

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۱	مقدمه
۱۳	بخش اول: مبانی اخلاق
۱۵	فصل اول: کلیات
۱۵	الف. شناسایی علم اخلاق
۱۵	۱. مفهوم لغوی واژه اخلاق
۱۶	۲. تعریف علم اخلاق
۱۷	۳. فلسفه اخلاق
۱۷	۴. تربیت اخلاقی
۱۸	ب. علم اخلاق و علوم دیگر
۱۸	۱. علم اخلاق و فقه
۱۸	۲. علم اخلاق و حقوق
۱۹	۳. علم اخلاق و عرفان عملی
۱۹	۴. علم اخلاق و علوم تربیتی
۲۰	ج. شیوه‌های اخلاقی و شیوه مورد قبول
۲۰	۱. اخلاق فیلسوفانه
۲۱	۲. اخلاق عارفانه
۲۲	۳. اخلاق نقلی
۲۴	د. تقسیم مباحث اخلاق اسلامی
۲۵	فصل دوم: جاودانگی اخلاق
۲۵	مقدمه
۲۸	الف. پیامدهای نسبت‌گرایی اخلاقی
۲۹	ب. مطلق‌گرایی در اخلاق و دلایل آن
۳۱	ج. پرسش‌ها و پاسخ‌ها

۳۵	فصل سوم: عمل اخلاقی
۳۶	الف. عناصر ارزشمندی عمل اخلاقی
۳۶	۱. عناصر فاعلی
۳۶	یک. آزادی و اختیار فاعل
۳۹	دو. انگیزه و نیت فاعل
۴۵	۲. عنصر فعلی و عینی
۴۶	ب. شرایط مسئولیت اخلاقی
۴۷	۱. بلوغ
۴۷	۲. عقل
۴۷	۳. علم یا امکان تحصیل آن
۴۹	۴. قدرت
۵۱	۵. عدم اضطرار
۵۱	۶. عدم اکراه
۵۲	۷. قصد و تعمد
۵۲	ج. شناسایی عمل اخلاقی
۵۲	۱. عقل
۵۳	۲. فطرت (دل)
۵۴	۳. وحی
۵۵	د. تزامن ارزش‌ها و معیار ترجیح
۵۷	بخش دوم: مفاهیم عام اخلاقی
۵۹	مقدمه
۶۳	مفاهیم عام اخلاقی
۶۵	فصل اول: صفت نفسانی هدایت‌گر
۶۵	ایمان
۶۶	۱. ارزش ایمان
۶۶	۲. ماهیت ایمان
۶۷	۳. اصناف و درجات ایمان
۶۸	۴. متعلقات ایمان
۷۲	۵. شرط ایمان
۷۲	۶. اسباب ایمان

۷۳ آثار و فواید ایمان	۷۳
۷۶ آفات و موانع ایمان	۷۶
۷۹ فصل دوم: صفات نفسانی عمل‌کننده «۱»	۷۹
۸۰ الف. جهت‌گیری نفس نسبت به خداوند	۸۰
۸۰ ۱. محبت خداوند	۸۰
۸۱ یک. محبت بندگان به خداوند	۸۱
۸۸ دو. محبت خداوند به بندگان	۸۸
۸۹ ۲. توکل	۸۹
۹۲ ۳. شکر	۹۲
۹۴ ب. جهت‌گیری نفس نسبت به عاقبت خویش	۹۴
۹۵ ۱. بیم	۹۵
۹۷ ۲. امید	۹۷
۱۰۰ ج. جهت‌گیری نفس نسبت به خویشتن	۱۰۰
۱۰۰ ۱. انکسار نفس	۱۰۰
۱۰۱ یک. خودپسندی (عُجب)	۱۰۱
۱۰۴ دو. غرور	۱۰۴
۱۰۶ ۲. تواضع	۱۰۶
۱۰۹ فصل سوم: صفات نفسانی عمل‌کننده «۲»	۱۰۹
۱۱۰ د. جهت‌گیری نفس نسبت به آینده	۱۱۰
۱۱۰ ۱. موضع مطلوب نفس نسبت به فردا	۱۱۰
۱۱۲ ۲. موانع و آفات	۱۱۲
۱۱۳ ه. جهت‌گیری نفس نسبت به مواهب دنیوی	۱۱۳
۱۱۴ زهد	۱۱۴
۱۱۴ یک. مفهوم و ماهیت زهد	۱۱۴
۱۱۴ دو. ارزش زهد	۱۱۴
۱۱۵ سه. درجات زهد	۱۱۵
۱۱۷ چهار. آثار زهد	۱۱۷
۱۱۹ پنج. موانع زهدورزی	۱۱۹
۱۲۳ و. جهت‌گیری نفسانی نسبت به دیگران	۱۲۳
۱۲۳ ۱. محبت برای خداوند	۱۲۳

۱۲۳ یک. حقیقت و انواع دگر دوستی
۱۲۵ دو. فضیلت محبت برای خدا
۱۲۶ سه. آثار محبت برای خداوند
۱۲۸ چهار. موانع دوستی برای خداوند
۱۳۳ ۲. دشمنی برای خداوند
۱۳۵ فصل چهارم: صفات نفسانی عمل‌کننده «۳»
۱۳۵ ز. جهت‌گیری بازدارنده نفس
۱۳۵ ۱. قوت نفس
۱۳۵ یک. آثار قوت نفس
۱۴۲ دو. آفات قوت نفس
۱۴۳ ۲. حلم و کظم غیظ
۱۴۶ ۳. حیا
۱۵۱ ۴. عفت
۱۵۴ ۵. صبر
۱۵۹ بخش سوم: تربیت اخلاقی از دیدگاه اسلام
۱۶۱ فصل اول: روش‌های تربیت اخلاقی در اسلام «۱»
۱۶۲ روش‌ها
۱۶۲ ۱. ایجاد محیط تربیتی مساعد
۱۶۷ ۲. تأمین صحیح نیازها
۱۷۲ ۳. روش تکریم شخصیت
۱۸۵ ۴. دعوت به ارزش‌های اخلاقی
۱۹۳ فصل دوم: روش‌های تربیت اخلاقی در اسلام «۲»
۱۹۳ ۵. پرورش نیروی عقلانی
۱۹۹ ۶. روش عبرت‌آموزی
۲۰۳ ۷. مداومت بر عمل
۲۱۴ ۸. روش تشویق و تنبیه
۲۲۳ فصل سوم: روش‌های تربیت اخلاقی در اسلام «۳»
۲۲۳ ۹. نظارت بر خود
۲۳۴ ۱۰. پرورش ایمان
۲۵۱ منابع

۴. کلان‌نگری و نگاه فرابخشی به مسائل اخلاقی مورد توجه نگارندگان بوده است تا به این وسیله بتوان درک و ارزیابی معتدل‌تری از این مسائل داشت و از آفاتی که از جزئی‌نگری و مجردنگری به مسائل اخلاقی حاصل می‌شود، در حد مقدور جلوگیری کرد.

۵. ملاحظه سطح عمومی مخاطبان و محدودیت‌هایی که از این امر ناشی می‌شود، مانع از طرح برخی دیدگاه‌ها شده است.

۶. تلاش شده است که مباحث به صورت سازمان‌یافته، و با ایجاد نوعی ترتیب منطقی ارائه گردد، و طبعاً از این جهت نیز خالی از نقص نیست.

۷. تربیت و سلوک اخلاقی، نیازمند آگاهی از روش‌های تربیت جهت نیل به سرمنزل مقصود و غایت قصوای اخلاق و فضیلت است. بخش سوم کتاب در حقیقت گامی در تحقق همین منظور است.

۸. در بخش سوم با استفاده از دستاوردهای علوم روان‌شناسی و تربیتی و در چارچوب تعالیم اسلامی، سعی بر این بوده که روش‌ها و شیوه‌های تربیت اخلاقی به طور دقیق و جزئی با رعایت اختصار ترسیم و تبیین گردد.

لازم است بر این واقعیت تأکید شود که شکل‌گیری این دفتر در سایه مدیریت پژوهشی خردمندان، توأم با سعه‌صدر و متواضعانه برادر ارجمند جناب حجت‌الاسلام و المسلمین علی‌رضا امینی معاونت محترم مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی نهاد، که زمینه چنین کارهایی را فراهم کردند، و زحمات مستمر برادران گرانقدر جناب آقای جواد رفیعی که همه‌گونه مساعدت را روا داشتند، جناب آقای درودی که پیگیری مستمر نموده‌اند و جناب آقای فاخری که با کمال حوصله و دقت بر روند کار نظارت داشتند، ویراستار محترم، همه اساتیدی که با نظرات اصلاحی خود بر ما منت نهاده‌اند، و همه دست‌اندرکاران تایپ، تصحیح، مقابله، صفحه‌پردازی و... میسر گردیده است. وظیفه خود می‌دانیم متواضعانه مراتب قدردانی خود را از آنان ابراز داریم.

بدیهی است که در این مکتوب کاستی‌ها و نارسایی‌هایی وجود دارد، به‌ویژه که عواملی مانند بضاعت اندک نگارندگان، گستردگی مباحث، تازگی در برخی محورهای ساختاری و گستره عام مخاطبان، ضریب وجود این کاستی‌ها را مضاعف کرده است. بنابراین، از همه صاحب‌نظران ارجمند، اساتید گرانقدر و دانشجویان محترم که با انعکاس نقد و نظرهای خود بر مؤلفان منت خواهند نهاد، پیشاپیش با کمال خرسندی قدردانی نموده و خداوند مهربان را بر آغاز و انجام این کار سپاسگزاریم.

احمد دیلمی - مسعود آذربایجانی

قم - تابستان ۱۳۸۰

بخش اول

مبانی اخلاق

فصل اول: کلیات

فصل دوم: جاودانگی اخلاق

فصل سوم: عمل اخلاقی

فصل اوّل

کلیات

علم اخلاق چیست؟ موضوع و هدف آن کدام است؟ مناسبات آن با علوم هم عرض خود چگونه است؟ چرا باید اخلاق را بیاموزیم؟ انواع شیوه‌ها و مکاتب اخلاقی موجود در بین عالمان مسلمان کدام‌اند؟

اینها اصلی‌ترین پرسش‌هایی است که در ابتدای ورود به مسائل علم اخلاق، فراروی ما قرار دارد. پاسخگویی درخور و شایسته به آنها نه تنها موجب روشن شدن موضوع، قلمرو و جایگاه این علم خواهد شد، بلکه ضمن تصحیح انتظارات ما، از بروز بسیاری شبهات و ابهاماتی که در مباحث بعدی ممکن است روی دهد، پیش‌گیری می‌کند.

الف. شناسایی علم اخلاق

برای دست‌یافتن به شناخت اولیه از علم اخلاق، روشن شدن مفاهیم و نکات زیر ضروری است:

۱. مفهوم لغوی واژه اخلاق

«اخلاق» جمع «خُلُق» و به معنای نیرو و سرشت باطنی انسان است که تنها با دیده بصیرت و غیرظاهر قابل درک است. در مقابل، «خُلُق» به شکل و صورت محسوس و قابل درک با چشم ظاهر، گفته می‌شود.^۱ همچنین «خُلُق» را صفت نفسانی راسخ نیز می‌گویند که انسان، افعال متناسب با آن صفت را بی‌درنگ، انجام می‌دهد. مثلاً فردی که دارای «خُلُق شجاعت» است، در رویارویی با دشمن، تردید به خود راه نمی‌دهد.

این حالت استوار درونی، ممکن است در فردی به‌طور طبیعی، ذاتی و فطری وجود داشته

۱. اصفهانی، راغب: معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۵۹.

باشد؛ مانند کسی که به سرعت عصبانی می‌شود و یا به اندک بهانه‌ای شاد می‌گردد. منشأهای دیگر خُلق، وراثت و تمرین و تکرار است؛ مانند این که نخست با تردید و دودلی اعمال شجاعانه انجام می‌دهد، تا به تدریج و بر اثر تمرین، در نفس او صفت راسخ شجاعت به وجود می‌آید؛ به طوری که از این پس بدون تردید، شجاعت می‌ورزد.^۱

صفت راسخ درونی، ممکن است «فضیلت» و منشأ رفتار خوب باشد و یا «رذیلت» و منشأ کردار زشت. به هر روی بدان «خُلق» گفته می‌شود.

۲. تعریف علم اخلاق

با مراجعه به اصلی‌ترین منابع کلاسیک و متعارف علم اخلاق در حوزه علوم اسلامی و دقت در موارد کاربرد آن در قرآن و احادیث، علم اخلاق را می‌توان به شرح زیر تعریف کرد:

علم اخلاق، علمی است که صفات نفسانی خوب و بد و اعمال و رفتار اختیاری متناسب با آنها را معرفی می‌کند و شیوه تحصیل صفات نفسانی خوب و انجام اعمال پسندیده و دوری از صفات نفسانی بد و اعمال ناپسند را نشان می‌دهد.^۲

بر اساس این تعریف، علم اخلاق علاوه بر گفت‌وگو از صفات نفسانی خوب و بد، از اعمال و رفتار متناسب با آنها نیز بحث می‌کند. غیر از این، راهکارهای رسیدن به فضیلت‌ها و دوری از رذیلت‌ها - اعم از نفسانی و رفتاری - را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد.

بنابراین موضوع علم اخلاق، عبارت است از: صفات و اعمال خوب و بد، از آن جهت که برای انسان قابل تحصیل و اجتناب و یا انجام و ترک‌اند.

از آن‌جا که مبدأ و بازگشت رفتار و صفات خوب و بد انسان به روح و روان آدمی می‌باشد، بعضی از عالمان اخلاق موضوع علم اخلاق را «نفس انسانی» دانسته‌اند.^۳

هدف نهایی علم اخلاق این است که انسان را به کمال و سعادت حقیقی خود - که همانا هدف اصلی خلقت جهان و انسان است - برساند. تفسیر واقعی و تحقق این کمال و سعادت به آن است که انسان به قدر ظرفیت و استعداد خود، چه در صفات نفسانی و چه در حوزه

۱. ر.ک: ابن مسکویه: تهذیب‌الاخلاق و صیارة‌الاعراق، ص ۵۱؛ نراقی، محمد مهدی: جامع‌السعادات، ج ۱، ص ۲۲.

۲. ر.ک: ابن مسکویه: پیشین، ص ۲۷؛ طوسی، خواجه نه برالدین: اخلاق ناصری، ص ۴۸؛ نراقی، محمد مهدی:

پیشین، ج ۱، ص ۲۶-۲۷؛ صدرالدین شیرازی: الاسفارالاربعة، ج ۴، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۳. ر.ک: نراقی: پیشین، ج ۱، ص ۲۶.

رفتاری، جلوه‌گاه اسماء و صفات الهی گردد؛ تا در حالی که همه جهان طبیعی و بی‌اراده به تسبیح جمال و جلال خداوندی مشغول‌اند، انسان با اختیار و آزادی خویش، مقرب‌ترین، گویاترین و کامل‌ترین مظهر الهی باشد.

۳. فلسفه اخلاق

در حوزه مطالعات اخلاقی پیش از این که به تعیین مصادیق صفات و اعمال خوب و بد و معرفی راه‌های تحصیل یا دوری از آنها بپردازیم، پاره‌ای سؤالات بنیادین مطرح‌اند که بر دیگر مباحث اخلاقی تقدم دارند و عمده‌تاً ماهیت عقلانی دارند. برخی از این سؤالات، به قرار زیر است:

- مفهوم واژه‌ها و عناوین «خوب» و «بد» چیست؟
 - ماهیت و حقیقت مفاهیم اخلاقی چگونه است؟
 - زبان قضایای اخلاقی، انشایی است یا اخباری؟
 - منشأ و ملاک صدق و کذب قضایای اخلاقی چیست؟
 - ملاک و معیار کلی برای خوبی یا بدی یک صفت یا رفتار کدام است؟
 - آیا قضایای اخلاقی مطلق (جهانی و جاودانه)‌اند، یا نسبی (سرزمینی و موقت)؟
 - شرایط و حوزه مسئولیت اخلاقی چیست؟
- آن بخش از پژوهش‌ها و بررسی‌های اخلاقی که عهده‌دار پاسخگویی به این گونه پرسش‌های پیشین و بنیادین‌اند، «فلسفه اخلاق» نامیده می‌شود؛ اگرچه ماهیت مباحث آن به حتم و همواره عقلی نیست و به ویژه در مکاتب جدید فلسفه اخلاق از برخی مباحث ادبی و زبان‌شناختی (همانند پرسش اول) نیز گفت‌وگو می‌شود.^۱

۴. تربیت اخلاقی

تربیت در لغت به معنای «پرورش دادن استعدادها و شی» است. این استعدادها ممکن است، فیزیکی و مادی، علمی و عقلانی و یا استعدادها و اخلاقی باشند. مراد از تربیت اخلاقی، چگونگی به کارگیری و پرورش استعدادها و قوای درونی، برای توسعه و تثبیت صفات و رفتارهای پسندیده اخلاقی و نیل به فضائل عالی اخلاقی و دوری از

۱. حتی بعضی از پیشگامان این مکاتب، از جمله ج.ا. مور، فلسفه اخلاق را شعبه‌ای از فلسفه و منحصر در مباحث ادبی و زبان‌شناختی (تحلیل فلسفی) دانسته‌اند. (ر.ک: پاکین و استرول: کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، ص ۶۴-۶۹)

رذیلت‌ها و نابود کردن آنها است. بنابراین در تربیت اخلاقی، رویکرد اصلی متوجه پرورش استعداد‌های اخلاقی و رسیدن به کمالات اخلاقی است؛ در حالی که در تربیت علمی، هدف شکوفایی استعداد‌های علمی و کسب مراتب بالای علمی است و از همین روی نگرش به انسان عمدتاً ابزاری و آلی است.

تربیت اخلاقی نیز بخش مهمی از علم اخلاق را تشکیل می‌دهد و چون مباحث آن عمدتاً ناظر به راهکارهای عملی و ارائه توصیه‌هایی در باب عمل است، گاهی از این بخش تحت عنوان «اخلاق عملی» یاد می‌شود. در مقابل آن بخش از مباحث اخلاقی که به توصیف خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی می‌پردازد و به آن گاهی «اخلاق نظری» گفته می‌شود.

ب. علم اخلاق و علوم دیگر

علم اخلاق نیز مانند هر علمی با پاره‌ای از دانش‌های موجود، مناسبات نزدیک دارد. در این جا برای تبیین قلمرو علم اخلاق و تکمیل شناسایی آن مناسبات، علم اخلاق را با بعضی از علوم نزدیک به آن - از قبیل علم فقه، حقوق، عرفان عملی و علوم تربیتی - مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۱. علم اخلاق و فقه

علم فقه، اعمال و رفتار انسان‌های مکلف و مسئول را از دو جهت مورد بررسی قرار می‌دهد و دو گونه داوروری دارد: نخست از جهت آثار اخروی آن؛ یعنی ثواب و عقاب که در تحت عناوینی مانند وجوب و حرمت بیان می‌گردد و دیگری از جهت آثار و وضعیت دنیوی آن که در تحت عناوینی مانند صحت و بطلان بیان می‌گردد.

بررسی‌ها و احکام نوع اول فقه، ماهیت اخلاقی داشته، بخش مهمی از متون و منابع اخلاق اسلامی را تشکیل می‌دهد. بررسی‌ها و احکام نوع دوم فقه، خارج از قلمرو علم اخلاق است و ماهیت اخلاقی ندارد؛ بلکه تنها ماهیت فقهی و حقوقی دارد.^۱

۲. علم اخلاق و حقوق

موضوع علم حقوق، قواعد کلی و الزام‌آور اجتماعی است که اجرای آن از سوی دولت و قدرت حاکم تضمین شده، است. بنابراین علم حقوق، فقط به زندگی دنیوی و اجتماعی انسان نظر دارد و احکام آن همگی لازم بوده و برای اجرا ضمانت دنیوی و خارجی دارند. در حالی که علم اخلاق شامل زندگی فردی انسان نیز می‌شود، و احکام غیر الزامی نیز در آن وجود

۱. البته گاهی به احکام دستوری غیرالزامی (مستحب و مکروه) احکام اخلاقی یا آداب گفته می‌شود و ملاک ورود در -رزه فقه، الزامی بودن حکم دانسته می‌شود. این کاربرد صرفاً اصطلاح خاص است و با تلفی متعارف از اخلاق نمی‌سازد.

دارد. یعنی اخلاق هم شامل زندگی اجتماعی و فردی می‌شود و هم دارای احکام الزامی و غیرالزامی است و آن دسته از احکام اخلاقی که ماهیت حقوقی ندارند،^۱ ضمانت اجرای دنیوی و خارجی نیز نداشته، ضامن اجرای آنها درونی و آخروی است.

در عین جدایی‌ها و ناهمگونی‌های موجود بین علم اخلاق و حقوق، هم‌نمایی‌هایی نیز میان آن دو وجود دارد: از یک سو حقوق، خدمتگزار و مددکار اخلاق در اجرا و توسعه عدالت اجتماعی است که از ارزش‌های عالی اخلاقی محسوب می‌شود و از سوی دیگر، علم اخلاق با ترویج و توسعه فضیلت‌های اخلاقی و مبارزه با مفاسد، نقش پیش‌گیرانه و بهداشت‌جنایی را ایفا می‌کند و کارآمدترین یاور علم حقوق در استقرار نظم و عدالت در جامعه است. از این رو است که فقدان و غیبت هر یک از آن دو، برای جامعه بسیار زیانبار است.

۳. علم اخلاق و عرفان عملی

عرفان که نظامی علمی - فرهنگی است، دو بخش دارد: نظری و عملی. بخش نظری عرفان، مربوط به تفسیر هستی، یعنی خدا، جهان و انسان است. عرفان در این بخش شباهت‌های بسیاری با فلسفه دارد. بخش عملی عرفان، روابط و وظایف انسان را با خود، جهان و خدا بیان می‌کند. این بخش از عرفان که به آن علم «سیر و سلوک» نیز گفته می‌شود، بسیار شبیه به علم اخلاق است. در عرفان عملی، صحبت از این است که «سالک» برای رسیدن به قله بلند انسانیت (توحید) باید از کجا آغاز کند و چه منازل و مراحل را به ترتیب بپیماید و در منازل بین راه چه حالتی به او دست می‌دهد و چه وارداتی خواهد داشت. البته همه این مراحل باید با اشراف و مراقبت انسان کامل و پخته که خود این راه را طی کرده و از راه و رسم منزل‌ها، آگاه است، صورت گیرد و اگر همت انسان کاملی بدرقه راه نباشد، خطر گمراهی است.^۲

بدین ترتیب، مباحث عرفان عملی عمدتاً بر محور تربیت اخلاقی و راهکارها و ابزار دستیابی به مقامات معنوی دور می‌زند و این امر در واقع یکی از محورهای اساسی علم اخلاق محسوب می‌شود.

۴. علم اخلاق و علوم تربیتی

علوم تربیتی با بهره‌گیری از دستاوردهای روان‌شناسی و شناسایی اصول حاکم بر رفتار انسان

۱. در نظام‌های حقوقی غیرمذهبی، حقوق در مقابل اخلاق قرار دارد و برای آن‌دو، قلمرو و موضوعات مشترک نمی‌شناسند؛ ولی در نظام حقوقی اسلام، برخی رفتارهای اجتماعی، هم ماهیت اخلاقی دارند و هم ماهیت حقوقی و

در نتیجه دارای حکم و ضمانت اجرای حقوقی نیز هستند؛ مانند آدمکشی و سرقت.

۲. ر. ک: شهید مطهری، مرتضی: آشنایی با علوم اسلامی (عرفان)، ص ۱۸۱-۱۸۶.

و تلاش در جهت آگاهی از فرمول‌هایی که کنش‌ها و واکنش‌های آدمی در چارچوب آنها شکل می‌گیرد، زمینه‌های رشد و شکوفایی هر چه بیشتر استعدادهای علمی، اخلاقی و مهارت‌های حرفه‌ای را فراهم می‌آورد و اگر توجهی به عوامل و زمینه‌های اخلاقی داشته باشد، نگاه او به این عوامل صرفاً یک رویکرد ابزاری و واسطه‌ای است و چون وجود فضیلت‌های اخلاقی، فرد را در طی مراحل تربیتی یاری می‌دهد، آنها را مورد توجه قرار می‌دهد.^۱ در حالی که قلمرو علم اخلاق بسیار وسیع‌تر از معرفی ابزارهای تربیت است؛ اما علم اخلاق و علوم تربیتی در برخی حوزه‌های اخلاقی مانند «اخلاق علمی» در قلمرو و مسئله، مشترک‌اند. علم اخلاق در این حوزه هم به اصل علم و موضوع و متعلق آن، نگاه ارزشی و اخلاقی دارد و هم انگیزه‌ها و رفتار معلم و شاگرد را به لحاظ اخلاقی سامان می‌دهد و هم روابط متقابل آن دو را بر موازین ارزشی اخروی استوار می‌سازد. مربیان علوم تربیتی می‌توانند با بهره‌گیری از این دست فرمول‌های اخلاقی و با آنچه از یافته‌های روان‌شناسی و در نتیجه آزمون و خطا، به دست می‌آورند، به آسانی و به سرعت، به اهداف بلند و ارزشمند خود دست یابند.

ج. شیوه‌های اخلاقی و شیوه مورد قبول

در حوزه مطالعات اخلاقی، بین اندیشمندان مسلمان و مخصوصاً عالمان اخلاق، می‌توان سه مکتب و مشرب عمده اخلاقی را مشاهده نمود. در این جا ابتدا به شرح اجمالی این سه شیوه پرداخته می‌شود و سپس مشرب اخلاقی مورد قبول و حاکم بر این نوشتار، معرفی می‌گردد.

۱. اخلاق فیلسوفانه

این شیوه اخلاقی عمدتاً با پذیرش و تأثیرپذیری از نظریه «اعتدال» و «حد و وسط» به عنوان معیار کلی برای فضیلت اخلاقی، در مقابل «افراط و تفریط» که مشخصه رذیلت اخلاقی‌اند، تلاش می‌کند تا تمام خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی را در قالب این فرمول توجیه و تبیین نماید. بدین‌روی چون منشأ رفتار انسان، قوا و ملکات نفسانی او است، زشتی و زیبایی اعمال و رفتار او معلول اعتدال و عدم اعتدال قوای درونی است. در این روش، شناسایی قوای نفسانی و چگونگی اعتدال و افراط و تفریط در آنها، محور و مدار همه مباحث اخلاقی است. همچنین تلاش می‌شود همه مفاهیم اخلاقی دینی در همین قالب تفسیر و توجیه شود.

۱. جهت آگاهی بیشتر از مجموعه دیدگاه‌ها در باب تعریف و ماهیت تعلیم و تربیت ر.ک: فلسفه تعلیم و تربیت، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، جلد اول، بخش دوم.

توصیه اصلی این مکتب جهت تربیت اخلاقی، اعتدال بخشیدن به قوای درونی است. کتاب‌های تهذیب الاخلاق و طهارة الاعراق نگاشته ابن مسکویه، اخلاق ناصری نوشته خواجه نصیرالدین طوسی و تا حدود بسیاری جامع السعادات نوشته مولی محمد مهدی نراقی بر اساس این شیوه و دیدگاه نگاشته شده‌اند.

این شیوه، به دلیل مشکلاتی که برای تفسیر «اعتدال» وجود دارد و همچنین عدم جامعیت آن در تفسیر و توجیه همه مفاهیم اخلاقی، مورد نقد واقع شده است و از جهت حوزه نفوذ نیز «به دلیل این که خیلی خشک و علمی بوده از محیط علما و فلاسفه تجاوز نکرده و به میان عموم مردم نرفته است»^۱.

۲. اخلاق عارفانه

یعنی اخلاقی که عرفا و متصوفه مروج آن بوده‌اند. این نوع اخلاق که بیشتر تکیه بر تربیت اخلاقی و سیر و سلوک دارد، تلاش‌های زیادی را برای ترسیم یک نظام تربیتی و تعیین مبدأ و مقصد آن و منازل و مراحل که در بین راه وجود دارد و وسایل و لوازمی که در هر منزل به کار مسافر این راه می‌آید، مصروف داشته است. محور اخلاق عارفانه، مبارزه و مجاهده با نفس است. عارفان متشرع همواره در صدد آن بوده‌اند که اعمال و رفتار و یافته‌های خود را با ظاهر و باطن شریعت هماهنگ نمایند و در این امر توفیق بسیاری داشته‌اند. آنها همچنین با تأکید بر دل و قدرت محبت و استفاده از زبان نافذ شعر و به کارگیری تشبیهات، استعارات و کنایات توانسته‌اند نفوذ فراوانی در میان عموم مردم پیدا نمایند. کتاب منازل السائرين نوشته خواجه عبدالله انصاری و بسیاری از منابع معتبر شعر فارسی با مضامین معنوی و عرفانی از قبیل مثنوی معنوی مولوی و منطق الطیر عطار نیشابوری بیانگر این شیوه اخلاقی‌اند.

در اخلاق عارفانه، مکاتب متعددی وجود دارد که در مقام ارزیابی این شیوه، ناگزیر باید به این امر توجه کرد. در یک تقسیم‌بندی کلی این مکاتب را می‌توان در دو گروه جای داد: الف. مکاتبی که در سلوک معنوی اصولاً پایبندی به شریعت را لازم ندانسته و یا تنها برای مدتی موقت و مرحله‌ای خاص لازم می‌دانند. ب. مکاتبی که پایبندی به احکام شرعی را تنها راه رسیدن به مقامات عالی معنوی دانسته و آن را همواره لازم می‌دانند.

در ارزیابی گروه اول از این مکاتب، می‌توان گفت که آنها به نوعی دچار افراط در مبارزه با نفس شده و اخلاق اسلامی را از زندگی به مردگی کشانده‌اند. افزون بر آن همه جایگاه تعقل و اندیشه را در اخلاق تا حدود زیادی به فراموشی سپرده که در نتیجه، منتهی به یک سلسله

۱. استاد مطهری، مرتضی: تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۰۰.

تعلیمات مغایر با کتاب و سنت گردیده‌اند. مثلاً به بهانه جهاد با نفس و خودپرستی، عزت و کرامت نفس را نادیده گرفته‌اند! حال آنکه در اخلاق اسلامی، کرامت و شرافت نفس نه تنها یک فضیلت اخلاقی،^۱ بلکه تحصیل و تقویت آن، خود یک شیوه تربیتی است.^۲

اما گروه دوم از مکاتب عرفانی که التزام به شریعت را سرلوحه تعالیم خود قرار داده‌اند، دستاوردهای ارزشمندی در جهت سازماندهی راهکارهای عملی سیر معنوی، تعیین مبدأ و مقصد آن و مراحل این سفر و چگونگی به کارگیری عناصر قدرتمندی مانند محبت، ذکر و نظارت در جهت تعالی معنوی، با خود دارند که در مقام تربیت اخلاقی بسیار کارآمد و سودمندند و همه این امور را منطبق با قرآن و روایات می‌دانند. ترکیب این دستاوردهای جذاب تربیتی با مباحث توصیفی اخلاق اسلامی موجب آشکار شدن کارآمدی نظام اخلاقی اسلام خواهد شد.

۳. اخلاق نقلی

«یعنی اخلاقی که محدثان با نقل و نشر اخبار و احادیث در میان مردم به وجود آورده‌اند».^۳ در این شیوه، مفاهیم اخلاقی بر اساس آنچه که در کتاب و سنت آمده، بدون توجه جدی و کافی به ترتیب واقعی حاکم بر آنها و مناسبات موجود بین آنها، بیان می‌گردد. این قبیل متون، بیشتر توصیف مفاهیم اخلاقی را و جهت همت خود قرار می‌دهند و به مبانی آنها و همچنین راهبردهای عملی، کمتر توجه می‌کنند. بنابراین نقطه شروع و پایان اخلاق و مخصوصاً تربیت اخلاقی چندان مشخص نیست. در این روش اخلاقی، چیزی به نام یک نظام اخلاقی که هم در برگیرنده مباحث مبانی اخلاق باشد و هم مباحث توصیفی و تربیتی را در یک ترتیب منطقی سامان داده باشد، به چشم نمی‌خورد. متونی که با این سبک نگاشته شده‌اند علی‌رغم غنایی که در مواد و محتوای اخلاقی دارند، به لحاظ ساختاری و شکلی راضی‌کننده و مناسب نیستند. کتاب‌هایی مانند احیاء العلوم نوشته محمد غزالی و المحجّة البيضاء به خامه فیض کاشانی، نماینده این گونه متون اخلاقی‌اند.

شیوه مورد قبول در این نوشتار، تلفیق و ترکیبی است از نکات مثبت موجود در هر سه

۱. و لله العزة و لرسوله و للمؤمنین. (منافقون / ۸)؛ و لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً. (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

۲. تعبیر به مکارم (بزرگ‌منشی‌های) اخلاقی، در متون مقدس اسلامی گویای همین است. روایاتی از قبیل من کرمت علیه نفسه هانت علیه شهواته. (نهج البلاغه، حکمت ۴۴۱) و من هانت علیه نفسه فلا تأمن شره. (تحف العقول، ص ۴۸۳) به وضوح گویای این امر است.

۳. استاد مطهری، مرتضی: تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۰۱.

شیوه مذکور و در عین حال در این شیوه تلاش می‌شود که نارسایی‌های روش‌های نامبرده، جبران گردد. بنابراین در این روش، اولاً سعی می‌شود که اخلاق اسلامی از نظر شکل و محتوا در حد امکان براساس قواعد عقلانی و منطقی تنظیم و تبیین گردد. ثانیاً، از دستاوردها و تجربیات عارفان در حد امکان استفاده شود و ثالثاً، ملاک و معیار داوری اخلاقی همواره قرآن و روایات باشد.

در این شیوه به پیروی از آنچه در کتاب خداوند و سنت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت گرامی اش علیهم السلام بیان شده است، همه مزایایی که برای مکاتب و شیوه‌های اخلاقی پیش گفته، شمردیم، وجود دارد. در اخلاق اسلامی، از جهت گستردگی هم پاسخ پرسش‌های بنیادین اخلاقی را می‌توان یافت، هم مفاهیم اخلاقی مورد بحث قرار گرفته و هم راهکارهای عملی و تربیتی معرفی شده است. نظام خاصی بر مفاهیم و حوزه‌های مختلف اسلامی حاکم است. مناسبات هر مفهوم با مفاهیم دیگر و جایگاه آن در مجموعه نظام اخلاقی مورد دقت واقع شده است. اخلاق تربیتی مورد توجه فراوان قرار گرفته و راه‌ها و ابزارهای متناسب با فهم مخاطبان معرفی شده و مبدأ و مقصد و درجات و مراتب نیز در آن لحاظ شده است. در عین توجه به معرفت و مجاهده بانفس، بر عزت و شرافت و بزرگواری انسان تأکید می‌شود، و در عین بهره‌گیری از رهیافت‌های عقلی در فهم و تبیین مفاهیم اخلاقی و ترغیب به عمل، ابزار محبت و راه دل را به عنوان سلاحی برنده و تمام‌کننده این سیر معنوی، به کار می‌گیرد.

در حالی که انتساب به وحی و مطابقت با شریعت، خصیصه گهرین این روش است، از موازین عقلی و اصول مسلم عرفی و عقلایی و تجربیات عملی پیشگامان صادق طریق معنویت نیز در فهم و تفسیر و تطبیق و اجرای آنچه در کتاب و سنت وارد شده است، غفلت نکرده است. بنابراین برخی از شاخصهای اصلی روش اخلاقی مقبول را می‌توان به شکل زیر بیان داشت:

۱. تأکید بر مطابقت و یا عدم مغایرت مباحث با کتاب و سنت؛
۲. تلاش در ارائه نظامی جامع که پاسخگوی همه پرسش‌های اخلاقی باشد؛
۳. ارائه تفسیری معتدل و هماهنگ از مفاهیم اخلاقی؛
۴. تقسیم و ترتیب منطقی مباحث اخلاقی در سه بخش مطالعات مبنایی، توصیفی و تربیتی؛
۵. توجه به ابزار تربیت اخلاقی و ترتیب طبیعی آنها و تأکید بر مشروعیت آنها؛
۶. استفاده از تجربیات علمی پیشگامان و پیش‌کسوتان در تهذیب اخلاق؛
۷. سعی در استخراج اصول و قواعد کلی اخلاق از خلال مصادیق وارد شده در کتاب و سنت؛
۸. تبیین دیدگاه اسلام در حوزه‌های مختلف رفتاری و ملکات نفسانی به‌طور مستقل و البته با توجه به تأثیر متقابل آنها؛

۹. توجه به تأثیر متقابل حوزه اندیشه، ملکات نفسانی و رفتار و کردار بر یکدیگر؛
 ۱۰. توجه به جایگاه عقل، گرایش‌های فطری و آثار و تجربیات عملی، در تفسیر و عمل به مفاهیم اخلاقی؛
 ۱۱. تأکید بر رشد هماهنگ و متوازن استعدادهای اخلاقی و پرهیز از افراط و تفریط در آنها؛
 ۱۲. توجه به وضعیت و شرایط خاص مخاطبان در به کار بستن دستورهای اخلاقی.

د. تقسیم مباحث اخلاق اسلامی

اخلاق در مفهوم اسلامی آن و در پرتو آنچه از طریق قرآن و رهگذر عترت طاهره علیهم‌السلام به ما رسیده است، هم به پرسش‌های بنیادین علم اخلاق که امروز در فلسفه اخلاق از آنها گفت‌وگو می‌شود، پاسخ می‌دهد و هم انسان کامل و مطلوب را در حوزه صفات نفسانی و الگوهای مختلف رفتاری می‌نماید. افزون بر آن دو، راهکارها و راهبردهای علمی و اجرایی را برای رسیدن به انسان آسوه و عالی‌ترین مقامات معنوی، نشان می‌دهد. بنابراین اخلاق اسلامی به‌طور طبیعی و منطقی، به سه فصل زیر تقسیم و ترتیب می‌یابد:

۱. برخی مباحث بنیادین و فلسفی اخلاق: واقعیت اخلاق و عناصر ضروری عمل اخلاقی و شناسایی آن.
۲. توصیف زشتی‌ها و زیبایی‌های اخلاقی: هم به عنوان صفت نفسانی و هم در حوزه‌های مختلف رفتاری.
۳. اخلاق تربیتی: تبیین شیوه‌ها و ابزارهای آراستن انسان به فضیلت‌ها و پیراستن او از رذیلت‌های اخلاقی.

فصل دوم

جاودانگی اخلاق

مقدمه

۱. طرح مسئله: کشتن نوزادان ناقص و سالخوردگان، دزدی کردن، اعتقاد به برتری نژادی و ... در برخی از جوامع گذشته امری مجاز پنداشته می شد و خلاف اخلاق محسوب نمی گردید. امروز اکثریت غالب جوامع، آن را امری غیر اخلاقی اعلام می دارند. در دوران معاصر نیز جوامع و فرهنگ های مختلف، داورهای گوناگونی در باره فضیلت ها و رذیلت های اخلاقی دارند. در حالی که بعضی از جوامع «چندهمسری» را مجاز و «پوشش» را ضروری می دانند، در اکثر فرهنگ های مسیحی «چندهمسری» امری غیر اخلاقی و «پوشش» غیر ضروری پنداشته می شود.

توجه به واقعیاتی از این نوع، ما را متوجه یک پرسش بنیادین اخلاقی می کند: آیا خصلت ها و رفتارهای زشت و زیبای اخلاقی، گستره جهانی و جاودانه دارند؟ آیا احکامی که محکمه اخلاق برای اوصاف درونی و رفتارهای بیرونی انسان ها صادر می کند، اعتباری بین المللی و دائمی دارند؟ به عبارت دیگر آیا «خوبی ها» و «بدی ها»ی اخلاقی، مطلق و فراگیرند؟ یا این که با ویژگی «نسبیت» همراه اند و تنها برای زمان و دورانی خاص و یا مکانی و جامعه ای ویژه و برای شرایطی مشخص، معنا پیدا می کنند و معتبرند؟

۲. پیشینه بحث: مبدأ پیدایش این بحث به دوران یونان باستان می رسد و در دوران جدید علمی مغرب زمین نیز این پرسش یکی از دغدغه های اساسی فیلسوفان اخلاق بوده است. در حوزه اندیشه اسلامی، مایه های نسبی گرایی اخلاقی را در مبانی متکلمان اشعری می توان یافت؛ اگرچه آنان در انکار حسن و قبح ذاتی و عقلی اشیا از اصطلاح «نسبیت اخلاقی»^۱ استفاده نکرده اند. ولی این بحث در دوران معاصر در حلقه های علمی دانشمندان مسلمان نیز جایگاهی رفیع یافته و از زوایای گوناگون مورد گفت و گو قرار گرفته است.

1. Ethical relativity.

۳. اهمیت دینی موضوع: گذشته از آثاری که بر نتایج این بحث مترتب می‌شود - و در پی خواهد آمد - این موضوع با یکی از بنیادی‌ترین و کلیدی‌ترین باورها و ارکان اعتقادی و ایمانی مسلمانان ارتباطی تنگاتنگ دارد. کمال، خاتمیت و در نتیجه بین‌المللی و جاودانه بودن اسلام، خصیصه‌ای است که آن را از حصار تنگ گذشته و حال آزاد می‌کند. این باور مسلمانان، بیانگر بی‌نیازی بشر از ادیان گذشته و آینده است. این اصل تأکید دارد که موقعیت‌های جغرافیایی، ادوار تاریخی و شرایط زمان و مکان، آموزه‌های دینی و از جمله احکام اخلاقی، آن را تحت الشعاع خود قرار نمی‌دهد؛ مگر از مجاری مجاز و موجهی که دین خود تعیین کرده است.

مبانی و نظریه‌هایی که «نسبی‌گرایی» را در حوزه فضیلت‌ها و رذیلت‌ها می‌پذیرند، با تفسیر معقول از اصل کمال و خاتمیت اسلام در تعارض اند. بنابراین پابندی به اصل یادشده و امدار اثبات نوعی ثبات و اطلاق در مفاهیم اخلاقی است. باید ثابت شود که طبیعت اولی موضوعات اخلاقی همواره محکوم به حکم یکسانی هستند و تنوع جغرافیایی، گذر زمان و گوناگونی فرهنگ‌ها نقش و تأثیری در اتصاف یک موضوع اخلاقی به فضیلت یا رذیلت ندارد. به علاوه نوع پاسخی که ما به سؤال مذکور می‌دهیم، چگونگی نگرش ما را به اخلاق رقم خواهد زد و در تار و پود پژوهش‌های اخلاقی، تأثیری جدی خواهد داشت و نه تنها قضاوت ما نسبت به زشت و زیبای اخلاقی دگرگون می‌شود، بلکه شیوه بحث در اخلاق، منابع آن و در نهایت قلمرو مخاطبان احکام اخلاقی را نشان می‌دهد.

۴. مفهوم اطلاق و نسبیّت: مراد از «مطلق‌گرایی اخلاقی» پای فشردن بر این باور است که اصول و گزاره‌های اخلاقی وابسته به هیچ امری خارج از ذات موضوعات اخلاقی و آثار و نتایج واقعی آنها نیستند. به عبارت دیگر آنچه موجب می‌گردد که یک موضوع متّصف به خوبی یا بدی اخلاقی گردد، فقط مجموعه عناصر موجود در ذات موضوع و آثار واقعی مترتب بر آن می‌باشد؛ نه حوادث و شرایط خارج از آن، از قبیل شرایط زیست‌محیطی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و یا وضعیت روانی و ذوقی فاعل. بنابراین اگر نگهداری شایسته از سالمندان، عفت‌پیشگی و یا حفظ حرمت دیگران به لحاظ اخلاقی، عملی پسندیده است، اصولاً در همه زمان‌ها و مکان‌ها و در هر شرایطی و با هر فاعلی، ستوده و اخلاقی است. مگر آنکه تغییر شرایط، موجب تغییر در ماهیت عمل گردد و یا باعث بروز تراحم بین ارزش‌ها شود.^۱

«نسبیّت» یعنی وابستگی یک شیء به امر یا اموری متغیر و خارج از ذات و آثار واقعی آن.

۱. ر.ک: همین نوشتار، تراحم ارزش‌ها و معیار ترجیح و پرسش‌ها و پاسخ‌ها.

بنابراین نسبت یک مفهوم اخلاقی، اعم از این که فضیلت باشد یا رذیلت، به این است که صدق یا عدم صدق آن بر یک صفت درونی و یا رفتار بیرونی، وابسته به عناصری متغیر و خارج از حقیقت و آثار واقعی آن صفت یا رفتار باشد. از قبیل فرد واجد آن صفت و یا فاعل آن رفتار، جامعه‌ای که آن فرد در آن زندگی می‌کند و آن هنجار در آن رخ می‌دهد، شرایط زمانی آن. مثلاً رفتار با سالمندان، همواره محکوم به حکم واحد اخلاقی نیست، یا نوشیدن اندکی شراب و عدم پایبندی به حجاب برای فردی که در جامعه مسیحی زندگی می‌کند، یک رذیلت اخلاقی شمرده نمی‌شود، ولی برای شهروندان جامعه اسلامی امری زشت و خلاف اخلاق است.^۱ به تناسب این که اتصاف یک موضوع به خوبی یا بدی اخلاقی، تابع کدام متغیر خارج از ذات و آثار واقعی موضوع، دانسته شود، می‌توان نسبی‌گرایی اخلاقی را به اقسام مختلف تقسیم کرد:

در یک تقسیم کلی،^۲ کسانی که اصول اخلاقی را تابعی از متغیر فرهنگ اجتماعی می‌دانند، طرفدار «نسبیت قراردادی»^۳ هستند و گروهی که آن را تابع خواست و گزینش فرد می‌انگارند به «نسبیت ذهنی»^۴ باور دارند. در مقابل مکاتبی که برای اصول اخلاقی، منشأ عینی و خارجی قائل‌اند، به مکاتب طرفدار «اصالت عین»^۵ موسوم گشته‌اند.^۶

در یک تقسیم‌بندی دیگر می‌توان انواع نسبیت‌گرایی اخلاقی را به صورت زیر بیان داشت:

۱. نسبیت‌گرایی زیست‌شناختی: اصول اخلاقی، تابعی از وضعیت متغیر زیستی فرد است.
۲. نسبیت‌گرایی جامعه‌شناختی: اصول اخلاقی، تابعی از اوضاع متغیر اجتماعی است که فرد در آن زندگی می‌کند.
۳. نسبیت‌گرایی روان‌شناختی: مفاهیم اخلاقی، تابعی از وضعیت روانی متغیر فرد، ذوق و سلیقه و میل و دلخواه او است. به این نوع گاهی نسبیت‌گرایی ذوقی یا اگزستانسیالیستی نیز گفته می‌شود.
۴. نسبیت‌گرایی فرهنگی: فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی بستگی به آداب و رسوم جامعه دارد.

۱. ر.ک: علامه طباطبایی: *المیزان*، ج ۱، ص ۳۷۶-۳۷۷.

۲. ر.ک: لوئیس پوین: *نقدی بر نسبیت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی. (نقل از *مجله نقد و نظر*، ش ۱۳-۱۴، ص ۳۲۶)

3. conventional.

4. subjectivism.

5. objectivism.

۶. ر.ک: پاکین و استرول: *پیشین*، ص ۶۸-۷۷.

۵. نسبت‌گرایی ماتریالیستی: فضیلت یا رذیلت بودن یک صفت یا رفتار، بستگی به نقش و کارکرد آن نسبت به ایجاد برابری و تساوی مادی در بین انسان‌ها و توزیع برابر امکانات دارد.^۱

الف. پیامدهای نسبت‌گرایی اخلاقی

نسبت‌گرایی اخلاقی به‌طور کلی و با هر دلیل و مبنایی که ادعا شود، دارای پیامدهای ویرانگر و غیرقابل قبولی است، که هر یک به‌تنهایی برای ابطال آن کافی است. برخی از این پیامدهای مشترک و کلی به‌قرار زیر است:

۱. سلب مسئولیت: انکار اخلاق مطلق و اصول اخلاقی همگانی و جاودانه، هیچ فردی را در قبال رفتار خود، از نظر اخلاقی و در بسیاری از موارد از جهت حقوقی مسئول نمی‌شناسد.^۲
۲. بی‌ثمری احکام اخلاقی: احکام و قضایای اخلاقی در صورتی مفیدند که منشأ تأثیر باشند؛ شور و شوق و تسلیمی را در مخاطب برانگیزند و او را آماده‌ایثار و فداکاری کنند و این امر ممکن نیست مگر با قبول و عشق به حقانیت عام، مطلق و جاودانه اصول اخلاقی. ولی نسبت‌گرایی اخلاقی با همه این امور در ستیز است و به یکباره خرمن هرگونه توصیه، تسلیم و عشق به اصول مشترک اخلاقی را در آتش خود می‌سوزاند.^۳ در نتیجه نه تبلیغ و هدایت و ارشاد و تربیت معنایی دارد و نه انبیا و اولیای الهی مجوزی برای هدایت بشر خواهند داشت و نه مصلحان اجتماعی می‌توانند انتظار منطقی از مردم برای لئیک به دعوت خویش داشته باشند.
۳. نفی کمال و جاودانگی دین: اخلاق، گستره‌ای وسیع و جایگاهی برتر در اندیشه دینی دارد؛ به‌طوری که دین، هدف بالذات تکوین و تشریح رانیل به فضایل عالی اخلاقی می‌داند، به‌همین دلیل در تمام تعالیم دینی، جهات اخلاقی لحاظ شده است و اکثریت آموزه‌های دینی مستقیماً از موضوعات اخلاقی بحث می‌کند. با توجه به این حقیقت، قبول تغییر‌پذیری و عدم ثبات احکام اخلاقی به‌معنای عصری و موقتی شدن تعالیم دینی و در نتیجه انکار کمال و خاتمیت دین است. بنابراین نسبت‌گرایی اخلاقی با بین‌المللی و جاودانگی دین که از شؤون کمال و خاتمیت آن می‌باشد، در تعارض است.^۴

۴. شکاکیت اخلاقی: با اعتقاد به نسبت‌گرایی اخلاقی امکان هرگونه داوری قاطع نسبت به یک موضوع اخلاقی از بین می‌رود. نسبی‌گرایی اخلاق، امکان حکم کردن به «قبح صداقت» را در

۱. ر.ک: پُل رابینزیک: موافق و مخالف اگزستانسیالیزم، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، نقل از مجله نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴، ص ۳۰۰-۳۲۳.

