

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبار نامه‌ی علمی - ترویجی فصلنامه‌ی اخلاق

با توجه به مصوبه‌ی شماره‌ی ۶۲۵ (ماده‌ی واحده) جلسه‌ی مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، «مصوبات شورای عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم (در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه)، دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد.»

شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌ی علمیه به استناد مصوبه‌ی شماره‌ی ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، در جلسه‌ی مورخ ۱۳۹۱/۰۶/۲۸ خود رتبه‌ی علمی-ترویجی نشریه‌ی اخلاق را تصویب و طی نامه‌ی شماره‌ی ۳۱/۵۷۰۷ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ ابلاغ نمود.

تارنمای اینترنتی فصلنامه‌ی اخلاق

فصلنامه‌ی اخلاق به منظور تسهیل فرآیند دریافت، پذیرش، ارزیابی، نظارت و نشر مقالات، تمام مراحل را از طریق تارنمای اینترنتی اختصاصی فصلنامه انجام می‌دهد. بر این اساس، ارسال و دریافت مقالات و پیگیری نتیجه‌ی ارزیابی و پذیرش آن تنها از طریق این سامانه امکان پذیر است.

اطلاعات بیشتر را با مراجعه به تارنمای فصلنامه دریافت نمایید.

فصلنامه از پذیرش مقالات به صورت پستی یا حضوری معذور است.

نشانی: www.faslname-akhlagh.ir و

پست الکترونیکی: www.akhlagh@dte.ir

فایل متنی فصلنامه از طریق سایت: www.morsalat.com

و پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) www.isc.gov.ir در دسترس است.



فصلنامه‌ی علمی - ترویجی

اخلاق

(دوره‌ی جدید)

سال دوم / شماره ۵ / بهار ۱۳۹۱

*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمی‌ی قم

مدیر مسؤول و سردبیر: حبیب رضا ارزانی

*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

مسعود آذربایجانی	استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
حبیب‌رضا ارزانی	استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
علی ارشدریاحی	دانشیار دانشگاه اصفهان
حسنعلی بختیارنصرآبادی	دانشیار دانشگاه اصفهان
مهدی دهباشی	استاد دانشگاه اصفهان
نصرالله شاملی	دانشیار دانشگاه اصفهان
سیدعلی میرلوحی	استاد دانشگاه اصفهان

*

مدیر اجرایی: سید محمدجواد فاضلیان

ویراستار: علی زاهدپور * مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی

حروف نگاری: فاطمه رجبی * ناظر فنی چاپ: سید محسن موسوی

تهیه: مرکز مطالعات اسلامی اصفهان، وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نشانی: اصفهان، خیابان آیت‌الله شمس آبادی، رو به روی ارگ جهان‌نما، کوچه‌ی سرت، بن‌بست سهیل، ساختمان شماره‌ی ۲

دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه‌ی علمی - ترویجی اخلاق

پست الکترونیک: akhlagh@dtc.ir

تارنما: www.faslname-akhlagh.ir

تلفن: (۷۶۵۱ داخلی) ۴-۲۲۰۸۰۱۱ (۰۳۱۱) دورنگار: ۲۲۰۸۰۰۵ (۰۳۱۱) کد پستی: ۸۱۴۶۹۵۷۷۱

راهنمای نویسندگان مقالات

✓ اهداف

تولید و توسعه‌ی دانش در گستره‌ی اخلاق؛
ارایه و نقد مطالعات نظام‌مند اخلاق‌پژوهان حوزه و دانشگاه؛
توسعه‌ی روش‌شناسی اخلاق، متناسب با نیازهای پژوهشی جهان معاصر؛
احیاء تراث در زمینه‌ی اخلاق؛
طرح اخلاق کاربردی.

✓ فراخوان

از استادان، محققان و دانش‌پژوهان حوزه و دانشگاه و مؤسسات و مراکز وابسته درخواست می‌شود با ارسال مقالات پژوهشی در موضوعات اخلاق و دین و موضوعات مرتبط با فصلنامه، ما را در تحقق اهداف فصلنامه یاری دهند.

✓ راهنمای تنظیم مقالات

۱. مقاله‌ی ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسایل اخلاق و حوزه‌های مرتبط و دارای ساختار زیر باشد:

- عنوان: بیانگر مسأله‌ی مقاله؛
- چکیده: آینه‌ی تمام‌نمای مقاله و فشرده‌ی بحث؛
- واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله؛
- طرح مسأله: شرح روشن و متمایز مسأله و روش پژوهش؛
- بدنه‌ی اصلی: جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل؛
- نتیجه.

۲. کتابشناسی با ترتیب الفبایی

کتاب: نام خانوادگی (شهرت)، نام، عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره‌ی جلد، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، شماره‌ی صفحات، محل نشر، ناشر.

۱. اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.

۲. منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.

۳. ارجاعات، در پاورقی قرار گیرد: (نام خانوادگی مؤلف، نام عنوان کتاب یا مقاله، شماره‌ی جلد، شماره‌ی صفحه).

۴. عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۵. به منابع دست اول ارجاع داده شود.

☒ شیوه‌ی بررسی و چاپ مقالات

۱. درج نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه‌ی علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن نویسنده ضروری است.

۲. حجم مقالات حداکثر ۲۵ صفحه‌ی ۲۵۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار پرهیزید.

۳. مقالات رسیده پس از تأیید هیأت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.

۴. مقاله‌ی ارسالی نباید در هیچ نشریه‌ی داخلی و خارجی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان به مجله‌ی دیگری ارسال شود.

۵. هیأت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.

۶. مقالات را به صورت تایپ شده در محیط word 2007 به بالا از طریق تارنمای

www. Faslname-akhlagh.ir یا پست الکترونیکی akhlagh@dte.ir

ارسال فرمایید.

«فهرست»

- ۷..... سرمقاله / سردبیر
- ۱۱..... اخلاق دینی و اخلاق سکولار.....
جعفر شانظری / شیرین عبداللہی
- ۳۱..... اخلاق گردشگری.....
سیدہ زہرا موسوی
- ۶۵..... تحلیلی بر ہوش معنوی کارکنان سازمان بهزیستی شهرستان یزد.....
مہدی میرجلیلی / میثم شفیع
- ۹۵..... بررسی مسألہی حب ذات از دیدگاه وظیفہ گرایی و فضیلت محوری اسلامی.....
سمیہ السادات موسوی
- ۱۳۳..... درآمدی بر پیامدهای تربیتی و اخلاقی عشق در اندیشہی سپہروردی.....
مجید یاریان / الہام علی جولا
- ۱۶۱..... بررسی تطبیقی نظریات کانت، آدامز و استاد مصباح در باب نسبت دین و اخلاق.....
رحیم دھقان سیمکانی
- ۱۸۹..... مفاہیم اخلاق اجتماعی در قرآن.....
سید محمد صادق حسینی سرشت

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾؛
«من از روی اخلاص روی به سوی کسی آوردم که آسمان‌ها و زمین را آفریده
است و من از مشرکان نیستمی.»^۱

در آموزه‌های اسلامی بنیادی‌ترین بنیان‌های دینی، ایمان به مبدأ و معاد است و از آنجا که این ایمان دارای مراتب و سطوح متعدد و متکثری است، مرتبه‌ی دین‌داران و مؤمنان نیز بسیار متنوع و متفاوت است. آنچه ایمان را بها می‌بخشد و آن را تجلی و نورانیت عطا می‌کند، اخلاص است. از این‌روست که خداوند، بندگان خویش را جز به پیروی خالصانه مأمور نکرده است.^۲

در اخلاق اسلامی که ملاک سنجش فضایل و رذایل، تقرّب به حضرت اوست، خلوص بالاترین نقش را در اعمال انجام می‌دهد. بنا بر

۱- انعام/۷۹.

۲- ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾؛ «دستور داده نشدند مگر به عبادت و پیروی خالصانه از دین او.» [بیّنه/۵]

همین اصل زیر بنایی است که امیر سخن حضرت علی علیه السلام می فرمایند: «لَا تَهْتَمُّوا لِقَلَّةِ الْعَمَلِ وَاهْتَمُّوا لِلْقَبُولِ»؛ «اهتمام شما در کمی یا زیادی عمل نباشد، بلکه در پی قبولی عمل باشید».^۱

اما کدام عمل است که مقبول در گاه واقع می شود؟ رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در پاسخ به این سؤال، در فرازی نورانی می فرمایند. «اخلصوا اعمالكم لله فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ إِلَّا مَا خَلَصَ لَهُ»؛ «اعمال خود را برای خدا خالص کنید؛ زیرا خداوند اعمال شما را نمی پذیرد مگر آنچه را که خالص برای او انجام دهید».^۲

خلوص نیز خود دارای مراتب است و به حق، وصول به عالی ترین درجات خلوص و رسیدن به مرتبه ای چون مرتبه ای ابراهیم خلیل علیه السلام که هیچ کس را جز حضرت معبود ننگرد و به هیچ سو جز او نظر نکند، به سهولت به کسی عنایت نمی شود و جز با تحمّل ریاضت ها، مرارت ها و تحمیل دشواری های بسیار بر نفس سرکش حاصل نمی گردد.

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در حدیثی قدسی از لسان حضرت حق بیان می دارد که فرمود: «اخلاص سرّی از اسرار من است؛ آن را در قلب هر کس که دوست داشته باشم قرار می دهم».^۳

حبیب خدا که محبّت خالق در او موج می زند، اخلاص را به عالی ترین وجه در خود تمام کرده و دست از غیر می شوید تا تمام محبت خویش را نثار معبود نماید تا آنجا که دیگر خودی نمی بیند و غیری یافت نمی کند. در مقام اخلاص، هر چه هست اوست و هیچ چیزی جز او وجود ندارد:

۱ - جامع السعادات، ج ۲، ص ۴۰۴.

۲ - میزان الحکمه، حدیث شماره ی ۴۷۷۱.

۳ - «الْإِخْلَاصُ سرُّ من أسرارِ استودعته قلب من أحببت من عبادي» [جامع السعادات، ج ۲، ص ۴۰۴].



به صحرا بنگرم صحرا تو وینم به دریا بنگرم دریا تو وینم
 به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا تو وینم
 در این شماره از فصلنامه اخلاق ضمن پاسداشت تلاش عالمانه و
 خالصانه‌ی تمامی نویسندگانی که با قلم خویش بر غنای علمی فصلنامه
 افزودند، از خداوند بلند مرتبه برای آنان و خویشتن، اخلاصی راستین
 تقاضا می‌کنم. امید است خداوند به مَنْ و کرمش اخلاص در عمل را به
 همگان ارزانی دارد.

و من الله التوفیق و علیه التّکلان
 حبیب رضا ارزانی

اخلاق دینی و اخلاق سکولار

جعفر شانظری *

شیرین عبداللہی **

چکیده

طرفداران اخلاق دینی ارزش حقیقی و کمال نهائی انسان را در قرب الهی و تشبه به خداوند می‌دانند که در سایه‌ی تجربه‌ی زندگی معنوی و رفتارهای اخلاق دینی سبب می‌آید، البته در اخلاق دینی، رفاه و آسایش دنیوی انسان، از یاد نرفته و دنیا‌ناشایسته تعریف و توصیف نشده گرچه وابستگی به دین و دنیازدگی و غفلت از آخرت و ساحت معنایی و حقیقی انسان مذموم شمرده شده است. از نگاه دین‌شناسان در خصوص اخلاق دینی این اختلاف وجود دارد که یا دینی بودن اخلاق ناظر به امر الهی است چنانچه اشاعره بر این اعتقادند - و یا آن که در حوزه‌ی دین نیز نظام اخلاقی بر اساس حسن و قبح ذاتی و عقلی تفسیر شده است.

طرفداران اخلاق سکولار بر این باورند که اخلاق دینی وظیفه‌گرا و تکلیف‌مدار است و حقوق بشر را نادیده می‌گیرد؛ از این رو معتقدند

*- دانشیار دانشگاه اصفهان

jshanazari@yahoo.com.

*- دانشجوی کارشناسی ارشد رشته‌ی فلسفه و کلام اسلامی.

akhlagh@dte.ir

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۲/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۱/۲۵

اخلاق باید از ساحت دین بیرون باشد و ارزش‌ها و قواعد اخلاقی بر مبنای اصول انسانی و زندگی دنیوی و رفاه عمومی تعریف و تعیین گردد.

در این مقاله پس از طرح و تبیین مسأله، مبانی و دلایل دو رویکرد اخلاق دینی و اخلاق سکولار تحلیل شده و با نقد و بررسی ادعاهای طرفداران اخلاق سکولار، پیامدهای آن یادآور شده است.

واژه‌های کلیدی

اخلاق، دین، سکولار، کمال، معنویت.

مقدمه

اگر مقصود از دین مجموعه‌ای از تعالیم نظری و عملی الهی و قدسی باشد که بر محور وحی شکل یافته است و گستره‌ی این تعالیم شناخت جهان، انسان، مبدأ و معاد را فرا می‌گیرد؛ و اگر اخلاق را - افزون بر صفات و ملکات نفسانی و یا رفتارهای متصف به خوب و بد - یک «نهاد» به شمار آوریم و آن را همچون زبان، دین و مذهب، این پرسش مطرح می‌گردد که رابطه‌ی دین و اخلاق چگونه است و چه مناسباتی میان آن دو برقرار است؟ آیا دین اهداف اخلاقی دارد؟ آیا اخلاق به دین نیازمند است؟ گروهی معتقدند که انسان همان‌گونه که دین‌ورز است اخلاق ورز نیز هست و این دو از هم جدا و مجزا نیستند. در طول تاریخ حوزه‌ی دین پژوهی نیز این دو با هم پیوند داشته‌اند، اگر چه در بیان نوع مناسبت میان آن دو آرا و نظریه‌های متفاوتی ارائه شده است.

در برابر نظر فوق، گروهی این دو مقوله را کاملاً از هم جدا دانسته و اخلاق مستقل از دین و حتی اخلاق بدون خدا را تعریف کرده‌اند؛ که به طرفداران اخلاق سکولار شناخته شده‌اند.



برخی از فیلسوفان نیز در پاسخ به این پرسش که چرا انسان باید اخلاقی باشد؟ گفته‌اند که درستکار بودن و اخلاقی زندگی کردن برای انسان سودمند است و غیر اخلاقی بودن زیانبار. بنابراین انسان لازم است اخلاقی باشد. اما اگر کسی معتقد است جهانی که در آن زندگی می‌کند کور و کر و بی تفاوت و بی طرف است و ملاحظات اخلاقی در روند حوادث و پدیده‌های این عالم هیچ نقشی ندارند، طبیعتاً انگیزه‌ای برای پایبندی به اخلاق نخواهد داشت. بدین سان، پاسخ به این پرسش که چرا باید انسان اخلاقی باشد، بر ایمان داشتن یا نداشتن به نظم اخلاقی در این عالم مبتنی است.

مدعیان اخلاق دینی صفات، رفتار و هنجارهای حاکم بر را بر خاسته از متن دین می‌دانند و دین و گزاره‌های دینی را اصلی‌ترین مرجع برای تنظیم و ارائه‌ی اصول و قواعد رفتاری و اخلاقی دانسته، ارزش، کمال و سعادت دنیوی و اخروی را در دین جستجو می‌کنند.

در این رویکرد اخلاقی، آنچه برای انسان ارزش‌نهایی و حقیقی دارد قرب الهی است که در تجربه‌ی زندگی معنوی و اخلاقی برخواسته از تعالیم دینی به دست می‌آید. در نگاه اخلاق دینی، زندگی دنیوی در حاشیه نیست، ولی اصالت هم ندارد و در جایی که امر دایر بر فدا کردن رفاه دنیوی در برابر به دست آوردن سعادت اخروی باشد، اخلاق دینی فدا کردن رفاه دنیوی را توصیه می‌نماید.

در اخلاق دینی مرجع اصلی و مورد اعتماد برای تشخیص گزاره‌های صحیح اخلاقی دین است. البته عقل و توانایی آن در شناخت ارزش‌های اصلی اخلاق هم اهمیت بسیار دارد، تا جایی که مسأله‌ی حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند، اما از آنجایی که تشخیص همه‌ی گزاره‌های اخلاقی و نیز تکلیف انسان در بیشتر موارد از توانایی عقل بیرون است، ضرورت رجوع به دین و گزاره‌های دینی جایگاهی خاص در اخلاق

دینی می‌یابد. البته میان طرفداران اخلاق دینی این اختلاف در مسأله‌ی دینی بودن اخلاق وجود داشته و دارد که معیار و ملاک در اخلاقی بودن، نظر به امر الهی دارد یا رفتار اخلاقی حسن و قبح ذاتی دارد. در میان مسلمانان، اشاعره مشهور به پذیرش وجه اول‌اند؛ یعنی به اعتقاد ایشان، اگر امر و نهی الهی در خصوص رفتاری تغییر کند، حسن و قبح آن نیز تغییر می‌کند.

در اخلاق دینی، نه تنها در مسائل و مصادیق جزئی اخلاق از دین کمک گرفته می‌شود، که طرفداران آن معتقدند بدون اعتقاد صحیح دینی نمی‌توان یک نهاد اخلاقی صحیح را پایه‌گذاری کرد. هدف اخلاق دینی حفظ و تقویت فضایل بنیادی در انسان است، ولی به این حداقل اکتفا نکرده و فضایل تعالی‌بخش و رذایل و انحطاط دهنده‌ی انسان را نیز ارائه کرده است؛ به گونه‌ای که انسان را به موجودی برتر و متعالی مبدل می‌سازد؛ از این رو در اخلاق دینی افزون بر حسن فعل، حسن فاعلی نیز لازم است؛ یعنی: اگر فعل برای رضایت خدا و در جهت الهی‌گونه شدن باشد اخلاقی است، در غیر این صورت از ارزش اخلاقی نهی است. بنابراین یکی از ویژگی‌های مهم در اخلاق دینی نیت در عمل است.

نسبت دین و اخلاق

۱- جمعی بر این باورند که دین و اخلاق جدا از هم‌اند و هیچ ارتباط منطقی میان آن دو نیست زیرا قلمرو هر کدام جداست. بدین معنی که قلمرو دین در عرصه‌ی ارتباط انسان با خدا است، و اخلاق بیانگر نوع رفتار و روابط و تعامل انسان‌ها با یکدیگر است. بنابراین اخلاق از نظر منطقی و معرفت‌شناسانه به دین وابسته نیست.



۲- عده‌ای دین و اخلاق را با یکدیگر مرتبط دانسته، نسبت میان آنها را عام و خاص می‌دانند. آنان دین را مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام می‌شمارند، که با این نگرش، اخلاق جزئی از دین و در زمره‌ی اهداف تعالیم دینی به شمار می‌رود.

۳- گروهی نیز معتقدند دین و اخلاق هر کدام هویتی مستقل دارند، ولی در عین حال با هم در تعامل‌اند؛ لذا میان آن دو نه تنها تباین نیست که هر یک به نوعی در تکامل انسان و سعادت او تأثیر گذارند.

۴- برخی دین را حافظ اخلاق گروهی دانسته، نسبت دین و اخلاق را عام نمی‌دانند. به عنوان مثال، مارکس دین را تلاشی می‌داند برای حمایت از معیارهای اخلاقی طبقات ذی نفع و گروه‌های حاکم، که کژئی‌های دنیوی را با نقاب طمع دروغین به پاداش اخروی می‌پوشاند؛ از این رو معتقد است که دین باید از حوزه‌ی اخلاق - به ویژه اخلاق اجتماعی - کنار رود تا انسان بتواند به آزادی تمام انسانی و تعهد اخلاقی برسد.

فروید نیز از جمله افرادی است که نسبت دین و اخلاق را فراگیر و مثبت نمی‌داند و خواستار کنار گذاشتن دین از حوزه‌ی اخلاق اجتماعی است. وی معتقد است دین تعهد اخلاقی را تضعیف می‌کند و به تعصب دامن می‌زند. همچنین بر آن است که افرادی که تنها دلیلشان برای اخلاقی بودن ترس از عقوبت‌های فوق طبیعی است، هنگامی که ترسشان به دنبال تعالی تعللشان فرو می‌ریزد، قابل اعتماد و اطمینان نیستند. به علاوه وعده‌های دین مبنی بر بخشش گناهان و آمرزش، تشویقی برای رفتار غیر مسئولانه‌ی اخلاقی است. فروید معتقد است برای داشتن حالات اخلاقی سالم و رشد، یافته، انسان‌ها باید بر اساس تعقل و به دور از دین گرد هم آیند و با یکدیگر تعامل داشته باشند.

به نظر می‌آید اخلاق سکولار یکی از ذاتیات و مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته است؛ یعنی اخلاق سکولار بخشی از عقلانیت مدرن است.^۱

۵- افرادی ساحت دین را فراتر و فراحتر از اخلاق می‌دانند. از جمله‌ی این افراد «شلایر ماکر» و اُتو هستند. آنان در نسبت دین و اخلاق بر این باورند که دین فراتر از اخلاق است. شلایر ماکر دین را حالت احساس وابستگی مطلق به یک امر متعالی می‌داند و اُتو آن را در معنای ذاتاً نااخلاقی «هیبت در مقابل موجود متعالی و شگفت‌انگیز» می‌یافت. این امر در نوشته‌های «سورن کی یر کگور» در کتاب ترس و لرز به اوج خود رسیده است. او معتقد بود ایمان دینی در نهایت از ملاحظات اخلاقی فراتر می‌رود و اخلاقیات ذاتاً تابع ملاحظات دینی می‌گردند. وی داستان «امر الهی به ابراهیم مبنی بر ذبح اسحاق» را نمونه‌ی بارز آن می‌داند.^۲

شلایر ماکر معتقد است، «از آنجا که دینداری نه عقیده و نه اصل اخلاقی، که نوعی حس و چشیدن بی‌واسطه است، نمی‌توان آن را با توصیف شناخت، بلکه فقط آشنایی مستقیم لازم است. شلایر ماکر از خوانندگان آثارش می‌خواهد تا توجه‌شان را از همه‌ی تصورات پیشین خود از دین بگیرند و فقط به احساسات و تمایل درونی توجه کنند. وی مانند وولف اُتو می‌گوید: دینداری فقط از راه کشف آن در وجود خود قابل ادراک است. برای این هدف تعلیمات و دستوراتی به

۱- فنایی، ابوالقاسم، اخلاق دین‌شناسی.

۲- خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، ص ۴۵۴.



خوانندگان خود می‌دهد تا بتوانند ربط اصیل شهود و احساس را که آگاهی دینی است شناسایی نمایند.^۱

۶- دسته‌ای برآنند که دین راهنمای اخلاق است. به این معنی که مبانی اخلاق در اصول هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و غایت‌انگاری دینی تبیین می‌شود و باید‌ها و نبایدها و مفاهیم اخلاقی نیز در اصول کلی و گزاره‌های جزئی دینی ترسیم می‌گردد. به عبارت دیگر در نگاه آنان هر مکتبی که دارای سه عنصر اصلی و اعتقادی باشد، دین نامیده می‌شود: الف- ورای عالم محسوسات، ب- عالم هست. جهان هدفدار است. ج- جهان هستی دارای نظام اخلاقی است؛^۲ از این رو دین افزون بر تبیین اهداف و غایت‌مندی اخلاقی نیازمندی‌های اخلاقی را نیز تأمین می‌کند ضمانت اجرایی اخلاق را نیز عهده‌دار است؛ چرا که معرفت به اخلاق به تنهایی برای عمل به آن کافی نیست. بسیاری از انسان‌ها با این که می‌دانند کاری خطاست آن را انجام می‌دهند. البته ضعف اراده عاملی مهم در این مسأله است گرچه شاید انجام خطا به این جهت باشد که در بسیاری از انسان‌ها مصلحت‌طلبی و سودجویی بر روح حقیقت‌طلبی چیره می‌شود. البته دین در تعارض میان حق و مصلحت، نمی‌خواهد یک جانبه داوری کند، بلکه می‌خواهد به انسان‌ها اعلام نماید که در صورت پایبندی به حقیقت، به مصلحت نیز دست می‌یابید؛ یعنی: پایبندی به حقیقت مستلزم سعادت هم است و این در ملاحظه‌ی خداوند و الهی‌گونه شدن تحقق می‌یابد؛ که دین معرفت چنین اخلاقی است. به عبارت دیگر، دین راهنمای اخلاق است.

۱- فوت، پرواد، تجربه دینی، ترجمه‌ی یزدانی، عباس، ص ۲۹-۳۰.

۲- جعفری، محمد تقی، فلسفه‌ی دین، ص ۴۲.

از میان آرای شش گانه، به نظریه‌ی سکولار در حوزه‌ی دین و اخلاق پرداخته و این نظریه را با توجه به رابطه‌ی دین و اخلاق نقد و بررسی خواهیم کرد.

اخلاق سکولار و منشأ تغییر رویکرد به اخلاق

مدعیان اخلاق سکولار که به جدایی دین از ساحت اخلاق معتقدند بر این باورند که قواعد اخلاقی باید بر مبنای اصول انسانی و زندگی دنیوی و رفاه اجتماعی تعیین گردد. در ساحت اخلاق، مرجعیت و وثاقت هیچ منبعی جز خود انسان را نباید پذیرفت، بلکه عقل خود بنیاد بشر مرجع نهایی ارزش گذاری اخلاقی است.

«آنچه در پهنه تاریخ رخ داده گویای آن است که اخلاق جوامع بشری تا عصر رنسانس همواره اخلاق دینی بوده است تنها در پنج قرن اخیر است که عملاً اخلاق سکولار به تدریج به جوامع انسانی راه یافته است، اما می‌توان گفت که بنیان‌های نظری اخلاق سکولار از یونان باستان وجود داشته است.^۱

علل پیدایش تغییر در رویکرد اخلاقی را افزون بر تحولات جهان‌شناختی و پیدایش عمل‌گرایی و انسان‌محوری پس از رنسانس، می‌توان در موارد زیر دانست:

- ۱- فقدان یک متن وحیانی تعریف و تفسیر نشده. یعنی: نبود متن و گزاره‌ی روشن در متون مقدس سبب بی‌اعتمادی مسیحیان به اخلاق دینی شده است.
- ۲- فقدان قوانین اجتماعی برخاسته از آموزه‌های دینی مسیحی که زمینه را فراهم کرد تا متفکران دوره‌ی رنسانس عقل انسان را مسؤول قانون گذاری بدانند.

۱- صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، ص ۲۵۶.

۳- آلودگی سران کلیسا: فساد مالی سران کلیسا سبب مضحک شمردن اخلاق دینی مسیحی شد.

۴- نوع نگاه مسیحیت به زندگی دنیوی.^۱

در نتیجه با توجه به اصول مدرنیته از قبیل: ۱- همه کاره بودن انسان در باب طبیعت جهان مادی؛ ۲- قابل کشف بودن قوانین و رموز آفرینش برای انسان و یا دانش بشری؛ ۳- تکامل و تغییر پیوسته‌ی انسان و جهان؛ ۴- برای همه‌ی انسان‌ها در حقوق؛ ۵- طبیعی بودن حق آزادی برای هر انسان.

با توجه به ویژگی‌های فوق، در حوزه‌ی دین و در میان طرفداران آن، بستر پیدایش اخلاق سکولار پدید آمد؛ یعنی: وجود تحولات اساسی در حوزه‌ی انسان‌شناسی و پیدایش ویژگی‌های نامعقول در حوزه‌ی دین و طرفداران آن، سبب پیدایش تفکر نواندیشانه در حوزه‌ی اخلاق و انسان شد و گرایش به اخلاق سکولار فراهم آمد.

سخن مدعیان اخلاق سکولار

۱- طرفداران اخلاق سکولار معتقدند اخلاق دینی وظیفه‌گرا و تکلیف‌مدار است، در حالی که اخلاق انسانی و یا اخلاق سکولار، به جای تأکید بر تکلیف بر حقوق انسانی مبتنی است. به اعتقاد آنان، در جهان کنونی، سخن گفتن از حقوق بشر مقبول و مطلوب است؛ زیرا ما در دورانی زندگی می‌کنیم که انسان‌ها بیش از آن که در جستجوی تشخیص تکالیف خود باشند، خواهان شناخت و تحصیل حقوق خود هستند. انسان، خواهان اخلاقی است که حقوق او را تأمین کند و سود و مصلحت وی را در پی آورد. به دیگر سخن، موضوع ارزش‌های اخلاقی

۱- ر.ک: سربخشی، محمد، بررسی و نقد مبانی معرفت‌شناختی اخلاق سکولار، از ص ۲۱ تا ص ۴۶.

انسان بما هو انسان است. پس باید ارزش های اخلاقی تعمیم پذیر و مطلق باشند و دینداری یا بی دینی، مسلمان یا غیر مسلمان بودن موجب تخصیص و تقیید آنها نشود.

نقد

نگاه فوق اولاً تنها به ساحتی از انسان توجه کرده و از ساحت دیگر غافل مانده است؛ زیرا همان طور که انسان خواهان اخلاقی است که حقوق او را برآورد، خواهان اخلاقی است که مسؤولیت انسانی او را ایفا کند؛ زیرا انسان عاقل است و عقل از انسان پرسش چرائی و چگونه ای دارد و او را مسؤول می شناسد. عقل خودبنیاد آدمی به همان اندازه که خودفهم است. همان اندازه هم پرسش گر است و مسؤولیت پذیر. در کلام حکیمانه ی الهی نیز آمده است: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^۱.

ثانیاً، سخن فوق ناشی از نشناختن اخلاق دینی است؛ زیرا اگر از اهداف دین و اخلاق دینی آگاهی کافی داشته باشیم، آنگاه خواهیم دید که در اخلاق دینی حقیقت و مصلحت بر یکدیگر منطبق است. حق مداری که از اخلاق انسانی است با حقیقت و مصلحت در اخلاق دینی سازگار است؛ یعنی: اخلاق همان اهدافی را دنبال می کند که دین در پی آن است. در اخلاق دینی، هم حیات طبیعی و هم حیات معقول انسان دیده شده است. «حیات معقول عبارت است از تکاپوی آگاهانه که هر یک از مراحل زندگی که در این تکاپو سپری می شود، بر اشتیاق و نیروی حرکت به مرحله ی بعدی را می افزاید. شخصیت انسانی رهبر

این تکاپوست، آن شخصیت که ازلیت سرچشمه‌ی آن است و ابدیت فرا روی او».^۱

هر دو از تعالی انسان سخن می‌گویند؛ چرا که دین و ایمان عقلانی هستند نه غیر عقلانی. تنها با اخلاق دینی است که انسان می‌توان به عالی‌ترین مصالح خویش دست یابد. اخلاق دینی برای انسان‌ها به میزان درجات و مراتبشان برنامه و اصول اخلاقی ارائه کرده است؛ بنابراین دین نه تنها از خود بیگانگی نمی‌شود، بلکه بر عکس یادآور «خود» الهی و ارتقای بخش انسان به سمت خدایی شدن است. ازین رو از پیامبر خاتم که تکامل‌بخش ادیان پیشین است این جمله شهرت دارد که من مبعوث شدم تا اخلاق را در مکارم اخلاق تعالی بخشم. این نگاه به انسان نگاهی جامع، تعالی‌بخش و فراطبیعی است.

۲- برخی از طرفداران اخلاق سکولار بر این باورند که اخلاق دینی مصلحت‌اندیشانه است، در حالی که در اخلاق باید روح ایشار و گذشت از منافع خویش را تقویت کرد. به نظر آنان، اخلاقی دینی کاسب‌کارانه است و انسان‌های شریف نمی‌توانند چنین اخلاقی داشته باشد. عمل اخلاقی جایی آغاز می‌گردد که سودجویی‌های شخصی کنار نهاده شود و جز انجام وظیفه، غرضی دیگر در آن نباشد، در حالی که اخلاق و گزاره‌های ادیان الهی بر امید به بهشت یا ترس از دوزخ تأکید دارند و با بهره‌گیری از آن پیروانشان را به رفتار پسندیده فرا می‌خوانند.^۲

نقد

دین برای انسان‌ها اخلاق‌های متفاوت در درجات مختلف ارائه کرده است. به همین دلیل است که در اخلاق دینی برای حق‌مدارترین

۱- جعفری، فلسفه‌ی دین، ص ۱۲۶.

۲- ملکیان، مصطفی، جزوه تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار، ص ۲۰-۲۱.

انسان‌ها، که به هیچ وجه به سود و مصلحت خویش نمی‌اندیشند، قواعد و اصولی را ارائه نموده و برای انسان‌هایی هم که در سلوک پایین اخلاقی قرار دارند انگیزه‌های شوق به بهشت را ایجاد کرده است. این نه بدان معناست که دین نگاه تجارت‌گونه و معامله‌گرایانه به اخلاق دارد، بلکه همچون تشویق کودک و ترغیب او به کار نیک، در مقام ایجاد انگیزه و ترغیب به عمل اخلاقی است.

«احکامی که برای تحصیل شایستگی‌ها و تهذیب و تصفیه‌ی درون مقرر شده است، اکثر این احکام به جهت فطری بودن و عمومیت شایستگی‌ها و ارزش‌ها برای همه‌ی مردم، امضایی است و نه تأسیس»^۱.

در اخلاق دینی نیز انسان‌ها به گذشت و ایثار از منافع خویش دعوت می‌شوند. آنان که به صرف شناخت حقیقت به راه می‌افتند، به هیچ وعده و وعیدی نیازی ندارند و برای آنان نیز توجیهی روا نیست، گرچه برای نیازمندان، وعده و وعیده‌ها کارساز است. این ویژگی‌ها بیانگر جامعیت اصول اخلاقی و تربیتی دین است؛ چرا که مخاطب آن عام است و همه‌ی انسان‌ها را مورد تعلیم و تربیت خویش قرار داده است.

۲- برخی بر آن هستند که اخلاق دینی سبب از خود بیگانگی انسان می‌شود؛ زیرا دین به چیزی غیر از شهودها و دریافت‌های شخصی انسان فرمان می‌دهد، و اگر انسان به فرمان‌های دین عمل کند، به چیزی غیر از شهود شخصی خود عمل کرده است و این موجب از خود بیگانگی انسان می‌شود. نمونه‌ی بارز فرمان‌های خلاف عقل و ارزش‌ها و اصول انسانی، دستور قتل فرزند به حضرت ابراهیم علیه السلام است. با وجود آن که شهود شخصی ابراهیم و هر انسان دیگری می‌گوید: «قتل نفس محترمه

۱- جعفری، فلسفه‌ی دین، ص ۱۲۷.



جایز نیست و این با شهود هر انسان سلیم‌النفسی ناسازگار است، اما دین به آن فرمان داد.^۱

نقد

اولاً. اگر دین به رفتارهایی دعوت می‌کرد که خلاف ندای فطرت و خلاف شهودهای شخصی انسان‌ها بود، هیچ‌گونه توفیقی در جذب پیروانش پیدا نمی‌کرد. اصل گرایش به ادیان بر اساس دریافت مطابقت دعوت ادیان با ندای فطرت انسان‌ها صورت می‌گیرد، اما مواردی همچون فرمان خداوند به حضرت ابراهیم نیز اولاً فرمانی آزمایشی بود برای تعیین میزان بندگی و تسلیم شدن ابراهیم و فرزندش.

ثانیاً بیان وجهی از معیار اخلاقی بودن است. اخلاقی بودن تنها در رعایت حقوق انسان‌ها تعریف نمی‌شود، بلکه اخلاقی بودن، هم در رعایت حقوق انسان‌ها و هم در رعایت حقوق خداوند و حتی در رعایت حقوق حیوانات و حقوق طبیعت تفسیر می‌شود که این نکته نیز بیانگر نگاه جامع نظام اخلاقی دین است.

ثالثاً عقل بشر لزوماً توان فهم و درک مصادیق اصول اخلاقی را مستقلاً ندارد؛ از این رو اخلاق دینی در واقع مصادیق کلی‌تری از اصول اخلاقی را بیان می‌کند. در جایی که عقل قدرت تشخیص عینی مورد اخلاقی را ندارد، پیروی از فرمان خدای سبحان به عنوان یک شاخص مطرح است؛ چرا که هم برای راهنمایی انسان‌ها به ندای فطرت است و هم سازگار با عقل؛ و نه تنها از خود بیگانگی انسان را به دنبال ندارد که به «خود» واقعی توجه می‌دهد و از خودحسی و ظاهری فراتر می‌رود.

۱- پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ص ۳۵۳-۳۵۷.

۴- دین برای جهان متغیر احکام ثابت وضع می‌کند. بنابراین اخلاق دینی نمی‌تواند با این جهان سازگار باشد؛ زیرا همه چیز این جهان در حال تغییر است و هیچ ثباتی در جهان یافت نمی‌شود. احکام دینی نیز تاب تغییر و تحول را ندارند. در حالی که اخلاق سکولار راه را برای نسبت باز می‌گذارد و بر اساس آن می‌توان قوانین اخلاقی را با دگرگونی‌هایی که در جهان رخ می‌دهد هماهنگ ساخت. از این جهت اخلاق سکولار بر اخلاق دینی برتری دارد.^۱

نقد

اولاً. همه چیز جهان در تغییر نیست. و گر نه هیچ علمی پدید نمی‌آمد و هیچ قانونی علمی کشف نمی‌شد. جهان براساس اصولی ثابت تغییر می‌کند و کار علم، کشف این اصول و قواعد ثابت است.

ثانیاً. موضوعات احکام دینی نیز براساس اصولی ثابت در تغییر و تحول است و این بیان‌کننده‌ی همان اصول و قواعد ثابت است. بنابراین نه جهان در تمام ابعادش متحول است و نه دین از بیان اصول و احکامی برای تحول و تغییر ناتوان است.

۵- اخلاق دینی تشتت‌آور است و نمی‌توان براساس آن جوامع بشری را اداره کرد؛ چرا که در یک دین کشتن حیوانات جایز است و حتی در پاره‌ای موارد استحباب پیدا می‌کند، و در دین دیگر گناهی نابخشودنی است. پس با این اختلافات فراوان نمی‌توان جامعه‌ی بشری را بر اساس اخلاق دینی اداره کرد. بنابراین تنها با یک اخلاق دینی و خدامحور می‌توان به اخلاق کافی و وافی که فراتر از نسبیّت‌ها و شکل‌گیری‌های اخلاق دینی است دست یافت؛ یعنی: تنها یک اخلاق خدامحور

۱- ملکیان، مصطفی، جزوه تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار، ص ۱۹-۲۰.



می تواند نیازهای ما را برطرف کند؛ و والاترین امیدهای اخلاقی ما تنها در صورتی برآورده خواهد شد که خود را مخلوق چنین قدرت و اقتدار دوست داشتنی بدانیم.^۱

نقد

اولاً. چه اشکالی دارد که هر جامعه‌ی دینی به اخلاقیات دینی خود پایبند باشد اگر جامعه‌ی ما مسلمان است، می تواند بدون ایجاد تشّت، احکام و اخلاقیات اسلامی را در خود پیاده کند؛ و اگر جامعه‌ی مسیحی باشد می تواند به اخلاقیات مسیحی خود پایبند باشد.

ثانیاً. مگر در مکاتب اخلاقی غیر دینی اختلاف و تشّت نیست؟ و مگر هر جامعه‌ای که براساس آداب و فرهنگ خود زندگی را تجربه می کند موجب تشّت می شود؟

ثالثاً. افراد جوامع بشری می توانند در برخورد با جوامع دیگر، بر اساس اصول اخلاقی و انسانی مشترک زندگی مسالمت آمیز داشته باشند.

رابعاً. عواملی که سبب همبستگی جوامع می شوند متفاوتند: برخی جوامع بر اساس نژاد و یا فرهنگ قومی و قبیله‌ای. برخی بر اساس مرزهای جغرافیایی مشترک و برخی نیز بر اساس دین مشترک به یکدیگر پیوند می خورند، توانایی این عوامل هم مختلف است. در این میان، هیچ عاملی مانند دین مشترک، نمی تواند پیوندهای اجتماعی را محکم کند؛ زیرا دین تمام زندگی انسان‌ها را پوشش می دهد و نگرش آن فراتر از مرزهای جغرافیایی و نژادی و قبیله‌ای است.

۱- کای، نیلسن، خدا و شالوده‌ی اخلاق، مقالاتی در باب اخلاق هنجاری، اخلاق کاربردی و فرا اخلاق، ص ۳۰-۳۱.

۶- در جهان‌بینی دینی، همه‌ی انسان‌ها برابر نیستند و با همه‌ی انسان‌ها به یک صورت رفتار نمی‌شود. بر اساس اعتقاد دینی، رفتاری که با انسان‌های متدین می‌شود، تبعیض‌آمیز و متفاوت از رفتاری است که با افراد بی‌دین صورت می‌گیرد. اخلاق دینی بین انسان‌ها تفاوت می‌گذارد، اما اخلاق سکولار به همه‌ی انسان‌ها به یک چشم و از آن جهت که همگی انسان هستند نگاه می‌کند، نه از آن جهت که مؤمن به یک دین یا منکر آنند.

نقد

اولاً. این ادعا که اخلاق سکولار به انسان از آن جهت که انسان است نگاه می‌کند ادعایی بیش نیست؛ زیرا بسیاری از مکاتب اخلاقی سکولار این نظر را ندارند، و یا لاقلاً در عمل این‌گونه نیستند. به عنوان مثال، مکتب «قدرت‌گرایی» نیچه تنها انسان‌های قوی را دارای حاکمیت و حق زندگی می‌داند، و معتقد است که باید ضعیفان سرکوب شوند و از آنان برای رسیدن به اهداف خود استفاده کنیم.

ثانیاً. این تعریف از اخلاق سکولار اخلاق حداقلی است، و هدف آن این است که انسان‌ها را از تعدی و ظلم به یکدیگر باز دارد؛ یعنی: همین که انسان‌ها آزادی همدیگر را در معرض تهدید قرار ندهند برای آنان کافی است، که این مقدار رعایت اخلاقی در اخلاق دینی نیز به خوبی تأمین می‌شود. در دین اسلام نیز چنین است که تفاوتی میان متدین و غیر متدین در حداقل اصول انسانی و حقوق شهروندی وجود ندارد، و هرگونه تجاوزی به حریم مسلمانی که در پناه اسلام و در جامعه‌ی اسلامی زیست می‌کند منع شده است، ولی دین افزون بر اخلاق حداقلی، با نگاه به جامعیت انسان و هدف والای او اخلاق حداکثری و برتری را نیز ارائه کرده است. البته آنچه در اینجا لازم است یادآوری شود، این است که اگر در جوامع دینی گریز و یا عدم التزام و پایبند نبودن به اخلاق دینی مشاهده می‌شود، به جهت وجود عواملی نیست که طرفداران اخلاق سکولار در

حوزه‌ی اخلاق دینی برای ناکارآمدی اخلاق دینی ذکر می‌کنند، و به نقد آنها اشاراتی شد، بلکه دلایل عدم التزام به اخلاق دینی یا نبود کارآمدی مطلوب و قابل انتظار از حوزه‌ی اخلاق دینی، در نبود رشد علم اخلاق و فرهنگ اخلاقی میان پیروان ادیان و یا کمرنگ شدن ارزش‌های اخلاقی در برابر ارزش‌های مادی و عدم نپرداختن به مقوله‌ی اخلاق در جوامع علمی و دورشدن از روح اصلی دین، سست شدن ایمان دینی و خودباختگی در برابر علم و دنیازدگی است.^۱

پیامدهای اخلاق سکولار

با توجه به آنچه در نقد نگاه طرفداران اخلاق سکولار به اخلاق دینی گذشت، و با مطالعه در اندیشه و عملکرد آنان، به روشنی موارد زیر را می‌توان به عنوان پیامدها و نتایج اندیشه‌ی اخلاق سکولار برشمرد:

۱- بی‌اعتنایی به حیات اخروی: اینکه اخلاق سکولار با نگاه حداقلی به حوزه‌ی اخلاق، غایت اخلاق را سعادت دنیوی می‌داند و هیچ محدودیتی را برای انسان نمی‌پذیرد. و معتقد است تنها قیدی که آزادی انسان را محدود می‌کند این است که به آزادی دیگران احترام بگذارد، سبب می‌شود که در اخلاق سکولار حیات اخروی و غایت قصوای کمال انسانی نادیده گرفته شود و یا کمرنگ گردد، در حالی که در اخلاق دینی، اعتقادات صحیح پایه‌ی اخلاق صحیح است و بدون بهره‌مندی از آن، پایه‌ریزی اخلاق جامع ممکن نیست. افزون بر این که در بسیاری از جزئیات اخلاقی که عقل بدان راهی ندارد. دین و تعالیم وحی، که ناظر به سعادت دنیا و آخرت افراد هستند، به انسان کمکی کنند.^۲

۱- ر.ک: صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، ص ۲۸۷-۲۸۵.

۲- بیات، عبدالرسول، فرهنگ واژه‌ها، ص ۳۲۸.

۲- تغییر ملاک‌ها و معیارها در اخلاق سکولار: در رویکرد اخلاق سکولار، فضایل جای خود را تغییر می‌دهد و گاه رذایل جانشین فضایل می‌گردد؛ زیرا در اخلاق سکولار بر این باوریم که اگر مثلاً زیاده‌خواهی در جامعه نباشد، تجارت از رونق می‌افتد. پس زیاده‌خواهی برای انسان در عرصه‌های مختلف هیچ ممنوعیتی ندارد. لازمه‌ی این نگاه آن است که آرام آرام خودخواهی، جای نوع‌دوستی، مصلحت‌اندیشی، جای حق‌جویی، و لذت‌طلبی جای کمال‌متعالی را خواهد گرفت و جوامع بشری را به فردگرایی، انحصارگرایی و اشرافیت سوق می‌دهد، و بر عکس آنچه مدعیان این تفکر قائلند، به جای ایشار و از خودگذشتگی، طمع و خودکامگی می‌نشیند و آرام آرام انقلابی در ارزش‌های اخلاقی رخ خواهد داد.

۳- نداشتن حس وظیفه: اخلاق سکولار نسبت به سعادت دیگران وظیفه‌ای ندارد؛ زیرا برای کسی که منفعت او با منفعت دیگران تزاخم دارد، عمل کردن بر حسب انصاف و عدالت بی‌معناست. در نتیجه انسان‌ها در اخلاق سکولار مسئولیت‌پذیری خود در قبال دیگران را از دست خواهند داد.

۳- پوچ‌گرایی اخلاقی و شخصی و یا نسبی شدن اخلاق: همان‌گونه که در پیش اشاره شد. بدیهی است رویکرد سکولار در اخلاق بر مبانی و اصول جهان‌شناختی و روش‌شناختی خاصی مبتنی است. اصالت را به انسان و جهان ماده دادن و به متافیزیک و مفاهیمی همچون خدا و جهان آخرت توجه نکردن، بلکه آنها را بی‌معنا دانستن و توجه به عقل خود بنیاد داشتن و انسان محور بودن و نسبیّت و تغییرپذیری، از جمله‌ی آن مبانی است. بدیهی است این مبانی مستلزم نسبی بودن اخلاق است و «شخصی بودن اخلاق» را به دنبال خواهد داشت؛ زیرا وقتی اصالت به انسان داده شد، ملاکی برای این که چه انسانی معیار است نداریم. آیا انسان جمعی بر اساس خرد جمعی و نظر حداکثری باید رفتارهای



اخلاقی را قبول کرد و یا انسان فردی و بر اساس امیال شخصی کدام یک ملاک است؟ سرانجام این نوع نگاه در حوزه اخلاق انسان را به جهان بی معنا و پوچ گرایی ارزشی و اخلاقی دچار خواهد کرد.

نتیجه

از آنچه گذشت، افزون بر روشن شدن ویژگی های اخلاق دینی، و راهنمایی دین برای اخلاق، و تبیین رویکرد اخلاق سکولار، و پیامدهای آن در حوزه انسان و روابط اجتماعی او، این مطلب نیز بیان شد که در اخلاق دینی، با توجه به جامعیت و تفسیر جامع دین از انسان، رویکرد دین هم در بخش مبانی و فلسفه اخلاق و هم در بخش نیازهای اخلاقی این است که دین راهنمای اخلاق است؛ یعنی: مبانی سعادت و کمال حقیقی و غایت قصوای انسان را ترسیم می کند، و به لحاظ نیازهای اخلاقی از قبیل بیان مفاهیم و گزاره هایی که در اخلاق به کار می روند معنای روشنی را ارائه می دهد، و سرانجام این که ارزش های اخلاقی را در قالب احکام کلی و گزاره های اخلاقی فرا روی انسان می گذارد و اطلاعاتی ناظر به واقع، مربوط به جهان پیرامون انسان از هستی شناسی، انسان شناسی، جامعه شناسی، روان شناسی و ... به انسان ارائه می کند از این رو اخلاق دینی یک اخلاق حداکثری است و این حداکثری در اخلاق دینی برخاسته از نگاه جامع دین به انسان و تفسیر انسان شناسی فراطبیعی آن است، اما در اخلاق سکولار، به انسان و اخلاق نگاه حداقلی شده است؛ از این رو اخلاق را به ساحت دنیوی انسان محدود می کند، و به ناچار، نسبت به حیات و زندگی اخروی انسان؛ بی اعتناست. بدیهی است این رویکرد به انسان و اخلاق مستلزم تغییر در ملاکات و تأیید نسبیت اخلاقی است و پوچ گرایی اخلاقی و شخصیتی را در پی می آورد.

منابع

- ۱- بیات، عبدالرسول و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، چاپ اول، قم: مؤسسه‌ی اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱ش.
- ۲- پالس دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه‌ی بختیاری، محمدعزیز، قم: مؤسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۲ش.
- ۳- پراود فوت، وین، تجربه‌ی دینی، ترجمه و توضیح: یزدانی، عباس، مؤسسه‌ی فرهنگی طه، ۱۳۷۷ش.
- ۴- ----- فلسفه‌ی دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- ۵- خسرو پناه، عبدالحسین، کلام جدید، چاپ سوم، قم: حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۸۳ش.
- ۶- سربخشی محمد، «بررسی و نقد مبانی معرفت‌شناختی اخلاق سکولار»، شماره چهارم، ۱۳۸۹ش.
- ۷- هادی، صادقی، درآمدی بر کلام جدید، چاپ دوم، قم: کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۳ش.
- ۸- فناپی، ابوالقاسم، اخلاق دین‌شناسی، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۹ش.
- ۹- قراملکی، محمدحسن، سکولاریسم در اسلام و مسیحیت، قم: دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷۹ش.
- ۱۰- مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه‌ی اخلاق، تهران: نشر بین‌الملل، ۱۳۸۱ش.
- ۱۱- ملکیان، مصطفی، جزوه تقابل اخلاق دینی و اخلاق سکولار.
- ۱۲- کای، نیلسن، خدا و شالوده‌ی اخلاق، مقالاتی در باب اخلاق هنجاری، اخلاق کاربردی و فرااخلاق، ترجمه‌ی فتحعلی، محمود، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۷ش.

اخلاق گردشگری

سیده زهرا موسوی*

چکیده

انسان‌ها در ابعاد مختلف وجودی خود نیازمندی‌های متفاوتی دارند. توجه به این نیازها و برآورده کردن آنها باعث سلامت انسان می‌شود. یکی از این نیازها که لازم است به آن پاسخی صحیح داده شود نیاز به تفریح و تجدید قواست. انسان‌ها به دلیل قرار گرفتن در مسیر زندگی که به مرور حالت یکنواختی به خود می‌گیرد، احساس کسالت و درماندگی می‌کنند؛ از این رو به تنوع و هیجان نیازمند است تا این حالت از بین برود. سفر یکی از تفریحات سالمی است که برای تجدید قوا و بازسازی روحیه بسیار کارساز است، اما این مسأله نیز مانند تمام امور ممکن است از مسیر اصلی خود خارج شده، با آفات روبرو شود که به اصل سفر خدشه وارد کند. این پژوهش در پی آن است تا از میان منابع دینی نکات اخلاقی را که برای سفر بیان شده بیابد تا از این طریق نقاطی را که اسلام بر آنها تأکید دارد و به بهره‌مندی بیشتر از سفر منجر می‌شود در اختیار علاقه‌مندان قرار دهد. بدین منظور مطالب به صورت تحلیلی و

*- کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآنی از جامعه الزهرا (ع).

توصیفی جمع‌آوری و تنظیم شده است. آنچه در این میان به صورت برجسته به چشم می‌آید این است که نکات اخلاقی مطرح شده در بعد فردی و گروهی تلاش دارد سفر را به سویی راهنمایی کند که سلامت روحی مسافر و همسفران رعایت شده، نتایجی بهتر از لحاظ مادی و معنوی نصیب افراد شود.

واژه‌های کلیدی

سفر، گردش، گردشگری، مسافرت، همسفر، اخلاق گردشگری.

مقدمه

انسان دارای وجودی چند بعدی است که هر ساحت در ارتباط با بعد دیگر اوست. این ابعاد به هم پیوسته نیازهای متعددی دارند که ارضا و یا عدم توجه به آنها در نحوه عملکرد انسان تأثیر می‌گذارد. البته نه فقط در همان بعد خاص، بلکه سایر ابعاد نیز از این فرایند تأثیر می‌پذیرند.

مهم‌ترین ابعاد وجودی انسان بعد مادی و بعد معنوی اوست که به هم پیچیده هستند. همان‌طور که نوع غذا و پوشاک و ... و نحوه تأمین این نیازها تأثیر مستقیم بر روح و جان انسان می‌گذارد، برطرف کردن نیازهای روحی انسان نیز تأثیر بسزا بر جسم او دارد. انسانی که روح پرتلاطم او در پی نوگرایی و تنوع است و از گذر یکنواخت روزگار و روزمرگی به تنگنا می‌رسد و تراکم کار و فشارهای روحی و جسمی کارایی او را پایین می‌آورد، به تنوع و شادی و نشاط در زندگی نیاز دارد، تا با تجدید قوا به بالاترین میزان بازدهی در کارها و رفتارهای فردی و اجتماعی خود برسد.

