داده است و به نوعی فروکاست

جایگاه فطرت در کلام او به وضوح عیان است.

آیت‌الله جوادی آملی به خوبی تمایز بین فطرت و امور فطری و غریزه و طبیعت را بیان نموده‌اند. از نظر ایشان انسان ترکیبی از بدن مادی و روح مجرد است که طبیعت مربوط به بدن مادی او و فطرت با روح مجرد انسان مرتبط است؛ چراکه این روح مجرد انسان است که ادراکات فراطبیعی دارد و ملکوت را با چشم می‌بیند با غیب عهد می‌بندد و به ربوبیت خداوند متعال و عبودیت خود نسبت به او اعتراف می‌کند. همچنین اصالت در وجود مرکب از روح و جسم برای روح مجرد او است که تدبیر بدن را نیز برعهده دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۷) پس در مرحله اول تفاوت میان فطرت و طبیعت در انسان و در قدم بعد مقدم بودن فطرت بر طبیعت را می‌توان از این طریق که طبیعت از فطرت حیات می‌یابد و فطرت به طبیعت حیات می‌بخشد تبیین کرد؛ چرا که بدن بوسیله روح زنده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۲) از سوی دیگر همان‌گونه که بیان شد بینش و گرایش فطری انسان متوجه کمال مطلق و هستی محض است لذا ارزش حقیقی دارد و ملاک تعالی انسان محسوب می‌شود. (همان، ۲۶) در واقع «فطرت» یا همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت حق، نوع خاصی از آفرینش است که حقیقت انسان به آن شیوه خلق شده است. فصل‌ال‌اخیر انسان همان مطلق‌بینی و مطلق‌خواهی او که در سرشت او نهفته است تشکیل می‌دهد. (همان، ۲۵) بنابراین یکی از وجوه تمایز انسان از حیوان همین فصل‌ال‌اخیر او و این معرفت و گرایش فطری اوست. با توجه به این نکته منحصر کردن فطرت در امور غریزی فروکاست جایگاه انسان به جایگاه حیوان است.

۵-۳. اخلاق مساوی با آداب و متغیر است نه فطری و ثابت

یکی از نکات مهمی که جسی پرینز در رد معرفت فطری در اخلاق بیان می‌کرد این بود که اولاً آداب با اخلاق تفاوتی ندارد؛ ثانیاً آداب در جوامع مختلف متفاوت است؛ در نتیجه از آن‌جا که امور فطری کلی و برای همه ثابت هستند اگر اخلاقیات فطری بودند نباید این همه اختلاف در آداب جوامع وجود می‌داشت. (ibid, 2008, pp.382-387)

آیت‌الله جوادی آملی در رد این استدلال معتقدند ممکن است بعضی افراد گمان کنند در حکمت عملی که شامل باید و نبایدهای اخلاقی و حقوقی می‌شود می‌توان بدون توجه به جهان بینی و ارتباط انسان با جهان هستی، مسائل اخلاقی یا حقوقی را تدوین نمود. یکی از این نمونه‌ها حقوق بشر است که هم جنبه حقوقی دارد و هم در زمره اخلاق اجتماعی قرار دارد. برخی از مسائل حقوقی هرچند ظاهری حقوقی دارند اما مبتنی بر استدلال‌های اخلاقی هستند و فراتر از آن هردو از زیرمجموعه‌های حکمت عملی هستند. کسانی که حامی این تفکر بودند صرفاً با قرارداد بین خود، به تدوین توافق‌نامه‌ای درباره حقوق بشر پرداختند و آن را اعلامیه جهانی حقوق بشر نامیدند. این افراد چه دانسته و چه ندانسته از این که امضاء این قرارداد به صلاح همه یا اکثر بشر نیست غفلت کردند. درواقع مسئله حقوق مانند آداب و رسوم نیست که اعتباری محض و از همین‌رو میان جوامع متفاوت باشد. رسالت دین حق هم این نیست که به مردم فرمان دهد که چه لباسی با چه رنگی بپوشند چرا که این امور خارج از حیطه اخلاق و حقوق بوده و به حسب جوامع و فرهنگ‌ها متفاوت هستند. دین حق با صرف نظر از تفاوت‌ها و اختلاف‌ها بیان‌کننده خطوط کلی و زیربنایی حیات انسان است. این خطوط اصلی و اساسی اعتباری محض نبوده لذا بوسیله قرارداد

معین نمی‌شوند بلکه براساس ارتباط خاص و واقعی انسان و جهان هستی که در همه مکان‌ها و زمان‌ها ثابت است استوار هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۸۹) بنابراین بشر ارتباطی اصیل با جهان هستی دارد که مبانی اصلی آن با تغییر زمان و مکان متحول نمی‌شود. حقوق بشر نیز مبتنی بر همین ارتباط ثابت و واقعی بین انسان و جهان است نه صرف اعتبار محض تا این‌که در جوامع مختلف متفاوت باشد. (همان، ۹۰) بنابراین اولاً آداب با اخلاق دو امر متفاوت هستند و ثانیاً اخلاق و حقوق از آن‌جا که مبتنی بر واقعیت‌های عینی در عالم هستی هستند قوانینی کلی و برای همه ثابتند.

آیت‌الله جوادی آملی این مطلب را در قالب تمثیل نیز تبیین نموده‌اند. از نظر ایشان برخی از بایدها و نبایدها در حکمت عملی، اعتباری محض هستند لذا با تغییر زمان و مکان تغییر می‌کنند. اما برخی از بایدها و نبایدها در حکمت عملی اموری اعتباری هستند که با نظام تکوین هماهنگی دارند. برای مثال وقتی پزشک به بیمار دستور می‌دهد فلان دارو را مصرف کن یا از فلان غذا پرهیز کن پشتمان این دستور ساختار بدن انسان است. در واقع این دارو با ساختار درونی بدن انسان هماهنگ است و آن غذا واقعا موجب شدن بیماری و آسیب در بدن می‌شود پس باید و نباید دین از همین قبیل هستند یعنی این باید و نبایدها پشتمان تکوینی دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۳).

نتیجه‌گیری

در نتیجه باید گفت از نظر آیت‌الله جوادی درک و شناخت فطری به برخی مسائل اخلاقی در انسان وجود دارد و این شناخت فطری به معنای وجود برخی شناخت‌ها در بدو تولد نیست بلکه ملاک آن بدیهی بودن قضیه است به این معنا که انسان با

تصور موضوع و محمول، بدون نیاز به تعلیم و استدلال آن قضیه را تصدیق می‌کند. باید توجه کرد که اگر انسان فطرتاً تصدیق می‌کند به معنای این نیست که تصور دو طرف قضیه نیز باید بدیهی باشند و همچنین به معنای این نیست که آن قاعده قابلیت استدلال را ندارد. همچنین برای شناخت امور فطری راه‌های متعددی هم‌چون تاریخ، عقل، وجدان و نقل وجود دارد که بهترین آن‌ها مورد اخیر است. نکته پایانی این که اخلاق با آداب و همچنین امور فطری با غرائز متفاوت است و اخلاق مبتنی بر واقعیت عینی است نه صرف احساسات بنابراین اشکالات منکرین شناخت فطری از اخلاق وارد نیست.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷ش)، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
۳. ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۴. اکبریان، رضا و مقدم، غلامعلی، (۱۳۹۲)، *ادراک فطری از دیدگاه علامه طباطبائی*، نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۱۳.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷) *مبای‌اخلاق در قرآن*، انتشارات اسراء، قم.
۶. _____، (۱۳۸۴)، *فطرت در قرآن*، انتشارات اسراء، قم.
۷. _____، (۱۳۸۹ الف)، *فلسفه حقوق بشر*، انتشارات اسراء، قم.
۸. _____، (۱۳۸۹ ب)، *تفسیر تسنیم*، ج ۱۹، انتشارات اسراء، قم.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، دارالقلم، بیروت.
۱۰. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۷ق)، *الفائق في غريب الحديث*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *کافی*، نشر دارالکتب السلامیه، تهران.
۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، *فطرت*، ج ۱، انتشارات صدرا، تهران.
۱۳. مظفر، محمدرضا، (۱۴۲۷ق)، *المنطق*، نشر معراج، قم.
14. Prinz,jesse, "The Emotional Basis Of Moral Judgments", Philosophical Explorations, Vol. 9, No. 1, pp. 29-43, 2006.
15. Prinz,jesse " Is Morality Innate?", in Moral Psychology, Ed by walter sinnott Armstrong, London, Cambridge, Massachusetts Institute of Technolog. The MIT Press, V1, 2008.
16. Nichols, Shaun, Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgement, New York: Oxford University Press, 2004.

مبانی، مبادی و منابع نظام تربیت و حیانی (در آیات آغازین سوره جمعه)

عبدالکریم عابدینی*

چکیده

در سوره مبارک جمعه، نمای کلی نظام تربیت و حیانی به تصویر کشیده شده و شاخص‌های اصلی آن بر شمرده شده است. در این سوره به ترتیب، مبانی و مبادی تربیتی، منابع تربیت، پشته‌های تداوم تربیت، موانع تربیتی، نتایج و آثار تربیت و آسیب‌ها و آفت‌های تربیت یکی پس از دیگری نمایان است. ترتیب یاد شده از مؤلفه‌های نظام تربیت و حیانی، بر سیر ترتیبی آیات سوره جمعه منطبق است. این مقاله، مبانی و مبادی و منابع در نظام تربیت و حیانی را بر پایه معارف سوره جمعه شناسانده و انطباق آن بر سیر ترتیبی آیات سوره را می‌نماید، از این رو در بخش نخست، مبانی و مبادی تربیتی که بر معارف «بسم الله الرحمن الرحيم» و آیه نخست سوره منطبق است به تفصیل بر شمرده شده و در بخش دوم، منابع تربیت که بر معارف آیه دوم سوره منطبق است به تفصیل تبیین شده است. استعانت و استمداد، اسم و نشان خدایی، اعتقاد به ذات جامع جمیع کمالات، رحمت عام و خاص خداوند، عیون و شهود پروردگار بودن عالم آفرینش، مالکیت و ملوکیت خداوند، قدوس بودن و عزت خداوند و حکیم بودن او مبانی و مبادی تربیتی محوری در «بسم الله الرحمن الرحيم» و آیه اول سوره جمعه اند و وجود مبارک حضرت رسول اکرم (ص)، تلاوت آیات الهی، تزکیه، کتاب خدا و حکمت نیز از جمله مهمترین منابع تربیت اند که در آیه دوم سوره جمعه یاد شده است.

کلیدواژه‌ها: مبانی و مبادی تربیت، منابع تربیت، نظام تربیت و حیانی، سوره جمعه

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین (abedini@ISR.ikiu.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۵).

مقدمه

رشد، بالندگی و تعالی روحی انسان و نیز ترسیم، تصویر و تشکیل جامعه ایده‌آل انسانی همواره در طول تاریخ دغدغه انسان‌های اندیشمند بوده است. اهتمام به امر خطیر «تربیت» و تأسیس و تحکیم نهادهای مدنی برای دستیابی به «انسان کامل» و «جامعه ایده‌آل» که همواره در دستور کار سفیران وحی و جانشینان آنان قرار داشته، حکایتی از همین حقیقت است.

فرهیختگان علم و اندیشه نیز هیچ‌گاه نسبت به این مهم غافل نبوده‌اند؛ پیدایش مکتب‌های تربیتی در برهه‌های مختلف تاریخی و در جای‌جای جغرافیای زندگی انسانها شاهدی گویا بر این مدعاست. با صرف نظر از کاستی‌ها در جنبه نظری و نیز کاستی در ارائه تصویری روشن از انسان متعالی و جامعه‌ای ایده‌آل و همچنین با چشم پوشی از نارسا بودن راه‌ها و روش‌های ارائه شده، وجه مشترک در تمامی مکتب‌های تربیتی، اهمیت، اولویت، ضرورت، همگانی بودن، همه‌جایی بودن و همیشگی بودن موضوع مهم «تربیت» است و اهتمام به آن را کمال جویی و از مقوله امور فطری قرار می‌دهد.

هر نظام تربیتی به عنوان یک کل، از مجموعه اجزای مرتبط با یکدیگر تشکیل یافته است که هدف معینی را دنبال کرده و آن را فراهم می‌آورند. مبانی و مبادی تربیت، معرفت‌هایی در ساحت هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است که اجزاء دیگر نظام تربیتی بر آنها استوار است، برای نمونه می‌توان گفت هدف تربیت و روش آن همچنین موانع و آسیب‌های تربیت، مبتنی بر شناخت‌های بنیادین درباره انسان و هستی است که اموری مانند رابطه انسان با خدا و نیز نظام حاکم بر جهان آفرینش را

دربرمی گیرد. مراد از منابع تربیت در نظام تربیتی، عوامل و زمینه‌های مؤثر بر تربیت است، یعنی اموری که انسان را به اهداف تربیت می‌رسانند یا زمینه رسیدن به اهداف را فراهم می‌سازند.

نظام تربیت و حیانی، نظام تربیتی است که در آن همه اجزاء، برگرفته از آموزه‌های و حیانی است. در سوره مبارک جمعه، نمای کلی نظام تربیت و حیانی به تصویر کشیده شده و شاخص‌های اصلی آن برشمرده شده است. در این سوره به ترتیب، مبانی و مبادی تربیتی، منابع تربیت، پشتوانه‌های تداوم تربیت، موانع تربیتی، نتایج و آثار تربیت و آسیب‌ها و آفت‌های تربیت یکی پس از دیگری بیان شده است. ترتیب یاد شده از مؤلفه‌های نظام تربیت و حیانی، بر سیر ترتیبی آیات سوره جمعه منطبق است. مقاله حاضر، مبانی و مبادی تربیتی و منابع تربیت را در نظام تربیت و حیانی، برپایه معارف سوره جمعه شناسانده و انطباق آن بر سیر ترتیبی آیات سوره را می‌نمایاند، در بخش نخست، برپایه معارف «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و آیه نخست سوره، مبانی و مبادی تربیتی یعنی زیرساخت‌های معرفتی لازم و اثرگذار در نظام تربیت و حیانی تبیین می‌گردد سپس در بخش دوم، منابع تربیت که بر معارف آیه دوم سوره جمعه منطبق است به تفصیل برشمرده می‌شود.

۱. مبانی و مبادی تربیتی در «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

۱-۱. استعانت و استمداد

انسان در مواجهه با کارهای مهم و بزرگ، به تناسب اهمیت و گستردگی آن کار نیازمند حمایت و استمداد است، امر مهم تربیت و حیطة گسترده آن ضرورت استعانت و استمداد را به خوبی نشان می‌دهد. ما در آغاز هر سوره‌ای با «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

که مختص آن سوره است (ر.ک: امام خمینی، بیتا: ص ۱۱۱ و جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص ۳۱۶) از خداوند استمداد می‌کنیم تا معارف آن سوره را هر چه بهتر و بیشتر دریابیم و در پرتو آن، خط و مشی زندگی و سیر و سلوک معنوی خویش را سامان دهیم.

واژه زیبایی «الله» کلمه رمزی است که تمامی جنود آسمان‌ها و زمین او را می‌شناسند؛ ما نیز تزکیه و تعلیم، پرورش و آموزش و قرائت کتاب خدا را با نام او آغاز می‌کنیم و با این آغاز میمون و مبارک خود را از همراهی و مساعدت همه موجودات عالم که مجریان مشیت حکیمانه الهی هستند، برخوردار می‌کنیم.

در نگاهی دیگر، قرآن کریم تجلی‌گاه اعانه خداوندی و استعانت بندگان است؛ چنان که در آیات متعددی، از سویی حاجتمندی انسان و غناء، قوت و قدرت خدای سبحان، نمایانده شده^۱ و از سوی دیگر انسان به استمداد و استعانت از خدای سبحان فراخوانده شده است.^۲ افزون‌براین، اعانه خداوندی و استعانت بندگان در سوره مبارکه «حمد» که عصاره تمامیت قرآن کریم است، جلوه خاصی دارد. بخش نخست این سوره عرصه اعانه خداوند سبحان و بخش دیگر آن درخواست، تقاضا، تمنا و استعانت از سوی بنده است که از «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد: ۴/۱) آغاز شده و تا پایان سوره ادامه می‌یابد. از آنجا که سوره مبارکه «حمد» در «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» خلاصه شده است، این اعانه و استعانه نیز در آنجا مشهود است؛ گویا استعانه قرآنی خلاصه شده در «وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» در «باء» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» جای گرفته است.

۱. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵/۳۵)؛ «وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (انعام: ۱۷/۶).
۲. «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (آل عمران: ۱۰۳/۳)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۳/۲).

از این رو ما با نام خدایی آغاز می‌کنیم که بدون آشنایی و ارتباط با او و بی‌استعانت از او، جنود آسمان‌ها و زمین ما را در مجموعه پیر جنب و جوش و مملو از رمز و راز خویش نخواهند پذیرفت و برای رسیدن به اهداف، یاری نخواهند کرد؛ به ویژه آن که حتی اعضاء و جوارح خود ما نیز پیش از آن که عضو ما و در اختیار ما برای رسیدن به مقاصد ما باشند، جنود الهی و مجری فرمان خداوند و مجرای مشیت حکیمانه او هستند: «...اعضائکم شهوده و جوارحکم جنوده و ضمائرکم عیونه و خلواتکم عیانه» (نهج البلاغه، خ ۱۹۹، ۱۳)؛ «اعضای شما گواه او و اندام‌های شما سپاهیان او و درون و باطن شما چشم‌های اوست و خلوت‌های شما بر او آشکار است».

۲-۱. اسم و نشان خدایی

کلمه «اسم» از «سُمُو» که هم بر وزن و هم به معنای «عُلُو» است، گرفته شده است و وجه تسمیه‌اش آن است که هر مفهومی، پس از نامگذاری از خفاء و نهان، به ظهور، بروز و ارتفاع می‌رسد و یا آن که لفظ با نامگذاری دارای معنا می‌شود، از مهمل بودن بدر می‌آید و علو و ارتفاع می‌یابد (راغب اصفهانی، بی تا: ص ۴۲۷، الافریقی، بی تا: ج ۱۴/ ص ۳۹۷، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ج ۷/ ص ۳۱۸).

با توجه به خاستگاه کلمه «اسم» می‌توان نتیجه گرفت که هر کاری با نام خدا و نشان خدایی اعتلاء می‌یابد و علو پیدا می‌کند و از آنجا که عمل از عامل جدا نیست، با اعتلای عمل عامل نیز به تربیت، تعالی و کمال دست خواهد یافت؛ بنابراین دعوت خداوند که فرمود: «بخوان به نام پرودگارت که آفریده است». 'دعوت به تعالی و کمال است. همان‌سان که آیات دیگری نیز بر آن دلالت دارند. (آل عمران: ۶۴/۳؛ نساء: ۶۱/۴)

۱. «أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» (علق: ۱/۹۶)

علی بن فضال می گوید: پدرم گفت: درباره «بِسْمِ اللَّهِ» از حضرت امام رضاع سؤال کردم، حضرت فرمودند: «معنای این که کسی می گوید «بِسْمِ اللَّهِ» یعنی بر خودم نشانی از نشانه های خدای عزوجل را می نهم و آن عبادت است. از امام معنای «سمه» را سؤال کردم فرمودند: «سمه» همان علامت است». (عروسی، ۱۴۲۲: ج ۱/ ص ۲۵)

اگر حضرت امام علی بن موسی (ع) با عنایت به ریشه لغوی کلمه اسم، این معنا را بیان فرموده باشند؛ معنایش آن است که ریشه این کلمه را از «وسم» دانسته اند؛ اما اگر تمسک به «بِسْمِ اللَّهِ» را بدون عنایت به خاستگاه ادبی کلمه اسم بیان فرموده باشند، با ریشه لغوی «سمو» منافاتی نخواهد داشت.

ناگفته نماند که با استفاده از اشتقاق کبیر می توان در ریشه های لغوی اسم (چه از «سمو» یا «وسم») به معنای مشترکی دست یافت.

۳-۱. اعتقاد به ذات جامع جمیع کمالات

کلمه جلاله «الله» مستجمع جمیع کمالاتی است که آرزوی دست یابی به آن در فطرت آدمیان موج می زند؛ چرا که رشد و تعالی و سعادت انسان در تحقق آن آرزو و وصول به آن وصال است. آیه شریفه که فرمود: «رنگ خدایی [بپذیرید] و چه کسی از خدا خوش نگارتر است»^۱ و نیز حدیث شریف «تخلقوا باخلاق الله» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۸/ ص ۱۲۹)؛ «به اخلاق الهی متخلق شوید»، این نیاز را تأیید و انسان را برای رسیدن به آن تشویق می فرماید.

در این مبنا سخن از کمالاتی است که نهایت، تمامیت، کنه و منشأ آن در اُسمای حسنای الهی تجلی یافته و عشق و اشتیاق آدمی را برمی انگیزاند و شور و شوق را

۱. «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره: ۱۳۸/۲).

بسان مرکبی راهوار در خدمت مسافری قرار می‌دهد که رهسپار مسیر «تربیت» برای رسیدن به مقصد «کمال» است.

۴-۱. رحمت عام و خاص خداوند

رحمت واسعه خداوند نشان می‌دهد که مهر و لطف حضرت حق همه جا را فرا گرفته است؛ بنابراین همه موجودات، از سویی مشمول رحمت واسعه خداوند و از سوی دیگر تجلی گاه رحمانیت ذات مقدس او هستند.

ادراك رحمت واسعه خدا این فرصت را برای انسان فراهم می‌آورد تا با آرامش، آسودگی خاطر و اعتماد کامل در راه تربیت و تعالی گام بردارد؛ چراکه در این نگاه، انسان همه موجودات عالم را با خود همراه و همگام می‌بیند.

صفت «الرحیم» گویای رحمت خاص خداوندی است و به بندگان مطیع، صالح و فرمانبردار اختصاص دارد، کلمه «الرحیم» گاهی به صورت مقید نیز آمده است؛ مانند: «...كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (احزاب: ۴۳/۳۳)؛ «...و خداوند بر اهل ایمان بسیار مهربان است»، که قید «مؤمنین» آن را همراهی می‌کند. در روایات متعددی نیز این معنا به روشنی یاد شده است: «والله اله كل شيء الرحمن بجميع خلقه الرحيم بالمؤمنين خاصة» (طباطبایی، ۱۳۹۳ هـ.ق: ج ۱/ ص ۲۳)؛ «خداوند معبود همه اشیاء است، رحمت بی‌کران او شامل همه مخلوقات می‌شود و رحمت ویژه او تنها شامل اهل ایمان می‌شود»؛ «الرحمن اسم خاص بصفه عامه و الرحيم اسم عام بصفه خاصه» (عروسی، ۱۴۲۲: ج ۱/ ص ۲۹)؛ ««الرحمن» اسم خاص خداست اما صفت عام است و «الرحيم» اسم عام است (اختصاص به خدا ندارد) اما صفت خاص است».

انسان مؤمن که خود را برخوردار از رحمت ویژه خدا می‌بیند، با شور و شوقی

فراوان و با سرعت و شتابی وصف‌ناشدنی راه تربیت و بالندگی را خواهد پیموده و قلل تعالی و کمال را فتح خواهد کرد.

۲- مبانی و مبادی تربیتی در آیه اول سوره جمعه

﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾

۲-۱. عالم آفرینش؛ عیون و شهود پروردگار

«تسبیح»، منزّه دانستن خدای سبحان است و ریشه آن به سرعت داشتن در عبادت بازمی‌گردد؛ تسبیح، هرگونه عبادتی اعم از قولی، فعلی و نیتی را دربرمی‌گیرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳ هـ.ق: ج ۱۹، ص ۲۶۳؛ راغب اصفهانی، بی تا: ص ۳۹۲) «یسبّح» در آیه محل بحث، فعل مضارع است و از استمرار حکایت می‌کند و وقتی با «سبّح» که در برخی دیگر از آیات آمده است در نظر گرفته شود، تسبیح را در «ظرف زمان» از هر محدودیتی مبرا می‌کند و همزادی آن را با همه‌ی آفریده‌ها می‌نمایاند.

اگر انسان محیط زندگی خود را بشناسد و تسبیح موجودات آفرینش را باور کند و همه موجودات را جنود خدا و عیون و شهود پروردگار بداند، در منش و روش خود تجدیدنظر خواهد کرد و رفتار و گفتار خویش را سمت و سوی خدایی خواهد بخشید؛ زیرا او خدا را منزّه از هر عیب و نقصی می‌بیند و همراه، همسو و هم‌آوا با همه موجودات، سرود تسبیح سر خواهد داد و از مواهب تربیتی و ثمرات تعالی‌بخش آن برخوردار خواهد شد.

۲-۲. مالکیت و ملوکیت خداوند

«الْمَلِكُ» یعنی کسی که دارای حکومت است. طبرسی (رض)، «مَلِك» را چنین معنا کرده است: «[کسی که] قادر بوده دارای قدرتی گسترده است و سیاست و تدبیر دارد» (طبرسی، ۱۳۷۹ هـ.ق: ج ۱ و ۲/ ص ۲۴).

خدای سبحان، صاحب و فرمانروای یگانه عالم و آدم است و انسان هر جایی که باشد، در حیطه فرمانروایی خداوند است، اندیشه و افکار، اعمال و گفتار، روش و رفتار انسان نیز از گستره فرمانروایی خدا بیرون و از منظر او پنهان و از محضرش غایب نیست.

لازمه نگرش توحیدی در مَلِك بودن و مالک بودن خدا آن است که همه مُلک‌ها و مَلک‌ها به مالکیت علی‌الاطلاق «مالك الملك» منتهی شود؛ به گونه‌ای که هیچ مَلک و مالکی خارج از حیطه و در عرض مالکیت ذات اقدس خداوندی به رسمیت شناخته نشود.

گستره مالک بودن و مَلک بودن خداوند با سعه و گستره تسبیح خدای سبحان همگونی، هماهنگی و تطابق دارد، هیچ موجودی نیست مگر آن که در بی‌کران تسبیح خداوند شناور است: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴/۱۷) او را به مَلک بودن می‌ستایند و خود را محاط و مملوک خدای ملک قدوس عزیز حکیم می‌نگرد و ذلت مملوکیت هیچ مدعی ملوکیتی را بر خود نمی‌پسندد. در حقیقت تجلی مَلک قدوس عزیز حکیم است که آنان را به تسبیح واداشته است و آنان با تسبیح خود ساحت مقدس مبدأ تجلی اسماء و صفات را از هر آنچه غیر اوست مبرا می‌دارند و خود را در معرض تابش انوار ملکوتی او قرار می‌دهند.

خدای سبحان در آیه محل بحث و نیز برخی دیگر از آیات قرآن کریم، نخست از مسیح بودن هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است، سخن به میان آورده آنگاه ملک بودن و حکیم بودن خود را مطرح فرموده است؛ تا نشان دهد که فرمانروای جهان، خدای عزیز و حکیم است و عالمیان اعم از انسان، حیوان، نبات و جماد براساس مشیت حکیمانه او در جنب و جوشند و کانون محبت اوست که جهان و جهانیان را شور، نشاط، تلاش و تکاپو بخشیده است.

