

اخلاق

فصلنامه علمی - ترویجی در حوزه اخلاق
سال نهم، شماره ۳۳، پیاپی ۵۵، بهار ۱۳۹۸

شاپا: ۷۸۹۸-۲۲۵۱

فصلنامه علمی ترویجی اخلاقی

سال نهم، شماره ۳۳، پیاپی ۵۵، بهار ۱۳۹۸

33

ISSN : 2251-7898

- واکاوی واژه رضا در صحیفه سجادیه
زهره باغبانان، محمدمهدی احمدی فراز
- شیوه‌های ترویج حیا با محوریت سوره نور
نجمه خجسته، الهام خرمی نسب
- آسیب‌شناسی صفات اخلاقی نکوهیده در داستان قرآنی حضرت یوسف
آمنه فردوسی، حبیب‌رضا ارزانی
- کارکردهای اخلاقی مرگ آگاهی در زندگی معنادار، از دیدگاه علامه جعفری
زهره آبیاری، فاطمه‌سادات حسینی حجازی، زهره شیریان
- مشکل اخلاقی اشتغال زنان و ایفای نقش خانوادگی آنها با رویکرد اخلاق کاربردی
محمدجواد فلاح، طاهره مهدویان
- بررسی تطبیقی مبانی تربیت اخلاقی از منظر غزالی و مهدی نراقی
فاطمه فرهادیان، حسن سراج زاده

فصلنامه علمی ترویجی

Akhlagh

Quarterly Journal of Extension in Ethics
No.33/ Spring 2019/Nineth Year

- The Analysis of the Word "Riḍā" in Ṣahifah Sajādiyeh
Zahra Baghbanan
Mohammad Mehdi Ahmadi Faraz
- Techniques for Promoting Chastity with the Focus of Surat al-Noor
Najmeh Khukasteh
Elham Khurami Nasab
- The Pathology of Vicious Traits in the Qur'anic Story of Prophet Yusuf (AS)
Amena Ferdowsi
Habib Reza Arzani
- The Ethical Functions of Death-Consciousness in Meaningful Life, From Allameh Jafari's Viewpoint
Zahra Abyar
Fatemeh Sadat Hosseini Hejazi
Zahra Shirian
- The Ethical Problems of Women's Employment and their Family Role Based on Applied Ethics
Muhammad Javad Falah
Tahereh Mahdavian
- A Comparative Study of the Principles of Ethical Education from the Perspective of Ghazali and Mehdi Naraghi
Fatemeh Farhadian
Hasan Serajzadeh



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبارنامه علمی - ترویجی فصلنامه اخلاق

شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه علمیه به استناد مصوبه شماره ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، در جلسه مورخ ۱۳۹۱/۶/۲۸ خود رتبه‌ی علمی- ترویجی نشریه اخلاق را تصویب و طی نامه شماره ۳۱/۵۷۰۷ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ ابلاغ نمود. مصوبه شماره ۶۲۵ (ماده واحده) جلسه مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی:

«مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی و ... دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد.»

تارنمای اینترنتی فصلنامه اخلاق

فصلنامه اخلاق به منظور تسهیل فرآیند دریافت، پذیرش، ارزیابی، نظارت و نشر مقالات، تمام مراحل را از طریق تارنمای اینترنتی اختصاصی فصلنامه انجام می‌دهد. بر این اساس، ارسال و دریافت مقالات و پیگیری نتیجه ارزیابی و پذیرش آن تنها از طریق این سامانه امکان‌پذیر است. اطلاعات بیشتر را با مراجعه به تارنمای فصلنامه دریافت نمایید. فصلنامه از پذیرش مقالات به صورت پستی یا حضوری معذور است. فایل متنی فصلنامه از طریق سایت «Morsalat.ir»، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام «ISC»، بانک اطلاعات نشریات کشور «Magiran»، مرجع دانش «Civilica»، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی «SID»، پرتال جامع علوم انسانی «Ensani»، پایگاه مجلات تخصصی نور «Noormags» و کتابخوان همراه پژوهان «pajooahaan»، نمایه و بارگذاری می‌شود.



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
پژوهشکده الهیات و خانواده

فصلنامه علمی - ترویجی

اخلاق

سال نهم / شماره ۳۳، (پیاپی ۵۵) بهار ۱۳۹۸
*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
مدیر مسئول: محمد قطبی جشوقانی
سر دبیر: حبیب‌رضا ارزانی
جانشین سر دبیر: اصغر هادی
*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):
مسعود آذربایجانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
حبیب‌رضا ارزانی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
علی ارشدریاحی / استاد دانشگاه اصفهان
حسنعلی بختیار نصرآبادی / استاد دانشگاه اصفهان
مهدی دهباشی / استاد دانشگاه اصفهان
نصرالله شاملی / استاد دانشگاه اصفهان
سیدعلی میرلوحی / استاد دانشگاه اصفهان
*

همکاران علمی این شماره:

سیدحسن اسلامی اردکانی، عبدالرسول احمدیان، اصغر هادی، حسن سراج‌زاده، مریم فاتحی‌زاده
*

دبیر تحریریه: محمد بهارلو
کنترل ویرایش: محمد کاظمی جروکانی
مترجم انگلیسی: مهدی حبیب‌اللهی
صفحه‌آرا: فاطمه رجبی

نشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان
چاپ: مؤسسه بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

نشانی: اصفهان، خیابان آیت‌الله شمس آبادی، کوچه سرلت، بن‌بست سهیل، ساختمان شماره ۲
دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق
تارنما: akhlagh.morsalat.ir پست الکترونیک: akhlagh@dte.ir
تلفن: (۰۷۶۵۱) داخلی ۴ - ۳۲۳۴۴۴۱۰ (۰۳۱) صندوق پستی: ۶۹۷-۸۱۴۶۵
دورنگار: ۰۵-۳۲۲۰۸۰۰۵ (۰۳۱) کد پستی: ۸۱۴۶۹۵۷۵۷۱

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

- حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛
۱. حجم مقاله تایپ‌شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
 ۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف‌چینی گردد.
 ۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:
- ❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).
- ❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **نکته:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است.
- منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288) و با صفحات متفاوت Kant, (1788: pp.44, 288).
- ❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

تذکر:

- ✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰ «الف»، ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۱۴۵).
- ✓ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.

✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به منابع لاتین در متن به جای واژه «همان» از «ibid»، «همو» از «Idem» و «پیشین» از «op.cit» استفاده شود.

۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و پراکنش بیاید؛

۵. عبارات تکریمی: از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ به جای (ص)؛ عَلَيْهِ السَّلَامُ به جای (ع)؛ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ به جای (ره) و: به جای (عليهم السلام) و ...

۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...) .

❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشکده، دانشگاه.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه) (ترجمه و ارسال تمامی موارد به لاتین الزامی است).

❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد و یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

❖ اعضای هیأت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیگیری از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. پی‌نوشت‌ها (در صورت لزوم)؛ ۵. کتاب‌نامه.

اهداف

تولید و توسعه دانش در گستره اخلاق؛ با اولویت اخلاق خانواده
ارایه و نقد مطالعات نظام‌مند اخلاق پژوهان حوزه و دانشگاه؛
مطالعات بین رشته‌ای و مضاف اخلاقی
توسعه روش‌شناسی اخلاق، متناسب با نیازهای پژوهشی جهان معاصر؛
احیاء تراث در زمینه اخلاق؛
تولید و توسعه اخلاق کاربردی و حرفه‌ای.

یادآوری

۱. باتوجه به اینکه رویکرد فصلنامه، ناظر به مباحث نظری اخلاق است، مقالات پیمایشی در اولویت پذیرش نیستند.
۲. مقاله ارسالی باید گویای نوآوری در مسائل اخلاق و حوزه‌های مرتبط به‌ویژه اخلاق اجتماعی باشد.
۳. هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.
۴. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشانگر نظر نویسندگان آنهاست.

فهرست مطالب

سخن فصلنامه	۹
واکاوی واژه رضا در صحیفه سجادیه	
زهره باغبانان، محمدمهدی احمدی فراز	۱۱
شیوه‌های ترویج حیا با محوریت سوره نور	
نجمه خجسته، الهام خرمی نسب	۴۱
آسیب‌شناسی صفات اخلاقی نکوهیده در داستان قرآنی حضرت یوسف علیه السلام	
آمنه فردوسی، حبیب‌رضا ارزانی	۶۹
کارکردهای اخلاقی مرگ آگاهی در زندگی معنادار، از دیدگاه علامه جعفری	
زهره آبیاری، فاطمه‌سادات حسینی حجازی، زهره شیریان	۹۵
مشکل اخلاقی اشتغال زنان و ایفای نقش خانوادگی آنها با رویکرد اخلاق کاربردی	
محمدجواد فلاح، طاهره مهدویان	۱۲۱
بررسی تطبیقی مبانی تربیت اخلاقی از منظر غزالی و مهدی نراقی	
فاطمه فرهادیان، حسن سراج‌زاده	۱۵۱

سخن فصلنامه

هوالمحبوب

امروزه، مهجوریت دانش اخلاق در میان دانش‌های علوم انسانی، به اثبات نیاز ندارد. آیات زیادی از قرآن به بیان مکارم اخلاق و صفات والای انسانی و در برابر آن به بیان رذایل اخلاقی پرداخته‌اند. همچنین در دیگر منابع دینی، مانند نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه و دیگر منابع روایی نیز به این امر پرداخته شده است و دانشمندان اسلامی در قرون گذشته با رویکردهای گوناگون به تبیین آن پرداخته‌اند؛ ولی شوربختانه پس از نراقیین در قرن گذشته در دو اثر معروف جامع‌السعادات و معراج‌السعادة، شاهد تحول چشمگیر در دانش اخلاق نبوده‌ایم و مکتب جدیدی پا به عرصه ظهور نگذاشته است. بنابراین، دانش اخلاق در رکود قرار دارد و هیچ‌گونه نوآوری چشمگیری در آن مشاهده نمی‌شود. فقط در اخلاق کاربردی و فرائد اخلاق تحول اندکی به چشم می‌آید که آن هم برگرفته از اخلاق مطرح در مغرب‌زمین است و تلاش شده بر اساس مبانی اخلاق اسلامی بازسازی شود. در نظام آموزشی آموزش جای اخلاق به‌عنوان یک دانش در کنار تاریخ و جغرافیا و ریاضی و... خالی است. در نظام آموزش عالی هم فقط به‌صورت اندک، آن هم یک‌بار و برای دو واحد درسی، به دانش اخلاق توجه شده است.

از آنجا که اخلاق در ساختن آرمان شهر اسلامی بزرگ‌ترین نقش را دارد و بدون آن حیات طیبیه برای جامعه اسلامی متصور نیست، این همه بی‌توجهی به دانش اخلاق بخشودنی نیست. فصلنامه اخلاق می‌کوشد قدری از این بی‌مهری بکاهد و در این راستا، بستری را برای گسترش این دانش عظیم آماده کند و همت والای محققان و فرهیختگان را در رسیدن به افقی روشن، می‌جوید.



واکاوی واژه رضا در صحیفه سجادیه

زهره باغبانان،* محمد مهدی احمدی فراز**

چکیده

امام سجاد علیه السلام در دوران خفقان بعد از قیام عاشورا برای یادآوری هدف این قیام، مضامین عمیقی را در قالب دعا مطرح کردند. یکی از مضامین مورد توجه «رضا» است. امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجادیه ۷۹ بار به «رضا» اشاره نموده اند؛ با این وجود بررسی آن در صحیفه مورد توجه محققان قرار نگرفته است. از اینرو در این تحقیق با مراجعه به متن صحیفه سجادیه، مفهوم رضا تبیین و راه های تحصیل آن و کارکردهای آن در نگاه امام سجاد با روش توصیفی - تحلیلی، واکاوی شده است. اگر انسان ها حالشان در موقعیت بلا، گرفتاری و مصیبت مانند وقتی باشد که در حالت رخاء و آسایش و رفاه به سر می برند، به مقام رضا رسیده اند؛ البته طبق دیدگاه امام سجاد علیه السلام، رضا یک رابطه دو سویه بین خدا و بنده است؛ انسان ها با رعایت معیارهایی مانند ایمان، عمل صالح، اطاعت از خدا، ترک گناه و انجام

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

zb_90@yahoo.com

** عضو هیئت علمی دانشگاه شهید اشرفی اصفهان.

Dm_ahmadifaraz@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۵/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۰۵



واجبات، می توانند موجبات رضایت خدا از خودشان را فراهم کنند. همچنانکه، بنده با نگرش و رفتارش می تواند رضایت خود از خدا را نشان دهد. در بعد رفتاری، اطاعت از خدا و جانشینان او در زمین، عبادت خدا و در بعد نگرشی، رضا به قضای الهی و شهادت به اینکه خداوند، رزق را به عدالت در میان بندگان تقسیم می کند، نشان دهنده رضایت بنده از خداست. هنگامی که خدا از بنده ای راضی باشد، او را از حوادث شر محفوظ می دارد؛ همچنان که درجه چنین بنده ای را در میان بندگان بالا می برد و بهشت را به او پاداش می دهد.

کلید واژه ها

رضا، رضوان، صحیفه سجادیه، امام سجاد علیه السلام، سخط.

مقدمه

یکی از مقامات بلند معنوی و عرفانی در حرکت و سیر به سوی خدا، توجه به رضوان و خشنودی خداوند است. رضا در علم روان شناسی يك احساس درونی است؛ هر چند این احساس، از دنیای خارج و واقعیت های بیرونی منقطع نیست و می تواند تحت تأثیر آن ها باشد (پسندیده، ۱۳۹۲، ص ۱۹). البته رضا در نگاه قرآن و روایات يك رابطه دو سویه بین خدا و بنده است، هر چند مفهوم رضایت برای خدا بامفهوم رضایت برای انسان یکی نیست؛ چون رضایت در انسان حالتی است برای نفس که در مواجهه با هر چیزی که ملایم با نفس باشد، بر نفس عارض می شود. اما وقتی این کلمه به خدای سبحان (که نه نفس دارد و نه دل) نسبت داده می شود، مراد از آن ثواب و عقاب اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۶۷) در احکام دینی هر امری برای کسب رضای خدا صورت گیرد، مورد قبول حضرت حق واقع می شود؛

همان‌طور که هدف قیام عاشورا، کسب رضای الهی بود و مورد قبول و رضای خدا قرار گرفت. امام سجاد علیه السلام به این مسئله توجه ویژه داشته و در صحیفه سجادیه در میان دعا‌های خود به آن اشاره کرده است. باین‌وجود بیشتر محققان به بررسی رضا در قرآن پرداخته‌اند؛ از جمله سیدجلیل انصار محمدی در مقاله «تبیین مقام رضا در قرآن کریم» ضمن بازشناسی معنای لغوی و اصطلاحی رضا، دیدگاه مفسران و عالمان عرفان و اخلاق را درباره رضا بیان کرده و با استفاده از آیات و روایات، راه‌های تحصیل رضوان الهی در قرآن را بررسی و در پایان، آثار و نتایج مقام رضا را برشمرده است. بتول امینی در مقاله «فضیلت مقام رضا و راه‌های کسب آن» به واکاوی واژه رضا و مقایسه آن با مفاهیم مرتبط پرداخته و با استناد به آیات و روایات، مهم‌ترین راه‌های کسب رضا را بیان کرده است. همچنین، علی محامد در مقاله «رضا به قضا و قدر الهی» بعد از تعریف رضا از دیدگاه فلاسفه، با استدلال‌هایی امکان تحقق رضای الهی در انسان و راه‌های دستیابی رضا به قضا و قدر الهی را بررسی کرده است. با اینکه رضا ۷۹ بار در صحیفه سجادیه تکرار شده، مورد توجه محققان قرار نگرفته است و در تحقیقات خود تنها گاهی به سخنان امام سجاد علیه السلام استناد کرده‌اند. این در حالی است که صحیفه سجادیه، همانند نهج البلاغه، مفسر قرآن است و مجملات قرآن را به تفصیل بیان کرده است تا مردم از طریق آن به سعادت دست یابند. نوشتار حاضر، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، در پی پاسخگویی به این سؤال است که رضا از منظر امام سجاد علیه السلام به چه معناست و راه‌های تحصیل آن و کارکردهای آن در نگاه امام سجاد علیه السلام کدامند؟ در این تحقیق بعد از شناسایی معنی رضا از دیدگاه امام سجاد علیه السلام، راه رسیدن به این مقام از منظر ایشان تبیین، و آثار و کارکردهای آن تحلیل شده است.



۱- معنی رضا

رضا، مفهومی اخلاقی و دینی است که در قرآن، احادیث، متون کلامی و عرفانی و امروزه در روان‌شناسی به آن توجه شده است. لذا ابتدا، معنی لغوی رضا بیان می‌شود و سپس، معنی اصطلاحی آن در اخلاق، عرفان و روان‌شناسی بررسی می‌شود.

۱-۱- رضا در لغت

رضا، مصدر مقصور از ماده «رضو» و «رضاء»، اسم ممدود از همان ماده، به معنی خرسندی، پذیرش و توافق است (قرشی، ۱۳۰۷ق: ج ۳، ص ۱۰۲؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ص ۷۹-۸۰). اسم آن، مرضی و مرضو است. وقتی گفته می‌شود: «رضا العبد عن الله» یعنی بنده از اجرای قضاء و حکم خدا اکراه ندارد و به آن خشنود است. و وقتی گفته می‌شود: «رضا الله عن العبد» یعنی خشنودی خدا از بنده در این است که می‌بیند امرش را به کار می‌برد، امر به معروف و نهی از منکر می‌کند. خدای تعالی گوید: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ (مائده: ۱۱۹)، ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (فتح: ۱۸)، ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (مائده: ۳) و ﴿أَرْضَيْتُمُ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾ (توبه: ۳۸).

علاوه بر اصطلاح رضا، واژه رضوان (به معنی خشنودی زیاد) نیز در قرآن و صحیفه سجادیه به کار رفته است. با توجه به اینکه بزرگ‌ترین رضا، خشنودی خدای تعالی است، در قرآن واژه رضوان به هر چه که از اوست، اختصاص یافته است. خدای تعالی گوید: ﴿يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ (فتح: ۲۹) و ﴿يَسِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ﴾ (توبه: ۲۱) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ص ۷۹-۸۰) رضوان الهی، بزرگ‌ترین نعمت بهشتی است که از آن با تعبیر «فوز عظیم» یاد شده و در فرهنگ اسلامی غایت سعادت بشری است و هر چه انسان بخواهد در آن فراهم است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۶، ص ۳۶۰).



۲-۱- رضا در اصطلاح علوم (اخلاق، عرفان، روان‌شناسی)

در اصطلاح علم اخلاق، «رضا» ضد سخط و به معنی ترك اعتراض بر مقدرات الهیه در باطن و ظاهر، قولاً و فعلاً، است. صاحب مرتبه رضا پیوسته در لذت و بهجت و سرور و راحت است؛ زیرا نزد او تفاوتی میان فقر و غنا، راحت و عنا، بقا و فنا، عزت و ذلت، مرض و صحت و موت و حیات نیست. هیچ‌یک از این‌ها در نظر او بر دیگری ترجیح ندارد و هیچ‌کدام بر دل او گران نیست؛ زیرا همه را صادر از خدای تعالی می‌داند. به واسطه محبت حق که بر دل او رسوخ کرده، عاشق همه افعال اوست و آنچه از خدا می‌رسد با طبع او موافق است (نراقی، ۱۳۴۸: ص ۷۶۷).

حالت و وضع روحی فرد راضی در موقعیت بلا، گرفتاری و مصیبت مانند وقتی است که در حالت رخاء و آسایش و رفاه به سر می‌برد؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که انسان در حال خوشی و آسایش از زندگی اش راضی است، گله‌ای ندارد و جزع و فزع نمی‌کند، متقین نیز در حال بلا و مصیبت همین‌گونه هستند. اینکه بلا بر آن‌ها نازل شده باشد یا نعمت فراوانی به آن‌ها رسیده باشد، برایشان تفاوتی ندارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: جلسه ۱۹).

نزد عرفا رضا مقام والایی دارد و آن را از بالاترین مقامات یقین و مقام موقنین (مکی، ۱۳۱۰ق: ج ۲، ص ۳۸) و از مکارم اخلاق و اخلاق مرسلین و مقربان و کریمان (خرگوشی، ۲۰۰۶م: ص ۱۲۹) دانسته‌اند و از این‌رو، رضا را مقام واصلان و نهایت مقام سالکان گفته‌اند (هجویری، ۱۴۲۸ق: ص ۲۷۲). عرفا با نظر به آیات و روایات، تعاریف گوناگونی برای رضا بیان کرده‌اند، اما مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که عارفات رضا را در پیوند مستقیم با آن تعریف کرده‌اند، قضا و قدر و احکام الهی است. آن‌ها رضا را با عباراتی چون ترك اختیار، سکون و اطمینان قلب و برتر از آن شادی و سرور در برابر قضای الهی، به‌ویژه در بلا، و به‌طور کلی خشنودی از تقدیر خدا و مالکیت او بر همه امور تعریف کرده‌اند (خرگوشی، ۲۰۰۶م: ص ۱۲۹-۱۳۱)؛



کاشانی، ۱۳۷۲: ص ۲۹۷). آنچه در عرفان بیشتر به منزله اصل و حقیقت رضا از آن یاد شده، ترك اختيار يا محو اراده انسانی در اراده الهی است؛ یعنی انسان هیچ اراده‌ای برخلاف اراده خداوند نداشته باشد که این امر مستلزم ترك حظوظ است (کاشانی، ۱۳۷۲: ص ۲۰۶). ابوطالب مکی (۱۳۱۰ق: ج ۲، ص ۴۰) در این باره گفته است که در مقام رضا، قلب به آنچه خداوند در جمیع امور مقدر کرده، مسرور و در هر واقعه دنیوی که موجب تشویش می‌شود، آرام و مطمئن است. نفس نیز در هر وضعی آرام است. هجویری (۱۴۲۸ق: ص ۲۶۹) نیز صفت اصلی رضا را رهایی از اندوه، غفلت، اندیشه غیر و اسارت در مشقت‌ها دانسته است.

رضایت در علم روان‌شناسی دارای تعاریف مختلفی است که در تمام این تعاریف رضایت يك احساس درونی معرفی شده است. هرچند این احساس، منقطع از دنیای خارج و واقعیت‌های بیرونی نیست و می‌تواند تحت تأثیر آن‌ها باشد، اما وابسته به آن‌ها نیز نیست و این امکان وجود دارد که در بدترین اوضاع نیز بتوان از زندگی، احساس رضایت داشت. احساسات ما آن گونه شکل می‌گیرند که می‌اندیشیم. بنابراین، می‌توان به راحتی نتیجه گرفت که احساس رضامندی یا نارضایتی، در چگونگی تفکر ریشه دارد و برای رسیدن به رضایت از زندگی باید در تفکرات خود تجدید نظر کنیم؛ یعنی برای رسیدن به رضامندی، تهیه و تأمین امکانات فراوان لازم نیست، بلکه با ایجاد تغییر در تفکرات می‌توان به آن دست یافت (پسندیده، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۲۰-۱۹).

۲- رضا در صحیفه سجادیه و مفهوم آن از نگاه امام سجاد علی‌ه‌السلام

واژه رضا و مشتقات آن ۷۹ بار در صحیفه سجادیه به کار رفته است که نشان‌دهنده اهمیت مسئله رضا و توجه ویژه امام سجاد علی‌ه‌السلام به این موضوع است.

در نگاه امام سجاد علیه السلام، رضا یک رابطه دو سویه بین خدا و بنده و همچنین، رابطه‌ای دو سویه میان انسان‌هاست. در این مقاله، مراد از رضا، رضای خدا از بنده و رضای بنده از خداست. امام سجاد علیه السلام رضای خدا از بنده را در کوشش بنده برای دستیابی به رضای خدا متبلور می‌داند. البته رضای بنده از خدا هم در همین راستا شکل می‌گیرد؛ بدین معنا که راضی بودن بنده به قضای الهی و رزق مقدر (دعای ۳۵) و تلاش برای کسب رضای خدا (با انجام امور مورد رضای خدا)، بنده را به مقام رضا می‌رساند. او مرضی خدا می‌شود و به مقام رضوان الهی که همان رضای خدا از بنده است، نائل می‌شود:

«اللَّهُمَّ وَ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ وَ مُصَدِّقُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ بِالْغَيْبِ عِنْدَ مُعَارَضَةِ الْمُعَانِدِينَ لَهُمْ بِالتَّكْذِيبِ... اللَّهُمَّ وَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَ الَّذِينَ أَبْلَوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ وَ كَانَفُوهُ وَ أَسْرَعُوا إِلَى وَفَادَتِهِ وَ سَابَقُوا إِلَى دَعْوَتِهِ وَ اسْتَجَابُوا لَهُ حَيْثُ أَسْمَعَهُمْ حُجَّةَ رِسَالَتِهِ... وَ انْتَفَتْ مِنْهُمْ الْقَرَابَاتُ إِذْ سَكَنُوا فِي ظِلِّ قَرَابَتِهِ فَلَا تَنْسَ لَهُمُ اللَّهُمَّ مَا تَرَكُوا لَكَ وَ فِيكَ وَ أَرْضِهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ؛ خدایا، و اما پیرو پیامبران و مصدقین ایشان به غیب از اهل زمین به هنگام حضور پیامبران که معاندین‌شان با سلاح تکذیب به معارضه ایشان برخاسته بودند... خدایا، و مخصوصاً اصحاب محمد صلی الله علیه و آله، مخصوصاً همان کسان که شرط صحبت آن حضرت را به‌خوبی رعایت کردند و آنان‌که در یاری‌اش از عهده امتحان پایداری به‌خوبی برآمدند و با او مددکاری کردند و به تصدیق رسالتش شتافتند و به پذیرفتن دعوتش سبقت گرفتند. و چون حجت رسالت‌های خود را به گوش ایشان فروخواندند... قبایل‌شان از ایشان دوری کردند و چون در سایه خویشاوندی او مسکن گزیدند خویشان از ایشان بیگانه گشتند. پس، خدایا گذشتی را که برای تو و در راه تو انجام دادند، از نظر دور مدار و به سبب آن فداکاری‌ها و در برابر آنکه خلق را بر تو گرد آوردند و با پیغمبرت از جمله داعیان به‌سوی تو بودند، ایشان را از خشنودی خود خشنود ساز» (دعای ۴).



۱-۲- معیار رضایت خدا از بنده و مفهوم آن

مفهوم رضایت برای خدا مثل مفهوم رضایت برای انسان نیست؛ چون رضایت در انسان حالتی است برای نفس که در مواجهه با هر چیزی که ملایم با نفس باشد، بر آن عارض می‌شود و نفس آن را می‌پذیرد و از خودش دور نمی‌کند. وقتی این کلمه به خدای سبحان (که نه نفس دارد و نه دل) نسبت داده می‌شود، مراد از آن ثواب و عقاب اوست. بنابراین، رضای خدا به معنی ثواب و پاداش نیک است، نه هیئتی که حادث و عارض بر نفس می‌شود؛ چون محال است خدای تعالی در معرض حوادث قرار گیرد. رضایت و سخط از صفات فعل خدایند، نه از صفات ذات او (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۸، ص ۴۲۵). البته خدا زمانی از بنده راضی می‌شود که بنده برای رسیدن به رضای خدا تلاش کند و از خدا راضی باشد. این امر محقق نمی‌شود مگر با رعایت معیارها و عواملی که در متون دینی از جمله صحیفه سجاده امام سجاد علیه السلام برای رسیدن به مقام رضای خدا بیان شده است. در ادامه، به این معیارها در صحیفه سجاده اشاره می‌شود:

۱-۲-۱- ایمان به خدا و جانشینان او در زمین

اولین معیاری که برای رضایت خدا از بنده می‌توان نام برد، ایمان به خدا و جانشینان او در زمین است. ایمان یعنی تسلیم توأم با اطمینان خاطر. پس، مؤمن کسی است که به حق تسلیم باشد و آن قهراً با عمل توأم است و بدون آن مصداق ندارد (قرشی، ۱۳۰۷: ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۴). امام سجاد علیه السلام مقام رضوان را متعلق به پیامبران، امامان، تصدیق‌کنندگان و مؤمنان به آن دو دانسته است. مبحث ایمان به پیامبران و امامان بعد از ایمان به خدا مطرح می‌شود؛ زیرا تا ایمان به خالق هستی وجود نداشته باشد، مبحث ایمان جانشینان او موضوعیت ندارد. لذا ایمان به خدا مقدمه ایمان به پیامبر و امامان است:



«اللَّهُمَّ وَاتَّبِعِ الرَّسُولَ وَمُصَدِّقُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ بِالْغَيْبِ... فَأَذْكُرُهُمْ مِنْكَ بِمَغْفِرَةٍ وَرِضْوَانٍ؛ خدایا، و اما پیرو پیمبران و مصدقین ایشان به غیب از اهل زمین... پس، خدایا ایشان را از لطف و کرم خود به غفرانی و رضوانی یاد و شاد فرمای» (دعای ۴).

۲-۱-۲- اطاعت از خدا

اطاعت از خدا یکی دیگر از معیارهای رضایت خدا از بنده است. درواقع، برای رسیدن به رضای خدا و هر آنچه نزد اوست، اطاعت خدا ضروری است. معنای طاعت خدا این است که انسان چیزی را که خدا می‌پسندد، بپسندد و چیزی را که نزد خدا ناپسند است، نپسندد. اگر انسان براساس این دیدگاه عمل کند، به فضل، قدرت و رحمت الهی می‌تواند به مقام رضا برسد و نزد خدا شرافت یابد و محبوب شود:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ إِنْ صَرَفْتَ عَنِّي وَجْهَكَ الْكَرِيمَ... لَا أَمْرَ لِي مَعَ أَفْرَكِ، مَاضٍ فِي حُكْمِكَ، عَدْلٌ فِي قَضَائِكَ... وَلَا أَشْتَطِيعُ مُجَاوَزَةَ قُدْرَتِكَ وَلَا أَشْتَمِيلُ هَوَاكَ وَلَا أَتْلُعُ رِضَاكَ وَلَا أَنْالُ مَا عِنْدَكَ إِلَّا بِطَاعَتِكَ وَبِفَضْلِ رَحْمَتِكَ؛ خدایا، تو اگر روی نیکویت را از من بگردانی... با فرمانت مرا فرمانی نیست، حکمت درباره من روان و قضایت در حق من به آیین عدل است... و بر تجاوز از قدرتت توانایی ندارم و به جلب محبتت قادر نیستم. و به خشنودیت نمی‌رسم و به خزانه‌های رحمتت دست نمی‌یابم، مگر به مدد اطاعت تو و رحمت سرشار تو» (دعای ۲۱؛ نیز ر.ک: دعای ۲۲ و ۴۳).

نکته مهم این است که فرمانبرداری از دستورهای خدا، کوشش برای بندگی خدا و ترک گناه و حفظ خود، طاعت خدا محسوب می‌شوند و موجب رضا و خشنودی خدا هستند.





۳-۱-۲- اطاعت از پیامبر اسلام ﷺ و ائمه علیهم السلام و حمایت از آنها

حضرت محمد ﷺ و خاندانش، نشانه‌هایی برای هدایت هستند و خدا به وسیله آنها راه رضا و خشنودی خود را روشن کرده است:

«اللَّهُمَّ وَكَمَا نَصَبْتَ بِهِ مُحَمَّدًا عَلَمًا لِلدَّلَالَةِ عَلَيْكَ وَ أَنْهَجْتَ بِآلِهِ سُبُلَ الرِّضَا إِلَيْكَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ؛ خدايا، همچنان که به کتاب خود محمد را برای دلالت بر خویش نشانه ساختی و به آل محمد راه های رضای خود را آشکار کردی، پس بر محمد و آلش رحمت فرست» (دعای ۴۲ و ۴۷).

بنابراین، مؤمنان در صورتی می‌توانند رضای خدا را کسب کنند که ضمن داشتن ایمان به پیامبر اسلام ﷺ و ائمه علیهم‌السلام (دعای ۴۲)، دستورهای آنان را اطاعت و از اموری که نهی کرده‌اند، دوری کنند. افزون بر این، در امور مختلف نیز از آنها پیشی نگیرند و عقب‌نمانند (دعای ۴۷)؛ بدین معنا که طبق راه و روش پیامبر اسلام ﷺ و ائمه علیهم‌السلام عمل کنند و راه آنان را ادامه دهند (دعای ۴). همچنین، مؤمنان باید با جانشینان خدا در زمین - یعنی پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام - مصاحبت و معاشرت نیکو داشته باشند و به آنها مهر بورزند، برای برقراری و اعتلای آیین حق آنان را یاری کنند و تمام تلاش خود را به کار گیرند و از جان و مال خود بگذرند تا جانشینان خدا بتوانند حکومت الهی را در زمین اجرا کنند؛ زیرا لازمه این امور دفاع از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام در برابر خطرها و دشمنان است. مؤمنان با انجام این امور می‌توانند رضای پیامبر ﷺ و خاندانش را به دست آورند و از این طریق به رضای خدا دست یابند؛ چون رضای پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام، رضای خداست، همان‌طور که طاعتشان طاعت خدا و نهی‌شان نهی خداست (دعای ۴). ذکر درود بر محمد و آل محمد (صلوات) نیز موجب خشنودی پیامبر و خدا می‌شود:

«رَبِّ صَلِّ عَلَيْهِ وَآلِهِ، صَلَوةٌ تُحِيطُ بِكُلِّ صَلَوةٍ سَالِفَةٍ وَ مُسْتَأَنَفَةٍ وَ صَلِّ عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ، صَلَوةٌ مُؤَمِّدَةٌ لَكَ وَ لِمَنْ دُونِكَ» (دعاى ۴۷).

۴-۱-۲- تمسک به قرآن

در کنار پیامبر ﷺ و ائمه اطهار که مسیر خشنودی خدا را روشن نموده‌اند، خداوند، قرآن را وسیله‌ای برای رسیدن به مقام رضا، رضوان و والاترین منازل کرامت خود قرار داده است؛ زیرا طبق سخنان امام سجاد علیه السلام، قرآن انسان را از ظلمت گمراهی و جهالت دور و به نور هدایت رهنمون می‌کند و او را از کفر و نفاق و فراتر رفتن از دین مصون می‌دارد. قرآن مایه شفا و سلامت دنیوی کسانی است که از سر تصدیق به آن گوش می‌دهند، به آن همچون ریسمانی محکم چنگ می‌زنند، در امور شبهه‌انگیز به آیتش پناه می‌برند و از غیر قرآن و کسانی که عامل به قرآن نیستند، هدایت نمی‌جویند. بنابراین، قرآن برای دستیابی به رضای خدا در دنیا و رسیدن به رضوان و بهشت‌های خدا در محشر به بندگان خدا کمک می‌کند:

«اللَّهُمَّ وَ كَمَا نَصَبْتَ بِهِ مُحَمَّدًا عَلَمًا لِلدَّلَالَةِ عَلَيْكَ وَ أَنْهَجْتَ بِآلِهِ سُبُلَ الرِّضَا إِلَيْكَ... وَ اغْصِمْنَا بِهِ مِنْ هَوَاةِ الْكُفْرِ وَ دَوَاعِي النِّفَاقِ حَتَّى يَكُونَ لَنَا فِي الْقِيَامَةِ إِلَى رِضْوَانِكَ وَ جَنَانِكَ قَائِدًا؛ خدایا، همچنان که به کتاب خود محمد را برای دلالت بر خویش نشانه ساختی و به آل محمد راه‌های رضای خود را آشکار کردی... از دره عمیق کفر و موجبات نفاق نگاه‌دار تا در قیامت قرآن ما را به سوی خشنودی و بهشت تو سوق دهد» (دعای ۴۲).

۲-۱-۵- قطع رابطه با منکران حق

قطع رابطه و حتی نبرد با منکران حق - حتی اگر از خویشاوندان و دوستان باشند - یکی دیگر از شروط رضایت خدا از بنده است:

«وَ حَارَبَ فِي رِضَاكَ أُسْرَتَهُ وَ قَطَعَ فِي إِحْيَاءِ دِينِكَ رَحِمَتَهُ؛ و برای خشنودی تو با قبیله خود کارزار کرد و در راه احیای دین تو رشته خویشاوندی خود را بگسیخت» (دعای ۲).





درمقابل، باید با پذیرندگان حق - یعنی پیامبر ﷺ، ائمه ﷺ و مؤمنان به آنها - رابطه دوستی برقرار کرد تا موجبات رضایت خدا فراهم شود: «وَأَقْضَى الْأَذْنَيْنِ عَلَى جُحُودِهِمْ وَ قَرَّبَ الْأَقْصَيْنِ عَلَى اسْتِجَابَتِهِمْ لَكَ؛ و نزدیک ترین بستگانش را به علت اصرار بر انکار تو از خویش دور کرد و دورترین مردم را به دلیل پذیرفتن دین تو به خود نزدیک ساخت» (دعای ۲).

۶-۱-۲- کوشش برای دعوت مردم به حق

به گفته امام سجاد علیه السلام، به خطر انداختن جان خود برای دعوت مردم به آیین خدا، نصیحت کردن پذیرندگان دعوت حق و هجرت و سفر به دیار غربت و محل دور از خانواده برای رسیدن به این اهداف از جمله معیارهای رضایت خدا از بنده است: «وَسَعَلَهَا بِالنَّصْحِ لِأَهْلِ دَعْوَتِكَ وَ هَاجَرَ إِلَى بِلَادِ الْغُرَبَةِ وَ مَحَلِّ النَّأْيِ عَنْ مَوْطِنِ رَحْلِهِ وَ مَوْضِعِ رِجْلِهِ وَ مَسْقَطِ رَأْسِهِ وَ مَأْنَسِ نَفْسِهِ؛ و به نصیحت پذیرندگان دعوت مشغول داشت و به سرزمین غربت و محل دوری از جایگاه اهل و عشیرت و منشأ و مولد و آرامگاه جانش هجرت کرد» (دعای ۲).

۷-۱-۲- حمد و شکر

حمد و شکر خداوند، با جان و خرد و زبان، در همه زمانها و مکانها از جمله عواملی است که نشان دهنده رضایت بنده از خداست. هنگامی که بنده ای از نعمت های وجودی خود مطابق خواست خدا استفاده کند، درواقع شکر نعمت های خدا را به جا می آورد؛ زیرا حقیقت شکر آن است که بنده، اعضا و جوارح و خرد خود را آن گونه که خدا می پسندد، به کار بگیرد:

«حَمْدُكَ نَفْسِي وَ لِسَانِي وَ عَقْلِي، حَمْدًا يَبْلُغُ الْوَفَاءَ وَ حَقِيقَةَ الشُّكْرِ، حَمْدًا يَكُونُ مَبْلَغَ رِضَاكَ عَنِّي فَتَنْجِنِي مِنْ سَخَطِكَ» (دعای ۵۱).

همان طور که گفته شد، حقیقت شکر تنها شکر زبانی یا گفتن «الحمد لله» نیست. درواقع، انسان در پرستش و بندگی خدا باید ظاهر و باطن خود را هماهنگ سازد تا ظاهرش گویای باطن باشد. بنابراین، اگر زبان ظاهر به ستایش گشوده شود، ولی زبان دل با آن هم آواز نباشد، اثر چندانی بر ستایش زبانی مترتب نمی شود و در قیامت هم خریداری نخواهد داشت. زبان باید ترجمان دل باشد تا ذکرش، صادق و خالص باشد و شکر و ثنای او مؤثر افتد (ممدوحی کرمانشاهی، ۱۳۸۸: ذیل دعای ۳۲). همچنین، طبق گفته امام سجاد علیه السلام بنده ای که می خواهد به مقام رضای خدا برسد باید شکر و سپاسش در برابر چیزهایی که خدا از او بازداشته، از شکر و حمد برای نعمت هایی که خدا در اختیارش قرار داده است، بیشتر باشد: «وَاجْعَلْ شُكْرِي لَكَ عَلَى مَا رَوَيْتَ عَنِّي أَوْفَرَ مِنْ شُكْرِي إِيَّاكَ عَلَى مَا حَوَّلْتَنِي» (دعای ۳۵).

۸-۱-۲- ترک محرمات و گناهان

امام سجاد علیه السلام، خودداری از گناه - «وَ اتَّقِ دُؤْبَهُ حَقَّ ثِقَاتِهَا» (دعای ۴۵) - و محرمات، ترک حسد و پیروی نکردن از هوای نفس (دعای ۳۲ و ۲۲)، حفظ اعضا و جوارح از گناهان مخصوصشان و به کار بستن اعضا و جوارح در راه رضای خدا را موجب خشنودی خدا خوانده است؛ مثلاً اگر بنده ای به گفتار لغو گوش نکند و با چشمان خود به تماشای لهو نپردازد، خدا از او راضی خواهد بود؛ یعنی بنده با عمل به اوامر الهی و ترک نواهی خدا که همان طاعت خداست، می تواند به رضای خدا دست یابد:

«وَ أَعِنَّا عَلَى صِيَامِهِ بِكَفِّ الْجَوَارِحِ عَنْ مَعَاصِيكَ وَ اسْتِعْمَالِهَا فِيهِ بِمَا يَرْضِيكَ حَتَّى لَا نُضْغِيَ بِأَسْمَاعِنَا إِلَى لَغْوٍ وَ لَا نُسْرِعَ بِأَبْصَارِنَا إِلَى لَهْوٍ وَ حَتَّى لَا تَبْسُطَ أَيْدِينَا إِلَى مَحْظُورٍ وَ لَا نَحْطُوَ بِأَقْدَامِنَا إِلَى مَحْجُورٍ وَ حَتَّى لَا تَعِيَ بُطُونُنَا إِلَّا مَا أَحَلَّكَ» (دعای ۴۴).