برای تأمین این نیاز باید روشی انتخاب شود که با سلامت روح و اخلاق متناسب بوده، از هرزگی و پوچی دور باشد. در این راستا اسلام پیشنهادهایی کارساز و عملیاتی ارائه کرده است که عملی کردن آنها



هم به سلامت فرد و هم به سلامت اجتماع منتهی می‌شود. از جمله‌ی این راهکارها می‌توان به صله‌ی رحم، دیدار و معاشرت با برادران دینی، ورزش و مسابقات ورزشی و سفر و ... اشاره کرد. هر کدام از پیشنهادهایی که اسلام ارائه کرده، به نوعی دارای هیجان و نشاط و شادابی است که می‌تواند یکنواختی و کسالت را از زندگی انسان بزداید. تنوع این پیشنهادها به اندازه‌ای است که هر گروه با توجه به شرایط سنی و موقعیت اجتماعی و نوع سلیقه‌ی شخصی می‌تواند به آنها پرداخته، به نتیجه‌ی مطلوب نیز دست یابد.

در این میان پرداختن به سفر و گردشگری برای افرادی که طالب هیجان و کسب تجربه و همچنین مایل به دیدن شهرها و مناطق مختلف هستند، گزینه‌ای مناسب است که می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای روحی آنها باشد، هرچند سفر علاوه بر این که نوعی سرگرمی محسوب می‌شود، از جنبه‌های دیگر همچون: تجارت، کسب علم، جهاد و ... نیز مورد توجه است.

اسلام برای سفر با هر انگیزه‌ی حلال و مشروع که صورت پذیرد، آداب و شرایطی را مطرح کرده که رعایت آنها به سلامت سفر در بعد مادی و معنوی منتهی می‌شود. در این میان برخی آموزه‌ها در لابه‌لای آیات و روایات وجود دارد که به اخلاق گردشگری اشاره کرده است، اما آنچه در بیشتر مکتوبات در این زمینه دیده می‌شود اشاره به آداب و احکام سفر است که به ندرت در میان آنها موارد اخلاقی هم دیده می‌شود. از آنجا که نهایت تلاش دین، بنابر کلام پیامبر اسلام، برپایی اخلاق است: (إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ)^۱؛ من برای تکمیل اخلاق بزرگوارانه مبعوث شدم)، شناسایی اخلاق در هر زمینه می‌تواند راه

۱- مجلسی، بحارالأنوار، ج ۶۸، ص ۳۷۲.

رسیدن به هدف بعثت را هموارتر سازد.

مطالعات و پژوهش‌های اخلاقی از دیرباز مورد علاقه‌ی پژوهش‌گران رشته‌های مختلف علمی خصوصاً فلاسفه بوده است. از یک نظر مطالعات و پژوهش‌های فلسفی در این باره را به سه بخش عمده‌ی مباحث فرا اخلاقی، مباحث هنجاری و مباحث کاربردی می‌توان تقسیم کرد:

فرا اخلاق: این بحث تنها به تحلیل و پژوهش فلسفی از ماهیت گزاره‌ها، مفاهیم و احکام اخلاقی می‌پردازد و به درستی و نادرستی این گزاره‌ها کاری ندارد.

اخلاق هنجاری: این شاخه از فلسفه‌ی اخلاق به دنبال شناسایی و تبیین اساسی‌ترین مبانی و معیارهای درستی و نادرستی و خوبی و بدی در احکام اخلاقی است. در حقیقت وظیفه‌ی اصلی اخلاق هنجاری این است که طرحی کلی از معیارهای عمومی الزام و ارزش ارائه کند.

اخلاق کاربردی: اخلاق کاربردی در پی یافتن قواعدی خاص‌تر از قواعد عام اخلاقی است که در شرایط ویژه و موضوعات و موارد مشخص‌تر و جزئی‌تر کارایی داشته باشد.^۱ به عبارت دیگر، «اخلاق کاربردی کاربرد و تطبیق استدلال‌ها، اصول، ارزش‌ها و ایده‌آل‌های اخلاقی در مورد رفتارهای اخلاقی، اعم از رفتارهای فردی و اجتماعی است».^۲

از این رو پرداختن به اخلاق در حیطه‌ی گردشگری نیز گامی هرچند کوچک در این مسیر است. این پژوهش بر آن است تا نکات اخلاقی اسلام پیرامون سفر و گردشگری در دو ساحت فردی و گروهی را

۱- اسلامی، محمدتقی و دیگران، اخلاق کاربردی، ص ۴۶.

۲- شریفی، آیین زندگی (اخلاق کاربردی)، ص ۲۳.



بررسی کند تا بایسته‌های اخلاقی سفر، در جنبه‌ی فردی و گروهی در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد.

در ابتدا لازم است به مفهوم سفر اشاره شود. سفر در فارسی چنین تعریف شده است: «بریدن مسافت^۱ و بیرون شدن از شهر خود و به محلی دیگر رفتن».^۲ در زبان عربی سفر معانی متفاوتی دارد: کتاب، جارو و برداشتن پرده که باعث آشکار شدن می‌شود، اینها معانی‌ای است که ذیل کلمه‌ی سفر در لغت‌نامه‌ها^{۳،۴} آمده است. ارتباط میان معنای لغوی و اصطلاحی سفر در این نکته است که در مسافرت هم اخلاق مردم آشکار می‌شود، به طوری که در غیر آن آشکار نمی‌شود.^۵ در نهایت می‌توان گفت که سفر در فارسی و عربی به یک معناست و البته در عربی معنایی گسترده‌تر را شامل می‌شود که با قرینه‌ی کلام می‌توان به معنای مورد نظر رسید.^۶

در ادامه به اخلاق گردشگری در بعد فردی اشاره می‌شود.

الف: اخلاق فردی گردشگری

اخلاق فردی گردشگری، بایدهای اخلاقی است که در متون دینی به آنها اشاره شده است و نوع عملکرد فرد را برای سفر و در سفر بیان می‌کند تا در سایه‌ی این نحوه‌ی رفتار، سفر برای او علاوه بر نتایج

۱- دهخدا، لغت‌نامه، ذیل «سفر»، ج ۲۸، ص ۵۳۲.

۲- معین، فرهنگ فارسی، ذیل «سفر»، ج ۲، ص ۱۸۸۸.

۳- ابن منظور، لسان العرب، ذیل «سفر»، ج ۴، ص ۳۶۷.

۴- راغب، المفردات، ذیل «سفر»، ج ۱، ص ۴۱۲.

۵- قرشی، قاموس القرآن، ج ۳، ص ۲۷۲.

۶- در عربی برای سفر تعبیر دیگری را نیز به کار می‌برند که از آن جمله می‌توان به «ظاعن» و «سیاح» به معنای گردشگر اشاره کرد.

مادی، سرشار از بهره‌های معنوی باشد و نهایت بهره‌مندی حاصل شود.

۱- خداحافظی کردن

اولین نکته که در ابتدای سفر باید مورد توجه قرار گیرد خداحافظی کردن از دوستان و بستگان است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «حَقُّ عَلَى الْمُسْلِمِ إِذَا أَرَادَ سَفَرًا أَنْ يُعْلِمَ إِخْوَانَهُ»؛^۱ حق است به گردن مسلمان که چون خواست به سفری برود، برادران دینی خود را باخبر سازد.

در روزگاری که زندگی‌ها از هم فاصله گرفته است و هرکس سر در لاک خود دارد، نیازهای سرشتی بشر به فراموشی سپرده شده است، اما نادیده گرفتن نیازها به معنای نبود آنها نیست. نیاز به پیوندجویی نیازی است که در انسان‌ها وجود دارد، هرچند انگیزه و میزان آن در افراد متفاوت است، ولی به صورت غالبی افراد چنین نیازی دارند.^۲

انسان‌هایی که سرشار از نیاز به پیوندجویی و محبت هستند، در این دنیای ماشینی که بی تفاوتی را رقم زده است مانند تشنگانی هستند که برای رسیدن به جرعه‌ای آب به هرکاری دست می‌زنند. دوستی‌های خلاف شرع و پناه بردن به حیوانات از عواقب عدم توجه به نیازهای عاطفی انسان‌هاست که با رعایت دستورات اسلام قابل علاج است. توجه به نکات ریز زندگی اجتماعی به لطافت روابط میان انسان‌ها منتهی می‌شود. خداحافظی کردن مسافر از بستگان و دوستان برای خود او و بستگانش حالتی عاطفی را ایجاد می‌کند که سبب دلگرمی و تقویت روحیه و گسترش روابط می‌شود. داشتن روابط صمیمانه اعتماد به نفس را در افراد تقویت کند که این امر بسیاری از معضلات روحی را از بین می‌برد.

۱- الکافی، ج ۸، ص ۱۵۲.

۲- ر.ک: روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، ص ۲۴۷ الی ۲۵۰.

۲- یاد خدا

توجه به فرایض و یاد خدا از دیگر اموری است که در سفر باید بیشتر مورد توجه واقع شود. یاد خدا باعث می‌شود تا فرد در سفر از مسیر اعتدال و حق خارج نشود. نیت سفر هر چه باشد یاد خدا او را در تحقق هدف بیشتر یاری می‌کند. اگر سفر برای تجارت باشد، یاد خدا او را از خیانت و ناحق عمل کردن باز می‌دارد. اگر سفر برای تفریح باشد، مانع گناه و نافرمانی می‌شود. در سفر علمی او را در کسب علم مصمم‌تر می‌کند و مقاومتش را در برابر ناملایمات افزایش می‌دهد. در حقیقت یاد خدا باعث می‌شود سمت و سوی سفر از گناه و نافرمانی دور باشد. در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است که چند کار در سفر نشانه‌ی جوانمردی است؛ از جمله یاد خدا: «أَمَّا مُرُوءَةُ السَّفَرِ ... كَثْرَةُ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي كُلِّ مَضْعَدٍ وَ مَهَبَطٍ وَ نُزُولٍ وَ قِيَامٍ وَ قُعُودٍ»؛^۱ اما مردانگی در سفر، ... بیشتر به یاد خدا بودن است در فراز و نشیب و فرود آمدن و برخاستن و نشستن. یاد خدا در هر حالت و موقعیتی - چه سفر و چه حضر - باعث برکت و جلب رحمت است، اما توجه به آن در سفر از اولویت‌ها به حساب می‌آید. شاید علت آن در چند نکته باشد: در سفر انسان با مکان‌ها و افراد و عجایب زیادی مواجه می‌شود که ممکن است او را از یاد خدا غافل کنند؛ لذا توصیه‌ی اکید شده است که در سفر در هر حالت مشغول ذکر باشید. دیگر این که خارج شدن از حالت روزمرگی و دور شدن از برنامه‌های روزانه ممکن است برنامه‌های عبادی افراد را تحت تأثیر خود قرار دهد. برخی افراد نیز تصورشان از سفر مخصوصاً سفرهای تفریحی این است که در این موقعیت باید به دنبال خوشگذرانی و تفریح بود و از هر کاری غیر آن صرف‌نظر کرد،

۱- الخصال، ج ۱، ص ۵۴.



ولی رویکرد دین در تمام حالات - بهترین یا بدترین وضعیت - توجه به خداوند است. رعایت این نکته باعث می‌شود خوشی‌ها به سرکشی و نافرمانی و ناخوشی‌ها به ناامیدی و افسردگی منجر نشود. سفر نیز از این امر مستثنی نیست و در تمام مراحل سفر باید به یاد خدا بود؛ همان‌طور که در سفارش لقمان به فرزندش آمده است: «إِنْ اسْتَطَعْتَ أَلَّا تَأْكُلَ طَعَاماً حَتَّى تَبْدَأَ، فَتَتَصَدَّقْ مِنْهُ فَافْعَلْ؛ وَ عَلَيْكَ بِقِرَاءَةِ كِتَابِ اللَّهِ مَا دُمْتَ رَاكِباً، وَ عَلَيْكَ بِالتَّسْبِيحِ مَا دُمْتَ عَامِلاً عَمَلًا، وَ عَلَيْكَ بِالِدُعَاءِ مَا دُمْتَ خَالِياً»^۱. اگر بتوانی هیچ غذایی را نخور تا مقداری از آن را صدقه دهی؛ تا سواره‌ای قرآن بخوان؛ در حال اشتغال به کار ذکر بگو؛ هنگام بیکاری به دعا پرداز.

در این سخن که از امام صادق علیه السلام نقل شده است لقمان دستورالعملی را برای فرزندش بیان می‌کند تا در تمام حالات به یاد خدا باشد. البته ظرافتی را که لقمان در نظر داشته تنوع در یاد خداست که از یکنواختی هم به دور است.

صدقه نوعی یاد خداست که در اسلام جایگاهی خاص دارد. در سفر نیز به آن توجه شده و روایات زیادی در باب آغاز سفر با صدقه وجود دارد که به یک مورد اشاره می‌شود. از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «إِفْتَتَحْ سَفْرَكَ بِالصَّدَقَةِ وَ اخْرُجْ إِذَا بَدَأَ لَكَ؛ فَانْكَ تَشْتَرِي سَلَامَةَ سَفْرِكَ»^۲. سفر خود را با صدقه آغاز کن و هر زمان که خواستی حرکت کن (با صدقه) سلامتی سفت را می‌خری.

همان‌گونه که بسیار شنیده‌ایم صدقه بلا را دور می‌کند، آغاز سفر با صدقه نیز سلامتی سفر را تضمین کرده، بلا را دور می‌کند.

۱- الأمان من أخطار الأسفار والأزمان، ص ۹۹.

۲- الکافی، ج ۴، ص ۲۸۳.



۳- کنترل رفتار

رعایت موازین شرعی و برخی نکات که از جهت اخلاقی هم توجه بیشتری به آنها شده است در سفر مهم است. در سفارش لقمان به پسرش در این زمینه آمده است: «الزم السَّكِينَةَ وَالْوَقَارَ، ... وَغَضَّ بَصْرَكَ عَنِ الشَّهَوَاتِ وَمَوَاضِعِ النَّهْيِ، ...، وَ لَا تَكُنْ لَفَاتًا، وَ أَفْشِ السَّلَامَ لِأَهْلِهِ مُبْتَدَأً وَ مُجِيباً»^۱ آرام راه برو ... از شهوت‌ها و هر جا که نهی شده است چشم پیوش؛ و به هر سو ننگر؛ و به کسی که باید، سلام بلند کن؛ چه آغازگر باشی و چه جواب‌گو.

نکاتی که لقمان به پسرش توصیه کرده بسیار ساده و قابل اجراست و در مقابل آنچه به دست می‌آید بسیار با ارزش و قیمتی است. این که انسان متین و باوقار حرکت کرده، نگاه خود را کنترل کند هم برای خود شخص مستقیماً دارای فائده است و هم بازتاب اجتماعی آن قابل ملاحظه است. حرکت پرشتاب احتمال بروز خطرات را دوچندان می‌کند؛ مخصوصاً در جایی که شرایط محیطی ناآشنا است و وضعیت قابل پیش‌بینی نیست. در چنین موقعیتی آرامش و متانت باعث می‌شود ارزیابی دقیقی از شرایط صورت بگیرد و اگر هم اتفاقی رخ دهد، چون سرعت و شتاب زیاد نبوده، خسارت و آسیب نیز کمتر خواهد بود. البته این مورد در حرکت و نوع رفتار فردی نیز مطرح است و شاید از اهمیت بیشتری هم برخوردار باشد. رفتار و حرکاتی که همراه با متانت و آرامش باشد نشان از قلبی آرام دارد که فرصت تدبیر و تفکر را به فرد می‌دهد تا اعمال و رفتار او منطقی و عاقلانه باشد. چنین رفتاری شخصیت فرد را به عنوان یک مهمان و تازه وارد در خور توجه و احترام

۱- مصباح الشریعه، ص ۹۳.

می‌کند. کنترل نگاه نکته‌ای است که هم از بعد اخلاقی و هم از بعد فردی اهمیت دارد. قابل توجه این که لقمان به دو نوع نگاه اشاره کرده است: نگاه‌هایی که گناه است که با تعبیر «مواضع النَّهْي» از آن یاد کرده و مورد دیگر نگاهی که با لفظ «لَفَات» آمده است. منظور از لفات نگاه‌های سریعی است که به این سو و آن سو می‌شود و نوعی حرص و ولع در نگاه را نشان می‌دهند. در توضیح ماده‌ی «لغت» چنین آمده: «لَفَتَ: صَرَفَهُ، اُلْتَفَتَ إِلَيْهِ: صَرَفَ وَجْهَهُ إِلَيْهِ؛^۱ لَفَتَ به معنای برگرداندن و در ادامه آمده است که مورد توجه قرار دادن نیز به همین معناست. «لَفَات» به معنای بسیار نگاه کننده است؛ یعنی: کسی که بسیار به این سو و آن سو رو می‌گرداند.^۲

با توجه به این معنی می‌توان گفت رعایت تعادل و پرهیز از نگاه‌های پر شتاب و بدون توجه، از بروز بسیاری از اشتباهات و سوء تفاهم‌ها جلوگیری می‌کند. به عنوان نمونه، اگر در حرکت تمرکز نباشد، به دلیل نگاه‌های غیر ضروری و بدون توجه، احتمال تصادف یا مشکلات دیگر بسیار زیاد می‌شود که جبران آنها گاهی سخت و غیر ممکن است؛ و از همه مهم‌تر این که لذت سفر را از بین می‌برد. از جهت اخلاقی نیز صحیح نیست که افراد به این سو و آن سو نگاه نامناسب داشته باشند. شایان ذکر آن که حس بینایی از مهم‌ترین حواس است که انسان را در درک بهتر کمک می‌کند. در قرآن نیز به بهره‌گیری از این موهبت الهی در سفر تأکید شده است: ﴿أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ

۱- لسان العرب، ج ۲، ص ۸۴؛ مجمع البحرین، ج ۲، ص ۲۱۸.

۲- «لَفَات» در عربی صیغه‌ی مبالغه بر وزن فَعَال است. صیغه‌ی مبالغه در مواردی به کار می‌رود که نشان از کثرت دارد. لفات نیز به معنای بسیار نگاه کننده است.



عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِ»؛^۱ «آیا در زمین نمی گردند تا عاقبت مردمی را که پیش از آنها بوده اند ببینند؟!».

در بیشتر آیاتی که به گردشگری سفارش کرده، آمده است که چرا نگاه نمی کنند، یا این که نگاه کنید و تعابیری از این قبیل که نشان از توجه و تأکید بر حس بینایی دارد. اما مهم نحوه ی استفاده از آن است که چگونه و در کجا باید از آن بهره جست؟

دیدن مناظر طبیعی و شگفتی های جهان که نشان از قدرت خداوند دارند یا بقایای اقوام گذشته که آینه ی عبرت هستند از جمله موارد استفاده ی مناسب از این حس پر فایده است، اما نگاه های گناه آلود و یا نگاه هایی که باعث آزار دیگران می شود نه تنها استفاده ی مناسب نیست، بلکه سبب دردسر و بدنامی انسان می شود. گاهی این بدنامی به خود فرد منحصر نمی شود و به دین و آیین و مملکت و شهر و دیار او نیز سرایت می کند، تا جایی که این ویژگی را به تمامی هموطنان یا همکیشان و همشهریان نسبت می دهند. مثلاً می گویند مسلمانان این گونه هستند و یا این که اهل فلان شهر انسان هایی با این خصوصیت هستند؛ از این رو رعایت این موارد بسیار قابل توجه است؛ زیرا مسافر در محلی که به مسافرت رفته است، نماینده ی شهر و مذهب و کشور خود است.

در ادامه لقمان به افشاء سلام اشاره می کند. افشاء سلام به این معناست که از سلام دریغ نکند.^۲ در روایات فوایدی برای افشاء سلام برشمرده اند. از جمله این که: «أَفْشُوا السَّلَامَ تَسْلَمُوا»؛^۳ سلام را فاش کنید تا سالم بمانید.

معروف ترین نکته ای که در مورد سلام شنیده ایم همین است که سلام باعث سلامتی فرد می شود.

۱- فاطر / ۴۴.

۲- /مالی، شیخ صدوق، ترجمه ی کمره ای، ص ۳۲۹.

۳- بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۱۱.

فایده‌ی آخرتی آن هم این است که پیامبر ﷺ فرمودند: «هل أدلُّكم على شيءٍ إذا فعلتُموه تحابُّتُم؟ أفشوا السَّلامَ بَيْنَكم»؛^۱ آیا شما را از چیزی خبر بدهم که سبب محبّت می‌شود؟ سلام را در میان خود رایج کنید.

در نتیجه، سلام کردن باعث جلب نعمت در دنیا و آخرت می‌شود. نکته‌ی دیگر در افشاء سلام این است که سلام کردن نشان از تواضع فرد دارد: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ التَّوَّاضَعَ أَنْ تُسَلِّمَ عَلَى مَنْ لَقِيَته»؛^۲ از تواضع و فروتنی است که انسان به هر که ملاقات می‌کند سلام کند.

تواضع خود باعث محبوبیت بین مردم می‌شود و جلب رحمت می‌کند. این امر برای کسی که مسافر و غریب است بسیار مهم می‌باشد. جلب اعتماد و محبت نکته‌ای است که از دو جهت قابل ملاحظه است: اول این که وقتی همه‌ی مسافرین یا اکثر آنها اهل سلام و تواضع باشند باعث جلب اعتماد مردم به گردشگران و مسافرین می‌شوند رحمت و شفقت مردم به مسافران افزایش می‌یابد، و محبت مردم نیز سبب جذب بیشتر گردشگر و مسافر می‌شود. که نهایتاً سود بیشتری را برای مردم شهر به دنبال می‌آورد. در واقع این فرایند دوسویه سودش هم به مسافر و هم به میزبان می‌رسد. در آخر، این نکته را هم باید در نظر گرفت که در افشاء سلام قید «لأهله» آمده، که لازم است در جای خود مورد بررسی قرار گیرد، ولی اجمالاً گفته می‌شود مواردی هم وجود دارد که باید از سلام کردن خودداری کرد.^۳

۱- روضة الواعظین و بصيرة المتعظین، ج ۲، ص ۴۱۶.

۲- بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۱.

۳- از بارزترین این موارد می‌توان به موضعی که احتمال فساد می‌رود اشاره کرد. همان‌طور که در سیره‌ی حضرت علی علیه السلام است که به زنان جوان سلام نمی‌کردند.



۴- اطلاع رسانی به خانواده

در اسلام بنیان خانواده از مهم ترین جایگاه برخوردار است. از نکاتی که درباره‌ی روابط میان اعضای خانواده بسیار به آن توصیه شده، صله‌ی رحم است. در سفر نیز این نکته مورد توجه است که به شکلی دیگر صورت می‌گیرد. در روایت آمده است: «وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: التَّوَّاصِلُ بَيْنَ الْإِخْوَانِ فِي الْحَضَرِ التَّزَاوُرُ وَالتَّوَّاصِلُ فِي السَّفَرِ التَّكَاتُبُ»^۱ ارتباط برادر هنگام حضور در وطن دید و بازدید است و ارتباط در حال سفر نوشتن نامه است.

در واقع هیچ وقت نباید رابطه‌ی میان اعضای خانواده از هم گسسته یا کم رنگ شود. اهمیتی که اسلام به خانواده می‌دهد به زمان حضور در میان خانواده منحصر نیست، بلکه در سفر نیز این مسأله اهمیت دارد. هنگامی که فرد در شهر و دیارش می‌باشد در خصوص خانواده‌ی خود وظیفه دارد به آنها سرکشی کند و به امورات آنها توجه داشته، به دیدار نزدیکان و بستگانش برود، ولی در سفر که امکان سرکشی و وصله‌ی رحم وجود ندارد باید آنها را از حال خود باخبر کند. تداوم ارتباط بین اعضای خانواده در هر شرایط و با امکاناتی که در دسترس است محبت را افزایش می‌دهد و مانع کم رنگ شدن تعهد فرد نسبت به خانواده می‌شود. با این تدابیر دیگر این تصور پیش نمی‌آید که برای گریز از مسؤولیت می‌توان راه فراری پیدا کرد. توجه به همین نکات ریز دارای ارزش و اعتباری است که سبب استحکام و تداوم روابط می‌شود و نتیجه‌ی آن رضایت‌مندی و خرسندی از روابط خانوادگی و آرامش روحی و احساس امنیت در اجتماع است.

آگاه کردن خانواده از جایی که در آن قرار دارد، شرایط و وضعیتی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۳۵.

که برایش در سفر پیش آمده و یا زمان و نحوه‌ی بازگشت، همه‌ی اینها به نزدیکی قلب‌ها کمک می‌کند و ارتباط بین اعضا خانواده را لطیف و عمیق می‌کند. در روایتی از پیامبر به نکته‌ای اشاره می‌شود که اهمیت اطلاع‌رسانی به خانواده را بیشتر آشکار می‌کند: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَطْرُقَ الرَّجُلُ أَهْلَهُ لَيْلًا إِذَا جَاءَ مِنَ الْغَيْبَةِ حَتَّى يُؤْذِنَهُمْ»؛^۱ رسول خدا ﷺ نهی کرد از این که کسی شبانه به سراغ خانواده‌ی خود برود وقتی که از سفر آمده است، جز آن که به آنها خبر داده باشد.

این فرمایش پیامبر اهمیت ارتباط فرد مسافر با خانواده‌اش را نشان می‌دهد با این که منزل خودش است، ولی اگر از قبل خبر نداده باشد باید از رفتن به خانه خودداری کند.

۵- مواظبت از مال

یکی دیگر از مواردی که در سفر به آن اهمیت داده شده مواظبت از مال و خرج سفر است. توجه مسافر به دارایی و اموالش در سفر نشان از دانایی فرد دارد. یکی از یاران امام صادق علیه السلام از ایشان سؤالی در همین زمینه می‌پرسد: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ مَعِيَ أَهْلِي وَآنَا أُرِيدُ الْحَجَّ أَشَدُّ نَفَقَتِي فِي حَقْوَى؟ قَالَ نَعَمْ إِنَّ أَبِي كَانَ يَقُولُ: مِنْ فِقْهِ الْمُسَافِرِ حِفْظُ نَفَقَتِهِ»؛^۲ صفوان جمال می‌گوید که به امام صادق صلی الله علیه و آله گفتم: با خاندانم به حج می‌روم. خرج سفر را به کمرم ببندم؟ فرمود: آری. پدرم می‌فرمود: از فهمیدگی مسافر است که خرجی خود را نگهداری کند.

محافظت از سرمایه‌ای که در سفر همراه انسان است و به واسطه‌ی آن از گرسنگی و درماندگی خود را نجات می‌دهد تدبیر است و نشان از

۱- من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۳۰۰.

۲- بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۲۶۶.



فهم و دانایی فرد است. بی احتیاطی در مراقبت از اموال در سفر و از دست دادن آن به نوعی به خطر انداختن آبرو و اعتبار خود می باشد. اگر با سهل انگاری زاد و توشه‌ی فرد از بین برود و در دیار غربت به درماندگی بيفتد، با دست خود موجبات خواری و درماندگی خود را فراهم کرده است.

در اسلام نیز به شدت از این که مؤمن خود را به خواری بیندازد نهی شده است. امام صادق علیه السلام می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا، وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا»؛^۱ خداوند تمام کارهای هر مسلمانی را به خود او واگذار کرده است، اما اجازه‌ی خواری و ذلت را به او نداده است.

عزت و سربلندی اهمیتی دارد که با لحظه‌ای خواری و ذلت، لذت تمام زندگی تحت الشعاع قرار می گیرد. حضرت علی علیه السلام می فرماید: «سَاعَةٌ ذُلٌّ لَّا تَفِي بِعِزِّ الدَّهْرِ»؛^۲ یک ساعت ذلت با عزت تمام دوران زندگی برابری نمی کند. هنگامی که بی توجه بودن به نحوه‌ی مراقبت از اموال در سفر به از دست دادن توشه‌ی راه منجر شود و انسان مجبور شود برای تأمین مخارج راه خود به مردم رو بیاورد، این رفتار نوعی زیر پا گذاشتن عزت نفس است. «الْمَسْأَلَةُ طَوْقُ الْمَدْلَةِ تَسْلُبُ الْعَزِيزَ عِزَّهُ وَالْحَسِيبَ حَسْبَهُ»؛^۳ گدائی طوق ذلتی است که عزت را از عزیزان و شرافت خانوادگی را از شریفان سلب می کند.

مسأله‌ی عزت نفس برای فرد از اهمیت بالایی برخوردار است که با توجه به نکات کوچکی می توان آن را پاس داشت. از همین روست که توجه به نحوه‌ی محافظت از اموال در سفر نشان از دانایی فرد است؛ زیرا

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۵۶.

۲- تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ص ۴۷۸.

۳- همان، ص ۳۶۱.

علاوه بر تامین آسایش در سفر باعث حفظ عزت و اعتبار او نیز می شود. نکاتی که تاکنون بیان شد مواردی بود که رعایت آن موجب سلامت سفر و بهره‌مندی بیشتر برای فرد می شود، حال چه به تنهایی سفر کند چه با گروه، اما در ادامه به نکاتی اشاره می شود که به سفر گروهی توجه داشته، رویکرد جمعی دارد.

ب. اخلاق گروهی گردشگری

در اسلام اجتماع و گروه بسیار مورد توجه است و آنجا که کار هم به صورت فردی و گروهی قابل انجام باشد به انجام کار گروهی توصیه شده است. سفر هم می تواند به صورت فردی و هم به صورت گروهی باشد. اما قابل توجه این که در روایات بر سفر گروهی تأکید شده است؛ آن چنان که در سیره‌ی پیامبر آمده است: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكْرَهُ أَنْ يَسَافِرَ الرَّجُلُ فِي غَيْرِ رِفْقَةٍ»؛ رسول خدا ﷺ دوست نداشت کسی بدون رفیق مسافرت کند.

با توجه به این مطلب حضرت نه خود به تنهایی مسافرت می رفتند و نه از این که کسی تنها به سفر برود خرسند بودند. در سفارشی که پیامبر به حضرت علی علیه السلام فرموده‌اند آمده است: «يَا عَلِيُّ، لَا تَخْرُجْ فِي سَفَرٍ وَحْدَكَ؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ يَا عَلِيُّ، إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا سَافَرَ وَحْدَهُ فَهُوَ غَاوٍ، وَالاِثْنَانِ غَاوِيَانِ وَالثَّلَاثَةُ النَّفَرُ وَرَوَى بَعْضُهُمْ سَفَرٌ»؛ یا علی، تنها به سفر مرو که شیطان با آدم تنهاست و از دو تا دورتر است. یا علی، واقعاً مردی که تنها سفر کند گمراه است؛ دو تا باشند دو نفر گمراهند و سه تا که باشند همراهند.

۱- مجموعه‌ی ورام، ج ۱، ص ۳۳.

۲- بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۲۲۷.



با توجه به نهی اکید اسلام از مسافرت به صورت فردی لازم است تدابیری اندیشید که مسافرت‌ها فردی نباشد، در سفرهای گروهی لذت سفر دوچندان شود و از ناملایماتی که ممکن است در سفرهای گروهی پیش آید جلوگیری کرد.

از آنجا که اسلام دینی کامل است، هر جا نهی باشد دستوراتی به عنوان جایگزین و مکمل پیشنهاد می‌کند تا خللی در فرایند زندگی ایجاد نشود. درباره‌ی سفر نیز همین روند وجود دارد. اگر نهی از سفر فردی شده، در مقابل برای سفر گروهی نکاتی بیان شده که عمل به آنها سفر را شیرین و به یادماندنی می‌کند. در ادامه به برخی از این امور اشاره می‌شود.

۱- انتخاب همسفر

برای این که انسان سفری خوب و پرثمر داشته باشد لازم است همسفری خوب داشته باشد. اهمیت انتخاب همسفر به اندازه‌ای است که روایات بسیاری به این موضوع اختصاص پیدا کرده است. در این مجال به برخی از این روایات اشاره می‌شود. پیامبر اسلام در مورد اهمیت انتخاب همسفر می‌فرمایند: «الرَّفِیقُ ثُمَّ السَّفَرُ»؛^۱ نخست جستن یار سفر، سپس بستن بار سفر.

با توجه به این روایت می‌توان گفت: مهم‌تر از توشه و زاد سفر همسفر است. اگر همسفر خوبی برای راه پیدا شود نتیجه‌ی بهتری حاصل می‌شود تا این که فرد به دنبال تهیه‌ی وسایل خوب برای سفر باشد، ولی همسفر خوبی نداشته باشد. معمولاً انسان‌ها اگر از نظر روحی آرامش داشته باشند با کمبودها کنار می‌آیند و داشتن همسفری که با

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۷۸.

روحیات و افکار و اخلاق شخص سازگار باشد همدمی مناسب برای سفر خواهد بود که رنج سفر را کم کرده، لذت آن را دوچندان می‌کند. در این بین اگر در امکانات و زاد و توشه کمبودی باشد، قابل تحمل و چشم‌پوشی خواهد بود. تأکید روایات در انتخاب همسفر این است که همسفر نسبت به خود فرد برتری و فضیلتی داشته باشد: «لَا تَصْحَبَنَّ فِي سَفَرٍ مَنْ لَا يَرَى لَكَ مِنَ الْفَضْلِ عَلَيْهِ كَمَا تَرَى لَهُ عَلَيْكَ»^۱؛ با کسی که در تو فضیلتی نسبت به خود نمی‌بیند و همچنین تو نیز در او فضیلتی نسبت به خود نمی‌بینی هرگز همسفر نشو.

مطلبی که در این روایت بر آن تأکید شده بسیار ظریف و قابل توجه است. اگر نگاه دو نفر به هم چنین باشد که طرف مقابل فضیلت و برتری دارد، در رفتار و منش خود و در برخوردها، به واسطه‌ی ارزشی که برای یکدیگر قائل هستند حرمت را نگه می‌دارند که همین امر مانع بروز خیلی از تنش‌ها و درگیری‌ها می‌شود.

همچنین در روایتی دیگر آمده است: «اصْحَبْ مَنْ تَتَزَيَّنُ بِهِ»^۲؛ با کسی مصاحبت کن که زینت و افتخار تو باشد.

همراه شدن با کسی که ویژگی‌هایی دارد که باعث سربلندی و افتخار انسان می‌شود از نظر روحی نیز باعث رشد و تکامل فرد می‌شود و بر ثمرات سفر می‌افزاید. البته نکته‌ای که باید در خصوص برتری همسفر مورد توجه قرار گیرد این است که تمام سفارش‌ها در این زمینه در مسائل معنوی و غیر مادی است، و گرنه در مورد انتخاب همسفر تأکید شده است که از لحاظ مادی همسطح باشند و از سفر با اشخاصی که برتری مادی دارند نهی شده است. توضیحات بیشتر در این زمینه به صورت جداگانه خواهد آمد.

۱- همان.

۲- مکارم/الأخلاق، ص ۲۵۰.



۲- رعایت مسایل مادی

از امتیازات اسلام این است که جامع‌نگر بوده و برای همه‌ی مسائل راه حل و راهکار بیان فرموده است؛ البته برخی را در قالب دستور العمل‌های اخلاقی و برخی را به عنوان بایدهای دینی و برخی را به صورت پاسخ به پرسش‌های مردم. در هر صورت، کمتر جایی به چشم می‌خورد که رد پایی از اسلام در آنجا دیده نشود. هنگامی که اسلام سفر گروهی را تأیید و تشویق می‌کند، برای مواردی هم که ممکن است باعث اختلاف و درگیری شود راه‌حل‌هایی بیان می‌کند. یکی از مواردی که احتمال تنش در آن می‌باشد مسأله‌ی خرج و مخارج در سفر گروهی است. برای جلوگیری از هرگونه تنش - چه روحی و چه فیزیکی - اسلام توصیه‌هایی قابل توجه دارد. از مهم‌ترین سفارشات که آمده، انتخاب همسفری است که از نظر مالی همسطح باشد. در سیره‌ی امام صادق علیه السلام آمده است: «أَنَّهُ كَانَ يَكْرَهُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَصْحَبَ مَنْ يَتَفَضَّلُ عَلَيْهِ وَقَالَ: اصْحَبْ مِثْلَكَ»؛ 'امام ششم علیه السلام خوش نداشت کسی با توانگرتر از خود همسفر شود؛ و فرمود: با همانند خود همسفر شو.

از ظاهر روایات چنین بر می‌آید که روش متداول در سیره‌ی بزرگان دینی این بوده که در سفر سطح مادی را در نظر گرفته‌اند و بر یکنواختی افراد در این زمینه تأکید داشتند و آنان در برخورد با افراد گوناگون و در موقعیت‌های مختلف این مسأله را بیان می‌کردند. مانند سوالی که از امام در این زمینه شده است: «يَخْرُجُ الرَّجُلُ مَعَ قَوْمٍ مَيَاسِيرٍ وَهُوَ أَقْلُهُمْ شَيْئًا فَيُخْرِجُ الْقَوْمَ نَفَقَتَهُمْ وَلَا يَقْدِرُ هُوَ أَنْ يُخْرِجَ مِثْلَ مَا أَخْرَجُوا فَقَالَ مَا أَحَبُّ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ لِيُخْرِجَ مَعَ مَنْ هُوَ مِثْلُهُ»؛^۱ کسی با توانگران همسفر

۱- بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۲۶۶.

۲- الکافی، ج ۴، ص ۲۸۵.

شود و از همه کمتر داشته و آنان خرجی خود را بدر آورند و او نتواند به اندازه‌ی آنها خرجی در آورد، فرمود: دوست ندارم خود را خوار کند.

در اینجا از وضعیت فردی سؤال می‌شود که با افرادی همراهی می‌کند که از نظر مالی وضعیت بهتری دارند، و هنگام خرج کردن نمی‌تواند مانند آنها رفتار کند. چنین وضعیتی از لحاظ روحی موجب نوعی تنش برای فرد می‌شود و ایجاد حس حقارت کرده، شخص خود را خوار و کوچک می‌بیند. امام باقر علیه السلام نیز در این زمینه می‌فرماید: «إِذَا صَحِبْتَ فَاصْحَبْ نَحْوَكْ وَلَا تَصْحَبْ مَنْ يَكْفِيكَ فَإِنَّ ذَلِكَ مَذَلَّةٌ لِلْمُؤْمِنِ»؛^۱ چون مصاحبت می‌کنی، یار کسی مانند خود باش و با کسی که امور زندگی تو را بر عهده گیرد و معیشت را اداره کند یار مشو؛ زیرا که چنین وضعی موجب خواری مؤمن است.

امام باقر علیه السلام در این روایت همسفری با کسی که مخارج انسان را تکفل کند و از نظر مادی برتر باشد نهی کرده و آن را با شأن مؤمن سازگار نمی‌داند؛ چون در این میان آنچه نصیب فرد می‌شود خفت و خواری است که با عزت نفس و کرامت انسانی در تضاد است.

چنان که قبلاً اشاره شد، اسلام از این که شخصی خودش را به ذلت و خواری بیندازد به شدت نهی کرده است. در روایات دیگر نکاتی وجود دارد که علت این نهی شدید را می‌توان فهمید. از جمله این که: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَرْجُ خَيْرَهُ»؛^۲ کسی که برای خود ارزشی قائل نباشد، امید هیچ خیری به او نیست.

وقتی کسی خود را پست و بی‌ارزش بداند و جایگاه انسانی خود را به فراموشی بسپارد، دیگر نمی‌توان انتظار خیر و خوبی از او داشت.

۱- بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۲۶۶.

۲- تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ص ۲۶۳.



حس حقارت مانند بیماری مسری تمام ارزش‌های انسانی را تحت سیطره‌ی خود می‌گیرد و آنها را از بین می‌برد. در چنین وضعیتی فرد به خود هر بدی را اجازه می‌دهد؛ زیرا دیگر هیچ مانعی نمی‌بیند تا از بدی دوری کند. وقتی فرد از درون ارزشی برای خود قائل نباشد، هیچ مانعی از بیرون نمی‌تواند جلوی او را بگیرد؛ لذا در روایت آمده است: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ، فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ»؛^۱ کسی که برای خود ارزشی قائل از شرش در امان نباشد. در واقع عزت نفس و ارزش قائل شدن برای خود مانعی درونی برای دوری از بسیاری از گناهان است؛ از این روست که در سفارش‌های ائمه از این که فردی خود را در خواری بیندازد نهی شده است و امام چنین وضعیتی را در شأن یک مؤمن نمی‌دانند.

توصیه‌ی دیگر در باب مسائل مادی سفر این است که اگر گروهی با هم سفر می‌کنند و در تمام امور با هم شریک هستند، باید در خرج نیز شریک شوند؛ یعنی: همه به مقدار مشخصی پول را برای سفر کنار بگذارند. این برنامه از قدیم الایام مرسوم بوده است و پیامبر اسلام نیز در این خصوص می‌فرماید: «مِنَ السُّنَّةِ إِذَا خَرَجَ الْقَوْمُ فِي سَفَرٍ أَنْ يُخْرِجُوا نَفَقَتَهُمْ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ أَطْيَبُ لِنَفْسِهِمْ وَأَحْسَنُ لِأَخْلَاقِهِمْ»؛^۲ این از سنت است که چون گروهی به سفر بروند، مبلغی را که برای مخارج سفر در نظر می‌گیرند به اشتراک گرد آورند. این کار برای فکر و ذهنشان خوشایندتر و برای اخلاقشان بهتر است.

این برنامه از جمله تدابیری است که در سفر گروهی اندیشیده شده تا از این بابت هم درگیری میان افراد رخ ندهد و هم تهیه‌ی خوراک و مسکن و سایر مایحتاج سفر آسان‌تر و بهتر تأمین شود. این که پیامبر

۱- تحف العقول عن آل الرسول، ص ۴۸۱.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۷.

می‌فرمایند این روش برای افکار و اخلاق همسفران بهتر است، از این جهت است که اگر همخرجی نباشد؛ یعنی: همه به یک اندازه خرجی برای سفر کنار نگذارند، ممکن است هرکس فکر کند بیش از دیگران هزینه کرده است و همین امر نوعی بدبینی میان افراد ایجاد می‌کند؛ در نتیجه یکدیگر را به کم گذاشتن از خرجی متهم می‌کنند. این امر (هم خرج نبودن) در اخلاق نیز بی‌تأثیر نخواهد بود و سبب درگیری و بداخلاقی در سفر می‌شود که لذت سفر و احترام بین رفقا را از بین می‌برد.

۳- حسن خلق

حسن خلق تعبیری عام است که در پس آن دنیایی از خوبی و محبت و مهربانی نهفته است. حسن خلق در سفر بسیار کارساز است، لذا بر آن تأکید و شده گفته شده از جوانمردی فرد در سفر داشتن حسن خلق است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: سِتُّ مِنَ الْمَرْوَةِ، ثَلَاثٌ مِنْهَا فِي الْحَضَرِ وَ ثَلَاثٌ مِنْهَا فِي السَّفَرِ، وَأَمَّا الْآتِي فِي السَّفَرِ ... وَ حُسْنُ الْخُلُقِ وَ ...»؛ شش خصلت از جوانمردی است: سه در حضر و سه در سفر، در سفر ... و حسن خلق، و ...

سفر به دلیل این‌که خارج از شرایط عادی است، خوراک و استراحت و آسایش زندگی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ لذا نیاز به صبر و تحمل در برابر شرایط سخت و ناخوشایند دارد. حال اگر کسی علاوه بر تحمل ناملایمات سفر خوش برخورد و خوش رو نیز باشد، نشان از روح بلند و جوانمردی او دارد. با توجه به این‌که حسن خلق عنوانی عام است، با کمک روایات مصداق‌هایی برای آن بیان می‌شود.



در روایات رعایت به برخی نکات در سفر به صورت ویژه توجه شده است که می‌تواند نمونه‌هایی از حسن خلق محسوب شود. یکی از این موارد داشتن روی خوش و لبخند زدن است. در سفارش لقمان به فرزندش آمد است: «إِذَا سَافَرْتَ مَعَ قَوْمٍ ... أَكْثِرِ التَّبَسُّمَ فِي وُجُوهِهِمْ»^۱؛ هنگامی که با گروهی همسفر شدی ... به رویشان بسیار لبخند بزن.

روی باز و گشاده در مراوده با همسفران از مصادیق بارز حسن خلق است. لبخند هم برای خود فرد نشاط‌آور است هم برای افرادی که با او روبرو می‌شوند. از آنجا که لبخند داشتن نوعی تلقین شادابی است، باعث نشاط در فرد می‌شود و همین روحیه را نیز به دیگران القا می‌کند.

شوخی کردن و شاد کردن دیگران نیز از مواردی است که زیرمجموعه‌ی حسن خلق قرار می‌گیرد. اگر فرد علاوه بر شاد بودن بتواند دیگران را نیز شاد کند، توانایی دارد که به واسطه‌ی آن به نفع دنیا و آخرت خود گام برمی‌دارد. منفعت دنیایی شاد کردن دیگران این است که به عنوان فردی خوش‌مشرّب دیگران را به خود جذب کرده، با افراد زیادی تعامل می‌کند؛ در نتیجه از دایره‌ی حمایتی گسترده‌تری برخوردار می‌شود. همچنین شرایط سخت را برای خود و دیگران قابل تحمل و شیرین می‌کند. منفعت آخرتی آن نیز بهره‌مندی از پاداش الهی است؛ زیرا شاد کردن مؤمنان از کارهایی است که به آن سفارش شده است: «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ إِدْخَالُ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِ»^۲؛ بهترین اعمال نزد خداوند شاد کردن مؤمن است.

البته شوخی مقوله‌ای است که دو لبه دارد: یکی از آنها به رفتاری پسندیده منتهی می‌شود که از جانب خداوند پاداش داده می‌شود، و

۱- صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۹۶.

۲- کامل‌الزیارات، ص ۱۴۶.

لبه‌ی دیگر آن، که تیز و برنده در صورتی است که شوخی از مسیر صحیح خود خارج شده، سبب خشم خداوند و خسران گردد. این دو لبه‌ی شوخی درباره‌ی دنیا نیز صادق است. استفاده‌ی صحیح از آن می‌تواند جلب محبت و رفاقت کند، اما استفاده‌ی غلط کینه و دشمنی به جا می‌گذارد. اگر شوخی در دایره‌ی سالم و به دور از هرزگی و آزار دیگران به کار رود، ادخال سرور است؛ و اگر با نیش و کنایه همراه باشد و به تمسخر و آزار دیگران منتهی شود، سرانجام آن به خشم الهی می‌رسد؛ از این رو در کلام امامان و بزرگان اخلاق دو رویکرد را می‌بینیم: برخی به شدت شوخی را نهی کرده و برخی نیز آن را توصیه کرده‌اند. آنجا که شوخی نهی شده است منظور رفتاری است که موجب خشم خداوند شود و در آن یهودگی و ناسزا باشد. از طرف دیگر، اگر نکات اخلاقی در شوخی رعایت شود پسندیده است؛ لذا علمای اخلاق می‌گویند: «مزاح اندک که از حق تجاوز نکند و مشتمل بر سخن باطل یا ایذا و اهانتی نباشد و باعث شکفتگی خاطری گردد مذموم نیست».^۱

با توجه به این که شوخی مناسب باعث ایجاد نشاط در افراد می‌شود شوخی با همسفران نشان جوانمردی افراد است: «الْمُرُوءَةُ فِي السَّفَرِ ... وَ كَثْرَةُ الْمِزَاحِ فِي غَيْرِ مَا يُسْخِطُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ»؛^۲ از جوانمردی در سفر ... پر شوخی کردن است جز در مواردی که باعث خشم خداوند می‌شود.

برخورد مناسب و خوش‌رویی در سفر به اندازه‌ای مورد توجه است که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُحْسِنْ صُحْبَةً، مَنْ صَحِبَهُ وَ مُرَافَقَهُ، مَنْ رَافَقَهُ وَ مَمَالَحَهُ مَنْ مَالَحَهُ»؛^۳ از ما نیست کسی که با همراه و

۱- معراج السعاده، ص ۵۵۸.

۲- من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۲۹۴.

۳- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۸.



رفیق خود خوش نباشد و با آن که با وی نمکین است نمکین نباشد.

با توجه به نکاتی که در روایات وجود دارد، می‌توان گفت بیشترین تأکید بر اخلاق و رفتار نیکوست؛ و این که فرد خودش خوش‌رو باشد و اگر می‌تواند اسباب شادی و نشاط دیگران را هم فراهم کند تا سفر به خاطره‌ای خوش تبدیل شود.

۴- شعرخوانی

از نکات جالبی که در روایات درباره‌ی سفر آمده است توصیه به شعرخوانی است. در روایتی از پیامبر آمده است: «زَادُ الْمُسَافِرِ الْخُدَاءُ وَالشُّعْرُ مَا كَانَ مِنْهُ لَيْسَ فِيهِ خَنَا»؛^۱ توشه‌ی مسافر خُدی و شعرهایی است که در آن سخنان رکیک نباشد (خُدی آوازی است که شتربان برای شتر می‌خواند).

البته شعرخوانی به سفر گروهی اختصاص ندارد، ولی اکنون این مسأله در سفر گروهی مصداق بیشتری پیدا می‌کند؛ از این رو خواندن شعر مناسب با ایامی که سفر در آن صورت می‌گیرد یا متناسب با مقصد و هدف سفر، یکی از روش‌هایی است که می‌توان از آن استفاده‌های معنوی و اخلاقی کرد و حتی برای ایجاد نشاط و شادابی در گروه از آن بهره برد. شعر به سبب داشتن قدرت تأثیرگذاری و نفوذ زیاد و لطافت، در بسیاری از موارد بهترین راه برای تبلیغ، آموزش، امر به معروف و نهی از منکر و ایجاد انگیزه، تقویت روحیه و بسیاری از مواردی است که روش‌های دیگر هزینه‌ی بیشتر و تأثیر کمتری دارند. از نمونه‌های بارز آن می‌توان به شعرهای حماسی دوران جنگ اشاره کرد که انگیزه‌ی مقاومت و ایشار را در رزمندگان و اقشار مختلف مردم تقویت

۱- من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۸۰.

می‌کرد؛ از این رو استفاده از شعر در سفر، مخصوصاً اردوهای دانشجویی و دانش‌آموزی بسیار مفید خواهد بود؛ و البته نکته‌ی مهم جهت‌دهی به این اشعار و مفاهیم است که به دور از هرزگی و مطالب غیر اخلاقی باشد.

۵- فراوانی توشه و سخاوتمندی

در بحث مسائل مادی آمد که افراد باید با کسانی همسفر شوند که از لحاظ مادی هم‌تراز هستند. ولی در کنار این نکته، سفارش‌های دیگری در روایات وجود دارد که می‌توان از آن به عنوان مکمل بحث یاد کرد. سفارش به این که مسافر برای سفر خود توشه‌ی خوب تدارک ببیند.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «إِذَا سَافَرْتُمْ فَاتَّخِذُوا سَفْرَةً وَتَوَقُّوا فِيهَا»^۱؛ چون سفر می‌کنید، سفره بردارید و در آن خوراک خوب بگذارید. توجه به این امر نشان از شرافت و بزرگ‌منشی افراد دارد: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: مِنْ شَرَفِ الرَّجُلِ أَنْ يُطَيَّبَ زَادُهُ إِذَا خَرَجَ فِي سَفَرٍ»^۲؛ از شرافت مرد است که در سفر توشه‌ی خوب بردارد.

دست و دلبازی در تهیه‌ی مایحتاج سفر و بخشش آن نیز از خصوصیات جوانمردان به شمار می‌آید: «عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام قَالَ: الْمُرُوءَةُ فِي السَّفَرِ كَثْرَةُ الزَّادِ وَطَيُّبُهُ وَبَذْلُهُ لِمَنْ كَانَ مَعَكَ»^۳؛ مروت در سفر فراوانی و خوبی توشه و بخشش آن به همراهان است.

شاید در نگاه اول این مطالب با هم‌سطح بودن در مسایل مادی در تضاد باشد، ولی اگر با دقت به این دو موضوع توجه شود و هر دو در

۱- مکارم الأخلاق، ص ۲۶۷.

۲- من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۲۸۱.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۲۴.



کنار هم قرار گیرند، روشن می‌شود آنجا که سخن از هم‌خرجی است باید همه در یک سطح باشند تا احساس حقارت و کمبود برای افراد پیش نیاید. در اینجا کسی نباید بر دیگری از لحاظ طولی برتری داشته باشد، ولی اگر همه در یک سطح باشند و در این میان هر کس با توجه به موقعیت و شرایط خود بهترین تدارک را برای سفر ببیند، این وضعیت چنین حسی را به وجود نمی‌آورد، بلکه به نوعی نشان دادن سلیقه و هم‌دلی در سفر است. همان‌طور که در روایت اول در این باب آمده است: «تَنَوَّقُوا فِيهَا». «تَنَوَّقْ» در لغت به معنای سلیقه به خرج دادن و نیکو و آراسته شدن است.^۱ این نوع برتری در عرض است که تبعات منفی نخواهد داشت، بلکه باعث نزدیک شدن دل‌ها به یکدیگر می‌شود.

۶- همراهی و مدارا با گروه

مدارا و هم‌دلی از بزرگ‌ترین رازهای موفقیت در یک گروه محسوب می‌شود؛ خواه هدف یک سفر باشد یا انجام یک کار گروهی و ... اگر یک گروه تصمیم به انجام کاری دارند، به دلیل وجود افراد و سلايق و افکار متفاوت، نظرات و انتظارات متفاوت نیز به وجود می‌آید، هر چند قبل از تشکیل گروه باید نکاتی را مورد توجه قرار داد (انتخاب همسفر، هم‌خرجی و ...) تا زمینه‌های اختلاف به حداقل برسد، ولی هیچ گروهی را نمی‌توان تصور کرد که تمام سلايق و افکارشان یکی باشد. با این همه، قطعاً می‌توان گروه‌های بسیاری را دید که با توجه به اختلاف‌های فراوان با هم‌دلی و مدارا به وحدت و اتفاق نظر رسیده‌اند. اگر مدارا و هم‌دلی در شرایط عادی کارساز و مشکل‌گشاست، اهمیت آن در سفر چندین برابر می‌شود و ضرورت بیشتری پیدا می‌کند؛ از این

۱- العین، ج ۵، ص ۲۲۰.