۲. ر.ک: پُل رابینزیک: پیشین. (به نقل از مجله نقد و نظر، شماره ۱۳-۱۴، ص ۳۰۵)

۳. همان، ص ۳۱۶.

۴. مرتضی مطهری: نقدی بر مارکسیسم، ص ۱۸۵.

یک بستر فرهنگی و یا نزد سلیقه‌ای خاص، همان قدر محتمل می‌داند که امکان حکم کردن به «حُسن صداقت» را. نسبت‌گرای اخلاقی نه به عنوان یک گزارشگر و توصیف‌کننده واقع، بلکه در مقام اعلام موضع نسبت به ماهیت احکام اخلاقی، معتقد است که صحت و سقم اصول اخلاقی، وابسته به عوامل فردی یا اجتماعی متغیر است. بنابراین هیچ‌گاه نمی‌توان نسبت به یک موضوع اخلاقی حکم مطلق داشت و این همان شکاکیت اخلاقی است.

۵. **برابری خدمتکاران و خیانت‌پیشگان:** از عمده‌ترین پیامدهای ناگوار و خلاف وجدان نسبت اخلاقی، این است که خدمت و خیانت، اصلاح و جنایت، خیرخواهی و شرارت و ... در دستگاه اخلاق از جایگاه واحدی برخوردار شده به یک اندازه تحسین یا تقبیح می‌شوند. بنابراین رفتار فرعون و معاویه همان اندازه موجه است که عمل آسیه و زینب علیها السلام توجیه‌پذیر است!

ب. مطلق‌گرایی در اخلاق و دلایل آن

با توجه به پیامدهای ویرانگر نسبت‌گرایی اخلاقی، لازم است بنیان‌های معقول و منطقی اخلاق جاودانه، تبیین و تفسیر گردد و آن دسته از چالش‌ها و آسیب‌های نظری که این اندیشه را تهدید می‌کنند، از سر راه برداشته شود. تحکیم مبانی این اندیشه و قوام و اقتدار منطقی آن در گرو این است که بتواند مدعای خود را بر پایه‌های برهانی و عقلانی استوار سازد.

۱. **ضرورت ترسیم اخلاق پایدار:** نیم‌نگاهی به برخی پیامدهای نسبی‌گرایی اخلاقی، بر ضرورت وجود اخلاق جاودانه صحه می‌گذارد. هدفمندی انسان و مسؤولیت‌پذیری او، توجیه حکیمانه تعلیم و تربیت و ترغیب و ترهیب، امکان سخن‌گفتن از عدالت و ظلم و دفاع از حقوق انسان و مبارزه با تجاوز به حقوق او، تمییز بین فضیلت و رذیلت، خیر و شر، خائن و خادم، پاداش و کیفر، ثواب و عقاب، بهشت و جهنم، عادل و فاسق، دفاع حکیمانه و عقلانی از رسالت انبیا و اولیا و تلاش‌های مصلحان و خیرخواهان، امکان جانبداری از دین کامل و ابدی، امکان ترسیم اصول و معیارهای همگانی برای فهم و شناسایی زشت و زیبای اخلاقی و ده‌ها و صدها رکن و اصل دیگر از اصول حیات انسانی که با نادیده گرفتن هر یک از آنها شیرازه حیات بشری از هم خواهد پاشید، همه در گرو تبیین، ترسیم و قبول اصول اخلاقی ثابت و پایدار است.

۲. **تبیین اصول جاودانه اخلاقی:** بیان و تفسیر عقلانی مبانی اخلاق جاودانه در مکاتب اخلاقی متعدد، به شکل‌های مختلف صورت می‌گیرد.

در این جا جهت اختصار، تنها به آنچه در حوزه اسلامی مباحث اخلاق بیان شده است، بسنده می‌کنیم. متقن‌ترین بیانی که در این حوزه به منظور تفسیر عقلانی مبانی اخلاق

جاودانه مطرح است، در واقع نظریه‌ای است بر گرفته از مبانی مرحوم علامه طباطبایی (ره) در تحلیل بایدهای اخلاقی. شرح مختصر این نظریه به قرار زیر است:

مفاهیم اخلاقی ناشی از روابط عینی و حقیقی بین افعال اختیاری انسان و نتایج حاصل از آنها است. در واقع از رابطه علی و معلولی بین آن دو انتزاع می‌شوند. این رابطه، حقیقی و مستقل از علم و جهل و اراده فاعل و وضعیت حاکم بر جامعه است. «خوبی» و «بدی» و «باید» و «نباید» اخلاقی، ناشی از چنین نسبت واقعی و تکوینی است، که عبارت است از نوع تأثیر فعل اختیاری انسان بر کمال نفسانی او و چون این رابطه، عینی و تکوینی و از نوع رابطه علیت است، در نتیجه دچار تغییر و تحول نمی‌گردد و در پی ثبات و جاودانگی این نسبت به دلیل ثبات طرفین آن، مفاهیم اخلاقی ناشی از آن نیز جاودانه و جهانی‌اند. زیرا روح و حقیقت انسان که یک طرف رابطه است، دچار تحول نمی‌گردد و فعل و رفتار مشخص هم که موضوع حکم اخلاقی است و طرف دیگر رابطه می‌باشد، فرض بر ثابت و واحد بودن آن است.^۱

از منظر کتاب و سنت نیز رابطه و تأثیر اعمال اختیاری انسان بر روح و شخصیت واقعی انسان، امری حقیقی و عینی است و در جای جای قرآن و حدیث می‌توان این حقیقت را یافت؛ برای نمونه به چند مورد از آن اشاره می‌شود: قرآن کریم در تحلیل علت رفتار کسانی که روز رستاخیز و آیات الهی را تکذیب کرده‌اند، می‌فرماید: «نه چنین است، بلکه آنچه مرتکب می‌شدند زنگار بر دل‌هایشان بسته است».^۲ به گفته مرحوم علامه طباطبایی (ره):

از این آیه معلوم می‌شود که اولاً، اعمال زشت دارای صورت‌هایی هستند که نفس آدمی را مصور به آنها می‌کنند. ثانیاً، این نقش و صورت‌ها مانع و حایل بین نفس و درک حقیقت می‌شوند. ثالثاً، نفس به حسب طبع اولی خود دارای صفا و جلایی است که می‌تواند حقایق را درک کند و بین حق و باطل تمیز دهد.^۳

همچنین در قرآن آمده است: «هر کس تقوا ورزد خدا برایش گشایشی پیش آورد»^۴ و «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر از خدا پروا کنید، برای شما قدرت تشخیص قرار می‌دهد»^۵ مرحوم

۱. ر.ک: علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله اعتباریات و رسائل سبعة، مقاله اعتباریات. همچنین جهت اطلاع بیشتر ر.ک: استاد مطهری: جاودانگی و اخلاق، یادنامه استاد مطهری، ج ۱، ص ۴۱۰-۴۱۸؛ مطهری، مرتضی: حکمت عملی، ص ۱۴-۲۰، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۵۱ و ج ۲، ص ۲۴۶.

۲. سوره مطففین، آیه ۱۴.

۳. علامه طباطبایی: المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۴.

۴. و من یتق الله يجعل له مخرج. (سوره طلاق، آیه ۲).

۵. یا ایها الذین آمنوا إن تقوا الله يجعل لكم فرقانا. (سوره انفال، آیه ۲۹).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیات می‌فرماید:

تقوا راه مستقلى برای تحصیل معرفت نیست، بلکه تقوا موجب بازگشت طبیعت انسان به اعتدال فطری خود می‌گردد و این اعتدال موجب می‌شود تا تمایلات انسان متعالی‌تر شود و اعمال بهتری از او صادر گردد؛ یعنی اعمال صالح موجب حفظ اخلاق نیکو و اخلاق پسندیده، منشأ پیدایش معارف حقیقی و علوم سودمند و افکار صحیح می‌شود.^۱

در این بیان سعی شده است با شرح چگونگی ثابت بودن منشأ پیدایش فضیلت و رذیلت‌ها، ثبات و اطلاق خوبی و بدی نتیجه گرفته شود؛ یعنی چون قوای درونی انسان ثابت و حالات سه‌گانه افراط، تفریط و اعتدال در آنها نیز امری یک‌نواخت است، فضایل و رذایل اخلاقی که ناشی از این حالات است، بالطبع ثابت و به دور از نسبیّت و تغییر خواهند بود. این بیان مبتنی بر معرفت‌شناسی خاصی از قوای درونی است که می‌کوشد با بیان عقلانی و متکی بر تبیینی ویژه از قوای نفسانی انسان، همه مفاهیم اخلاقی را تفسیر نماید. قسمت عمده منابع اخلاق اسلامی که با نگرش فلسفی نگاشته شده‌اند، از این شیوه پیروی می‌کنند. این روش بسیار تحت تأثیر نظامی است که ارسطو در تبیین قضایای اخلاقی پیش نهاده است.

ج. پرسش‌ها و پاسخ‌ها

برای تکمیل بحث جا دارد برخی شبهاتی که ممکن است همچنان مطرح باشند، در قالب پرسش و پاسخ مورد بررسی قرار گیرند. اساسی‌ترین پرسش‌های مربوط، بدین قرارند:

شبهه اول: اگر اصول اخلاقی، مطلق و جاودانه‌اند، چه توجیه و تفسیری می‌توان برای استثنایا پیش نهاد؟

پاسخ اول: در واقع احکام اخلاقی استثنا ندارند و هرگاه موضوع حکم اخلاقی محقق شود، بی‌درنگ حکم آن نیز ثابت می‌گردد. آری، گاهی در ملاک اصلی حکم اخلاقی خطا رخ می‌دهد؛ مثلاً می‌گوییم: «راست گفتن خوب است»، ولی اگر موجب ریخته شدن خون بی‌گناهی شود، یا باعث افشای اسرار نظامی جبهه اسلام گردد، در چنین مواردی «راست گفتن بد است». پس حکم اخلاقی با استثنا مواجه شده است. در حالی که حقیقتاً ما در شناسایی موضوع حکم اخلاقی با همه قیود و خصوصیاتش به خطا رفته‌ایم. در حکم پیشین، موضوع واقعی حکم «راست‌گویی مفید و بدون مفسده بزرگ» است.^۲ قطعاً در تمام مواردی

۱. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۹، ص ۵۶ و ج ۱۹، ص ۳۱۳-۳۱۵.

۲. بنا بر قبول حسن و قبح ذاتی و عقلی اشیا و افعال - که مورد قبول شیعه و معتزله است - عمل اختیاری انسان به شرط

که این موضوع محقق گردد، امر به راستگویی وجود خواهد داشت. راستگویی اگر موجب ریختن خون بی‌گناهان و... شود موضوع امر اخلاقی نیست.^۱

پاسخ دوم: اصول اخلاقی استثنا را بر نمی‌تابد، ولی در مواردی که با پیامدی نابایست روبه‌رو می‌شود، یک فعل خارجی، مصداق دو عنوان شده است؛ مثلاً در مثال پاسخ اول، آن دو عنوان عبارتند از: راست‌گویی و کشتن بی‌گناه یا افشای اسرار ارتش اسلام. بنابراین عمل واحد از یک جهت «خوب» است و از جهتی دیگر «بد». در چنین مواردی ناگزیر باید یک جهت را برگزید؛ زیرا یا باید آن عمل را ترک کرد و یا انجام داد؛ حالت سومی وجود ندارد. در انتخاب انجام یا ترک عمل نیز به ناچار باید مراتب حسن و قبح آن را سنجید. اگر خوبی و بدی آن به یک اندازه باشد، فرد با انجام آن نه مستحق مذمت است و نه تحسین؛ ولی اگر یکی از آن دو بر دیگری ترجیح داشت، همان را باید برگزیند. بنابراین خوبی و بدی مطلق‌اند؛ ولی گاهی در مقام عمل با هم جمع می‌شوند که باید به ترتیب پیش‌گفته تداخل آن دو را چاره کرد.^۲

پاسخ سوم: فعل و رفتار اخلاقی، غیر از خوی و خصلت اخلاقی است. مطلق بودن اخلاق به معنای مطلق بودن فعل و رفتار اخلاقی نیست. منشأ پیدایش این شبهه، غفلت از این نکته باریک است که ممکن است یک فعل به یک اعتبار اخلاقی باشد و به اعتبار دیگر، ضد اخلاقی. به عنوان مثال تنبیه بدنی کودک به طور مطلق نه خوب است و نه بد ولی گاهی این رفتار مصداق ظلم و تجاوز است و به لحاظ اخلاقی «بد»، و زمانی تنها راه موجود برای تأدیب کودک است و از جهت اخلاقی «خوب» می‌باشد. بنابراین خصلت‌ها و مفاهیم اخلاقی مطلق، و افعال و رفتار اخلاقی نسبی‌اند، و آنچه موضوع احکام اخلاقی است، خصلت‌ها و مفاهیم اخلاقی است نه رفتارها و افعال خاص. افعال و رفتار انسان‌ها به تناسب این‌که مصداق کدامیک از مفاهیم اخلاقی باشند، محکوم به حکم اخلاقی می‌شوند و چون رفتار واحد می‌تواند در شرایط مختلف، مصداق مفاهیم اخلاقی گوناگونی گردد، در نتیجه محکوم به احکام اخلاقی گوناگون می‌شود. این امر به معنای نسبیت در احکام اخلاقی نیست.^۳

شبهه دوم: تفاوت احکام اخلاقی زن و مرد بر اساس برخی از روایات، گویای این واقعیت

داشتن «مصلحت» خوب، و در صورت داشتن «مفسده» بد خواهد بود. البته در تشخیص مصلحت و مفسده و میزان

اهمیت آنها علاوه بر عقل، وجدان و فطرت، وحی نیز نقش بسیار عمده‌ای دارد.

۱. ر.ک: مصباح‌یزدی، محمدتقی: *دروس فلسفه اخلاق*، ص ۴۱ و ۱۸۷-۱۸۹.

۲. همان، ص ۱۸۶-۱۸۷.

۳. ر.ک: مظهری، مرتضی: *تعلیم و تربیت در اسلام*، ص ۱۴۸-۱۵۶.

است که از منظر اسلام نیز مفاهیم اخلاقی نسبی‌اند؛ مانند این سخن امام علی علیه السلام که می‌فرماید:

بهترین خصلت‌های زنان، بدترین خصلت‌های مردان است: تکبر، ترسو بودن، بخیل بودن. پس هرگاه زن متکبر باشد سر فرود نمی‌آورد و هرگاه بخیل باشد مال خود و شوهرش را نگاه می‌دارد و هرگاه ترسو باشد از آنچه بر او رو آورد، می‌ترسد.^۱

از ظاهر این سخن برمی‌آید که برخی مفاهیم اخلاقی، نسبت به نیمی از انسان‌ها (مردان) «بد» و نسبت به نیم دیگر (زنان) «خوب» و پسندیده است.

پاسخ: محور سخن در این روایت رفتار و عمل در موقعیت و شرایط خاص است. مراد از پسندیده بودن «تکبر» برای زنان، رفتار متکبرانه در مقابل مردان نامحرم است؛ زیرا در ادامه روایت، در بیان دلیل این حکم می‌گوید:

اگر زن چنین رفتار بزرگ‌منشانه و متکبرانه در مقابل مرد بیگانه داشته باشد، امکان سوء استفاده و دست‌درازی را بر دیگران می‌بندد.

تحسین بی‌مناکی زنان نیز به مفهوم محتاط بودن آنان نسبت به عفاف خویش است؛ یعنی هرگاه غفتشان در معرض خطر قرار گرفت، نباید جانب احتیاط را فرو گذارند و بی‌پروایی کنند. همچنین مقصود از نیکو شمردن «بُخل» در زن، بُخل ورزیدن او نسبت به اموال شوهرش است؛ به این دلیل که امام علیه السلام در ادامه می‌افزاید: «بُخل ورزیدن زن، موجب می‌شود که اموال مشترک میان او و شوهرش محفوظ بماند».

بنابراین، تکبر، ترس و بُخل به عنوان خصلت‌های نفسانی نسبت به زن و مرد، حکم اخلاقی واحدی دارند؛ ولی رفتار متکبرانه زن در مقابل مرد بیگانه و رفتار محطاطانه او نسبت به عفتش و بُخل ورزیدن او در مصرف اموال شوهرش و دارایی مشترک خانواده، امری است پسندیده و این به نسبت در اخلاق - که همانا خوی و خصلت‌های اخلاقی است - نمی‌انجامد.^۲

شبهه سوم: مطالعات مردم‌شناسانه نشان می‌دهد که بعضی اعمال و رفتارها، نزد قومی «خوب» و نزد مردمی دیگر «بد» تلقی می‌شود؛ مثلاً کلاه از سر برداشتن نزد برخی نشانه احترام و پسندیده است و نزد برخی دیگر مظهر بی‌احترامی و سوء ادب است. از این قبیل

۱. نهج البلاغه، فیض الاسلام، حکمت ۲۲۶.

۲. مطهری، مرتضی: تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۵۸ - ۱۸۱.

اعمال فراوان است و این نشانگر نسبی بودن «خوبی و بدی» های اخلاقی است.^۱

پاسخ: رفتارهای یادشده و تفاوت دیدگاه‌ها نسبت به آنها، از قلمرو علم اخلاق خارج است. این قبیل امور در اصل، آداب و رسوم و عرف یک جامعه را تشکیل می‌دهند. آداب و رسوم، ماهیت قراردادی دارند و به عبارت دیگر از نوع اعتباریات قراردادی‌اند، که نه وجود مستقلی در خارج دارند و نه منشأ انتزاع خارجی؛ بلکه فقط ناشی از توافق قولی و یا عملی مردم یک جامعه است. از همین رو بسته به توافق مردم جوامع مختلف، متفاوت و نسبی است؛ اما نسبییت آنها موجب نسبییت در احکام اخلاقی نیست.^۲

شبهه چهارم: اختلاف باورها نزد جوامع، ادیان و مکاتب مختلف نسبت به موضوعاتی که ذاتاً داخل در قلمرو علم اخلاق‌اند، دلیل نسبییت احکام اخلاقی است. به عنوان مثال در حالی که مسلمانان نماز خواندن را واجب و خوردن گوشت خوک را حرام می‌دانند، مسیحیان باوری دیگر دارند. یا در حالی که چند همسری نزد مسیحیان حرام و خلاف اخلاق است، نزد مسلمانان به طور محدود مباح است و ضد اخلاق دانسته نمی‌شود.

پاسخ: اختلاف در معرفت یک حقیقت و واقعیت و تفاوت دیدگاه‌ها نسبت به راه‌های شناخت آن و یا معیارهای صدق و کذب یک امر و یا «خوبی و بدی اخلاقی» دلیل بر نسبییت امور واقعی نمی‌گردد. بعد از قبول این حقیقت که فضایل و رذایل اخلاقی ریشه در عالم عینی و واقعیات ثابت دارند و دارای آثار تکوینی و وجودی در انسان و جهان هستند، وجود تفاوت دیدگاه‌ها، موجب نسبی شدن و تغییر واقعیت‌های ثابت نمی‌گردد و یا ناشی از تغییر حقایق اخلاقی نیست؛ بلکه دلیل خطای برخی انسان‌ها در شناخت آنها است. مانند خطاهایی که انسان در مقام شناخت واقعیت‌های مادی و فیزیکی، مرتکب می‌شود. در واقع با توجه به آنچه در باب منشأ احکام اخلاقی بیان شد، این قبیل اختلافات یا ناشی از عدم درک صحیح کمال مطلوب انسان است و یا ناشی از اشتباه در فهم نسبت فعل انسان با آن کمال نهایی. یعنی عملی که واقعاً مغایر با آن مقصد است، متناسب با آن محسوب می‌گردد و بالعکس.

بدین ترتیب، با تبیین معقول و منطقی از اصول جاودانه اخلاقی و پاسخ به شبهات، اندیشه اخلاق جاودانه، تنها اندیشه‌ای است که شایسته باور است.^۳

۱. ر.ک: ویل دورانت: *لذات فلسفه*، ص ۸۳-۹۹.

۲. ر.ک: مطهری، مرتضی: *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۵۸.

۳. البته برای دفاع از اخلاق جاودانه راه دیگری را نیز می‌توان پیمود و آن این‌که برخی از اصول عمده اخلاقی یکایک بر روی قرار گرفته، مطلق بودن آنها ثابت گردد. (ر.ک: مطهری، مرتضی: *سیری در سیره نبوی*، ص ۹۱-۱۱۶)

فصل سوم

عمل اخلاقی

در این قسمت، اساسی‌ترین موضوعی که در بخش اخلاق هنجاری^۱ از مباحث فلسفه اخلاق، مطرح است، یعنی معیار «خوبی و بدی» اخلاقی مورد گفت‌وگو قرار می‌گیرد. بنیادی‌ترین پرسش‌هایی که این گفتار عهده‌دار پاسخگویی به آنها است، به قرار زیر است:

۱. در چه صورتی یک عمل در حوزه داورى علم اخلاق قرار می‌گیرد؟
۲. تحت چه شرایط عامی، از دیدگاه اخلاق اسلامی، عملی «خوب» یا «بد» پنداشته می‌شود؟
۳. شرایط عمومی مسئولیت اخلاقی در نگاه اسلام چیست؟
۴. بعد از شناسایی معیارهای کلی برای فضیلت و رذیلت اخلاقی، چه ابزارهایی در دین برای شناخت مصادیق عمل «خوب» و «بد» معرفی شده است؟
۵. آیا در دین، مفاهیم و واژه‌های مشخصی برای شناسایی نیکی‌ها و پلیدی‌های اخلاقی وجود دارد؟
۶. گاهی در مقام عمل، دو حکم اخلاقی در زمان یا موضوع واحدی جمع می‌شوند، به طوری که انسان قادر نیست به هر دو حکم پایبند بوده از هر دو پیروی نماید؛ آیا در نظام اخلاقی اسلام تدبیری برای این موارد اندیشه شده و معیارهایی برای ترجیح یک دستور اخلاقی بر دیگری تبیین شده است؟

مجموعه پرسش‌های مذکور را در چهار محور می‌توان خلاصه کرد:

الف) قلمرو و شرایط کلی عمل اخلاقی؛

ب) شرایط عمومی مسئولیت اخلاقی؛

ج) ابزارها و راه‌های شناسایی زشتی‌ها و زیبایی‌های اخلاقی؛

1. Normative ethics.

د) معیارهای حل تعارض‌ها و تراحم‌های اخلاقی.
بنابراین، مطالب این فصل در چهار محور ترتیب داده می‌شود.

الف. عناصر ارزشمندی عمل اخلاقی

مراد از عمل اخلاقی در این مبحث «عمل خوب» است. در نظام اخلاقی اسلام که وجود پاداش و کیفر برای اخلاق ضروری پنداشته می‌شود، عمل خوب، عملی است که پاداش و ثوابی اخروی در پی دارد؛ اعم از این که پاداش دنیوی هم به دنبال داشته باشد یا خیر.

بنابراین هدف این مبحث، بیان شرایطی است که در آن یک عمل می‌تواند برای انجام‌دهنده پاداش و ثواب اخروی را به دنبال بیاورد.

در یک دسته‌بندی کلی، عناصر لازم برای یک عمل «خوب» و «ارزشمند» اخلاقی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: عناصر فاعلی و عناصر فعلی یا عینی. مقصود از «عناصر فاعلی» شرایطی است که به نوعی به فاعل بر می‌گردد. «عناصر فعلی و عینی»، شرایط و وضعیتی است که لازم است در «فعل» به عنوان یک امر واقعی، عینی و مستقل از اراده و وضعیت فاعل، وجود داشته باشد. مجموع این دو دسته عناصر که پایه‌های اصلی فضیلت اخلاقی را تشکیل می‌دهند، به قرار زیر است.^۱

۱. عناصر فاعلی

وجود دو عنصر اساسی در فاعل لازم است تا عمل او با وجود شرایط دیگر در فعل، به زیور نیکی و ارزشمندی اخلاقی آراسته گردد. این دو عنصر عبارتند از: «آزادی و اختیار فاعل» و «وجود انگیزه و نیت خاصی» در او، از هنگام شروع تا پایان فعل.

یک. آزادی و اختیار فاعل

همچنان‌که از تعریف علم اخلاق بر می‌آید، اخلاق از اعمال و رفتار اختیاری انسان و از صفات و ملکاتی که مبدأ اختیاری دارند، گفت‌وگو می‌کند و آنچه خارج از اراده آزاد و اختیار انسان باشد، اصولاً از قلمرو تحسین و تقبیح و داوری اخلاقی خارج است و صلاحیت و

۱. باید توجه داشت که شرایط و پیش‌فرض‌های کلامی اخلاق اسلامی از قبیل باور به مبدأ و معاد و رسالت انبیا که مبنا و پیش‌شرط تحقق برخی عناصر دیگر می‌باشند، در این جا مورد بحث قرار نمی‌گیرد؛ بلکه به عنوان مبادی و پیش‌فرض‌های کلامی علم اخلاق، مسلم پنداشته می‌شوند، با این تصور که در مباحث کلامی و در درس معارف اسلامی مورد تحقیق و قبول واقع شده‌اند.

استحقاق حکم اخلاقی را ندارد.

انسان دو نوع فعل انجام می‌دهد: یک دسته افعال و کارهای طبیعی و اضطراری و گروه دیگر، افعال اختیاری و ارادی. «افعال طبیعی و اضطراری» از طبیعت انسان صادر می‌شود؛ بدون این‌که علم و آگاهی در انجام آنها دخالتی داشته باشد؛ مانند نفس کشیدن. اما «افعال ارادی و اختیاری» انسان از روی علم و آگاهی از او صادر می‌شود؛ یعنی انسان ابتدا آن عمل را می‌شناسد و آن را از سایر رفتارها تمیز می‌دهد، سپس آن را مصداق کمال نفس می‌یابد، آنگاه مبادرت به انجام آن می‌نماید.^۱

البته همان‌طور که در مباحث فلسفی و کلامی به اثبات رسیده است، تردیدی وجود ندارد که آدمی نسبت به کارهایی که از روی علم و اراده انجام می‌دهد، اختیار تکوینی دارد. آری، اختیار بشر مطلق نیست؛ زیرا اختیار او یکی از اجزای سلسله علل است. اسباب و علل خارجی نیز در تحقق افعال اختیاری او دخالت دارند؛ مثلاً تغذیه انسان علاوه بر خواست و اراده او، به وجود غذا در خارج و قابلیت آن برای خوردن و در دسترس بودن، سلامتی دهان و دستگاه هاضمه و دهها و صدها علت و سبب دیگر که خارج از اختیار او است، نیاز دارد که سرسلسله آنها، خواست و اراده خداوند است که بقای اراده آدمی نیز وابسته به خواست او است.^۲ بنابراین آزادی اراده بشر حتی در حوزه افعال ارادی او نیز محدود و مشروط است؛ ولی ستایش و نکوهش اخلاقی نسبت به عمل او، محدود به قلمرو فعل اختیاری او است.

در مقابل فعل ارادی و آزادانه، فعل طبیعی و جبری است که به دلیل کاربردهای مختلفی که واژگان اختیار و جبر در اصطلاح علوم مختلف دارند و بسیاری از این معانی در فرهنگ عمومی جامعه مورد استفاده قرار می‌گیرد و همواره منشأ پیدایش شبهاتی در اذهان می‌گردد، جای دارد انواع مهم کاربردهای مختلف جبر و اختیار را برشماریم.

واژه جبر در موارد زیر به کار برده می‌شود و آزادی و اختیار در هر مورد، معنای مقابل آن

را دارد:

۱. جبر فلسفی: اعمال و رفتاری است که از انسان صادر می‌شود، ولی اختیار او هیچ‌یک مدخلیتی در پیدایش آنها ندارد؛ همانند نفس کشیدن آدمی که مقتضای طبیعت او است. در مقابل این نوع جبر، آزادی و اختیار فلسفی وجود دارد.

۲. جبر اخلاقی: اعمالی است که انسان به حکم اخلاق، ملزم به انجام یا ترک آنها است؛

۱. ر.ک: علامه طباطبایی (ره): *المیزان*، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۷.

۲. همان، ج ۱۶، ص ۶۷.

مانند این که انسان از نظر اخلاقی موظف است نماز بخواند یا بر او حرام است که شراب بنوشد. این نوع جبر در مقابل اختیار و آزادی اخلاقی قرار دارد.

۳. جبر حقوقی: قانون، انسان را ملزم می‌دارد که در زندگی اجتماعی خود اعمال مشخصی را انجام دهد و یا افعال خاصی را ترک نماید؛ از جمله این که بر طبق قانون، همه مجبور هستیم به تناسب درآمد خود مالیات بپردازیم و یا به حق مالکیت و حریم زندگی خصوصی دیگران احترام بگذاریم. در صورت تخلف از این امور با مجازات‌های قانونی روبه‌رو هستیم. اختیار و آزادی حقوقی در مقابل این مفهوم از جبر قرار می‌گیرد. بایدها و الزام‌هایی که در علم حقوق از آن گفت‌وگو می‌شود، از این دسته‌اند.

۴. جبر روان‌شناختی: گاهی آدمی تحت تأثیر وضعیت روانی و حالات درونی، ناگزیر است اعمالی را انجام دهد و یا فعلی را ترک نماید؛ مانند این که چون از درگذشت مادرش اندوهگین است و رقت قلبی در او پیدا شده است، با دیگران مهربانی می‌کند و یا همسرش را نمی‌آزارد و یا به دلیل این که از درآمد سرشار روزانه‌اش سرمست شده است و یا اشتیاق دیدار عزیزان خود را دارد، ناگزیر از کرده‌های بد دیگران نسبت به خود گذشت می‌کند و دست به بذل و بخشش می‌زند. این نوع جبر، نقطه مقابل آزادی و اختیار روان‌شناختی است. این تلقی از جبر و اختیار، در روان‌شناسی متداول‌تر است.

۵. جبر جامعه‌شناختی: در مواردی وضعیت جامعه و آداب و سنن و فرهنگ اجتماعی ایجاب می‌کند که فرد رفتار مشخصی را از خود بروز دهد و ناگزیر است که برخی اعمال را ترک نماید؛ مانند آنکه فشارهای اجتماعی در جامعه ایرانی یک فروشنده بازاری را وادار می‌کند که در روز عاشورا حتی اگر دلخواه او نباشد، فروشگاه خود را تعطیل کند و یا در نتیجه تحولات اجتماعی ناشی از توسعه صنعتی فرد ناگزیر است هنگام پیاده شدن از مترو تعارفات را کنار بگذارد تا بتواند در فرصت اندکی که درها برای پیاده شدن باز است، از قطار خارج شود. آزادی و اختیار جامعه‌شناختی در برابر این نوع جبر معنا پیدا می‌کند. این مفهوم از جبر در علوم اجتماعی کاربرد وسیعی دارد.

پس از شرح اجمالی کاربردهای شایع واژگان اجبار و آزادی، اکنون به آسانی می‌توان مفهوم نوعی از اختیار و آزادی را که رکن عمل اخلاقی است، شناخت. آنچه عملی را در قلمرو داورى علم اخلاق می‌گنجاند، اختیاری و آزادانه بودن عمل در مفهوم فلسفی آن است. اختیار و آزادی فلسفی و تکوینی، مغایرتی با الزام‌ها و اجبارهای اعتباری از قبیل الزام و اجبار حقوقی و اخلاقی ندارد و وجود دستورهای اخلاقی یا حقوقی، آزادی و اختیار

تکوینی بشر را نسبت به یک فعل خاص سلب نمی‌کند؛ همچنان که وجود اکراه و اجبار و اضطرار نیز منافاتی با آزادی و اختیار تکوینی فاعل ندارد.^۱

بنابراین آنچه گاهی جبر روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی نامیده می‌شود، هرگز مغایرتی با آزادی تکوینی و فلسفی انسان ندارد. آری، همهٔ بایدها و نبایدهای اخلاقی یا حقوقی و عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی می‌توانند در پیدایش اراده و تصمیم فرد نسبت به انجام یا ترک عمل تأثیر بگذارند و در بسیاری از موارد نیز چنین است؛ ولی این دخالت‌ها از مجرای ارادهٔ تکوینی و آزاد انسان می‌گذرد و هیچ‌گاه آدمی را به واقع مجبور و مسلوب‌الاختیار نمی‌کند.

دو. انگیزه و نیت فاعل

برخلاف بسیاری از مکاتب اخلاقی، مکتب اخلاقی اسلام تأکید فراوانی بر انگیزه و نیت فاعل عمل اخلاقی دارد. اصولاً از نگاه فلسفی صدور یک فعل از فاعل آزاد و مختار بدون وجود علل چهارگانه (فاعلی، مادی، صوری و غایی) امکان‌پذیر نیست. مراد از انگیزه و نیت در این جا همان علت غایی است که فاعل را وادار به عمل می‌کند. بنابراین اصل ضرورت وجود انگیزه در تحقق عمل اختیاری، امری غیر قابل انکار است. ولی سخن در این است که آیا وجود انگیزه‌ای خاص در فاعل هنگام انجام عمل، شرط لازم برای ارزشمندی اخلاقی عمل است؟ بسیاری از مکاتب اخلاقی به این پرسش پاسخ منفی داده‌اند.^۲ در مکتب اخلاقی اسلام وجود انگیزه و نیت در فاعل، شرط ضروری برای ارزشمندی اخلاقی است.

باید یادآور شد که برای تحقق نیت و انگیزهٔ خاص، وجود دو رکن اساسی ضروری است: اولاً، فاعل باید نسبت به انجام فعل قصد و توجه داشته باشد. ثانیاً، هدف و انگیزهٔ او از انجام فعل، فقط خوشایندی خداوند باشد که از آن به «اخلاص» تعبیر می‌شود. در نتیجه، شرط یا عنصر فاعلی عمل اخلاقی، در صورتی مخدوش می‌شود که فاعل یا کار را از روی غفلت، سهو انجام دهد، و یا این که انگیزه‌ای غیر از تحصیل خشنودی پروردگار داشته باشد. البته فقدان رکن اول، همواره به معنای فقدان رکن دوم خواهد بود؛ ولی رکن دوم در گرو رکن اول نیست.^۳ در فلسفهٔ اخلاق اسلامی، عمل هنگامی ارزش اخلاقی دارد و سزاوار پاداش نیکو است

۱. ر.ک: علامه طباطبایی (ره): *المیزان*، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲. به جز کانت، که معتقد است عمل اخلاقی علاوه بر این که باید مصداق انجام وظیفه باشد، «نیت انجام وظیفه» نیز شرط لازم برای عمل اخلاقی است. (ر.ک: ایمانوئل کانت: *بنیاد ما بعد الطبیعهٔ اخلاق*، ترجمهٔ حمید عنایت و علی قیصری، ص ۲۳-۲۴)

۳. ر.ک: مطهری، مرتضی: *تعلیم و تربیت در اسلام*، ص ۱۹۵-۱۹۶.

که علاوه بر شرایط دیگر، انگیزه فاعل کسب رضایت خداوند باشد و انجام عمل را همچون ابزاری در جهت تقرب معنوی به کمالات الهی و صفات جمال و جلال او پندارد. پس هرگاه فاعل سودایی غیر از خشنودی پروردگار در سر داشته باشد، عمل او نصاب لازم برای ارزشمندی اخلاقی را دارا نیست. علاوه بر این، باید یگانه انگیزه او نیز باشد؛ یعنی نیت فاعل باید از هر انگیزه دیگری پیراسته و خالص باشد. گاهی از این شرط به ضرورت «حسن فاعلی» یاد می‌شود؛ در مقابل «حسن فعلی» که در پی خواهد آمد.

تأثیر و نقش نیت را در ارزشمندی عمل اخلاقی، می‌توان هم از منظر عقل و فلسفه و هم از زبان متون مقدس اسلامی تبیین کرد:

۱. بیان عقلانی نقش انگیزه: از منظر فلسفه اخلاق اسلامی، عالی‌ترین مرتبه وجودی انسان مرتبه روحانی او است و در این مرتبه، کمال حقیقی انسان در تقرب معنوی هرچه بیشتر انسان به صفات کمالیه خداوندی است. به سخن دیگر عالی‌ترین مرتبه روحی آدمی آن است که روح - که گوهر او است - تجلی‌گاه اسما و صفات جمال و جلال الهی گردد. این امر از پیش فرض‌های کلامی علم اخلاق و هدف و رسالت آن است. این مهم در صورتی تأمین می‌گردد که انسان در عمل اختیاری خود که تأثیر وجودی بر صعود و نزول روح دارد، انگیزه و نیت تقرب به خداوند را داشته باشد. این تأثیر و رابطه بین نیت و ارزشمندی اخلاقی یک رابطه تکوینی و حقیقی است؛ نه جعلی و قراردادی.

۲. بیان وحیانی نقش انگیزه: در متون مقدس اسلامی اعم از قرآن و سنت، تأکید آشکاری بر ضرورت وجود انگیزه الهی در عمل اخلاقی شده است. نمونه‌هایی از گویاترین آنها به قرار زیر است:

[این غنایم، نخست] اختصاص به بینوایان مهاجری دارد که از دیارشان و اموالشان رانده شدند. خواستار فضل خدا و خشنودی [او] می‌باشند و خدا و پیامبرش را یاری می‌کنند. اینان همان مردم درست‌کردارند.^۱

و به [پاس] دوستی [خدا]، بینوا و یتیم و اسیر را خوراک می‌دادند. ما برای خشنودی خدا است که به شما می‌خورانیم و پاداش و سیاسی از شما نمی‌خواهیم.^۲

و کسانی که برای طلب خشنودی پروردگارشان شکیبایی کردند و نماز بر پا داشتند و از آنچه

۱. سوره حشر، آیه ۸.

۲. سوره انسان، آیه ۸ و ۹.

روزیشان دادیم، نهان و آشکار انفاق کردند، و بدی را با نیکی می‌زدایند، ایشان را است فرجام خوش [در] سرای باقی.^۱

بدیهی است که تأکید قرآن بر انگیزه الهی، اختصاصی به موارد پیش‌گفته ندارد، و ذکر اعمال خاص از باب نمونه و شاید به عنوان ذکر عمده‌ترین موارد لغزش انسان در حفظ انگیزه الهی، است. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرموده‌اند:

محققاً [ارزش] کارها به نیت‌ها است و فقط برای انسان آنچه نیت کرده است، [می‌ماند].^۲
نیت فرد مؤمن از عملش برتر است.^۳

مراتب نیت: گاهی حتی افرادی که وجود خداوند را باور دارند و به روز رستخیر و بعثت پیامبران معتقدند، در انجام اعمال خود در پی تحصیل ثواب و ورود به بهشت و برخوردار شدن از نعمت‌های بی‌پایان آن و گریز از کیفر و مجازات دوزخ و جهنم‌اند؛ نه کسب رضایت خداوند. متون مقدس اسلامی - به ویژه قرآن - با وصف زیبایی‌ها و برخوردار شدن از نعمت‌ها را به رقابت برای رسیدن به آن نعمت‌ها دعوت می‌کند و با هشدارهایی که نسبت به شدت و قطعیت کیفرهای اخروی می‌دهد، به نوعی بر عمل به انگیزه ترس از کیفر و امید به پاداش و ثواب صحه می‌گذارد. پرسش این است که آیا مقبولیت و پذیرش این قبیل اعمال اخلاقی با آنچه در شرایط ارزشمندی عمل اخلاقی بیان شد، مبنی بر آنکه فاعل باید در عمل خود تنها تحصیل رضایت خداوند را در نظر داشته باشد، سازگار است؟

در پاسخ به این پرسش، گفته شده است: رضایت خداوند مراتبی دارد و انسان‌ها به طرق گوناگون در پی تحصیل آن هستند. گاهی رضایت خداوند از این جهت که منشأ پاداش و ثواب اخروی و یا منشأ نجات از کیفر و مجازات در روز رستخیر می‌گردد، در کانون توجه و انگیزه آدمی در انجام عمل اخلاقی قرار می‌گیرد، و گاهی جلب رضایت خداوند، تنها محرک و انگیزه است.^۴ یعنی محبوبیت عمل نزد خداوند منشأ تمایل و محبت او به انجام عمل شده

۱. سوره رعد، آیه ۲۲. همچنین ر.ک: سوره مانده، آیات ۱۵ - ۱۶، سوره بقره، آیه ۲۰۷، ۲۲۵، ۲۶۴، ۲۷۲ و ۲۸۴؛ سوره

ممتحنه، آیه ۱؛ سوره نساء، آیه ۳۸ و سوره روم، آیه ۳۸ و ۳۹.

۲. مجلسی، محمدباقر: بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۲۱۲، ح ۳۸.

۳. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۸۴.

۴. ر.ک: مصباح یزدی، محمدتقی: اخلاق در قرآن، ص ۹۶.

است و قهراً محبوبیت فاعل را نزد خداوند نیز در پی خواهد داشت؛ البته انجام این نوع عمل اخلاقی فقط از جانب دوستان خاص خداوند میسر است. بنابراین در صورت نخست نیز انگیزه فاعل، رضایتمندی خداوند است، از این جهت که موجب پاداش و مانع کیفر است. نسبت انگیزه و ایمان: گفته شد که در نظام اخلاقی اسلام، عمل اخلاقی هنگامی ارزشمند است که فاعل در انجام آن سودای کسب رضایت معبود را در سر داشته باشد؛ اعم از این که تحصیل رضایت خداوند مطلوب بالذات او باشد، یا این که خشنودی پروردگار از این جهت که مقتضی ثواب و مانع عقاب است، انگیزه او گردد. تحقق این امر به طور منطقی در صورتی ممکن است که فاعل، هستی خداوند و حقایق معاد و روز پاداش و کیفر و بعثت انبیا و تعالیم آنها را باور داشته باشد؛ البته ایمان به خداوند، باور به معاد و نبوت را نیز در پی خواهد داشت. از همین روی در متون دینی ما تأکید فراوانی بر ایمان - به عنوان شرط ضروری برای ارزشمندی اخلاقی - شده است که نمونه‌هایی از آن به قرار زیر است:

هر کس - از مرد یا زن - کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای، حیاتِ [حقیقی] بخشیم، و مسلماً به‌آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند، پاداش خواهیم داد.^۱

نیکوکاری آن نیست که روی خود را به‌سوی مشرق و مغرب بگردانید، بلکه نیکی آن است که کسی به‌خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آورد و...^۲

پیامبر [خدا] بدانچه از جانب پروردگارش بر او نازل شده است ایمان آورده است، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتاب‌ها و فرستادگانش ایمان آوردند [و گفتند]: «میان هیچ‌یک از فرستادگانش فرق نمی‌گذاریم» و گفتند: «شنیدیم و گردن نهادیم. پروردگارا، امرزش تو را [خواستاریم] و فرجام به‌سوی تو است».^۳

در باب حقیقت ایمان و تفاوت آن با علم از یک‌سو و با اسلام از سوی دیگر، گفته شده است که ایمان امری قلبی است و در عین حال اختیاری؛ در حالی که علم و عقیده ممکن است به صورت غیراختیاری نیز برای انسان حاصل گردد. بنابراین ملازمه‌ای میان علم و ایمان به یک حقیقت وجود ندارد؛ یعنی ممکن است فرد به حقیقتی عالم باشد، ولی نسبت بدان کفر ورزد.^۴

۱. سوره نحل، آیه ۹۷.

۲. سوره بقره، آیه ۱۷۷.

۳. سوره بقره، آیه ۲۸۵.

۴. ر.ک: علامه طباطبایی (ره): المیزان، ج ۱۸، ص ۲۵۹.

قرآن کریم در باب امکان جدایی علم از ایمان به یک چیز می‌فرماید:

و با آنکه دل‌هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن‌را انکار کردند. پس بین فرجام فسادگران چگونه بود.^۱

البته نباید فراموش کرد که راه عمومی ایمان از مسیر علم می‌گذرد؛ ولی علم به تنهایی برای تحقق ایمان کافی نیست.

در باره تفاوت بین «ایمان» و «اسلام»، چون قرآن در آیه شریفه *إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...^۲* و برخی آیات دیگر،^۳ اسلام را در مقابل «ایمان» قرار داده است، تفاوت آن دو در این است که اسلام، به معنای تسلیم عملی در مقابل دین است و تسلیم عملی با اعضا و جوارح ظاهری بدن محقق می‌گردد؛ ولی ایمان امری قلبی، اعتقادی و باطنی است؛ به طوری که آثار آن در اعمال ظاهری و بدنی نیز ظاهر می‌گردد. بنابراین هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی مؤمن نیست؛^۴ مانند منافق که به دستورات دین عمل می‌کند، ولی ایمان ندارد.

نسبت ایمان و عمل: در بسیاری از آیات قرآن، ایمان در کنار عمل صالح، ارزشمند و موجب سعادت شمرده شده است؛ از آن جمله است:

و به زودی کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، در باغ‌هایی که از زیر [درختان] آن، نهرها روان است درآوریم، برای همیشه در آن جاودانند و...^۵

در برخی دیگر از آیات، «ایمان» به تنهایی شرط سعادت‌مندی انسان و ورود او به بهشت دانسته شده است.

خداوند به مردان و زنان با ایمان، باغ‌هایی وعده داده است که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است. در آن جاودانه خواهند بود، و [نیز] سراهایی پاکیزه در بهشت‌های جاودان [به آنان وعده داده است] و خشنودی خدا بزرگ‌تر است. این است همان کامیابی بزرگ.^۶

۱. سوره نمل، آیه ۱۴.

۲. سوره احزاب، آیه ۳۵.

۳. مانند آیات ۱۴ و ۱۵ سوره حجرات.

۴. ر.ک: علامه طباطبایی (ره): *المیزان*، ج ۱۶، ص ۳۱۳-۳۱۴.

۵. سوره نساء، آیه ۵۷ و ۱۲۲ و ر.ک: سوره بقره، آیه ۱۰۳، سوره نساء، آیه ۱۲۴ و سوره کهف، آیه ۳۰.

۶. سوره توبه، آیه ۷۲.

در این آیه آشکارا بسیاری از نعمت‌های بزرگ خداوند، از جمله رضوان او، در کنار «ایمان» بشارت داده شده و از ضرورت وجود عمل در کنار آن سخنی به میان نیامده است. آیا این قبیل آیات با آیات قبل و آنچه در پی خواهد آمد - مبنی بر ضرورت وجود عمل صالح برای تحقق ارزش اخلاقی - منافات ندارد؟ آیا در نظام اخلاقی اسلام، «ایمان» به تنهایی می‌تواند منشأ ارزش اخلاقی و شایسته‌ستایش و پاداش باشد؟ در پاسخ به این پرسش و برای ایجاد سازگاری بین مفهوم این دو گروه آیات، گفته شده است:

با توجه به آنچه در باب حقیقت ایمان و نسبت آن با «اسلام» و «عمل» بیان شده، آیاتی که در پی ایمان عمل را ذکر می‌کند، ناظر به شرایط عادی است؛ یعنی مربوط به کسانی است که شرایط عمل کردن بر طبق آن، همانند قدرت، فرصت و غیره برایشان فراهم است و در نتیجه عمل می‌کنند. و آیاتی که فقط ایمان را موجب سعادت‌مندی می‌داند، مربوط به شرایطی است که فرد ایمان می‌آورد، ولی شرایط عمل کردن به آن از قبیل قدرت و فرصت برای او فراهم نیست.^۱

اعمال نیک کافران: پرسش نهایی که در مبحث انگیزه و نیت در خور پاسخگویی است، این است که: آیا کافران و افراد غیر مؤمن که ایمان به مبدأ و معاد و نبوت ندارند و قهرماً در انجام اعمال خود - اگرچه آن عمل ذاتاً پسندیده باشد - انگیزه و نیت کسب رضایت خداوند را ندارند، در دستگاه اخلاقی اسلام شایسته هیچ ستایش و پاداشی نیستند؟ و اعمال نیک آنان هیچ ارزش اخلاقی نداشته از جانب پروردگار جبران نخواهد شد؟ در پاسخ به این پرسش، گفته می‌شود:

کارهایی که ویژگی مذکور را ندارد، ولی با قالب‌هایی که شارع تعیین کرده نیز مخالف نیست و انگیزه منفی هم ندارد - یعنی با انگیزه دشمنی با دین حق و دوستداران آن نیست و فاعل در انجام آن انگیزه‌ای برتر از تأمین نیازهای مادی و حیوانی دارد - یعنی عمل او از احساسات و عواطف انسانی سرچشمه می‌گیرد - مانند این که از خود، گذشت و سخاوتمندی نشان می‌دهد - این قبیل اعمال اگرچه شرایط و نصاب لازم را برای تعالی و تکامل نفس انسانی ندارد، لکن زمینه آن را فراهم می‌کند؛ یعنی روح و جان آدمی را مهیای سفر معنوی می‌گرداند. حتی بر اساس برخی روایات، موجب تخفیف یا رفع مجازات آخروی فرد می‌گردد

۱. ر.ک: مصباح یزدی، محمدتقی: همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

و اگرچه به دلیل فقدان نصاب لازم باعث ورود به بهشت و تأمین سعادت ابدی برای فرد نمی‌شود، ولی به طور مطلق فاقد ارزش نیز نمی‌باشد.^۱

۲. عنصر فعلی و عینی

عمل اخلاقی علاوه بر شرایطی که به لحاظ صدور آن از فاعل باید دارا باشد، لازم است فی نفسه و ذاتاً نیز عملی پسندیده و نیکو شمرده شود. به تعبیر رایج در حوزه علوم اسلامی از آن به «حُسنِ فعلی» یاد می‌شود، در مقابل «حُسنِ فاعلی» که در این نوشتار از آن تحت عنوان «عنصر فاعلی» سخن می‌رود.

سخن از این‌که آیا عمل فی نفسه دارای نیکی و شایستگی است یا خیر، پیش از این به اجمال بیان شد و تحقیق بیشتر در این باب را باید در منابع مربوط جست‌وجو کرد.^۲ اما توجه به این نکته ضروری است که ملاک، آثار آن عمل بر روی انسان است و بر اساس همین آثار است که موصوف به نیکی و ناپسندی می‌گردند، و ثواب و عقاب را در پی می‌آورد و مبنای محاسبه و ارزیابی انسان نزد خداوند قرار می‌گیرد. در حالی که اگر عمل خارجی با قطع نظر از آثارش مورد ملاحظه قرار گیرد، چیزی جز یک حرکت فیزیکی، مانند سایر حرکات نیست، و خوبی و بدی نسبت به آن معنا ندارد.^۳

در تبیین عقلایی ضرورت «حسن فعلی» برای عمل اخلاقی می‌توان گفت که انگیزه فعلی ارادی و آزادانه انسان از نفس او سرچشمه می‌گیرد و از جهت کمی و کیفی، شکل، ویژگی‌های زمانی و مکانی و غیره تابع انگیزه فاعل می‌باشد؛ یعنی در واقع انگیزه فاعل شکل‌دهنده و روح عمل او است. بنابراین هرکاری را به هر انگیزه‌ای نمی‌توان انجام داد و هر انگیزه‌ای با نوع خاصی از عمل سنخیت و تناسب دارد. با خوابیدن نمی‌توان در آزمون علمی توفیق یافت. با نشستن در خانه، زیارت کعبه دست نمی‌دهد و با تجاوز به حرمت و اموال دیگران، نمی‌توان خشنودی پروردگار را جلب کرد.^۴

بدین ترتیب در فلسفه اخلاق اسلامی، هم وضعیت نفسانی و انگیزه فاعل مورد توجه قرار می‌گیرد و هم ماهیت عینی و آثار واقعی عمل؛ برخلاف مکاتب طرفدار «اصالت فاعل»

۱. همان، ص ۱۷۱-۱۷۲.