البته حفظ اعضا و جوارح از گناه و به کار بستن آن‌ها در راهی که مورد خشنودی خداست، تنها با یاری گرفتن از خدا میسر می‌شود.

۹-۱-۲- توبه

براساس سخنان امام علیه السلام، توبه از هر معصیت و خطا - البته توبه واقعی که با پرهیز از گناه و عدم رجوع به آن همراه باشد - باعث خشنودی و رضای خدا می‌شود:

«اللَّهُمَّ إِنَّا نَتُوبُ إِلَيْكَ فِي يَوْمٍ فَطَرْنَا الَّذِي جَعَلْتَهُ لِلْمُؤْمِنِينَ عِيداً وَ سُرُوراً... وَ لَا يَعُودُ بَعْدَهَا فِي خَطِيئَةٍ، تَوْبَةً نَصُوحاً خَلَصَتْ مِنَ الشَّكِّ وَ الْإِزْتِيَابِ، فَتَقَبَّلَهَا مِنَّا وَ ارْضَ عَنَّا وَ تَبَسَّ عَلَيْنَا» (دعای ۴۵).

۱۰-۱-۲- انجام دادن کار خیر

انجام دادن کار خیر (دعای ۴۵) و حرکت در راه‌های احسان خدا با استعانت از فضل و لطف خداوند، موجب رضای خداست:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِحَمْدِهِ وَ جَعَلَنَا مِنْ أَهْلِهِ لِنَكُونَ لِإِحْسَانِهِ مِنَ الشَّاكِرِينَ وَ لِيَجْزِيَنَا عَلَى ذَلِكَ جَزَاءَ الْمُحْسِنِينَ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي حَبَانَا بِدِينِهِ وَ اخْتَصَّنَا بِمِلَّتِهِ وَ سَبَّلَنَا فِي سُبُلِ إِحْسَانِهِ لِنَسْلُكَهَا بِمَنْهِ إِلَى رِضْوَانِهِ، حَمْداً يَتَقَبَّلُهُ مِنَّا وَ يَرْضَى بِهِ عَنَّا» (دعای ۴۴).

۱۱-۱-۲- دعا و استغاثه به درگاه خدا

دعا به درگاه الهی از اعمال مورد رضای خداست؛ به همین دلیل است که خدا به انجام آن فرمان داده و آن را نوعی عبادت معرفی کرده است. امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجاده می‌فرماید:



«فَذَكِّرْهُمْ بِمَنِّكَ، وَشَكَرْهُمْ بِفَضْلِكَ وَدَعْوِكَ بِأَمْرِكَ... وَفَوِّزْهُمْ بِرِضَاكَ وَقُلْتَ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ، إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ، فَسَمِيتُ دُعَاءَكَ عِبَادَةً وَتَرْكُهُ اسْتِكْبَاراً وَتَوَعَّدْتُ عَلَى تَرْكِهِ دُخُولَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (دعای ۴۵).

ترک دعا، کبر ورزیدن در برابر خدا محسوب می شود که مورد سخط و خشم خداست، لذا خدا ترک کننده دعا را تهدید کرده که با خواری به دوزخ داخل می شود.

۱۲-۱-۲- صدقه دادن

صدقه دادن، چه واجب چه مستحبی، باعث افزایش احسان خدا به بندگان می شود. طبق بیان امام سجاد علیه السلام در دعای ۴۵ صحیفه سجادیه، صدقه دادن تنها راه نجات انسان از خشم خدا و دست یافتن به رضای اوست:

«فَذَكِّرْهُمْ بِمَنِّكَ وَشَكَرْهُمْ بِفَضْلِكَ وَدَعْوِكَ بِأَمْرِكَ وَتَصَدَّقُوا لَكَ طَلِباً لِمَزِيدِكَ وَفِيهَا كَانَتْ نَجَاتُهُمْ مِنْ غَضَبِكَ وَفَوِّزْهُمْ بِرِضَاكَ» (دعای ۴۵).

۱۳-۱-۲- ذکر خدا

ذکر گفتن و به یاد خدا بودن از دیگر عواملی است که باعث رضایت خدا می شود؛ همان طور که امام سجاد فرموده اند:

«فَذَكِّرْهُمْ بِمَنِّكَ وَشَكَرْهُمْ بِفَضْلِكَ وَدَعْوِكَ بِأَمْرِكَ وَتَصَدَّقُوا لَكَ طَلِباً لِمَزِيدِكَ وَفِيهَا كَانَتْ نَجَاتُهُمْ مِنْ غَضَبِكَ وَفَوِّزْهُمْ بِرِضَاكَ» (دعای ۴۵).

۱۴-۱-۲- دینداری

دینداری و ترک نکردن چیزی از دین خدا به خاطر ترس از آفریده ای دیگر از جمله عواملی است که انسان را به رضوان خدا می رساند:





«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي حَبَانَا بِدِينِهِ وَ اخْتَصَّنَا بِمِلَّتِهِ وَ سَبَّلَنَا فِي سُبُلِ إِحْسَانِهِ لِنُسَلِّكَهَا بِمَنِّهِ إِلَى رِضْوَانِهِ، حَمْدًا يَتَقَبَّلُهُ مِنَّا وَ يَرْضَى بِهِ عَنَّا» (دعای ۴۴)، «لَا أَتْرُكُ مَعَهُ شَيْئًا مِنْ دِينِكَ مَخَافَةَ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ» (دعای ۵۴).

۱۵-۱-۲- اصلاح و تهذیب نفس

امام سجاد علیه السلام، اصلاح و تهذیب نفس را از دیگر عوامل رفتاری که موجب رضای خداست، معرفی می کند؛ بدین معنا که بنده چیزهایی را که مورد رضای خداست به نفسش اضافه می کند و چیزهایی را که مورد رضای خدا نیست، از نفسش دور می کند و بدین طریق، رضای خدا را کسب می کند:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ كَلَّفْتَنِي مِنْ نَفْسِي مَا أَنْتَ أَمْلَكَ بِهِ مِنِّي وَ قُدِّرْتَكَ عَلَيْهِ وَ عَلَى أَغْلَبُ مِنْ قُدْرَتِي فَأَعْطِنِي مِنْ نَفْسِي مَا يَرْضِيكَ عَنِّي وَ خُذْ لِنَفْسِكَ رِضَاَهَا مِنْ نَفْسِي فِي عَافِيَةٍ» (دعای ۲۲).

۱۶-۱-۲- حفظ حرمت ماه رمضان

اگر کسی حد و حدود ماه رمضان را به شایستگی رعایت کند و احترام این ماه را نگه دارد، موجب خشنودی خدا می شود و خداوند رحمتش را شامل حال او می کند:

«اللَّهُمَّ وَ مَنْ رَعَى هَذَا الشَّهْرَ حَقَّ رِعَايَتِهِ وَ حَفِظَ حُرْمَتَهُ حَقَّ حِفْظِهَا وَ قَامَ بِحُدُودِهِ حَقَّ قِيَامِهَا وَ اتَّقَى ذُنُوبَهُ حَقَّ تَقَاتِهَا أَوْ تَقَرَّبَ إِلَيْكَ بِقُرْبَةٍ أَوْجَبَتْ رِضَاكَ لَهُ» (دعای ۴۵).

۲-۲- عوامل رفتاری رضایت بنده از خدا

بندگانانی که از خدا راضی هستند، با بروز رفتارهایی، این رضایت را نشان می دهند:

۱-۲-۲- عبادت

عبودیت، اظهار تذلل و عبادت، غایت تذلل است. عبادت خدا بر دو گونه است: یکی، اطاعت از اوامر او و اینکه در زندگی روزمره، در حلال و حرام و غیره، از

دستورات خداوند و دین او پیروی کنیم. این عبادت به معنی طاعت و فرمانبری است، مانند: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (فاتحه: ۵). دیگری، تذللی است توأم با تقدیس؛ یعنی بنده نهایت خضوع و ذلت را در برابر حق اظهار می کند و در عین حال، او را پاک از تمام نقائص و دارای تمام کمالات می داند، با بدن رکوع و سجود به جا می آورد و با زبان می گوید:

«الله اكبر، سبحان الله، الحمد لله، اياك نستعين»؛ یعنی معبود من بزرگ تر از آن است که به وصف در آید، او پاک و منزّه است، همه حمد‌ها از آن اوست و از وی یاری می جویم (قرشی، ۱۳۰۷: ج ۴، ص ۲۸۰-۲۷۹).

عبودیت و بندگی در برابر وجود مقدس خداوند، برترین نعمتی است که خدا برای ابراز محبت و لطف به انسان‌ها به آن‌ها عطا کرده است. طبق گفته امام سجاد (علیه السلام)، انسان‌ها با عبادت به عزت می رسند - «وَالْعَزِيزُ مَنْ أَعَزَّهُ عِبَادَتُكَ» (دعای ۳۵) - و رضای خدا را به دست می آورند و محبوب او می شوند.

۲-۲-۲- حب فی الله و بغض فی الله

انسان برای اینکه بتواند به مقام رضوان الهی برسد، چیزی را که محبوب خداست، مکروه و ناپسند نمی داند و به چیزی که از حسن عاقبت دور است، گرایش نمی یابد و آنچه را خدا نمی پسندد، انتخاب نمی کند:

«وَنُكْرَهُ مَوْضِعَ رِضَاكَ وَ نَجْنَحُ إِلَى الَّتِي هِيَ أَبْعَدُ مِنْ حُسْنِ الْعَاقِبَةِ وَأَقْرَبُ إِلَى ضِدِّ الْعَافِيَةِ... وَ لَا نُكْرَهُ مَا أَحْبَبْتَ وَ لَا نَتَخَيَّرُ مَا كَرِهْتَ» (دعای ۳۳)، بلکه طبق آنچه خدا دوست دارد و می پسندد، عمل می کند: «وَالْعَمَلُ لَكَ بِمَا تُحِبُّ وَ تَرْضَى» (دعای ۲۱).

معیارهای رضایت خدا از بنده، در صورت عملی شدن، در زمره عوامل رفتاری رضایت بنده از خدا نیز قرار می گیرند.



۳-۲- عوامل نگرشی رضایت بنده از خدا

برای اینکه بنده‌ای به رضای خدا دست یابد، در بعد نگرشی نیز باید ویژگی‌هایی داشته باشد که در اینجا به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۳-۲- خشنودی به قضای الهی

از جمله عوامل نگرشی رضایت بنده از خدا خشنودبودن به قضای الهی است:

«وَ طَيْبَ بِقَضَائِكَ نَفْسِي وَ وَسَّعَ بِمَوَاقِعِ حُكْمِكَ صَدْرِي وَ هَبْ لِي الثَّقَةَ لِأَوْفَرِ مَعَهَا بِأَنْ قَضَاءَكَ لَمْ يَجْرِ إِلَّا بِالْخَيْرَةِ» (دعای ۳۵، ۳۳ و ۲۲).

در قرآن، صحیفه سجادیه و احادیث دیگر، بارها به راضی‌بودن به قضا و قدر (به‌ویژه قضای الهی) اشاره شده است.

تقدیر به معنی اندازه‌گیری است. در روایات، تقدیر به هندسه و مهندسی امور تفسیر شده است: «هِيَ الْهَنْدَسَةُ؛ آن (تقدیر) هندسه است» (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۱۵۷). عالم با این پدیده‌های بی‌شمار دارای نقشه مهندسی است. این تقدیرات و اندازه‌گیری‌ها با اختیار خداوند صورت گرفته و خداوند در این امر مجبور نبوده است. در این مرحله مسئله مشیت مطرح می‌شود؛ بدین معنا که هر امری به خواست خداوند واقع شده است و اگر او نمی‌خواست انجام نمی‌گرفت. قبول این نکته، اندکی از پذیرش اذن الهی دشوارتر است. مرحله اذن این است که خداوند مانعی برای انجام فعل ایجاد نمی‌کند، اما در مرحله مشیت، افزون بر اینکه اذن الهی وجود دارد، خداوند می‌خواهد که فعل انجام گیرد. بعد از آن، مرحله اراده است و درنهایت، وقتی خداوند اراده کرد، جزء اخیر علت تامه فراهم می‌شود و کار حتمی شده، بر قضای الهی منطبق می‌گردد: «إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ و چون به کاری حکم کند، فقط می‌گوید: موجود باش. پس، فوراً موجود می‌شود» (بقره: ۱۱۷).



قضا یعنی گذراندن و کار را تمام کردن و رساندن کار به جزء اخیر علت تامه است. بنابراین، با فراهم شدن همه زمینه‌ها، مرحله قضای الهی فرامی‌رسد. همه آنچه در این عالم وجود دارد، مشمول قضای الهی هستند و همه، این مراحل را گذرانده‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲: جلسه ۲۳). کسی یا چیزی قدرت خروج از قضای الهی را ندارد. پس، رضا به قضای الهی یعنی هر چه خدا انجام می‌دهد، بنده بپسندد و به آن رضایت بدهد. رضایت بنده از خدای تعالی، زمانی محقق می‌شود که بنده از اموری که خدا از او خواسته، کراهت نداشته باشد و هر چیزی را که خدانهی کرده و از او نخواست است، دوست نداشته باشد. این مطلوب محقق نمی‌شود مگر وقتی که بنده به قضای الهی و کارهای تکوینی او راضی باشد و به حکم او و آنچه تشریعاً از وی خواسته است، تن در دهد و به عبارت دیگر، در تکوین و تشریع، تسلیم خدا شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۹، ص ۵۱۰).

بنده‌ای که به قضا و قدر الهی راضی است، به نعمت‌های دیگران (مال و ثروت دیگران) حسد نمی‌ورزد؛ همچنان که با دیدن نعمت دیگران (فقر دیگران) دچار کبر و غرور نمی‌شود. او می‌داند که این‌ها آزمایش الهی و بنابر قضا و قدر عادلانه خداوند است:

«لَا أَمْرَ لِي مَعَ أَمْرِكَ، مَاضٍ فِي حُكْمِكَ، عَدْلٌ فِي قَضَائِكَ وَ لَا قُوَّةَ لِي عَلَى الْخُرُوجِ مِنْ سُلْطَانِكَ» (دعای ۳۵ و ۲۱).

لذا کسی که به قضای الهی راضی است، تهیدست و تهیدستی را بد و خوار نمی‌شمارد و در مقابل، ثروتمند و ثروت را برتر نمی‌داند؛ چون در غیر این صورت، حکم خدا را خوار شمرده است و خوار شمردن حکم خدا نشانه نارضایتی از قضا و قدر الهی است. وقتی انسان به قضا و قدر الهی راضی نباشد، مطمئناً رضای خدا را به دست نخواهد آورد (دعای ۳۵).





به این نکته توجه داشته باشید که امام سجاد در کنار رضا به قضای الهی، درباره درخواست قضای خیر، الهام و آگاهی از حکم خدا (برای رضای بنده از خدا) نیز سخن گفته است. بدین طریق انسان از تردید رهایی می‌یابد، با اطمینان، به خیربودن قضای خدا اقرار می‌کند و همچون مخلصان به خدا یقین پیدا می‌کند و تسلیم حکم او می‌شود:

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ فَضْلًا عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَفْضِلْ لِي بِالْخَيْرَةِ وَالْإِهِمْنَا مَعْرِفَةَ الْإِخْتِيَارِ وَاجْعَلْ ذَلِكَ ذَرِيعَةً إِلَى الرِّضَا بِمَا قَضَيْتَ لَنَا وَالتَّسْلِيمَ لِمَا حَكَمْتَ فَأَزْخُ عَنَّا رَيْبَ الْإِزْتِيَابِ وَآيِدُنَا بِيَقِينِ الْمُخْلِصِينَ» (دعای ۳۳ و ۳۵).

۲-۳-۲- معرفت به صفات خدا

معرفت و اعتقاد به اینکه خداوند، حکیم و عادل است و با صفت فضلش با همه مخلوقات رفتار می‌کند، رزق و روزی را به عدالت در میان بندگان تقسیم می‌کند و خیرخواه بندگان است، به خشنودی از قضا و قدر الهی منجر می‌شود. نتیجه این خشنودی دستیابی به رضای خداست:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَضِيَ بِحُكْمِ اللَّهِ شَهِدْتُ أَنَّ اللَّهَ قَسَمَ مَعَاشَ عِبَادِهِ بِالْعَدْلِ وَأَخَذَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ بِالْفَضْلِ... وَطَيَّبَ بِقَضَائِكَ نَفْسِي وَوَسَّعَ بِمَوَاقِعِ حُكْمِكَ صَدْرِي وَهَبْ لِي الثَّقَةَ لِأَقْرَ مَعَهَا بَأَنَّ قَضَاءَكَ لَمْ يَجْرِ إِلَّا بِالْخَيْرَةِ» (دعای ۳۵).

۲-۳-۳- راضی بودن به رزق خود

راضی بودن به رزق و سهمی که خدا قسمت کرده است، از جمله عوامل نگرشی رضایت بنده از خداست:

«وَأَنْ تُرَضِّنِي بِحِصَّتِي فِيمَا قَسَمْتَ لِي وَأَنْ تَجْعَلَ مَا ذَهَبَ مِنْ جِسْمِي وَعُمْرِي فِي سَبِيلِ طَاعَتِكَ، إِنَّكَ خَيْرُ الزَّارِقِينَ» (دعای ۳۲ و نیز ر.ک: دعای ۳۵ و ۲۲).

بنا بر گفته امام سجاد علیه السلام، بنده‌ای که به رزق و سهمی که خدا قسمت او کرده، راضی باشد، به نعمت‌های دیگران (مال و ثروت دیگران) حسد نمی‌ورزد، همچنان که با دیدن نعمت دیگران (فقر دیگران) دچار کبر و غرور نمی‌شود؛ چون می‌داند که این‌ها همه آزمایش الهی و بنا بر قضا و قدر خداوند است. پس، تهیدستی و تهیدستی را بد و خوار نمی‌شمارد و در مقابل، ثروتمند و ثروت را برتر نمی‌پندارد. در غیر این صورت، حکم خدا را خوار شمرده است و خوار شمردن حکم خدا نشانه نارضایتی از قضا و قدر الهی است. وقتی انسان به قضا و قدر الهی راضی نباشد، مطمئناً رضای خدا را به‌دست نخواهد آورد:

«وَلَا تَفْتِنِّي بِمَا أُعْطَيْتَهُمْ وَلَا تَفْتِنَّهُمْ بِمَا مَنَعْتَنِي فَأَحْسَدَ خَلْقَكَ وَأَعْمَطَ حُكْمَكَ»
(دعای ۳۵).

۴-۳-۲- رغبت به خدا

بنده‌ای که در پی خشنودی خداست، فقط به خدا شوق و رغبت دارد؛ همان‌طور که فقط از خدا می‌ترسد. این نگرش بر رفتار او نیز تأثیر می‌گذارد و اعمال‌شان فقط برای جلب رضای پروردگار است:

«اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَتَّبَعُوا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَأَرْضِهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَبِمَا حَاشُوا الْخَلْقَ... لِيَتَرَدَّهُمْ إِلَى الرَّغْبَةِ إِلَيْكَ وَالرَّهْبَةِ مِنْكَ» (دعای ۴).

۵-۳-۲- اعتماد به خدا

بنده‌ای که از خدا راضی است و تلاش می‌کند رضای خدا را به‌دست آورد، امید و اعتمادش فقط به خداست:





«وَاسْتَعْمِلْنِي فِي مَرْضَاتِكَ عَمَلًا لَا أَتَزُكُّ مَعَهُ شَيْئًا مِنْ دِينِكَ مَخَافَةَ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ
 اَللّٰهُمَّ هَذِهِ حَاجَتِي فَاَعْظِمْ فِيهَا رَغْبَتِي... فَقَدْ أَصْبَحْتُ وَأَنْتَ تَقْتِي وَرَجَائِي فِي الْأُمُورِ
 كُلِّهَا» (دعای ۵۴)؛ چون به این موضوع که رضای خدا بیشتر از خشم اوست،
 آگاهی و معرفت دارد: «وَايَا مَنْ رِضَاهُ أَوْفَرُ مِنْ سَخَطِهِ» (دعای ۱۲). همچنین،
 می‌داند که هرچه خدا برایش مقدر می‌کند، پایان و عاقبتش خیر است: «فَأَفْضَلِي
 بِخَيْرِهَا عَاقِبَةً» (دعای ۵۴).

۶-۳-۲- حب خدا

محبت به خدا از جمله عوامل نگرشی رضایت بنده از خدا است؛ زیرا محب هر
 آنچه از محبوب صادر می‌گردد، زیبا می‌بیند. درواقع، رضا فرع محبت است. اگر
 بنده به مقام محبت برسد، مقام و فضیلت رضا نیز خودبه‌خود به‌دست می‌آید (شبر،
 ۱۳۸۴: ص ۳۶۹). کسی که به مقام رضا نائل می‌گردد، همواره در سرور و بهجت و
 راحتی به سر می‌برد؛ زیرا به همه چیز به چشم رضایت می‌نگرد و درواقع، همه امور
 بر وفق مراد او پیش می‌رود و درنتیجه، از هر غم و اندوهی رها می‌شود:
 «وَأَمْنُنْ عَلَيَّ بِشَوْقِي إِلَيْكَ وَبِالْعَمَلِ لَكَ بِمَا تُحِبُّ وَتَرْضَى إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ
 ذَلِكَ عَلَيْكَ يَسِيرٌ» (دعای ۲۱).

۴-۲- کارکرد رضا در دنیا و آخرت

۱-۴-۲- کارکرد رضا در دنیا

۱-۴-۲- کسب رحمت خدا

هنگامی که انسان برای کسب رضای خدا کوشش کند، از رحمت خدا بهره‌مند
 می‌شود؛ یعنی خدا احسان و نعمت خود را به او عطا می‌کند (قرشی، ۱۳۰۷: ج ۳،
 ص ۷۰) و موجبات رسیدن او را به مقام رضا فراهم می‌کند:

«وَلَا تُبْلَغْ رِضَاكَ وَلَا أَنْالُ مَا عِنْدَكَ إِلَّا بِطَاعَتِكَ وَبِفَضْلِ رَحْمَتِكَ» (دعای ۲۱)، «فَهَبْ لِي إِلَهِي مِنْ رَحْمَتِكَ وَدَوَامِ تَوْفِيقِكَ مَا اتَّخَذَهُ سُلْماً أَعْرِجُ بِهِ إِلَى رِضْوَانِكَ» (دعای ۴۹).

۲-۱-۴-۲- غفران الهی

مغفرت الهی نصیب کسی می شود که خدا از او راضی باشد. طبق گفته امام سجاد علیه السلام، درجه کرامت بنده با غفران الهی کامل تر می شود: «فَادْكُرْهُمْ مِنْكَ بِمَغْفِرَةٍ وَرِضْوَانٍ» (دعای ۴)، «وَشَرَّفْ دَرَجَتِي بِرِضْوَانِكَ وَ أَكْمِلْ كَرَامَتِي بِغُفْرَانِكَ» (دعای ۴۱).

۳-۱-۴-۲- بهره مندی از درود خدا

خداوند تا روز قیامت بر بنده ای که رضای او را جلب کند، درود می فرستد. این درود مانع معصیت بنده در دنیا می شود: «اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَتَلَّوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَأَرْضِيهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَبِمَا حَاشَوْا الْخَلْقَ... وَ عَلَى مَنْ أَطَاعَكَ مِنْهُمْ، صَلَوَةٌ تَعْصِمُهُمْ بِهَا مِنْ مَعْصِيَتِكَ» (دعای ۴).

۴-۱-۴-۲- محفوظ ماندن از شیطان و شرور

در امان ماندن از حوادث شر شب و روز و مکر شیطان یکی دیگر از کارکردهای رضا در دنیاست:

«اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَتَلَّوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَأَرْضِيهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَبِمَا حَاشَوْا الْخَلْقَ... وَ تَمْنَعُهُمْ بِهَا مِنْ كَيْدِ الشَّيْطَانِ... وَ تَقِيهِمْ طَوَارِقَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِلَّا طَارِقًا يَطْرُقُ بِخَيْرٍ» (دعای ۴).



۵-۱-۴-۲- توفیق انجام خیر

انسان بدون توفیق الهی نمی تواند هیچ کار خیری انجام دهد. کسی که مورد رضای خداست، خدا به او توفیق انجام کار خیر را می دهد:

«اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ ابْتَلُوا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَأَرْضِهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَبِمَا حَاشُوا الْخَلْقَ... تُعِينُهُمْ بِهَا عَلَى مَا اسْتَعَاثُوكَ عَلَيْهِ مِنْ بَرٍّ» (دعای ۴).

۶-۱-۴-۲- اعتقاد نیکو

اعتقاد نیکو از جانب پروردگار به کسانی عطا می شود که توانسته اند رضای خدا را به دست آورند. این اعتقاد موجب می شود امیدشان تنها به خدا باشد و فقط به آنچه که نزد خداست، دل بسته شوند؛ یعنی امیدشان به دست خلق نیست و به خدا حسن ظن دارند:

«اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ ابْتَلُوا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَأَرْضِهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَبِمَا حَاشُوا الْخَلْقَ... وَتَبَعْتُهُمْ بِهَا عَلَى اعْتِقَادٍ حُسْنِ الرَّجَاءِ لَكَ وَالطَّمَعِ فِيمَا عِنْدَكَ وَتَرَكِ التُّهْمَةَ فِيمَا تَحْوِيهِ أَيْدِي الْعِبَادِ» (دعای ۴).

۷-۱-۴-۲- دوری از کبر و حسد

تکبر در برابر انسان های ضعیف تر و حسد ورزیدن به انسان های برتر از خود مانع کسب رضای خدا می شود. کسی که در پی کسب رضای الهی است، از کبر و حسد دوری می کند؛ چون می داند هر چه به او می رسد (چه نعمت و چه نعمت) براساس قضا و قدر و آزمایش الهی است:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رِضَى بِحُكْمِ اللَّهِ... وَلَا تَفْتِنَنِي بِمَا أُعْطِيَتْهُمْ وَلَا تَفْتِنَهُمْ بِمَا مَنَعْتَنِي فَأَحْسَدَ خَلْقَكَ» (دعای ۳۵).



۸-۱-۴-۲- مرگ آسان

مرگ آسان نصیب کسانی می شود که خداوند از آن ها راضی است:

«اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَتَلَّوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَ أَرْضِيهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَ بِمَا حَاشُوا الْخُلُقَ... وَ تُهَوِّنَ عَلَيْهِمْ كُلَّ كَرْبٍ يُحِلُّ بِهِمْ يَوْمَ خُرُوجِ الْأَنْفُسِ مِنْ أَجْدَانِهَا» (دعای ۴).

۹-۱-۴-۲- بی رغبتی به دنیا و محبت به آخرت

یکی دیگر از کارکردهای رضایت خدا از بنده در دنیا این است که بنده به دنیای فانی بی رغبت می شود، محبت به آخرت و عمل کردن برای آخرت نصیب او می شود و در نتیجه، تمام همتش را صرف آماده شدن برای آخرت می کند:

«اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَتَلَّوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَ أَرْضِيهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَ بِمَا حَاشُوا الْخُلُقَ... وَ تُرْهِدْهُمْ فِي سَعَةِ الْعَاجِلِ وَ تُحَبِّبْ إِلَيْهِمُ الْعَمَلَ لِلْآجِلِ وَالْإِسْتِعْدَادَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (دعای ۴).

۱۰-۱-۴-۲- در امان ماندن از فتنه ها

در امان ماندن از فتنه ها و هر محدودیتی که به موجب فتنه ها و محنت ها به وجود می آید، از دیگر کارکردهای دنیوی رضایت خدا از بنده است که امام سجاد علیه السلام آن را چنین بیان کرده است:

«اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَتَلَّوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَ أَرْضِيهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَ بِمَا حَاشُوا الْخُلُقَ... وَ تُعَافِيهِمْ مِمَّا تَقَعُ بِهِ الْفِتْنَةُ مِنْ مَحْدُورَاتِهَا» (دعای ۴).



۲-۵- کارکرد رضا در آخرت

۲-۵-۱- بالا رفتن درجه

طبق گفته امام سجاد (علیه السلام)، اگر خدا از بنده‌ای راضی باشد، درجه او را در میان بندگان بالا می‌برد و او را جزء اصحاب یمین، فائزان، مؤمنان و صالحان قرار می‌دهد:

«وَ أَطْوَعُهُمْ مَا يُلْحِقُنِي عِنْدَكَ شَرَّاراً شَرَّفَ دَرَجَتِي بِرِضْوَانِكَ وَ أَكْمَلَ كَرَامَتِي بِعُفْرَانِكَ وَ انْطَمَنِي فِي أَصْحَابِ الْيَمِينِ وَ وَجَّهَنِي فِي مَسَالِكِ الْآمِنِينَ وَ اجْعَلْنِي فِي فَوْجِ الْفَائِزِينَ وَ اعْمُرْ بِي مَجَالِسَ الصَّالِحِينَ» (دعای ۴۱ و ۴).

۲-۵-۲- بهشت

پاداش عمل کردن مطابق رضای خدا، بهشت خواهد بود. وقتی بنده در راه رضای خدا قدم برمی‌دارد و طاعت خداوند را به‌جا می‌آورد، خداوند بهشت خود را پاداش او قرار می‌دهد تا موجب رضایتش در آخرت شود. امام سجاد در این باره می‌فرماید:

«اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَتَلَوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَ أَرْضِهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَ بِمَا حَاشُوا الْخُلُقَ... وَ أَحْلَلْنِي بِحُبُوحَةِ جَنَّتِكَ» (دعای ۴ و ۴۱).

۲-۵-۳- مصونیت از آتش جهنم

از دیگر کارکردهای رضایت خدا از بنده این است که بنده از آتش جهنم و خلود در آن حفظ می‌شود:

«اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَتَلَوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَ أَرْضِهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَ بِمَا حَاشُوا الْخُلُقَ... وَ كَبَّةِ النَّارِ وَ طُولِ الْخُلُودِ وَ فِيهَا وَ تُصِيرُهُمْ إِلَى آمْنٍ مِنْ مَقِيلِ الْمُتَّقِينَ» (دعای ۴).



۴-۵-۲- آمرزش گناهان

امام سجاد علیه السلام آمرزش گناهان را از کارکردهای اخروی رضایت خدا از بنده معرفی کرده است؛ بدین معنا که خداوند از روی احسان، بنده‌هایی را که از آن‌ها راضی است، می‌آمرزد:

«اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَتَلَّوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَأَرْضِيهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَبِمَا حَاشَوْا الْخَلْقَ... تَغْصِيهِمْ بِهَا مِنْ مَعْصِيَتِكَ»
(دعای ۴ و ۴۱).

۵-۵-۲- محاسبه اعمال بر مبنای فضل الهی

خداوند در روز قیامت، اعمال بنده‌ای را که طبق رضای الهی عمل کرده است، با ترازوی عدالت نمی‌سنجد: «وَلَا تَحْمِلُ عَلَى مِيزَانِ الْإِنْصَافِ عَمَلِي» (دعای ۴۱)، بلکه از روی فضل، عمل اندک او را می‌پذیرد و اطاعت مختصرش را مزد می‌دهد: «وَمَنْ رَضِيَ عَنْهُ فَيَفْضِلِكَ، تَشْكُرُ يَسِيرَ مَا شَكَرْتَهُ وَتُثِيبُ عَلَى قَلِيلٍ مَا» (دعای ۳۷).

۶-۵-۲- انتقال به مقام امن (مقام متقین)

در روز قیامت، پرهیزکاران در محلی که از هر مکروه و از مطلق ناملايمات ایمن است، ثابت و مستقر هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۸، ص ۲۲۷). خداوند، بنده‌ای را که به رضای خدا دست می‌یابد، در آخرت به مقام امن که جایگاه اهل تقواست، منتقل می‌کند:

«اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَتَلَّوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ... وَأَرْضِيهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ وَبِمَا حَاشَوْا الْخَلْقَ... وَكَبَّةِ النَّارِ وَطُولِ الْخُلُودِ وَفِيهَا وَتُصِيرُهُمْ إِلَى أَمْنٍ مِنْ مَقِيلِ الْمُتَّقِينَ» (دعای ۴).



نتیجه گیری

بررسی مفهوم رضا در صحیفه سجادیه نشان داد زمانی خدا از بنده راضی می شود که بنده برای رسیدن به رضای خدا کوشش کند و از خدا راضی باشد؛ به عبارت دیگر، انسان برای رسیدن به رضای خدا باید از نظر اعتقادی، اخلاقی و عملی به ویژگی هایی که در این تحقیق به آن ها اشاره شد، متصف شود. بنده با اتصاف به این ویژگی ها به مقام رضا می رسد. در مقام رضا - همان گونه که حضرت زینب علیها السلام بعد از واقعه عاشورا فرمود: «ما رأیت الا جمیلا» - همه چیز این دنیا برای او زیبا می شود؛ بدین معنا که وقتی انسان به مقام رضا می رسد همه اتفاقات، آسان و خوشایند باشند یا سخت و مصیبت بار، چون آن ها را مطابق با قضا و قدر الهی می داند، برایش آسان و حتی زیبا و گوارا می شوند و در نتیجه، او از آرامش روحی و جسمی و سلامت معنوی برخوردار می گردد. انسان در مقام رضا به احساس درونی مطلوب و رضایت بخشی دست می یابد و می تواند با خود، دیگران و خدای متعال ارتباطات سازنده برقرار کند. لذا کوشش برای رسیدن به رضای خدا، درواقع تلاش برای کسب آرامش روحی و سلامت معنوی نیز هست.



کتاب نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. امام سجاد علیه السلام، صحیفه سجادیه، ترجمه محمد جواد لنکرانی، (قابل دسترسی در: www.fazellankarani.com)، تاریخ بازبینی: ۱۳۹۸/۵/۶.
۳. پسندیده، عباس (۱۳۹۲)، رضایت از زندگی، قم: دار الحديث.
۴. خرگوشی، عبدالملک بن محمد (۲۰۰۶م)، تهذیب الاسرار، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالقلم.
۶. شبر، عبدالله (۱۳۷۴)، ترجمه محمدرضا جباران، قم: هجرت.
۷. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، ج ۱۷ و ۱۸، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۰۷)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۹. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)، شرح منازل السائرین، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۱۰. کاشانی، محمود بن علی عزالدین (۱۳۸۲)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: هما.
۱۱. کلینی، جعفر محمد بن یعقوب بن إسحاق (۱۳۸۸)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، درس گفتارهای سیمای شیعیان در کلام / امیرمؤمنان علیه السلام، جلسه نوزدهم، (قابل دسترسی در: www.mesbahyazdi.ir)، تاریخ بازبینی: ۱۳۹۸/۵/۶.



۱۳. _____ (۱۳۹۲)، درس گفتارهای مبنا، متعلقات و انواع رضا، جلسه بیست و سوم، (قابل دسترسی در: www.mesbahyazdi.ir)، تاریخ بازبینی: ۱۳۹۸/۵/۶.
۱۴. مکی، ابوطالب (۱۳۱۰ق)، قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید، قاهره: دارالکتب العلمیة.
۱۵. ممدوحی کرمانشاهی، حسن (۱۳۸۸)، شهود و شناخت، قم: بوستان کتاب.
۱۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۴۸)، معراج السعادة، قم: حوزه علمیة اسلامی.
۱۷. هجویری، علی بن عثمان (۱۴۲۸ق)، کشف المحجوب، ترجمه محمود احمد ماضی، قاهره: مکتبة الثقافة الدینة.



شیوه‌های ترویج حیا با محوریت سوره نور

نجمه خجسته*، الهام خرمی نسب**

چکیده

در آیین اسلام، رعایت عفت و حفظ حدود و حریم محرم و نامحرم برای زن و مرد از اهمیت خاصی برخوردار است. بسیاری از آسیب‌هایی که به دختران و زنان جامعه وارد می‌شود، ناشی از نداشتن حیا و عفاف است. درونی کردن این ارزش در دختران و زنان باعث می‌شود آنان مقاومت بیشتری در برابر انحرافات داشته باشند. در این مقاله، نگارنده بر آن است شیوه‌های فردی و اجتماعی ترویج حیا را در سوره نور، به روش توصیفی و تحلیلی، بیان کند و راهکارهایی برای عملی کردن این فضیلت و نهادینه شدن آن در جامعه ارائه دهد. البته حیا و عفت نهادینه نمی‌شود، مگر آنکه هم تک تک افراد و هم کل جامعه به آن پایبند باشند. اگر افراد بتوانند ابتدا، در منزل خود، حریم و حدود را حفظ کنند و در رفتار خود حرمت والدین را نشکنند، آن‌گاه می‌توانند در حفظ حریم اجتماعی نیز موفق عمل کنند. اگر آحاد افراد جامعه حریم اجتماعی را رعایت کنند و هنجارشکنان به سختی مجازات شوند، کسی نمی‌تواند پرده حیا را به راحتی بدرد.

* فارغ التحصیل سطح ۳ تخصصی تفسیر و علوم قرآنی.

** مدرس مدعو دانشگاه اصفهان، استادیار.

najmekhogaste69@gmail.com

khoramielham@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۵/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۳



کلید واژه‌ها

حیا، عفت، شیوه‌های ترویج حیا، سوره نور.

مقدمه

وقتی فرد خود را در حضور شخصی کریم بیابد، از ارتکاب گناه دوری و رفتار خویش را تنظیم می‌کند. انسان به میزان کرامتی که از آن برخوردار است، شرم دارد که به زشتی‌ها آلوده شود یا از زیبایی‌ها محروم گردد. پس، حیا می‌تواند در رأس نظام مهارکننده و نظم‌دهنده انسان قرار گیرد و شاید به همین دلیل است که خداوند متعال، پیش از آنکه مردم را به خوف از خود فراخواند، به حیا فراخوانده (پسندیده، ۱۳۸۳: ص ۹) و فرموده است: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾؛ آیا نمی‌داند که خداوند، او را می‌بیند؟ (علق: ۱۴). شکل‌گیری فرهنگ اخلاقی حیا در فرد و جامعه و شناخت و به‌کارگیری آن در سبک زندگی موجب حفظ ارزش‌های انسانی جامعه، مبارزه با تهاجم فرهنگی غرب، آرامش و پایداری نهاد مقدس خانواده، استیفای نیروی کار در سطح جامعه و... می‌شود. این موضوع نقش بارزی در کاهش آسیب‌های اجتماعی دارد و به‌همین دلیل، بصیرت‌بخشی و دادن راهکارهای علمی و عملی، روش مؤثری برای نهادینه کردن حیا و عفاف در جامعه است. سردمداران استکبار جهانی به‌خوبی فهمیده‌اند که حیا سد راه آن‌هاست؛ ازاین‌رو، تنها راه ضربه‌زدن به کشورهای اسلامی را رواج بی‌حیایی در سایه بدحجابی و بی‌حجابی در این کشورها می‌دانند.

در این پژوهش سعی می‌شود موضوع ترویج حیا به روش توصیفی و با رویکرد فردی و اجتماعی بررسی و تحلیل شود. گفتنی است یک فرد به‌تنهایی نمی‌تواند زمینه‌های عفاف را فراهم کند، اما با توجه به ویژگی‌های فردی و اجتماعی انسان و مخصوصاً با تکیه بر مفاد سوره نور می‌توان این زمینه‌ها را استخراج و به آن‌ها اشاره کرد.



درباره این موضوع پژوهش‌هایی انجام شده است؛ از جمله کتاب «پژوهشی در فرهنگ حیا» نوشته عباس پسندیده (۱۳۸۳) و مقاله‌هایی با عنوان: «نقش مؤلفه‌های هویتی در ترویج فرهنگ حیا در جامعه» از جمیله افروشته و محمدرضا کیخا (۱۳۹۷)، «ضرورت و راهکارهای آموزش و ترویج حیا، عفت و حجاب بین کودکان و نوجوانان» از محبوبه سادات حسینی واعظ (۱۳۹۶) و «تأثیر حیا و عفاف در آرامش فرد و جامعه» نوشته سیده حمیده موسوی لشم‌رمخی و شراره صدیقی (۱۳۹۵). البته در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها، راهکارهای ترویج حیا براساس سوره نور ارائه نشده است و نگارندگان بیشتر درباره ماهیت، اقسام، مراتب و تأثیرات حیا سخن گفته‌اند.

مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی

واژه حیا

حیا وسیله هر (رفتار) زیبایی است (ابن شعبه، ۱۳۶۳: ص ۱۳۱). امام باقر یا امام صادق علیه السلام در این باره فرمود: «حیا و ایمان در یک رشته هم‌دوش هم هستند، هرگاه یکی از آن دو برود دیگری هم می‌رود» (طبرسی، ۱۳۷۹: ص ۴۹۳). استاد مطهری در تفسیر حیا چنین گفته است: «حیا، عفاف و پوشش تدبیری است که خود زن برای بالا بردن ارزش و حفظ موقعیت خود در برابر مرد به کار می‌برد» (مطهری، ۱۳۸۹: ص ۶۲).