رو در روایات به این نکته توجه ویژه شده است. در سفارش لقمان به فرزندش آمده است: «وَ إِذَا دَعَوَكَ فَأَجِبْهُمْ، وَ إِذَا اسْتَعَانُوا بِكَ فَأَعِنْهُمْ... إِذَا رَأَيْتَ أَصْحَابَكَ يَمْشُونَ، فَاَمْشْ مَعَهُمْ؛ وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ يَعْمَلُونَ، فَاَعْمَلْ مَعَهُمْ؛ وَ إِذَا تَصَدَّقُوا وَ أَعْطَوْا قَرْضًا، فَأَعْطِ مَعَهُمْ»؛^۱ اگر تو را به کاری خواندند جوابشان را بده؛ و اگر از تو کمک خواستند به آنها کمک کن... اگر دیدی همراهانت حرکت می کنند تو هم با ایشان حرکت کن؛ و اگر دیدی کاری را انجام می دهند با ایشان کار کن، و هنگامی که مالی را صدقه می دهند تو هم با ایشان صدقه بده.

این سفارش اهمیت همراهی با گروه را نشان می دهد. تا جایی که برای فرد ممکن است باید از تکروی و جدایی از گروه خودداری کند و در حد امکان با تصمیمات جمع همراهی کند. در جایی هم که با نظر آنها مخالف است، برای برقراری انسجام و یکرنگی مدارا کند و از این که نظر خود را به آنها تحمیل کند پرهیزد. این همراهی و مدارا در کوچک ترین امور هم باید در نظر گرفته شود تا از ایجاد تنش جلوگیری شود. از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «إِنَّكَ سَتَصْحَبُ أَقْوَامًا، فَلَا تَقُولَنَّ: أَنْزِلُوا هَاهُنَا وَلَا تَنْزِلُوا هَاهُنَا»؛^۲ تو که با گروهی همسفر می شوی بگو: اینجا منزل کنید و آنجا منزل نکنید.

امام توصیه می کنند که در سفر از تحمیل نظرات فردی باید پرهیز کرد، حتی در مورد محل استراحت. البته تحمیل نظر و یا تکروی در میان جمع به آن معنا نیست که اگر نظر یا پیشنهادی مناسب وجود دارد مطرح نشود. اظهار نظر باید به صورت منطقی و مشورت باشد، ولی مهم آن است که به تحمیل عقاید و مخالفت با گروه منجر نشود؛ زیرا یکدلی

۱- مکارم الأخلاق، ص ۲۵۲.

۲- بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۲۷۰.



و همراهی در جمع بسیار با اهمیت است: «كُنْ لِأَصْحَابِكَ مُوَافِقاً إِلَّا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ»^۱؛ با همسفران همراهی و موافقت کن تا جایی که معصیت خداوند نباشد.

این روایت به جامعیت همراهی اشاره دارد؛ یعنی: در تمام کارها از گروه تبعیت کن و همراه با آنان باش مگر در معصیت خداوند. شاید در خیلی از موارد نظر فرد با گروه یکی نباشد، ولی لازم است از تصمیمی که برای گروه گرفته می شود پیروی کرد تا هم نظم بیشتری در گروه حاکم باشد و هم با اختلافات، لذت سفر و صمیمت بین افراد از بین نرود. تحمل نظرات مخالف سخت است، ولی با توجه به نتایج آن قابل تحمل خواهد بود.

در خصوص مدارا در سفر از پیامبر اکرم نقل شده است: «إِحْتِمِلِ الْأَذَى عَمَّنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْكَ وَأَصْغَرُ مِنْكَ وَخَيْرٌ مِنْكَ وَشَرٌّ مِنْكَ فَإِنَّكَ إِنْ كُنْتَ كَذَلِكَ، تَلْقَى اللَّهَ - جَلَّ جَلَالُهُ - يُبَاهِي بِكَ الْمَلَائِكَةَ»^۲؛ اذیت افرادی را که از تو بزرگ تر و یا کوچک تر و افرادی که بهتر یا بدتر از تو هستند تحمل کن. اگر تو چنین باشی، خداوند تو را می بیند و به واسطه ی تو به ملائکه مباهات می کند.

افرادی را که پیامبر برشمرده است، در حقیقت شامل تمام افرادی می شود که ممکن است همراه با یک نفر باشند. افراد یا از نظر سنی با هم تفاوت دارند که سفارش به تحمل آنها شده است یا از نظر فکری اختلاف دارند، یا بهتر و یا بدتر هستند، در هر دو حالت به تحمل سفارش شده است. در حقیقت پیامبر با این کلام می فرماید: در هر صورت زحمت و اذیت دیگران را تحمل کنید تا به واسطه ی مدارا کردن موجب مباهات خداوند باشید.

۱- الکافی، ج ۸، ص ۲۹۷.

۲- بحار الأنوار، ج ۷۳، ص ۲۶۶.

نتیجه‌ای که برای مدارا نقل شده، نشان از اهمیت این خصیصه دارد که در سفر از ارزش دوچندانی برخوردار است.

۷- صمیمیت و رازداری بین همسفران

نکته‌ی دیگری که در روایات به آن اشاره شده است برقراری روابط صمیمانه با همسفران و رازداری است. وقتی گروهی با هم قصد سفر دارند، در مدتی که در کنار هم هستند مانند یک خانواده غم و شادیشان، سلامت و بیماریشان بر یکدیگر اثر می‌گذارد و در قبال یکدیگر نیز مسؤول هستند. یکی از یاران امام صادق علیه السلام می‌گوید: «دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فَقَالَ: مَنْ صَحَبَكَ؟ قُلْتُ: رَجُلٌ مِنْ إِخْوَانِي قَالَ فَمَا فَعَلَ قُلْتُ مُنْذُ دَخَلْتُ الْمَدِينَةَ لَمْ أَعْرِفْ مَكَانَهُ. فَقَالَ لِي: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ مَنْ صَحَبَ مُؤْمِنًا أَرْبَعِينَ خُطْوَةً سَأَلَهُ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟!»^۱؛ 'به نزد امام صادق علیه السلام رفتم. از من پرسید: همسفرت که بود؟ گفتم: یکی از برادرانم. امام پرسیدند او چه می‌کند؟ گفتم: از زمانی که وارد مدینه شدم جایش را نمی‌دانم. به من فرمودند آیا نمی‌دانی کسی که با مؤمنی چهل قدم همراه شود، خداوند در قیامت درباره‌ی او از وی سؤال می‌کند؟!

این کلام امام حاکی از آن است که همراه شدن با هم، حقوقی را به دنبال دارد که نباید از آن غفلت کرد. برقراری ارتباط با همسفران، آگاهی از حالشان، کمک به آنها در مشکلات و سختی‌ها، هم‌صحبتی و رفاقت از نمونه‌های صمیمیت است. البته با توجه به روایت مذکور در ابتدای بحث، این ارتباط در سفر محدود نمی‌شود و بعد از سفر نیز باید همسفران از احوال هم با خبر شوند و در صورت لزوم به یاری یکدیگر



بروند. رعایت این نکات در زندگی اجتماعی باعث گسترش ارتباط جمعی می‌شود و این ارتباطات حمایت‌های معنوی را برای افراد به همراه می‌آورد.

نکته‌ی دیگری که باید به آن اشاره کرد رازداری بین همسفران است. در نگاه اول شاید بین این دو عنوان تناسبی دیده نشود، ولی با کمی تأمل ارتباط آنها روشن می‌شود. برقراری روابط صمیمانه باعث می‌شود که افراد به هم اعتماد کنند و اسراری را که در زندگیشان وجود دارد برای هم بازگو کنند، و یا به دلیل نزدیکی از مسائل شخصی یکدیگر آگاه شوند و یا در سفر اموری اتفاق افتاده باشد که بازگو کردن آن خوشایند نباشد. این امور اهمیت رازداری در بین همسفران را افزایش می‌دهد؛ از این رو یکی دیگر از موارد جوانمردی در سفر رازداری است. «الْمَرْؤَةُ مُرْوَتَانِ: مُرْوَةٌ فِي الْخَضِرِ وَمُرْوَةٌ فِي السَّفَرِ... وَ أَمَّا الْآثِي فِي السَّفَرِ، فَكَثْرَةُ الزَّادِ وَ طَيِّبُهُ وَ بَذْلُهُ لِمَنْ كَانَ مَعَكَ، وَ كِتْمَانُكَ عَلَى الْقَوْمِ سِرَّهُمْ بَعْدَ مُفَارَقَتِكَ إِيَّاهُمْ، وَ كَثْرَةُ الْمِزَاحِ فِي غَيْرِ مَا يُسْخِطُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ»؛^۱ مروت دو گونه است: در حضر و در سفر... اما در سفر، توشه‌ی فراوان و خوب و بخشش از آن به‌مراهان، و حفظ اسرار رفیقان پس از جدایی ایشان، و شوخی بسیار که خداوند عزوجل را خشمگین نکند.

بنابراین، داشتن روابط صمیمانه که به تحمل مشقات و سختی سفر کمک می‌کند از سفارشات دینی است و البته رازداری و پرده‌پوشی نیز به تبع این صمیمیت ضروری است، تا گروهی که مانند یک خانواده مدتی را در کنار هم بودند، با خاطره‌ای خوش سفر را به خاطر بسپارند و



همچنین ذهنیتی خوب نسبت به سفر در آینده برایشان باقی بماند. آنچه در این قسمت بیان شد مواردی بود که در روایات پیرامون سفر آمده بود و رعایت آنها لذت سفر و همراهی با گروه را افزایش می‌دهد.

نتیجه

سفر و گردشگری در اسلام از جمله اموری است که بدان سفارش شده است تا ثمرات مادی و معنوی آن دوچندان شود. توصیه‌هایی اخلاقی نیز برای آن بیان شده است. این نکات اخلاقی را می‌توان با دو رویکرد فردی و گروهی مورد بررسی قرار داد: در اخلاق فردی گردشگری، خداحافظی کردن از دوستان و بستگان قبل از سفر توصیه شده است و در ابتدای سفر و در حین سفر توجه به خداوند و یاد او و کنترل رفتار و اطلاع‌رسانی به خانواده و مواظبت از اموال نیز از جمله سفارشات اخلاقی است. اما در مورد اخلاق گردشگری گروهی، ابتدا انتخاب همسفر و بعد رعایت مسائل مادی مورد توجه واقع شده است. همچنین حسن خلق و شعرخوانی و فراوانی توشه در سفر نیز مورد تأکید است. همراهی و مداراً با همسفران و صمیمیت و رازداری نیز از جمله نکاتی است که در سفر گروهی به رعایت آنها سفارش شده است.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن احمد فراهیدی، خلیل، العین، قم: هجرت، ۱۴۱۰ ه.ق.
۳. ابن شعبه حرانی، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، چاپ دوم، قم: جامعه‌ی مدرسین، ۱۴۰۴ ه.ق.
۴. ابن قولویه، کامل الزیارات، چاپ اول، نجف: مرتضوی، ۱۳۵۶ ه.ق.
۵. ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ه.ق.
۶. اسلامی، محمدتقی، دبیری، احمد، علیزاده، مهدی، اخلاق کاربردی، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۷. آذربایجانی، مسعود و دیگران، روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، چاپ اول، قم: پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۲ ش.
۸. تمیمی آمدی، عبد الواحد، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶ ش.
۹. حر عاملی، محمد، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: آل البيت، ۱۴۰۹ ه.ق.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین، المفردات، چاپ اول، دمشق، بیروت، دارالعلم الدار الشیعه، ۱۴۱۲ ه.ق.
۱۲. سید ابن طاوس، الأمان من أخطار الأسفار و الأزمان، چاپ اول، قم: آل البيت، ۱۴۰۹ ه.ق.
۱۳. شریفی احمدحسین، آیین زندگی (اخلاق کاربردی)، چاپ سی و دوم، قم: نشر معارف، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. شیخ صدوق، محمد، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین.

۱۵. شیخ طبرسی، حسن، مکارم الأخلاق، چاپ چهارم، قم: شریف رضی، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. صدوق، محمد، الخصال، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۱۷. صدوق، محمد، امالی شیخ صدوق، چاپ ششم، تهران: اسلامیه.
۱۸. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۱۹. طوسی، محمد، الامالی، قم: دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ ه.ق.
۲۰. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۸.
۲۱. کلینی، یعقوب، اصول کافی، ترجمه: کمره‌ای، محمدباقر، تهران: اسلامیه، ۱۳۷۹.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت: الوفاء، ۱۴۰۳ ه.ق.
۲۳. معین، محمد، فرهنگ فارسی، چاپ پانزدهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۲۴. نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، قم: هجرت، ۱۳۷۱.
۲۵. ورام، ابن ابی فراس، بی تا، مجموعه ی ورام (تنبيه الخواطر)، قم: مکتبه فقیه.

تحلیلی بر هوش معنوی کارکنان سازمان بهزیستی شهرستان یزد

مهدی میرجلیلی *

میثم شفیعی *

چکیده

در راستای جهت‌گیری معنوی و به موازات بررسی مؤلفه‌های نوین روان‌شناختی، سازه‌ی هوش معنوی در آستانه‌ی هزاره‌ی سوم میلادی به ادبیات آکادمیک روان‌شناسی افزوده شده است. در این راستا پژوهش حاضر با هدف تحلیل هوش معنوی کارکنان سازمان‌های خدمت‌رسان بخش عمومی طراحی و تدوین شده است. در این مقاله از بین سازمان‌های خدمت‌رسان، با توجه به نقش بسیار مهم و تأثیرگذار سازمان بهزیستی در جامعه، این سازمان به عنوان جامعه‌ی مورد پژوهش انتخاب شده و هوش معنوی کارکنان آن از چهار بعد سجایای اخلاقی، جامع‌نگری و بعد اعتقادی، مقابله با مشکلات، خودآگاهی، عشق و علاقه بررسی و تحلیل شده است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهند که کارکنان بهزیستی از سطح معنی‌داری از هوش معنوی برخوردارند.

*- دانشجوی کارشناسی ارشد مدیریت صنعتی موسسه‌ی آموزش عالی جهاد دانشگاهی یزد.

mir_mahdi67@yahoo.com

*- دانشجوی دکتری مدیریت دانشگاه تربیت مدرس.

m.shafieeroodposhti@modares.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۵ / ۱۱ / ۱۳۹۰

تاریخ دریافت: ۱۰ / ۱۰ / ۱۳۹۰

همچنین این نتایج حاکی از آن است از میان ابعاد هوش معنوی، جامع‌نگری و بعد اعتقادی آنان از سطح بالاتری برخوردار است.

واژه‌های کلیدی

هوش معنوی، منابع انسانی، تکنیک TOPSIS، سازمان بهزیستی شهرستان یزد.

مقدمه

در هر جامعه‌ای سازمان‌ها و مؤسساتی وجود دارند که کارشان جنبه‌ی خدماتی دارد و دائماً در حال ارائه‌ی خدمت به شهروندان آن جامعه هستند؛ سازمان‌های رفاه عمومی که در آنها ذی‌نفع اصلی عامه‌ی مردم هستند. بی‌شک چنین سازمان‌هایی به فعالیت‌هایی اشتغال دارند که در مجموع برای جامعه مهم و دارای کارکرد است. بنابراین هدف‌ها و ارزش‌های سازمان باید با ارزش‌های جامعه هماهنگی داشته باشد و برای بقا و پیشرفت در طول زمان به گونه‌ای عمل کند که با خواست‌ها و ارزش‌های جامعه انطباق داشته باشد، در غیر این صورت با نارضایتی از سوی مردم روبرو خواهد شد.

امروزه بهبود کیفیت در بخش خدمات نسبت به سایر بخش‌های اقتصادی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و از آنجا که مؤسسات دولتی بیشتر به ارائه‌ی خدمات می‌پردازند، این اهمیت در بخش عمومی دوچندان می‌شود. از آنجا که در سالیان اخیر توجه دولت‌ها به ارائه‌ی خدمات با کیفیت به مردم بیش از گذشته نمایان شده است، دولت‌ها مایلند به منظور جلب اعتماد مردم و افزایش سرمایه‌ی اجتماعی خدماتی ارائه کنند که رضایت مردم و شهروندان و سطح مشارکت آنان را در فعالیت‌های اجتماعی افزایش دهد. در نتیجه در مدیریت دولتی نوین، دولت‌ها با این پرسش مواجهند که چگونه می‌توانند خدماتی سریعتر،

بهتر و کم‌هزینه‌تر و با کیفیت بالاتر ارائه دهند.^۱ یکی از سازمان‌های خدمت‌رسان عمومی که نقشی مهم در جامعه دارد سازمان بهزیستی است.

بهزیستی به معنای بهتر زندگی کردن است؛ یعنی: زندگی فراتر از حداقل‌ها و لذت بردن از آن. سازمان بهزیستی سازمانی است که برای عموم مردم خدماتی انجام می‌دهد تا آن‌ها از زندگی بهتری داشته باشند. عمده‌ی کار بهزیستی کمک به افرادی است که برای رسیدن به حداقل‌های زندگی به کمک نیاز دارند؛ مثل معلولان، بی‌سرپرستان، سالمندان و ... بنابراین کارکنان بهزیستی نقش عمده‌ای در زندگی این افراد جامعه دارند. دارا بودن این کارکنان از معنویت و هوش معنوی نیز بسیار حائز اهمیت است.

اهمیت معنویت و رشد معنوی در انسان، در چند دهه‌ی گذشته به صورتی روزافزون توجه روان‌شناسان و متخصصان بهداشت روانی را به خود جلب کرده است. پیشرفت علم روان‌شناسی از یک سو و ماهیت پویا و پیچیده‌ی جوامع نوین از سوی دیگر باعث شده است که نیازهای معنوی بشر در برابر خواسته‌ها و نیازهای مادی قد علم کنند و اهمیت بیشتری یابند. به طوری که سازمان بهداشت جهانی در تعریف ابعاد وجودی انسان، به ابعاد جسمانی، روانی، اجتماعی و معنوی اشاره می‌کند و بعد چهارم یعنی بعد معنوی را نیز در رشد و تکامل انسان مطرح می‌سازد. اما علی‌رغم تأکید روزافزون دانشمندان بر بعد معنوی رشد انسان، هنوز تعریفی واحد که دربرگیرنده‌ی تمامیت معنویت باشد ارائه نشده است.

وون (۱۹۹۳) معنویت را به عنوان تلاشی دائمی بشر برای پاسخ دادن به چراهای زندگی تعریف کرده است. معنویت یکی از نیازهای درونی

انسان است که برخی صاحب نظران آن را متضمن بالاترین سطوح زمینه‌های رشد شناختی، اخلاقی، عاطفی، فردی (فارو، ۱۹۸۳ م). تلاش همواره آدمی برای پاسخ دادن به چراهای زندگی می‌دانند (وست، ۱۹۸۳ م) به عبارت روشن‌تر استفاده‌ی بهینه از قوه‌ی خلاقیت و کنجکاوی برای یافتن دلایل موجود مرتبط با زنده ماندن و زندگی کردن و در نتیجه رشد و تکامل، بخش مهمی از معنویت را تشکیل می‌دهد.^۱

معنویت به معنای نقش زندگی یا «روشی برای بودن» و تجربه کردن است که با آگاهی یافتن از یک بعد غیرمادی به وجود می‌آید و ارزش‌های قابل تشخیص، آن را معین می‌سازد (الکینز و همکاران، ۱۹۸۸ م). معنویت حسی والایی است که شور و شوق و گرایش انسان را برای عدالت‌خواهی و انصاف افزایش می‌دهد و هم‌نوایی و پیوستگی با خود و جهان آفرینش را پدید می‌آورد (تسی، ۲۰۰۳ م).

زورهار و مارشال در کتاب هوش معنوی خود، آن را به عنوان هوش بنیادی آورده‌اند. (جاین و پورهیت، ۲۰۰۶ م) آنان هوش معنوی را توانایی تجربه شده‌ای می‌دانند که به افراد امکان می‌دهد به دانش و فهم بیشتر و زمینه را برای رسیدن به کمال و ترقی در زندگی فراهم می‌سازد. هوش معنوی روش‌های چندگانه‌ی شناخت و یکپارچگی زندگی درونی (ذهنی و معنوی) با زندگی بیرونی در جهان است (امونس، ۲۰۰۰ م).

الکینز و همکاران (۱۹۸۸ م) چهار پیش فرض در خصوص هوش معنوی مطرح کرده‌اند:

۱. مؤلفه‌ای با عنوان بعد معنوی وجود دارد؛

۱- شهیدی، شهریار، روان‌درمانی و معنویت.

۲. معنویت یک پدیده‌ی انسانی است و به صورت قابلیت و ظرفیت در همه‌ی مردم وجود دارد؛

۳. معنویت با مذهبی بودن مترادف نیست؛

۴. معنویت قابل تعریف، تشریح و اندازه‌گیری است.

بنابراین می‌توان گفت که هوش معنوی تمام آن چیزهایی است که به آن معتقدیم و نقش باورها و هنجارها، عقاید و ارزش‌ها را در فعالیت‌هایی که بر عهده می‌گیریم نشان می‌دهد.^۱

(دیکمن، ۱۹۹۰م) به تأثیر هوش معنوی در سلامت روان اشاره می‌کند. (وست، ۱۳۸۳). او بر این باور است که افراد دارای زندگی معنوی بدون شک از نظر روان‌شناختی افرادی سالم هستند.

بنابراین هوش معنوی تأثیرات مثبت بسیاری بر روی کارکنان می‌گذارد و با توجه به وظایف کارکنان بهزیستی لازم است هوش معنوی این کارکنان بالا باشد.

این مقاله درصدد است تا وضعیت هوش معنوی کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد را ارزیابی کند؛ و ضمن رتبه‌بندی مؤلفه‌های هر طبقه‌ی هوش معنوی با استفاده از تکنیک TOPSIS، و ارائه‌ی تحلیلی جامع از محاسبات و بررسی‌ها، پیشنهادهایی کاربردی را به مدیران این بخش ارائه می‌نماید تا عملکرد خدماتی این کارکنان را توسعه و بهبود ببخشد.

در مقاله‌ی حاضر با شش پرسش کلی مواجه هستیم:

۱- آیا کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد دارای سطح قابل قبولی از هوش معنوی هستند؟

۲- آیا کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد از جامع‌نگری و بعد اعتقادی قابل قبولی برخوردار هستند؟

۱- عبدالله‌زاده، حسن، ساخت مقیاس هوش معنوی در دانشجویان پیام نور.

۳- آیا کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد توانایی مقابله و تعامل با مشکلات را دارند؟

۴- آیا کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد به سجایای اخلاقی اهمیت داده، در رفتار خود آنها را رعایت می کنند؟

۵- آیا کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد خود آگاهی دارند؟ به مراجعین علاقه داشته و بدان ها عشق می ورزند؟

۶- آیا کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد ابعاد مختلف هوش معنوی را در اندازه های مختلف دارا هستند؟

چارچوب نظری و پیشینه تحقیق

هوش معنوی

بنا بر یک تعریف، هوش معنوی ممکن است امری شناختی - انگیزشی باشد که مجموعه ای از مهارت های سازگاری باشد و منابعی که حل مسأله و دستیابی به هدف را تسهیل می کنند معرفی می نماید (سیسک، ۲۰۰۲م؛ ولمن، ۲۰۰۱م). هوش معنوی انجام سازگارانه و کاربردی موارد یاد شده در موقعیت های خاص و زندگی روزمره است (نازل، ۲۰۰۴م).

به نظر می رسد هوش معنوی از روابط فیزیکی و شناختی فرد با محیط پیرامون خود فراتر رفته، به حیطه ی شهودی و متعالی نگاه فرد به زندگی خود وارد می شود. این دیدگاه شامل همه ی رویدادها و تجارب فرد می شود که تحت تأثیر یک نگاه کلی قرار گرفته اند. فرد می تواند از این هوش برای چارچوب دهی و تفسیر مجدد تجارب خود بهره گیرد. این فرایند قادر است از لحاظ پدیدارشناختی به رویدادها و تجارب فرد معنی و ارزش شخصی بیشتری بدهد (نازل، ۲۰۰۴).

هوش معنوی با زندگی درونی (ذهن و نفس) و ارتباط این زندگی با

جهان رابطه دارد و ظرفیت فهم عمیق سؤالات وجودی و بینش نسبت به سطوح چندگانه‌ی هوشیاری را شامل می‌شود. آگاهی از نفس، به عنوان زمینه و بستر بودن یا نیروی زندگی تکاملی خلاق را در بر می‌گیرد. هوش معنوی به شکل هوشیاری ظاهر می‌شود و به شکل آگاهی همیشه در حال رشد ماده، زندگی، بدن، ذهن، نفس و روح درمی‌آید. بنابراین هوش معنوی چیزی بیش از توانایی ذهنی فردی است و فرد را به ماوراء فرد و به روح مرتبط می‌کند. علاوه بر این، هوش معنوی فراتر از رشد روان‌شناختی متعارف است. بدین جهت خودآگاهی شامل آگاهی از رابطه با موجود متعالی، افراد دیگر، زمین و همه‌ی موجودات می‌شود (وگان، ۲۰۰۳م).

آمرام معتقد است هوش معنوی شامل حس معنی و داشتن مأموریت در زندگی، حس تقدس در زندگی، درک متعادل از ارزش ماده و معتقد به بهتر شدن دنیا است (آمرام، ۲۰۰۵م، ص ۱۵).

از هوش معنوی برای حل مشکلات و مسائل مربوط به معنای زندگی و ارزش‌ها استفاده می‌شود و سؤالی‌هایی را همانند: «آیا شغل من باعث تکامل من در زندگی می‌شود؟» و یا «آیا من در شادی و آرامش روانی مردم سهیم هستم؟» در ذهن ایجاد می‌کند (ویگلزورث، ۲۰۰۴م، به نقل از: سهرابی، ۱۳۸۵م).

در واقع این هوش بیشتر مربوط به پرسیدن است تا پاسخ دادن، بدین معنا که فرد سؤالات بیشتری را در مورد خود و زندگی و جهان پیرامون خود مطرح می‌کند (مک مولن، ۲۰۰۳م).

بعضی از ویژگی‌های فردی که برای بهره‌گیری از هوش معنوی مفید هستند عبارتند از: خردمندی، تمامیت (کامل بودن)، دلسوزی (مک مولن، ۲۰۰۳م) دیدگاه کل نگر داشتن، درستی و صحت، ذهن باز داشتن و انعطاف‌پذیری (زهر و دریک، ۲۰۰۰م). این ویژگی‌ها

روش‌های متفاوتی را برای دانستن از طریق روش‌های غیرزبانی و غیر منطقی مانند رؤیا، شهود و تجربه‌ی عرفانی، جهت دستیابی به سطوح عمیق‌تر معنا ارائه می‌کنند (دسلوریرس، ۲۰۰۰م؛ به نقل از: نازل، ۲۰۰۴م).

نوبل و وگان معتقدند مؤلفه‌های هشت‌گانه‌ای که نشان‌دهنده‌ی هوش معنوی رشدیافته هستند عبارتند از: درستی و صراحت، تمامیت، تواضع، مهربانی، سخاوت، تحمل، مقاومت و پایداری و تمایل به برطرف کردن نیازهای دیگران (به نقل از: نازل، ۲۰۰۴م: ص ۶۳).

پژوهش‌ها و بررسی‌های مختلف نشان داده است که میان معنویت و هدف زندگی، رضایت از زندگی و سلامت، همبستگی وجود دارد (جورج و همکاران، ۲۰۰۰م؛ کاس و همکاران، ۱۹۹۱م؛ همچنین ر.ک: ویچ و چپل، ۱۹۹۲م)؛ مثلاً المر و همکارانش در بررسی تحقیقات انجام گرفته درباره‌ی اثرات معنویت بر سلامت فرد دریافتند که معنویت با بیماری کمتر و طول عمر بیشتر همراه است. افرادی که دارای جهت‌گیری معنوی هستند، هنگام مواجهه با جراحت، به درمان، بهتر پاسخ می‌دهند و به شکل مناسب‌تری با آسیب‌دیدگی و بیماری کنار می‌آیند (ایمونز، ۲۰۰۰م). میزان افسردگی هم در آنها کمتر است (مک دونالد، ۲۰۰۲م).

مایک جرج (۲۰۰۶) کاربردی عملی از هوش معنوی در محل کار را ارائه کرد که می‌گوید: هوش جدید و عمیق‌تر برای کمک به یک مدیر برای مدیریت بهتر و یک رهبری مؤثرتر نیاز است؛ زیرا هوش معنوی باعث مدیریت بهتر و کار مؤثرتر کارمندان می‌شود (George, 2006). جی تمباک (۲۰۱۱) بیان معنویت در محل کار: کاوش صدای فعال معنویت در محل کار را ارائه کرد که در بین ۹۲ نفر از کارمندان با هدف ارائه‌ی شواهد مقدماتی برای یک مفهوم جدید و اندازه‌گیری معنویت در محل کار انجام گرفت

(Tombaugh, 2011). کلدینسکی و همکارانش (۲۰۰۸م) اندازه‌گیری معنویت در سازمان خدماتی را انجام دادند که هدف آن برآورد تأثیر ارزش‌های معنوی در محیط سازمانی حال حاضر بوده است که کار، رهبری، سیاست‌ها، شیوه‌های کسب و کار و فرهنگ سازمان در گرو تحقق نیازهای معنوی کارکنان است (Kolodinsky et al, 2008).

ساتیندر هیمن و جان مارکوس (۲۰۱۱م) نقش و نیاز به ارائه‌ی کارگاه‌ها و دوره‌های معنویت در محل کار را ارائه کردند. هدف از این مقاله به ارائه تجارب و یافته‌های دوره‌ی دانشگاه در معنویت محل کار در یک زمان و مرحله‌ای که حرص و آز شرکت‌های بزرگ و بی‌ثباتی سازمانی اجرا شایع است. که نتیجه‌ی آن کاهش بی‌ثباتی بود. (satinder dhiman & Joan Marques, 2011)

معنویت سازمانی و تأثیر آن در خلاقیت کارکنان (رویکردی تطبیقی) پژوهشی بود از دکتر سید محمد مقیمی، امیرحسین رهبر و حسن اسلامی که نتیجه آن در نهایت وابستگی دو متغیر معنویت و خلاقیت کارکنان در سطح اطمینان ۹۹٪ تأیید شد. لذا پیشنهاد شد توجه بیشتر به معنویت برای بهبود خلاقیت و رفع معضلات سازمان‌ها در دستور کار قرار گیرد.

بررسی رابطه‌ی هوش معنوی با میزان شادکامی دانشجویان دانشگاه بوعلی همدان پژوهشی دیگر بود که دکتر ابوالقاسم یعقوبی انجام داد. این پژوهش که در آن نتایج با استفاده از آزمون تحلیل واریانس بررسی شد نشان داد که بین میانگین گروه‌های مختلف دانشجویان، تفاوتی معنادار وجود دارد. بدین معنی که با افزایش نمره‌ی هوش معنوی، میزان نمره‌ی شادکامی نیز افزایش نشان می‌دهد.

بهره‌های هوش معنوی برای فرد و سازمان پژوهش سیما ساغروانی (فروردین ۸۹) بود که هوش معنوی خلاقیتی را به افراد می‌دهد که با آن

می‌توانند قوانین را تغییر دهند و موقعیت را دگرگون کنند.

پژوهش رابطه‌ی هوش معنوی و صلاحیت بالینی پرستاران (تیر ۹۰) را هم حسین کریمی مونقی، اکرم گازران، سعید واقعی، حسن غلامی، امیررضا صالح مقدم و احمد آشوری انجام دادند و به این نتیجه رسیدند که رابطه‌ای معنادار و مثبت میان هوش معنوی با صلاحیت بالینی پرستاران وجود دارد..

تکنیک TOPSIS

این روش را هوانگ (Hwang) و یون (Yoon) در سال ۱۹۸۱ ارائه کردند. در این روش m عامل یا گزینه به وسیله‌ی یک فرد یا گروهی از افراد تصمیم گیرنده ارزیابی می‌شود. این تکنیک بر این مفهوم بنا شده است که هر عامل انتخابی باید کمترین فاصله را با عامل ایده‌آل مثبت (مهم‌ترین) و بیشترین فاصله را با عامل ایده‌آل منفی (کم اهمیت‌ترین عامل) داشته باشد. به عبارت دیگر، در این روش میزان فاصله‌ی یک عامل با عامل ایده‌آل مثبت و منفی سنجیده می‌شود که خود معیار درجه‌بندی و اولویت‌بندی عوامل است.^۱ مراحل این روش عبارتند از:

تعیین ماتریس مقایسه عوامل: در این مرحله ماتریسی رسم خواهد شد که در سطر آن عوامل و در ستون آن افراد نظردهنده آورده می‌شوند و در تلاقی سطر و ستون، میزان اهمیتی که هر پاسخگو برای هر کدام از عوامل قائل شده است ذکر می‌گردد.

بهنجار کردن ماتریس تصمیم‌گیری: به منظور قابل مقایسه شدن، مقیاس‌های مختلف اندازه‌گیری ماتریس تصمیم‌گیری به «ماتریس بهنجار شده» یا «ماتریس بی‌مقیاس موزون» تبدیل می‌شوند.

۱- آذر، عادل، رجب‌زاده، علی، تصمیم‌گیری کاربردی.

تعیین عامل ایده‌آل مثبت و ایده‌آل منفی: در این مرحله باید عواملی که از نظر پاسخ‌دهندگان مهم‌ترین عامل و کم‌اهمیت‌ترین عامل مشخص شده‌اند شناسایی شوند.

محاسبه میزان نزدیکی هر کدام از عوامل به عامل ایده‌آل مثبت و ایده‌آل منفی

محاسبه‌ی مقدار C_i بر اساس فرمول

$$ci = \frac{\text{مقدار فاصله با ایده آل منفی}}{\text{مقدار فاصله با ایده آل منفی} + \text{مقدار فاصله با ایده آل مثبت}}$$

و دسته‌بندی عوامل بر اساس ترتبی نزولی C_i . به عبارت دیگر، هر چه C_i بالاتر باشد، درجه‌ی اهمیت عامل بالاتر است.^۱

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش مطالعه‌ای از نوع توصیفی - تحلیلی است که به روش مقطعی، با هدف تحلیل هوش معنوی کارکنان سازمان بهزیستی شهرستان یزد انجام شده است.

جمعیت مورد مطالعه شامل کارمندانی می‌شود که در سازمان بهزیستی شهرستان یزد شاغل بوده‌اند. آمارهای ارائه شده از سوی مدیریت بهزیستی شهرستان یزد نشان می‌دهد ۲۰۰ کارمند در مراکز بهزیستی این شهرستان مشغول به کارند که با توجه به حجم جامعه، با استفاده از نمونه‌گیری که انجام شد،

۱- میرغفوری، حبیب‌الله، مطالعات زنان، ص ۱۰۱-۱۲۲.

تعداد نمونه ۱۳۲ کارمند به دست آمد. سپس ۱۳۲ پرسشنامه به صورت تصادفی پخش شد که ۱۰۴ نفر همکاری کرده، پرسشنامه‌های پژوهش را تکمیل کردند و بازگرداندند (نرخ بازگشت پرسشنامه‌ها برابر با ۷۹ درصد است).

روش جمع‌آوری اطلاعات استفاده از پرسشنامه‌ای کتبی بوده است. به همین منظور از پرسشنامه‌ی تخصصی که برای سنجش هوش معنوی به کار گرفته می‌شود استفاده شده است. پرسشنامه‌ی مورد استفاده در این پژوهش برای سنجش هوش معنوی، پرسشنامه‌ای است که علی بدیع و همکاران در اردیبهشت سال ۱۳۸۹ طراحی کرده‌اند در این پرسشنامه سؤالات در چهار گروه اصلی (شامل: جامع‌نگری و بعد اعتقادی، توانایی مقابله و تعامل با مشکلات، پرداختن به سجایای اخلاقی، خودآگاهی و عشق و علاقه) طبقه‌بندی شده است. بر اساس این نوع طبقه‌بندی، گروه‌های شناسایی شده مؤلفه‌های اصلی و فرعی هوش معنوی را تشکیل می‌دهند.^۱

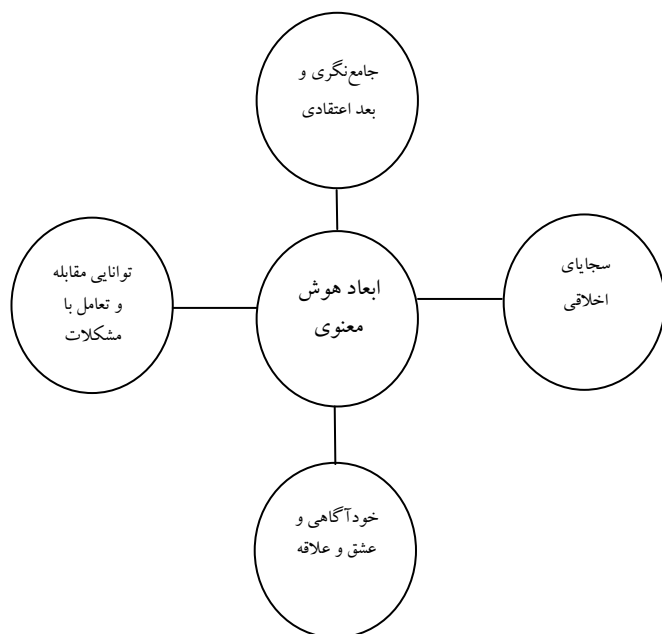
برای تعیین پایایی پرسشنامه‌ی هوش معنوی، از دو روش آلفای کرونباخ و تنصیف استفاده شد که برای پرسشنامه به ترتیب برابر با ۰/۸۵ و ۰/۷۸ است این مقدار نشان دهنده‌ی پایایی پرسشنامه است.

فرضیات پژوهش

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، این پژوهش با هدف تحلیل هوش معنوی کارکنان سازمان‌های خدمت‌رسان انجام شده که در ادامه، در قالب فرضیه اصلی پژوهش بدان اشاره می‌شود. بر اساس این هدف که بنیان فکری محقق بر آن استوار است می‌توان ادعا نمود که کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد از سطح معنی‌دار هوش معنوی برخوردار هستند.

۱- بدیع، علی، سواری، الهام، باقری، نجمه، لطیفی، وحیده، خلاصه‌ی مقالات اولین همایش ملی روان‌شناسی دانشگاه پیام نور.

مدل مفهومی این پژوهش به صورت زیر می باشد:^۱



نمودار ۱: ابعاد هوش معنوی

همان‌طور که در نمودار بالا مشخص است، هوش معنوی دارای ۴ بعد کلی است که هر بعد زیرشاخه‌هایی دارد:

بعد اول جامع‌نگری و بعد اعتقادی است که ۱۲ ماده دارد. بعد دوم توانایی مقابله و تعامل با مشکلات است که دارای ۱۵ ماده است. بعد سوم پرداختن به سجایای اخلاقی است که هشت ماده دارد؛ و بعد چهارم خودآگاهی و عشق و علاقه است که دارای هفت ماده است.

۱- کتاب مقالات اولین همایش ملی روان‌شناسی دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۹.

۱. جامع‌نگری و بعد اعتقادی:

(۱) گره‌گشا بودن برای مشکلات؛ (۲) اعتقاد به معنویات؛ (۳) خودخواهی؛ (۴) ایمان به خدا؛ (۵) اعتقاد به حمایت خدا؛ (۶) اعتقاد به حکمت خدا؛ (۷) اعتقاد به کمک به دیگران؛ (۸) اعتقاد به عظمت خدا؛ (۹) میزان توسل به خدا؛ (۱۰) اعتقاد به حضور خدا؛ (۱۱) اعتقاد به قدرت خدا؛ (۱۲) اعتقاد به نظم آفرینش.

۲. توانایی مقابله و تعامل با مشکلات:

(۱) نگرانی و تشویش؛ (۲) بزرگ جلوه دادن مشکلات؛ (۳) قدرت بیان مخالفت؛ (۴) تلاش برای تغییر دیگران؛ (۵) امید؛ (۶) جلب توجه؛ (۷) مقایسه کردن؛ (۸) ایمان؛ (۹) خودکم‌بینی؛ (۱۰) میزان کنار آمدن با مشکلات؛ (۱۱) توانایی در برابر مشکلات؛ (۱۲) استقلال شخصیت؛ (۱۳) انتقاد کردن؛ (۱۴) ضعف و قدرت؛ (۱۵) حسرت.

۳. پرداختن به سجایای اخلاقی:

(۱) پذیرفتن اشتباهات؛ (۲) کمک به دیگران؛ (۳) استفاده از فرصت‌ها؛ (۴) انتقادپذیری؛ (۵) استفاده از تجربیات؛ (۶) استفاده از نظرات دیگران؛ (۷) به پایان رساندن کار؛ (۸) بخشش.

۴. خودآگاهی و عشق و علاقه:

(۱) علاقه به زندگی؛ (۲) رضایت از زندگی؛ (۳) رضایت از خود؛ (۴) علاقه به خود؛ (۵) افتخار به خود؛ (۶) اعتماد به نفس؛ (۷) امید به زندگی. با توجه به طبقه‌بندی موجود برای هوش معنوی، فرضیات این پژوهش به صورت زیر است:

فرضیه ۱: کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد سطح معنی‌داری از هوش معنوی دارند.

فرضیه ی ۲: کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد از جامع‌نگری و بعد اعتقادی قابل قبولی برخوردار هستند.

فرضیه ی ۳: کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد توانایی مقابله و تعامل با مشکلات را دارند.

فرضیه ی ۴: کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد به سنجایی اخلاقی اهمیت داده و در رفتار خود آنها را رعایت می‌کنند.

فرضیه ی ۵: کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد دارای خودآگاهی بوده و به مراجعان علاقه داشته، بدان‌ها عشق می‌ورزند.

فرضیه ی ۶: بین ابعاد مختلف هوش معنوی کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد از حیث برخورداری اختلاف معنی‌دار وجود دارد.

در میان این فرضیات فرضیه ی ۱ فرضیه اصلی پژوهش است و فرضیه‌های ۲ تا ۵ فرضیه‌های فرعی هستند که ۴ بعد هوش معنوی را نشان می‌دهند و فرضیه ی ۶ هم ارتباط بین ابعاد مختلف هوش معنوی را نشان می‌دهد.

تحلیل داده و بررسی فرضیات پژوهش

بررسی فرضیات یک تا پنج حاکی از تأیید فرضیات است. این نتایج به شرح جداول زیر است:

فرضیه ی ۱: کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد سطح معنی‌داری از هوش معنوی دارند.

جدول ۱: نتایج بررسی فرضیه ی اول پژوهش (آزمون ANOVA)

فرضیه	میانگین نمونه	مقدار آماره آزمون	احتمال معنی	تصمیم‌گیری
۱	۳۰۷۲	۱۹۰۹۲	۰۰۰۰	تأیید فرضیه

تأیید فرضیه‌ی ۱ بدان معنی است که کارکنان مراکز بهزیستی شهرستان یزد دارای سطح معنی‌داری از هوش معنوی هستند. در نتیجه گام را فراتر می‌گذاریم و به بررسی این مسأله می‌پردازیم که آیا کارکنان بهزیستی هر یک از ابعاد هوش معنوی را نیز در سطح معنی‌داری دارند، که جواب این سؤال در بررسی فرضیات ۲ تا ۵ مشخص می‌گردد. نتایج بررسی فرضیه دوم به شرح جدول ۲ است.

فرضیه‌ی ۲: کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد از جامع‌نگری و بعد اعتقادی قابل قبولی برخوردار هستند.

جدول ۲: نتایج بررسی فرضیه‌ی دوم پژوهش (آزمون ANOVA)

فرضیه	میانگین نمونه	مقدار آماره	احتمال معنی‌داری	تصمیم‌گیری
۲	۴.۳۷	۳۱.۰۹۲	۰.۰۰۰	تأیید فرضیه

که در جدول ۲ شاهدیم این فرضیه تأیید شده است و کارکنان بهزیستی از جامع‌نگری و بعد اعتقادی قابل قبولی برخوردار هستند.

فرضیه‌ی ۳: کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد توانایی مقابله و تعامل با مشکلات را دارند.

جدول ۳: نتایج بررسی فرضیه‌ی سوم پژوهش (آزمون ANOVA)

فرضیه	میانگین نمونه	مقدار آماره	احتمال معنی‌داری	تصمیم‌گیری
۳	۳.۱۷	۲.۶۸۷	۰.۰۰۸	تأیید فرضیه

که در جدول ۳ شاهدیم این فرضیه تأیید شده است و کارکنان بهزیستی توانایی مقابله و تعامل با مشکلات را دارا هستند و می‌توانند

کار خود را به بهترین شیوه انجام دهند .

فرضیه ی ۴: کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد به سجایای اخلاقی اهمیت داده، در رفتار خود آن‌ها را رعایت می‌کنند.

جدول ۴: نتایج بررسی فرضیه ی چهارم پژوهش (آزمون ANOVA)

فرضیه	میانگین نمونه	مقدار آماره آزمون	احتمال معنی داری	تصمیم گیری
۴	۳.۷۴	۱۲.۹۸۳	۰.۰۰۰	تأیید فرضیه

که در جدول ۴ شاهدیم این فرضیه تأیید شده است و کارکنان بهزیستی به سجایای اخلاقی اهمیت داده، در رفتار خود آن‌ها را رعایت می‌کنند، این امر نشان می‌دهد آن‌ها به خوبی به دیگران کمک می‌کنند و حتی اگر در مواردی با انتقاد دیگران روبرو شوند، آن را می‌پذیرند و اشتباه خود را اصلاح می‌کنند.

فرضیه ی ۵: کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد دارای خودآگاهی بوده و به مراجعان علاقه داشته، بدان‌ها عشق می‌ورزند.

جدول ۵: نتایج بررسی فرضیه ی پنجم پژوهش (آزمون ANOVA)

فرضیه	میانگین نمونه	مقدار آماره آزمون	احتمال معنی داری	تصمیم گیری
۵	۳.۷۸	۱۳.۵۶۷	۰.۰۰۰	تأیید فرضیه

که در جدول ۵ شاهدیم این فرضیه تایید شده است و کارکنان بهزیستی دارای خودآگاهی بوده و به مراجعان علاقه داشته، به آن‌ها عشق می‌ورزند.

فرضیه ی ۶: بین ابعاد مختلف هوش معنوی کارکنان ادارات بهزیستی شهرستان یزد از حیث برخورداری اختلاف معنی دار وجود دارد.

بررسی فرضیه‌ی ششم با استفاده از آزمون تحلیل واریانس حاکی از تأیید فرضیه، یا به عبارت دیگر، قبول این که میان طبقات هوش معنوی کارکنان از حیث سطح برخورداری اختلاف معنی دار وجود دارد نتایج بررسی این فرضیه به شرح جدول ۶ می‌باشد.

جدول ۶: نتایج بررسی فرضیه‌ی ششم پژوهش (آزمون تحلیل واریانس)

فرضیه	آماره‌ی آزمون	سطح معنی داری	تصمیم‌گیری
۶	۷۷.۶۹۱	۰.۰۰۰	تأیید فرضیه

تأیید فرضیه‌ی ۶ بدان معنی است که کارکنان ابعاد مختلف هوش معنوی را در اندازه‌های متفاوتی دارا هستند که از این حیث امکان رتبه‌بندی این ابعاد وجود دارد. بدین منظور ابتدا آزمون همگنی واریانس‌ها انجام می‌شود تا به واسطه‌ی آن تعیین شود آیا واریانس طبقات تفاوتی دارند یا خیر؟ نتایج بررسی این آزمون نشان می‌دهد بین واریانس طبقات اختلاف معنی دار وجود دارد. نتایج به شرح جدول ۷ می‌باشد.

جدول ۷: نتایج بررسی آزمون همگنی واریانس‌ها

آزمون	درجه‌ی آزادی		سطح معنی داری	تصمیم‌گیری
	اول	دوم		
همگنی واریانس‌ها	۳	۴۱۲	۰.۰۱۱	تأیید فرضیه

با توجه به تأیید متفاوت بودن واریانس طبقات، از آزمون Games-Howell برای دسته‌بندی طبقات هوش معنوی استفاده شد. نتایج به دست آمده از اجرای این آزمون نشان می‌دهد میان طبقه‌ی جامع‌نگری و بعد اعتقادی با سه طبقه‌ی دیگر، بین طبقه‌ی توانایی مقابله

و تعامل با مشکلات با سه طبقه دیگر، بین طبقه سنجایای اخلاقی با طبقات جامع‌نگری و بعد اعتقادی و توانایی مقابله و تعامل با مشکلات و بین طبقه خودآگاهی، عشق و علاقه با طبقات جامع‌نگری و بعد اعتقادی و توانایی مقابله و تعامل با مشکلات اختلاف معنی‌دار وجود دارد و تنها طبقات سنجایای اخلاقی و خودآگاهی، عشق و علاقه در یک دسته قرار گرفته‌اند. نتایج به دست آمده از این تحلیل‌ها به شرح جدول ۸ است.

جدول ۸: نتایج بررسی آزمون Games-Howell

طبقه‌ی کنترل	طبقه‌ی قیاس	اختلاف میانگین	سطح معنی‌داری	حد مجاز پائین	حد مجاز بالا	تصمیم‌گیری
جامع‌نگری و بعد اعتقادی	مقابله با مشکلات	۱.۲۰۲	۰.۰۰۰	۱.۰۰۳	۱.۴	عدم اشتراک طبقه
	سنجایای اخلاقی	۰.۶۳	۰.۰۰۰	۰.۴۴۳	۰.۸۱۷	عدم اشتراک طبقه
	عشق و علاقه	۰.۵۹۴	۰.۰۰۰	۰.۴۰۷	۰.۷۸۱	عدم اشتراک طبقه
مقابله با مشکلات	سنجایای اخلاقی	-۰.۵۷۲	۰.۰۰۰	-۰.۷۹۱	-۰.۳۵۲	عدم اشتراک طبقه
	عشق و علاقه	-۰.۶۰۸	۰.۰۰۰	-۰.۸۲۷	-۰.۳۸۸	عدم اشتراک طبقه
سنجایای اخلاقی	عشق و علاقه	-۰.۳۵۷	۰.۹۷۱	-۰.۲۴۵	۰.۱۷۴	اشتراک طبقه

با استناد به نتایج آزمون Games-Howell و میانگین‌های به دست آمده برای هر طبقه، ترتیب طبقات در کارکنان به شرح جدول ۹ است.

جدول ۹: ترتیب طبقات در کارکنان

رتبه	طبقه	میانگین
۱	جامع‌نگری و بعد اعتقادی	۴.۳۷
۲	خودآگاهی، عشق و علاقه	۳.۷۸
	سنجایای اخلاقی	۳.۷۴
۳	توانایی مقابله و تعامل با مشکلات	۳.۱۷

نتایج به دست آمده از این ارزیابی ها نشان می دهد چهار بعد هوش معنوی در اندازه ی قابل قبول در کارکنان وجود دارد و بعد «جامع نگرى و بعد اعتقادى» در کارکنان دارای نمره ی ایده آل بوده است. نمره ی به دست آمده برای سایر ابعاد نشان می دهد هیچ کدام در میان کارکنان در اندازه ی ایده آل نبوده است. «سجایای اخلاقی» و «خودآگاهی، عشق و علاقه» در حد نسبتاً خوبی هستند و «توانایی مقابله و تعامل با مشکلات» نمره ی متوسطی دارد.

در ادامه، با توجه به این که هدف از تحریر مقاله ارائه ی تحلیلی جامع از هوش معنوی کارکنان ادارات بهزیستی یزد است، وضعیت مؤلفه های فرعی هر طبقه نیز با استفاده از تکنیک TOPSIS تحلیل شده، هر کدام از حیث میزان شدت وجود در رفتارها و بینش کارکنان رتبه بندی می شوند. جداول ۱۰ تا ۱۳ این تحلیل ها را نشان می دهد.

جدول ۱۰: مقایسه ی مؤلفه های بعد اول هوش معنوی (جامع نگرى و بعد اعتقادى):

رتبه	شاخص	ضریب شدت
۱	A11 اعتقاد به قدرت خدا	۰.۸۶۶
۲	A12 اعتقاد به نظم آفرینش	۰.۸۴۵
۳	A3 خودخواهی	۰.۸۴۴
۴	A8 اعتقاد به عظمت خدا	۰.۸۳
۵	A10 اعتقاد به حضور خدا	۰.۸۱۸
۶	A7 اعتقاد به کمک به دیگران	۰.۸۱۶
۷	A9 میزان توسل به خدا	۰.۷۸۴
۸	A6 اعتقاد به حکمت خدا	۰.۷۶۸
۹	A5 اعتقاد به حمایت خدا	۰.۷۵۲
۱۰	A2 اعتقاد به معنویات	۰.۷۳۴
۱۱	A4 ایمان به خدا	۰.۷۰۷
۱۲	A1 گره گشا بودن برای مشکلات	۰.۶۵۴

همان طور که در جدول ۱۰ مشاهده می کنید، مؤلفه های بعد اول

هوش معنوی (جامع‌نگری و بعد اعتقادی) با تکنیک topsis رتبه‌بندی شده‌اند. اعتقاد به قدرت خدا با ضریب شدت ۰.۸۶۶ بالاترین رتبه را داراست.

جدول ۱۱: مقایسه‌ی مؤلفه‌های بعد دوم هوش معنوی (توانایی مقابله و تعامل با مشکلات)

رتبه	شاخص	ضریب شدت
۱	A12 استقلال شخصیت	۰.۸
۲	A15 حسرت گذشته خوردن	۰.۷۹۳
۳	A14 ضعف و قدرت	۰.۷۸۶
۴	A13 انتقاد کردن	۰.۷۸۴
۵	A8 سست ایمانی	۰.۷۶
۶	A11 توانایی در برابر مشکلات	۰.۷۴۴
۷	A10 میزان کنار آمدن با مشکلات	۰.۷۴۲
۸	A7 مقایسه کردن	۰.۷۲۳
۹	A9 خودکم‌بینی	۰.۷۱۸
۱۰	A6 جلب توجه	۰.۶۷۴
۱۱	A5 امید در برابر مشکلات	۰.۶۵۵
۱۲	A4 تلاش برای تغییر دیگران	۰.۶۰۴
۱۳	A3 قدرت بیان مخالفت	۰.۵۸۵
۱۴	A2 بزرگ جلوه دادن مشکلات	۰.۵۲۶
۱۵	A1 نگرانی و تشویش	۰.۴۳۴

همان‌طور که در جدول ۱۱ مشاهده می‌کنید، مؤلفه‌های بعد دوم هوش معنوی (توانایی مقابله و تعامل با مشکلات) با تکنیک topsis رتبه‌بندی شده‌اند. استقلال شخصیت دارای بالاترین رتبه و نگرانی و تشویش پایین‌ترین رتبه را داراست.