۲. از جمله ر.ک: سبحانی، جعفر: حسن و قبح عقلی، پایه‌های جاودان اخلاق.

۳. علامه طباطبایی (ره): المیزان، ج ۱۶، ص ۸۲.

۴. ر.ک: مصباح یزدی، محمدتقی: دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۶۷-۱۶۸.

که فقط بر جنبه‌های نفسانی فاعل در انجام عمل اخلاقی اصرار می‌ورزند، و برخلاف مکاتب «اصالت عین» که تنها طبیعت عمل خارجی و آثار عینی و مادی آن را مبنای خوبی و بدی اخلاقی می‌دانند. به علاوه شرایطی که در اخلاق اسلامی برای انگیزه فاعل که عنصر معنوی عمل است و همچنین برای عنصر مادی و کالبد عمل اخلاقی، ضروری پنداشته می‌شود، با آنچه در دیگر مکاتب اخلاقی بیان می‌گردد، تفاوت اساسی دارد.

ب. شرایط مسئولیت اخلاقی

در مبحث پیشین از عناصر و شرایط ارزشمندی عمل اخلاقی سخن گفته شد. ستایش و پاداش و ارزش اخلاقی در مقابل نکوهش و کیفر و مسئولیت اخلاقی قرار می‌گیرند. در واقع «ارزشمندی» و «مسئولیت» دو رکن اساسی داوری در علم اخلاق‌اند و در فقدان یکی از آن دو، دیگر نمی‌توان از یک نظام اخلاقی سخن گفت. از این روی جای دارد که پایه‌ها و عناصر اصلی مسئولیت اخلاقی نیز مورد مطالعه قرار گیرد.

مراد از مسئولیت اخلاقی، مسئولیت در برابر پروردگار است و نتیجه آن مجازات و کیفر اخروی می‌باشد؛ اعم از این‌که مسئولیت و کیفر دنیوی هم وجود داشته باشد یا خیر. به بیان دیگر شاخصه مسئولیت اخلاقی، ترتب عقاب و کیفر اخروی بر عمل است؛ همچنان‌که ارزشمندی اخلاقی، ثواب و پاداش در آخرت را می‌آفریند. متکلمان مسلمان، شرایط مسئولیت در برابر دستورات اخلاقی را به چهار دسته تقسیم می‌کنند: برخی از این شرایط مربوط به اصل دستور و تکلیف اخلاقی است؛ بعضی به فرد دستوردهنده باز می‌گردد؛ پاره‌ای از آنها در باره موضوعی است که دستور بدان تعلق می‌گیرد و شماری دیگر به فرد مسئول مربوط می‌شود.^۱

شرایط نیکی و پسندیده بودن دستور و اوامر اخلاقی به عنوان بخش مهم و اساسی شریعت و همچنین ویژگی‌ها و شرایط دستوردهنده و فردی که شایسته صدور فرامین اخلاقی است، از پیش‌فرض‌های کلامی علم اخلاق است و در مباحث خداشناسی و ضرورت نبوت و دین در علم کلام، محل بحث و بررسی است. شرایط عملی که به آن امر و یا از انجام آن نهی می‌شود، در مبحث پیشین مورد بررسی قرار گرفت. اکنون در باره

۱. از جمله ر.ک: علامه حلی: کشف المراد، ص ۳۲۲؛ شیخ طوسی: الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۰۷؛ حمصی‌رازی، شیخ سدیدالدین: المنقذ من التقلید، ص ۲۸۸.

بنیادی‌ترین عناصری که وجود آنها در فرد، شرط پذیرش مسئولیت اخلاقی است، سخن می‌گوییم.

۱. بلوغ

کودکان و افراد غیربالغ از بار مسئولیت اخلاقی فارغ‌اند؛ اگرچه سرپرست آنان در قبال اعمالشان مسئولیت حقوقی دارد. از این‌رو در نظام اخلاقی اسلام، اعمال نیک اطفال دارای ارزش اخلاقی و ثواب و پاداش است، ولی رذیلت‌های اخلاقی آنان مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد و کیفر و مجازاتی را برای آنان در آخرت در پی ندارد.

در متون مقدس اسلامی یکی از شرایط اساسی مسئولیت اخلاقی و کیفری، بلوغ دانسته شده است. به عنوان نمونه امام باقر علیه السلام در روایتی ضمن بیان مبدأ بلوغ می‌فرماید: «بعد از رسیدن فرد به سن بلوغ، حدود الهی به‌طور کامل به نفع و به ضرر او اجرا خواهد شد».^۱

۲. عقل

علاوه بر بلوغ طبیعی، وجود قوه تعقل، شرط مسئولیت اخلاقی است. بنابراین، افرادی که از سلامت عقلانی برخوردار نیستند و دچار کاستی‌هایی در قوه عاقله‌اند، مسئولیت اخلاقی ندارند؛ اگرچه سرپرست آنان در مقابل خساراتی که در نتیجه اعمال آنان به دیگران وارد می‌شود، مسئولیت حقوقی دارد. یکی از دلایل ضرورت وجود عقل در فاعل، نقشی است که عقل در حصول علم و آگاهی در فاعل دارد.^۲ در پی خواهد آمد که یکی از شرایط مسئولیت اخلاقی، علم و آگاهی فاعل نسبت به خوبی و بدی فعل است. از آن‌جا که این شرط موقوف به قدرت عقلانی است، وجود قوه عقل و ادراک در فرد، مقدمه ضروری آگاهی است و به نوبه خود شرط مسئولیت اخلاقی محسوب می‌گردد.

۳. علم یا امکان تحصیل آن

فرد هنگامی مسئولیت اخلاقی دارد که نسبت به زشتی و پلیدی و ممنوعیت آنچه باید ترک کند و نسبت به خوبی و شایستگی آنچه باید انجام دهد و همچنین چگونگی انجام آن، علم و آگاهی داشته باشد و یا این‌که امکان دستیابی به آگاهی لازم را داشته باشد؛ یعنی در موقعیت و

۱. ر.ک: کلینی: کافی، ج ۷، ص ۱۹۸؛ شیخ صدوق: فقیه، ج ۴، ص ۱۶۴.

۲. ر.ک: شیخ طوسی: الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۱۷.

وضعیتی باشد که بتواند این علم را تحصیل کند.^۱ بنابراین بسیاری از مسلمانان و غیر مسلمانانی که علم به وظایف اخلاقی خود ندارند، ولی امکان تحصیل چنین علمی برای آنان وجود دارد، نسبت به این قبیل اعمال خود مسئولیت اخلاقی دارند و کیفر آخروی متوجه آنان نیز هست؛ اگرچه بالفعل علم نداشته باشند. در مقابل آن دسته از مسلمانان و غیر مسلمانان که امکان دستیابی به چنین علمی را ندارند، فاقد مسئولیت اخلاقی خواهند بود. افزون بر اخلاق، نظام‌های حقوقی موجود نیز آگاهی فرد و یا امکان آگاهی او را شرط مسئولیت کیفری می‌شمارند.

چرا علم به تکلیف و یا امکان تحصیل آن، شرط مسئولیت اخلاقی است؟
در تبیین چرایی ضرورت وجود شرط علم، می‌توان به دلایل فطری و وجدانی، عقلی، عقلایی و دینی اشاره کرد:

اولاً؛ وجدان سالم بشری مجازات و کیفر را بدون ابلاغ و اعلام نسبت به فردی که در کسب آگاهی از وظیفه خود مرتکب تقصیری نشده است، زشت و ناپسند می‌شمارد.^۲
ثانیاً؛ عقل، علم و آگاهی را نسبت به وظیفه، شرط تکوینی و فلسفی انجام وظیفه می‌داند و در نتیجه در صورت فقدان آن، امکان انجام وظیفه را محال می‌پندارد؛ زیرا با جهل نسبت به وظیفه، فاعل انگیزه و محرکی برای پایبندی به آن ندارد و صدور فعل بدون انگیزه عقلاً محال است.^۳ به علاوه عقل اصولاً بازخواست و مجازات فرد را به خاطر تکلیف مجهول و در شرایطی که فرد تلاش لازم را برای آگاهی از وظیفه اخلاقی خویش انجام داده است، زشت و ناپسند و در واقع برخلاف عدالت تشریحی می‌داند.^۴ عالمان علم اصول از این حکم عقل، تحت عنوان قاعده «قیح عقاب بلا بیان» یاد می‌کنند.

ثالثاً؛ وجدان عرفی و عقلایی، ترک تکلیف مجهول را سزاوار مجازات نمی‌داند. به عبارت دیگر عقلا و خردمندان جامعه، زیردستان و مأموران خود را نسبت به دستوراتی که به

۱. همان، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ علامه حلی: *کشف المراد*، ص ۳۲۲.

۲. ر.ک: آخوند خراسانی: *کفاية الاصول*، ص ۳۴۳.

شایان ذکر است که این شرط، حتی بر این مبنا که پاداش و کیفر را نتیجه طبیعی عمل اخلاقی بدانیم نیز قابل قبول است؛ زیرا آنان که رابطه قراردادی بین عمل و پاداش را نفی و به رابطه تکوینی معتقدند نیز عمل را با عناصر معنوی آن لحاظ می‌کنند، نه فقط عنصر مادی. یعنی عمل اخلاقی با همه عناصرش از جمله پیکره مادی آن، انگیزه و نیت فاعل و در نتیجه آگاه بودن و نبودن او، پاداش و کیفر را نتیجه می‌دهد و نه فقط پیکره مادی آن.

۳. میرزای نائینی، *فوائد الاصول* (تقریر شیخ محمدعلی کاظمی)، ج ۳، ص ۳۶۵-۳۷۱.

۴. آخوند خراسانی: *پیشین*.

حوزه علوم اسلامی این شرط تحت عنوان محال و قبیح بودن «تکلیف بما لا یطاق» قضیه‌ای رایج و مورد اذعان همگان است.

فلاسفه و متکلمان مسلمان برای اثبات این شرط، علاوه بر ادعای بداهت عقلی آن و این‌که تکلیف به امر غیر مقدور از مصادیق بارز ظلم و خلاف عدالت است، به حکمت الهی و هدفمند بودن افعال خداوند نیز استدلال کرده‌اند. به مقتضای حکیمانه بودن افعال تکوینی و تشریحی الهی، خداوند در تکالیفی که برای بندگان خود مقرر می‌دارد، در پی تحقق اهدافی است. طبیعی است که این اهداف در صورتی قابل دستیابی خواهد بود که انجام وظایف مقرر شده، خارج از توان و طاقت افراد نباشد. بنابراین تعیین تکلیف نسبت به اموری که برای فرد غیر مقدور است، لغو و بیهوده و خلاف حکمت بوده و صدور آن از پروردگار حکیم، محال است.^۱

این شرط در کتاب و سنت نیز به‌طور مکرر مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. نمونه‌هایی از این موارد به قرار زیر است:

خدا هیچ کس را جز به‌قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. آنچه [از خوبی] به‌دست آورده به سود او، و آنچه [از بدی] به‌دست آورده، به زیان اوست.^۲
و هیچ کس را جز به‌قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم، و نزد ما کتابی است که به حق سخن می‌گوید و آنان مورد ستم قرار نخواهند گرفت.^۳

علاوه بر این‌که فرد باید قادر به انجام اصل فعل باشد، همچنین در صورتی که ادای تکلیفی مستلزم ابزار و وسایل و مقدماتی باشد، مکلف باید از عهده تحصیل آن مقدمات هم برآید. در غیر این صورت در واقع نسبت به آن وظیفه و تکلیف، قدرت و توانایی ندارد.^۴ یادآور می‌شود همان‌طور که فقدان علم، در صورتی رافع مسئولیت اخلاقی است که فرد در عدم آگاهی خود مرتکب کوتاهی و تقصیر نشده باشد، در باب شرط توانایی و قدرت نیز باید گفت که ما در بسیاری از موارد مسئول تحصیل قدرت و توانمندی هستیم؛^۵ مثلاً ما وظیفه داریم ابزار و وسایل قدرت و توانمندی و آمادگی برای دفاع از سرزمین‌های اسلامی را

۱. ر.ک: سبحانی، جعفر: الهیات، ج ۱، ص ۳۰۱؛ شهید صدر: دروس فی علم الاصول، حلقه دوم، ص ۲۳۵-۲۴۰.

۲. سوره بقره، آیه ۲۸۶ و علامه طباطبایی: المیزان، ج ۲، ص ۴۴۳-۴۴۴.

۳. سوره مؤمنون، آیه ۶۲. همچنین ر.ک: سوره انعام، آیه ۱۵۲ و علامه طباطبایی: المیزان، ج ۱۵، ص ۴۱-۴۳.

۴. ر.ک: شیخ طوسی: الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۱۸-۱۱۹.

۵. ر.ک: شهید مرتضی مطهری: مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، (انسان در قرآن) ص ۲۷۶-۲۷۷.

فراهم سازیم.

و هرچه در توان دارید از نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید، تا با این [تدارکات] دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را جز ایشان - که شما نمی‌شناسید و خدا آنان را می‌شناسد - بترسانید.^۱

۵. عدم اضطراب

اضطراب در بسیاری از موارد رافع مسئولیت اخلاقی است. «مضطرب»، فردی را می‌گویند که در شرایط دشوار قرار گیرد؛ مانند آنکه شخص در بیابانی در مانده و گرسنه است و غیر از مردار غذایی برای خوردن نمی‌یابد.

۶. عدم اکراه

اکراه هنگامی محقق می‌شود که فرد از جانب شخص یا گروه جابر، مورد تهدید قرار می‌گیرد و برخلاف رضایت باطنی خود و ادار به ترک فعل و یا انجام فعلی می‌گردد که به لحاظ اخلاقی زشت و ناپسند است؛ مانند آنکه به او می‌گویند: اگر روزه‌اش را نخورد، جانش در خطر است و یا اگر نسبت به فلان مسئله راست بگوید، از کار اخراج خواهد شد.

حدیث موسوم به «حدیث رفع»، یکی از اموری را که در آن برای انسان تکلیفی نیست «ما استکرهوا علیه» دانسته است؛ یعنی آنچه بر انجام یا ترک آن و ادار می‌شوند. وجه تمایز اکراه از اضطراب در این است که در اضطراب تهدیدکننده‌ای در کار نیست، بلکه مجموع شرایط طوری است که وضع نامطلوبی را بر فرد تحمیل کرده است و شخص برای «رفع» این شرایط نامطلوب ناگزیر است برخلاف وظیفه اخلاقی خود عمل کند. در اکراه، فرد جهت «دفع» صدمه و ضرری که در نتیجه تهدید دیگری متوجه او شده است، و ادار می‌شود برخلاف تکلیف اخلاقی خود رفتار نماید.

حوزه تأثیر «اکراه» و «اضطراب» وابسته به دو عامل اساسی زیر است:

یک. درجه صدمه و ضرری که می‌بایست «دفع» یا «رفع» گردد.

دو. اهمیت وظیفه و تکلیفی که انسان می‌خواهد به دلیل «اکراه» و یا «اضطراب» از انجام آن خودداری کند.

در نظام اخلاقی اسلام، پاره‌ای وظایف اخلاقی را هرگز نمی‌توان به دلیل «اکراه» یا

۱. سوره انفال، آیه ۶۰.

«اضطرار» ترک کرد و تحت هر شرایطی باید به آنها پایبند بود و زیان ناشی از آنها را تحمل کرد؛ مثلاً هیچ‌گاه نمی‌توان به دلیل اکراه یا اضطرار، جان دیگران را در معرض خطر قرار داد و یا به زیان مصالح اجتماعی عمل کرد و یا مصالح عمده دینی را زیر پا نهاد.^۱

۷. قصد و تعمد

شرط دیگر مسئولیت اخلاقی آن است که فرد از روی تعمد و اراده، وظیفه اخلاقی خویش را نادیده انگارد. بنابراین هرگاه شخص در نتیجه خطا و سهو مرتکب ترک وظیفه اخلاقی گردد، هیچ‌گونه مسئولیت اخلاقی متوجه او نخواهد بود.

ج. شناسایی عمل اخلاقی

یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های یک نظام اخلاقی کارآمد آن است که علاوه بر معرفی ملاک و معیار منطقی جهت ارزیابی زشتی و زیبایی اخلاقی، بتواند راه‌های شناسایی مصادیق آنها را نیز آشکارا نشان دهد. یکی از محوری‌ترین نارسایی‌های نظام‌های اخلاقی بشری، ناکامی آنها در ارائه راهکارها و رهیافت‌های کارآمد برای شناسایی مصادیق فضیلت و ردیلت اخلاقی است؛ حتی اگر بپذیریم معیارها و ملاک‌های کلی ارائه شده از جانب آنها در باب نیکی‌ها و پلیدی‌های اخلاقی، صواب باشد.^۲

در نظام اخلاقی اسلام سه رهیافت اساسی با ماهیتی خاص، برای رسیدن به مصادیق فضیلت و ردیلت اخلاقی مورد تأکید قرار گرفته است:

۱. عقل^۳

با قبول حسن و قبح ذاتی اعمال و اشیاء و با اذعان به توانمندی عقل بشر برای راهیابی و درک

۱. ر.ک: مطهری، مرتضی: *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، ص ۲۷۷-۲۷۸.

۲. به عنوان نمونه در نظریه اخلاقی کانت که از شاخص‌ترین مکاتب اخلاقی است گفته می‌شود: عملی ارزش اخلاقی دارد که مصداق تکلیف و وظیفه بوده و انگیزه و نیت فاعل هم از انجام آن صرفاً عمل به تکلیف باشد. وی در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان وظیفه را شناخت، پاسخ می‌دهد که وظیفه، امر مطلق و کلی است که می‌تواند به صورت قانونی عام مقرر شود. کانت تشخیص این امر را به عهده عقل مشترک بشری، یا وجدان واگذار می‌کند. بدیهی است که این ضابطه بسیار کلی، غیر شفاف و تفسیرپذیر است و در نتیجه کارآمدی این نظریه را در عمل بسیار اندک می‌کند. (ر.ک: ایمانوئل کانت: *پیشین*، ص ۱۲-۳۴)

۳. مراد از «عقل» در این جا آن دسته از احکام عقلی است که بتواند در تحت قاعده کلی ملازمه بین حکم عقل و شرع قرار گرفته و به مدد این قاعده حکایتگر خواست شریعت باشد. شرایط و چگونگی این امر را باید در مبحث ملازمات عقلیه در منابع اصول فقه جست‌وجو کرد.

این بدی و نیکی، عقل بشری به عنوان داور مستقل در نظام اخلاقی اسلام به رسمیت شناخته شده است. طریق عقلانی، راهکاری است مستقل از وحی که خود قادر به شناسایی بسیاری از فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی است. عقل بشری قاطعانه در می‌یابد که نیکی‌های دیگران را باید پاس داشت؛ با آنان چنان رفتار نمود که شایسته آنان است، باید به مالکیت دیگران بر اموالشان احترام نهاد؛ بهره‌مندی خود را وسیله‌ای برای اضرار به دیگران قرار نداد؛ تجاوز به دیگران را باید به نحو عادلانه جبران کرد؛ حریم خصوصی افراد را محترم شمرد و ده‌ها و صدها قضیه از این دست که هر یک اصلی از اصول فضیلت‌های اخلاقی است. بخشی از مشترکات اخلاقی موجود در بین مکاتب اخلاقی الهی و بشری، معلول دریافت‌های عقل بشر از زشتی و زیبایی اخلاقی است. البته به دلیل ناتوانی عقل در فهم بسیاری از جزئیات اخلاقی، هرگز به تنهایی از عهده مهندسی ساختار یک ساختمان اخلاقی جامع و کامل بر نمی‌آید.

۲. فطرت (دل)^۱

وجود گرایش‌های فطری به سوی نیکی‌های اخلاقی و نفرت‌های درونی نسبت به پلیدی‌ها در سرشت و خمیرمایه جان آدمی، رهیافت قابل اعتماد و مطمئنی است که منشأ آن گوهر پاک و بی‌آلایش انسانیت و قلب سلیم است. تمایلات فطری انسان با داشتن مشخصه‌هایی از قبیل مثبت و معنوی بودن، ارادی و آگاهانه‌تر بودن، و اختصاص آنها به حوزه حیات انسانی، به سادگی از امیال غریزی و طبیعی موجود در درون آدمی قابل تشخیص‌اند. بسیاری از افراد که از دانش و فرهنگ رسمی و تمدن و تعلیم و تربیت بیگانه‌اند، اما به برکت نظاره در این جام جهان‌بین و آینه حق‌نما از سرچشمه زلال معرفت و آثار پایبندی به گوهر مکارم اخلاقی، سیراب و به زیور فضائل اخلاقی آراسته‌اند. اویس قرنی آن مرد بادیه نشین یمنی بدون آنکه جمال رسول خدا ﷺ را دیده باشد، در آتش محبت و عشق به فضایل و مکارم او می‌سوزد و در هوای وصالش ترک دیار و اموال می‌کند. سلمان فارسی در جست‌وجوی حقیقت و فضیلت، به هر دیر و صومعه سر می‌کشید و از راهب مسیحی و خاخام یهودی، سراغ آن راکه در صافی دل نشان از او دارد، می‌پرسد و در این راه رنج بردگی را نیز به جان می‌خورد و سرانجام در نخلستان‌های اطراف یشرب تجلی‌آمال و گمشده دل خویش را در سیمای

۱. مراد از «فطرت» در این جا آن دسته از علوم بدیهی و گرایش‌های درونی، آگاهانه و اختیاری، مثبت و متعالی، و غیراکتسابی است که در تمام انسان‌ها به‌طور بالقوه وجود دارد و در صورت فراهم بودن شرایط به فعلیت می‌رسد.

حبیب‌خدا ﷺ می‌یابد و تا آن‌جا پیش می‌رود که از محرمان حریم عترت می‌گردد. قرآن کریم سرچشمه معرفت و راه‌های شکوفایی و موانع کارآمدی آن را بارها خاطر نشان کرده است. در سوره شمس پس از قسم‌های مکرر که آخرین آنها سوگند به نفس و جان آدمی است، می‌فرماید: «سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد».^۱ مراد از الهام همان علم است که به صورت تصور و تصدیق در جان آدمی نهاده شده است. الهام فجور و تقوا از جانب خداوند بدین معنا است که بدی و نیکی رفتار انسان را به‌طور فطری به او آموخته است؛ مثلاً انسان به‌طور آشکار قادر است پلیدی خوردن مال یتیم را از مصرف اموال خویش، تمیز دهد.^۲ و در سوره روم می‌فرماید:

پس روی خویش را به سوی دین یکتا پرستی فرا دار، در حالی که از همه کیش‌ها روی برتافته‌ای و حق‌گرا هستی، به همان فطرتی که خدا مردم را بر آن آفریده است. آفرینش خدای [فطرت توحیدی] را دگرگونی نیست. این است دین راست و استوار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.^۳

در این آیه دین که مجموعه‌ای از باورها و تعالیم اخلاقی، حقوقی و... است، امری فطری انگاشته شده است که شناسایی و گرایش به آن در سرشت آدمی نهادینه گشته است.^۴

۳. وحی

دو راهکار پیش‌گفته اگرچه در بسیاری موارد راهگشای‌اند، لکن کارآمدی آنها منحصر به امور کلی و اصولی است و در مقام تعیین و تفصیل جزئیات، سخت آسیب‌پذیر، ناکارآمد و اختلاف برانگیزند.

بر همین اساس در نظام‌های اخلاقی مبتنی بر خدامحوری، «وحی» رهیافت سومی است که دو طریق پیشین را تکمیل می‌کند. وحی به‌دلیل توانمندی در تعیین و تفسیر مفاهیم اخلاقی و پرداختن به جزئیات آنها نقش اول را در باب شناسایی عمل اخلاقی دارد؛ اگرچه

۱. قَالَتْهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. (سوره شمس، آیه ۸).

۲. علامه طباطبایی: المیزان، ج ۲۰، ص ۲۹۷-۲۹۸.

۳. سوره روم، آیه ۳۰.

۴. ر.ک: علامه طباطبایی: المیزان، ج ۱۶، ص ۱۷۸.

هیچ‌گاه آن دو را نیز نادیده نمی‌انگارد، بلکه همواره به شکوفایی و کارآمد کردن آن دو اصرار می‌ورزد.

در نظام اخلاقی اسلام، فضیلت‌های اخلاقی تحت عناوینی مانند حسنه، حلال و آنچه موجب اجر و ثواب و ورود انسان به بهشت می‌گردد، و رذیلت‌های اخلاقی تحت عناوینی مانند ذنب، اثم، حرام و آنچه سبب خسران آدمی و ورود او به جهنم می‌شود، معرفی شده است. همچنین جایگاه و اهمیت هر یک از مفاهیم مثبت و منفی اخلاقی با توجه به شاخصه‌های دخیل در این باب از قبیل سهل و دشواری، پنهان و آشکار بودن، چگونگی انگیزه و نیت فاعل و آثار کمی و کیفی که به دنبال خواهد داشت، مورد دقت و ارزیابی قرار گرفته است. نکات فراوانی در باب طبقه‌بندی نیکی و پلیدی‌های اخلاقی در کتاب و سنت، شایسته دقت است که بیان تفصیلی آنها از حوصله این کتاب خارج است.

د. تزامم ارزش‌ها و معیار ترجیح

یکی از مشکلات اخلاقی بشر برخورد و تزامم ارزش‌های اخلاقی در مقام عمل است. به این معنا که انسان دائماً در زندگی فردی و اجتماعی خود با دو یا چند تکلیف اخلاقی در زمان واحد مواجه است؛ به طوری که نمی‌تواند به همه آنها در آن زمان پایبند باشد و امکان انجام برخی از این وظایف در زمانی دیگر نیز وجود ندارد. بنابراین چاره‌ای جز این باقی نمی‌ماند که انسان از میان آنها یکی را برگزیند. معیار ترجیح در این گزینش اجتناب ناپذیر، چیست؟ آیا در نظام اخلاقی اسلام معیار و ملاکی برای این قبیل انتخاب‌ها اندیشیده شده است؟ یکی از انتظارات موجه از یک نظام اخلاقی کارآمد، پیشنهاد معیاری معقول، قابل درک و کاربردی برای حل این قبیل مشکلات است. بر همین اساس این امر در برخی منابع فلسفه اخلاق مورد توجه قرار گرفته است.^۱

در حوزه علوم اسلامی، مسئله تزامم و برخورد میان وظایف - اعم از اخلاقی و حقوقی - مورد توجه جدی عالمان اصول بوده و در مبحث «تزامم» مورد گفت‌وگو قرار گرفته است. آنان علاوه بر بیان اقسام تزامم و برخورد ارزش‌ها در مقام عمل، ملاک‌هایی را نیز برای ترجیح یکی بر دیگری پیش‌نهادند.^۲ مهم‌ترین و قابل فهم‌ترین آنها بدین قرارند:

۱. ر.ک: فرانکنا: فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، ص ۱۲۱؛ اتکینسون: فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی‌نیا، ص ۳۱-۵۰.

۲. ر.ک: نائینی: فوائد الاصول، (تقریر شیخ محمدعلی کاظمی)، ج ۱-۲، ص ۳۱۷ و ۳۳۵.

اساسی‌ترین ملاک عقلی و شرعی ترجیح در تراحم‌های اخلاقی و حقوقی، میزان اهمیت هر یک از وظایف است؛ یعنی هنگامی که ناگزیریم بین دو یا چند تکلیف اخلاقی، اطاعت و پایبندی به یکی را برگزینیم، باید مهم‌ترین آنها را برگزید و بدان عمل کرد. اما چگونه می‌توان تکلیف مهم‌تر را شناسایی کرد؟ آیا معیاری برای تشخیص مهم‌ترین، وجود دارد؟ عقل آدمی در بسیاری از موارد قادر به شناسایی تکلیف مهم‌تر است. هنگامی که ناگزیریم که از میان نجات جان انسان بیمار از خطر مرگ با استفاده بدون اجازه از اتومبیل دیگری و پایبندی به لزوم احترام به اموال دیگران، یکی را برگزینیم، عقلاً نجات جان بیمار مهم‌تر است و عقل، زیر پا گذاشتن حق مالکیت فرد را در این قبیل موارد موخه می‌داند. در موارد بسیاری هم تراحم عقل و دریافت‌های درونی و وجدانی انسان راه به جایی نمی‌برد؛ ولی شریعت با بیان اصول کلی و یا آنچه در مقام ارزیابی و طبقه‌بندی فضایل و رذایل اخلاقی و با شیوه‌های خاص خود بیان داشته است، وظیفه مهم‌تر را می‌نمایاند. مثلاً در نظام اخلاقی اسلام، هرگاه تکالیفی که انسان در مقابل خداوند دارد با وظایفی که در برابر مردم بر عهده دارد، تراحمی پیش آید، تکالیف مربوط به مردم مهم‌ترند. به همین دلیل در متون مقدس دینی، جان و مال و آبروی مردم از امور مهم محسوب شده است که نباید مورد تعرض قرار گیرد. از میان آن سه نیز، حفظ جان و موجودیت افراد بر دو مورد دیگر مقدم است. بنابراین اهمیت مفاهیم اخلاقی را باید با توجه به نوع نگاه و تعبیری که در کتاب و سنت نسبت به آنها وجود دارد، کشف کرد.

گاهی ممکن است موازین عقلی و وجدانی و تعابیر متون دینی، تعیین‌کننده برتری و اهمیت یک وظیفه نسبت به دیگری نباشند؛ در چنین مواردی انسان می‌تواند یکی را به دلخواه برگزیند. بنابراین نظام اخلاقی اسلام در باب شناسایی مصادیق و جزئیات نیکی‌ها و پلیدی‌های اخلاقی که یکی از ارکان کارآمدی نظام اخلاقی است، تدابیر لازم را اندیشیده است و در این قسمت نیز موقعیت بی‌مانندی دارد.

بخش دوم

مفاهیم عام اخلاقی

مقدمه

فصل اول: صفت نفسانی هدایت‌گر

فصل دوم: صفات نفسانی عمل‌کننده «۱»

فصل سوم: صفات نفسانی عمل‌کننده «۲»

فصل چهارم: صفات نفسانی عمل‌کننده «۳»

مقدمه

ویژگی‌های انسان کامل که توجیه حکیمانه خلقت هستی، در گرو تحقق او است، کدام‌اند؟ انسان خداپسند چگونه می‌اندیشد و چه مشخصه‌های نفسانی دارد؟ و در حوزه‌های مختلف رفتاری چگونه عمل می‌کند؟ مناسبات میان اندیشه، روان و رفتار آدمی، در اخلاق اسلامی چگونه سامان داده می‌شود؟

آیا در بین مفاهیم و حوزه‌های مختلف اخلاقی، تقدّم و تأخّری وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا از منظر اخلاق اسلامی هر یک از مفاهیم اخلاقی، به ویژه مفاهیم نفسانی، با توجه به کارکردی که در تحقق انسان الهی دارند، جایگاه ویژه‌ای در ساختار کلان نظام اخلاقی اسلام به خود اختصاص داده‌اند؛ به طوری که بتوان بنای نظام‌مندی از اخلاق اسلامی را تصویر کرد؟ آیا مفاهیم اخلاق اسلامی مهره‌های بیگانه و گسسته از یکدیگرند و ترتیب و آرایش خاصی بر آنها حکومت نمی‌کند؟ در صورتی که فضایل اخلاقی در ساختار اخلاق اسلامی، جملگی در صدد تحقق مقصد خاصی باشند، رأس مخروط نظام اخلاقی اسلام که همه فضایل دیگر مقدمه و وصول به آن‌اند و به سوی آن جهت‌گیری شده‌اند و محور انسجام آنها است، کدام فضیلت است؟ و سرانجام این‌که، انسان ارزشمند و خداپسند در حوزه‌های مختلف (اقتصاد، سیاست، معاشرت، روابط جنسی، زندگی خانوادگی، علم‌آموزی، معلّمی، بهداشت و...) چه ویژگی‌هایی دارد؟

این بخش عهده‌دار توصیف و شناسایی انسان خداپسند و نمونه در قالب پاسخگویی به پرسش‌های بالا است. در این بخش مفاهیم عام اخلاقی که اختصاص به ساحتی از زندگی انسان ندارند، اعم از فضایل و رذایل، مورد مطالعه قرار می‌گیرند.

پیش از ورود به این مباحث لازم است به برخی موضوعات مقدماتی و کلیات که پیش فرض‌های فلسفی، کلامی و انسان‌شناختی اخلاق اسلامی‌اند، اشاره داشته باشیم.

۱. پیش فرض‌های فلسفی: از جمله پیش فرض‌های فلسفی اخلاق اسلامی این است که

انسان مرکب از دو جوهر متمایز روان و تن است. با صرف نظر از چگونگی پیدایش آن دو، بدن بستری برای رشد و سعادت و یا سقوط و شقاوت جان آدمی است. بنابراین حقیقت وجودی انسان را روان او تشکیل می‌دهد. روح^۱ آدمی مجرد از بدن است و هنگام مرگ بی‌نیاز از بدن مادی می‌گردد. روح است که درد ورنج و لذت و سعادت را درک می‌کند و کمال انسان در کمال او است. نفس جاودانه است و کمال و سعادت آن را باید در مجموعه حیات دنیوی و آخروی آن جست‌وجو نمود.^۲

۲. مبانی کلامی: حکیمانه بودن خلقت عالم و آدم از مبانی کلامی اخلاق اسلامی است. علم اخلاق نسخه اجرایی چگونگی تحقق این هدف است. بدیهی است که با انکار حکمت و هدفمندی در آفرینش، شیوه تحقق این هدف مفهومی ندارد و اخلاق ضرورت منطقی نخواهد داشت. ولی اثبات هدفمند بودن خلقت و تفسیر هدف آن، در علم کلام صورت می‌گیرد و علم اخلاق با پذیرش این مبنا و تفسیر ارائه شده از هدف کلان پیدایش عالم و آدم، در صدد تبیین آن و پیشنهاد طرح عملی برای تحقق آن است.

هدف خداوند از خلقت آدم، رأس هرم اخلاق اسلامی را تشکیل می‌دهد؛ چنان‌که از تعبیر قرآن و روایات بر می‌آید انسان خلیفه و جانشین خداوند در زمین است.^۳ از حاصل سیر عقلانی حکیمان نیز بر می‌آید که خداوند در خلقت عالم، هدفی و رای ذات خویش نداشته است. طبق آنچه عارفان و سالکان در نتیجه سلوک معنوی خود بدان دست یافته‌اند و بر اساس آنچه در معارف دینی است، جهت‌گیری همه عناصر و فضایل در اخلاق اسلامی به سوی این است که آدمی در کار عالم مؤثری جز خدا نبیند و خود نیز با اراده و اختیار، در ابعاد مختلف وجودی خویش در حد توان و امکان، تجلیگاه اسما و صفات خداوند باشد: در مهربانی مظهر رحمت الهی، در سخاوت مظهر جود خداوند، در خشم و غضب مظهر انتقام حق و ... این همان مقصدی است که گاه از آن به مقام «خلیفه الهی» و برخی به مقام «لقا و فنا» و عده‌ای به مقام «قرب الهی» و امثال اینها تعبیر می‌کنند.

یکی دیگر از مبانی کلامی اخلاق اسلامی، باور به جاودانگی انسان و اعتقاد به حسابرسی آخروی و در نتیجه پاداش و کیفر در آن جهان است. باور به معاد، حسابرسی آخروی و بهشت و جهنم را می‌توان ضامن کارآمدی و کارکرد اخلاق اسلامی در تحقق اهداف خلقت دانست.

۱. در این نوشتار واژه‌های: روان، نفس، روح و جان مفهوم واحدی دارند.

۲. ر.ک: صدرالدین شیرازی: *الاسفار الاربعه*، ج ۸؛ ابن سینا: *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳، نمط هفتم؛ سهروردی،

شهاب‌الدین: *مجموعه آثار*، ج ۲؛ علامه حلی: *کشف المراد*، مقصد دوم.

۳. از جمله ر.ک: *سوره بقره آیه ۳۰*.

به قطع، بدون وجود چنین رُکنی، اخلاق اسلامی استوار نخواهد شد؛ بلکه حتی نمی‌توان سخن از یک نظام اخلاقی کارآمد به میان آورد. تأکیدات فراوان قرآن و روایات بر باور به معاد و حتی تأثیر گمان به آن در ساماندهی و اصلاح رفتار انسان‌ها در دنیا نیز در همین راستا قابل تفسیر است. البته اثبات معاد، چگونگی آن و شیوه حسابرسی و پاداش و کیفر در آن روز، در علم کلام صورت می‌گیرد و در علم اخلاق به عنوان یکی از پیش‌فرض‌های مسلم و یکی از بنیادهای مستحکم آن است.^۱

۳. ابعاد وجودی انسان: در یک تقسیم‌بندی کهن، ابعاد وجودی انسان را می‌توان در سه حوزه اندیشه و صفات نفسانی و رفتار، جای داد. بخش اندیشه‌ای وجود انسان، عهده‌دار کشف انواع حقایق و واقعیات است. صفات و ملکات نفسانی آدمی نیروی محرکه او در اعمال و رفتار و در واقع بیانگر حقیقت و مرتبه وجودی او است. حوزه رفتاری نیز عبارت است از آن بخش از وجود انسان که نمود و بروز خارجی و آشکار دارد.

اخلاق اسلامی علاوه بر صفات و ملکات نفسانی، حتی به ساحت اندیشه انسان هم نگاه ارزشی و اخلاقی دارد و برای رفتارهای آدمی نیز بایدها و نبایدهای اخلاقی را توصیه می‌کند.

۴. رابطه متقابل ابعاد وجودی انسان: بدون تردید حوزه‌های سه‌گانه وجودی انسان، ارتباطی تنگاتنگ و تأثیر و تأثری متقابل بر یکدیگر دارند. مناسب است با بیان شواهدی از قرآن و سنت، اشاره‌ای به روابط حاکم بر این سه حوزه داشته باشیم.

یک. رابطه اندیشه با صفات نفسانی: این رابطه را از دو زاویه باید مورد توجه قرار داد: تأثیر صفات نفسانی بر اندیشه آدمی و تأثیر علم و اندیشه بر چگونگی صفات نفسانی.

اول، این واقعیت در آیات و روایات مورد توجه فراوان واقع شده است. از جمله رسول خدا ﷺ فرمود: *حَبْكُ لِلشَّيْءِ يُعْمَى وَيُصَمُّ*.^۲ «محبت تو نسبت به یک شیء تو را نسبت به آن نایبنا و گنگ می‌کند». امام علی علیه السلام فرمود:

هرکه عاشق چیزی شود، دیده‌اش را کور سازد و دلش را رنجور. پس به دیده بیمار بنگرد و به گوش بیمار بشنود. خواهش‌های جسمانی پرده خردش را دریده، دوستی دنیا دلش را میرانده، جان او شیفته دنیا است و او بنده آن است، و به سوی هرکه چیزی از دنیا در دست دارد، نگران است. هرچا که برگردد، در پی آن رود، و هرچا روی آرد، روی بدانجا کند.^۳

۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی: *الاسفار الاربعة*، ج ۹؛ ابن‌سینا: *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، نمط ۸؛ علامه‌حلی:

کشف‌المراد، مقصد ششم.

۲. صدوق: *فقیه*، ج ۴، ص ۳۸۰، ح ۵۸۱۴.

۳. *نهج‌البلاغه*، خ ۱۰۹.

این عبارات و نمونه‌های فراوان دیگری از این قبیل، به وضوح گویای وابستگی اندیشه به ملکات و صفات نفسانی است و حاکی از این است که معرفت صحیح فقط در سایه یک نظارت اخلاقی و زمینه مساعد نفسانی میسر خواهد بود.

دوم، ایجاد هرگونه تحول و تغییر در صفات و ملکات نفسانی به مانند هر عمل اختیاری خارجی یا درونی محتاج علم و اندیشه است.

دو. رابطه صفات نفسانی با رفتارها: این رابطه نیز از دو منظر قابل توجه است: تأثیر صفات نفسانی بر روی رفتارها و تأثیر عمل و رفتار بر روی صفات نفسانی.

اول، هر یک از حالات و ملکات نفسانی رفتارهای متناسب با خود را طلب می‌کند و با اصلاح آنها، رفتار آدمی نیز اصلاح خواهد شد.

قرآن کریم در باب متأثر بودن ظاهر از باطن می‌فرماید:

این است [فرايض خدا] و هر کس شعایر خدا را بزرگ دارد در حقیقت، آن [حاکمی] از پاکی دل‌ها است.^۱

امام صادق علیه السلام فرمود:

فساد ظاهر ناشی از فاسد بودن باطن است و کسی که سرشت و باطن خویش را اصلاح کند، خداوند ظاهر او را اصلاح خواهد نمود.^۲

ثانیاً، تکرار یک عمل و رفتار می‌تواند در ایجاد صفت و ملکه نفسانی متناسب با خود تأثیر به‌سزایی داشته باشد و اصلاح ظاهر - اگرچه با زحمت و مشقت - می‌تواند موجب اصلاح باطن گردد و موجبات پیدایش صفت و ملکه درونی متناسب با آن را فراهم آورد. رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

آنچه از مداومت بر کار نیک برمی‌خیزد، عبارت است از: ترک زشتی‌ها، دور شدن از سبک‌سری، بیرون آمدن از گناه، یقین، عشق به رهایی و رستگاری، فرمانبرداری از خدای بخشنده، بزرگداشت برهان، کناره‌گیری از شیطان، پذیرش عدل و گفتار حق، اینها، از پیگیری در کار نیک به خردمند می‌رسد.^۳

۱. سوره حج، آیه ۳۲.

۲. عبدالرزاق گیلانی: مصباح الشریعه، ترجمه جلال‌الدین أرموی، ص ۴۴۶. همچنین ر. ک: نهج البلاغه، خ ۱۵۴.

۳. ابن‌شعبه حرانی: تحف العقول، ص ۱۷.

سه. رابطه اندیشه و عمل: تردیدی نیست که به‌طور منطقی علم و آگاهی از مبادی و مقدمات عمل اختیاری است و اصولاً تعلیم و تعلّم در حوزه علوم عملی بر این پیش‌فرض مبتنی است. اما تأثیر عمل بر روی علم و اندیشه امری تجربه شده و قابل اثبات است. در بین مسلک‌های عرفانی و ادیان غیرالهی در مشرق زمین همواره تهذیب نفس و ریاضت و تعلّم و عمل خالصانه در کنار تعلیم راهی برای رسیدن به حقیقت و معرفت بوده است.^۱

در حوزه ادیان الهی و به ویژه در فرهنگ اسلامی، عالمان ربانی و سالکان کوی حقیقت همواره بر عمل خالصانه و ریاضت‌های شرعی به عنوان راهی مستحکم و قابل اعتماد اصرار ورزیده‌اند و در قرآن و روایات نیز بر این رابطه تأکید شده است. از جمله در قرآن کریم آمده است:

و از خدا پروا کنید، و خدا [بدین‌گونه] به شما آموزش می‌دهد، و خدا به هر چیزی دانا است.^۲
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا پروا دارید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می‌دهد.^۳

بدین ترتیب معلوم می‌شود که ابعاد سه‌گانه وجود آدمی همه در یک داد و ستد نزدیک با هم، عمل می‌کنند. یک نظام اخلاقی فراگیر اولاً، باید هر سه حوزه را از منظر ارزشی و اخلاقی تحت پوشش قرار دهد. ثانیاً، باید همواره تأثیر و تأثر متقابل بین حوزه‌های سه‌گانه وجود آدمی را در نظر داشته باشد.

مفاهیم عام اخلاقی

مراد از مفاهیم عام اخلاقی آن دسته از فضایل یا رذایل اخلاقی‌اند که به صورت صفت و ملکه‌ای نفسانی بوده و اختصاصی به حوزه خاصی از حوزه‌های زندگی انسان ندارد، بلکه بر همه حوزه‌ها تأثیرگذار است. این قبیل مفاهیم اخلاقی خود در دو گروه جای می‌گیرند: برخی از آنها نقش هدایت‌گری را در سیر معنوی و اخلاقی انسان بازی می‌کنند و گروهی دیگر صفت نفسانی عمل‌کننده‌اند که در سایه صفت هدایت‌گر تحقق می‌یابند و آثار خاصی

۱. ر.ک: جان بی‌ناس: تاریخ جامع ادیان، ص ۲۵۴-۲۶۷.

۲. سوره بقره، آیه ۲۸۲.

۳. سوره انفال، آیه ۲۹.

را نیز در حوزه رفتار در پی دارند. به این ترتیب ساختار کلان اخلاق اسلامی را در ناحیه توصیف انسان الهی و خداپسند به شکل زیر می توان ترسیم نمود:

ساختار کلی مفاهیم و حوزه های اخلاقی



فصل اول

صفت نفسانی هدایت‌گر

همان‌طور که گفته شد، این قبیل صفات نفسانی، روشن‌گر راه قوای تأثیرگذار در انسان هستند. اصلی‌ترین مفاهیمی که به صورت یک صفت نفسانی نیکو و ارزشمند مطرح‌اند، مفاهیم یقین و ایمان‌اند که یقین در خدمت ایمان عمل می‌کند. البته مفاهیم منفی و صفات ناپسندی نیز وجود دارد که در شمار همین صفات نفسانی جای می‌گیرند، ولی چون در این نوشتار، فضایل محور مباحث است، از رذایل به عنوان موانع یا آفات و پس از شرح فضایل گفت‌وگو خواهد شد.

ایمان

در ساختار اخلاق اسلامی، ایمان به عنوان عالی‌ترین صفت نفسانی هدایت‌گر مورد تأکید فراوان واقع شده و به همین دلیل تحصیل مبادی و مقدمات آن همانند علم و یقین نیز به شدت مورد ترغیب و تشویق قرار گرفته است و ابزارها و راه‌هایی که می‌تواند آدمی را به این صفات نفسانی ارزشمند برساند، همانند تفکر و خواطر و الهامات پسندیده، جایگاه ویژه‌ای در نظام اخلاقی اسلام دارند. در مقابل صفات نفسانی معارض و مانع پیدایش ایمان در آدمی، از قبیل «جهل» اعم از بسیط و مرکب، «شک و حیرت»، «جربزه» و «خاطرات نفسانی نکوهیده» و «وسوسه‌های شیطانی» همواره مورد مذمت و نهی واقع شده‌اند.

در باب حقیقت ایمان و شرایط آن از دیرباز گفت‌وگوهای دامنه‌داری در میان پیروان مکاتب الهی - به ویژه متکلمان مسلمان - صورت گرفته است.^۱ در قرآن کریم و روایات که دو منبع اصلی اخلاق اسلامی‌اند، در بیان اهمیت و جایگاه ایمان گفته‌های فراوانی وجود دارد که خلاصه‌ای از آن در زیر می‌آید.

۱. ر.ک: جوادی، محسن: نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، ص ۱۹ - ۱۸۰.

۱. ارزش ایمان

در بیان منزلت و جایگاه رفیع ایمان همین بس که پیامبر ﷺ در نصایح خویش به ابوذر می فرماید:

ای ابوذر، هیچ چیز در نزد خداوند، محبوب تر از ایمان به او و خودداری از آنچه نهی می کند، نیست.^۱

روشن است که خودداری از نواهی خداوند فقط در سایه ایمان به او مقدور است و در واقع از برکات ایمان به خداوند است. امام صادق علیه السلام نیز در این باره می فرماید:

خداوند دنیا را هم به کسانی می دهد که دوستشان دارد و هم به کسانی که بر آنها غضبناک است، ولی ایمان را نمی دهد مگر به آنان که دوستشان می دارد.^۲

و هم ایشان در توصیف منزلت و جایگاه مؤمن می فرمایند:

هرگاه حجاب از چشمان مردم برداشته شود و به وصل میان خداوند و بنده مؤمن او نظر کنند، آنگاه گردن های آنها در مقابل مؤمنان خاضع، امور مؤمنان برای آنان آسان و اطاعت از مؤمنان برایشان نرم و لطیف، خواهد شد.^۳

این همه منزلت و جایگاه بلندی که در روایات برای ایمان بیان شده است، به دلیل نقشی است که ایمان در سعادت و کمال آدمی دارد. ایمان از یک سو آخرین حلقه وصل به مقام خلیفه الهی و جوار قرب معنوی است و از سوی دیگر بر اساس آنچه در قرآن و روایات آمده است، مبدأ و مفتاح همه صفات پسندیده نفسانی و نیکی های رفتاری، ایمان است.

۲. ماهیت ایمان

اگرچه در باب حقیقت و ماهیت ایمان، اختلاف نظرهایی در میان متکلمان مسلمان وجود

۱. شیخ طوسی: امالی، ص ۵۳۱، ح ۱۱۶۲.

۲. کافی، ج ۲، ص ۲۱۵، ح ۴ و نیز ر.ک: همان، ح ۳.

۳. همان، ج ۸، ص ۳۶۵، ح ۵۵۶.

دارد، ولی ویژگی‌های مهم آن بدین قرار است: اولاً، ایمان عبارت است از تصدیق و اذعان قلبی که نوعی صفت و حالت نفسانی نسبت به یک امر است. بنابراین با صرف شناخت و معرفت، متفاوت است.^۱ ثانیاً، جایگاه تحقق ایمان نفس و قلب است و اگرچه آثار قولی و فعلی دارد، تحقق حقیقت آن متوقف بر قول یا عمل نیست. ثالثاً، نسبت میان اسلام و ایمان عام و خاص مطلق است؛ یعنی هر مؤمنی مسلمان است، ولی ممکن است برخی از مسلمانان فقط در ظاهر تسلیم حق باشند.