از اهمیت والای حیا و ارزش آن هویدا است که حیا یکی از ابزارهای بازدارنده از انجام کارهای زشت و ناپسند و محرکی برای انجام اعمال شایسته است. حفظ حریم‌ها بسیار سازنده است و نتیجه آن این است که امنیت در جامعه حاکم می‌شود. این امر زمانی درخشش بیشتری می‌یابد که بدانیم نتایج نابودگر بی‌حیایی عبارتند از:





تکرار ناشایست‌ها و جهالت‌ها، شکستن حرمت‌ها، از میان رفتن خردورزی، نادیده گرفته شدن علم، زوال امنیت اخلاقی، مرگ تمام خوبی‌ها و... (تربتی کربلایی، ۱۳۹۰: ص ۷). به این نکته باید توجه داشت که هر نوع حیایی صحیح نیست؛ چرا که حیا خود بر دو نوع است: حیای عاقلانه که انسان، چه در خلوت و چه در معرض دید دیگران، مرتکب فعل حرام نمی‌شود و همواره خود را در محضر خدا می‌بیند؛ حیای جاهلانه که انسان به علت کم‌رویی، بسیاری از مسائلی را که نمی‌داند، نمی‌پرسد و در نتیجه، همواره نادان می‌ماند (پریوند، ۱۳۸۶: ص ۱۲۴). حضرت علی (ع) در توضیح حیای پسندیده و عاقلانه فرمود: «شرم و حیا جامه‌ای است در بردارنده و حجابی است بازدارنده (از گناه) و پوششی است نگاه‌دارنده از بدی‌ها. حیا گوهری است همراه با دین، برانگیزنده مهر و محبت و چشمی است مراقب و از بین‌برنده فساد و تباهی و بازدارنده از فحشا و زشتی‌ها» (ناظم‌زاده قمی، ۱۳۷۳: ص ۱۹۹-۲۰۰). البته حیا هم بازدارنده است و هم وادارنده؛ اگر حیا فقط بازدارنده باشد، تنها در جایی می‌توان از آن استفاده کرد که باید کاری ترک شود و تنها به کسی می‌توان حیا را توصیه کرد که قصد دارد کار ناشایستی را انجام دهد، اما اگر گذشته از بازدارندگی، وادارنده نیز باشد، برای انجام دادن کارهای شایسته‌ای که احتمال ترک آن‌ها می‌رود نیز می‌توان از حیا استفاده کرد (پسندیده، ۱۳۸۳: ص ۳۶).

رابطه حیا، عفاف و حجاب

یکی از دلایل اصلی وجود حیا در انسان، حفظ عفت و مهار شهوت است. با وجود این، باید دانست که حیا و عفت مترادف نیستند؛ چرا که اولاً، عفت ثمره نیروهای مهارکننده و نظم‌دهنده‌ای است که یکی از آن‌ها حیا است. ثانیاً، عفت به قلمرو شهوت (در معنی عام آن) مربوط است، حال آنکه حیا در همه زمینه‌ها کاربرد دارد.

(همان، ص ۹). بنابراین، این دو واژه رابطه تنگاتنگی با هم دارند و ضروری است واژه عفاف نیز معنی شود. عفاف از ریشه عفت، یکی از حالات نفسانی درونی است که به وسیله آن از غلبه شهوت جلوگیری می شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ص ۵۷۳). در اصطلاح، عفاف، به نیروی تعدیل کننده شهوت ها و غرایز افراطی انسان گفته می شود و به جنس خاصی اختصاص ندارد، بلکه فضیلت اخلاقی مشترک میان زن و مرد است. عفاف، حالت درونی حجاب است. با توجه به تأثیر ظاهر بر باطن بر یکدیگر، میان حجاب (پوشش ظاهری) و عفاف (خوشتن داری باطنی) ارتباط دوجانبه وجود دارد؛ بدین ترتیب که هرچه حجاب فرد بهتر باشد، عفت باطنی او بیشتر می شود و در مقابل، هرچه عفت باطنی فرد بیشتر باشد، در ارتباط با نامحرم، حجاب و پوشش ظاهری بهتری دارد (افشار، ۱۳۹۳: ص ۱۷). از سوی دیگر، یکی از زمینه های عفاف و درعین حال، یکی از ثمرات آن - که از اصلی ترین موانع انحراف جنسی محسوب می شود - حیا از کارهای زشت است. درواقع، حیا از افسار گسیختگی های جنسی جلوگیری می کند و انسان را از بسیاری گناهان اجتماعی باز می دارد (چراغی، ۱۳۹۳: ص ۴۷).

درباره ارتباط حیا و عفاف با حجاب گفته اند که رعایت حجاب موجب افزایش حیا است و از عوامل تقویت آن به شمار می آید. البته تا احساس قلبی در کار نباشد، انسان به کاری دست نمی زند. عقل راه را به انسان نشان می دهد و به او انگیزه می بخشد. احساس حیا، انگیزه استفاده از حجاب اسلامی را به دختران می دهد. در واقع، تا زمانی که دختر از نمایان بودن سر و بدن خود احساس شرم نکند، انگیزه لازم برای پوشاندن خود را به دست نخواهد آورد (اسحاقی، ۱۳۸۶: ص ۲۷). پس، حیا یکی از ریشه های پذیرش حجاب و پابندی به آن محسوب می شود؛ زیرا انگیزه حقیقی گرایش زن به حجاب، احساس فطری یا غریزی شرم و حیا است.

بنابراین، برای ترویج حجاب نباید از ترویج حیا غافل شد. هنگامی که ملکه حیا در قلب مردم جامعه رسوخ کرد، در پی آن عفاف و خویشتن‌داری درونی شکل می‌گیرد و سپس، ثمره‌های عفاف یعنی حفظ حریم و حدود آشکار می‌شود (پیشوایی، ۱۳۸۶: ص ۲۸).

الف. شیوه‌های فردی ترویج حیا

حیا از ویژگی‌های درونی انسان است و هماهنگی با آن نشانه هماهنگی با طبیعت انسانی است. اگر به ندای درونی پاسخ داده نشود، تعادل روحی انسان از بین می‌رود. پاسخ‌ندادن به غریزه حیا روابط انسانی را مختل می‌کند؛ همان‌گونه که اگر به غرایز گرسنگی و تشنگی پاسخ صحیح داده نشود، انسان به‌سختی می‌افتد. در این بخش، با توجه به مفاهیم بیان‌شده درباره‌ی واژه‌های حیا و عفاف و با تکیه بر آیات سوره نور، شیوه‌های فردی ترویج حیا تبیین می‌شود.

۱. رعایت حریم و حدود در برابر دیگران

حجاب، در اسلام، پوششی است که کرامت و وقار زن را حفظ می‌کند، در مسئله حجاب رنگ پوشش مطرح نیست، ولی استفاده از رنگ‌های روشن و چشمگیر که توجه و نگاه دیگران را جلب می‌کند، نه تنها هدف اسلام را از حجاب محقق نمی‌کند، بلکه نقض غرض هم هست (انصاریان، بی‌تا: ج ۶، ص ۲۹۳). خداوند در آیات سوره نور می‌فرماید: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ... يَحْفَظُوا قُرُوجَهُمْ...﴾؛ به مردان مؤمن بگو... شرمگاه خود را حفظ کنند... (نور: ۳۰)، ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ... يَحْفَظْنَ قُرُوجَهُنَّ﴾؛ به زنان مؤمن بگو... شرمگاه خود را حفظ کنند... (نور: ۳۱). این تکلیف هم بر مردان و هم بر زنان واجب شده است. نکته مهم در حفظ حیای مردان این



است که هرچند دست تدبیر آفرینش، از یک طرف غریزه خودنمایی را در وجود زن درونی ساخته است تا نهاد خانواده استحکام یابد، ولی از طرفی حیا را هم در وجود او قرار داده تا به طور غریزی و فطری به حجاب روی آورد و به تباهی خود و اجتماع دامن نزند (اسحاقی، ۱۳۸۶: ص ۲۲). از اینجا به خوبی روشن می شود که هدف از این احکام، رعایت مصالح بشر (خواه زن خواه مرد) است و قوانین اسلام بر پایه تبعیض و تفاوت میان زن و مرد بنا نشده است. اگر وظیفه «پوشش» بر عهده زن نهاده شده، به این دلیل است که زن مظهر جمال و مرد مظهر شیفتگی است؛ قهراً باید به زن گفته شود خود را در معرض نمایش قرار ندهند.

تمایل مرد به چشم چرانی، زن را بیشتر به خودنمایی تحریک می کند. بنابراین، مردان کمتر به خودنمایی تمایل دارند و به همین دلیل، «تبرج» از مختصات زنان است (مطهری، ۱۳۸۹: ص ۱۳۰-۱۳۱). تبرج زنان، از کارهایی است که قرآن آن را منکر شناخته، به شدت از آن نهی کرده و آن را طرحی از جاهلیت دانسته است. تبرج یعنی خودنمایی و جلوه گری و در اصطلاح، یعنی ظاهر شدن زن در اجتماع، مجالس و مهمانی ها به گونه ای که انگشت نما شود و چشم ها را به دنبال خود بکشد و موجب تحریک هوا و هوس و شهوات مردان شود. تبرج، قطعاً عملی حرام و موجب خشم خدا و سبب عذاب در دنیا و آخرت و محروم شدن از فیوضات الهی است (انصاریان، بی تا: ج ۶، ص ۲۹۳). با توجه به اینکه احساس حیا، انگیزه استفاده از حجاب اسلامی را به دختران می دهد، تا زمانی که دختر از نمایان بودن سر و بدن خود احساس شرم نکند، انگیزه لازم برای پوشاندن خود را به دست نخواهد آورد؛ به عبارت دیگر، تا هنگامی که زن به تبرج می پردازد، از حیا به دور است، اما حفظ حریم و حدود فرد را از رفتارهای ناپسند حفظ می کند.

۱-۱. وظیفه مردان

در آیات سوره نور، خداوند به مردان نیز امر اخلاقی داده است: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (نور: ۳۰). این خطاب به رسول گرامی اسلام ﷺ است تا به اهل ایمان و پیروان مکتب قرآن دستور دهد دیده خود را بپوشند و از نظرافکندن خودداری کنند. بعضی از مفسران معتقدند منظور از جمله ﴿و يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، پوشیدن چشم از نظر به عورت دیگران است؛ هر کس مأمور است از نگاه کردن به عورت دیگری خودداری کند. همچنین، هر کس مأمور است عورت خود را بپوشاند و از انظار مردم پنهان کند. از امام صادق علیه السلام نقل شده که هر جا در آیات قرآن درباره حفظ فروج سخن رفته است، مراد خودداری از زناست، جز در این آیه که مراد ستر عورت است. با توجه به جمله ﴿ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾، بدیهی است وقار و سکینه اهل ایمان به اظهار عفت، ستر عورت و خودداری از نظرافکندن به عورت دیگران است. عبارت ﴿إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾، علم کبریایی را یادآوری کرده که انضباط اجتماعات بشری را بر پایه‌هایی استوار ساخته که از هرگونه نقص و رذالت پاک و پاکیزه است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۱، ص ۳۵۸).

در این آیه، مفهوم واژه «غض» بسیار مهم است. «غض» و «غمض» هر دو درباره چشم به کار می‌روند؛ «غمض» به معنی برهم گذاشتن پلک‌هاست، ولی «غض» به معنی کاهش دادن است؛ یعنی خیره نگاه نکنند و نگاهی را که از روی چشم چرانی است، از خود دور کنند (مطهری، ۱۳۸۹: ص ۱۲۵).

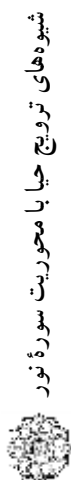
در بعضی از تفاسیر آمده است که خداوند سبحان به مردان دستور می‌دهد چشم و نگاه خود را فرو پوشند، اما فعل را مطلق آورده و متعلق آن را ذکر نکرده است؛ یعنی نفرموده از چه چیزی باید نگاه خود را بپوشانند... بدین سبب از بیان این



موضوع خودداری کرده که آن را به سیاق آیه واگذار کرده است؛ زیرا ظاهر سیاق نشان می‌دهد که مقصود، حرمت نگاه به زنان نامحرم است. بیشتر فقها اتفاق نظر دارند بر اینکه نگاه مرد به هیچ چیزی از بدن زن نامحرم روا نیست، مگر به صورت و دو کف دست او، آن هم مشروط بر اینکه قصد لذت بردن نداشته باشد و با این نگاه بیم افتادن در حرام نرود. این حکم در صورتی جاری است که زن مسلمان باشد که دینش برهنگی را حرام می‌داند، اما اگر زن غیرمسلمان باشد که دینش برهنگی را حرام نمی‌داند، فقها در نگاه کردن به غیر صورت و دو کف دست او اختلاف نظر دارند (مغنیه، ۱۳۷۸: ج ۵، ص ۶۷۷).

۲-۱. وظیفه زنان

خداوند در سوره نور به زنان همچون مردان امر اخلاقی داده است: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...﴾؛ و به زنان بایمان بگو دیده فرونهند و غریزه جنسی خود را پاک نگه‌دارند و زینت‌های خود را آشکار نکنند، مگر آنچه آشکار است (نور: ۳۱). غض ابصار و حفظ فروج یعنی اینکه زنان به مردان نگاه نکنند و عورت خویش را از نامحرم مستور کنند. ناگفته نماند زینت زنان بر دو گونه است: یکی زینت‌هایی است که تا زن آن‌ها را آشکار نکند، آشکار نمی‌شوند؛ مانند گوشواره، گردنبند، خلخال، موی سر، لباس‌های زینتی که زن زیر لباس ظاهری می‌پوشد و.... آشکار کردن این زینت‌ها به حکم ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ حرام است، البته آن‌گاه که زن آن‌ها را پوشیده باشد و گرنه نشان دادن آن‌ها به تنهایی حرام نیست. بدیهی است که مراد از زینت، مواضع زینت است.





قسم دیگر، زینت‌هایی است که قهراً برای رفع حوائج مادی آشکار می‌شوند، مانند سرمه چشم، خضاب دست، انگشتر، لباس تازه که زن روی لباس‌های دیگر پوشیده است و...؛ مثلاً، اگر زن، قسمتی از صورت خود را پوشانده باشد، هنگام راه رفتن یا خریدن چیزی، سرمه چشم او دیده می‌شود یا هنگامی که می‌خواهد چیزی را بردارد، خضاب دست و انگشترش آشکار می‌شود. پس، بنابر حکم «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» پوشاندن این زینت‌ها واجب نیست، اما اینکه می‌گوییم: پوشاندن آن‌ها بر زنان واجب نیست، نتیجه‌اش این نیست که برای مردان نگاه کردن جایز است؛ زیرا حکم «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوْا» (نور: ۳۰) به قوت خویش باقی است (قرشی‌بنابی، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۲۱۱).

در آیه ۳۱ دوازده تن استثنا شده‌اند و لازم نیست زن در برابر آنان حجاب خود را رعایت کند. این دوازده تن عبارتند از: شوهر، پدر، پدرشوهر، پسر، پسر شوهر، برادر، پسر برادر، پسر خواهر، زنان (هم‌کیش)، بردگان (کنیز)، مردان کم‌خرد که دنباله‌رو افراد هستند و طالب مسائل شهوانی نیستند و کودکان ناتوان که از امور جنسی زنان آگاهی ندارند. «نِسَائُهُنَّ»، زنان غیرمسلمان هستند؛ یعنی زنان مسلمان در برابر زنان مسلمان دیگر حق دارند که حجاب خود را بردارند، اما در برابر زنان غیرمسلمان نباید بی‌حجاب شوند؛ چراکه آنان با وصف زنان مسلمان برای دیگران موجب فساد می‌شوند. مقصود از بردگانی که زنان مسلمان حق دارند حجاب خود را در برابر آنان برگیرند، همان کنیزان هستند که در اعصار پیشین در جوامع وجود داشتند. مقصود از مردان دنباله‌رو خانواده که میل شهوانی ندارند، همان مردان کم‌خرد و سفیه هستند که میل جنسی ندارند و معمولاً خدمتکار دیگران هستند یا پیرمردان و افراد خنثی و خواجه که میل شهوانی ندارند. در این آیه از عمو و دایی به‌عنوان محرم زنان یاد نشده است؛ شاید آن دلیل که از پسر برادر و پسر خواهر یاد

شده و با توجه به محرمیت دوجانبه آنان روشن می‌شود که عمو و دایی نیز محرم هستند. براساس این آیه، زنان نباید با زدن پا به زمین باعث شوند که زینت‌های آنان آشکار شود و صدای پابند (و خلخال‌ها) به گوش مردان برسد و شهوت آنان تحریک شود. این نکته نهایت باریک‌بینی و دقت اسلام را نشان می‌دهد. هرچند این مطلب يك مصداق تحریک شهوانی است، اما با القای خصوصیت می‌توان گفت که لازم است زنان از هرگونه کار تحریک‌آمیز در برابر مردان نامحرم خودداری کنند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ج ۱۴، ص ۱۶۳).

۱-۳. حفظ مرزهای محرم و نامحرم

در چند دهه اخیر، رواج اندیشه‌های فمینیستی و تفکرات برابری‌طلبانه، موجب ازبین رفتن مرزهای زنانگی و مردانگی و تحول در هویت جنسی در مغرب‌زمین شده است. یکی از نویسندگان غربی در این زمینه می‌نویسد:

«آنها برای مفهوم زن تعریف جدیدی ارائه دادند و موجب تغییر دیدگاه‌های موجود درباره اولویت‌ها و مسئولیت‌های زنان در زندگی شدند. مفاهیمی چون پاک‌دامنی، اطاعت و خویشن‌داری حذف شد و واژه‌هایی چون انتخاب، طلاق، خیانت و... جای آن‌ها را گرفت. یکی از مهم‌ترین اهداف مخرب آنان، سبک‌شمردن ازدواج و مادری و بیرون‌آوردن جسمی و روحی زنان از خانه‌ها به سوی بازار کار بود» (لی دموس، ۱۳۸۷: ص ۷۱).

درحالی‌که در آیات سوره نور، با تفکیک وظایف زنان و مردان، به این امر تأکید شده که زن و مرد نباید مثل هم باشند و نباید (چه در ظاهر چه در وظایف) خود را شبیه یکدیگر کنند. این تأکید در سوره نور تکرار شده است؛ در عبارات ﴿الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي﴾ (نور: ۲)، ﴿الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ﴾ (نور: ۱۲)، ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَ الْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَ الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾ (نور: ۲۶). خداوند از اینکه در این عبارات، مؤنث و مذکر را جداگانه نام برده، هدفی داشته است.



این در حالی است که در بعضی از خانواده‌ها، مرزهای محرم و نامحرم گسسته است. اگر هریک از همسران مذهبی در ارتباط‌های فامیلی، درباره رعایت حدود شرعی در روابط با نامحرم ضعیف باشد، ممکن است برای همسر خود مشکل ایجاد کند. اگر همسر او بخواهد روابط فامیلی ادامه داشته باشد، همواره نگران این است که همسرش چارچوب‌های شرعی را رعایت نمی‌کند و اگر هم مسئله را با او در میان بگذارد، کار به مشاجره می‌کشد. عدم رعایت موازین دینی (عدم رعایت حیا و حدود شرعی بین محرم و نامحرم و...) در ارتباط‌های فامیلی موجب بروز اختلاف در میان همسران مذهبی می‌شود و ازسوی دیگر، ارتباط نامناسب با فامیل، زندگی معنوی آنان را دچار مشکل می‌کند (قنبری و سالاری‌فر، ۱۳۹۸: ص ۱۷). با توجه به مطالب یادشده، رسانه ملی برای ترویج و گسترش فرهنگ عفاف و حجاب باید توجه دقیق به مرزهای زنانگی و مردانگی براساس آموزه‌های اسلامی را یک راهبرد اساسی تلقی کند و در همه برنامه‌های صداوسیما به نقش و جایگاه‌هایی که دین اسلام برای هریک از زن و مرد در نظر گرفته است، توجه کند (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۱: ص ۲۶).

۲. رعایت حریم خصوصی والدین

هرکس می‌خواهد وارد محل خلوت دیگری شود باید اعلام کند و با کسب اجازه وارد شود؛ این دستور حتی درباره محارم نزدیک نیز باید اجرا شود؛ برای مثال، پسر هنگام ورود به اتاق مادر یا پدر برای ورود به اتاق دختر باید اجازه بگیرد. خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ...﴾؛ ای اهل ایمان، باید بردگانتان و کسانی از شما که به مرز بلوغ نرسیده‌اند، [هنگام ورود به خلوت خانه شخصی شما] سه بار [در سه زمان] از شما اجازه بگیرند...» (نور: ۵۸). منظور از این سه زمان، از نماز فجر و در نیمروز



هنگامی که لباس‌های (معمولی) خود را بیرون می‌آورید و بعد از نماز عشاء است. این سه وقت، سه وقت پنهانی و خصوصی برای شماست. عبارت «ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ» و اطلاق کلمه عورت بر این اوقات سه گانه برای آن است که مردم در این اوقات چندان مقید به پوشاندن خویش نیستند و يك حالت خصوصی دارند، ضمناً اطلاق آیه، هم شامل کودکان پسر و هم کودکان دختر می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۴، ص ۵۴۰).

بنابراین، طبق این آیه، اجازه خواستن در «سه نوبت» برای این دو دسته لازم است: (۱) الذین ملکتم ایمانکم (مملوکان شما)؛ (۲) الذین لم یبلغو الحلم (کودکان نابالغ شما) (مطهری، ۱۳۸۹: ص ۱۴۹)؛ یعنی خدمتکاران و فرزندان بالغ نیز نباید بی‌اجازه وارد خلوت والدین شوند. حتی کودکان نابالغ که پیوسته نزد پدر و مادر هستند نیز باید یاد بگیرند که در اوقات استراحت پدر و مادر بی‌اجازه وارد نشوند. این یک ادب اسلامی است و با اینکه قرآن صریحاً آن را در این آیات بیان کرده است، متأسفانه امروزه کمتر رعایت می‌شود. لازم است پدران و مادران این مسائل را جدی بگیرند و فرزندان خود را عادت بدهند هنگام ورود اجازه بگیرند. همچنین، زن و مرد باید از کارهایی که سبب تحریک فرزندان می‌گردد - از جمله خوابیدن در اتاقی که بچه‌های ممیز می‌خوانند - تا آنجا که امکان دارد، پرهیز کنند و بدانند این امور از نظر تربیتی فوق‌العاده در سرنوشت آن‌ها مؤثر است (قرائتی، ۱۳۸۸: ج ۶، ص ۲۱۲).

در حدیثی از پیامبر اسلام ﷺ آمده است:

«إِيَّاكُمْ وَ أَنَّ يُجَامِعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ وَ الصَّبِيَّ فِي الْمَهْدِ يَنْظُرُ إِلَيْهِمَا؛ مبادا در حالی که کودکی در گهواره به شما می‌نگرد، آمیزش جنسی کنید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۰۰، ص ۲۹۵).

همه این موارد به‌طور خاص به حیا و ترویج آن اشاره دارد. ازین رفتن حیا یک روزه اتفاق نمی‌افتد، بلکه عوامل و رفتارهای متفاوت انسان، طی زمان منجر به



نابودی حدود حیا و عفاف افراد خواهد شد. پس، تمام این دستورها برای جلوگیری از فحشا، بلوغ زودرس و حفظ حریم و حیا و آبرو است (قرائتی، ۱۳۹۶: ص ۱۳۱). اگر افراد این موارد را رعایت کنند و به یکدیگر تذکر دهند، عوامل تثبیت کننده حیا افزایش می یابد. کسی که همیشه بی اجازه وارد اتاق پدر و مادر می شود باید متوجه باشد که زمان هایی از روز ممکن است پدر یا مادر پوشش کمتری داشته باشند و خوب نیست دیده شوند؛ بی توجهی به این مسئله، پرده های حیا را می درد.

ب. شیوه های اجتماعی ترویج حیا

حیا فقط امر شخصی نیست و بر اجتماع نیز تأثیر گذار است؛ از این رو، باید به این نکته توجه داشت که چگونه افراد می توانند بر ترویج حیا در اجتماع تأثیر گذار باشند. در سوره نور به مواردی اشاره شده است که با دقت به آنها می توان الگوی مناسبی برای سبک زندگی اسلامی تدوین کرد. یکی از این موارد، مجازات علنی زناکاران است؛ چرا که زنا عملی است که حیا را در باطن و ظاهر فرد نابود می کند و حریم ها را می شکند، پس مجازات زناکار درس عبرتی است برای دیگر حریم شکنان.

۱. مجازات علنی زناکاران

حجاب، حریمی است میان زن و مردان نامحرم. رعایت این حریم، حیا را افزایش می دهد و سبب فروکش کردن غریزه جنسی می شود. خاموشی این شعله و قرار گرفتن آن در مسیر طبیعی باعث می گردد بسیاری از مشکلات، مانند قتل، جنایت، فحشا و... از جامعه رخت ببرند. اگر چنین حریمی نباشد و پای آزادی

بی‌قید و شرط به میان آید، باید شاهد زندگی حیوانی باشیم که در آن صورت اضطراب گریبانگیر جامعه می‌شود (محمدی‌نیا، ۱۳۸۱: ص ۲۳۴). یکی از آسیب‌های اجتماعی که در اثر بی‌حیایی پدیدار می‌شود، زناست. خداوند، در سوره نور برای زناکاران مجازاتی قرار داده تا از تکرار این عمل جلوگیری شود:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...﴾؛ هریک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید... (نور: ۲).

تقدیم مجازات زن زناکار بر مرد زناکار در این آیه - با اینکه مرد سزاوارتر به تقدیم است - بدان دلیل است که اولاً، زنا از جانب زن قبیح‌تر است و ثانیاً، شأن زن به مقتضای فطرتش این است که خود را از مردان حفظ کند، اما اگر مرد را تمکین داد به عقاب سزاوارتر می‌شود. برابر بودن حدّ زن با حدّ مرد نیز به همین دلیل است. خداوند فرمود:

﴿كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾؛ هر کدام را صد تازیانه بزنید، با اینکه شأن زن در حدود، این است که نسبت به مردان تخفیف داده شود (سلطان‌علیشاه، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۲۶۶؛ رضایی‌اصفهانی، ۱۳۸۷: ج ۱۴، ص ۱۱۹).

در ادامه آیه آمده است: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ﴾؛ نباید درباره آن دو دلسوزی کنید (نور: ۲). «فاء» در «فاجلدوا»، فاء شرط است؛ یعنی مرد و زن زناکار را باید بدون شفقت و ترحم صد تازیانه بزنید (بروجردی، ۱۳۶۶: ج ۴، ص ۴۶۰). این نهی از رأفت، از قبیل نهی از مسبب است به نهی از سبب؛ چون رقت کردن به حال کسی که مستحق عذاب است موجب می‌شود در عذاب کردن او تساهل شود و در نتیجه، به او تخفیف دهند یا به کلی اجرای حدود را تعطیل کنند. به همین دلیل، کلام را مقید کرد به قید «فِي دِينِ اللَّهِ» تا جمله چنین معنا دهد: در حالتی که این سهل‌انگاری در دین خدا و شریعت او شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۵، ص ۱۱۳).



اجرای حدود با رعایت شروط شرعی، آخرین مرحله نهی از منکرات اجتماعی است که برای سلامت اجتماع اسلامی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. حد فقط برای جلوگیری از اصل زنا نیست، بلکه برای جلوگیری از بی‌بندوباری و مهار گسیختگی در جامعه اسلامی معین شده است تا جامعه در پرتو عفت عمومی، امنیت و سلامت اجتماعی حفظ شود، و گرنه بازداری از انحراف جنسی، راه‌های دیگری نیز دارد؛ از جمله:

۱. برای هر مسلمان، اجتناب از جرائم يك ضرورت دینی و اسلامی است و این ضرورت، پیوسته او را از آلودگی به معصیت و گناه دور می‌کند.
 ۲. واعظان و اهل شرع موظفند زمینه پرهیز از گناه را در جامعه فراهم آورند و راه اقبال اجتماع اسلامی را به سوی سعادت هموار سازند.
 ۳. با عمل به فریضه امر به معروف و نهی از منکر، باید سدی در برابر سیلاب ویرانگر انحرافات جنسی ساخته شود تا جامعه اسلامی از آسیب بی‌عفتی‌ها و انحرافات علنی مصون بماند.
 ۴. برای امر ازدواج و همزیستی و همبستگی سالم انسانی، تسهیلاتی اختصاص یابد تا غرایز جنسی افراد جامعه به راه‌های شرعی سوق داده شود و از سرکشی‌های شهوانی و طغیان‌های جنسی جلوگیری گردد (صادقی‌تهرانی، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۴۱۶).
- خداوند، علاوه بر اجرای حد بر زناکار، این قید را هم قرار داده که جمعی از مؤمنان در صحنه مجازات حضور یابند؛ چرا که هدف فقط این نیست که گناهکار عبرت گیرد، بلکه هدف آن است که مجازات او سبب عبرت دیگران هم بشود. با توجه به بافت زندگی اجتماعی بشر، آلودگی‌های اخلاقی در وجود يك فرد نمی‌ماند و به کل جامعه سرایت می‌کند؛ برای پاک‌سازی جامعه باید همان گونه که گناه برملا شده، مجازات نیز برملا گردد. به این ترتیب، پاسخ این سؤال که چرا اسلام اجازه

می‌دهد آبروی انسانی در جمع بریزد روشن می‌شود؛ زیرا تا هنگامی که گناه آشکار نگردیده و به دادگاه اسلامی کشیده نشده است، خداوند «ستار العیوب» به پرده‌ری راضی نیست، اما بعد از اثبات جرم و بیرون افتادن راز از پرده و آلوده شدن جامعه و کم شدن اهمیت گناه، مجازات باید به گونه‌ای اعمال شود که آثار منفی گناه رفع گردد و قبح و بزرگی گناه یادآوری شود.

اصولاً در جامعه سالم «تخلف از قانون» باید مهم تلقی شود. اگر تخلف تکرار گردد، آن اهمیت شکسته می‌شود و بازگرداندن آن تنها با علنی شدن کیفر متخلفان ممکن است. این واقعیت را نیز نباید از نظر دور داشت که بسیاری از مردم برای حیثیت و آبروی خود بیش از مسئله تنبیهات بدنی اهمیت قائلند و همین علنی شدن کیفر، ترمز نیرومندی برای هوس‌های سرکش آنهاست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۴، ص ۳۶۰).

۲. رعایت آداب ورود به خانه دیگران

از نظر اسلام هیچ کس حق ندارد، بدون اطلاع و اجازه قبلی به خانه دیگران وارد شود. در میان اعراب، مرسوم نبود که کسی برای ورود به منزل دیگران اذن بخواهد، ولی اسلام این رسم غلط را منسوخ کرد و دستور داد سرزده داخل خانه‌های دیگران نشوند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ يُؤْتِيَكُمُ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا...﴾؛ ای مؤمنان، در

خانه‌هایی که خانه شما نیست، جز با اجازه و آشنایی دادن وارد نشوید...» (نور: ۲۷).

روشن است که فلسفه این حکم دو چیز است: یکی، موضوع ناموس، یعنی پوشیده بودن زن و دیگر اینکه هر کس در محل سکونت خود اسراری دارد که نمی‌خواهد دیگران از آن باخیر شوند. بنابراین، نباید گمان کرد که دستور استیذان فقط برای



خانه‌هایی است که در آن‌ها زن رفت و آمد دارد. عبارت «حتی تستأنسوا» بیانگر آن است که ورود به خانه‌ای که دیگران در آن سکونت دارند، باید با استعلام و جلب انس باشد، نباید سرزده وارد شوید که موجب وحشت و ناراحتی می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۹: ص ۱۱۹). از مفهوم این آیه چنین برمی‌آید که خدا می‌خواهد حیا حفظ شود، چه حیا از نوع گفتار چه از نوع پوشش. پس، افراد نباید بی‌اجازه وارد حریم همدیگر شوند تا این حریم‌ها شکسته نشود.

در بخش دیگری از این سوره آمده است:

﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ... أَوْ صَدِيقِكُمْ﴾؛ بر نابینا و لنگ و بیمار و خود شما باکی نیست که از خانه‌هایی که ذکر می‌شود، بخورید: خانه‌های خودتان... یا دوستانتان» (نور: ۶۱).

ظاهر آیه چنین است که خداوند برای مؤمنان حقی قرار داده که بتوانند از خانه فرزندان و خویشان و دوستان خود به اندازه نیاز بخورند و مصرف کنند. در ابتدای آیه به سه گروه اشاره شده که معمولاً نمی‌توانند غذای خود را تأمین کنند و نیازمند دیگران هستند، اما این اذن، کلی و فراگیر است و به این سه گروه اختصاص ندارد، بلکه برای همه مؤمنان است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۵، ص ۲۲۸). باید توجه شود که این آیه، تنها اجازه استفاده از خانه خویشان نسبی را بیان کرده و نامی از فامیل سببی مثل پدرزن، مادرزن، برادرزن و خواهرزن نبرده است. همچنین، این آیه فقط درباره غذا خوردن است و تصرفات دیگر مشروط به گرفتن اجازه است. خوردن غذا از خانه‌های یادشده نیز باید طبیعی و دور از اسراف و تبذیر باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۴۴۸). گاهی قرائن نشان می‌دهد که یازده گروه یادشده در آیه ۶۱، میل ندارند از غذای خانه آنان بخوریم، مثل آنکه خوردنی را در جای مخصوصی پنهان کرده‌اند. در چنین مواردی باید دست نگه داریم (قرائتی، ۱۳۸۸: ج ۶، ص ۲۱۵).

امام باقر ۷ فرمود:

«...وَسَلَامُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ»؛ یعنی هنگامی که شخصی وارد خانه می‌شود و بر اهل آن سلام می‌کند و آنان جواب دهند، این سلام بر خویشان است (حویزی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۶۲۷).

﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَ إِنْ قِيلَ لَكُمْ ازْجِعُوا فَازْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (نور: ۲۸). براساس این آیه، اگر کسی را نیافتید که به شما اجازه ورود بدهد، داخل نشوید، بلکه صبر کنید تا کسی به شما اجازه ورود دهد، یا اگر کسی از اهل خانه را در آنجا نیافتید، داخل نشوید مگر به اجازه اهلش؛ زیرا ورود بی‌اجازه، تصرف در ملک غیر است. «هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ» یعنی برگشتن برای شما پاکیزه‌تر است؛ زیرا سلامت و تندرستی شما در آن است، از شک و گمان بد درباره شما جلوگیری می‌شود و سودش بیشتر و خیرش فزاینده‌تر است. «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ»؛ خداوند، در آخر این آیه، مخاطبان را تهدید کرده است که هر چه انجام دهند یا ترک کنند، می‌داند و به همین مناسبت ثواب می‌دهد یا کیفر می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۳۰۳).

۳. ترویج فرهنگ ازدواج

تنها راه صحیح و اساسی حفظ و ترویج حیا و عفت در اسلام، ارضای طبیعی غریزه جنسی و کامیابی مشروع از طریق ازدواج است. در آیات سوره نور، خداوند بندگان را به این امر تشویق کرده است. ازدواج، سنت رسول الله ﷺ است و آن حضرت همیشه به ازدواج توصیه می‌فرمود: «ازدواج سنت من است. پس، هرکسی از این سنت و روش رویگردان شود، از من نیست» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۴، ص ۷۴). پیامبر گرامی اسلام همواره جوانان را به امر مقدس ازدواج تشویق و حتی مقدمات ازدواج بعضی از آنان را فراهم می‌کرد. (پیوندی، ۱۳۹۰: ص ۱۴۲).



۳-۱. فراهم کردن زمینه ازدواج

ازدواج وسیله آرامش است (روم: ۲۱). در ازدواج، فامیل‌ها به هم نزدیک و دل‌ها مهربان می‌شود و زمینه تربیت نسل پاک و روحیه تعاون فراهم می‌گردد (قرائتی، ۱۳۹۶: ص ۱۴۷). قرآن درباره تشکیل خانواده و اقدام برای ازدواج سفارش کرده: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ﴾؛ بی‌همسران و غلامان و کنیزان شایسته خود را همسر دهید... (نور: ۳۲).

خداوند متعال به مسلمانانی که بر مسلمانان دیگر مقام ولایت دارند، امر کرده است تا مردان بی‌زن را زن دهند و زنان بی‌شوهر را شوهر دهند و به صاحبان غلام و کنیز فرموده که موجبات ازدواج آن‌ها را فراهم کنند؛ البته اگر مسلمان و شایسته و قابل باشند. همچنین، خداوند گوشزد کرده که مبدا خوف فقر و عجز از نفقه موجب شود مسلمانان در امر ازدواج کوتاهی کنند؛ زیرا باید بدانند که اگر قبل از ازدواج فقیر باشند، بعد از آن، خداوند ایشان را از فضلش بی‌نیاز می‌کند، چون خزانه غیب خدا وسیع است. اما کسی که اسباب ازدواج برای او فراهم نیست و وسیله تهیه آن‌ها را هم ندارد، باید عفت پیشه کند و صبر کند تا وقتی که خدا او را به فضل خود متمکن سازد (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ج ۴، ص ۲۶). در بیان امام صادق علیه السلام تأثیر ازدواج بر حیا نمودار است: «مؤمن درباره سه چیز حسابرسی نشود: غذایی که می‌خورد، لباسی که باید بپوشد و همسری صالح که مددکار زندگانی او و وسیله حفظ عفت او باشد» (طبرسی، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۳۷۶). پیامبر صلی الله علیه و آله در این باره فرمود: «ای جوانان، هر که قدرت بر ازدواج دارد، ازدواج کند که چشم را باحیا و دامن را پاک نگه می‌دارد و هر که قدرت ندارد، بسیار روزه بگیرد که از نیروی جنسی می‌کاهد» (طبرسی، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۳۷۵).



با توجه به مطالب بیان شده، ازدواج بهترین راهی که انسان می‌تواند خود را از گناه حفظ نماید، غریزه خویش را به‌طور حلال پاسخ دهد و پاک‌دامنی و حیاء را نگه‌دارد. در روایات هم بر این امر تأکید شده است؛ زید بن ثابت می‌گوید: پیامبر اکرم فرمود: آیا ازدواج کرده‌ای؟ عرض کردم: خیر، فرمود: ازدواج کن تا به عفت افزوده شود (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ج ۲۰، ص ۳۵).

بی‌تردید، یکی از شروط تحقق کامل فرهنگ عفاف و حجاب در جامعه، ایجاد زمینه برای ازدواج آسان جوانان است؛ زیرا در صورت فراهم‌بودن زمینه ازدواج آسان، زمینه رو آوردن بعضی از دختران جوان به تبردگی و خودنمایی جنسی از بین می‌رود و به‌طور طبیعی، بی‌عفتی و بدحجابی بسیار کاهش می‌یابد (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۱: ص ۲۶).

۳-۲. همکاری با ناتوانان در امر ازدواج

آیه ۳۳ سوره نور - ﴿وَلْيَسْتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...﴾ - درباره سه موضوع استغفار، استعناق و استحضان است؛ کسانی که از نظر مالی و اقتصادی آمادگی ازدواج و توانایی پرداخت مهریه و نفقه را ندارند، باید استغفار کنند و عفت بورزند؛ بدین معنا که باید و حالتی را در خود به‌وجود آورند که بتوانند بر ظهور شهوت جنسی و طغیان آن فائق آیند و به عبارتی، پاک‌دامنی را ملکه خود سازند تا زمانی که خدای متعال آنان را از فضلش بی‌نیاز کند و بتوانند با سرافرازی برای ازدواج اقدام کنند:

﴿وَلْيَسْتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾؛ کسانی که

ازدواجی نمی‌یابند، لازم است پاک‌دامنی پیشه کنند تا خداوند آنان را از احسان خود

توانگر سازد» (نور: ۳۳).



بنابراین، استعفاف در این آیه شریفه، به معنی ایجاد حالتی در نفس است که بر اثر آن، شخص آماده ازدواج - از روی اراده - بر طغیان و سرکشی شهوت جنسی غلبه یافته و هرگز مرتکب فحشا نمی شود (امامی، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۱۳۳). اسلام برای دست یافتن به حالت پیشنهاد می دهد، این افراد با سلاح تقوا از خود دفاع کنند؛ چراکه در هنگامه بحران بلوغ و فشار غرایز جنسی، از کارایی عنصر عقل کاسته می شود و در این وضعیت به سلاحی برنده نیاز است. این سلاح، تقوا و عشق به پروردگار و در یک کلمه خدامحوری است (پیوندی، ۱۳۹۰: ص ۱۳۴). خداوند نمی خواهد افراد به گناه آلوده شوند یا حتی در مرحله ای از زندگی، حیای آنان از بین برود؛ به همین دلیل، راهکارهایی برای ترویج حیا ارائه کرده تا افراد بتوانند با معنویت و حفظ ارزش های وجودی خود در مسیر بندگی حرکت کنند.



نتیجه‌گیری

حکومت اسلامی، در راستای عمل به وظیفه خود در ایجاد محیطی سالم برای رشد مادی و معنوی جامعه، باید از افزایش گناهان آشکار جلوگیری کند و زمینه‌های سالم‌سازی روحی و جسمی افراد را فراهم سازد. اگر روح توحید و خداباوری بر آدمی حاکم شود، با حفظ ارزش‌ها و اصالت‌ها، فرد و جامعه اصلاح می‌شوند و مردم، خدا را حاضر و ناظر بر رفتارهای خود می‌دانند. بنابراین حکومت اسلامی باید شیوه‌هایی را برای ترویج و تقویت حیا و عفت در جامعه برنامه‌ریزی کند. این شیوه‌ها با کمک فردی و اجتماعی مردم عملی خواهد شد. افراد باید با خودشناسی، خداباوری و تصویرسازی صحیح از شخصیت خویش نزد خدا، این امر فطری یعنی حیا را در وجود خود حفظ کنند. مسئولان کشور نیز باید از عادی‌شدن و علنی شدن گناه جلوگیری کنند. در چنین جامعه‌ای افراد می‌توانند به راحتی با یکدیگر تعامل داشته باشند. در سوره نور، نکات قابل توجهی درباره حفظ حیا بیان شده است که اگر این نکات در ابعاد فردی و اجتماعی عملی شوند، جامعه رو به سعادت و قرب الهی حرکت می‌کند، اما اگر این اصول فراموش و مغفول واقع شوند، سعادت جامعه دور از انتظار است.