جدول ۱۲: مقایسه‌ی مؤلفه‌های بعد سوم هوش معنوی (سجایای اخلاقی)

رتبه	شاخص	ضریب شدت
۱	A7 به پایان رساندن کار با هر رنج و سختی	۰.۷۵۴
۲	A8 بخشش دیگران	۰.۷۴۱
۳	A5 استفاده از تجربیات	۰.۷۲۸
۴	A6 استفاده از نظرات دیگران	۰.۷۲۲
۵	A3 استفاده از فرصت‌ها	۰.۷۱۹
۶	A4 انتقاد پذیری	۰.۶۸۵
۷	A2 کمک به دیگران	۰.۶۷۵
۸	A1 پذیرفتن اشتباهات	۰.۵۲۱

همان‌طور که در جدول ۱۲ مشاهده می‌کنید، مؤلفه‌های بعد سوم هوش معنوی (سجایای اخلاقی) با تکنیک topsis رتبه‌بندی شده‌اند. به پایان رساندن کار با هر رنج و سختی دارای بالاترین رتبه و پذیرفتن اشتباهات پایین‌ترین رتبه، یعنی رتبه‌ی هشتم را به خود اختصاص داده است و این نشان می‌دهد کارکنان بهزیستی در پذیرفتن اشتباهاتشان ضعف نشان می‌دهند و باید در این خصوص با آنان بیشتر کار شود.

جدول ۱۳: مقایسه‌ی مؤلفه‌های بعد چهارم هوش معنوی (خودآگاهی، عشق و علاقه)

رتبه	شاخص	ضریب شدت
۱	A7 امید به زندگی	۰.۸۱۲
۲	A6 اعتماد به نفس	۰.۸۰۳
۳	A5 افتخار به خود	۰.۷۸
۴	A4 علاقه به خود	۰.۷۷۶
۵	A3 رضایت از خود	۰.۷۱۸
۶	A2 رضایت از زندگی	۰.۷۰۵
۷	A1 علاقه به زندگی	۰.۳۱۶

همان‌طور که در جدول ۱۳ مشاهده می‌کنید مؤلفه‌های بعد چهارم هوش معنوی (خودآگاهی، عشق و علاقه) با تکنیک topsis رتبه‌بندی

شده‌اند. امید به زندگی دارای بالاترین رتبه و علاقه به زندگی پایین‌ترین رتبه را داراست. شایان ذکر آن‌که ضریب شدت علاقه به زندگی، که رتبه‌ی آخر یعنی رتبه‌ی ۷ را دارد، با رتبه‌ی ماقبلش تفاوت چشمگیری دارد.

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

مفهوم هوش معنوی دربردارنده‌ی نوعی سازگاری و رفتار حل مسأله است که بالاترین سطوح رشد را در حیطه‌های مختلف شناختی، اخلاقی، هیجانی، بین‌فردی و ... شامل می‌شود و فرد را در جهت هماهنگی با پدیده‌های اطرافش و دستیابی به یکپارچگی درونی و بیرونی یاری می‌کند. این هوش به فرد در مورد زندگی و همه‌ی تجارب و رویدادها دیدی کلی می‌دهد و او را قادر می‌سازد به چارچوب‌بندی و تفسیر مجدد تجارب خود پرداخته، شناخت و معرفت خویش را عمق بخشد.

با توجه به جدول زیر و داده‌های آن، همان‌طور که مشاهده می‌شود، کارکنان بهزیستی به طور کلی از نظر هوش معنوی سطح خوبی دارند و بیشتر این کارکنان یعنی ۷۲ نفر در سطح خوب هستند. آنان از نظر ابعاد هوش معنوی در بعد جامع‌نگری و بعد اعتقادی بهترین جایگاه را دارند که ۵۰ نفر خیلی خوب، ۵۱ نفر خوب و فقط ۲ نفر متوسط هستند. در بعد سجایای اخلاقی ۱۴ نفر خیلی خوب، ۵۸ نفر خوب، ۳۰ نفر متوسط هستند و ۱ نفر ضعیف است. در بعد خودآگاهی، عشق و علاقه ۶ نفر خیلی خوب، ۶۸ نفر خوب، ۲۸ نفر متوسط هستند و ۱ نفر ضعیف است. پس تقریباً می‌توان گفت کارکنان بهزیستی در ابعاد سجایای اخلاقی و خودآگاهی و عشق و علاقه جایگاه یکسان و نسبتاً خوبی دارند و در بعد توانایی مقابله با مشکلات بدترین جایگاه را دارند به این ترتیب که ۱۲

نفر ضعیف هستند، ۴۷ نفر متوسط، ۴۱ نفر خوب و تنها یک نفر خیلی خوب است و این نشان دهنده این است که در این زمینه بیشتر باید روی این کارکنان کار بیشتر شود.

جدول ۱۴: وضعیت هوش معنوی و ابعاد آن در کارکنان بهزیستی

وضعیت / مؤلفه	خیلی ضعیف	ضعیف	متوسط	خوب	خیلی خوب
هوش معنوی	۰	۰	۲۹	۷۲	۲
جامع‌نگری و بعد اعتقادی	۰	۰	۲	۵۱	۵۰
توانایی مقابله با مشکلات	۰	۱۲	۴۷	۴۱	۱
سجایای اخلاقی	۰	۱	۳۰	۵۸	۱۴
خودآگاهی، عشق و علاقه	۰	۱	۲۸	۶۸	۶

سپس به نتایج فرضیات می‌پردازیم: تأیید فرضیه‌ی اول بدان معناست که کارکنان بهزیستی از سطح معناداری از هوش معنوی برخوردار هستند. و فرضیه‌های ۲ تا ۵ که نشان دهنده ابعاد هوش معنوی است که تأیید فرضیه‌ی ۲ نشان می‌دهد کارکنان بهزیستی از جامع‌نگری و بعد اعتقادی قابل قبولی برخوردار هستند. تأیید فرضیه‌ی ۳ بر این امر استوار است که کارکنان بهزیستی دارای توانایی مقابله و تعامل با مشکلات هستند و می‌توانند کار خود را به بهترین شیوه انجام دهند. تأیید فرضیه‌ی ۴ نشان می‌دهد که کارکنان بهزیستی به سجایای اخلاقی اهمیت می‌دهند و در رفتار خود آنها را رعایت می‌کنند، و این یعنی آن‌که آنها به خوبی به دیگران کمک می‌کنند، و حتی اگر در مواردی با انتقاد دیگران روبرو شوند، آن را می‌پذیرند و اشتباه خود را اصلاح می‌کنند.

تأیید فرضیه‌ی ۵ بر این امر استوار است که کارکنان بهزیستی دارای خودآگاهی بوده و به مراجعان علاقه داشته، و به آنها عشق می‌ورزند.

تأیید فرضیه‌ی ۶ بدان معنی است که کارکنان ابعاد مختلف هوش معنوی را در اندازه‌های متفاوتی دارا هستند که از این حیث امکان رتبه‌بندی این ابعاد وجود دارد.

با توجه به این که متفاوت بودن واریانس طبقات تأیید شد از آزمون Games-Howell برای دسته‌بندی طبقات هوش معنوی استفاده می‌شود. نتایج به دست آمده از اجرای این آزمون نشان می‌دهد بین طبقه‌ی جامع‌نگری و بعد اعتقادی با سه طبقه‌ی دیگر، بین طبقه‌ی توانایی مقابله و تعامل با مشکلات با سه طبقه‌ی دیگر، بین سجایای اخلاقی با طبقات جامع‌نگری و بعد اعتقادی و توانایی مقابله و تعامل با مشکلات، و بین طبقه‌ی «خودآگاهی، عشق و علاقه» با طبقات جامع‌نگری و بعد اعتقادی و توانایی مقابله و تعامل با مشکلات، اختلافی معنی‌دار وجود دارد و تنها طبقات «سجایای اخلاقی» و «خودآگاهی، عشق و علاقه» در یک دسته قرار گرفته‌اند. این امر به ما نشان می‌دهد که میان ابعاد «سجایای اخلاقی» و «خودآگاهی، عشق و علاقه» رابطه‌ای نزدیک و مستقیم وجود دارد. نتایج به دست آمده از این تحلیل‌ها در جدول ۸ نشان داده شد.

بررسی آماری و ارزیابی سطح هوش معنوی کارکنان با آزمون Games-Howell نشان می‌دهد چهار بعد هوش معنوی در اندازه‌ی قابل قبول در کارکنان وجود دارد و بعد «جامع‌نگری و بعد اعتقادی» در کارکنان دارای نمره‌ی ایده‌آل بوده است. نمره‌ی به دست آمده برای سایر ابعاد نشان می‌دهد که این ابعاد در اندازه‌ی ایده‌آل در میان کارکنان نیست. «سجایای اخلاقی» و «خودآگاهی، عشق و علاقه» در حد نسبتاً خوبی بوده، به ترتیب دارای میانگین‌های ۳.۷۸ و ۳.۷۴ هستند.

کارکنان در بعد «توانایی مقابله و تعامل با مشکلات» نمره‌ی متوسط دارند که این بعد نسبت به سایر ابعاد در سطح پایین‌تری است و در این زمینه باید بیشتر کار شود و با آموزش‌های لازم تقویت گردد.

در نهایت، جداول ۱۰ تا ۱۳ که زیر شاخه‌های این ۴ بعد را با تکنیک topsis مقایسه می‌کند نشان می‌دهد کدام مؤلفه‌ها در هر بعد از اهمیت بالاتری برخوردارند. که در بعد «جامع‌نگری» و «بعد اعتقادی» شاخص اعتقاد به قدرت خدا با ضریب شدت ۰.۸۶۶، در بعد «توانایی مقابله و تعامل با مشکلات» شاخص استقلال شخصیت با ضریب شدت ۰.۸، در بعد «سجایای اخلاقی» شاخص به پایان رساندن کار با هر سختی با ضریب شدت ۰.۷۵۴ و در بعد «خودآگاهی، عشق و علاقه» شاخص امید به زندگی با ضریب شدت ۰.۸۱۲ دارای بالاترین اهمیت هستند.

در بعد «توانایی مقابله و تعامل با مشکلات» مؤلفه‌ی نگرانی و تشویش، در بعد «سجایای اخلاقی» مؤلفه‌ی پذیرفتن اشتباهات و در بعد «خودآگاهی، عشق و علاقه» مؤلفه‌ی علاقه به زندگی در سطح بسیار پایین است که با بررسی‌های بیشتر حتماً باید این مسائل واکاوی شود، چون برای موفقیت سازمان امری الزامی است.

برای نتیجه‌گیری کلی به سایر پژوهش‌ها که در پیشینه‌ی تحقیق از آنان یاد شد توجه می‌کنیم.

همان‌طور که کلدینسکی و همکارانش در سال ۲۰۰۸ و جی تمباق در سال ۲۰۱۱ به این نتیجه رسیدند که همه‌ی کارکنان نیاز دارند حد معمولی از هوش معنوی را دارا باشند، در این پژوهش هم یکی از نتایجی که استخراج شد همین نکته بود که تمام کارکنان بهزیستی با توجه به محیط کاری خود باید دارای حداقلی از هوش معنوی باشند؛ و کسانی که درجه‌ی هوش معنویشان بالاتر باشد می‌توانند موفق‌تر باشند.

مارکوس در سال ۲۰۱۱ در پژوهشی که انجام داد به این نتیجه رسید

که کارکنان نیاز به کارگاه‌های معنوی نیاز دارند. در این پژوهش ما مشاهده کردیم جامعه‌ی آماری مورد مطالعه به غیر از بعد «جامع‌نگری» و «بعد اعتقادی» در سایر ابعاد در سطح عالی نیست. و حتی در بعد توانایی مقابله و تعامل با مشکلات در سطح متوسطی است و ما می‌توانیم با برگزاری کارگاه‌های معنوی باعث پرورش هوش معنوی در کارکنان گردیم و عملکرد آنان را بهبود بخشیم.

در پژوهشی که حسین کریمی و همکاران در سال ۹۰ انجام دادند، به این نتیجه رسیدند که هوش معنوی باعث صلاحیت بالینی پرستاران می‌شود؛ و این ارزش هرچه بیشتر این پژوهش را نشان می‌دهد که آموزش در این زمینه و استفاده از این پژوهش علاوه بر کمک به کارکنان بهزیستی برای عملکرد بهتر در سازمان، سطح رضایت افراد مرتبط با این سازمان را که شمار آنها فراوان است بالاتر می‌برد.

پیشنهادهات

۱. پیشنهاد می‌شود مدیران بهزیستی کشور عامل هوش معنوی را به عنوان یکی از فاکتورهای مد نظر برای انتخاب کارکنان مد نظر قرار دهند. البته به نظر می‌رسد این پیشنهاد قابلیت بررسی در سایر سازمان‌ها به ویژه سازمان‌های خدماتی را نیز داراست.

۲. پیشنهاد می‌شود کارکنان بهزیستی به نحو شایسته در جریان نتایج به دست آمده از چنین پژوهش‌هایی قرار گیرند و از طریق برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های مختلف آموزشی، راهنمایی‌ها و اطلاعات لازم جهت ارتقاء مهارت‌های مختلف از جمله هوش معنوی را دریافت کنند، تا بدین وسیله خروجی‌های چنین پژوهش‌های پیمایشی بتواند مفید بوده، و اسباب ارتقاء سازمان‌های بهزیستی را فراهم نماید.

۳. پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های جداگانه، تأثیر سایر مؤلفه‌ها و

عوامل بر روی کارکنان بهزیستی مشخص شود و برای بهبود آنها برنامه‌ریزی شود.

۴. پیشنهاد می‌شود مشابه کار انجام شده در این پژوهش در سایر بخش‌های عمومی نیز چنین کاری انجام شود تا بدین وسیله سطح معنوی کارکنان افزایش یابد و در کل بدنه‌ی بخش‌های عمومی به نتایج کلی و عام‌تری دست یافت.

منابع

۱. آذر، عادل و رجب‌زاده، علی، تصمیم‌گیری کاربردی، تهران: نگاه دانش، ۱۳۸۱ ش.
۲. بدیع، علی، سواری، الهام، باقری دشت‌بزرگ، نجمه، لطیفی‌زادگان، وحیده، خلاصه‌ی مقالات اولین همایش ملی روان‌شناسی دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۹ ش.
۳. خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص الحکم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
۴. سهرابی، فرامرز، «درآمدی بر هوش معنوی»، فصلنامه‌ی معنا، ویژه‌نامه‌ی روان‌شناسی دین، ۱۳۸۵.
۵. شهیدی، شهریار، روان‌درمانی و معنویت، سخنرانی ماهانه‌ی انجمن روان‌شناسی ایران، تهران: فرهنگ سرای اندیشه، ۱۳۷۹.
۶. عبدالله‌زاده، حسن، ساخت مقیاس هوش معنوی در دانشجویان دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۶.
۷. کار، آلن، روان‌شناسی مثبت، ترجمه: شریفی، حسن، یاشا، نجفی‌زند، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۵.
۸. میرغفوری، سید حبیب اله، «شناسایی و رتبه‌بندی عامل‌های موثر در گماشته‌نشدن زنان به پست‌های مدیریتی در سازمان‌های دولتی استان یزد» مطالعات زنان، سال ۴، شماره ۱، ۱۳۸۵.
۹. وست، و. (۱۳۸۳) روان‌درمانی و معنویت، ترجمه: سلطان‌علی شیرافکن، و شهیدی، شهریار. تهران: انتشارات رشد، ۱۳۸۳.
۱۰. هادیان فرد، حبیب، «احساس بهزیستی و فعالی‌های مذهبی در گروهی از مسلمانان»، فصلنامه‌ی اندیشه و رفتار، شماره ۲۰، ۱۳۸۴.
۱۱. یعقوبی، ابوالقاسم، «رابطه‌ی بین هوش معنوی و بهداشت روان دانشجویان دانشگاه بوعلی»، مجموعه مقالات چهارمین سمینار سراسری بهداشت روانی دانشجویان، ۱۳۸۷.

12. Amram, Joseph (Yosi), *Intelligence Beyond IQ: The contribution of emotional and spiritual intelligences to effective business leadership*, Institute of Transpersonal Psychology.(2005)
13. Litchfield, Bruce, *Spiritual intelligenc*; Illini Christian faculty and staff(1999) [www. Uiuc-icfs.org](http://www.Uiuc-icfs.org)
14. McMullen, B, *Spiritual intelligenc*;(2003) [www. Studentbmj.com](http://www.Studentbmj.com)
15. Nasel, D. D. *Spiritual Orientation in Relation to Spiritual Intelligence: A consideration of traditional Christianity and New Age/individualistic spirituality*; Unpublished thesis. Australia: The university of south Australia(2004)
16. Elkins, D.N.,Hedstrom, L.J.,Hughes, L.L.,Leaf, J.A.& Saunders,Toward a humanistic phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement. *Journal of Humanistic* (1988)
17. Dekman,Athe wrong way hom: Boston: Beacom,(1990)
18. Jung, C. G., *Psychology and Religion. In collected works*, Vol. 11 (2nd ed.) 1969, pp. 3-105. originally published in 1938. London: Routledge & Keganpaul.
19. Litchfield, Bruce, *Spiritual intelligenc*; Illini Christian faculty and staff(1999) [www. Uiuc-icfs.orG](http://www.Uiuc-icfs.orG).



بررسی مسأله‌ی حب ذات از دیدگاه وظیفه‌گرایی و فضیلت‌محوری اسلامی

سمیه‌السادات موسوی*

چکیده

با توجه به این که حب ذات، میلی فطری در انسان‌هاست و از طرفی دیدگاه‌هایی متفاوت و حتی متضاد درباره‌ی آن وجود دارد، پژوهش حاضر بر آن است تا این مسأله را از جنبه‌ی اخلاقی و با روش تطبیقی و تحلیلی بررسی کند. بدین منظور دو مکتب مهم اخلاقی، یعنی: وظیفه‌گرایی و فضیلت‌محوری اسلامی انتخاب شد. در بررسی روشن شد که در مکتب وظیفه‌گرایی بین تعریف ارائه شده از حب ذات و مبانی این مکتب تناقض وجود دارد، ولی مکتب اسلام با قرار دادن حدودی برای حب ذات، آن را به وسیله‌ای برای رسیدن به هدف والای انسان، یعنی قرب به خدا، تبدیل می‌کند.

واژه‌های کلیدی

حب ذات، خودشناسی، وظیفه‌گرایی، کانت، فضیلت‌محوری اسلامی.

*- کارشناس ارشد رشته‌ی زبان و ادبیات عربی دانشگاه جامعه الزهراء (ع).

مقدمه

حبّ ذات یا خوددوستی یک میل فطری است، ولی به علت برداشت‌های متفاوت، هنوز معنای روشنی از آن ارائه نشده است، به طوری که برخی آن را یک غریزه‌ی شیطانی می‌دانند و برخی راهی برای رسیدن به خدا و عده‌ای نیز به خودی خود، بار ارزشی برای آن قائل نیستند و معتقدند باید آن را با توجه به اهداف انسان ارزیابی کرد. این تفاوت‌ها درباره‌ی حب ذات حتی در میان مکاتب اخلاقی نیز رسوخ کرده و هر کدام طبق اصول خود، تعریف و موضعی متفاوتی را در برابر آن اتخاذ کرده‌اند.

با توجه به این که نوع نگرش و دیدگاه انسان چگونگی رویکرد و برخورد او را با مسائل مشخص می‌کند، تعیین و معرفی نظریه‌ای صحیح درباره‌ی مسأله‌ی حب ذات می‌تواند در تشخیص مرز خودخواهی از خوددوستی و نیز برگزیدن شیوه‌ی درست زندگی بدون افراط و تفریط به انسان کمک کند.

متأسفانه پس از بررسی‌های زیاد در مباحث فلسفه‌ی اخلاق، پژوهش‌چندانی با محوریت حب ذات یافت نشد. هرچند برخی آثار ارزنده همچون کتاب خودشناسی برای خودسازی نوشته‌ی آیت الله مصباح یزدی به این پرداخته‌اند، اما تمرکز اصلی در این کتاب‌ها حول محور خودشناسی است و حب ذات از این جهت مورد توجه قرار گرفته است؛ لذا در مقاله‌ی حاضر سعی شده تا با عنایت ویژه به بحث حب ذات، ماهیت آن تبیین، و با بررسی دیدگاه‌های دو مکتب اخلاقی مطرح در این زمینه و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها، نظر صحیح معرفی گردد. بنابراین سؤال اصلی آن است که دیدگاه مکتب اخلاقی وظیفه‌گرایی و فضیلت‌محوری اسلامی راجع به حب ذات چیست و نظر کدام صحیح است؟ پیش از آن، این پرسش مطرح می‌شود که وجه اشتراک و افتراق



دو مکتب وظیفه‌گرایی و فضیلت‌محوری اسلامی در مسأله‌ی حب ذات چیست؟

درباره‌ی فضیلت‌محوری اسلامی، باید به این موضوع اشاره کرد که آنچه تاکنون از بررسی سیر تاریخی اخلاق فضیلت‌محور و نیز تحقیقات عالمان مسلمان به دست آمده، نشان می‌دهد طبق نظریه‌هایی که اسلام در اخلاق هنجاری ارائه کرده است، معیار نهایی صواب و خطا در اخلاق فضیلت‌محوری از سنخ کمال‌گرایی است. یعنی تمام تلاش بر این است که انسان به کسب فضیلت به قصد ایجاد سعادت پردازد. اما برای تأیید این ادعا و رسیدن به درجه‌ای بالاتر از اطمینان، به تحقیقی دامن‌دار نیاز است تا معلوم شود نظام اخلاق اسلامی بر چه پایه و اساسی استوار است ولی اکنون، این مقاله بنا بر شواهد موجود، مبنای خود را بر فضیلت‌محوری مکتب اسلام قرار داده است و با این دیدگاه به بررسی مسأله‌ی حب ذات می‌پردازد.

در ابتدای بحث، برای رسیدن به پاسخ سؤالات مطرح شده، می‌بایست پیش از هر چیز مفاهیم اصلی تبیین شوند.

مفهوم‌شناسی

مهم‌ترین واژه در این مقاله «حب ذات» است، ولی بدان سبب که گاهی از آن به «حب نفس» نیز تعبیر می‌شود، ابتدا معنای نفس مورد بررسی قرار می‌گیرد، که در تمام متن، ذات و نفس مترادف با هم به کار می‌روند. مفهوم دیگر، «خودشناسی» است که ارتباط مستقیم با مسأله‌ی حب ذات دارد و بجاست در همین ابتدا معنی و جایگاه آن و نوع رابطه‌ای که با حب ذات دارد مشخص گردد.

«حُبّ» در لغت به معنی دوست داشتن و به چیزی تمایل داشتن است^۱ و «ذات» به معنی نفس و حقیقت یک چیز،^۲ اما در مورد «نفس»، به رغم معانی متفاوتی که برای آن بیان شده، معنای اصلی «تشخّص از جهت ذات شیء» است.^۳ یعنی: همان ذات و حقیقت شیء که به وسیله‌ی آن شناخته می‌شود. بنابراین، حب ذات یا حب نفس در لغت به معنی «دوست داشتن ذات و حقیقت انسانی» است.

نفس در اصطلاح نیز مفاهیم مختلفی دارد و احياناً منشأ اشتباه و خلط اصطلاحات می‌شود، اما از موارد کاربرد این کلمه در قرآن و عموم آثاری که در آنها از نفس آدمی سخن به میان آمده است چنین به دست می‌آید که معنای «حقیقت وجود انسان». یعنی همان معنای لغوی مورد نظر است. بر طبق این معنی، حتی اگر بدن آدمی متلاشی شود و وحدت ارگانیکی خود را از دست بدهد، «نفس» او از بین نمی‌رود. مؤید این معنی، آیه‌ی ۹۳ سوره‌ی انعام است که می‌فرماید: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوْا اَيْدِيَهُمْ اُخْرِجُوْا اَنْفُسَكُمْ﴾؛ و فرشتگان (برای قبض روح آنها) دست (قهر و قدرت) برآورند و گویند: جان از تن به در کنید.

به عبارت دیگر، نفس به منزله‌ی امری است که بدون بدن همچنان به موجودیت خود ادامه می‌دهد.^۴

در این معنی، به تناسب حالات مختلف ویژگی‌هایی به نفس اضافه می‌شود که به لحاظ آن ویژگی‌ها بار ارزشی مثبت یا منفی پیدا می‌کند؛ یعنی با توجه به این که مفهوم کاربردی نفس چیزی جز معنای لغوی آن

۱- مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، ص ۱۹، فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۳، ص ۳۱.

۲- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۵۳.

۳- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۲، ص ۱۹۷.

۴- باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ص ۱۳.

نیست، باید بگوییم: علت «خوب» یا «بد» معرفی شدن نفس در موارد مختلف این است که خداوند دو نوع گرایش در آن قرار داده است: گرایش به خیر و نیکی و گرایش به شر و بدی،^۱ که توضیح این حالت‌ها در بخش‌های بعدی خواهد آمد.

تا اینجا معلوم گردید که معنای حب ذات، چه لغوی و چه اصطلاحی، «علاقه و تمایل انسان به حقیقت وجودی خویش» است.

«خودشناسی» واژه‌ای دیگر است که ارتباط مستقیم با حب ذات دارد و در مباحث بعدی از جایگاهی ویژه برخوردار است. منظور از خودشناسی شناختن انسان است از آن نظر که دارای استعدادها و نیروهایی برای تکامل است. به عبارت دیگر، انسان می‌تواند با تأمل در وجود خویش و استعدادهای درونی و کشش‌های باطنی خود هدف اصلی و کمال نهایی و نیز مسیر سعادت و ترقی حقیقی را بشناسد.^۲ به بیان ساده‌تر، این که بفهمد چگونه موجودی است؟ از کجا آمده، به کجا می‌رود و با چه هدفی در این دنیا آمده و سعادت و شقاوتش در چیست؟

اما درباره‌ی رابطه‌ی خودشناسی با حب ذات باید گفت: از آنجا که حب ذات یک غریزه و میل فطری است، کاملاً طبیعی است که انسان به خود پردازد و در صدد شناختن کمالات خویش و راه رسیدن به آنها برآید. از طرفی چون این غریزه همچون سایر غرایز دارای دو بعد مثبت و منفی است، در جهت ایجاد انگیزه‌ها و تنوع آن به خوبی و بدی، نقش اساسی دارد. تفکیک انگیزه‌های بد از خوب و شناخت هدف‌های عالی از پست، به خودشناسی بستگی دارد. بنابراین می‌توان گفت که حب ذات و خودشناسی لازم و ملزوم یکدیگرند و وجود هر

۱- ر.ک: مصباح، محمدتقی، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۵.

۲- ر.ک: ریاحی، ابوالقاسم، راهنمای علمی و عملی موفق زیستن، ص ۱۴.

یک مستلزم دیگری است: زیرا انسان به علت حب ذاتی که در درون خویش دارد همه‌ی تلاش‌های خود اعم از علمی و عملی را برای تأمین لذایذ و منافع و مصالح خویش انجام می‌دهد. پس شناختن ذات و آغاز و انجام آن و همچنین کمالاتی که ممکن است به آنها نایل گردد. مقدم بر همه‌ی مسائل است.^۱ البته منظور از این خودشناسی رسیدن به حقیقت و واقعیت الهی نفس، و به دنبال آن رسیدن به لذایذ و منافع ماندگار اخروی است، اما اگر کسی غایت نفس را رسیدن به لذایذ مادی بداند، قطعاً مصداق این سخنان نیست. با همین دیدگاه است که ادیان آسمانی و پیشوایان دینی و علمای اخلاق بر خودشناسی و پرداختن به خود اصرار دارند.

نتیجه آن که حب ذات هم در لغت و هم در اصطلاح به معنای علاقه به حقیقت وجود انسانی است؛ و از آنجا که یکی از آثار حب ذات کمال‌خواهی است، باید نفس را پرورش داد تا به مطلوب نهایی خود برسد. در این راه خودشناسی برای هدایت حب ذات و ارضای تمایل نفس به کمالات امری لازم و ضروری است.

دیدگاه دو مکتب درباره‌ی حب ذات

یکی از مباحث مهم در فلسفه‌ی اخلاق معیار صواب و خطا در احکام اخلاقی است. یعنی: الزام‌ها و ارزش‌های اخلاقی بر چه پایه و معیاری شکل می‌گیرند؟ باید چه هدفی را ایجاد کنند تا اخلاقی باشند؟

در پاسخ به این پرسش دیدگاه‌های متنوعی مطرح شده و سبب ایجاد مکاتب اخلاقی گوناگونی گردیده است؛ از جمله دو دیدگاه وظیفه-گرایی و فضیلت‌محوری اسلامی که به علت نگاه خاصشان به مسأله‌ی حب ذات، در این مقاله برای بررسی برگزیده شده‌اند.

۱- مصباح، محمد تقی، اخلاق در قرآن، ص ۸.



دیدگاه مکتب وظیفه‌گرایی

وظیفه‌گرایی طبق معیارهای مختلف دارای تقسیمات متعددی است؛ و از آنجا که نمی‌توان همه‌ی این دیدگاه‌ها را در این مجال کوتاه بررسی کرد، لذا نظریه‌ی کانت، که از مشهورترین نظریات وظیفه‌گرایی است، برای بررسی مسأله‌ی حب ذات انتخاب شده است.

وظیفه‌گرایانی که اغلب به نام «کانتی‌ها» شناخته می‌شوند، اخلاقی بودن یک عمل را مشروط به امر مطلق می‌دانند. امر مطلق از دید کانت قانونی است که بر سه پایه استوار باشد:

(الف) تنها بر اساس دستوری عمل کن که در همه حال به عنوان قانونی عمومی قابل اجرا باشد.

(ب) چنان رفتار کن که بشریت را، چه در شخص خود و چه در دیگری، همیشه به عنوان یک غایت به شمار آوری و هرگز همچون وسیله قرار ندهی.

(ج) به آیین‌هایی رفتار کن که در عین حال بتوانند خود را به عنوان قوانین عام طبیعت موضوع خود قرار دهند.^۱

کانت در نظریه‌ی خود برای نفس انسان جایگاهی ویژه قایل است. وی معتقد است انسان در قبال خویش تکالیفی دارد. اولین اصل تکلیف انسان در قبال خویش در این کلام نهفته است که: «مطابق طبیعت زندگی کن»، یعنی: ذات خود را از هر آنچه مخالف طبیعت آن است حفظ کن.

۱- پینکافس، ادموند، ترجمه حسنی و علیپور، از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی، نقدی بر تحویل‌گرایی در اخلاق، ص ۱۸.

دومین اصل در این قضیه است که «ذات خود را کامل تر از آنچه طبیعت تو را ساخته است بساز». برخی از این تکالیف که کانت آن را تکالیف منفی می‌نامد، انسان را از اقدام به غایات متضاد با طبیعت او منع می‌کند؛ لذا عملکرد آنها صرفاً به صیانت ذات اخلاقی انسان محدود است.

برخی تکالیف دیگر که آنها را تکالیف مثبت می‌نامد، به انسان فرمان می‌دهد که شیء معینی را متعلق اراده‌ی خود ساخته، آن را غایت خود قرار دهد؛ لذا به استكمال ذات انسان منجر می‌شود.^۱

طبق بیان کانت، انسان باید نسبت به ذات خود توجه و علاقه داشته باشد و برای آن احترام قایل شود، تا تکالیف خود را نسبت به ذات خویش انجام دهد و در نتیجه، اصل اساسی اخلاق که از دیدگاه او تکالیف انسان نسبت به خویش است، محقق شود. پس می‌توان گفت که کانت حب ذات را - به معنی این که انسان از سعادت خود رضایت کامل داشته باشد - پایه و اساس اخلاق می‌داند و تکالیف را بر محور آن تقسیم‌بندی می‌کند.^۲

البته حب ذات مورد نظر کانت چیزی غیر از خودپسندی است. وی معتقد است: «خوددوستی یا خودخواهی اخلاقی غیر از خودپسندی یا خودبینی اخلاقی است. اولی تمایل به رضایت داشتن از سعادت خویش است، در حالی که دومی برخاسته از گستاخی ناروا ورزیدن نسبت به سود و منفعت خویش است. اولی بسیار بیش از دومی با کمال اخلاقی متناسب است. خوددوستی در اندیشه‌ی طلب بیشتر نیست بلکه ماهیت آن رضا به دارایی خویش است و انسان را در معرض نکوهش قرار

۱- کانت، امانوئل، ترجمه‌ی صانعی، درس‌های فلسفه‌ی اخلاق، ص ۷۸ و ۷۹.

۲- ر.ک: کانت، امانوئل، ترجمه‌ی صانعی، درس‌های فلسفه‌ی اخلاق، ص ۱۶۳ تا ۱۷۱.

نمی‌دهد. انسان خودپسند از کمالات اخلاقی خود مغرور و متکبر است، اما کسی که خود را دوست دارد چنین نیست، بلکه معتقد است که باید بی‌گناه و بی‌تقصیر بماند. پس خودپسندی یک اشتباه زیانبار است. خوددوستی خود را با قانون اخلاقی می‌آزماید، اما نه به عنوان راهنما، بلکه به عنوان نمونه؛ و در این صورت است که انسان برای این که از وضع خود راضی باشد دلیل کافی در دست دارد. خودپسندی هنگامی روی می‌دهد که انسان از ناحیه‌ی قانون اخلاقی در تنگنا قرار گیرد و با اغماض از آن بگذرد؛ یا هنگامی که قانون اخلاقی در وجود انسان بی‌طرفانه قضاوت نکند. انسان هر چه کمتر به قانون اخلاقی بیاندیشد و هر چه کمتر دادگاه درونی بر وجودش حاکم باشد، خودپسندتر است، اما تشخیص خوددوستی به نحو دیگری است. خوددوستی ناشی از ارزش‌های درونی انسان است؛ یعنی: عشق به ارزش‌هایی که به سعادت انسان مربوط است. ما آنچه را که دارای ارزش درونی است قدر می‌نهیم و آنچه را که نسبت به شناخت دارای ارزش است دوست داریم.^۱

در همین راستا کانت قائل به ضرورت خودشناسی است و معتقد است که خودشناسی می‌تواند مانع خودپسندی شود. مراد وی از خودشناسی اخلاقی فرو رفتن مجدانه در اعماق دل است. کانت بیان می‌دارد که خودشناسی اخلاقی اولاً احترام تعصب‌آمیز به ذات خود را به عنوان یک انسان (کل نوع انسان) به طور کامل بر طرف خواهد کرد؛ زیرا احترام تعصب‌آمیز در خود حاوی تناقض است. البته فقط می‌توان به واسطه‌ی شرافتی که در خصلت مصمم خیرخواهی در وجود ماست و انسان را شایسته‌ی حرمت می‌گرداند، کسی را که خلاف این خصلت عمل می‌کند، نكوهش کرد (البته شخص انسان قابل نكوهش است نه

۱- ر.ک: کانت، امانوئل، ترجمه‌ی صانعی، درس‌های فلسفه‌ی اخلاق، ص ۱۸۳ تا ۱۸۷.

انسانیت موجود در شخصیت او). این شناخت با ارزیابی خودخواهانه از خویش مقابله می‌کند؛ یعنی: با مجموعه‌ی آرزوهایی که گرچه پر حرارت‌اند، اما فاقد عمل و فقط دالّ بر خوش قلبی‌اند مبارزه می‌کند (عبادت هم فقط یک آرزوی درونی است که در مقابل کسی که از دل انسان خبر دارد ابراز می‌شود). مراعات بی‌طرفی انسان در قضاوت در مورد خویش در مقایسه با قانون اخلاقی، و حفظ اخلاص و صداقت در شناخت ارزش‌های درونی اخلاقی یا ضد ارزش‌های موجود در شخصیت انسان، تکالیفی است که انسان نسبت به خود دارد و مستقیماً از اولین فرمان خودشناسی برخاسته‌اند.^۱

در نهایت، از نظرات کانت درباره‌ی حب ذات می‌توان دریافت که او برای نفس و توجه و احترام به آن اهمیت زیادی قایل است و معتقد است انسان باید برای شخصیت خود به عنوان یک غایت، ارزش قائل شود و برای رسیدن به چنین دیدگاهی به خودشناسی و دقت در خود نیاز دارد، تا مبدا خوددوستی را با خودخواهی - که احترام تعصب‌آمیز نسبت به خود و منفعت طلبی بی‌رویه است اشتباه بگیرد. کانت چنین حب ذاتی را اصل و اساس اخلاق می‌داند.

دیدگاه فضیلت‌محوری اسلامی

فضیلت‌محوری نیز مانند سایر مکاتب دارای زیر مجموعه‌هایی است که یکی از مهم‌ترین آنها فضیلت‌محوری ادیان است. در این مقاله، به دلیل جایگاه و اهمیت دیدگاه اسلامی در میان سایر ادیان، در بررسی مسأله‌ی «حب ذات»، فضیلت‌محوری اسلامی برگزیده شده است.

آنچه تاکنون از بررسی فضیلت‌محوری ادیان، به خصوص فضیلت‌محوری اسلامی به دست آمده است نشان می‌دهد که

۱- کانت، امانوئل، ترجمه‌ی صانعی، فلسفه‌ی فضیلت، ص ۱۰۹.



فضیلت محوری ادیان از سنخ کمال‌گرایی است. کمال‌گرایی نوعی غایت‌گرایی است؛ به این معنی که در عمل اخلاقی باید در پی رسیدن به غایتی بود، و به نظر ادیان، انسان باید از طریق فضیلت به دنبال خیر معنوی باشد. در واقع وقتی سخن از خیر و سعادت نهایی به میان می‌آید، فضایل و رذایل به عنوان کلیدهایی برای رسیدن به آنها مطرح می‌شوند. این در حالی است که سایر فضیلت‌گرایان عملی را اخلاقی می‌دانند که صرفاً به خاطر فضیلت بودنش انجام گرفته باشد، نه هدفی دیگر. حال باید دید این دیدگاه درباره‌ی حب ذات چه نظری دارد؟

قبلاً بیان شد که از منظر اسلام، نفس به معنای «حقیقت وجودی انسان» است. با توجه به این تعریف، اکنون به بررسی جایگاه حب ذات، به معنای علاقه و تمایل انسان به حقیقت وجودی خویش می‌پردازیم.

انسان علاقه‌مند است زنده بماند و امکانات زندگی خویش را زیاد کند و شخصیت خود را بُروز دهد؛ و به طور کلی، هرچه را که برایش خیر و امنیت و خوشبختی می‌آورد دوست می‌دارد. از طرف دیگر، از هرچه که مانع زندگی و رشد و تحقق شخصیت اوست و همچنین چیزهایی که برایش رنج‌آور و آزاردهنده و زیان‌بخش باشد متنفر است. در قرآن از این میل فطری انسان - که همان حب ذات و تمایل برای رسیدن به امور سودمند (جلب منافع) و امور مضر است - سخن به میان آمده است،^۱ آنجا که از زبان پیامبر ﷺ نقل می‌کند: ﴿... وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ...﴾^۲ و اگر من از غیب (جز آنچه به وحی می‌دانم) آگاه بودم بر خیر و نفع خود همیشه می‌افزودم و هیچ‌گاه زیان و رنج نمی‌دیدم.

۱- نجاتی، ترجمه‌ی عرب، قرآن و روان‌شناسی، ص ۱۰۷.

۲- اعراف / ۱۸۸.

بنابراین، اسلام فطری بودن حب ذات را تأیید می‌کند. سؤال اینجاست که آیا این حب ذات، منفی است یا مثبت؟ به عبارتی، با توجه به اینکه در متون اسلامی، هم مواردی وجود دارد که نسبت به نفس، موضع منفی گرفته شده و آن را مذمت کرده‌اند و هم مواردی دیده می‌شود که از نفس به نیکی یاد شده و توصیه به مراعات و احترام به آن می‌کنند؛ وجود حب ذات در انسان خوب است یا بد؟

پاسخ این است که حب ذات، همان‌گونه که بیان شد، یک گزینه و میل فطری است. پس به عنوان یک حقیقت خارجی و اختیاری نمی‌تواند بار ارزشی داشته باشد؛ زیرا به طور کلی امیال و غرایز فطری انسان از حیطه‌ی اختیار و اراده‌ی او خارجند؛ لذا نمی‌توانند در محدوده‌ی امور ارزشی و اخلاقی قرار گیرند و از نظر اخلاقی حکم خوب یا بد بر آنها بار شود.

اما در مورد آنچه در روایات به عنوان حب ذات، گاهی مورد مدح و گاهی مورد مذمت قرار گرفته، باید گفت: در منابع اخلاق اسلامی دو نوع «خود» مطرح است: یکی «خود انسانی» و دیگری «خود حیوانی». آن خودی که ما را به طرف میل‌های طبیعی سوق می‌دهد و در نتیجه ممکن است از رسیدگی به نیازهای عالی‌تر باز دارد «خود» واقعی ما نیست. آنچه در این میان اصیل و واقعی است «خود انسانی» است و «خود حیوانی» باید تحت اختیار «خود انسانی» باشد تا موجبات کمال همه جانبه‌ی انسان فراهم گردد. گرچه نیازهای حیوانی باید برآورده شود، ولی زمام اختیار آن می‌باید به دست عقل و «خود انسانی» باشد. بنابراین آنجا که سخن از مبارزه با نفس به میان می‌آید، مقصود مبارزه با «خود حیوانی» است. از سوی دیگر، وقتی سخن از کرامت و عزت نفس است، منظور «خود انسانی» است. بنابراین دعوت اسلام به مبارزه با نفس و تکریم نفس با هم تناقضی ندارند، بلکه می‌توان گفت مکمل

همدیگرند؛ زیرا مبارزه با «خود» غیر واقعی، زمینه‌ی رشد «خود» واقعی و اصیل را فراهم می‌کند.^۱

با این مقدمه روشن شد آن خوددوستی که در منابع اسلامی ممدوح است دوست داشتن خود واقعی است که رسیدن به آن با اراده و اختیار انسان صورت می‌پذیرد.

در تعریف خود واقعی گفته شده امانتی آسمانی و موهبتی الهی است که سرمایه‌ی حرکت انسان در مسیر کمال است، به طوری که اگر انسان آن را بیازد، در واقع همه چیز را باخته است؛ و لذا ارتکاب به زشتی‌ها برای او کاری مشکل نخواهد بود. چنان‌که امام هادی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ»^۲؛ هر که خود را سبک شمارد و قدر خویش نداند، از شر او در امان نباش. اما اگر قدر و بهای نفس را بشناسد و به عظمت بی‌مانند آن واقف شود هرگز آن را به آلودگی‌ها نمی‌آلاید، بلکه از هر فرصتی برای رشد و تعالیش استفاده می‌کند و همچون امانتی عزیز و گرانبه از آن مراقبت می‌نماید. این نوع دوست داشتن خود، که ناشی از معرفت نفس است، نه تنها مذموم نیست، بلکه سرچشمه‌ی رستگاری، نجات و سعادت انسان است.^۳

از طرف دیگر، حب نفس و خودخواهی نیز که در اخلاق مذمت می‌شود امری است ارادی که در محدوده‌ی امور ارزشی قرار دارد، و در حقیقت، بازگشت آن به ترجیح خواست‌های حیوانی بر گرایش‌های والای انسانی والهی است که امری اختیاری و دارای ارزش منفی است.^۴

۱- آذربایجانی و همکاران، روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

۲- حرّانی، ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، ص ۴۸۱.

۳- سادات، محمدعلی، اخلاق اسلامی، ص ۶۸.

۴- مصباح، محمدتقی، اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۸۰.

بنابر این دوستی و محبت واقعی نسبت به خویش این نیست که آدمی در برابر شهواتِ پست و مخرب با ذلت و خواری سر به اطاعت فرود آورد و سر انجام، خود را گرفتار کیفر دردناک و عذاب ابدی سازد. این چنین خویشتن دوستی هرگز سزاوار مقام والای بشری نیست. حب نفسی مطلوب و مورد نظر اسلام است که در جاده‌ای مستقیم و دور از هرگونه انحراف و کجروی سیر کند و اخلال گر نباشد و به راهی برود که در سایه‌ی آن، خوش‌بختی دنیا و سعادت جاودانی - که مافوق آن هیچ چیز متصور نیست - تأمین شود.^۱

با این توصیف، تفاوت خوددوستی و خودپرستی در اسلام را می‌توان چنین بیان کرد که خویشتن دوستی، نشانه‌ی عظمت روح و وسعت شخصیت است و آدمی را به فروتنی و از خود گذشتگی وادار می‌دارد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «أَكْثَرُ النَّاسِ ضَعْفٌ مِّنْ تَعَاظِمٍ فِي نَفْسِهِ»^۲؛ کسی که برای نفس خود عظمت و بزرگی قائل باشد، فروتنی‌اش او از همه بیش‌تر است، ولی خودپرستی دایره‌ی افکار را محدود می‌کند و طبع انسان را به رذالت و پستی می‌کشاند. امام هادی علیه السلام می‌فرمایند: «الْعُجْبُ صَارِفٌ عَنِ طَلَبِ الْعِلْمِ دَاعٍ إِلَى الْغَمْطِ»^۳؛ خودپسندی باز دارنده از جستجوی دانش و انگیزه‌ی انکار حق است.

خلاصه این که، حب ذات فی نفسه و بدون نگاه اخلاقی به آن یک غریزه و میل فطری است که خداوند به جهت ادامه‌ی زندگی و بقای انسان در وجود او نهاده است، اما همین میل فطری باید حد و مرزی داشته باشد؛ زیرا اگر از حد تجاوز کند، سبب غرور و خودپسندی و موجب طغیان و سرکشی آدمی می‌گردد، ولی اگر از آن در جهت کمال و رسیدن به قرب الهی استفاده شود،

۱- موسوی لاری، سید مجتبی، رسالت اخلاق در تکامل انسان، ص ۳۳۰.

۲- تمیمی آمدی، عبدالواحد، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، ص ۳۱۰.

۳- مسعودی، عبدالهادی، الدرة الباهرة من الأصداف الطاهرة، ص ۴۲.



باعث تعالی و سعادت انسان می‌گردد. در این راستا، علمی که راه کنترل و هدایت غرایز را به ما می‌آموزد علم اخلاق است. علم اخلاق با تبیین ارزش‌های واقعی و احیای آن انسان را راهنمایی می‌کند که چگونه می‌توان از این غریزه در حد مطلوب بهره گرفت و آن را مهار کرد و از سرکشی باز داشت و به هدف نهایی سوق داد. شرح بیشتر این دیدگاه در بخش آخر خواهد آمد.

نقد و بررسی مسأله‌ی حب ذات

در این قسمت بنا بر آن است که نظرات هر دو مکتب در مورد حب ذات بررسی شود و نقاط مشترک و موارد اختلاف آنها مشخص گردد و در پایان، نظر صحیح به عنوان نظر مختار معرفی و تبیین شود.

تعاملات دو مکتب راجع به حب ذات

با وجود تعاریف و اصول متفاوتی که این دو مکتب برای حب ذات ارائه کرده‌اند می‌توان به نقاط مشترکی در میان آنها دست یافت.

شباهت اول در این است که هر دو مکتب می‌پذیرند که حب ذات در طبیعت و فطرت آدمی ریشه دارد. از منظر اسلام، انسان به دلیل داشتن حب ذات همواره به دنبال لذت است، و تا در کاری لذتی احساس نکند در پی انجام آن نمی‌رود؛ از همین رو مشاهده می‌شود که نه تنها گرایش به لذت را در انسان انکار یا محکوم نمی‌کند، بلکه سلسله‌ای از تعالیم دینی را بر اساس این میل طبیعی مشخص می‌کند و در روش تربیتی خود از وجود آن بهره می‌برد. سراسر قرآن پر است از بشارت و مژده به سعادت و لذت، و یا انذار و تهدید از عذاب و شقاوت. بنابراین اصل این که انسان طالب لذت باشد از نظر اسلام مورد تأیید و بی‌اشکال است؛ چرا که میلی فطری و جبری است. مهم آن است که بینیم متعلق این گرایش چه نوع لذت‌هایی است. به این دلیل اسلام

لذات حقیقی را به انسان‌ها معرفی می‌کند و سعادت واقعی انسان را در تأمین و کسب آن لذات می‌داند.^۱

کانت هم وجود اصل حب ذات را در طبیعت انسانی قبول دارد، ولی معتقد است حب ذات باید سبب تعالی آدمی شود، به طوری که می‌توان گفت مراد او از حب ذات با تعریف اخلاق اسلامی از خوددوستی سازگارتر است؛ و به زودی توضیح بیشتری در مورد آن ارائه خواهد شد.

نکته‌ی دیگر مورد توافق هر دو مکتب آن است که در عین پذیرش حب ذات، هر دو با خودخواهی مخالفند. در منابع اسلامی به شدت با این صفت مبارزه شده و آن را ریشه‌ی بسیاری از بدبختی‌های انسان معرفی کرده‌اند. از جمله پیامدهایی که در روایات برای خودبینی بیان شده است می‌توان به این موارد اشاره کرد: وحشتناک‌ترین تنهایی است. بهترین فرصت‌های شیطان برای هجوم به انسان است. سبب نابودی اعمال نیک می‌گردد. موجب انکار حق است. بازدارنده از طلب علم است. ریشه‌ی غضب و موارد بسیار دیگری است که می‌توان همه‌ی این موارد را تحت عنوان گمراهی از راه حق آورد.^۲ در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «فَمَنْ أُغْجِبَ بِنَفْسِهِ وَفِعْلِهِ، فَقَدْ ضَلَّ عَنْ مَنْهَجِ الرُّشْدِ وَادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ»؛^۳ کسی که نسبت به خود و کارهای خود دچار خوددوستی مفرط گردد، از راه مستقیم هدایت منحرف شده و به گمراهی گراییده است و چیزی را که شایسته‌ی آن نیست ادعا می‌کند.

۱- ر.ک: مصباح، محمدتقی، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۰۱ تا ۲۰۵.

۲- طبرسی، فضل بن حسن، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، ص ۴۵۵ و ۶۶۵ - نهج البلاغه، ترجمه دشتی، ص ۵۸۹ - حرانی، ابن شیعیه، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، ص ۱۲۶ - مسعودی، عبدالهادی، الدرر الباهرة من الأصداف الطاهرة، ص ۴۲.

۳- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۶۹، ص ۳۰۶.

اسلام اساساً خودخواهی و غرور را برای انسان بیجا می‌داند و با اشاره به نحوه‌ی ایجاد انسان گوشزد می‌کند که جسم خاکی او بدون ایمان و تقوی ارزشی برای کبر و ورزیدن ندارد.^۱

کانت هم در نظریه‌ی وظیفه‌گرایی خود شدیداً در مقابل خودبینی موضع گرفته و آن را طرد کرده است.

همان‌طور که در توضیح مکتب وظیفه‌گرایی بیان شد، وی معتقد است انسان خودبین به سود و منفعت خویش حریص است و احترام تعصب‌آمیز برای خود قائل می‌شود. او می‌گوید: خودپسندی زمانی به وجود می‌آید که انسان به قانون اخلاقی نیندیشد و وجدان خود را نادیده انگارد. کانت خودبینی را یک اشتباه زیانبار برای بشر می‌داند.

اما سومین نقطه‌ی اشتراک بدین شرح است: کانت اولین فرمان هر تکلیفی در قبال خویش را «خودشناسی» به معنای بررسی دقیق و عمیق روح و جان می‌داند. یعنی: اگر بنا بر توجه و علاقه و احترام به ذات باشد، اولین گام خودشناسی است. وی معتقد است در این خودشناسی، انسان باید هنگام قضاوت در مورد ذات خویش موضعی بی طرفانه داشته باشد و در شناخت ارزش‌های درونی اخلاقی خود یا ضد ارزش‌های موجود صداقت به خرج دهد. وی بر این باور است که با رسیدن به این خودشناسی انسان از خودپسندی دور می‌شود و راه عبادت و پرستش و خداشناسی برای او باز می‌گردد.^۲

۱- اشاره به آیات عبس ۱۸-۲۳، دهر ۲-۳، یس ۷۸، روم ۲۰... (این بحث در کتب اخلاقی و منابع اسلامی بخش زیادی را به خود اختصاص داده است که برای اطلاع بیشتر می‌توان به آنها مراجعه کرد).

۲- کانت، امانوئل، ترجمه‌ی صانعی، فلسفه‌ی فضیلت، ص ۱۰۸.

در اسلام نیز این دیدگاه مطرح شده است که علاقه‌ی انسان به ذات خود، سبب تلاش او برای رسیدن به کمالات می‌شود؛ و این بهترین زمینه است تا وی در مورد خود و حالات روحی و نفسانی خویش دقت کند و به خودشناسی بپردازد. اگر این خودشناسی درست صورت گیرد، آثار فراوانی را در پی خواهد داشت که نهایت آن رسیدن به خداشناسی است.

اما در مورد این که چگونه مانع خودخواهی، می‌شود در حدیثی از امام علی علیه السلام آمده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ جَاهِدَهَا»؛^۱ هر که نفس خود را بشناسد، با آن مبارزه می‌کند. یعنی: انسان در صورت رسیدن به خودشناسی، صفات زشت و اخلاق ناپسند، از جمله خودخواهی را می‌شناسد و از هوس‌های باطل نفس آگاهی می‌یابد و برای از بین بردن آنها تلاش و مبارزه می‌کند تا به رضای الهی دست یابد.

پس از نظر اسلام هم رسیدن به خودشناسی موجب دور شدن از خودخواهی و خودبینی می‌شود.

همچنین درباره‌ی خداشناسی که در پی خودشناسی حاصل می‌شود حضرت می‌فرمایند: «أَكْثَرُ النَّاسِ مَعْرِفَةَ لِنَفْسِهِ أَخَوْفُهُمْ لِرَبِّهِ»؛^۲ کسی که به بیشترین میزان معرفت در مورد خود رسیده باشد، بیشترین خوف را از پروردگارش دارد.

مراد این است که هرچه آدمی به نفس و احوال آن آشناتر شود عظمت و بزرگواری خدا و وجوب اطاعت و پیروی از او برایش آشکارتر می‌گردد.

۱- تمیمی آمدی، عبدالواحد، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، ص ۲۳۲.