۳. اصناف و درجات ایمان

اولاً، در یک تقسیم ایمان به دو نوع «مستقر» و «مستودع و عاریه‌ای» تقسیم می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید:

و او همان کسی است که شما را از یک تن پدید آورد. پس [برای شما] قرارگاه و محل امانتی [مقرر کرد]. بی‌تردید، ما آیات خود را برای مردمی که می‌فهمند به روشنی بیان کرده‌ایم.^۲

امام کاظم علیه السلام در تفسیر این آیه می‌فرماید:

ایمان «مستقر» ایمانی است که تا روز قیامت ثابت و ماندگار است و ایمان «مستودع» ایمانی است که قبل از مرگ، خداوند آن را از انسان باز می‌ستاند.^۳

امام علی علیه السلام نسبت به انواع ایمان می‌فرماید:

برخی از ایمان‌ها در دل‌ها برقرار است، و برخی دیگر میان دل‌ها و سینه‌ها عاریت و ناپایدار؛ تا روزگار سرآید - و مرگ درآید - پس اگر از کسی بپزایید، او را واگذارید تا مرگ بر سر او آید، آنگاه از او بپزار بودن یا نبودن شاید.^۴

۱. ر.ک: سیدمرتضی: *الذخیره*، ص ۵۳۶؛ شیرازی، صدرالدین: *تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۲۴۹؛ شیخ مفید: *اوائل المقالات*، ص ۴۸. همچنین جهت اطلاع کامل‌تر از دیدگاه‌ها در این باره ر.ک: جوادی، محسن: *نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن*، ص ۱۱۹-۱۵۸.

۲. سوره انعام، آیه ۹۸.

۳. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۷۱، ح ۷۲؛ تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۱۲، ح ۱.

۴. نهج البلاغه، خ ۱۸۹.

ثانیاً، حقیقت ایمان، دارای مراتب و درجات و قابل نقصان و کاهش است. قرآن کریم و روایات علاوه بر تأکید بر این حقیقت، سرشارند از عباراتی که اسباب زیادی یا نقصان ایمان را بیان می‌دارند. از جمله در قرآن کریم آمده است:

مؤمنان، همان کسانی‌اند که چون خدا یاد شود، دل‌هاشان بترسد، و چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید، و بر پروردگار خود توکل می‌کنند.^۱

و امام صادق علیه السلام به یکی از پیروان خود فرمود:

ای عبدالعزیز، به‌راستی که ایمان ده درجه است، به مانند نردبان که می‌بایست پله پله از آن بالا رفت. پس کسی که دارای دو درجه از ایمان است به آنکه دارای یک درجه است، نباید بگوید تو را ایمانی نیست و همین‌طور [دومی به سومی] تا به دهمی برسد و آن را که در درجه پایین‌تر از تو است نباید ساقط از ایمانش پنداری [که اگر چنین باشد] آنکه در درجه بالاتر از تو است می‌بایست تو را ساقط پندارد، بلکه پایین‌تر از خود را که دیدی با مهربانی به درجه خودت برسان و آنچه را که توانایش را ندارد بر او بار مکن که کمرش خواهد شکست و به حق، کسی که دل مؤمنی را بشکند بر او لازم است که جبرانش کند و بهبودش بخشد.^۲

شیخ صدوق در کتاب خصال در پایان این روایت می‌افزاید که مقدار در درجه هشتم، و ابوذر در درجه نهم و سلمان در درجه دهم از ایمان بودند. البته باید توجه داشت که تعیین ده درجه برای ایمان در این روایت به مفهوم انحصار در ده مرتبه نیست، بلکه مراد صرفاً بیان بسیاری درجات ایمان است. از همین‌رو، در روایات دیگر درجات کمتر یا بیشتری نیز برای ایمان شمرده‌اند.^۳

۴. متعلقات ایمان

در نظام اخلاقی اسلام، ایمان به چه چیزی موجبات هدایت و زمینه‌آراستگی به فضایل

۱. سوره انفال، آیه ۲ و ر.ک: توبه، ۱۲۴؛ مدثر، ۳۱؛ آل عمران، آیه ۱۷۱-۱۷۳ و احزاب، ۲۲.

۲. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۴۵، ح ۲؛ صدوق: خصال، ص ۴۴۷، ح ۴۸.

۳. ر.ک: صدوق: خصال، ص ۳۵۲ ح ۳۱؛ کلینی: کافی، ج ۲، ص ۴۲، ح ۱، که برای ایمان هفت درجه بیان می‌کنند. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۰۵، ح ۱۵۰، درجات را به فاصله میان زمین و آسمان ذکر می‌کند.

اخلاقی و سیر معنوی را فراهم می‌سازد؟ اصلی‌ترین متعلقات ایمان بر پایه آنچه در قرآن و سنت معصومان علیهم‌السلام آمده به قرار زیر است.

یک. ایمان به عالم غیب: قرآن کریم یکی از شروط بهره‌مندی و هدایت‌یابی از کتاب الهی را ایمان به غیب و قوای غیبی یعنی ملائکه می‌داند و در این باره می‌فرماید:

این کتابی است که در [حقانیت] آن هیچ تردیدی نیست، [و] هدایت تقوا پیشگان است؛ آنان که به غیب ایمان دارند، و...^۱

مراد از عالم غیب، حقایقی است که با حواس ظاهری قابل ادراک نیستند، بلکه با سیر عقلانی و یا شهود باطنی می‌توان به آنها دست یافت. اصولاً شرط ورود به سراپرده دیانت و گذار از منجلاب الحاد و مادیت، باور به غیب و حقایق و قوا و امدادهای غیبی است^۲ و تنها با چنین پیش‌فرضی می‌توان الفبای کتاب هدایت را خواند و در پرتو نور آن به سرمنزل رستگاری رسید.

دو. ایمان به خداوند و یگانگی او: قرآن کریم در طی آیات متعددی ضرورت ایمان به خداوند را یادآور می‌شود؛ از جمله می‌فرماید:

پس به خدا و پیامبر او و آن نوری که ما فرو فرستادیم ایمان آورید، و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است.^۳

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در پاسخ کسی که از علامت‌های ایمان پرسید، فرمود:

نشانه‌های ایمان چهار چیز است: اقرار به یگانگی خداوند، و ایمان به او، و ایمان به کتاب او، و ایمان به رسولان الهی.^۴

سه. ایمان به معاد و چگونگی آن: ایمان به معاد و چگونگی آن نقش ضمانت اجرا برای

۱. سوره بقره، آیه ۲.

۲. ر.ک: سوره بقره، آیه ۱۷۷ و ۲۸۵.

۳. سوره تغابن، آیه ۸. همچنین ر.ک: سوره اخلاص، آیه ۱، سوره بقره، آیات ۲۸۵ و ۱۳۶، سوره آل عمران، آیه ۸۴، سوره مائده، آیات ۶۹ و ۱۱۱، سوره نساء، آیه ۱۳۶ و ۱۶۲، سوره انعام، آیه ۹۲ و سوره شوری، آیه ۱۵.

۴. ابن‌شعبه حرانی: پیشین، ص ۱۹.

میزان کار آمدی اخلاق اسلامی را ایفا می‌کند. قرآن کریم نیز پس از ایمان به خداوند و یگانگی او بیشترین تأکید را بر معاد و چگونگی آن از قبیل ایمان به سؤال در قبر، عذاب در قبر، روز رستاخیز، حسابرسی در قیامت، وجود میزان برای سنجش اعمال، عبور از صراط و باور به بهشت و دوزخ، دارد. در زیر به بعضی آیات و روایات اشاره می‌شود؛ قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

کسانی که ایمان آورده و کسانی که یهودی و صائبی و مسیحی‌اند، هر کس به خدا و روز بازپسین ایمان آورد و کار نیکو کند، پس نه بیمی برایشان است و نه اندوهگین خواهند شد.^۱

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

ایمان آن است که آدمی دین حق را به دل بشناسد و به زبان اقرار کند و به اعضای تن و وظایف آن را انجام دهد و به عذاب قبر و منکر و نکیر و زنده شدن پس از مرگ و حساب و صراط و میزان اقرار داشته باشد و اگر بیزاری از دشمنان خدای - عزّ و جلّ - نباشد، ایمانی وجود ندارد.^۲

در سخن دیگری از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله ایمان به بهشت و جهنم نیز دورکن مهم معاد ضروری دانسته شده است.^۳ بنابراین ایمان به معاد و ارکان اساسی آن از مهم‌ترین پایه‌های هدایتگر در اخلاق اسلامی است.

چهار. ایمان به رسالت انبیا و کتب آسمانی: یکی از مبانی بهره‌مندی از تعالیم دینی و رویکرد به دین، به‌ویژه اخلاق اسلامی، باور به عجز و قصور آدمی در شناسایی درست کمال و سعادت خویش و گزینش ابزار و روش‌های صحیح برای راهیابی به آن است. به حتم کسی که در این حقیقت تردید دارد، نمی‌تواند به رسالت انبیا و محتوای دعوت آنان ایمان و اطمینان داشته باشد و بدون اعتماد و اطمینان، از خیراندیشی هیچ خیرخواهی نمی‌توان بهره جست.

۱. سوره مائده، آیه ۶۹. همچنین ر.ک: سوره بقره، آیه ۴.

۲. صدوق: خصال، ص ۶۰۹، ح ۹.

۳. ر.ک: بیهقی: شعب الایمان، ج ۱، ص ۲۵۷، ح ۲۷۸.

بر همین مبنا در اخلاق اسلامی تکیه فراوانی بر ایمان به رسالت رسولان و کتب ایشان شده است. از طرفی چون همه آنان رسالت و هدف واحدی را جست‌وجو می‌کرده‌اند، ایمان به مجموعه آنان توصیه شده است. در قرآن کریم آمده است:

پیامبر [خدا] بدانچه از جانب پروردگارش بر او نازل شده است، ایمان آورده است، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتاب‌ها و فرستادگانش ایمان آورده‌اند [و گفتند: «میان هیچ یک از فرستادگانش فرق نمی‌گذاریم» و گفتند: «شنیدیم و گردن نهادیم. پروردگارا، امرزش تو را [خواستاریم] و فرجام به سوی تو است.»^۱

پنج. ایمان به امامت و امامان علیهم‌السلام: بر اساس مبانی کلامی شیعه ایمان به جریان امامت، شرط رستگاری و از پایه‌های اخلاق اسلامی است. روایات فراوانی در منابع حدیثی شیعه در این باره وجود دارد. علاوه بر این روایات، این امر را با استفاده از قرآن و بهره‌گیری از حوادث مسلم تاریخی در تفسیر آن می‌توان اثبات کرد. در قرآن کریم آمده است:

امروز کسانی که کافر شده‌اند، از [کارشکنی در] دین شما نومید گردیده‌اند. پس، از ایشان مترسید و از من بترسید. امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم، و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم.^۲

دو پرسش اساسی در باره این آیه مطرح است: اولاً، روز مورد نظر چه روزی است؟ ثانیاً، حادثه‌ای که در آن روز اتفاق افتاد و موجب کمال دین و تتمیم نعمت خداوند بر بندگانش شد، چه بوده است؟ بر اساس شواهد تاریخی غیر قابل انکار و مورد قبول همه فرق اسلامی، آن روز، روز هجدهم ذی‌الحجه سال دهم هجری است و حادثه‌ای که در آن روز در غدیر خم اتفاق افتاد، انتخاب امام علی علیه‌السلام از سوی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به جانشینی خویش و شروع جریان امامت بود.^۳ اکنون با توجه به آنچه در باره ضرورت ایمان به رسالت انبیا و محتوای کتاب آنها که در اصطلاح از آن به «دین» یاد می‌کنیم، و با عنایت به مفاد آیه پیش‌گفته مبنی بر این‌که جریان

۱. سوره بقره، آیه ۲۸۵. همچنین ر.ک: سوره بقره، آیه ۱۳۶ و سوره آل عمران، آیه ۸۴.

۲. سوره مائده، آیه ۳.

۳. جهت اطلاع جامع در این باره ر.ک: علامه امینی: الغدیر.

امامت جزء کامل‌کننده دین است و دین بدون آن ناقص خواهد بود، از منظر قرآن کریم ایمان به امامت نیز امری لازم بوده و از پایه‌های مستحکم اخلاق اسلامی محسوب می‌گردد.

۵. شرط ایمان

بر اساس آنچه در قرآن و روایات وارد شده است، انجام عمل نیک عمده‌ترین شرط ایمان است. در بسیاری از آیات قرآن، ایمان در کنار عمل نیکو مطرح شده است و در اکثر آنها بلافاصله پس از ایمان، عمل صالح و پسندیده مطرح شده است. اگرچه عمل نیک از عناصر گوهرین ایمان نیست، ولی ایمان بدون عمل نیکو، سود و بهره مطلوب را در پی نخواهد داشت. بنابراین انجام عمل شایسته را می‌توان شرط بهره‌وری ایمان دانست. در قرآن کریم آمده است:

و اما هر که ایمان آورد و کار شایسته کند، پاداشی [هر چه] نیکوتر خواهد داشت، و به فرمان خود، او را به کاری آسان و خواهیم داشت.^۱

قرآن ادعای مؤمن بودن را بدون عمل نیک، ادعایی دروغین می‌داند:

و می‌گویند: «به خدا و پیامبر [او] گرویدیم و اطاعت کردیم.» آنگاه دسته‌ای از ایشان پس از این [اقرار] روی برمی‌گردانند، و آنان مؤمن نیستند.^۲

امام علی علیه السلام نیز با همین بیان می‌فرماید: «کسی که به دستورات الهی عمل کند، فقط او است که مؤمن است.»^۳

بنابراین از نظرگاه اخلاق اسلامی ادعای ایمان بدون پایبندی به دستورات الهی، گزاف و دروغین است؛ مگر آنکه فرد مؤمن قدرت و فرصت عمل را نداشته باشد.

۶. اسباب ایمان

در متون دینی از عوامل مختلفی به عنوان موجبات پیدایش، ثبات و کمال ایمان نام برده شده

۱. سوره کهف، آیه ۸۸. همچنین ر. ک: سوره طه، آیه ۸۲، سوره فرقان، آیه ۷۵، سوره قصص آیه ۶۷، سوره انفال، آیات ۳ و ۴، سوره نساء آیه ۶۵ و سوره نور، آیه ۵۱.

۲. سوره نور، آیه ۴۷.

۳. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۳۸، ح ۴.

است. بخشی از آنها ماهیت معرفتی دارند؛ مانند علم، عقل و فقاہت در دین که مقدمات نظری ایمان را فراهم می‌سازند و در علم کلام فراهم می‌آیند. دسته‌ای دیگر نوعی صفت و ملکه نفسانی هستند؛ مانند تقوا، دوستی و دشمنی در راه خدا، صبر، حلم، توکل، رضا و... . پاره‌ای نیز مربوط به حوزه رفتار آدمی‌اند؛ مانند انفاق، اهتمام به نماز، احسان به دیگران، خودداری از گناهان و...

این‌که معارف نظری خاص - مانند فقاہت در دین، صفات مختلف نفسانی و اعمال و رفتارهای شخصی انسان - می‌تواند در ایمان‌آفرینی و تثبیت و تکمیل آن مؤثر باشد، منافاتی با این حقیقت ندارد که ایمان به نوبه خود زمینه انجام عمل صالح را فراهم می‌آورد و موجبات پیدایش بسیاری از صفات و ملکات نیکوی نفسانی است، و حتی باعث پیدایش برخی معارف نظری در انسان می‌گردد؛ زیرا میان حوزه‌های سه‌گانه وجود آدمی، تأثیر و تأثر متقابل برقرار است. بنابراین ایمان به عنوان یک حالت نفسانی روشنگر، هم بر روی حوزه‌های دیگر تأثیر می‌گذارد و هم از آنها تأثیر می‌پذیرد.

۷. آثار و فواید ایمان

این آثار و فواید همانند اسباب و موجبات ایمان، هم ماهیت علمی دارند، هم حالات نفسانی‌اند و هم برخی از مقوله اعمال و رفتارند. در این جا به پاره‌ای از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

یک. آرامش روحی: یکی از بالاترین لذت‌ها برای انسان سکینه و آرامش روانی است. اضطراب و نگرانی از بزرگ‌ترین دردهای بنی‌آدم و منشأ بسیاری از انحرافات و ناکامی‌ها است. تلاش‌های بشری برای خلاصی از این درد جانکاه‌گویای تجربه‌های تلخی در این باره است. خداوند رسیدن به ساحل آرامش و سکون را در سایه ایمان میسر می‌داند؛ در آن جا که می‌فرماید:

او است آن کسی که در دل‌های مؤمنان آرامش را فروفرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند.^۱

آگاه باشید که بر دوستان خدا نه بیمی است و نه آنان اندوهگین می‌شوند؛ همانان که ایمان آورده و پرهیزگاری ورزیده‌اند.^۲

۱. سوره فتح، آیه ۴.

۲. سوره یونس، آیه ۶۲ و ۶۳. همچنین ر.ک: سوره مائده، آیه ۶۹.

در بیانی رساتر آرامش و اطمینان خاطر را در پرتو زندگی با ذکر و یاد خود قابل تحصیل می‌داند و اعلام می‌دارد:

همان کسانی که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد. آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.^۱

دو. روشن بینی: از نظر قرآن ایمان موجب روشن بینی و بصیرت انسان در مقام تشخیص حق از باطل می‌گردد. آن‌جا که می‌گوید:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا پروا دارید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می‌دهد.^۲

از سوی دیگر افراد فاقد ایمان را کور و نابینا می‌داند:

کسانی که به آخرت ایمان ندارند، کردارهایشان را در نظرشان بیاراستیم [تا همچنان] سرگشته بمانند.^۳

از مقایسه دو آیه بالا می‌توان فهمید که ایمان و تقوا از یک سو موجب زدودن خودپسندی‌ها و خودخواهی‌ها است و از سوی دیگر با اتصالی که به نور الهام و هدایت الهی دارد، به روشن بینی می‌انجامد.^۴

سه. توکل به خداوند: یکی از ملکات نفسانی نادر و ارزشمند که از ارکان زندگی سعادت‌مند و لذت‌بخش است، توکل و اعتماد به پروردگار است. در سایه این حالت، بسیاری از دغدغه‌ها از وجود آدمی رخت بر می‌بندد و طوفان‌های سهمگین حوادث سر فرود می‌آورند. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

ایمان بنده راست نباشد، جز آنگاه که اعتماد او بدانچه در دست خدا است بیش از اعتماد وی بدانچه در دست خود او است، باشد.^۵

۱. سوره رعد، آیه ۲۸.

۲. سوره انفال، آیه ۲۹.

۳. سوره نمل، آیه ۲۹.

۴. رک: علامه طباطبایی: *المیزان*، ج ۱۵، ص ۳۴؛ مکارم شیرازی، ناصر: *تفسیر نمونه*، ج ۷، ص ۱۴۰.

۵. *نهج البلاغه*، حکمت ۳۱۰.

چهار. برکات دنیوی: در قرآن کریم آمده است: «و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم»^۱

یعنی ایمان نه تنها آثار و فواید مثبت اخروی در پی دارد، بلکه موجبات نعمت‌ها و برکات دنیایی را نیز فراهم می‌سازد. اگر کسی در پی بهره‌مندی از نعمت‌های دنیوی از طریق صحیح است، باید در مقام جست‌وجوی ایمان برآید.

پنج. انجام اعمال نیک: علاوه بر این که انجام عمل صالح شرط اساسی ایمان است، از آثار و فواید ایمان نیز می‌باشد؛ چرا که ایمان آبشخور عمل و عمل نیکو ثمره و نمود ایمان درونی است. به گفته علامه طباطبایی (ره):

ایمان زمینه‌ساز عمل و شرط لازم آن است و سهولت یا دشواری عمل صالح، به شدت و ضعف ایمان انسان بستگی دارد و متقابلاً عمل صالح و تکرار آن به تعمیق ایمان و افزایش آن مدد می‌رساند و این هر دو به نوبه خود به وجود آمدن ملکات اخلاقی که باعث صدور اعمال صالحه از فرد بدون تردید و تأمل می‌شود، کمک می‌کنند.^۲

شش. محبوبیت در بین مردم: یکی دیگر از فواید دنیوی ایمان، محبوب دل‌های مردم شدن است. همه دوست دارند که محبوب قلوب دیگران باشند و دیگران آنها را به دیده محبت بنگرند و شاهد بروز آثار محبت دیگران نسبت به خود باشند. لذتی که انسان‌ها از اظهار محبت دیگران نسبت به خود می‌برند آن قدر شیرین است که هرگز حاضر نیستند آن را با هیچ چیز سودا کنند. بدون تردید محبت ارزشمندترین مواهب دنیایی است که هر مشکلی را آسان و هر تلخی را شیرین و هر خاری را به گل مبدل می‌کند. خداوند می‌فرماید که اگر جویای محبت بی‌شائبه هستید، در کوی مؤمنان درآیید.

کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، به‌زودی [خدای] رحمان برای آنان محبتی [در دل‌ها] قرار می‌دهد.^۳

هفت. فلاح و رستگاری اخروی: غایت و نهایت همه آن آثار و برکات و فواید ایمان، فلاح و

۱. و لو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض. (سوره اعراف، آیه ۹۶).

۲. علامه طباطبایی (ره): فواضلی از اسلام، ص ۲۳۸.

۳. سوره مریم، آیه ۹۶.

رستگاری مؤمنان است و چه پایانی از این خوش تر. خداوند در پرسشی معنادار از مؤمنان، می‌فرماید:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آیا شما را بر تجارتی راه نمایم که شما را از عذابی دردناک می‌رهاند؟ به خدا و فرستاده او بگروید و در راه خدا با مال و جانتان جهاد کنید. این [گذشت و فداکاری] اگر بدانید، برای شما بهتر است.^۱

لقمان حکیم در نصیحتی خیرخواهانه به فرزند خویش می‌گوید:

ای فرزندم، به درستی که دنیا دریای ژرفی است که عالمان فراوانی در آن هلاک شده‌اند، پس کشتی نجات خویش را در آن، ایمان به خداوند قرار ده.^۲

۸. آفات و موانع ایمان

با توجه به آنچه در باب اسباب و موجبات ایمان بیان شد، عوامل تأثیرگذار بر روی ایمان فراوانند که فقدان هر یک از آنها می‌تواند آفت و مانع ایمان باشد؛ ولی مراد ما از آفات و موانع ایمان در این جا تنها عواملی است که با جوهره هدایتگری ایمان در تعارض اند و در منابع متعارف اخلاق اسلامی در گروه صفات مربوط به قوه عاقله جای گرفته‌اند. شاخص‌ترین این قبیل آفات به شرح زیر است:

یک. جهل: جهل اعم از بسیط و مرکب از موانع بزرگ ایمان است. مراد از جهل بسیط آن است که انسان فاقد علم باشد و بر عالم نبودن خویش نیز اذعان داشته باشد. این نوع جهالت در ابتدا مذموم و نکوهیده نیست؛ زیرا مقدمه تحصیل علم است و تا آدمی خود را جاهل نبیند به جست‌وجوی علم بر نمی‌خیزد. اما ثبات و استمرار بر این جهالت از زشتی‌های اخلاقی و بسیار نکوهیده است.^۳ ولی جهل مرکب عبارت از آن است که آدمی عالم نبوده و بهره‌ای از واقعیت در ذهن ندارد؛ ولی معتقد است که او واقعاً به حقیقت دست یافته است. او در واقع نمی‌داند که نمی‌داند و به دو امر جاهل است و به همین دلیل به آن جهل مرکب گفته‌اند. این

۱. سوره صف، آیه ۱۰ و ۱۱.

۲. شیخ صدوق: فقیه، ج ۲، ص ۲۸۲، ح ۲۴۵۷.

۳. نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۱۰۰.

نوع جهالت از شدیدترین رذیلت‌های اخلاقی است؛ زیرا فرد اصولاً به بیماری خویش آگاه نیست، بلکه خود را سالم می‌پندارد. حال آنکه اولین قدم در راه اصلاح، باور به فساد است.^۱ به همین دلیل عیسی علیه السلام فرمود:

به‌درستی که من از معالجه کور مادرزاد و بیماری پیسی عاجز نیستم، ولی از درمان بیماری فرد احمق عاجز می‌مانم.^۲

دو شک و حیرت: شک ابتدایی می‌تواند شروع مبارکی برای رسیدن به علم و یقین باشد. آدمی تا چیزی را مسلم می‌پندارد و هیچ زاویه پنهان و مجهولی نمی‌یابد، در پی کنکاش بیشتر بر نمی‌آید. بسا حقایق گرانسنگی که تنها پس از یک شک و تردید اولیه به دست آمده‌اند. بنابراین، شک گذرگاهی ارزشمند و گاه بی‌بدیل به سوی علم و یقین و در نهایت ایمان است و در این شکل خود نامطلوب و رذیلت اخلاقی نیست. ولی شک و تردید هیچ‌گاه نمی‌تواند منزلگاه شایسته‌ای باشد. شک به عنوان مقصد و منزل قطعاً یک رذیلت اخلاقی و از آفات بزرگ یقین و ایمان است و مفهوم آن این است که نفس آدمی ناتوان از تمییز حق از باطل و در میان حق و باطل سرگردان است. بر همین اساس است که امام علی علیه السلام به شدت از شک و حیرت نهی می‌کند و آن را نافی ایمان و موجب کفر می‌داند: لا ترتابوا فتشکوا، و لا تشکوا فتکفروا.^۳ «تردید و دودلی به خود راه ندهید تا به شک افتید و شک نکنید تا کافر شوید».

سه. خاطرات نفسانی و وسوسه‌های شیطانی: مراد از خاطره آن چیزی است که بر قلب انسان عارض می‌شود و اگر انسان را به سوی شرّ دعوت کند، وسوسه و هرگاه او را به سوی خیر رهنمون شود الهام نامیده می‌شود. وسوسه‌های شیطانی که از آفت‌های ایمان است، انواع و اسباب گوناگونی دارد که مبارزه با هر یک از آنها نیز شیوه‌های خاص خود را طلب می‌کند و باید در اخلاق علمی یا تربیت اخلاقی مورد بررسی قرار گیرد.^۴ قرآن کریم در باره وسوسه‌های شیطانی از زبان خود شیطان می‌گوید:

من نیز بندگانت را از راه راست گمراه گردانم؛ آنگاه از پیش روی و از پشت سر و طرف راست و چپ آنان در می‌آیم.^۵

۱. همان، ص ۱۱۶.

۲. مفید: اختصاص، ص ۲۲۱.

۳. کلینی: کافی، ج ۱، ص ۴۸، ح ۶.

۴. ر. ک: نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۵۸.

۵. سوره اعراف، آیه ۱۷ و ۱۶.

چهار. وسواس علمی: نوعی افراط‌گری در دقت، کنکاش و عقلانیت است که از آفات ویرانگر ایمان محسوب می‌گردد. این امر گاهی تحت عنوان دقت عقلی باعث می‌گردد که در اولی‌ترین بدیهیات نیز خدشه وارد شود و حتی انسان را تا وادی سفسطه و انکار واقعیات نیز سوق دهد. بدیهی است که چنین وسوسه‌هایی هلاک و نابودی را در پی خواهد داشت و با هرگونه ایمان و اطمینان در ستیز است.^۱

پنج. کفر و شرک: این دو که در مقابل ایمان و توحید قرار دارند، از موانع و آفات ایمان‌اند. در باره ماهیت و ابعاد دیگر کفر و شرک، مباحثی وجود دارد که برخی در متون کلامی مورد گفت‌وگو قرار می‌گیرد، و پرداختن به همه آنها از حوصله این مختصر خارج است.

۱. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۱۰۰.

فصل دوم

صفات نفسانی عمل‌کننده «۱»

در مبحث گذشته در باره آن دسته از صفات نفسانی که وظیفه هدایتگری انسان را بر عهده دارند و در منابع متعارف اخلاق اسلامی تحت عنوان قوای متعلق به قوه عاقله از آنها یاد می‌شود، به اختصار سخن گفتیم. در این گفتار و در دو گفتار بعدی در باره گروه دوم از صفات نفسانی که به عنوان نیروهای عمل‌کننده و تأثیرگذار در نفس آدمی، ایفای نقش می‌کنند، سخن می‌گوییم. این قبیل صفات نفسانی در متون معتبر و رایج اخلاق اسلامی به عنوان صفات متعلق به قوه غضبیه و قوه شهویه مطرح می‌شوند. پیشاپیش بر این نکته تأکید می‌شود که صفات نفسانی، در مواردی که برخواهیم شمرد، منحصر نمی‌شوند.

طبقه‌بندی صفات نفسانی عمل‌کننده: صفات نفسانی عمل‌کننده را نیز می‌توان در دسته‌های مختلف طبقه‌بندی کرد. در یک تقسیم‌بندی با توجه به جهت‌گیری هر یک از آنها، می‌توان آنها را در دسته‌های زیر جای داد:

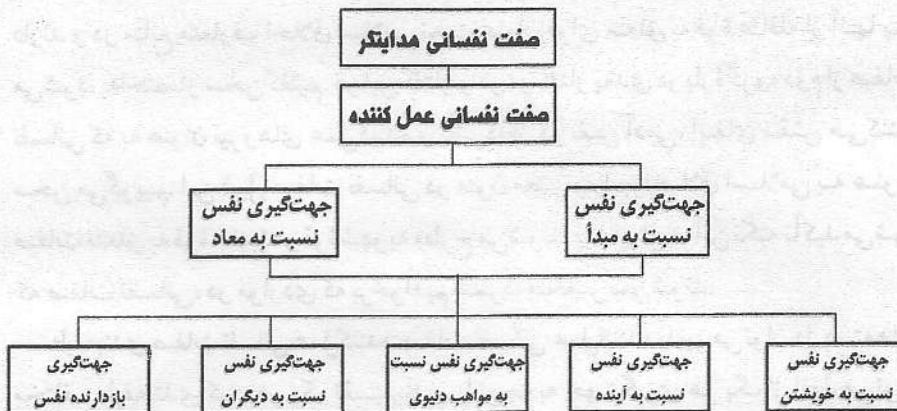
۱. صفاتی که ناظر به جهت‌گیری درونی انسان نسبت به خداوند و مبدأ هستی‌اند؛ مانند توکل، تسلیم، رضا و ...
۲. صفاتی که ناظر به جهت‌گیری درونی انسان نسبت به معاد و انجام زندگی او است؛ مانند خوف، رجا، قنوط، یأس و ...
۳. صفات و ملکاتی که جهت‌گیری ما را نسبت به خودمان سامان می‌دهند؛ مانند عجب و افتخار، عزت نفس، عصبیت و ...
۴. صفاتی که موضع‌گیری ما را نسبت به فردا و آینده رقم می‌زنند؛ مانند آرزوها، تسویف، عجله، همت و ...
۵. صفاتی که ناظر به جهت‌گیری انسان نسبت به مواهب دنیوی است؛ مانند زهد، حرص، حسرت، قناعت و ...
۶. صفاتی که موضع انسان را نسبت به دیگران تعیین می‌کنند؛ مانند خیرخواهی،

حسادت، حقد، انصاف و ...

۷. صفاتی که بیانگر آرایش طبیعی و متعادل نفس است و نقش بازدارندگی را ایفا می‌کند؛ مانند سکون و وقار، عفت، حیا و ...

نسبت به جایگاه هر یک از این گروه‌ها در ساختار اخلاق اسلامی می‌توان گفت که جهت‌گیری انسان نسبت به مبدأ و معاد، ناشی از ایمان او است و سایر جهت‌گیری‌های نفسانی از جمله موضع او نسبت به خود، دیگران، مواهب طبیعی، آینده و وضعیت مطلوب نفس با توجه به جهت‌گیری نفس نسبت به آغاز و انجام عالم شکل می‌گیرد.

ساختار صفات نفسانی هدایتگر و عمل‌کننده



الف. جهت‌گیری نفس نسبت به خداوند

بخشی از صفات نفسانی که رابطه مطلوب و جهت‌گیری درونی آدمی را با خداوند رقم می‌زنند، به شرح زیرند:

۱. محبت خداوند

بدون شک جاذبه‌ها و دافعه‌های انسان تحت تأثیر محبت‌ها و نفرت‌های او شکل می‌گیرد. آدمی در حالی که محبت و عشق می‌ورزد، احساس لذت و خوشبختی می‌کند و در هنگامی که در حال کراهت و نفرت است، احساس گرفتگی و درد و رنج دارد. شاید به همین دلیل است که برخی از حکیمان بزرگ و فیلسوفان اخلاق غایت انسان و هدف اخلاق را سعادت‌مندی، یعنی زندگی لذت بخش و بدون درد و رنج دانسته‌اند و تحقق این هدف را فقط در سایه زندگی محبت‌آمیز و به خصوص مرحله عالی آن یعنی حیات عاشقانه میسر می‌دانند. می‌توان

سر این همه ارزشمندی برای واژگان «محبت» و «عشق» را در همین حقیقت جست. اما آنچه از اصل محبت و عشق مهم‌تر است، شأن و منزلت محبوب و معشوق است. میزان سعادت‌مندی انسان وابسته به درجه محبت او است و سطح محبت و عشق او را در اندازه‌های کمال و جمال محبوب باید جست‌وجو کرد و دوام و قوام آن را نیز ظهور و غروب جمال محبوب رقم می‌زند.

اکنون سؤال اصلی آن است که سر و جان را در هوای جمال و جلال کدام حقیقت باید سودا کرد، تا محبت ابدی و عشق متعالی ثمر دهد، و لذت پایدار و خوشبختی ماندگار به بار آورد؟ خداپاوران را زیننده آن است که پاسخ این پرسش را از پروردگار خویش طلب کنند. از نگاه اخلاق اسلامی آن وجودی که شایسته چنین محبتی است، جز خداوند نیست. محبت او توجیه‌گر خلقت عالم و تحقق‌بخش آمال آدم و اهداف عالم است. از این رو خداوند می‌فرماید: وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ.^۱ «ولی کسانی که ایمان آورده‌اند، به خدا محبت بیشتری دارند». و اعلام می‌دارد: يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ.^۲ «خدا آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند».

از سوی دیگر، محبت پروردگار پاداشی است که خداوند در قرآن به خواص بندگان خویش بشارت می‌دهد؛ همانند مجاهدان که سر و جان را فدای او می‌کنند،^۳ و محسنین، توابین، مطهرین، مقسطین، صابریین و متوکلین که در قرآن کریم محبوب پروردگار قرار گرفته‌اند. البته محور سخن ما در این جا محبت انسان به خداوند است، ولی چون در واقع نوعی ملازمه میان محبت بندگان نسبت به پروردگار خویش با محبت خداوند به آنان وجود دارد، ناگزیر باید از هر دو منظر به موضوع نگریم.

یک. محبت بندگان به خداوند

الف) خدا تنها محبوب حقیقی: در واقع تنها خداوند شایسته محبت حقیقی و عشق ورزیدن است. اشیا و اشخاص دیگر به میزان تناسبی که با او دارند، محبوب واقع می‌گردند. اسباب پیدایش محبت: عالمان اخلاق معتقدند که محبت و مراتب شدید آن یعنی عشق، در نتیجه اسباب و موجبات زیر پدید می‌آید:

۱. آنچه سبب بقا و کمال آدمی می‌شود: بر همین اساس، انسان وجود نفس خود را دوست دارد و به دوام و بقای آن علاقه‌مند است و هرآنچه به این امر کمک کند، مورد محبت او است

۱. سوره بقره، آیه ۱۶۵.

۲. سوره مائده، آیه ۵۴.

۳. إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوعٌ. (سوره صف، آیه ۴)

و نسبت به مرگ و موجبات آن کراهت و نفرت دارد.^۱

۲. لذت: لذت اعم از مادی و معنوی موجب محبت می‌گردد. یعنی انسان آنچه را که موجب لذت گردد، به دلیل لذت آور بودن دوست دارد نه برای ذات آن. لذت مادی؛ مانند محبت انسان به خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و آنچه موجب ارضای سایر غرایز او می‌شود. این نوع محبت به آسانی به دست می‌آید و به سرعت نیز از میان می‌رود. همچنین این قبیل محبت‌ها به دلیل پستی و مادی بودن سبب آن و سرعت زوالش، پایین‌ترین درجه محبت است.^۲ و لذت معنوی؛ مانند محبت انسان به یک سرباز فداکار؛ به دلیل لذتی که از دیدن جنگاوری‌ها و شجاعت‌های او می‌برد و به یک هنرمند و ورزشکار؛ به دلیل لذتی که از صحنه‌های هنرنمایی او می‌چشد و به امانت و پاکدامنی؛ به دلیل لذتی که آدمی از احساس پاکی و امانت می‌برد و به یاد خداوند و مناجات با او؛ به دلیل لذت سرشاری که از این امر به او دست می‌دهد. محبت آفرینی این قبیل لذتها بر آنان که به جرعه‌ای از آن سیراب گشته‌اند، امری آشکار و بی‌نیاز از استدلال است. این نوع لذت، عمری دراز دارند. اگر چه از این جهت خود دارای مراتب و درجاتند، ولی جویندگان محبت ماندگار در هوای نیل به آن، لذت مادی و محبت‌های آنی و فانی را یکسره سودا می‌کنند.

۳. احسان: انسان، بنده و اسیر نیکی و احسان است و به طور طبیعی هر که را به او احسان کند، دوست دارد و از کسی که به او بدی کند، می‌رنجد. بنابراین منفعت و نیکی سبب محبت آدمی به عامل آن می‌شود.^۳

۴. حُسن و جمال ظاهری و باطنی: ادراک زیبایی و جمال موجب محبت می‌گردد؛ یعنی انسان زیبایی‌ها را اعم از مادی و معنوی دوست دارد و این محبت به ذات زیبایی تعلق می‌گیرد، نه به آثار و لوازم آن و منشأ درونی و فطری دارد.

۵. تناسب و مسانخت باطنی و روحی: گاهی انسان نسبت به دیگری محبت می‌ورزد، ولی نه به دلیل حُسن و جمال او و نه به سبب چشمداشت و طمع در مقام و مال او بلکه به صرف مجانست و تناسب باطنی و معنوی که با روح و جان او دارد.

۶. اُلُفت و اجتماع: اجتماع افراد با یکدیگر و زندگی در کنار هم موجب محبت و اُنس آنان به یکدیگر می‌گردد. اُنس و اُلُفت ریشه در طبیعت و سرشت آدمی دارد. بر همین اساس است

۱. ر.ک: فیض کاشانی، محسن: المحجّة البيضاء، ج ۸، ص ۹-۱۱؛ نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۳، ص ۱۳۴-۱۳۵.

۲. نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۳، ص ۱۳۶.

۳. همان.

که گفته می‌شود واژه «انسان» از ماده «أنس» است، نه «نسیان».^۱
 ۷. شباهت در اوصاف ظاهری: اشتراک در یک یا چند ویژگی ظاهری باعث پیدایش محبت می‌شود. علاقه کودکان به یکدیگر و پیران به همدیگر و افراد هم‌شغل و همکار با یکدیگر از همین قبیل است.

۸. رابطه علیت: چون معلول ناشی از علت و متناسب و هم‌سنخ با آن است، پس محبوب علت واقع می‌گردد؛ زیرا به منزله بعضی از اجزای علت و پاره‌ای از آن است. معلول نیز علت را از آن‌رو دوست دارد که در واقع علت اصل آن است. بنابراین هر یک از آن دو در محبت نسبت به دیگری، در حقیقت به خویش عشق می‌ورزند.^۲

با صرف نظر از این‌که آیا همه اسباب ایجاد محبت در موارد یادشده خلاصه می‌شود یا خیر، و با چشم‌پوشی از تداخل یا استقلال هر یک از اسباب مذکور، همه اسباب و موجبات محبت‌آفرین به طور حقیقی فقط در خداوند وجود دارد و تصور وجود آن در غیر او توهم و تخیلی بیش نیست. در بیان این حقیقت می‌توان گفت: وجود هر کسی فرع وجود خداوند است و هستی مستقلی از وجود خداوند ندارد، و کمال وجودش از خداوند، به وسیله او و به سوی او است، و سرچشمه لذت و احسان خداوند است. خالق احسان او است و هر احسانی بیانگر حسنی از حسنات قدرت و فعل او است. بدون تردید جمال و کمال بالذات فقط در او وجود دارد. شکی نیست که جمال معنوی برای اهل بصیرت دوست‌داشتنی‌تر و زیباتر است. همچنین روح و جان آدمی با پروردگار خویش رابطه‌ای مخفی و رمز و رازی درونی دارد و شاید آیه قل الروح من امر ربی^۳ «بگو: روح از [سَنخ] فرمان پروردگار من است». اشاره به همین رابطه باطنی دارد. وجود رابطه علیت بین خدا و انسان آشکار و بی‌نیاز از توضیح است، ولی دو سبب دیگر یعنی «اجتماع مادی» و «اشتراک در اوصاف ظاهری»، اولاً در محبت‌آفرینی نقش ضعیفی دارند و ثانیاً نسبت دادن آنها به خداوند موجب نقص می‌شود و در واقع محال است. بنابراین همه اسباب محبت به طور حقیقی و در بالاترین درجات در خداوند وجود دارد و چون هیچ شریکی در اوصافش ندارد، هیچ‌گونه شریکی را نیز در محبت بر نمی‌تابد.^۴

ب) نشانه‌های محبت به خداوند: ارزش‌های متعالی و مقدس همواره با آفت مدعیان

۱. ر.ک: راغب اصفهانی: پیشین، ص ۹۴.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۳۹.

۳. سوره اسراء، آیه ۸۵.

۴. ر.ک: فیض کاشانی، محسن: پیشین، ج ۸، ص ۱۶-۲۷؛ نراقی، محمد مهدی: پیشین، ص ۱۴۲-۱۴۶.

دروغین روبه‌رو بوده‌اند. این ادعاها و تصورات غیرواقعی گاهی چنان پیچیده‌اند که حتی حقیقت امر بر خود اشخاص نیز پوشیده می‌ماند. بسا کودک صفتانی که الفبای محبت پروردگار را نیاموخته‌اند، ولی خویشان را از دوستان خاص الهی می‌شمارند و دعوی عشق و ارادت به او دارند. بیان نشانه‌های آشکار و ملموس دوستان خداوند، راه مناسبی برای خودشناسی و دیگرشناسی و معیاری برای صدق و کذب ادعای دوستی و محبت خداوند است. شاخص‌ترین این نشانه‌ها به روایت منابع اُولیة اخلاق اسلامی به قرار زیر است:

۱. دوست داشتن مرگ: دوستدار حقیقی، مشتاق مشاهدهٔ محبوب خویش است. اگر چه مرگ تنها راه ملاقات و رؤیت جمال خداوند نیست، ولی به‌طور عموم تحقق این امر با عبور از گذرگاه مرگ میسر است. کسی که به مقصدی عشق ورزد، هر آنچه به آن هدف رهنمون شود، محبوب او واقع خواهد شد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «بگو: ای کسانی که یهودی شده‌اید، اگر پندارید که شما دوستان خدایید نه مردم دیگر، پس اگر راست می‌گویید درخواست مرگ کنید»^۱ البته همچنان‌که محبت خداوند دارای درجات و مراتبی است، خوشایند یا ناخوشایند بودن مرگ هم در نظر افراد درجاتی دارد.

کراهت نسبت به مرگ در صورتی با محبت خداوند ناسازگار است که منشأ آن محبت به مظاهر دنیا از قبیل اموال، فرزندان، خانواده و مقام باشد. اما هرگاه علاقه به بقا در دنیا به منظور کسب آمادگی برای ملاقات پروردگار و انجام اعمال نیک باشد، با دوستی خداوند منافاتی ندارد.^۲

۲. مقدم داشتن خواست خداوند: دوست حقیقی خداوند ارادهٔ او را بر ارادهٔ خویش مقدم می‌دارد و حتی اگر محبوب هجران را اراده کند، آن را بر وصال ترجیح می‌دهد. محبت الهی پیروی از دستورات او را در پی دارد و تلاش برای کسب رضایتمندی محبوب لازمهٔ آن است.

بگو: «اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستان بدارد و گناهان شما را بر شما ببخشد، و خداوند آمرزندهٔ مهربان است».^۳

۳. عدم غفلت از یاد خداوند: ذکر و یاد محبوب و آنچه مربوط به او است، همواره برای محب لذت بخش و دوست داشتنی است. دوستان خدا دائم سخن از او و دوستان او می‌گویند

۱. سوره جمعه، آیه ۶.

۲. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۳، صص ۱۷۴ و ۱۷۵.

۳. سوره آل عمران، آیه ۳۱.

و با یاد او زندگی می‌کنند و از تلاوت کلام او لذت می‌برند و در خلوت مناجات با او انس می‌گیرند؛ چنان‌که خداوند به موسی علیه السلام فرمود:

ای پسر عمران، دروغ می‌گویند آن کسی که گمان برد مرا دوست دارد، اما چون شب فرا رسد چشم از عبادت من فرو بندد. مگر نه این است که هر دلداده‌ای دوست دارد که با دلدار خود خلوت کند؟^۱

۴. غم و شادی برای خدا: دوستان خداوند، دردمند و اندوهگین نمی‌شوند، مگر برای آنچه آنان را از محبوب دور کند، و شادمان نمی‌گردند جز به موجب آنچه آنان را به مراد خویش نزدیک گرداند. آنان به طاعت مسرور و با معصیت محزون می‌گردند و نبود دنیا سبب غم و شادی آنان نمی‌گردد.

تا بر آنچه از دست شما رفته اندوهگین نشوید و به [سبب] آنچه به شما داده است، شادمانی نکنید.^۲

۵. دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان او: «محمد صلی الله علیه و آله پیامبر خدا است، و کسانی که با او ی‌اند، برکافران، سختگیر [و] با همدیگر مهربان‌اند.»^۳

۶. بیمناکی در عین محبت و امیدواری: دوستان خدا در عین حال که شیفته جمال او ی‌اند، در نتیجه ادراک عظمت او در بیم و هراس به سر می‌برند. زیرا همان‌طور که ادراک جمال الهی محبت او را در پی دارد، ادراک عظمت او هم هیبت و هراس را به دنبال می‌آورد. البته این بیم منافاتی با محبت ندارد؛ زیرا بیم دوستان خدا، از دور ماندن از او است. این بیم و امید مکمل هم در بندگی پروردگارند. برخی از رهروان طریق محبت الهی گفته‌اند:

بندگی خدا به صرف محبت و بدون بیم به دلیل افراط در امید و انبساط خاطر، موجب هلاک آدمی می‌گردد و عبودیت به صرف بیم و خوف و بدون امید، به دلیل وحشت موجب دوری از پروردگار و هلاک می‌شود و بندگی از روی بیم و محبت هر دو، محبت خداوند و تقرب به او را در پی خواهد داشت.^۴

۱. شیخ صدوق: *امالی*، ص ۴۳۸، ج ۵۷۷؛ دیلمی، حسن ابی‌الحسن: *اعلام‌الدین*، ص ۲۶۳؛ *ارشادالقلوب*، ص ۹۳.

۲. سوره حدید، آیه ۲۳.

۳. محمد رسول‌الله و الذین معه، اشداء علی الکفار رحماء بینهم. (سوره فتح، آیه ۲۹).

۴. ر.ک: فیض کاشانی، محسن: پیشین، ج ۸، ص ۷۶-۷۷.

۷. کتمان محبت خدا و ترک ادعای آن: محبت، سزای از اسرار محبوب است و بسا در اظهار آن چیزی گفته شود که خلاف واقع و افترا بر محبوب باشد. به علاوه محبت انسان نسبت به مراتب اشتیاق و محبت دوستان خاص پروردگار یعنی انبیا و اولیا که خود را در عشق و رزی شایسته نسبت به خداوند، ناکام می‌دانستند و گروه عظیم فرشتگان، تحفه قابل ذکر و ادعایی نخواهد بود، و نشانه محبت حقیقی آن است که مراتب محبت خویش را به هیچ انگارد و آن را شایسته ذکر نبیند و خویشتن را همواره در این باب قاصر و عاجز بیابد.

ج) آثار محبت خداوند: محبت خداوند، آثار فراوانی را در ابعاد مختلف وجود انسان از خود بر جای می‌گذارد. در این جا به برخی از آن آثار که به عنوان حالت و صفتی نفسانی مطرح‌اند، اشاره می‌شود:

۱. انس با پروردگار: هنگامی که قلب آدمی مسرور از قرب الهی و مشاهده جمال مکشوف محبوب می‌گردد، بشارتی به قلب انسان وارد می‌گردد که به آن «انس» گفته می‌شود. از نشانه‌های انس با خداوند آن است که خلوت و اشتغال به ذکر او گواراتر از هم‌نشینی و انس با خلائق است. چنین فردی در حالی که در میان جمع است، در واقع تنها است و هنگامی که در خلوت است در واقع با محبوب خویش هم‌نشین است. جسم او در جمع مردمان و قلبش جدای از آنها است.^۱ امیرمؤمنان در توصیف دارندگان چنین مقامی فرموده است:

دانش، نور حقیقت‌بینی را بر آنان تافته و آنان روح یقین را دریافته و آنچه را نازپروردگان دشوار دیده‌اند آسان پذیرفته‌اند و بدانچه نادانان از آن رمیده‌اند خوگرفته. و هم‌نشین دنیای‌اند با تن‌ها، و جان‌هاشان آویزان است در ملاً اعلی. اینان خدا را در زمین او جانشینان‌اند و مردم را به دین او می‌خوانند.^۲

۲. اشتیاق به سوی خداوند: دوستداران مشاهده جمال الهی بعد از این‌که از ورای حجاب‌های غیب، رخسار محبوب را به نظاره نشستند و دریافتند که از رؤیت حقیقت جلال و عظمت او قاصرند، تشنگی و ولع آنان برای مشاهده آنچه ندیده‌اند فزونی می‌گیرد؛ به این حالت «مقام شوق» گفته می‌شود. برخلاف مقام انس که ناشی از مشاهده چهره مکشوف محبوب است، مقام اشتیاق، در نتیجه تمایل به ادراک جمال و جلال محبوب او پدید می‌آید.^۳

۱. نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۳، ص ۱۲۴، ۱۸۹ و ۱۹۰.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷.

۳. ر.ک: فیض کاشانی، محسن: پیشین، ج ۸، ص ۵۵.