درک، فهم، اعتقاد، التزام و اعتماد نسبت به این حقیقت که در عالم فقط خداست که خدایی می‌کند و همه چیز و همه کس محکوم قدرت، مشمول ملوکیت و تحت سیطره مالکیت او هستند، از سویی بر وابستگی و دلدادگی انسان نسبت به خدا می‌افزاید و از سویی دیگر وارستگی، آزادگی و حریت را در مناسبات اجتماعی و تعامل با دیگران برای او به ارمغان می‌آورد.

۲-۳. قدوس بودن خداوند

«القدوس» به معنای بسیار پاک - مبالغه در تقدیس - است و «أرض مقدسه» یعنی سرزمینی که از آلودگی شرك و الحاد پاک بوده است. ریشه این کلمه از «قدس» به معنای پاکی است و «تقدیس»، پاک کردن است. (الافریقی، بی تا: ج ۶/ ص: ۱۶۸)

خدای سبحان پاک و مقدس است؛ جهل، ظلمت و شرك که آلودگی هستند، در ساحت پاک او راه ندارند. در طول زمان و در جغرافیای زمین همواره کلمه «ملك» با ظلم، جهل، شرك و امثال آن همراه بوده است؛ مطرح کردن تسبیح قاطبه موجودات در صدر آیه و پیوستن کلمه (القدوس) به (ألملك)، بیان‌گر پاکی و طهارت ساحت مقدس (مالك الملك) از هرگونه ظلم، شرك و جهلی است.

ما نیز همراه با تقدیس خداوند در مسیر قداست و پاکی قدم می‌نهیم و از هر آنچه حریم قداست انسانی را می‌آلاید، مانند شرك، نفاق، گناه، و نافرمانی و... می‌پرهیزیم و از هر آنچه قداستمان را توش و توان می‌بخشد، مانند عبودیت، انقیاد و فرمانبری، ذکر و تسبیح بهره می‌گیریم و در يك كلام هم‌آوا، هم‌سو و هم‌آهنگ با مکتب تربیتی و حیاتبخش اسلام زندگی می‌کنیم تا ذات مقدس پروردگاری آثار قداست و پاکی را در روح و روان ما نمایان سازد.

۴-۲. عزت خداوند

«عزت» به معنای حالتی است که از مغلوب شدن جلوگیری می‌کند چنانکه گفته می‌شود: «أرضٌ عزاز» یعنی زمین سخت و نفوذناپذیر است ازاین‌رو «عزیز» کسی است که چیره می‌شود و مغلوب نمی‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳ هـ.ق: ص ۵۶۳).

خدای عزیز انسان را عزیز آفریده است؛ انسان نیز در حفظ عزت خویش می‌کوشد و در پی تحصیل عزت بیشتر است. ارتباط با خدای عزیز زمینه و بستر مناسبی است که انسان می‌تواند بنای عزت خویش را بر آن استوار سازد؛ لازمه عزتمندی آن است که از هر آنچه عزت انسان را مخدوش می‌کند، پرهیز کنیم و به هر آنچه مبنای عزت و یا منبع تحصیل عزت است روی آوریم.

۵-۲. حکیم بودن خدا

«حکم» در اصل، به معنای منع کردن در جهت اصلاح است، افسار را حکمت چهارپا نامیده‌اند (همان: ص ۲۴۸)؛ زیرا به وسیله افسار از کج‌روی و رفتار نابهنجار چهارپایان جلوگیری به عمل می‌آید. «حکیم» از ماده «حکم» است؛ کسی که کار را از روی تشخیص و مصلحت انجام می‌دهد و نیز کسی که کارها را محکم و استوار به انجام می‌رساند، حکیم نامیده می‌شود؛ گویا درایت، روشن‌بینی، مصلحت‌شناسی، استقامت و قدرت بر اجرا، معنای حکیم را همراهی می‌کند.

شیخ طوسی (قدس سره) ذیل آیه ۱۲۹ از سوره مبارکه بقره، درباره حکمت چنین نگاشته است: «حکمت در اینجا به معنای سنت است و گفته‌اند: حکمت به معنای شناخت نسبت به دین و فهم در تأویل است و گفته‌اند: دانستن احکامی که علم آن تنها از ناحیه انبیاء (علیهم‌السلام) قابل دسترسی است... و بعضی گفته‌اند: حکمت

چیزی است که خداوند آن را در قلب قرار می‌دهد و قلب را به وسیله آن نورانی می‌کند» (طوسی، ۱۴۰۹ ه.ق: ج ۱/ ص ۴۶۷) درباره معنای قرآنی حکمت، اقوال متعدد دیگری نیز بیان شده است. (همان: ج ۲/ ص ۳۴۸) علامه طباطبایی (قدس سره) در تفسیر آیه محل بحث (جمعه: ۲/۶۲)، حکمت را همان معارف حقیقیه‌ای می‌شناساند که قرآن آن‌ها را در خود جای داده است. (طباطبایی، ۱۳۹۳ ه.ق: ج ۱۹/ ص ۳۶۵)

صدرالمآلهین (قدس سره) نیز معتقد است مراد از «حکمت» در این آیه، علم صحیح یا عمل درست است، همان‌سان که لفظ انسان یا به روح و یا به بدن اطلاق می‌شود و روح نیز دارای دو چهره است؛ چهره‌ای به سوی قدس و عالم آخرت و چهره‌ای به سوی بدن و عالم دنیا؛ علم برای کامل کردن چهره آخرتی و عمل برای تکمیل چهره دنیایی است به گونه‌ای که نفع آن برای تکمیل چهره آخرتی باشد. (شیرازی، ۱۴۱۱ ه.ق: ج ۷/ ص ۱۶۳)

حضرت امیرالمؤمنین ع که خود قرآن ناطق، حقیقت حکمت و تجسم عینی آن است، می‌فرماید: «الحکمه شجره تنبت فی القلب و تثمر علی اللسان» (آمدی ۱۳۶۶ ه.ش: ص ۵۹/ ۶۱۷)؛ «حکمت درختی است که در دل می‌روید و میوه‌های آن بر زبان ظاهر می‌شود» و نیز فرموده‌اند: «من خزائن الغیب تظهر الحکمه» (همان، ص ۵۸/ ۶۰۷)؛ «حکمت از خزانه‌های غیب سرچشمه می‌گیرد».

خدای سبحان جهان را بر نظامی خلل‌ناپذیر، محکم، پویا و شناور با قدرت حکیمانه خویش اداره می‌کند. لازمه حکیم بودن خداوند، حکیمانه بودن آفرینش همه موجودات به ویژه انسان است، خدای حکیم، آفرینش حکیمانه و انسان حکمت مدار از جمله مبانی تربیت و تعالی به حساب می‌آیند. (در ادامه با تفصیل بیشتری درباره حکمت، سخن به میان خواهد آمد)

۳. منابع تربیت در آیه دوم سوره جمعه

همان‌سان که دو آیه پیشین، بیان‌گر مبانی و مبادی نظام تربیت و حیانی بوده و برپایه آن زیرساخت‌های معرفتی لازم شناسانده شد آیه دوم سوره جمعه، بیان‌گر منابع یا سرچشمه‌های تربیت در نظام تربیت و حیانی بوده و برپایه معارف آن، در مباحث پسین به تفصیل این منابع شناسانده و تبیین می‌گردد.^۱

۳-۱. وجود مبارک حضرت رسول اکرم (ص)

خدای سبحان که دنیا را با همه گستردگی و عظمتش، متاع قلیل می‌نامد، درباره اخلاق و منش رسول اکرم ص می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴/۶۸)؛ «تو دارای اخلاق بسیار بزرگوارانه‌ای هستی» و اهل ایمان را به تأسی از آن حضرت دعوت می‌فرماید: «به راستی برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی است، برای آنان که به خدا و روز رستاخیز ایمان دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند».^۲

رسول اکرم ص همواره از زوایای گوناگون منبعی بزرگ و بسیار مؤثر در تربیت و تعالی انسان‌ها بوده است، سیره و سنت آن حضرت در صحنه‌های مختلف زندگی، او را بزرگ‌ترین، مؤثرترین، محبوب‌ترین، ماندگارترین و موفق‌ترین مربیان و در یک کلام شخصیت بی‌بدیل و منحصر به فرد در جغرافیای جهان و امتداد زمان نشان می‌دهد رسول اکرم ص با برخورداری از روش، منش و اخلاقی که خداوند آن را «خلق عظیم» نامیده است، فلسفه بعثت خود را تزکیه و تربیت نفوس و احیای روح

۱. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»

۲. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا»

(احزاب: ۲۱/۳۳)

کریمانه انسانها معرفی فرمود: «و همانا مبعوث شدم تا کرامتهای اخلاقی را متمیم [و تکمیل] کنم». (طبرسی، ۱۴۱۲ هـ.ق/ص ۸)

او از میان توده‌های مردم برخاسته بود و در میان مردم زندگی کرده بود، آسیب‌های ناشی از فرهنگ منحط جاهلیت را بر ارزش‌های انسانی، مشاهده کرده و شعله‌های خشم و غضب همراه با تعصبات جاهلی را به روشنی دیده بود و آنگاه که بیرق رسالت و مشعل هدایت به دستان او سپرده شد برای آن که مردم را از آنچه که هستند تا آنچه که باید باشند، ارتقاء و تعالی بخشد، از هیچ کوششی فرو گذار نکرد: «به راستی که پیامبری از میان خودتان به سوی شما آمده است که هر رنج که شما می‌برید بر او گران می‌آید، برای هدایت شما حرص می‌ورزد، به مؤمنان رؤوف و مهربان است».^۱

آن حضرت جان خود را در معرض خطر قرار داده بود برای آن که مردم ایمان آورند و راه هدایت پویند:

«شاید تو خودت را تلف کنی از این که ایمان نمی‌آورند».^۲ تاریخ زندگی پیامبر ص آکنده از حکایت‌های شیرین و دلنشین است که هر يك گواهی است بر مردمی بودن و مردمی زیستن رسول اکرم (ص).

اهمیت و ارزش بسیاری که رسول خدا ص. برای کرامت انسانی و سعادت انسان‌ها قائل بوده‌اند، اعتماد ویژه‌ای را نسبت به آن حضرت به وجود آورده است؛ بخشی از اسرار تأثیرگذاری کلام آن حضرت و نفوذ و حکومت آن عزیز، بر دل‌ها و

۱. «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸/۹)

۲. «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (شعراء: ۳/۲۶)

نقش تربیتی حضرتش در نفوس انسانی را باید در همین اکرام، احترام، رأفت، رحمت، صداقت و صمیمیت جستجو کرد و بر همین مبنا و اساس:

گر نور محمدی بتابد به کسی چون ذره به وجد آید و خورشید شود

۲-۳. تلاوت آیات الهی

تلاوت قرآن کریم معنایی بیش از قرائت را به همراه دارد، تا آنجا که می‌توان گفت، هر تلاوتی قرائت است؛ اما چنین نیست که هر قرائتی تلاوت باشد. تلو و تلاوت به معنای تبعیت و از پی چیزی رفتن است. (فیومی، بی تا: ص ۷۶؛ طریحی، ۱۳۶۷ ه ش: ج ۱/ ص ۲۹۴، راغب اصفهانی، بی تا: ص ۱۶۷).

یکی از منابع مهم و تأثیرگذار در تربیت انسان تلاوت آیات الهی است. افزون‌براین آیات قرآن کریم دارای آهنگی چنان جذاب، دلربا و روح‌افزا هستند که معارف و دستورالعمل‌های انسان‌ساز را اعجاز‌گونه در جان‌های مستعد جای می‌دهند؛ تلاوت آیات الهی، می‌تواند از مقوله‌های مقدماتی مربوط به تربیت به حساب آید، اما عنوان منبع تربیت بودن برای آن شایسته‌تر است.

می‌توان گفت معارف قرآن کریم بر سرزمین جان انسان می‌تابد: ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا﴾ (شمس: ۱/۹۱)؛ و صحنه فطرت انسان حقیقت‌جو و ظلمت‌گریز همانند ماه از سویی آینه حقایق و انوار قرآنی شده است و از سوی دیگر جاذبه‌های معنوی شگفت‌انگیز قرآنی او را با خود همراه کرده است؛ ﴿وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاها﴾ (شمس: ۲/۹۱)؛ «سوگند به ماه چون از آن پیروی کند».

آن‌گاه که پیروی از قرآن محقق شد، از آنجا که قرآن کریم انسان را به تعالی فرا می‌خواند و به کرامت دعوت می‌کند، انسان پیرو قرآن، تعالی می‌یابد و به کرامت و

بزرگواری دست می‌یابد. در قیامت نیز بر همین اساس به اهل قرآن گفته می‌شود: «اقرأ و ارق»؛ «بخوان و بالا برو»^۱ از آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که سنخیت و تطابق آیات قرآنی با فطرت انسانی، میدانی مغناطیسی با محوریت قرآن کریم را به وجود می‌آورد و انسان با سرمایه‌های فطری‌اش خود را محتاج مشتاقی می‌بیند که پاسخ همه نیازهایش را فقط در این مائده آسمانی می‌یابد و شکوفائی استعدادهای بالقوه‌اش را تنها در سایه معارف روح‌پرور این کتاب بزرگ الهی انتظار می‌کشد؛ بر این اساس، خود را به قرآن می‌سپارد و با اعتماد و اطمینان به امر و نهی قرآنی گردن می‌نهد و در پی رهنمودهای آن به حرکت در می‌آید و در تلو (پشت سر) آن گام می‌نهد؛ همانند حرکت سیاره زمین و کره ماه به تاسی و تأثر از خورشید.

به نگاه و بیانی دیگر حقایق و معارف قرآن کریم از جذابیت و گیرایی در حد اعجاز برخوردار است؛ آن‌جا که داستان پیامبری مانند ابراهیم (ع) را به تصویر می‌کشد، مخاطب چنان با او همراه و همگام می‌شود که گویا خود را به قرآن سپرده است و در مبارزه با بت‌پرستی همراه ابراهیم است، با او در مراسم نیایش ستاره و ماه و خورشید شرکت کرده است و در مراسم بزرگ مجازات قهرمان توحید با او همراه است و در ضیافت سبز توحیدی در میان شراره‌های برخاسته از رسوبات جهل و شرکت و ظلم در کنار او نشسته است.

او این سیر «تربیتی» را پی می‌گیرد و منزل به منزل همدل و همگام با مراد خویش هم سفر می‌شود؛ شاید بدین جهت تعبیر «تلاوت» به جای قرائت به کار رفته است. این حقیقت اختصاصی به قصه‌های قرآنی ندارد؛ در بیان معارف توحیدی، ترسیم

۱. «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال: ۷۴/۸).

و تصویر صحنه‌های برزخ و قیامت، بهشت و دوزخ، بیان راه کارهای تربیتی، آثار شگفت‌انگیز تقوا پیشگی، آثار اعجاب آور «ذکر» و مسائل و معارف دیگر قرآن کریم همه و همه انسان را با خود همراه می‌سازند و در «تلو» خویش به حرکت در می‌آورند. به دیگر سخن، قرآن «تجلیگاه محبوب» است و داستان عشق و شیدایی است که با جلوه‌های گوناگون متجلی شده است؛ گاهی این داستان به کشتیانی نوح رقم می‌خورد، گاهی موسی پرچم این عشق و شیدائی را به دوش می‌کشد، گاهی «اهل ذکر» و یا «تقوا پیشگان» و یا «اولوا الالباب» و امثال آن قهرمان این میدان می‌شوند؛ و انسان محب در همه این قالب‌ها محبوب را می‌جوید و در پی الفاظ و معانی و در سیر قصه‌ها و مثال‌ها به حرکت در می‌آید تا به وصال خویش نایل شود و نتیجه چنین سیر و سلوکی تخلق به اخلاق محبوب و تربیت به آداب و رفتاری که او می‌پسندند، خواهد بود.

۳-۳. تزکیه

کلمه «تَزَكِيهِمْ» از مصدر «تزکیه» و هم خانواده با «زکات» است. راغب اصفهانی می‌گوید: «اصل زکات، نمو و رشدی است که از برکت خدای تعالی سرچشمه می‌گیرد». (همان، ص ۳۸۰) صاحب کتاب «العین» نیز می‌گوید: «زکات مال همان پاک کردن مال است». (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ج ۲/ ۷۵۷) فیومی، «زکات» را «رشد و افزایش» معنا کرده است و در ادامه گفته است این که مقدار جدا شده از مال را «زکات» نامیده‌اند برای آن است که این مقدار سببی است که می‌توان برای رشد و افزایش مال (زکات) بدان امیدوار بود (فیومی، بی تا: ص ۲۵۴).

به دیده علامه طباطبایی (قدس سره)، «زکات» به معنای رشد شایسته و نمو همراه با

خیر و برکت است براین پایه معنای (يُزَكِّيهِمْ) آن است که رسول اکرم ص مردم را به رشدی شایسته و پسندیده می‌رساند، اخلاق فاضله و اعمال صالحه را عادتشان می‌سازد، تا در ارزش‌های انسانی به کمال برسند و حالشان در دنیا و آخرت استقامت یابد، زندگی و مرگی سعادت‌مندانه پیدا کنند. (طباطبایی، ۱۳۹۳ هـ - ق: ج ۱۹/۲۶۵)

افزون‌براین ایشان معتقدند که کلمه «تزکیه» همان تطهیر است و تطهیر عبارت است از زایل کردن پلیدی‌ها و آلودگی‌ها؛ در نتیجه تطهیر هم شامل اعتقادات فاسد مانند شرك و کفر می‌شود و هم شامل ملکات پست مانند کبر و بخل و همچنین اعمال ناشایست مانند قتل، زنا و شرب خمر را دربرمی‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۹۳ هـ - ق: ج ۱/ص ۳۳۰)

از آنچه بیان گردید دانسته می‌شود که تزکیه نفس، رهایی و آزادی انسان از «اعتقادات» فاسد و زیان‌های فطرت سوز کفر و شرك و نفاق، آسودگی انسان از ملکات آزار دهنده «اخلاقی» و تأمین امنیت اجتماعی از «رفتارهای» ناشایستی مانند؛ قتل، سرقت و امثال آن خواهد بود؛ آری قرآن کریم هم در «بینش و نگرش»، تزکیه عقاید و افکار انسان را در صدر برنامه‌های تربیتی خویش قرار داده است (نساء: ۴۸/۴-۴۹)

و هم در «گرایش و رفتار» او را از ملکات پست اخلاقی و عادت‌ها و رفتارهای نابهنجار بر حذر داشته است (نور: ۲۴/۲۱)، ازاین‌رو خدای سبحان رشد و رویش و رستگاری انسان را به تزکیه روحی او موکول کرده است؛ چنان که عامل خسران و سقوط او را نیز آلودگی روح معرفی کرده است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۹۱/۹-۱۰). افزون‌براین تزکیه باطن از يك سو زمینه‌ساز روح برای دریافت کتاب و حکمت است و از دیگر سو موجب جوشش چشمه‌های حکمت در وجود آدمی خواهد بود.

در اینجا توجه به این نکته مهم است که مقوله تزکیه در معارف قرآن کریم را می‌توان از جنبه‌ای حاصل تربیت و هدف آن برشمرد و از جنبه‌ای دیگر منبع و سرچشمه تربیت دانست، همان‌گونه که در این قسمت بر آن تأکید شد.

۳-۴. کتاب خدا

در آیه محل بحث «تعلیم کتاب» یکی از رسالت‌های نبی اکرم ص برشمرده شده است، به گفته بسیاری از مفسران منظور از تعلیم کتاب، تعلیم قرآن کریم است. شیخ طوسی (قدس سره) از قتاده نقل کرده است که منظور از کتاب و حکمت قرآن و سنت است آنگاه خود می‌فرماید: «و حکمت شامل کتاب و سنت و هرآنچه خدا اراده فرموده است می‌شود، پس همانا حکمت، علمی است که بدان عمل می‌شود در آنچه از امور دین و دنیا که باید از آن ترسید و اجتناب کرد». (طبرسی، ۱۳۷۹ هـ.ق: ج ۹ و ۱۰، ص ۲۸۴) به دیده علامه طباطبائی (قدس سره) مراد از تعلیم کتاب، بیان الفاظ و تفسیر معانی مشکل و مشتبه آن است، در مقابل تعلیم حکمت، که عبارت است از معارف حقیقی که قرآن متضمن آن است. (طباطبایی، ۱۳۹۳ هـ.ق: ج ۱۹/ ص ۲۶۵)

کتاب خدا مساعدترین بستر تربیتی برای تحقق یافتن کرامت انسانی است؛ خدای سبحان در این سفره برکت، رحمت، شفاء، نور و حیات، زندگی آرمانی و متعالی انسانی را ترسیم، راه رسیدن به آن را تعیین و موفقیت انسان خواهان تعالی و کمال را تضمین فرموده است.

از سوئی سرمایه‌ها و استعدادهای درونی انسان را به او معرفی کرده و نشان داده است که انسان هم می‌تواند راه رشد و تعالی و کمال را در پیش گیرد و هم انحطاط و سقوط در ورطه تاریکی او را تهدید می‌کند و از سوی دیگر از سرنوشت عبرت‌آمیز و

درس آموز زورمندان، زراندوزان، تزویرپیشگان خبر می دهد، از بندگان صالح خود سخن می گوید، الگوها و اسوه های تربیت، بندگی، استقامت، اخلاص، فداکاری، باور و اعتقاد، عزت و کرامت، توکل و امیدواری را به نمایش می گذارد و به تأسی از آنان فرمان می دهد، و بلاخره دعا و درخواست از خدا و وعده اجابت را بدرقه راه انسان در سیر سلوک تربیتی قرار می دهد، تا اعجاز مکتب تربیتی اسلام در سیمای انسان متعالی به نمایش درآید.

خدای سبحان در قرآن کریم، نقش های تربیتی متعدد و متنوع این کتاب الهی را شناسانده است از جمله آنها «حیات بخشی» قرآن کریم است. کتاب خدا، حیات معنوی را از مبدأ حی و قیوم برای انسان به ارمغان آورده تا او را احیاء کند و پابندگی بخشد؛ «معبودی جز خدای یگانه زنده و پاینده نیست، همان کسی که به حق کتاب را بر تو نازل کرد...»^۱ و نیز: «ای کسانی که ایمان آورده اید خدا را اجابت کنید و رسول را نیز، آنگاه که شما را به چیزی فرا می خواند که شما را زنده می کند...»^۲. اعتقاد به حقایق و معارف، اجرای بایدها و نبایدها، تخلق به اخلاق و تربیت بر اساس آیات قرآنی است که اجابت دعوت خدا و رسول محسوب می شود و نتیجه آن «حیات طیبه» خواهد بود؛ «هر کس کار شایسته ای انجام دهد، خواه مرد یا زن، در حالی که مؤمن است، او را به حیات طیبه زنده خواهیم کرد»^۳.

۱. «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (آل عمران: ۳/۳)

۲. «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال: ۲۴/۸)؛

۳. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷/۱۶)؛

برخی دیگر از آثار و نقش‌های تربیتی قرآن کریم که تبیین مستقل هر یک از آنها مجال دیگری طلب می‌کند عبارتند از: «شفابخشی» (یونس: ۵۷/۱۰)، «هدایت، بشارت و انذار» (نمل: ۲۷/۱ و ۲؛ اسراء: ۹/۱۷-۱۰؛ احقاف: ۱۲/۴۶؛ فرقان: ۱/۲۵)، «ذکر و یاد خدا» (قمر: ۲۲/۵۴)، «نجات‌بخش از تاریکی‌ها» (ابراهیم: ۱/۱۴).

۵-۳. حکمت

«حکمت» که خدای سبحان آن را «خیر کثیر» نامید (بقره: ۲۶۹/۲)، دارای جاذبه معنوی شگفت‌انگیز و مصادیق برجسته و خیره‌کننده بسیاری است؛ غواصان گوهرهای ناب آیین محمدی ص، در ژرفای معارف دینی همواره می‌کوشیده‌اند تا به مخزن اسرار «حکمت» راه یابند؛ پیش از اسلام و در میان پیروان پیام‌آوران پیشین نیز «حکمت» از جاذبه‌ای دلربا برخوردار بوده است.

حکمت در تربیت انسان، دارای اثری دو سویه است: از سویی در گرایش و رفتار، شوق برخورداری از این کیمیای معجز‌آسا دلربایی می‌کند، انگیزه می‌افزاید، شور و اشتیاق می‌آفریند، افسردگی‌ها و سستی‌ها را می‌زداید و انسان را در مسیر کسب فضائل روحی و ارتقاء مدارج تعالی و کمال، توان، حرکت و سرعت می‌بخشد و از سوی دیگر در بینش و نگرش راه را روشن می‌کند، سره را از ناسره باز می‌شناساند، حق و باطل را به وضوح از یکدیگر جدا می‌کند، انزجار از رذائل و پستی‌ها را به روشنایی می‌نمایاند، چشم باطن را برای تشخیص دوستان و دشمنان بصیرت می‌بخشد و حلاوت ذکر و عبادت را به ذائقه دل می‌چشانند. از این‌رو ارتباط، آشنایی و انس و الفت با این اکسیر معجز‌آسا، انسان خاموش، راکد، بی‌انگیزه و افسرده را، به انسانی مشتاق، تلاشگر، خستگی‌ناپذیر در راه کسب کمال و معرفت و در مسیر تربیت و تخلق به ارزش‌ها تبدیل می‌کند.

به دیگر سخن، اثر برجسته حکمت در نظام تربیت و حیانی، آن است که زندگی انسان را در بینش، «عالمانه» و در گرایش، «عادلانه» می‌سازد، علم مطابق با واقع و عمل بر اساس آن، مشی «حکیمانه» را سامان می‌دهد. در جوامع پیش از بعثت، نگرش انسان‌ها به نظام هستی، مبتنی بر جهل و وهم و خرافه بود و در گرایش‌ها و رفتارها نیز که بر همان نگرش و بینش مبتنی بود، راه ناصواب را می‌پیمودند. و خدای سبحان با بعثت حضرت محمد بن عبدالله ص آنان را از جهالت فکری و اعتقادات مبتنی بر وهم و خرافه نجات داد و از رفتارهای نابهنجارانه مبتنی بر آن اعتقادات باورهای موهوم‌رهایی بخشید: «...فهداهم به من الجهاله و انقذهم بمكانه من الجهاله...» (نهج البلاغه، خ، ۱، ۴۳) «خدای سبحان به وسیله پیامبر خاتم ص آنان را از گمراهی‌رهایی بخشید و با موقعیت آن حضرت آنان را از نادانی نجات داد...».