پیشنهاد می‌شود متصدیان فرهنگی با زمینه‌سازی، تربیت، مراقبت و هشدارهای به‌جا، عرصه را بر بی‌بندوباری ببندند و با تقویت و کارآمد کردن نهاد خانواده - که مردان و زنان در آن نیازهای عاطفی و جنسی خویش را به‌طور کافی و شایسته و متنوع تأمین می‌کنند - روابط سالم اجتماعی و نشاط و شادابی در فضاهای دوستی را فراهم آورند.





کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان.
۲. ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۶۳)، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، ترجمه احمد جنتی، تهران: علمیه اسلامیة.
۳. اسحاقی، سید حسین (۱۳۸۶)، *مروارید عفاف: کاوشی در حیا، غیرت و حجاب*، قم: مرکز پژوهش‌های صداوسیما.
۴. افروشته، جمیله و محمدرضا کیخا (۱۳۹۷)، «نقش مؤلفه‌های هویتی در ترویج فرهنگ حیا در جامعه»، *چهارمین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی*، قم: مؤسسه سفیران فرهنگی مبین - دانشگاه قم.
- https://www.civilica.com/paper-iccrt-iccrt04_142.html04
۵. افشار، اباذر (۱۳۹۳)، *رسانه ملی و نهادهای سازنده فرهنگ عفاف و حجاب*، قم: صداوسیما جمهوری اسلامی.
۶. امامی، عبدالنبی (۱۳۸۹)، *فرهنگ قرآن، اخلاق حمیده*، قم: مطبوعات دینی.
۷. امین، نصرت بیگم (بی‌تا)، *تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن*، بی‌جا.
۸. انصاریان، حسین (بی‌تا)، *تفسیر حکیم*، قم: دار العرفان.
۹. بروجردی، محمدابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر جامع*، چاپ ششم، تهران: کتابخانه صدر.
۱۰. پیوند، فریده (۱۳۸۶)، *معناشناسی عفاف در قرآن و حدیث*، اصفهان: مرکز تحقیقات قائمیه.
۱۱. پسندیده، عباس (۱۳۸۵)، *پژوهشی در فرهنگ حیا*، قم: دار الحدیث.
۱۲. پیشوایی، فریده (۱۳۸۶)، *حجاب و عفاف در سیمای (آسیب‌ها و راهکارها)*، تهران: مرکز پژوهش‌های صداوسیما.



۱۳. پیوندی، محمدرضا (۱۳۹۰)، *راه و رسم جوانی*، قم: زمزم هدایت.
 ۱۴. تربتی کربلایی، حیدر (۱۳۹۰)، *حریم و حیا*، قم: عطر عترت.
 ۱۵. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸)، *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*، چاپ دوم، تهران: برهان.
 ۱۶. چراغی، علی (۱۳۹۳)، *حجاب و عفاف در ایران و تأثیر آن بر سلامت و امنیت جامعه/امروزی، ایلام: جوهر حیات*.
 ۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البیت.
 ۱۸. حسینی واعظ، محبوبه سادات (۱۳۹۶)، «ضرورت و راهکارهای آموزش و ترویج حیا، عفت و حجاب در بین کودکان و نوجوانان»، *سومین کنفرانس سراسری دانش و فناوری علوم تربیتی مطالعات اجتماعی و روانشناسی ایران*، تهران: مؤسسه برگزارکننده همایش‌های توسعه محور دانش و فناوری سام ایرانیان.
- https://www.civilica.com/paper-espcnf03-espcnf03_088.html
۱۹. حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران: لطفی.
 ۲۰. حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۰۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
 ۲۱. راغب اصفهانی، محمد بن حسین (۱۳۷۴)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، چاپ دوم، تهران: مرتضوی.
 ۲۲. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷)، *تفسیر قرآن مهر*، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

۲۳. سلطان‌علیشاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۷۹)، متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة، ترجمه محمدرضا خانی و حشمت‌الله ریاضی، تهران: سرالاسرار.
۲۴. شاه‌عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳)، تفسیر اثنی‌عشری، تهران: میقات.
۲۵. شفیع‌سروستانی، ابراهیم (۱۳۹۱)، آیین برنامه‌سازی درباره فرهنگ عفاف و حجاب، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی.
۲۶. صادقی‌تهرانی، محمد (۱۳۸۸)، ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم، قم: شکرانه.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۸. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۶۵)، مکارم الأخلاق، ترجمه میرباقری، چاپ دوم، تهران: فراهانی.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵)، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۰. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۷۹)، مشکاة الانوار فی غرر الأخبار، ترجمه عبدالله محمدی و مهدی هوشمند، قم: دار الثقلین.
۳۱. فیض‌کاشانی، محمدشاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
۳۲. قرائتی، محسن (۱۳۸۸)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۳. ----- (۱۳۹۶)، دقایق باقرآن، چاپ بیست‌وسوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.





۳۴. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵)، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ دوم، تهران: بنیاد بعثت.
۳۵. قنبری، عادل و محمدرضا سالاری فر (۱۳۹۸)، «مسائل اخلاقی همسران مذهبی در روابط فامیلی»، *فصلنامه علمی-ترویجی در حوزه اخلاق*، شماره ۳۲، صص ۱۷-۲۸.
۳۶. لی دموس، نانسی (۱۳۸۷)، *دروغ‌هایی که زنان آن را باور می‌کنند و حقایقی که آن‌ها را آزاد می‌کند*، ترجمه پریسا پورعلمداری، قم: معارف.
۳۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مسئله حجاب*، چاپ نودم، قم: صدرا.
۳۹. مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸)، *ترجمه تفسیر کاشف*، ترجمه موسی دانش، قم: بوستان کتاب.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۱. موسوی لشم‌رمز مخی، سیده حمیده و شراره صدیقی، (۱۳۹۵)، «تأثیر حیا و عفاف در آرامش فرد و جامعه»، *سومین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های نوین در علوم انسانی، ایتالیا - رم*، مؤسسه مدیران ایده پرداز پایتخت ویرا.
- https://www.civilica.com/paper-mrhconf03-mrhconf03_038.html
۴۲. ناظم‌زاده قمی، سید اصغر (۱۳۷۳)، *جلوه‌های حکمت گزیده موضوعی، کلمات امیرالمؤمنین، بی‌جا: الهادی*.

آسیب‌شناسی صفات اخلاقی نکوهیده در داستان قرآنی حضرت یوسف علیه السلام

آمنه فردوسی*، حبیب‌رضا ارزانی**

چکیده

قصص قرآنی دربردارنده نکات اخلاقی و تربیتی فراوانی است، از جمله سوره یوسف که نکات و آموزه‌های اخلاقی و تربیتی زیادی را دربردارد. صفات اخلاقی را می‌توان به دو گونه مثبت و منفی دسته‌بندی کرد که در این نوشتار صفات اخلاقی منفی با عنوان آسیب‌های اخلاقی - تربیتی در داستان قرآنی حضرت یوسف علیه السلام بررسی می‌شود. با توجه به اینکه آموزه‌های اخلاقی این سوره بر همه، مخصوصاً جوانان، تأثیرگذار است، به بررسی آسیب‌های اخلاقی در این سوره می‌پردازیم تا عبرت‌پذیری از وقایع و مسائل این سوره بیشتر شود. این تحقیق از نوع کاربردی و روش آن، تحلیلی - توصیفی است. همچنین، در این تحقیق آسیب‌های اخلاقی در دو حوزه فردی و اجتماعی بررسی می‌شود؛ آسیب‌های فردی چون: پیروی از شهوات، حب جاه و مقام، شرک و... و آسیب‌های اجتماعی مانند: حسد، مکر و حيله، نفاق و دورویی و....^۱

* دانش‌آموخته سطح ۴ (دکتری) مرکز تخصصی حضرت فاطمه الزهرا علیها السلام اصفهان.

a.m.ferdosi59@gmail.com

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی اصفهان.

Habibb_01@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۵/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۲۳

۱. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه نگارنده با عنوان «آموزه‌های اخلاقی در داستان قرآنی حضرت یوسف علیه السلام» است.



کلید واژه‌ها

قرآن، قصه حضرت یوسف علیه السلام، آسیب‌های اخلاقی، آسیب‌های تربیتی، رذایل.

مقدمه

اخلاق و مباحث اخلاقی، نقش مهمی در زندگی انسان‌ها و سرنوشت جوامع بشری ایفا می‌کند؛ لذا ادیان الهی، به‌طور گسترده، به تبیین مباحث اخلاقی پرداخته‌اند. دین اسلام نیز به‌منزله کامل‌ترین دین و دین خاتم، به‌طور مستوفی به این مبحث پرداخته است. در قرآن کریم، مباحث و آموزه‌های اخلاقی، در موارد بسیاری از جمله در قصه‌ها مطرح شده است. داستان حضرت یوسف علیه السلام از عبرت‌انگیزترین و آموزنده‌ترین قصص قرآن است و مطالب و آموزه‌های اخلاقی بسیاری در آن بیان شده است؛ به‌همین دلیل، در این نوشتار به بررسی نکات اخلاقی مطرح در این سوره پرداخته‌ایم. ائصاف به صفات اخلاقی مثبت (فضایل) و دوری از صفات اخلاقی منفی (رذایل)، هر دو برای رسیدن به کمال انسانی لازم و ضروری است، اما بدان دلیل که در علم اخلاق، تخلیه و پاک‌شدن از بدی‌ها و رذایل بر تجلیه و آراسته‌شدن به فضایل مقدم است، در این نوشتار درباره آسیب‌های اخلاقی و رذایل مطرح در سوره یوسف سخن گفته‌ایم و از آن رو که شناخت و رعایت نکات اخلاقی برای تکامل انسان‌ها ضرورت دارد، به بررسی صفات نکوهیده اخلاقی در داستان حضرت یوسف علیه السلام پرداخته‌ایم.

سؤال تحقیق این است که آسیب‌شناسی صفات نکوهیده اخلاقی مطرح در داستان حضرت یوسف علیه السلام چیست؟ هدف پژوهش نیز بررسی و واکاوی این

۱. «همان‌گونه که جمعی از بزرگان اهل تفسیر گفته‌اند، "أحسن القصص" بودن این داستان به‌خاطر اندرزها، حکمت‌ها، عبرت‌ها و درس‌های بسیار آموزنده‌ای است که در این سوره مبارکه در قرآن ذکر شده و برای هریک از این درس‌های آموزنده زندگی، نمونه و الگویی در این داستان آمده که شاهد زنده آن است» (رسولی محلاتی، ۱۳۸۹: پیشگفتار).





صفات به منظور دوری از آن‌ها و درعوض، بهره‌مندی از فضایل و به کارگیری آن‌ها در زندگی است.

پیشینه این موضوع را در تفاسیر بزرگان و در بعضی منابع تاریخی و کتب قصص می‌توان یافت، اما کتاب یا مقاله‌ای با این عنوان و موضوع پیدا نشد. این تحقیق، فردی و روش جمع‌آوری مطالب آن، کتابخانه‌ای است و از حیث نتیجه، کاربردی و با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

دسته‌بندی رذایل به فردی و اجتماعی

بعضی معتقدند تمام اصول اخلاقی با مناسبات خاص اجتماعی انسان با دیگران پیوند دارد؛ زیرا غبطه و حسد، تواضع و تکبر، حسن ظن و سوءظن، عدالت و جور و... از مسائلی است که فقط در اجتماع و هنگام رفتار با دیگران مفهوم پیدا می‌کند. البته در عین پذیرفتن این اصل که بسیاری از فضایل و رذایل اخلاقی با زندگی اجتماعی انسان پیوند دارد، باید گفت این اصل عمومیت ندارد؛ زیرا بسیاری از مسائل اخلاقی فقط جنبه فردی دارند و درباره یک نفر نیز کاملاً صادقند، مثلاً صبر یا جزع بر مصائب، شجاعت یا ترس، کوشش یا تنبلی، غفلت از حق یا توجه به آفریدگار، شکر یا کفران در برابر نعمت‌های خداوند و امثال این امور می‌تواند جنبه فردی داشته باشد و درباره کسی که زندگی کاملاً جدا از اجتماع دارد نیز صدق می‌کند. از اینجا تقسیم اخلاق به «اخلاق فردی» و «اخلاق اجتماعی» روشن می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ص ۲۳-۲۴).

الف) رذایل فردی

۱- شرک

از دیدگاه علم اخلاق، شرک یعنی اینکه انسان، غیر از خدا، فرد دیگری را هم منشأ اثر بداند و عقیده او چنان باشد که از غیر پروردگار هم کاری برمی‌آید. پس اگر با



این عقیده، آن غیر را بندگی و عبادت کند، به شرک عبادت دچار شده و اگر آن غیر را عبادت نکند، ولی آن را در چیزی که رضای خدا در آن نیست، اطاعت کند، به شرک طاعت دچار شده است. اولی را شرک جلی و دومی را شرک خفی گویند (نراقی، بی تا: ص ۷۳).

یکی از رذایلی که بیشتر مردم مصر در زمان حضرت یوسف علیه السلام به آن مبتلا بودند، شرک بود. این مطلب را از گفتگوی حضرت یوسف علیه السلام با هم‌بندش می‌توان فهمید. حضرت یوسف خطاب به او فرمود:

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ شما به جای خداوند نمی‌پرستید جز نام‌هایی (بی‌محتوا) را که شما و پدران‌تان نام‌گذاری کرده‌اید و خدا بر (صلاحیت پرستش) آن‌ها هیچ حجت و برهانی را نازل نکرده است. فرمان نافذ جز از آن خدا نیست، دستور داده که غیر او را نپرستید، آن است دین پابرجا و استوار، اما بیشتر مردم نمی‌دانند» (یوسف: ۴۰).

حضرت یوسف علیه السلام زندانیان را از شرک، نهی و به توحید دعوت کرد؛ «نخست خطاب را به دو رفیق زندانی‌اش اختصاص داد و سپس عمومی‌اش کرد؛ چون حکمی که در آن خطاب است، اختصاص به آن دو نداشته، بلکه همه بت‌پرستان با آن دو نفر شرک داشته‌اند. و تعبیر «مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ» کنایه از این است که مسمیاتی در وراء این اسماء وجود ندارد و در نتیجه، عبادت ایشان در مقابل اسمائی از قبیل اله آسمان و اله زمین و اله دریا و اله خشکی و اله پدر و اله مادر و اله فرزند و نظایر آن صورت می‌گیرد. و معنای آیه این است که شما به غیر خدا نمی‌پرستید مگر اسمائی بدون مسمی که وضعشان نکرده مگر خود شما و پدران‌تان، بدون این که از ناحیه خدای سبحان برهانی بر آن آمده باشد و دلالت کند بر اینکه



شفعائی هستند در درگاه خدا و یا سهمی از استقلال در تأثیر دارند. آری، چنین برهانی از ناحیه خدا نیامده تا برای شما مجوز عبادت باشد و شما با پرستش آن‌ها از شفاعتشان بهره‌مند شوید و یا از خیرات آن‌ها برخوردار و از شرشان ایمن گردید» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ج ۱۱، ص ۲۴۱ - ۲۴۲).

۲- پیروی از شهوات و تمایلات نفسانی

اصل «شهوة» رفتن نفس به سوی هر چیزی است که میل آن را دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰: ص ۴۳۰). «شهوت، در لغت، دارای مفهوم عامی است که به هر گونه خواهش نفس و میل و رغبت به لذات مادی اطلاق می‌شود. گاهی علاقه شدید به یک امر مادی را نیز شهوت می‌گویند. مفهوم شهوت، علاوه بر مفهوم عام، در خصوص شهوت جنسی نیز به کار رفته است. واژه شهوت در قرآن کریم هم به معنای عام کلمه آمده است و هم به معنای خاص آن. شهوت نقطه مقابل عفت است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۲۸۳).

در داستان حضرت یوسف، همسر عزیز (زلیخا) نماد فردی شهوت‌ران و اسیر خواهش‌های نفسانی است. او نتوانست بر نفس و شهوات خود غلبه کند و عشق آتشین خود به یوسف را پنهان دارد. انسان باید با رعایت تقوا از غلبه شهوات جلوگیری کند؛ زیرا بعد، ممکن است مهار آن سخت باشد.

۳- تسویل نفس

تسویل یعنی «زیبا جلوه دادن کاری که نفس میل به آن دارد و صورت زشت آن عمل را نیکو جلوه دادن» (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰: ص ۳۹۶). وقتی برادران یوسف، پیراهن خونی او را برای پدر آوردند و گفتند: «او را گرگ خورده است»، حضرت یعقوب (علیه السلام) به آن‌ها فرمود: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً﴾؛ [چنین نیست] بلکه



نفستان کاری را در نظرتان به باطل آراسته است» (یوسف: ۱۸). این جمله، جواب یعقوب است هنگامی که خبر مرگ یوسف، فرزند عزیز و حبیبش را شنیده است: «بلکه نفس شما امری را بر شما تسویل کرده است» و «تسویل» به معنای وسوسه است و معنای پاسخ او این است که قضیه، این طور که شما می گوید نیست، بلکه نفس شما در این موضوع، شما را به وسوسه انداخته و مطلب را مبهم کرده و حقیقت آن را معین نموده است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ج ۱۱، ص ۱۴۰).

تسویل نفس، غیر از امر به سوء است؛ زیرا نفس، در مرحله تسویل که مسوَله نام دارد، براساس روان شناسی و درون کاوی، آنچه خوشایند شخص است شناسایی می کند و هر گونه تباهی و فساد را پشت پرده همان مطلوب زیبا در برابر دیدگان درونی شخص ارائه می دهد. در این حال، شخص تسویل شده، آن امر تباه و گناه را نیکو می پندارد و آن را انجام می دهد. در قصه یوسف عَلَيْهِ السَّلَام، کشتن یا ناپدید کردن آن حضرت در برابر دیدگان درونی برادرانش، زیبا جلوه کرد و سپس، به آن اقدام کردند (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ص ۱۷۵).

۴- حب جاه و مقام

جاه یعنی قدر و منزلت (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۳۶۶). جاه و مال، دو رکن زندگی دنیا هستند. معنی جاه، مالکیت بر دل هایی است که تعظیم و بندگی آن ها مطلوب است؛ به عبارتی، جاه یعنی موقعیت داشتن در دل های مردم (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۱۶۳ - ۱۶۴).

در آیه ۹ سوره یوسف می خوانیم:

﴿اَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾؛ یوسف را بکشید یا او را در سرزمینی (نامعلوم) بیفکنید تا



توجه پدرتان تنها برای شما باشد و پس از آن، [از راه توبه نزد پدر و خدا] گروهی صالح باشید» (یوسف: ۹).

برادران یوسف از اینکه پدر به یوسف علاقه و توجه زیاد داشت، ناراحت بودند. آن‌ها می‌خواستند مالک دل پدر باشند و توجه قلبی پدر به آن‌ها باشد. لذا تصمیم گرفتند یوسف را بکشند یا تبعید کنند. می‌بینیم که این رذیله، تا چه حد می‌تواند انسان را به تصمیمات و کارهای ناشایست سوق دهد.

صفت رذیله دیگری که از این آیه استفاده می‌شود، صفت انحصارطلبی و خودخواهی است. یکی از خصلت‌های نکوهیده و ویرانگر، انحصار قدرت و امکانات و نعمت‌های خداوند و محروم کردن دیگران است. از آیه «أَقْتُلُوا يُوسُفَ... يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ» این حقیقت آشکار می‌گردد که اگر هم همه برادران یوسف به صفت زشت انحصارطلبی مبتلا نبودند، بعضی از آن‌ها به این رذیله ویرانگر گرفتار شده بودند (طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۶، ص ۶۳۷).

(ب) رذایل اجتماعی

۱- حسد

حسد، آرزوی از بین رفتن نعمت است از کسی که استحقاق آن نعمت را دارد و چه بسا حسادت به همراه نوعی تلاش برای از بین بردن آن نعمت باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰: ص ۱۸۹).

در آیه ۵ سوره یوسف می‌خوانیم: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾؛ گفت: ای پسرک من، خواب خود را بر برادرانت بازگو مکن که برایت حيله‌ای می‌اندیشند. همانا شیطان برای انسان دشمنی آشکار است» و در آیه ۸ این سوره آمده است: ﴿إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ

وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَيْبَانًا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ؛ آن گاه که گفتند: یوسف و برادرش (بنیامین) نزد پدر ما از ما محبوب ترند، درحالی که ما گروهی نیرومند هستیم؛ به راستی پدر ما، از این نظر، در گمراهی آشکاری است».

از این دو آیه، حسد برادران یوسف به آن حضرت آشکار می شود؛ زیرا «وقتی یوسف آن خواب خود را برای پدر نقل کرد، حضرت یعقوب، خطابی مشفقانه کرد و فرمود: "يَا بُنَيَّ: ای پسرک عزیزم" و قبل از آنکه خواب او را تعبیر کند از روی دلسوزی، اول او را نهی کرد از اینکه خواب خود را برای برادرانش نقل کند و آن گاه بشارتش داد به کرامت الهی که در حقش شده است و نهی را مقدم بر بشارت نیاورد، مگر به خاطر فرط محبت و شدت اهتمامی که به شأن او داشت و آن حسادت و بغض و کینه ای که از برادران به او سراغ داشت» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ج ۱۱، ص ۱۰۵).

۲- کید و مکر

«کید» یعنی تدبیر و چاره اندیشی. کید، گاهی مذموم و گاهی پسندیده است؛ اگرچه استعمال آن در موارد مذموم بسیار بیشتر است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰: ص ۶۹۸). «مکر» یعنی حیلۀ پنهانی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۵، ص ۱۸۳). «مکر، منصرف کردن کسی است از هدفش با حيله. مکر بر دو قسم است: فریب پسندیده که به وسیله آن، انجام کار خیر مقصود باشد؛ مکر مذموم که به واسطه آن، انجام کار زشتی اراده گردد» (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰: ص ۷۴۰).

۲-۱- کید و مکر برادران حضرت یوسف علیهما السلام

در آیه ۵ سورة یوسف، حضرت یعقوب علیهما السلام به یوسف علیهما السلام می فرماید: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا﴾؛ گفت: ای پسرک من، خواب

خود را بر برادران بازگو مکن که برایت حیلۀ ای می اندیشند». حضرت یعقوب نگفت که «می ترسم برادران قصد سوئی درباره تو بکنند»، بلکه آن را به صورت یک امر قطعی و مخصوصاً با تکرار «کید» که دلیل بر تأکید است، بیان کرد؛ چون از روحیات بقیه فرزندان باخبر بود و حساسیت آن ها را به یوسف می دانست (مکارم شیرازی، بی تا: ج ۹، ص ۳۰۹). درواقع، حسادت، برادران یوسف را به صفت ردیله کید و مکر واداشت. آنها برای جدا کردن یوسف علیه السلام از پدر، مکر و حیلۀ به کار بردند و به بهانه گردش و بازی او را به صحرا بردند و هنگامی که نقشه شوم خود را عملی کردند و یوسف را به چاه انداختند، باز هم برای خبر دادن به پدر، کید و مکر به کار بردند؛ پیراهن برادر را به خون آغشته کردند و شب، گریان نزد پدر آمدند و وانمود کردند که گرگ، یوسف را خورده است. این بود کیدی که حضرت یعقوب، یوسف را از آن باخبر ساخت: «فیکیدوا لک کیداً». «کیدی که مکر و حیلۀ و تقلب است. صورت ظاهرش محبت و خوبی و باطنش عداوت و ایذاء است» (طیب، بی تا: ج ۷، ص ۱۵۴).

۲-۲- کید و مکر زلیخا و زنان اشراف مصر

از دیگر موارد کید و مکر در داستان حضرت یوسف، کید و مکاری است که زلیخا و زنان اشراف درباری به کار بردند. زلیخا، بعد از ماجرای مراوده با یوسف، وقتی همسر خود را پشت در دید، گفت: ﴿قَالَتْ مَا جَزَاء مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛ گفت: جزای کسی که به خانواده ات قصد بدی کند، چیست جز آنکه زندانی شود یا عذابی دردناک ببیند؟» (یوسف: ۲۵).

براساس این آیه، «همسر عزیز مصر نگفت یوسف قصد سوئی درباره من داشته، بلکه درباره میزان مجازات او با عزیز مصر صحبت کرد، آنچنان که گویی اصل





مسئله مسلم است و سخن از میزان کیفر و چگونگی مجازات اوست. و این تعبیر حساب شده در آن لحظه‌ای که آن زن باید دست و پای خود را گم کند، نشانه شدت حيله گری اوست» (مکارم شیرازی، بی تا: ج ۹، ۳۸۴). همان طور که بعد از روشن شدن حقیقت و اثبات پاکی و بی گناهی یوسف و خطاکاری زلیخا، عزیز مصر به این واقعیت اشاره کرد و خطاب به زلیخا گفت: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾؛ این، از مکر و نیرنگ شما زن هاست، حقا که نیرنگ شما بزرگ است» (یوسف: ۲۸).

همچنین، زلیخا در ماجرای سرزنش زنان مصر درباره عشق بی قرارش به برده خویش، برای تبرئه خود از نیرنگ حساب شده‌ای استفاده کرد؛ او آنان را دعوت کرد و به دست هریک چاقو و میوه‌ای داد. سپس، یک باره یوسف را به آن جا خواند. همه آن زنان، محو جمال یوسف شدند و دست‌های خود را بریدند. آن گاه گفت: «این همان کسی است که مرا درباره وی سرزنش می کردید». این کار زلیخا، تأکید دیگری است بر مکر این گونه زنان (همان، ج ۹، ۳۹).

نمونه دیگر از مکر و نیرنگ در این آیه، سخن زنان اشراف مصر درباره زلیخا بود؛ آنان زلیخا را برای مراوده با یوسف، سرزنش کردند و گمراه خواندند. قرآن، عمل آن زنان را مکر معرفی کرده است. ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ﴾؛ پس چون (زن عزیز) سخنان مکرآمیز آن‌ها را شنید» (یوسف: ۳۱). براساس آیات قرآن کریم، وقتی موضوع دلباختگی زلیخا به غلام کنعانی و توطئه وی به گوش زنان اعیان شهر و بانوان قصر نشین دیگر رسید، آنان زلیخا را به باد ملامت گرفتند و او را زنی افراطی خواندند و گمراهی آشکاری را به او نسبت دادند. آن‌ها گفتند: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾؛ و در شهر [مصر] عده‌ای از زن‌ها گفتند: زن عزیز از غلام خود درخواست کامجویی



می کند. محبت او از پرده دل بر عمق قلبش نفوذ کرده، حقاً که ما او را در گمراهی آشکار می بینیم» (یوسف: ۳۰). این، ظاهر داستان بود و حقیقت، چیز دیگری بود. زنان اشراف که کم و بیش وصف زیبایی خیره کننده یوسف را از زلیخا و کاخ نشینان شنیده بودند، هنگامی که موضوع دلدادگی زلیخا را به جوان کنعانی شنیدند، در صدد برآمدند تا این جوان ماهرو و عفیف را از نزدیک ببینند. قرآن کریم به دنبال این آیه، لحن سخن را تغییر داده و با واژه مکر و حيله درخواست زنان مصری را بازگو کرده است؛ یعنی برای اینکه یوسف را از نزدیک ببینند، این نقشه را کشیدند و این حيله را به کار بردند (رسولی محلاتی، ۱۳۸۲: ص ۵۷ - ۵۸).

قرآن، بدان دلیل سرزنش و نکوهش زلیخا را مکر و نیرنگ می نامد که منظور آنان از آن گفتار، نه خیرخواهی بود و نه سرزنش به خاطر گناه، بلکه آنان در این اندیشه بودند که آن جوان پرشکوه را که وصف زیبایی و کمال و آراستگی او را شنیده بودند، از نزدیک ببینند. عده ای معتقدند تعبیر قرآن از سرزنش و گفتار آن زنان به مکر و نیرنگ، به دلیل آن است که آنان نیز دل در گرو عشق یوسف داشتند، اما برخلاف زلیخا که آن را آشکار می ساخت، آنان نهان می داشتند (طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۶، ۶۹۹).

۳- دروغ و افترا و نفاق

کذب و دروغگویی از گناهان و رذایل بزرگ است که در آیات و روایات بسیار از آن نهی شده است و عواقب سوئی برای فرد و اجتماع دارد. «کذب، در لغت، عدم مطابقت است و اعتقاد و عمل و گفتار، هر سه، به این صفت متصف می شوند» (مشکینی، ۱۳۷۶: ص ۱۹۵)؛ یعنی در اخلاق اسلامی، حتی اگر خبری مطابق با واقع باشد، ولی گوینده آن، به آن اعتقاد نداشته باشد، به آن نیز دروغ می گویند.

(شریفی، ۱۳۹۰: ص ۱۱۵). به دلیل اینکه تهمت و افترا و نفاق از مصادیق دروغ است، در این مبحث به آن‌ها نیز می‌پردازیم.

۱-۳- دروغجویی برادران حضرت یوسف علی‌ه‌السلام

در داستان حضرت یوسف، برادران آن حضرت چندبار مرتکب این رذیله شدند. اول، هنگامی که می‌خواستند پدر را راضی کنند تا یوسف را با خود ببرند، گفتند: ﴿يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾؛ ای پدر، تو را چه شده که ما را بر [نگهداری] یوسف، امین نمی‌دانی، درحالی که بی‌تردید ما خیرخواه اویم؟» (یوسف: ۱۱). آن‌ها در این گفتار که «إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ» گرفتار چندین خطا و گناه شدند؛ «هم کذب بود آن هم به پیغمبر خدا، هم نفاق بود، که ظاهرشان غیر باطنشان بود. هم، مکر و حيله در حق شخص بی‌گناه بی‌تقصیر، به‌علاوه قساوت قلب که چگونه انسان طاقت بیاورد با پدر پیر خود چنین کند که ﴿وَإِيصَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ﴾؛ و هر دو چشمش از اندوه سفید شد (یوسف: ۸۴) و با برادر خود، چنین رفتار کند» (طیب، بی‌تا: ج ۷، ص ۱۶۳).

دروغ دیگر برادران یوسف این بود به پدر گفتند: ﴿إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾؛ حتماً ما او را نگهبانیم» (یوسف: ۱۲) و البته چیزی که در حق او بجا نیاوردند، حفظ و نگهبانی از او بود. دروغ سوم آنان این بود که بعد از آنکه یوسف را بردند و به چاه انداختند، پیراهن او را به خونی دروغین آغشته کردند و شب نزد پدر آوردند و با گریه‌ای منافقانه و دروغین به پدر گفتند: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّبُّ﴾؛ گفتند: ای پدر، ما رفتیم سرگرم مسابقه شدیم و یوسف را نزد اسباب و اثاثیه خود رها کردیم، پس او را گرگ خورد» (یوسف: ۱۷).



«در این عبارت آن‌ها، سه ادّعی دروغ وجود دارد؛ یکی اینکه ما رفتیم، سرگرم مسابقه شدیم. این یک دروغ به پیغمبر خدا، که این‌ها برای مسابقه و تیراندازی نرفتند، بلکه برای انداختن یوسف به چاه رفتند. دیگر اینکه، یوسف را نزد متاع خود گذاشتیم و دیگری و بزرگ‌ترین دروغ اینکه او را گرگ خورده است» (طیب، بی‌تا: ج ۷، ص ۱۶۸).

۲-۳- نفاق

«نفاق مصدر است به معنی منافق بودن. منافق (در اصطلاح) کسی است که در باطن، کافر و در ظاهر، مسلمان است» (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۷، ص ۹۸). «نفاق از پست‌ترین مراتب کذب و دروغ است که با رذایلی چون خدعه و فریب مؤمنان نیز همراه خواهد بود. دروغ منشأ نفاق است؛ زیرا صدق و راستی، هماهنگی زبان و دل و دروغ، ناهماهنگی این دو است و از اینجا تفاوت میان ظاهر و باطن انسان شروع می‌شود و دروغگو تدریجاً به‌سوی نفاق کامل پیش می‌رود» (شریفی، ۱۳۹۰: ص ۱۱۶).

یکی از رذایل در برادران حضرت یوسف، نفاق آنان در برابر پدر خویش است. آنان نزد پدر، زبانی و عملی، به یوسف عَلَيْهِ السَّلَام محبت می‌کردند و خود را دلسوز و خیرخواه او نشان می‌دادند، درحالی‌که در دل، کینه او را داشتند. او را با این بهانه که کودک است و به بازی و سرگرمی و تفریح نیاز دارد، از پدر گرفتند، ولی نقشه نابودی او را کشیدند. بعد از آنکه نقشه خود را عملی کردند و یوسف را به چاه افکندند، با گریه‌ای منافقانه نزد پدر رفتند و خلاف واقع به او گزارش دادند: ﴿وَجَاؤُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾؛ و شبانگاه گریه‌کنان نزد پدرشان آمدند» (یوسف: ۱۶).

تهمت و بهتان، سخنی است که درباره فرد متهم، صدق نمی کند و واقعیت ندارد؛ به همین دلیل از مصادیق کذب و دروغ و از گناهان بسیار بزرگ شمرده می شود.

سخن فرزندان و اطرافیان حضرت یعقوب که به سبب علاقه و محبت زیاد به حضرت یوسف، ایشان را در گمراهی و ضلالت می خواندند، از مصایق تهمت و افترا بود: ﴿إِذْ قَالُوا لْيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾؛ آن گاه که [به یکدیگر] گفتند: یوسف و برادرش [بنیامین] نزد پدر ما از ما محبوب ترند، درحالی که ما گروهی نیرومند هستیم. به راستی پدرمان [از این نظر] در گمراهی آشکاری است» (یوسف: ۸).

همچنین، هنگامی که برادران، همراه پیراهن یوسف از مصر به کنعان برگشتند، حضرت یعقوب گفت: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تُفَنِّدُونِ﴾؛ همانا من بوی یوسف را می شنوم، اگر مرا کم عقلی ندانید» (یوسف، ۹۴). شماری از فرزندان یعقوب که در آنجا حاضر بودند، در جواب پدر گفتند: ﴿تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾: به خدا سوگند که تو هنوز در گمراهی قدیم خود [افراط در حب یوسف] به سر میبری» (یوسف: ۹۵). این سخن می رساند که فرزندان آن حضرت، در این داستان چه بهره زشت و بدی داشته اند که از همان ابتدای داستان تا به آخر چه اسائه ادب ها به پدر نمودند، در اول داستان گفتند: «إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» و در آخر گفتند: «إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ج ۱۱، ص ۳۳۵).

این سخنان، علاوه بر آنکه از مصادیق تهمت و افترا است، قضاوتی نادرست و یک جانبه و جسارت و بی ادبی به پیامبر خدا به شمار می رود. علت قضاوت نادرست آن ها این بود که آتش حقد و حسد به آن ها اجازه نمی داد به تمام جوانب کار بیندیشند و دلائل اظهار علاقه پدر به این دو کودک (یوسف و بنیامین) را دریابند؛





چراکه همیشه منافع خاص هرکس بر افکار او حجابی می افکند و او را به قضاوت های یک جانبه که نتیجه آن گمراهی از جاده حق و عدالت است، وامی دارد. البته منظور آن ها، گمراهی دینی و مذهبی نبود؛ زیرا آن ها به بزرگی و نبوت پدر اعتقاد داشتند و تنها برای طرز معاشرت به او ایراد می گرفتند (مکارم شیرازی، بی تا: ج ۹، ص ۳۲۲).

یکی از موارد تهمت و بهتان در داستان حضرت یوسف، تهمتی بود که زلیخا به آن حضرت زد؛ هنگامی که زلیخا، همسر خود را پشت در دید، برای رهایی از رسوایی و انتقام گرفتن از یوسف که درخواست او را رد کرده بود، خطاب به همسرش گفت: ﴿قَالَتُ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛ گفت: جزای کسی که به خانواده ات قصد بدی کند، چیست جز آنکه زندانی شود یا عذابی دردناک ببیند؟ (یوسف: ۲۵). زلیخا با این جمله، به طور ضمنی، یوسف را به خیانت متهم کرد.

مورد دیگر، تهمتی بود که برادران به یوسف زدند؛ هنگامی که پیمان، در بار بنیامین پیدا شد، برادران گفتند: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾؛ اگر او دزدی کند [تعجب ندارد] برادر او نیز در گذشته دزدی کرده بود (یوسف: ۷۷).

۴- بی غیرتی

بی غیرتی یعنی کوتاهی و اهمال در محافظت و نگهبانی آنچه حفظ آن لازم است، از دین و عرض (ناموس و آبرو) و اموال و اولاد، و آن از نتایج کوچکی نفس و از مهلکات بزرگ است. رسول خدا ﷺ فرمودند:

«إِذَا لَمْ يَغُرِّ الرَّجُلُ فَهُوَ مَنكُوشُ الْقَلْبِ؛ اگر مرد غیرت نداشته باشد، قلب او سرنگون

است» (نراقی، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۳۲۵-۳۲۳).



در داستان حضرت یوسف علیه السلام، بعد از اثبات بی گناهی آن حضرت و خطاکاری و رسوایی زلیخا، واکنش عزیز مصر در برابر گناه همسرش درست نبود. او از ترس برملا شدن این ماجرا که آبروی او را در سرزمین مصر به باد می داد، سعی کرد به هر نحوی بر آن سرپوش بگذارد؛ ازین رو، خطاب به یوسف گفت: «تو از این ماجرا صرف نظر کن و دیگر از آن سخنی مگو». سپس، به همسرش گفت:

«تو نیز از گناه خود استغفار کن که از خطاکاران بودی»: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾؛ ای یوسف، تو از [افشای] این قضیه صرف نظر کن و [ای زن] تو نیز از گناهت آمرزش بخواه که همانا از خطاکاران بوده‌ای» (یوسف: ۲۹).

رفتار عزیز با همسر خطاکارش در این ماجرا ضعیف بود. شایسته بود قطفیر (همسر زلیخا) در این موضوع حساس، زلیخا را به گونه ای تنبیه کند که دیگر گرد فساد نگردد، اما با بسنده کردن به سرزنش لفظی همسرش، دست این زن هوسران را که آتش شهوت و انتقام در درونش زبانه می کشید، برای ادامه رفتار ننگین خود باز گذاشت (پیمانی و شریعتی، ۱۳۸۸: ص ۳۷۱). بعد از آن، زلیخا، زنانی را که او را برای علاقه به یوسف سرزنش می کردند دعوت کرد تا یوسف علیه السلام را به آن‌ها نشان دهد. آن زنان محو زیبایی یوسف شدند و دست‌های خود را بردند. زلیخا به آنان گفت:

«آری، این همان غلام کنعانی است که مرا برای دوست داشتنش سرزنش می کردید. اینک معلوم شد که من در عشق به او حق داشتم. شما یک بار او را دیدید و چنان شیدای او شدید که دست‌های خود را بردید. پس من که چندین سال، هر روز و هر ساعت او را دیده‌ام، حق داشته‌ام که از وی طلب وصال کنم». بدیهی است که این بی پروایی زلیخا نتیجه بی توجهی و مسامحه شوهرش در مجازات او بود (مستقیمی، ۱۳۷۰: صص ۴۸، ۴۹ و ۵۴).



﴿قَالَتْ فَلَذِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاودْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا
آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَا مِّنَ الصَّاغِرِينَ﴾؛ زن گفت: این همان کسی است که مرا
درباره وی [غیاباً] سرزنش کردید و البته من از وی درخواست کامجویی کردم و او
خودداری کرد و باز هم اگر آنچه را فرمائش می‌دهم، نکند، زندانی خواهد شد و
مسلماً از خوارشدگان خواهد گشت» (یوسف: ۳۲).

«این صراحت لهجه زلیخا و بی‌پروایی اش در معاشقه با یک جوان بیگانه، گواهی
برای گفتار آن دسته از مفسران است که گفته‌اند: شوهر زلیخا مرد بی‌غیرتی بود و از
ارتباط همسرش با دیگران متأثر نمی‌شد و نیز می‌تواند دلیلی بر تسلط فوق‌العاده وی
بر شوهرش باشد» (رسولی محلاتی، ۱۳۸۲: ص ۶۲).

۵- کینه و دشمنی

عداوت و دشمنی بر دو قسم است؛ زیرا هر که عداوت کسی را در دل دارد، یا آن را
در دل پنهان می‌کند و انتظار فرصت را می‌کشد یا آشکارا در صدد آزار و اذیت
شخصی برمی‌آید که دشمنی و عداوت او را در دل دارد. قسم اول را حقد و کینه
می‌گویند که مراد از آن پنهان کردن عداوت شخص در دل است و قسم دوم را
عداوت می‌نامند که ثمره قسم اول است. هریک از این دو قسم از صفات مهلکه و
اخلاق رذیله است (نراقی، بی‌تا: ص ۱۷۷-۱۷۸).

این صفت رذیله در برادران حضرت یوسف وجود داشت. آن‌ها حسد، کینه و
عداوت یوسف (علیه السلام) را در دل داشتند و عاقبت، آن عداوت و دشمنی را ظاهر و
عملی کردند. «دلیل اینکه دل‌های برادرانش سرشار از کینه و دشمنی با وی بود، این
است که یعقوب (علیه السلام) در جواب یوسف (که خواب خود را برای پدر گفت) نفرمود:
من می‌ترسم درباره‌ات نقشه شومی بریزند و یا ایمن نیستم از اینکه نابودت کنند،



بلکه فرمود: نقشه می‌ریزند و تازه همین بیان را هم با مصدر، تأکید کرده، فرمود: "يَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا"؛ زیرا مصدر "کیداً" که مفعول مطلق است، خود یکی از وسایل تأکید است» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ج ۱۱، ص ۱۰۶).