۳. رضا به قضای الهی: «رضا» در مقابل «سخط» است و آن عبارت است از ترک اعتراض نسبت به آنچه خداوند مقرر داشته است، در ظاهر و باطن و در گفتار و رفتار. رضا از آثار و لوازم محبت پروردگار است؛ زیرا محب هر آنچه را که از محبوب صادر گردد، زیبا می‌بیند. کسی که به مقام رضا نایل گردد، در نزد او فقر و غنا، راحتی و سختی، تندرستی و بیماری، مرگ و زندگی و ... یکسان است و تحمل هیچ‌یک بر او دشوار نیست؛ چرا که همه را از جانب محبوب می‌بیند. او همواره در سرور و بهجت و راحتی به سر می‌برد؛ زیرا به همه چیز به چشم رضایت می‌نگرد و در واقع همهٔ امور بر وفق مراد او پیش می‌رود و در نتیجه از هر غم و اندوهی به دور خواهد بود. در قرآن کریم چندین بار به این مقام اشاره شده است؛ از جمله در معرفی حزب خداوند می‌فرماید:

خدا از ایشان خشنود و آنها از او خشنودند. اینانند حزب خدا. آری، حزب خدا است که
رستگاران‌اند.^۱

امام سجاد^{علیه السلام} در بیان منزلت و جایگاه رفیع مقام رضا فرمود:

بالاترین درجه زهد، پست‌ترین درجه ورع و بالاترین درجه ورع، پست‌ترین درجه یقین و
بالاترین درجه یقین، پست‌ترین درجه رضا است.^۲

بنابراین دوستان خداوند بارضایتمندی از آنچه او رقم می‌زند، از هرگونه حزن و اندوهی
به دورند و در کمال بهجت و سرور زندگی گوارایی دارند. در قرآن کریم آمده است:

آگاه باشید، که بر دوستان خدا نه بیمی است و نه آنان اندوهگین می‌شوند و همهٔ امور خود را
به خداوند تفویض کرده و سراپا تسلیم ارادهٔ او می‌باشند.^۳

د) سرانجام محبت پروردگار: پایان محبت الهی مانند هر محبت دیگری جز ملاقات و
وصال محبوب نمی‌تواند باشد. تحقق این رؤیت و ملاقات متوقف بر معرفت خداوند است
که خود محتاج صفای باطن و پیراستن دل از علاقه‌های دنیوی است و حصول آن در دنیا برای

۱. سوره مجادله، آیه ۲۲. هم‌چنین ر.ک: سوره بینه، آیه ۸.

۲. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۲۸، ح ۴.

۳. سوره یونس، آیه ۶۲.

سالکان طریق محبت الهی پیدا می‌شود.

فهم حقیقت این ملاقات همواره برای اذهان انسان‌ها دشوار بوده است. بر همین اساس بسیاری ره انکار پیموده‌اند.

امام علی علیه السلام هنگامی که پرسشگری از خوارج از او پرسید: «آیا پروردگارت را به هنگام پرستش او دیده‌ای؟» در پاسخ با صراحت فرمود: «وای بر تو! من کسی نیستم که پروردگاری را که ندیده‌ام بپرستم». آنگاه که پرسشگر از حقیقت و ماهیت این ملاقات جو یا شد و پرسید: چگونه او را دیده‌ای؟ پاسخ داد: «وای بر تو! دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نکنند؛ ولی دل‌ها با حقایق ایمان او را دیده‌اند»^۱.

ملاقات و مشاهده جمال الهی لذتی را در پی دارد که به شرح و وصف نمی‌آید. آنان که مراتب ضعیفی از آن را چشیده‌اند، هرگز آن را با سایر لذت‌های متصور، سودا نمی‌کنند. از این رو انبیا و اولیای الهی در مناجات‌های خود با محبوب خویش، همواره اشتیاق خود را نسبت به آن آشکارا فریاد زده‌اند و عارفان و سالکان در اشعار و چکامه‌هایی که از خود به یادگار گذاشته‌اند، مناظر زیبا و دل‌انگیزی از آتش عشق خویش را به ملاقات و شهود جمال مُراد محبوب به نمایش گذارده و صحنه‌های حزن‌انگیزی از درد و رنج فراق و هجران دوست را به تصویر کشیده‌اند. نزد آنان ملاقات پروردگار، اوج قلّه عرفان و پایان سیر سالکان است. رساله‌هایی نیز در بیان ابزار وصول به این مقصد، منازل و مراحل که در سر راه رهروان این راه وجود دارد، خطراتی که آنان را تهدید می‌کند، زاد و توشه‌ای که آنها را در این راه به کار می‌آید، نگاشته‌اند.^۲

دو. محبت خداوند به بندگان

قرآن و روایات اهل بیت در بردارنده آیات و روایاتی است که حکایت از محبت و دوستی خاص پروردگار نسبت به برخی از بندگان دارد. این محبت، آثار ویژه‌ای را در بر دارد که فقط شامل افرادی خاص می‌گردد. البته رحمت و محبت عمومی خداوند در قالب انواع مواهب دنیوی و احکام شرعی شامل همگان می‌شود. چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، خداوند در قرآن دوستی خویش را به صراحت نسبت به مجاهدان، نیکوکاران، بسیار توبه‌کنندگان، پرهیزگاران، عدالت‌پیشگان، صابران، پاکان و مطهران و توکل و اعتمادکنندگان به پروردگار،

۱. کلینی: کافی، ج ۱، باب ابطال الزویة، ح ۶. همچنین ر. ک: دعای عرفه امام حسین علیه السلام.

۲. از جمله ر. ک: ملکی تبریزی، میرزا جواد: رساله لقاء الله.

اعلام می‌دارد.^۱ در میان سخنان خداوند به داود پیامبر علیه السلام آمده است:

ای داود، به بندگان زمینی من بگو: من دوست کسی هستم که دوستم بدارد و هم‌نشین کسی هستم که با من هم‌نشینی کند و همدم کسی هستم که با یاد و نام من انس گیرد و همراه کسی هستم که با من همراه شود، کسی را بر می‌گزینم که مرا برگزیند و فرمانبردار کسی هستم که فرمانبردار من باشد. هر کس مرا قلباً دوست بدارد و من بدان یقین حاصل کنم او را با خودم بپذیرم [و چنان دوستش بدارم] که هیچ‌یک از بندگانم بر او پیشی نگیرد. هر کس به راستی مرا بجوید، بیابد و هر کس جز مرا بجوید، مرا نیابد. پس ای زمینیان! رها کنید آن فریب‌ها و باطیل دنیا را به کرامت و مصاحبت و هم‌نشینی و همدمی با من بشتابید و به من خوگیرید تا به شما خوگیرم و به دوست داشتن شما بشتابم.^۲

بنابراین دوستی و محبت میان خدا و بندگان یک محبت دوسویه است. تنها انسان نیست که از مناجات با پروردگارش لذت می‌برد و در حسرت دیدار او می‌سوزد، بلکه خداوند نیز ندای محبت‌آمیز بندگان را دوست دارد و به گفت‌وگو و مجالست خالصانه با آنان عشق می‌ورزد.

۲. توکل

یکی دیگر از مفاهیم عام در اخلاق اسلامی که ناظر به صفتی نفسانی و بیانگر رابطه‌ای خاص میان انسان و خداوند است، مفهوم «توکل» می‌باشد. در این مختصر این مفهوم را از جهت منزلت و جایگاه آن، ماهیت و درجاتش و نسبت آن با سعی و کوشش مورد مطالعه قرار دهیم. یک ماهیت توکل: ماهیت و حقیقت توکل چگونه تعریف می‌شود؟ عالمان اخلاق در باب ماهیت آن گفته‌اند: توکل یعنی اعتماد و اطمینان قلبی انسان به خداوند در همه امور خویش و بیزاری از هر قدرتی غیر از او. البته تحقق این حالت در انسان متوقف است بر ایمان و یقین و قوت قلب نسبت به این که هیچ قوت و قدرتی جدا از خداوند در کار عالم و آدم اثرگذار نمی‌باشد و همه علل و اسباب مقهور قدرت الهی اند و تحت اراده او عمل می‌کنند، که خود در واقع مرتبه‌ای از مراتب توحید است. بنابراین ریشه و اساس «توکل»، توحید است و جز با حصول توحید، شکل نمی‌گیرد.^۳ از این رو است که خداوند اذن انتساب امور به اسباب و علل

۱. به ترتیب ر. ک: صف، ۴؛ بقره، آیه ۱۹۵ و ۲۲۲؛ آل عمران، آیه ۷۶، ۱۴۶ و ۱۵۹؛ مائده، ۴۲ و توبه، ۱۰۸.

۲. سید ابن طاووس: *مسکن الفوائد*، ص ۲۷.

۳. بر همین اساس برخی از عالمان اخلاق، توحید و توکل را در کنار هم مطرح کرده‌اند. (ر. ک: فیض کاشانی، محسن: پیشین، ج ۷، ص ۳۷۷)

آنها و منتسب کردن کارها به فاعلشان را داده و به نوعی علل و فاعل‌ها را مسلط بر حوادث و کارها کرده است؛ هرچند این سلطه اصیل نبوده و اسباب و علل طبیعی و فاعل‌های انسانی، استقلالی در تأثیرگذاری ندارند و فقط خداوند است که سبب مستقل و برتر از همه اسباب است. بنابراین انسان رشید هنگامی که اراده انجام کاری را نمود و ابزار و اسباب عادی آن را نیز فراهم کرد، می‌داند که تنها سبب مستقل در تدبیر امور خداوند است و هیچ‌گونه اصالت و استقلالی برای خود و اسباب و عللی که به کار می‌گیرد، قائل نیست؛ پس بر خداوند توکل می‌کند. بنابراین، توکل به معنای نفی انتساب امور به انسان یا اسباب و علل طبیعی و ارجاع اصالت و استقلال به خداوند است.^۱

دو. درجات توکل: برخی از عالمان اخلاق برای توکل به خداوند درجات سه‌گانه‌ای قائل شده‌اند که گزارش مختصر آنها به قرار زیر است:

اولین درجه توکل به خداوند آن است که اعتماد و اطمینان انسان به او، همانند اعتمادش به وکیلی باشد که برای انجام کارهایش برمی‌گزیند. در واقع این پایین‌ترین درجه توکل است و به آسانی قابل دستیابی است و مدت زیادی هم مستمر می‌ماند و با اختیار و تدبیر انسان هم منافاتی ندارد.

در درجه دوم توکل، انسان از اصل توکل غافل و در وکیل خود یعنی خداوند فانی است؛ برخلاف نوع اول که توجه فرد بیشتر به رابطه قراردادی و کالت است. این درجه از توکل کمتر تحقق پیدا می‌کند و زودتر از بین می‌رود و حداکثر یکی دو روز بیشتر دوام ندارد، و تنها برای افراد خاصی حاصل می‌گردد. شخص در این حالت عمده تلاش خود را صرف گریه، درخواست و دعا به درگاه خداوند می‌نماید.

عالی‌ترین درجه توکل آن است که انسان همه حرکات و سکنات خویش را به دست خداوند ببندد. تفاوت این نوع از توکل با نوع دوم در این است که در این جا شخص حتی التماس و درخواست و تضرع و دعا را هم رها می‌کند و باور دارد که خداوند امور را به حکمت خویش تدبیر می‌کند، اگرچه او هم التماس و درخواست نکند. نمونه واقعی این نوع توکل، اتکال حضرت ابراهیم علیه السلام است؛ زیرا هنگامی که نمرودیان او را در منجنیق نهاده تا در آتش اندازند، فرشته الهی به او یادآوری می‌کند که از خداوند درخواست یاری و نجات نماید، ولی او در پاسخ می‌گوید: «اطلاع خداوند از حال من، مرا بی‌نیاز از درخواست [نجات] از او می‌کند».^۲

۱. ر.ک: علامه طباطبایی: *المیزان*، ج ۱۱، ص ۲۱۶ و ۲۱۷.

۲. ر.ک: *تفسیر قمی*، ج ۲، ص ۷۳.

البته این نوع بسیار نادرالوقوع است و جز برای صدیقین حاصل نمی‌شود و در صورت وقوع هم به زودی از بین می‌رود و چند لحظه بیشتر دوام نمی‌یابد.^۱ از منظری دیگر مردم در توکل به خداوند درجات یکسانی ندارند و هر یک به میزان توکل خویش باید در توسل به اسباب و علل در رسیدن به مقاصد خویش عمل کنند. خداوند با کسانی که به کلی اعتماد خویش را از اسباب و علل طبیعی قطع کرده‌اند، به تناسب این اعتماد با آنان رفتار خواهد نمود. چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمود: «خداوند ابا دارد از این‌که روزی مؤمنان را جز از راهی که گمان ندارند، فراهم نماید.»^۲ این رفتار خداوند به مؤمنانی اختصاص دارد که درجات عالی توکل را دارند؛ ولی کسانی که به این درجه از توکل راه نیافته‌اند و اعتماد آنان به اسباب و علل در کنار اعتماد به خداوند باقی است، خداوند نیز از مجاری اسباب و علل نیازهای آنان را رفع خواهد نمود.^۳

سه. ارزش توکل: قرآن کریم ده‌ها بار به صراحت و کنایت انسان‌ها و به‌ویژه مؤمنان را به توکل بر خداوند فراخوانده است و در برابر این اعتماد و اطمینان بندگان، وعده خداوند مبنی بر کفایت امور آنان را اعلام می‌دارد. از جمله در قرآن آمده است: «و مؤمنان باید تنها بر خدا توکل کنند.»^۴ «خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد.»^۵

همچنین برای اطمینان بخشی نسبت به سرانجام توکل و اعتماد به پروردگار می‌فرماید: «و هر کس بر خدا اعتماد کند، او برای وی بس است.»^۶

احادیث نبوی صلی الله علیه و آله و سخنان اهل بیت علیهم السلام سرشار از عباراتی است که منزلت توکل و فضیلت آن را بیان می‌کنند. از باب نمونه سخن امام صادق علیه السلام را نقل می‌کنیم که فرموده است:

به‌درستی که بی‌نیازی و عزت در حال گردش‌اند و هنگامی که به جایگاه توکل گذر کنند،

آن‌جا را وطن خود می‌گزینند.^۷

چهار. تلاش و توکل: اگرچه با دقت در ماهیت توکل روشن می‌گردد که توکل منافاتی با

۱. ر.ک: فیض کاشانی: پیشین، ج ۷، ص ۴۰۸-۴۰۹؛ نراقی: پیشین، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۵.

۲. کلینی: کافی، ج ۵، ص ۸۳، ح ۱؛ ابن شعبه حرانی: پیشین، ص ۶۰؛ شیخ طوسی: امالی، ص ۳۰۰، ح ۵۹۳.

۳. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۳، ص ۲۲۹-۲۳۰.

۴. آل عمران، آیه ۱۲۲ و ۱۶۰، مائده، آیه ۱۲ و ۲۶، توبه، ۵۲، ابراهیم، ۱۱، مجادله، ۱۰ و تغابن، ۱۳.

۵. سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۶. سوره طلاق، آیه ۳.

۷. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۶۵، ح ۳.

سعی و تلاش و استفاده از ابزار و اسباب ندارد، گاهی شبهه‌ای پدید می‌آید که اشاره به آن مفید است. انسان نسبت به اموری که اسباب و علل آن خارج از اراده او است، چاره‌ای جز توکل ندارد؛ ولی نسبت به حوادثی که ایجاد اسباب و علل آن در توان او است، در عین حال که به موجب توکل برای ابزار و اسباب، تأثیر مستقل قائل نیست، ولی وظیفه دارد که برای فراهم آوردن آنها بکوشد و آنچه را به سببیت آن یقین یا گمان دارد، به کار گیرد و در این جهت از تعقل و اندیشه خویش بهره برد. زیرا سنت خداوند بر این قرار گرفته است که امور عالم با اسباب و علل خاص خود پیش رود. بر همین اساس فرموده است که هنگام جنگ با شیوه‌ای خاص و با اسلحه نماز بخوانید،^۱ و توان و قدرت دفاعی برای خود آماده کنید.^۲ به موسی علیه السلام دستور داد که بندگان مرا شبانه و به دور از چشم فرعونیان از شهر بیرون ببر.^۳ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هنگامی که مردی اعرابی را دید که به بهانه توکل بر خداوند، شترش را در بیابان رها نموده، فرمود: «اعقلها و توکل؛^۴ شتر را ببند و توکل بر خداوند نما».

۳. شکر

این مفهوم نیز از چند جهت قابل بررسی است:

یک. ماهیت و مراتب شکر: در شرح ماهیت «شکر» عبارات متعددی به کار گرفته شده است. «تصور نعمت و اظهار آن»،^۵ «شناخت نعمت منعم و شادمانی و سرور نسبت به آن، عمل به مقتضای این سرور با عزم بر امور خیر، سپاسگزاری از منعم و استعمال نعمت در راه بندگی خداوند»^۶ و «اظهار نعمت»،^۷ تعاریفی است که برای «شکر» بیان شده است. در جمع بین این تعاریف می‌توان گفت که در واقع حقیقت شکر همان «اظهار نعمت» است.

اظهار نعمت از سویی مستلزم ادراک و تصور آن است و از جانب دیگر این اظهار دارای مراتب و چهره‌های مختلف است؛ زیرا اظهار نعمت عبارت است از استعمال آن در راهی که منعم اراده کرده است و همچنین یادآوری و مدح و ثنای او برای نعمتش. بنابراین شکر دارای

۱. سوره نساء، آیه ۱۰۱.

۲. سوره انفال، آیه ۶۱.

۳. سوره دخان، آیه ۲۳.

۴. طوسی: امالی، ص ۱۹۳، ح ۳۲۹.

۵. راغب اصفهانی: پیشین، ص ۲۷۲.

۶. نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۳، ص ۲۳۳. همچنین ر. ک: فیض کاشانی، محسن: پیشین، ج ۷، ص ۱۴۴-۱۴۶.

۷. علامه طباطبایی: المیزان، ج ۴، ص ۳۸ و ج ۱۶، ص ۲۱۵.

مراتب سه گانه قلبی (یادآوری)، زبانی (مدح و ثنا) و عملی است. مراد از شکر خداوند آن است که انسان اولاً، همواره در دل متوجه و یادآور نعمت‌های او باشد. ثانیاً، به هنگام استفاده از نعمت‌های بیکران الهی زبان به حمد و سپاس الهی بگشاید. ثالثاً، نعمت‌ها و برکات خداوندی را در راهی که خداوند اراده کرده است، به کار گیرد.^۱ در مقابل «شکر»، «کفر» قرار دارد که به معنای مخفی کردن و پوشاندن نعمت‌های الهی است. البته آشکار است که نسبت به نعمت‌های بی‌شمار خداوندی حتی بندگان شاکر الهی هم از عهده سپاسگزاری او بر نمی‌آیند؛ در عین حال، ادب بندگی اقتضا می‌کند که نهایت تلاش خویش را در این راه بنماید. قرآن در باب گستره نعمت‌های الهی و میزان سپاسگزاری نوع بشر می‌فرماید:

و از هرچه از او خواستید به شما عطا کرد، و اگر نعمت خدا را شماره کنید، نمی‌توانید آن را به‌شمار درآورید. قطعاً انسان ستم‌پیشه ناسپاس است.^۲

دو. ارزش شکر: در آیات و روایات، در شرح مقام شکر و سپاسگزاری آمده است: سپاسگزاری از صفات خداوند است: «و خداوند سپاس‌پذیر بردبار است.»^۳ سپاسگزاری آغاز و انجام سخن جنت‌نشینان است: «سپاس خدایی را که وعده‌اش را بر ما راست گردانید.»^۴ و پایان نیایش آنان این است که: الحمد لله رب العالمین.^۵ خداوند حمد و سپاس را در کنار ایمان، مانع عذاب بر شمرده است: «اگر سپاس بدارید و ایمان آورید، خدا می‌خواهد با عذاب شما چه کند؟»^۶

در فضیلت سپاسگزاری همین بس که خداوند صریحاً بندگان را به آن فرمان می‌دهد: «و شکرانه‌ام را به جای آورید و با من ناسپاسی نکنید.»^۷ به فرموده امام سجاده علیه السلام سپاسگزاری از خداوند، آدمی را در دایره محبت خاص الهی قرار می‌دهد: «حقیقتاً خداوند، هر قلب محزون و هر بنده سپاسگزار و قدردان را دوست می‌دارد.»^۸ بنابراین حق‌شناسی و سپاسگزاری نسبت به

۱. مراتب شکر را می‌توان از لابه‌لای احادیث معتبر نیز استنباط نمود؛ از جمله ر. ک: کافی، ج ۲، ص ۹۶، ح ۱۵ و ص ۹۵، ح ۹ و ۱۱.
 ۲. سوره ابراهیم، آیه ۳۴. همچنین ر. ک: سوره اعراف، آیه ۱۰ و ۱۷، سوره یونس، آیه ۶۰ و سوره غافر، آیه ۶۱.
 ۳. سوره تغابن، آیه ۱۷. همچنین ر. ک: سوره نساء، آیه ۱۴۷.
 ۴. سوره زمر، آیه ۷۴.
 ۵. سوره یونس، آیه ۱۰.
 ۶. سوره نساء، آیه ۱۴۷.
 ۷. سوره بقره، آیه ۱۵۲. همچنین ر. ک: سوره اعراف، آیه ۱۴۴ و سوره زمر، آیه ۶۶.
 ۸. کافی، ج ۲، ص ۹۹، ح ۳۰.

خداوند از عناصر اساسی تنظیم کننده رابطه انسان با خداوند است که ریشه اصلی آن در ادراک نعمت‌ها و برکات الهی و اعتراف قلبی نسبت به آنها نهفته است. شایان ذکر است که «شکر» در مفهوم کلی خود شامل سپاسگزاری از مردم در مقابل خدمات آنان نیز می‌شود. در باره این گونه شکر، در مبحث اخلاق معاشرت سخن گفته می‌شود. سه. نتیجه دنیوی شکر الهی: مهم‌ترین اثر دنیوی که در متون دینی برای سپاسگزاری بیان شده است، فزونی یافتن نعمت‌های پروردگار است. در قرآن کریم آمده است:

و آنگاه که پروردگارتان اعلام کرد که اگر سپاسگزاری کنید، [نعمت] شما را افزون خواهیم کرد، و اگر ناسپاسی نمایید، قطعاً عذاب من سخت خواهد بود.^۱

این حقیقت در روایات فراوانی نیز مورد تأکید قرار گرفته است؛ از جمله امام علی علیه السلام فرمود: «خدا در سپاس گفتن را بر بنده‌ای نمی‌گشاید، در حالی که در نعمت را به روی او ببندد.»^۲ همواره این سؤال مطرح بوده است که آیا سپاسگزاری از خداوند برای انسان مقدور است؟ زیرا توفیق و قدرت بر سپاسگزاری نیز خود نعمتی از خداوند است و مستلزم شکری دیگر. اگر انجام این وظیفه از عهده انسان خارج است، چگونه انسان را به انجام آن امر می‌کند؟ در پاسخ این پرسش امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

از جمله مواردی که خداوند به حضرت موسی علیه السلام وحی کرد این بود که «ای موسی! از من سپاسگزاری کن آنچنان که سزاوار من است.» موسی علیه السلام در جواب پرسید: پروردگارا، چگونه حق سپاس تو را ادا کنم در حالی که هرگونه سپاسگزاری من خود نعمتی دیگر است؟ خداوند در پاسخ فرمود: «اکنون [که دانستی سپاس تو نیز نعمتی از جانب من است] حق شکر مرا به‌جای آوردی.»^۳

یعنی حق شکر الهی به آن است که آدمی نهایت تلاش خویش را در این راه به کار بندد و در عین حال باور داشته باشد که از عهده سپاس شایسته الهی برنخواهد آمد.

ب. جهت‌گیری نفس نسبت به عاقبت خویش

پاره‌ای از مفاهیم عام اخلاقی عهده‌دار تنظیم موضع نفسانی انسان نسبت به عاقبت و پایان کار

۱. سوره ابراهیم، آیه ۷.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۴۳۵. همچنین ر. ک: کافی، ج ۲، ص ۹۴، ح ۲ و ص ۹۵، ح ۹؛ امالی، ص ۵۹۰.

۳. ر. ک: کافی، ج ۲، ص ۹۸، ح ۲۷.

خویش است. شاخص‌ترین مفاهیمی که در این باب مطرح‌اند، عبارتند از: خوف، رجا، یأس و قنوط و ایمنی از مکر خداوند. چون یأس و قنوط به عنوان آفتی برای «بیم و خوف» و ایمنی از مکر خداوند آسیمی برای «امید و رجا» محسوب می‌گردند، در نتیجه محور بحث در این قسمت «بیم و امید» است و مفاهیم دیگر تحت همین دو عنوان مورد بحث قرار خواهند گرفت.

۱. بیم

الف) مفهوم و ماهیت بیم: بیم یعنی احتمال بروز امری ناخوشایند برای انسان در آینده بر اساس نشانه‌های قطعی یا ظنی^۱ که به‌طور طبیعی، درمندی و نگرانی را در پی خواهد داشت.^۲ بنابراین «خوف و بیم» با «جبن و ترس» تفاوت اساسی دارند؛ زیرا «جبن» عبارت است از خودداری نفس از دفاع و انتقام و امثال آن در جایی که اقدام به آن عقلاً و شرعاً مجاز و نیکو است.^۳ عالمان اخلاق در یک تقسیم اولیه خوف را به دو نوع پسندیده و ناپسند تقسیم نموده‌اند. خوف ناپسند همان بیمناکی از غیر خداوند است و خوف پسندیده بیم از عذاب الهی، سرانجام بد و در واقع بیم از آثار و عواقب ناخوشایند اعمال و رفتار خویش است. موضوع بحث ما در این جا خوف پسندیده است.

ب) درجات بیم: منابع رایج اخلاق اسلامی، «ورع»، «تقوا» و «صدق» را از درجات «خوف» دانسته‌اند. بدین ترتیب پایین‌ترین درجه خوف آن است که باعث شود که او از ارتکاب ممنوعات و محظورات اخلاقی خودداری نماید. این درجه از «خوف» را «ورع» می‌نامند.

هرگاه بر قوت و قدرت «خوف» افزوده گردد و باعث شود که آدمی علاوه بر خودداری از محرمات، از ارتکاب شبهات هم خودداری نماید، به آن «تقوا» گفته می‌شود. صدق در تقوا به آن است که حتی از انجام برخی از امور مجاز و مباح بپرهیزد، تا مبادا زمینه ارتکاب حرام را فراهم کنند. و سرانجام آنگاه که انسان در نتیجه شدت خوف از خداوند سر تا پا آماده خدمت می‌شود و بیش از نیازش مسکنی نمی‌سازد و مالی نمی‌اندوزد و توجهی به مالی که می‌داند آن را روزی ترک خواهد نمود، نمی‌کند و هیچ نفسی از نفس‌های زندگیش را در راه غیر خدا صرف نمی‌نماید، در حقیقت در وادی «صدق» قدم نهاده است و صاحب چنین مقامی را «صدیق» می‌گویند. بنابراین مقام «صدق»، تقوا و ورع را نیز در خود دارد و «تقوا» در بردارنده ورع نیز هست و البته «ورع» نیز عفت را به همراه دارد؛ زیرا عفت چیزی جز خودداری از

۱. راغب اصفهانی: پیشین، ص ۱۶۱.

۲. ر.ک: فیض کاشانی، محسن: پیشین، ج ۷، ص ۲۴۹؛ نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۲۰۹.

۳. نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۲۰۹.

شهوآت نیست؛ ولی عکس آن صادق نیست.^۱ (ج) ارزش بیم: اولاً، نقش خوف از خداوند در سعادت آفرینی برای انسان بسیار بنیادین است. زیرا طبق مباحث پیش گفته، سعادت آدمی جز در ملاقات پروردگار و منزل گزیدن در جوار قرب او، نیست و این امر در سایه محبت و انس الهی میسر است و آن خود در گرو معرفت الهی است. معرفت خود رهین فکر است و انس در بند محبت و ذکر. فکر و ذکر الهی جز در سایه بریدگی دل از محبت دنیا حاصل نگردد و قطع علاقه دل از محبت دنیا را جز بریدن از شهوات و لذت‌ها راهی نیست و آتش خوف خداوند سلاح کارآمدی در راه پای گذاردن بر لذت‌ها و شهوات‌ها است.^۲ در نتیجه خوف الهی سنگ بنیادین حرکت انسان به سوی مقصود است.

ثانیاً، آیات و روایات فراوانی به زبان‌های مختلف بر اهمیت و منزلت خوف از خداوند تأکید ورزیده‌اند. از جمله قرآن برای پروا پیشگان از خداوند، رحمت و رضوان و هدایت را وعده داده است:

برای کسانی که از پروردگارشان بیمناک بودند، هدایت و رحمتی بود.^۳
خدا از آنان خشنود است و [آنان نیز] از او خشنودند. این [پاداش] کسی است که از پروردگارش بترسد.^۴

همچنین قرآن، ادعای بیمناکی از خداوند را تنها از عالمان حقیقی می‌پذیرد: «از بندگان خدا تنها دانایان اند که از او می‌ترسند.»^۵ در جای دیگر خوف از خداوند را از لوازم ایمان دانسته است: «مؤمنان، همان کسانی‌اند که چون خدا یاد شود دل‌هایشان بترسد.»^۶ و سرانجام آنکه قرآن به خداترسان وعده بهشت داده است: «و اما کسی که از ایستادن در برابر پروردگارش هراسید، و نفس خود را از هوس بازداشت، پس جایگاه او همان بهشت است.»^۷ در گفت‌وگوی خداوند با حضرت عیسی علیه السلام آمده است: «ای عیسی، از من بیمناک باش و بندگان مرا نسبت به من بیم ده، تا

۱. ر.ک: تراقی: پیشین، ج ۱، ص ۲۱۹ و ۲۲۰؛ فیض کاشانی: پیشین، ج ۷، ص ۲۷۰-۲۷۱.

۲. همان، ص ۲۲۳.

۳. سوره اعراف، آیه ۱۵۴.

۴. سوره بینه، آیه ۸.

۵. سوره فاطر، آیه ۲۸.

۶. سوره انفال، آیه ۲. همچنین ر.ک: سوره آل عمران، آیه ۱۷۵.

۷. سوره نازعات، آیه ۴۰ و ۴۱.

شاید گناهکاران از آنچه می‌کنند، دست بردارند و در نتیجه هلاک نشوند، مگر آنکه می‌دانند.^۱
 (د) آفت بیم: بیمناکی از پروردگار به منزله تازیانه‌ای است برای سلوک بندگان در وادی
 قرب الهی. هم‌چنانکه فقدان و ضعف این تازیانه، سالک کوی الهی را بی‌زاد و توشه بر راه
 می‌نهد، شدت و فزونی بیش‌ازحد آن نیز فروغ امید را نسبت به امکان وصول به سرمنزل
 مقصود در دل او خاموش نموده توان حرکت را از او خواهد گرفت. بنابراین افراط در
 بیمناکی از خداوند «قنوط و یأس»^۲ از رحمت الهی است که آفت بزرگ خوف از خداوند
 است و از ردیلت‌های بزرگ اخلاقی به‌شمار می‌آید. بر همین اساس قرآن قنوط از رحمت
 الهی را گمراهی محض می‌داند: «چه کسی - جز گمراهان - از رحمت پروردگارش نومید
 می‌شود؟»^۳ و در جای دیگر نومیدی از رحمت خداوند را فقط شایسته کافران می‌انگارد:
 «همانا جز گروه کافران، کسی از رحمت خدا نومید نمی‌شود.»^۴

در بسیاری از موارد، بیم آدمی از فرجام بد زندگی و عاقبت شوم است؛ بیم از آنکه مبادا
 انسان در حال کفر و انکار خداوند یا شک و تردید از دنیا رود؛ یا در حالی دنیا را ترک کند که
 قلبش خالی از انس و محبت به خداوند باشد و در نتیجه از اعمال خویش شرمگین و به عذاب
 الهی گرفتار شود. بدیهی است که هر کس چنین بیم و هراسی در دل داشته باشد، از هم اکنون
 در پی تغییر منش و رفتار خود خواهد بود. و این همان رمز فضیلت بیم از پروردگار است.

۲. امید

الف) مفهوم و ماهیت امید: «رجا» عبارت است از احساس راحتی قلب در نتیجه انتظار تحقق
 امری که محبوب و خوشایند است؛ البته در صورتی که اکثر اسباب و موجبات آن امر
 محبوب، محقق باشد. ولی هرگاه وجود یا عدم اسباب آن معلوم نباشد، به چنین انتظاری
 «تمنی» و «آرزو» گفته می‌شود. اگر اسباب و علل پیدایش امر محبوب فراهم نبود و در عین
 حال شخص انتظار تحقق آن را دارد، به چنین انتظاری «غرور» و «حماقت» می‌گویند، و هرگز
 مفهوم «رجا و امید» بر آن صادق نیست. «امید» نیز همانند «بیم» در جایی مطرح می‌شود که
 بروز حادثه عادتاً محتمل باشد نه قطعی. بنابراین امید نسبت به طلوع و غروب خورشید که

۱. کافی، ج ۸، ص ۱۳۸، ح ۱۰۳.

۲. برخی از ارباب لغت، قنوط را درجه شدید یأس دانسته‌اند. (ر.ک: ابی‌هلال العسکری و سید نورالدین الجزایری:

معجم الفروق اللغویة، ص ۴۳۵ و ۴۳۶)

۳. سوره حجر، آیه ۵۶.

۴. سوره یوسف، آیه ۸۷.

تحقق آن قطعی است، صادق نیست.^۱
 (ب) ارزش امید: در قرآن و روایات، امید به رحمت خداوند و سرانجام نیکو، از جهات مختلف و به زبان‌های گوناگون مورد تأکید و ترغیب واقع شده است که در زیر تنها به محورهای اصلی آن اشاره می‌شود.

۱. آیات و روایاتی که در مذمت و محکومیت یأس و قنوط از رحمت خداوند - که در مقابل «امید» قرار دارد - وارد شده است که برخی از آنها بیان گردید.

۲. آنچه بندگان را صریحاً ترغیب و تشویق به امیدواری به فضل خداوند می‌نماید؛ از جمله خداوند به رسول اکرم ﷺ می‌فرماید:

عمل‌کنندگان (مؤمنان) به اعمالی که برای کسب ثواب من انجام می‌دهند، تکیه نکنند؛ چه، اگر تمام عمرشان را در عبادت من بکوشند و زحمت بکشند باز کوتاهی کرده باشند و به گناه عبادتم، که به سبب آن کرامتی را که نزد من است و نعمت‌های بهشتی را می‌جویند، نرسند، بلکه باید به رحمت من اعتماد کنند و به بخشایش من امیدوار باشند.^۲

۳. در قرآن و روایات آمده است که فرشتگان و انبیای الهی دائماً از خداوند برای مؤمنان درخواست گذشت و مغفرت می‌کنند و این خود موجب امیدواری به رحمت الهی می‌گردد. در قرآن آمده است:

فرشتگان به سیاس پروردگارشان تسبیح می‌گویند و برای کسانی که در زمین هستند آمرزش می‌طلبند.^۳

۴. آیات و روایاتی که بر مغفرت و گذشت بی‌کران الهی دلالت دارد: «و به راستی پروردگار تو نسبت به مردم - با وجود ستمشان - بخشایشگر است».^۴

همچنین آنچه در باب شفاعت پیامبر اکرم ﷺ نسبت به امتش وارد شده،^۵ و یا بیانگر آن است که جهنم تنها برای کافران فراهم گشته^۶ و یا جاودانگی مؤمنان را در آتش نفی می‌کند و

۱. ر.ک: فیض کاشانی، محسن: پیشین، ج ۷، ص ۲۴۹؛ نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۲۴۴.

۲. کافی، ج ۲، ص ۷۱، ح ۱.

۳. سوره شوری، آیه ۵.

۴. سوره رعد، آیه ۶.

۵. ر.ک: تفسیر آیه ۵ از سوره صحن.

۶. از جه ۱۱: سوره آل عمران، آیه ۱۳۱.

همچنین گناهکاران را به تعجیل در درخواست گذشت از خداوند فرا می‌خواند، همگی در واقع، تشویق به امیدواری به خداوند و حسن عاقبت است.^۱

ج) آفات امیدواری: امید به رحمت خداوند و سرانجام نیک از دو ناحیه به شدت تهدید می‌شود که در زیر به آنها اشاره می‌شود.

۱. امیدواری بدون عمل: در تعریف «امید» گفته شد که راحتی قلب در نتیجه انتظار تحقق امری خوشایند، در صورتی امیدواری نامیده می‌شود که اغلب اسباب و علل آن فراهم باشد و الا انتظار سرانجامی خوش بدون تحقق اسباب آن، چیزی جز «حماقت» و «غرور» نخواهد بود. یکی از آفات مهم امیدواری در واقع امیدهای کاذب و بی‌اساس است. در نظام اخلاقی اسلام، سعادت‌مندی جز از مسیر عمل صالح نمی‌گذرد؛ ولی بسیاری افرادی که بدون تلاش و عمل نیک مدعی امیدواری به سرانجام نیکو هستند. امام علی علیه السلام در هشدار به این گروه می‌فرماید:

امیدداری خدایت پاداش فروتنان دهد، در حالی که تو نزد او از گردن‌فرازان به‌شمار آیی، و طمع بسته‌ای که ثواب صدقه‌دهندگان یابی، در حالی که در نعمت غلتانی و آن را از بیچاره و بیوه‌زن دریغ می‌داری! آدمی پاداش باید بدانچه کرده است و درآید بدانچه از پیش فرستاده است.^۲

۲. احساس ایمنی از مکر خداوند: زیاده‌روی در امید به بخشایش خداوند موجب احساس ایمنی از مکر او می‌گردد که یکی از رذایل اخلاقی است. ایمن‌پنداشتن خویش از عذاب و مکر الهی باخوف از خداوند منافات دارد و احساس ایمنی از مکر الهی سرآغاز غلتیدن در عصیان خداوند است. بر همین اساس انبیا و اولیا هرگز خویش را ایمن نمی‌پنداشتند و همواره از عذاب خداوند بیمناک بودند. قرآن کریم در مذمت احساس ایمنی از مکر خداوند می‌فرماید:

آیا از مکر خدا خود را ایمن دانستند؟ [با آن‌که] جز مردم زیانکار [کسی] خود را از مکر خدا ایمن نمی‌داند.^۳

د) مناسبات بیم و امید: به این امر از دو منظر می‌توان توجه نمود: یکی از جهت چگونگی و میزان حاکمیت هر یک بر قلب انسان، و دوم از جهت مقام و منزلت و میزان ارزشمندی آن دو در مقایسه با یکدیگر؛ یعنی این‌که آیا امید ارزشمندتر از بیم است، یا برعکس.

اولاً، بیم و امید به مفهوم پیش‌گفته، در اصل وجود با هم ملازم‌اند؛ زیرا «بیم» نگرانی قلبی

۱. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۵۴.

۲. نهج البلاغه، نامه ۲۱ و ر.ک: همان، خ ۱۶۰، حکمت ۱۵۰؛ حرّانی: پیشین، ص ۲؛ کافی، ج ۲، ص ۶۸، ح ۵.

۳. سوره اعراف، آیه ۹۹.

در نتیجه انتظار وقوع امری ناخوشایند و ممکن الحصول در آینده است. بنابراین همان طور که وقوع آن محتمل است، عدم آن نیز احتمال دارد و همچنان که وقوع آن ناخوشایند است، عدم آن نیز خوشایند بوده و انتظار عدم آن خود مایه امید خواهد بود. در نتیجه هر امیدی در دامن خود بیمی را به همراه دارد و بالعکس. اما در پاسخ به این پرسش که میزان حاکمیت آن دو بر انسان چه مقدار باید باشد، می توان گفت: این نسبت باید به میزانی باشد که هیچ یک از آن دو از کارآمدی و حرکت و عمل آفرینی دیگری نکاهد؛ زیرا بیم و امید، ابزاری برای عمل صالح و تقرّب به سوی خداوندند، و این هنگامی محقق خواهد شد که آن دو در حالت تعادل قرار گیرند. ثانیاً، نسبت به میزان ارزشمندی آن دو در مقایسه با یکدیگر، به نظر می رسد که این قیاس را در دو سطح باید انجام داد: نسبت به تک تک افراد و مصادیق و با صرف نظر از مصادیق و تنها با توجه به حقیقت بیم و امید. نسبت به افراد، تقدّم هر یک از آن دو وابسته به وضعیت فرد است. برخی را «امید» به حرکت در می آورد و برخی را «بیم». بدیهی است که داری متناسب برای هر یک ارزشمندتر است. اما با صرف نظر از اشخاص معین و با توجه به حقیقت بیم و امید، از برخی از آیات^۱ و روایات برمی آید که عمل اگر برخاسته از امید به خداوند باشد، بر عمل ناشی از بیم او، برتری دارد. از جمله از امام علی علیه السلام نقل شده است:

امید به رحمت الهی قوی تر از خوف از او است؛ زیرا خوف تو از خداوند ناشی از گناهان تو است و امیدت به او ناشی از بخشایش او. پس بیم از تو و امید از او است.^۲

و در دعای جوشن کبیر آمده است: «یا من سبقت رحمته غضبه.»

ج. جهت گیری نفس نسبت به خویشتن

سامان دادن به جهت گیری نفسانی انسان نسبت به خویشتن، و به عبارت دیگر داشتن ارزیابی صحیح از کار خود، هدف دسته ای دیگر از مفاهیم عام در اخلاق اسلامی است. مهم ترین مفاهیمی که بیانگر سامان مثبت جهت گیری و ارزیابی انسان نسبت به خویش است، همانا «انکسار نفس» یا «خودشکنی» و «تواضع» است.

۱. انکسار نفس

مراد از انکسار نفس و خودشکنی آن است که انسان بدون این که خود را با دیگران مقایسه

۱. از جمله ر.ک: سوره فصلت، آیه ۲۳ و سوره فتح، آیه ۱۲.

۲. ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۳۱۹، ح ۶۶۶.

نماید، خود را کوچک و پایین شمرده و خودپسند و از خود راضی نباشد. خودشکنی منشأ و مبنای تواضع است و بدون آن تواضع محقق نمی‌شود. بنابراین آنچه در باب فضیلت و منزلت تواضع بیان خواهد شد، همگی بر فضیلت فروتنی و خودشکنی نیز دلالت خواهد کرد، و شاید به همین دلیل است که در آیات و روایات، بیشتر بر «تواضع» تأکید شده است و از انکسار نفس و کوچک شمردن خود کمتر سخن رفته است. ابعاد مختلف فضیلت انکسار نفس را در مقایسه با موانع آن و مفاهیم متضاد با آن به خوبی می‌توان دریافت. این موانع بدین قرارند:^۱

یک. خودپسندی (عُجْب)

عُجْب، خودستایی و غرور، موانع اصلی فروتنی و کوچک شمردن خویش است. از آن‌جا که خودستایی در واقع از آثار و توابع خودپسندی است، بحث از موانع را بر محور خودپسندی و غرور سامان می‌دهیم.

الف) مفهوم و ماهیت عُجْب: عُجْب عبارت است از بزرگ‌پنداشتن خویش به دلیل کمالی که فرد در خود می‌بیند؛ چه این‌که در واقع چنین کمالی را داشته باشد یا خیر، و اعم از آن‌که آنچه را که او کمال پنداشته است در واقع کمال باشد یا خیر. بنابراین در خودپسندی نیز همانند انکسار نفس و فروتنی، مقایسه با دیگران وجود ندارد و شخص بدون این‌که خود را با دیگران مقایسه نماید، به دلیل تصوّر وجود کمالی واقعی یا خیالی در خود و با غفلت از این‌که هر کمالی از جانب خداوند است، از خود راضی و خشنود است و وضع خویش را می‌پسندد. برخلاف «کبر» که فرد متکبر علاوه بر رضایتمندی و خشنودی از خویش، خود را با دیگران مقایسه کرده از آنان برتر می‌داند و نوعی حقّ و مزیت برای خود در قبال دیگران قائل است.^۲ بنابراین تحقق «کبر» مستلزم وجود «عُجْب» است؛ ولی همیشه عُجْب و خودپسندی، کبر و خودبرتربینی را در پی ندارد. گاهی خودپسندی فرد به درجه‌ای می‌رسد که بر اثر کمالاتی که در خود تصوّر می‌کند، برای خود از خداوند حقوق و مطالباتی را انتظار دارد و برای خود نزد پروردگار جایگاهی قائل است؛ به طوری که مثلاً بروز حوادث ناخوشایند را در حق خود بعید می‌پندارد. به چنین حالتی ادلال گفته می‌شود و در واقع این حالت درجه بالای خودپسندی و زشت‌ترین آن است.^۳

ب) نکوهش خودپسندی: در قرآن کریم خودپسندی بارها مورد نکوهش قرار گرفته

۱. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۳۴۳.

۲. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

۳. همان، ص ۳۲۲.

است؛ از جمله در تحلیل علت شکست مسلمانان در جنگ حنین می‌فرماید:

قطعاً خداوند شما را در مواضع بسیاری یاری کرده است، و [نیز] در روز «حُنین»؛ آن هنگام که شمار انبوهتان، شما را به شگفت آورده بود؛ ولی به هیچ‌وجه از شما دفع [خطر] نکرد، و زمین با همه فراخی بر شما تنگ گردید، سپس در حالی که پشت [به دشمن] کرده بودید برگشتید.^۱

در این آیه خودپسندی به عنوان یک رذیلت اخلاقی که حتی موجب شکست سپاه اسلام شده است، معرفی می‌گردد. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گزارش شده است که خداوند به حضرت داود علیه السلام فرمود:

ای داود، گنهکاران را مژده بده و صدیقان (راستگویان و درست کرداران) را بترسان. داود علیه السلام عرض کرد: چگونه گنهکاران را مژده دهم و صدیقان را بترسانم! فرمود: ای داود، گنهکاران را مژده بده که من توبه را می‌پذیرم و از گناه آنان در می‌گذرم و صدیقان را بترسان که به اعمال خویش خودبین نشوند؛ زیرا بنده‌ای نیست که به پای حسابش کشم جز آنکه هلاک باشد.^۲

بدون تردید خودپسندی و خودبینی از منظر اخلاق اسلامی نه تنها یک رذیلت، بلکه یکی از شاهراه‌های رذایل اخلاقی است و تعبیری که در متون دینی در مذمت آن وارد شده است، بیش از آن است که در این مختصر بگنجد.^۳

ج) اسباب خودپسندی: عالمان اخلاق اسلامی برای خودبینی، علل و موجباتی را ذکر کرده‌اند که شاخص‌ترین آنها بدین قرار است:

۱. خودپسندی به دلیل وضعیت خوب جسمانی؛ از قبیل زیبایی و تناسب اندام، صحت و قوت آن، خوش صدایی و مانند آن.
۲. خودبینی به دلیل قدرتمندی و احساس اقتدار؛ چنان‌که خداوند از قوم عاد نقل می‌کند دچار چنین توهمی شدند و گفتند: «از ما نیرومندتر کیست؟»^۴ این نوع خودپسندی معمولاً ستمگری و جنگ‌افروزی در پی دارد.
۳. خودپسندی با تصور بهره‌مندی از عقل و زیرکی و آگاهی از دقیق‌ترین امور دینی و دنیوی. ثمره این نوع خودبینی استبداد در رأی، احساس بی‌نیازی از مشورت، جاهل

۱. سوره توبه، آیه ۲۵. همچنین ر. ک: سوره حشر، آیه ۲؛ سوره کهف، آیه ۱۴۰ و سوره فاطر، آیه ۸.

۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۳۱۴، ح ۸.

۳. ر. ک: علامه مجلسی: بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۲۲۸-۲۳۵؛ کافی، ج ۲، ص ۳۱۳ و ۳۱۴.

۴. سوره فصلت، آیه ۱۵.

پنداشتن دیگران و کراهت داشتن نسبت به گوش فرا دادن به سخن اندیشمندان است.
۴. خودپسندی بر اثر انتساب به نسب و نیاکان شرافتمند و بزرگ. مانند انتساب به بنی هاشم و از سادات بودن و یا خاندان بزرگ، و یا انتساب به شاهان و سلاطین. چنین گمانی، انسان را جویای خدمتگزاری مردم نسبت به او می‌کند.

۵. خودبینی به سبب زیادی فرزندان، غلامان، طایفه، اقوام و پیروان؛ چنان‌که خداوند از قول کافران نقل می‌کند: «و گفتند: دارایی و فرزندان ما از همه بیشتر است و ما عذاب نخواهیم شد.»^۱
۶. خودپسندی ناشی از اموال و ثروت فراوان. قرآن از زبان یکی از دو صاحب باغ می‌گوید: «مال من از تو بیشتر است و از حیث افراد از تو نیرومندترم.»^۲ وی دارایی را از آن خود و سبب برتری خویش دانست و خداوند نیز هر چه به او داده بود بازستاند. به‌طور کلی هرگاه انسان خود را دارنده کمالی بداند، اعم از آنکه آنچه واقعاً کمال پنداشته است کمال باشد یا خیر و فراموش کند که آنچه دارد متعلق به خداوند و ناشی از رحمت و توفیق او است، آن امر می‌تواند سبب خودپسندی در او گردد؛ حتی اگر عبادت خداوند یا احساس بهره‌مندی از تقوا و خداترسی باشد.^۳

د) آثار زیانبار خودپسندی: چنان‌که اشاره شد، خودپسندی کلید بسیاری از بدی‌های اخلاقی است که در زیر به برخی از عمده‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. خودپسندی منشأ کبر یعنی خود بزرگ‌تر بینی است و اصولاً کبر بدون خودبینی امکان تحقق ندارد. «کبر» نیز خود منشأ بسیاری از رذایل دیگر است.
۲. خودبینی موجب فراموشی گناهان است و اگر انسان متوجه برخی از گناهان خود هم باشد، آنها را کوچک و بخشوده شمرده در صدد جبران آنها بر نمی‌آید.
۳. فرد خودپسند در مراحل بالای خودبینی برای خود در نزد خداوند، مکان و منزلتی قائل است و در نتیجه خود را در نوعی امنیت و مصونیت می‌بیند. از این‌رو در صدد واریسی اعمال خود و رفع نقایص آن بر نمی‌آید و در نهایت اعمال خویش را ضایع می‌کند.
۴. شخص خودپسند چون نوعی مطالبات از خداوند برای خود انتظار دارد، سپاس و قدرشناسی را وظیفه خود نمی‌داند و نسبت به نعمت‌های الهی ناسپاس و قدرناشناس خواهد بود.
۵. شخص خودبین چون از وضعیت خود راضی و خشنود است، احساس ضعف و

۱. سوره سبأ، آیه ۳۵.

۲. سوره کهف، آیه ۳۴.

۳. ر.ک: فیض کاشانی، محسن: پیشین، ج ۶، ص ۲۸۲-۲۸۹.