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش گردید تا برپایه معارف یاد شده در آیات آغازین سوره جمعه، مبانی و مبادی تربیتی و منابع تربیت در نظام تربیت و حیانی، شناسانده شود. استعانت و استمداد، اسم و نشان خدایی، اعتقاد به ذات جامع جمیع کمالات، رحمت عام و خاص خداوند، عیون و شهود پروردگار بودن عالم آفرینش، مالکیت و ملوکیت خداوند، قدوس بودن و عزت خداوند و حکیم بودن او مبانی و مبادی تربیتی محوری در «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و آیه اول سوره جمعه‌اند و وجود مبارک حضرت رسول اکرم (ص)، تلاوت آیات الهی، تزکیه، کتاب خدا و حکمت نیز از جمله مهمترین سرچشمه‌های تربیت‌اند که در آیه دوم سوره جمعه یاد شده است. افزون بر این، پشتوانه‌های تداوم تربیت، موانع تربیتی، نتایج و آثار تربیت و آسیب‌ها و

آفت‌های تربیت در نظام تربیت و حیانی نیز در آیات دیگر سوره جمعه بیان گردیده و بر سیر ترتیبی آیات سوره منطبق است. امیدبخشی خداوند و جریان مستمر فضل او دو پشتوانه تداوم تربیت‌اند که در آیات سوم و چهارم سوره یاد شده است و عداوت و دشمنی با اهل ایمان، حریص بودن نسبت به زندگی دنیا، کفر ورزیدن به آیات خدا و فروختن آیات الهی به بهای اندک، انحصار طلبی، تحریف کتاب آسمانی، خیانت در امانت، نژاد پرستی، تجاوز به حقوق دیگران، ذلت پذیری، پیروی از شیطان، هواپرستی، خودخواهی و خودپرستی، پیروی از شیطان، پیمان شکنی، ستمگری و جلوگیری از راه خدا، رباخواری، ترسوئی، سفاهت، حق‌پوشی، دشمنی با خدا و رسول خدا و فرشتگان الهی، از جمله موانع تربیت‌اند که در آیات پنجم تا هشتم سوره جمعه برشمرده شده‌اند. بحث تفصیلی درباره این موارد و نیز دیگر مؤلفه‌های نظام تربیت و حیانی در سوره جمعه، در مقاله دیگری به گونه مستقل ارائه می‌گردد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اصفهانی، راغب، (۱۴۲۳هـ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۴. الافریقی، ابن منظور، (بی تا)، لسان العرب، دارالکتب العلمیه - دارصادر، بیروت.
۵. آمدی، عبدالواحد، (۱۳۶۶هـ ش)، غرر الحکم و درر الکلم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸هـ ش)، تفسیر تسنیم، چاپ هشتم، نشر اسراء، قم.
۷. خمینی روح الله (بی تا)، تفسیر سوره ی حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم.
۸. شیخ طبرسی، (۱۳۷۹هـ ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۹. شیرازی، صدرالدین (۱۴۱۱هـ ق)، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، قم.
۱۰. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۳هـ ق)، المیزان، مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
۱۱. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲هـ ق)، مکارم الأخلاق، انتشارات شریف رضی قم.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹هـ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، مکتبه الاعلام الاسلامی، بیروت.
۱۳. علامه، عروسی (۱۴۲۲هـ ق)، تفسیر نورالثقلین، مؤسسه تاریخ عربی، بیروت.
۱۴. فراهیری، خلیل احمد (۱۴۱۴هـ ق)، ترتیب کتاب العین، انتشارات اسوه، قم.
۱۵. فیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ، (بی تا)، المصباح المنیر، المکتبه العلمیه، بیروت.

آسیب‌ها و چالش‌های تحقق کرامت انسانی در جهان معاصر و راهکارهای رفع آن با الهام از آموزه‌های رضوی

طیبه زارعی*

احمد عباسی دره بیدی**

چکیده

زمینه و هدف: توجه به کرامت انسانی به عنوان یک موهبت الهی که در میان آفریده‌ها و موجودات فقط مختص انسانها است، از دلایل کمال انسانی و تحقق اراده الهی مبنی بر خلیفه الهی انسان بر روی زمین است. اما فاصله گرفتن انسان از اهداف آفرینش و ضروریات زندگی انسانی و عبودیت پروردگار، مانع تحقق کامل و اساسی این مفهوم در جهان معاصر شده و آسیب‌ها و چالش‌های فراوانی را پیش روی این مفهوم نهاده است که لازم است از طریق منابع اصیل و کاربردی در رفع آن‌ها تلاش شود. به همین دلیل هدف پژوهش حاضر بررسی آسیب‌ها و چالش‌های تحقق کرامت انسانی و راهکارهایی رفع آن‌ها با الهام از آموزه‌های رضوی است. روش: روش پژوهش توصیفی-تحلیلی با استناد به منابع قرآنی-روایی و متون کتابخانه‌ای و اینترنتی است. یافته‌ها و نتیجه‌گیری: یافته‌های پژوهش نشان داد مهمترین آسیب‌ها و چالش‌های تحقق کرامت انسانی در جهان معاصر شامل «خروج انسان از مرکزیت آفرینش، مصرف گرایی و تجمل گرایی، حرص و طمع، شهرنشینی، تخریب محیط زیست، مصرف مواد مخدر، افزایش تنهایی، گسترش فضای مجازی و انحرافات آن، جنگ و خونریزی، فاصله از دین و از بین رفتن حریم خصوصی» است که براساس آموزه‌های رضوی مهمترین راهکارهای رفع آن‌ها شامل «برنامه ریزی در امور، انفاق، احترام و تکریم دیگران، قناعت، ایمان و معنویت، پرهیز از خواهش زیاد از دیگران، تقوا و دوری از گناه، دوری از صاحبان رذایل و فضای آلوده مجازی، خودشناسی، عفو و گذشت، دوری از تمسخر و تحقیر، مراقبت از طبیعت و حفظ حرمت و شخصیت دیگران» است.

کلیدواژه‌ها: کرامت انسانی، جهان معاصر، آسیب‌ها و چالش‌ها، سیره رضوی، راهکارها.

* استادیار گروه معارف، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول) (T.zareie18@gmail.com)

** کارشناس ارشد شیعه شناسی / جامعه شناسی، دانشگاه اصفهان؛ اصفهان، ایران (a.abbasi.d2020@gmail.com r)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۲/۰۸/۲۵)

۱. مقدمه و بیان مسئله

جهان معاصر با داشتن همه پیشرفت‌ها و غلبه بر بسیاری از مشکلات در سایه علم و استعداد خود، به ابزارهای خطرناک کشتار جمعی نیز دست پیدا نموده و به جای آرامش خاطر، اطمینان به آینده و علاقه به زندگی و ادامه حیات و بقاء، علایق و احساسات عالی او ضعیف شده و نور امید در باطن او به سمت خاموشی گرایش یافته است. تفاسیر مکاتب مادی از انسان و زندگی او سعی در پوچ جلوه دادن جهان و زندگی داشته و جامعه انسانی را با خطر بی‌قیدی و جوانان و نسل آینده را به میل به ادامه حیات مواجه ساخته است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۶).

یکی از مفاهیمی که در این میان تحت تأثیر و در مواقعی مورد فراموشی قرار گرفته است، بحث کرامت انسانی است که بی‌توجهی به آن مشکلات فراوانی را بوجود آورده است و بیشتر مواقع مانع تحقق آن در دنیای جدید گشته است. این در حالی است که کرامت انسانی، چه در بعد ذاتی و چه در بعد ارزشی، گفتمان رایج جهان معاصر (راعی، ۱۳۹۳: ۲۲) و مبنای رفتار و روابط میان افراد و دولت‌ها و کشورها مختلف قرار دارد و بدون تردید از نظر آماری بیشترین حجم پژوهش‌ها بعد از حقوق بشر به کرامت انسانی مربوط است (فلسفی و همکاران، ۱۳۹۵: ۷۰).

جوامع بشری امروزه به این نتیجه دست یافته‌اند که فقط با قوانین و مقررات صرف نمی‌شود جامعه را اداره کرد، بلکه در کنار آن‌ها به ابزار دیگری نیاز است که کرامت انسانی نام دارد. توجه به کرامت انسانی در جوامع و کشورهای مختلف از جمله تفکراتی است که در باب ارزش‌های منوط به انسان مطرح است و توجه و در نظر گرفتن آن نسبت به افراد جامعه بشری باعث می‌گردد تا علاوه بر کاهش مسائل و

مشکلات پیرامون انسان و زندگی او، رفاه و کارایی و سبک زندگی بهتری برای آنان فراهم شود (نژاد سلیم، ۱۳۸۷).

بی توجهی به مفهوم کرامت انسانی چه در گذشته تاریخ انسان و چه در حال، مشکلات زیادی را برای انسان و حتی غیر انسان فراهم کرده است. برای نمونه درباره مشکلات مربوط به انسان می‌توان از فاصله طبقاتی در سطح جهانی نام برد. فاصله‌ای بی اندازه که گروهی به علت فقر در بدترین شرایط زندگی بسر می‌برند و حتی می‌میرند و گروهی به علت ثروت زیاد و دوری از کرامت انسانی، به جای آن که از ثروت خود در راستای اهداف انسان دوستانه و کمک به تهیدستان استفاده کنند؛ ثروت خود را بر علیه آنان برای دست یابی بیشتر به شهوات حیوانی خود به کار می‌برند که نمونه به روز آن حمله بی منطق دولت ثروتمند آل سعود به مردم فقیر و کودکان و زنان بی گناه یمن است [جنایت‌های گروه‌های تکفیری را نیز در این رابطه می‌توان اشاره نمود که بدون توجه به کرامت انسانی وحشیانه‌ترین اعمال و کشتارها را در سوریه، عراق و سایر نقاط جهان انجام می‌دهند] و درست بر اساس همین بی‌کرامتی و پستی برخی از انسان‌هاست که به جای دفاع از مظلوم، از ظالم دفاع می‌کنند و سازمان‌های بین‌المللی به ویژه سازمان ملل سکوت می‌نماید (سروریان و زینالی، ۱۳۹۴: ۲۳۴).

کرامات انسانی مفهومی است که در محافل علمی و میان نویسندگان و اندیشمندان علوم مختلف مورد توجه بوده و کتب، پژوهش‌ها و مقالات متعددی پیرامون آن به رشته تحریر در آمده است. به عنوان مثال از کتاب‌های پیرامون کرامت انسانی می‌توان به سلطانی و همکاران (۱۴۰۰) کتاب «کرامت انسانی و فقه (پیش‌نیازها، ظرفیت‌ها و چالش‌ها)» که به بررسی پیش‌نیازها، ظرفیت‌ها و چالش‌های

کرامت پرداخته است، اشاره نمود. همچنین بیکیان و خدایاری وطن (۱۴۰۰) در کتاب دیگری با عنوان «کرامت انسانی در حقوق خانواده» به جایگاه کرامت انسانی در رعایت حقوق و تکالیف اعضای خانواده و اثرات آن پرداخته‌اند. ایازی (۱۴۰۰) در کتاب خود با عنوان «اصل کرامت انسانی به مثابه قاعده فقهی» به بررسی کرامت انسانی به عنوان یک قاعده فقهی و اهمیت توجه آن در دستورات فقهی پرداخته است. حکیمی (۱۳۹۹) در کتاب دیگری با عنوان «امام رضا (ع) و کرامت انسانی» به بررسی مفهوم و جایگاه کرامت انسانی در سیره امام رضا (ع) پرداخته است. علاوه بر کتب، کرامت انسانی در پژوهش‌ها نیز جایگاه خاصی داشته است. چنانکه مطهر و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی معیارهای کرامت انسانی به عنوان یکی از ویژگی‌های شهر مطلوب اسلامی در محله‌های نوساز و قدیمی»؛ (مورد پژوهشی: محله‌های حکیمیه و خیابان ایران شهر تهران)» به بحث کرامت انسانی در معماری و ساخت خانه و محلات پرداخته و به این نتیجه رسیدند که در محلات سنتی و قدیمی‌تر به بحث کرامت انسانی در معماری بیشتر توجه شده است. همچنین دانشمند و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله دیگری با عنوان «واکاوی مدیریت رفتاری امام رضا (ع) در حفظ و ارتقای کرامت انسانی بردگان» به بررسی سیره امام رضا (ع) در برخورد با بردگان و تکریم آن‌ها و توجه به حقوق اجتماعی آنان پرداخته‌اند. ابراهیم‌زاده و دارابی (۱۴۰۰) نیز در مقاله‌ای با عنوان «پیشگیری کرامت‌مدار از جرم در پرتو آموزه‌های فقه اسلامی»، به اهمیت و نقش کرامت انسانی در پیشگیری از جرم و راهبردهای کنشی پیش‌گیرانه پرداخته‌اند. اما همانطور که گذشت کمتر پژوهشی به آسیب‌ها و چالش‌های تحقق آن در جهان معاصر پرداخته و

لذا مسئله اصلی این پژوهش بررسی چالش‌ها و مسائل و مشکلات جامعه معاصر پیرامون نادیده گرفتن کرامت انسانی همراه با ارائه راهکارهای رفع آن‌ها با توجه به آموزه‌های قرآن و سیره رضوی است.

۲. اهمیت و ضرورت پژوهش

انسان و کرامت و منزلتش از مسائل مهم در آیات، احادیث، قوانین و حقوق در جوامع گذشته و معاصر است که تبیین و تفسیر آن از نظر منابع دینی بویژه قرآن کریم و متعاقباً، دستیابی به راهکارهای تحقق آن در زندگی بشر امروزی ضرورتی اجتناب ناپذیر است (فلسفی و همکاران، ۱۳۹۵: ۷۱). از طرفی موانع و چالش‌های پیش روی این مفهوم در دنیای معاصر رو به افزایش است. به همین دلیل شناخت آسیب‌ها و چالش‌های تحقق کرامت انسانی در دنیای معاصر امر مهمی است که می‌تواند مانع بسیاری از مشکلات گردد و همچنین ارائه راهکارهایی جهت تحقق این مفهوم در زندگی معاصر یک امر انکارناپذیر است. به همین منظور اهمیت و ضرورت این پژوهش برای آن است تا تعدادی از مهم‌ترین مشکلات و چالش‌های دنیای معاصر را که باعث عدم تحقق مفهوم کرامت انسانی شده‌اند، بررسی و تبیین نموده و همچنین برای رفع آنان و تحقق این مفهوم راهکارهایی ارائه نماید.

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر از لحاظ هدف کاربردی و در گروه تحقیقات نظری، تحلیلی قرار دارد که به لحاظ روش توصیفی-تحلیلی است و برای رسیدن به هدف از تحلیل اسناد، داده‌ها و اطلاعات با مراجعه به منابع قرآنی-روایی و متون کتابخانه‌ای و اینترنتی مرتبط با موضوع استفاده شد. روش پژوهش شامل دو قلمرو است. در قلمرو

اول بررسی گزاره‌های مرتبط با آسیب‌ها و چالش‌های جهان معاصر است که برای این امر مهم‌ترین کلیدواژه‌های مرتبط با آسیب‌ها و چالش‌های تحقق کرامت انسانی گزینش و بررسی گردید و در قلمرو دوم ضمن توجه به احصای موارد نامبرده با الهام از آموزه‌های رضوی مهم‌ترین گزاره‌های راهبردی و راهکارهای رفع آن‌ها گزینش و مورد مطالعه قرار گرفت و در نهایت به توصیف، تحلیل و جمع‌بندی و نتیجه‌گیری مطالب پرداخته شد.

۴. مفهوم شناسی

کرامت در لغت

واژه کرامت لغتی عربی و از ریشه «کرم» و اسمی برای بزرگ‌منشی است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵۱۲) که به معانی ارزش، حرمت، حیثیت، بزرگواری، عزت، شرافت، انسانیت، شأن، مقام، موقعیت، درجه، رتبه، جایگاه، منزلت، نزاهت از فرومایگی و پاک بودن از آلودگی‌ها، احسان و بخشش، جوانمردی و سخاوت (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۶۰۷۰/۱۱) و دوری کردن از گناهان و پاک بودن از گناه است (معین، ۱۳۷۵: ۲۹۲۹/۳).

کرامت در اصطلاح

کرامت در اصطلاح عالمان اخلاق و تفسیر به معنای حرمت داشتن فرد در جامعه (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۶۰) و دوری کردن از هر پستی و فرومایگی است و روح بزرگواری و منزّه از هر پستی را کریم گویند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۲). لذا کرامت انسانی امری وجودی و حقیقی است نه یک امر اعتباری و قراردادی. کرامت، جعل الهی است؛ یعنی خدای تعالی کرامت را فطری انسان قرار داد؛ چنانکه می‌فرماید: «و

لقد کرما بنی آدم؛ (اسراء/۷۰؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم). آنچه از خدا صادر می‌شود، از سنخ وجود است. پس کرامت الهی از سنخ وجود بوده و امری حقیقی است، نه مفهومی اعتباری (دهقانپور، ۱۳۹۰: ۱۴۶) و موهبتی است که از منظر قرآن مجید در بین مخلوقات ظاهری خداوند تنها مخصوص آدمی است و هیچ موجود زمینی دیگری به این شرافت توصیف نشده است. علاوه بر آیه ۷۰ سوره اسراء که در رابطه با کرامت انسان بیان شده است، آیات دیگری نیز به این مفهوم اشاره داشته‌اند (علق/۳؛ الحاقه/۴۰؛ عبس/۱۳).

کرامت در اندیشه دینی

آنچه از معنای کرامت در این جا مراد است معنای کرامت در اصطلاح قرآن و اهل البیت (ع) است و از تعاریفی استفاده می‌شود که برگرفته از این دو رکن اساسی دین و با اصطلاح قرآنی هماهنگ باشد. کرامت در سخنان پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) نیز این مفهوم جایگاه ویژه‌ای دارد. چنانکه پیامبر اکرم (ص) اساس رشد و اصلاح امت را بر پرورش و ایجاد کرامت و عزت نفس در آن می‌داند و همواره کرامت در نگاه، رفتار، گفتار و برخوردهای ایشان اظهر من الشمس بود (صالحی و عباسی، ۱۳۹۰: ۵۷). امام علی (ع) در یکی از سخنان خویش در معنای کرامت می‌فرماید: «الکرامه حسن السجیه و الجتناب الدنیه؛ کرامت اخلاق نیک و دوری از هرگونه پستی و فرومایگی است» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۴: ۲/۲۰). و در سخن دیگری اینگونه فرمودند که: «فان الشح بالنفس حقیقه الکرم؛ حقیقت کرامت خویشنداری [از هوا و هوس و ارتکاب حرام] است» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۴: ۱۹۹/۲۰). ایشان در نامه‌ای خطاب به امام حسن (ع) می‌فرماید: «نفس خود را از هر پستی و بدی بزرگ و

برتر بدار؛ آنچه از نفس خود ببازی عوض ندارد. نفس خود یعنی انسانیت خود را نباز که آن یگانه تعبیر نفیس و ثمین بودن (کرامت انسان) و اینکه این عطیه باارزش را که فوق هر ارزشی هست نباید از کف داد که بعد از آن به سوگش نشستن اثری ندارد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴). همچنین در روایتی از امام هادی (ع) آمده است؛ «من هانت علیه نفسه فلا تأمن شره؛ هر که کرامت نفس نداشته باشد و برای خود شخصیت قائل نشود، از شره او در امان مباش» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۰/۷۲).

۵. ویژگی‌ها و چالش‌های جهان معاصر

جهان معاصر و دنیای امروز با انبوه وسایل مکانیکی و الکترونیکی شناخته می‌شود، چنانکه فزونی ماشین و سایه انداختن آن بر همه ابعاد زندگی زیاد و چشمگیر شده است، آنگونه که در غرب پس از آنکه خدا را از مرکزیت عالم جدا کردند و انسان را به جای آن برگزیدند و بحث‌هایی تحت عنوان اومانیزم (انسان‌گرایی) پدید آورده؛ در حال حاضر بحث انسان‌زدایی (دوره پسااومانیزم) نیز مطرح شده است و ماشین و ابزار و وسایل در مرکزیت قرار گرفته است. هاروی مدعی است که ما هم اکنون در دوره پسانسانی یعنی در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که در آن ماشین‌ها و ارگانیسم‌ها با هم آمیزش یافته‌اند و معتقد است که انسان‌واره که منبعی خیالی است، واقعیت ما را شکل می‌دهد (میلنر و براویت، ۲۰۰۵: ۲۷۴-۲۷۳). این در حالی است که خداوند انسان را خلیفه و جانشین خود در روی زمین قرار داد و سایر آفریده‌ها را مسخر او گردانید.

جهانی که در حال حاضر در آن زندگی می‌کنیم و از آن تحت عنوان جهان معاصر یاد می‌شود، با خصوصیات و ویژگی‌هایی شناخته می‌شود که عمده آن‌ها را می‌توان چالشی برای زندگی و ادامه حیات دانست. به عنوان مثال می‌توان به ویژگی‌ها و

چالش‌های اقتصادی - اجتماعی مانند مصرف‌گرایی و تجمل‌گرایی اشاره کرد که طبق گزارش صندوق جهانی طبیعت (۲۰۰۶) اگر هر انسان روی زمین بخواهد مطابق الگوی مصرفی ساکنان امریکای شمالی زندگی کند، ما در آینده نه چندان دور به ۵ سیاره زمین نیاز خواهیم داشت. همچنین گزارش سازمان ملل (۲۰۰۶) نشان می‌دهد که ۲۵ درصد از جمعیت ۴ میلیارد نفری ساکن در جنوب کره زمین از محل زندگی مناسب بهره‌مند نیستند، در حالی است که برآوردهای منطقه اقتصادی اروپا (۲۰۰۵) نشان می‌دهد ۱/۷ میلیارد از جمعیت زمین در طبقه مصرف‌گرا و تجمل‌گرا هستند. همچنان رشد شهرگرایی و شهرنشینی از دیگر ویژگی‌ها و چالش‌ها است که رشد سریع و اغلب بدون برنامه شهرها، جامعه را با مشکلات فقر، به خطر افتادن محیط زیست، چالش‌های بهداشتی و سلامتی و تغییر در فرهنگ و سبک زندگی مواجه کرده است (موری و همکاران، ۲۰۰۳).

بعد دوم تأثیر شهرنشینی بر سبک زندگی و اعتقادات مردم است. این بعد که کمتر بدان پرداخته شده و مورد غفلت قرار گرفته است؛ چالش‌های جدی خصوصاً برای جوامع دی‌دار به وجود آورده است. در ارتباط بین زندگی شهری و سبک زندگی ناشی از آن با اعتقادات و باورهای مردم، ابن‌خلدون معتقد است در سبک زندگی شهرنشینی ایمان میان مردم تقلیل می‌یابد و رفته رفته شرع جنبه دانش و صنعتی به خود می‌گیرد که باید آن را از راه تعلیم فراگرفت. مردم در گذر زمان، شعائر و تعالیم دینی را فراموش می‌کنند و دستورات آن را زیر پا می‌گذارند. از نظر وی سبک زندگی شهری دروغ‌گویی و ریاکاری را فراوان کرده و حس شجاعت را از بین می‌برد، اخلاق را تنزل می‌دهد و دین را به فراموشی می‌سپارد (رحمانی فیروزجاه، ۱۳۹۰).

نابودی طبیعت و محیط زیست در کنار دو عامل دیگر از چالش‌ها و مسائل دنیای معاصر است که اگر به ماهیت واقعی مشکلات زیستی نگاه شود، بشریت با هفت چالش جدی در حوزه محیط زیست درگیر است. این چالش‌ها شامل کاهش شدید منابع طبیعی و تخلیه انرژی، نابودی تنوع زیستی، توزیع آب و غذا، افزایش سریع جمعیت و تغییرات آب و هوایی هستند. درواقع اگر بشریت به همین طریق و با سبک زندگی کنونی ادامه دهد، اکثر این مشکلات در سال ۲۰۳۰ به نقطه اوج خود می‌رسند و در صورت عدم برنامه‌ریزی و اصلاح نوع مواجهه بشر با محیط زیست، این عوامل می‌توانند باعث سقوط تمدن بشری در سال ۲۰۳۰ گردند (ایشیدا و فروکاوا، ۲۰۱۳).

انسان‌هایی که در جهان معاصر به سر می‌برند دچار یک نوع خلوت و تنهایی مخرب شده‌اند که خود منبعث از گسترش تکنولوژی‌ها و فضاهاى مجازى گوناگون است. در سال ۱۹۵۰ در امریکا و اروپا ۸۰ درصد مردم در خانواده شامل زن و شوهر و فرزند زندگی می‌کردند ولی در حال حاضر نزدیک به ۵۰ درصد مردم به صورت مجردی زندگی می‌کنند و این ناشی از آزادی بدون مسئولیت‌پذیری و در نتیجه سبک زندگی امروزی مردم است (کاره‌اننا^۲ و همکاران، ۲۰۰۶). همچنین کاهش حیاء و عفت در برخی مواقع حتی از بین رفتن آن یکی دیگر از ویژگی‌ها و چالش‌های جهان معاصر است. طبق تحقیقات انجام شده ۴۲/۷ درصد از کاربران اینترنتی صفحاتی با محتوای مستهجن را نگاه می‌کنند (واندراچک و همکاران^۳، ۲۰۱۰) همچنین گزارش موسسه استاتیستا^۴ نشان می‌دهد که ۵۳۵ میلیون صفحه با محتوای مستهجن در فضای

1. Ishida & Furukawa
2. Karahanna
3. Wondracek et al
4. Statista

ایتترنت وجود دارد (ریچتر^۱، ۲۰۱۳) و انسان‌ها از ارزش‌ها و فضایل انسانی و هدف آفرینش دور شده و متمایل به ویژگی‌های حیوانی شده‌اند. آنگونه که بنیان خانواده رو به سستی و تزلزل رفته و این نیز مرتبط با شهرنشینی و گسترش فضاهای مجازی و تکنولوژی‌های ارتباطی است. در خصوص طلاق و کاهش ازدواج به عنوان عامل فروپاشی خانواده، جری و شارپه^۲ (۲۰۱۱) معتقدند، عوامل نظیر تعداد طلاق‌ها، ازدواج‌های با تأخیر و در سن بالا، عادی شدن روابط جنسی خارج از ازدواج و شکسته شدن قبح آن، ورود بی رویه زنان به بازار کار باعث کاهش خانواده‌های سنتی شده است و این روند همچنان ادامه دارد.

مسئله‌ای دیگری که باید به آن اشاره کرد، تولد و به دنیا آمدن فرزندان نامشروع است. ساوهیل (۲۰۱۴) در کتاب خود بیان می‌دارد که ۴۰ درصد از نوزادان به دنیا آمده در جهان در خارج از چارچوب قانونی و مشروع خانواده و ازدواج به دنیا آمده‌اند. در مناطق مختلف این آمار متفاوت بوده چنانکه در آمریکای جنوبی نیمی از بچه‌ها، فرزندان نامشروع و این آمار برای اکثر قسمت‌های اروپا بین یک سوم تا نصف و برای اقیانوسیه و شمال آمریکا حدود ۴۰ درصد است (لیپمن و ویلکاکس^۳، ۲۰۱۴). که همه این واقعیت‌ها در کنار عوامل دیگری مانند افزایش جنگ و خونریزی، ترورها، قتل و غارت‌ها و ... نمایانگر آن است که جوامع بشری در آینده نزدیک با بحران‌های بیشتری روبرو شده و از ارزش‌های انسانی و در این رابطه کرامت فاصله بیشتری خواهد گرفت!