۲- همان.

بنابراین، در این قسمت روشن شد که هر دو مکتب در مسأله‌ی غریزی بودن اصل حب ذات و نیز ناپسند بودن خودخواهی و خودبینی توافق دارند. همچنین هر دو، خودشناسی را موجب دوری از خودخواهی و راهی برای خداشناسی می‌دانند.

تقابلات دو مکتب راجع به حب ذات

گرچه انتقادهای بنیادی به برخی اصول کلی مکتب وظیفه‌گرایی وارد است، ولی از آنجا که دغدغه‌ی این مقاله مسأله‌ی حب ذات است از پرداختن به ایرادهای وارد شده به سایر اصول خودداری می‌گردد و فقط به مواردی که مربوط به حب ذات است پرداخته می‌شود.

طبق بیان کانت، خوددوستی امری پسندیده است و به گونه‌ای که وی حب ذات را تعریف می‌کند نمی‌توان اشکال چندانی به آن گرفت، اما مسأله اینجاست که به اصول نظریه‌ی کانت اشکالات اساسی وارد شده است که به تبع آن، مسأله‌ی حب ذات نیز زیر سؤال می‌رود.

کانت با مطرح کردن مسأله‌ی وظیفه و تکلیف، برای انسان غایتی جز عمل به تکلیف در نظر نگرفته است و هرگونه هدف را نفی می‌کند. به عبارت دیگر، او معتقد است هیچ هدفی در کار نیست و تنها، وظیفه و تکلیف اصالت دارد.

مهم‌ترین اشکالی که به این نظر وارد می‌شود نادیده گرفتن یکی از اساسی‌ترین نیازهای انسان‌ها یعنی «امید» است. نفی غایت از عملکرد انسان و رویارو کردن وی با تکلیفی که کمترین سودی در انجام آن وجود ندارد، روح امید را در انسان نابود می‌کند و انگیزه‌ی انجام کار را از او می‌گیرد. انسان با امید زنده است و با توجه به هدف، کاری را

انجام می‌دهد؛ در نتیجه، نادیده گرفتن آرمان‌ها روحیه‌ی تلاش را در او می‌میراند.^۱

اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا نظریه‌ی کانت در خارج از فضای نظریه و بیان، هیچ ضمانت اجرایی دارد؟ به عبارت دیگر، چطور از انسانی که هیچ امیدی به آینده ندارد می‌توان خواست جلوی نفس خود را بگیرد و مانع طغیان غرایز خود از جمله حب ذات شود؟! وی به چه امیدی خودخواه نباشد و - طبق بیان کانت - اگر خود را دوست دارد به آنچه دارد راضی باشد و بی‌گناه و بی‌تقصیر بماند؟! چرا کسی که غایتی برای اعمالش تصور نمی‌شود نباید در پی رسیدن به خواسته‌های نفسش برآید؟! و اصلاً به چه دلیلی می‌توان از او خواست که خودبین نباشد و حقوق دیگران را رعایت کند؟! پس گرچه حب ذاتی که کانت بیان می‌دارد خوب و مطلوب است، ولی اساس نظریه‌ی او که اصالت دادن به وظیفه و نفی غایت است مانع از رسیدن به چنین حب ذاتی می‌شود.

از طرفی در عالم واقع هیچ کس فقط به صرف وظیفه و تکلیف و بدون در نظر گرفتن غایتی برای اعمال خود نمی‌تواند از سعادت خود، رضایت کامل داشته باشد، و این دقیقاً با تعریفی که کانت از حب ذات ارائه می‌دهد مغایر است. در واقع می‌توان گفت: عمل به این نظریه انسان را به نحوی به تناقض می‌رساند؛ زیرا از یک سو کانت حب ذات را رضایت داشتن شخص از سعادت خود می‌داند، و از سوی دیگر سعادت را که برای او تعریف می‌کند صرف عمل به تکلیف است، بدون در نظر گرفتن غایتی روشن و امیدوار کننده که به دنبال این تکلیف حاصل گردد. در واقع، شخص بدون امید نمی‌تواند از عمل به وظایف به عنوان

۱- اخوان، محمد، اخلاق کانت و اخلاق اسلامی، ص ۱۵۶.



سعادتِ خود رضایت کامل داشته باشد، اما به خاطر حب ذات که در وجود او هست باید از عملکرد خود، رضایت کامل داشته باشد، و این مسئله، فاعل اخلاقی را دچار تناقض می‌کند.

در مقابل، فضیلت‌محوری اسلامی از آن جهت که کمال‌گراست غایت و هدفی والا برای انسان‌ها معرفی می‌کند و آن رسیدن به قرب الهی و سعادت اخروی است؛ چنان‌که نهایتِ کار انسان را ملاقات با خدا و هدف او را تلاش برای رسیدن به پروردگار معرفی کرده است و می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهٗ﴾؛^۱ ای انسان! به راستی تو به سوی پروردگارت در حرکت و تلاش هستی و سرانجام او را ملاقات خواهی کرد.

منظور از ملاقات پروردگار، منتهی شدن سیر انسان به سوی اوست؛ یعنی: به جایی که در آن هیچ حکمی نیست جز حکم او، و هیچ مانعی نیست که بتواند از انفاذ حکمش جلوگیری کند.

کسی از نتیجه‌ی این ملاقات خرسند می‌شود که جهت‌گیری رفتار او به سوی خدا بوده، طبق دستورات الهی و به انگیزه‌ی جلب رضایت او عمل کرده باشد؛ لذا اسلام برای تشویق به گام برداشتن در این راه، به آنان که اعمال صالح انجام دهند وعده‌ی پاداش‌های بزرگی را در آینده یعنی زندگی پایدار اخروی می‌دهد و بیان می‌دارد: ﴿وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾؛^۲ و به ایمان‌آوردگانی که با اعمال نیک و شایسته مبانی اعتقادی خود را تحکیم کرده‌اند نوید و بشارت می‌دهد که پاداشی بس بزرگ در انتظار آنان است.

۱- انشقاق / ۶.

۲- اسراء / ۹.

این مکتب با نشان دادن چنین افق روشنی می‌تواند از پیروانش بخواهد که نفس خود را کنترل کنند، و اگر واقعاً خود را دوست دارند، برای رسیدن به هدف نهایی از لذات زودگذر دنیایی صرف‌نظر کنند. همچنین غایت و هدف و امیدی که به آینده ایجاد می‌شود می‌تواند نوعی ضمانت اجرایی برای دستورات این مکتب باشد. قطعاً کسی که چنین آینده‌ی روشنی را در مقابل خود ببیند، می‌تواند از سعادت خود رضایت کامل داشته باشد.

باید توجه داشت هر چند مبنای این مقاله کمال‌گرا بودن فضیلت-محوری اسلامی است، اما از آنجا که کسب فضیلت یا دستیابی به کمال خود نوعی غایت به حساب می‌آید، پس فضیلت‌محوری کمال‌گرا با غایت‌انگاری و تعیین هدف منافاتی نخواهد داشت؛ زیرا فضیلت‌محوری برای انسان غایتی به نام «سعادت» به تصویر می‌کشد که اخلاق را راهبر انسان به سوی آن می‌داند.

اشکال دیگر به نظر وظیفه‌گرایی این است که می‌توان گفت عمل به نظام اخلاقی کانت مشوق خودپسندی است و باعث خودخواه شدن انسان‌ها می‌شود، و این با آنچه کانت در رد خودخواهی و تشویق به خوددوستی - به معنای رضایت به دارایی خویش و رعایت حقوق دیگران - بیان داشته است در تناقض است. دلیل این ادعا سخن خود کانت است که می‌گوید: «تنها چیزی که بی‌قید و شرط خیر است، اراده‌ی خیر است»؛ یعنی: نتایج اعمال ما (اعمالی که در قلمرو طبیعت است و به طور کامل در اختیار فرد نیست) ثانوی است. آنچه به حساب می‌آید نیت آدمی و قاعده یا اصلی است که بر اساس آن آدمی عمل می‌کند: عمل اراده‌ی عقلی و نه نتایج بالفعل آن. متأسفانه این نظر مؤید



عمل انسانی از خود راضی و متظاهر است که همه قواعد را رعایت می‌کند و همه‌ی را بدبخت می‌سازد.^۱

از بررسی تفاوت‌های این دو مکتب به دست آمد که حب ذاتی که وظیفه‌گرایی بیان می‌کند دارای اشکالات اساسی است، به گونه‌ای که نمی‌توان آن را به عنوان بخشی از یک نظام اخلاقی پذیرفت، ولی حب ذات معرفی شده توسط مکتب فضیلت‌محوری اسلامی دچار خدشه نمی‌گردد. بنابراین، در پایان به عنوان نظر مختار و برگزیده در مورد حب ذات، به توضیح و تبیین این دیدگاه پرداخته می‌شود.

نظر مختار

پیش از شروع بحث بیان این مقدمه ضروری است که برخی با بی‌انصافی معتقدند فضیلت‌محوری اسلامی چیزی جز ادامه‌ی مکتب فضیلت‌محور یونانی نیست. حقیقت این است که فضیلت‌مداری در اخلاق اسلامی دست کم همچون فضیلت‌گرایی در اخلاق مسیحی است، ولی برخلاف نویسندگان مسیحی که فضیلت را به طور شفافی نمایانده‌اند و به خوبی آن را تبیین کرده‌اند، در فضیلت‌محوری اسلامی این نکته آشکارا قابل مشاهده نیست و کاملاً نامتمایز بوده و حتی در برخی از بخش‌ها هنوز به فعلیت نرسیده است. آنچه در جهت تحقق این مهم ضروری است بررسی اخلاق فضیلت‌محور اسلامی در سه سطح است:

(۱) بررسی و تحقیق در فضیلت‌محوری اسلامی از نظر گاه عالمان

اخلاق اسلامی؛

۱- سولومون، رابرت، فلسفه‌ی اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم طلوع و افول خود، ترجمه‌ی حنایی کاشانی، ص ۶۰.

۲) بررسی و تدقیق در فضیلت محوری اسلامی از نظرگاه عارفان مسلمان؛

۳) بررسی و تدقیق در فضیلت محوری اسلامی از منظر متون دست اول دین (کتاب و سنت).^۱

از آنجا که به عنوان نظر مختار می‌باید مسأله‌ی حب ذات در مکتب فضیلت محوری اسلامی بحث شود، لذا سعی بر آن است تا این مسأله در سه سطح مطرح شده بررسی گردد.

حب ذات از نظر عالمان اخلاق اسلامی

بی‌شک اخلاق فضیلت محور اسلامی در این سطح برخاسته و منشأ گرفته از نظام یونانی است، و در اغلب کتب عالمان مسلمان این مسأله مشهود است. یعنی: در مواردی مثل شروع و پایان بحث‌ها و نوع تقسیم‌بندی فضایل و رذایل و علاج مشکلات اخلاقی و نحوه رسیدن به فضایل، پیروی از سبک یونانی به چشم می‌خورد. با این وجود نباید اصلاحات و تعدیل‌های جدی را که در مباحث برگرفته از یونانیان صورت گرفته است نادیده گرفت. به نظر اخلاق‌پژوهان، بحث‌های اخلاق فضیلت در متون دست اول اسلام و در پژوهش‌های برخی از محققان اسلامی بسیار نو و ابتکاری است. این نوآوری‌ها بیشتر به صورت ریزینی‌های بسیار شایسته و عمیق در ابواب اخلاقی همچون شناخت حقیقت نفس، بررسی ماهیت فضایل، هدف از اخلاق و کسب فضایل، و نیز تطبیق برخی مسائل اخلاقی با متون دینی و اصلاح بسیاری از دیدگاه‌های موجود در دوران یونانی نمود یافته است.

اما در خصوص موضوع مورد بحث، از آنجا که این مقاله ظرفیت بررسی تمام آثار عالمان اخلاقی را ندارد، سه کتاب از مهم‌ترین کتب

۱- پینکافس، ادmond، از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی، ترجمه‌ی حسنی و علیپور، ص ۴۶.



عالم‌ان اسلامی برای بررسی انتخاب شدند که عبارتند از: کیمیای سعادت غزالی، المحجة البيضاء فیض کاشانی و جامع السعادات نراقی.

پس از بررسی این کتاب‌ها در باب نفس و حب ذات، نقاط مشترک و افتراقی به دست آمد که به اختصار بیان می‌گردد.

تقریباً همه‌ی کتاب‌ها در تقسیم‌بندی قوای نفس و انواع صفات نفس به روش فلسفه‌ی یونانی تمسک جسته‌اند؛ یعنی: نفس را دارای سه قوه‌ی بهیمی (شهوّه)، سَبُعی (غضبیّه)، و مَلْکی (ناطقه) می‌دانند. همچنین درباره‌ی نحوه‌ی عملکرد این قوا رویکرد ارسطویی داشته، به نحوی قانون طلایی اعتدال او را مطرح می‌کنند. منظور از قانون اعتدال این است که همانند ارسطو معتقدند زیاده‌روی و افراط در این قوا - به ترتیب - موجب پیدا شدن صفات شرّه، تهوّر و سَفَه در انسان می‌شود، و کوتاهی و تفریط در این قوا موجب خَمود، جُبْن و بَلْک می‌گردد. اما رعایت اعتدال و میانه‌روی سبب پدید آمدن صفات عفت، شجاعت و حکمت می‌شود. البته تقسیمات دیگری هم مطرح است که تفصیل آن در این مقال نمی‌گنجد.

اما همان‌طور که اشاره شد، صرف‌نظر از این شباهت‌ها به فضیلت‌محوری یونانی، نباید دقت‌ها و ابتکارات آنها را نادیده گرفت؛ چرا که هریک از زاویه‌ای خاص به بررسی حب نفس و منشأ و سرانجام و ملزومات آن پرداخته است و با موشکافی مطالب و تطبیق آنها با منابع دینی، جزئیاتی دقیق را در این موضوع مطرح کرده‌اند که در اخلاق ارسطویی به چشم نمی‌خورد.

از آنجا که مقاله‌ی حاضر گنجایش انعکاس تمام مباحث حب ذات در سه کتاب مذکور را جهت نمایاندن این دقت نظرها ندارد، تنها به گوشه‌ای از نظرات نویسندگان آنها اشاره می‌کند و برای آگاهی بیشتر، خوانندگان را به منابع اصلی ارجاع می‌دهد.

غزالی در کیمیای سعادت گفته است که محبت و دوستی یعنی میل غریزی به چیزی که لذت بخش است، و لذت بخش بودن یعنی موافق و سازگار بودن با طبع، به نحوی که نفس انسان آن را طلب کند. وی معتقد است از آنجا که علت دوستی، موافق و سازگار بودن با طبع است، و چیزی موافق تر و سازگارتر از هستی و دوام آدمی با طبع انسان نیست، بنابراین حب ذات و خوددوستی در انسان وجود دارد. غزالی معتقد است از ضروریات محبت انسان به خود و کمال خود دوست داشتن حق تعالی است؛ چرا که هستی انسان و کمالات و صفات او همه از هستی خداست؛ زیرا اگر خدا به او برای آفریدنش فضل نمی کرد، وی به وجود نمی آمد.^۱

فیض کاشانی هم در المحجة البيضاء معتقد است که هر موجود زنده ای وجود و بقا و کمال خود را دوست دارد، و در مقابل از هلاکت و نابودی خود متنفر است. وی معتقد است این حب ذات اقتضا می کند که انسان خداوند متعال را به نهایت درجه دوست بدارد. او دلیل سخن خود را این گونه بیان می دارد که انسان وجود خود را به سبب فضل الهی به دست آورده است و بقاء و کمال او نیز در نتیجه ی لطف و عنایت خداست. بنابراین اگر وی نفس خود را دوست دارد، به طریق اولی باید آن را هم که این نفس را به او بخشیده است دوست بدارد. اگر هم کسی این محبت را نسبت به خدای خود ندارد، به سبب آن است که به نفس و شهوات مشغول شده و نسبت به خالق خود جاهل است. به عبارت دیگر، محبت هر کس به خدا به میزان معرفت اوست.^۲

۱- ر.ک: غزالی، محمد، کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۹۵۵ تا ۹۶۰.

۲- فیض کاشانی، ملا محسن، اخلاق حسنه، ج ۹، ص ۱۷ و ۱۸.



مرحوم نراقی در جامع السعادات در رابطه با این موضوع می‌گوید که محبت به نفس شدیدترین نوع محبت است؛ چرا که میزان محبت به اندازه‌ی معرفت و سازگاری محبوب با مُحب است، و چه چیز برای انسان سازگارتر از نفس اوست؟! از نظر مرحوم نراقی، حب ذات یعنی این که انسان هم اصل وجود خود و هم دوام و هم کمالش را دوست بدارد.

نکته‌ی جالب توجهی که وی درباره‌ی حب ذات بیان می‌دارد این است که علاقه و محبت به فرزند از حب ذات سرچشمه گرفته است؛ چرا که انسان بقای خود را در بقای فرزندش می‌بیند. وی از محبت انسان به خود محبت به خدا را نتیجه می‌گیرد؛ زیرا معتقد است چگونه تصوّر می‌شود کسی خود را دوست داشته باشد و آن که را قوام هستی و وجودش فرع هستی و وجود اوست دوست نداشته باشد؟!^۱

هر چند نظام اخلاقی‌ای که درباره‌ی نفس از جانب عالمان مسلمان ارائه شده با آنچه در متون دست اول دین آمده متفاوت است و تا حد زیادی بر پایه‌ی اخلاق یونانی است، ولی بجاست که به آثار آنان با دیده انصاف نگرسته شود و ابتکارات و ظرایفی هم که در این بحث ارائه کرده‌اند مدّ نظر قرار گیرد.

حبّ ذات از نظر عارفان مسلمان

عارفان مسلمان از همان آغاز راهی بسیار متفاوت با عالمان اخلاق اسلامی پیموده‌اند. آنان با شیوه‌ی تحصیل فضایل، به گونه‌ای که در اخلاق یونانی و آثار بسیاری از علمای اخلاق مسلمان مشاهده می‌شود، مخالفند و آن را تاجرانه می‌دانند. برای آشنایی بهتر با نظر عرفا در مورد

۱- نراقی، ملامهدی، جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۳۴ و ۱۳۵ و ۱۴۲.

حب ذات، ابتدا به طور مختصر به دیدگاه آنها درباره‌ی حقیقت و رسیدن به کمال اشاره‌ای می‌شود.

عرفا معتقدند که حقیقت فقط یکی است و آن خداست. غیر او هر چه هست ثانی برای او نیست، بلکه جلوه‌ها و اسماء و صفات و تجلیات اوست. کمال انسان در رسیدن به حقیقت است و رسیدن به حقیقت یعنی این که انسان به جایی برسد که کاملاً درک کند در همه چیز و با همه چیز او را ببیند. قوام هر چیزی را به او ببیند و هر چیزی از جمله خودش را در واقع در او ببیند و آن وقت دیگر «من»ی باقی نمی‌ماند. این همان «فنا»یی است که عرفا می‌گویند؛ و اگر انسان به این حالت رسید و این فنا و اتصال برای او رخ داد، به قول آنها ید الله الباسطه می‌شود.

عرفا برای عرفان منازلی معین کرده‌اند تا انسان به حقیقت برسد. انسانیت انسان و حقیقت اصلیش این است که حقیقت را بشناسد و به آن برسد. کسی که به حقیقت نرسیده، از راه مانده است. مرکب این سیر هم از نظر آنها «عشق» و «محبت» و «انس» است و راه راه قلب و دل است نه راه فکر و فلسفه ... پس از نظر عرفا حقیقت یکی است و کمال انسان یعنی اتصال و وصول به حقیقت.^۱

حال باید دید حب ذات در این دیدگاه چه جایگاهی دارد؟ به اعتقاد عرفا، محبت به هر چیز حالت میل و التذاذ نسبت به آن چیز است و وجود این حالت فرع شناخت آن است.

شناخت یک چیز گاهی به وسیله‌ی حواس انجام می‌شود و گاهی با قلب. به هر حال هر چه شناخت قوی‌تر و عمیق‌تر و لذت شدیدتر باشد، محبت نسبت به آن قوی‌تر و عمیق‌تر خواهد بود. واضح است که قوی‌ترین و محکم‌ترین دوستی‌ها دوستی نفس است؛ زیرا محبت با تناسب

۱- مطهری، مرتضی، تکامل اجتماعی انسان، ص ۱۳۶.

بین «محب و محبوب» و شناخت «محب از محبوب» رابطه‌ی مستقیم دارد؛ و می‌دانیم که انسان با هیچ چیز بیش از خود تناسب و موافقت ندارد و هیچ چیز را بیشتر از خود نمی‌شناسد.^۱

از اینجا اهمیت خودشناسی از دیدگاه عرفا نیز مشخص می‌شود. به این صورت که حب ذات به دنبال خودشناسی می‌آید، و چون وجود هر کس فرع وجود پروردگار اوست، لذا هر که خود را بشناسد پروردگارش را شناخته است. در احادیث نیز از شناخت نفس به کلید معرفت پروردگار تعبیر شده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛^۲ هر که خود را شناخت، پروردگارش را شناخته است.

بنابراین، محبتی که پس از این شناخت نسبت به خود پیدا می‌کند ناشی از محبت خداوند است. توضیح آن که انسان با شناخت خود به معرفتی عمیق از خداوند دست می‌یابد و درک می‌کند که هیچ چیز، از خودش گرفته تا موجودات دیگر و اشیائی که زمینه‌ی تکامل وی را فراهم می‌آورند و یا به نحوی در رفاه و سعادت و لذت بردن وی تأثیر دارند، از خود استقلال‌ی ندارند و هرچه هست از ذات باری تعالی است؛ لذا محبتی عمیق نسبت به پروردگار برایش حاصل می‌شود و سایر محبت‌ها فرعی و در طول محبت او قرار می‌گیرند، تا آنجا که حتی حب ذات و خوددوستی انسان نیز تحت تأثیر این شناخت قرار خواهد گرفت؛ چرا که در این مرحله از بینش، ذات خود انسان هم به صورت یک وجود طفیلی و شأنی از شؤون آن موجود اصلی و جلوه‌ای از جلوه‌های او شناخته می‌شود، و در این صورت طبیعی است که محبت اصلی به

۱- فیض کاشانی، ملا محسن، /اخلاق حسنه، ترجمه‌ی ساعدی، ص ۲۱۴ و ۲۱۷؛ شبّر، سید عبدالله، /اخلاق، ترجمه‌ی جباران، ص ۴۰۵ و ۴۰۷.

۲- گیلانی، عبدالرزاق، مصباح الشریعة، ص ۳۸۳.

خداوند تعلق گیرد و دیگر موجودات غیر از خدا - به خاطر آن که شعاعی از وجود او و آفریده‌های او هستند - در معرض پرتوی از محبت که از محبت اصلی الهی اشتقاق یافته است قرار گیرند.

بنابراین، طبق دیدگاه عارفان، نفس تجلی ذات حق و عین ربط به اوست و این همان معنای توحید است.^۱ بدین ترتیب معنای حدیث قدسی نیز روشن می‌شود که خداوند در آن می‌فرماید: ﴿...فَإِذَا أُخْبِتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا...﴾^۲ ... زمانی که بنده‌ای را دوست بدارم، من گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود، چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند، و دست او می‌شوم که با آن عمل می‌کند. محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق)، که یکی از عالی‌ترین شارحان عرفان اسلامی به شمار می‌رود، در تفسیر این حدیث می‌گوید: «خداوند در آدمی حضور دارد و آدمی در خدا منغمس و غوطه‌ور است. چون به صورت اول نظر شود، وصال مستلزم آن است که خدا فاعلی باشد که با چشم آدم می‌بیند و با گوش او می‌شنود.» به صورت دوم، آدمی چنان در خدا غوطه‌ور است که به وسیله‌ی خداوند می‌بیند و از طریق او می‌شنود».^۳ وی در تبیین نگاه عارفانه‌ی خود با بیان مثالی چنین می‌گوید: «هنگام نگاه کردن به آینه ممکن است شخص تنها به سطح آینه نگاه کند و دیگر تصویر خود را نبیند، یا این که به تصویر خود نگاه کند که آنگاه دیگر سطح آینه را نخواهد دید. برای مشاهده‌ی حق نیز چنین است که یا عارف خداوند را مشاهده می‌کند، که در این صورت دیگر ذات خودش را نمی‌بیند، و یا این که ذات

۱- بهشتی، محمود، سیر و سلوک، ص ۴۰؛ مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۷۵.

۲- کلینی، یعقوب، الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲.

۳- ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، ص ۴۹.



خویش را در حق می‌نگرد، ولی دیگر حق را جداگانه نمی‌بیند.^۱ بنابراین عرفا ذات خود را حقیقتی جدا از خداوند نمی‌دانند و معتقدند کسی که خود را به درستی بشناسد خدا را شناخته است؛ و لذا با خود دوستی در واقع به خدا عشق می‌ورزد؛ لذا حب ذات از این دیدگاه پرتوی از حب الهی است.

حب ذات از نظر منابع اسلامی

پیش از شروع، یادآوری این نکته لازم است که آنچه در این بخش به عنوان نظر اسلام بیان می‌شود استنباط شخصی نگارنده از منابع اسلامی است و نمی‌توان نظر قطعی اسلام را به همین نتیجه محدود نمود.

نفس در متون اسلامی با صفتهای مختلف و گاهی متضاد به کار رفته است. برای این که معلوم شود مراد از حب نفس کدام یک از معانی است، به اختصار به بررسی آنها پرداخته می‌شود.

با توجه به این که در قرآن سخن از نفس اماره، نفس لوّامه و نفس مطمئنّه آمده، این سؤال پیش می‌آید که آیا انسان نفس‌های گوناگونی دارد که شامل مطمئنّه، لوّامه، اماره می‌شود؟ یا فقط یک نفس دارد که دارای صفات گوناگون است؟

در پاسخ باید گفت: همچنان که در بخش مفهوم‌شناسی بیان شد، انسان یک نفس بیشتر ندارد و آن همان حقیقت وجودی اوست که بار ارزشی مثبت یا منفی ندارد؛ و این ویژگی‌هایی که به آن نسبت داده می‌شود به سبب گرایش‌هایی است که در نفس وجود دارد؛ یعنی: گرایش به خیر و نیکی و گرایش به شر و بدی. به دنبال این گرایش‌ها، نفس آدمی حالات مختلفی پیدا می‌کند و بر حسب هر حال نامی

متفاوت می‌یابد. در اینجا برای شناخت بهتر نفس به طور مختصر این حالت‌ها معرفی می‌شوند:

یکی از حالت‌های نفس هنگامی پدیدار می‌گردد که در او کشش به سوی لذتی پیدا می‌شود. این کشش «هوای نفس» نامیده می‌شود که در درجه‌ی اول مفهومی خنثی است و معنای ارزشی منفی یا مثبتی ندارد. وقتی نفس در پی کامیابی و لذت‌جویی حدود را زیر پا می‌گذارد، به آن نفس اماره (فرمان دهنده به بدی) می‌گویند. پس از نیل به مقصود و فروکش کردن هوس، نفس ناراستی‌های عمل خویش را می‌بیند و شروع به ملامت خود می‌کند که به این حالت نفس، لوّامه (سرزنشگر) می‌گویند. سومین حالت نفس هنگامی ظهور می‌کند که آدمی به خدا توجه پیدا می‌کند. توجه یافتن به خدا آرامشی عمیق در نفس پدید می‌آورد و در این حالت نام نفس «مطمئن» است.^۱

بنابراین نفس یک حقیقت است که در مراحل مختلف بر اثر شرایط گوناگونی که برایش پیش می‌آید و فعالیت‌های مختلفی که انجام می‌دهد و بهره‌های متنوعی که می‌برد، این عناوین بر آن بار می‌شود.^۲

پس این که به سبب وجود صفت اماره یا لوّامه یا مطمئن در نفس به دنبال یافتن تکلیف در مورد دوست داشتن یا نداشتن آن باشیم صحیح نیست، بلکه معیار حب ذات چیزی فراتر از اینهاست؛ یعنی: باید نفس را به طور کلی و با مجموع تمام این صفات دید، و با این نگاه در مورد حب ذات سخن گفت. در واقع ریشه‌ی بحث و نحوه‌ی برداشت از مسأله‌ی حب ذات به نوع شناخت و نگاهی برمی‌گردد که از نفس وجود دارد. پس می‌توان گفت یکی از علت‌های اصلی اختلاف در مورد حب

۱- باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ص ۱۳.

۲- مصباح یزدی، محمدباقر، اخلاق در قرآن، ج ۲، ص ۲۰۴.

ذات شناخت نادرست از نفس است. به همین سبب برخی گمان می‌کنند با توجه مادی و پرورش هر چه بیشتر جسم در جهت حفظ نفس خود قدم بر می‌دارند، ولی حقیقت امر چیز دیگری است؛ چراکه پیش رفتن در این راه در واقع بی‌توجهی به نفس و آزار و ظلم به آن است؛ چون حقیقت نفس بُعد مادی آن نیست، و همان‌طور که در بحث مفهوم‌شناسی اشاره شد، نفس آن چیزی است که بعد از مرگ و از بین رفتن جسم مادی باقی می‌ماند. پس آن که نفس خود را به درستی بشناسد، درمی‌یابد که حب ذات واقعی و صیانت حقیقی از نفس به این است که آن را از حقیقتش دور نکند و در عوض در راهی به کار گیرد که به کمال خود برسد. شاید از همین جهت است که حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ تَجَرَّدَ»؛^۱ هر که نفس خود را بشناسد، مجرد و خالص گردد؛ یعنی: هر کس آنچنان که باید مرتبه‌ی نفس خود را و قابلیت او را از جهت کمالات و مراتب عالیه بشناسد، از همه‌ی علایق و حجاب‌های دنیوی برهنه می‌گردد، و به تکمیل نفس خود و رسانیدن آن به مراتب بلند و مقامات ارجمند - که قابلیت آنها را دارد - مشغول می‌گردد.^۲

طبق آنچه بیان شد، نفس می‌تواند به عنوان سرمایه‌ای عظیم به حساب آید، که شناخت درست و به کارگیری صحیح آن باعث سعادت و تعالی انسان گردد. پس این نفس، با ارزش و قابل دوست داشتن است و باید برای حفظ و پرورش آن کوشید؛ لذا امام صادق علیه السلام با چنین نگاهی می‌فرماید:

أَتَاَمِنُ بِالنَّفْسِ النَّفِيسَةِ رَبَّهَا فَلَيْسَ لَهَا فِي الْخَلْقِ كُلِّهِمْ ثَمَنٌ

۱- تمیمی آمدی، عبدالواحد، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، ص ۲۳۲.

۲- خوانساری، جمال الدین، شرح آقا جمال الدین خوانساری بر غررالحکم، ج ۵، ص ۱۷۲.

من با نفس خودم هیچ موجودی را برابر نمی‌کنم. اگر قرار باشد نفسم را معامله کنم، هیچ چیز را جز پروردگارم با آن برابر نمی‌سازم و در عوض، فقط او را می‌گیرم. از آن که بگذرد، حاضر نیستم این سرمایه و این خویشتن خود را بدهم. تمام دنیا و ما فیها و هر آنچه غیر خدا باشد را با این گوهر نفیس برابر نمی‌کنم.^۱

حتی حضرت علی علیه السلام در روایتی رو آوردن به نفس را نتیجه‌ی بالارفتن علم و دانش می‌دانند و می‌فرمایند که وقتی علم کسی زیاد شود، توجه او به نفسش افزایش می‌یابد و بیشتر به خود می‌پردازد: «كُلَّمَا ازْدَادَ عِلْمُ الرَّجُلِ، زَادَتْ عِنَايَتُهُ بِنَفْسِهِ»^۲ منتهی منظور این نیست که انسان همت خود را در راه پرورش مادی و جودش صرف کند، بلکه باید به تهذیب نفس خود پردازد تا ارزشش به اندازه‌ای شود که تنها قابل معامله با خداوند باشد. چنان که حضرت در ادامه می‌فرمایند: «وَبَذَلَ فِي رِيَاضَتِهَا وَصَلَاحِهَا جُهْدَهُ»^۳؛ و تا آنجا که در توان دارد در راه ریاضت و تربیت نفس و اصلاح خویش می‌کوشد.

پس این حب ذات پسندیده و با ارزش است؛ چرا که ارزش و جایگاه انسان را بالا می‌برد؛ و البته آنچه در منابع اسلامی مذمت شده است، حب ذاتی است که از راه‌های نامشروع ارضا می‌شود.

نهایتاً به این مطلب می‌توان رسید که نفس انسان به مثابه سرمایه‌ای عظیم است که بهره‌مندی از آن به شناخت صحیح آن منوط است. انسانی که این گونه خود را شناخت، قطعاً به نفس خویش علاقه‌مند می‌گردد؛ و این دوست داشتن و حب ذات می‌تواند انسان را به کمال نهایی یا همان قرب الهی برساند. بنابراین طبق آنچه از منابع می‌توان

۱- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۴۷، ص ۲۴.

۲- تمیمی آمدی، عبدالواحد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ص ۲۳۶.

۳- همان.



استخراج کرد، حب ذاتی در اسلام پسندیده است که از روی شناخت باشد و انسان را به سعادت واقعی او، یعنی قرب الهی برساند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مقاله پس از بررسی‌های «خود» در مسأله‌ی حب ذات از دیدگاه دو مکتب وظیفه‌گرایی و فضیلت‌محوری اسلامی به دست آورد که وظیفه‌گرایی به سبب اصول خشک و انعطاف‌ناپذیرش، که فقط وظیفه را اصل می‌داند و امید را نادیده می‌انگارد، عملاً با آنچه درباره‌ی حب ذات گفته و آن را داشتن رضایت کامل انسان از سعادت خود تعریف کرده دچار تناقض شده است.

اما فضیلت‌محوری اسلامی دیدگاهی روشن و منطقی نسبت به این مسأله دارد و راهکاری درست در قبال آن ارائه کرده است. اسلام حب ذات را یک میل فطری می‌داند، ولی آن را رها نکرده و برایش حد و مرزی قائل است. اگر انسان بکوشد که خود را بشناسد و بداند که از کجا آمده، به چه هدفی در این دنیا آمده و به کجا می‌خواهد رفت، و همچنین سعادت و شقاوتش در چیست، در این صورت ارزش خود را درک می‌کند می‌فهمد که وجودش بیهوده نیست و باید برای آن بهترین‌ها را طلب کند. مطلوب‌ترین لذت‌ها پایدارترین و با کیفیت‌ترین آنهاست که ظرف تحققش جهان آخرت است. پس کسی که خود را دوست دارد، در طلب سعادت حقیقی تلاش می‌کند و با هدایت نفسش به سمت کمال، آن را به گوهری گرانبها تبدیل می‌سازد که بهای آن را تنها خداوند می‌تواند بپردازد. بنابراین چنین حب ذاتی که از خودشناسی سرچشمه گرفته و در خدمت هدف والای انسان یعنی قرب به خداست، باعث کمال و مطلوب اسلام است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه‌ی محمد دشتی، چاپ اول، قم: مشهور، ۱۳۷۹ ش.
۳. آذربایجانی، مسعود و همکاران، روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، قم: سمت، ۱۳۸۷ ش.
۴. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۵ ش.
۵. اخوان، محمد، اخلاق کانت و اخلاق اسلامی، چاپ اول، قم: اشراق، ۱۳۷۳ ش.
۶. باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، چاپ هشتم، تهران: مدرسه. ۱۳۸۲ ه. ش.
۷. بهشتی، محمود، سیر و سلوک، چاپ اول، اصفهان: زمانی، ۱۳۷۶ ش.
۸. پینکافس، ادموند، از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی، نقدی بر تحویل‌گرایی در اخلاق، ترجمه‌ی سید حمیدرضا حسنی، مهدی علیپور، چاپ اول، قم: معارف، ۱۳۸۲ ش.
۹. تیممی آمدی، عبد الواحد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۱۰. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. خوانساری، جمال‌الدین، شرح آقا جمال‌الدین خوانساری بر غرر الحکم، ج ۵، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. ریاحی، ابوالقاسم، راهنمای علمی و عملی موفق زیستن، چاپ اول، تهران: مهر تابان، ۱۳۸۱ ش.



۱۳. سادات، محمدعلی، *اخلاق اسلامی*، چاپ نوزدهم، تهران: سمت، ۱۳۷۶ش.
۱۴. سولومون، رابرت ک، *فلسفه‌ی اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم طلوع و افول خود*، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران: قصیده، ۱۳۷۹ش.
۱۵. شبر، سید عبدالله، *اخلاق*، ترجمه: جباران، محمدرضا، چاپ دوازدهم، قم: هجرت، ۱۳۸۶ش.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، چاپ دوم، نجف: حیدریه، ۱۳۸۵ش.
۱۷. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۱۸. غرویانی، محسن، *فلسفه‌ی اخلاق*، قم: پیک جلال، ۱۳۷۹ش.
۱۹. غزالی، محمد، *کیمیای سعادت*، چاپ هفتم، تهران: گنجینه، ۱۳۸۱ش.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۱. فیض کاشانی، ملامحسن، *اخلاق حسنه*، ترجمه‌ی محمدباقر ساعدی، چاپ هفتم، بی نا: انتشارات پیام نور، ۱۳۶۶ش.
۲۲. —، *المحجۃ الیضاء*، ج ۹، چاپ چهارم، [قم]: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ه.ق.
۲۳. کانت، ایمانوئل، *درس‌های فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ دوم، تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۰ش.
۲۴. کانت، ایمانوئل، *فلسفه‌ی فضیلت*، ج ۲: *ما بعد الطبیعه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ اول، تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۰ش.

۲۵. کلینی، یعقوب، *الکافی*، چاپ دوم، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲ش.
۲۶. گیلانی، عبدالرزاق، *مصباح الشریعة*، چاپ اول، تهران: پیام حق، ۱۳۷۷ش.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الوفا، ۱۴۰۳ق.
۲۸. مسعودی، عبد الهادی (شهید اول)، *الدرة الباهرة من الأصداف الطاهرة*، چاپ اول، قم: انتشارات زائر، ۱۳۷۹ش.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، قم: مؤسسه‌ی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۷۷ش.
۳۰. _____، *خودشناسی برای خودسازی*، چاپ سوم، قم: مؤسسه‌ی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۷۹ش.
۳۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، *تکامل اجتماعی انسان*، چاپ سیزدهم، تهران: صدرا، ۱۳۶۸ش.
۳۳. موسوی لاری، سید مجتبی، *رسالت اخلاق در تکامل انسان*، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۳۴. مهیار، رضا (بی تا)، *فرهنگ ابجدی عربی-فارسی*، بی جا: بی نا.
۳۵. نجاتی، محمد عثمان، *قرآن و روانشناسی*، ترجمه‌ی عباس عرب، چاپ دوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ش.
۳۶. نراقی، ملا مهدی (بی تا). *جامع السعادات*، چاپ چهارم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

درآمدی بر پیامدهای تربیتی و اخلاقی عشق

در اندیشه‌ی سهروردی

مجید یاریان*

الهام علی جولا**

چکیده

شیخ اشراق به مقوله‌ی عشق، نگاهی فیلسوفانه و عارفانه دارد. او عشق را فرزند عقل و ملازم حزن می‌شمارد و رسیدن به حسن و کمال را جز از طریق عشق میسر نمی‌داند. به تعبیر وی، عشق محبتی مفرط و بیرون از حد است که در مجموعه‌ی هستی سریان دارد و هر موجودی - اعم از نوری و غیر نوری - از آن بهره و نصیبی دارد. عشق رابط وجودی میان موجودات عالم است. مقدمه‌ی وصول به عشق، معرفت و محبت و غایت آن فناست. در اندیشه‌ی او، عشق آثار و پیامدهای تربیتی و اخلاقی با اهمیتی دارد که کمال‌جویی، دنیاگریزی، مبارزه با زشتی‌ها و هوای نفس، وحدت‌گرایی، میل به عقلانیت و خردورزی،

*- دانشجوی دکتری الهیات - حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان.

m_yaryan@yahoo.com

** - دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد تهران.

Elham.alijoula@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۳/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۱/۲۳

صبر و استقامت، التزام به اعمال صالح، کسب معرفت و همچنین طاعت و عبادت حضرت حق، در زمره‌ی این آثار است.

واژه‌های کلیدی

سهروردی، عشق، نور، عقل، حسن، حزن، معرفت، محبت.

مقدمه

شهاب‌الدین سهروردی، بنیانگذار حکمت اشراق، در آموزه‌های حکمی و اشراقی خویش، به بیان حقیقت «عشق» با منظری فلسفی و عرفانی پرداخته است. او برخلاف بسیاری از فیلسوفان که حکمت را جز تفکر انتزاعی و استدلال و برهان نمی‌بینند و برای عشق و عرفان و اشراق جایگاهی نمی‌یابند، حق عقل و عشق را به نحو کامل ادا کرده است. از منظر او، حکیم کامل کسی است که هم متوغل در بحث و برهان و هم متوغل در ذوق و عرفان باشد.^۱ بر این اساس، در منظومه‌ی حکمت خویش در کنار «عقل جایگاه «عشق» و عرفان را نیز نادیده نمی‌گیرد.

اگرچه مبحث عشق - که از مسائل بنیادین در حکمت اشراقی است - در آثار فلسفی و رساله‌های عرفانی این حکیم آشکارا بیان گردیده است وی در دو موضع، بیش از دیگر آثار خود به بررسی حقیقت عشق پرداخته است:

۱- برخلاف فیلسوفان که به همه چیز با نگاه برهانی و استدلالی می‌نگرند و تمام امور را با محک عقل و طریق بحث می‌سنجند، عارفان عقل را در کشف حقیقت ناکارآمد می‌دانند و به قلب و ذوق و شهود متوسل می‌شوند، اما سهروردی بر این باور است که حکیم واقعی کسی است که توانمند، متوغل (فرورفته) در بحث و ذوق باشد.

نخست در حکمة الاشراق، جایی که به تبیین رابطه‌ی انوار با یکدیگر می‌پردازد. او مجموعه‌ی هستی را به نور و ظلمت (برزخ یا غَسَق)^۱ تقسیم می‌نماید. در عالم انوار هیچ حجاب و حایلی میان انوار وجود ندارد. او بر این باور است که ارتباط نور عالی با سافل، به صورت قهر و غلبه و رابطه‌ی نور سافل با عالی از سنخ جذب و محبت است و بر این اساس، عشق تنها رابط وجودی میان موجودات متعالی و انوار طولیه و عرضیه است.

دوم در رساله فی حقیقه العشق یا مونس العشاق^۲، که از لحاظ ادبی و عرفانی و بیان حقایق اشراقی به زبان رمز، از آثار برجسته‌ی این حکیم به حساب می‌آید. در این نوشتار، ابتدا ماهیت عشق، مقدمات وصول بدان و جایگاه آن در هستی از منظر شیخ شهید بیان خواهد شد، و سپس از پیامدهای تربیتی و اخلاقی عشق و کارکرد آن در تعالی انسان به اجمال سخن می‌رود.

۱- مراد وی از نور عالم مجردات (واجب الوجود، عقول و نفوس) است و مقصود او از برزخ عالم ماده است. در اندیشه‌ی او، هستی مادی بهره‌ای از نور ندارد و به همین دلیل آن را «غَسَق» می‌نامد.

۲- این رساله از شاهکارهای نثر سهروردی است که در آن به زبان رمز عرفانی از عشق سخن می‌گوید. با آیه‌ی «نحن نُقْصُ علیک أحسنَ القصص...» سخن آغاز می‌کند و بدین طریق حدیث عشق را برترین سخن برمی‌شمارد، و با تفسیر سرگذشت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام لطیف‌ترین بحث‌های عرفانی در باب عشق را بیان می‌نماید. برخلاف آنچه برخی ادعا کرده‌اند، این رساله مبتنی بر رساله الطیر ابن سینا نیست و طرح محتویات آن به شکلی دیگر است (رک: مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، مقدمه، ص ۵۱). از کارهای بدیع سهروردی وارد کردن مقوله‌ی حزن در کنار حسن و عشق است. از دیگر ابتکارات او در هشت فصل اول، بیان مطالب به زبان حال و به نقل از «حُسن» و «عشق» و «حزن» است، و «یوسف» و «زلیخا» و «یعقوب» به عنوان نماد این سه فرزند عقل، معرفی می‌شوند. در چهار فصل آخر نیز به تفسیری عارفانه و فلسفی از عشق می‌پردازد.

تعریف و چیستی عشق

شیخ اشراق در *مونس العشاق* ریشه‌ی عشق را چنین بیان می‌کند:

عشق را از «عشقه» گرفته‌اند. عشقه گیاهی است که در بن درختی ریشه می‌کند و بر درخت پیچیده و بالا می‌رود تا تمام درخت را فراگیرد، و آن را چنان در شکنجه می‌کشد که غذا و رطوبت درخت را تماماً به تاراج می‌برد و آخر الامر آن را می‌خشکاند.

در نگاه عارفانه‌ی او، انسان درختی است منتصب القامه که به *جَبَّه القلب* ملکوت پیوسته است و وجود مادی او تصویری است از *جَبَّه القلب*^۱ که در عالم کون و فساد منعکس گردیده است. این درخت به مدد آب علم به *جَبَّه القلب* می‌رسد و هزاران شاخه‌ی روحانی از او سر می‌زند. هرگاه این شجره بالیدن آغاز کند و به مرتبه‌ی کمال رسد، عشق از گوشه‌ای سر بر می‌آورد و خود را در او می‌پیچد و این شجره‌ی منتصب القامه، زرد و ضعیف می‌گردد تا زمانی که خشک شود و علاقه‌اش به عالم مادی منقطع گردد.^۲

وی همچنین در *مونس العشاق* از عشق به «محبّتی مفرط» تعبیر می‌کند و می‌گوید: «العشق مَحَبَّةٌ مُّفْرَطَةٌ». او عشق را از بیت المقدس، محله‌ی روح آباد و عالمی پاک از کدورات دنیا می‌داند که در عرب عشق نام دارد و در عجم مهر. از منظر او عشق موجودی مجرد است که در عین این که قدیم و ازلی است، همچنان جوان و پویاست. در باور او،

۱- انسان موجودی است مرکب از جسم مادی و روح ملکوتی. *جَبَّه القلب* سرّ سُویدا و حقیقت مکنون انسان در عالم ملکوت است که کالبد انسان به آن اتصال دارد. در آموزه‌های قرآنی از این ارتباط و اتصال به «نفخ روح» تعبیر می‌شود.

۲- مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، *مونس العشاق*، ص ۲۸۷-۲۸۹.

زادگاه عشق عالمی روحانی است و افهام جسمانی از ادراک معنای آن عاجزند.^۱

مقدمات عشق

شیخ شهید در *مونس العشاق* هر عشقی را حاوی محبت می‌داند و محبت را اعم از عشق می‌شمارد و معتقد است که معرفت نخستین عرصه در هر عشقی است. بدون معرفت و محبت به وادی عشق راهی نیست.^۲ راه سالک با «معرفت» آغاز می‌شود، از «محبت» می‌گذرد و در نهایت به مرتبه‌ی «عشق» می‌رسد. به تعبیر دیگر، سهروردی نردبانی را توصیف می‌کند که پله‌ی اول آن شناخت و معرفت، پله‌ی دوم آن محبت و پله‌ی سوم آن عشق است.^۳

علم و معرفت

معرفت و عرفان قدم آغازین در راه سلوک و نخستین پله‌ی معراج عشق است. سهروردی معرفت را کمال نفسانی و ارتسام حقایق الهی - از ذات واجب الوجود، صفات، افعال و نظام صنع او گرفته تا عالم عقل و ملکوت نفس و عالم مُلک و اجرام - می‌داند، که اگر این معرفت به کمال خویش رسد، به محبت می‌انجامد و مُحَبّ از مشاهده‌ی انوار به

۱- سه رساله از شیخ اشراق، ص ۲۷۵.

۲- در *انس الثائبن* می‌خوانیم: «هر که راهوی کشته نیست و عقل امیر نیست و معرفت او با محبت قرین نیست، او در عشق سخن نگوید او را به اوفتد.» (رک: چشمه‌ی بقا، سیری در عشق عرفانی، ص ۱۱).

۳- رک: مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، *مونس العشاق*، ص ۲۸۷ و ۲۸۶.

لذت و ابتهاج می‌رسد. این انوار معارفی هستند که از مشرق انوار^۱ عقلی بر نفوس محبین می‌تابند.^۲

وی در حکمت الاشراق، می‌گوید: «كُلَّمَا ازْدَادَ نوراً وَ ضَوْءٌ، ازْدَادَ عِشْقاً وَ مَحَبَّةً وَ ازْدَادَ غِنًی وَ قُرْباً مِنْ نور الأنوار».

در اینجا بیان دو نکته ضروری به نظر می‌رسد: اولاً مراد از نور و ضوء علم و معرفت است؛ یعنی: نفس هر چه بیشتر حقایق را ادراک کند، میل به عالم نور، بر نفس او غالب می‌شود. محبت ثمره‌ی معرفت است و هر چه محبت بیشتر باشد، بی‌نیازی از برزخ و تقرّب به نورالانوار افزون می‌شود؛ چرا که انجذاب و لذت وصال به قدر عشق و محبت است.

ثانیاً عشق و محبت به هیچ وجه با عقل و علم منافات نداشته و ناسازگار نیست. عقل آزاد از قید سودپرستی هرگز با عشق ناهماهنگ نیست. از این روست که بزرگان عرفان محبت را میوه‌ی معرفت دانسته و عشق را عصاره‌ی عقل به شمار آورده‌اند.^۳

محبت

محبت آغاز راه و گردنه‌ی نخستین از گردنه‌های فناست.^۴ محبت مقامی است که پس از معرفت قرار دارد. سهروردی در کلمه‌التصوف

۱- سهروردی از کلمه‌ی «مشرق» برای توصیف عالم انوار و از کلمه‌ی «مغرب» برای ترسیم ظلمت و برزخ بهره می‌جوید. عنوان رساله‌ی رمزگونه‌ی مشهور او قصه الغریبه الغریبه نیز ناظر به همین تسمیه است.

۲- سه رساله از شیخ اشراق، ص ۱۲۴ و ۱۲۷.

۳- رک: شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، ص ۵۱۹.

۴- بعضی صادر اول را محبت نامیده‌اند. استناد آنها به این حدیث است: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً، فَأُحْبِبْتُ أَنْ أَعْرِفَ. فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ». اشراق و عرفان، ص ۴۷.

می گوید: «المحبة هی الابتهاج بتصور حضرّة ما»؛ و محبت را عبارت از این می داند که به هنگام تصور حضور چیزی به نوعی شادمانی برسی.

محبت از لوازم معرفت است و این معرفت است که محبت را ایجاد می کند. وی هنگام تعریف محبت جایگاهی والا برای محب تصور کرده، می گوید: محب کسی است که نفسی زیرک و حدسی نیرومند داشته باشد و به راحتی به چیزهایی برسد که دیگران به آن نمی رسند. وی رسیدن به این مقام را بسیار دشوار می داند و کسانی را شایسته و درخور این مقام می شمارد که اهل معرفت و مکاشفات عظیم باشند.^۱

دیگر عارفان نیز همچون شیخ اشراق محبت را نقطه‌ی سرآغاز عشق برمی شمارند. امام محمد غزالی محبت را عبارت از هر شیء لذت بخش می داند که اگر این رغبت به اوج خود رسد، عشق نامیده می شود.

«عزیزالدین نسفی» سومین مرتبه از مراتب ذکر را پس از میل و ارادت «محبت» می داند که پس از این مرتبه سالک به مرتبه‌ی عشق نائل می گردد. وی بر این باور است که جز به یاری عشق، عروج معنوی انسان تحقق نمی یابد. خواجه‌ی طوسی نیز بر این اعتقاد است که عشق، محبت مفروطی است که طالب و مطلوب در آن اتحاد یافته اند و جز از طریق محبت به این اتحاد راه نتوان یافت.^۲

جایگاه عشق در عالم هستی

عشق در حکمت اشراقی رابط وجودی میان موجودات و انوار است. انوار در آثار سهروردی با یکدیگر رابطه‌ای عاشقانه دارند. او در حکمه الاشراق از محبت سخن می گوید و گاهی کلمه‌ی «شوق» و به ندرت

۱- سه رساله از شیخ اشراق، ص ۱۲۷ و ۱۲۴.

۲- چشمه‌ی بقا سیری در عشق عرفانی، ص ۴۲-۴۴.

کلمه‌ی «عشق» را به کار می‌برد. وی در چهارچوب نظام آفرینش، برای عشق اهمیتی والا قائل است و عشق را در تمام موجودات جهان ساری می‌داند و نظام عالم و اساس ارتباط موجودات را بر مبنای عشق و محبت استوار می‌گرداند.^۱ او بر این اعتقاد است که عشق، در همه‌ی مراتب هستی سریان دارد. وی عشق را در کمون ذات هر موجودی ثابت و راسخ دانسته و همه‌ی موجودات، حتی جمادات و نباتات را دارای این گوهر نفیس و کیمیای ارزنده پنداشته است. همه‌ی موجودات متنوع و گوناگون دارای یک معشوق و محبوبند که رسیدن به آن مقصود همگان است و همه به سوی آن رهسپارند،^۲ و زمانی فرا می‌رسد که به حکم تقدیر ازلی، به فوز قرب به محبوب نائل آیند. دایره‌ی شمول و حضور عشق به قدری گسترده و پهناور است که از خالق و مدبر عشق گرفته تا ضعیف‌ترین موجودات را در بر دارد. از آنجا که همه‌ی موجودات به حکم وجود در مرتبه‌ای از حیات و علم و اراده‌اند،^۳ وجود عشق در تمام مراتب نیز فرع بر وجود حیات و شعور در آنهاست.^۴

عشق در انوار

انتظام عالم وجود بر پایه‌ی محبت و قهر است. طبق اصول حکمت اشراق، نور عالی همواره نور سافل را مقهور خود می‌گرداند و نور سافل

۱- سهروردی شهید فرهنگ ملی ایران، ص ۲۶۹.

۲- این بیت حافظ مؤید این موضوع است: «در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد/ عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد».

۳- با توجه به مبانی حکمت صدرایی، «وجود» مساوق با شعور است و بر این اساس هر موجود از آن جهت که بهره‌ای از وجود دارد از شعور و علم نیز بهره‌مند است. این امر در هر امر وجودی قابل تعمیم است و عشق نیز از این تعمیم مستثنی نیست.