نیازی نمی‌کند و در نتیجه هرگز خود را محتاج پرسش و مشورت نمی‌داند.

۶. خودپسند چون کاستی و خدشه‌ای در خود نمی‌بیند، خود را بی‌نیاز از نصیحت و خیرخواهی دیگران دانسته توجهی به نصایح آنان نمی‌کند.^۱

۷. خودستایی یکی دیگر از آثار خودپسندی است. خودبین در هر فرصتی زبان به ستایش خویش می‌گشاید و از هر آنچه مربوط به او است، به نیکی یاد می‌کند.^۲ در حالی که زیننده آدمی آن است که خود را از نقایص، عیوب، گناهان و خطاها تبرئه نکند و همواره از جرم و گناه خویش به درگاه الهی عذر آورد. قرآن کریم در مذمت خودستایی می‌فرماید: «پس خودتان را پاک بشمارید. او به [حال] کسی که پرهیزگاری نموده داناتر است.»^۳

ه) در مان خودپسندی: در مان هر دردی به زدودن علل و اسباب آن است. بنابراین کسی که به جمال و صحت جسم خویش مغرور شده است، باید در آغاز پیدایش خویش و انجام آن اندیشه کند و بداند که آنچه دارد چقدر سریع الزوال و فانی است. صاحب قدرت باید بداند که همه آنچه دارد با بیماری یک روزه نابود خواهد شد و هر لحظه ممکن است که خداوند آنچه به او داده بازستاند. صاحب علم و اندیشه نیز باید بداند که آنچه دارد، امانت الهی است و ممکن است بر اثر حادثه کوچکی همه مشاعر خود را از کف بدهد. همچنین صاحب حسب و نسب باید بداند که اظهار سربلندی و عزت به سبب کمالات دیگران، عین جهالت و سفاهت است و در درگاه خداوندی، کرامت و بزرگواری هر کس را جز به تقوا و پروا پیشگی او نمی‌سنجند. تفکر در آفات مال و ثروت کافی است تا ثروتمندان را از خواب خودپسندی بیدار نماید. اهل عبادت و تقوا نیز باید توجه کنند که غایت عبودیت جز خواری و انکسار در مقابل پروردگار نیست و عبودیت، خودبینی و خودپسندی را بر نمی‌تابد.^۴

دو. غرور

«غرور» یعنی اطمینان و آرامش قلب نسبت به آنچه که با هوای نفس موافق بوده و طبیعت انسان به آن تمایل داشته باشد. منشأ این گرایش جهالت یا وسوسه‌های شیطانی است. بنابراین کسی که بر اساس اوهام و شبهات، خویشتن را بر خیر و صلاح می‌داند، در واقع فریب خورده و مغرور گشته است و ارزیابی درستی از خود و کار خویش ندارد. مانند آنکه

۱. ر.ک: همان، ص ۲۷۵ و ۲۷۶.

۲. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۳۶۵ و ۳۶۶.

۳. سوره نجم، آیه ۳۲.

۴. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۴۲.

کسی از راه حرام مالی به دست آورد و آن را در راه‌های خیر از قبیل ساختن مسجد و مدرسه و سیر کردن گرسنگان مصرف نماید، به این خیال و اطمینان به این‌که در راه خیر و سعادت گام برمی‌دارد؛ حال آنکه فریب‌خورده و مغرور است. بنابراین «غرور» دارای دو رکن اساسی است:

۱. جهل مرکب؛ یعنی اعتقاد قلبی به این‌که عمل او خیر و صلاح است، در حالی‌که در واقع چنین نیست.

۲. برخلاف آنچه در ظاهر ادعا می‌شود، منشأ و انگیزه اصلی فرد نه خیر و سعادت، بلکه حبّ شهوات و پیروی از غضب و انتقام‌جویی است.

غرور به شدت در قرآن و روایات مورد نکوهش قرار گرفته است. قرآن در این باره به انسان هشدار می‌دهد که «زنها! تا این زمان زندگی دنیا، شما را نفریبید، و زنها را شیطان شما را مغرور نسازد.»^۱

در جای دیگر عامل غرور را دوستی دنیا و دنیاطلبی می‌داند: «و زندگی دنیا جز مایه فریب نیست.»^۲ اگرچه در همه گروه‌های مردم، افراد مغرور و فریب‌خورده وجود دارند، برخی از گروه‌ها بیشتر در معرض غرورند و یا به عبارت دیگر برخی از امور بیشتر معجرای غرور واقع می‌شوند. به همین دلیل عالمان اخلاق عمده‌ترین گروه‌هایی را که در معرض غرورند، گروه‌های زیر می‌دانند:

(الف) کافران: زیرا معتقدند که نقد دنیا بهتر از نسیه آخرت است و همچنین لذات یقینی دنیا بهتر از لذت‌های موعود اخروی می‌باشد.

(ب) مؤمنان گناهکار و فاسق: زیرا به این بهانه که خداوند بزرگوar و دارای رحمت گسترده است، گناهان آنان در کنار مهر و عفو او ناچیز بوده قطعاً مشمول بخشش خداوند قرار خواهند گرفت.

(ج) عالمان: چون ممکن است تصور کنند که دانش و آگاهی، موجب رستگاری است. و در نتیجه در صدد عمل کردن به علم خویش برنیایند.

(د) واعظان و مبلغان: زیرا شاید گمان کنند که نیت آنان هدایت مردم است؛ در حالی‌که در پی ارضای نفس خویش‌اند و در این راه از نسبت دادن امور خلاف واقع به دین ابایی نکنند.

(ه) اهل عبادت و عمل: چون ممکن است در واقع در پی ریا و خودنمایی باشند، ولی تصور کنند که انگیزه آنان کسب رضایت پروردگار و تقرب معنوی به او است.

۱. سوره لقمان، آیه ۳۳. همچنین ر. ک: سوره حدید، آیه ۱۴.

۲. سوره آل عمران، آیه ۱۸۵؛ سوره حدید، آیه ۲۵.

و) مدعیان عرفان: زیرا شاید تصور کنند که به صرف پوشیدن لباس اهل معرفت و به کار بردن اصطلاحات ایشان - بدون این که حقیقت و باطن خود را تغییر دهند - به سعادت و حقیقت دست یافته‌اند.

ز) اغنیا و ثروتمندان: زیرا گاهی با تحصیل از مجاری حرام و مصرف آن در راه‌های خیر به منظور نشان دادن به مردم، به سعادت خویش دل خوش می‌دارند.^۱

۲. تواضع

مفهوم تواضع آن است که انسان در مقایسه با دیگران برای خویش امتیاز و برتری قائل نشود. وجود چنین حالتی در فرد باعث می‌شود که دیگران را بزرگ و گرامی بدارد.^۲ تواضع در مقابل کبر و تکبر قرار دارد و این دو به عنوان موانع تواضع مورد بحث قرار خواهند گرفت. یک ارزش تواضع: خداوند در قرآن، تواضع و فروتنی را از ویژگی‌های واقعی بندگان مؤمن خود می‌داند و می‌فرماید:

و بندگان خدای رحمان کسانی‌اند که روی زمین به نرمی گام برمی‌دارند، و آنگاه که نادانان ایشان را خطاب کنند، به ملایمت پاسخ می‌دهند.^۳

در جای دیگر به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمان می‌دهد که با پیروان خود رفتاری متواضعانه در پیش گیرد: «و برای مؤمنانی که تو را پیروی کرده‌اند، بال خود را فرو گستر».^۴

امام صادق علیه السلام فرمود:

خداوند به موسی علیه السلام وحی کرد: ای موسی، آیا می‌دانی چرا از میان همه آفریدگانم تو را برای سخن گفتن با خود برگزیدم؟ موسی عرض کرد: پروردگارا، علت آن چه بود؟ خداوند پاسخ داد: ای موسی، من در میان بندگانم کسی را از تو فروتن‌تر در برابر خود ندیدم. ای موسی، تو چون نماز می‌گذاری گونه‌ی خویش بر خاک می‌نهدی.^۵

۱. نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۳، ص ۳۲-۳۳.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۵۸ و ۳۵۹.

۳. سوره فرقان، آیه ۶۳. همچنین رک: سوره مانده، آیه ۵۴.

۴. سوره شعراء، آیه ۲۱۵.

۵. کافی، ج ۲، ص ۱۲۳، ح ۷.

و رسول خدا ﷺ به یاران خود فرمود: «چه شده است که حالات عبادت را در شما نمی‌بینم؟»
پرسیدند: شیرینی عبادت چیست؟ فرمود: «فروتنی»^۱.

دو. نشانه‌های تواضع: در برخی از روایات، نشانه‌هایی برای شخص متواضع بیان شده است. البته این موارد از باب نمونه است و مفهوم آن انحصار در این موارد نیست. برخی از این موارد به شرح زیر است:

۱. شخص فروتن به نشستن در پایین مجلس رضایت می‌دهد.^۲

۲. فرد متواضع در سلام کردن از دیگران پیشی می‌گیرد.^۳

۳. از مجادله خودداری می‌نماید؛ اگرچه حق با او باشد.^۴

۴. دوست ندارد که او را به پرهیزگاری بستانند.

سه. موانع فروتنی: کبر و تکبر، تفاخر، عصبیت، سرکشی و ذلت، مهم‌ترین موانع فروتنی‌اند. به اختصار در باره برخی از آنها توضیح می‌دهیم.

الف) کبر: اصلی‌ترین مانع در راه فروتنی «کبر» است.

- مفهوم و ماهیت «کبر»: کبر آن است که انسان در نتیجه عجب و خودپسندی در مقام مقایسه، خود را برتر از دیگران پندارد. بنابراین کبر معلول عجب و خودپسندی است و در آن مقایسه با دیگران نهفته است. خودبزرگ‌بینی هرگاه فقط به عنوان حالتی فقط در درون و باطن انسان وجود داشته باشد، به آن «کبر» گویند؛ ولی اگر در اعمال و رفتار خارجی ظاهر گردد، از آن به «تکبر» یاد می‌کنند. مانند آنکه از هم غذا شدن و هم نشینی با دیگری خودداری کند؛ از دیگران انتظار سلام کردن داشته باشد؛ هنگام سخن گفتن از نگاه کردن به مخاطب خودداری نماید و...^۵

- نکوهش تکبر: خداوند در قرآن به کسانی که نسبت به عبادت پروردگار تکبر می‌ورزند، وعده دوزخ داده است: «در حقیقت، کسانی که از پرستش من کبر می‌ورزند، به زودی خوار در دوزخ درمی‌آیند.»^۶ در جای دیگر اعلام می‌دارد که سرای آخرت تنها از آن کسانی است که در

۱. ورام بن ابی فراس: تنبیه الخواطر، ج ۱، ص ۲۰۱.

۲. کافی، ج ۲، ص ۱۲۳، ح ۹.

۳. علامه مجلسی: بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۱۲۰، ح ۹.

۴. همان، ص ۱۱۸، ح ۳.

۵. ر.ک: نراقی، محمد مهدی، پیشین، ج ۱، ص ۳۴۴.

۶. سوره مؤمن، آیه ۶۰.

زمین در پی برتری طلبی نباشند: «آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در زمین خواستار برتری و فساد نیستند.»^۱

- اقسام تکبر: در یک تقسیم از جهت کسی که نسبت به او تکبر ورزیده می‌شود، می‌توان تکبر را به سه نوع تقسیم کرد:

یک. تکبر بر خداوند: چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وهر کس از پرستش او امتناع ورزد و بزرگی فروشد، به زودی همه آنان را به سوی خود گرد می‌آورد.»^۲

دو. تکبر بر پیامبر ﷺ: تکبر در مقابل پیامبر ﷺ به این معنا است که فرد شأن و مقام خود را برتر از آن بداند که به فرامین و دعوت آن حضرت گردن نهد. چنان‌که قرآن سخن گروهی از کافران را این‌گونه گزارش می‌کند: «آیا به دو بشر که مثل خود ما هستند، ایمان بیاوریم.»^۳

سه. تکبر بر مردم: یعنی خود را بزرگ و دیگران را کوچک و خوار شمردن. در روایتی از این نوع تکبر به جنون واقعی یاد شده است.^۴

- درمان تکبر: عالمان اخلاق برخی راه‌های علمی و عملی را برای درمان تکبر پیشنهاد کرده‌اند که فرمول کلی آن همان جلوگیری از اسباب تکبر یا رفع آنها است و چون در واقع اسباب تکبر همان موجبات خودپسندی است، بنابراین آنچه در باب معالجه خودپسندی گفته شده است، برای درمان عجب هم به کار می‌آید.

ب) ذلت و خواری: همان‌طور که بزرگی طلبی و برتری جویی مانعی برای تواضع محسوب می‌گردد و یک رذیلت است، ذلت و خواری نیز مانع تواضع است و با عزت نفس نیز منافات دارد و اگر تکبر افراط در ارزش‌گذاری خویش است، ذلت و خواری نیز تقریض در این امر می‌باشد.^۵ بر همین اساس در اخلاق اسلامی تواضع در مقابل متکبران به شدت منع شده است؛ زیرا فرد متکبر هر نوع فروتنی را به مفهوم خواری و پستی فرد می‌انگارد.^۶

۱. سوره قصص، آیه ۸۳. همچنین ر.ک: جاثیه، ۳۷؛ اعراف، آیه ۱۳ و ۱۴۶؛ ص، آیه ۷۳ و ۷۴؛ اسراء، ۳۷؛ لقمان، ۱۸؛

فرقان، ۶۳؛ نحل، آیه ۲۹ و ۲۳؛ غافر، آیه ۳۰، ۵۶ و ۶۰؛ انعام، ۹۳ و زمر، ۷۲.

۲. سوره نساء، آیه ۱۷۲؛ همچنین ر.ک: سوره مریم، آیه ۶۹ و سوره نحل، آیه ۲۳.

۳. سوره مؤمنون، آیه ۴۷.

۴. شیخ صدوق: خصال، ص ۳۳۲، ح ۳۱.

۵. ر.ک، نراقی، محمد مهدی: پیشین، ج ۱، ص ۳۶۲.

۶. ر.ک: ورام بن ابی فراس: پیشین، ج ۱، ص ۲۰۱.

فصل سوم

صفات نفسانی عمل‌کننده «۲»

د. جهت‌گیری نفس نسبت به آینده

برخی از مفاهیم عام اخلاق اسلامی، جهت‌گیری نفسانی آدمی را نسبت به آینده سامان می‌دهند. نخست از موضع پسندیده نفس در قبال آینده و سپس از موانع و آفات آن سخن خواهیم گفت.

۱. موضع مطلوب نفس نسبت به فردا

این جهت‌گیری در قالب مفاهیمی به شرح زیر شکل می‌گیرد:

الف. حزم: حزم در لغت به مفهوم محکم‌کاری و استوار و متقن نمودن امور است.^۱ در روایات نیز حزم به همین معنا به کار رفته است؛ ولی برای آن مصادیق فراوانی بیان شده است. از جمله اصلاح امروز، تدارک فردا، کار امروز را به فردا وانهادن، آماده‌مرگ بودن، در رأی مستبذ نبودن و با صاحب‌نظران مشورت نمودن، استواری و قاطعیت در تصمیم‌گیری، توقف در موارد مشکوک، احتیاط و عاقبت‌اندیشی. به این ترتیب یکی از مجاری مهم «حزم»، آینده‌نگری و دوراندیشی است. تدارک فرداهای دور و نزدیک به شکل مطلوب از فضایل عالی اخلاقی در اسلام است. از این رو در متون اصلی اخلاق اسلامی از «حزم» با اوصافی همچون زیرکی،^۲ نوعی سرمایه و بضاعت،^۳ هنرمندی^۴ و یکی از صفات مؤمنان،^۵ یاد شده

۱. ر.ک: ابن‌اثیر: نهاییه، ج ۱، ص ۳۷۹.

۲. شیخ صدوق: خصال، ج ۲، ص ۵۰۵، ح ۳.

۳. غرر الحکم، ح ۹.

۴. همان، ح ۱۱۷.

۵. کلینی: کافی، ج ۲، صص ۲۲۸ و ۲۲۹.

است. در نتیجه، جهت‌گیری مطلوب نفس نسبت به آینده (حزم) آن است که اولاً، وضعیت فردای خود و حوادثی که برای او در آینده پیش خواهد آمد و از جمله مرگ و زندگی خویش را، در نظر بگیرد. ثانیاً تمایلات امروز خود را با توجه به فردا سامان دهد.

ب. کوتاه کردن آرزوها: فردا بستر آرزوهای امروز ما است. انسان‌ها به مقداری که در آینده برای خویش بقا و زندگی انتظار دارند، حوزه آرزوهای خویش را ترسیم می‌کنند. گاه نیز دامنه آمل و آرزوهای آدمی، انتظار او را نسبت به دوران زندگی آینده‌اش تحت تأثیر قرار می‌دهد. به هر صورت این دو عامل بر یکدیگر اثر گذارند. در اخلاق اسلامی تلاش شده است که آرزوهای انسان و انتظار او را نسبت به دوران باقیمانده از عمرش، بر اساس واقعیات طبیعی و ملاک‌های ارزشمند اخلاقی شکل گیرد. از یک سو به انسان هشدار می‌دهد که هیچ تضمین و اطمینانی برای زندگی فردای او وجود ندارد و هر روز و هر لحظه ممکن است که آخرین لحظه حیات او باشد و او ناگزیر باید مطالبات خویش را از دنیا و تدارکات خود را برای آخرت، بر اساس چنین واقعیتی استوار سازد. از سوی دیگر به او یادآور می‌شود که همت خویش را بلند دارد و منزلت انسانی خود را با خور و خواب و لذت‌های زودگذر و مناصب اعتباری و ستایش کسانی که حتی مالک سود و زیان خویش نیستند، سودا نکند.

توصیه اخلاق اسلامی به کوتاه کردن آرزوها در راستای همین هدف است؛ زیرا به گفته عالمان اخلاق، آرزوهای دراز بر دو پایه استوارند: یکی اعتقاد به عمر طولانی و دیگری تمایل و رغبت به بهره‌مندی از لذت‌های دنیوی در درازمدت. بنابراین آرزوهای طولانی، موجب جهالت انسان و غفلت او نسبت به مرگ از یک سو و محبت و دلبستگی او به دنیا از جانب دیگر است.^۱ و این دو نه تنها خود رذیلت‌اند، بلکه کلید بسیاری از رذایل اخلاقی می‌باشند. در آیات و روایات، آرزوهای دراز به زبان‌های مختلف مورد نکوهش قرار گرفته است. خداوند به موسی علیه السلام فرمود: «ای موسی! در دنیا آرزوهای دراز نداشته باش که سختدل می‌شوی و انسان سختدل از من به دور است.»^۲ امام علی علیه السلام فرمود: «آن را که یقین دارد روزی از دوستان خود جدا خواهد شد و در دل خاک خواهد خفت و حساب و کتابی در پیش رو دارد و آنچه بر جای می‌نهد به کارش نخواهد آمد و به آنچه پیش فرستاده نیازمند است، سزاوار است که رشته آرزو را کوتاه و دامنه عمل را دراز گرداند.»^۳ امام باقر علیه السلام نیز فرمود: «با کوتاه کردن آرزو،

۱. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۳، ص ۳۲-۳۵.

۲. شیخ کلینی: کافی، ج ۲، ص ۳۲۹، ح ۱.

۳. علامه مجلسی: بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۱۶۷، ح ۳۱.

شیرینی و ارستگی از دنیا را به دست آور.»^۱

ج. یاد مرگ: یاد مرگ از ابزارهای بسیار کارآمد در اخلاق تربیتی اسلام است. رهروان وادی معرفت و دلدادگان کوی محبت پروردگار، تجارب ارزشمندی را از کارآمدی یاد مرگ گزارش کرده‌اند و در آیات و روایات نیز یاد مرگ به عنوان یک تدبیر راهبردی در تربیت اخلاقی مورد تأکید است.

چنانکه گفته شد، باور به بهره‌مندی از عمری طولانی از ارکان آرزوهای دراز و در نتیجه محبت دنیا و غفلت از اندوختن ذخیرهٔ اخروی است. اخلاق اسلامی با توصیه‌های فراوان نسبت به «یاد مرگ» و تذکر دائمی نسبت به اصل مرگ و ناگهانی بودن آن، جهت‌گیری نفسانی ما را نسبت به فردا سامان می‌دهد. با تصحیح انتظار ما از زندگی فردا، موضع و رفتار ما نسبت به امروز نیز اصلاح خواهد شد.

امام باقر علیه السلام نقل می‌فرماید که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پرسیدند: زیرک‌ترین مؤمنان چه کسی است؟ رسول خدا صلی الله علیه و آله پاسخ دادند: «کسی که از همه بیشتر به یاد مرگ بوده و بیشتر از همه خویش را آمادهٔ مرگ کرده باشد.»^۲ امام علی علیه السلام فرمود: «آنگاه که نفس‌هایتان شما را به سوی خواهش‌ها و شهوات می‌کشاند، مرگ را فراوان یاد کنید که مرگ بهترین واعظ است. رسول خدا ۹ بسیار اصحاب خود را به یادآوری مرگ سفارش می‌کرد و می‌فرمود: مرگ را فراوان یاد کنید، زیرا که آن برهم زندهٔ لذت‌ها و حائل میان شما و خواهش‌ها است.»^۳

د. همت بلند: بعد از آنچه در باب ضرورت کوتاه کردن آرزوها و ضرورت یاد و انتظار مرگ بیان شد، ممکن است این تصور پیش آید که انسان فاقد آرزوهای بلند، انگیزه‌ای برای سعی و تلاش، آینده‌نگری و تدبیر برای فردا نخواهد داشت. در پاسخ باید گفت: اگرچه اسلام از یک سو دعوت به کوتاه کردن آرزوهای دنیوی می‌کند، از سوی دیگر حس آرمانخواهی و همت بلند آدمی را به سوی آمال و آرزوهای الهی و ارزشمند جهت می‌دهد و نه تنها صاحبان همت‌های بلند را مذمت نمی‌کند، بلکه آن را به عنوان یک فضیلت اخلاقی توصیه می‌نماید و بلندی همت را در طلب دوستی و محبت خداوند می‌داند؛ چنان‌که امام سجاد علیه السلام در مناجات با خداوند می‌گوید: «پروردگارا، مرا پیکری روحانی بخش و دلی آسمانی و همتی پیوسته به تو و

۱. حرّانی: تحف العقول، ص ۲۸۵.

۲. شیخ کلینی: کافی، ج ۳، ص ۲۵۸.

۳. شیخ طوسی: امالی، ص ۲۸، ح ۳۱.

یقینی صادق در محبت به تو»^۱ و در مناجاتی دیگر عرضه می‌دارد: «ای کسی که عارفان را به طول (یا عطر) مناجاتش مأنوس کرد و جامه ولایت و دوستی‌اش را بر قامت ترسندگان پوشاند، کی شاد شود کسی که همتش متوجه جز تو باشد و چه وقت بیاساید کسی که عزم و اراده‌اش جز تو را بخواهد.»^۲ بنابراین سعی و تلاش و همت بلند در راه تحصیل سعادت و کمال که بلاشک مسیر آن از دنیا می‌گذرد و استخدام و بهره‌مندی از بسیاری مواهب دنیوی شرط رسیدن به آن است، به شدت مورد تأکید اسلام است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جمع بین این دو امر به ظاهر متعارض می‌فرماید: «برای دنیایت چنان کار کن که گویی برای همیشه زنده‌ای، و برای آخرت چنان کار کن که گویی فردا خواهی مرد.»^۳

۲. موانع و آفات

عمده‌ترین آفات و موانعی که در مقابل جهت مطلوب نفس نسبت به آینده قرار دارند، به قرار زیر است:

الف. آرزوهای دراز: آرزوهای طولانی، اغلب تصویری غیرواقعی از آینده به انسان نشان می‌دهد. دلبستگی انسان را به دنیا و خوشی‌های آن افزایش می‌دهد و محبت دنیا نیز به نوبه خود ده‌ها و صدها ردیلت اخلاقی را در پی دارد. چنان‌که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: **حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ**.^۴ «دلبستگی به دنیا رأس همه خطاها است». بر همین اساس، آرزوهای دراز به شدت مورد نکوهش واقع شده‌اند. قرآن کریم در مذمت گروهی می‌فرماید:

رهایشان کن تا بخورند و بهره‌ور شوند و آرزو به خود مشغولشان دارد. زودا که خواهند دانست.^۵

همچنین آرزوهای طولانی انسان را دچار «تسویف» می‌کنند یعنی فرد دائماً انجام کارهای پسندیده را به فردا موکول می‌کند. امام علی علیه السلام در نصیحتی به برخی از یاران‌ش در

۱. صحیفه سجادیه، دعای ۱۹۹.

۲. همان.

۳. ورام بن ابی فراس: تنبیه الخواطر، ج ۲، ص ۲۳۴؛ شیخ صدوق: فقیه، ج ۳، ص ۱۵۶؛ خزّاز قمی: کفایة الاثر، ص ۲۲۸؛ علامه مجلسی: بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۱۳۹، ح ۶.

۴. شیخ صدوق: خصال، ج ۱، ص ۲۵، ح ۸۷؛ حرّانی: تحف العقول، ص ۵۰۸.

۵. سوره حجر، آیه ۳.

این باره می‌فرماید:

دنیا را رها کن که محبت دنیا کور و کر و لال و زبون کند. پس در آنچه از عمرت باقیمانده
جبران گذشته نما و فردا و پس‌فردا مگو؛ زیرا پیشینیان که هلاک شدند، برای پایداری بر
آرزوها و امروز و فردا کردن بود، تا آنکه ناگهان فرمان خدا به‌سویشان آمد [مرگشان رسید] و
آنها غافل بودند.^۱

ب. دون‌همتی: دون‌همتی، انسان را از پیگیری مقامات و اهداف بلند باز می‌دارد،
آینده‌نگری و عاقبت‌اندیشی را بر نمی‌تابد و دم‌غنیمتی و روزمره‌اندیشی را پیشه او
می‌سازد. به فکر فردهای سعادت‌مند و شکوهمند بودن و از اکنون به استقبال مشکلات فردا
رفتن هنر صاحبان همت‌های بلند و روح‌های بزرگ است. فردهای درخشان را در زندگی
فردی و اجتماعی دیدن و از اکنون برای فردا چاره‌اندیشیدن زیننده همت‌های عالی است.
بنابراین دون‌همتی به عنوان مانعی برای جهت‌گیری مطلوب نفس نسبت به فردا و از امروز
در اندیشه اصلاح فردا بودن، به شدت مورد مذمت واقع شده است. از جمله امام صادق علیه السلام
می‌فرماید:

سه چیز انسان را از رفتن در پی مقامات عالیه و اهداف بلند باز می‌دارد: کوتاهی همت، چاره
اندیش نبودن و سستی اندیشه.^۲

ه. جهت‌گیری نفس نسبت به مواهب دنیوی

بسیاری از اعمال و رفتار انسان‌ها ناشی از جهت‌گیری نفسانی آنان نسبت به دنیا است. این
جهت‌گیری حتی منشأ پیدایش شمار فراوانی از صفات و ملکات نفسانی است. به نظر
می‌رسد که در اخلاق اسلامی محور جهت‌گیری مطلوب نفسانی نسبت به مواهب دنیوی بر
محور زهد می‌چرخد و می‌توان سایر مفاهیم عامی را که در این باب مطرح‌اند - مانند قناعت،
عفت، حرص، طمع و حسرت - بر پایه زهد تبیین کرد.

۱. شیخ کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۳۶، ح ۲۳.

۲. حرّانی: تحف العقول، ص ۳۱۸.

زهد

یک. مفهوم و ماهیت زهد

از نظر ارباب لغت زهد ورزیدن نسبت به یک چیز به مفهوم اعراض از آن شی و به مقدار اندکی از آن رضایت دادن است.^۱ در فرهنگ عالمان اخلاق «زهد» عبارت است از اعراض قلبی و عملی از دنیا، مگر به مقداری که آدمی بدان نیاز ضروری دارد. به عبارت دیگر زهد یعنی روی گردانیدن از دنیا برای آخرت و از غیر خداوند دل بریدن. از این تعریف بر می آید که اولاً، زهد نسبت به کسی صادق است که امکان تحصیل دنیا و برخوردار شدن از آن را داشته باشد. ثانیاً، روی برتافتن او از دنیا به دلیل پستی و حقارت دنیا نسبت به آخرت باشد. هرگاه ترک دنیا به دلیل عدم امکان تحصیل آن و یا به هدفی غیر از رضایت خداوند و تحصیل آخرت باشد - مانند جلب رضایت و محبت مردم و یا به علت فرار از سختی و مشقت تحصیل آن - به آن «زهد» گفته نمی شود.^۲

دو. ارزش زهد

نگاهی گذرا به تعبیری که نسبت به زهدورزی در آیات و روایات وارد شده است و آثاری که برای این صفت نفسانی بیان گردیده همگی بیانگر جایگاهی رفیع برای وارستگی و زهدورزی نسبت به دنیا در نظام اخلاقی اسلام است.

از جمله پیامبر خدا ﷺ فرمود: «زهدورزی در دنیا موجب راحتی دل و بدن است.»^۳ و فرمود: «کسی که نسبت به دنیا زهد ورزد مصیبت‌ها بر او آسان گردد.»^۴

امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «بی‌رغبتی به دنیا باعث فراغت قلب جهت پرداختن به آخرت می‌گردد.»^۵

و سرانجام آنکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اعلام می‌دارد: «بدون بی‌رغبتی به دنیا، چشیدن شیرینی ایمان بر دل‌های شما حرام خواهد بود.»^۶

۱. ر.ک: راغب اصفهانی: مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۸۴؛ ابن منظور: لسان العرب، ج ۳، ص ۱۹۶ و ۱۹۷.

۲. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۲، ص ۵۵ و ۵۶.

۳. شیخ صدوق: خصال، ص ۷۳، ح ۱۱۴.

۴. شیخ طبرسی: مکارم الاخلاق، ج ۲، ص ۳۴۱، ح ۲۶۶۰.

۵. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۵.

۶. ۱۵۵۶، ص ۱۲۸، ح ۲.

سه. درجات زهد

عالمان اخلاق به اعتبارات مختلف برای زهد انواع و درجاتی ذکر کرده‌اند که به اختصار آنها را گزارش می‌کنیم.

۱. مراتب شدت و ضعف زهد: زهد را از جهت میزان شدت و ضعف اعراض از دنیا به سه درجه تقسیم می‌کنند:

۱. فرد به دنیا پشت می‌کند، در حالی که به آن تمایل دارد و در واقع بازحمت و مشقت و تکلف خود را از دنیا دور می‌کند.

۲. شخص با میل و رغبت و به آسانی از دنیا اعراض می‌کند؛ بدون آنکه تمایلی به آن داشته باشد. زیرا در نظر او دنیا نسبت به لذت‌های اخروی کوچک و حقیر است. او در واقع مبادرت به یک معامله کرده است و چیز کم‌ارزش‌تری را به انتظار رسیدن به کالای ارزنده‌تر از دست می‌دهد و البته از این معامله خوشنود است.

۳. بالاترین درجه زهد آن است که با رغبت و اشتیاق، دنیا را ترک نماید و اصلاً احساس از دست دادن چیزی را نکند. احساس ننماید که معامله‌ای صورت گرفته است؛ چنان‌که اگر کسی از مُشتی خاک بگذرد تا به یاقوتی دست یابد، هرگز احساس نمی‌کند که چیزی را به قیمت دستیابی به شی ارزنده‌تر از دست داده و معامله‌ای کرده است.

۲. مراتب زهد از جهت آنچه از آن اعراض می‌شود: از این حیث برای زهد چندین درجه به شرح زیر در نظر گرفته شده است:

۱. ترک و اعراض از محرّمات؛ یعنی زهدورزی نسبت به محرّمات که به آن «زهد واجب» گویند.

۲. اعراض از شبهات و زهدورزی نسبت به آنها که موجب سالم ماندن انسان از ارتکاب محرّمات می‌گردد.

۳. زهدورزی نسبت به مقدار بیشتر از نیاز از چیزهای حلال؛ یعنی در خوراک، پوشاک، مسکن، اثاثیه زندگی و امثال آن و ابزارهای دستیابی به آنها از قبیل مال و جاه، به مقدار ضروری اکتفا کردن.

۴. زهد ورزیدن نسبت به همه آنچه که موجب لذت نفس می‌شود، حتی نسبت به مقدار لازم و ضروری از دنیا. به این معنا که بهره‌مندی و استفاده او از مقدار ضروری نیز برای لذت آن نباشد، نه این‌که حتی قدر ضروری از دنیا را هم ترک نماید که اصولاً چنین چیزی امکان ندارد. این درجه از زهد و نوع ما قبل آن، زهدورزی در حلال است.

رسول خدا ﷺ فرمود:

خوشا به حال آنان که در مقابل خداوند فروتنی می‌کنند و در آنچه برایشان حلال شده است، زهد می‌ورزند، بدون آنکه از سیره من روی بگردانند.^۱

۵. روی گردانیدن از هر آنچه غیر خدا است، حتی از خودش. البته توجه به بعضی از اشیا مانند خوراک و پوشاک و معاشرت با مردم در حد ضرورت منافاتی با این درجه از زهد ندارد؛ زیرا توجه کامل به خداوند جز با بقا و زنده ماندن انسان ممکن نیست و زندگی انسان هم در گرو برخورداری از ضروریات زندگی است. چنانکه از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

زهد کلید در بهشت و برائت از جهنم است و آن ترک کردن هر چیزی است که آدمی را از خداوند غافل گرداند، و افسوس نخوردن بر از دست دادن دنیا و دچار خودپسندی نشدن از ترک آن.^۲

امام علی علیه السلام در پاسخ پرسش از ماهیت زهد می‌فرماید:

همه زهد در دو کلمه از قرآن گردآمده است. خدای سبحان فرمود: تا بر آنچه از دستتان رفته دریغ نخورید، و بدانچه به شما داده شادمان مباشید.^۳ و آنکه بر گذشته دریغ نخورد و به آینده شادمان نباشد، از دو سوی زهد ورزیده است.^۴

۳. مراتب زهد از حیث چیزی که در طلب آن انسان از دنیا روی برمی‌گرداند: از این جهت زهد دارای درجات سه‌گانه زیر است.

یک. زهد خدا ترسان: انسان برای تحصیل نجات از آتش و سایر عذاب‌های آخروی از دنیا رویگردان می‌شود.

۱. همان، ج ۸، ص ۱۶۹، ح ۱۹۰؛ حرانی: تحف العقول، ص ۳۰. هم چنین ر.ک: صدوق: فقیه، ج ۴، ص ۴۰۰، ح ۵۸۶۱

و تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۱، ح ۴۲.

۲. گیلاتی، عبدالرزاق: مصباح الشریعة، ص ۱۳۷.

۳. سوره بقره، آیه ۲۳۷.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۴۳۹، همچنین ر.ک: کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۲۸، ح ۴؛ و شیخ صدوق، امالی، ص ۷۱۴، ح ۹۸۴.

و خصال، ص ۴۳۷، ح ۲۶.

دو. زهد امیدواران: یعنی روی برتافتن از دنیا به امید رسیدن به ثواب خداوند و نعمت‌های بهشتی.

سه. زهد عارفان: نه توجهی به درد و رنج‌ها دارد تا رهایی از آنها را طلب کند و نه اعتنایی به لذت‌ها می‌کند تا بهره‌مندی از آنها را بجوید، بلکه تنها در اشتیاق دیدار و ملاقات پروردگار است. چنین زهدی تنها همّت اهل معرفت است.^۱

با توجه به آنچه در تعریف زهد و درجات آن بیان گردید، معلوم می‌گردد که مراد از دنیا تنها مال و ثروت، خوراک و پوشاک و مانند اینها نیست؛ زیرا کناره‌گیری از همه این امور برای کسی که شهره‌شدن به زهد و ستوده‌شدن به پارسایی را دوست می‌دارد، بسیار آسان خواهد بود. بلکه دنیا شامل مقام و ریاست و همه بهره‌مندی‌های نفسانی ممکن از دنیا می‌شود. زهد حقیقی یعنی روی گردانیدن و عدم دلبستگی به مال و مقام. زاهد راستین کسی است که فقر و غنا، مدح و ذمّ و عزّت و ذلت در نزد مردم برای او یکسان باشد و جز در جست‌وجوی محبت و رضایت خداوند نباشد.

چهار. آثار زهد

بعضی از مهم‌ترین آثار زهد که به نوبه خود یک مفهوم اخلاقی عام هستند، به شرح زیر است.
 ۱. قناعت: در ادبیات عرب، قناعت به مفهوم راضی‌شدن به مقدار اندکی از بخشش^۲ و رضایت‌دادن به سهم خویش، به کار می‌رود.^۳ در منابع رایج اخلاق اسلامی «قناعت» در مقابل «حرص» آمده است و آن عبارت است از ملکه‌ای نفسانی که به موجب آن انسان به نیاز خود از اموال رضایت می‌دهد و خود را در مشقت و تلاش برای تحصیل مقدار بیشتر از آن نمی‌اندازد.^۴

قناعت خود آثار فراوان و سودمندی را به دنبال دارد، و از سوی دیگر موجب پیشگیری از بسیاری رذایل اخلاقی و بلکه جرایم حقوقی می‌گردد. بر همین اساس در نظام اخلاقی اسلام به شدت مورد تشویق و ترغیب واقع شده است. در قرآن کریم آمده است:

و زنهار دیدگان خود را ملوز به‌سوی آنچه اصنافی را از آن برخوردار کردیم [و فقط] زیور

۱. ر.ک: نراقی: جامع السعادات، ج ۲، ص ۶۵-۷۴؛ فیض کاشانی، محسن: المحجة البيضاء، ج ۷، ص ۳۵۷-۳۶۴.

۲. ابن اثیر: نهایه، ج ۴، ص ۱۱۴.

۳. ابن منظور: لسان العرب، ج ۸، ص ۲۹۸.

۴. نراقی، مولی محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۲، ص ۱۰۱.

زندگی دنیا است تا ایشان را در آن بیازماییم، و [بدان که] روزی پروردگار تو بهتر و پایدارتر است.^۱

امام علی علیه السلام در باره ارزش قناعت می فرماید: «توانگری را جستم و آن را جز در قناعت، نیافتم. قانع باشید تا توانگر شوید.»^۲

قناعت نه تنها خود یک فضیلت اخلاقی است، بلکه ارزش های اخلاقی فراوانی را در پی دارد. امام رضا علیه السلام هنگام پاسخ به کسی که از حقیقت قناعت از او می پرسد، به این آثار اشاره می فرماید:

قناعت، باعث خویشتنداری و ارجمندی و آسوده شدن از زحمت فزون خواهی و بندگی در برابر دنیاپرستان است. راه قناعت را جز دو کس، نیبماید: یا عبادت پیشه ای که خواهان مزد آخرت است، یا بزرگواری که از مردمان فرومایه دوری می کند.^۳

در واقع آدمی چاره ای جز قناعت پیشگی در دنیا ندارد، و در غیر این صورت همواره در آتش حرص و حسرت برخوردار می شود. مردی به امام صادق علیه السلام شکوه کرد که طلب روزی می کند و به دست می آورد، اما قانع نمی شود و بیشتر از آن از او می طلبد و عرض کرد: مرا چیزی بیاموزید، که مشکلم را حل کند. حضرت فرمود:

اگر آن اندازه که کفایت می کند تو را بی نیاز سازد، کمترین چیز دنیا بی نیازت می سازد و اگر آنچه تو را بس است، بی نیازت نسازد، همه دنیا هم تو را بی نیاز نمی گرداند.^۴

اما چگونه می توان به قناعت ورزی دست یافت؟

علاوه بر راه های عمومی، برخی شیوه های اختصاصی نیز مطرح شده است؛ از جمله امام صادق علیه السلام در رهنمودی در این باره می فرماید:

به ناتوان تر از خودت بنگر و به توانگرتر از خویش منگر؛ زیرا که این کار، تو را به آنچه قسمت تو شده است قانع می سازد.^۵

۱. سوره طه، آیه ۱۳۱.

۲. علامه مجلسی: بحارالانوار، ج ۶۹، ص ۳۹۹، ح ۹۱.

۳. همان، ج ۷۸، ص ۳۴۹، ح ۶.

۴. شیخ کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۳۹، ح ۱۰.

۵. همان، ج ۸، ص ۲۴۴، ح ۳۳۸.

۲. عفت و بی‌نیازی از اموال مردم: در ادبیات عرب «عفت» به مفهوم خویشتن‌داری در مقابل شهوات و امور ناپسند است.^۱ علاوه بر عفت جنسی و عفت در کلام، از جمله موارد کاربرد عفت در ادبیات و متون دینی خویشتن‌داری از اظهار درخواست به دیگران می‌باشد.^۲ یکی از آثار مهم زهد در دنیا عفت و بی‌نیازی جُستن از دارایی مردم است. قرآن کریم در توصیف این قبیل عفت‌پیشگان می‌فرماید:

[این صدقات] برای آن [دسته از] نیازمندی است که در راه خدا فرو مانده‌اند، و نمی‌توانند [برای تأمین هزینه زندگی] در زمین سفر کنند. از شدت خویشتن‌داری، فرد بی‌اطلاع، آنان را توانگر می‌پندارد. آنها را از سیمایشان می‌شناسی، با اصرار [چیزی] از مردم نمی‌خواهند.^۳

امام صادق علیه السلام در باره جایگاه بی‌نیازی جستن از مردم می‌فرماید: «شرف مؤمن به شب زنده‌داری و عزت او در بی‌نیازی از مردم است.»^۴ و امام علی علیه السلام در بیان این که بی‌نیازی از مردم به مفهوم عدم معاشرت با آنان نبوده و مغایرتی با حُسن سلوک با آنها ندارد، فرموده است:

باید در دل شما نیاز و بی‌نیازی از مردم هر دو با هم جمع شود نیاز تو به آنان در نرم‌زبانی و خوشرویی تو نسبت به آنها است، و بی‌نیازیت در حفظ آبرو و باقی ماندن عزتت می‌باشد.^۵

بدون تردید این بی‌نیازی و عفت‌پیشگی در امور مالی جز از راه زهدورزی و عدم دلبستگی به دنیا حاصل نخواهد شد.

پنج. موانع زهدورزی

دو مانع اساسی در مقابل زهدورزی و پارسایی انسان وجود دارد: محبت او به دنیا و خمود و بی‌بهره‌گی افراطی از آن. سایر مفاهیم از قبیل حرص و طمع در واقع از آثار محبت دنیا هستند و به عنوان نتایج دنیا‌طلبی مورد بحث قرار می‌گیرند.

۱. ر.ک: ابن فارس: مقایس اللغة، ج ۴، ص ۳.

۲. ر.ک: ابن منظور: لسان العرب، ج ۹، ص ۲۵۳.

۳. سوره بقره، آیه ۲۷۳.

۴. شیخ کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۴۸، ح ۱.

۵. همان، ج ۲، ص ۱۴۹، ح ۷.

۱. محبت دنیا: هنگام توضیح مفهوم زهد و ارزش آن، تا حدی مفهوم دنیا و ماهیت آن آشکار گردید و آیات و روایاتی در نکوهش آن بیان شد. اینک به اختصار به آثار دنیاخواهی که مانع زهدورزی است، پرداخته می‌شود.

بدون شک در نظام اخلاقی اسلام دنیا همواره ناپسند و نکوهیده نیست، بلکه چهره ارزشمند و ستوده نیز دارد. دنیا شامل همه‌اشیایی می‌شود که موجب بهره‌مندی انسان، رفع نیازها و تأمین اهداف او می‌گردد. این لذت‌ها و بهره‌مندی‌ها همواره بد نیستند، بلکه می‌توانند کارکرد خوب نیز داشته باشند. «دنیای ناپسند» عبارت است از بهره‌مندی‌های زودگذری که نه خود عمل صالح و آخروی‌اند و نه ابزار و وسیله‌ای برای اعمال خوب و آخروی هستند. در نتیجه دنیای نکوهیده چیزی جز خوشگذرانی و لذت‌جویی از راه حرام و برخورداری بیشتر از مقدار لازم و ضروری از چیزهای حلال نیست.^۱ این همان دنیایی است که خداوند در نکوهش آن می‌فرماید:

دوستی خواستی‌ها [ی‌گوناگون] از: زنان و پسران و اموال فراوان از زر و سیم و اسب‌های نشاندار و دام‌ها و کشتزار [ها] برای مردم آراسته شده، [لیکن] این جمله مایه تمتع زندگی دنیا است.^۲

در برخی آیات، با دنیای ناپسند تحت عنوان هوای نفس، ترغیب به مخالفت شده است.^۳ قرآن در تبیین حقیقت آن می‌فرماید:

بدانید که زندگی دنیا، در حقیقت، بازی و سرگرمی و آرایش و فخر فروشی شما به یکدیگر و فزون‌جویی در اموال و فرزندان است.^۴

و سرانجام به آنان که زندگی دنیوی خویش را با دنیا سودا کرده‌اند، در قیامت گفته می‌شود:

[بروید] در آن گم شوید و با من سخن مگویید.^۵ همین کسانی که زندگی دنیا را به [بهای] جهان دیگر خریدند. پس نه عذاب آنان سبک گردد، و نه ایشان یاری شوند.^۶

۱. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۲، ص ۱۷-۳۵.

۲. سوره آل عمران، آیه ۱۴. همچنین ر.ک: منافقون، ۹، انفال، ۲۸ و کهف، ۴۷.

۳. ر.ک: سوره نازعات، آیه ۴۰.

۴. سوره حدید، آیه ۲۰.

۵. سوره مؤمنون، آیه ۱۰۸.

۶. سوره بقره، آیه ۸۶.

روایات فراوانی در نکوهش این دنیا و بیان آثار ناخوشایند آن در دنیا و آخرت بیان شده و مقدار آنها چنان فراوان است که در برخی این توهم ایجاد شده است که گویا مظاهر دنیایی همواره در اخلاق اسلامی نکوهیده‌اند. در حالی که چنین نیست. ما از این روایات به آنچه در بحث زهد گفته شد، بسنده می‌کنیم.

اما دنیای پسندیده، عبارت است از برخورداری و لذت بردن به مقداری که ضروری و لازمه بقا، عبودیت خداوند، انجام اعمال صالح و در واقع مقدمه تحصیل آخرت است. این نوع دنیا در اخلاق اسلامی مورد ستایش قرار گرفته است و انسان‌ها به برخورداری و تحصیل آن ترغیب و تشویق شده‌اند. در روایات فراوانی خیر دنیا و آخرت به عنوان نتیجه بسیاری از اعمال نیک بیان شده است.^۱ در بسیاری از دعاها همواره مطلوب اولیای خداوند بوده است. از جمله خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: از درخواست‌های اصلی مؤمنان این است که می‌گویند: «پروردگارا! در این دنیا به ما نیکی و در آخرت [نیز] نیکی عطا کن.»^۲ تردیدی نیست که مراد از خیر دنیا همان دنیای پسندیده است و مصداق‌های فراوانی دارد که در برخی روایات به آنها اشاره شده است. امام علی علیه السلام در ستایش دنیای پسندیده می‌فرماید:

دنيا مرکب مؤمن است که با آن به سوی پروردگارش سفر می‌کند، پس مرکب‌هایتان را آماده [اصلاح] سازید، تا شما را به پروردگارتان رسانند.^۳

در روایات متعددی آمده است که «کسی که برای اصلاح معیشت و دنیای خانواده‌اش از راه حلال تلاش کند، به مثابه مجاهد در راه خدا است.»^۴

آثار محبت دنیا: از مهم‌ترین آثار محبت دنیا که به عنوان مانعی در مقابل زهدورزی انسان قرار دارند، حرص و طمع است که به اختصار از آن دو یاد می‌کنیم.

الف) حرص ورزی به دنیا: در فرهنگ عرب «حرص» به مفهوم خواست و اراده شدید در طلب شیء مطلوب و محبوب است.^۵ حرص ورزیدن در تحصیل نیکی‌ها امری پسندیده

۱. از جمله ر.ک: کلینی: کافی، ج ۲، ص ۴۹۹، ح ۱ و ص ۷۱، ح ۲ و ج ۵، ص ۳۲۷، ح ۲؛ صدوق: خصال، ص ۴۲، ح ۳۴.

۲. سوره بقره، آیه ۲۰۱.

۳. ابن ابی‌الحدید: شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۳۱۷، ح ۶۴۰.

۴. ر.ک: کلینی: کافی، ج ۵، ص ۹۳، ح ۳ و ص ۸۸، ح ۲؛ حرّانی: تحف العقول، ص ۴۴۵.

۵. ر.ک: ابن منظور: لسان العرب، ج ۷، ص ۱۱؛ راغب اصفهانی: مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۲۷-۲۲۸.

است؛ چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یکی از ویژگی‌های توبه‌کاران واقعی را حرص و ورزیدن بر خیرات دانسته‌اند.^۱ در روایات متعدد حریص بودن در علم آموزی^۲ و فقاہت،^۳ انجام اعمال نیک و پسندیده،^۴ جهاد در راه خداوند،^۵ تحصیل مقامات و درجات آخروی^۶ و امثال اینها، مورد ستایش و تشویق قرار گرفته است.

حرص و ورزیدن به دنیا یکی از صفات ناپسند و از موانع زهدورزی است. بر همین اساس در آیات و روایات به شدت مورد نکوهش قرار گرفته و آثار زیانباری در ابعاد مختلف برای آن بیان شده است. مهم‌ترین ویژگی انسان حریص سیری ناپذیری او است. زشت‌ترین چهره حرص و ورزی از منظر روایات معصومان علیهم السلام آزمندی عالمان و حکیمان و حریص بودن نسبت به انجام محرمات است. مهم‌ترین عوامل آزمندی نیز فراموش کردن مرگ و محبت دنیا است. ذلت و خواری و ترک جوانمردی و حیا، فرورفتن در گناهان و تباه کردن سرانجام و عاقبت، بارزترین آثار آزمندی نسبت به دنیا است. از توکل و قناعت پیشگی و ذکر و یاد مرگ می‌توان به عنوان شاخص‌ترین ابزارهای درمان حرص و ورزی به دنیا، یاد کرد.

ب) طمع و ورزی: طمع در لغت عرب به مفهوم اشتیاق از روی شهوت و خواهش نفس نسبت به شیئی است.^۷ در فرهنگ عالمان اخلاق، طمع عبارت است از توقع و چشم‌داشت به اموال مردم.^۸ امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «چه زشت است برای مؤمن که میل و رغبتی در او باشد که او را خوار نماید.»^۹ امام سجاده علیه السلام در ترغیب و تشویق به قطع طمع انسان از آنچه در دست دیگران است فرموده است: «من همه خیر را گرد آمده در قطع طمع از آنچه دیگران دارند، می‌بینم.»^{۱۰} از این رو طمع، منشأ بسیاری از رذایل اخلاقی از قبیل خواری، پستی، حسادت، کینه‌توزی، بدگویی و امثال آن می‌شود.