۶- ظلم

ظلم یعنی قرار دادن چیز در غیر جایگاه و موضع خودش (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۲، ص ۳۷۳). یکی از گناهان و رذایلی که در داستان حضرت یوسف عليه السلام به چشم می‌خورد، ظلم است. ظلم یکی از نتایج کینه و عداوت به‌شمار می‌رود؛ زیرا اگر کسی کینه دیگری را در دل داشته باشد و در حق او دشمنی ورزد، چه بسا به او ظلم روا دارد. عمل برادران حضرت یوسف در حق آن حضرت، مصداق کامل ظلم بود. آن‌ها برادر خود را بدون آنکه مرتکب کار اشتباهی شده باشد، فقط به دلیل حسادت، از پدر جدا کردند و به بیابان بردند و پس از آزار او، وی را در چاه انداختند. همچنین، زلیخا، با تهمت زدن به حضرت یوسف و زندانی کردن ناحق ایشان و به تبع، آزارهایی که در زندان بر ایشان تحمیل کرد، ظلم بزرگی در حق آن حضرت مرتکب شد.

۷- قطع رحم و عقوق والدین

برادران حضرت یوسف با ظلمی که در حق برادر خود روا داشتند، مرتکب گناه بزرگ قطع رحم و عقوق والدین نیز شدند. «قطع رحم، یعنی آزرده و رنجاندن خویشان و بستگان و نزدیکان و یاری نکردن آنان در مال و آسایش و خیرات دنیوی، درحالی که به آن محتاج باشند. و سبب آن یا عداوت است، یا بخل و خست» (نراقی، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۳۴۲).



برادران یوسف با ظلم در حق یوسف، موجب رنجش و آزار پدر شدند. «عقوق والدین یعنی آزرده و رنجانیدن پدر و مادر. عقوق والدین بدترین و شدیدترین انواع قطع رحم است؛ زیرا نزدیک ترین و خاص ترین ارحام به سبب ولادت، تحقق می یابد و بنابراین، حق پدر و مادر را دوچندان می سازد» (همان، ص ۳۵۰).

۸- کبر

«کبر» یعنی حالتی که آدمی خود را بالاتر از دیگران ببیند و اعتقاد داشته باشد که بر دیگران برتری دارد (نراقی، بی تا: ص ۲۰۱).

از آیه ۸ سوره یوسف که مافی الضمیر و کلام برادران یوسف است، افزون بر حسد، مفهوم «کبر» نیز برداشت می شود:

﴿إِذْ قَالُوا لْيُؤَسَّفْ وَأُخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ غَضَبُهُ﴾؛ آن گاه که [به یکدیگر] گفتند: یوسف و برادرش [بنیامین] نزد پدر ما از ما محبوب ترند، درحالی که ما گروهی نیرومند هستیم». عبارت «و نحن غَضَبُهُ» نشان دهنده کبر است. گفتند: ما نیرومند و کارکن هستیم و نفع ما بیشتر به پدرمان می رسد و برای قضای حوائج و اصلاح امور او آماده تریم و یوسف و برادرش کوچک هستند و توانایی ندارند (طیب، بی تا: ج ۷، ص ۱۵۸).

«از واژه واژه این آیه، این حقیقت دریافت می گردد که برادران یوسف، به فزونی تعداد و نیروی جوانی و اقتدار ظاهری گروه خویش می بالیدند؛ به گونه ای که این امکانات و اقتدار، آنان را مست و مغرور ساخته بود و سرانجام، آنان را به سوی فاجعه ای سوق داد که به جای درست اندیشی و ریشه یابی محبت بیشتر پدر به یوسف، هم پدر فرزانه را گمراه اعلان کردند و هم حکم تبعید و یا اعدام برادر خردسال و بی گناه خویش را دادند» (طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۶، ص ۶۳۶).

۹- غیبت و سرزنش

«غیبت در لغت از مادهٔ اغتیاب، به معنی پشت سر دیگران بدگویی کردن و سخن ناخوشایند گفتن است. در اصطلاح، تعریف‌های گوناگونی از سوی فقها، مفسران و علمای اخلاق ارائه شده است. ولی به نظر می‌رسد تمام تعریف‌ها، حتی تعریف اهل لغت، از احادیثی که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده، گرفته شده است؛ ابوذر غفاری از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسید: غیبت چیست؟ حضرت فرمود: یاد کردن برادرت به چیزی که از آن، ناخرسند می‌شود. عرض کرد: ای رسول خدا، اگر این عیب که گفتیم در او بود، چه؟ فرمود: اگر او را به عیبی که در او بود، یادآور شدی، غیبت کرده‌ای و اگر عیبی را که در او نبود، متذکر شدی، بهتان زده‌ای» (شریفی، ۱۳۹۰: ص ۱۱۷ - ۱۱۸).

هنگامی که ماجرای مراودهٔ زلیخا با یوسف به گوش عده‌ای از زنان اشراف رسید، در غیاب زلیخا گفتند:

﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾؛ و در شهر [مصر] عده‌ای از زن‌ها گفتند: زن عزیز از غلام خود درخواست کامجویی می‌کند. محبت او از پردهٔ دل بر عمق قلبش نفوذ کرده، حقاً که ما او را در گمراهی آشکاری می‌بینیم» (یوسف: ۳۰).

این دسته از زنان، مرتکب گناه بزرگ غیبت و بدگویی دربارهٔ همسر عزیز شدند. همچنین، آن‌ها به گناه و رذیلهٔ سرزنش نیز دچار گشتند.

آنان در مجالس خود، زلیخا را سرزنش می‌کردند، اما هیچ‌یک از آنان این حرف‌ها را از روی خیرخواهی نمی‌زدند، بلکه از روی مکر و حيله و برای تسکین حسادت و تسلای دل خود زلیخا را سرزنش می‌کردند. اینکه قرآن، گفته‌های زنان مصر را مکر نامید، به این دلیل است که سرزنش‌های آنان از روی حسد و دشمنی بود و می‌خواستند او را در میان مردم رسوا کنند (طباطبایی، ۱۳۸۳:





ج ۱۱، صص ۱۹۶ و ۲۰۱). زلیخا، بعد از دعوت آنان به میهمانی خود (برای رویارویی آنها با یوسف)، به این عمل زشت آنها چنین اشاره کرد: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾؛ این همان کس است که مرا درباره‌ی وی [غیاباً] سرزنش کردید» (یوسف: ۳۲).

درست است که زلیخا مرتکب گناه و خطا گردید، ولی براساس آموزه‌های اخلاقی، اگر کسی دچار خطا و گناهی شد، نباید او را سرزنش کرد و به غیبت او پرداخت، بلکه باید با خیرخواهی و دلسوزی به نهی از منکر و اصلاح او اقدام کرد؛ زیرا مقوله نصیحت و خیرخواهی و نهی از منکر، از عمل زشت سرزنش و ملامت جداست. «در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است:

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: هر که کار زشتی را فاش کند، چون کسی است که آن را انجام داده و هر که مؤمنی را به چیزی سرزنش کند، نمیرد تا مرتکب آن شود» (کلینی، بی تا: ج ۴، ص ۵۹).

آن دسته از زنان اشراف مصری که به سرزنش زلیخا پرداختند، پس از دیدن یوسف، عنان اختیار از کف داده و به جای میوه، دستان خود را بریدند و نتوانستند از برون افتادن آنچه از محبت یوسف در دل یافتند، خودداری کنند. لذا همه ملاحظات را کنار گذاشتند و بی اختیار گفتند:

﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾؛ منزه است خداوند، این بشر نیست، این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست» (یوسف: ۳۱).

مگر همین زنان نبودند که پشت سر زلیخا سرزنش‌ها کردند و او را به باد ملامت گرفتند؛ با اینکه زلیخا سال‌ها با چنین جوان زیبایی همنشین بود، چطور گفته‌های خود را فراموش کردند و با یک‌بار دیدن یوسف به این حالت افتادند؟ (طباطبایی، ۱۳۸۳: ج ۱۱، ص ۱۹۸).

۱۰- دزدی

یکی از رذایل اخلاقی اجتماعی که در سوره یوسف به آن اشاره شده، دزدی است. در آیه ۷۰ سوره یوسف آمده است:

﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِخْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعِبرِ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾؛ پس چون آن‌ها را به آذوقه و وسایل سفرشان مجهز کرد، جام آبخوری را (که همان پیمانه بود) در بارदान برادرش قرار داد. سپس، جاززننده‌ای بانگ برآورد که ای کاروانیان، حتماً شما دزدید.

همچنین، در آیه ۷۷ آمده است:

﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾؛ [برادران] گفتند: اگر او دزدی کند [تعجب ندارد] برادری از او نیز در گذشته دزدی کرده بود. پس یوسف آن سخن را در دل خود پنهان داشت و بر آن‌ها آشکار نساخت [و با خود] گفت: شما در منزلت [انسانیت] بدترید و خداوند به آنچه توصیف می‌کنید داناتر است». این آیه نشان می‌دهد اصل قبح دزدی برای همه آن‌ها آشکار بوده است.

قرآن کریم، درباره دزدی و راهزنی، از نظر اخلاقی، بحث نکرده و فقط به تعیین و تبیین مجازات حقوقی و حکم کیفری آن‌ها اکتفا کرده است؛ زیرا زشتی این اعمال عیان‌تر از آن است که به بیان نیاز داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۲۸۹).



نتیجه‌گیری

در این نوشتار آسیب‌های اخلاقی موجود در داستان حضرت یوسف علیه السلام، در دو قسم فردی و اجتماعی دسته‌بندی و بررسی شد. بیشتر آسیب‌ها و رذایلی که در این نوشتار تحلیل شد، به برادران حضرت یوسف و زلیخا (همسر عزیز مصر) مربوط بود. با مطالعه و واکاوی این قصه قرآنی دریافتیم که اگر انسان از خودسازی و تهذیب نفس غافل شود، گاهی با قرار گرفتن در موقعیت گناه مرتکب گناهان متعدّد دیگری می‌گردد که هریک موجب خسران و هلاکت انسان است. برادران حضرت یوسف، به دلیل کج‌فهمی خود درباره محبت پدر به یوسف و به سبب رذیله حسد، دچار رذایل و گناهان دیگری چون کینه، کید و مکر، دروغ، ظلم، عقوق والدین، قطع رحم و... شدند. زلیخا نیز به دلیل خویشتن‌دار نبودن و هوس‌بازی، مرتکب گناهان و رذایل زیادی گردید؛ از جمله درخواست نامشروع از یک جوان بیگانه، تهمت و افترا به یک انسان پاک و عفیف، کید و مکر، ظلم و....

بنابراین، گاهی انسان، به دلیل مراقبت نکردن از نفس، و مهار نکردن غرائز و عواطف و احساسات خود، با یک خطا و گناه در سرایشی سقوط و انحطاط قرار می‌گیرد و در نهایت، به رسوایی و ذلت و پشیمانی گرفتار می‌شود. پس، انسان باید از ابتدا مراقب باشد و با پناه بردن به خدا و رعایت تقوا، مهار نفس خویش را به دست بگیرد تا اگر در گرداب هوای نفس و سرایشی خطا و گناه افتاد، رهایی‌اش ممکن باشد.



کتاب نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه علی مشکینی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۳. پیمانی، عبدالرسول و محمدامین شریعتی (۱۳۸۸)، نهج الفصاحه، چاپ هفتم، اصفهان: خاتم الانبیاء.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳)، سیره انبیاء ﷺ (تفسیر موضوعی قرآن مجید)، جلد ۷، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۰)، مفردات الفاظ قرآن کریم، ترجمه حسین خداپرست، چاپ چهارم، قم: نوید اسلام.
۶. رسولی محلاتی، هاشم (۱۳۸۲)، احسن القصص (شرح مستند داستان حضرت یوسف ﷺ)، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی).
۷. شریفی، عنایت الله (۱۳۹۰)، اخلاق قرآنی، قم: هجرت.
۸. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۳)، المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، چاپ نوزدهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹)، تفسیر مجمع البیان، ترجمه علی کرمی، تهران: فراهانی.
۱۰. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۱۱. طیب، عبدالحسین (بی تا)، اطیب البیان، اصفهان: چاپ محمدی.
۱۲. فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۵)، محجة البیضاء، ترجمه عبدالعلی صاحبی، جلد ۶، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۳. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.





۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *اصول کافی*، ترجمه جواد مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
۱۵. مستقیمی، مهدی (۱۳۷۰)، *قصه حضرت یوسف علیہ السلام به روایت منابع اسلامی*، قم: ارم (قلم).
۱۶. مشکینی، علی (۱۳۷۶)، *درس های اخلاق*، ترجمه علیرضا فیض، بی جا: مترجم.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸)، *اخلاق در قرآن*، جلد ۲، چاپ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (بی تا)، *تفسیر نمونه*، جلد ۹، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. _____ (۱۳۸۶)، *زندگی در پرتو اخلاق*، چاپ ششم، قم: سرور.
۲۰. _____ (۱۳۸۷)، *اخلاق در قرآن*، جلد ۲، چاپ چهارم، قم: امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۱. نراقی، احمد (بی تا)، *معراج السعاده*، تهران: جاویدان.
۲۲. نراقی، مهدی (۱۳۷۰)، *جامع السعادات*، ترجمه جلال الدین مجتبوی، چاپ پنجم، تهران: حکمت.

کارکردهای اخلاقی مرگ آگاهی در زندگی معنادار، از دیدگاه علامه جعفری

زهرآ آیار*، فاطمه سادات حسینی حجازی**، زهرا شیریان***

چکیده

مرگ آگاهی و حیات از جمله دو گانه‌هایی است که همیشه برای بشر، دغدغه بوده است؛ به نحوی که در طول تاریخ، حل معمای مرگ و ارتباط آن با حیات، از بزرگ‌ترین آرزوهای انسان محسوب می‌شود. امروزه نیز با رواج پوچی و بی‌هدفی‌هایی که گریبان گیر انسان معاصر شده، پرداختن به مرگ و نقش آن در زندگی ضرورت دوچندان یافته است. نظر به اهمیت این امر، در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی، تلاش شده است تا مرگ آگاهی و کارکرد اخلاقی آن بر حیات معنادار انسان از دیدگاه علامه جعفری، به عنوان متفکری که حیات معنادار دغدغه وی بوده، بررسی شود. از نظر علامه تفسیر حیات معقول در گرو تفسیر صحیح مرگ است. مرگ آگاهی که تفسیر «انا لله و انا الیه راجعون» است، با تصعید یافتگی، کنترل اخلاقی، افزایش کیفیت زندگی دنیوی و تراکم اخلاقی آثاری چون: کوتاهی آرزوها، ساده زیستی و عمل گرایی همراه با پرهیزگاری در دنیا، انبساط و آرامش

* دکتری دین پژوهی، مدرس حوزه و دانشگاه.

** طلبه سطح سه مؤسسه آموزش عالی مجتهد امین.

*** طلبه سطح سه مؤسسه آموزش عالی مجتهد امین.

abyar.z114@gmail.com

hejazifasa246@gmail.com

Zahra.sh133@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۶/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۴



روحی نسبت به مرگ، در همین دنیا و برخورداری از زندگی و حیات دنیوی متعالی نسبت به دیگران را در حیات معنادار و معقول به دنبال دارد.

کلیدواژه‌ها

علامه جعفری، مرگ آگاهی، زندگی، حیات معنادار، کارکرد اخلاقی.

۱. طرح مسأله

مرگ بدیهی‌ترین امر غایی است که در تجربه درونی فرد نقش بااهمیتی ایفا می‌کند. یکی از مهم‌ترین تکالیفی که بر سر راه رشد قرار گرفته، رویارویی با وحشت نابودی است به نحوی که می‌توان گفت مرگ یک تعارض درونی عمده میان آگاهی از مرگ اجتناب‌ناپذیر و آرزوی هم‌زمان تداوم یافتن زندگی وجود دارد. به عبارتی؛ توجه به مرگ و اندیشیدن درباره آن که می‌توان از آن به‌عنوان «مرگ آگاهی» یاد کرد، در ابعاد حیات انسانی چنان تأثیرگذار است که موضع‌گیری‌های متفاوتی را از سوی اندیشمندان غربی (کواری، ۱۳۷۶: ص ۱۳۳؛ کالینز، ۱۳۸۴: ص ۶۶) و اندیشمندان اسلامی (جعفری، ۱۳۵۷-۱۳۷۸، ج ۲: ۲۹۰) در این زمینه دربرداشتن است. منظور از مرگ آگاهی، حس کردن مرگ از نزدیک و توجه دائمی بدان و با تمام وجود آن را چنان حس کردن که گویی با انسان فاصله چندانی ندارد. اسلام بر یاد و اندیشه مرگ، فراوان تأکید می‌کند و این امر در میان علمای اخلاق نیز مورد توجه بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲۵: ص ۳۱۳-۱۳۴) و برخی نیز به اهمیت مرگ آگاهی در اندیشه اسلامی نگاهی مضاعف داشته (شیروانی، ۱۳۹۲: ص ۲۵) و به‌نوعی کارکردهای آن را در زندگی معنادار (مظفری ورسی، ۱۳۹۲: ص ۴۸) تبیین کرده‌اند. آنچه در این مقاله مورد توجه است پرداختن به این پرسش است که





مرگ آگاهی چه کارکردهایی در زندگی دارد و مهم‌تر از همه، از نظر اخلاقی چه تأثیری بر زندگی معنادار و یا به عبارتی حیات معقول دارد؟ شاید بتوان گفت که تفکر درباره مرگ در گذشته بیش از امروز ذهن انسان را به خود مشغول داشته بود؛ اما امروزه پرداختن به زندگی مادی و رواج تفکر مادی‌گرایی که در پی حذف دین و معنویت برای انسان مدرن رخ نمود، توجه به مرگ را برای انسان جدید کمرنگ نموده است. این کمرنگی تا بدانجاست که بدبینی و پوچ‌گرایی یکی از دردهای بی‌درمان انسان معاصر است (جعفری، ۱۳۷۸: ص ۱۳).

انسان معاصر هرچند تلاش داشته تا با نپرداختن به مرگ آگاهی تا حدودی آن را برای خود حل کند؛ اما این امر چیزی جز پاک کردن صورت مسئله نیست. مرگ ریشه در فطرت انسان دارد، از این رو اگرچه ممکن است با عدم توجه بدان، کم‌فروغ شود؛ ولی این دردمندی هرگز از بین نخواهد رفت. علاوه بر این، چون مرگ نقش بی‌بدیلی در حیات دنیوی و اخروی انسان بازی می‌کند؛ شایسته است تا با توجه روزمره بدان و عدم غفلت، زندگی ارزشمند همراه با سعادت اخروی برای خود رقم زند. علاوه بر این، هرچند مرگ «رسمی‌ترین و قانونی‌ترین دعوتی است که در عرصه هستی به عمل آمده» (جعفری، ۱۳۵۷-۱۳۷۸: ص ۲۹۰) ولی این پدیده، امری مجهول است که یکی از عوامل مجهول بودن آن نیز ابهامات موجود در حیات است به عبارتی «مجهول بودن حقیقت زندگی است که موجب تاریکی مرگ شده است» (جعفری، ۱۳۵۵-۱۳۴۹، ج ۸: ص ۳۹۲) از این رو؛ پیوند وثیقی میان حقیقت زندگی و مرگ وجود دارد. زندگی ارزشمند همراه با سعادت اخروی، چیزی است که در زبان دین از آن به «حیات طیبه» و در اندیشه بزرگانی چون علامه جعفری، تحت عنوان «حیات معقول» (جعفری، ۱۳۸۷: ص ۵۹) و گاه «حیات ایده آل» (جعفری، ۱۳۷۹: ص ۱۰) و به تعبیر دیگری «حیات معنادار» یاد می‌شود.



شاید یکی از عواملی که در طول تاریخ سبب شده است بشر به معنای زندگی بپردازد، سؤال از وجود پدیده‌های دوگانه‌ای چون مرگ و زندگی است. پرسش از معنای زندگی با این سؤالات آغاز می‌شود که آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟ چرا باید زندگی کرد؟ هر پرسش دیگری که پیرامون این سؤال مطرح شود، مبحثی تحت عنوان معنای زندگی را شکل می‌دهد؛ بنابراین بحث از معنای هستی و مسائل پیرامون آن چون مرگ و اندیشیدن درباره آن، سبب پیدایش نگرش‌های گوناگون درباره حیات و تفسیر آن شده است. برخی با رویکرد ماده‌انگارانه مرگ و هر چه در حیات بشری و تفسیر آن نقش معنا دهی را ایفا می‌کند، با همان رویکرد و جهان‌بینی مادی تفسیر کرده، برخی با نگاه الهی از زاویه‌ای فراتر از ماده، مرگ و زندگی را تفسیری دیگر داده، حیاتی متفاوت برای انسان معاصر رقم زده‌اند. در رویکرد الهی، چشم‌انداز مثبت نسبت به آینده انسان و سرنوشت پس از مرگ، چنان نقش مهم و مؤثری در معنا دهی به زندگی ایفا می‌کند که در نگاه مادی یافت نمی‌شود. اهمیت این مسأله زمانی بیشتر روشن می‌شود که بدانیم، یکی از شاخصه‌های مهم در تفکر الهی، توجه به مرگ آگاهی و نقشی آن در تفسیر حیات بشری است. به همین علت بخش زیادی از نصوص دینی و سخنان اهل بیت علیهم‌السلام به این امر بنیادی اختصاص داده شده است.

نکته قابل توجه و دقت این است که در بحث معناداری، تعاریف متعددی ارائه شده است در اکثر این تعاریف، معناداری مترادف باهدف و غایت لحاظ شده در صورتی که به نظر می‌رسد علاوه بر هدف که در شکل‌گیری زندگی معنادار بسیار اهمیت دارد، عوامل دیگری نیز باید مدنظر قرار گیرد، لذا معناداری اعم از هدفمندی خواهد بود. عده‌ای نیز در تعریف معناداری، نگاه ارزشی به زندگی را، مورد توجه قرار می‌دهند بدین معنا که آیا زندگی کردن، فی نفسه ارزشمند است یا خیر، «این



رویکرد مبتنی بر این ایده است که زندگی اگر بناست معنادار باشد، باید ارزش زیستن داشته باشد، طبق این نظریه حیات محدود، دارای ارزش کافی برای این که زیستن در آن معقول باشد، نیست. یک زندگی سزاوار گزینش، می‌طلبد که مضمون و محتوای نامحدود داشته باشد؛ یک زندگی فقط در صورتی معنادار است که پایان پذیرد» (Graig, 2000: 42) این نوع نگاه ارزش‌مدارانه به زندگی در گرو روشن شدن هدف زندگی است تا هدف از زندگی واضح و روشن نباشد، ارزش زندگی مشخص نخواهد شد. با توجه به این امر، معناداری موردنظر در این مقاله، زندگی در راستای هدف بنیادین است که در اندیشه علامه جعفری نمود روشنی دارد. با توجه به مباحث بیان‌شده، باید متذکر شد اگرچه آثاری از سوی محققان در این زمینه نگاشته شده از جمله: طاهری (۱۳۹۱) «مرگ آگاهی و معناداری زندگی از منظر نهج‌البلاغه»؛ صادق نیا (۱۳۹۳) «تحلیل و بررسی کارکردهای معنا بخشی مرگ»؛ صالحی و اکبرزاده (۱۳۹۴)؛ «تحلیل تطبیقی دیدگاه اسلامی و آرای مارتین هیدگر در زمینه مرگ آگاهی و پیامدهای آن بر سبک زندگی»؛ دهنوی (۱۳۹۵) «حقیقت مرگ و حیات پس از آن در اندیشه علامه محمدتقی جعفری»؛ اما به صورت خاص کارکردهای اخلاقی مرگ آگاهی از نظر علامه جعفری مورد توجه و واکاوی قرار نگرفته بود؛ لذا در این مقاله تلاش خواهد شد تا با روش توصیفی-تحلیلی و کاوش در سخنان علامه جعفری، مرگ آگاهی و کارکرد اخلاقی آن بر زندگی معنادار مورد واکاوی و تبیین قرار گیرد.

۲. حیات انسانی و معنای آن، از دیدگاه علامه جعفری

زندگی و مرگ از جمله دو گانه‌هایی است که تفسیر یکی در گرو پرداختن به دیگری است و نگرش تک‌بعدی به یکی با غفلت از دیگری، فقط چهره‌ای ناقص از آن



دیگری ارائه می‌شود؛ از همین روست که از نظر علامه جعفری برای پاسخ‌گویی به این پرسش که مرگ چیست؟ باید نخست به پاسخ این پرسش پرداخت که زندگی چیست؟ بدون تفسیر درست از زندگی، نمی‌توان به تفسیر مرگ پرداخت؛ به تعبیر علامه «کسی که بخواهد مرگش را خوب بشناسد، لازم است که زندگی‌اش را خوب بشناسد» (جعفری، ۱۳۶۳: ص ۲۰۹) بدین معنی که ضرورت توجه به مرگ و یاد آن، در پی گذرا و فانی دانستن زندگی دنیا، با تفسیر درست از حیات و زندگی معنادار، تبیین می‌شود و این امر در صورتی امکان‌پذیر است که با نگاهی الهی به زندگی و حیات، مرگ مشیتی الهی دانسته شود و بدون ترس و واهمه با آن روبه‌رو شود (جعفری، ۱۳۵۲: ص ۴۱۲).

بنابراین، تفسیر هر فردی از مرگ ارتباط وثیقی با جهان‌بینی افراد و نوع نگرش آن‌ها به زندگی و هستی دارد؛ به عبارتی، هر انسانی با نوع اندیشه و نگرشش به روابط خود با خدا، با جهان، با هموعان و اطرافیانش، شاکله اعتقادی را در درون خود سامان می‌دهد که در طول حیات به همان نگرش نیز مشی می‌کند و سرانجام مرگ خود را نیز متناسب با همان نگرش نسبت به حیات تفسیر کرده، رقم می‌زند. علامه جعفری با اذعان به این امر می‌گوید:

«بدان جهت که زندگی هر یک از افراد بشری با نظر به هزاران خصوصیات عضوی داخلی و خارجی و مختصات روانی، مذهبی، اخلاقی و رسوبات متأثر از حقوق‌ها و فرهنگ‌ها و همچنین اندوخته‌های حافظه‌ای و طرز تفکرات و فعالیت‌های عناصر درونی و هدف‌گیری‌ها و غیرذلک، یک حقیقت مخصوص با طمعی مخصوص و علایقی مشخص می‌باشد، لذا مرگ هر کس به علاوه پدیده‌های عام آن برای همه انسان‌ها، دارای کیفیت خاصی نیز می‌باشد» (جعفری، ۱۳۷۸: ص ۲۳).



بنابراین سخن، می‌توان گفت میان حیات معقول یا به تعبیری معنادار و تفسیر مرگ، چنان ارتباط دوگانه‌ای برقرار است که بدون پرداختن به معنای حیات، مرگ معنایی نخواهد یافت و بدون ارائه تفسیری صحیح از مرگ آگاهی، حیات معنادار، از تبیین درستی برخوردار نخواهد شد. از همین روست که علامه معتقد است «اگر مرگ همان سقوط و اضمحلال طبیعی بدن و متلاشی شدن دستگاه مغز و قلب بود، برای حیات واقعی، حتی در این زندگانی هم تفسیر شایسته‌ای وجود نداشت. اگر حیات همان احساس لذت، الم، اندیشه، تخیل و تناسل چندروزه این زندگی بود، برای مرگ بارآوده و ابدیت، مفهوم قابل توجیهی وجود داشت» (جعفری، ۱۳۵۲: ص ۴۰۷) همچنین از نظر علامه با همین نگرش به حیات ابدی، مرگ پل انتقالی به عالم دیگر است. با اعتقاد به ابدیت است که مرگ آغاز به خود آمدن نفس و آگاهی از سرنوشتی است که برای خود اندوخته است (جعفری، ۱۳۷۱: ص ۴۵).

با توجه به اینکه تفسیر مرگ در گرو تفسیر حیات است، علامه به تقسیم‌بندی حیات می‌پردازد: حیات طبیعی محض و حیات معقول (جعفری، ۱۳۸۷: ص ۱۷). مطابق نظر علامه در حیات طبیعی محض، افراد فقط با اشباع غرایز خود می‌پردازند و حیات انسانی نیز اسیر خواسته‌های طبیعی افراد است و ابعاد مثبت وجود انسان نیز به فراموشی سپرده می‌شود.

به بیان دیگر بسیاری از استعدادها نیز یا نادیده گرفته می‌شود و یا به نابودی سپرده می‌شود. حرکت در مسیر حیات طبیعی محض، آثار بسیاری در طول تاریخ به جا گذاشته است از جمله، تخدیر به جای هشیاری، رخت بر بستن عشق‌های سازنده، عدم شناسایی خود، خودپرستی و خودمحوری، روابط انسانی بر مبنای سودجویی. علامه با نگاهی پدیدارشناسانه به حیات انسان‌ها معتقد است که «زندگی طبیعی محض، محصولی را برای انسان‌ها به ارمغان آورده که عبارت است از تکاپو و تنازع در راه



بقا و تاکنون نگذاشته است که اکثریت چشمگیر مردم جوامع، از تاریخ طبیعی حیوانات، گام به تاریخ انسانی انسان‌ها بگذارند» (جعفری، ۱۳۵۷-۱۳۷۸، ج ۸: ص ۱۵۵).

علامه پس از بیان حیات طبیعی محض که از بعد غیرانسانی برمی‌خیزد، به تفسیر خود از حیات معقول می‌پردازد «حیات معقول عبارت است از حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبر نمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفان در اختیار، در مسیر هدف‌های تکاملی نسبی تنظیم نموده، شخصیت انسانی را که تدریجاً در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف اعلای زندگی می‌نماید. این هدف اعلا شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است» (جعفری، ۱۳۶۱: ص ۳۷-۳۸).

نکات قابل استخراج از این تعریف چنین است که لازمه حیات معقول یا یک زندگی هدفمند در راستای هدفی بنیادین، آگاهانه زیستن است. آگاهانه به زندگی نگاه کردن با نگرش آگاهانه به سایر مؤلفه‌ها چون مرگ نیز در ارتباط است؛ یعنی انسانی که خود را در راستای هدفی الهی می‌بیند و در مسیر حیات معقول گام برمی‌دارد، از ارزش‌های زندگی خود کاملاً آگاه است و بر طبق همان نیز سیر می‌کند.

زندگی آگاهانه بدون توجه به مختار بودن و نقش انسان در سرنوشت خود، قابل تفسیر نیست. «انسانی که در مسیر حیات معقول قرار دارد از علل و عوامل جبری که او را احاطه کرده‌اند؛ به‌خوبی آگاه است و سعی می‌کند تا از آزادی خود بهره‌برداری صحیح کند. به‌طور مثال اگر چنین انسانی مقامی را به دست آورد، نمی‌گذارد تا عوامل مقام‌پرستی که او را از هر طرف احاطه کرده‌اند، او را از مسیر کمال و التزام به ارزش‌های والای انسانی دور سازد. در حیات معقول انسان به مرحله



والای اختیار می‌رسد و هراندازه انسان از آزادی در راه اختیار بیش‌تر بهره‌برداری کند، از حیات معقول والاتری برخوردار خواهد بود. در تحقق حیات معقول، نقش عوامل محیطی، مدیران و مربیان جامعه را نباید نادیده گرفت. اگر محیط اجتماعی ناسالم و بیمارگونه باشد، امکان شکوفایی اختیاری و در نتیجه حیات معقول از میان خواهد رفت. از این‌رو مدیران و مربیان جامعه باید به ترویج ارزش‌های والای انسانی در اجتماع بپردازند» (نصری، ۱۳۸۳: ص ۴۲۵).

چنانچه قبلاً اشاره شد، در تعریف حیات معنادار آن را در راستای هدفی بنیادین تعریف کردیم، هدفی بنیادین نیز، هدفی است که کمال انسان را تأمین کند؛ با این بیان، مشخصه دیگر حیات معنادار در کلام علامه برزو می‌کند و آن حرکت در مسیر تکامل است. «اگر انسان در تمایلات جبری و شبه جبری خود طبیعی غوطه‌ور باشد، هیچ‌گاه به هدف اعلای زندگی نائل نمی‌شود. برای وصول به هدف اعلای زندگی اولاً باید از فعالیت‌های عقل سلیم که باوجدان پاک و دریافت‌های فطری آدمی هماهنگ می‌باشد، بهره‌برداری کرد و ثانیاً اراده و عزم جدی داشت تا بتوان از فعالیت‌های عقلانی که تفسیرکننده هدف اعلای زندگی می‌باشد، بهره‌برداری کرد» (نصری، ۱۳۸۴: ص ۴۲۶).

علامه جعفری در تبیین حیات معقول و معنادار، با توجه به این نکته که انسان موجودی است که قابلیت رشد و ساخته‌شدن را دارد، معتقد است که انسان برای رسیدن به چنین حیاتی نیازمند تلاش و تکاپوست، انسان از حیات طبیعی محض گام بیرون گذارد، می‌تواند وارد حیات معقول شود و در این مسیر است که تحولات چندگانه زیر در انسان تحقق می‌یابد.

- احساسات خام به احساسات تصعید شده تبدیل می‌شود.
- جریانات ذهنی گسیخته به اندیشه‌های مربوط به موضوع خاص مبدل خواهد شد.

- محبت‌های خام به محبت‌های معقول تبدیل می‌شود.
- آرزوهای دورودراز تبدیل به امیدهای محرک.
- علاقه و عشق‌های صوری به عشق و علاقه‌های کمال بخش مبدل خواهد شد.
- قانع بودن به مفاهیمی بی‌اساس درباره خیر و کمال به تلاش و تکاپو برای دریافت واقعیت خیر و کمال مبدل می‌شود.
- تقلید و پذیرش محض از میان خواهد رفت و جای آن را نظر، اندیشه، واقع‌یابی اصیل و مستقیم خواهد گرفت.

- شطرنج‌بازی‌های عقل نظری جزئی از میان خواهد رفت و جای آن را هماهنگی عقل سلیم و وجدان واقع‌بین خواهد گرفت.
- بازی با تمایلات به آزادی تصعید شده تبدیل خواهد شد.

- خود را تافته جدا بافته از دیگر انسان‌ها دیدن به درک وحدت عالی انسانی و تساوی انسان‌ها در هدف یا وسیله بودن تبدیل خواهد شد (نصری، ۱۳۸۳: ص ۴۲۸-۴۲۹).

بنابراین، انسان در مسیر حیات معنادار از زندگی طبیعی محض گذر کرده، در راستای اهداف متعالی روح، به دنبال شکوفایی توانمندی‌های خود است. علامه معتقدند انسانی که به دنبال حیات طبیعی محض است تنها زندگی حیوانی که خور و خواب و عیش و عشرت است را دنبال می‌کند؛ که با انسان هدف‌دار در پی کمالات، بسیار متفاوت است؛ از نوع تفاوت میان یک انسان آگاه و کوشا برای شناخت و بهره‌برداری استعدادهای خود و یک سنگ است. یک سنگ از ماهیت





تعیین شده خود تجاوز نمی کند؛ اما «انسانی که زندگی خود را در خور و خواب و خشم و شهوت سپری می کند، به طور دائم در حال مبارزه و ستیزه گری با جان خود به سر می برد که از بالا شروع شده و در پایین ختم نمی گردد. خاصیت اساسی حیات معقول (معنادار) همین است که تا زندگی و مرگ را به مقام والای ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛ بگو: بی تردید نماز و عبادت من و زندگی و مرگ من برای خدا پروردگار همه جهان هاست» (انعام: ۱۶۲) نرساند، به جریان خود پایان نمی دهد» (جعفری، ۱۳۹۴: ص ۳۸۶) انسان در چنین نگرشی در پی دست یابی به حیات معنادار و معقول است.

۳. مرگ آگاهی و زندگی معنادار اخلاقی

از نظر علامه جعفری، مرگ یک قانون الهی است. همان گونه که حیات مطابق با قانون الهی است، مرگ نیز از قانون خداوندی پیروی می کند. این هم که در قرآن از خداوند به عنوان خالق حیات و مرگ یاد شده، با توجه به همین موضوع است. هر چند آدمی می تواند برای حفظ حیات از مخاطرات و عوامل مزاحم تلاش کند، اما او اختیار حیات و موت خود را ندارد. آدمی نمی تواند از همه عوامل بقا و یا فنا ی زندگی آگاه شود و بر فرض هم اگر به این آگاهی دست یابد، نمی تواند بر آنها غلبه کند. حتی آن هنگام که آدمی به پایان حیات خود یقین پیدا می کند، باز هم پایان واقعی حیات، مربوط به مشیت الهی است، چرا که «آن حصار پشت پرده طبیعت که حیات را در بر گرفته، حصاری است که خداوند موقع شکستن شدن، آن را تعیین فرموده است» (جعفری، ۱۳۵۷-۱۳۷۸، ج ۱۰: ص ۲۷۲).

نگاه های مختلفی درباره مرگ وجود دارد و همه افراد انسانی یکسان به مرگ نمی نگرند. جعفری بینش و نگاه افراد به مرگ را این گونه دسته بندی می کند:



۱. برخی افراد پایان زندگی را خلأ محض می‌دانند؛ یعنی پس از مرگ برای خود بقائی قائل نیست. برخی از انسان‌ها سفر مرگ را بر مبنای قوانین ناخودآگاه طبیعی تفسیر می‌کنند، همان‌گونه که ورود به «دنیا را مستند به اجبار قوانین طبیعت می‌انگارد» افرادی که از اعتدال فکری برخوردار نیستند، مرگ را امری بی‌معنا می‌دانند، درحالی‌که برخی آن را پدیده‌ای شگفت‌انگیز و قابل تأمل به شمار می‌آورند.

۲. برخی افراد مرز نهایی زندگی و پس از آن را مبهم می‌بینند و حتی به دنبال آن‌اند تا اطلاعاتی درباره مرگ و پس از آن به دست آورند. درواقع، این دو گروه کسانی هستند که درباره زندگی و هدف آن نمی‌اندیشند؛ بدون اندیشه راستین درباره زندگی، نمی‌توان به معنای واقعی مرگ راه یافت.

۳. برخی انسان‌ها نیز با توجه به بقای الهی، مرگ خود را تفسیر می‌کنند

۴. گروهی از انسان‌ها نیز به مقامی دست یافته‌اند که اصلاً بقای خود را در برابر وجود و بقای خداوندی به حساب نمی‌آورند. حیات این افراد در طول عمر، متکی به شهود الهی است (جعفری، ۱۳۵۷-۱۳۷۸، ج ۲۴: ص ۳۱۴)

از مجموع این بینش‌ها، دو نگاه مثبت و منفی نسبت به مرگ قابل تحلیل است که علامه جعفری با تحلیل این دو نگاه، نکات مهمی درباره حیات و مرگ مطرح می‌کند. نگاه خیام‌وار به مرگ، مبتنی بر برخی پیش‌فرض‌ها درباره انسان و جهان است، از جمله آنکه فلسفه و هدف خلقت، مجهول است یعنی آدمی نمی‌داند چرا پا به عرصه هستی گذارده است و نوعی نگاه جبر گونه آمدن انسان را رقم زده است. به عقیده علامه، علی‌رغم پذیرش این جبر آمدن و رفتن، «عوامل و انگیزه‌های ادامه حیات و زیبایی‌های آن به قدری است که به‌طور طبیعی نمی‌خواهیم از آن بیرون برویم و اگر کسی اعتراف کند که در این دنیا عوامل و انگیزه‌های خوبی برای



زندگی کردن وجود دارد، از نظر منطقی در این زندگی باید متحیر و مردد نباشد» (جعفری، ۱۳۹۳: ص ۲۵۴) به اعتقاد علامه، بی‌توجهی به فلسفه حیات، پوچ دانستن خلقت، نفی ابدیت و تفسیر غلط از فلسفه مرگ، موجب می‌شود آدمی جهان هستی را جدی نگرفته و به تخدیر حیات بپردازد (همان: ص ۳۱۷) از دیدگاه علامه، حیات ابدی باید در همین جهان احساس شود. انسان‌های معمولی کمان می‌کنند که ابدیت روح پس از عبور از دالان مرگ آغاز می‌شود؛ از این رو، زندگی این دنیا را گاه «به شکل یک بازیچه تمام‌شدنی می‌بینند»، در حالی که اگر انسان دست از هوا و هوس‌ها و خودپرستی‌ها بردارد، پایداری او از همین جهان آغاز خواهد شد. به بیان دیگر، ابدیت خود را در همین جهان احساس خواهد کرد. بسیاری از شعرای شرق و غرب نیز که اشعاری زیبا درباره خاموش شدن زندگی سروده‌اند، «با همان نظری که اشخاص معمولی در زندگی و مرگ می‌نگرند، این پدیده اسرارآمیز را مورد توجه قرار می‌دهند» (جعفری، ۱۳۴۹-۱۳۵۵، ج ۴: ص ۴۵۴)

نکته مهم این است که از نظر علامه جعفری، بدون تفسیر صحیح زندگی نمی‌توان به تفسیر مرگ پرداخت (جعفری، ۱۳۹۱: ص ۷۰) یعنی «کسی که بخواهد مرگش را خوب بشناسد، لازم است که زندگی‌اش را خوب بشناسد» (جعفری، ۱۳۵۷-۱۳۷۸، ج ۱۳: ص ۲۰۹) از این رو، مفهوم مرگ برای هر انسانی، متناسب با زندگی اوست؛ بدین معنی که تصور افراد از زندگی و برداشت و تلقی آن‌ها از مرگ، نقش اساسی دارد حتی مرگ افراد، متناسب با نحوه زندگی آن‌هاست (جعفری، ۱۳۵۷-۱۳۷۸، ج ۲۷: ص ۲۳) علامه معتقد است که معناداری مرگ و زندگی، در ارتباط با یکدیگر است. بدون یک زندگی معنادار، مرگ، معنادار نخواهد بود و بدون ارائه تفسیری معقول از مرگ، هم نمی‌توان زندگی را معنادار دانست. اگر مرگ معنادار باشد، یعنی به دنبال آن، حیات دیگری باشد، زندگی آدمی می‌تواند معنادار باشد. درواقع



بدون پذیرش حیات پس از مرگ، زندگی توجیه منطقی پیدا نمی‌کند «اگر حیات، همان احساس لذت و الم و اندیشه و تخیل و تناسل چندروزه این زندگی بود، برای مرگ با اراده و ابدیت، مفهوم قابل توجهی وجود نداشت» (جعفری، ۱۳۴۹-۱۳۵۵، ج ۸: ص ۴۰۷) با اعتقاد به حیات ابدی است که می‌توان مرگ را یک پل انتقال از یک عالم به عالم دیگر دانست. با اعتقاد به ابدیت است که مرگ، آغاز به خود آمدن نفس و آگاهی از «سرنوشتی است که برای خود اندوخته» است (جعفری، ۱۳۵۷-۱۳۷۸، ج ۲۲: ص ۴۵) از نظر علامه، تفسیر مرگ را باید در تفسیر زندگی جستجو کرد و متناسب با معنای زندگی، مرگ معنا پیدا می‌کند.