۴- مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا، ص ۳۴ و ۳۵.

نور عالی را مشاهده می‌نماید؛ و چون انوار عالم وجود فراوان و متکثرند، باید برای هر نور سافل نسبت به عالی شوق و عشقی باشد. پس نور الانوار بر غیر خویش قهر و غلبه دارد و تنها به خود عشق می‌ورزد؛ زیرا کمالات او نسبت به دیگر انوار اظهر و اقوی است. او زیباترین، کامل‌ترین و آشکارترین نور در عالم وجود است؛ بنابراین، لذت آورتر از او برای خود او و غیر او نخواهد بود، و بر این اساس او عاشق ذات خویش و معشوق خویش و غیر خویش است. از آنجا که ظهور نور الانوار عین ذات اوست، لذت و عشق او نیز امری زائد بر ذاتش نخواهد بود؛ و چون نوریت او را نمی‌توان با دیگر انوار مقایسه نمود، عشق او به ذات خویش نیز با لذت و عشق دیگران قابل قیاس نیست. همین‌طور عشق انوار به یکدیگر با عشق آنها به نور الانوار قابل مقایسه نخواهد بود.^۱

عشق در برازخ

مزاج برزخی، به واسطه‌ی استعداد خاص خود خواهان نور اسفهبديه^۲ است؛ و چون قوای ظلمانی کالبد شیفته‌ی این نور می‌شوند، بدو تشبیهی عاشقانه می‌کنند تا وی را از عالم نور محض به جهان خود آورند. به همین دلیل کالبد انسانی بدین سان تام و تمام آفریده شده است که منزلگاه نور اسفهبديه گردد.^۳ اگر محبت نور اسفهبديه به عالم نور افزون شود، در زمره‌ی کسانی جای می‌گیرد

۱- حکمة الاشراق، ص ۲۴۶ و ۲۴۷.

۲- شیخ اشراق انوار جوهری را به نور الانوار، انوار قاهره و انوار اسفهبديه تقسیم می‌کند. نور الانوار حضرت واجب الوجود است. انوار قاهره یا عقول انواری هستند که نه در ایجاد و نه در کمال نیازمند ماده نیستند. انوار اسفهبديه اگرچه در ایجاد نیازمند ماده نیستند، اما کمال آنها به واسطه‌ی همراهی با ماده است که در حکمت صدرایی از آنها به «نفوس» تعبیر می‌شود.

۳- حکمة الاشراق، ص ۳۵۷.

که در لوح مبین سعادت آنان مکتوب می گردد. زمانی که محبت و عشق انسان، آن گونه که باید به عالم نور افتد و نور اسفهبیدیه متجلی شود، آنگاه از حقایق آگاهی می یابد و به سرچشمه ی نور و زندگی می رسد و از پلیدی های برازخ پاک می گردد. در این صورت عالم نور محض را مشاهده می کند و آن عالم محبت حقه ی تامه ی همه ی نور محض و درخشش و زندگی حقیقی خواهد بود و در آن ظلمتی راه نخواهد داشت.^۱

پیامدهای تربیتی و اخلاقی عشق

از آنجا که حرکت موجودات و اساس خلقت بر پایه ی عشق استوار گردیده است، بنابراین عشق تنها معراج انسان در بازگشت به مبدأ خویش و سیر به سوی کمال بی نهایت و جمال بی پایان احدیت و نقطه ی اوج اخلاق و معنویت است. شیخ اشراق، در فصل دوم مونس العشاق مساله ی خلقت، عناصر و اخلاط اربعه^۲ و تأثیر سماویات در آنها را شرح می دهد که از ترکیب این چهار عنصر، موجودی وحدانی به نام انسان به وجود می آید. «حُسن» در حقیقت نقطه ی اوج کمال و تبلور خیر اعلی و منزلگاه اخلاق و معنویت است. حسن به شهرستان جان «آدم» رو می نهد و در این نزهتگاه دلکش فرود می آید و آدم را در برگرفته با او یکی می شود.

انسان برای وصول به مقام کمال و تخلّق به اخلاق الهی نیازمند ابزار است که این ابزار «عشق» و «حزن» است. «عشق» که از رفتن «حسن» آگاهی می یابد، دست در گردن «حزن» می آورد و قصد «حسن» می کند. بنابراین عشق و حزن

۱- همان، ص ۲۶۹ - ۲۷۳.

۲- در طبیعیات قدیم بر این باور بودند که عالم ماده از چهار عنصر اصلی ذیل تشکیل شده است: خاک، آب، هوا و آتش.

همواره عدیل و قرین یکدیگرند. هر کجا عشق هست. حزن هم هست؛ به تعبیر دیگر، عشق آلم لذیذ و لذت الیم است. راه عشق راهی بس هولناک و پر خطر است و تحمل صعوبت‌ها در این طریق پرخطر، وجود آدمی را صیقل داده، آتش نفس سرکش او را فرو می‌نشانند و ای را مهیای سلوک و تعالی در راه کمال مطلق می‌نماید. دست معجزه گر استاد عشق قوای ظاهر و باطن آدمی را متحد گردانیده، او را شایسته‌ی خلافت الهی می‌گرداند.^۱ در ادامه، به پیامدهای اخلاقی و تربیتی عشق اشاره خواهد شد.

کمال جویی

هدف از خلقت آدمی اتصاف به صفات الهی و اکتساب مقام خلیفه الهی است، و این مهم جز به مدد عشق میسر و ممکن نمی‌گردد. شیخ اشراق به این مطلب اذعان دارد که چگونه دست توانای عشق آدمی را به «حسن» و مرتبه‌ی کمال، واصل می‌گرداند؛ آنجا که می‌گوید: عشق خواستار حسن است. چون عشق و حزن به مملکت آدم می‌رسند، عشق با دیدن حسن که در قامت آدم متجلی شده، مدهوش می‌شود و از فرط دهشت، تاب آن ندارد که به حسن دسترسی یابد؛ از این رو محزون می‌گردد و حزن را نایب خویش می‌گرداند. ملائکه که گرداگرد عشق را گرفته‌اند، تسلیم او می‌شوند؛ زیرا آنان را توان رسیدن به مرتبه‌ی آدم نیست. جملگی بر آدم که مظهر حسن و خیر است سجده می‌کنند.^۲

از این سخنان شیخ شهید آشکار می‌شود که وصول به مقام انسان کامل و احاطه‌ی تام بر ملائکه جز از طریق تمسک به عشق امکان‌پذیر نیست.

۱- شرح رسائل فارسی سهروردی، ص ۲۵۵.

۲- مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، مونس العشاق، ص ۲۷۰ و ۲۷۱.

در نهمین فصل *مونس العشاق* می‌خوانیم که از جمله نام‌های حُسن یکی کمال است و دیگری جمال. تمام موجودات - چه روحانی و چه جسمانی - طالب کمالند و به جمال تمایل دارند؛ بنابراین همه طالب حسند. عشق آینه‌ی خداست و در آن جمال او آشکار است. از طرفی کمال مطلق در قامت معشوق متجلی و پیداست. کمال آدمی - به عنوان جانشین خداوند بر روی زمین - به واسطه‌ی اتصاف به صفات جمالیه و جلایه‌ی الهی و نیل به مقام حُسن است، ولی وصول به حسن ممکن نیست مگر به واسطه‌ی عشق.^۱

اجتناب از هوای نفس و زشتی‌ها

از منظر سهروردی، عشق در هر شهری که وارد شود باید از برای او گاوی^۲ قربانی کرد: گاوی دو سر که یک سر آن حرص و سر دیگر آن امل است. گاوی زیبا و فرینده که نه مشروع را در می‌یابد و نه معقول را فهم می‌کند؛ نه به آهن ریاضت زمین بدن را می‌شکافد تا مستعد بذر عمل شود و نه با دلو فکرت از چاه استنباط آب می‌کشد تا از مجهولات پرده بردارد. تا زمانی که گاو نفس کشته نشود، عشق در شهر وجود آدمی پای نخواهد گذاشت. سالک، در دریای بیکران وجود و صفات بی حد و حصر، باید گاو نفس را که موجب خرابی‌هاست سرکوب کند و فراموش نکند که هرگز نباید به این انوار عرضی دل خوش نمود. باید سرانجام به نور حقیقی پیوست.^۳ کمال انسانیت فناء فی الله است و این آخرین مرحله‌ی سیر و سلوک است.

۱- همان، ص ۲۸۴ و ۲۸۵.

۲- استفاده از این تعبیر و توصیفات آن، ناظر به آیات ۶۷-۷۱ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره است.

۳- مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، *مونس العشاق*، ص ۲۹۰ و ۲۹۱.



در *مونس العشاق*، زلیخا نماد نفس اماره است و عشق تنها مبارزی است که با او در می‌آویزد و به مقابله و مبارزه با او می‌پردازد. عشق و حزن پس از جدایی از حسن راه خویش را از یکدیگر جدا می‌کنند؛ حزن به کنعان تن می‌رود و عشق به مصر جان. آن یکی دستگیر «یعقوب» می‌شود و این یکی دامن گیر «زلیخا».^۱ حزن از یعقوب نفس خبر می‌گیرد و از صومعه‌ی تن که بیت الحزن و خانه‌ی رنج است وارد می‌شود و به یعقوب می‌گوید که از اقلیم ناکجاآباد و شهر پاکان و عالم مجردات آمده است. یعقوب با دست تواضع حزن را بر سجاده‌ی صبر می‌نشاند و انیس و همدم او می‌شود؛^۲ چرا که در فراق یوسف بهتر از حزن همدمی نخواهد بود. باید تمام زندگی حتی سواد دیده را به او تسلیم کرد و چشم را از دیدن برگرفت. حزن آدمی را یاری می‌دهد که از غوغای ماده چشم برگیرد و نظرگاه او عالم معنی باشد. عشق وارد مصر می‌شود و شور و ولوله می‌آفریند. به دنبال کسی می‌گردد که شایسته‌ی همنشینی با او باشد، تا این که از حجره‌ی زلیخا سر بدر می‌آورد.^۳ زلیخا - که نفس اماره است - با عشق دست و پنجه نرم می‌کند و سرانجام تبدیل به عشقی ممدوح و پاک می‌شود. بر این اساس آشکار می‌شود که عشق با دستان معجزه گر خویش، مهار نفس سرکش را به دست می‌گیرد و آن را رام و فرمانبردار می‌گرداند.

۱- تا این لحظه هنوز نشانی از زلیخا و یعقوب نیست. عشق و حزن طی سفر خود به این دو مکان با یعقوب و زلیخا مواجه می‌شوند. بدین معنی که سهروردی رابطه‌ی بین عشق و حزن و حسن را پیش از این که در عالم جسمانی مجسم کند، در عالم طَبِیه‌ی ملکوت شرح کرده است. گویی آنچه مقرر است که در عالم کون و فساد رخ دهد قبلاً در عالم ملکوت روی داده است؛ و این دقیقاً شبیه به خواب یوسف و تعبیر آن است که قبل از سجده‌ی برادران، یوسف آن را در خواب دیده بود.

۲- مجموعه‌ی *مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، *مونس العشاق*، ص ۲۷۳.

۳- رک: مجموعه‌ی *مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، *مونس العشاق*، ص ۲۷۴ و ۲۷۵.

دنیاستیزی و دنیاگریزی^۱

دنیاستیزی و دنیاگریزی یکی دیگر از پیامدهای عشق است. عاشق، دنیا و منافع مادی را یک جا در راه نیل به وصال معشوق فدا می کند تا جای آن را حضور نامنتهای معشوق آکنده سازد. شیخ اشراق در رساله الطیر سفر روحانی انسان را از منزلگاه خود به عالم صورت و این که چگونه تعلقات مادی، مانع شوق انسان از بازگشت به مبدأ روحانی خود می شود ترسیم می کند. این کتاب وصف حال مرغانی است که در دام صیاد گرفتار آمده اند؛ و در حقیقت کنایه ای است از وجود ملکوتی آدمی که در زندان عالم ماده اسیر گردیده است و در پی مفرو و گریزگاهی برای بازگشت به عالم اصل خویش است. چنان که مولانا جلال الدین بلخی می فرماید:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش^۲
بریدن از عالم ماده، بازگشت به عالم اصل و یافتن خلود و جاودانگی، جز با تسلیم شدن به تیغ برآن عشق میسر نخواهد بود؛ چنان که شیخ می فرماید: «به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی ...»^۳.

۱- شاید این سؤال به ذهن خواننده متبادر شود که چه تفاوتی میان دو پیامد «اجتناب از هوای نفس و زشتی ها» و «دنیاستیزی و دنیاگریزی» وجود دارد. در پاسخ باید گفت: انسان موجودی است که در او «نفس مجرد ملکوتی» و «بدن عنصری مادی» متحد شده است، و ماده برای او ابزاری به منظور کمال نفس است؛ لذا ماده، اگرچه جنبه ای اخس وجود است، اما فی حد ذاته توجه به آن نامقبول نیست، لیکن پیروی از هواهای نفسانی - به هر شکل ممکن - ذاتاً امری ناپسند و ناشایست است و هر انسانی باید از پیروی نفس و هوسرانی و زشتی اجتناب کند. عارف واقعی نه تنها از پیروی هوای نفس دوری می کند، بلکه حتی عالم مادی را نیز به کناری می نهد و به آن اهتمام نمی ورزد تا حرکت کمالی خود را به سوی معشوق تشدید کند.

۲- مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۴.

۳- مجموعه ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، عقل سرخ، ص ۲۳۸.



براساس تعالیم اشراقی شیخ وجود انسان دو بخش دارد: یکی وجود مادی و دیگری وجود ملکوتی (حَبَّةُ الْقَلْب). هنگامی که عشق سر بر می‌آورد، درخت وجود انسان زرد و ضعیف می‌گردد، تا زمانی که به یکبار علاقه‌ی او به این بدن منقطع گردد. این بدن مادی باید به فنا رسد تا عشق شکوفا بشود و درخت ملکوتی انسان به اوج سر بردارد.^۱

در این باره اصول کلی زیر را می‌توان از رساله الطیر استخراج نمود: نخست این که این خاکدان برای روح انسان در حکم زندان است. دوم این که روح باید سفری به سوی نور در پیش گیرد.

سوم این که فضل الهی به سالک یاری می‌رساند تا واپسین رشته‌های علایق دنیوی خویش را ببرد؛ و در نهایت، کسی نورالانوار را تجربه می‌کند که بتواند خود را از زندان عالم ماده رها سازد.^۲

وحدت‌آفرینی

یکی از هنرهای بزرگ عشق، وحدت‌آفرینی است. انسان موجودی متکثر و واجد گرایش‌ها و اقتضائات مختلف است که در حوزه‌ی جاذبه‌های گوناگون قرار دارد. بزرگ‌ترین گردنه در مسیر وصل عبور از کثراتی است که وجود وی را احاطه کرده است و پیمودن آن بدون راهنمایی توانا امکان‌پذیر نیست. این مهم جز به مدد استاد عشق میسر نخواهد شد. به گفته‌ی مولوی:

آفرین بر عشق کلّ اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد^۳

۱- مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، مونس العشاق، ص ۲۸۸ و ۲۸۹.

۲- رک: مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، رساله الطیر، ص ۱۹۸-۲۰۵؛ سهروردی شهید فرهنگ ملی ایران، ص ۲۳۲.

۳- مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۲۷.

سهروردی به نقش برجسته‌ی عشق در وصول به حسن و متحد گردیدن عشق و حزن و حسن به شکل زیبایی اشاره می‌کند، آنجا که می‌گوید: سرانجام گذار یوسف به مصر می‌افتد و به زلیخا خبر می‌رسد. عشق گریبان وی را می‌گیرد و او را به سوی یوسف حسن می‌کشاند. او با دیدن یوسف غرق در حیرت می‌شود و صبر از کف می‌دهد. چادر عافیت می‌درد و رسوای ملامتگران می‌گردد^۱ و از سرزنش آنان نمی‌هراسد. عشق همه‌ی قوای آدمی را تنها به جانب معشوق متوجه می‌سازد و او را از التفات به غیر باز می‌دارد.

چون یوسف عزیز مصر می‌شود، به کنعان خبر می‌رسد و یعقوب مشتاق وی گردیده، به صلاح‌دید حزن، با فرزندان راه مصر را در پیش می‌گیرد. مراد از «مصر» عالم جان و «یعقوب» نفس مطمئننه است که به سبب حزن از فراق و دوری یوسف جان، از کنعان تن به حرکت درآمده و با همه‌ی فرزندان خویش که قوای ظاهری و باطنی انسانند به عالم اصل می‌پیوندد. در سرای عزیز مصر یوسف را می‌بیند که با زلیخا بر تخت شاهی نشسته است؛ در این هنگام، با دیدن عشق در خدمت حسن، به زانو در می‌آید و فرزندان نیز به موافقت وی بر خاک تسلیم رو می‌نهند.^۲ با این بیان آشکار می‌گردد که چگونه عشق قادر است انسان را از غبار عالم کثرت رهانده، به وحدت متصف گرداند.

نکته‌ی دیگر اینکه به اعتقاد سهروردی، لذت‌های این جهان از لذت‌های عقلی و نوری ناشی می‌شود و انسان کسی را نمی‌خواهد و جمالی را نمی‌طلبد، مگر این که در آن خبری از نورانیت و اثری از روحانیت موجود باشد. هنگامی که کدورت‌های وسوسه و غبار وهم از چهره‌ی عقل زدوده شود، پر تو انوار عشق آشکار می‌گردد.

۱- رک: مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، مونس العشاق، ص ۲۸۳.

۲- رک: همان، ص ۲۸۴.

شیخ اشراق بر این باور است که نفس ناطقه چون دارای عشق و محبت به اصل و مبدأ خویش است، پس از رهایی یافتن از پراکندگی‌ها، به عالم نور که سرچشمه‌ی حیات جاودانی است واصل می‌گردد.^۱ این عشق که به تعبیر ملاصدرا عشق نفسانی^۲ نام دارد، از جمله فضایل آدمی به شمار می‌رود. چنین محبتی در سلوک عرفانی برای بیرون کشیدن انسان از دریای شهوات حیوانی و یک‌سو کردن مسیر حرکت سالک بسیار مؤثر است. کسی که از عشق نفسانی برخوردار است، همواره چیزی را جستجو می‌کند که از حواس ظاهری پنهان باشد و از هر چیزی که او را به غیر معشوق مشغول می‌دارد بریده می‌گردد و از آنچه غیر اوست دوری می‌جوید.^۳

میل به عقلانیت و خردورزی^۴

چنان‌که اشاره شد، عارفان همواره از تقابل عقل و عشق و ناکارآمد بودن عقل در ساحت عشق سخن رانده‌اند، اما سهروردی نه تنها عشق را

۱- مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، مونس العشاق، ص ۲۸۴ و ۲۸۵؛ و شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، ص ۵۱۹.

۲- ملاصدرا عشق انسانی را به دو قسم حقیقی و مجازی تقسیم کرده است. عشق حقیقی را به محبت و صفات و اسماء خدا نسبت داده و عشق مجازی را نیز دو دسته کرده است: عشق نفسانی و عشق حیوانی؛ که عشق نفسانی از لطافت و پاکیزگی نفس ناشی می‌گردد و عشق حیوانی مقتضای نفس آماره بوده، بیشتر با حرص و تجاوز و فجور همراه است (رک: الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۱۸۳ به بعد).

۳- چشمه‌ی بقا، سیری در عشق عرفانی، ص ۶۱۶.

۴- امیرالمؤمنین علی (ع) در خطبه‌ی اول نهج البلاغه، یکی از اهداف تربیتی بعثت انبیاء (ع) را آشکار ساختن گوهر عقل و بسط عقلانیت در حیطه‌ی فرد و اجتماع برمی‌شمارد؛ چنان‌که می‌فرماید: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ... وَ يُثِيرُوا لَهُمُ دَفَائِنَ الْعُقُول...»؛ خداوند پیامبران را برانگیخت و رسولان خود را پی در پی اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنها باز جویند و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آرند و توانمندی‌های پنهان شده‌ی عقل را آشکار سازند...». بنابراین، توجه به مسأله‌ی عقلانیت و همچنین کسب شناخت و معرفت، به عنوان آثار تربیتی، واجد اهمیت و توجه است.

در مقابل عقل قرار نمی‌دهد، بلکه آن را فرزند عقل می‌شمارد. وی در فصل آغازین *مونس العشاق* بر این مطلب اذعان دارد که نخستین چیزی که حق آفرید عقل بود و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق که از آن حسن و نیکویی پدید آمد؛ دیگری شناخت خویش که از آن عشق و مهر پدیدار گشت، و سوم شناخت آن که نبود، پس نبود (فقر وجودی و جنبه‌ی امکانی خویش)، که از آن حزن به وجود آمد.^۱ عشق از نظر او نخستین چیزی نیست که آفریده می‌شود. نخستین مخلوق گوهری است تابناک به نام عقل. عشق و حسن و حزن یا مهر و نیکویی و اندوه، سه صفت یا سه عرض برای گوهر عقلند.^۲

در فلسفه‌ی مشاء نیز عقل اول دارای سه جهت است: درک ذات خویش، درک مبدأ خویش و درک جنبه‌ی امکانی و نیازمندی خود به مبدأ. این سه جهت در آغاز آفرینش بر اساس فلسفه‌ی اشراق نیز طرح گردیده است. عقل اول از جهت شناخت حق، حسن را آفرید و از جهت شناخت خود، عشق را. شناخت حق توسط عقل مقدم بر شناخت خویش است. بدین ترتیب حسن اشرف از عشق است و این حسن و جمال است که عشق آفرین است. عقل اول از جهت امکان ذاتی خود و شناخت نیازمندی خویش به حق، حزن را آفرید. امکان، جهت اخس و پست موجودات است و حزن نیز جنبه‌ی حرمان و نیاز است و این هر سه ناشی از یک مبدأ، یعنی عقل هستند.^۳

۱- مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، *مونس العشاق*، ص ۲۶۸ و ۲۶۹.

۲- نحوه‌ی صدور عقل از نورالانوار و پدید آمدن حسن و عشق و حزن جنبه‌ی نوافلاطونی دارد، اما این که سهروردی این سه را نتیجه‌ی شناخت عقل دانسته، نظریه‌ی خود اوست.

۳- شرح رسائل فارسی سهروردی، ص ۲۵۴.



پس از این که زلیخا با عشق رویارو شد، نشان او را می‌پرسد. عشق می‌گوید: ولایت او آخرین ولایت‌هاست، نه منزل دورتر؛ باید افلاک نه‌گانه و عالم مادی را پشت سر گذاشت تا بدان جا راه یافت. عالمی است عظیم که مجرد از جسمانیات است. موکل آن جاوید خرد است. خردورزی و آشنایی با اسرار علوم الهی شرط راه است. باید ریسمان ماده و جهات را گسست و کمندی از عشق استوار نمود و با تیغی برگرفته از دانش، مدارج وجود انسان را پیمود. آنگاه عشق عوالم وجودی انسان را بر می‌شمارد؛ زیرا انسان عالم صغیر است و مشابه با عالم کبیر، و تمام کمالات عالم کبیر را در بر دارد. پس از عروج در عالم حس، به عالم عقل می‌رسد که آنجا چشمه‌ی آب زندگانی و حیات سرمدی است. زلیخا با شنیدن داستان عشق، خانه به او می‌پردازد و او را از جان خویش گرامی‌تر می‌دارد؛^۱ زیرا درمی‌یابد که عشق تنها مرکب در مسیر دستیابی به حسن و پس از آن، حضور در پیشگاه حضرت عقل است.

صبر و استقامت

به عقیده‌ی شیخ اشراق، عشق در مسیر خود همواره با رنج و حزن توأم است. روح آدمی پیش از ورود به جهان مادی، در عالم مجردات، حسن مطلق و حقیقت زیبایی را بی‌پرده دیده است؛ از این رو از آن فصل و هجران احساس غم و اندوه می‌نماید و سان پرنده‌ای در قفس، به شوق پرواز و رسیدن به او بی‌تابی می‌کند. عشق؛ همواره با رنج توأم است و سالک برای وصول به حقیقت عشق، باید رنج‌ها را به جان خریده، صبر و استقامت را پیشه‌ی خود سازد. بنابراین او هنگام معرفی

۱- مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، مونس العشاق، ص ۲۸۳.

عشق می گوید: پس از تحمل همه‌ی مرارت‌ها به آب حیات خواهی رسید و از آن خواهی نوشید و در آن غسل خواهی کرد و آنگاه به عشق خواهی رسید؛ چرا که عشق آب حیات و سرچشمه‌ی بقاست. آنان که چون سمندر با آتش عشق الهی خو می گیرند، ناخالصی‌های خود را درون آتش می ریزند و آتش را می بلعند تصفیه می شوند. باید رنجها را تحمل کرد و در نهایت به دریای فنا پیوست.^۱

وی عشق را بنده‌ی خانه‌زادی می‌شمارد که در شهرستان ازل پرورده شده و شحنگی دو عالم بدو ارزانی گشته است. همه‌ی موجودات عالم - از آدم خاکی تا ملکوتیان مجرد - به حکم عشق فطری در حرکت و جریانند؛ و اساس آفرینش، بر عشق اکبر و عشق حقیقی استوار است. این شوق به لقای حق است که نیروی جاذبه‌ی جهان و مبدأ شور و شرهای آفرینش و ساری در تمام موجودات است که اگر نمی‌بود، هستی مضمحل می‌گشت. همه‌ی موجودات جهان در سیر به سوی معشوق، رنج‌ها و دشواری‌های بسیاری متحمل می‌شوند تا به وصال او رسند و از شراب عشق الهی سیراب گردند.^۲

به اعتقاد شیخ شهید، عالم هستی یکپارچه با عشق و حزن توأم است و همین شور عشق است که عالم را به حرکت و می‌دارد. وی بر این باور است که هستی از همراهی حزن و عشق پدیدار گشته است. او این مطلب را در *مونس العشاق* بدین صورت بیان می‌کند: عشق شیفته‌ی حسن است و نمی‌تواند از او نظر برگیرد. همواره ملازم خدمت اوست.

۱- رک: مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، *مونس العشاق*، ص ۲۸۴ و ۲۸۵؛ و سهروردی شهید فرهنگ ملی ایران، ص ۲۲۹ و ۲۳۰.

۲- رک: مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، *مونس العشاق*، ص ۲۹۰ و سهروردی شهید فرهنگ ملی ایران، ص ۲۶۹ و ۲۷۰.

از دیدن تبسم حُسن شوری به جان عشق می افتد؛ مضطرب می شود و این شور، عشق را به حرکت وامی دارد. حزن در وی می آویزد و آسمان و زمین به وجود می آیند؛ بدین طریق، وی عالم هستی را با عشق و محبت و حزن و رنج قرین می شمارد. در ادامه ی داستان، حسن با یوسف عَلَيْهِ السَّلَام قرین می گردد. عشق از درد مهجوری، همراه حزن می گردد و قصد حُسن می کند و به او اظهار ارادت و نیاز می نماید، اما حسن، به سینه ی او دست استغنا می زند؛ زیرا معشوق بی نیاز از عاشق است. عشق دست در دست حزن به بیابان حیرت رو می گذارد و چنین تدبیر می کنند که هر یک جهتی را پیش گیرند و صبر پیشه کنند و سر در گریبان تسلیم کشند و دل به حکم قضا و قدر سپارند تا به برکت مدبران عالم، بار دیگر به خدمت حسن رسند.^۱ در این راه، باید صبور امید وار و ثابت قدم می بود. صبر بر عشق، در نهایت، طالب را به مطلوب و عاشق را به معشوق خواهد رساند.

ملازمت با اعمال صالح

شیخ شهید در *مونس العشاق* از زبان عشق چنین بیان می دارد که عشق در آسمان با نام محرک و در زمین با نام مسکن شناخته می شود. آسمان نمادی از وجود ملکوتی انسان و زمین سمبل وجود مادی اوست. با ورود عشق روح آسمانی در راه عروج گام می نهد و جسم خاکی خموده و فرسوده می گردد. بدین سان از غربت غریبه ی خویش رهایی یافته، به مشرق انوار راه می یابد. به باور او، آنچه باعث بالندگی عشق می شود آدمی را بدین مرتبت والا می رساند، چیزی جز عمل صالح نیست. به عقیده ی او، آیه ی شریفه ی ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ نیز به همین مسأله ناظر است. پس عشق اگر چه تن را فانی می گرداند،

۱- مجموعه ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، مونس العشاق، ص ۲۶۹-۲۷۱.

لیکن جان را به عالم بقا نائل می کند؛ زیرا در عالم کون و فساد چیزی نیست که تحمل بار طاقت فرسای عشق را داشته باشد. بنابراین، به واسطه‌ی انجام اعمال صالح، در وجود عاشق چیزی ویران و چیزی بنا نهاده می شود؛ بدین معنی که وجود مادی او فانی می گردد و گوهر ملکوتی او تعالی و بقا می یابد و از این طریق به سعادت جاودانه دست خواهد یافت.^۱ به فرموده‌ی حضرت حافظ:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت یبری^۲

کسب شناخت و معرفت

در متون روایی مکرر خوانده‌ایم که عبادت خدا باید بر اساس عشق به او باشد، و عشق نیز باید بر پایه‌ی معرفت استوار گردد. کسی که معرفت بیشتری دارد عشقش افزون تر است؛ و آن که عشقش افزون تر است عبادتش خالصانه تر خواهد بود. به تعبیر دیگر، آنان که عارف ترند عابدتر، و آنان که عابدترند عاشق ترند. عشق و عبادتی که بر پایه‌ی معرفت استوار شده باشد، به منزله‌ی دو بال برای سلوک و عروج آدمی و اجزای جدانشدنی یک سلسله‌اند. شیخ شهید در رساله‌ی صفیر سیمرغ در باب اهمیت معرفت به این مطلب اذعان دارد که در نزد انسان هیچ چیز بااهمیت تر از سعادت کبری نیست، و هر چیزی در قیاس با آن مختصر می نماید. در این میان، بزرگ ترین وسیله برای وصول به آن معرفت است. بنابراین معرفت از همه‌ی علوم، شریف تر است؛ چنان که «جنید» عارف بزرگ می گوید: «اگر دانستی که زیر آسمان علمی است شریف تر از آن که محققان معرفت در آن خوض می کنند، به جز

۱- همان، ص ۲۸۷-۲۸۹.

۲- دیوان حافظ، غزل ۴۶۸، بیت ۱.



بدان مشغول نبودمی و به اَبْلَغ الطُّرُق در تحصیل آن سعی نمودمی تا به دست آوردمی».^۱

برخی عارفان چون عطار نیشابوری، منزل عشق را مقدم بر معرفت می‌دانند، اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که عشق نیز بدون معرفت و شناخت میسر نمی‌شود. تفاوت میان این معرفت پیش از عشق و معرفت پس از عشق به اجمال و تفصیل باز می‌گردد. عاشق تا شناختی - هرچند اجمالی - از معشوق نداشته باشد، به مرتبه‌ی عشق نمی‌رسد؛ زیرا مجهول مطلق نمی‌تواند به تشرف معشوقی نائل گردد. در عالم هستی نیز خبری والاتر از عشق نیست. معرفت پس از عشق معرفت تفصیلی است؛ چرا که عاشق با تمام وجود آن آتش که سراسر وجودش را به غلیان آورده است دریافته و می‌شناسد و در جستجوی سرمنزل معشوق به حرکت در می‌آید.

طاعت حق تعالی

از دیگر آثار عشق اطاعت بی چون و چرای عاشق از معشوق است. عشق، بر اساس خصیصه‌ی وحدت‌آفرینی خود، اَیَّت‌ها و اَنانیت‌ها را در وجود عاشق محو می‌سازد و او را مطیع و فرمانبردار معشوق، می‌گرداند. سهروردی معتقد است که محبت بنده، نقطه‌ی ربّانیت او و مرکز اسرار الهی در وجود آدمی است.^۲ محبت همان شاد شدن یک ذات با تصور ذات دیگر است. عشق نیز از محبت برمی‌خیزد. هنگامی که محبت لبریز شود و به غایت رسد، عشق نام می‌گیرد. هنگامی که عاشق در مرتبه‌ی محبت به غایت سرسپردگی و دلدادگی واصل گردید، سراپا طاعت و

۱- مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، صفیر سیمرخ، ص ۳۱۸.

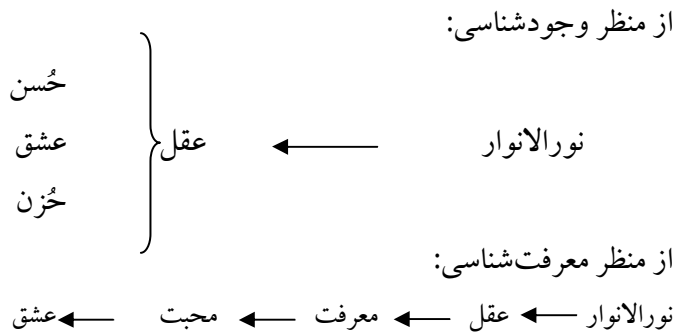
۲- چنان که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا...» (بقره / ۱۶۵).

فرمانبرداری می‌گردد؛ چنان‌که «حسین بن منصور حلاج» می‌گوید: «محبت چیزی نیست جز «طاعت بنده، مرحق تعالی را». بنابراین محبت اگر به اوج کمال خود رسد، بنده را به طاعت و اطاعت از حضرت معبود وامی‌دارد، و در اثر طاعت، اسرار خفایا بر انسان پوشیده نمی‌ماند و حجاب‌ها میان او و معشوق برچیده می‌شود.^۱

نتیجه

در نگاه «سهروردی»، عشق نه تنها با عقل تقابل و تعارضی ندارد، بلکه فرزند عقل و ثمره‌ی خرد است. برای رسیدن به شهر عشق، باید از خرد که موکل اوست، مدد جست و در وادی عشق پانهاد. انسان از آن جهت که باید متّصف به صفات الهی گردیده، به مقام حسن و کمال اخلاق و تربیت نائل آید، در نخستین گام، چنگ در ریسمان معرفت چنگ زند و از علم و شناخت توشه‌ای برگیرد. معرفت نخستین پله‌ی معراج انسان در مسیر سیر به سوی نورالانوار، و محبت مرتبه‌ی دومی است که از طریق معرفت حاصل می‌آید. پس از این‌که آدمی تعلقات عالم ماده را از جان خویش برید و گاو نفس سرکش را قربانی کرد، عشق بر دروازه‌ی قلب او قدم می‌گذارد و او را به بارگاه حسن و کمال مطلق پیوند می‌دهد. عشق تن را به عالم فنا سپرده، جان را از موهبت بقا، بهره‌مند می‌گرداند. در منظومه‌ی هستی، جز عشق چیزی عالم را به حرکت وانی دارد. انوار عالم وجود، به انوار مافوق خویش و در صدر آنها حضرت نورالانوار عشق می‌ورزند و چیزی در عالم نیست که از عشق تهی و ب بهره باشد. در مجموع، رابطه‌ی بین نورالانوار و عقل و عشق را با دو نگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه می‌توان نمایش داد:

۱- مجموعه‌ی مصنفات شیخ/اشراق، ج ۳، صفیر سمیرغ، ص ۳۲۸ و ۳۲۹.



در منظومه‌ی اخلاقی و تربیتی که دین مبین اسلام اهل بیت علیهم‌السلام و عارفان اهل سلوک برای ما ترسیم کرده‌اند، در مجموع چهار مرحله برای نیل به کمال مهم و قابل توجه است:

نخست تخلیه (تهذیب و پاک‌سازی باطن و خالی کردن آن از ملکات و صفات زشت و به طور کلی، پرهیز از آنچه سبب اشتغال به دنیا و مانع توجه به عالم غیب می‌گردد).

دوم تحلیه (طهارت معنوی و تخلُّق به اخلاق نیکو و صفات پسندیده‌ای که در تکامل و پیشبرد انسان به سوی مقصود مؤثر است).

سپس تجلیه (تهذیب ظاهر و جلا دادن قول و فعل و عمل از طریق عمل به دستورات دین)، و سرانجام فناء فی الله.^۱

با عنایت به اندیشه‌ی شیخ اشراق، عشق پیامدهای اخلاقی و تربیتی فراوانی دارد که همه‌ی مراتب چهارگانه‌ی فوق را در بر می‌گیرد: مبارزه با نفس و دنیاستیزی (تخلیه)، صبر و استقامت، میل به شناخت، عقلانیت و خردورزی، کمال‌جویی (تحلیه)، ملازمت با اعمال صالح و طاعت و عبادت حق تعالی (تجلیه)، و در نهایت، وصول به مقام وحدت و فناء فی الله که به اعتقاد سهروردی، غایت و نهایت عشق است.

۱- «تخلیه تحلیه و تجلیه * ثم فنا مراتب مرتقیه»، رک: منظومه‌ی حکیم سبزواری.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ ش.
- ۴- پورجوادی، نصرالله، اشراق و عرفان، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰ ش.
- ۵- حقیقت، عبدالرفیع، سهروردی شهید فرهنگ ملی ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۷۸ ش.
- ۶- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، دیوان اشعار، چاپ اول، تهران: فردوسی، ۱۳۶۹ ش.
- ۷- خلیلی، محمدحسین، مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا، چاپ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
- ۸- سجادی، سیدجعفر، شرح رسائل فارسی سهروردی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ۹- _____، شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه‌ی اشراق، چاپ اول، تهران: انتشارات فلسفه، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۰- سعیدی، حسن، عرفان در حکمت اشراق، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۰ ش.
- ۱۱- سهروردی، شهاب الدین یحیی، حکمة الاشراق، ترجمه‌ی: سجادی، سیدجعفر، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه ۱۳۶۷ ش.
- ۱۲- _____، سه رساله از شیخ اشراق، چاپ اول، مؤسسه‌ی انتشارات اسلامی دانشگاه لاهور، تهران، ۱۳۶۳ ش.



- ۱۳- _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳ جلد، جلد ۳، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۴- _____، مونس العشاق، نظم عربشاه یزدی، چاپ اول، تهران: انتشارات میهن، ۱۳۶۶ ش.
- ۱۵- محمدی، کاظم، چشمه‌ی بقا سیری در عشق عرفانی، چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
- ۱۶- ملاصدرای شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- ۱۷- مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ ش

بررسی تطبیقی نظریات کانت،

آدامز و استاد مصباح در باب نسبت دین و اخلاق

رحیم دهقان سیمکانی*

چکیده

نسبت دین و اخلاق و این که آیا احکام اخلاقی از دین اخذ شده‌اند یا زیربنایی مستقل از دین دارند در طول تاریخ یکی از دغدغه‌های جدی اندیشمندان محسوب شده و ثمرات قابل توجهی بر آن مترتب گردیده است، این مختصر در جهت تبیین رابطه بین دین و اخلاق از دیدگاه اسلام، نظریات اندیشمندانی چون سقراط، آدامز و کانت از عالم غرب و نظریه‌ی عدلیه و استاد مصباح در عالم اسلام را بررسی نموده، و ضمن نقد نظریه‌ی سقراط، آدامز و کانت، به تبیین نظریه‌ی استاد مصباح به عنوان جامع‌ترین نظریه در این باب پرداخته و آن را مطابق با مبانی اسلام دانسته است. هم‌چنین نظریه‌ی اخلاق سکولار نیز به طور مختصر تبیین شده و مورد نقد قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی

دین، اخلاق، وجدان، حُسن و قبح، سکولار.

*- دانش آموخته‌ی تربیت مدرس حوزه‌ی علمیه‌ی قم و دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب.

R.dehghan88@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱ / ۰۱ / ۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰ / ۱۲ / ۰۸

مقدمه

امروزه معمولاً جوامع تن به پذیرش قوانین اخلاقی داده و به جهت برقراری نظم و امنیت خود و برای این که بتوانند در کنار یکدیگر زندگی مسالمت آمیزی داشته باشند قوانینی را وضع و یا حدودی را مشخص می کنند تا همه بتوانند با امنیت کامل در جامعه زندگی کنند. البته این مسأله مختص انسان های امروزی نیست و طبیعتاً انسان های جوامع ماقبل مُدرن نیز از این قاعده مستثنی نبوده اند؛ چرا که بشر به جهت برخورداری از حبّ نفس که طبیعتاً در سرشت او نهاده شده است به طور ابتدایی تنها به دنبال ارضای نیازهای خود است - گرچه ممکن است به جهت خودسازی و کسب معرفت و تقوا بتواند خود را از این طبیعت حیوانی در آورد - و در صورت محدود نبودن در قانون و یا یک چارچوب خاص، به هر سو خواهد رفت و ممکن است به حق هر کس دیگری تجاوز کند.

از این میان، بعضی جوامع که از دین برخوردار بوده اند، دست کم بخشی از قواعد اخلاقی خود را از دین خود اخذ نموده و معیارها و هنجارهای اخلاقی آنها با دستورات دینی شان مطابقت داشته است. اخلاق اسلامی، یهودی، هندویی، مسیحی از این دست به شمار می آیند. از این رو، مباحثی پدید آمده که همواره تلاش در جهت تبیین رابطه بین قوانین اخلاقی و تعالیم دینی داشته است. به عنوان نمونه، بحث حُسن و قبح عقلی که در طول چندین قرن واقعاً از مباحث جدّی و مورد نزاع عالمان دین بوده، به عنوان یکی از مباحث اصلی در این باب به شمار می آید.

پس همواره از جمله مباحث مهم در فلسفه ی اخلاق تشخیص درست رابطه ی دین و اخلاق بوده و هدف عمده ی این مختصر تبیین و بررسی



نظریات مطرح در این باب است که آیا اخلاق حتماً باید از دین سرچشمه گیرد یا این که اخلاق بدون دین هم ممکن است؟ به این معنا که آیا دستورات اخلاقی حتماً باید از متون دینی به دست آید یا این که انسان‌های یک جامعه با عقل خود نیز مستقلاً توان تشخیص معیارهای اخلاقی را دارند؟

در صورت امکان، آیا گزاره‌های اخلاقی با آموزه‌های دینی مرتبطند یا این که کاملاً از یکدیگر جدا هستند؟ و اساساً اخلاق بدون دین (سکولار) چگونه اخلاقی خواهد بود؟

در این زمینه فیلسوفان، متکلمان و اندیشمندان علم اخلاق چون افلاطون و سقراط در یونان باستان و مارکس و فروید در دوران‌های متأخر مباحثی را مطرح نموده‌اند، اما با این حال، مسأله کاملاً جدی بوده و ابهامات زیادی در آن دیده می‌شود.

مفاهیم و گزاره‌های اخلاق، قبل از رنسانس در مغرب زمین از دین استخراج می‌شد،^۱ البته تا حدودی نیز با آموزه‌های عقلانی و فلسفی آمیخته بود، اما در قرن هجدهم با ظهور عصر روشنگری، تفکر دئیستی و خداشناسی طبیعی و الحادی گسترش یافت و مرجعیت عقل نسبت به ابعاد گوناگون اجتماعی و اخلاقی، عرصه را برای دین تنگ نمود و اخلاق از دین تفکیک شد. البته این مسأله هنوز هم در فلسفه‌ی اخلاق از اهمیت زیادی برخوردار بوده و اندیشمندانی در این باب نظر داده‌اند که در این مختصر به بررسی نظرات آنها خواهیم پرداخت. ابتدا در جهت تبیین مسأله لازم است به اختصار به بررسی ماهیت دین و اخلاق بپردازیم.

۱- مکین تایر، السدر، تاریخچه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه‌ی رحمتی، انشاءالله، ص ۲۲۴ و ۲۳۹.

چیستی دین و اخلاق

معمولاً هر مکتب بر اساس زیر بناهای فکری خود و بر اساس برداشتی که از دین دارد، آن را به گونه‌ای متفاوت تعریف می‌کند، اما آنچه به‌طور کلی در تعریف دین می‌توان گفت این است که، دین مجموعه حقایقی است که از طریق وحی توسط یک نبی مرسَل به بشریت القا می‌شود. منظور ما از دین در این مختصر، دین اسلام است؛ چرا که باید با متون اصیل دینی با قوانین و گزاره‌های اخلاقی به خوبی آشنا باشیم، تا بتوانیم ارتباط آن دو و حدود هریک از آنها را به‌طور مشخص بیان نماییم.

در باب تعریف اخلاق نیز می‌توان گفت دانشی است مشتمل بر قوانین و احکامی که به‌عنوان یک چارچوب مشخص به زندگی بشر نظم می‌دهد، و البته از آن جهت که بحث ما بیشتر مربوط به فلسفه‌ی اخلاق^۱ است، طبیعی است که باید مسأله‌ی خود در این باب را بیشتر بر معیارها و ملاک‌های احکام اخلاقی متمرکز کنیم و به نقش دین در تعیین معیارهای اخلاقی بپردازیم.

ملاک حُسن و قبح

بحث از این که سرچشمه و منبع اولیه‌ی دین و اخلاق کجاست، می‌تواند در تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق بسیار مؤثر باشد، به‌عنوان مثال، اگر ریشه‌ی دین را در فطرت بشر جستجو کنیم و اخلاق را نیز بر اساس حکم وجدان و فطرت درونی بشر روا بدانیم، طبیعتاً دین و اخلاق رابطه‌ی بسیار نزدیکی با یکدیگر خواهند داشت. پس باید توجه داشت که تعیین ملاک و معیار احکام اخلاقی و این که خوبی و یا بدی یک عمل، به‌عنوان یک محمول در گزاره‌ی اخلاقی بر چه اساسی مبتنی

است، در تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق، منشأ پاسخ‌های متفاوت خواهد گردید. بدین معنا که اگر اخلاق، مبتنی بر اصالت لذّت، اصالت نفع، اصالت وجدان و یا بر اصالت جامعه تکیه داشته باشد، شاید یا بین اخلاق با دین، هیچ رابطه‌ای وجود نداشته باشد و یا فقط برای آن، رابطه‌ی مبنایی و پشتوانه‌ای مفروض گردد، اما اگر ملاک گزاره‌های اخلاقی را نایل شدن به قُرب الهی بدانیم، با توجّه به عدم شناخت کامل انسان از قُرب و منزلت الهی، ارتباط میان اخلاق و دین، طبیعتاً جدّی‌تر و مشهودتر خواهد بود.

از این رو، پاره‌ای از این فیلسوفان، بر این نکته تأکید می‌کنند که آرای متافیزیکی و دینی مختلف، در تعلیل، تبیین و توجیه تعهّدات به زندگی اخلاقی، نقش بسزایی دارند. این صاحبان اندیشه، استدلال می‌کنند که بدون حداقل پاره‌ای مبانی متافیزیکی یا دینی، تلاش اخلاقی بی‌معناست.^۱

حال که روشن شد رابطه‌ی دین و اخلاق متفرّع بر ارتباط مبنایی این دو است، باید مشخص شود که ملاک حُسن و قبح در افعال اختیاری بشر چیست؟ آیا فعلی خوب است که لذّت بیشتری را برای ما فراهم کند و یا سود بیشتری برای ما داشته باشد یا این که خوب آن است که با کمالات و ارزش‌های دینی ما در تضاد نباشد؟ از همین جاست که آرای مختلفی پدید آمده است که به‌طور کلی می‌توان این نظریات مربوط به ملاک اخلاق دستوری و هنجاری، را به دو دسته تقسیم کرد.

۱- الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی، مقاله‌ی «اخلاق و دین»، ص ۱۳ و ۱۴.

نظریات غایت‌گرایانه^۱ و نظریات وظیفه‌گرایانه^۲

غایت‌گرایان، احکام اخلاقی را کاملاً بر آثار و نتایج عمل مترتب می‌سازند و بر اساس این که کدام عمل بیشترین غلبه‌ی خیر بر شر را خواهد داشت، به خوب و بد یا باید و نباید اعمال حکم می‌کنند، چه آن نتیجه - غلبه خیر بر شر - برای شخص عامل باشد که «خودگروی اخلاقی» نامیده خواهد شد و افرادی چون اپیکور، هابز و نیچه به آن قایلند، و یا غایت عمل خیر عمومی خواهد بود که به نظریه‌ی «سودگروی یا همه‌گروی اخلاقی» معروف است، که افرادی چون هیوم، بنتام، جان استوارت میل و ... به آن پرداخته‌اند.^۳

وظیفه‌گرایان، درستی و نادرستی عمل را بر نتایج و غایات و آثار آن بار نمی‌کنند، بلکه بر آن باورند که نفس عمل، ویژگی‌هایی دارد که خوب و بد و باید و نباید بودن عمل را نشان می‌دهد؛ یعنی در این دیدگاه، ملاک خوبی و بدی، خود فعل است و صرفاً ما از آن جهت که نسبت به این فعل مکلفیم باید آن را انجام دهیم. این نظریه نیز به دو قسم عمل‌نگر و قاعده‌نگر تقسیم می‌شود که فعلاً مورد بحث ما نیست، کانت را می‌توان به عنوان نماینده‌ی این مکتب به شمار آورد.

نظریه‌ی اسلام در این باب بسیار دقیق و قابل تأمل است؛ زیرا از جهتی می‌توان آن را جزء نظریات غایت‌گرا معرفی کرد، چرا که بر اساس این نظریه افعال باید به جهت رضایت ذات اقدس الهی انجام شود و فعل اخلاقی هم جدا از این معیار نیست، اما از جهتی دیگر این غایت بسیار عالی و متعالی است که قابل قیاس با نظریات غایت‌گرایان نیست.

1-teleological theories.

2-deontological theories.

۳- کی فرانکا، ویلیام، فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه‌ی صادقی، هادی، ص ۴۵-۴۷.

عَلَّامَهُ طَباطَبَايِي رحمته الله علیه در ذیل آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ...﴾^۱ می‌فرماید:

«نکته این است که جمله‌ی ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ﴾ مقید شده به جمله‌ی: ﴿مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ﴾؛ یعنی شرط شده که تنها کسانی هدایت می‌شوند که خشنودی خدا را دنبال می‌کنند، معلوم می‌شود خدای هدایت‌گر، وقتی هدایت بالقوه‌اش فعلیت پیدا می‌کند که مکلف، پیرو رضوان و خشنودی او باشد.

نکته‌ی دیگری که در این آیه وجود دارد این است که صفت سلام را که برای راه‌های خود آورده به‌طور اطلاق و بدون قید آورده است، تا بفهماند سیل و سالم از انحای شقاوت‌ها و محرومیت‌هایی است، که امر سعادت زندگی دنیایی و آخرتی بشر را مختل می‌سازد و راه‌های سلام او آمیخته با هیچ نوع شقاوتی نیست. لذا معنای آیه این است که خدای سبحان به وسیله‌ی کتابش و یا به وسیله‌ی پیغمبرش هر کس را که پیرو خشنودی او باشد به راه‌های هدایت رهنمون می‌سازد.»^۲

از این‌رو، راه رسیدن به سعادت، رفتارهایی است که تنها در جهت رضایت حق انجام می‌شود و همین مبنای مستحکم معیار اخلاقی بودن افعال از نظر اسلام است.

بررسی و نقد دو نظریه در رابطه‌ی دین و اخلاق

سقراط در گفت و گوی خود با اوثوفرون، از ارتباط دین و عدالت سخن می‌گوید و نظریه‌ی استنتاج دین از اخلاق و جزء بودن دین نسبت به اخلاق را مطرح می‌سازد. وی بر این باور است که عدالت، محیطی

۱- مائده/ ۱۶.

۲- طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۵، ذیل سوره‌ی مائده، آیه‌ی ۱۶.

بزرگ‌تر از دین‌داری دارد و دین‌داری جزئی از عدالت است.^۱ این‌که آیا این نظر درست است یا نه، بستگی دارد که با چه نگرشی به این موضوع بنگریم، و ما چون بیان نمودیم که منظورمان از دین در اینجا دین اسلام است باید به صراحت بگوییم این نظریه از نظر اسلام نمی‌تواند درست باشد؛ چراکه به ادّعای قرآن و دیگر متون اصیل اسلامی، اسلام دینی جامع بوده و بیانگر برنامه‌ی کلّی زندگی و ابعاد گوناگون روابط انسانی است. از این‌رو قرآن می‌فرماید: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَآسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾.^۲ پس محدود کردن دین به عنوان شاخه‌ای از اخلاق قابل پذیرش نیست، مگر این‌که دعوی لفظی باشد.

در مقابل، برخی از فیلسوفان الهی، از جمله رابرت آدامز (۱۹۳۷م.) همانند مکتب اشاعره در اسلام، منشأ گزاره‌های اخلاقی را خداوند متعال دانسته‌اند و وصول به حقایق اخلاقی از ناحیه‌ی عقل و شهود را ناتمام شمرده‌اند. در نظر آنها هر چیزی که خداوند به آن امر کند خوب و هر آنچه خداوند ما را از ارتکاب آن نهی کند بد خواهد بود. به عبارت دیگر، قابل به حُسن و قبح شرعی هستند.

رابرت آدامز، در برابر این اشکال که تنها راه سلب و نفی کردن ظلم از خداوند، این است که به اصول و قواعد اخلاقی مستقل از خداوند اذعان داشته باشیم، پاسخ می‌دهد که چنین استلزامی ضرورت ندارد؛ زیرا ما تنها به خدای صرف ایمان نداریم، بلکه به عشق و محبت خدا به نوع بشر نیز اذعان داریم. بر این اساس، صدور ظلم از خداوند محال است.^۳ و البته اشکال اساسی گفتار آدامز این است که باید پاسخ دهد

۱- رومانو، گواردینی، مرگ سقراط، ترجمه‌ی لطفی، محمد حسین، ص ۴۹-۵۰.

۲- انعام/ ۵۹.

3-Robert m.adams, ethics and commands of god in philosophy of religion, (oxford univer city press 1996), p:72 - 529.