۱. ر.ک: حرّانی: تحف العقول، ص ۲۲.

۲. ر.ک: نهج البلاغه: خطبه ۱۹۳؛ حرّانی: تحف العقول، ص ۱۶۰.

۳. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۲۳۱، ح ۴.

۴. شیخ صدوق: خصال، ص ۵۱۵، ح ۱.

۵. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۲۳۱، ح ۴.

۶. حرّانی: تحف العقول، ص ۲۸۶.

۷. راغب اصفهانی: مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۱۶.

۸. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۲، ص ۱۰۶.

۹. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۳۲۰، ح ۱.

۱۰. همان، ج ۲، ص ۳۲۰، ح ۳.

یکی دیگر از آثار محبت دنیا حالت افسوس و حسرت است که در نتیجه عدم دستیابی به دنیا در آدمی پدید می‌آید.

۲. خمود: خمود عبارت است از سستی و تفریط در کسب معاش ضروری زندگی و سستی و بی‌رغبتی در بهره‌مندی از لذت‌های جنسی و سایر لذت‌ها.^۱ همچنان که محبت و دلبستگی به دنیا مانعی در راه زهدورزی محسوب می‌گردد، بی‌اعتنائی افراطی و سستی ورزیدن در تأمین مقدار لازم از ضروریات زندگی و استفاده از مواهب دنیوی مانعی است در راه جهت‌گیری صحیح نسبت به دنیا. آیات و روایاتی که در باره ستایش دنیای پسندیده بیان شده است، همگی دلیلی بر نکوهش خمود و سستی در کسب نیازهای ضروری زندگی است.

و. جهت‌گیری نفسانی نسبت به دیگران

به نظر می‌رسد که جهت‌گیری مطلوب نفسانی انسان را نسبت به دیگران می‌توان بر محور دوستی و دشمنی برای خدا سامان داد. «حَبِّ فِي اللَّهِ» و «بَغْضِ فِي اللَّهِ» مفاهیمی هستند که در متون اخلاقی اسلام به شدت مورد تأکید قرار گرفته‌اند و در واقع جهت‌گیری دراز مدت و راهبردی ما را نسبت به دیگران رقم می‌زنند. به همین دلیل مطالب این قسمت تحت همین دو عنوان بیان می‌گردد و سایر مفاهیمی که بیانگر نوعی جهت‌گیری نفسانی در رابطه با دیگران است، به عنوان توابع این دو مورد توجه قرار می‌گیرند.

۱. محبت برای خداوند

یک. حقیقت و انواع دگر دوستی

عالمان اخلاق برای دگر دوستی، چهار شکل مختلف تصویر کرده‌اند که ابتدا آنها را گزارش کرده سپس شکل خدایسندانه آن را روشن می‌کنیم.

۱. محبت انسان به دیگری برای خودش و نه به دلیل این که راهی است برای رسیدن به محبوب. چون خود او را دوست داشتنی و صاحب جمال و یا کمالی می‌یابد و از مشاهده او لذت می‌برد، او را دوست دارد. گاهی نیز این قبیل دوستی به دلیل نوعی همگونی درونی و مخفی است، بدون این که زیبایی و کمالی در میان باشد. کشف اسرار پنهان این قبیل دوستی‌ها خارج از توان انسان معمولی است. گفته شده است که پیامبر اکرم ﷺ در اشاره به دوستی‌های ناشی از این قبیل همخوانی‌های پنهان، فرموده‌اند: «ارواح، سپاهیانِ فراهم آمده هستند؛ آنها که

۱. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۲، ص ۱۳-۱۵.

یکدیگر را بشناسند با هم اُنس می‌گیرند و آنان که همدیگر را نشناسند، از هم جدا می‌شوند.^۱

این نوع دگر دوستی از نوع دوستی برای خداوند محسوب نمی‌گردد. البته خود به خود نکوهیده و مذموم هم نیست، بلکه یکی از خواهش‌های نفسانی انسان است. ولی اگر وسیله و مقدمه‌ای برای رسیدن به هدفی مذموم باشد، خود نیز نکوهیده و ردیلت خواهد بود.

۲. محبت انسان به دیگری به عنوان وسیله و ابزاری جهت رسیدن به محبوبی که برای او فواید و منافع دنیوی دارد. زیرا انسان به وسایل و ابزاری که او را به محبوب می‌رساند عشق می‌ورزد. بدیهی است که این قبیل دوستی‌ها نیز محبت برای خداوند به‌شمار نمی‌آید.

۳. دوست داشتن دیگری به عنوان وسیله‌ای که او را به هدفی می‌رساند که آن هدف برای او فواید و آثار مثبت اخروی دارد؛ مانند محبتی که سالک راه حق به استاد خویش دارد. زیرا هدف او تحصیل سعادت اخروی است و معلم و وسیله‌ای است که او را به این هدف رهنمون است. همچنین است محبتی که معلم به دانشجویان خویش دارد؛ زیرا به واسطه وجود شاگردان است که به کمال و مقام معلمی راه یافته است و با یافتن این مقام به فرموده عیسی علیه السلام در ملکوت اعظم به بزرگی از او یاد می‌شود.^۲ بلکه به‌طور کلی دوستی هر کسی که به واسطه علم، فن، صنعت و کار و رفتار او، آدمی به خداوند نزدیک‌تر می‌شود؛ مانند دوست داشتن کسانی که انواع نیازهای دنیوی انسان را فراهم می‌سازند، تا در سایه برخورداری از آنها بتواند به اهداف اخروی و معنوی خود برسد. شکی نیست که همه این دگر دوستی‌ها، دوستی برای خداوند به‌شمار آمده و ستوده است.

۴. محبت به دیگران فقط برای خداوند، نه از آن‌رو که از علم یا عمل او بهره‌مند شود و یا او را وسیله رسیدن به هدف دیگری قرار دهد، بلکه به دلیل آنکه او نسبتی با خداوند دارد؛ نسبت عامی مانند آنکه بنده‌ای از بندگان خداوند است، یا نسبت خاصی از قبیل این که او از مقرَّبان درگاه خداوند و از دوستان واقعی او و خدمتگزاران در راه خدا است. از نتایج و آثار شدت محبت و مراتب عالی آن این است که اساساً محبت از محبوب به هر آنچه به او مربوط می‌شود، سرایت می‌کند؛ اگرچه رابطه و نسبت دوری داشته باشد. مثلاً انسانی که محبت شدیدی به دیگری دارد، به کسانی که محبوب او را دوست دارند، به او خدمت می‌کنند، از او ستایش می‌نمایند و یا محبوب محبوب هستند، دوست می‌دارد.^۳

۱. صدوق: فقیه، ج ۴، ص ۳۸۰، ح ۵۸۱۸؛ اعتقادات، ص ۴۸؛ جامع‌الاجبار، ص ۴۸۸، ح ۱۳۵۹؛ علل الشرایع، ص ۸۴، ح ۱.

۲. ابی‌فراس: تنبیه الخواطر، ج ۱، ص ۸۲.

۳. ر. ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۸۴-۱۸۷.

دو. فضیلت محبت برای خدا

دوست داشتن برای خداوند در اخلاق اسلامی جایگاه بلندی دارد و فراوان به آن توصیه شده و آثار بسیاری در دنیا و آخرت برای آن برشمرده شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

روزی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از یارانش پرسید: «کدام‌یک از دستاویزهای ایمان محکم‌تر است؟» گفتند: خداوند و رسولش داناترند. برخی از آنها گفتند: نماز. عده‌ای پاسخ دادند: زکات. گروهی گفتند: روزه. پاره‌ای حج و عمره و برخی جهاد را محکم‌تر دانستند. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «همه اینها فضیلت دارند، ولی هیچ‌یک از آنها محکم‌ترین نیستند، بلکه محکم‌ترین دستاویز ایمان دوست‌داشتن برای خدا و دشمنی ورزیدن برای او است. دوست‌داشتن دوستان خدا و بیزاری جستن از دشمنان خداوند»^۱.

امام باقر علیه السلام نشانه بهره‌مندی انسان را از خیر و صلاح، دوستی برای خدا می‌داند؛ آن‌جا که می‌فرماید:

هرگاه خواستی بدانی که در تو خیری هست به دلت نگاه کن. اگر اهل طاعت خدا را دوست و اهل معصیت خدا را دشمن داشتی، در تو خیر هست و خدا هم تو را دوست دارد. ولی اگر اهل طاعت خدا را دشمن و اهل معصیت خدا را دوست داشتی، خیری در تو نیست و خدا نیز تو را دشمن دارد. انسان با کسی است که دوستش دارد.^۲

در باره آثار محبت برای خداوند در آخرت امام سجاده علیه السلام می‌فرماید:

آنگاه که خدای - عز و جل - همه آدمیان را از اولین تا آخرین نفر جمع کند، آوازدهنده‌ای برخیزد و با صدایی که همگان بشنوند بانگ برآورد: «کجای‌اند آنان که برای خدا دوستی می‌ورزیدند؟» پس گروهی از مردم برخیزند و به آنان گفته می‌شود: «بدون حسابرسی وارد بهشت شوید».^۳

در اهمیت و منزلت دوستی و دشمنی‌ورزیدن برای خداوند همین بس که در روایات متعددی همه حقیقت ایمان در دوستی و دشمنی برای خداوند خلاصه شده است. از جمله

۱. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۲۵، ح ۲؛ برقی: محاسن، ج ۱، ص ۴۱۱؛ مجلسی: بحارالانوار، ج ۶۹، ص ۲۴۲، ح ۱۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۲۶، ح ۱۱؛ برقی: محاسن، ج ۱، ص ۴۱۰، ح ۹۳۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۲۶، ح ۸؛ برقی: محاسن، ج ۱، ص ۴۱۲، ح ۹۴۰.

یکی از یاران امام صادق علیه السلام از ایشان می پرسد: آیا دوستی و دشمنی، از ایمان شمرده می شود؟
امام علیه السلام پاسخ داد: «مگر ایمان چیزی جز دوستی و دشمنی است؟»^۱

سه. آثار محبت برای خداوند

برخی از این آثار که خود صفتی نفسانی و منشأ بسیاری از آثار و نتایج ارزشمند اخلاقی است؛ بدین شرح اند:

۱. نصیحت و خیرخواهی: نصیحت و خیرخواهی در مقابل «حقد» و «حسادت» قرار دارد و مراد از آن این است که انسان نسبت به بهره مندی دیگران از نعمت های الهی خشنود بوده و رسیدن بلا و شرّ به آنان برایش ناخوشایند باشد. لازمه این خیرخواهی آن است که آدمی دیگران را نسبت به آنچه خیر و صلاحشان در آن است، ارشاد و هدایت نماید. امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود: «با منزلت ترین مردم نزد خداوند در روز قیامت، کسی است که در راه خیرخواهی برای خلق او بیش از دیگران قدم بردارد.»^۲ همچنین پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «عابدترین مردم، بی غلّ و غش ترین و پاکدل ترین آنان نسبت به همه مسلمانان است.»^۳ وقتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله در باره نشانه های نصیحت و خیرخواهی افراد پرسیدند، فرمود:

نشانه شخص خیرخواه چهار چیز است: به حق قضاوت می کند و از خود به دیگران حق می دهد؛ برای مردم همان را می پسندد که برای خود می پسندد و به [حق] هیچ کس دراز دستی نمی کند.^۴

در واقع می توان هر چهار نشانه را در مورد سوم خلاصه کرد. بر همین اساس امام علی علیه السلام می فرماید: «در خیرخواهی انسان همین بس که از آنچه برای خود نمی پسندد [دیگران را نیز] نهی کند.»^۵

۲. خوش بینی به مؤمنان: از مفاهیمی همچون حسن ظن، انصاف و جوانمردی و مروّت نیز می توان به عنوان آثار محبت برای خداوند یاد کرد؛ ولی از آن جا که این فضیلت ها در واقع از

۱. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۲۵، ح ۵؛ همچنین ر.ک: کافی، ص ۱۲۷ ح ۱۶؛ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۶۷، ح ۲۵.

۲. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۲۰۸، ح ۵.

۳. همان، ص ۱۶۳، ح ۲.

۴. حرّانی: تحف العقول، ص ۲۰.

۵. اربلی، ابی الفتح: کشف الغمه، ج ۳، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

آثار نصیحت و خیرخواهی اند، اشاره به حسن ظن را در این مختصر کافی می‌دانیم. در نکوهش بدبینی به مؤمنان، قرآن کریم می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمان‌ها پرهیزید که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است.»^۱ بدبهی است که مراد از گمان‌هایی که باید از آنها خودداری کرد، گمان‌های ناروا است؛ یعنی سوءظن. همچنین مقصود از خودداری از ظن، ترتیب اثر ندادن به بدبینی‌های خود است.^۲ با توجه به ادامه آیه به نظر می‌رسد که اگر آیه تنها ناظر به نکوهش بدبینی به مؤمنان نباشد، حداقل مذمت بدبینی به آنان و در واقع تشویق به خوش‌بینی نسبت به مؤمنان، بخشی از مراد آیه است.

امام علی علیه السلام در ضرورت خوش‌بینی به مؤمنان می‌فرماید:

رفتار برادرت را به بهترین وجه آن حمل کن، تا زمانی که کاری از او سرزند که راه توجیه را بر تو ببندد، و هیچ‌گاه به سخنی که از دهان برادرت بیرون آید، تا وقتی برای آن محمل خوبی می‌یابی، گمان بد مبر.^۳

پیامبرگرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز در باره آثار نفسانی خوش‌بینی می‌فرماید: «به برادرانتان خوش‌بین باشید، تا به صفای دل و پاکی طبع دست یابید.»^۴

از جمله اثرات ویرانگر بدبینی، غیبت و بروز اختلافات و بخل و حسادت است که در ادامه بحث به عوامل آن می‌پردازیم.^۵

یکی از مهم‌ترین عوامل ایجاد بدبینی، در موقعیت و جایگاه تهمت قرار گرفتن است. امام علی علیه السلام در نکوهش کسانی که خود را در موضع تهمت قرار می‌دهند، می‌فرماید:

هر که به جاهای بد، آمد و شد کند، متهم شود و هر که خود را در معرض تهمت قرار دهد، نباید کسی را که به او گمان بد می‌برد، سرزنش کند.»^۶

۱. سوره حجرات، آیه ۱۲.

۲. ر.ک: طباطبایی: المیزان، ج ۱۸، ص ۳۲۳.

۳. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۳۶۲، ح ۳؛ حرّانی: تحف‌العقول، ص ۲۷۱؛ نهج‌البلاغه، حکمت ۳۶۰. (با اندک تفاوتی)

۴. گیلانی، عبدالرزاق: مصباح‌الشریعه، ص ۴۶۴.

۵. ر.ک: همان، ص ۴۶۳-۴۶۷؛ مجلسی: بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۲۰۱؛ صدوق: فقیه، ح ۴، ص ۴۰۹، ح ۵۸۸۹.

۶. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۵۹؛ همچنین ر.ک: صدوق: امالی، ص ۲۵۰، ح ۸؛ کراچکی: کنزالفوائد، ج ۲، ص ۱۸۲؛ حرّانی: تحف‌العقول، ص ۱۵۷ و ۲۷۱.

در باره شیوه رفع بدبینی دیگران از خود، امام علی علیه السلام به مالک اشتر می فرماید:

و اگر رعیت بر تو گمان ستم برد، عذر خود را آشکارا با آنان در میان گذار، و با این کار از بدگمانی شان درآر؛ که بدین رفتار، خود را به عدالت خوی داده باشی و با رعیت مدارا کرده و با عذری که می آوری، بدانچه خواهی می رسی و آنان را به راه حق درمی آوری.^۱

آری، خوش بینی همواره پسندیده نیست، بلکه گاه نابه جا و ناپسند است؛ مثلاً خوش بینی در روزگاری که ظلم و فساد بر حق و صلاح غلبه دارد، چیزی جز خودفریبی نیست؛ چنان که امام علی علیه السلام فرمود: «اگر بدکاری بر زمانه و مردم آن غالب شود و کسی به دیگری گمان نیک برد، خود را فریفته است.»^۲ در جای دیگر در نکوهش خوش بینی به دشمنان، به مالک اشتر هشدار می دهد: «بعد از صلح با دشمنان از او سخت بر حذر باش؛ زیرا گاه دشمن خود را به تو نزدیک می کند، تا غافلگیرت سازد. پس دوراندیش و محتاط باش و به دشمن خوش بین مباش.»^۳

چهار. موانع دوستی برای خداوند

مراد از موانع محبت در راه خدا در این جا، موانعی است که خود صفات نفسانی اند. از شاخص ترین این قبیل موانع، حسادت و حقد و کینه توزی است.

۱. حسادت: حسادت نزد ارباب لغت، عبارت از این است که انسان در دل تمنای محرومیت کسی را از نعمتی که استحقاق آن را دارد، داشته باشد.^۴ عالمان اخلاق در شرح بیشتر این مفهوم گفته اند: حسد، یعنی آرزوی زوال نعمتی را که صلاح فرد مسلمان در برخوردارگی از آن است، داشتن. در این تعریف دو عنصر معتبر دانسته شده است: نخست این که فرد تمنای زوال آن نعمت را از دیگری در دل داشته باشد و دیگر آنکه، برخوردارگی از آن نعمت برای او مصلحت داشته باشد. ولی هرگاه آرزوی او داشتن نعمتی باشد که دیگری از آن برخوردار است، به چنین حالتی «غبطه و منافسه» گفته می شود؛ چنان که قرآن کریم می فرماید: «و در این [نعمت ها] مشتاقان باید بر یکدیگر پیشی گیرند.»^۵ و اگر نعمتی را که تمنای

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲. همان، حکمت ۱۱۴. همچنین ر. ک: کلینی: کافی، ج ۵، ص ۲۹۸، ح ۲؛ حرانی: تحف العقول، ص ۳۰۲.

۳. همان، نامه ۵۳.

۴. راغب اصفهانی: مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۱۶.

۵. سوره مطففین، آیه ۲۶.

زوال آن را از فرد مسلمان دارد، برخورداری از آن به صلاح آن فرد نباشد و مثلاً موجب کشیده شدن او به فساد و تباهی گردد، چنین حالتی «غیرت» نامیده می‌شود.^۱ بنابراین «غبطه و منافسه» و همچنین «غیرت» حالات نفسانی ارزشمندی است و تنها «حسد» که در مقابل نصیحت و خیرخواهی برای دیگران قرار می‌گیرد، ردیلت اخلاقی به‌شمار می‌آید.

البته تشخیص مرز میان حسادت و خیرخواهی متوقف بر شناخت مصلحت واقعی افراد به‌طور قطع و یا اطمینان است و هرگاه تحصیل چنین شناختی میسر نباشد، انسان باید تنها به تمنای مصلحت واقعی دیگران، بسنده کند و نسبت به آن نعمت، موضعی نداشته باشد. در روایات نشانه‌های متعددی مانند غیبت، شماتت، اظهار دوستی و پنهان‌کردن دشمنی، ناسپاسی در مقابل احسان و ستایش کمتر از شایستگی، برای حسادت بیان شده است که برای رعایت اختصار از بیان تفصیلی آنها صرف‌نظر می‌شود.

واژه «حسد» در قرآن پنج بار به شکل‌های مختلف مطرح شده است که همگی صریحاً یا تلویحاً دلالت بر مذمت حسد دارد. از جمله خداوند به پیامبر ﷺ فرمان می‌دهد که از همه شرور و به‌ویژه از برخی مصادیق خاص آن از جمله حسادت حسودان به خداوند پناه ببرد: «بگو: پناه می‌برم به پروردگار سپیده‌دم، از شر آنچه آفریده، ... و از شر [هر] حسود، آنگاه که حسد ورزد.»^۲

همچنین بارها کافران را به دلیل حسادت آنان نسبت به برخورداری مسلمانان از نعمت پیامبر اکرم ﷺ، وحی، و معارف دینی، سرزنش می‌کند: «بلکه به مردم، برای آنچه خدا از فضل خویش به آنان عطا کرده رشک می‌ورزند.»^۳

به گفته قرآن مجید، کافران از شدت حسادت نسبت به مؤمنان، آرزو می‌کردند که بتوانند مؤمنان را بعد از ایمان دوباره به کفر بازگردانند: «بسیاری از اهل کتاب - پس از این که حق بر ایشان آشکار شد - از روی حسدی که در وجودشان بود، آرزو می‌کردند که شما را، بعد از ایمانتان، کافر گردانند.»^۴

پیامبر اکرم ﷺ خبر می‌دهند که خدای بزرگ به موسی علیه السلام فرمود:

ای پسر عمران، بر آنچه از فضل خود به مردم داده‌ام حسد مبر و چشمت را دنبال آن دراز

۱. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۲، ص ۱۹۲؛ فیض کاشانی، المحجة البيضاء، ج ۵، ص ۳۳۰.

۲. سوره فلق، آیات، ۱، ۲ و ۵.

۳. سوره نساء، آیه ۵۴. همچنین ر.ک: طباطبایی: المیزان، ج ۴، ص ۳۷۶.

۴. سوره بقره، آیه ۱۰۹.

مکن و دلت را پی آن مبر؛ زیرا حسدبرنده از نعمت من ناراحت است و از تقسیمی که میان بندگانم کرده‌ام جلوگیری است، و کسی که چنین باشد، من از او نیستم و او از من نیست.^۱

آثار زیانباری برای حسادت در روایات بیان شده، مانند کمی لذت، سلب راحتی و شادی و سرور حسود و فراوانی درد و رنج و آه و حسرت او و حتی از دست دادن قوت و سلامت جسمانی علاوه بر نابودی دین و ایمان او و از دست دادن سعادت و مقامات آخروی.

عالمان اخلاق برای حسد مراتب و درجاتی را به شرح زیر شمرده‌اند:

۱. این‌که انسان در دل تمنای زوال نعمت را از دیگری داشته باشد؛ اگرچه آن نعمت به دست او نرسد. این بدترین نوع حسادت است.

۲. خواهش زوال نعمت از دیگری، برای رسیدن خود به آن. مثلاً دوست دارد که به مقامی خاص دست یابد و چون برخوردار می‌شود او از این مقام متوقف بر سلب و زوال آن از دیگری است، زوال آن را از دیگری تمنای کند. گفته شده است که آیه زیر دلالت بر نهمی از این‌گونه حسادت دارد: «و زنه‌ار، آنچه را خداوند به [سبب] آن، بعضی از شما را بر بعضی [دیگر] برتری داده آرزو مکنید.»^۲

۳. مشابه نعمتی را که دیگری دارد، بخواهد و اگر خود بدان نعمت دست نیافت، دوست دارد که از دیگری نیز سلب گردد و اگر بتواند در جهت سلب آن از دیگری تلاش می‌کند.

۴. همان صورت سوم، با این تفاوت که قوت عقل و دین او مانع از آن می‌شود که در جهت سلب آن از دیگری اقدام کند و از این حالت نفسانی خود - یعنی تمنای سلب نعمت از دیگری - ناخشنود و خشمگین است. این حالت نفسانی، اگرچه ناپسند است، موجب عذاب الهی نمی‌گردد، و امیدی به رستگاری چنین شخصی وجود دارد.^۳

حسادت، عواملی دارد که مهم‌ترین عوامل حسادت بدین شرح است:

۱. پستی و پلیدی نفسانی که در نتیجه آن بدون این‌که دشمنی خاصی بین او و دیگران وجود داشته باشد، از زوال نعمت دیگران خوشحال و از بهره‌مندی آنان از نعمت‌های الهی محزون و ناراحت و از گرفتاری و درد و رنج دیگران خوشحال است؛ اگرچه از برخورداری آنان زیانی به او نمی‌رسد.

۱. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۳۰۷، ح ۶.

۲. سوره نساء، آیه ۳۱.

۳. ر.ک: نراقی، جامع السعادات، ج ۲، ص ۱۹۸-۱۹۹.

۲. دشمنی و بغض. این عامل گسترده‌ترین اسباب حسادت است؛ زیرا غیر از دوستان خاص خداوند سایر مردم از گرفتاری دشمن خود شادمان می‌گردند.

۳. ریاست‌طلبی و علاقه به مال و مقام. کسی که دوست دارد به عنوان سرآمد و یگانه در فن خود، در شجاعت، عبادت و امثال آن مورد ستایش قرار گیرد، هنگامی که رقیب و نظیری برای خود می‌بیند، برای او ناخوشایند است و می‌خواهد به هر صورت، نعمت از رقیبش سلب گردد.

۴. ترس از نرسیدن به اهداف. در جایی که افراد هدف واحدی را دنبال می‌کنند و هر یک می‌خواهد که تنها خود به آن هدف برسد.

۵. عدم تحمل برتری هم‌ردیفان. زیرا احساس می‌کند که اگر هم‌ردیفش برتری یابد، بر او فخر فروشی نموده او را تحقیر خواهد نمود. بنابراین برای این‌که با هم برابر شوند و دیگری بر او تکبر نرزد، بر هم‌ردیف خود حسادت می‌ورزد.

۶. تکبر و بزرگی‌فروشی. حسود می‌خواهد بر دیگران بزرگی کند و دیگران تابع و پیرو او باشند؛ چون بهره‌مندی دیگران از نعمت‌های الهی، این نگرانی را در او برمی‌انگیزد که مبادا بهره‌مندی آنان، مانع برخورداری او شود. چنان‌که کفار در باره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌گفتند: «چرا این قرآن بر مردی بزرگ از [آن] دو شهر فرود نیامده است؟»^۱

۷. شگفتی و غیرمنتظره‌بودن بهره‌مندی دیگری از نعمت‌های بزرگ. یعنی فرد را کوچک‌تر از آن می‌داند که از این قبیل نعمت‌های بزرگ بهره‌مند گردد. در نتیجه نسبت به او حسادت می‌ورزد.^۲ چنان‌که مشرکان به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گفتند: «شما جز بشری مثل ما نیستید.»^۳ اما این‌که ما تا چه اندازه وظیفه داریم که حسادت را از خویش دور کنیم، در پاسخ باید گفت: گاهی حسد در قول و فعل انسان به صورت غیبت و تهمت ظاهر می‌شود و گاهی در گفتار و کردار فرد ظهوری ندارد و فقط در قلب خود خواستار زوال نعمت از دیگری است. تردیدی نیست که این دو صورت، گناه محسوب می‌شود و مبارزه با آن لازم و واجب است. ولی گاهی آثار حسادت در گفتار و کردار فرد ظاهر نمی‌شود و فرد در درون نیز خواهش نفسانی موجود در خود مبنی بر زوال نعمت از دیگران را مورد سرزنش و نکوهش قرار

۱. سوره زخرف، آیه ۳۱.

۲. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۲.

۳. سوره یس، آیه ۱۵. همچنین ر.ک: سوره مؤمنون، آیه ۳۴ و ۴۸.

می‌دهد. این نوع حسادت، گناه محسوب نمی‌گردد و موجب عقاب نیست، اگرچه مبارزه با آن نیز نیکو و موجب تعالی معنوی است.^۱

۲. حقد و کینه‌توزی: «حقد» عبارت است از داشتن عداوت و دشمنی دیگری در دل و منتظر فرصت مناسب برای ابراز آن بودن.^۲ در واقع حقد، خشم و غضبی است که امکان ظهور و بروز نیافته است و سرکوب شده و در دل می‌ماند تا روزی فرصت بروز پیدا کند.^۳ بدون شک حقد یکی از رذیلت‌های نفسانی و از موانع دوستی برای خداوند است. در کلمات گهربار معصومان علیهم‌السلام گفته‌های فراوانی در باره نکوهش کینه‌توزی، آثار و اسباب آن و چگونگی درمان و خلاصی از آن بیان شده است. امام علی علیه‌السلام در مذمت حقد و کینه‌توزی فرموده‌اند: «پس آتش عصبیت را که در دل‌هایتان نهفته است خاموش سازید، و کینه‌های جاهلیت را براندازید که این حمیت در مسلمانان از آفت‌های شیطان است.»^۴

روزی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از مردم پرسید: «آیا شما را از کم‌شبهات‌ترین‌تان به خودم آگاه نسازم؟ عرض کردند: بلی. فرمود: زشتگوی بی‌آبروی بی‌شرم، بخیل، متکبر، کینه‌توز، حسود، سنگدل، کسی که هیچ خیری از او بر نمی‌خیزد و کسی از شرش در امان نیست.»^۵

در باره عوامل و موجبات کینه‌توزی از امام علی علیه‌السلام نقل شده است:

پرهیز از بیان علم نزد کسی که اشتیاقی به آن ندارد و از بیان مقام و شرافت گذشته در نزد کسی که گذشته افتخارآمیزی ندارد؛ زیرا این امر موجب کینه‌توزی او نسبت به تو می‌گردد.^۶

در باب آثار حقد و کینه‌توزی امام عسکری علیه‌السلام فرموده‌اند: «رنجورترین و کم‌آسایش‌ترین مردم، فرد کینه‌توز است.»^۷ امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «خداوند در هر روز ماه به فرشته‌ای دستور می‌دهد که در آسمان فریاد برآورد و به بندگان من نوید ده که من گناهان گذشته شما را بخشیدم و در شب قدر برخی از شما را شفیع برخی دیگر قرار دادم؛ مگر کسی که با شراب افطار

۱. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱.

۲. ر.ک: ابن منظور: لسان العرب، ج ۳، ص ۱۵۴.

۳. ر.ک: نراقی: همان، ج ۱، ص ۳۱۱.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.

۵. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۲۹۱، ح ۹.

۶. ابن ابی‌الحدید: شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۳۲۲، ح ۶۹۶؛ همچنین ر.ک: همان، ص ۳۲۷، ح ۷۴۳.

۷. حرانی: تحف العقول، ص ۳۶۳.

کند و یا با برادر مسلمان خود کینه‌توزی نماید.^۱ از آثار دنیوی حقد آن است که شهادت و گواهی فرد کینه‌توز پذیرفته نیست.^۲ مبارزه با کینه‌توزی و حقد آن قدر مهم است که قرآن کریم از قول بعضی از مؤمنان نقل می‌کند که آنان در دعای خود به خداوند اظهار می‌دارند: «پروردگارا، بر ما و بر آن گروه از برادرانمان که در ایمان بر ما پیشی گرفتند ببخشای، و در دل‌هایمان نسبت به کسانی که ایمان آورده‌اند [هیچ‌گونه] کینه‌ای مگذار! پروردگارا، راستی که تورئوف و مهربانی.»^۳

از جمله چیزهایی که موجب برطرف کردن کینه‌توزی می‌گردد، هدیه‌دادن است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «هدیه‌دادن، کینه‌ها و کدورت‌ها را از سینه‌ها می‌زداید.»^۴ همچنین ضیافت و مهمانی‌دادن باعث از بین رفتن کینه‌ها می‌شود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «آتش کینه‌ها را با گوشت و ترید خاموش کنید.»^۵

۲. دشمنی برای خداوند

مراد از دشمنی برای خداوند آن است که انسان کسی را که در مقابل خداوند عصیان و سرکشی نموده است، دشمن دارد. البته همان‌طور که معصیت خداوند دارای مراتبی است، دشمنی برای خداوند هم مراتب و درجاتی دارد. سرکشی در مقابل خداوند گاهی با عقیده است؛ مانند کفر و شرک ورزیدن و بدعت‌گذاری در دین. گاه با گفتار و رفتار، توأم با آزار و اذیت دیگران است؛ مانند قتل و ضرب و جرح و شهادت دروغ. گاهی نیز موجب آزار دیگران نمی‌شود. نوع اخیر گاهی موجب فساد دیگران است؛ مانند فراهم کردن ابزار و وسایل فساد برای دیگران، و گاهی به فساد دیگران نمی‌انجامد. قسم اخیر، گاهی گناه کبیره و گاهی صغیره است.

دشمنی ورزیدن نیز دارای مراتب و درجاتی است: از قبیل دوری جستن و جدا شدن، ترک گفت‌وگو و سخن گفتن، با درشتی سخن گفتن، تحقیر و اهانت، پیروی نکردن از او، تلاش برای بدی کردن به او و سعی برای برنیامدن نیازها و آرزوهای او.

۱. قطب راوندی: دعوات، ص ۲۰۷، ح ۵۶۱.

۲. صدوق: معانی الاخبار، ص ۲۰۸، ح ۳.

۳. سوره حشر، آیه ۱۰.

۴. صدوق: عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۷۳، ح ۳۴۳؛ ر.ک: کلینی: کافی، ج ۵، ص ۱۴۳، ح ۷.

۵. کلینی: کافی، ج ۶، ص ۳۱۸، ح ۱۰.

بدیهی است که درجات و مراتب بغض برای خداوند به لحاظ شدت و ضعف، تابع درجات و مراتب معصیت خداوند است، که در واقع همان مراتب امر به معروف و نهی از منکر است. گفتنی است اگر فرد معصیت‌کار دارای صفات پسندیده‌ای مانند علم و سخاوت باشد، به لحاظ صفات پسندیده‌اش محبوب است و به لحاظ عصیان در مقابل خداوند، مبعوض خواهد بود.^۱

بنابراین محبت‌ورزیدن نسبت به برخی از مردم حرام و نسبت به برخی دیگر مکروه و نزد خداوند ناخوشایند است؛ یعنی بغض‌ورزیدن نسبت به آنان واجب یا مستحب می‌باشد.^۲

عنوان: راجع به مراتب

و تالیف در این باب از آنست که در حدیث آمده است که خداوند با هر کس که با او بیگانه شود، بیگانه می‌گردد و با هر کس که با او دوست شود، دوست می‌گردد. و در حدیث دیگر آمده است که خداوند با هر کس که با او بدگوشی کند، بدگوش می‌گردد و با هر کس که با او نیکوگوشی کند، نیکوگوش می‌گردد. و در حدیث دیگر آمده است که خداوند با هر کس که با او بدگوشی کند، بدگوش می‌گردد و با هر کس که با او نیکوگوشی کند، نیکوگوش می‌گردد. و در حدیث دیگر آمده است که خداوند با هر کس که با او بدگوشی کند، بدگوش می‌گردد و با هر کس که با او نیکوگوشی کند، نیکوگوش می‌گردد.

و در حدیث دیگر آمده است که خداوند با هر کس که با او بدگوشی کند، بدگوش می‌گردد و با هر کس که با او نیکوگوشی کند، نیکوگوش می‌گردد. و در حدیث دیگر آمده است که خداوند با هر کس که با او بدگوشی کند، بدگوش می‌گردد و با هر کس که با او نیکوگوشی کند، نیکوگوش می‌گردد.

۱. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۸۷-۱۸۸.
۲. جهت اطلاع بیشتر از این موارد ر.ک: سوره مجادله، آیه ۲۲؛ سوره ممتحنه، آیات ۱، ۸ و ۹، سوره آل عمران، آیه ۱۱۹ و سوره هود، آیه ۱۱۳؛ صفات الشیعه، ص ۸۵، ح ۹؛ صدوق: امالی، ص ۷۰۲، ح ۹۶۰؛ مجلسی: بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۲۳۷، ح ۴، ج ۷۴، ص ۱۹۷، ح ۳۱ و ج ۶۹، ص ۲۳۷، ح ۳؛ کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۲۶، ح ۱۱، ج ۵، ص ۱۰۸، ح ۱۲؛ ابن ابی فراس: تنبیه الخواطر، ج ۱، ص ۷۲؛ شعیری: جامع الاخبار، ص ۴۲۸، ح ۱۱۹۸؛ صدوق: فقیه، ج ۴، ص ۴۱۷، ح ۵۹۰۷؛ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۸۷.

و من حی که از انسان است و در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

به آن و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

و این است که در دنیا و آخرت انسان را در تعلقش با خداوند عزوجل و از آن جهت که در دنیا و آخرت...

فصل چهارم

صفات نفسانی عمل کننده «۳»

ز. جهت گیری بازدارنده نفس

مراد از جهت گیری بازدارنده نفس آن دسته از صفات و ملکات نفسانی است که نسبت به بسیاری از رذایل اخلاقی نقش بازدارندگی دارند، و از سوی دیگر زمینه ساز فضیلت های اخلاقی متعددی هستند. صفات نفسانی شاخص در این گروه، بدین قرار است:

۱. قوت نفس

ملکه ای نفسانی است که انسان را قادر می سازد تا حوادثی را که برای او پیش می آید، هرچند خطیر باشد، به خوبی تحمل کند. در فضیلت عظمت و قوت نفس همین بس که خداوند در قرآن کریم می فرماید: «و عزت از آن خدا و از آن پیامبر او و از آن مؤمنان است.»^۱ امام صادق علیه السلام در این باره فرمود:

خداوند همه امور مؤمن را به خودش واگذار نموده است؛ ولی به او اجازه نداده است که خودش را خوار و ذلیل گرداند. آیا به این کلام خداوند نمی نگرید که فرمود: ولله العزة و لرسوله و للمؤمنین؟ «پس سزاوار است که مؤمن عزیز بوده و ذلیل نباشد.»^۲

یک. آثار قوت نفس

بزرگی و قدرت نفسانی نتایج بسیار سودمندی بر نفس به جای می گذارد که هر یک خود ملکه ای نفسانی اند. در مقابل، ضعف و سستی نفس، رذایل مختلف اخلاقی را در پی خواهد

۱. سوره منافقون، آیه ۸.

۲. کلینی: کافی، ج ۲.

داشت. در زیر به مهم‌ترین آثار و آفات عظمت روحی انسان اشاره می‌شود.

الف) ثبات و عدم اضطراب: ثبات ملکه‌ای است نفسانی که انسان را قادر می‌سازد تا در خطرهای وارد شود و در برابر سختی‌ها و دردها هرچند فراوان باشند، مقاومت کند؛ بدون این‌که شکستی بر او عارض گردد. در مقابل آن اضطراب و تزلزل هنگام روبه‌رو شدن با خطرات و سختی‌ها، قرار دارد. ثبات و پایداری جلوه‌های گوناگونی دارد که از بارزترین آنها ثبات در ایمان در مقابل شبهات است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «خدا کسانی را که ایمان آورده‌اند، در زندگی دنیا و در آخرت با سخن استوار ثابت می‌گرداند»^۱

بدیهی است که ثبات و عدم تزلزل در ایمان، مقدمه پایداری و ثبات در سایر جهت‌گیری‌های ارزشمند نفسانی است. این امر نیز به نوبه خود موجب پایداری و ثبات در انجام اعمال صالح خواهد بود. ثبات و استواری، علاوه بر این‌که فراورده معرفت است، محصول قوت و عظمت روح نیز است که یکی از فضائل مهم نفسانی محسوب می‌گردد.^۲

ب) همت بلند: یعنی تلاش برای تحصیل سعادت و کمال و رسیدن به عالی‌ترین امور؛ به طوری که در راه رسیدن به آنها اعتنایی به سود و زیان دنیوی ندارد. منافع دنیا، صاحبان همت‌های بلند را مسرور و زیان‌های آن ایشان را اندوهگین نمی‌سازد و حتی در راه رسیدن به اهداف بلند از مرگ و کشته شدن نیز باکی ندارند. در مقابل آن کوتاهی و پستی همت است که صاحب آن در طلب اهداف بلند، کوتاهی می‌کند و تنها به امور کوچک و پست قناعت می‌ورزد. این صفت نفسانی خود معلول عظمت و قوت روح است و بدون شک از فضائل بزرگ نفسانی است؛ زیرا رسیدن به اهداف متعالی و ارزشمند انسانی جز در پرتو همت‌های سترگ و مجاهدت‌های بزرگ میسر نخواهد شد. شهامت که خود ملکه‌ای نفسانی و ارزشمند است، از مصادیق همت بلند شمرده می‌شود.^۳

ج) غیرت و حمیت: یعنی تلاش برای پاسداری از چیزی که حفظ آن لازم است. این حالت از نتایج قوت و عظمت روح و شهامت است. امام صادق علیه السلام فرموده است: «خدای تبارک و تعالی غیرتمند است و هر غیرتمندی را دوست می‌دارد. از غیرتمندی او است که زشتکاری‌ها را، از پیدا و پنهان، حرام فرموده است.»^۴ امام علی علیه السلام نیز فرمود: «ارزش مرد به اندازه همت او است... و

۱. سوره ابراهیم، آیه ۲۷.

۲. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۶۲.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴.

۴. کلینی: کافی، ج ۵، ص ۵۳۵، ح ۱.

دلیری او، به اندازه ننگ داشتن او است [از تن دادن به پستی‌ها و زبونی‌ها] و پاکدامنی او به اندازه غیرت او.^۱

عالمان اخلاق برای غیرت، مجاری و موارد متعددی ذکر کرده‌اند و چون برخی از نصوص اخلاقی ناظر به موارد خاصی از آن است، مناسب است که هر یک از آنها را به اجمال مورد مطالعه قرار دهیم.

۱. غیرت در دین: لازمه غیرت در دین آن است که در جهت حفظ آن در مقابل بدعت‌ها و اهانت‌ها تلاش کند؛ در مقابل شبهه‌پراکنی‌ها از آن دفاع شایسته نماید؛ در نشر و ترویج احکام آن بکوشد، و در امر به معروف و نهی از منکر مسامحه و سستی نرزد.

۲. غیرت بر حریم و ناموس: در نصوص اخلاقی اسلام، مردان به شدت به چنین غیرت‌ورزی ترغیب و موظف شده‌اند و فاقد چنین غیرتی به‌تندی مورد نکوهش قرار گرفته است. امام صادق علیه السلام فرمود: «بهشت بر مردان بی‌رگ و غیرت حرام شده است.»^۲ و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «بوی بهشت از فاصله پانصد سال راه به مشام می‌رسد، اما فرزند ناخلف و شخص بی‌رگ و غیرت آن را استنشام نمی‌کند.»^۳ امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که گروهی از اسیران را نزد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آوردند، پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد که از میان آنان یکی را آزاد و بقیه را بکشند. فرد آزاد شده پرسید: چرا مرا آزاد کردی؟ پیامبر پاسخ داد:

جبرئیل از جانب خداوند به من خبر داده است که در تو پنج خصلت وجود دارد که خداوند و رسول او آنها را دوست دارند: غیرت شدید بر ناموست، سخاوتمندی، اخلاق خوش، صداقت در گفتار و شجاعت». فرد با شنیدن این کلام مسلمان شد و بر ایمان خود پایدار ماند، تا این‌که در غزوه‌ای به شهادت رسید.^۴

ناگفته نماند که زیاده‌روی در غیرت‌ورزی نسبت به ناموس هرگز پسندیده نیست و حتی موجب فساد خواهد شد، بلکه غیرت در جایی است که به ارتکاب حرام اطمینان باشد و یا انسان در محل تهمت و بدگمانی قرار گیرد. امام علی علیه السلام در سفارش به فرزند خود

۱. نهج البلاغه، حکمت ۴۷ و ۳۰۵.

۲. کلینی: کافی، ج ۵، ص ۵۳۷، ح ۸.

۳. صدوق: فقیه، ج ۳، ص ۴۴۴، ح ۴۵۴۲.

۴. حر عاملی: وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۵۵.

امام حسن علیه السلام می فرماید:

از غیرت نابه‌جا بپرهیز که آن، زن سالم را به بیماری می‌کشاند و پاکدامن را به بدگمانی [و اندیشه گنہکاری] بلکه در باره آنان محکم‌کاری کن. آنگاه اگر عیبی دیدی در مجازات کوچک و بزرگ درنگ مکن.^۱

۳. غیرت بر فرزندان: لازمه غیرت بر اولاد آن است که از ابتدای طفولیت نسبت به فراهم ساختن نیازهای مادی آنان از راه حلال تلاش کند و در جهت تربیت صحیح آنان بکوشد و نسبت به خطراتی که سلامت جسمانی یا اخلاقی آنان را تهدید می‌کند، از ایشان پاسداری و مراقبت نماید.

۴. غیرت بر مال: تردیدی نیست که مال، ضامن بقای انسان در دنیا و ابزار و مقدمه تحصیل علم و عمل و سعادت اخروی است. بنابراین بر هر عاقلی است که برای تحصیل آن از راه‌های مشروع بکوشد و پس از دستیابی به آن در حفظ و حراست از آن، غیرت ورزد. لازمه غیرت ورزی بر مال آن است که آن را جز در راهی که برای دنیا و یا آخرت او سودمند است، ضایع نکند؛ برای خودنمایی خرج ننماید؛ به بی‌نیازان واگذار نکند؛ در بذل و بخشش آن به راه اسراف نرود و...^۲

د) وقار و آرامش قلب: در فرهنگ اخلاقی «وقار» عبارت است از آرامش در گفتار، کردار و حرکات، قبل از شروع و بعد از شروع در آنها. بنابراین «وقار» مفهوم عامی است که شامل «تأنی» و «توقف» می‌شود؛ زیرا «توقف»، آرامش و خویشتن‌داری پیش از هرگونه اقدامی است، تا آنکه درستی آن بر فرد آشکار گردد. «تأنی» آرامش روانی بعد از شروع در گفتار یا رفتار است، تا بتواند امور را به شایستگی به انجام رساند.

در باب نسبت میان وقار و سنگینی با آرامش قلبی و سکونت گفته شده است: هرگاه فرد با زحمت و تکلف آرامش را بر گفتار و رفتار خویش حاکم گرداند، چنین شخصی را باوقار می‌نامند؛ ولی آرامش قلبی و سکینه هنگامی تحقق می‌یابد که آرامش به صورت یک صفت و ملکه در نفس او درآید. به دیگر سخن وقار، آرامش ظاهر و سکینه، آرامش باطن است.^۳

۱. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۲. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۷۴.

۳. همان، ص ۲۷۹ و ۲۸۰ و ابوهلال عسگری: معجم الفروق اللغویه، ص ۲۸۰. همچنین ر.ک: طباطبائی: المیزان، ج ۹.

رسول خدا ﷺ در بیان ارزشمندی وقار می‌فرماید: «اسلام عریان است. پس لباس آن حیا و زیورش وقار است.»^۱ امام علی علیه السلام در بیان ویژگی‌های پرهیزگاران می‌فرماید: «آنان در سختی‌ها آرام‌اند.»^۲ امام صادق علیه السلام برای تشویق و ترغیب به تحصیل این صفت ارزشمند می‌فرماید: «در طلب علم برآیید و به همراه آن خود را به حلم و وقار بیارایید.»^۳ قرآن سکون و آرامش قلب را یکی از صفات مؤمنان بر می‌شمارد و راه تحصیل آن را «یاد خدا» می‌داند: «همان کسانی که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد، آگاه باش که باید خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.»^۴ در موارد متعدد، خداوند اعلام می‌دارد که ما آرامش را بر قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بر قلوب مؤمنان فرو فرستادیم: «او است آن کسی که در دل‌های مؤمنان آرامش را فرو فرستاد، تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند.»^۵

بارزترین علل و اسبابی که برای تحصیل وقار و سنگینی در روایات به چشم می‌خورد، به‌قرار زیر است:

۱. بندگی خداوند: امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

هر کس خواستار عزت بدون عشیره، هیبت بدون سلطنت، بی‌نیازی بدون مال، و فرمانبر بدون بذل و بخشش است، پس باید از ذلت عصیان خداوند به عزت بندگی او در آید.^۶

۲. حکمت و علم: امام علی علیه السلام در این باب می‌فرماید: «کسی که آگاه به حکمت باشد، چشم‌ها به دیدهٔ وقار و هیبت به او می‌نگرند.»^۷

۳. حلم و خویشتن‌داری: از امام علی علیه السلام نقل شده است: «خویشتن‌داری سبب وقار است.»^۸

ص ۲۲۷-۲۲۳ و ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۱.

۱. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۴۶، ح ۲.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳، همچنین ر.ک: صدوق: فقیه، ج ۴، ص ۳۵۴، ح ۵۷۶۲.

۳. کلینی: کافی، ج ۱، ص ۳۶، ح ۱.

۴. سورهٔ رعد، آیه ۲۸.

۵. (سورهٔ فتح، آیه ۴) و ر.ک: آیات ۱۸ و ۲۶؛ طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۱ و ج ۹، ص ۲۲۳-۲۲۷.

۶. خزّاز قمی: کفایه الاثر، ص ۲۲۸؛ مجلسی: بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۱۷۹، ح ۲۹.

۷. کلینی: کافی، ج ۸، ص ۲۳، ح ۴. همچنین ر.ک: صدوق: علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۱۰، ح ۹؛ مجلسی: بحار الانوار،

ج ۱، ص ۱۱۷-۱۲۴.

۸. آمدی: غرر الحکم، حکمت ۵۵۳۴.

۴. سکوت: امام علی علیه السلام می فرماید: «با سکوت بسیار، شکوه انسان بیشتر می شود.»^۱ در بیان ویژگی های پرهیزگاران و مؤمنان نیز می فرماید: «ای همام، مؤمن بسیار سکوت می کند و با وقار است.»^۲

۵. تواضع و فروتنی: امام علی علیه السلام در این باره فرموده اند: «فروتنی بر تو لباس شکوه و بزرگی می پوشاند.»^۳

همچنین در روایات، اسباب دیگری از قبیل آهسته سخن گفتن^۴ و غیره بیان شده است که به دلیل اختصار از ذکر آنها خودداری می شود.

در آیات و روایات موجبات و اسباب فراوانی نیز برای پیدایش «آرامش و سکونت قلب» بیان شده است که مهم ترین آنها عبارتند از:

۱. از دواج: قرآن کریم در این باره می فرماید:

و از نشانه های او این که از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام گیرید و میانتان دوستی و رحمت نهاد، آری، در این [نعمت] برای مردمی که می اندیشند قطعاً نشانه هایی است.^۵

در جای دیگر می فرماید: «او است آن کس که شما را از نفس واحدی آفرید، و جفت وی را از آن پدید آورد تا بدان آرام گیرد.»^۶

۲. عدالت: حضرت زهرا علیها السلام می فرماید: «خداوند ایمان را موجب زدودن شرک... و عدالت را باعث آرامش قلب ها قرار داده است.»^۷

۳. ایمان: امام صادق علیه السلام فرمود:

هیچ مؤمنی نیست مگر آنکه خداوند در نتیجه ایمانش اُنسی برای او قرار می دهد که با آن آرامش می یابد؛ به طوری که حتی اگر بر قلّه کوهی هم باشد، وحشتی از مخالفانش ندارد.^۸

۱. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۲۲۶، ح ۱.