۴. کارکردهای اخلاقی مرگ آگاهی در حیات معنادار

انسانی که به مرگ خود نمی‌اندیشد یا بدان غفلت می‌ورزد؛ بنا به نظرش وقتی قرار است روزی هستی او تمام شود، چه نیازی است که انسان در این حیات خود را به‌زحمت اندازد یا برایش تلاشی کند. در این تفکر «انسان محکوم به زندگی است. خلق شده است تا وظیفه‌ای را در جهان بنا بر تکلیفی که بر او تحمیل شده است، انجام دهد. این بشر غربت‌زده و تنها، بر اثر تضاد خلق شده است و احساس غربت و پوچی نیز از اینجا ناشی می‌شود که دستگاه خلقت در قیدوبند او نیست. او خلق شده بدون اینکه کسی فکرش باشد. این انسان در جهان یکه و تنهاست» (نصری، ۱۳۷۱: ص ۴۳۷-۴۳۸) اما انسانی که با نگرش توحیدی در پی حیات معقول است مرگ را در راستای زندگی دنیای معنا می‌کند، هرگز خلقت و آمدنش را از سر تضاد نمی‌بیند. پرداختن به مرگ و نصب العین قرار دادن آن، بر تمام شئون زندگی اخلاقی اثرگذار خواهد بود؛ برخی از این آثار از این قرار است:

۴-۱. تصعید یافتگی

مرگ آگاهی و توجه دائم بدان، سبب رشد حیات دنیایی شده، چیزی که در حیات محض مادی یافت نمی‌شود. از آنجایی که در حیات طبیعی محض، انسان در پی دستیابی به خواسته‌های دنیوی و نیازهای خودخواسته است؛ حیات از عمق چندانی در مقایسه با حیات معقول، برخوردار نیست؛ انسان با تمام نگرانی‌ها و اضطراب‌هایش با مرگ روبه‌رو می‌شود که این نگرانی، ضمن اینکه آرامش امروز را از او می‌گیرد، نابسامانی‌های روحی و روانی زیادی را برایش به ارمغان می‌آورد. علامه جعفری به این اضطراب‌ها و علت آن اشاره داشته می‌گوید: «امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در خطبه بیستم (در منع غفلت) می‌فرمایند: «اگر دنیای پس از مرگ را می‌دیدید شیون سرمی‌دادید و به اضطراب می‌افتادید» به نظر می‌رسد شیون و اضطراب مزبور ناشی از امور زیر است:

الف) نخستین، هوشیاری ناب و رنج‌آور ناشی از آن است که جوهر پاکی که به نام روح سرتاسر عمر را می‌توانست بر آدمی بارزش‌ترین عظمت‌ها را ببندد و زد، عاطل و باطل مانده و از قفس تن بیرون رفته است.

این مضمون در بیتی از مثنوی مولانا چنین است:

وقت مرگ از رنج او را می‌درند او بدان مشغول شد جان می‌برند

سکرات موت و به هم خوردن سیستم فعالیت‌های مغزی و رنج نامأنوس آن لحظات که انسان به خود مشغول داشته است برای این است که متوجه نشود که چه جوهر گران‌بهایی به نام جان از دست او می‌رود.

ب) احساس عظمت جهان پشت پرده طبیعت که آدمی می‌توانست با انسان شدن واقعی شایستگی کمال مناسب آن جهان را داشته باشد.





ج) از دلایل معتبر و منابع اسلامی و قراین و شواهدی مانند رؤیاهایی که به هیچ وجه تسلیم چاقوی روانکاوی امثال فروید که حتی ابعاد ماشینی روان را هم تفسیر نکرده‌اند؛ چنین برمی آید که یکی از شدیدترین تأسف‌ها و شکنجه‌های روح پس از جدایی از بدن این است که چرا در دوره زندگانی دنیوی کار و فعالیت اندک انجام داده است. تجسم کار و ارزش آن در پشت پرده طبیعت از جوهر حیات آدمی برمی خیزد. کسی که در این دنیا بدون کار کردن تنها به مستهلک ساختن محصول دسترنج دیگران پرداخته است تباهی حیات خود را مشاهده خواهد کرد (جعفری، ۱۳۸۸: ص ۸۲۱) بنابراین، توجه دائمی به مرگ با توجه به حیات معنادار، سراسر زندگی عرصه شکوفایی و رشد شخصیت آدمی از ابتدای آمدن تا انتهای حضور در پیشگاه الهی است.

۴-۲. کنترل اخلاقی

از نظر علامه جعفری در حیات طبیعی، اخلاق برای کنترل اجتماعی ضرورت دارد و در واقع، مدرسان قوانین اجتماعی است. بدین بیان که اخلاق در حد وسیله‌ای برای تسهیل همزیستی اجتماعی و کاهش جرم و جنایت تلقی می‌شود، اما در حیات معنادار، یادآوری مرگ و توجه به آن، ضمن این که موجب رشد اخلاقی و به فعلیت رساندن استعدادهای والای انسانی و تعالی افراد جامعه می‌شود؛ با استفاده از مکانیسم‌هایی، کنترل اخلاقی را در جهت تعالی افراد پیش می‌برد از جمله:

الف) کوتاهی آرزوها

عدم توجه به مرگ آگاهی، سبب می‌شود تا درون آدمی با آرزوهای دروغین و طولانی درگیر شود و نوعی دلبستگی دنیوی ایجاد شود که این امر خود غفلت از

استعدادها و امکانات وجودی انسان را در پی دارد. اگرچه آرزو داشتن به خودی خود بد نیست، ولی باید توجه داشت که «اگر امیدها و آرزوها مفید به حال زندگی مادی و معنوی بوده باشد، مقدمه‌ای برای عمل مثبت خواهند بود و اگر بی‌اساس و بی‌فایده بوده، معلول خیالات پادرها باشد، هم نیروهای مغزی و روانی مستهلک شده و هم دست آدمی خالی از عمل می‌باشد. پس در این زندگانی که عمده عامل محرک آنها امیدها و آرزوهاست، خرد حکم می‌کند که آنها را با اعمال صالحه عینی تحقق ببخشد؛ در این هنگام اعمال مفید انجام داده و مرگی به سراغش خواهد آمد، ضرری به او نمی‌رساند» (جعفری، ۱۳۸۸: ص ۱۲۷۱).

ب) رفع اضطراب

علامه معتقدند آشنایی انسان با مرگ، مربوط به آشنایی با زندگی است. برای اینکه تفکر درباره مردن باعث ناراحتی انسان نشود، کافی است تا با دقت در آیه «انا لله و انا الیه راجعون» تأمل کند. «این فرمول انا لله و انا الیه راجعون، پاسخگوی تمام این ناراحتی‌هاست. آرامش‌بخش وحشت و اضطرابی که در موقع مرگ سراغ انسان‌ها را می‌گیرد، فقط همین جمله است، جمله دوم هم ندارد. همان‌گونه که برای بیان هدف و فلسفه زندگی، غیر از این جمله‌ای نداریم و نخواهیم داشت. اگر زندگی و معنای زندگی این است که ما با آن در ارتباط هستیم، ما زنده‌ها این ندا را می‌چشیم و با آن آشنا هستیم» (جعفری، ۱۳۹۳: ص ۵۴۴) علامه با این بیان، معتقدند در صورتی انسان زانوانش در برابر مرگ نمی‌لرزد که هم تفسیرش از انا لله درست باشد، در چنین صورتی، لله او به الیه ختم می‌گردد و دیگر از مرگ هراسی ندارد؛ به عبارتی، شناخت درست از آمدن و رفتن، ماندنش در حیات را، تفسیری صحیح خواهد کرد و زندگی دیگر با ترس از مرگ، دچار تلخی و بی‌سرانجامی نخواهد بود.



۴-۳. افزایش کیفیت زندگی دنیوی

یکی از آثار بسیار ارزشمندی که مرگ آگاهی بر زندگی حقیقی انسان آگاه و خردمند برجای می‌گذارد، تصحیح سبک و شیوه زندگی در این دنیاست. علامه جعفری در شرح خطبه ۵۲ نهج البلاغه و در نکوهش دنیا، به برخی از فواید مرگ آگاهی اشاره دارد از جمله: «بیان یک واقعیت حتمی (به نام مرگ) که گریبان گیر همه فرزندان آدم است، (توجه به مرگ سبب می‌شود) آدمی با احساس فانی زندگی اسیر تکاثر در ثروت و جاه و مقام نمی‌شود، همچنین با توجه جدی به زوال دنیا و زندگی است که شخص آگاه و خردمند در صدد برمی‌آید که حداکثر امکانات خود در کار و کوشش مفید استفاده کند» (جعفری، ۱۳۸۸: ص ۴۰۶) توجه به مرگ، نه تنها انسان را از پرداختن به دل‌مشغولی‌های دنیوی باز می‌دارد، بلکه توجه جدی بدان، انسان را متوجه جدی بودن حیات می‌کند که دنیا بازی و سرگرمی نیست؛ علامه جعفری در شرح این سخن امام علی علیه السلام که «به یاد آوردن مرگ، مرا از بازی باز می‌دارد» چنین می‌گوید: که این سخن امام، قطعاً ناظر به عالم پس از مرگ که صحنه محاسبه جدی همه اعمال و گفتارها و اندیشه‌ها را به دنبال خواهد آورد، نتیجه این گونه تفکر درباره مرگ، توجه آدمی به اهمیت و جدی بودن همه شئون حیات است (جعفری، ۱۳۸۸: ص ۵۸۱) جدی و حقیقی بودن مرگ، مانع این است که انسان این چند روز عمر را به بطالت و بدون توجه به غایت سپری کند. در همین راستاست که علامه معتقدند نحوه نگرش امام علی علیه السلام نسبت به زندگی و در پیش گرفتن زندگی ساده در خوراک و پوشاک همراه با زهد و تقوا، بیانگر این است که «علی بن ابی طالب علیه السلام حیات حقیقی را مطابق آیه شریفه «حیات حقیقی تنها در قلمرو آخرت است و بس» می‌دانسته و ابدیت را در همه لحظات زندگانی خود مشاهده می‌کرده است» (جعفری، ۱۳۸۸: ص ۲۲۱).





علاوه بر این، با توجه به اینکه حیات معقول و معنادر در اندیشه علامه، تلاش آگاهانه و مختار برای رسیدن به اهداف متعالی است؛ همه پدیده‌ها برای کسانی که چنین می‌اندیشند در همان راستا تفسیر می‌شود. مرگ برای آنان که به حیات معنادر فکر می‌کنند دیگر نابودی و فنا نیست به تعبیر علامه «مرگ مانند پلی است که شما را به صحنه ابدیت وارد نموده، حساب محصول حیات را پیش روی شما خواهد گذاشت؛ لذا این زندگی را به‌عنوان یک سرمایه بسیار ارزنده تلقی نمود و بهره‌برداری از عقل و وجدان، زندگی را برای حیات ابدی آماده ساخت» (جعفری، ۱۳۸۸: ص ۲۶۷۶). انسانی که مرگ را پل بیند و هرروز این آگاهی را از منظر حیات معقول، موردتوجه قرار دهد نمی‌تواند نگاهش به مرگ، غیر از نگاه امیر مؤمنان باشد؛ زیرا حیات امام علی علیه السلام حیات معنادر در راستای بالاترین مرتبه کمال است که در انسان کامل تجلی یافته است؛ چنین انسانی زندگی و حیاتش نیز متناسب با نگرشش به جهان متعالی تر خواهد بود. علامه جعفری علت برخورداری امام علی علیه السلام از مرگ آگاهی بالا را چنین توصیف می‌کند «مرگ از دیدگاه امیرالمؤمنین شربت گوارایی است که برای حیات حقیقی انس و الفتی که علی بن ابی طالب علیه السلام با مرگ دارد نه به جهت شکست خوردن او در قلمرو حیات طبیعی است و نه معلول ازخودبیگانگی و نه برای شتاب در راه وصول به بهشت است؛ بلکه انس آن زنده حقیقی با مرگ، معلول سپری کردن دوران جنینی حیات بوده است که مرگ را مانند شیر خوشگوار و شربت لذت بخشی می‌دید که نوشیدن آن ورود به مرحله ابدیت حیات را اعلان می‌کرد» (جعفری، ۱۳۸۸: ص ۳۹۵-۳۹۶) از این بیان علامه، چنین برداشت می‌شود که توجه به مرگ و تغییر نگرش بدان باید از ابتدای تربیت انسان و دوران کودکی با انسان همراه باشد تا اضطراب و نگرانی نسبت بدان

از بین برود و چنین انس و الفتی ایجاد شود. این گونه انسان‌ها به گونه‌ای متفاوت از همه زندگی می‌کنند و به گونه‌ای متفاوت نیز با مرگ روبه‌رو می‌شوند.

۴-۴. تراکم اخلاقی

از آنجا که در نگاه علامه جعفری، در حیات معنادار مرگ پایان زندگی دنیوی است نه پایان حیات؛ لذا حیات معنادار با این پنداشت که «آنچه هست، حیات معقول است که دامنه آن از مرگ گذشته و به ماورای مرگ تا ابدیت گسترده شده است. آن زندگی که بی‌اصل و اساس است، زندگی نیست و آن زندگی که به حیات معقول تبدیل شده است، مرگ و فنایی در پی ندارد» (جعفری، ۱۳۵۷-۱۳۷۸، ج ۵: ص ۳۲) در چنین حیاتی، می‌توان شاهد ایثارها و فداکاری‌های و به عبارتی تراکم اخلاقی در این بعد بود. تاریخ بشری گواه است که اگر اشتیاق به حیات معنادار نبود، این همه از خود گذشته‌گی‌های شهدا و جانبازان انقلاب‌های بشری دیده نمی‌شد. آنان با هدف‌گیری حیات معنادار که مرگ آگاهی رکنی وزین در آن است، از تمام لذایذ دست کشیدند و حتی به پایان دادن زندگی شخصی خود تن دادند «اینان در همه لحظات، سالیان سال به جهت اشتیاق به حیات معقول، در مرز زندگی و مرگ، از لذایذ زندگی دست برمی‌دارند؛ پشت پا به مقام و سلطه‌گری می‌زنند و از بدیهی‌ترین حقوق حیاتی خود دست برمی‌دارند» (جعفری، ۱۳۵۷-۱۳۷۸، ج ۹: ص ۱۲۶).



۵. نتیجه‌گیری

مرگ آگاهی، آگاهی به اینکه انسان بعد از عمری زیستن در حیات دنیوی، باید روزی رخت بربندد و جسم و جان فرسوده را تقدیم مرگ نماید، در تمام ابعاد زندگی انسان، تأثیرگذار خواهد بود. درهم تنیدگی معنای مرگ و حیات، در اندیشه علامه جعفری بسیار آشکار است به نحوی که برای دریافت اینکه مرگ چیست، ابتدا باید معنای حیات را دریافت. شناخت حیات، یعنی فراتر رفتن از حیات طبیعی محض، به عبارتی با درک حقیقی حیات معقول است که می‌توان به درک پدیده مرگ رسید. حیات معقول از نظر علامه، حیات آگاهانه‌ای است که با اختیار و آزادی همراه با هدفمندی به دست می‌آید. انسان با این مؤلفه‌ها، استعدادهای درونی خویش را در معرض شکوفایی قرار می‌دهد تا به اهداف عالی حیات که مصداق ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾؛ ما از آن خداییم و به سوی او بازمی‌گردیم» (بقره: ۱۵۶) است، برسد. توجه به مرگ و اندیشیدن درباره آن، یکی از مؤلفه‌هایی است که نقش بارزی در معنادار کردن حیات دارد.

در انسان‌شناسی علامه جعفری، انسان حیاتی مستمر دارد که تا ابدیت گسترش دارد؛ به نحوی که حیات دنیوی نسبت بدان، محدود و مقدمه و همچنین پلی گذراننده بیش نیست و هر گام انسان نزدیک کننده به سوی مرگ است. آگاهی از رفتن به سوی سرایی نامحدود، وقتی به یقین تبدیل شود، ناملایمات و عدم آرامش خاطر ناشی از مردن، نابسامانی آرزوهای طولانی و فرسودن عمر در راه نیل به آن‌ها که همه به نوعی بحث مرگ و واهمه نیستی، ارتباط دارد تا حدود زیادی با مرگ آگاهی توأم با حیات معنادار، تخفیف و تسکین می‌یابد.

به عبارتی؛ زندگی با مرگ آگاهی از پوچی و بدینی ناشی از پایان حیات بدون هدف، نرسیدن به آرزوها و ناکامی‌ها و اضطراب‌های آن، خارج شده، حیات معقول



و به تعبیری دیگر زندگی معنادار، جلوه خواهد کرد. همچنین با تفسیر علامه از حیات معقول، مرگ آگاهی حیات انسان را حیاتی معنادار همراه باهدف قرار می‌دهد؛ زیرا در این تفسیر از حیات، انسان موجودی به خود رهاشده نیست که با مرگ نابود شود بلکه، انسان ماهیت از اوایی و به‌سوی اوایی دارد که تنها با تحلیل درست مرگ و پرداختن بدان، امکان‌پذیر است. به‌نحوی که اضطراب‌های ناشی از مرگ و پیامدهای آن، تنها با همین نگرش الیه راجعونی، آرامش در زندگی انسان آشکارشده، معنادار خواهد بود. در غیر این صورت، بنا به عقیده علامه جعفری، اگر انسان با توجه به مرگ و بازگشت به‌سوی خدا، نتواند حیاتش را معنادار سازد؛ مرگ توانسته است زانوی بزرگ‌ترین انسان‌های تاریخ را نیز بلغزاند. درنهایت توجه به یاد مرگ می‌تواند با تصعید یافتگی، کنترل اخلاقی، افزایش کیفیت زندگی دنیوی و تراکم اخلاقی آثاری چون: کوتاهی آرزوها، ساده زیستی و عمل‌گرایی همراه با پرهیزگاری در دنیا، انبساط و آرامش روحی نسبت به مرگ، در همین دنیا و برخورداری از زندگی و حیات دنیوی متعالی نسبت به دیگران را در حیات معنادار و معقول به دنبال دارد.



کتاب نامه

۱. جعفری، محمد تقی (۱۳۶۱)، *حیات معقول*، (چاپ دوم)، تهران: انتشارات بنیاد انتقال به تعلیم و تربیت اسلامی.
۲. ----- (۱۳۷۳)، *عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
۳. ----- (۱۳۹۳)، *امام حسین شهید فرهنگ پیشرو انسانیت*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۵. ----- (۱۳۹۴)، *فلسفه دین*، چاپ پنجم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. ----- (۱۳۸۸)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران: ناشر الکترونیکی مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
۷. ----- (۱۳۷۸-۱۳۵۷)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه (۲۷ جلد)*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. ----- (۱۳۶۳)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۱۳، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. ----- (۱۳۷۸)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۲۷، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. ----- (۱۳۷۱)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۲۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. ----- (۱۳۵۲)، *تفسیر و نقد و تحلیل معنوی*، ج ۸، قم: انتشارات اسلامی.
۱۲. ----- (۱۳۵۲)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، ج ۷، قم: انتشارات اسلامی.
۱۳. ----- (۱۳۹۳)، *تحلیل شخصیت خیام*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.





۱۴. ---- (۱۳۷۹)، *ایده آل زندگی و زندگی ایده آل*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۵. ---- (۱۳۵۲)، *آفرینش و انسان*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۶. دهنوی، اکرم، (۱۳۹۵) «حقیقت مرگ و حیات پس از آن در اندیشه علامه محمدتقی جعفری»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده رازی دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۱۷. شیروانی، علی (۱۳۹۲)، *دست جوان در دست علی (علیه السلام) دریافتی از سفارش نامه امیرالمؤمنین به فرزندش*، قم: مؤسسه دارالفکر.
۱۸. صالحی، اکبر، اکبر زاده، فهیمه (۱۳۹۴)، «تحلیل تطبیقی دیدگاه اسلامی و آرای مارتین هیدگر در زمینه مرگ آگاهی و پیامدهای آن بر سبک زندگی»، *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، شماره ۲۶، ص ۵۹-۸۴.
۱۹. صادق نیا، مهرباب، سرائی، حسن (۱۳۹۳)، «تحلیل و بررسی کارکردهای معنا بخشی مرگ»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۳۲، ص ۷-۲۲.
۲۰. کواری، مک (۱۳۷۶)، *هایدگر*، ترجمه حسین حنایی کاشانی، تهران: انتشارات گروس.
۲۱. کالینز، جف (۱۳۸۴)، *هایدگر*، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر شیرازه.
۲۲. طاهری، ترشینیزی، اسحاق، موسوی، مریم (۱۳۹۱)، «مرگ آگاهی و معناداری از منظر نهج البلاغه»، *انسان پژوهی دینی*، شماره ۲۷، ص ۱۷۷-۱۹۸.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۸۴)، *تفسیر نمونه*، ج ۲۴، ج ۲۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. مظفری ورسی، محمد حیدر (۱۳۹۲)، *مرگ اندیشی در آموزه های اسلامی*، تهران: مؤسسه انتشارات کتاب نشر.

۲۵. نصری، عبدالله (۱۳۸۳)، تکاپو گر اندیشه‌ها (زندگی، آثار و اندیشه‌های استاد علامه محمدتقی جعفری)، چاپ سوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌های اسلامی.

۲۶. ---- (۱۳۷۱)، انسان کامل از دیدگاه مکاتب، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.

27. Griag, William, (2000) "The Absurdity of life without God' in Kemke, chap.4, University of Colorado.



مشکل اخلاقی اشتغال زنان و ایفای نقش خانوادگی آن‌ها با رویکرد اخلاق کاربردی

محمدجواد فلاح*، طاهره مهدویان**

چکیده

حضور بانوان به‌ویژه بانوان متأهل در مشاغل آن‌ها را با مشکل‌های اخلاقی مواجه ساخته است. اینکه یک زن بتواند هم نقش حرفه‌ای و شغلی خود را به‌طور کامل ایفا کند و هم در مقام همسری و مادری از عهده مسئولیت‌هایش در خانه برآید مسئله‌ای است که مقاله پیش رو به آن خواهد پرداخت.

ما بر اساس سه محور مخاطره‌آمیز بودن فعالیت‌های شغلی زنان، ارزش‌گذاری شغلی زن در بیرون از خانه و تغییر در خصلت‌های ذاتی زنان به نفع و علیه حضور زنان در مشاغل استدلال خواهیم کرد و بر اساس دیدگاه اسلامی آن را مورد قضاوت و داوری قرار می‌دهیم.

بر اساس آموزه‌های اسلامی جدای از موارد استثنایی که ضرورت‌هایی مثل حفظ جان و آبرو و سلامتی خود و فرزندان مقتضی آن است، حفظ شأن زن در خانواده و مراقبت از ویژگی‌های متناسب با خلق و خوی او به‌عنوان یک اصل اخلاقی مورد توجه قرار می‌گیرد. در این مقاله بایان وضعیت‌های مختلف فاعل اخلاقی (زنان) که در مسئله ذکرشده راه‌حل‌هایی پیشنهاد می‌گردد.

*دانشیار دانشگاه معارف اسلامی قم.

javabekhoob@yahoo.com

** دانشجوی دکتری دانشگاه معارف اسلامی قم.

t.mahdavian@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۵/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۸



کلید واژه‌ها

مشکل اخلاقی، اشتغال زنان، نظریه‌های اخلاقی، اخلاق مادری، راهکار اسلام.

۱. طرح مسئله

رویارویی بانوان به مشاغل هرچند نوید توجه به حضور اجتماعی زنان است و همواره بر اساس استدلال‌هایی بر آن صحه گذاشته شده با این وصف با مشکل‌ها به‌ویژه از منظر اخلاقی مواجه است. در این مقاله به این مسئله خواهیم پرداخت که حضور زن در عرصه‌های شغلی با چه مشکل‌های اخلاقی مواجه است. زن بر اساس نوع جنسیت و نقش بسیار مهم و اساسی که در عرصه خانواده به‌عنوان مرکز محبت و ثقل اساسی تربیت اعضای خانواده تلقی می‌شود و نوع تعامل و جایگاهش زمینه ظهور و بروز صفات خوب و بد اخلاقی در خانواده و به تبع آن اجتماع می‌گردد به عهده گرفتن مسئولیت‌های جانبی دیگر می‌تواند چنین نقش اساسی را با مشکل همراه سازد. یکی از این مسئولیت‌های جانبی که متأسفانه در برخی موارد به‌عنوان مسئولیت اصلی و اولی زن تلقی می‌گردد اشتغال بانوان است که می‌تواند تأثیرات خود را در ابعاد مختلف خانواده و بیشتر در روابط اخلاقی فی‌مابین اعضای خانواده نشان دهد چراکه زن به‌عنوان عضو مؤثر خانواده نسبت به اعضای دیگر این خانواده یعنی شوهر و فرزندان مسئولیت اخلاقی دارد که اشتغال می‌تواند در آن ایجاد خلل کند.

این بررسی و قضاوت اخلاقی می‌تواند بر اساس معیارها و مبانی اخلاقی رایج صورت گیرد. بر این اساس می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا می‌توان بر اساس دیدگاه وظیفه‌گرا، نتیجه‌گرا، فضیلت‌گرا برای بانوان بر اساس اولویت، نقش‌های متفاوتی در نظر گرفت و برای آن ارزشمندی قائل شد؟ در اینجا سخن از ملاک ارزش است به این معنا که چه چیز می‌تواند برخی کارها را برای افراد دارای





اولویت کند؛ اگر این چنین است آیا می‌توان برای بانوان به‌ویژه کسانی که تشکیل خانواده داده و به‌عنوان همسر و مادر فرزندان نقش ایفا می‌کنند؛ چنین نقشی را به‌عنوان نقش اصلی تلقی و نقش‌های دیگر را فرعی بدانیم؟ اگر پاسخ مثبت است مهم‌ترین مشکل‌ها را در این زمینه چیست؟ دیدگاه اخلاق اسلامی در این باب چیست؟ می‌توان مهم‌ترین مشکل اخلاقی پیش روی زنان را در حضور مؤثر در مشاغل جابجایی اولویت در نقش‌ها دانست. به این معنی که اگر بر اساس نظام ارزشی و ساختاری اخلاقی به‌ویژه با نگرش اخلاق اسلامی و نوع شخصیت، حقوق و تکالیفی که برای بانوان ارائه شده است نقش مادری، همسری و عنصر خانواده مهم‌ترین نقش‌های یک بانوی خانه‌دار است.

در این صورت وقتی اشتغال، جانشین چنین نقش بی‌بدیلی برای بانوان متأهل گردد خود مهم‌ترین مشکل در این عرصه است. این مقاله بر این مسئله استوار است که در صورت چنین مشکلی مهم‌ترین ظرفیت‌های اخلاقی که زن در خانواده با ایجاد اشتغال نسبت به آن دچار آسیب می‌گردد کدام است؟ این مشکل‌ها به‌ویژه در نقش همسری و مادری نمود بیشتری دارد. در این صورت زن در نقش همسری خود در مقابل شوهر و همچنین نقش مادری خود در قبال فرزند با چه مشکلات اخلاقی مواجه است؟ آیا می‌توان بر اساس معیارها و اصول اخلاق اسلامی برای برون‌رفت از این مشکل‌ها چاره‌اندیشی نمود و آیا راه‌های پیشگیری و حل چنین مشکل‌هایی متخذ از منابع دینی چیست؟

در این مقاله ما بر اساس سه محور، به نفع و علیه حضور زنان در مشاغل استدلال خواهیم کرد و بایان وضعیت‌های مختلف فاعل اخلاقی ضمن تحلیل مختصر موقعیت‌ها راهکارهایی را برای برون‌رفت از این مشکل بیان خواهیم کرد. البته گفتنی است از آنجا که نظام اخلاقی اسلام مبتنی بر دین اسلام است، در نتیجه

راهکارها و تعیین ارزش‌های اخلاقی در موقعیت‌های خاص، با استفاده از عقل و تجربه و وحی می‌باشد.

۲. ارزیابی اشتغال زنان با توجه به نظریه‌های اخلاق‌هنجاری

اینکه ما با چه مبنایی به ارزیابی اخلاقی اشتغال زنان پردازیم در قضاوت و داوری اخلاقی ما بسیار مؤثر است و می‌تواند ما را در حل مسئله و دست یافتن به دیدگاه درست مدد رساند. در اصل در این بخش نظریات رقیب دیدگاه اسلامی را مورد توجه قرار می‌دهیم و با نقد و ارزیابی اجمالی آن‌ها دیدگاه اخلاق اسلامی را در ارزیابی مشکل اخلاقی اشتغال بانوان ارائه خواهیم کرد. هرچند نظریه اخلاقی اسلام مبتنی بر سعادت و کمال نهایی انسان استوار گردیده و همه رفتارهای انسان را در مسیر تأمین چنین هدفی توجیه می‌سازد؛ (مصباح، ۲۸۹: ۱۳۸۴) ولی باید توجه نمود مکتب اسلام در مورد دیگر نظریه‌های رقیب نیز، نظر خاص خود را داشته و به نفی مطلق این نظریه‌ها به‌ویژه نظریه‌های هنجاری رأی نمی‌دهد.

۱-۲. دیدگاه غایت‌گرایی

بنابر نظریه‌های غایت‌گرایانه که نتیجه حاصل از کار را بر اساس نوع غایت (سود، قدرت، لذت و سعادت) مورد لحاظ قرار می‌دهند. (مصباح، ۱۳۸۴: ۲۵) اکنون موضوع اشتغال زنان را از این دیدگاه بررسی می‌کنیم. از منظر نتایج و منافی که بر ای خانواده می‌توان متصور شد ممکن است بعضی از سودگرایان استدلال کنند که ادامه اشتغال زنان باعث اقتصاد بهتر خانواده و عدم فقر آنان می‌شود و بیشترین سود را در پی دارد پس کار آن‌ها اخلاقاً مجاز خواهد بود. در برابر این استدلال اگر کسی قائل شود به اینکه اشتغال زنان به‌طور آزادانه نسبت به منع اشتغال آنان، مشکلات



زیادی به بار می آورد از قبیل بیکار شدن آقایان، به تأخیر افتادن ازدواج و یا به خطر افتادن مسئله تربیت فرزندان و بزهکاری آنها و ... بنابراین اشتغال زنان، اخلاقاً مجاز نخواهد بود پس با توجه به نقدی که به سودگرایان شده، سنجش میزان نتایج مترتب بر هر یک از گزینه‌ها و عدم ترجیح یکی از آنها، از دشواری‌های این نظریه است. (پالمر، ۱۳۸۵: ۱۵۱).

مثلاً اگر در یک اداره تنها یک موقعیت شغلی خوب موجود باشد و متقاضیان متخصص فقط دو نفر؛ یک مرد و یک زن باشند و این خانم در خانواده خود مشکل اقتصادی نداشته باشد و صرفاً می‌خواهد به جهت تحصیلات بالایی که دارد حتماً شاغل شود، حالا اگر خود گرا باشد که فقط به فکر تأمین منفعت برای خود است (پالمر، ۸۲: ۱۳۸۵) در نتیجه سریع اقدام می‌کند که این موقعیت را از دست ندهد. اکنون به قضاوت بنشینید و بگویید آیا منصفانه است یا از جهت اخلاقی جایز است که بگذاریم چنین شود؛ به عبارت دیگر حتی اگر ما بر اساس غایت‌گرایی، آن‌هم مبتنی بر سود و آن‌هم سود همگانی که جان استوارت میل بر آن پای می‌فشارد تأکید کنیم باز می‌توان به نفع عدم حضور بانوان در مشاغل با تأکید بر اولویت نقش مادری و همسری و مسئولیت اخلاقی او در خانواده استدلال کرد.

در تأیید این مطلب نمونه‌ای دیگر قابل ارائه است. یک خانواده‌ای را فرض کنید (البته واقعیت هم دارد) که در آن پدر و مادر، هر دو شاغل و اشتغال مادر صرفاً به جهت اضطرابی که برای آینده فرزندانش دارد است و یا به جهت رفع مشکلات اقتصادی که شاید در نظر او مشکل باشد و درواقع بتوان با اصل اخلاقی قناعت و دوری از زیاده‌روی و چشم‌وهم‌چشمی، زندگی را به راحتی گذراند. حالا اگر این مادر شاغل به جهت اطاعت از خواسته‌های عاطفی‌اش مرتب به فکر



آینده فرزندانش باشد و غایت اخلاق برای او توجه به منافع دیگران باشد پس کمال فردی او چه می‌شود؟

اینجاست که پای اخلاق کاربردی به میان می‌آید و اخلاق کاربردی عبارت است از کاربرد نظریه‌های اخلاقی کلی در مسائل اخلاقی با بی‌طرفی در حل این مسائل. (جمعی از نویسندگان: ۱۳۸۸، ۲۳).

بنابراین یک خانم شاغل باید یک تلفیق منسجم میان اصول مهم در زندگی زناشویی‌اش و اشتغالش برقرار نماید تا به نتیجه مطلوبش برسد. در اصل در رویکرد غایت‌گرایی ما باید به این بیندیشیم که آیا غایت و نتیجه‌ای که برای اشتغال زن منظور می‌کنیم با غایت و نتیجه اخلاقی که از عدم حضور او در شغل و ایفای نقش خانوادگی رقم می‌خورد برابری می‌کند و ترجیح با کدام است. هرچند دیدگاه غایت‌گرایی هم در جای خود با مشکلات و دشواری‌هایی مواجه است.

۲-۲. دیدگاه وظیفه‌گرایی

وظیفه‌گرایی بر آن است که ارزش اخلاقی یک عمل تابع نتایج آن نیست، بلکه معیار حسن و قبح افعال اختیاری را در هماهنگی و عدم هماهنگی با وظیفه جستجو می‌کنند. (مصباح، ۱۳۸۴: ۲۶).

طبق نظر وظیفه‌گرایان قاعده نگر عقل‌گرا که می‌گویند: «عقل انسان وظایف اخلاقی او را تعیین می‌کند و همه‌ی آن تکالیف اخلاقی باید قانون مطلق باشند» (مصباح، ۱۳۸۰: «ب» ۱۶۱) اگر زنان، آزادانه با تکیه بر عقل خود این‌گونه استدلال کنند که یک فرد در کنترل زندگی خویش آزاد است پس یک خانم هم حق دارد تصمیم بگیرد که شاغل باشد یا نباشد و اگر ناخواسته مجبور شد که به‌عنوان سرپرست خانواده، ساعاتی از روز را به تأمین معاش پردازد بدون توجه به اینکه به

وظایف دیگرش چگونه عمل کند می‌تواند اشتغال را انتخاب کند به شرط اینکه بتواند به شکل غیرمتناقض اراده کند که این تصمیم وی در حوزه مباحث اخلاقی به یک قانون عمومی تبدیل شود و نسبت به همه افراد به طور یکسان اجرا شود البته باید توجه داشت که در نگاه کانتی این استدلال در صورتی صحیح است که برای فرزندان آن مادر شاغل، هیچ ارزش ذاتی و اخلاقی قائل نباشیم؛ اما اگر برای فرزندان او که آنها هم انسان می‌باشند ارزش ذاتی قائل باشیم، آنگاه آن مادر در اشتغال خود با حق تربیت فرزندانش دچار تعارض می‌شود و این استدلال وظیفه گرا در مجاز بودن اشتغال زنان کافی نخواهد بود.

البته می‌توان مدعی شد اسلام تا حدودی وظیفه گرایی اخلاقی را می‌پذیرد و از نظر برخی بزرگان، تکلیف آدمی تشرف به محضر اطاعت الهی است. (دبیری، ۱۰۸: ۱۳۹۲) اما نه آن گونه که در نظریه وظیفه گرای کانت و اشاعره گفته شد.

اگر ما امر الهی را نه به معنایی که اشاعره بیان کرده‌اند بلکه به معنای آموزه‌های دینی که در قرآن و روایات به عنوان دستورالعمل راهنمای زندگی برای انسان ایراد شده در نظر بگیریم در متون دینی بسیار آمده که رها کردن فرزندان به حال خود و وقت کافی نگذاشتن برای آنها و همچنین همسر و والدین آن خانم شاغل، کاری مطرود و ناپسند است.

برای نمونه در نهج البلاغه داریم که امام علی علیه السلام به فرزندشان امام حسن علیه السلام در قسمت شتاب در تربیت فرزند می‌فرماید: «... پس در تربیت تو شتاب کردم، پیش از آنکه دل تو سخت شود و عقل تو به چیز دیگری مشغول گردد...» (دشتی، ۱۳۷۹، ن ۳۱).

به تعبیر واضح تر در این دیدگاه باید به وظیفه دست یافت و کدام وظیفه می‌تواند برای یک زن اولویت داشته باشد؟ آیا وظیفه گرایی توجه و مراقبت خانوادگی را





تأیید می‌کند یا شغل زن را؟ این دیدگاه نیز باید مورد تأمل قرار گیرد. وظیفه‌گرایی دینی که مبتنی بر باید نبایدهای الهی صورت می‌گیرد دیدگاه فوق را با مشکل‌هایی مواجه می‌سازد.

۳-۲. دیدگاه اخلاق فضیلت

اخلاق فضیلت نظریه‌ای است که به‌جای تمرکز بر رفتارهای خارجی، بر فضیلت و منش اخلاقی فاعل تأکید دارد. همین توجه به نقش نیت و انگیزه که حسن فاعلی نام دارد باعث شده تا اخلاق فضیلت را فاعل محور معرفی کنند. (مصباح، ۱۹۹: ۱۳۸۴). این توجه به فاعل اخلاقی، نیت و انگیزه در ارزش‌گذاری اخلاقی، از امتیازات این نظریه است ولی ازجمله نقدهای آن: اول اینکه کاربردی نیست و فقط می‌تواند بگوید که چگونه باید باشیم اما اینکه در مقام عمل چه انتخابی درست است را نمی‌گوید و دوم اینکه نشان دادن انگیزه شخصی افراد خارج از قدرت ماست. (دبیری، ۱۱۹: ۱۳۹۲) پس طبق این نظریه اگر در ارزش‌گذاری اخلاقی اشتغال زنان، فقط نیت فاعل اخلاقی مدنظر باشد و در عمل، او را هدایت نکند مطمئناً آن مشکل‌های اخلاقی که در مقام عمل برای خود و خانواده‌اش محقق می‌شود، به قوت خود باقی می‌ماند در نتیجه برای حل مسئله‌ی پژوهشی ما کارایی ندارد.

بهرتر است نظریه فضیلت را بخشی از یک نظریه اخلاقی کلی بدانیم نه فی‌نفسه کامل زیرا که نظریه جامع، شامل همه ملاحظات و مبانی منطقی است به‌طوری‌که حق هریک را ادا کند. (ریچلز، ۱۳۹۲: ۳۱۰).

البته از منظر اخلاق فضیلت نیز می‌توان فضایل اخلاقی چون ایثار و گذشت، مهرورزی و برخی فضایلی که همسو با نقش زن در خانواده هست را بر برخی فضایلی چون نظم، مدیریت، حسابرسی که بیشتر در کارهای شغلی و حرفه‌ای مدنظر



است ترجیح داد چه اینکه در رویکرد اسلامی ترجیح نقش مادری و همسری برای یک زن بر اساس ویژگی‌های شخصیتی و بافت وجودی زن است. از این رو ورود زن به عرصه‌های شغلی و حرفه‌ای با مشکل‌های اخلاقی جدی‌تری حتی مبتنی بر اخلاق فضیلت است.