که از کجا به عشق و محبت خدا نسبت به بشر اذعان می‌کند؟ از کجا قبول کرده که خداوند در حق بشر ظلم نمی‌کند تا سپس بتواند نتیجه بگیرد که هر آنچه خدا گفته همان خوب است؟ آیا چیزی غیر از عقل است که حکم می‌کند خدا ظلم نمی‌کند؟

تا حدودی می‌توان با آدامز و همفکرانش همراهی کرد؛ چراکه انسان مخلوق است و از آن جهت که مخلوق هست محدود بوده و توانایی درک خوب و بد همه چیز را با عقل خود ندارد، اما این که عقل را نادیده گرفته و صرفاً ملاک حسن و قبح را در اوامر الهی خلاصه کنیم، به نظر می‌رسد به دستگاه عقل بشر ظلم کرده‌ایم؛ زیرا گزاره‌هایی از قبیل «خداوند بخیل نیست» یا «خدا ظلم نمی‌کند» یا «خدا دروغ نمی‌گوید» را عقل به راحتی درک می‌کند، از آن رو که دستگاه عقل که در وجود بشر نهاده شده، جوانب مختلف را می‌سنجد و پس از بررسی کامل، در می‌یابد که یک موجود واجب‌الوجود که از هر جهت بی‌نیاز است محال است ظلم کند؛ چرا که ظلم کردن یا ناشی از بخل است، یا ناشی از جهل است، یا ناشی از حسادت است، یا ناشی از نیاز است و ... که به تصدیق عقل هیچ‌یک از آنها در مورد خداوند بی‌نیاز صدق نمی‌کند.

دستگاه عقل بشر به گونه‌ای تنظیم شده که حتی بچه هم ظلم کردن را قبیح می‌داند. این در حقیقت همان وجدان^۱ و سرشت پاک بشر است که از آن تعبیر به نوعی آگاهی و معرفت در باب این که انسان چه باید بکند و از چه اعمالی باید پرهیز کند می‌شود.^۲ در آیات و روایات زیادی چنین بیان شده که خداوند با آفرینش انسان پاکی و ناپاکی را به او الهام

1- conscience.

2-Douglac.Langston,conscience and other virtues(the Pennsylvania state university press,page 1 and 2).

فرمود، گویی با او عهد و پیمان تکوینی بست که تعالیم فطری را عملاً به کار بندد و از صراط فطرت منحرف نشود: ﴿فَالْهَمُّهَا فُجُورُهَا وَ تَقْوَاهَا﴾.^۱ و لذا کسانی که از پیمان فطری سر باز می‌زنند و بر خلاف فرمان الهام تکوینی و وجدان اخلاقی عمل می‌کنند در این جهان همواره در شکنجه روانی و اضطراب بسر می‌برند و مورد ملامت نفس لوّامه‌ی خود هستند و این نشان می‌دهد که عقل بشر و یا وجدان اخلاقی بشر به چیزی حکم می‌کرده که عامل اخلاقی آن را نادیده گرفته و الان سخت پشیمان است.

برعکس، کسانی که به پیمان فطری خداوند وفادارند و ندای الهام الهی را که فرمان وجدان اخلاقیست عملاً به کار می‌بندند، بدون اضطراب و نگرانی درونی، زندگی می‌کنند، نفس مطمئن و آرام دارند و به ندای یا ﴿أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾^۲ با رضایت و خشنودی خاطر به پیشگاه خداوند بزرگ می‌روند و از رحمت‌های واسعه‌ی خداوند به پاس وفاداری به پیمان فطری الهی پاداش می‌گیرند.

امام علی (علیه السلام) درباره‌ی مؤمن کامل در ضمن حدیثی می‌فرماید:

«صدق بعهد الله و وفی بشرطه و ذلک قوله عزوجل: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾^۳ فذلک الذی لایصیبه احوال الدنیا و لا احوال الآخرة»^۴

«به راستی، [مؤمن] در عهد پروردگار ثابت و به پیمان خدا وفادار است. او از [جمله] کسانی است که در قرآن به وفاداری معرفی شده‌اند. او در دنیا گرفتار نگرانی نیست و در قیامت نیز هراسی ندارد.»

۱- شمس / ۸.

۲- فجر / ۲۷.

۳- احزاب / ۲۳.

۴- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۵۰.



این‌ها همه نشانگر آن است که دستگاه عقل بشر به گونه‌ای است که در صورت تخطی کردن شدیداً ما را مورد ملامت و بازخواست قرار خواهد داد و البته روشن است که عذاب وجدان از سخت‌ترین عذاب‌هاست.

در حدیث دیگر آمده است:

«وفی لَکَ بشروطه الَّتِی اشترطها علیه فذلک مع النَّبِیین و الصَّدیقین و الشَّهداء و الصَّالحین و حسن اؤلئک رفیقاً و ذلک ممّن یشفع و لا یشفع له و ذلک ممّن لا یصیبه احوال الدنّیا و لا احوال الآخرة»^۱

«انسان کامل به پیمانی که خداوند با او بسته است وفا کرده و رفیق پیامبران خدا و پاکانست. در قیامت از دیگران شفاعت می‌کند و خود نیازی به شفاعت دیگران ندارد. او از هول و هراس دنیا و آخرت مصون و محفوظ است.»

نتیجه‌ی پیروی از پیمان فطری اخلاقی، سکون و آرامش نفس و مصونیت از نگرانی و هول و هراس است، پیروی از وجدان اخلاقی باعث نورانیت و فضیلت است و انحراف از فطرت مایه‌ی تیرگی دل و ناپاکی نهاد است. از این‌رو، انبیای الهی با فعالیت‌های خستگی‌ناپذیر خود می‌کوشیدند تا پرده‌های ظلمانی غرایز و شهوات را از چهره‌ی پاک فطرت بر کنار نمایند و مردم را متوجه سرمایه‌های فطری خویش کنند و بدین وسیله آنان را از سیه‌رویی گناه خلاص نموده و سجایای اخلاقی و انسانیت را در بشر احیا کنند: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾^۲

به موسی بن عمران امر شده است تا قوم خود را از تیرگی و ظلمت انحراف خارج کند و آنان را به وادی روشن و نورانی حقیقت

۱- فرید، مرتضی، الحدیث- روایات تربیتی، ج ۳، ص ۳۵۱.

رهبری نماید، او مأموریت دارد تا به مردم یادآوری کند که نعمت هدایت الهی از روزگار اول در سرشت شما آفریده شده است و این شماست که با پیروی از این الهام الهی که عقل و وجدان اخلاقی به شما می‌رساند، خوشبخت و با مخالفت آن بدبخت و معذب خواهید شد و از همین جهت است که عقل را به عنوان نبی باطن معرفی نموده‌اند.

پس بنابراین باید به افرادی چون آدامز و همچنین اشاعره گفت که این دستگاه دقیق عقل ماست که در موارد مختلف به یاری ما آمده و با تحلیل دقیق به این نکته می‌رسد که خداوند ظلم نمی‌کند، دروغ نمی‌گوید، حسادت نمی‌کند و ... و بعد که اینها را به عنوان اصل و زیربنا پذیرفت، نتیجه می‌گیرد که چون خداوند چنین است در مواردی هم که ما توانایی درک خوب و بد را نداریم به فرمان او رجوع می‌کنیم؛ چرا که بر اساس عقل مبانی و اصولی را به طور ثابت شده پذیرفته‌ایم. از این رو، حتی اگر مواردی یافت شد که عقل توانایی درک حسن و قبح آن را نداشت، خللی به حسن و قبح عقلی وارد نخواهد شد.

از این رو، هیچ‌یک از این دو نظریه کامل به نظر نمی‌رسد؛ چرا که بنابر نظریه‌ی سقراط دین با آن همه گستردگی و شمول خود در دایره‌ی اخلاقیات خلاصه خواهد شد و بنابر نظریه‌ی آدامز و اشاعره نیز دستگاه عقل بشر به طور کلی نادیده گرفته خواهد شد.

تضاد وجدان اخلاقی و غرایز

ممکن است این سؤال توسط آدامز مطرح شود که با وجود دستگاه عقل در بشر، بسیاری از مواقع اعمال و رفتارهای ضد اخلاقی را در جوامع مشاهده می‌کنیم، آیا در بشر نیرویی هست که بتواند با دستگاه عقل به مقابله بپردازد؟



در پاسخ باید گفت تمام انسان‌ها دارای وجدان اخلاقی و فطرت انسانی هستند، همه می‌فهمند ظلم و ستم قبیح است، همه درک می‌کنند خیانت در امانت بد است، همه از راستی و صداقت خشنود می‌شوند، تمام مردم میل فطری به ادای امانت و وفای به عهد دارند، همه از خیانت و دروغ رنج می‌برند، و خلاصه کلیه‌ی افراد بشر با نیروی فطریِ حُسن و قبح، اصول فضایل و رذایل را درک می‌کنند، ولی در مقام عمل کمتر به ندای فطرت توجّه می‌نمایند؛ زیرا بشر در اطاعت یا سرپیچی از اوامر وجدانی آزاد است، جایی که بین وجدان اخلاقی و خواهش‌های نفسانی تراحمی نباشد پیروی از ندای وجدان سهل است، ولی آنجا که اطاعت از وجدان اخلاقی مستلزم سرکوب کردن یکی از تمایلات غریزی باشد کار بس دشوار است و اغلب نیروی غریزه غلبه می‌کند و فطرت وجدانی شکست می‌خورد، مگر آن که وجدان اخلاقی به ایمان الهی متکی باشد و اعتقاد حقیقی به خداوند جهان، از صفات انسانی پشتیبانی کند؛ یعنی به نوعی می‌توان گفت انسان باید خود را به سلاح‌هایی مجهّز کند؛ چراکه در غیر این صورت دستگاه عقل او قدرت محاسبه‌ی دقیق خود را از دست خواهد داد و در نهایت دچار ظلمت‌ها و گمراهی‌ها خواهد شد.

به‌عنوان نمونه، می‌توان گفت یوسف صدیق در بحبوحه‌ی جوانی و در شدیدترین دوران تمایل جنسی در معرض خطرناک‌ترین شرایط عمل منافی با عفت قرار گرفت و زن شوهرداری عشق سوزان خود را به او عرضه کرد و از وی تمّنای وصل داشت. هر دو بشر بودند و هریک دارای سرمایه‌ی تمایل جنسی و قدرت غریزه. در اینجا قدرت غریزه، نیروی عفت اخلاقی زن را در هم شکست و او حاضر شد خویشتن را تسلیم تمایلات خود نماید، ولی قدرت ایمانی و برهان الهی از عفت یوسف پشتیبانی کرد و غریزه‌ی جنسی را شکست داد و سرانجام دامن

خود را از آلودگی حفظ کرد: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾^۱

پس بنابراین نظریه‌ی اشاعره و آدامز راه به جایی نخواهد برد.

نظر کانت در باب رابطه‌ی دین و اخلاق

کانت دو انقلاب در دوران فکری خود انجام داده است: یکی انقلاب او در حوزه‌ی عقل نظری بود که مورد بحث ما نیست؛ دیگری، انقلاب او در حوزه‌ی اخلاق بود. به این بیان که تا قبل از کانت معمولاً اخلاق برگرفته از الهیات و دین بود،^۲ مثلاً در دوران قرون وسطی غالباً تعالیم الهی بود که به عنوان گزاره‌های اخلاقی درآمده بود و ضمانت‌های اجرایی آن هم به این شکل بود که مثلاً «اگر حق یکدیگر را ضایع کنید به عذاب الهی گرفتار خواهید شد». به این معنی که گفته می‌شد اخلاقی باش چون خدایی هست، و چون خدایی هست ابدیتی هست و آتش جهنمی هست و ... یعنی ما باید اخلاقی عمل کنیم چون خدایی هست.

اما با آمدن کانت اوضاع کاملاً برعکس می‌شود، او در حوزه‌ی عقل عملی کوشید تا پرسش‌هایی را که در حوزه‌ی عقل نظری در مورد آن سکوت کرده بود جواب دهد. با کانت الهیات تابع اخلاق شد؛ چرا که در نظر کانت اگر بخواهیم اخلاق داشته باشیم، باید آزادی، جهان و خدا را به عنوان شروط پیشینی، و یا به عبارت بهتر، به عنوان اصول موضوعه در اخلاق فرض بگیریم؛^۳ چون اخلاقی که به من می‌گوید

۱- یوسف/ ۲۴.

۲- مکین تایر، السدر، تاریخچه فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: رحمتی، انشا الله، ص ۲۲۴ و ۲۳۹.

۳- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی سعادت، اسماعیل، و بزرگمهر، منوچهر، ج ۶، ص ۳۴۹.

«راست بگو» اگر بدون آزادی باشد بی معنی خواهد بود؛ یعنی به شهادت وجدان می یابیم که اگر آزادی نباشد، اخلاق بی معنی است. پس باید آزادی را به عنوان یک اصل موضوعه پیش فرض قرار دهیم.

همچنین برای این که اخلاق داشته باشیم باید خلود نفس را نیز فرض بگیریم؛ چرا که عقل عملی به دنبال خیر اعلی است و از آنجا که زندگی این جهانی و تجربه نشان داده است که خیر اعلی که همان سعادت حقیقی است در این جهان محقق نمی شود، پس باید نفس خلود داشته باشد تا در جهانی دیگر این خیر اعلی را دریابد.

البته توجه به این نکته ضروری است که کانت وظیفه گرا است. او نمی گوید ما باید به دنبال اخلاق و فضایل باشیم تا به سعادت برسیم؛ یعنی نباید چنین تصوّر شود که رسیدن به خیر اعلی به عنوان نتیجه ی عمل اخلاقی محسوب شده است، چون او قایل بود که ما باید فعل اخلاقی را فقط از آن باب که اخلاقی است انجام دهیم، اما از آن جهت که او رسیدن به سعادت را ضرورتاً نتیجه ی عمل به فضیلت می داند و در می یابد که این ضرورت نقض تجربی دارد، لذا به فرض جاودانگی روح پی می برد. پس توجه داشته باشیم که کانت وظیفه گراست، نه غایت گرا.

همچنین در نظر کانت برای این که ما اخلاقی باشیم نیاز به یک اصل موضوعه دیگر نیز داریم و آن وجود خداست؛ این از آن روست که سعادت را نتیجه ی ضروری عمل به فضایل اخلاقی دانستیم و هم چنین گفتیم که جهان دیگری را نیز باید در نظر بگیریم تا این سعادت ضروری در آنجا محقق شود. بنابراین، باید موجودی نیز ضامن تحقق این رابطه ی ضروری بین عمل به فضایل و دریافت سعادت در آن جهان باشد که آن خداست. پس خدا نیز باید با عنوان یک اصل موضوعه برای اخلاق مدنظر قرار گیرد. بنابراین، در نظام کانتی چون اخلاق

داریم، خدایی باید باشد، اما در نظام ماقبل کانتی چون خدا بود ما باید اخلاقی می‌بودیم.

بر این اساس، کانت با این که بر شناخت عقلانی معیارهای اخلاقی، استقلال تعهدات اخلاقی و استوار ساختن آن‌ها بر فرمان‌های عقل و وجدان تأکید داشت، برای معنابخشی به تلاش‌های اخلاقی انسان نیز طالب اعتقاد به خدا بود و به همین منظور می‌توان گفت در نظر او دین و الهیات تابع اخلاق می‌شود.

پس به طور کلی از نظر کانت، اخلاق مستلزم دین نیست و محرک نهایی عمل اخلاقی، تکلیف فی حدّ ذاته است. انسان‌ها، نه در شناخت وظایف اخلاقی به دین و خدا محتاج‌اند و نه برای یافتن انگیزه. جهت عمل به وظیفه‌ی خود به دین نیازی دارند، بلکه اخلاق به برکت عقل محض عملی، از منابع دینی بی‌نیاز است. پس انجام عمل به خاطر این که خداوند امر نموده است، در این تفکر بی‌معنا خواهد بود. البته در عین حال، اخلاق مؤدّی به دین می‌شود، کانت بعد از اثبات اخلاق توسط عقل عملی، به ناچار اختیار انسان و جاودانگی نفس و وجود خداوند را به عنوان اصول موضوعه عقل عملی پذیرفته است.^۱

نقد نظریه‌ی کانت

این که تا چه حدّ نظریه‌ی کانت قابل پذیرش است، بستگی به نحوه‌ی نگرشی دارد که هر فرد نسبت به عالم دارد. اگر این نظریه را به یک فردی که در فضای اومانیسم غرب رشد یافته و تفکر او بر اساس خودبنیادی بشر شکل گرفته باشد بدهیم طبیعتاً از آن استقبال خواهد کرد؛ چرا که این دیدگاه نهایتاً به فیخته و هگل ختم خواهد شد که خدا

۱- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۷.



را ساخته‌ی انسان معاصر می‌دانند، اما اگر با توجّه به محدودیت عقل و علم بشر و با ایمان به گفتار نورانی ذات کبریائیش که فرمود: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^۱ این دیدگاه را مورد بحث قرار دهیم، نقدهایی به آن وارد خواهد شد که احتمال پذیرش آن را تا حدّ قابل توجّهی کاهش خواهد داد.

به‌طور مختصر می‌توان در نقد نظر کانت چنین گفت:

اولاً: کانت به نحو بسیار شدیدی در اخلاق خود متأثر از روسو بوده، و روسو از آن جهت که نظر به طبیعت اولیه و سرشت پاک انسان داشته است برای کانت مورد احترام است. در حقیقت، کانت این گفتار روسو را مبنای نظام اخلاق خود قرار داده است بدون این که به این نکته توجّه داشته باشد که این نهاد پاک از کجا در وجود انسان قرار گرفته است؟ چه کسی این نیرو و سرشت پاک را به انسان عنایت کرده است؟ خود کانت اخلاق را با یک میل درونی آغاز کرده است که او را به سمت نظام اخلاقی سوق می‌دهد، این میل از کجا در درون بشر نهاده شده است؟ آیا این همان نیرویی نیست که ذات مقدّسش در نهاد بشر قرار داد و فرموده است: ﴿فَالْتَمِمْهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^۲؟ پس چگونه دین تابع اخلاق باشد، در حالی اخلاق در عنصر اولیه و اصلی خود نیازمند دین است؟

نکته‌ی قابل توجّه این است که خود کانت نیز بر محدود و مخلوق بودن انسان اذعان داشته و معرفت بشر را محدود می‌داند،^۳ اما نتیجه‌ی اندیشه او در نهایت همان است که به هگل ختم می‌شود که در آن

۱- اسراء / ۸۵.

۲- شمس / ۸.

۳- عبدالکریمی، بیژن، هایدی گرو استعلاء، ص ۲۰۶.

هیچ گونه حدّی برای معرفت انسان معنی ندارد و حتّی این انسان است که به غیر خود «و حتّی خدا» حدّ می دهد.

ثانیاً: خدایی که کانت به آن می رسد، تنها یک فرض نظام بخش ضروری است، نه خدای قوام بخش حقیقی؛ یعنی کانت برای این که بتواند نظام اخلاق خود را تکمیل کند، ناچار است تا خدایی را فرض کند که نظام بخش است، حال این که صرف فرض دلیل نمی شود تا ما واقعیت را عوض کنیم.

بر این اساس، دینی را که کانت تابع اخلاق قرار می دهد، در واقع، دین حقیقی نیست، بلکه یک فرض ذهنی است. البته منظور این نیست که کانت خدا را یک فرض ذهنی صرف می داند؛ چرا که او خدا را ایده آل استعلایی دانسته که مبنای وجود و وحدت همه ی اشیاء لحاظ می شود، نه صرفاً یک تصوّر.^۱ پس این که می گویم خدای کانت یک خدای حقیقی نیست، منظور این است که کانت از روی ناچاری تن به چنین خدایی داده است. از این رو، این که گفته می شود کانت با انقلاب کپرنیکی در باب اخلاق، دین را تابع اخلاق قرار داده است؛ تنها یک کلام مسامحی است؛ چرا که تفسیر کانت از دین کاملاً متفاوت از تفسیری است که ادیان حقیقی ارائه می دهند، در تفسیر کانت، خدا هیچ گاه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۲ نیست، خالق و رازق و عالم و ... نیست، از این رو، اگر چنین دینی تابع اخلاق هم واقع شود، امر دور از انتظاری نخواهد بود.

اشکال دیگر این که بر فرض که دین و الهیات همان گونه باشد که کانت می گوید، ولی در عین حال باز هم دین تابع اخلاق نخواهد بود؛

۱- یوستوس، هارتناک، نظریه ی معرفت در فلسفه کانت، ترجمه ی حداد عادل، غلامعلی، ص ۱۶۹.

۲- حدید / ۳.

چرا که کانت گرچه وظیفه‌گراست، اما در نظر او عمل به وظیفه ضرورتاً نتیجه‌ای در پی خواهد داشت که آن نتیجه بدون خدا به‌عنوان ضمانت‌کننده محقق نخواهد شد. بنابراین از جهتی نظام اخلاق کانت، حتی بر اساس تفسیر خودش نیز تابع دین و الهیات خواهد بود، همان‌گونه که شوپنهاور می‌گفت: «کانت اخلاق را چه بداند و چه نداند بر اصول الهیات مبتنی کرده است.»^۱

اخلاق سکولار

کی‌یرکه رگارد- فیلسوف و مؤسس اگزستانسیالیسم- در کتاب ترس و لرز، ضمن بیان داستان ابراهیم و ذبح اسحاق (به اعتقاد یهودیان) آن را مصداق تعارض دین با قوانین اخلاقی معرفی می‌کند،^۲ از این‌رو، می‌توان او را قایل به اخلاق سکولار دانست.

همچنین مارکس نیز دین را حامی طبقات ذی‌نفع و گروه‌های حاکم و در نهایت ضد اخلاق و تعهد اخلاقی معرفی می‌کند.^۳ و فروید نیز در «کتاب آینده‌ی یک پندار»، بر این باور است که دین، تعهد اخلاقی را تضعیف می‌کند، و این ناشی از داشتن تفکر سکولاری در باب اخلاق است.

شاید بتوان گفت دیدگاه مارکس و فروید از شناخت آن‌ها نسبت به دین مسیحیت قرون وسطایی زاییده شده است؛ چرا که از طرفی به جهت نیاز بشر، تن به اخلاق می‌دادند، اما از طرفی دیگر تندرستی‌های کلیسا و

۱- محمد رضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، ص ۲۷۵.

۲- سورن کی‌یرکه گارد، ترس و لرز، ترجمه‌ی فاطمی، سید محسن، ص ۷۶-۷۹.

۳- ایشخوان مساروش، نظریه بیگانگی مارکس، ترجمه‌ی شمس‌آوری، حسن و فیروزمند، کاظم، ص ۲۲۱-۲۲۳.

هم چنین اعتقادات صرفاً تعبدی با روحیه‌ی فکری چنین افرادی سازگار نبوده است.

به نظر می‌رسد چنین اخلاقی هیچ گونه امنیتی را برای اجتماع به دنبال نخواهد داشت و افراد نسبت به انجام فعالیت‌های ضد اخلاقی که در حقیقت، ضایع شدن حقوق دیگران را در پی دارد هیچ گونه احساس مسؤولیتی نخواهند داشت. در این صورت، زندگی کردن به همراه آرامش طبیعتاً در چنین محیطی یافت نخواهد شد.

دلیل عمده بر این مطلب این است که چنین اخلاقی از ضمانت اجرای پایداری چون حساسیتی در دنیای دیگر محروم خواهد بود، گرچه ممکن است یکسری قوانین وضع کنند که تا حدودی افراد را مجبور به انجام اعمال اخلاقی کند، اما از آن جهت که وجدان و طبیعت درونی بشر با آن همراه نیست، مشکلات فراوانی را در مرحله‌ی عمل به دنبال خواهد داشت.

مشکل اساسی دیگری که اخلاق سکولار با آن مواجه است کشف حُسن و قبح افعال است. البته خوبی یا بدی بعضی از افعال را می‌توان به راحتی درک کرد، مثلاً بدی ظلم را حتی بچه هم درک می‌کند، اما با این حال، موارد و مصادیقی نیز ممکن است اتفاق افتد که واقعاً انسان در آنجا سردرگم است و نیاز به شرع دارد تا او را راهنمایی کند. فرض کنید یک ژنرال فاتحی با ارتشی از سرباز وارد شهر شما شده و مردم را در اسارت خود درآورده به گونه‌ای که ده نفر را کنار دیوار ردیف کرده تا آنان را تیرباران کند و شما یکی از آن ده نفر هستید. حال، شما را از صف بیرون آورده و تفنگ را به دست شما می‌دهد و می‌گوید: اگر یک نفر از اینها را کشتی تو و هشت نفر دیگر را آزاد می‌کنم، اما اگر یک نفر از اینها را نکشتی، تو و تمام آن نه نفر را خواهم کشت. در اینجا شما چگونه عمل خواهید کرد؟ یا آن یک نفر را



خواهید کشت؟ بر اساس کدام معیار یک انسان را از حق حیات محروم خواهید کرد؟ پس مواردی یافت می‌شود که در آنها نیاز به دین احساس می‌شود و اخلاق سکولار از این جهت با مشکل مواجه است.

رابطه‌ی دین و اخلاق در اسلام

رابطه‌ی دین و اخلاق در منظر علما و حکمای اسلامی را باید در بحث حُسن و قبح شرعی یا عقلی که مدّت‌ها در بین دو مکتب عدلیه و غیرعدلیه مورد بحث است پیگیری کرد. عدلیه بر آن باورند که انسان‌ها فقط توان درک برخی از اصول اخلاقی را دارند و سایر گزاره‌های اخلاقی و حُسن و قبح افعال را باید از طریق کتاب و سنّت به دست آورد؛ گرچه حُسن و قبح، ذاتی افعال باشد. پس سعادت نهایی انسان‌ها، در گرو عمل کردن به احکام عقلی و شرعی اخلاقی است. این نظریه به معتزله از اهل سنّت و متفکران شیعه استناد دارد. در مقابل، دیدگاه اشاعره و غیر عدلیه است که نظریه‌ی تقدّم اخلاق بر دین را نمی‌پذیرد و اخلاق را هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات جزء دین و استنتاج شده از دین می‌داند.

محقق طوسی و سایر محققان، عدلیه برای اثبات حُسن و قبح ذاتی و عقلی، دلایلی را بیان می‌کنند. از جمله محقق طوسی، در تجرید الاعتقاد می‌فرماید:

«اگر حُسن و قبح، شرعی باشد، در آن صورت، نه حُسن و قبح عقلی ثابت می‌شود و نه حُسن و قبح شرعی؛ زیرا اگر مثلاً دروغ گفتن قبح عقلی نداشته باشد و به فرض، پیغمبری هم که نبوّت او ثابت شده، خبر دهد که دروغ قبیح است، از او نمی‌توان قبول کرد، چون شاید گزارش او از قبح دروغ باشد. بدین ترتیب، نبوّت او نیز ثابت نمی‌گردد؛ چون بنا بر فرض، عمل خلاف حکمت، بر خدا قبیح نیست و تصدیق دروغ‌گو نیز قبحی ندارد و بعید نیست که کسی به دروغ، دعوی نبوّت کند و خدای تعالی معجزات بر دست او جاری سازد و او

را تصدیق نماید و او هم بسیار چیزهایی را که خدا منع کرده و یا امر نفرموده، برای مردم حرام و واجب گردانند. خلاصه آن که وقتی دروغ، قبیح عقلی نباشد، همه‌ی این احتمالات رواست.^۱

به بیان دیگر، «اگر حُسن و قبح عقلی پذیرفته نشود، صدور معجزات از ناحیه‌ی دروغ‌گویان، ناروا نخواهد بود و در آن صورت، اثبات شرایع امکان‌پذیر نیست.»^۲

رابطه‌ی اخلاق و دین، بر اساس هریک از این دو دیدگاه متفاوت خواهد شد، بر مبنای عدلیه، اخلاق در مقام واقع (ثبوت) با دین و شریعت هیچ رابطه‌ای ندارد و کاملاً مستقل از شریعت خواهد بود، یعنی مثلاً ظلم از آن جهت که ظلم است قبیح است، نه از آن جهت که شرع آن را قبیح دانسته است. به عبارت دیگر، افعال ذاتاً به حُسن و قبح اتصاف می‌یابند، اما در مقام عمل (اثبات)، در بخشی از جزئیات و مصادیق، اخلاق نیاز شدیدی به دین پیدا می‌کند و ارتباط دین و اخلاق در اینجا خود را نمایان می‌کند، اما بر مبنای اشاعره، اخلاق، هم در مقام واقع و هم در مقام عمل، نیازمند دین بوده و به‌طور کلی از دین استتاج می‌شود. در دوران معاصر به جهت پیشرفت این مسأله، هم در جهان غرب و هم شرق، نظریّات جدیدتری مطرح شده که طبیعتاً از نظرات قبل تأثر پذیرفته، که نظریّه‌ی استاد مصباح یزدی از این نمونه است.

نظریّه‌ی استاد مصباح یزدی

نظریّه‌ی استاد مصباح یزدی در تبیین رابطه‌ی دین و اخلاق در نگاه اوّل خیلی نزدیک و شاید برگرفته از نظریّه‌ی کانت و عدلیه احساس

۱- علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، ص ۳۰۳.

۲- مظفر، محمد حسن، دلائل الصداق، ج ۱، ص ۳۶۵.



می‌شود. به همین جهت، ما این بحث را پس از تبیین نظر کانت و عدلیه بیان نمودیم، تا بررسی کنیم که آیا واقعاً هم چنین است.

آن گونه که از کتاب «فلسفه/اخلاق» استاد مصباح یزدی برمی‌آید از نظر ایشان رابطه‌ی دین و اخلاق چنین تبیین می‌شود که:

اگر یک فعل با کمال نهایی ما رابطه‌ی مثبت داشته باشد، خیر است و اگر رابطه‌ی منفی داشته باشد شر است و این را عقل درک می‌کند. از این رو لازمه‌ی پذیرفتن این نظریه پذیرفتن وجود خدا یا قیامت و یا دستورات دینی نیست - و عدلیه هم همین را می‌گفتند - اما وقتی سؤال شود که کمال نهایی چیست؟ در اینجا باید مسأله‌ی خدا را مطرح کنیم تا اثبات کنیم که کمال نهایی انسان، قرب به خداست، و دقیقاً همین جاست که این نظریه با اعتقاد دینی ارتباط پیدا می‌کند. هم چنین برای تشخیص افعال خیر و رابطه‌ی آن با کمال نهایی انسان، باید مسأله‌ی خلود و جاودانگی نفس را در نظر بگیریم تا اگر با پاره‌ای از کمالات مادی منافات پیدا کرد و معارض شد، با کمالات ابدی و جاودانه بتوانیم ترجیحی بین این‌ها قایل شویم و بگوییم که فلان کار بد است، نه از آن جهت که نمی‌تواند کمال مادی برای ما به وجود آورد، بلکه از آن جهت که معارض با یک کمال اخروی است. پس باید اعتقاد به معاد هم داشته باشیم، و اصول موضوعه کانت هم چیزی شبیه این بود.

به علاوه، آن چه ما می‌توانیم به وسیله‌ی عقل از رابطه‌ی بین افعال و کمال نهایی به دست آوریم، یک سری مفاهیم کلی است که این مفاهیم کلی، برای تعیین مصادیق دستورات اخلاقی چندان کارایی ندارند. مثلاً می‌فهمیم که عدل، خوب است یا پرستش خدا خوب است، اما این که عدل در هر موردی چه اقتضایی دارد و چگونه رفتاری در هر موردی عادلانه است، در بسیاری از موارد روشن نیست و عقل خود به خود نمی‌تواند آن را تشخیص دهد. مثلاً این که عدالت چنین است که

حقوق زن و مرد در جامعه یکسان نباشد را عقل نمی‌تواند به راحتی درک کند؛ چراکه باید به تمام روابط افعال و همچنین غایات و نتایج نهایی آن‌ها احاطه داشته باشد و چنین احاطه‌ای برای عقل عادی بشر ممکن نیست. پس برای این که مصادیق خاص دستورات اخلاقی را به دست آوریم، نیاز به دین داریم، لذا ایشان در پایان می‌فرماید: «پس نظریه‌ی ما هم در شکل کاملش به اصول اعتقادی دین (اعتقاد به خدا و قیامت و وحی) احتیاج دارد.»^۱

دیدگاه استاد مصباح یزدی مبتنی بر نوعی جهان‌بینی خاص اسلامی و متفاوت از دیدگاه کانت است. ایشان در مقام تبیین ارتباط دین حقیقی با اخلاق هستند، نه دینی که خدا در آن به‌عنوان یک فرض نظام بخش تلقی شود. در نظر ایشان افعال اخلاقی در جهت رسیدن به کمال نهایی و تحصیل رضایت خداوند انجام می‌شوند، آن‌گونه که ذات مقدسش فرمود که: ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^۲، اما کانت خواستار آن است که بگوید عمل را باید برای خودِ عمل انجام داد که طبیعتاً با مشکل مواجه خواهد بود؛ چراکه بر اساس حکم عقل، کاری که بدون توجه به غایت و نتیجه انجام شود عبث خواهد بود. البته این به معنای موافق بودن با غایت‌گرایان در باب مبنای احکام اخلاقی نیست، بلکه منظور این است که کار بدون انگیزه یا شکل نمی‌گیرد و یا اگر هم شکل بگیرد عبث خواهد بود.

همچنین در نظر استاد مصباح یزدی، به جهت محدودیت عقل بشر نسبت به درک بسیاری از جزئیات امور، اوامر و نواهی الهی لازم الاجراست؛ یعنی چون انسان فقر محض بوده و هرچه در جهان است از

۱- مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه‌ی اخلاق، ص ۱۹۷-۱۹۹.

۲- انعام/۱۶۲.

آن خداست آن گونه که فرمود: ﴿أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْخَمِيدُ﴾^۱، لذا انسان باید به وحی الهی گوش فرا داده و خود را تابع محض اوامر الهی بداند، به ویژه در مسایلی که عقل در آن راه به جایی نمی‌برد، اما در نظر کانت چنین شریعتی یافت نمی‌شود تا در جزئیات اخلاقی، ما را امر و نهی کند، بلکه در نظر او شریعت بعد از اخلاق معنی می‌یابد؛ چرا که خدا بعد از اخلاق معنی پیدا می‌کند. پس به‌طور کلی نظریه‌ی استاد مصباح یزدی از زیربناهای نظر عدلیه برخوردار است و دیدگاهی اسلامی است، لذا با نظریه‌ی کانت، از لحاظ مبانی متفاوت بوده و نمی‌توان آنها را با هم قیاس کرد.

نتیجه

نتیجه به‌دست آمده از تبیین این نظریات این است که بر اساس نظریه‌ی حق باید از یک جهت دین و اخلاق را با هم مرتبط و از جهتی آنها را مستقل دانست.

وجه ارتباط آنها به این است که: اولاً، اعتقاد به خداوند و ثواب و عقاب اخروی، نقش مؤثری در تحقق دستورهای اخلاقی دارد و ضمانت خوبی در جهت عملی کردن آموزه‌های اخلاقی است؛ ثانیاً، انگیزه‌ی قرب الهی و کمال‌نهایی و اعتقاد به رابطه‌ی تکوینی میان اعمال اخلاقی و کمال انسانی در تحقق فرمان‌های اخلاقی مؤثر است؛ و ثالثاً، دین در تکوّن اخلاق نیز نقش محوری دارد؛ زیرا با وجود این که عقل عملی و وجدان آدمی توان درک اصول اخلاقی و کلیات را دارد، ولی در تشخیص مصادیق و انطباق اصول بر مصادیق خاص ناتوان است. از این‌رو، بشر در جهت تعهد به آموزه‌های اخلاقی، باید به روش

آسمانی و الهی به عنوان تکمیل کننده ی عقل و وجدان مراجعه کند و سایر بایدها و نبایدها را کشف نماید.

وجه استقلال اخلاق از دین هم در حُسن و قبح داشتن افعال اخلاقی است که در نظریه ی عدلیه از آن بحث شد.

از این رو، در میان نظریّات فوق، نظریّه ی استاد مصباح یزدی که در واقع نظریّه ی اسلام در این باب است، جامع تر به نظر می رسد؛ چرا که هم وجه استقلال اخلاق و حُسن و قبح ذاتی افعال را مورد نظر دارد و هم نیاز یک فیلسوف اخلاق به دین و آموزه های الهی و آسمانی را تبیین نموده است.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. السدر مکین تایر، تاریخچه‌ی فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: رحمتی، انشالله، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹ ش.
۳. الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، زیر نظر: خرّمشاهی، بهاءالدّین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
۴. فرانکا، ویلیام کی، فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه: صادقی، هادی، قم: مؤسسه‌ی طه، ۱۳۸۳ ش.
۵. علامه طباطبائی، محمدحسین، تفسیرالمیزان، ج ۵.
۶. گواردینی، رومانو، مرگ سقراط، ترجمه: لطفی، محمدحسین، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۷. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۱۵، تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۵۵ ش.
۸. فرید، مرتضی، الحادیت - روایات تربیتی، ج ۳، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۹. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه: سعادت، اسماعیل و بزرگمهر، منوچهر، ج ۶، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۰. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، انتشارات زوّار.
۱۱. عبدالکریمی، بیژن، هایدی‌گرو/استعلاء، تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. یوستوس، هارتناک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه: حداد عادل، غلامعلی، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۸ ش.

۱۳. محمدرضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. سورن کی یرکه گارد، ترس و لرز، ترجمه: فاطمی، سید محسن، قم: حوزه ی هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۵. مساروش، ایشتوان، نظریه بیگانگی مارکس، ترجمه: شمس آوری، حسن و فیروزمند، کاظم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰ش.
۱۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، قم: انتشارات شکوری، ۱۳۷۲ش.
۱۷. مظفر، محمدحسن، دلائل الصدق، ج ۱، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۳۷۰ش.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه ی اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات ۱۳۶۷ش.
19. Robert m.adams, ethics and commands of god in philosophy of religion, (oxford univer city press 1996)
20. Douglac.Langston_conscience and other virtues(the Pennsylvania state university presspage 1 and 2)

درآمدی بر شناخت مفاهیم اخلاق اجتماعی در قرآن؛ کاوشی در ضرورت شناخت حدود امر به معروف و نهی از منکر با تکیه بر آیه‌ی ۱۰۵ سوره‌ی مائده سید محمد صادق حسینی سرشت*

چکیده

امر به معروف و نهی از منکر از مهم‌ترین مباحث دینی مطرح در حوزه‌ی اخلاق اجتماعی است. حتی می‌توان آن را سرسلسله‌ی مباحث این حوزه دانست. امر به معروف و نهی از منکر از فروع دین و فریضه‌ای الهی و بنا به عقیده‌ی عموم اندیشمندان شیعه واجب کفایی است. در زمان برپایی حکومت اسلامی، احیای این فریضه بر جامعه‌ی اسلامی لازم است.

در برخی از آیات قرآن کریم به اقامه‌ی این فریضه امر شده است و از دیگر سو، پاره‌ای از آیات قرآن فرد را مسؤول اعمال خود می‌داند و می‌گوید گمراهی و هدایت دیگران به فرد ضرری نمی‌رساند. آیه‌ی ۱۰۵ سوره‌ی مائده از این نمونه است.

*- دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لنجان، گروه الهیات و معارف اسلامی، اصفهان، ایران، پست الکترونیکی:

sms_hoseiniseresht@iauln.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۰۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۴

نگارنده بر آن است در این مقاله به دفع این شبهه پردازد و جایگاه امر به معروف و نهی از منکر را روشن نماید.

هدف نوشتار حاضر اثبات این نکته است که امر به معروف و نهی از منکر و دعوت به دین هیچ گونه منافاتی با خودسازی و پرداختن به خود ندارد و هر یک از مفاهیم در جایگاه خاص خود تعریف شده است.

واژه‌های کلیدی

امر به معروف و نهی از منکر، اخلاق اجتماعی، دعوت، هدایت و گمراهی، خودسازی.

مقدمه

از ویژگی‌های بارز دین اسلام دعوت و تبلیغ به این دین است. این مهم چندان ضروری می‌نماید که دو فرع از فروع دین - یعنی: امر به معروف و نهی از منکر - بدان اختصاص یافته است. مطابق نصوص دینی این فریضه تنها به امت اسلام اختصاص نداشته، بلکه در امت‌های پیشین نیز سابقه داشته است، ولی در امت اسلام تأکید فراوانی بر آن شده است، تا بدان جا که می‌توان حیات جامعه‌ی اسلامی را به این وظیفه‌ی الهی وابسته دانست. امام حسین علیه السلام امر به معروف و نهی از منکر را در رأس اهداف قیام تاریخی خود قرار داد و انحطاط جامعه‌ی آن روز را به سبب تعطیل شدن این دو فریضه دانست. از طرف دیگر، این فریضه دارای ابعاد شناختی و معنایی گسترده‌ای است که بدون دست یافتن به معنای جامع و مانع از آن، اجرای آن در سطح جامعه دشوار و بلکه ناممکن خواهد بود. با عنایت به این مطلب، نگارنده بر آن است که در جهت روشن شدن این مفهوم، گامی هرچند کوتاه ولی در حدّ توان بردارد. از



این رو تلاش می کند میان آیه ی ۱۰۵ سوره مائده و امر به معروف و نهی از منکر جمع کند.

آیه ی مورد بحث در سوره ی مائده چنین است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا تَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^۱

در این آیه خداوند خطاب به رسولش فرمان داده که بر تو واجب است خودت را در راه دین حفظ نمایی و گمراه شدن دیگران ضرری به تو نخواهد رساند. ظاهر آیه با آیات وجوب امر به معروف ناسازگار است، ولی روشن است که هیچ یک با هم منافات ندارند؛ چراکه حوزه ی معنایی هر کدام متفاوت از دیگری است. نگارنده بر آن است به این پرسش پاسخ دهد:

۱- امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه اسلام چیست؟

۲- ارتباط آیه ی ۱۰۵ سوره ی مائده با آیات وجوب امر به معروف و

نهی از منکر چگونه است؟

کلیاتی درباره ی امر به معروف و نهی از منکر

«معروف» از ماده ی «عرف» به معنای شناخته و نیک است؛ و در اصل به هر کار پسندیده ای که به وسیله ی عقل و شرع، حسن و نیکی آن روشن شده باشد، و یا آن کاری که نیکی اش برای مردم متدین مشخص شده و آن را پسندیده اند گفته می شود.^۲ امر به معروف در اصطلاح به معنای فرمان دادن به هر کاری است که حُسن آن از نظر عقل و شرع شناخته شده است. امر به معروف عبارت از تشویق و واداشتن دیگران به انجام

۱- مائده/۱۰۵.

۲- راغب اصفهانی، محمد بن الحسین، مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۳۴.

افعال و کسب صفاتی است که سعادت دنیا و آخرت فرد را تأمین و تضمین می‌کند؛ از قبیل: ایمان، تفکر، تقوا، احسان، خوش خلقی، نیکوکاری، انجام عبادات، نظم در امور، کار کردن، دفاع از ناموس و خاک و جان، تحصیل علم و کمالات روحی و روانی و جسمی و نظایر آن.

«منکر» از ماده‌ی «نکر» به معنای ناشناخته، زشت و پلید است. منکر آن فعلی است که عقل صحیح یا شرع به زشتی و قبح آن حکم می‌کند. بنابراین «منکر» به هر فعلی گفته می‌شود که عرف جامعه از آن ناراضی باشد و آن را قبول نکند.^۱ نهی از منکر باز داشتن از هر کاری است که حُسن آن از منظر عقل و شرع ناشناخته است یا عقل یا شرع به قُبَح آن حکم می‌کند. نهی از منکر نیز عبارت از بازداشتن و نهی دیگران از انجام افعال یا داشتن صفاتی است که از جانب خداوند و عقل و شرع زشتی آنها معلوم شده است: همانند: شرک، نفاق، دنیامداری مذموم، غفلت، جهالت، فسق، فجور، ظلم به هر نحوی و به هر کسی، عهدشکنی، بی‌تقوایی، بی‌نظمی، بی‌کاری، بی‌حیایی و اموری از این دست.

اسلام کارهای خوب را شناخته شده و کارهای بد را ناشناخته معرفی می‌کند؛ زیرا فطرت پاک انسانی با دسته‌ی اول آشنا و با گروه دوم بیگانه است. علاوه بر این، از برخی کتب فقهی می‌توان به دست آورد که «معروف» به کاری گفته می‌شود که علاوه بر نیک بودن، انجام دهنده‌اش نیز آن را به وصف نیکی بشناسد، یا توسط دیگری به نیک بودن آن پی ببرد، و منکر نیز کاری است که

علاوه بر بد بودن، صاحبش نیز آن را بد بداند و یا توسط دیگری به بد بودن آن واقف شود.

برخی معنای «معروف» و «منکر» را واجبات و محرمات می‌دانند،^۱ و برخی دیگر مستحبات و مکروهات را نیز به معنای این دو افزوده‌اند.^۲ علاوه بر این، در تبیین مفهوم این دو واژه مرجع تشخیص (شرع و عقل) نیز لحاظ شده است.^۳

علّامه طباطبایی، آنچه را با ذائقه‌ی افراد یک جامعه سازگار و در میان آنان مرسوم و متداول باشد معروف می‌داند.^۴ به این معنای، عرف اجتماعی نیز، علاوه بر عقل و شرع، مرجع تشخیص معروف است.

از تعبیر احادیث و فقها می‌توان استفاده کرد که امر به معروف و نهی از منکر معنایی فراگیر دارد و می‌تواند در قالب موعظه و نصیحت نیز محقق شود، همچنان که برخی از مراتب آن، بدون هر گونه گفتاری محقق می‌گردد؛ بنابراین می‌توان گفت امر به معروف و نهی از منکر در اصطلاح، عبارت است از هر اقدامی که به تحقق معروف کمک و از وقوع منکر جلوگیری کند؛ چه با گفتار باشد، چه با کردار و رفتار. در عین حال برخی از فقها با الهام از مفهوم کلمه‌ی «امر» و «نهی» شرط کرده‌اند که امر به معروف و نهی از منکر باید از موضع برتر و آمرانه باشد؛ مثلاً باید گفت «نماز بخوان» و «شراب ننوش»، و با خواهش و موعظه کردن، امر به معروف و نهی از منکر محقق نمی‌شود.^۵

ضرورت توجّه به این دو عنصر حیات‌بخش، به عنوان دو رکن اساسی در اسلام، همواره از اهمّیّی خاصّ برخوردار بوده است.

۱- تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۵۸۰.

۲- سیوری، فاضل مقداد، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۵۷-۵۸.

۳- مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۳۱.

۴- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۳۶.

۵- ر.ک: مطهری، مرتضی، ده گفتار.

هدف از امر به معروف و نهی از منکر، اصلاح جامعه ی بشری است؛ لذا احیای این دو فریضه از اهمیّتی خاص برخوردار است.

همچنین مهم ترین عامل جهت کنترل، نظارت عمومی، اصلاح و امنیّت در جامعه اسلامی است. مطابق فحوای قرآن، مسأله ی امر به معروف و نهی از منکر مسؤولیّتی عمومی است. بدین سان، هر فرد نسبت به فرد دیگر، هر طبقه نسبت به طبقه ی دیگر، حکومت نسبت به مردم و مردم نسبت به حکومت باید مراقب هم باشند و از انحراف، اعمال بد فردی و اجتماعی، فحشا، فساد، فسق، فجور و نیز انحرافات سیاسی جلوگیری کنند و راه خیر و سعادت و تقوا را به هم بشناسانند و کارهای انحرافی و منکر را بفهمانند.

امر به معروف و نهی از منکر در شریعت اسلامی، در قیاس با ادیان دیگر از اهمیّت بیشتری برخوردار است؛ از همین رو یکی از اوصاف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تورات امر به معروف و نهی از منکر شمرده شده است: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.^۱

شاید اهمیت فوق العاده امر به معروف و نهی از منکر در اسلام از آن روست که این دین برای همه ی مردم در تمامی اعصار تشریع شده^۲ و آخرین شریعت الهی است^۳ از این رو لازم است همه ی مؤمنان، به ویژه دانشمندان، در بسط و حفظ شریعت بکوشند و با عمل به این دو وظیفه، جانشین خدا و پیامبران بر روی زمین باشند و اسلام را جاودانه کنند. با این همه، این فریضه ویژه ی اسلام نیست و در شرایع پیشین نیز

۱- الاعراف/۱۵۷.

۲- سبأ/۲۸؛ آل عمران/۱۹.

۳- احزاب/۴۰.



واجب بوده، گرچه محدوده‌ی آن به گستردگی اسلام نبوده است. بر پایه‌ی روایتی از رسول خدا ﷺ، مراد از ﴿الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ﴾ در آیه‌ی ۲۱ آل عمران، گروهی از بنی اسرائیل اند که قاتلان پیامبران را امر به معروف و نهی از منکر کردند و در این راه به شهادت رسیدند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ همچنین جمعی از «رَبَّانِيُونَ» [دانشمندان مسیحی] و «أَحْبَارُ» [علمای یهود] که از گفتار گناه آلود و حرام خواری نهی نمی کردند، نکوهش شده‌اند: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَ أَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾^۱.

از داستان اصحاب سبت در قرآن کریم بر می آید که گروهی از بنی اسرائیل که نهی از منکر نمی کردند، به همراه مرتکبان منکر هلاک شدند، و تنها گروهی نجات یافتند که نهی از منکر کردند: ﴿أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السَّوْءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ﴾^۲. در آیه‌ی ۱۱۶ سوره‌ی هود، خداوند در سرزنش بنی اسرائیل به آنها می فرماید چرا در نسل‌های پیشین شما جز گروهی اندک، خردمندانی نبودند که مردم را از فساد باز دارند؟! ﴿قُلُوا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ﴾.

از نصایح لقمان به فرزندش نیز استفاده می شود که امر به معروف در شرایع پیشین واجب بوده است: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ﴾^۳. امر به معروف و نهی از منکر در

۱ - مائده/۶۳.

۲ - اعراف/۱۶۵.

۳ - لقمان/۱۷.

قرآن کریم از اهمیّتی ویژه برخوردار است. گاه از این دو فریضه در کنار ایمان به خدا و آخرت یاد شده است: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^۱؛ و گاه پیش از برپاداشتن نماز و زکات، ویژگی مردان و زنان با ایمان شمرده شده است: ﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾^۲. در مقابل، از جمله ویژگی‌ها و خصایص منافقان، امر به منکر و نهی از معروف یاد شده است: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ﴾^۳.

براساس روایتی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله، آمران به معروف و ناهیان از منکر جانشینان خداوند در عمل به این وظیفه‌اند. قرآن کریم امر به معروف و نهی از منکر را سنت خداوند دانسته است: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^۴. بنا به نقل قرآن، در تورات و انجیل آمده است که به جا آوردن این دو واجب از اوصاف پیامبر این امت است.^۵ عمل کردن به این دو فریضه هم شاخص امت اسلامی و رمز برتری آنان بر سایر امت‌ها معرفی شده است: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^۶؛ و مسلمانان مأمور شده‌اند که بدین منظور گروه و تشکیلاتی توانمند فراهم آورند تا به رستگاری نایل آیند: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَٰئِكَ

۱- آل عمران/۱۱۴.

۲- توبه/۷۱.

۳- توبه/۶۷.

۴- نحل/۹۰.

۵- اعراف/۱۵۷.

۶- آل عمران/۱۱۰.

هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^۱ و به هنگام برخورداری از قدرت و حاکمیت از این
تفضل الهی در جهت بسط امر به معروف و نهی از منکر بهره گیرند:
﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ
وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^۲.

از آیات قرآن کریم می‌توان استفاده کرد که سرنوشت
ترک کنندگان نهی از منکر با سرنوشت مرتکبان منکر گره خورده است
و هلاکت و خسران، فرجام شوم آنان است.^۳ تعابیر قرآن کریم در رابطه
با موضوع امر به معروف و نهی از منکر گوناگون است. در شماری از
آیات تعبیر امر به معروف و نهی از منکر در کنار یکدیگر به کار رفته
است: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ
يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^۴ همچنین تعابیری مانند: «امر به عُرف»،^۵ «امر به
عدل»،^۶ «امر به قسط»^۷ و «نهی از سوء»،^۸ «نهی از فحشا»،^۹ «نهی از فساد»^{۱۰}
فساد»^{۱۱} و «نهی از گناه»^{۱۱} به این دو فریضه اشاره دارد. در برخی آیات،
به ویژه در ضمن قصص قرآنی نیز بدون تصریح به واژه‌ی معروف یا
منکر، مصادیقی از امر به معروف و نهی از منکر آمده است.^{۱۲} محتوای

۱- آل عمران/۱۰۴.

۲- حج/۴۱.

۳- اعراف/۱۶۳-۱۶۶.

۴- توبه/۷۱ و نیز ر.ک: آل عمران/۳، ۱۰۴، ۱۱۰؛ حج/۴۱؛ لقمان/۱۷.

۵- اعراف/۱۹۹.

۶- نحل/۹۰.

۷- آل عمران/۲۱.

۸- اعراف/۱۶۵.

۹- نحل/۹۰.

۱۰- هود/۱۱۶.

۱۱- مائده/۶۳.

۱۲- مائده/۶۳؛ فرقان/۷۲.

این آیات بر لزوم امر به معروف و نهی از منکر در جامعه‌ی اسلامی و نکوهش و هلاکت امت‌های پیشین بر اثر ترک این دو فریضه دلالت دارد.

برخی نزول آیات قرآن را در تشریع امر به معروف و نهی از منکر دارای سیر تدریجی می‌دانند؛ یعنی قرآن در مرحله‌ی نخست به عملبه این دو فریضه را تشویق، سپس سرنوشت شوم ترک آنها را یادآور شده، در مرحله‌ی بعد آن دو را واجب کرده و در نهایت عمل به آن دو را صفت لازم مؤمنان دانسته است.

فقه‌ها درباره‌ی این که این وجوب عینی است یا کفایی، اختلاف نظر دارند. به فتوای مرحوم شیخ طوسی واجب عینی است، که به وسیله‌ی ادله‌ی عقلی و نقلی به اثبات رسیده و در قرآن و سنت بر آن تأکید شده است، اما امر به مستحب و نهی از مکروه مستحب است.^۱ شماری از متکلمان و فقیهان افزون بر ادله‌ی نقلی (کتاب، سنت، اجماع)، برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر به دلیل عقلی نیز استدلال کرده و گفته‌اند که امر به معروف و نهی از منکر از بارزترین راه‌های هدایت انسان است، و از باب قاعده‌ی لطف (نزدیک ساختن بندگان به طاعت و دور ساختن آنان از معصیت، از سر لطف) انجام دادن آن بر همه لازم است.^۲

هدف آیه

مطلبی که علامه طباطبایی در ابتدای تفسیر آیه آورده است. به درستی هدف آیه را بیان می‌کند. وی در ابتدای کلام خود چنین نگاشته است:

۱ - حسینی دشتی، معارف و معاریف، ج ۲، ص ۵۰۴.