۲. همان.

۳. ر.ک: آمدی: غررالحکم، ح ۴۱۸۴.

۴. کافی، ج ۵، ص ۳۹، ح ۴.

۵. سوره روم، آیه ۲۱.

۶. سوره اعراف، آیه ۱۸۹.

۷. صدوق: من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۶۸، ح ۴۹۴۰؛ علل الشرایع، ص ۲۴۸، ح ۲؛ طبرسی: احتجاج، ج ۱، ص ۱۳۴.

۸. مجلسی: بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۱۴۸، ح ۴.

بدیهی است که میزان این آرامش وابسته به درجه ایمان است و هرچه درجه ایمان بیشتر باشد، آرامش حاصل از آن نیز پایدارتر است.

۴. یاد خداوند: در قرآن کریم آمده است: «همان کسانی که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد. آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.»^۱

۵. رسیدن به حق: امام صادق علیه السلام فرمود: «قلب آدمی همواره در جست‌وجوی حق در تب و تاب و اضطراب است؛ ولی هنگامی که آن را می‌یابد اطمینان و آرامش پیدا می‌کند.»^۲ بنابراین از آثار تردید و شکاکیت، اضطراب و عدم آرامش قلب است که نوعی درد و رنج روانی است.

فقدان همه مواردی که به عنوان اسباب و موجبات وقار و آرامش برشمرده شد، مانع تحقق آن دو محسوب می‌گردد. ولی چون برخی از امور دیگر در روایات به عنوان مانع وقار و آرامش مطرح شده است، در زیر به شاخص‌ترین آنها اشاره می‌شود:

یک. درخواست از مردم: امام زین‌العابدین علیه السلام در این باره می‌فرماید: «درخواست از مردم، زندگی انسان را با خواری توأم می‌کند؛ حیا را از بین می‌برد و وقار و سنگینی آدمی را سبک می‌گرداند.»^۳ امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «هیبت و عظمت از شخص فقیر محال است.»^۴

دو. خنده و شوخی بسیار: امام علی علیه السلام فرمود: «کسی که خنده او فراوان گردد، شکوه و عظمت او از میان برود.»^۵ رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «شوخی بسیار آبروی آدمی را می‌برد.»^۶ به علی علیه السلام سفارش می‌کنند که: «از شوخی بپرهیز؛ زیرا شکوه و عظمت تو از بین می‌رود.»^۷ امام علی علیه السلام نیز فرموده‌اند: «هر کس بسیار شوخی کند، سبک شمرده شود.»^۸

سه. سرمستی از مال، قدرت، علم، ستایش و جوانی: طبق بیان منسوب به امام علی علیه السلام شخص عاقل باید خود را از سرمستی مال، قدرت، علم، ستایش و جوانی حفظ کند؛ زیرا این سرمستی عقل آدمی را زایل نموده وقار او را از بین می‌برد.^۹

۱. سوره رعد، آیه ۲۸.

۲. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۴۲۱، ح ۵.

۳. مجلسی: بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۱۳۶، ح ۳. همچنین ر.ک: ج ۷۵، ص ۱۰۸.

۴. صدوق: فقیه، ج ۴، ص ۵۸، ح ۵۰۹۲.

۵. کلینی: کافی، ج ۸، ص ۲۲، ح ۴ و حرانی، تحف العقول، ص ۹۶.

۶. صدوق: امالی، ص ۲۲۳، ح ۴/اختصاص، ص ۲۳۰؛ کلینی: کافی، ج ۲، ص ۶۶۴، ح ۶ و ۶۶۵، ح ۱۶.

۷. صدوق: فقیه، ج ۴، ص ۳۵۵.

۸. کلینی: کافی، ج ۸، ص ۲۲، ح ۴؛ حرانی: تحف العقول، ص ۶۹.

۹. آمدی: غررالحکم، ح ۱۰۹۴۸.

چهار. عجله کردن: عجله عبارت است از اقدام بر امور بدون توقف و تأمل در آنها. امام علی علیه السلام به مالک اشتر می نویسد:

مبادا هرگز در کاری که وقت آن نرسیده شتاب کنی، یا در کاری که وقت آن رسیده شستی ورزی،... تلاش کن هرکاری را در جای خود و در زمان مخصوص به خود، انجام دهی.^۱

در جای دیگر می فرماید: «در هیچ کاری تا روشن نشود شتاب نکنید.»^۲ و سفارش می کند: «در آنچه که خداوند شتاب در آن را لازم ندانسته شتاب نکنید.»^۳ در فرهنگ اخلاقی اسلام، شتاب کردن همواره ناپسند نیست، بلکه در برخی امور سفارش نیز شده است. شتاب کردن در مواردی از قبیل مجازات، جنگ و خونریزی، غذا خوردن، به پایان رساندن نماز و اندیشیدن منع شده است. شتاب به سوی نیکی ها، رضوان خداوند، توبه، عمل صالح، علم آموزی و غیره مورد سفارش قرار گرفته است. قرآن کریم سبقت در کارهای خیر را توصیه می فرماید: «پس در کارهای نیک بر یکدیگر پیشی گیرید.»^۴

دو. آفات قوت نفس

مهم ترین آفت قوت نفس، «ضعف نفس» است که به نوبه خود دارای آثاری است و این آثار نیز مانع قوت نفس به حساب می آیند. برخی از آنها از قبیل عدم ثبات، پست همتی و عدم غیرت و حمیت، از خلال مباحثی که در باره آثار قوت نفس بیان گردید، آشکار شد. در این جا تنها به یکی دیگر از این موانع یعنی «تهاون» و «مداهنه»، به دلیل اهمیت آن اشاره می شود. مراد از مداهنه، نرمش، سهل انگاری، مماشات و سستی در امر به معروف و نهی از منکر است.^۵ سستی و سازش در امر به معروف و نهی از منکر یا ناشی از ضعف نفس است و یا به

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲. همان، خ ۱۷۳.

۳. همان، خ ۱۹۰.

۴. سوره بقره، آیه ۱۴۸ و سوره مائده، آیه ۴۸.

۵. ر.ک: راغب اصفهانی: مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۷۳؛ طریحی: مجمع البحرین، ج ۱، ص ۶۶؛ ابن منظور: لسان العرب، ج ۱۳، ص ۱۶۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۲۸۲.

دلیل طمع‌های دنیوی در مال و اعتبار کسی که نسبت به او سستی و سازش روا می‌دارد.^۱ نرمش و سازش در دین، در آیات و روایات به شدت نکوهش شده و آثار زیانباری برای آن بیان گردیده است. از جمله، خداوند در سرزنش کفار و مشرکان می‌فرماید: «دوست دارند که نرمی کنی تا نرمی نمایند.»^۲ یعنی هر کدام از طرفین، نسبت به دین دیگری، مسامحه و سازش کنند.^۳ امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «سوگند به جان خودم، در مبارزه با مخالفان حق، و آنان که در گمراهی و فساد غوطه‌ورند، یک لحظه مدارا و سستی نمی‌کنم.»^۴ امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

خداوند به حضرت شعیب علیه السلام وحی کرد که من ۱۰۰ هزار نفر از قوم تو را عذاب خواهم کرد. ۴۰ هزار نفر آنان از اشرار و ۶۰ هزار نفر از برگزیدگان آنها خواهند بود. حضرت شعیب پرسید: پروردگار من، جرم و گناه برگزیدگان و اخیار چیست؟ خداوند پاسخ داد: آنان در مقابل معصیت‌کاران سستی و نرمش به خرج دادند و به سبب خشم من بر آنها، خشمگین نشدند.^۵

از جمله آثار زیانباری که در روایات برای مداهنه، سستی و سهل‌انگاری در دین بیان شده است، می‌توان به سقوط و فساد جامعه بشری، گسترش عصیان، مجازات و عذاب دنیوی و اخروی و خسران و زیان در دنیا و آخرت، اشاره کرد.^۶

۲. حلم و کظم غیظ

«حلم» در لغت عرب به مفهوم تأمل، تأنی، درنگ و عدم شتاب در امور است. «حلم» کسی است که اگرچه حق با اوست ولی در مجازات جاهلان شتاب نمی‌کند و در مقابل هیجان خشم و غضب ناشی از رفتار جاهلانه شخص مقابل خویشتن‌داری می‌کند.^۷ برخی از عالمان

۱. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۴۰.

۲. سوره قلم، آیه ۹.

۳. ر.ک: طباطبایی: المیزان، ج ۱۹، ص ۳۷۱.

۴. نهج البلاغه، خ ۲۴.

۵. طوسی: تهذیب، ج ۶، ص ۱۸۱، ح ۳۷۲؛ کلینی: کافی، ج ۵، ص ۵۶، ح ۱.

۶. ر.ک: کافی، ج ۱، ص ۴۵، ح ۶ و ج ۸، ص ۱۳۴، ح ۱۰۳ و ص ۱۲۸، ح ۹۸؛ حزانی: تحف العقول، ص ۱۰۵ و ۲۳۷؛

نهج البلاغه، خ ۸۶ و ۲۳۳؛ شیخ مفید: ارشاد، ص ۹۲.

۷. ر.ک: ابن اثیر: نهایه، ج ۱، ص ۴۳۴؛ ابن منظور: لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۴۶؛ راغب اصفهانی: مفردات الفاظ القرآن،

ص ۱۲۹؛ مجمع البحرین، ج ۱، ص ۵۶۵ و فیض کاشانی، ملامحسن: المحجة البيضاء، ج ۵، ص ۳۱۰.

اخلاقِ حِلْم را مرتبه‌ای از اطمینان و اعتماد به نفس می‌دانند که فرد با برخورداری از آن به آسانی غضبناک نمی‌گردد و حوادث ناخوشایند به سرعت او را پریشان و ناآرام نمی‌کنند. بنابراین، حلم ضد حقیقی غضب است؛ زیرا اصولاً مانع از پیدایش آن می‌شود. در بیان تفاوت میان حِلْم و «کظم غیظ» (فرو خوردن خشم) گفته‌اند: کظم غیظ تنها پس از پیدایش خشم و غضب آن را تضعیف کرده فرو می‌نشانند. بنابراین «حلم» از پیدایش غضب بی‌جا پیشگیری می‌کند، ولی «کظم غیظ» بعد از پیدایش آن از بروز آثارش جلوگیری کرده در واقع آن را درمان می‌نماید.^۱

در قرآن کریم بیش از ده بار از حلم به عنوان یکی از صفات خداوند یاد شده است که در بیش از نیمی از این موارد «غفور» و «حلیم» با هم آمده است.^۲ منزلت حِلْم و خویشترداری در نظام اخلاقی اسلام آن چنان بلند است که یکی از لوازم امامت و رهبری بر مردم دانسته شده است. رسول خدا ﷺ می‌فرماید:

امامت و رهبری شایسته نیست، جز برای مردی که دارای سه ویژگی باشد: تقوایی که او را از نافرمانی خدا باز دارد، حلم و خویشترداری که خشمش را با آن کنترل کند و حکمرانی پسندیده بر مردم، به گونه‌ای که همچون پدری مهربان برای آنان باشد.^۳

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «حلم پرده‌ای است پوشاننده، و عقل شمشیری است بُرّان. پس کمبودهای اخلاقی خود را با بردباری بپوشان، و هوای نفس خود را با شمشیر عقل بکش.»^۴ یعنی حلم پوششی است بر کاستی‌های اخلاقی انسان. در جای دیگر حلم را بلندترین مرتبه عزّت،^۵ سرشت عاقلان^۶ و نشانه قدرت،^۷ دانسته‌اند.

کظم غیظ و فرو خوردن خشم در حقیقت، تحلّم و با تکلف و زحمت حلم ورزیدن است.

۱. ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۹۵ و ۲۹۶.

۲. ر.ک: عبدالباقی، محمد فزاد: المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، ص ۲۱۶-۲۱۷.

۳. کلینی: اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۷، ح ۸.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۴۲۴.

۵. کلینی: کافی، ج ۸، ص ۱۹، ح ۴.

۶. صدوق: خصال، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۹۶.

۷. صدوق: فقیه، ج ۴، ص ۲۷۴، ح ۸۲۹.

بنابراین در ارزشمندی، مقامی پایین‌تر از حلم دارد؛ هر چند در جای خود ارزشمند و ستوده است. قرآن کریم کظم غیظ را از صفات پارسایان و نوعی نیکی و احسان می‌داند؛ در آن جا که می‌فرماید:

و برای نیل به آموزش از پروردگار خود، و بهشتی که پهنایش [به قدر] آسمان‌ها و زمین است؛ [و] برای پرهیزگاران آماده شده است، بشتابید. همانان که در فراخی و تنگی انفاق می‌کنند، و خشم خود را فرومی‌برند، و از مردم در می‌گذرند، و خداوند نکوکاران را دوست دارد.^۱

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در فضیلت فرو خوردن خشم فرموده است: «از محبوب‌ترین راه‌های وصول انسان به خداوند، نوشیدن دو جرعه است: جرعه خشمی که با خویشتن‌داری فروخورده و برطرف گردد و جرعه مصیبتی که با صبر و بردباری زایل شود.»^۲ امام صادق علیه السلام در این باره چنین فرموده است: «هر که خشمی را که می‌تواند ابراز کند، فروخورد خداوند در روز قیامت دلش را از رضای خود پُر کند.»^۳

الف) اسباب و موانع حلم و کظم غیظ: در روایات از علم، عقل، فقه، تحلم، همت بلند و همنشینی با افراد حلیم و خویشتن‌دار به عنوان اسباب و موجبات حلم‌ورزی یاد شده است؛ چنان‌که امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «از علامات فقاقت، حلم و سکوت است.»^۴ امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «اگر خویشتن‌دار نیستی، خود را خویشتن‌دار بنمائی؛ زیرا اندک است کسی که خود را همانند مردمی کند و از جمله آنان به حساب نیاید.»^۵ و همچنین فرمود: «خویشتن‌داری و درنگ توأمند و هر دو نتیجه همت بلنداند.»^۶ در مقابل، از مواردی تحت عنوان موانع و آفات حلم و خویشتن‌داری یاد شده است که از جمله می‌توان به سفاهت، حماقت، عُنف و خشونت، غضب و ذلت اشاره کرد.^۷

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۳۳ و ۱۳۴.

۲. کلینی: کافی، ج ۲، باب کظم غیظ، ح ۹.

۳. همان، ح ۶.

۴. کلینی: کافی، ج ۱، ص ۳۶، ح ۴.

۵. نهج البلاغه، حکمت ۲۰۷. همچنین ر. ک: کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۱۲، ح ۶؛ ج ۸، ص ۲۰، ح ۴ و تحف العقول، ص ۶۹.

۶. نهج البلاغه، حکمت ۴۶۰.

۷. ر. ک: صدوق: خصال، ج ۲، ص ۴۱۶، ح ۷؛ مجلسی: بحار الانوار، ج ۱۳، ص ۴۲۱، ح ۱۵؛ غرر الحکم، ح ۲۰۰۹ و ۳۹۴۰؛ تراقی: جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۹۵؛ فیض کاشانی: المحجة البيضاء، ج ۵، ص ۲۸۹-۳۰۸.

ب) آثار و ثمرات حلم و خویشتن‌داری: علاوه بر ثمرات و پاداش‌های اخروی، در آیات و روایات، آثار فراوان دنیوی نیز برای حلم و خویشتن‌داری بیان شده است. این آثار چه در زندگی شخصی اعم از ملکات نفسانی و حوزه‌های رفتاری و چه در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی فرد ظاهر می‌گردد. مهم‌ترین این آثار عبارتند از: آرامش قلب، وقار، نجابت، رفق و مدارا، صبر، عفو و گذشت، سکوت، عدم شتاب در مجازات و خوشرویی به عنوان آثار فردی، و کرامت و بزرگواری، موفقیت، صلح، ریاست و بزرگی، محبوبیت در قلوب مردم و زندگی پسندیده و گوارا، به عنوان ثمرات و آثار اجتماعی حلم و خویشتن‌داری. برخی از این آثار پیش از این بررسی شد و برخی دیگر نوعی رفتارند که هنگام بحث از حوزه‌های رفتاری بعضی از آنها مورد مطالعه قرار خواهند گرفت.

۳. حیا

حیا یکی از مهم‌ترین صفات نفسانی است که تأثیر فراوانی بر حوزه‌های مختلف زندگی اخلاقی ما دارد. نقش بارز این تأثیر، بازدارندگی است.

«حیا» در لغت به مفهوم شرمساری و خجالت است که در مقابل آن «وقاحت» و بی‌شرمی قرار دارد.^۱ در فرهنگ عالمان اخلاق، حیا نوعی انفعال و انقباض نفسانی است که موجب خودداری از انجام امور ناپسند در انسان می‌گردد و منشأ آن ترس از سرزنش دیگران است.^۲ مطالعه در باره مفهوم «حیا» در آیات و روایات نشان می‌دهد که منشأ پیدایش این حالت، درک حضور در محضر ناظری آگاه، محترم و گرانمایه است. این مفهوم را در خلال آنچه در کتاب و سنت در باب حیا آمده است، به وضوح می‌توان مشاهده کرد. این مفهوم، قدر مشترک میان همه انواع حیا است. بنابراین حیا دارای سه رکن اصلی است: فاعل، ناظر و فعل. فاعل، در حیا شخصی است برخوردار از کرامت و بزرگواری نفسانی. ناظر در حیا شخصی است که مقام و منزلت او در چشم فاعل عظیم و شایسته احترام باشد، و فعلی که رکن سوم برای تحقق حیا است، فعل ناپسند و زشت است. در نتیجه در تفاوت میان «حیا» با «خوف» و «تقوا» می‌توان گفت که محور بازدارندگی در حیا، ادراک حضور ناظر محترم و بلندمرتبه و حفظ حرمت و حریم او است؛ حال آنکه محور بازدارندگی در خوف و تقوا، درک قدرت خداوند و ترس از مجازات او است.

۱. ر.ک: ابن منظور: لسان العرب، ج ۸، ص ۵۱؛ مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۷۰ و ابن اثیر: نهجیه، ج ۱، ص ۳۹۱.

۲. ر.ک: ابن مسکویه: تهذیب الاخلاق، ص ۴۱؛ طوسی: اخلاق ناصری، ص ۷۷.

شایان ذکر است که اگرچه چهره بارز و جوهره حیا، بازدارندگی از ارتکاب اعمال زشت است، قهراً این بازدارندگی، انجام اعمال نیک را در پی خواهد داشت. همچنین یادآور می‌شود که حیا در حوزه‌های مختلفی مطرح است که بحث از آنها در جای خود صورت می‌گیرد.^۱ و در این جا تنها مباحث عام و کلی مربوط به حیا مطرح می‌شود.

الف) ارزش حیا: رسول خدا ﷺ حیا را زینت آدمی شمرده و فرموده است: «بی‌شرمی با هیچ چیز همراه نشد مگر این که آن را زشت گردانید. و حیا با هیچ چیز همراه نگشت، مگر این که آن را آراست.»^۲ امام علی علیه السلام نیز فرمود: «هر که پوشش شرم گزیند کس عیب او نبیند.»^۳ و در بیانی دیگر می‌فرماید: «حیا پیشه کن که حیا نشانه نجات است.»^۴ امام صادق علیه السلام جایگاه حیا را در رأس مکارم اخلاقی دانسته می‌فرماید:

مکارم اخلاق یکی بسته به دیگری است، خداوند آنها را به هر که خود خواهد، دهد. ممکن است در مرد باشد و در فرزندش نباشد، در بنده باشد و در مولای او نباشد. [آنها عبارتند از: راستگویی، صداقت با مردم، بخشیدن به مسکین، جبران کردن خوبی‌ها، امانتداری، صلۀ رحم، دوستی و مهربانی با همسایه و یار، میهمان‌نوازی و در رأس همه حیا.]^۵

امام علی علیه السلام در باب نقش کلیدی حیا فرمود: «حیا وسیله رسیدن به هر زیبایی و نیکی است.»^۶ اهمیت حیا در حدی است که امام صادق علیه السلام فرمود: «ایمان ندارد کسی که حیا ندارد.»^۷ از سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم گزارش شده است که هرگاه با مردم صحبت می‌کرد، عرق شرم بر پیشانی داشت و هیچ‌گاه به آنان خیره نمی‌شد.^۸ گاهی شرمساری ماهیتی منفی می‌یابد و آن در صورتی است که منشأ آن حماقت، جهالت

۱. از جمله حیای زنان در «اخلاق جنسی»، حیا در خانواده در «اخلاق خانواده» و حیا از دیگران در «اخلاق معاشرت»، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. شیخ مفید: امالی، ص ۱۶۷.

۳. نهج البلاغه، حکمت ۲۲۳؛ صدوق: فقیه، ج ۴، ص ۳۹۱، ح ۵۸۳۴؛ کلینی: کافی، ج ۸، ص ۲۳.

۴. آمدی: غررالحکم، ج ۶۰۸۲.

۵. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۵۵، ح ۱؛ طوسی: امالی، ص ۳۰۸.

۶. حرانی: تحف العقول، ص ۸۴.

۷. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۰۶.

۸. همان، ج ۵، ص ۵۶۵، ج ۴۱.

و ضعف نفس باشد. این نوع شرم و حیا در اخلاق اسلامی به شدت مورد نکوهش قرار گرفته و فضیلت اخلاقی به شمار نیامده است، بلکه مانع رشد و تعالی انسان و موجب عقب ماندگی او در زمینه‌های مختلف می‌گردد. در روایات از این نوع شرم، به حیای حماقت و جهل و حیای ضعف یاد شده است.^۱

ب) اسباب و موانع حیا: برخی از اموری که در روایات به عنوان اسباب حیا مطرح شده است، به قرار زیر است:

۱. عقل: رسول خدا ﷺ در پاسخ راهب مسیحی (شمعون بن لاوی بن یهودا) که از او در باره ماهیت و آثار عقل پرسیده بود، فرمود:

عقل موجب پیدایش حلم است و از حلم، علم و از علم، رشد و از رشد، عفاف و از عفاف، خویشنداری، و از خویشنداری، حیا، و از حیا، وقار، و از وقار، مداومت بر عمل خیر و تنفر از شر، و از تنفر از شر، اطاعت نصیحت‌گوی، حاصل می‌گردد.^۲

۲. ایمان: امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ایمان ندارد کسی که حیا ندارد.»^۳

همچنین در روایات، اموری به عنوان موانع حیا و یا به عبارت دیگر علل بی‌حیایی یا کمی حیا معرفی شده‌اند که مهم‌ترین آنها به شرح زیر است.

یک. از میان برداشتن پرده‌ها و حریم‌ها: امام کاظم علیه السلام به یاران خود توصیه می‌فرمود:

برده شرم و آزر میان خود و برادرت را برمدار، و مقداری از آن را باقی گذار؛ زیرا برداشتن آن، برداشتن حیا است.^۴

دو. دست نیاز به سوی مردم دراز کردن: امام صادق علیه السلام فرمود: «دست نیاز به سوی مردم دراز کردن، عزت را سلب می‌کند و حیا را می‌برد.»^۵

۱. ر.ک: صدوق: خصال، ج ۱، ص ۵۵، ح ۷۶؛ کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۰۶، ح ۶.

۲. حرانی: تحف العقول، ص ۱۹. همچنین ر.ک: همان، ص ۲۷؛ صدوق: خصال، ج ۲، ص ۴۰۴ و ۴۲۷؛ کلینی: کافی، ج ۱، ص ۱۰، ح ۲ و ج ۲، ص ۲۳۰.

۳. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۰۶، ح ۵.

۴. همان، ج ۲، ص ۶۷۲، ح ۵.

۵. همان، ج ۲، ص ۱۴۸، ح ۴.

سه. زیاد سخن گفتن: امام علی علیه السلام فرمود:

هر که پرگفت، راه خطا بسیار پوید، و آنکه بسیار خطا کرد شرم او اندک شود، و آنکه شرم او اندک شود، پارسایی او کم گردد، و آنکه پارسایی اش اندک گردد، دلش بمیرد.^۱

چهار. شراب‌خواری: به امام رضا علیه السلام منسوب است که در شرح علت تحریم خمر فرمود: «خداوند تعالی شراب را حرام فرمود؛ زیرا شراب تباهی می‌آورد، عقل‌ها را در شناخت حقایق باطل می‌کند و شرم و حیا را از چهره فرد می‌زداید.»^۲

د. آثار حیا: در روایات، آثار فراوانی اعم از دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی و نفسانی و رفتاری برای حیا بیان شده است که برخی از آنها به شرح زیر است.

۱. محبت خداوند: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «خداوند، انسان با شرم و حیا و پاکدامن را دوست دارد و از بی‌شرمی گدای سیمج نفرت دارد.»^۳

۲. عفت و پاکدامنی: امام علی علیه السلام می‌فرماید: «ثمره حیا، عفت و پاکدامنی است.»^۴

۳. پاک شدن گناهان: امام سجاده علیه السلام در این باره فرمود:

چهار چیز است که هر کس را باشد اسلامش کامل و گناهانش پاک گردد و پروردگار خود را ملاقات می‌کند، در حالی که خداوند - عزّ و جلّ - از او خشنود است: هر کس به آنچه به نفع مردم بر خویشان قرار داده برای خدا انجام دهد و زبانش با مردم راست باشد و از هرچه نزد خدا و نزد مردم زشت است، شرم کند و با خانواده خود خوشرفتار باشد.^۵

۴. رسول خدا صلی الله علیه و آله در شرح پاره‌ای از آثار شرم و حیا فرمود:

اما آنچه از حیا نشأت می‌گیرد: نرمش، مهربانی، در نظر داشتن خدا در آشکار و نهان، سلامت، دوری کردن از بدی، خوشرویی، گذشت و بخشندگی، پیروزی و خوشنامی در میان مردم است. اینها فوایدی است که خردمند از حیا می‌برد.^۶

۱. نهج البلاغه، حکمت ۳۴۹.

۲. فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۸۲.

۳. طوسی: امالی، ص ۳۹، ح ۴۳. ر. ک: کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۱۲ ح ۸؛ صدوق: فقیه، ج ۳، ص ۵۰۶، ح ۴۷۷۴.

۴. آمدی: غررالحکم، ج ۴۶۱۲.

۵. صدوق: خصال، ج ۱، ص ۲۲۲، ح ۵۰. ر. ک: مفید: امالی، ص ۱۶۶، ح ۱.

۶. حرّانی: تحف العقول، ص ۲۰.

در متون اخلاقی اسلام پیامدهای بسیاری برای «وقاحت» و بی‌شرمی بیان شده است که به دلیل اختصار تنها به بیان یک روایت در این باب اکتفا می‌شود:
امام صادق علیه السلام به شاگرد خود «مفضل» می‌فرماید:

ای مفضل، اگر حیا نبود انسان هیچ‌گاه میهمان نمی‌پذیرفت، به وعده وفا نمی‌کرد، نیازها [ی مردم] را برآورده نمی‌ساخت، از نیکی‌ها برحذر بود و بدی‌ها را مرتکب می‌شد. بسیاری از امور لازم و واجب نیز برای حیا انجام می‌شود. بسیاری از مردم، اگر حیا نمی‌کردند و شرمگین نمی‌شدند، حقوق والدین را رعایت نمی‌نمودند، هیچ صلہ رحمی نمی‌کردند، هیچ امانتی را به درستی بازپس نمی‌دادند و از فحشا برحذر نبودند.^۱

د) موارد حیا: گفته شد که حیا، شرم از انجام اعمال زشت در محضر ناظر محترم است. بنابراین اولاً، در متون اخلاق اسلامی خداوند و ناظران و نمایندگان او، حقیقت الهی و انسانی فرد و دیگران، به عنوان ناظرانی که باید از آنها شرم و حیا ورزید مطرح شده‌اند.^۲ ثانیاً، قلمرو حیا امور زشت و ناپسند است و شرمساری در انجام نیکی‌ها هیچ‌گاه پسندیده نیست. ولی این حد و مرز در بسیاری از موارد از سوی مردم رعایت نمی‌گردد. منشأ این امر گاهی جهالت و گاهی بی‌مبالاتی است. در بسیاری از روایات حیاورزی در برخی موارد ممنوع شده است. به نظر می‌رسد که با وجود ضابطه پیش‌گفته در مفهوم حیا، این تأکید به دلیل آن است که انسان نسبت به این موارد نوعی شبهه علمی دارد و تا حدودی توجیهاتی، جهت تأیید حیاورزی در آن موارد برای خود دست و پا می‌کند، در حالی که تصورات او باطل است. برخی از موارد و مواقعی که جای حیا ورزیدن نیست، بدین قرارند:

۱. حیا ورزیدن از گفتار، کردار و درخواست حق؛ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «هیچ عملی را از روی ریا و خودنمایی انجام مده و از سر حیا و شرم آن را رها نکن.»^۳
۲. حیا ورزیدن از تحصیل علم؛ امام علی علیه السلام فرمود: «کسی شرم نکند از آموختن آنچه نمی‌داند.»^۴

۱. مجلسی: بحار الانوار، ج ۳، ص ۸۱.

۲. ر.ک: صدوق: عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۴۵، ج ۱۶۲: تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۰۴؛ کراچکی: کنز الفوائد، ج ۲، ص ۱۸۲؛ طوسی: امالی، ص ۲۱۰.

۳. حرّانی: تحف العقول، ص ۴۷؛ صدوق: امالی، ص ۳۹۹، ج ۱۲؛ کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۱۱، ج ۲ و ج ۵، ص ۵۶۸، ج ۵۳.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۸۲؛ حرّانی: تحف العقول، ص ۳۱۳.

۳. حیا ورزیدن از تحصیل درآمد حلال؛ امام صادق علیه السلام فرمود: «کسی که از طلب مال حلال حیا نکند، هزینه‌هایش سبک شود و خداوند خانواده‌اش را از نعمت خویش بهره‌مند گرداند.»^۱
۴. حیا ورزیدن از خدمت به مهمان؛ امام علی علیه السلام فرمود: «سه چیز است که نباید از آن شرم کرد: از جمله خدمت کردن به مهمان.»^۲
۵. حیا ورزیدن از احترام گذاشتن به دیگران؛ امام علی علیه السلام فرمود: «سه چیز است که نباید از آنها شرم کرد: از جمله برخاستن از جای خود برای پدر و معلم.»^۳
۶. شرم از اعتراف به ندانستن؛ امام علی علیه السلام فرمود: «اگر از کسی سؤالی کردند و نمی‌دانند، شرم نکند از این که بگوید: نمی‌دانم.»^۴
۷. شرم از درخواست از خداوند؛ امام صادق علیه السلام فرمود: «هیچ چیز در نزد خداوند محبوب‌تر از آن نیست که از او چیزی درخواست شود، پس هیچ‌یک از شما نباید شرم کند از این که از رحمت خداوند درخواست کند؛ اگرچه [خواستۀ او] یک بند کفش باشد.»^۵
۸. شرم از بخشش اندک؛ امام علی علیه السلام فرمود: «از بخشش اندک شرم مدار که محروم کردن از آن کمتر است.»^۶
۹. شرم از خدمت به خانواده؛ امام صادق علیه السلام مردی از اهل مدینه را دید که چیزی برای خانواده‌اش خریده و با خود می‌برد، آن مرد چون امام را دید خجالت کشید. امام علیه السلام فرمود: «این را خودت خریده و برای خانواده‌ات می‌بری؟ به خدا سوگند، اگر اهل مدینه نبودند [که سرزنش و خرده‌گیری کنند] من هم دوست داشتم، برای خانواده‌ام چیزی بخرم و خودم ببرم.»^۷

۴. عفت

یکی دیگر از مهم‌ترین صفات نفسانی بازدارنده، عفت و پاک‌ی است. «عفت» در لغت به مفهوم خودداری از انجام امر قبیح و ناپسند است.^۸ در اصطلاح علم اخلاق «عفت» عبارت

۱. حرانی: تحف العقول، ص ۵۹، و صدوق: فقیه، ج ۴، ص ۴۱۰، ح ۵۸۹۰.

۲. آمدی: غرر الحکم، ح ۴۶۶۶.

۳. همان.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۸۲؛ صدوق: خصال، ج ۱، ص ۳۱۵، ح ۹۵.

۵. کلینی: کافی، ج ۴، ص ۲۰، ح ۴.

۶. نهج البلاغه، حکمت ۶۷.

۷. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۱۲۳، ح ۱۰.

۸. ر. ک: لسان العرب، ج ۹، ص ۲۵۳ و ۲۵۴؛ جوهری: صحاح اللغة، ج ۴، ص ۱۴۰۵ و ۱۴۰۶؛ نهایه، ج ۳، ص ۲۶۴.

است از صفتی نفسانی که از غلبه و حاکمیت شهوات بر انسان جلوگیری می‌کند.^۱ مراد از شهوت، مفهوم عام آن است که شامل شهوت شکم و خوراک، شهوت جنسی، شهوت حرف زدن و نگاه کردن و سایر غرایز می‌شود. حقیقت عفت در آن است که در چگونگی برخورداری از غرایز و شهوات همواره حاکمیت عقل و شرع جایگزین شهوات گردد. بدین ترتیب بهره‌مندی از شهوات بر موازین عقلی و شرعی تنظیم شده، در آن افراط و تفریط نخواهد بود.

الف) انواع عفت: با توجه به مفهوم عامی که برای عفت بیان شد، عفت ابعاد و انواع مختلفی پیدا می‌کند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. **عفت شکم:** از مهم‌ترین شهوات، شهوت خوردن است. بهره‌مندی معقول و مشروع از غریزه خوردن، عفت شکم نام دارد. از موارد کاربرد این نوع عفت در قرآن می‌توان به این آیه اشاره کرد که می‌فرماید: «و آن کس که توانگر است باید [از گرفتن اجرت سرپرستی] خودداری ورزد. و هر کس تهیدست است باید مطابق عُرف [از آن بخورد]. بررسی تفصیلی این نوع عفت در اخلاق اقتصادی صورت می‌گیرد.»^۲

۲. **عفت دامن:** غریزه جنسی یکی از قوی‌ترین شهوات است. محدود کردن آن در حوزه بهره‌وری‌های مشروع و جلوگیری از تجاوز آن به قلمرو محرمات، «عفت دامن» یا پاکدامنی نام دارد. آیه زیر می‌تواند نمونه‌ای از موارد کاربرد عفت در این معنا باشد: «و کسانی که [وسیله] زناشویی نمی‌یابند، باید عفت ورزند تا خدا آنان را از فضل خویش بی‌نیاز گرداند.»^۳ بررسی تفصیلی این نوع از عفت در اخلاق جنسی صورت می‌گیرد.

اگرچه خویشتن‌داری در مقابل شهوات منحصر به شهوت شکم و دامن نیست، بلکه شامل همه آنها می‌شود، ولی چون این دو، سرآمد همه آنها است و در متون متعارف اخلاق هم تنها به آن دو اشاره شده است و حتی برخی این دو را در تعریف عفت هم گنجانده‌اند،^۴ به ذکر این دو نوع اکتفا می‌شود. از سوی دیگر هر یک از این دو نوع، مربوط به حوزه خاصی است، بنابراین در حوزه خاص خود مورد بحث مفصل قرار خواهند گرفت. در این جا برخی احکام کلی و مشترک آنها را یادآور می‌شویم.

۱. ر.ک: راغب اصفهانی: *مفردات الفاظ القرآن*، ص ۳۵۱؛ نراقی، محمد مهدی: *جامع السعادات*، ج ۲، ص ۱۵.

۲. سوره نساء، آیه ۶؛ همچنین ر.ک: سوره بقره، آیه ۲۷۳.

۳. سوره نور، آیه ۳۳؛ همچنین ر.ک: آیه ۶۰.

۴. نراقی، محمد مهدی: همان، ج ۲، ص ۱۵.

ب) ارزش عفت: امام علی علیه السلام فرمود: «برترین عبادت عفت است.»^۱ از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «هیچ عبادتی نزد خداوند برتر از عفت شکم و دامن نیست.»^۲ و هنگامی که کسی به ایشان عرض کرد که من در انجام اعمال نیک ضعیفم و نمی‌توانم نمازهای فراوان بخوانم و روزه‌های بسیار بگیرم، ولی امیدوارم که تنها مال حلال بخورم و نکاح حلال بکنم، امام باقر علیه السلام فرمود: «چه جهادی برتر از عفت شکم و دامن است؟»^۳ رسول خدا صلی الله علیه و آله نگرانی خود را از بی‌عفتی در اُمت خود چنین اظهار می‌دارد:

پس از خود، از سه چیز بر اتمم هراسانم: گمراهی بعد از معرفت، فتنه‌های گمراه‌کننده و شهوت شکم و دامن.^۴

در بیانی دیگر می‌فرماید: «بیشترین عامل ورود اُمت من به جهنم، پیروی از شهوت شکم و دامن است.»^۵

ج) اسباب عفت: علل پیدایش هر یک از عفت شکم و دامن در مباحث مربوط به اخلاق اقتصادی و جنسی و مانند آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. ولی در روایات از عواملی عمومی از قبیل: عقل، ایمان، تقوا، حیا و مروت یاد شده است که برای رعایت اختصار و تا حدودی به علت وضوح آنها از بررسی هر یک صرف‌نظر می‌شود.

د) موانع عفت: از موانع عمومی عفت «شرارت» و «خمود» است. توضیح مختصر آن دو به قرار زیر است:

۱. شرارت: شرارت در مفهوم عام خود عبارت است از پیروی از قوای شهوانی در آنچه طلب می‌کنند؛^۶ اعم از شهوت شکم و شهوت مال‌دوستی و مانند آن. شرارت، یعنی شدت حرص بر لذت‌های جنسی و زیاده‌روی در آنها.^۷ امام علی علیه السلام در نکوهش شرارت فرمود: «شرارت در رأس همهٔ عیب‌ها است.»^۸

۱. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۷۹، ح ۳.

۲. همان، ص ۸۰، ح ۸ و ص ۷۹، ح ۱.

۳. همان، ص ۷۹، ح ۴.

۴. همان، ح ۶.

۵. همان، ص ۸۰، ح ۷.

۶. ر.ک: ابن‌منظور: لسان‌العرب، ج ۱۳، ص ۵۰۶.

۷. نراقی، محمد مهدی: جامع‌السعادات، ج ۲، ص ۴.

۸. کلینی: کافی، ج ۸، ص ۱۹، ح ۴؛ نهج‌البلاغه، حکمت ۳۷۱.

سخن امام صادق علیه السلام در این باب چنین است:

مبادا نفس‌های شما به آنچه خداوند بر شما حرام کرده است، آزمند شود؛ زیرا هر که در دنیا مرتکب حرام‌های خداوند شود، خدا او را از بهشت و نعمت‌ها و لذت‌های آن محروم می‌کند.^۱

۲. خمود: «خمود» در مقابل «شرارت» است؛ یعنی کوتاهی و کاهلی در تهیه خوراک ضروری و سُستی در بهره‌مندی لازم از غریزه جنسی؛ به طوری که موجب از دست دادن صحت و سلامت و ضایع شدن خانواده و انقطاع نسل گردد. ناگفته پیداست که این حالت ناشی از تفریط در بهره‌مندی از غرایز و شهوات است.^۲ «خمود» مخالف حکمت خلقت و مصلحت و بقا و استمرار نسل انسان است. به علاوه تأکیدات فراوانی که در ضرورت بهره‌وری مشروع از غرایز در اخلاق اسلامی وجود دارد و آنچه در محکومیت رهبانیت و کناره‌گیری از دنیا بیان شده است، همگی گویای میزان قباح «خمود» است.^۳

ه) آثار عفت: در روایات آثار متعدد دنیوی و اخروی برای عفت بیان شده است. از قبیل حفظ نفس از پستی‌ها، تضعیف شهوات و پوشیده شدن عیوب. که در این جا به دلیل اختصار با ذکر کلامی از رسول خدا صلی الله علیه و آله در این باره به این بحث خاتمه می‌دهیم:

اما فروعات عفت عبارتند از: رضایت [به آنچه هست]، کوچکی ورزیدن، بهره‌مندی [از خیرات]، آسایش و راحتی، دل‌جویی [از زبردستان]، افتادگی، تذکر [در مقابل غفلت]، فکر، بخشندگی و سخاوت.^۴

۵. صبر

عام‌ترین و مهم‌ترین صفت نفسانی بازدارنده «صبر» است. «صبر» در لغت عرب به معنای حبس و در تنگنا و محدودیت قرار دادن است.^۵ و برخی نیز آن را باز داشتن نفس از اظهار بی‌تابی و بی‌قراری دانسته‌اند.^۶ در فرهنگ اخلاقی، صبر عبارت است از وادار نمودن نفس به

۱. کلینی: کافی، ج ۸، ص ۴، ح ۱.

۲. نراقی: همان، ج ۲، ص ۱۳.

۳. بررسی تفصیلی این امر در «اخلاق جنسی» خواهد آمد.

۴. حرانی: تحف العقول، ص ۲۵.

۵. ر. ک: زبیدی: تاج العروس، ج ۷، ص ۷۱؛ راغب اصفهانی: مفردات، ص ۴۷۴؛ ابن منظور: لسان العرب، ج ۴، ص ۴۳۸.

۶. ر. ک: جوهری: صحاح اللغة، ج ۲، ص ۷۰۶ و طریحی: مجمع البحرین: ج ۲، ص ۱۰۰۴.

انجام آنچه که عقل و شرع اقتضا می‌کنند و بازداشتن از آنچه عقل و شرع نهی می‌کنند.^۱ با توجه به تعاریف مذکور، «صبر» یک صفت نفسانی بازدارنده و عامی است که دارای دو جهت عمده است: از یک سو گرایش‌ها و تمایلات غریزی و نفسانی انسان را حبس و در قلمرو عقل و شرع محدود می‌کند. از سوی دیگر نفس را از مسئولیت‌گریزی در برابر عقل و شرع باز داشته و آن را وادار می‌کند که زحمت و دشواری پایبندی به وظایف الهی را بر خود هموار سازد. البته این حالت اگر به سهولت و آسانی در انسان تحقق یابد، به آن «صبر» و هرگاه فرد خود را با زحمت و مشقت بدان وادار سازد، «تصبر» می‌گویند.

الف) انواع صبر: بر مبنای مفهوم عام و گسترده‌ای که برای صبر بیان شد، عالمان اخلاق از جهات مختلف انواع متعددی برای صبر بیان داشته‌اند که مهم‌ترین آنها به اختصار بیان می‌گردد.

۱. از جهت مفهوم: بر طبق تعاریف پیش‌گفته، گاهی مراد از صبر، ایجاد هر نوع محدودیت در جاذبه‌ها و دافعه‌های نفسانی است که مفهوم عامی است و گاهی مراد از آن صرفاً بازداشتن نفس از اظهار بی‌تابی و عدم رضایت نسبت به امور ناخوشایند و سختی‌ها است. بنابراین صبر دارای دو مفهوم است که گاهی در مفهوم خاص به کار می‌رود.

۲. از جهت موضوع: صبر در مفهوم عام خود، از حیث موضوع دارای انواع متعددی است: گاهی صبر بر سختی‌ها و مصیبت‌ها و عدم اضطراب و پریشانی و حفظ سعه‌صدر در مقابل آنها است، که به آن «صبر بر مکروهات» می‌گویند و در مقابل آن «جزع» و بی‌قراری وجود دارد. نوع شایع و رایج آن همین قسم است. صبر بر دشواری‌های جنگ «شجاعت» نام دارد و در مقابل آن «جبن» و ترس قرار دارد. گاهی در مقابل سرکشی و طغیان غضب و خشم است، که «جلم» و «کظم غیظ» نام دارد. گاهی صبر، در انجام عبادت است که در مقابل آن «فسق» قرار داد و به مفهوم عدم پایبندی به عبادات شرعی است. گاهی صبر در برابر شهوت شکم و غریزه جنسی است که «عفت» نام دارد و در مقابل غریزه دنیاطلبی و زیاده‌خواهی است که «زهد» نام دارد و در مقابل آن «حرص» قرار می‌گیرد. گاهی نیز صبر بر کتمان اسرار است که «راز داری» نام دارد.^۲

۱. راغب اصفهانی: مفردات، ص ۴۷۴.

۲. (ر.ک: نراقی، محمد مهدی: جامع السعادات، ج ۳، ص ۲۸۰ - ۲۸۱) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیثی صبر را از جهت موضوع به سه نوع: صبر در هنگام مصیبت، صبر بر طاعت و بندگی و صبر بر معصیت تقسیم کرده‌اند. (ر.ک: کلینی: اصول کافی، ج ۲، ص ۹۱، ح ۱۵) و هم‌چنین برخی از عالمان اخلاق، صبر را از این جهت به صبر بر متاع دنیا (سزاء) و صبر بر بلا (ضراء) تقسیم کرده‌اند. (ر.ک: نراقی: همان، ج ۳، ص ۲۹۳ و ۲۹۴)

۳. از جهت حکم: صبر به اعتبار حکم تکلیفی اش به پنج نوع تقسیم می‌شود: صبر واجب که در مقابل شهوات و گرایش‌های حرام است و صبر مستحب که بر دشواری‌های انجام مستحبات، است. صبر حرام که بر بعضی آزار و اذیت‌ها است؛ مانند صبر در مقابل تجاوز دیگران بر مال، جان و ناموس انسان. صبر در مقابل امور مکروه و ناخوشایند، مانند صبر بر سختی روزه گرفتن در روز عاشورا که مکروه می‌باشد. در غیر این موارد صبر مباح است. بنابراین «صبر» همواره امری پسندیده نیست، بلکه گاهی حرام و مکروه هم می‌شود.^۱

ب) مراتب صبر: برخی از عالمان اخلاق و اهل معرفت برای صبر بر امور ناخوشایند (صبر خاص) سه مرتبه قائل شده‌اند:

۱. صبر توبه‌کنندگان، و آن عبارت است از ترک شگوه، بی‌تابی و بی‌قراری و رفتار غیرطبیعی و پریشان‌داشتن؛ ۲. صبر زاهدان؛ یعنی علاوه بر مرتبه اول، بر آنچه نسبت به انسان مقدر شده از سختی‌ها و درد و رنج‌ها، رضایت قلبی داشتن؛ ۳. صبر صدیقان؛ یعنی علاوه بر دو مرتبه قبل، نسبت به آنچه خداوند در حق انسان مقرر داشته، عشق‌ورزیدن و آن را دوست داشتن.^۲

ج) ارزش صبر: واژه «صبر» در شکل‌های مختلف بیش از صدبار در قرآن کریم به کار رفته است که خود به خود بیانگر اهمیت این موضوع است. قرآن کریم در بیان علت رسیدن بعضی از بنی‌اسرائیل به مقام امامت و هدایت مردم می‌فرماید:

و چون شکیبایی کردند و به آیات ما یقین داشتند، برخی از آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت می‌کردند.^۳

و در باب چگونگی پاداش صابران در آخرت، در جایی به آنها وعده پاداشی بهتر از آنچه عمل کرده‌اند، می‌دهد: «و قطعاً کسانی را که شکیبایی کردند به بهتر از آنچه عمل کردند، پاداش خواهیم داد.»^۴ در آیات دیگر در تعیین مقدار پاداش صابران می‌فرماید:

آنان‌اند که به [پاس] آنکه صبر کردند و [برای آنکه] بدی را با نیکی دفع می‌نمایند و از آنچه روزی‌شان داده‌ایم انفاق می‌کنند، دوبار پاداش خواهند یافت.^۵

۱. همان، ج ۳، ص ۲۸۵.

۲. همان، ص ۲۸۴.

۳. سوره سجده، آیه ۲۴.

۴. سوره نمل، آیه ۹۶.

۵. سوره قصص، آیه ۵۴.

در جای دیگر اعلام می‌دارد که اجر و پاداش صابران از حدّ و شمارش خارج است و آنها بدون حساب، پاداش در یافت می‌دارند: «بی‌تردید، شکیباییان پاداش خود را بی‌حساب [و] به تمام خواهند یافت.»^۱ همچنین خداوند به صابران وعده همراهی داده است: «و صبر کنید که خداوند با شکیباییان است.»^۲ نصرت و پیروزی راتنها در سایه صبر و شکیبایی میسر می‌داند.^۳ هدایت، درود و رحمت پروردگار را به صابران ارزانی می‌دارد.^۴ صابران را در زمره دوستان و محبوبان خود یاد می‌کند.^۵ بارها و بارها به فرستادگان خود و همه انسان‌ها سفارش به صبر می‌نماید.^۶ از بندگان خاص خود نقل می‌کند که همواره از خداوند درخواست توفیق صبر و شکیبایی می‌کرده‌اند.^۷ و ده‌ها مورد دیگر که همگی بیانگر ارزش والای صبر در نظام اخلاقی اسلام است. امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «صبر برای ایمان به منزله سر برای بدن است؛ همچنان‌که اگر سر برود بدن هم از بین می‌رود، اگر صبر از کف رود، ایمان نیز از کف می‌رود.»^۸ از امام باقر علیه السلام در باب اهمیت صبر نقل شده است: «بهشت در پوششی از ناملایمات [و بردباری] است؛ پس هر که در دنیا بر ناملایمات صبر کند به بهشت رود. و دوزخ در پوشش لذت‌ها و خواهش‌های نفس است؛ پس هر که لذت و خواهش نفس را بر آورد، به دوزخ رود.»^۹

(د) آثار صبر: برای صبر آثار فراوان دنیوی و اخروی می‌توان برشمرد؛ از جمله امام علی علیه السلام در بخشی از تحلیل خود نسبت به عزّت و ذلّت برخی اُمم گذشته می‌فرماید:

چون خدا دید چگونه در راه دوستی او بر آزار شکیبایی‌اند، و چسان از بیم او ناخوشایندی را تحمل می‌نمایند، از تنگناهای بلا، گشایشی برایشان پدید آورده، و از پس خواری ارجمندشان فرمود و آرامش را جایگزین بیم کرد. پس پادشاهان حکمران شدند و پیشوایان با فرّ و شأن و کرامت خدا در حق آنان تا بدان جا رسید که دیده آرزو نهایت آن را ندید.^{۱۰}

۱. سوره زمر، آیه ۱۰.

۲. سوره انفال، آیه ۴۶.

۳. سوره آل عمران، آیه ۱۲۵.

۴. سوره بقره، آیه ۱۵۷.

۵. سوره آل عمران، آیه ۱۴۶.

۶. ر.ک: سوره احقاف، آیه ۳۵.

۷. ر.ک: سوره بقره، آیه ۲۵۰ و سوره اعراف، آیه ۱۲۶.

۸. کلینی: کافی، ج ۲، ص ۸۹، ح ۵.

۹. همان، ح ۷.

۱۰. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.