1. Richter

2. Géré & Sharpe

3. Lippman & Wilcox, 2014

۶. چالش‌ها و موانع تحقق کرامت انسانی در جهان معاصر

در جریان سیاست‌های استعماری و ضدانسانی کشورهای غربی و تغییر نگاه و نگرش انسان‌ها به جهان و زندگی، در جهان معاصر چالش‌ها و موانع زیادی برای تحقق کرامت انسانی بوجود آمده است که برخی از مهمترین آن‌ها را می‌توان در موارد زیر برشمرد؛

خروج انسان از مرکزیت عالم و قرار گرفتن ماشین، ابزار و وسایل به جای او (دوره پسااومانیسم)

در جهان کنونی وضعیت تسلط فناوری و ماشین‌ها بر زندگی به گونه‌ای شده است که اختیار و آزادی انسان‌ها در تسلط ماشین‌ها و وسایل قرار گرفته و بسیاری از آنان فراموش کرده‌اند که ودشان این ابزار و وسایل برای خدمت‌رسانی و راحتی خود آنان بوجود آمده است.

مصرف‌گرایی، تجمل‌گرایی و پیدایش نیازهای کاذب در انسان

مصرف‌گرایی یک حالت هیجان روانی و سبک‌سری است که به انسان در اثر بدرفتاری با نعمت‌ها و بی‌توجهی نسبت به ادای حق نعمت و صرف آن در غیر جهت مصرفش عارض می‌گردد. که در آیات ۴۷ از سوره انفال و ۵۸ سوره قصص به این امر اشاره شده است. مصرف‌گرایی یا تجمل که امروزه به ناحق به یک هنجار تبدیل شده و توجیهاتی از قبیل شیک بودن، امروزی رفتار کردن، زیبایی و حتی راحتی را برای آن به کار می‌برند، یکی از موانع اصلی تحقق کرامت انسانی در معنای واقعی و خوشبختی به حق فرد و جامعه محسوب می‌شود (علم الهدی، ۱۳۸۸: ۸۲).

حریص شدن انسان و عدم توجه به بحث قناعت و توکل

حرص و طمع دو نمونه از صفات ناپسند و از موانع تحقق کرامت انسانی است که با توجه به تبلیغات و رواج مصرف‌گرایی در میان انسان‌ها گسترش پیدا کرده است. طمع داشتن حالتی است که انسان‌ها بدون آنکه نیاز داشته باشند به جمع‌آوری اموالی می‌پردازند که به آن‌ها نیاز ندارند (نراقی، ۱۳۸۷: ۱۰۲/۲) این در حالی است که امام صادق (ع) فرمودند: «چه زشت است برای مؤمن که میل و رغبتی در او باشد که او را خوار نماید» (کلینی، ۱۴۱۴: ۳۲۰/۲) و امام رضا (ع) یکی از عوامل نابودی امت‌های پیشین را حرص و طمع آن‌ها دانسته‌اند (نظری، ۱۳۸۷: ۶۷).

رشد بی‌رویه و بدون برنامه شهرها و شهرنشینی

شهرنشینی که پدیده رایج عصر حاضر است با خود مسائل و مشکلاتی را به همراه دارد که تهدیدی برای تحقق کرامت انسانی هستند. گسترش فقر و فحشاء و مسائلی از این قبیل که با رشد و گسترش بی‌رویه شهرها مرتبط است، مانع دستیابی به این مفهوم متعالی می‌گردد. افزایش روند بدون وقفه شهرنشینی نیز بسیاری از شهروندان را در معرض کیفیت ناسالم هوا، آب ناسالم، مخاطرات ناشی از دفع ضایعات و زباله‌ها قرار داده است و نهایتاً سلامت محیط زیست که خود تهدیدی برای سلامت انسان و کرامت او است، را به خطر انداخته است (سازمان بهداشت جهانی^۱، ۲۰۱۵).

تخریب محیط زیست و طبیعت

مسئله آلودگی و تخریب طبیعت و محیط زیست یکی از عواملی است که نه تنها کرامت انسانی و تحقق آن را در معرض تهدید و آسیب قرار داده است، بلکه تهدیدی

1. WHO

برای حیاط بشر و نابودی آن نیز به شمار می‌رود. فعالیت‌های تخریبی انسان‌ها در ارتباط با محیط زیست موجب از بین رفتن گونه‌های گیاهی و جانوری، جنگل‌زدایی، تخریب لایه ازن (اسپانگنبرگ^۱، ۲۰۰۷) و کاهش کیفیت زندگی انسان می‌گردد (سینگ^۲ و همکاران، ۲۰۱۲).

افزایش مصرف مواد مخدر و تقویت یأس و ناامیدی

افزایش مصرف مواد مخدر و دسترسی آسان و سریع به آن باعث گردیده است تا انواع بزهکاری‌ها و روابط جنسی و کسب لذت‌های آنی و غریزی بیشتر گردد (نصر، ۱۳۸۲: ۳۳۵) و از طرفی هنگام تمام شدن اثرات کاذب این مواد، یأس و ناامیدی بر انسان‌ها سایه افکند و آن‌ها را از کرامت و ارزش خویش دور گرداند.

افزایش تنهایی و خلوت انسان‌ها

فردگرایی و زندگی به صورت تنها و در خلوت یکی از پدیده‌های معاصر است که خطر و تهدیدی برای تحقق کرامت انسانی محسوب می‌شود. چرا که در بیان بزرگان دینی آمده است که از تنهایی و تفرقه بپرهیزید و همیشه با جماعت و جمع باشید. زیرا که «یدالله مع الجماعة» (شریف رضی، ۱۳۸۶: ۱۷۱). و همچنین رحمت خدا با جمع و جماعت است.

گسترش انحرافات، گناهان، کاهش حیا و عفت همراه گسترش عوامل مستهجن در فضاهای مجازی افزایش انحرافات گوناگون و ارتکاب زشتی‌ها و گناهان سبب دوری از مسیر کرامت است؛ چرا که محال است کسی بدون سرمایه ایمان و عمل صالح و با گناه بتواند

1. Spangenberg

2. Singh

گوهر کرامت را خریداری کند. این دو هرگز با یکدیگر برابر نیستند؛ « آیا کسانی که مرتکب بدی‌ها و گناهان شدند، گمان کردند که ما آنها را همچون کسانی قرار می‌دهیم که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند که حیات مرگشان یکسان باشد؟ چه بد داوری می‌کنند!» (الجاتیه/۲۱).

قرآن مجید کسانی را که به گناهانی همچون قتل و زنا گرفتارند، مشمول خلود در عذاب مهان که درست نقطه مقابل کرامت است، می‌شمارد: « و کسانی که معبود دیگری را با خداوند نمی‌خوانند و انسانی را که خداوند خودش را حرام شمرده، جز به حق نمی‌کشند و زنا نمی‌کنند. و هر کس چنین کند، مجازات سختی خواهد دید. عذاب او در قیامت مضاعف می‌گردد و همیشه با خواری در آن خواهد ماند» (فرقان/۶۸-۶۹).

افزایش جنگ و خونریزی و کشتارها در کنار جهل و نادانی

قرآن کشتن یک نفر را مثل کشتن همه مردم می‌داند (مائده/۳۲) و نجات دادن یک نفر را مانند نجات دادن همه بشر (مائده/۳۲) و غفلت از این آیه باعث جنگ‌ها و کشتارهای فراوان هم در میان مسلمانان و هم غیرمسلمانان شده است. ظلمت نادانی که در مقابل نور دانش و معرفت است، از موانع رسیدن به قله کرامت است و درواقع، عامل گرفتاری در میان خواهش‌های نفسانی است. امام علی (ع) انسان صاحب کرامت را دارای آن چنان دانشی می‌داند که شهوات در نزد او خوار و بی‌مقدار است (نهج البلاغه، حکمت ۴۴۹).

فاصله گرفتن از دین و معنویت و دنیایی شدن به دنبال عواملی چون شرک، نفاق، تفرقه و ...

شرك دور شدن از شاهراه توحید و سقوط به قعر درّه ضلالت و گمراهی است و به فرموده قرآن کریم: «و هرکس به خدا شرك بورزد، گویی از آسمان سقوط کرده و پرنده [شکاری بین آسمان و زمین] او را می‌رباید و یا تند باد او را به جای دوردستی پرتاب می‌کند» (حج/۳۱) «و به راستی که شرك ظلم بزرگی است» (لقمان/۱۳).

از دیگر موانع راه وصول به کرامت نفاق و دورویی است که قرآن کریم این امر را موجب دوری از هدایت الهی و سبب گرفتاری در عذاب الیم معرفی می‌نماید: «کسانی که ایمان آوردند، سپس کافر شدند، باز هم ایمان آوردند و دیگر بار کافر شدند، سپس بر کفر خود افزودند، خداوند هرگز آنها را نخواهد بخشید و آنها را به راه [راست] هدایت نخواهد کرد. به منافقان بشارت ده که مجازات دردناکی در انتظار آنهاست» (نساء/۱۳۷-۱۳۸).

از بین رفتن حریم خصوصی و نفی آن توسط گسترش بی‌برنامه و مهارنشده فضاهای مجازی فضای مجازی به بخش مهم و اجتناب ناپذیری از زندگی انسان معاصر در شرق و غرب عالم تبدیل شده است و تمام ساحات و شئون زندگی را تحت تأثیر خود قرار داده است (حیدرپور مرند و رضایی، ۱۳۹۴: ۷۰۶) اینترنت و فضاهای مجازی جایی بین دو سوی (قطب) جبرگرایی فنی و سازه اجتماعی قرار گرفته و در انواع فعالیت‌های انسان رخنه کرده‌اند (پاترشیا، ۱۳۸۲: ۴۰۳) و عمده جنبه‌های زندگی را به طرق مختلف تحت تأثیر خود قرار داده است. با گسترش و نفوذ فضای مجازی و اینترنت به حریم خصوصی و شخصی انسان‌ها، این حریم در معرض تهدید قرار گرفته و در بسیاری از مواقع از بین رفته که خود عاملی برای تهدید و از بین رفتن کرامت انسانی است.

همانطور که گذشت جهان معاصر ضمن داشتن پیشرفت‌های که به ظاهر برای راحتی و توانمندی بیشتر انسان بوده است، با چالش‌های متعددی روبرو گردیده است که کرامت و ارزش انسانی را نادیده گرفته و یا با آسیب مواجه ساخته است. با این وجود تعالیم و دستورات دینی و مخصوصاً سیره رضوی سرشار از نکاتی است که می‌توان کرامت انسانی را حتی در شرایط کنونی و مقابل این چالش‌ها حفظ نمود. در ادامه به تعدادی از این راهکارها اشاره می‌گردد.

۷. راهکارها حفظ و حراست کرامت انسانی

حفظ و حراست کرامت انسانی و تلاش جهت تحقق هر چه بیشتر آن از مهم‌ترین دغدغه‌های جوامع در گذشته و مخصوصاً جامعه معاصر بوده است. در واقع وجود کشتارهای جمعی، تبعیضات نژادی، فقر، قاچاق انسان و... نشان دهنده آن است که جوامع انسانی همواره در معرض نقض کرامت و ارزش‌های انسانی قرار دارند و صیانت از این مفهوم والا و ارزشمند نیازمند سازوکارهای عملی برای تحقق آرمان‌های مشترک بشریت یعنی صلح، امنیت، رفع تبعیض و احترام به ارزش و کرامت انسانی است. به همین دلیل راه کارها و پیشنهادات زیر با تأکید بر سیره رضوی و الهام از آموزه‌های اخلاقی این امام معصوم در این رابطه ارائه می‌گردد:

برنامه‌ریزی در زندگی و پیرامون اتفاقات جهان معاصر مانند شهرنشینی و ...

داشتن هدف و برنامه برای زندگی فردی و اجتماعی و تدوین آن براساس نظم از مهمترین راهکارهای موفقیت و حفظ ارزشمندی و کرامت است. امام رضا(ع) در سخنی زیبا مبنی بر برنامه‌ریزی اوقات فرمودند: «اوقات روز شما چهار وقت باشد؛ ساعتی برای عبادت و خلوت با خدا، ساعتی برای تأمین معاش، ساعتی برای آمیزش

و مصاحبت با دیگران و ساعتی برای تفریح و کسب لذت تا نیروی لازم برای ساعات دیگر فراهم گردد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴۶/۷۵؛ امام رضا، ۱۴۰۶: ۳۳۷).

انفاق و کمک به دیگران

انفاق مال در راه خدا از راه‌های وارستگی و کمال انسان به حساب می‌آید و کمک و یاری رساندن به دیگران امری پسندیده و انسانی است که ضامن حفظ و حراست کرامت خواهد بود. امام رضا(ع) نیز در روز عرفه تمام اموال خود را در خراسان انفاق نمودند که فضل بن سهل به امام عرضه داشتند؛ این یک زیان محض بود که شما مرتکب شدید! و امام در جواب فرمودند: «بلکه این کار غنیمت و سود خالص بود، لذا آنچه را به سبب آن پاداش و کرامت نصیب تو می‌شود، زیان مشمار» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۰/۴۹).

احترام به دیگران، سایر جوامع و تکریم آن‌ها

رعایت ادب و احترام دیگران از دیگر عوامل حفظ کرامت در سیره امام رضا(ع) است. در این رابطه می‌توان به رفتارهای مهربانه و سیره کریمانه حضرت اشاره نمود. به عنوان نمونه می‌توان این رفتار امام را نام برد که در برخورد با انسان‌ها حرمت آنها را پاس می‌داشت و هیچ گاه اجازه نمی‌داد ارزش افراد نادیده گرفته شود و انسانی کوچک به حساب آید (حکیمی، ۱۳۸۴: ۶۲). ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «لازم است با تمام اطفال و بزرگسالان، مودب و با احترام برخورد کنید» (نوری، ۱۴۰۸ق: ۳۵۴/۸). همچنین کارهای دیگر حضرت رضا(ع) چون سلام متواضعانه و مصافحه (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۴۷/۱) و احترام به غلامان و خدمتکاران و همه افراد، نشان از حفظ احترام و توجه ایشان به کرامت انسانی است..

داشتن قناعت

قناعت یک صفت زیبای انسانی است که در مقابل حرص و طمع که تهدید کننده کرامت است قرار دارد و در گفتار رضوی نیز آمده است که: «راه قناعت را جز دو تن نیپوید؛ یا عابدی که پاداش آخرت طلبد، یا جوانمردی که دامنش از زشتکاری فرومایگان پاک است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۷/۷۵).

تقویت ایمان و معنویت در زندگی

بهره‌مندی از ایمان و معنویت از راه‌های حفظ و حراست از کرامت انسانی است که اشاره به این سخن امام رضا(ع) دارد؛ «خداوند به یکی از پیامبران خویش وحی فرستاد: هرگاه من اطاعت شوم، رضایتمند می‌گردم و آنگاه که از کسی خرسند و رضایتمند شدم، به زندگی او برکت خواهم داد و برکتی هم که از جانب من باشد، پایان نخواهد داشت» (کلینی، ۱۴۱۴: ۲/۲۷۵) و برکت داده شدن به زندگی انسان یعنی حفظ، امتداد و تداوم کرامت انسانی.

پرهیز از خواهش زیاد از حد از دیگران و قانع بودن به داشته‌ها و نعمت‌های خویش (اقتصاد مقاومتی) قناعت و قانع بودن همراه با پرهیز از خواهش زیاد از دیگران است و همگی از عوامل مهم در حفظ کرامت انسانی هستند که در این زمینه از حضرت رضا (ع) نقل شده است: «خداوند از خواهش بسیار از (دیگران)، نفرت دارد» (عطاردی، ۱۴۰۶: ۱/۲۸۵) و از دلایل این امر، خدشه‌دار شدن کرامت انسانی در صورت برآورده نشدن خواهش و حقیر شدن فرد است.

تقوا و پرهیز از خطاها و گناهان

دوری از گناهان و حفظ تقوا از دیگر عوامل مهم در نگهداشت کرامت انسانی در جهان معاصر است. زیرا با رعایت تقوا انسان احساس ارزشمندی خواهد نمود و این

امر اشاره به این سخن امام رضا(ع) دارد که فرمودند: «هر کس مایل است در میان مردم عزیز و ارجمند باشد(و با عزت و کرامت زندگی کند) در پنهان و آشکار از خداوند پروا داشته باشد، متقی و پرهیزگار باشد»(امام رضا، ۱۴۰۶: ۳۸۱).

دوری از صاحبان رذایل و در این مورد فضاهای آلوده مجازی

همراهی با افراد آلوده و فضاهای نامناسب مجازی باعث تأثیر پذیری خلق و خو و رفتار انسان از آن‌ها می‌شود، در حالیکه در سیره پیشوایان دینی سفارش به همنشینی با نیکان و پرهیز از همنشینی با بدان شده است(داودی، ۱۳۸۹: ۱۱۵) و در این رابطه نیز امام رضا(ع) فرموده است: «همنشینی با بدکاران باعث بدبینی نسبت به خوبان می‌شود»(عطاردی، ۱۴۰۶: ۴۷۶).

خودشناسی و شناخت ارزش وجودی خویش

خودشناسی و آگاهی از ارزش وجودی خود عامل مهمی در حفظ کرامت است. فردی که خود را بشناسد و به ارزش وجود خویش پی ببرد، بسیاری از زشتی‌ها و کارهایی را که کرامت او را به خطر می‌اندازد انجام نمی‌دهد. امام رضا(ع) در این رابطه می‌فرماید: «وقتی انسان خود را بشناسد و ارزش خود را پاس بدارد، غضبش آرام می‌گیرد»(عطاردی، ۱۴۰۶: ۵۰/۱).

عفو و گذشت در زندگی و در مقابل دیگران

از مهم‌ترین رموز موفقیت و رسیدن به آرامش و عزت و پیروزی که از مبانی مهم کرامت هستند، عفو و گذشت است. در سیره رضوی نیز این امر به وضوح به چشم می‌خورد و ایشان در بیانی زیبا در این رابطه فرموده‌اند: «هیچگاه دو گروه با یکدیگر درگیر نشدند، مگر اینکه با گذشت‌ترین آن‌ها پیروز گردید»(عکبری محمد بن نعمان، ۱۴۱۳: ۲۱۰).

اجتناب و پرهیز از تحقیر و تمسخر دیگران

تحقیر و تمسخر دیگران باعث از بین رفتن ارزش کرامت آن‌ها می‌گردد و مسخره کردن در قرآن نیز به شدت نهی شده است. لذا برای حفظ کرامت انسانی باید از این کار اجتناب نمود. حضرت رضا(ع) نیز فرمودند که پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «هرکس مؤمنی را خوار کند و یا او را به سبب فقر و تنگدستی‌اش تحقیر شمارد، خداوند در روز قیامت او را انگشت‌نما و رسوا خواهد نمود» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۳۳/۲).

مراقبت از طبیعت و نظارت بیشتر بر محیط زیست

حفظ محیط زیست و منابع طبیعی در جهت برآوردن نیازها از شرایط اصلی زندگی و کرامت انسان است. در این رابطه می‌توان به این سخن از امام رضا(ع) اشاره نمود: «زمانی که مردم به کارهای ممنوع دست زدند و هرکه هرچه دلش خواست کرد (استفاده ناصحیح و ناصواب از طبیعت) بدون اینکه کسی نظارت کند، در این صورت همگی به فساد و تباهی دچار می‌گردند» (صدوق، ۱۳۸۵: ۹۹/۲).

تکریم و حفظ حرمت و شخصیت دیگران

تقویت خوبی‌ها و نکوهش زشتی‌ها با تکریم شخصیت دیگران امری است که منجر به تقویت ارزش‌های معنوی و سست کردن ارزش‌های ناهنجار (برشادی پور، ۱۳۹۴: ۶۶) و حفظ و ارتقای کرامت انسانی می‌شود. امام رضا (ع) نیز در برخورد با انسان‌ها حرمت آنها را پاس می‌داشت و هیچ‌گاه اجازه نمی‌داد ارزش افراد نادیده گرفته شود و انسانی کوچک به حساب آید (حکیمی، ۱۳۸۴: ۶۲). چنانکه فرمودند: «لازم است با تمام اطفال و بزرگسالان، مودب و با احترام برخورد کنید» (نوری، ۱۴۰۸: ۳۵۴/۸).

تکریم شخصیت انسان در نظام اسلامی به حدی است که برای رعایت شخصیت مجرمان نیز مقرراتی وضع شده است، «بازداشتن از اجرای حدود در مواقعی که هوا سرد یا بسیار گرم است و جلوگیری از اجرای حدود بر افراد زخمی و مریض تا زمانی که بهبود یابند از جمله این مقررات است» (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۳۱۷/۱۸).

نتیجه گیری

گفتمان حاکم بر جهان معاصر، گفتمان اومانیستی است که یاد خدا در آن نیست یا اگر خدایی هست، از پروردگاری و ربوبیت او خبری نیست و به همین خاطر ارتباط بین انسان و خدا و ارزشی که انسان از این ارتباط بواسطه «دمیده شدن روح خدا در وجودش» می گیرد، از بین می رود و متزلزل می شود، به همین علت مسأله کرامت و منزلت انسان در معرض آسیب و چالش قرار می گیرد و هدف این پژوهش بررسی چالش ها و آسیب های تحقق کرامت انسانی در جهان معاصر و ارائه راهکارهایی با توجه به سیره رضوی برای آن بود که مهم ترین چالش ها؛ «خروج انسان از مرکزیت عالم و قرار گرفتن ماشین، ابزار و وسایل به جای او (دوره پسااومانیسم)، مصرف گرایی، تجمل گرایی و پیدایش نیازهای کاذب در انسان، حریص شدن انسان و عدم توجه به بحث قناعت و توکل، رشد بی رویه و بدون برنامه شهرها و شهرنشینی، تخریب محیط زیست و طبیعت، افزایش مصرف مواد مخدر و تقویت یأس و ناامیدی، افزایش تنهایی و خلوت انسان ها، گسترش انحرافات، گناهان، کاهش حیا و عفت همراه گسترش عوامل مستهجن در فضاهای مجازی، افزایش جنگ و خونریزی و کشتارها در کنار جهل و نادانی، فاصله گرفتن از دین و معنویت و دنیایی شدن به دنبال عواملی چون شرک، نفاق، تفرقه و ...، از بین رفتن حریم

خصوصی و نفی آن توسط گسترش بی‌برنامه و مهارنشده فضاهای مجازی» شناسایی گردید و راهکارهای رفع آنان و حفظ و حراست کرامت انسانی با توجه به آموزه‌ها و سیره رضوی در اموری چون؛ «برنامه‌ریزی در زندگی و پیرامون اتفاقات جهان معاصر مانند شهرنشینی و ...، انفاق و کمک به دیگران، احترام به دیگران، سایر جوامع و تکریم آن‌ها، داشتن قناعت، تقویت ایمان و معنویت در زندگی، پرهیز از خواهش زیاد از حد از دیگران و قانع بودن به داشته‌ها و نعمت‌های خویش (اقتصاد مقاومتی)، تقوا و پرهیز از خطاها و گناهان، دوری از صاحبان رذایل و در این مورد فضاهای آلوده مجازی، خودشناسی و شناخت ارزش وجودی خویش، عفو و گذشت در زندگی و در مقابل دیگران، اجتناب و پرهیز از تحقیر و تمسخر دیگران، مراقبت از طبیعت و نظارت بیشتر بر محیط زیست، تکریم و حفظ حرمت و شخصیت دیگران» شناسایی گردید. در نتیجه لازم است که به مفهوم کرامت انسانی در جهان معاصر بیشتر توجه شود و با عنایت به سخنان و سیره معصومین (ع) و امام رضا (ع) از چالش‌ها و آسیب‌های آن رهایی یافت. بدین ترتیب پیشنهاد می‌شود تا ضمن معرفی و ترویج سیره رضوی و توجه خاص ایشان به کرامت، الگویی کاربردی از راهکارهای حفظ کرامت انسانی و دوری از آسیب‌ها و چالش‌ها طراحی شود و در توسط نهادهای مختلف در جامعه به کار گرفته و نهادینه شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۳۹۶)، ترجمه محمد دشتی، مشهد، سنبله.
۳. ابراهیم زاده، سهیلا؛ دارابی، شهرزاد (۱۴۰۰)، «پیشگیری کرامت‌مدار از جرم در پرتو آموزه‌های فقه اسلامی»، پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۷، شماره ۴، ص ۱۱۶۱-۱۱۳۳؛ آدرس اینترنتی: https://journals.ut.ac.ir/article_76848.html
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب (لأبن شهر آشوب)، نشر علامه، چاپ اول، قم.
۵. ابن منظور، ابوالفضل، محمدبن کرم (۱۴۰۸)، لسان العرب، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۶. امام رضا، علی بن موسی (۱۴۰۶)، فقه منصوب الی امام الرضا، نشر مؤسسه آل البیت، مشهد.
۷. ایازی، محمدعلی (۱۴۰۰)، اصل کرامت انسانی به مثابه قاعده فقهی، نشر سرایی، تهران.
۸. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۹۶)، «بحران معنویت در دنیای کنونی»؛ پایگاه اطلاع رسانی آیت‌الله صافی گلپایگانی، قابل دسترسی به نشانی زیر؛ <http://saafi.com/book/3013>
۹. برشادی پور، مرضیه (۱۳۹۴)، شاخص‌ها و ویژگی‌های پرورش فرزندان در سبک زندگی اسلامی با تأکید بر سیره امام رضا (ع)، مجموعه مقالات همایش خانواده و سبک زندگی در فرهنگ رضوی، از سری برنامه‌های سیزدهمین جشنواره ی بین المللی امام رضا(علیه السلام)، کمیته امداد امام خمینی(ره)، مشهد.
۱۰. بیکیان، محمدرضا؛ خدایاری‌وطن، اعظم (۱۴۰۰)، کرامت انسانی در حقوق خانواده، نشر برتر اندیشان، تهران.
۱۱. پاتریشیا، ولیس (۱۳۸۲)، روانشناسی اینترنت، ترجمه فضل الله قنادی، دانشگاه کمبریج، مؤسسه انتشاراتی ایران نو، تهران.
۱۲. تمیمی‌آمدی عبدالواحدی (۱۳۸۴)، شرح غررالحکم و دررالکلم، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
۱۳. جعفری، محمدتقی (۱۴۱۹ق)، رسائل فقهی، مؤسسه منشورات کرامت، تهران.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، کرامت در قرآن، نشر فرهنگی رجا، تهران.