۳. ارزیابی استدلال‌های اخلاقی

نظریات هنجاری طرح شده هر چند می‌توانند له یا علیه حضور بانوان در مشاغل استدلال‌هایی را طرح کنند باری پرداختن به مسئله از منظر اسلامی مبتنی بر نظریه اخلاقی اسلام است که دیدگاه‌هایی درباره آن مطرح شده است. البته این نظریه اخلاقی دربردارنده یک نظام اخلاقی است از این رو می‌توان نظریه اخلاقی اسلام را با نظام اخلاقی آن متحد دانست. (مصباح، ۳۲۵: ۱۳۸۴). آن‌چنان که برخی صاحب‌نظران اخلاقی معتقدند نظام اخلاقی اسلام، از مجموعه نظام‌های اخلاقی غایت‌انگار است. غایتی که در این نظام اخلاقی مطرح است، لذت‌های عمیق، پایدار و خالی از رنج است که در پرتو تقرب به خداوند حاصل می‌گردد. (مصباح، ۲۴۹: ۱۳۸۴) اما این نظام اخلاقی به لحاظ‌های گوناگون به مکاتب سودگرایی و وظیفه‌گرایی نزدیک شده در برخی ویژگی‌ها با آن‌ها مشترک است. از سوی دیگر، این نظام، جزو نظام‌های قاعده‌نگر بوده، مبتنی بر دو منبع عقل و وحی هست. (شیروانی، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

با توجه به اینکه نظام اخلاقی اسلام مبتنی بر عقل و وحی و در تعامل با دین است همچنین تصدیق پاره‌ای از گزاره‌های اخلاقی و علم به بسیاری از جزئیات احکام اخلاقی، متوقف بر دین و گزاره‌های دینی است (مصباح، ۱۷۵: ۱۳۸۰) جا دارد که اشتغال زنان را هم تا حدودی از این منظر بررسی کنیم و با تأکید بر چنین



معیاری آن را ارزیابی کنیم. لذا ارزیابی اخلاقی ما نمی‌تواند خارج از آموزه‌های دینی باشد.

متون قطعی شریعت، هیچ کدام برخلاف آنچه شهرت یافته است، از نظریه حرمت اشتغال زن جانب‌داری نکرده‌اند بنابراین عنوان این نکته که شریعت، اساساً مخالف با اشتغال زن و موافق با خانه‌نشینی او است، با سنت نبوی و سیره عمومی مسلمانان مدینه‌النبی نمی‌تواند سازگار باشد. نگرانی‌های واقعی در خصوص به مخاطره افتادن امنیت اجتماعی زنان، نباید موجبی برای صدور حکم مطلق درباره حرمت اشتغال زنان باشد، زیرا به فرض وجود چنین خوفی، نه اشتغال زن، بلکه عدم امنیت اجتماعی او داخل در موضوع احکام فقهی است. (ملک‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۲۰-۲۱۹).

در ضمن زمانی که زن، سرپرست خانواده به شمار می‌آید یا شوهر از کار افتاده می‌شد و برای کسب درآمد خود و خانواده‌اش می‌کوشید رسول خدا ۹ می‌فرمود: «چنین کاری دو ثواب دارد». (علاسوند، ۱۳۹۰: ۲/ ۲۸۰).

در آیات و روایات و به تبع کلام فقهای امامیه نه تنها هیچ منعی برای اشتغال زنان وجود ندارد، بلکه جواز اشتغال زنان از اطلاقی که در کلام معصومین: مبنی بر تشویق به فعالیت اقتصادی و کسب روزی حلال وجود دارد نیز به دست می‌آید. (قاسم‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۴) از آن جمله روایت پیامبر اکرم ۹ که می‌فرمایند: «العباده سبعون جزء افضلها طلب حلال» عبادت هفتاد جزء دارد که بهترین آن طلب روزی حلال است. (کلینی، ۱۳۶۵: ۵/ ۷۸).

تنها دلیلی که می‌تواند در مسئله اشتغال زنان محدودیت ایجاد کند، مجاز نبودن خروج زن از منزل، بدون اجازه شوهر است. (نظر همه مراجع به جز تبریزی و مکارم). (حسینی، ۱۳۸۸: ۸۵). شهید مطهری معتقدند شوهر نباید به طور مطلق از



خروج زن جلوگیری کند و زن را اسیر خود بداند؛ زیرا با اصل معاشرت و امساک به معروف مخالفت کرده است. (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۰۳).

با توجه به معنای تعارض و مشکل اخلاقی (موقعیتی که هم‌زمان دو یا چند وظیفه اخلاقی، پیش رو فاعل اخلاقی باشد) باید ابتدا مشکل‌ها را شناخت و سپس به دنبال راهکار برای برون‌رفت از آنها باشیم.

اما از آن جهت که برخی از این مشکل‌ها به حوزه معرفتی برمی‌گردد، مشکل‌های اخلاقی در بحث اشتغال زنان را می‌توان به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرد. ولی مهم‌ترین آنها، همان مشکل‌های عملی است که حوزه رفتارها و عواطف انسان‌ها را در بر خواهد گرفت و منجر به بروز ناهنجاری‌های فردی-اجتماعی خواهد شد.

اگر اخلاق مجموعه‌ای از صفات پایدار و رفتارهای ارتباطی است، می‌دانیم که رفتارهای صحیح ناشی از ملکات نفسانی خوب و آن ملکات نیز ناشی از درک صحیح از عالم تکوین است؛ در نتیجه شخصی که باورهای صحیحی در زمینه‌های معرفتی نسبت به زن و مرد نداشته باشد دچار معضلات اخلاقی عدیده‌ای خواهد شد که بدان خواهیم پرداخت.

جدای از آنچه در مباحث فقهی آمده و می‌تواند در تعیین حدود اخلاقی مسئله نیز مؤثر باشد مسئله آنجا بیشتر مورد مناقشه است که ما حضور زن در مشاغل را با برخی از وظایف جدی‌تر او که هم دین و هم فقه اسلامی بر آن تأکید دارد معارض ببینیم و یا دقیق‌تر با مشکل اخلاقی همراه ببینیم. در این صورت و با وجود تعارض اخلاقی در نقش‌ها چگونه می‌توان قضاوت کرد ما ضمن توجه به برخی از دیدگاه‌های رایج در مسئله بر اساس سه محور به نفع و علیه اشتغال استدلال خواهیم کرد و درنهایت از منظر اسلامی آن را جمع‌بندی می‌کنیم.



۱-۳. استدلال بر اساس مخاطره‌آمیز بودن مشاغل برای زنان

محور این استدلال خطرانی است که زنان را به واسطه‌ی نوع فیزیکی و ویژگی‌های شخصیتی و روحی تهدید می‌کند در این صورت چون اشتغال منجر به لطمات و آسیب‌های جسمی و روحی می‌شود برای زنان مخاطره‌آمیز است از این رو از منظر اخلاقی پذیرفتنی نیست. این دیدگاه مؤیداتی نیز دارد در جوامع کنونی، پدیده تعارض نقش عموماً و تعارض بین نقش‌های شغلی و خانوادگی خصوصاً، اجتناب‌ناپذیر است و به احتمال زیاد، ضمن ایفای دو نقش در شرایطی قرار می‌گیرند که درمی‌یابند که قادر نیستند هر دو یا یکی از آن‌ها را کامل ایفا کنند و به دنبال آن سلامت روانی خود را در خطر می‌بینند. (آدام اسمیت، ۱۳۹۱: ۲۵).

این استدلال بیانگر مخاطره شغل برای شخص خود زن است که به او آسیب خواهد رساند به تعبیر برخی، اشتغال برای زنان یک نقش اضافی تلقی می‌شود، هر نقش اضافی نیز منجر به افزایش فشار بر دقت و انرژی فرد می‌شود. (ملک‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۳۸).

به‌طور طبیعی بعضی مشاغل، به‌ویژه مشاغل مدیریتی، تفکری ویژه می‌طلبند. مآل‌اندیشی، تمرکز نکردن بر جزئیات و قدرت واگذاری بخش‌های گوناگون یک کار یا پروژه به افراد دیگر، بخشی از یک سبک تفکرند که با سبک تفکر در خانه متفاوت است. جمع کردن بین دو شیوه تفکر و دو نوع عملکرد، کار سختی است. (علاسوند، ۱۳۹۰: ۲/ ۲۷۲).

در مقابل این مشکل می‌توان پاسخ داد که نمی‌توان ادعا کرد که لزوم ایفای نقش‌های گوناگون، به معنای فشار بیشتر است. اگر زنان قادر به ایجاد «تعادل» بین مسئولیت‌های خانه‌داری و شغلی خود شوند در مقایسه با زنانی که تمام وقت به خانه‌داری می‌پردازند احساس فشار کمتری می‌کنند شاید به این دلیل که زنانی که



به طور تمام وقت به خانه داری می پردازند، امکان کمتری برای اجتماعی شدن که موجب افزایش عزت نفس می شود را دارند. به طور کلی می توان گفت فشار و تنش در شرایط شغلی و خانوادگی که فرد احساس کنترل بر آنها را داشته باشد، در مقایسه با شرایطی که فرد احساس نداشتن کنترل بر شرایط را دارد بسیار کمتر احساس می شود. (ملک زاده، ۱۳۹۲: ۲۳۹-۲۳۸).

اشتغال مادران در خارج از خانه چنان چه در شرایط مناسب باشد (زمان و سنگینی بار اشتغال کم بوده و مردان نیز به زنان در امور خانه و تربیت فرزند یاری رسانند) موجب ناسازگاری و رفتار نابهنجار فرزندان نمی شود. (قاسم زاده، ۱۳۹۲: ۸۰).

این نگاه به وجه جمعی در مسئله اشاره کرده و اینکه اگر زنان در مشاغل آسیب نبینند و منجر به تخریب روحی و روانی آنها نشود حضورشان در مشاغل از منظر اخلاقی موردی ندارد. با این حال نمی توان مرز دقیقی برای این عدم تخریب یافت با توجه به اینکه آمارها نشان می دهد زنان شاغل به ویژه در ایفای نقش خود در خانواده در مقام همسری و مادری نمی توانند از عهده آن بر آیند و اشتغال آنان مشکلاتی را به همراه دارد.

۲-۳. استدلال بر اساس ارزش گذاری شغلی

یکی از عوامل تأثیرگذار در روی آوری زنان به مشاغل نوع ارزش گذاری آنان نسبت به کار منزل و کار بیرون است که متأثر از عوامل اجتماعی است. در این صورت کار منزل اساساً کاری است بدون مزد که ارزش خاصی نمی توان برای آن قائل شد و کار بیرون به جهت اینکه مستلزم دریافت مزد از کارفرماست به جهاتی ارزشمند تلقی می شود. اینکه آیا کار در بیرون از خانه ارزشمند است و دارای بها یا

کار در خانه؟ برای بانوان یک مشکل ارزشی می‌باشد و انگیزه‌های نادرست در این زمینه منجر به مشکل‌های عملی می‌شود.

از انگیزه‌های گرایش زنان به اشتغال: برتری یافتن کار مزدی بر کار غیر مزدی و تحقیر شدید کارهای خانگی زنان و یافتن احساس عزتمندی و کامیابی از اشتغال و تلقین احساس بی‌کفایتی به زنان خانه‌دار می‌باشد. (علاسوند، ۱۳۹۰: ۲/ ۲۶۹).

عواملی که باعث پدیده عدم تقارن یعنی تسخیر فضای بیرون توسط زنان شده، همین ارزش‌گذاری‌ها می‌باشد. زمانی که حتی خود مردان کار در خانه را بی‌ارزش می‌دانند و از انجام آن عار دارند و در عوض چون کارهای بیرون امکانات مالی فراهم می‌آورند و معیشت خانه را تأمین می‌کنند؛ ارزشمند تلقی می‌کنند. (آدام اسمیت، ۱۳۹۱: ۱۲).

این مسئله نیز به نگرش افراد برمی‌گردد. آنچه کار را ارزشمند می‌کند منوط به نتایج آن است. در دیدگاه اسلامی کاری ارزشمند است که ضمن اینکه فاعل آن کار را به جایگاه رفیع اخلاقی و کمال می‌رساند دیگران را نیز به مسیر کمال رهنمون شود. ارزش‌گذاری مادی که متأثر از نظام اقتصادی جهان معاصر است و معیاری شد برای زیست انسانی خانواده‌ها را با چنین مشکلی مواجه ساخته که نقش همسری و مادری را که می‌تواند نتایج بسیار ارزشمند معنوی و مادی به همراه داشته باشد را فدای دریافت دست مزدی ناچیز می‌کند. بسیاری از آیات و روایاتی که جایگاه ارزشمند مادر و همسر را گوشزد می‌کند در راستای ایجاد انگاره‌های مثبت برای زنان جهت ایفای نقش ذاتی خود و اولویت قرار دادن آن نسبت به مشاغل بیرون از خانه است.





در اینجا شاید بتوان برای رویارویی زنان محملی اخلاقی یافت جایی که لازمه گذران زندگی و تأمین ضرورت‌های اولیه معیشتی برای خود و فرزندان حضور در مشاغل باشد. در این صورت تأمین نیازهای این‌چنین جهت حفظ سلامتی و مراقبه خود و فرزندان توجیه اخلاقی دارد اما اگر فقر و نیاز کاذب به درآمد بیشتر به سبب تأثیرپذیری طبقه پایین‌تر از طبقه بالاتر، (علاسوند، ۱۳۹۰: ۲/ ۲۷۰) عامل گرایش زنان به اشتغال باشد قضاوت اخلاقی ما متفاوت خواهد بود. اگر زدودن فقر، انگیزه فاعل اخلاقی باشد؛ دارای ارزش است ولی نیاز کاذب به درآمد بیشتر ارزش اخلاقی ندارد؟ آیا این نیاز به‌دوراز فضائل اخلاقی از جمله «قناعت» (قناعت: کم خوردن و بی‌التفاتى به دیگر مشتهیات) (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳: ۳۸) نمی‌باشد و در مواردی هم که فقر بیداد می‌کند باید اصل اخلاقی نوع دوستی و تعاون (الارتفاق لبعضنا) (رازی، ۲۰۰۵: ۸۳) پررنگ‌تر شود و یا در موارد خیلی ضروری، زنان باید به مشاغل خانگی یا پاره‌وقت پردازند تا اعضای خانواده دچار آسیب‌های اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی نشوند.

از سویی دیگر در این نگاه ارزش‌گذارانه اگر افزایش نگرانی زنان درباره تأمین آتیه و افزایش اوقات فراغت زنان به دلیل رشد تکنولوژی (علاسوند، ۱۳۹۰: ۲/ ۲۶۹) یا اعمال سیاست‌های کاهش جمعیت و تنظیم خانواده (فرهادیان، ۱۳۸۶: ۱۰۰) یا به دست آوردن استقلال مالی و وابستگی کمتر به والدین و همسر (علی محمدی، ۱۳۹۴: ۲۰) عامل تعیین‌کننده برای اشتغال زنان باشد در این صورت نیز باید داوری اخلاقی ما متفاوت باشد و سهم هر کدام از این عوامل را در شکل‌گیری مشکل اخلاقی حضور بانوان در مشاغل و نقش‌های مهم خانواده را تعیین نمود و بر اساس آن به قضاوت اخلاقی پرداخت.

بی پروایی: همان بی پروایی نفس، شرمنده نشدن از ارتکاب محرمات شرعی، عقلی و عرفی و از زبونی دو قوه غضب و شهوت است. (نراقی، ۱۳۶۳، ۴۰/۳).

درواقع زمانی که خود زنان شاغل به این مطلب مهم اذعان کرده‌اند که در بعضی از اماکن، مسئولین برای پذیرش پرسنل، خواستار برداشتن چادر و انجام دادن بعضی از منکرات و داشتن روابط عمومی بالا هستند، رفته رفته مشاهده می کردند که پوشش اسلامی و حیا در بین آنها کم رنگ شده است.

عجب: عجب از رذایل قوه غضبیه است که منجر به کبر می شود و در معنای عجب می گوئیم کسی که خود را به سبب کمالی که در خود می بیند، بزرگ می شمارد و بر آن کمال تکیه می کند و منعم اصلی را غافل می شود. (نراقی: ۳۵۵/۱). بنابراین اگر یک خانم شاغل به توسط منصب و موقعیت شغلی خود دچار خودبزرگ بینی شود (حتی اگر این شغل برای جامعه ضرورت داشته باشد مانند پزشک متخصص زنان) و این کمال را از خود بداند و معطی کمال را غافل شود؛ (گویا اینکه خودش است که باعث شفای بیماران می شود) مطمئناً دچار بیماری روحی عجب شده است که می تواند منشأ آفاتی مانند کبر و فراموشی گناهانش شود.

برخی دیگر از این خصوصیات اخلاقی که رهاورد حضور بانوان در مشاغل است در اخلاق اجتماعی و خصوصیات افراد در تعامل با دیگران رقم می خورد که به برخی از آنها اشاره می گردد:

تکبر: کبر یک خوی باطنی است که آدمی خود را برتر از دیگران می بیند که به مقتضای آن، اعمالی که در ظاهر بروز می کند، تکبر نامیده می شود. (همان: ۳۸۰/۱).

اگر یک خانم شاغل به جهت آن جایگاه اجتماعی خود، خود را برتر از دیگران بداند و در هر جلسه ای که وارد می شود هیچ تواضعی از خود نشان ندهد و با آن



درآمدش به فکر فقرا نباشد و با آنان نشست و برخاست نکند، مبتلا به کبر شده است و اعمال ظاهری او نیز بوی تکبر می دهد.

حسد: با توجه به اینکه حسد از دشوارترین بیماری های روانی است؛ به معنای آرزوی زوال نعمت از برادر مسلمان از آنچه که به صلاح اوست. (نراقی، ۱۳۶۳: ۱۹۸/۲).

قطع رحم: قطع رحم به معنای آزرده، رنجاندن خویشان، یاری نکردن و غم خواری ننمودن با آنان در مال و آسایش و خیرات دنیوی درحالی که به آن نیاز دارند. (همان: ۲۶۴).

مادرانی که اشتغال آن ها در ساعات زیادی از روز است علاوه بر آنکه کمتر می توانند به فرزندانشان رسیدگی کنند، به والدین و خویشان خود نیز کمتر می توانند سرزنش و بعضاً مصداق قاطع رحم می شوند.

شاید بتوان این گونه استدلال کرد که باوجود عدم حضور زنان در مشاغل نیز آنان در معرض چنین رذایل اخلاقی در خانواده هستند و حتی شاید بتوان اشتغال را عاملی برای زدودن این ویژگی های اخلاقی دانست و لذا استدلال مذکور را تام ندانست باری می توان این مسئله را با توجه به نقش زنان در مقام همسری و مادری بیشتر مورد مذاقه قرارداد و جایی که حضور زنان در مشاغل و برخورداری آن ها از روحیات خاص مدیریتی، نظامی و انتظامی در ایفای نقش مادرانه و نیز مسئولیت اخلاقی در برابر همسر با اختلال مواجه خواهد ساخت آن چنان که برخی گزارش ها و مصاحبه ها و پژوهش های شکل گرفته در این زمینه گویای این مطلب است.





۴. راه‌های برون‌رفت از مشکل (با رویکرد اسلامی)

برای برون‌رفت از مشکل‌های اخلاقی و حل تعارض‌ها سه روش رایج یعنی روش اصل‌گرایی، قرینه‌گرایی و موازنه متفکرانه مطرح شده است که در میان فیلسوفان اخلاق برای حل تعارض‌های اخلاقی شیوه موازنه متداول‌تر است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۳۲) بنابراین در بحث ما زنان شاغل به‌عنوان فاعل اخلاقی از یک‌طرف با طیفی از اصول عام و اخلاقی و از طرف دیگر با موقعیت‌های خاص مواجه است که برای حل تعارض باید هر دوی این طرف‌ها لحاظ شود. البته ما با بهره‌گیری از روش‌های موجود و البته تأکید و توجه به منابع و رویکرد اسلامی به شیوه مستقلی پیشنهادهایی را برای برون‌رفت از این مسئله طرح می‌کنیم:

الف) وضعیت‌های فاعل اخلاقی در اشتغال بانوان

حل تعارض اخلاقی زن شاغل به‌عنوان فاعل اخلاقی و ارائه راه‌حل‌های ممکن و انتخاب یکی از راه‌حل‌ها به موقعیت‌های آن زن وابسته است که عبارت‌اند از:

- بانوانی که مجرد هستند ولی در خانه پدری با مشکل حاد مالی و بی‌پدری روبرو هستند و درواقع خودشان نان‌آورند.
- بانوانی که مجردند و در خانه پدری هیچ مشکلی ندارند و صرفاً به جهت تحصیلات بالایی که دارند تمایل به اشتغال دارند.
- زنانی که مطلقه هستند و دارای فرزند می‌باشند.
- زنانی که متأهل، ولی شوهر از کارافتاده، معتاد و یا زندانی دارند و خودشان، سرپرست خانوارند (دارای فرزند هستند یا نیستند).



-زنانی متأهلی که درآمد شوهرشان کفاف زندگی را نمی‌دهد.
-زنانی که نه مشکل مالی دارند و نه از شوهر محروم‌اند بلکه صرفاً به جهت تنوع، اوقات فراغت زیاد، استقلال مالی، پرستیژ و کلاس و یا دلایل واهی دیگر به اشتغال می‌پردازند.

ب) قواعد و اصول مرتبط با حل تعارض

قواعد و اصولی را که اسلام در حل این تعارض‌ها بیان می‌دارد عبارت‌اند از: اصل استحکام خانواده، اصل مصلحت سنجی، اصل اخلاقی قناعت، اصل اخلاقی عفت و حیا، اصل اخلاقی عزت نفس، اصل صبر، توکل به خدا، قاعده اهم و مهم (اولویت)، قاعده زرین، اصل عاطفه‌ورزی مادران و تربیت دینی فرزندان، اصل اخلاقی تعاون.

ج) انطباق اصول با وضعیت و حکم اخلاقی آن

موقعیت اول:

بانوان مجرد یا مطلقه بدون فرزند: در حل تعارض باید دید که آیا در خانه پدری خود مشکل مالی دارند یا ندارند؟

حالت اول:

اگر مشکل حاد مالی ندارند؛ باید گفت که اگر اشتغال آنان منجر به تنگ شدن عرصه کار برای مردان می‌شود که به دنبال آن شاهد افزایش بیکاری مردان و به تأخیر افتادن ازدواج آنان و درنهایت منجر به ظهور فساد در جامعه شود؛ طبق دیدگاه نتیجه‌گرایان: چون نتایج بدی را به دنبال دارد و امنیت را در جامعه کم‌رنگ می‌کند پس این دسته از بانوان اخلاقاً مجاز به ادامه اشتغال نیستند.

همچنین طبق نظریه خود گرایی اخلاقی که فقط در جستجوی منفعت خود می‌باشند؛ باید گفت حتی برای خود آنان هم نتایج خوبی را به دنبال ندارد؛ زیرا ممکن است به علت وابستگی زیادی که به درآمد و یا کار خود نشان می‌دهند خواستگاران خوبی را از دست بدهند و ازدواج آن‌ها نیز به تأخیر افتد و در آینده با مشکلات جسمی و روحی زیادی مواجه شوند.

اما از نظر اسلام که حسن فعلی و فاعلی مدنظرش است، اگر جامعه به حضور آنان نیاز جدی دارد، با حسن نیت و مدیریت نظام‌مند انتخاب کنند و تا زمانی که حس می‌کنند با چارچوب نظام اخلاقی اسلام و با اصل عفت و حیای زن سازگاری دارد ادامه دهند.

حالت دوم:

اگر در خانه پدری مشکل حاد مالی دارند و درواقع مجبورند و نیاز شدید به درآمد آن دارند؛ طبق دیدگاه نتیجه گرایان چون مشکل فقر می‌تواند نتایج بدتری را به دنبال داشته باشد و با درآمد حاصل از اشتغال بانوان تا حدی مشکل فقر حل می‌شود پس اخلاقاً مجازند به ادامه آن؛ اما برای محاسبه همه نتایج آن مطمئناً باید گفت اگرچه برای همان خانواده اخلاقاً خوب است ولی از لحاظ ابزار شمول و گستردگی که جرمی بنتام برای اندازه‌گیری نتایج آن را مطرح می‌کند، ادامه این اشتغال بیشترین سود را برای بیشترین افراد ندارد پس اخلاقاً خوب نیست؛ که این از مشکلات و نقدهای این دیدگاه است.

با مشاهده این تناقضات در نظریه‌های اخلاقی غایت‌گرا و وظیفه‌گرا متوجه می‌شویم که هیچ مکتبی مانند اسلام معیار و ملاک فعل اخلاقی معقول و جامعی ندارد. طبق نظر اسلام باید این دسته از بانوانی که مشکل حاد مالی دارند اگر با راه‌حل‌هایی مانند قناعت‌پیشه کردن، قابل حل نیست تا جایی که ممکن است خود را



به مشاغل خانگی (بافندگی، خیاطی و ...) مشغول کنند و یا اینکه با رعایت موازین اسلامی به مشاغل پاره وقت بپردازند تا اینکه دچار آسیب‌های روحی-روانی نشوند زیرا که آنان در آینده‌ای نزدیک می‌خواهند تشکیل خانواده دهند و با روحی سالم به رسالت اصلی خود بپردازند.

موقعیت دوم:

زن و شوهر هر دو شاغل: شوهران آنان نیز از کار افتاده نیستند (دارای فرزند هستند یا نیستند).

راه حل:

در خانواده‌هایی که زن و مرد هر دو شاغل‌اند (چه با فرزند چه بدون فرزند) اگر مشکل مالی ندارند، طبق دیدگاه نتیجه گرا، از طرفی چون برای خود زنان در آینده مشکلاتی مانند (پیری زودرس-افسردگی و کاهش حمایت اقتصادی از طرف همسر و ...) پیش می‌آید پس نتایج خوبی ندارد و اخلاقاً خوب نیست.

از طرفی چون از جهت مالی خیلی غنی می‌شوند و سود زیادی دارد پس مجازند به ادامه آن. می‌بینیم که همواره دچار تناقض‌اند.

از نظر وظیفه گرایان هم می‌بینیم که از آزمون تعمیم‌پذیری موفق بیرون نمی‌آید چون طبیعتاً این دسته از زنان که مشکل مالی ندارند و وارد عرصه‌های شغلی می‌شوند، درواقع عرصه را برای آقایان تنگ می‌کنند پس نمی‌توان گفت که اراده زنان در این موارد خیر است و به‌عنوان قانون عام شود.

اما از نظر اسلام، اساسی‌ترین راه‌های استقرار و استمرار ارزش‌های اخلاقی در حفظ و تقویت و تحکیم خانواده‌ها است.





زنان باید با خود بسنجند که آیا باوجود عدم مشکل مالی، قبول کردن یک تعهد کاری در کنار آن تعهد مهم تر (رسالت مادری-همسری) اخلاقاً جایز و منصفانه است؟ زمانی که خود زنان شاغل اعتراف می کنند (با توجه به پرسشنامه و نظرسنجی) که ما فکر می کنیم که به استقلال مالی می رسیم درحالی که این درآمد ما بیشتر صرف هزینه های جانبی مانند (هزینه مهدکودک، سرویس فرزندان، فرم خاص محیط کار، سرویس خود زنان شاغل، سبزی، غذا و ترشی آماده و دهها خورده خرج های دیگر) می شود به دلیل اینکه فرصت این کارها را در خانه نداریم و مهم تر از آن آیا این دسته از زنان حوصله رسیدگی به همسر و فرزندان خود را دارند؟

و اگر مشکل مالی به حدی است که فقر آنان منجر به نتایج بدتری می شود، بهتر است که فرزندان آنها زیر نظر مادر بزرگ یا خاله یا عمه دلسوز و مهربان مراقبت و حمایت عاطفی شوند و اگر دارای این موقعیت نیز نیستند لاقلاً محل مهدکودک یا مدرسه آنان نزدیک ترین مکان به محل کار مادر باشد تا هرازگاهی به آنان سربزند و به محض حل شدن مشکل مالی، خود را درگیر آن شغل نکنند و به استحکام خانواده و تربیت فرزندان خود بپردازند. (قاعده اهم و مهم).

موقعیت سوم:

زنان سرپرست خانوار: راه حل: زمانی که حرف از زنان آسیب دیده (بیوه، مطلقه با فرزندان کوچک و بزرگ، شوهر زندانی یا از کار افتاده یا معتاد) به میان می آید، چون فرزندان این خانواده ها از نعمت پدر و مادر، یکی را محروم اند؛ ناخواسته (بعضاً) در بسیاری از مواقع به خاطر آسیب های روحی روانی، دچار مشکلاتی هستند؛ بنابراین این دسته از زنان را می بینیم که شرافتمندانه برای خانواده و آینده

فرزندان خود تلاش می کنند تا همیشه عزتمندانه زندگی کنند. در نتیجه برای اینکه با مشکل تربیت یا هر مشکل دیگری روبرو نشوند بهتر است که تا می توانند به مشاغل خانگی یا به مشاغل بیرون از خانه به صورت پاره وقت بپردازند.



نتیجه گیری

مسئله حضور زنان در مشاغل به ویژه مشاغل سخت از منظر اخلاقی نتایجی را به همراه داشت که بیشترین آن به انگیزه فاعل که بانوان باشند مرتبط است. ضرورت و نیاز واقعی زنان به اولیات زندگی حضور آنان را توجیه می کند ولی تأثیرات محیطی، چشم و هم چشمی، رقابت های غلط و عدم ضرورت های واقعی برای حضور زنان در مشاغل مختلف باعث ایجاد مشکلات و مشکل های اخلاقی خواهد شد که صدمات آن هم دامن فرد را خواهد گرفت هم اجتماع را. آنچه نگارنده در این تحقیق دنبال کرد، این بود که آیا برای بانوان می توان بر اساس اولویت، نقش های متفاوتی در نظر گرفت و برای آن ارزشمندی قائل شد؟ و ملاک ارزش در این اولویت بندی به ویژه برای مادران چیست؟

نویسنده با توجه به ملاک های ارزش در اخلاق هنجاری، این مسئله را از دیدگاه مکاتب وظیفه گرا، نتیجه گرا، فضیلت گرا و مکتب اخلاقی اسلام دنبال کرد و به نتایج زیر دست یافت.

۱- بر اساس غایت گرایان با یک تناقض و نسیت گرایی روبرو شدند؛ زیرا از طرفی اشتغال زنان، سود بیشتر را به دنبال دارد پس اشتغال زنان اخلاقاً مجاز خواهد بود ولی از طرف دیگر این اشتغال آزادانه زنان باعث ناراحتی هایی از قبیل بیکار شدن آقایان، به خطر افتادن مسئله تربیت و... می شود پس اخلاقاً مجاز نخواهد بود.

۲- بر اساس وظیفه گرایی کانتی که تکیه بر اصل تعمیم پذیری دارد، در صورتی اشتغال زنان اخلاقاً خوب است که به صورت قانون عمومی و نسبت به همه افراد یکسان باشد، ولی مشاهده شد که نمی تواند برای همه تعمیم پذیر باشد.

۳- بر اساس دیدگاه فضیلت محوری هم مشکل های اخلاقی در مقام عمل نیز به قوت خود باقی ماند.



- ۴- بر اساس دیدگاه جامع نظام اخلاقی اسلام که سعادت دنیا و آخرت هر دو مورد توجه بوده، اشتغال زنان به خودی خود هیچ منعی ندارد ولی باید گفت که اسلام در صورتی با الگویی از اشتغال زنان موافق است که با حفظ ارکان نظام خانواده، سلامت اخلاقی جامعه را تهدید نکند. در اصل در نظام ارزش گذاری اسلامی نتایج از آن جهت ارزشمند هستند که سعادت فرد و اجتماع را رقم بزنند. از این رو آنچه می تواند یک زن را در کامیابی اخلاقی و تصمیم درست قرار دهد نسبت حضور او در خانواده و اجتماع با کمال ارزشی اوست که متناسب با نقش ذاتی او به عنوان بک زن رقم خواهد خورد. با چنین نظام ارزشی چند پیشنهاد ارائه می گردد:
- ۱- زنان حتی الامکان از اشتغال تمام وقت خودداری کنند.
 - ۲- زنان به دلیل انجام فعالیت های مادرانه به ویژه در زمان شیرخوارگی و خردسالی فرزندان خود، امکان فرصت شغلی خود را به تأخیر اندازند.
 - ۳- حمایت جدی مسئولین کشور از مادرانی که سرپرست خانوارند.
 - ۴- فرهنگ سازی در زمینه انتخاب رشته مناسب و سپس انتخاب شغل مناسب برای زنان.
 - ۵- ترویج فرهنگ کار در منزل و توسعه ی بیشتر مشاغل خانگی.





کتاب‌نامه

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه؛ ترجمه دشتی؛ ۱۳۷۹، قم، نشر لقمان.

منابع فارسی

۱. اترک، حسین؛ (۱۳۹۲)، *وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲. اسمیت، جرمی آدام؛ (۱۳۹۱)، ترجمه محمدمهدی لیبی با مقدمه‌ای از باقر ساروخانی؛ *زنان شاغل مردان خانه‌دار جابجایی نقش‌های خانوادگی در آمریکا*، تهران، انتشارات علم.
۳. پالمر، مایکل؛ ترجمه علی‌رضا آل‌بویه؛ (۱۳۸۵)، *مسائل اخلاقی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۴. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۸)، *اخلاق کاربردی مشکل‌ها و کاوش‌های نوین در اخلاق عملی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۵. حسینی، مجتبی؛ (۱۳۸۸)، *احکام روابط زن و شوهر مطابق با نظر ده تن از مراجع عظام*، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
۶. دبیری، احمد؛ (۱۳۹۲)، *فلسفه اخلاق با رویکرد تربیتی*، تدوین نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی، قم دفتر نشر معارف.
۷. ریچلز، جیمز؛ (۱۳۹۲)، ترجمه محمود فتحعلی و علی‌رضا آل‌بویه؛ *عناصر فلسفه اخلاق*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، زمستان.

۸. شیروانی، علی؛ (۱۳۷۹)، *اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن*، ۱ جلد، قم، دارالفکر، چاپ اول.
۹. _____؛ (۱۳۷۸)، *چکیده اخلاق در قرآن*، جلد اول، قم، دارالفکر، چاپ دوم.
۱۰. علاسوند، فریبا؛ (۱۳۹۰)، *زن در اسلام*، جلد ۱-۲، چاپ اول، قم، هاجر، چاپ اول، پاییز.
۱۱. علی محمدی، کاظم؛ (۱۳۹۴)، *رئیس خانه یا کارمند اداره؟* قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ اول عترت.
۱۲. فرهادیان، فاطمه؛ (۱۳۸۶)، *اشتغال زنان و آثار و پیامدهای آن بر خانواده*، تابستان، پایان نامه سطح دو حوزه علمیه مدرسه النفیسه اصفهان.
۱۳. قاسم زاده، عاتکه؛ (۱۳۹۲)، *وضعیت اشتغال زنان و آسیب های خانواده*، تهران، دبیرخانه شورا عالی انقلاب فرهنگی، چاپ اول.
۱۴. مصباح، محمدتقی؛ (۱۳۸۴)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۵. _____؛ (۱۳۸۸)، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران، نشر بین الملل، چاپ چهارم.
۱۶. مطهری، مرتضی؛ (۱۳۸۵)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا، ۱۳۷۶، چاپ چهل و چهارم.
۱۷. معین، محمد؛ (۱۳۸۲)، *فرهنگ فارسی معین*، نشر سی گل، ص ۱۹۶ چاپ اول.
۱۸. ملک زاده، فهیمه؛ (۱۳۹۲)، *تأثیر جنسیت بر اشتغال زنان*، تهران، نشر جامعه شناسان، چاپ اول.



۱۹. نراقی، مهدی؛ (۱۳۶۳)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی‌ی؛ علم/اخلاق/اسلامی، ۳ جلد، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم ۱۳۷۷، تهران.
۲۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ (۱۴۱۳ ق)،/اخلاق ناصری، علمیه اسلامی، چاپ اول، تهران.

منابع عربی

۲۱. رازی، محمد بن زکریا؛ (۲۰۰۵ م)، الرسائل الفلسفیه، ۱ جلد، ناشر بدایات، چاپ دمشق.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ (۱۳۶۵)، الکافی، ۸ جلد، تهران دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. نراقی، مهدی بن ابی‌ذر؛ (بی‌تا)، الجامع السعادات، ۳ جلد، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات - بیروت، چاپ چهارم.



بررسی تطبیقی مبانی تربیت اخلاقی از منظر غزالی و مهدی نراقی

فاطمه فرهادیان*، حسن سراجزاده**

چکیده

اخلاق و تربیت اخلاقی همواره مورد توجه اندیشمندان و علمای مختلف در سراسر جهان بوده است. از این رو، پژوهش حاضر باهدف استخراج آرای تربیت و تبیین وجوه اشتراک و افتراق دو متفکر بزرگ اسلامی ابو حامد غزالی و مهدی نراقی در زمینه مبانی تربیت اخلاقی به منظور بهره گیری در دینی سازی تعلیم و تربیت است. تحقیق این پژوهش تحلیل تطبیقی و به صورت اسنادی است. جمله یافته های تحقیق این است که هر دو عالم دینی بر اساس آموزه های دینی در پی عرضه نظام دینی تربیت هستند و دیدگاه های آنان در زمینه های مختلف از جمله مسائل مربوط به تعلیم و تربیت کاملاً بر آموزه های دینی مبتنی است. وجوه اشتراک خاصی در مبانی تربیت اخلاقی از منظر غزالی و نراقی وجود دارد که؛ مرکب بودن انسان؛ پاک بودن سرشت انسان؛ تدریج؛ تغییرپذیری اخلاق؛ تأثیر شرایط از مهم ترین و اساسی ترین مبانی تربیت اخلاقی از منظر هر دو دانشمند است. در مبانی و پیش فرض های تربیت اخلاقی بین این دو اندیشمند تفاوت مبنایی شاخصی وجود

* سطح ۳ اخلاق و تربیت اسلامی، مؤسسه عالی فاطمه الزهراء (ع) خوراسگان.

f.farhadyan.169@gmail.com

** استادیار پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.

Seraj.hasan@gmail.com

تاریخ تایید: ۱۳۹۸/۰۵/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۱۴



دارد. اشعری مسلک بودن غزالی منجر به ارائه تفکر و بینش متفاوت در مباحث تربیت اخلاقی وی گردیده است. عدم تمسک به روایات اهل بیت (علیهم السلام) و رویکرد جبری داشتن در امور از این جمله است. در مبانی تربیت اخلاقی غزالی، روح تصوف حاکم است و گاهی جنبه عقلی و فلسفی دارد اما نراقی در مبنای تربیت اخلاقی جنبه عرفان و عملی اخلاق را رعایت نموده است.

کلیدواژه‌ها

تربیت اخلاقی، مبانی تربیت اخلاقی، ابو حامد غزالی، مهدی نراقی

بیان مسئله

اخلاق و تربیت اخلاقی از دیرباز و در جوامع مختلف انسانی، همواره جایگاه خاصی داشته تا جایی که یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های متفکران و اندیشمندان بوده است. بشر امروزی نیز به دلیل رویارویی با بحران هویت انسانی و ارزش‌های اخلاقی ناگزیر است به ارزش‌های اخلاقی روی آورد. تربیت اخلاقی هم به عنوان یکی از جلوه‌های متعالی تربیت در رسیدن به هدف عمده تربیت که رشد اخلاقی است قدم برمی‌دارد. بازنگری و بازشناسی موارث علمی برجای مانده از فیلسوفان و متفکران اسلامی و تبیین نقاط قوت و ضعف آثار اخلاقی هریک از این اندیشمندان، با توجه به منابع اصیل دینی، رهگذری است برای تبیین دقیق و استخراج مبانی و اصول تربیت اخلاق اسلامی و در نهایت تبیین علمی و عقلانی نظام جامع اخلاقی دین مبین اسلامی. ابو حامد غزالی از اندیشمندانی محسوب می‌شود که اهتمام ویژه‌ای به اخلاق عملی و تربیت داشته و آثار کم‌نظیری در این حوزه از جمله احیاء العلوم و کیمیای سعادت از خود به جای گذاشته است.





غزالی تلاش کرده اخلاق نقلی را در قالبی نوین و هماهنگ و منطبق با اخلاق دینی و معتقدات اسلامی بیان کند و منشأ تأثیرات زیادی در آثار اخلاقی پس از خویش بوده است. از سوی دیگر مهدی نراقی (محقق نراقی) از جمله محققان ژرف‌اندیش اسلامی به‌ویژه در حیطه تعلیم و تربیت به شمار می‌آید. از مهم‌ترین آثار وی جامع السعادات است که می‌توان یکی از بهترین منابع تربیتی و اخلاقی دانست. با تحقیق و بازخوانی مواضع و تحلیل‌های دقیقی که این دو متفکر بزرگ اسلامی ابوحامد غزالی و محقق نراقی ارائه می‌دهند می‌توان به مبانی اندیشه‌های تربیت و اخلاق اسلامی دست یافت. با تحلیل و بررسی رویکرد این دو متفکر اسلامی این سؤال مطرح می‌گردد که مبانی تربیت اخلاقی غزالی و نراقی و مواضع وفاق و خلاف آراء آن‌ها چگونه تبیین می‌شود؟

با کاوش در مقالات، کتاب‌ها و پایان‌نامه‌های موجود، پژوهشی که به بررسی آرای غزالی و محقق نراقی درباره تربیت اخلاقی پرداخته باشد یافت نشد. از آنجایی که آرا و اندیشه‌های غزالی دارای ظرفیت دانشی بالایی است، پژوهش‌های تطبیقی و مستقل متعددی در زمینه اخلاق و تربیت اخلاقی در خصوص آثار وی صورت گرفته است؛ از جمله «نقد تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و کانت درباره رابطه دین و اخلاق و اشارات آن در تربیت اخلاقی» که این رساله در مقطع دکتری در دانشگاه تربیت مدرس و از آقای محمد عطاران (۱۳۸۰) است.