۲ - ر.ک: ده گفتار.

«... در حقیقت، آیه‌ی شریفه برای انسان راهی و هدفی فرض کرده که هر کس به سوی آن هدف حرکت می‌کند و چنین فرض کرده است که بعضی کمال مراقبت را در گم نشدن و راه را از دست ندادن به کار برده، به هدف می‌رسند، و بعضی دیگر از راه منحرف شده، گمراه می‌گردند. بدون تردید به نظر چنین می‌آید که آن هدفی را که قرآن منظور نظر همه می‌داند، جز سعادت زندگی و سرانجام نیک چیزی نیست، ولی قرآن با این حال می‌گوید که بشر - چه سعادت‌مندش و چه گمراهش - به سوی خدا می‌رود. از این جا معلوم می‌شود که قرآن مقدس آدمیان را به گم شده‌ی خود، یعنی ثوابی که به حکم فطرت در جستجوی آن است، یا همان سعادت و سرانجام نیکی که گفته شد راهنمایی می‌کند و می‌فرماید گمشده‌ی شما نزد خدای سبحان است. هر کس به درگاهش هدایت شود، گمشده‌اش را پیدا کرده است؛ و هر کس گمراه شود، از آن محروم شده است. لازمه‌ی این مطلب آن است که بگوییم، همه‌ی راه‌هایی که طی می‌شود، چه راه‌های هدایت و چه بیراهه‌ها، همه و همه به سوی خدا منتهی می‌شوند؛ چون غایت و نتیجه‌ی مقصود نزد اوست. چیزی که هست اینکه راه‌ها مختلفند: یکی آدمی را به مطلوب و به رستگاری می‌رساند و دیگری زیانکارش می‌سازد؛ چنان که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^۱؛ و نیز می‌فرماید: ﴿أَلَا إِنَّ جِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^۲؛ و می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَ أَلْحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾^۳؛ و نیز می‌فرماید: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

۱ - انشقاق / ۶.

۲ - مجادله / ۲۲.

۳ - ابراهیم / ۲۸.

فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ^۱؛ و می فرماید: ﴿وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرْ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾^۲

خدای تعالی در این آیات بیان می کند که همه ی راهروان، خواه ناخواه، به سوی خدا گام بر می دارند: در این میان: بعضی راهشان کوتاه و رشد و رستگاری شان مسلم است، و برخی راهشان طولانی و غیر منتهی به سعادت است و سرانجام کار آنها جز هلاکت و نابودی نیست.

کوتاه سخن این که آیه ی شریفه برای مؤمنین و غیر مؤمنین دو راه فرض فرموده که هر دو منتهی به سوی خدای سبحان است. خداوند به مؤمنین دستور می دهد که به خود پردازند و از دیگران که اهل ضلالتند صرف نظر کنند. از گمراهی شان هم نهراسند و بدانند که حساب گمراهان با پروردگار آنان است نه با مؤمنین. مؤمنین مسؤول کار آنها نیستند تا بنشینند و سر به گریبان فرو برند و در باره ی گمراهی آنان فکر کنند. پس آیه از جهت مضمون نزدیک است به آیه ی شریفه، ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^۳.

و نظیر این آیه ی شریفه، آیه ی ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَ لَا تَسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^۴ است. پس بر مؤمن لازم است که به کار خود و هدایت خود پردازد و شیوع گناهانی که از مردم می بیند او را نلغزاند و خطاهای مردم او را مشغول نسازد. حق، حق است، گرچه مردم آن را ترک کنند و باطل، باطل است، گرچه بسیاری از

۱- بقره / ۱۸۶.

۲- سجده / ۴۴.

۳- جاثیه / ۱۴.

۴- بقره / ۱۳۴.

مردم به آن پردازند؛ چنان که خدای تعالی فرموده است: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^۱ و نیز فرمود: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾^۲، پس مراد از این که فرمود: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾، براساس توضیحاتی که بیان شد، این است که مؤمنین را از این که از ضلالت گمراهان مرعوب و متأثر شوند نهی کند، تا این رعب و تأثر سبب نشود که راه هدایت را رها کنند.^۳

سبب نزول آیه

درباره آیه‌ی فوق نیز شأن نزول‌های متفاوت ذکر شده است. مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان شأن نزول آیه چنین آورده است:

«جمعی از یهودیان نزد پیامبر گرامی اسلام ﷺ آمده، از او پرسیدند که به کدام یک از پیامبران خدا ایمان دارد؟ فرمود: به خدا، قرآن و آنچه بر ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام، اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَام، اسحاق عَلَيْهِ السَّلَام و ... نازل شده است ایمان دارم و در برابر خداوند تسلیم هستم. وقتی که نام عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را برد گفتند: به خدا قسم، اهل هیچ دینی را در امور دنیا و آخرت گمراه‌تر از شما ندیده‌ایم و هیچ دینی بدتر از دین شما نیست! به همین مناسبت، این آیه و آیات بعد آن نازل گردید».^۴

وی در جوامع الجوامع نیز در شأن نزول آیه چنین آورده است:

۱- مائده / ۱۰۰.

۲- سجده / ۳۴.

۳- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۴۰-۲۴۲.

۴- طبرسی، محمد بن الحسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۹۵.

«مؤمنانی از روی حسرت نسبت به کفار کینه توز تأسف می خوردند و آرزو می کردند آنان اسلام بیاورند، با نزول این آیه مورد خطاب واقع شدند...»^۱ واحدی در أسباب نزول القرآن درباره ی آیه ی فوق چنین نگاشته است: «کلبی به نقل از ابوصالح و ابن عباس گوید: رسول خدا ﷺ نامه ای به اهل هجر،^۲ که «منذر بن ساوی» بر آنان حکومت می کرد، نوشت و آنان را به اسلام فراخوانده و تذکر داد که اگر اسلام را قبول نکنید، باید جزیه بدهید. هنگامی که منذر نامه را برای حاضران که عرب، یهود، نصاری، صابئان و مجوس بودند قرائت کرد، آنان قبول کردند که جزیه بدهند؛ چون از قبول اسلام کراهت داشتند. رسول خدا ﷺ مجدداً نامه ای نوشتند که مضمون آن چنین بود که از اهل کتاب و مجوس جزیه قبول می شود. وقتی که نامه ی پیامبر اکرم ﷺ را برای آنان خواندند، اعراب به اسلام گرویدند و اهل کتاب و مجوس جزیه دادند. منافقان عرب گفتند: از محمد ﷺ عجیب است که می گوید خداوند مرا فرستاده است که با همه ی مردم کارزار کنم تا اسلام بیاورند، ولی اینک اظهار می دارد از اهل کتاب جزیه می گیرد! ما نمی دانیم چرا از مشرکان عرب جزیه قبول نمی کند و از اهل هجر می پذیرد؟! خداوند این آیه را نازل کرد: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾.^{۴،۳}

«این آیه در باره ی کسانی نازل گردیده است که امر به معروف و نهی از

۱- طبرسی، محمد بن الحسن، جوامع الجامع، ج ۲، ص ۱۳۶؛ فیض کاشانی، ملأ محسن، تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۹۴

۲- اهل هجر کسانی هستند که شرک را کنار گذارده اند و به یگانگی خدا ایمان دارند. بنابراین اهل کتاب، اهل هجر هستند.

۳- مائده/۱۰۵.

۴- واحدی، علی بن احمد، أسباب نزول القرآن، ج ۱، ص ۲۱۴.

منکر کنند، ولی کسی به حرف آنان گوش نکند. عبد الله بن عمر گوید: شأن نزول^۱ این آیه در باره‌ی کسانی است که بعد از ما بیایند و بعد از دوران ما به امر به معروف و نهی از منکر بپردازند.^۲

در تفسیر خسروی چنین آمده است: «گفته‌اند این آیه بدان جهت نازل شد که مؤمنان برای گمراهی عشیره‌ها و قبیله‌های خود که به کفر باقی یا به کفر مرده‌اند غمین بودند؛ و دستور رسید که شما به فکر خود باشید و نفوس خود را به علم و عمل تکمیل کنید و به وسیله‌ی قرآن و سنن اصلاح نمائید؛ و پس از این که شما قیام به واجبات خود نمودید و امر به معروف و نهی از منکر کردید، زیان عمل دیگران بر شما بار نیست: ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾؛^۳ و مرجع همگی خداست و هر کس را به مقتضای عملش مجازات می‌فرماید: ﴿إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ﴾.^۴

روایت‌های اول و دوم ناظر بر سبب نزول آیه است و ممکن است این آیه و دیگر آیات را هم شامل گردد، ولی جهت استفاده و فهم بیشتر آیه می‌توان سبب نزول ذکر شده در روایت اول و دوم را تعمیم و توسعه داد. روایت‌های سوم و چهارم برداشت و تفسیر مفسّر است که گاه مستند به دلیل صحابه شده و از ایشان نقل شده است، ولی به هیچ روی به عنوان سبب نزول خاص آیه به شمار نمی‌رود.

تأویل آیه

در تأویل این آیه ابن بابویه با اسناد خود از محمد بن حرب هلالی نقل می‌کند که وی خطاب به امام جعفر صادق علیه السلام گفت: «ای فرزند

۱- تسامحاً در ذیل سبب نزول ذکر شده است، باوجود این که میان آن دو تفاوت وجود دارد.

۲- ر.ک: احمد بن ابی سعد، کشف الأسرار و عدة الأبرار.

۳- انعام/۱۶۴؛ الاسراء/۱۵؛ فاطر/۱۸؛ زمر/۷؛ نجم/۳۸.

۴- میرزا خسروانی، علی رضا، تفسیر خسروی، ج ۳، ص ۱۷-۱۸.

رسول خدا، در ضمیر من سؤالی وجود دارد که می‌خواهم از شما بپرسم؟ امام عَلَيْهِ السَّلَام فرمودند: آیا دوست داری خواسته‌ات را پاسخ گویم قبل از آن که آن را اظهار نمایی؟ اگر هم می‌خواهی بپرس، تا پاسخ دهم. ... درباره‌ی عبارت ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾^۱، رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقتی این آیه نازل شد فرمودند: «علی نفس و برادر من است. او را اطاعت نمایند؛ چرا که پاک و معصوم است و گمراهی و شقاوت را در او راهی نیست. سپس این آیه را تلاوت نمودند: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَ عَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَ إِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^{۲،۳}. این روایت تمام ویژگی‌های تأویل را دارد و می‌توان استنباط کرد که تأویل آیه چنین است.

ارتباط آیه با آیات امر به معروف و نهی از منکر

درباره‌ی ارتباط این آیه با آیاتی که بر امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارد، نظریات گوناگونی وجود دارد. در این بخش به ذکر اقوال مختلف پرداخته می‌شود و رأی مختار در ضمن بررسی ذکر خواهد شد.

ناسخ و منسوخ

مرحوم علامه فضل الله، در تفسیر خود از این آیه احتمال نسخ را به پاره‌ای از مفسران منتسب می‌کند و چنین می‌نویسد: «... آیا میان این آیه و دیگر آیات مرتبط با امر به معروف و نهی از منکر ارتباط ناسخ و

۱- مائده/۱۰۵.

۲- نور/۵۴.

۳- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ش ۶۵۲۸؛ و نیز ر.ک: مشهدی، میرزا محمد، تفسیر کثر الدقائق و بحر الغرائب، ج ۷، ص ۴۹۴.



منسوخ وجود دارد، هم چنان که برخی بر این عقیده اند؟ آیا محدود ساختن آیه در چارچوب خاص و معینی است، هم چنان که در حالات تقیه و در حالات برخی کفار - بر حسب پاره‌ای از روایات - این گونه است؟ و یا این که وجه دیگری می‌توان برای آن متصور شد؟...^۱

علامه‌ی طباطبایی بر این عقیده است که نسبت میان این آیه با آیات امر به معروف و نهی از منکر نیست ناسخ و منسوخ نیست. وی در عبارات ذیل، با ذکر دیدگاه برخی از مفسران که معتقد به رابطه‌ی ناسخ و منسوخند، به نقد آن می‌پردازد:

«... جمعی از مفسران گذشته گفته‌اند که مفاد آیه، ترخیص و تجویز ترک دعوت دینی و تبلیغ و امر به معروف و نهی از منکر است؛ و گفته‌اند که آیه مختص است به زمان و حالی که شرط دعوت و امر به معروف و نهی از منکر - که همان ایمنی از ضرر است - موجود نباشد؛ و در این باره روایات زیادی هم نقل کرده‌اند ... لازم‌ه‌ی این تفسیر آن است که جمله‌ی «لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» کنایه از نبودن تکلیف باشد؛ یعنی: شما خود پایدار در دین باشید و بدانید که آنان به شما ضرری نمی‌رسانند. یعنی: از ناحیه‌ی ایشان تکلیفی متوجه شما نمی‌شود، و گرنه متضرر شدن مجتمع اسلامی از ناحیه‌ی شیوع گمراهی و کفر و فسق آنها قابل انکار و جای شک نیست.^۲ این معنایی است که بعضی از مفسران سلف برای آیه کرده‌اند، و لیکن معنایی بسیار بعید است و سیاق آیه به هیچ وجه با آن سازگار نیست؛ چون لسان آیه لسان مخصّص عمومات امر به معروف و نهی از منکر نیست؛ ناسخ هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا آیات دعوت به دین و امر به معروف و نهی از منکر قابل نسخ نیستند...»^۳

۱- فضل الله، سید محمد حسین، من وحي القرآن، ج ۸، ص ۳۷۰.

۲- رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۷، ص ۲۱۱؛ به نقل از: المیزان.

۳- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۵۰.

اطلاق و تقیید

مطابق این دیدگاه که برخی اندیشمندان اسلامی مطرح کرده‌اند، این آیه قیدی است جهت آیات قبلی که درباره‌ی امر به معروف و نهی از منکر نازل شده است. این دیدگاه قابل پذیرش نیست و مردود است. استاد قرائتی می‌نویسد:

«بعضی این آیه را دستاویز قرار داده و می‌گویند: «وظیفه‌ی هر کس تنها حفظ خود است و ما مسؤول گناه دیگران و امر و نهی آنان نیستیم!». در پاسخ آنان می‌گوییم: با وجود آیات و روایات متعدّد که همه نشان از وجوب امر به معروف و نهی از منکر دارد، باید گفت: مراد این آیه رها کردن این دو وظیفه نیست، بلکه مراد آن است که اگر امر و نهی صورت گرفت ولی اثر نکرد، شما دیگر وظیفه‌ای جز حفظ خود ندارید. علاوه بر آنکه حفظ جامعه از گناه به وسیله‌ی امر به معروف و نهی از منکر یکی از مصادیق «حفظ خویشتن» است»^۱. صاحب بیان السعاده معتقد است: «فرد ابتدا باید به اصلاح خود پردازد و سپس دیگران را امر به معروف و نهی از منکر کند...»^۲

تباین

مطابق این دیدگاه، حکم و موضوع هر یک از آیات با دیگری متفاوت است و هر کدام در زمینه‌ای خاص به بحث پرداخته است. «آیه دلالتی بر این مطلب ندارد، بلکه دلالت می‌کند بر این که شخص اطاعت‌کننده، به گناه دیگران مؤاخذه نمی‌شود»^۳. در این صورت دو حالت دارد:

۱- قرائتی، محسن، تفسیر نور، ج ۳، ص ۱۷۹.

۲- تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۹۴.

۳- جوامع الجامع، ج ۲، ص ۱۳۶.



تقیه

«از امام صادق علیه السلام نیز روایت شده که این آیه در باره‌ی تقیه نازل گردیده است».^۱ شبیانی نیز بر این عقیده است و در ذیل تفسیر آیه چنین آورده است:

«هنگامی جایز است انسان به هدایت خود اکتفا کند و به دیگران کاری نداشته باشد که در حال تقیه باشد، یا در حالی باشد که سخن او بی اثر باشد، یا این که اگر نهی از منکر کند فساد از آن پدید آید. در روایت است که ابو ثعلبه، درباره‌ی این آیه از پیامبر صلی الله علیه و آله سؤال کرد. فرمود: امر به معروف و نهی از منکر کنید تا وقتی که دنیای مؤثر و حرصی نافذ و هوی و هوس پیشرو بینید. هر کس مغرور رأی خود باشد، در این صورت به بستگان نزدیک خود بپردازید و مردم را رها کنید».^۲

استاد نجفی خمینی صاحب تفسیر *آسان* نیز بر این عقیده است. وی چنین نگاشته است: «بعضی از مفسران فرموده‌اند: این آیه [به طور] فوق العاده درباره‌ی امر به معروف و نهی از منکر تأکید می‌کند؛ و برخی فرموده‌اند: اصلاً ربطی به امر به معروف و نهی از منکر ندارد؛ و در این باره به تسوید صفحات متعددی، که به چهل صفحه رسیده، پرداخته‌اند. گرچه خدا می‌داند، ولی آنچه از ظاهر این آیه‌ی مبارکه استفاده می‌شود این است که نه درباره‌ی امر به معروف و نهی از منکر تأکید [می‌کند] و نه از آنها جلوگیری می‌نماید؛ زیرا اگر جمله‌ی «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» را در مقابل جمله‌ی «لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» قرار دهیم، از قرینه‌ی «لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ» این معنا به دست می‌آید: بر شما مؤمنین که هدایت

۱- ر.ک: شبیانی، محمد حسن، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*.

۲- *جوامع الجامع*، ج ۲، ص ۱۳۶.

شده‌اید لازم است طریق هدایت را طی کنید و مواظب و محافظ خویشتن باشید که مبادا گمراه شوید! اگر شما خودتان از طریق هدایتی که خدا و رسول جلو شما نهاده‌اند منحرف و گمراه نشوید ضرر گمراهی افراد گمراه دامن گیر شما نخواهد شد. به عبارت دیگر آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی مدثر که می‌فرماید: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ﴾ معنی این آیه را واضح می‌کند. و چه بسا می‌توان گفت: از این آیه‌ی شریفه بوی تقیه استشمام می‌شود. به این معنا که شما تا حدود امکان از شر افراد گمراه بر حذر باشید و چون بر طریق هدایت هستید ضرر افراد گمراه به شما نخواهد رسید.^۱

دلالت بر بعد اجتماعی دعوت

علامه‌ی طباطبایی در نقل و نقد این دیدگاه چنین نگاشته است: «... ممکن هم هست آیه را به خطاب اجتماعی حمل کرد و گفت که روی سخن در جمله‌ی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ مجتمع مؤمنین است؛ و در نتیجه مراد از این که فرمود: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾، اصلاح وضع اجتماعی جامعه‌ی اسلامی، و مهتدی به هدایت الهیه‌ی دین شدن و معارف دینیه و عمل صالح، و شعائر عامه‌ی اسلامیه را حفظ کردن است؛ چنان که فرمود: ﴿... وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾؛^۲ و ما در تفسیر آن بیان کردیم که مراد از این اعتصام دسته جمعی، همان اخذ به کتاب و سنت است. و نیز بنابراین معنی، مراد از ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾، همان طور که گفتیم، این است که از جوامع گمراه و غیر مسلمان ضرری به جامعه‌ی مسلمین نمی‌رسد؛ بنابراین لازم نیست مسلمین خود را به تعب انداخته و بیش از حد متعارف در انتشار و تبلیغ اسلام جدّیت به خرج دهند. و یا

۱- نجفی خمینی، محمدجواد، تفسیر آسان، ج ۴، ص ۲۷۹.

۲- آل عمران / ۱۰۳.

مراد این است که جائز نیست مسلمین از دیدن جوامع گمراه بشری که همه در شهوات و تمتع باطل از مزایای زندگی مادی فرو رفته‌اند، نسبت به هدایت دینی خود دلسرد گردند؛ زیرا مرجع همه‌شان به سوی خداست و به زودی خدای تعالی آنان را به آنچه کرده‌اند آگاه می‌کند. بنا بر این احتمال، آیه‌ی شریفه مورد بحث، جاری مجرای آیه‌ی ﴿لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾^۱ و همچنین آیه‌ی ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^۲ خواهد بود. البته ممکن است از جمله‌ی ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ - زیرا عبارت گمراهان به شما ضرر نمی‌رسانند مطلق است و منحصر در عمل یا صفت خاصی نیست - این معنی را استفاده کرد که کفار هیچ وقت نمی‌توانند به جامعه اسلامی پرداخته و آن را به صورت جامعه غیر اسلامی درآورند. به عبارت دیگر، ممکن است معنای آیه این باشد که شما ای مسلمین! هدایت خود را حفظ کنید و بدانید که گمراهان هیچ وقت نمی‌توانند با قوه‌ی قهریه‌ی خود جامعه‌ی اسلامی شما را به یک مجتمع غیر اسلامی تبدیل کنند. بنا بر این احتمال، آیه‌ی مورد بحث در مقام بیان مطلبی است که آیه‌ی ﴿الْيَوْمَ يَبْئَسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ﴾^۳ و آیه‌ی ﴿لَنْ يَضُرَّوْكُمْ إِلَّا أَذًى وَ إِنْ يُقَاتِلُوْكُمْ يُؤَلِّوْكُمْ الْأَذْبَارَ﴾^۴ در صدد بیان آنند.^۵

تساوی و تأکید دلالی

«این آیه با تأکید زیاد امر به معروف و نهی از منکر را واجب می‌سازد؛ زیرا خداوند مؤمنان را مخاطب قرار داد و فرمود: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾؛

۱- آل عمران / ۱۹۷.

۲- طه / ۱۳۱.

۳- مائده / ۳.

۴- آل عمران / ۱۱۱.

۵- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۴۸ - ۲۴۹.

یعنی: مواظب همدینان خود باشید - به مانند آیه‌ی ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^۱ - سپس می‌گوید: «گمراهی کافران به شما ضرری نمی‌زند». بنا به روایت عطاء، این قول از ابن عباس است. وی گوید: مقصود این است که یکدیگر را موعظه و از کار زشت نهی کنید و چیزهایی که شما را به خدا نزدیک و از شیطان دور می‌کند به یکدیگر بیاموزید، و بدانید که گمراهی مشرکین و منافقان و اهل کتاب برای شما بی‌ضرر است؛ لذا این آیه حداکثر تهدید و منع از کار زشت را متضمن است ... این آیه، بر باطل بودن دیدگاه آن که می‌گوید: «خداوند طفل را به گناه پدر و میت را به گریه‌ی زنده‌ها عذاب می‌کند دلالت دارد».^۲ «معنای آیه این است که هرگاه شما اهل هدایت باشید، گمراهی کسانی که از دین شما گمراه شده‌اند لطمه‌ای به شما نخواهد زد. این آیه نظیر آیه‌ی ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ﴾ [پس تو- ای رسول گرامی- نفس شریف خود را بر این مردم به غم و حسرت نینداز]^۳ است».^۴

«... و اما این که برای نجات مردم از هلاکت خود را به هلاکت بیندازند، این صحیح نیست و خدا هم چنین دستوری نداده و کسی را به زشتی‌های دیگری مؤاخذه نفرموده، و هیچ کسی و کیل خدا بر دیگران نیست. بنابراین برگشت معنای آیه به همان معنایی است که آیات زیر در مقام بیان آنند: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعُ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ إِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾^۵ و همچنین این آیه: ﴿وَلَوْ أَن قَرَأْنَا

۱- نساء/ ۲۹.

۲- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۲۰۸-۲۰۹.

۳- فاطر/ ۸.

۴- جوامع الجامع، ج ۲، ص ۱۳۶.

۵- کهف/ ۶- ۸.

سَيَّرَتْ بِهِ الْجِبَالَ أَوْ قَطَّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلَّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً أَفَلَمْ يَنبَأِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعاً...^۱ و همچنین آیات دیگری نظیر آن. پس، از این بیان به دست آمد که این آیه با آیات دعوت به دین و آیات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر هیچ گونه منافاتی ندارد؛ زیرا این آیه مؤمنان را از این که به کار هدایت گمراهان پرداخته و از هدایت خویش بازمانده و در حقیقت در راه نجات مردم خود را به هلاکت بیندازند نهی می کند. به علاوه، دعوت به خدا و امر به معروف و نهی از منکر خود یکی از شؤون به خود پرداختن و راه خدا پیمودن و وظیفه‌ی الهی را انجام دادن است. با این حال، چه جای این است که کسی احتمال دهد آیه‌ی مورد بحث با آیات دعوت به دین و امر به معروف و نهی از منکر منافات دارد یا ناسخ آنهاست؟ با این که خدای سبحان امر به معروف و نهی از منکر را یکی از مشخصات روحی اسلام، بلکه یکی از پایه‌هایی نامیده که دین خود را بر آن اساس بنا نهاده و استوار ساخته است؛ چنان که می فرماید: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾^۲ و نیز فرموده: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.^۳ پس بر هر مؤمنی واجب است که مردم را با بصیرت تمام به سوی خدا دعوت نماید و به عنوان امتثال یکی از واجبات الهی، امر به معروف و نهی از منکر نماید، و در عین حال چنین وظیفه‌ای را هم ندارد که خود را از شدت خشم و غیظ و یا از فرط جدّ و جهد در هدایت گمراهان به هلاکت اندازد. زیرا خدای تعالی برای اهل ایمان راهی را فرض کرده

۱- رعد / ۳۱.

۲- یوسف / ۱۰۸.

۳- آل عمران / ۱۱۰.

که هدایت آنان در آن است، و برای دیگران هم راهی را تقدیر نموده که ضلالت آنها در آن است. نیز از این که با جمله ی «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» مؤمنان را امر کرده است به نفس خود پردازند به خوبی فهمیده می شود که راهی که به سلوک آن امر فرموده، همان نفس مؤمن است؛ زیرا وقتی گفته می شود: زنهار راه را گم مکن، معنایش نگهداری خود راه است نه جدا نشدن از راهروان. پس در این جا هم که می فرماید: زنهار که نفس هایتان را از دست دهید، معلوم می شود نفس ها همان راه هستند نه راهرو؛ چنان که نظیر این معنی در آیه ی ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^۱ به چشم می خورد. پس اگر فرمود: بر شما باد نفستان، مقصود این است که شما ملازمت کنید نفس خود را به خاطر این است که نفس شما، راه هدایت شماست؛ نه از جهت این که نفس، یکی از رهروان راه هدایت است. به عبارت دیگر، اگر خدای تعالی مؤمنان را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت، به ملازمت نفس خود امر می کند، معلوم می شود نفس مؤمن همان طریقی است که باید آن را سلوک نماید. بنابراین نفس مؤمن طریق و خط سیری است که منتهی به پروردگار می شود. نفس مؤمن راه هدایت اوست. راهی است که او را به سعادتش می رساند. پس آیه ی مورد بحث مطلبی را به طور روشن بیان کرده است که آیات زیرین به اجمال به آن پرداخته اند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسُ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾^۲، که دستور می دهد نفس را زیر نظر گرفته

۱- انعام/۱۵۳.

۲- حشر / ۲۰-۱۸.

و اعمال صالح او را که سرمایه و توشه‌ی فردای اوست و بهترین توشه تقوا است - تحت مراقبت قرار دهند؛ زیرا برای نفس امروز و فردایی است و نفس هر آنی در حرکت و طی مسافت است و منتهای سیرش خدای سبحان است. چون حسن ثواب یعنی بهشت نزد اوست. بنابراین بر انسان لازم است که این راه را ادامه داده، همواره به یاد خدای خود باشد و لحظه‌ای فراموشش نکند؛ زیرا خدای سبحان غایت و هدف است و انسان عاقل هدف را از یاد نمی‌برد؛ زیرا می‌داند که فراموش کردن هدف باعث از یاد بردن راه است. براین اساس، اگر کسی خدای خود را فراموش کند خود را هم فراموش کرده است؛ و در نتیجه برای روز واپسین خود، زاد و توشه‌ای که مایه‌ی زندگیش باشد نیندوخته است؛ و این همان هلاکت است»^۱.

شهید مطهری چنین نگاشته است: «برخی با تمسک به آیه‌ی ۱۰۵ مائده گمان برده‌اند که اگر شخصی مراقب خویش بوده و در جهت اصلاح خویش اقدام کند لازم نیست نگران عملکرد دیگر افراد جامعه باشد؛ زیرا هنگامی که شخص هدایت یافته باشد، گمراهی دیگران به او ضرر نمی‌زند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ﴾. حتی برخی گفته‌اند که ظاهر آیه بر عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارد، در حالی که در آیه‌ی مزبور سخن از هدایت است و انسان آنگاه هدایت یافته که به وظایف خویش از جمله امر به معروف و نهی از منکر عمل کرده باشد. البته در صورتی که به وظیفه‌ی خود عمل کند یا شرایط یا زمینه برای انجام دادن این تکلیف فراهم نباشد، گمراهی دیگران به او زیانی نمی‌زند»^۲.

۱- المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۴۲ - ۲۴۴.

۲- ر.ک: مطهری، مرتضی، ده گفتار.

دیدگاه ایشان امر به معروف و نهی از منکر در طول دیگر وظایف فرد است و آیه به هیچ وجه مخالف با وجوب امر به معروف و نهی از منکر نیست.

صاحب تفسیر خسروی نیز دلالت آیه را تأکید دلالتی دانسته است.^۱

آیت الله مکارم شیرازی هم، به این آیه استدلال کرده است که هر کس مسؤول کار خویش است و چنین نگاشته است: «در آیه‌ی قبل سخن از تقلید کورکورانه‌ی مردم عصر جاهلیت از نیاکان گمراه به میان آمد، و قرآن به آنها صریحاً اخطار کرد که چنین تقلیدی با عقل و منطق سازگار نیست. به دنبال این موضوع طبعاً این سؤال در ذهن آنها می‌آمد که اگر ما حسابمان را از نیاکانمان در این گونه مسائل جدا کنیم، پس سرنوشت آنها چه خواهد شد؟ به علاوه، اگر ما دست از چنان تقلیدی برداریم، سرنوشت بسیاری مردم که تحت تأثیر چنین تقلیدی هستند چه می‌شود؟ آیه‌ی فوق در پاسخ این گونه سؤالات می‌گوید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شما مسؤول خویشتن هستید. اگر شما هدایت یافتید گمراهی دیگران (اعم از نیاکان و یا دوستان و بستگان هم‌عصر شما) لطمه‌ای به شما نخواهد زد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾. سپس اشاره به موضوع رستاخیز و حساب و رسیدگی به اعمال هر کس کرده، می‌گوید: «بازگشت همه‌ی شما به سوی خداست و به حساب هر یک از شما جداگانه رسیدگی می‌کند و شما را از آنچه انجام می‌دادید آگاه می‌سازد: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾».^۲

۱- ر.ک: تفسیر خسروی، ج ۳، ص ۱۷-۱۸.

۲- ر.ک: مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۱۰۹-۱۱۰.

«پیرامون این آیه سر و صدای زیادی به راه انداخته‌اند و بعضی چنین پنداشته‌اند که میان این آیه و دستور امر به معروف و نهی از منکر - که از دستورات قاطع و مسلم اسلامی است - یک نوع تضاد وجود دارد؛ زیرا این آیه می‌گوید شما مراقب حال خویشان باشید، انحراف دیگران اثری در وضع شما نمی‌گذارد. اتفاقاً از روایات چنین برمی‌آید که این نوع سوء تفاهم و اشتباه حتی در عصر نزول آیه برای بعضی از افراد کم اطلاع وجود داشته است. جابر بن نفیل می‌گوید: در حلقه‌ی جمعی از یاران پیامبر ﷺ نشسته بودم و از همه کم‌سن‌تر بودم. آنها سخن از امر به معروف و نهی از منکر به میان آوردند. من به میان سخنان آنها پریدم و گفتم: مگر خداوند در قرآن نمی‌گوید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (بنابر این امر به معروف و نهی از منکر چه لزومی دارد؟! ناگاه همگی یک‌زبان مرا مورد سرزنش و اعتراض قرار دادند و گفتند: آیه‌ای از قرآن را جدا می‌کنی بدون این که معنی تفسیر آن را بدانی؟! من از گفتار خود سخت پشیمان شدم و آنها به مباحثه‌ی در میان خود ادامه دادند. هنگامی که می‌خواستند برخیزند و مجلس را ترک گویند، رو به من کرده و گفتند: تو جوان کم‌سن و سالی هستی و آیه‌ای از قرآن را بدون این که معنی آن را بدانی از بقیه جدا کرده‌ای، ولی شاید به چنین زمانی که می‌گوییم بررسی که بینی بخل مردم را فرا گرفته و بر آنها حکومت می‌کند؛ هوی و هوس پیشوای مردم است، و هر کس تنها رأی خود را می‌پسندد. در چنان زمانی مراقب خویش باش، گمراهی دیگران به تو زیانی نمی‌رساند (یعنی آیه مربوط به چنان زمانی است. بعضی از راحت‌طلبان عصر ما نیز هنگامی که سخن از انجام دو فریضه‌ی بزرگ الهی امر به معروف و نهی از منکر به میان می‌آید، برای شانه خالی کردن از زیر بار مسئولیت، به این آیه می‌چسبند و معنی آن را تحریف می‌کنند. در حالی که، با کمی دقت

می‌توان دریافت که تضادی در میان این دو دستور نیست؛ زیرا اولاً، آیه‌ی مورد بحث می‌گوید: حساب هر کس جداست و گمراهی دیگران مانند نیاکان و غیر نیاکان به هدایت افراد هدایت یافته لطمه‌ای نمی‌زند، حتی اگر برادر هم باشند و یا پدر و فرزند. بنابراین شما از آنها پیروی نکنید و خود را نجات دهید (دَقَّتْ کنید). ثانیاً، این آیه اشاره به موقعی می‌کند که امر به معروف و نهی از منکر کارگر نمی‌شود و یا شرائط تأثیر آن جمع نیست. گاهی بعضی از افراد در چنین موقعی ناراحت می‌شوند که با این حال، تکلیف ما چیست؟ قرآن به آنها پاسخ می‌دهد که برای شما هیچ جای نگرانی وجود ندارد؛ زیرا وظیفه‌ی خود را انجام داده‌اید و آنها نپذیرفته‌اند، و یا زمینه‌ی پذیرشی در آنها وجود نداشته است. بنابراین زبانی از این ناحیه به شما نخواهد رسید. این معنی در حدیثی که در بالا نقل کردیم، در مصباح الشریعه (باب ۶۴) روایت شده است که ثعلبه از رسول اکرم صلی الله علیه و آله آیه‌ی درباره‌ی ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾^۱ سؤال کرد. آن حضرت فرمود: «أَي تَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، فَإِذَا رَأَيْتَ دُنْيِيَّ مُؤَثَّرَةً وَشُحًّا مُطَاعاً وَهَوًى مُتَّبَعاً وَاعْجَابَ كُلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ، فَعَلَيْكَ بِخُوصِيصَةِ نَفْسِكَ وَذَرْ عَوَامَّهُمْ!»^۲ (امر به معروف و نهی از منکر کنید، اما هنگامی که ببینید مردم، دنیا را مقدم داشته و بخل و هوی بر آنها حکومت می‌کند و هر کس تنها رأی خود را می‌پسندد (و گوشش بدهکار سخن دیگری نیست)، به خویشان بپردازید و عوام را رها کنید).^۳

۱- المائدة/۱۰۵.

۲- مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، ج ۷، ص ۲۴۶.

۳- العروسی الحویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۶۸۴.



روایات دیگری نیز به این مضمون نقل شده که همگی همین حقیقت را تعقیب می‌کند: «در روایتی به نقل از حنان بن سدير از پدرش از امام باقر علیه السلام آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در تفسیر آیه چنین فرمودند: «خود را اصلاح کنید و در پی عیب‌های مردم نباشید، و برای آنان یادآوری نکنید و تذکر ندهید؛ چرا که اگر شما مردمانی نیکو و صالح باشید، گمراهی ایشان به شما ضرر نمی‌رساند»^۱.

علّامه فضل الله نیز در اثر گران سنگ خود من وحي القرآن، ذیل تفسیر آیه‌ی فوق با عنوان «هر انسانی مسؤولیت خود را بر عهده دارد» بر این باور است: «این آیه ندایی برای مؤمنان است که مسؤولیت ایمانی ایشان را در زندگی محدود می‌کند. عبارت «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» یعنی: هر یک از ایشان در قبال خود مسؤول آماده‌سازی راه‌های هدایت فکری، عقیدتی و روش‌مند به طریق منحصر نمودن برنامه‌ها، خطوط، اهداف و خبرهای متعلق به آن است. هر گاه این وظیفه را به شیوه‌ای که مورد رضای خدا و رسولش است انجام داد، اسباب رستگاری و پیروزی دنیا و آخرت را فراهم نموده است و دیگر کفر کافران و گمراهی گمراهان هیچ گونه ضرری برای او ندارد؛ زیرا که مسأله از نظر اسلام از خود فرد فراتر نمی‌رود و انسان گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد و هدایت یافته، دچار گمراهی گمراهان نمی‌گردد، هر چند که نزدیکی و ارتباطی با آنان داشته باشد ...». ایشان در ادامه در بیانی می‌فرماید: «خداوند تمام راهکارهای عمل به شریعت اسلام را بیان فرموده است و تمام مسیرها را در جهت خودسازی فردی بیان می‌دارد و اعلام می‌دارد. مبدأ و اساس همه‌ی احکام امر به معروف و نهی از منکر است. از دیدگاه ایشان، خداوند مسؤولیت تمام این امور را به مؤمنان واگذار کرده و او را به ادای این وظیفه‌ی مهم مکلف گردانده و کوتاهی در آن را انحراف از راه خدا دانسته است. به آنان هم که امر به معروف و نهی از منکر

۱- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۸۹.

را وانهند، بدترین عذاب‌ها را وعید داده است. پس چه فرقی میان آیاتی که در وجوب امر به معروف و نهی از منکر است با آیه‌ی مذکور که بر آن است که از حدود خود تجاوز نکنیم وجود دارد؟ آیا ارتباط ناسخ و منسوخ بین این آیه و دیگر آیات وجود دارد همچنان که برخی بر این عقیده‌اند؟ آیا محدود ساختن آیه در چارچوب خاصّ و معینی است، همچنانکه در حالات تقیه و در حالات برخی کفّار بر حسب پاره‌ای از روایات نقل شده، این گونه است؟ و یا این که وجه دیگری می‌توان برای آن متصور شد؟ پاسخ این است که آیه از روی اهمال درباره‌ی دو فرضیه‌ی امر به معروف و نهی از منکر نیست؛ چرا که مدلول آن متوجّه مسؤولیت انسان در برابر خود برای برپا داشتن راه مستقیمی است که خداوند برای او ترسیم نموده است و این در عرصه‌های گوناگون ایمانی، عملی و التزامی فرد جاری است؛ چه با شؤون خصوصی و یا عمومی وی ارتباط داشته باشد و چه ارتباط نداشته باشد. خداوند او را موظّف ساخته است که نشاط عملی خود را در هدایت مردم و بازداشتن ایشان از گمراهی و اشتباه و رعایت حال ایشان حفظ کند و امور آن‌ها را به اندازه امکانات مادّی انجام دهد. به هر صورت مسؤولیت وی در قبال مردم، جزئی از مسؤولیت او در برابر خود است؛ چرا که از امور واجب دینی است و آیه چیزی خلاف بر این دلالت نمی‌کند.^۱ چنان که از بیانات علامه برمی‌آید ایشان تمام وظیفه‌های اجتماعی که هریک از مسلمان موظّفند آن را به انجام برسانند، جزئی از وظایف فردی می‌داند و با این کلام تناقض آیه را برطرف می‌کند؛ لذا می‌توان گفت که آیه تأکیدی بر آیات قبلی است، نه این که از قبیل ناسخ و منسوخ باشد، بلکه دایره‌ی حکم، کمی تغییر یافته است.

۱- من وحي القرآن، ج ۸، ص ۳۷۰-۳۷۳.

نتایج

- امر به معروف و نهی از منکر از فروع دین اسلام است و به عقیده‌ی قاطبه‌ی اندیشمندان شیعی واجب کفایی است.
- از اساسی‌ترین اصول اخلاق اجتماعی که در قرآن بسیار بر آن تأکید شده و حیات جامعه اسلامی بدان وابسته است، فرضیه‌ی امر به معروف و نهی از منکر است.
- درباره‌ی امر به معروف و نهی از منکر شبهات زیادی وارد شده است که یکی از آنها مربوط به محتوای آیه‌ی ۱۰۵ سوره‌ی مائده است که در آن خداوند مؤمنان را به حفظ خود دستور داده است و فرموده است گمراهی دیگران در صورت هدایت شما هیچ ضرری به شما نمی‌رساند.
- امر به معروف که در همه‌ی شؤون فردی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی و ... جاری است، هیچ منافاتی با مضمون و دلالت آیه‌ی ۱۰۵ سوره مائده ندارد؛ زیرا سیاق این آیه، فرد فرد مؤمنان را شامل می‌گردد و نمی‌توان مقصود آیه را جامعه‌ی اسلامی دانست؛ از این جهت لازم است مسلمانان، در هدایت و تبلیغ اسلام نهایت تلاش خود را به کار گیرند.
- وظایف اجتماعی مؤمنان، و در کل، اخلاقیات اجتماعی، جزئی از وظایف دینی و ایمانی فرد را تشکیل می‌دهد؛ لذا آیه در بیان مطلبی کلی است و به هیچ روی آیات دیگر درباره‌ی امر به معروف و نهی از منکر را نسخ نمی‌کند. دیدگاه برخی از مفسران مبنی بر ناسخ بودن آیه نسبت به آیات امر به معروف و نهی از منکر، مردود و غیر قابل پذیرش است.
- ارتباط این آیه با آیاتی که دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دارند، به چهار شکل تعبیر شده است: ناسخ و منسوخ، اطلاق و تقیید، تباین (تقیه و دلالت بر بعد اجتماعی دعوت) و تساوی و تأکید در دلالت.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند، چاپ یازدهم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ ه.ش.
۲. الإمام الصادق علیه السلام، جعفر بن محمد، مصباح الشریعة، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الأولى، ۱۴۰۰ ه.ق.
۳. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ه.ق.
۴. حسینی دشتی، سید مصطفی، معارف و معاریف، قم: ۱۳۷۶ ه.ق.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، الطبعة الأولى، قم: مکتبة نشر الکتب، ۱۴۰۴ ه.ق.
۶. رشید رضا، تفسیر المنار، بیروت: دار المعرفة، ۱۹۶۰ میلادی.
۷. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه‌ی سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ بیست و دوم، قم: انتشارات وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۸۶ ه.ش.
۸. الطبرسی (ف ۵۴۸ ه.ق)، الفضل بن الحسن، جوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.
۹. —، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، قم: مکتبة المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ه.ق.
۱۰. العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، صححه و علّق علیه و اشرف علی طبعه هاشم الرسولی المحلاتی، الطبعة الرابعة، قم: مؤسسه‌ی اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ه.ق.
۱۱. فضل الله، سید محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، ۱۴۰۵ ه.ق.



۱۲. فیض کاشانی، ملّا محسن، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران: صدر، ۱۴۱۵ هـ.ق.
۱۳. القمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب جزائری، چاپ چهارم، قم: دار الکتاب، ۱۳۶۷ هـ.ش.
۱۴. المشهدی (از عالمان قرن دوازدهم)، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ هـ.ش.
۱۵. مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، چاپ اول، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ هـ.ش.
۱۶. مطهری، مرتضی، ده گفتار، تهران: صدر، ۱۳۷۶ هـ.ش.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ هـ.ش.
۱۸. میرزا خسروانی، علی رضا، تفسیر خسروی، تحقیق محمدباقر بهبودی، چاپ اول، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۰ هـ.ق.
۱۹. نجفی خمینی، محمدجواد، تفسیر آسان، چاپ اول، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۸ هـ.ق.

3- Divergence (dissimulation and alluding to the social aspect of the command)

4- Equality and emphasis

In the essay, the fourth relationship is proved to be right.

The purpose of the present study is to prove that enjoining the good and forbidding the evil and calling the people to religious deeds have

no inconsistency with self-purification, rather they have their own position and meaning in the framework of Islam.

Keywords

Enjoining the good and forbidding the evil, Social Ethics, Call, Salvation and aberration, Self-purification

An Introduction to the Cognition of Ethical, Social Concepts in Quran

A study on the necessity of knowing the scopes of “Enjoining the good and forbidding the evil” with a special reference to the verse 105 of Sura “Māidah”

Seyyed Muhammad Sadiq Huseini Seresht^{*}

Abstract

“Enjoining the good and forbidding the evil” is one of the most significant, religious themes discussed in the field of social ethics; it can even be regarded as the central subject of the field too. Enjoining the good and forbidding the evil is one of the secondary principles of religion and a divine duty which is considered a “Shared Obligation” by the majority of Shiite scholars. When the country is ruled by an Islamic government, this principle must be practiced in the society. Based on the Quranic verses and Imams' traditions, the enforcement of this principle will revitalize the spiritual life of the society. In other words, spiritual growth of the society depends on the practicing of this ruling.

By reviewing the Quranic verses we find out that on the one hand, this obligation has been commanded in some verses, while in some others every man has been held responsible for their own acts; stating that one's salvation or aberration has nothing to do with other people. The verse 105 of Sura Māidah is one of the verses of the second category which seemingly gives limitation to the enforcement of the principle. This essay will try to repel the false connotation received from the verse and clarify the position of this principle in Islam. Four different kinds of relationships can be identified between this verse and other verses which allude to the necessity of enforcing this principle. They are:

- 1- Abrogation (Abrogating and abrogated)
- 2- Absoluteness and limitation

^{*} - Open University of Linjan, Department of Islamic Theology.

Kant, Adams and Misbah's Views Regarding the Relationship between Religion and Ethics.

Rahim DehqanSimakani*

Abstract

The relationship between religion and ethics and the question about whether the moral precepts have been derived from religious teachings or they have an independent basis has always been a significant concern for scholars and noticeable outcomes have been identified through their discussions. This essay concentrates on this issue from the perspective of Islam and the views of great western scholars such as Socrates, Adams and Kant and the opinions of Muslim scholars especially Mr. Misbah. In the essay the western views have been criticized and Mr. Misbah's opinion as the most comprehensive one in this regard, which is based on Islamic principles, has been elaborated. Furthermore, the approach of Secular ethics has been briefly discussed and reviewed.

Keywords

Religion, Ethics, Conscience, Good and Evil, Secularism

*-Student of Advanced Level in Islamic Seminary of Qum and Student of Philosophy of Ethics in Qum University.

An Introduction to the cultural ethical instructions of “love” in the Sohrevardi’s thoughts

Majid Yariyan*

Elham Alijula*

Abstract

Sheikh Ishrāq (The master of illuminism) views the concept of “love” through a philosophical and mystical perspective. He considers love to be born out of intellect and to be the concomitant of grief, a concept without which one can never reach the perfection. According to his view, love is an excessive affection current in all elements of the universe. Every being, whether luminous or non-luminous, accesses a certain portion of it. Love is a mediator among all the creatures in the world. The initial phase of love is cognition and affection and its ultimate point is annihilation in Allah. Based on his attitude, love would result in a number of cultural and ethical outputs such as: seeking perfection, ignoring worldly life, fighting against the evil and desires, seeking unity, tendency towards intellectualism, patience and perseverance, commitment to right acts, seeking cognition and worshiping God.

Keywords

Sohrevardi, Love, Illumination, Intellect, Good, Grief, Cognition, Affection.

* - PhD Student of Theology and Transcendent Theosophy in Isfahan University.

* - Master Student of Persian Language and Literature in Tehran Azad University.

Study of Self-love Based on the Deontological Ethics and Islamic View of Virtue Ethics

Somayye Sadat Musavi*

Abstract

Considering the fact that self-love is an innate desire in all human beings and that various and even opposing views have been suggested in this regard, the present study attempts to analyze this issue through ethical perspective using a comparative and analytic approach. In this study, two major ethical theories, that is, deontological and Islamic virtue ethics have been closely studied and compared. It is concluded in the essay that there is a contradiction between the definition of self-love offered by deontological theory and its other bases and principles, while based in Islamic ethics self-love with specific boundaries is a tool enabling mankind to reach the ultimate human goal which is closeness to God.

Keywords

Self-love, Self-knowledge, Deontology, Kant, Islamic ethical virtue.

* - Master Student of Arabic Language and Literature in Jamiat Al-Zahra.

Analysis of Spiritual Intelligence of the Staff Working in Organizations Providing Public Services (study case: Yazd welfare office)

Mehdi Mirjalili*

Meisam Shafiee*

Abstract

For the purpose of spiritual orientation and in parallel with the new psychological components, the spiritual intelligence has been added to the literature of academic psychology in the beginning of the third millennium. In this regard, the present study has been designed to measure the spiritual intelligence of the staff working in organizations devoted to public services. Among these organizations, the welfare office has been selected as it has a vital function in giving services to the society. The spiritual intelligence of the employees of this organization has been studied in four different areas including moral traits, theological beliefs, fighting against problems and self-consciousness. The consequences of this study demonstrate that the spiritual intelligence of the workers of the welfare office is strangely higher than usual. Also among the four aspects measured in the study, the category of theological beliefs is ranked very high.

Keywords

Spiritual Intelligence, Human Sources, TOPSIS Technique, Yazd Welfare Office.

* - Master Student of Industrial Management in Yazd Institute of Higher Education.

* - PhD Student of Management in Tarbiyat Mudaris University.

Ethics of Tourism

Sayedeh Zahra Musavi*

Abstract

Human beings are in need of different aids based on their various aspects. Paying attention to these requirements and meeting them will lead to the people's satisfaction, spiritual, and physical health. One of these requirements is people's need to recreation and fun. As people get bored when their life is smooth and monotonous, they become desperate and feel depressed and that's the time when they need variety and excitement to get rid of boredom. Taking trips is one of the healthy ways of recreation which can refresh people and cause to regain the energy and morale. Despite their great benefits, trips may bring about troubles too if they are not made in a proper way.

This essay will try to extract the moral points from religious sources regarding taking trips so that Islam's viewpoints about trips and its suggestions and advice would become clear. Accordingly, all the materials in this regard have been collected in an analytic-descriptive method. What is discovered in particular is that the moral points which are highlighted by Islam are the ones which can help people to develop their spiritual health and gain much more material and spiritual benefits for them.

Keywords

Trip, Touring, Tourism, Travel, Fellow traveler, Ethics of Tourism

* - Holder of Master Degree in Quranic Exegesis and Sciences from Jamiat Al-Zahra

Religious Ethics vs. Secular Ethics

Jafar Shanazari*

Shirin Abdullahi*

Abstract

Supporters of religious ethics consider the real truth and the man's ultimate perfection in proximity and resemblance to God; two features gained through experiencing spiritual life and conducting religious, moral acts. In religious ethics theory; however, man's worldly need to welfare and comfort has not been neglected and physical requirements have not been condemned, although absolute dependence to this world and negligence in the Hereafter have been strongly disapproved. Among the theologians, there is a disagreement over the response to this question whether the religious ethics depends on the theory of Divine Commands, as the Ash'arites believe in, or it is based on the innate and intellectual goodness and evil of the acts.

Supporters of secular ethics accuse the religious ethics of being a deontological kind duty-centered ethics which ignores the human rights. Thus, they believe that ethical theories should be constructed out of religious rulings and the values and moral principles ought to be based on humanitarian doctrines by which the worldly life and public welfare are obtained.

In this essay, after elaborating on the issue, the proofs and evidences of both religious and secular approaches to ethics will be analyzed and the claims and proofs of the supports of secular ethics will be reviewed.

Keywords

Ethics, Religion, Secular, Perfection, Spirituality

* - Associate Professor in Isfahan University.

* - Master Student of Philosophy and Islamic Theology.

CONTENTS

Religious Ethics Vs. Secular Ethics

Jafar Shanazari / Shirin Abdullahi

Ethics of Tourism

Sayedeh Zahra Musavi

Analysis of spiritual intelligence of the staff working in organizations providing public services (study case: Yazd welfare office)

Mehdi Mirjalili / Meisam Shafiee

Study of Self-love based on the deontological ethics and Islamic view of virtue ethics

Somayye Sadat Musavi

An Introduction to the cultural ethical instructions of “love” in the Sohrevardi’s thoughts

Majid Yariyan / Elham Alijula

Kant, Adams and Misbah’s views regarding the relationship between Religion and Ethics

Rahim Dehqan Simakani

An introduction to the cognition of ethical, social concepts in Quran A study about the necessity of knowing the scopes of “Enjoining the good and forbidding the evil” with special emphasis on the verse 105 of Sura “Māidah”

Seyyed Muhammad Sadiq Huseini Seresht

ABSTRACTS

IN THE NAME OF ALLAH



(Ethics No. 5)

Quarterly Journal Extension in of Ethics

(New Series)

No. 5 Spring 2013 / Second Year

*

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom

Director: Habib Reza Arzani & Editor in Chief: Habib Reza Arzani

*

Editorial Board:

*

Masud Azarbayjani	Assistant Professor of Howzah- University Research Center
Habib Reza Arzani	Board Member of the Institute of Islamic Research, Science and Culture
Ali Arshad Riahi	Associate Professor of Esfahan University
Hasanali Bakhtiyar Nasrabadi	Associate Professor of Esfahan University
Mahdi Dehbashi	Professor of Esfahan University
Nasrollah Shameli	Associate Professor of Esfahan University
Seyyed Ali Mir Lohi	Professor of Esfahan University

*

Executive Director: Seyyed Mohammad Javad Fazeliyan

Editor: Ali Zahedpoor

English Translator: Mahdi Habibollahi

Typist: Fatemeh Rajabi

Printing Supervisor: Seyyed Mohsen Moosavi

Published by: Centre for Islamic Studies Esfahan, Affiliated to the Institute of Islamic Research,
Science and Culture Address: Islamic Publicity Office of Qom Seminary, Esfahan Branch Building
No. 2, Sarlat Alley, Across from Arg Tower, Shamsabadi Street, Esfahan.

Site: www.faslname-akhlagh.ir

E-mail: akhlagh@dte.ir

Tel: 0311-2208001-4 (ext.7651)

Fax: 0311-2208005

Postal Code: 8146957571