۱۵. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۱۲ق)، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراثی، قم.
۱۶. حکیمی، امیر مهدی (۱۳۸۴)، *سیره امام رضا (ع)*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۱۷. حکیمی، محمد (۱۳۹۹)، *امام رضا (ع) و کرامت انسانی*، به نشر، آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۸. حیدرپور مرند، سکینه و رضایی، جواد (۱۳۹۴)، نقش شبکه‌های اجتماعی مجازی در تغییر سبک زندگی؛ با تأکید بر تغییر سبک زندگی دینی در ایران، *مجموعه مقالات همایش خانواده و سبک زندگی در فرهنگ رضوی*، از سری برنامه‌های سیزدهمین جشنواره ی بین المللی امام رضا (علیه السلام)، کمیته امداد امام خمینی (ره)، مشهد.
۱۹. دانشمند، ملیحه؛ رئیس‌السادات، سیدحسین؛ اسدیگی، اردشیر؛ دلری، شهربانو (۱۴۰۰)، *واکاوی مدیریت رفتاری امام رضا (ع) در حفظ و ارتقای کرامت انسانی بردگان، فقه و تاریخ تمدن*، سال ۱۷، شماره ۴، صص ۳۵-۴۶. آدرس اینترنتی: https://jhc.mashhad.iau.ir/article_688886.html
۲۰. داودی، محمد (۱۳۸۹)، *سیره تربیتی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)*، جلد ۳، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۲۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، *لغت نامه دهخدا*، دانشگاه تهران، تهران.
۲۲. دهقانپور، علیرضا (۱۳۹۰)، *ارزش زندگی از دیدگاه ملاصدرا، فصلنامه اسراء*، سال چهارم، شماره اول، پیاپی نهم پاییز ۱۳۹۰، آدرس اینترنتی: <http://ensani.ir/fa/article/336084>
۲۳. راعی، مسعود (۱۳۹۳)، *معنا و مبناشناسی کرامت انسانی با نگاهی بر کرامت سیاسی در آموزه‌های قرانی، نشریه معرفت سیاسی*، سال ۶، شماره ۲، صص ۲۴-۵؛ آدرس اینترنتی: <https://www.sid.ir/paper/486730/fa>
۲۴. رحمانی فیروزجاه، علی؛ سهرابی، سعدیه (۱۳۹۰)، *رابطه سبک زندگی و دین داری از نگاه ابن خلدون، نشریه پژوهش‌های علم و دین*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره اول بهار و تابستان، صص ۳۲-۱۷، آدرس اینترنتی: https://elmodin.ihcs.ac.ir/article_427.html

۲۵. سروریان، حمید رضا و زینالی پروانه (۱۳۹۴)، کرامت زن از منظر قرآن و روایات اهل بیت(ع)، مجموعه مقالات همایش خانواده و سبک زندگی در فرهنگ رضوی، از سری برنامه‌های سیزدهمین جشنواره ی بین المللی امام رضا(علیه السلام)، کمیته امداد امام خمینی(ره)، مشهد.

۲۶. سلطانی، عباسعلی؛ ناصری مقدم حسین؛ حاج زاده، زهرا (۱۴۰۰)، کرامت انسانی و فقه (پیش نیازها، ظرفیت‌ها و چالش‌ها)، پژوهشکده مطالعات اسلامی در علوم انسانی، مشهد.

۲۷. شیخ صدوق، ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین (۱۳۸۵)، عیون اخبار الرضا(ع)، ج ۱ و ۲، ترجمه علی اکبر غفاری و حمیدرضا مستقد، نشر دارالکتب الاسلامیه، تهران.

۲۸. صالحی، حمیدرضا؛ عباسی، محمود (۱۳۹۰)، کرامت انسانی فصل الخطاب اندیشه‌های دینی و تفکرات اخلاقی، فصلنامه اخلاق پزشکی، سال ۵، شماره ۱۶، صص ۷۸-۳۹، آدرس اینترنتی:

<https://journals.sbm.ac.ir/me/article/view/3680>

۲۹. عطاردی، عزیز الله (۱۴۰۶ق). مسند الامام رضا (ع)؛ جلد ۱ و ۲، انتشارات استان قدس رضوی، مشهد.

۳۰. عکبری محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، (۱۴۱۳)، أمالی المفید، کنگره شیخ مفید، قم.

۳۱. علم الهدی، سید عبدالرسول (۱۳۸۸)، درآمدی بر اصلاح الگوی مصرف در زندگی یک مسلمان، معاونت آموزش و پژوهش خبرگزاری فارس، تهران.

۳۲. فلسفی، علی؛ معمارزاده طهران، غلامرضا؛ موسی خانی، محمد؛ الوانی، سید مهدی (۱۳۹۵)، ارایه الگوی کرامت انسانی کارکنان در اسلام، فصلنامه علمی پژوهشی مدیریت اسلامی، سال ۲۴، شماره ۴، صص ۷۴-۴۳، آدرس اینترنتی:

https://journals.ihu.ac.ir/article_201877.html

۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۴ق)، اصول الکافی، ترجمه هاشم رسولی، کتابفروشی علمیه اسلامی، تهران.

۳۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، موسسه الوفا، بیروت.

۳۵. مطهر، رضا؛ شکوهی بیدهندی، محمد صالح؛ دانشپور، سید عبدالهادی (۱۴۰۱)، بررسی تطبیقی معیارهای کرامت انسانی به عنوان یکی از ویژگی‌های شهر مطلوب اسلامی در

- محلّه‌های نوساز و قدیمی؛ (مورد پژوهشی: محلّه‌های حکیمیه و خیابان ایران شهر تهران)، پژوهش‌های معماری اسلامی، شماره ۳۴، ص ۷۹-۱۰۰، ادرس اینترنتی؛ http://jria.iust.ac.ir/browse.php?a_code=A-10-1806-1&slc_lang=fa&sid=1
۳۶. معین، محمد (۱۳۷۵)، *فرهنگ فارسی*، امیر کبیر، تهران.
۳۷. میلنر آندرو، جف براویت (۲۰۰۵)، *درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر*، ترجمه جمال محمدی، نشر ققنوس، تهران.
۳۸. نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۷)، *جامع السعادات*، ج ۲، چاپ افست، بیروت.
۳۹. نژاد سلیم، عادل (۱۳۸۷)، *کرامت انسانی و سازمان*، مرکز آموزش و تحقیقات صنعتی ایران، تهران.
۴۰. نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، نشر نو، تهران.
۴۱. نظری، مرتضی (۱۳۸۷)، *پنجره‌ای به آسمان*، تحلیلی از زندگانی امام علی بن موسی الرضا، موسسه فرهنگی منادی تربیت، تهران.
۴۲. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، موسسه آل البیت، قم.
43. European Economic Area (EEA). (2005). Household consumption and the environment. Copenhagen European Environmental Agency: 72.
44. Géré, F. & Sharpe, M. (Eds). (2011). Global Security: A Vision for the Future: Addressing the Challenges and Opportunities for Research in the Information Age (Vol. 81). Ios Press.
45. Ishida, E. H. & Furukawa, R. (2013). Nature Technology: Creating a Fresh Approach to Technology and Lifestyle, Springer Science & Business Media.
46. Karahanna, E. Evaristo, J. R. & Srite, M. (2006). Levels of culture and individual behavior: An integrative perspective. Advanced Topics in Global Information Management, Volume 5, 30.
47. Lippman, L. Bradford Wilcox, W. (2014). World Family Map 2014: Mapping Family Change and Child Well-Being Outcomes. Child Trends. See more at: <http://www.childtrends.org/?publications=world-family-map-2014-mapping-family-change-andchild- well-being-outcomes#sthash.TI9vNpGI.dpuf>

48. Moore, M. Gould, P. & Keary, B. S. (2003). Global urbanization and impact on health. International journal of hygiene and environmental health, 206(4), 269-278.
49. Richter, F. (2013). Statistics and facts on Internet Usage Worldwide, Available from: <http://www.statista.com/chart/1383/top-10-adult-website-host-countries/>, Accessed February 29, 2015
50. Sawhill, I. V. (2014). Generation Unbound: Drifting into sex and parenthood without marriage. Brookings Institution Press
51. United Nations (UN). (2006). The 2nd UN World Water Development Report: Water, a shared responsibility. Paris, UNESCO: 601
52. WHO(2015) : Public Health, Environmental and Social Determinants of Health, Connecting Global Priorities: Biodiversity and Human Health, Retrieved
53. Wondracek, G. Holz, T. Platzer, C. Kirda, E. & Kruegel, C. (2010, June). Is the Internet for Porn? An Insight Into the Online Adult Industry. In WEIS.
54. World Wildlife Fund (WWF). (2006). Living Planet Report, Available from: http://wwf.panda.org/about_our_earth/all_publications/living_planet_report/living_planet_report_timeline/lp_2006/, Accessed February 29, 2015
55. Singh R. K., Murty H. R., Gupta S. K. and Dikshit A. K. (2012), "An Overview of Sustainability Assessment Methodologies", Ecol. Indic. 15:281–299.
56. Spangenberg J. H. (2007), "Biodiversity Pressure and the Driving Forces Behind", Ecol. Econ. 61: 146–158.

تحلیل متن پژوهانه روایات موهم تعارض در موضوع اسراف

محمدرضا پیرچراغ*

علی زارع چرخلو**

چکیده

موضوع اسراف یکی از موضوعات مهم دینی است که از جهات گوناگون شایسته پژوهش می‌باشد و غالباً از وجه نظر فقهی و اخلاقی بدان نگریسته می‌شود تا جایی که حرمت شرعی آن در آیات و روایات متعددی مطرح گردیده و قبح اخلاقی آن از نظر عقلی نیز به نظر امری روشن می‌رسد. از نظر مفهوم‌شناسی، اسراف مفهومی بسیار جامع بوده و هرگونه زیاده روی در کمیت، کیفیت، بیهوده‌گرایی و اتلاف و مانند آن را شامل می‌شود؛ برای نمونه از زیاده‌روی در هزینه‌های زندگی گرفته تا هر انحراف جنسی، قدرت‌طلبی در جامعه و حتی ظلم به نفس، در زمره اسراف بوده و تمامی این موارد در عین حال که موضوعی فقهی هستند، در حوزه اخلاق اجتماعی نیز مطرح می‌شوند. این موضوع در روایات شیعه و اهل سنت به وفور منعکس شده و آنچه در این میان حائز اهمیت است، وجود روایاتی در منابع حدیثی، کتب سیره و... است که در ظاهر، برخی از اموری که زیاده‌روی و اسراف در آن صورت می‌گیرد را از مقوله‌ی اسراف خارج می‌نماید. ظاهر این گروه از روایات، متناقض با دیگر روایات باب اسراف و همچنین متناقض با مفهوم لغوی، عرفی، شرعی و اخلاقی اسراف می‌باشد. آنچه در این مقاله دنبال می‌شود، واکاوی متن پژوهانه روایات معارض اسراف همراه با تبیینی دقیق و نظاممند از آن اخبار بوده که به روش تحلیلی-توصیفی صورت می‌پذیرد. بررسی متن پژوهانه این روایات، نشان می‌دهد که اولاً روایات موهم تعارض در موضوع اسراف در دو دسته «روایاتی که در ظاهر، بعضی امور و اشیاء را

* عضو هیأت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین (نویسنده مسئول)

(m.pircheragh@isr.ikiu.ac.ir)

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین. (marfat.zare@gmail.com)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۵)

از موضوع اسراف استثناء می‌نماید» و «روایات اسراف در انفاق، افعال البر و...» تقسیم می‌شود و ثانیاً تعارض موجود میان دو دسته از روایت مذکور، تعارض حقیقی و مستقر نبوده و میان این روایات امکان جمع عرفی وجود دارد؛ از این رو این گروه از روایات متعارض - مشروط به صحت سند - باید با قرائن دیگر متن پژوهی سنجیده شده و نباید با یک بررسی ظاهری و اجمالی حکم کلی بر اسراف یا عدم اسراف در برخی حوزه‌ها نمود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، اسراف، تبذیر، انفاق، ایثار، قرآن، حدیث، فقه‌الحديث، تعارض اخبار

۱. مقدمه

یکی از مسائل مهم حوزه اخلاق اسلامی که ارتباطی تنگاتنگ با زندگی انسان دارد، موضوع «اسراف» می باشد که در تعالیم دینی به آن توجه زیادی شده و ابعاد، زمینه ها و پیامدهای آن تبیین گردیده است. «اسراف» مانند «غناء» در فقه امری نسبی است و ویژگی های امور نسبی را دارد -از جمله آنکه معنای آن با تفاوت اشخاص و جایگاهشان تغییر می کند و ممکن است چیزی برای یک شخص اسراف باشد ولی همان عمل برای دیگری اسراف محسوب نشود- تعریف جامع از اسراف مشکل به نظر می رسد؛ همچنان که تعریف متفق علیهی بر مفهوم غنا نشده، چه رسد به تمییز مصداقی آن در خارج و غالباً عموم فقها آن را به عرف موکول می کنند (حائری، بی تا: ۱، ۵۰۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳، ۱۲۶) بر همین اساس بزرگانی همچون عراقی نیز «اسراف» را به مانند «غناء»، به عرف ارجاع نموده اند. (عراقی، ۱۴۱۴: ۳، ۱۶)

لازم به ذکر است کسانی عمل مسرفانه انجام می دهند که از روی عمد و آگاهی نبوده، بلکه علت آن عدم توانایی در تفکیک اسراف، اموری نظیر معیشت عرفی، مقتضیات زمان و نیز روایات متناقض نما در این باب می باشد. آنچه در پژوهش حاضر مورد دقت قرار می گیرد، بررسی روایات متناقض نما در موضوع اسراف است و سعی گردیده تا با تحلیلی مدلل از احادیث موجود این باب، خوانندگان را از جهت شناختی و نظری به بینشی جامع در این موضوع برساند تا به دلیل شبهه های علمی وارده از اخبار موهم تعارض در باب اسراف ناآگاهانه با توجیه علمی عمل مسرفانه ی خود، در ورطه ی اسراف گرفتار نگردند.

۲. پیشینه پژوهش

موضوع «اسراف» از موضوعاتی می‌باشد که پژوهش‌های فراوانی پیرامون آن صورت گرفته که کتب شامل «دراسة حول الاسراف فی الكتاب والسنة» (۱۳۷۹) انصاری؛ «اسراف و تبذیر تباهی سرمایه‌ها» (۱۳۸۸) رفیعی محمدی؛ «اسراف بلای خانمان سوز» (۱۳۸۸) محمدی اشتهاردی؛ «مصرف مدبرانه در اسلام» (۱۳۸۸) اسحاقی؛ ابواب کتاب‌های حدیثی و اخلاقی اعم از سفینه البحار (قمی، ۱۴۱۴: ۱، ۲۴۹) شرح غرر الحکم (خوانساری، ۱۳۶۶: ۷، ۱۵۹)؛ ینابیع الحکمة (اسماعیلی یزدی، ۱۴۲۸: ۱، ۲۴۷-۲۵۴)؛ منهج الیقین (گلستانه، ۱۴۲۹: ۲۲۱) و نیز مقالات: «الاسراف علی ضوء الشریعة» (۱۴۲۳) رحمانی؛ «اسراف و تبذیر» (۱۳۸۸) باقری تودشکی؛ «اسراف و تبذیر در قرآن و سنت» (۱۳۷۶) عطایی؛ «سبک زندگی دینی (مطالعه موردی؛ تحلیلی بر عوامل اسراف و مصرف‌گرایی)» (۱۳۹۴) شمشانی می‌باشد که به بررسی مفهوم، معیارها، مصادیق، ریشه‌ها، راهکارهای مقابله اسراف از منظر اخلاقی و فقهی پرداخته شده است.

مقاله‌ی «معیارهای فقهی اسراف» (۱۳۹۱) رجایی و خطیبی در آن برخی از تعارضات حوزه فقهی اسراف تحلیل و بررسی شده است. ولی مقالات و آثار مذکور، همگی در عدم جامعیت در احصاء روایات متناقض‌نمای اسراف و تحلیل فقه‌الحدیثی اشتراک دارند. لذا نوآوری مقاله آن است که سعی شده اولاً این نقیصه رفع شود و ثانیاً ضمن بررسی همه‌جانبه‌ی روایات متعارض موضوع اسراف، دسته‌بندی دقیقی صورت گرفته و ضمن بررسی روایات از نظر سندی و دلالتی تحلیل جامع با تأکید بر مباحث فقه‌الحدیثی ارائه و رفع تناقض گردیده است.

۳. مفهوم شناسی اسراف

در این بخش مفهوم لغوی و اصطلاحی «اسراف»، «تبذیر»، ارتباط با یکدیگر و «اسراف در قرآن و روایات» به اختصار ذکر می‌شود.

۳-۱. «اسراف» در لغت و اصطلاح

اسراف در لغت به معانی «گراف کاری کردن، تلف کردن مال، ولخرجی کردن» (معین، ۱۳۶۲: ۱، ۲۶۶) تجاوز از حد وسط (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۰، ۱۰۲۶؛ اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۰۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳، ۱۵۳) نقیض میانه‌روی (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴، ۱۳۷۳) و در اصطلاح هرگونه افراط، تندروی، وضعیت نامناسب حالات نفسانی، روحیات و صفات نامتعادل اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی افراد در جامعه (رستگارجویباری، ۱۳۸۰: ۳۸-۳۹) ذکر شده است.

لازم به ذکر است «اسراف» در تقابل با واژه عدل که به معنای «وَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۵۵۳) است، می‌باشد؛ زیرا در اسراف شیء از حدّ خود تجاوز می‌کند، همچنین اسراف در معانی دیگری مانند جهل، اغفال، خطا ذکر شده (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷، ۲۴۴) که همگی از لوازم معنای اسراف است نه خود آن معنا. بنابراین اسراف هرگونه عمل بیهوده، زیاده‌روی از حد طبیعی، چه در کیفیت و چه در کمیت را شامل شده و به اطعمه، اشربه و امور اقتصادی منحصر نشده و معنایی جامع‌تر و وسیع‌تر را شامل می‌شود.

۳-۲. «تبذیر» در لغت و اصطلاح

«تبذیر» در لغت از ماده (بذر) به معنای «متفرق ساختن بذر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۳) و «بذر پاشی نابجا و به‌طور کنایه در انفاق بیجای مال» آمده است. (فراهیدی،

۱۴۱۰: ۸، ۱۸۲) همچنین هزینه کردن مال در جایی که سزاوار نیست (طریحی، ۱۴۱۵: ۳، ۲۱۷) «پراکندن و پریشان ساختن» (معین، ۱۳۶۲: ۱، ۱۱۲۱)، «جدا کردن که به تدریج در معنای مجازی نابود کردن و هدر دادن مال» (همان: ۴۰۸) نیز استعمال شده است. ویژگی مشترک اسراف و تبذیر، نوعی تضییع و اتلاف صورت است که چه بسا این قدر مشترک باعث شود که در مواقعی، مترادف باهم استعمال شود؛ چنانکه روایت «تبذیر همان اسراف است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۵۰۱) شاهد گویایی بر این تناسب می باشد. تمایز آن دو به اسراف، گذشتن بیش از حد در مصرف اموال و تبذیر اتلاف اموال در غیر محل آن است. بنابراین تبذیر از اسراف بدتر می باشد. (عسکری، ۱۴۱۲: ۱۱۴)

۳-۳. اسراف و تعارض روایات اسراف در روایات

آیات و روایات بسیاری وجود دارد که ابعاد گوناگون اسراف را روشن می کند. از بیان قبح اولیه ی آن گرفته تا تعیین مصادیق مختلف که همگی در راستای معنای لغوی آن می باشد و به میانه روی تشویق می نماید.

اسراف به همراه مشتقاتش ۲۳ مرتبه در قرآن ذکر شده که پنج مورد آن، درباره اقتصاد است (خلیلیان اشکذری، ۱۳۸۹، ۷۶). در برخی از آیات پس از نهی از اسراف و تبذیر، اسراف کنندگان را برادران شیطان معرفی می کند (اسراء/ ۲۶-۲۷) و در روایتی امام رضا (ع) اسراف و تبذیر را جزو گناهان کبیره شمرده اند. (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۱)

با توجه به اینکه هدف اصلی مقاله بررسی و تحلیل احادیثی که اسراف در برخی حوزه ها را بلاشکال می داند؛ لذا در این بخش تنها به متون مرتبط با تعریف اسراف و تبذیر که به نوعی به فهم تعارض روایات موضوع اسراف کمک می کند پرداخته و در

ادامه برخی از مصادیق روایات متعارض اسراف ذکر می‌شود.

از مجموعه‌ی احادیث برمی‌آید:

أ) اتلاف هر چیزی که قابلیت استفاده برای رفع مشکل یا نیازی را دارد، در زمره اسراف شمرده می‌شود. امام صادق در روایتی فرمودند: میانه‌روی، کاری است که خداوند آن را دوست و اسراف را ناخوش دارد، حتی دور انداختن هسته‌ی میوه و زیادی نوشیدنی‌ات باشد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴، ۵۲) طبق این حدیث، علت اصلی اسراف دور ریختن هسته‌خرما، قابل استفاده بودن آن است و با توجه به اینکه هسته‌خرما در مدینه به علت کم‌ارزشی، اساساً مال شمرده نمی‌شده است (مجلسی، ۱۴۰۶: ۳، ۱۹۵) در عین حال معصوم (ع) بدلیل قابل استفاده بودن همان کالای بی‌ارزش برای رفع نیاز را در نظر گرفته و از مصادیق اسراف برمی‌شمرد. (نراقی، ۱۴۱۷، ۶۳۳)

ب) هر آنچه از حد میانه‌روی بگذرد یا زیاده‌روی صورت گیرد، در زمره اسراف شمرده می‌شود؛ چنانچه امیرمؤمنان فرمودند. (لثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۷۶) هم‌چنین امام صادق فرمودند: «بدان که هر چیزی، اندازه‌ای دارد که اگر از آن بگذرد، زیاده‌روی است» (حلوانی، ۱۴۰۸: ۱۱۴) در روایات تعبیر «بما یسعهم» استعمال شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۵۶۱). کفاف به سطحی از مصرف گفته می‌شود که

حاجت‌های انسان را برطرف کند (ابن اثیر، بی‌تا: ۴، ۱۹۱)

ج) هر آنچه در غیر جای خود استفاده یا از بین برده شود، در زمره اسراف است: در روایتی امام صادق کمترین اندازه اسراف را لباس خانه‌قرار دادن لباس میهمانی و دور ریختن غذای ظرف بیان نمودند. هم‌چنین رسول‌الله، تناول هر آنچه

که دل انسان بخواهد را اسراف برشمردند. (پاینده، ۱۳۸۹: ۳۳۹)

د) هر آنچه که در مسیر درست و صحیح استفاده نشود، اسراف می باشد؛ خداوند متعال ذیل آیه «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ» (الاعراف/ ۸۱) استفاده ناصحیح از نعمت الهی را اسراف دانسته و قوط لوط را مثال می زند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴۴) امیرالمؤمنین (ع) اتفاق بی مورد ثروت که در مسیر صحیح نباشد را اسراف می دانند. (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۱۲۶)

بر اساس آنچه گفته شد در آیات و روایات اتلاف مال گذشتن از حد میانه روی، استعمال در غیر جای خود در زمره اسراف بوده و از معیارهای کلی اسراف به شمار می رود. در مقابل، احادیثی وجود دارد که برخی از اتلاف و زیاده روی ها از دایره اسراف خارج شده، ممدوح و یا جایز برشمرده می شود. صرفاً مواردی به عنوان شاهد مثال بیان می گردد:

۱. اسحاق بن عبدالعزیز از امام صادق (ع) راجع به مالیدن آرد به بدن بعد از استعمال نوره پرسید؛ امام (ع) فرمودند: «در آنچه که باعث اصلاح بدن است اسراف نیست... اسراف در چیزی است که باعث اتلاف مال شده و به بدن ضرر برساند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۴۹۹). روایت، موثق و از نظر فقهی معتبر می باشد (مجلسی، ۱۴۰۶: ۳، ۱۹۳)
۲. در روایت دیگری امام صادق (ع) می فرماید: «چه بسا فقیری مسرف تر از ثروتمند باشد. ثروتمند از آنچه که به وی عطا شده خرج می کند، فقیر از غیر آنچه که به وی عطا شده خرج می کند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۵). مقصود روایت آن است که: «اگر فقیر اموالش را خارج از توان مالی، صرف چیزی کند که ثروتمندان صرف می کنند، مسرف خواهد بود؛ اگرچه برای ثروتمند، اسراف شمرده نشود» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۰، ۱۷۲)

۳. در روایت دیگری راوی می‌گوید: امام صادق (ع) گاهی به ما کرده و حلوا می‌خوراند و گاهی نان معمولی و روغن زیتون. عرض شد کاش برای متعادل‌شدن غذا تدبیر می‌کردی! امام (ع) فرمود: تدبیر ما به دست خداست؛ اگر روزی ما را توسعه دهد ما نیز عطای خود را توسعه می‌دهیم و اگر روزی را تنگ کند ما نیز کمتر عطا می‌کنیم (کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۲۷۹). از این روایت فهمیده می‌شود سطح مصرف امام متناسب با توان مالی آنها بوده و در وضعیت مالی گوناگون، مصارف مختلفی را تدبیر می‌کرده‌اند. در روایات دیگر به این مسئله تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴، ۵۴-۵۶). براساس این معیار اگر مصرف خاصی با توان مالی مصرف‌کننده متناسب بوده و از سوی دیگر شأنی که بتواند آن سطح از مصرف را توجیه کند نداشته باشد، در این صورت مصداق اسراف خواهد بود؛ اما اگر مصرف متناسب با توان مالی وی باشد، در صورتی اسراف شمرده می‌شود که از سطح زندگی عمومی بالاتر باشد. (رجایی، خطیبی، ۱۳۹۱: ۶۷)

۳-۳. تعارض روایات اسراف از دیدگاه دانشمندان علم اخلاق

اسراف در علم اخلاق قلمرو گسترده‌ای داشته، در عین حال کتب اخلاقی پس از تبیین معنای لغوی اسراف، آن معانی را به تجاوز از حد ارجاع می‌دهند. (تویسرکانی، ۱۴۱۳: ۵، ۲۷۳؛ زبیدی، ۱۴۲۶: ۸، ۱۲۹؛ نراقی، ۱۳۷۸: ۴۰۱)

از جامع‌ترین دیدگاه‌ها در خصوص اقسام اسراف، تقسیم آن به دو نوع اتلافی و هزینه‌ای [تخصیصی] می‌باشد. اسراف اتلافی به معنای آن است که کالا بدون علت موجه و بلااستفاده تضييع شود، به گونه‌ای که سبب از بین رفتن آن شود. (نراقی، ۱۴۱۷: ۶۳۳). اسراف تخصیصی زمانی است که مال تلف نشده، ولی مالکیت آن به

گونه‌ای به دیگری منتقل می‌شود. انفاق مال به مقداری که انفاق‌کننده محتاج شود از مصادیق اسراف تخصیصی به شمار می‌رود. (همان: ۶۳۵)

در جمع میان روایات مذمت و جواز اسراف در انفاق، علمای علم اخلاق و جوهی را ذکر کرده‌اند:

۱. نظر مشهور علمای اخلاق که در خیر اسراف نیست؛ چنانچه در حدیث مشهور «لا سرف فی الخیر کما لا خیر فی السرف». (برقی، ۱۳۷۱: ۲، ۳۵۹؛ قمی، ۱۴۱۴: ۴، ۱۳۲؛ غزالی، بی‌تا: ۳، ۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۲، ۱۹۱) براساس این دیدگاه روایات و آیات منع اسراف، آیه ایثار را نسخ می‌کند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۴، ۱۵۲؛ دستغیب، ۱۳۸۸: ۲، ۱۴۹-۱۵۰)

۲. ادله حسن ایثار، راجع به زمان فقر عمومی و ادله اقتصاد راجع به زمان توسعه می‌باشد. (دستغیب، ۱۳۸۸: ۲، ۱۴۹)

۳. ادله حسن ایثار، راجع به خود است، یعنی چیزی که شخصا به آن نیاز دارد به مستحق بدهد و ادله اقتصاد راجع به کسی است که عیالمند است و نباید دیگری را بر عیالش ترجیح دهد؛ یعنی چیزی که مورد نیاز عیال است، به مستحق دیگری ندهد. (شهید اول؛ دستغیب، ۱۳۸۸: ۲، ۱۴۹)

۴. اخبار موهم تعارض اسراف و تحلیل آنها

در این میان تعدادی احادیث و اخبار در سیره وجود دارد که برخی امور را از دایره‌ی اسراف خارج نموده است که با آیات و احادیث فوق‌الذکر، برداشت عمومی از موضوع اسراف و مذمت آن تعارض دارد که تحلیل و رفع تعارض میان آنها با استفاده از فقه‌الحديث امکان پذیر است. از این رو در این بخش روایات موهم تعارض نقد و بررسی می‌گردد.

۴-۱. بخش نخست: گونه‌شناسی روایاتی که در ظاهر، بعضی امور و اشیاء را از موضوع اسراف

استثناء می‌نماید به همراه تحلیل فقه‌الحديثی آن

در این بخش روایات حوزه‌های گوناگون که با موضوع اسراف و مذموم بودن آن تعارض دارند، ذکر و تحلیل می‌شود.

۴-۱-۱. روایات دال بر موضوع اسراف در مأكولات و مشروبات

الف) امام صادق(ع) فرمود: «در خوراك، اسراف نیست» (برقی، ۱۳۷۱: ۲، ۳۹۹؛

ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱، ۹۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۲۸۰)

ب) امیر مؤمنان فرمود: «در خوردنی و آشامیدنی، اسراف نیست هر چند زیاد باشد»

(طبرسی، ۱۳۷۲: ۷، ۲۸۰؛ مجلسی، ۱۴۲۹: ۶، ۲۶۱)

ج) روایت اسراف در مالیدن آرد و روغن زیتون بر بدن توسط امام معصوم(ع)

(ر.ک: ۳-۳).

بررسی و تحلیل

برسی سندی: روایت دوم به صورت مجهول روی عنه نقل شده ولی روایت نخست

دارای دو سند می‌باشد که راویان کتاب المحاسن ثقه و دارای صحت و به عبارتی حسن

(مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۲۲، ۸۸) و روایت کتاب النخصال، مرفوع و دارای ضعف می‌باشد.^۱

۱۵۵ بررسی محتوایی: این روایات با آیاتی نظیر: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا»

(الاعراف/۳۱) و نیز با روایت «خداوند پر خوری را دشمن می‌دارد» (برقی، ۱۳۷۱: ۲،

۱. راویان کتاب نخست شامل علی بن ابراهیم (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰) ابراهیم بن هاشم (خوئی، ۱۴۱۳: ۱، ۲۹۱)

ابن ابی عمیر (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۶) هشام بن حکم (همان، ۴۳۳) شهاب بن عبدربه (همان، ۲۷) که از ثقات می‌باشد.

(۴۴۶) متعارض است. از سویی دیگر روایاتی وجود دارد که مبین رفع تعارض به وجود آمده هستند:

امام صادق (ع) فرمود: «در آنچه بدن را سالم نگه می دارد اسراف نیست... بلکه اسراف در چیزهایی است که مال را تلف و به بدن زیان رساند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴، ۵۴) بنابراین طعام هرچه پرهزینه ولی برای بدن لازم باشد، اسراف نیست؛ به شرطی که از ریخت و پاش به دور باشد.

امیرمؤمنان نشانه اسراف کننده را خوردن آنچه که برای وی نیست، برشمردند. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳، ۱۶۷) در این حدیث، پرخوری جزء مصادیق اسراف محسوب می شود.

همچنین در روایت مالیدن آرد و روغن زیتون بر بدن، با وجود آنکه مصرف متعارف نیست، ولی چون این اتلاف مال همراه با اصلاح بدن می باشد از زمره اسراف خارج گردیده؛ لذا حد تمایز اسراف از غیر اسراف، اصلاح برای بدن است. بنابراین منظور از هزینه کردن زیاد در خوردن، با رعایت چند شرط جایز است و جزء مصادیق اسراف مذموم محسوب نمی شود:

۱. نافع بودن برای بدن
۲. داشتن استطاعت مالی
۳. دوری از پرخوری و ریخت و پاش

لازم به ذکر است روایتی بدین مضمون وجود دارد: «أنَّ عدم الإسراف فی المأكَل لَأَنَّهُ لَا یَضِیع، بل یأکله الآکلون» (نراقی، ۱۴۱۷: ۶۳۷). این مطلب به صورت تام نمی باشد، زیرا در بسیاری از موارد اسرافِ طعام، این قید صادق نیست.

در روایتی چندین دست لباس داشتن اسراف محسوب نشده است. در حدیثی، امام صادق (ع) بیست پیراهن داشتن را اسراف ندانسته‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۴۴۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۲۲)

بررسی و تحلیل

بررسی سندی: راویان سهل بن زیاد ثقه (نمازی شاهرودی، ۱۴۲۲: ۱۴۴) محمد بن احمد جامورانی (حلی، ۱۴۰۲: ۲۵۶) حسن بن علی بن ابی حمزه ضعیف (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶) سیف بن عمیره (همان، ۱۸۹) اسحاق بن عمار (همان، ۷۱) ثقه می‌باشند. بنابراین سند دارای ضعف بوده (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲، ۳۱۶) هر چند مجلسی اول آن را قوی دانسته است. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۶، ۴۵۵) ولی استناد فقهایی نظیر (نراقی، ۱۴۱۷: ۶۳۲) از این روایت، تأیید ضمنی سند حدیث از سوی این بزرگان می‌باشد.

بررسی محتوایی: با مشاهده ادامه حدیث که در آن، معصوم (ع) داشتن چندین لباس را مشروط به استفاده هر کدام در جای خود کرده، مشخص می‌شود این سخن کاملاً سخن درستی خواهد بود. در روایتی «شخصی از امام صادق پرسید: آیا این از اسراف محسوب می‌شود که شخصی لباس‌های زیادی بگیرد و با آن‌ها زینت کند و بعضی از آن‌ها را به کمک برخی دیگر از لکه‌دار شدن حفظ کند؟». فرمود: «خیر؛ این از اسراف محسوب نمی‌شود.» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۲، ۱۵۵) در این روایت صرف داشتن چندین دست لباس اسراف نیست، بلکه اگر فردی مثلاً لباس مهمانی را در کارگری بپوشد مبذّر است چرا که آن را ضایع کرده است. همچنین در روایتی

اسحاق بن عمار پس از شمارش پیراهن خویش تا ده عدد، امام صادق از نوبتی پوشیدن آن سؤال نمودند که در پاسخ گفت: اگر من فقط يك لباس بپوشم ماندگاری آن کمتر خواهد بود. فرمود: ایرادی ندارد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۴۴۳). از سویی دیگر مطابق تاریخ، امام باقر (ع) در زندگی خویش، عامل به این امور بوده‌اند؛ چنانچه حکم بن عتیبه می‌گوید: نزد امام باقر آمدم و بر تن او پیراهنی خیس و روپوشی رنگ‌آمیزی شده بود. امام باقر درباره این علت فرمودند: این منزل، خانه‌ی زن است و خانه‌ی عروس باید این چنین باشد (همان) لازم به ذکر است در روایات فوق، استطاعت مالی شخص مفروغ‌عنه گرفته شده ولی در احادیث دیگر این شرط قید شده است. در حدیثی دیگر راوی به امام صادق (ع) عرض می‌کند شخصی با تمکن مالی مناسب انواع البسه گران قیمت می‌خرد تا به وسیله‌ی آنها خود را مزین کند، آیا این اشکالی دارد؟ می‌فرماید: «لَا لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ - لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۲۲) بنابراین در مقام تحلیل و بررسی روایات فوق با دیدن خانواده‌ی حدیث و آیات ذم اسراف باید گفت، در اینجا نیز تعارض واقعی نیست، بلکه دو شرط استطاعت مالی و استفاده لباس‌ها در جای خود که باعث بقای زیاد آن گردد، وجود دارد که در غیر اینصورت جزء مصادیق اسراف خواهد بود.

۴-۱-۳. روایات دال بر اسراف در استفاده غیر ضروری یا بیش از حد

در برخی روایات، مواردی جزء مصادیق اسراف نمی‌باشد:

۱. امام صادق (ع) فرمود: «آنچه را در تهیه عطر خرج کنی، اسراف نخواهد بود» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۱)
۲. امام رضا (ع) فرمود: «روشن کردن چراغ قبل از غروب آفتاب فقر را از بین می‌برد.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۵۴۲)

بررسی و تحلیل

بررسی سندی: روایات به دلیل مرفوع بودن، ضعیف می باشد، چنانچه بدان اشاره شده است (مجلسی دوم، ۱۴۱۷: ۲۲، ۴۱۷؛ ۲۲: ۴۴۷)

بررسی محتوایی: باید دانست که روایات محفوف به قرینه عقلیه می باشد که هیچ شخصی از دو روایت پاشیدن مشک به دیوار یا روشنایی همه چراغ ها در روز را نخواهد فهمید، بلکه در واقع اهمیت خوشبویی و این که انسان همیشه معطر باشد را القاء کند. همچنین در روایت «اسراج السراج» قرینه ی نزدیک غروب بودن، تاریکی نسبی هوا و عدم دید کافی ذکر شده تا روشن کردن چراغ از روشنایی بیهوده و عبث خارج نماید. این تحلیل منطبق با دیدگاه اندیشمندان شیعه از این دو روایت می باشد. (نراقی، ۱۴۱۷: ۶۳۷؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۱۲، ۲۵۲). علاوه بر این دلیل باید گفت تمام روایات ذکر شده در بخش اول تخصیصاً از حکم اسراف حرام خارج می باشد نه تخصیصاً (یعنی اسراف است ولی از باب استثناء، خارج شده است) و روایات ذم اسراف تخصیص بردار نیست تا این روایات را تقييد اطلاق روایات ذم اسراف دانست، بلکه صدور هر کدام از روایات در پی القای معنای خاصی است. چنانکه در خصوص روایت «اسراج السراج قبل غروب» سفارشی از پیامبر (ص) به امیرمؤمنان می باشد که فرمودند: «خوردن پس از سیر شدن، چراغ در نور ماه و زراعت در شوره زار و احسان کردن به غیر اهلش» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴، ۳۷۳) این حدیث می تواند مبینی برای آن روایت باشد، زیرا روشن کردن چراغ در روز نه تنها از الهی فقر نمی کند، بلکه خود امری مذموم تلقی شده است. بطور خلاصه می توان گفت روایات با قرائن عقلی تحلیل می گردد و این اشیاء و امور را مشروط به خلاف عقل نبودن از دایره اسراف خارج می نماید.

۲-۴. بخش دوم: روایات موضوع اسراف در انفاق، افعال البر و... به همراه تحلیل فقه‌الحديثی آن
بخش دوم از روایات موهم تعارض به دو قسم اسراف در «انفاق» و «افعال البر» تقسیم شده است که از آن، جواز اسراف در عناوین فوق برداشت شود که به تحلیل آنها پرداخته می‌شود.

۱-۲-۴. اسراف در انفاق

در حدیثی ابان بن تغلب از امام صادق (ع) از حق مؤمن بر مؤمن سوال می‌کند. امام (ع) می‌فرماید: آیا مال خود را با او نصف می‌کنی؟ حتی اگر نصف آن را به او بدهی با او مساوی خواهی بود و ایثار نکرده‌ای. ایثار آن است که از نصف دیگر به او بدهی. (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۴۴۱) و در ادامه به ایثار انصار استشهد نمودند. هم‌چنین ایثار امیر مؤمنان، حضرت زهرا و فضه‌خادمه به مسکین، یتیم و اسیر با وجود نیاز بدان طعام از این قبیل می‌باشد که موجب نزول ۱۸ آیه از سوره انسان گردید.^۱ حال سوال این است چرا امام صادق (ع) زیاده‌روی در انفاق را مدح و مستند به ایثار انصار و آیه «وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (الحشر/ ۹) نمودند که انصار با اینکه خود به آن نفقات محتاج بودند دیگری را بر خود ترجیح دادند؟

بررسی و تحلیل

بررسی سندی: راویان شامل محمد بن یحیی عطار (خوئی، ۱۴۱۳: ۳، ۱۲۱)، احمد بن محمد اشعری (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۱)، ابن ابی عمیر (همان، ۳۲۶) که از ثقات، ابی علی صاحب‌الکلی مجهول، ابان بن تغلب ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰) هستند که سند

۱. علامه امینی نام ۳۴ تن از علمای اهل سنت را که این آیات را در شأن این ذوات مقدسه دانسته‌اند، ذکر نموده‌اند (امینی، ۱۴۱۶: ۳، ۱۵۵)

راویت ضعیف می‌باشد. ولی مطابق دیدگاهی که معتقدند اگر سند روایت تا راوی اصحاب اجماع صحیح باشد، حدیث صحیح بوده و نیازی به بررسی راویان دیگر نیست (مشکینی اردبیلی، ۱۴۱۱: ۲۹) روایت صحیح خواهد بود. هر چند مؤلف بحارالانوار روایت را ضعیف می‌داند. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹، ۳۹) ولی تأییدیه قرآنی آن در حدیث مذکور رافع ضعفش خواهد بود.

بررسی محتوایی: اولاً ادله‌ی نهی از زیاده‌روی در انفاق در این باره صریح هستند: «هرگز دست را بر گردنت زنجیر مکن، بیش از حد دست خود را مگشای، تا مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرومانی» (الاسراء / ۲۹) در روایتی، سائلی از امام صادق (ع) درخواست کمک نموده و امام (ع) اجابتش می‌کند، سه سائل نیز نزد امام آمده و ایشان به هر کدام مبلغی کمک می‌کند. برای چهارمین سائل، امام (ع) چیزی کمک ننمود و پس از «وَسَّعَ اللَّهُ عَلَیْكَ» فرمود: شخص همه چیز خود را انفاق می‌کند بعد به خداوند می‌گوید: «يَا رَبُّ ارْزُقْنِي» در حالی که از کسانی شده است که خداوند دعای آنان را به دلیل زیاده‌روی در انفاق، اجابت نمی‌کند (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲، ۶۹) همچنین امام صادق (ع) در بیان حد وسط اسراف و اقتار با برداشتن مشتی خاک، ابتدا با بستن محکم دست خویش و نریختن بر زمین و سپس کف دست را کاملاً گشود هر چه خاک بود ریخت. بعد امام (ع) فرمود نه این در انفاق درست است نه آن، بلکه میانه این دو (کلینی، ۱۴۰۷: ۴، ۵۳) نیز در حدیث مرسلی (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۶، ۵۴) امام صادق (ع) فرمود: «اگر مردی دار و ندار خود را در راهی از راه‌های خدا انفاق کند، کار پسندیده و موفقیت‌آمیزی نکرده؛ مگر نه این که خداوند متعال می‌فرماید: «با دستهایتان خود را به هلاکت میندازید و نیکی کنید که خداوند نیکوکاران را دوست

دارد؟ مقصود افراد میانه‌رو هستند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴، ۵۳) که چکیده‌ی آن اتحاد اسراف در انفاق با به هلاکت انداختن خویشتن است در حالی که ادله دال بر جواز زیاده‌روی در اسراف در حدّ ظهور است نه صراحت.

ثانیاً: گرچه ادله جواز اسراف در انفاق در حدّ ظهور است لکن باید ذکر شود که این به معنای تعارض ادله نهی و جواز اسراف نیست تا به دنبال ترجیح بر دیگری باشیم، بلکه از باب نسخ یک حکم با حکمی دیگر است و منظور از نسخ، ابطال نمی‌باشد؛ بلکه یک اصطلاح اصولی است که در آن علم بحث می‌شود بلکه مراد تخصیص ازمانی است، یعنی هر یک از دو حکم مقطع خاصی دارد و باید در هر زمان وظیفه خاص آن زمان را انجام داد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹، ۵۵۴) در مباحثه امام صادق (ع) با صوفی زاهد که مدح ایثار انصار را جواز افراط در انفاق می‌دانست، به او تذکر دادند که این آیات با آیات نهی از افراط و زیاده‌روی در انفاق نسخ شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۶۵) در این جا منظور امام از نسخ همان تخصیص ازمانی است. شاهد مدعا آنکه در ادامه حدیث در بیان مصادیق نسخ، آیه ۶۵ سوره انفال را یکی از آن مصادیق می‌داند. در آن آیه خداوند امر کرده بیست نفر از مؤمنان در جهاد باید برابر با دویست نفر از کفار باشد، یعنی یک به ده ولی بلافاصله در آیه بعد به دلیل ضعف مسلمانان حکم قبلی را به یک مؤمن برابر دو کافر تقلیل حکم می‌دهد. روشن است در این آیه نسخی صورت نگرفته بلکه هر دو در زمان خود جاری است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹، ۱۶۴) یعنی اگر باز روزی مسلمانان احساس ضعف نکنند حکم همان یک برابر ده خواهد بود، برای مثال ممکن است بر اثر جنگ و... به یکباره تعداد زنان به مراتب بیشتر از مردان شود در این موقع محتمل است تعدد زوجات به حدّ

و جوب کفایی برسد (مطهری، بی تا: ۱۹، ۳۵۵) ولی بعد رفع شدن این بحران اگر ترس از عدم عدالت داشت به حکم آیه ۳ نساء بیش از یکی جایز نیست، بدیهی است هر دو حکم در جای خود نافذ است. مثال دیگر آیه ی «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (التغابن/۱۶) ناسخ آیه ی «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (آل عمران/۱۰۲) نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳، ۲۸) بلکه هر دو آیه مخاطب و شرایط خاص خود را دارد. شخصی از خطاب نمودن مو و ریش امیرمؤمنان تعجب نموده و پرسید: مگر پیامبر (ص) نفرمود موهای سفید خود را تغییر ندهید و خود را شبیه یهود نسازید؟ امام فرمود: آن کلام در شرایطی بود که مسلمین از نظر عدّه اندک بودند، لذا برای جوان نشان دادن سپاه اسلام، آن کلام را فرمود ولی الان چنین محذوریتی نداریم. (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۴۰۷) بنابراین آیات برای شرایط خاص می باشد و آیات نهی برای شرایط عام می باشد. در شرایط طبیعی حکم الهی همان میانه روی در انفاق است، ولی در شرایط غیر طبیعی (مثل قحطی، فقر اکثری) زیاده روی در انفاق ارجح است؛ همان گونه که شارح کافی می گوید: «أن البذل يتفاوت بتفاوت الأزمان و المقامات و أحوال الطرفين و طيب النفوس فقد يكون الاقتصاد أرجح من الإيثار كما في عامة المؤمنين» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۹، ۴۳). در اینجا اسماً افراط صورت گرفته ولی در واقع تلاش برای تعادل بخشیدن به شرایط نامتعادل است، یعنی امور از دست رفته را سروسامان بخشیدن و بازگرداندن اوضاع و اشیاء سر جای خود، که این عین عدل است و عدل امریست ممدوح. کلام نورانی علی (ع) ناظر به همین مطلب است وقتی از فضیلت عدل یا جود پرسیدند، فرمود: «عدل، هر چیزی را در جای خود قرار می دهد ولی سخاوت و بخشش آن را از مسیرش فراتر می برد. عدالت، قانونی است همگانی

ولی بخشش جنبه خصوصی دارد بنابراین، عدل، شریف‌تر و برتر است.» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۴۹۵) وقتی اهل بیت و انصار ایشان را نشان دادند، عموم مردم مدینه فقیر بودند لذا آن آیات ناظر به آن شرایط است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹، ۴۱) ولی زمان امام صادق (ع) رفاه نسبی بر جامعه حاکم بود. ناگفته نماند هرچند انفاق و ائثار در شرایط خاص فضیلتش بیشتر است و روایاتی نظیر پرسش ابوبصیر درباره برتر بودن صدقه که پاسخ صدقه آن کس که دارایی اندکی دارد. آیا سخن خدا را نشنیده‌ای که فرمود: «هر چند در خودشان نیازی مبرم باشد آنها را بر خودشان مقدم می‌دارند» آیا فضیلت و برتری اینان را در آیه دریافتی» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۴۲) بیانگر آن می‌باشد، ولی این نحو انفاق فقط منصرف به شرایط خاص است، آن هم به شرطی که پیامدهای منفی که در ذیل می‌آید را نداشته باشد.

ثالثاً: توجه به این نکته ضروری است گرچه وظیفه در شرایط خاص، ائثار و زیاده‌روی در انفاق می‌باشد، ولی باید توجه داشت تا این افراط در انفاق تبعات منفی را نداشته باشد؛ مثل اجحاف در حق واجب النفقات، کشیده شدن به تکدی‌گری یا احیاناً سبب طعنه زدن بد زبانان که بخش «فتقعد ملوماً محسوراً» ناظر به آن است. اطعام کنندگان سوره هل اتی مشمول هیچ کدام از این تبعات نبودند و همگی با رضایت کامل و بدون هیچ اجباری در یک شرایط خاص انفاق نمودند و به ظن قوی آن سه نفر نه تنها خود بلکه خانواده و نزدیکانشان در مضیقه بودند.

۱-۱-۲-۴. اجحاف در حق واجب النفقات

اجحاف در حق واجب النفقات از مصادیق اسراف و مذموم تلقی می‌گردد. چنانکه در نمونه‌ای تاریخی در این موضوع آمده است:

شخصی دارای فرزندان صغیر، وفات یافت درحالی که کلّ اموالش را در راه خدا به فقراء بخشیده بود. پیامبر(ص) از این جریان مطلع و در یک جمله پرمعنا فرمود: «اگر قبلاً به من گفته بودید اجازه نمی‌دادم او را در قبرستان مسلمانان دفن کنید، زیرا فرزندان صغیری به یادگار گذاشته که دست نیاز به سوی مردم دراز کنند» (ابن شعبه حُرّانی، ۱۴۰۴: ۳۵۰) چرا که آن بخشش سبب اجحاف در حق ورثه شده بود. هشام بن مثنی گوید مردی از امام صادق درباره آیه «حقّ آن را روز درو آن بدهید و اسراف نکنید همانا خدا اسراف‌کنندگان را دوست ندارد.» فرمودند: فلان پسر فلان انصاری مزرعه‌ای داشت. آنگاه که زمان درو آن فرا می‌رسید همه آن را می‌بخشید و خود و خانواده‌اش بی‌چیز می‌ماندند. پس خداوند آن را اسراف قرار داد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴، ۵۵). روشن است در این فعل انصاری چه ظلمی به اهل بیت او رسیده است و وی می‌بایست مایحتاج خانواده را جدا کرده و بعد انفاق حدّا کثری انجام دهد، از این رو بعضی از علماء با توجه به روایات فوق گفته‌اند: «صرف أكثر المال فی صنوف الخیر مع قناعته بالباقی لیس بتبذیر» (حلی، ۱۴۲۰: ۲، ۵۳۶) و اینکه در حد وسعش باشد به این معنا که او را به سؤال و تکدی‌گری نکشاند (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۴، ۲۲۸؛ عاملی، ۱۴۱۹: ۱۶، ۷۴) و الا اسراف خواهد بود (حلی، ۱۴۱۴: ۱۴، ۲۰۸).

فرمایش امام صادق «چه بسا فقیری که از مردمان غنی بیشتر اسراف می‌کند: مردمان غنی از دارائی خود انفاق می‌کنند، اما مرد فقیری که اسراف می‌کند، دار و ندار خود را از دست می‌دهد.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۵۶۲) از همین باب است؛ چون انفاق فقیر، به تکدی‌گری ختم شده و آن انفاق در جرگه‌ی اسراف می‌باشد.

۴-۲-۲. اسراف در افعال البرّ

دسته دیگر از روایات، اسراف در افعال نیک از جمله اسراف حج و عمره،

استحباب قرض برای صدقه، ازدواج، روایات صدقه، انفاق أموال امام حسن (ع) و روایات اسراف در طاعت است که در ادامه به همراه تحلیل مربوطه ذکر می شود.

۱-۲-۲-۴. اسراف جهت حج و عمره

در روایتی، امام صادق حج و عمره را از موضوع اسراف خارج نموده و فرمودند: «خداوند، از اسراف نفرت دارد، مگر در حج و عمره» (برقی، ۱۳۷۱: ۲، ۳۵۹)

در روایتی دیگر امام صادق (ع) سدید را سرزنش می کند که چرا استقراض ننموده و به حج نمی رود؟! (طوسی، ۱۴۰۷: ۵، ۴۴۱) هم چنین شخصی از امام صادق (ع) می پرسد: دینی دارم و اکنون مالی کسب کرده ام. آیا دین خود را اداء کنم یا حج گزارم؟ امام می فرماید: حج گزار، دینت ان شاء الله ادا می شود. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲، ۴۳۷)

بررسی و تحلیل

برسی سندی: راویان شامل احمد بن محمد عطار (خوئی، ۱۴۱۳: ۳، ۱۲۱) سعد بن عبدالله اشعری (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۷) احمد بن محمد برقی (همان، ۷۶) محمد بن خالد برقی (حلی، ۱۴۰۲: ۱۳۹) ابن ابی عمیر (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۶) حماد بن عثمان (همان، ۱۴۳) ابن ابی یعفور (همان، ۲۱۳) دارای وثاقت و از لحاظ سندی صحیح می باشد (خوئی، ۱۴۱۸: ۲۸، ۱۴۷) لذا قابل قبول است.

بررسی محتوایی: در تحلیل محتوایی حدیث باید گفت منظور این نیست که هرگونه ریخت و پاش در حج جایز است، زیرا این مقوله با روح اسلام اصلاً سازگار نمی باشد، ولی متأسفانه در سالهای اخیر احراق و تدفین هزاران تن گوشت قربانی در سرزمین منا وقوع یافت که یکی از دلایل مهم این کار تمسک به این روایات بود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۳) علماء در تبیین منظور شارع بعد نفی احتمالاتی نظیر

احتمالات فوق و محکوم کردن چنین سوءبرداشت‌هایی می‌گویند: «بل الظاهر منها بسط اليد في الإنفاق ببذل الزاد و تهيئة الهدايا للأقرباء و الأصدقاء» (همان، ۳۲) هم‌چنین مؤلف روضة‌المتقین اسراف در حج را مشروط به منجر نشدن به تگدی‌گری می‌داند (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۴، ۲۲۸)

از این رو به نظر می‌رسد شارع در مقام ابطال یک توهّم است و آن اینکه حاجی ممکن است در تهیه‌ی توشه و یا خرید هدایا برای نزدیکان بسط‌الید داشتن را اسراف بدانند، لذا روایات در مقام نهی از این توهّم صادر شده است و الاّ دینی که اسراف را حتی وضو با آب نهر (طبرسی، ۱۴۲۰: ۲، ۳۷۰) دور ریختن اضافه آب لیوان (کلینی، ۱۳۶۲: ۴، ۵۲) صادق می‌داند، روشن است موضع او در برابر چنین برداشت‌هایی از احادیث موهّم اسراف چگونه می‌باشد. پس اگر حاجی، بالاتر از استطاعت مالی خود در حج هزینه کند اسرافکار خواهد بود. (آملی، ۱۳۸۰: ۱۱، ۱۳۲) بنابراین روایات اسراف حج هم تخصصاً از مقوله اسراف خارج است نه تخصیصاً؛ اگرچه برخی ممکن است در مواقع ضرور آن روایات را از باب استثناء قلمداد کنند (نراقی، ۱۴۱۷: ۶۳۷) ولی به عقیده نویسندگان مقاله، ادّله‌ی اسراف استثناء‌بردار نیست و قبح آن ذاتی است، چرا که اسراف در معنای خود علاوه بر زیادی، تضییع را هم به‌یاد می‌کشد. بدیهی است با وجود این قید اسراف تخصیص‌بردار نخواهد بود؛ ضمناً توجیه علامه مجلسی را می‌توان در باب روایات استحباب‌القرض للصدقه هم جاری دانست که در بخش بعد، بازبینی مجدد از آن روایات صورت خواهد گرفت.

۲-۲-۲-۴. استحباب القرض للصدقه و جوازه فی الزواج و الطاعة و...

روایاتی دال بر استحباب صدقه دادن با پول قرضی وجود دارد که از آنجا که فرد

قرض کننده با آنکه خودش توان مالی ندارد، توصیه به قرض گرفتن و صدقه دادن آن مال قرضی شده و بر اساس آنچه گفته شد، این مورد از مصادیق اسراف محسوب می شود. مدرک این استحباب سیره ی اهل بیت (ع) است و در ادامه ادله ی این استحباب نقل می شود:

۱. پیامبر در برابر تقاضای سائلی، از اصحاب قرض نموده و به سائل دادند. پس از چند روز، طلبکار از پیامبر (ص) طلب قرضش را نمود که ایشان دوباره از یکی دیگر از صحابه قرض گرفتند و قرض شخص اول را دادند.^۱ (حمیری، ۱۴۱۳: ۹۰؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳، ۲۸۵)

۲. امیر مؤمنان هنگامی که از حضرت فاطمه (ع) تقاضای طعام نمود، ایشان عرضه داشتند: طعام ما شب گذشته تمام شد و من و حسین دو روز از جهت طعام در مضیقه هستیم. لذا علی (ع) از پیامبر (ص) قرض نمود. در راه مقدار را با وضع پریشان مشاهده نمودند که آن دینار را به وی عطا کرد^۲ (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۱۶؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۸۳)

۳. در حدیثی راوی از قرض گرفتن برای ازدواج می پرسد، امام صادق (ع) آن را

۱. راویان شامل پدر شیخ صدوق (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۱) سعد بن عبدالله (همان، ۱۷۷)، أحمد بن محمد بن عیسی (همان، ۳۵۱)، الحسن بن محبوب (خوئی، ۱۴۱۳: ۶، ۹۸)، شهاب بن عبد ربّه (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۷) که از ثقات می باشند.

۲. راویان امالی شامل اَبی الْمُفَضَّل ممدوح (برقی، ۱۳۴۲: ۳۲۱) مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ مَصْبُغِی (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴: ۶، ۵۰۰) عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ جَابِرٍ (همان، ۴، ۵۱۸) عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَمَّانِی (همان، ۴، ۳۷۵) عَبْدُ اللَّهِ بْنُ قَيْسٍ (همان، ۵، ۷۵) عماره بن جوین عبدی (همان، ۶، ۱۷) مجهول و ابوسعید خدری ثقه (همان، ۴، ۲۲) می باشند.

بلامانع می‌داند.^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳، ۱۸۲)

حال سوال این است استقراض کردن برای این امور آیا اسراف و افراط نمی‌باشد؟
آیا این استحباب و جواز حدود و ثغوری دارد؟

بررسی و تحلیل

برسی سندی و وثاقت راویان در پاورقی هر حدیث بیان گردید و هم‌چنین با استقراء و تتبع نویسندگان، جرح و تعدیلی از نظر سند نسبت به روایات باب صدقه و ازدواج یافت نشد؛ ولی با توجه به استحباب قرض برای این امور در لسان برخی فقها (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۱، ۶۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۵، ۴۵) می‌توان فهمید که این روایات را تلقی به قبول کرده‌اند. روایات استقراض برای حج را صاحب روضه موثق کالصحیح و صاحب ذخیره صحیح دانسته‌اند. (سبزواری، ۱۲۴۷: ۲، ۵۶۰)

بررسی محتوایی: در تبیین محتوای این روایات توجه به نکات ذیل ضروری است:
اولاً قرض در ضرورت مباح و در غیر ضرورت مکروه می‌باشد (حلی، بی‌تا: ۲، ۵۲۹؛ نراقی، ۱۴۲۵: ۲۷۱) لذا امیرمؤمنان فرمود: «از قرض کردن خودداری کنید. بدهکاری برای انسان مایه غم در شب و ذلت در روز است» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳، ۱۸۲) بعضی اوقات هم قرض گرفتن واجب می‌باشد و آن وقتی است که حفظ جان یا آبروی انسان متوقف بر آن باشد (گلپایگانی، ۱۴۰۹: ۲، ۸۵) بنابراین باید گفت استقراض معصومین (ع) فقط در وقت ضرورت می‌باشد.

۱. راویان محمد بن الحسن صفار (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸۳)، یعقوب بن یزید (همان، ۴۵۰)، محمد بن الحسن بن زیاد (همان، ۳۶۹)، أحمد بن الحسن میثمی (خوئی، ۱۴۱۳: ۲، ۷۹) از ثقات می‌باشند. سند تفسیر فرات شامل عُبَيْدُ بْنُ كَثِيرٍ مطعون (خوئی، ۱۴۱۳: ۱۲، ۶۳) به صورت معنعن از ابوسعید خدری می‌باشد.

ثانیاً در تحلیل قرض گرفتن نبی اکرم(ص) و صدقه دادن آن، رفتار پیامبر(ص) در مقابل درخواست آن شخص به چهار صورت قابل تصور است:

(۱) صریحاً او را رد کند؛ (۲) با ملاطفت و گفتار نرم اجابتش نکند؛ (۳) او را در همان مجلس به دیگر مؤمنین حواله کند؛ (۴) چون وجهی نداشت، استقراض کرده و او را ناامید نگرداند. رفتار اول درخور شأن پیامبر(ص) نیست؛ رفتار دوم هرچند مطابق آیاتی مانند «فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا» (الاسراء/۲۸) می باشد، ولی این گزینه برای جایی است که ناامیدی کامل از اجابت سائل باشد که در موارد مذکور، چنین نبود؛ اما رفتار سوم یعنی اینکه به دیگرانش حواله دهد نیز چندان خوشایند به نظر نمی رسد، چراکه امکان داشت سائل بنا به جایگاه نبوت و رسالت حاضر گشته آبرویش را پای ایشان بریزد و نخواهد این سؤال را نزد هر کسی ببرد. کلام امیرمؤمنان «آبرویت جامد است، اظهار حاجت آن را می ریزد، توجه کن آن را نزد چه کسی می ریزی» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۴۷۷) نیز مؤید همین مطلب است، همچنین در این فرض پیامبر(ص) از فضیلت انفاق محروم می گشت؛ لذا بهترین راه همان استقراض و اعطاء آن به سائل بود. ازسویی دیگر آن شخصی که قرض داده بود در طلب دین خود انسان کم حوصله ای بوده و مکرر به پیامبر(ص) جهت طلبش مراجعه می کرد و پیامبر(ص) با اینکه در آن وقت دست خالی بود و با وجود آنکه قرضی شخص چهار درهم بود، هشت درهم از دیگری قرض و به آن طلبکار پرداخت نمودند. گویا پیامبر مبلغ زیادی را جهت تعویق در پرداخت بدهی دادند.

ثالثاً یکی از شرایط مهم استقراض کردن و صدقه دادن این است که شخص، علم به قدرت پرداخت آن را داشته و مقتضی تداین موجود باشد (حلی، بی تا: ۲، ۵۲۹) لذا فقها

بوده و روشن شد که فعل پیامبر (ص) بهترین عمل در آن مقطع زمانی بوده و به هیچ عنوان دلالت بر جواز اسراف در امور خیر را ندارد.

۳-۲-۲-۴. صدقه و انفاق یکجای اموال امام حسن (ع)

در منابع حدیثی و سیره، روایاتی وجود دارد که دال بر صدقه دادن اموال امام حسن می باشد. امام حسین (ع) هنگام شهادت و گریان دیدن ایشان فرمودند: آیا گریه می کنی در صورتی که... بیست مرتبه پیاده به حج رفته ای؟! تمام اموال خود را حتی نعلین خود را سه مرتبه با خدا تقسیم نمودی؟ (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۷۹؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۲۲۲)

بررسی و تحلیل

برسی سندی: روایت مذکور دارای دو سند که سند نخست در کتاب الامالی شامل مُحَمَّدُ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴: ۶، ۳۵۹) أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدٍ كُوفِي (نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۴) عَلِيُّ بْنُ حَسَنِ فَضَّالٍ (همان، ۲۵۷) حسن بن علی بن فضال (خوئی، ۱۴۱۳: ۶، ۵۳) ثقه و جلیل القدر بوده و سند کتاب الزهد شامل النَّضْرُ بْنُ سُؤَيْدٍ (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۲۷) عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ (همان، ۲۱۴) دارای وثاقت از شخص مجهولی می باشد که موجب تضعیف سند مذکور می گردد که بدان اشاره شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵، ۳۵۳) با وجود تضعیف سند، مؤیدات تاریخی این قضیه (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۳، ۲۴۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۵: ۳، ۱۸۰) و هم چنین وجود روایاتی مشابه با سندی متفاوت (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۱، ۱۳۱) در حق امام حسین (ع) می تواند این ضعف را جبران نماید.

بررسی محتوایی: در باب دلالت روایت هر چند مباحث گذشته روشنگر بوده،

ولی چند نکته بیان می شود:

نخست آنکه ظاهر حدیث گواه آن است که حضرت (ع) نصف اموال خود را در راه خداوند بخشیده‌اند. بنابراین نه تنها اسراف در انفاق نبوده، بلکه هیچ یک از پیامدهای منفی زیاده‌روی در انفاق را ندارد؛ زیرا حضرت (ع) بخشی از اموالش را بخشیده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵، ۳۵۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۱، ۱۳۱) هر چند این برداشت صحیح است ولی تام نیست؛ زیرا در احادیث دیگری امام‌حسن (ع) دو مرتبه کل اموالش را بخشیده (عطاردی، ۱۳۷۳: ۸۲) و قدر متیقن، عمل حضرت اسراف نبوده است. خود امام (ع) در کلامی جناب جعفر طیار را به سبب زیاده‌روی در اسرافی که پیامدهای منفی را به دنبال دارد مذمت می‌کند (همان، ۶۷۳) حال چگونه خود عامل به قول خویش نباشد؟

۴-۲-۳. اسراف در طاعات

در روایتی امیرمؤمنان فرمود: «زیاده‌روی در هر کاری نکوهیده است مگر در کارهای خوب و کوشش در اطاعت خداوند» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۸۲؛ محدث‌نوری، ۱۴۰۸: ۱۲، ۳۴۶) این روایت به صورت مرفوع در منابع حدیثی نقل شده و بیان‌گر آن است که در کارهای نیک و عبادت خدا، اسرافی وجود ندارد و اسراف، در موارد دیگر نکوهیده می‌باشد.

تحلیل و بررسی محتوای حدیث

اولاً اینکه جمله‌ی «اسراف در کارهای نیک و مبالغه در طاعت نیست» به این معناست که کاری، نیک محسوب می‌شود که در آن اسراف نباشد؛ به عبارت دیگر در اصطلاح «تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علیّت است» یعنی معنای جمله‌ی آن است که کار نیک واجد اسراف نیست و الا، نیک نخواهد بود. در تأیید این برداشت حدیث

معروف در خیر و احسان برای آنان که مستحق هستند، اسراف نیست و در اسراف نیز هیچ خیری نیست (عبدالرحمان، بی تا: ۲، ۲۶۳) ذکر می‌شود که منظور آن این است که «خیر با اسراف جمع نخواهد شد و هر کجا اسراف باشد خیری در آنجا نیست».

ثانیاً اگر در لسان مردم و کلام بعضی بزرگان آمده «خیر الامور اوسطها»، این عبارت برای شخصی که در متن صراط است، صادق نیست؛ بلکه برای چنین شخصی که سوار بر صراط مستقیم است، تعابیر «خیر الامور اکثرها، اوفرها، اعلاها و...» به کار می‌رود، از این رو اگر چنین شخصی همه دارایی خود را انفاق کند اسراف نیست، زیرا در طریق مستقیم قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۵، ۴۰۳) این به آن معنا نیست که اگر معصوم اسراف کرد، خداوند بر او اسراف محسوب نمی‌کند، بلکه اصولاً اسراف با عصمت در تناقض است. پس اگر گفته شود انفاق همه‌ی دارایی توسط معصوم (ع) اسراف نیست، مراد آن است که چون تمام افعال او معصومانه است، لذا فرض ندارد عملی انجام دهد که از مصادیق اسراف باشد، زیرا معصوم (ع) مزین به لباس عصمت می‌باشد. برای روش تر شدن دلیل فوق به آیه‌ی «لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُّونَ» (الانبياء/۲۳) در مورد خداوند اشاره می‌شود. مراد آیه مذکور این نیست که حق تعالی هر کاری حتی ظلم را انجام دهد، سؤال واقع نمی‌شود؛ بلکه منظور این است که چون خداوند صاحب صفاتی نظیر حکیم، عادل و علیم است هیچ گاه فعلی خطا انجام نخواهد داد تا به موجب آن مورد بازخواست قرار گیرد. بر اساس روایات دیگر (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۴، ۴۲۰) اگر کسی حقیقتاً ولایی باشد، اکل و شرب او هم متناسب با دستور ائمه (ع) خواهد بود و چنین شخصی خطایی نکرده تا از آن بازخواست شود. برعکس اگر اهل ولایت نباشد قطعاً در خوردن و آشامیدن، الهی عمل نخواهد کرد و چون در هر دو گروه محور ولایت است و بقیه فرع آن، از آن سؤال می‌شود. نتیجه آنکه عبارت «در عمل نیک اسراف

نیست» سخن صحیحی بوده و انفاق امام حسن (ع) بر آیاتی نظیر «لِيُفْنِقُ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ» (الطلاق/۷) حمل می‌شود.

از سویی دیگر در «مبالغه‌ی در طاعت» هم چنین می‌توان گفت که: یک عمل تا وقتی طاعت است و مبالغه در آن بلامانع، که با این مبالغه در دام اسراف نیفتد و الا طاعت نخواهد بود تا درباره جواز مبالغه در آن بحث شود. برای مثال اگر فردی کثیر الصلاة باشد، این امر فی نفسه ممدوح و نیک است؛ ولی اگر این مبالغه باعث ضایع شدن دیگر فرائض دینی شود در اینجا دیگر طاعت نیست تا در مبالغه آن بحث شود. همانگونه که امیرمؤمنان فرمود: «هرگاه کارهای مستحب به واجبات زیان برساند موجب قرب به خدا نمی‌شود» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۴۱۲). بنابراین مبالغه در طاعت تا جایی ممدوح است که به دیگر امور انسان خللی وارد نسازد. دستور خداوند به پیامبرش چنین است: «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ» (الانشراح/۷) یعنی وقتی از یک مهمی فارغ شدی به مهم دیگر پرداز (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷، ۱۲۸) از نظر عمل نباید توجه وافر به امری، مانع توجه به امور دیگر شود؛ در عین حال از جهت نیت اشکالی در مبالغه نیست، زیرا در دنیای درون تضاد و تعارضی وجود ندارد و انسان می‌تواند برای انجام هر فعل خیری، نیت آن را داشته باشد. به عبارت دیگر دائماً در طاعت باشد و در اینجا اسراف معنا ندارد؛ حتی خود ائمه (ع) در قالب دعا به ما آموزش دادند که در مقام نیت طاعت و فعل خیر، «اسرع، اوسع و اقرب» بودن قید شود. (طوسی، ۱۴۱۱: ۲، ۸۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۵، ۴۰۳). بیتی از مولانا اشاره به همین دارد:

نان‌خوری را گفت حق «لَا تُسْرِفُوا» نور خوردن را نگفته‌ست «اکتفوا»

(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۵۱)

این بیت شعر اشاره می‌کند که خداوند در خوردن نان «لاتسرفوا» گفته است ولی در مقام نور خوردن دائمی نه تنها اسراف نیست، بلکه اکتفا به وضع موجود جایز نیست.

نتیجه گیری

در این مقاله، این نتیجه حاصل شد که:

(۱) اسراف مقوله‌ای است که بسیار مورد توجه دین و اخلاق بوده و در متون روایی بدان اشاره شده است. در متون روایی عمدتاً روایات ذم اسراف ذکر شده در حالی که با واکاوی دقیق‌تر مشخص می‌شود روایاتی وجود دارد که در آن اسراف در برخی حوزه‌ها اسراف نبوده و حتی عملی ممدوح به‌شمار می‌رود.

(۲) اسراف در لغت به معنی تجاوز از حدّ وسط است که غالباً این واژه درباره‌ی رفتار انسان به کار می‌رود. تبذیر به معنی پراکندن و هزینه‌کردن مال در جایی که هزینه آن سزاوار نیست، استعمال شده است. وجه تمایز اسراف، گذشتن بیش از حد در مصرف اموال و تبذیر اتلاف اموال در غیر محل آن است. به عبارتی دیگر تبذیر از اسراف بدتر می‌باشد.

(۳) بر اساس آیات و روایات اتلاف مال، هر آنچه از حد میانه‌روی بگذرد و یا زیاده‌روی در آن صورت گیرد، هر آنچه که در مسیر درست و صحیح استفاده نشود، در زمره و از معیارهای اسراف به‌شمار می‌رود.

(۴) گونه‌شناسی روایات موهّم تعارض در موضوع اسراف نشان می‌دهد، این روایات در دو دسته کلی «بعضی امور و اشیاء را از موضوع اسراف استثناء می‌نماید» و «روایات اسراف در انفاق، افعال البر و...» تقسیم می‌شوند.

(۵) روایاتی که در ظاهر، بعضی امور و اشیاء را از موضوع اسراف استثناء می‌نماید، شامل روایات دال بر موضوع اسراف در مأكولات و مشروبات، روایات دال بر اسراف در حوزه پوشش، روایات دال بر اسراف در استفاده غیر ضروری یا بیش از حد برخی

اشیاء و چیزها تقسیم می‌شود.

۶) روایات اسراف در انفاق و افعال البر شامل سه گروه کلی روایات دال بر اسراف در انفاق، روایات اسراف در افعال البر (جهت حج و عمره، استحباب القرض للصدقه و جواز فی الزواج و الطاعة، روایات صدقه و انفاق یکجای اموال از سوی امام حسن(ع) و روایات اسراف در طاعات می‌باشد.

۷) روایات متعارض اسراف، برخی از مواردی را از اسراف مستثنا نموده که مأكولات و مشروبات از این قبیل می‌باشد. البته این استثناء مطلق نیست و در روایات به شروطی نظیر نفع داشتن برای بدن، داشتن استطاعت مالی و دوری از پرخوری اشاره شده است. روایاتی نیز پوشاک را از مقوله اسراف مستثنی نموده که با بررسی روایات هم‌مضمون مشخص می‌شود، این استثناء مطلق نبوده و شرط آن استطاعت مالی و استفاده لباس‌ها در جای مناسب است.

۸) بررسی فقه الحدیثی روایات موهم تعارض در موضوع اسراف نشان می‌دهد، هر چند در بدو نظر ممکن است از ظاهر بعضی احادیث و اخبار چنین استفاده نمود که پاره‌ای از مسائل از قلمرو اسراف خارج و اسراف محسوب نمی‌شود، ولی این برداشت سطحی بوده و بدون توجه به ابعاد مختلف موضوع صورت گرفته است. بررسی فقه الحدیثی نشان می‌دهد همه‌ی آن روایات باید با قرائن دیگر از جمله تشکیل خانواده حدیث، مشاهده احادیث هم‌مضمون و سیاق حدیث سنجیده شده و نباید حکم کلی بر عدم اسراف در برخی حوزه‌ها نمود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حیون، نعمان بن محمد، (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۴. _____، (۱۳۶۲ش)، الخصال، جامعه مدرسين، قم.
۵. _____، (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، دار الشریف الرضی، قم.
۶. _____، (۱۳۷۶ش)، الأمالی، کتابچی، تهران.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، جامعه مدرسين، قم.
۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۵ق)، مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدرية.
۹. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینة دمشق، دار الفکر، بیروت.
۱۰. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۱. اسحاقی، سید حسین (۱۳۸۸ش)، مصرف مدبرانه در اسلام، مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۱۲. اسماعیلی یزدی، عباس (۱۴۲۸ق)، ینایع الحکمة، مسجد مقدس جمکران، قم.
۱۳. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق)، الغدير فی الكتاب والسنة والادب، مرکز الغدير، قم.
۱۴. آملی، میزراحمحمد تقی (۱۳۸۰ق)، مصباح الهدی فی شرح عروه الوثقی، مؤلف، تهران.
۱۵. انصاری، محمد علی (۱۳۷۹ش)، دراسة حول الاسراف فی الكتاب والسنة، بوستان کتاب، قم.
۱۶. باقری تودشکی، مجتبی (۱۳۸۸ش)، «اسراف و تبذیر»، مجموعه مقالات اصلاح الگوی مصرف، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۷. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۸. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، دارالکتب الإسلامية، قم.
۱۹. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲ش)، نهج الفصاحة، دنیای دانش، تهران.
۲۰. تمیمی آمدی، عبد الواحد (۱۳۶۶ش)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، دفتر تبلیغات، قم.
۲۱. تویسرکانی، محمد نبی بن احمد (۱۴۱۳ق)، لثالی الأخبار، نشر العلامة، قم.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ش) (أ)، تفسیر تسنیم، تسنیم، قم.

۲۳. _____، (۱۳۸۸ش) (ب)، قرآن در قرآن، تسنیم، قم.
۲۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشریعه، موسسه آل‌البیّت (ع)، قم.
۲۵. حسینی الزبیدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، إتحاف السّادة المتّقین بشرح إحياء علوم الدین، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۲۶. حلوانی، حسین بن محمد (۱۴۰۸ق)، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر، مدرسة الإمام المهدي، قم.
۲۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ق)، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة، موسسه امام صادق (ع)، قم.
۲۸. _____، (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، موسسه آل‌البیّت (ع)، قم.
۲۹. _____، (۱۴۰۲ق)، رجال العلامة الحلی، الشریف الرضی، قم.
۳۰. حلی، مقداد بن عبد الله (بی تا)، کنز العرفان فی فقه القرآن، بی جا.
۳۱. حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الأسناد، مؤسسة آل‌البیّت، قم.
۳۲. خمینی، سید روح الله (۱۴۲۵ق)، تحریر الوسیلة، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۳۳. خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸ق)، موسوعة الامام الخوئی، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، قم.
۳۴. _____، (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرواة، بی جا.
۳۵. خوانساری، محمد بن حسین (۱۳۶۶ش)، شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم ودرر الکلم، دانشگاه تهران، تهران.
۳۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، لغت نامه دهخدا، دانشگاه تهران، تهران.
۳۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، دارالعلم - دارالشامیة، لبنان، سوریه.
۳۸. _____، (۱۳۷۳ش)، الذریعة إلى مکارم الشریعة، نشر الشریف الرضی، قم.
۳۹. رحمانی، محمد. (۱۴۲۳ق)، «الاسراف علی ضوء الشریعة»، مجله فقہ اهل بیت (عربی)، مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی، شماره ۲۵، قم.
۴۰. رستگار جویباری، ولی الله (۱۳۸۰ش)، اسراف از دیدگاه اسلام، الأصفیاء، قم.
۴۱. رفیعی محمدی، ناصر (۱۳۸۸ش)، اسراف و تبذیر تباهی سرمایه ها، مرکز المصطفی، قم.

۴۲. سبزواری، محمدباقر (۱۲۴۷ق)، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، مؤسسه آل‌البیت (ع)، قم.
۴۳. سیدرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴)، نهج البلاغة، هجرت، قم.
۴۴. شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، بی‌جا.
۴۵. شمشانی، اژدر و دیگران (۱۳۹۴)، «سبک زندگی دینی (مطالعه موردی؛ تحلیلی بر عوامل اسراف و مصرف‌گرایی)»، سراج منیر، تهران.
۴۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۷. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد (بی‌تا)، ریاض المسائل، بی‌جا.
۴۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان، ناصر خسرو، تهران.
۴۹. _____ (۱۴۲۰ق)، تفسیر جوامع الجامع، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
۵۰. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق)، مکارم الاخلاق، شریف‌رضی، قم.
۵۱. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۵ق)، مجمع البحرین و مطلع النیرین، مؤسسه البعثة، قم.
۵۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار، دارالکتب الاسلامیة، تهران.
۵۳. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، دارالکتب الاسلامیة، تهران.
۵۴. _____ (۱۴۱۱ق)، مصباح المتجهد، بی‌جا.
۵۵. _____ (۱۴۱۴ق)، الأمالی، دارالثقافة، قم.
۵۶. عاملی، سید جواد بن محمد (۱۴۱۹ق)، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۵۷. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام الی تشریع شرایع الاسلام، بی‌جا.
۵۸. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۴ق)، شرح تبصره المتعلمین، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۵۹. عسکری، ابو هلال (۱۴۱۲ق)، معجم الفروق اللغویة، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
۶۰. عطار دی، عزیز الله (۱۳۷۳ش)، مسند الامام المجتبی، عطار د، تهران.
۶۱. عطایی، محمدرضا (۱۳۷۶ش)، «اسراف و تبذیر در قرآن و سنت»، مجله مشکوة، شماره ۵۵، مشهد.
۶۲. غزالی، محمد بن محمد (بی‌تا)، إحياء علوم الدین، دارالکتب العربی.
۶۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، العین، نشر هجرت، قم.

۶۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۷ق)، **المحجة البيضاء**، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، قم.
۶۵. قمی، عباس (۱۴۱۴ق)، **سفينة البحار**، اسوه، قم.
۶۶. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش)، **کنز الدقائق و بحر الغرائب**، وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
۶۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الكافی**، دارالکتب السلامیة، تهران.
۶۸. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، **تفسیر فرات الکوفی**، وزارة الإرشاد الإسلامي، تهران.
۶۹. کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲ق)، **الزهد**، المطبعة العلمية، قم.
۷۰. گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۰۹ق)، **مجمع المسائل**، دار القرآن الکریم، قم.
۷۱. گلستانه، سید علاء الدین محمد (۱۴۲۹ق)، **منهج اليقين**، دار الحديث، قم.
۷۲. لیبی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش)، **عيون الحكم والمواعظ**، دار الحديث، قم.
۷۳. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، **شرح الکافی**، المكتبة الإسلامية، تهران.
۷۴. محمدی اشتهرادی، محمد (۱۳۸۸ش)، **اسراف بلای خانمان سوز**، نشر مطهر، تهران.
۷۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار**، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۷۶. _____، (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول**، دارالکتب الاسلامیة، تهران.
۷۷. _____، (۱۴۳۱ق)، **عين الحياة**، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، قم.
۷۸. _____، (۱۴۰۶ق)، **روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه**، مؤسسه کوشانبور، قم.
۷۹. محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، مؤسسه آل البيت (ع)، قم.
۸۰. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن (۱۴۱۱ق)، **وجیزه فی علم الرجال**، مؤسسة الأعلمی، بیروت.
۸۱. مطهری، مرتضی (بی تا)، **فقه و حقوق**، صدرا، قم.
۸۲. معین، محمد (۱۳۶۲ش)، **فرهنگ معین**، امیرکبیر، تهران.
۸۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ق)، **بحوث فقهیة هامة**، انتشارات الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم.

۸۴. _____ (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۸۵. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳ش)، *مثنوی معنوی*، وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
۸۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *رجال النجاشی*، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، قم.
۸۷. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۸۸. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ق)، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام*، دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه، قم.
۸۹. _____ (۱۳۷۸ش)، *معراج السعادة*، هجرت، قم.
۹۰. نراقی، محمد مهدی (۱۴۲۵ق)، *انیس التجار*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۹۱. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۲۲ق)، *مستطرفات المعالی*، موسسه نبأ، تهران.
۹۲. _____ (۱۴۱۴ق)، *مستدرکات علم رجال الحديث*، فرزند مؤلف، تهران.

المستخلصات

العلاقة بين العقل والاحكام الأخلاقية للدين مع التركيز على وجهة نظر آية الله جوادي آملّي

جواد غلام رضائي، أستاذ مساعد، كلية أصول الدين والدراسات الإسلامية، جامعة العلامة
الطباطبائي، طهران (المؤلف المسؤول)
السيدة زينب سلطاني، طالبة دكتوراه في الفلسفة واللاهوت الإسلامي بجامعة الإمام
الصادق، طهران.

خلاصة

يعد البحث في مجال مصادر الأخلاق الإسلامية من المسائل الضرورية، وفي هذا الصدد بحث العقل كمصدر وعلاقته بالاحكام الأخلاقية للدين، من وجهة نظر آية الله جوادي آملّي، مشكلة البحث وقد تم طرحه وتحقيقه بالمنهج الوصفي التحليلي، وبينت النتائج التي توصل إليها البحث: أن من مباني هذا البحث هو أن العقل يستطيع أن يدرك القضية الأخلاقية والمبادئ من حسن العدل و قبح الظلم وغيرها من القضايا الأخلاقية التي تتفرع منه من دون أن يحتاج إلى أي شيء آخر، كما أذعن الشرع الحنيف بأن الإنسان بالوجدان يدرك الحسن و القبح كثير من الأمور الأخلاقية. وبعد إثبات المباني فهم الأخلاق بالعقل، تطرح مسألة العلاقة بين الشريعة والعقل في تحديد الأحكام الأخلاقية، و التي يتم التعبير عنها بطريقتين عامتين التطابق والتعارض: على سبيل المثال، بناءً على رأي آية الله جوادي آملّي في تطابق العقل مع الشريعة، فالعقل هو معيار الأحكام الأخلاقية، و الأحكام التي يتخلف مع العقل بنحو الكلي ترد. أن العقل بدوره مصباح تلقي الأحكام الأخلاقية كدليل الذي يتعرف طريق تخلق بالاخلاق. و في افتراض تعارض العقل مع الحكم الأخلاقي الشرعي على فرض المثال فإن تعارض العقل أحياناً يكون مع ظهور الأدلة النقلية في هذا الفرض يعمل بالدليل عقلي القطعي. الكلمات المفتاحية: العقل، الأخلاق، عقل المصباح، العقل المعيار، الحسن والقبح، جوادي آملّي.

التربية الأخلاقية بمثابة مقصود الاعلى من افاضات الاخلاقية القرآنية^١

عليرضا آل بويه / أستاذ مساعد بمعهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية.

حليمه خاتون حيدري / أستاذ مساعد بقسم علوم القرآن والتفسير. جامع المصطفى ممثل

خراسان. مشهد، إيران. (Halime_KhatonHydari@miu.ac.ir)

خلاصة

إحدى القضايا الأخلاقية المهمة التي يعود تاريخها إلى اليونان القديمة هي ما إذا كانت المعرفة الأخلاقية مستقلة عن أمر الله أم تعتمد عليه. وترى المعتزلة والإمامية أن العقل قادر على فهم كثير من القيم الأخلاقية، وأن المعرفة الأخلاقية عقلية مستقلة عن الله؛ وذلك فهو متوفق على الدين، وحتى إثبات وجود الله والنبوة الشعبية لا يمكن تحقيقه إلا من خلال إدراك بعض القيم الأخلاقية بواسطة العقل. من خلال اتباع المنهج الوصفي التحليلي و أيضا إعادة قراءة وتدقيق الآيات الأخلاقية للقرآن الكريم، تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة على السؤال التالي: ما وظيفة القضايا الأخلاقية في القرآن الكريم في ظل فهم هذه القضايا بالعقل؟ وأظهرت النتائج أن المقصد الأساسي للقرآن الكريم هو التربية الأخلاقية والقبول والرجوع إلى المعرفة الأخلاقية السابقة للإنسان وليس نقل المعرفة. ويمكن تقديم أدلة مختلفة على هذا الادعاء، بما في ذلك الوفاء بالوعد، والشكر، واتباع النماذج في النص الأخلاقي، واستخدام لغة المواعظ بدلا من المحاضرة والجدال

الكلمات المفتاحية: القضايا الأخلاقية؛ العقلانية المتأصلة في الخير والشر؛ التربية

الأخلاقية؛ القرآن الكريم

١ . و بهذا نشيد بدعم منظمة علمية وثقافية تابعة لمؤسسة العتبة الرضوية المقدسة في إجراء هذا البحث

التحقيق في ماهية وإمكانية المعرفة الفطرية بالمسائل الأخلاقية ونقد آراء منكريها مع التركيز على رأي آية الله جوادي آملي

بهرروز محمدي منفرد، أستاذ مشارك في قسم الأخلاقيات، جامعة طهران،

(muhammadimunfared@ut.ac.ir)

رضا شاهمنصوري (المؤلف المقابل)، خريج دكتوراه، إعداد معلّمي الأخلاق الإسلامية،

جامعة التربية الإسلامية في قم (Rez.mansoor@yahoo.com)

خلاصة

ووفقا لبعض الباحثين، فإن إحدى طرق اكتساب المعرفة هي الفطرة. ووفقا لهم، فإن الغرائز لا تقتصر على الميول، والبشر لديهم أيضا إدراك فطري. والمسألة المطروحة في هذا البحث هي القضايا الأخلاقية. والسؤال الذي يحتاج إلى إجابة هو: هل من الممكن أن يكون لدينا تصور فطري للقضايا الأخلاقية؟ لقد قام العديد من الخبراء بفحص ورفض أو تأكيد المعرفة الفطرية بالقضايا الأخلاقية. ومن بينهم آية الله جوادي آملي. يهدف هذا البحث إلى دراسة طبيعة الشؤون الطبيعية والمعارف الطبيعية في المسائل الأخلاقية من وجهة نظر آية الله جوادي آملي بالمنهج الوصفي التحليلي. نتائج البحث هي أن هناك معرفة فطرية ببعض المسائل الأخلاقية، ومعيار الإدراك الفطري ليس وجود العلم في بداية الخلق، بل أن تكون المسائل واضحة وأولية. أي أن الإنسان بطبيعته يتخيل طرفي القضية، وإن لم يكونا بديهيين، ويعترف

بالعلاقة بينهما دون حاجة إلى استدلال. كما أن مشكلات بعض المعارضين للمعرفة
الفطرية بالأخلاق، مثل نسبية الأخلاق، ومساواة الطبيعة مع الغريزة، ومساواة الأخلاق
والأخلاق، ليست صحيحة.

الكلمات المفتاحية: الطبيعة، المعرفة الطبيعية، الأخلاق، العلامة جوادي آملي

أساسيات ومبادئ ومصادر نظام التعليم الوحي في فاتحة سورة الجمعة

عبد الكريم عابديني / أستاذ مساعد في الفقه وأصول القانون قسم معهد الإمام الخميني

العالمي قزوین (abediniabdolkarim1335@gmail.com)

خلاصة

في سورة مبارك الجمعة، تم عرض نظرة عامة على نظام التعليم الوحياني وسرد مؤشراتته الرئيسية. وفي هذه السورة تظهر أسس التعليم ومرتكزاته، ومصادر التعليم، ومساندة استمرار التعليم، ومعوقات التعليم، ونتائج التعليم وآثاره، ومضار التعليم وآفاته واحدة تلو الأخرى. الترتيب المذكور لمكونات نظام التعليم الوحي يتوافق مع تسلسل آيات سورة الجمعة. يعرض هذا المقال أسس ومصادر نظام التعليم الوحي المبني على تعاليم سورة الجمعة، ويبين مدى تكيفه مع تسلسل آيات السورة، لذلك في الجزء الأول أسس ومبادئ التعليم المبني على تعاليم سورة الجمعة. «بسم الله الرحمن الرحيم» وقد ورد تفصيل الآية الأولى من السورة، وفي الجزء الثاني شرح مصادر التعليم المتوافقة مع تعاليم الآية الثانية من السورة بالتفصيل. العون والتأييد، اسم الله وعلامته، الإيمان بالطبيعة الشاملة لكل كمالات، رحمة الله العامة والخاصة، عيون وحدث كونه رب عالم الخلق، ملكية الله وملكيتته، قدسية الله وكرامته وحكمته. المبادئ التربوية المركزية في "بسم الله الرحمن الرحيم" والآية الأولى من سورة الجمعة، وحضور الرسول الكريم (ص) وتلاوة الآيات الإلهية والتطهير وكتاب الله والحكمة كما أنها من أهم مصادر التعليم التي وردت في الآية الثانية من سورة الجمعة.

مفاتيح البحث: أساسيات التربية، مصادر التعليم، نظام التعليم المنزل، سورة الجمعة.

أضرار و تحديات تحقيق كرامة الإنسان في العالم المعاصر

وحلول حلها مستوحاة من تعاليم رضوي

أحمد عباسي دارهبيدي / ماجستير في دراسات الشيعة / علم الاجتماع جامعة أصفهان:

اصفهان، ايران، (a.abbasi.d2020@gmail.com)

طيبة زارعي / أستاذ مساعد، قسم التربية، فرع كرمانشاه، جامعة آزاد الإسلامية، كرمانشاه،

إيران (المؤلف المراسل) (T.zareie18@gmail.com)

خلاصة

إن الاهتمام بالكرامة الإنسانية باعتبارها هبة إلهية لا تكون إلا للإنسان من بين المخلوقات والكائنات، هو أحد أسباب كمال الإنسان وتحقيق إرادة الله القائمة على الخلافة الإلهية للإنسان على الأرض. ولكن ابتعاد الإنسان عن أهداف الخلق وضروريات الحياة الإنسانية وعبادة الله قد أعاق التحقيق الكامل والأساسي لهذا المفهوم في العالم المعاصر، وتسبب في العديد من الأضرار والتحديات لهذا المفهوم، وهو أمر ضروري من خلال المصادر الأصلية ومحاولة حلها عمليا. ولهذا السبب، فإن الغرض من هذا البحث هو دراسة الأضرار والتحديات التي تواجه تحقيق الكرامة الإنسانية وسبل حلها بإلهام تعاليم رضوي. منهج البحث وصفي تحليلي يعتمد على المصادر السردية القرآنية والنصوص المكتوبة والإنترنت. أظهرت نتائج البحث أن أهم الأضرار والتحديات التي تواجه تحقيق كرامة الإنسان في العالم المعاصر تشمل "ابتعاد الإنسان عن مركزية الخلق، والنزعة الاستهلاكية والترف، والجشع، والتحضر، وتدمير البيئة، تعاطي المخدرات، زيادة الوحدة، توسع الفضاء الإلكتروني وانحرافات، الحرب وسفك الدماء، البعد عن الدين وضياع الخصوصية" والتي بحسب تعاليم رضوي فإن أهم طرق حلها تشمل "التخطيط في الأمور والكرم واحترام الآخرين وإكرامهم".

الرضا والإيمان والروحانية، تجنب طلب الكثير من الآخرين، التقوى واجتناب المعاصي، تجنب أصحاب الرذائل والبيئة الافتراضية الملوثة، معرفة الذات والعفو والغفران، تجنب السخرية والذل، العناية بها من الطبيعة والحفاظ على كرامة وشخصية الآخرين.

الكلمات المفتاحية: الكرامة الإنسانية، العالم المعاصر، الإصابات والتحديات، حياة رضوي، الحلول.

تحليل نص البحث للروايات المتعارضة في قضية الإسراف

محمدرضا پيرچراغ، أستاذ مساعد قسم علوم القرآن والحديث جامعة الإمام الخميني

العالمية، قزوین. (m.pircheragh@isr.ikiu.ac.ir)

على زارع چرخلو، ماجستير علوم القرآن والحديث، جامعة الامام الخميني العالمية، قزوین.

(marfat.zare@gmail.com)

خلاصه

تعتبر مسألة الإسراف من المسائل الدينية المهمة التي تستحق البحث من مختلف جوانبها، وغالباً ما يتم النظر إليها من الناحية الفقهية والأخلاقية، حتى أن حرمتها الشرعية قد وردت في العديد من الآيات والأحاديث كما أن قبجها الأخلاقي يبدو واضحاً من الناحية الفكرية. و من وجهة نظر المفهوم فإن الإسراف مفهوم شامل للغاية ويشمل أي إسراف في الكمية والنوع والعبث والتبذير و نحو ذلك، من الإسراف في تكاليف المعيشة إلى أي انحراف جنسي وطلب السلطة في المجتمع وحتى القسوة على النفس و جميع هذه القضايا، رغم كونها مسائل فقهية، إلا أنها تناقش أيضاً في مجال الأخلاق الاجتماعية. وهذا الموضوع ينعكس بكثرة في الأحاديث الشيعية و السنة، و المهم جداً فيها هو وجود الأحاديث في مصادر الحديث وكتب السيرة وغيرها. وهو أنه في الظاهر يخرج بعض الأمور التي يقع فيها الإفراط والإسراف من باب الإسراف. وظاهر هذه المجموعة من الروايات يتناقض مع روايات أخرى في باب الإسراف، كما يتناقض مع مفهوم المعجمي، الشرعي والعرفي و الديني و الأخلاقي للإسراف.

ما يلي في هذه المقالة هو تحليل نص البحث للروايات المعارضة للإسراف مع شرح تفصيلي ومنهجي لتلك الأخبار، وذلك بأسلوب الوصفي التحليلي. ومن دراسة

نص هذه الروايات يتبين، أولاً، أن رؤى الصراع الوهمية في مسألة الإسراف تنقسم إلى قسمين: "أحاديث تخرج في ظاهرها بعض الأمور والأشياء من موضوع الإسراف" و"أحاديث الإسراف في الصدقة وأعمال الخير و...". و ثانياً: أن التعارض القائم بين فئتي الروايات المذكورة ليس تعارضاً حقيقياً ثابتاً، وهناك احتمال الجمع العرفي بين هذه الروايات؛ ولذلك ينبغي موازنة هذه المجموعة من الروايات المتضاربة - بشرط صحة الوثيقة - مع غيرها من أدلة البحث النصي، ولا ينبغي الحكم على الإسراف أو عدم الإسراف في بعض المجالات بفحص سطحي و مختصر.

الكلمات الدالة: الأخلاق، الإسراف، التبذير، الإيثار، الإنفاق، القرآن، الحديث، فقه الحديث، تعارض الأحاديث

Analysis of the research text for the conflicting narratives on the issue of extravagance

Mohammadreza pircheragh ¹

Ali Zare Charkhlo ²

The issue of extravagance is considered one of the important religious issues that deserves to be investigated from its various aspects. It is often viewed from a jurisprudential and moral perspective. Its legal prohibition has been mentioned in many verses and hadiths, and its moral ugliness seems clear from an intellectual perspective.

From the point of view of the concept, extravagance is a very comprehensive concept and includes any extravagance in quantity and quality, frivolity, extravagance, and the like, from extravagance in the costs of living to any sexual deviation and the pursuit of power in society and even cruelty to oneself and all of these issues, despite being matters of jurisprudence, except They are also discussed in the field of social ethics.

This topic is widely reflected in Shiite and Sunni hadiths, and what is very important about them is the presence of hadiths in hadith sources, biography books, and others. It is that, apparently, some matters in which excess and extravagance occur are excluded from the category of extravagance. The apparent meaning of this group of narrations contradicts other narrations in the chapter on extravagance, and also contradicts the lexical, legal, customary, religious and moral concept of extravagance.

What follows in this article is an analysis of the research text of the narrations opposing extravagance, with a detailed and systematic explanation of those narrations, in a descriptive and analytical manner. From studying the text of these narrations, it becomes clear, first, that the imaginary views of the conflict on the issue of extravagance are divided into two parts: "hadiths that on the surface appear to exclude some issues and things from the subject of extravagance" and "hadiths about extravagance in charity and charitable deeds and..." Secondly: The existing conflict between the two categories of

1 . Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Imam Khomeini International University, Qazvin (m.pircheragh@isr.ikiu.ac.ir)

2. Master of Quran and Hadith Sciences. Imam Khomeini International University (RA). Qazvin. (marfat.zare@gmail.com)

narrations mentioned is not a real and established conflict, and there is a possibility of a customary combination of these narrations.

Therefore, this group of conflicting narrations - subject to the authenticity of the document - should be weighed with other evidences of textual research, and one should not make a general verdict on extravagance or lack of extravagance in some areas with a superficial and brief examination.

Keywords: Morals, Extravagance, Tabzir, 'isār, 'enfāq, The Qur'an, Hadith, Fiqh al-Hadith, Conflicting hadiths

Harms and Challenges of realizing Human dignity in the Contemporary world and Solutions to solve it inspired by Razavi's teachings

Tayebe Zarei ¹

Ahmad Abbasi Darehbidi ²

Paying attention to human dignity as a divine gift that is only for humans among creatures and beings, is one of the reasons for human perfection and the fulfillment of God's will based on the divine caliphate of man on earth. But the distancing of man from the goals of creation and the necessities of human life and the worship of God has hindered the complete and fundamental realization of this concept in the contemporary world and has caused many harms and challenges to this concept, which is necessary through original sources and Practically try to solve them. For this reason, the purpose of the present research is to investigate the harms and challenges of realizing human dignity and ways to solve them with the inspiration of Razavi's teachings. The research method is descriptive-analytical based on Quranic-narrative sources and library and internet texts. The findings of the research showed that the most important harms and challenges to the realization of human dignity in the contemporary world include "man's departure from the centrality of creation, consumerism and luxury, greed, urbanization, Destruction of the environment, drug use, increasing loneliness, expansion of cyberspace and its deviations, war and bloodshed, distance from religion and loss of privacy" which according to Razavi's teachings, the most important ways to solve them include "planning in affairs, generosity, respect and honoring others, contentment, faith and spirituality, avoiding asking too much from others, piety and avoiding sin, avoiding the owners of vices and virtual polluted environment, self-knowledge, forgiveness and forgiveness, avoiding ridicule and humiliation, care It is from nature and preserving the dignity and personality of others.

Key words: human dignity, contemporary world, injuries and challenges, Razavi's life, solutions.

1. Assistant Professor, Department of Education, Kermanshah Branch, Islamic Azad University, Kermanshah, Iran. Corresponding author: T.zareie18@gmail.com

2. MA in sociology, Isfahan University, Isfahan, Iran. Email: a.abbasi.d2020@gmail.com

Basics, principles and resources of the revelation education system In the opening verses of Surah Juma

Abdulkarim Abedini ¹

In Surah Mubarak Juma, the overview of the Wahiani education system is depicted and its main indicators are listed. In this surah, the foundations and foundations of education, sources of education, supports for the continuation of education, barriers to education, results and effects of education, and harms and plagues of education are visible one after the other. The mentioned order of the components of the revelation education system is consistent with the sequence of the verses of Surah Juma. This article introduces the foundations and sources of the revelation education system based on the teachings of Surah Juma and shows its adaptation to the sequence of the verses of the Surah. Therefore, in the first part, the foundations and principles of education based on the teachings of the Name of Allah, the Merciful, the Merciful □ And the first verse of the Surah is listed in detail, and in the second part, the sources of education that are in accordance with the teachings of the second verse of the Surah are explained in detail. Help and support, God's name and sign, belief in the comprehensive nature of all perfections, God's general and special mercy, eyes and intuition of being the Lord of the world of creation, God's ownership and ownership, God's holiness and honor and His wisdom are central educational principles in "In the name of Allah, the Merciful, the Merciful" and the first verse of Surah Friday, and the blessed presence of the Holy Prophet (PBUH), recitation of divine verses, purification, the book of God and wisdom are also among the most important sources of education that are mentioned in the second verse of Surah Friday.

Keywords: the basics of education, sources of education, revealed system of education, Surah Juma

1 . Assistant Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Law Department of Imam Khomeini International Institute Qazvin. (abediniabdolkarim1335@gmail.com)

Investigating the nature and possibility of innate knowledge of moral issues and criticizing the opinions of its deniers with emphasis on the view of Ayatollah Javadi Amoli

Behrouz Mohammadi Monfared ¹

Reza Shahmansouri ²

According to some researchers, one of the ways to gain knowledge is nature. According to them, instincts are not exclusive to tendencies, and humans also have innate cognitions. The issue in question in this research is moral issues. The question that needs to be answered is, is it possible to have an innate perception of moral issues? Many experts have examined and rejected or confirmed the innate knowledge of moral issues. Among them, we can mention Ayatollah Javadi Amoli. The purpose of this research is to investigate the nature of natural affairs and natural cognitions in relation to moral issues from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli with a descriptive and analytical method. The results of the research are that there is an innate knowledge of some moral issues, and the criterion for innate perception is not the existence of knowledge at the beginning of creation, but the fact that the issues are obvious and primary. In other words, by nature, human being imagines the two sides of the case, even though they are not self-evident, and acknowledges the relationship between them without the need of reasoning. Also, the problems of some opponents of the innate knowledge of morality, such as the relative nature of morality, the equality of nature with instinct, and the equality of morality and manners are not correct.

Keywords: Nature, Natural knowledge, Ethics, Allameh Javadi Amoli

1. Associate Professor of Ethics Department, University of Tehran, (muhammadimunfared@ut.ac.ir)

2. (corresponding author), PhD graduate, Islamic ethics teacher training, Qom University of Islamic Education.
(Rez.mansoor@yahoo.com)

Moral Education as Superior Goal of Moral Proposition of Koran¹

Alireza Alebouyeh ²

Haleemah Khatoon Heidari ³

One of the important moral issues dating back to ancient Greece is whether moral knowledge is independent of God's command or dependent upon it. The Mu'tazilites and Imāmiyya believe that reason is able to understand many moral values and that moral knowledge is intellectual and independent from God; therefore, it is superior to religion and even proving the existence of God and popular prophecy are feasible only by perceiving some moral values through reason. By adopting a descriptive and analytical approach through rereading and scrutinizing the moral verses of the Koran, this study seeks to answer the following question: what is the function of moral propositions of the Koran given the understanding of these propositions through reason? The results shows that the main purpose of the Holy Koran is moral education, acceptance and reference to previous moral knowledge of human being not imparting erudition. Various pieces of evidence can be presented on this claim, including keeping one's promise, gratefulness, following prototypes in moral advice and using the language of sermons instead of lecture and argument.

Keywords: Moral Propositions, Inherent Rational Goodness and Badness, Moral Education, The Koran

1. The support of Astan Quds Razavi Scientific and Cultural Organization in conducting this research is hereby acknowledged.

2. Assistant Professor at Institute of Islamic Sciences and Culture

3. Department of Qur'anic Sciences and Tafsir, Khorasan Representative Office, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. (Halime_KhatonHydari@miu.ac.ir)

Abstracts

The relationship between reason and moral rules of religion with emphasis on Ayatollah Javadi Amoli's point of view

Javad Gholamrezaei ¹

Sayeda Zainab Soltani ²

Research in the field of sources of Islamic ethics is one of the necessary issues, in this regard, the investigation of reason as a source and its relationship with the moral rules of religion, from the point of view of Ayatollah Javadi Amoli, the research problem was put forward and investigated with descriptive-analytical method. And the findings and results of the research were shown: among the basis of the problem of the present research is that the intellect can understand without needing anything else from outside the moral proposition and the principles of good justice and badness of injustice and other moral cases that are branched from it. and the Holy Sharia also acknowledges that a person with a conscience understands the good and bad of many moral matters. After proving the basis of the understanding of ethics by reason, the issue of the relationship between Sharia and reason in determining moral rulings is raised, which is expressed in two general ways: compatibility and conflict: for example, based on Ayatollah Javadi Amoli's view on the compatibility of reason with Sharia, Reason is a standard for moral rulings, and rulings that are generally against reason are discarded. Also, reason, with its role as a beacon in receiving moral rulings as a guide, recognizes the path of creation to morality. In the assumption of the conflict of reason with the moral ruling of Sharia, as an example, sometimes the conflict of reason is with the appearance of narrative evidence, which is acted upon for a definite reason.

Keywords: intellect, ethics, misbah intellect, standard intellect, good and bad, Javadi Amoli

1. Assistant Professor of Theology and Islamic Studies Faculty of Allameh Tabatabai University in Tehran

2. PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Tehran Sisters Campus

Contents

The relationship between reason and moral rules of religion with emphasis on Ayatollah Javadi Amoli's point of view	198
Javad Gholamrezaei	
Sayeda Zainab Soltani	
Moral Education as Superior Goal of Moral Proposition of Koran	197
Alireza Alebouyeh	
Haleemah Khatoon Heidari	
Investigating the nature and possibility of innate knowledge of moral issues and criticizing the opinions of its deniers with emphasis on the view of Ayatollah Javadi Amoli	196
Behrouz Mohammadi Monfared	
Reza Shahmansouri	
Basics, principles and resources of the revelation education system In the opening verses of Surah Juma.....	195
Abdulkarim Abedini	
Harms and Challenges of realizing Human dignity in the Contemporary world and Solutions to solve it inspired by Razavi's teachings	194
Tayebe Zarei	
Ahmad Abbasi Darehbidi	
Analysis of the research text for the conflicting narratives on the issue of extravagance	192
Mohammadreza pircheragh	
Ali Zare Charkhlo	

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. 3, (Serial 28), autumn 2023

Publisher: Maârij Research Center for Revelatory Sciences

Director: Morteza Waez Jawadi

Editor in Chief: Masoud Azarbajejani

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 Azarbajejani (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