این پژوهش در شش فصل طراحی گردیده و به نظریات کانت و غزالی در زمینه رابطه دین و اخلاق پرداخته است. مرادی (۱۳۸۲) در پایان‌نامه خود با عنوان «تربیت اخلاقی از دیدگاه امام ابوحامد غزالی» در دانشگاه آزاد اسلامی تهران، واحد مرکزی نگاه تطبیقی ندارد. در زمینه تربیت اخلاقی از دیدگاه محقق نراقی اثری نه در مقالات و نه در پایان‌نامه‌ها وجود ندارد تنها مورد موجود از مقالات؛ مقاله درآمدی



بر اصول تربیت اخلاقی از منظر ملا احمد نراقی از کمال نصرتی و دیگران (۱۳۹۳) درباره نظرات و آرای ملا احمد نراقی فرزند مهدی نراقی است که نظرات بسیار نزدیکی به پدر دارد. این امر نشان از خلأ پژوهشی در این زمینه دارد و تلاش جدی و کافی در این امر را می‌طلبد که این پژوهش می‌کوشد این شکاف را پر کند. از وجه تمایزهای این پژوهش، این می‌تواند باشد که تاکنون به صورت تطبیقی آرا و نظرات دو اندیشمند غزالی و محقق نراقی در حیطه تربیت اخلاقی صورت نگرفته است.

روش تحقیق

مقایسه مبانی تربیت اخلاقی از دیدگاه غزالی و محقق نراقی با استفاده از روش تحلیل تطبیقی بررسی شده است. روش تحلیل تطبیقی به باور ریوکس (۲۰۰۶)، مقایسه تحلیلی میان افراد، گفت‌وگوها، گزاره‌ها، مجموعه‌ها، موضوع‌ها، گروه‌ها یا دوره‌های زمانی است که شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها را آشکار می‌کند. در دانشنامه پژوهش کیفی، بخش اصلی تحلیل تطبیقی، تحلیل تطبیقی پیوسته خوانده شده و آمده است: در فرآیند تحلیل تطبیقی پیوسته، بخشی از داده‌ها همانند یک مفهوم یا گزاره، با دیگر مفهوم‌ها یا گزاره‌ها، مقایسه می‌شود تا شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها روشن گردد. با تفکیک و مقایسه پیوسته مفهوم‌ها و گزاره‌ها، امکان گسترش الگوی مفهومی مهیا می‌شود که نشان می‌دهد میان مفاهیم و گزاره‌ها رابطه‌های گوناگونی وجود دارد (گیون، ۲۰۰۸، ص ۱۰۰). در همین راستا ابتدا مبانی تربیت اخلاقی دو اندیشمند به صورت جداگانه توصیف و تبیین شده و سپس با یکدیگر تطبیق داده شده و مهم‌ترین وجه اشتراک و افتراق آن‌ها مشخص گردیده است.

مفاهیم پژوهش

۱. مبانی

مبانی در لغت جمع مبنا است. این کلمه از ریشه بنا مشتق شده و به معنای پایه و ریشه است. (دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴: ص ۲۱۴ و ابن منظور، ۱۴۲۶ ق، ج ۵، ص ۵۰۶) در تعلیم و تربیت، مبانی آن چیزهایی است که از موقعیت انسان و امکانات و محدودیت‌های او و نیز ضرورت‌هایی که حیاتش همواره تحت تأثیر آن‌هاست، بحث می‌کند. (شکوهی، ۱۳۸۸، ص ۵۶)

در تعریف مبانی تربیت گفته شده: «مبانی تربیت گزاره‌هایی توصیفی‌اند که جهت‌گیری کلی تربیت را مشخص کرده و در تعیین اصول و روش‌های تربیت ایفای نقش می‌کنند.» (محمد داوودی، ۱۳۸۶، ص ۷۷) بنابراین می‌توان گفت مبانی تربیت، پایه و اساس هر نظام تربیتی است و برای برنامه ریزان تربیتی از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردار است و نقش بسیار مهمی در شکل‌دهی نظام تربیتی و به‌ویژه استخراج اهداف و اصول تربیتی از مبانی دارد. ثانیاً مبانی تربیت از ساختار و موقعیت انسان، امکانات، توانایی‌ها و محدودیت‌های او و نیز از ضرورت‌های آفرینشی و وجودی که حیات او را تحت تأثیر قرار می‌دهند، بحث می‌کند (شکوهی، ۱۳۸۸، ص ۵۶).

۲. تربیت اخلاقی

تربیت اخلاقی واژه‌ای نوپدید است و مقصود از آن تنها به معنای به‌کارگیری شیوه‌ها و روش‌های تربیتی اعم از خودسازی و یا تربیت افراد نیست؛ زیرا در فرآیند اخلاق نیز شیوه تخلق به اخلاق سخن به میان می‌آید اما آنچه درباره ماهیت و تعریف تربیت اخلاقی می‌توان گفت این است که تربیت اخلاقی یکی از اقسام تربیت است و به حوزه و قلمرو خاصی از تربیت مربوط است نظیر؛ تربیت اجتماعی، تربیت سیاسی،





تربیت جنسی و از این رو تربیت اخلاقی در حیطه تربیت قرارداد و از حوزه اخلاق خارج است. (بهشتی، ۱۳۸۱)

برخی تربیت اخلاقی را؛ «مجموعه‌ای از فعالیت‌های تربیتی به منظور از میان بردن صفت‌های رذیلت و ایجاد صفت‌های فضیلت» دانسته‌اند (داوودی، ۱۳۸۹، ص ۳). برخی آن را چنین تعریف کرده‌اند: «چگونگی به کارگیری و پرورش استعدادها و قوای درونی انسان برای تثبیت و رشد صفات و رفتارهای پسندیده اخلاقی به منظور نیل به مکارم و فضایل اخلاقی و دوری از رذایل اخلاقی» (آذربایجانی و دیگران ۱۳۸۵، ص ۱۰). برخی دیگر از محققین تربیت اخلاقی را «ایجاد نوعی دگرگونی» دانسته‌اند که عرصه‌های فکری، احساسی و رفتاری را در برمی گیرد و هرچند بین سه جنبه (معرفتی اخلاقی، گرایش اخلاقی و رفتار اخلاقی) رابطه توالد وجود ندارد ولی تربیت اخلاقی تمام ابعاد وجودی انسان از جمله رفتارها و ملکات حتی بعد گرایشی و انگیزشی را نیز شامل می شود. (باقری، ۱۳۷۷). به طور کلی می توان گفت؛ تربیت اخلاقی فعالیتی است تدریجی، منظم و هدف دار در جهت ایجاد انگیزش در احساس نیاز نسبت به تخلق به اخلاق حسنه، شناخت فضایل و رذایل و شکوفاسازی استعدادهای اخلاقی، ایجاد توانایی در التزام و تقید به اخلاق نیک و رفتارهای پسندیده و تزکیه و پیشگیری از صفات رذیله و رفتارهای ناپسند و تلاش برای تثبیت این فرآیند و زمینه سازی به منظور رسیدن به سعادت و کمال جاودانه که می توان با به کار بستن سازوکارهای آموزشی و پرورشی به این اهداف نائل شد.

با توجه به تعریف تربیت اخلاقی، تفاوت این فرایند با اخلاق و تربیت نیز مشخص می گردد؛ چرا که فرایند تربیت بسیار گسترده است و تمامی قابلیت ها، توانایی ها و همه شئون وجودی انسان را در برمی گیرد اما تربیت اخلاقی یکی از حیطه های تربیت به شمار می آید. پیداست در تربیت اخلاقی تربیت برای تخلق



فرد به اخلاق حسنه است اما اخلاق فقط درباره صفات، ملکات و رفتار اخلاقی و خوبی و بدی آن‌ها سخن می‌گوید. (بهشتی، همان، ۱۳۸۱)

۳. اشتراکات و افتراقات مبانی تربیت اخلاقی از منظر غزالی و نراقی

یکی از راه‌های شناخت میزان کارآمدی هر دیدگاه می‌تواند نوع نگاه آن به ارکان این موضوع از جمله مبانی تربیت باشد. پی بردن به وجوه اشتراک و افتراق تا حد ممکن از جمله اقداماتی است که می‌تواند زمینه مبادلات علمی و تقریب دیدگاه‌های تربیتی جامع مختلف را فراهم سازد؛ چه اینکه ابنای بشر همواره باید درصدد سهم شدن در عقول یکدیگر باشند و گوهر گران‌بهای وقت را صرف تأمل و تفکر برای گره‌گشایی در کارهایی کنند که هنوز توسط دیگران گشوده نشده است. لذا اطلاع از دیدگاه‌های گوناگون تربیتی در ابعاد مختلف، می‌تواند به این مهم کمک کند، بدین منظور دو اندیشمند شناخته‌شده از یک پیشینه تمدنی بزرگ اسلام انتخاب شده‌اند تا آرای تربیتی آن‌ها در بعد مبانی موردبررسی و مقایسه قرار گیرد؛

۱. اشتراکات:

به لحاظ انسان‌شناسی مبانی موردپذیرش غزالی و نراقی؛ مرکب بودن ماهیت نفس؛ پاک بودن سرشت انسان؛ تکامل تدریجی شاکله؛ تغییرپذیری اخلاق و تأثیر شرایط بر انسان است.

۱-۱. مرکب بودن ماهیت نفس:

اصولاً از نگاه غزالی برای شناخت انسان راهی جز شناخت مسائل نفسانی او در میان نیست و شناخت نفس نیز راه را برای تربیت نفس هموار می‌سازد.

ارتباط تنگاتنگ تن و جان همان حلقه مفقوده معرفت و تربیت اخلاقی است که این دو اندیشمند آن را یافته‌اند. غزالی معتقد است انسان موجودی است مرکب از تن (کالبد ظاهر) و جان (باطن و نفس) که حقیقت آدمی همان نفس و باطن اوست. غزالی در بحث دوگانگی نفس و بدن، این دو مقوله را به کمال از هم جدا و مغایر یکدیگر می‌داند پس نفس جزو تن یا حاصل آن نیست. البته غزالی از کسانی است که به وحدت نفس در عین کثرت قوای آن اعتقاد دارد. (غزالی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۱۵ و ۲۵)

غزالی می‌گوید:

«بدان که آدمی را دو روح است یکی از جنس روح حیوانات و ما آن را روح حیوانی نام کنیم و یکی از جنس روح ملائکه و ما آن را روح انسانی نام کنیم و این روح حیوانی را منبع دل است، آن گوشت که در جانب چپ نهاده شده است و وی چون بخاری لطیف است از اخلاط باطن حیوان و وی را مزاجی معتدل آمده است...» (همان، ص ۹۱)

غزالی ماهیت نفس انسان را مرکب از ظاهر (تن) و باطن (جان) می‌داند. وی نفس انسان را دارای قوای سه‌گانه نباتی، حیوانی و انسانی می‌داند که برای دستیابی به اهداف خود قوا لشکریانی دارد. او نفس حیوانی را دارای دونیرو می‌داند: «قوه مدرکه که عهده‌دار شناسایی امور محسوس است و به دو گونه است ظاهری (حواس پنج‌گانه) و باطنی (نیروی خیال و نیروی وهم) و قوه محرکه؛ که عهده‌دار عمل و حرکت است، دارای دو قوه باعثه (برانگیزاننده) که در انسان انگیزه ایجاد می‌کند تا برای جذب موارد مناسب (قوه شهویه) یا دفع موردهای نامناسب (قوه غضبیه) تلاش کند؛ دیگری قوه عامله است که انسان را به حرکت متناسب با قوه شهویه و غضبیه وامی‌دارد؛ اما نیروی نفس انسانی از لحاظ انسانی بودنش نیز به دونیرو تقسیم می‌شود:





قوه عالمه (عاقله)؛ که عهده‌دار درک معقولات و تمیز خیر از شر است و از عالم بالا فیض می‌گیرد و قوه عامله (عقل عملی، قوه عدالت)؛ که مبدأ حرکت به‌سوی افعال مطلوب» (غزالی، ۱۳۷۶، صص ۳۲-۳۴)

از نظر غزالی نفس انسان پیوسته در جدال میان قوای نفس انسانی و نفس حیوانی است. غزالی کمال و فضیلت انسان را در حد وسط و اعتدال بین قوا (حکمت، شجاعت، عفت، عدل) می‌داند. (همان) غزالی نفس را لطیفه‌ای ربانی و روحانی می‌داند که حقیقت آن از این علم نیست و بدین عالم غریب و راه گذراست. هدف نفس از آمدن به این دنیا را دست یافتن به کمال بیان می‌کند و کمال آن را قرب به خدا و نتیجه آن را سعادت اخروی تبیین می‌کند. (همان، ص ۱۵) شناخت نفس و مسائل نفسانی دست‌مایه شایسته‌ای برای کاوش در امیال و غرایز و کنش‌های درونی انسان است و از راه شناخت آن‌ها می‌توان به تعدیل قوا، خودشناسی و در نتیجه به تعالی اندیشه و رفتار دست یافت و در او شخصیتی بهنجار آفرید. شناخت قوا و به‌کارگیری درست آن‌ها یکی از ارکان تربیت اخلاقی است و تربیت اخلاقی و شناخت معرفت نیز می‌تواند راهی برای یافتن مسیر سعادت و شقاوت باشد.

از جمله مسائل انسان‌شناسی‌ای که نراقی نیز آن را مبنای تربیتی اخلاقی خویش قرار داده است دو جنبه نظری و عملی نفس است. جنبه نظری؛ عبارت از احاطه بر حقایق موجودات و مراتب آن‌ها و نیل به مطلوب حقیقی و عرفان مقام توحیدی و جنبه عملی؛ پیراستن نفس از صفات و ویژگی‌های زشت و آراستن به اخلاق مرضی خداوندی است. وی این دو جنبه را به‌منزله صورت و ماده مکمل یکدیگر تلقی نموده و تربیت اخلاقی و کمال انسانی را بدون یکی از این دو ناممکن تلقی کرده است. (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵) نراقی پس از طرح مباحثی در اثبات نفس و تجرد آن،

تجرد نفس را ذاتی و نه عقلی می‌داند و معتقد است؛ نفس جوهر ملکوتی است که بدن را برای نیازهای خود به کار می‌گیرد و اعضا و قوای آدمی در حقیقت ابزار او برای تحقق این نیازها است و حقیقت و ذات انسان همین نفس است؛ او در این زمینه می‌نویسد:

«نفس جوهری است ملکوتی که در ارتفاع حاجت‌هایش، تن را به کار می‌گیرد و اوست ذات و حقیقت انسان و اندام‌ها؛ و قوای بدنیه همگی آلات او هستند چراکه فعل آن‌ها به صورت کامل وابسته به نفس است.» (نراقی، ۱۳۹۴، ج ۱، تلخیص ص ۶۳)

ایشان در جای دیگر می‌فرماید:

«برای نفس انسان چندین قوه وجود دارد که بعضی مایل به خیرات و فضایل و بعضی مقتضی شرور و رذایل هستند و پیوسته این قوا با یکدیگر در مقام نزاع و جدال اند و از برای هریک از آنها که اندک قوتی حاصل شد بر آن دیگری به همان قدر غالب می شود و نفس را مایل به مقتضای خود می کند. (نراقی، همان)».

او همچنین نفس را دارای چهار قوه عقلیه، غضبیه، شهویه و وهمیه می‌داند که هریک پاسخ‌گوی نیازهای انسانی است. (نراقی، همان، ص ۶۴) از نظر وی چنانچه سه قوه نفس در اثر تربیت و تزکیه نفس تحت حکومت قوه عقلیه درآیند انسان به مرحله مطمئن می‌رسد و با مغلوب شدن این قوه از سه قوه دیگر با ارتکاب معاصی و ایجاد ندامت و ملامت به مرحله لوازمه نزول می‌کند و اگر بدون هیچ دفاعی از قوه عقلیه، سه قوه وهمیه، غضبیه و شهویه بر نفس حکومت کند، «اماره به سوء» نام می‌گیرد. (نراقی، همان، ص ۶۶)

شناخت نفس و مسائل نفسانی دست‌مایه شایسته برای کاوش در امیال و غرایز و کنش‌های درونی انسان است و از راه شناخت آن‌ها می‌توان به تعدیل قوا،

خودشناسی و در نتیجه به تعالی اندیشه و رفتار دست یافت و در او شخصیتی بهنجار آفرید. اذعان به رابطه تنگاتنگ میان روح و بدن نشان گر آگاهی عمیق این دو اندیشمند در شناخت نفس و مقتضیات آن و نگاه واقع بینانه آنان بر این حقیقت دارد.

۲-۱. پاک بودن سرشت انسان

از دید غزالی هنگامی که انسان زاده می شود، دلی پاک و ذهنی خالی از هر نقش و نگار دارد و به گونه ای آفریده شده است که هر نقشی می پذیرد؛ این به این معناست که آدمی در سرشت خویش پذیرای نیک و بد است و تربیت در او مؤثر است. غزالی انسان را تنها پدیده ای می داند که پیامبر درباره اش گفته است؛ او بر فطرت زاده می شود و پدر و مادر، گمراهش می کنند. (غزالی، همان، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵)

غزالی آدمی را به هنگام زاده شدن از لحاظ اخلاقی خنثی می خواند؛ یعنی انسان نه خوب زاده می شود و نه بد (غزالی، بی تا، ج ۳، ص ۶۰)؛ بلکه انسان، انسان زاده می شود؛ بنابراین انسان در پذیرش خوبی و بدی معتدل آفریده می شود و در سرشت خویش هیچ فضیلت اخلاقی ندارد، چنانچه از رذیلت اخلاقی هم پاک است و آماده کسب تربیت در ابعاد مختلف به ویژه اخلاق است. از نظر غزالی قلب کودک گوهر گران بهایی پالوده و خالی از هر نقش و قابل پذیرش هر صورتی است و اینکه هر خیر و شری به او تعلیم شود در او نقش بندد و به آن تمایل پیدا کند و مربی در سعادت و شقاوت دنیا و آخرت طفل سهیم و مسئول اند. (غزالی، همان، ص ۴۴۴) بنابراین باور عمیق غزالی به مبنای پاکی سرشت انسان است که او را واداشته است گوهر کودک را پاک و نفیس بداند که به فطرت توحیدی زاده می شود و کرامت اساس تربیت از نگاه اوست. برای پایدار بودن پاکی فطرت و سرشت انسان می بایست به طور مستمر و





مداوم بر خویشتن مراقبت و مجاهدت نماید و این حاصل نمی‌شود مگر با جدال پیوسته قوای نفس حیوانی و نفس انسانی.

۱-۳. تدریجی بودن تربیت اخلاقی

تدریج سنت و قانون الهی است^۱ (غزالی، بی‌تا، همان، ج ۱، ص ۸۸) و در تکوین هستی و آفرینش انسان و تشریع شرایع، جریان دارد. ارسال رسل با رشد تدریجی فکر جمعی بشر هماهنگ بوده است. پیامبران، دین و وحی را به تدریج دریافت و به‌طور تدریجی به مردم ابلاغ می‌کردند. غزالی و نراقی هر دو معتقدند که در تربیت اخلاقی، به یک‌باره نمی‌توان راه به جایی برد؛ بنابراین بر تدریجی بودن تربیت اخلاقی تأکید دارند غزالی بیان می‌دارد که: «بهایم (شهوته‌رانی و شکم‌پرستی)، درندگان (خشم، دشمنی، کینه‌توزی و رشک بردن) شیطان (مکر حيله‌گری و نیرنگ) و خدایی (بزرگ‌منشی، حب جاه، برتری و علاقه به مدح و ستایش) در انسان ابتدا اخلاق بهیمی بروز و شکم‌پرستی و هواپرستی بر کودک غلبه می‌کند و بعد از این مرحله، اخلاق درندگی در او ایجاد می‌شود و دشمنی و انتقام‌جویی بر او غلبه می‌یابد. در مرحله سوم، اخلاق شیطانی در وی بروز می‌کند و مکر و حيله بر انسان غلبه می‌یابد. پس از آن، اخلاق خدایی، یعنی کبر و جاه‌طلبی و غلبه بر دیگران و پس از این مراحل، عقلی که نور ایمان از آن می‌تابد به وجود می‌آید که این نیرو خدایی و از سپاهیان خود ملکوتی است ولی چهار صفت قبلی از سپاهیان خود حیوانی به شمار می‌آیند.» (غزالی، بی‌تا، الاربعین، صص ۱۸۴-۱۸۵)

«ریشه نیروی عقل که از سپاهیان خود ملکوتی و خدا است، از اوان بلوغ در انسان پدید می‌آید و در سن چهل سالگی به کمال می‌رسد. سپاهیان خود حیوانی که قبل

۱. و سنة الله عز وجل جاریه فی جميع خلقه بالتدریج فی الایجاد...

از بلوغ بر خود ملکوتی هجوم و بر آن مسلط شده و نفس انسان با آن‌ها خوی گرفته است، هنگامی که نیروی عقل ظاهر می‌شود، بین این دو سپاه جنگ درمی‌گیرد و اگر سپاه عقل و نور ایمان (خود ملکوتی) ناتوان باشد، نمی‌تواند خود حیوانی را شکست بدهد، در نتیجه مملکت خود ملکوتی تسلیم نیروهای خود حیوانی می‌شود. این کشمکش در طبیعت آدمی وجود دارد.» (غزالی، الاربعین، همان)

بنابراین برای اوج گرفتن و رسیدن به مراتب بالاتر نمی‌توان به یک‌باره مربی را از مرحله اول به مراحل بالاتر رساند، چنان‌که از فردی که در مرحله اول رشد و تربیت اخلاقی قرار دارد نمی‌توان انتظار رفتارهایی را داشت که مناسب مراحل بالاتر است و نمی‌توان از او رفتارهایی را خواست که بسیار فراتر از مقتضیات آن مرحله از رشد اخلاقی است که وی در آن قرار دارد. او معتقد است تربیت اخلاقی ماهیتی تدریجی و پیوسته و مستمر در طول عمر دارد که باید مراتب آن رعایت شود تا به نتیجه برسد. (غزالی، کیمیای سعادت، ج ۱، همان، ص ۵۲)

با تکامل تدریجی شخصیت و شاکله، رشد اخلاقی انسان نیز به صورت مرحله‌به‌مرحله و فرآیندی شکل می‌گیرد. از این رو رشد مربی می‌بایست هم‌زمان با تکامل شخصیت و شاکله وی صورت گیرد.

بنابراین تربیت و رشد اخلاقی ارتباط زیادی با رشد و تکامل شخصیت و شاکله دارد. نکته قابل توجه این است که شاکله در عین حال که شکل است، مشکل نیز هست یعنی به ظاهر و لایه روین باطن شکل می‌دهد و به عبارت دیگر، رفتار، ادراک و احساس آدمی را قالب می‌زند و آن را به سبک و سیاق خود می‌آفریند (باقری، ۱۳۹۶، ج ۲) و این فرآیند به صورت دفعی رخ نمی‌دهد بلکه روند





آن به شکل تدریجی محقق می‌شود. بر این اساس، مربی در تربیت باید به تدریجی بودن خصوصیات و توانمندی‌های مربی عنایت داشته باشد. چنین تدریجی، لازمه حیات انسان است؛

وی هم چنین رشد مربی را از طریق عمل می‌داند به گونه‌ای که اخلاقیات نیکو باید با ریاضت و تکلف کسب کند تا به تدریج در نفس وی رسوخ پیدا کند و جزء طبع او گردد و پس از آن که بدان عادت کرد، آن را به آسانی انجام دهد و این از طریق تکرار و مواظبت و اشتیاق به نیکی‌ها و کراهت از زشتی‌ها و ترک آن میسر می‌شود. (غزالی، بی‌تا، ج ۱، همان، ص ۶۳)

نراقی نیز معتقد است:

«ترتیب طبیعی در رشد طفل به این صورت است که اول قوه شهویه خود را نشان می‌دهد؛ زیرا اولین استعدادی که در او بروز می‌کند غذا خواهی است و به همین منظور در جستجوی پستان مادر و تغذیه خویش برمی‌آید و چون این استعداد قوی شد برای به دست آوردن غذا صدای خود را به گریه بلند می‌کند و به تدریج قوای حسی او با توجه به نیازها و خواسته‌هایش تقویت می‌شود و... به همین صورت هریک از استعدادهای مربوط به قوه شهویه یکی پس از دیگری شکوفا می‌شود. در مرتبه دوم قوه غضبیه خود را بروز می‌دهد؛ به این صورت که در صدد دفاع برمی‌آید و خود را از آزار و هلاکت و لو به کمک دیگران حفظ می‌نماید به تدریج در این قوه رشد می‌کند. در مرتبه سوم قوه تمیز ظاهر می‌شود و به تدریج زیاد می‌گردد تا کودک توانایی علوم، هنرها و صنعت‌ها و توانایی تشخیص خوب از بد و تلاش برای از بین بردن بدی‌ها و به دست آوردن خوبی‌ها را پیدا می‌کند. رشد طبیعی در قوای کودک به ترتیب مذکور کامل می‌شود... منظور از رشد تربیتی و صناعی، تدبیر و پرورش همان قوای طبیعی رشد یافته از طریق تربیت اخلاقی و در



جهت اهداف معین است. اگر تدبیر و پرورش صورت نگیرد انسان همان گونه طبیعی باقی می ماند و به کمال حقیقی که برای آن خلق شده است نمی رسد؛ بنابراین لازم است برای تکمیل نفس و نیل به سعادت در همان دوران کودکی تربیت آغاز شود و باید تدریج در رشد طبیعی مورد توجه قرار بگیرد و از تربیت کودک در قوه شهویه و متعادل ساختن نیازها و خواسته هایش آغاز کرد و او را عقیف بار آورد و سپس در شکل گیری متعادل احساس ها و ابراز شخصیت و ویژگی های دیگر مربوط به قوه غضبیه وی را کمک کرد و او را شجاع پرورش داد. پس از آن باید علوم مورد نیاز را به وی آموخت و افکار، عقاید و تدبیرهایش را نظام مند ساخت و حکمت را در بعد فکری، عملی و درونی وی رشد داد. اگر کودک به همین ترتیب پرورش یابد، در هر مرتبه بعضی از فضایل را دارا می شود و این امر زمینه پرورش فضایل دیگر را در مراتب بعدی فراهم می کند.» (بهشتی و دیگران، ۱۳۸۸، صص ۲۴۹-۲۵۰ با تلخیص و تغییر)

بنابراین در پرورش استعداد های متربی و اصلاح رفتار وی، توجه به نیازها و خواسته ها، احساس ها و ویژگی های شخصیتی، افکار و عقاید و ایجاد تعادل بین آنها ضروری است و رعایت تدریج و توجه به آنها موجب می شود مربی در نقش خویش موفق تر باشند و تربیت اخلاقی اصولی تر شکل بگیرد. از این رو پیروی از رشد طبیعی کودک و دقت در ترتیب پرورش استعداد ها و مراحل رشد معنوی و بلوغ نفس از اولویت های توجه این دو عالم بزرگ است.

یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق جبلی بودن یا نبودن صفات اخلاقی است. در صورتی که صفات اخلاقی جبلی و آمیخته با سرشت انسان باشد تغییرناپذیر است، در نتیجه سخن از تربیت و اصلاح آدمی لغو خواهد بود. از بین فیلسوفان، غزالی و نراقی در جایگاه فیلسوفان متقدم حوزه اخلاق به موضوع «امکان تغییر خلق»



پرداخته‌اند. غزالی معتقد است که خُلق آدمی قابل تغییر است. وی استدلال برخی از افراد مبنی بر تغییرناپذیری اخلاق را ردّ می‌کند. او ضمن نقل سخن پیامبر ﷺ «حَسِّنُوا اخْلَاقَكُمْ» (امین عاملی، ۱۳۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۰۱)؛ بیان می‌کند که اگر تغییر خلق ممکن نبود، پیامبرؐ بدان امر نمی‌کرد. همچنین وی بر این مطلب تأکید دارد که چنانچه خلق تغییرناپذیر بود توصیه‌ها و مواظ و تأدیب معقول نبود و همگی باطل بود. (غزالی، کیمیای سعادت، همان، ص ۴۳۲)

غزالی بیان می‌کند افرادی با تمسک به حدیث «فَرِغَ اللَّهُ مِنَ الْخَلْقِ» معتقدند «خُلُق» همانند «خَلَق» است و چون خلقت و آفرینش انسان قابل تغییر و تبدیل نیست، خُلق آدمی نیز تغییر نمی‌یابد. آنان گمان کرده‌اند آنچه در تغییر خُلق موردنظر است، همان است که در تغییر خَلَق و آفرینش در نظر گرفته شده است. وی برای ردّ این استدلال با تمسک به قول شافعی می‌گوید:

«مخلوقات خداوند دو گونه‌اند: قسمی که فعل و عمل ما دخالتی در آن ندارد، مانند آسمان، کواکب، اعضا و اجزای بدنمان و کلاً آنچه بالفعل حاصل است؛ قسم دوم مخلوقاتی هستند که در آن‌ها قوه‌ای برای قبول کمال بعدی قرار داده شده است. البته زمانی که شرط تربیت موجود باشد و تربیت آن نیز اختیاری است. همانند هسته‌ای که نه سبب است و نه خرما، اما بالقوه قابلیت اینکه به واسطه تربیت خرما گردد را دارد، ولی قابلیت سبب شدن را ندارد. البته نخل شدن آن هسته منوط به دخالت اختیار آدمی در تربیت آن است. به همین سبب، اگر انسان بخواهد به‌طور کلی غضب و شهوت را از درون خود دور کند، امری است که در این عالم قادر بر آن نیست؛ اما مقهور کردن و محدود نمودن آن‌ها با ریاضت و مجاهده، امری است که انسان قادر بر آن و مأمور به انجامش است و آن در حقیقت شرط سعادت و نجات آدمی است». (کاوندی و جاهد، ۱۳۸۹، ص ۵۹-۷۶)



ملا مهدی نراقی در کنار دو نظریه عدم امکان و امکان تربیت اخلاقی، دیدگاه سومی مبنی بر تفصیل میان برخی از صفات را گزارش کرده است. ایشان در این باره می‌گوید:

«دانشمندان متقدم، در امکان یا عدم امکان زایل شدن و از میان رفتن اخلاق اختلاف نظر دارند. گروهی معتقدند هیچ خلقی فطری نیست و از این روی همه خوی‌ها تغییرپذیرند، گروهی دیگر معتقدند که همه خلق‌ها و خوی‌ها فطری هستند و از این رو قائل‌اند که هیچ خلق و خویی تغییربردار نیست. قول سوم در مسئله این است که پاره‌ای از خلق و خواها فطری بوده و طبعی بوده و به وسیله اسباب خارجی حاصل شده‌اند و از این رو زایل شدنشان ممکن و میسر است.» (نراقی، همان، ص ۵۴)

نراقی خود نظریه تفصیلی را می‌پذیرد و معتقد است بسیاری از صفات قابل تغییر است، اما برخی دیگر نظیر اخلاق مرتبط با قوه عاقله همچون تیزهوشی، حافظه خوب، خوش فکری و ... غیر اکتسابی و غیر قابل تغییرند و از آنجا که وجود و فقدان یا شدت و ضعف این دست از صفات ارادی انسان نیست متعلق تکلیف قرار نمی‌گیرد. ایشان در دفاع از نظریه خود چنین آورده است:

«نظریه درست و حق، نظریه‌ای است غیر از آن دو؛ یعنی پذیرش این که بعضی یا اکثر اخلاق‌ها قابل تبدیل و تبدل‌اند به این دلیل که اولاً امری است آشکار و محسوس، ثانیاً اگر چنین نباشد سیاست‌ها و شریعت‌ها باطل می‌افتند و فاقد معنای محصل می‌گردند، ثالثاً علاوه بر اخلاق انسان‌ها، حتی اخلاق حیوانات و چارپایان نیز قابل تغییرپذیری هستند، چه شکار وحشی، تحت شرایطی اهلی می‌شود، با مالک و مربی‌اش انس می‌گیرد، اسب سرکش رام می‌شود و سگ جهنده به سبب تأدیب، دگرگون می‌شود و از برجستن و حمله کردن دست می‌کشد. وقتی در حیوانات چنین است، پس چرا تغییر و تبدل و تحول در بنی نوع انسان ممکن نباشد؟» (نراقی، همان، ص ۵۷)

ایشان در ادامه بیان می‌کنند:

«با جست‌وجو و مقایسه اشخاص درمی‌یابیم که میان آنان و اخلاقشان از نظر از بین بردن صفت و متصف شدن به ضد آن تفاوت وجود دارد. برخی ممکن، برخی غیرممکن، شماری آسان و شماری سخت و در مواردی با کندی و در مواردی دیگر ناگهانی است. از این رو است که اگر مردم دنیا مورد بررسی قرار گیرند میان دو نفر در برخورداری از تمام اخلاق همسانی نیست، همان‌گونه که میانشان از نظر چهره و صورت همسانی نیست. سخن پیامبر صلی الله علیه و آله به این امر اشاره دارد: «اعلموا فکلّ میسر لما خلق له؛ عمل کنید که هر کس به دان سو که برای آن آفریده شده راه می‌پوید». آنگاه از گفتار ارسطو برای تقویت نظریه خود کمک گرفته است «ارسطو گفته است: این که بدها به وسیله تأدیب و تربیت «نیک طبع» شوند، امری ممکن است، لکن کلیت ندارد. تأثیر آن (تأدیب) در بعضی چنان است که اخلاق بدشان را بلکه زایل می‌کند، در بعضی آن را می‌کاهد و در برخی اساساً فاقد تأثیر است» (همان، ص ۵۸)

۱-۵. تأثیر شرایط بر انسان

انسان به سبب اتحاد نفس و بدن در وضعیت‌های مختلف محیطی در معرض حالات، احساسات و افکار معینی قرار می‌گیرد. این امر در مورد شرایط زمانی، مکانی است، اما اگر پیوندهای آدمیان به هم (هویت جمعی) نیز لحاظ شود، باید آن را نوعی تأثیرپذیری انسان از این دودسته شرایط اجتماعی دانست. طبق این ویژگی، ریشه برخی از افکار، نیات و رفتارهای آدمی را در شرایط محیطی او جستجو کرد. به عبارت دیگر، انسان هم از حیث ظاهر و هم باطن خویش تحت تأثیر شرایط قرار دارد.



غزالی در این باره می نویسد:

«انسان به گونه ای آفریده شده است که نمی تواند به تنهایی زندگی کند؛ زیرا از طریق کشت و زرع و پختن برای تهیه غذا و نیز برای پوشاک و مسکن و وسایل زندگی نمی تواند به تنهایی تلاش کند؛ پس ناگزیر به معاشرت با دیگران و درخواست کمک از ایشان رومی آورد و در معاشرت تراحم و سرکشی تمایلات و نزاع پیش آمد و در نتیجه درگیری ها، هستی انسان ها مورد تهدید قرار گرفت و به ناچار سیاست و حکومت و عدالت ضرورت یافت.» (غزالی، بی تا، همان، ج ۱، ص ۵۵)

بی تردید شرایط اجتماعی از قوت و قدرت چشمگیری برخوردار است. در پی همین قدرت است که افراد هم سنخ به هم می گرایند یا به سنخ آنان درمی آیند و یا از نا هم سنخ خود پرهیز می کنند.

جو موجود و شرایط حاکم زندگی هر کس و هر نسلی تا حدود زیادی از وضع موجود و شرایط جاری جامعه و محیط اثر می پذیرد. بر همین اساس، باید بستر و شرایط پرورش هر چه بیشتر و بهتر انسان ها را پدید آورد که با پایش محیط این امر اتفاق می افتد. نراقی تصریح می کند که صفحه وجود انسان در آغاز طفولیت از جمیع صفات و ملکات خالی است، مانند صفحه ای که هیچ گونه نقش و نوشته ای ندارد و بر اثر عوامل محیطی و تربیتی صفات و ملکاتش به تدریج و با تکرار تحقق می یابد. نراقی در باب سوم از کتاب جامع السعادات این مبنا را این گونه تبیین می نماید:

«از آن جمله است، اختیار هم نشینی و مصاحبت نیکان و معاشرت با دارندگان فضایل اخلاقی و نیز فرا گرفتن رفتار آنان با خالق و مخلوق، همچنین اجتناب از هم نشینی اشرار و بدان و صاحبان اخلاق ناپسند و گوش نسپردن به حکایت های مربوط به آنان و کارهای بیهوده ای که از آن ها سر می زند، چراکه معاشرت با





هر کس و گروهی، قوی‌ترین عامل رو آوردن و خو گرفتن به صفات‌ها و اخلاق‌های آن‌هاست.» (همان، ص ۱۴۶)

نراقی به نکته بسیار مهمی در این زمینه اشاره می‌کند که: «طبیعت آدمی، به‌خودی‌خود آماده اخذ نیک‌ها و بدهای دیگران است. سر این موضوع این است که نفس دارای سلسله‌قوایی است که بعضی از آن‌ها به نیک‌ها و فضیلت‌ها فرامی‌خوانند و بعضی به بدی‌ها و رذیلت‌ها تمایل دارند و هرگاه برای کسی کمترین سبب آن دو که مناسب طبع و سرشت اوست پدید آید به آن میل پیدا کرده و بر صاحبش چیره می‌گردد. از آنجا که انگیزه‌های بدها و شرها همواره بیش از انگیزه‌های خیر و خوب است از این رو تمایل انسان به سمت شرها و بدها از تمایل به خیرها و نیکی‌ها هم زودتر و هم آسان‌تر است.» (نراقی، همان، ص ۱۴۷)

وی بر این باور است که این صفات طبیعی و جبلّی که به هنگام تولد در فرد وجود دارد، تغییرپذیر است و بنابراین می‌توان شرور و صفات بد را با عوامل محیطی و تربیتی از بین برد. این سخن بیانگر آن است که برخی از صفات موجود را می‌توان تغییر داد؛ از این رو در تعلیل جمله مذکور می‌گوید: «این تأثیرات و صفات در حد مقتضی است و می‌تواند از وجود فرد انفکاک پیدا کند.» (همان، ص ۲۴) ولی باید دید که چگونه چیزی که فعلیت ندارد و استعداد و قوه جبلّی است انفکاک پیدا می‌کند و این امر با آنچه ایشان گفته است که هیچ‌گاه استعداد واصل قوا در انسان از بین نمی‌رود، چگونه سازگار است.

می‌توان گفت به نظر ایشان انسان به هنگام تولد دارای صفاتی جبلّی در حد اقتضا است، نه اینکه بالفعل دارای صفات و ویژگی‌هایی باشد و آنچه رفتار برخی از افراد حکایت از آن دارد این است که همان اقتضاها تحت تأثیر برخی عوامل محیطی فعلیت می‌یابد و صفات و رفتاری بالفعل را نشان می‌دهد. این صفات جبلّی



به فعلیت رسیده، قابل تغییر است و ممکن است با تأثیر و عامل محیطی و تربیتی اقتضای دیگری را به فعلیت رساند و آن فعلیت پیشین، از فرد انفکاک پیدا کند؛ بنابراین گفته وی مبنی بر اینکه در آغاز طفولیت انسان از جمیع صفات و ملکات به هنگام تولد در انسان نیست، بلکه اقتضا و استعداد این گونه صفات وجود دارد که با عوامل محیطی آن صفات و ملکات تعین یافته، ظهور پیدا می کند. ممکن است این صفات و ملکات اولیه که در فرد ایجاد می شود نیز تغییر یابد و آنچه در رفتار و صفات فرد ظاهر می شود برخلاف رفتار و صفاتی باشد که جبلی اول فرد اقتضای آن را داشته است.

البته به نظر محقق نراقی این قابلیت تغییر به این معنا نیست که تغییر صفات اولیه در همه افراد امکان پذیر است، بلکه این امر در اکثر افراد، در بیشترین صفات وجود دارد؛ در حالی که در بعضی از افراد در برخی از صفات اصلاً تغییری ایجاد نمی شود و یا میزان تغییر بسیار کم است؛ مانند صفات متعلق به هوش، حافظه و حسن تعقل و تدبیر و همه آنچه مورد تکلیف نیست؛ به همین دلیل است که ما افرادی را مشاهده می کنیم که عوامل محیطی و تربیتی نتوانسته ویژگی های طبیعی آن ها را به میزان کم یا زیاد تغییر دهد. (بهشتی، فقیهی و ابوجعفری، همان، ص ۲۰۵)

وی در مورد تغییر صفات نیز توضیح می دهد مراد این نیست که اصل قوای انسانی مانند غضب و شهوت، از بین برود، بلکه منظور این است که با علل و عوامل محیطی و تربیتی می توان افراط و تفریط این قوا را به حالت تعادل و حد وسط تغییر داد. همچنین تغییر قوا از نقص به کمال و از کمال به اکمل به وسیله عوامل تربیتی صورت می گیرد، در صورتی که از امور اختیاری انسان باشند. همان طور که هسته خرما به دلیل اقتضا و استعدادش می تواند با تربیت به نخل تغییر یابد و متکامل گردد، قوای غضبی و شهوی انسان نیز ممکن است تعدیل گردد و

متکامل شود؛ زیرا استعداد تعدیل (و تغییر تنازلی و کمالی) را دارد؛ اما این تغییر و تکامل با ریاضت و کوشش اختیاری صورت می‌پذیرد؛ البته مراتب تغییر و تکامل افراد با توجه به تفاوت شرایط تربیتی و کوشش اختیاری آنان متفاوت خواهد بود. (نراقی، همان، ص ۲۵ و ۲۶)

۲. افتراقات

۱.۲. از مهم‌ترین اختلاف‌مبنایی بین این دو اندیشمند که می‌توان اشاره کرد و بیشتر محققان به آن اذعان دارند؛ این است که غزالی عالمی است که بر مبنای اشاعره، جبری مذهب است (غزالی، احیاءالعلوم، ج ۱، ص ۱۳۲). و این در اندیشه غزالی موج می‌زند و در نوشته‌های وی نیز به‌ویژه احیاءالعلوم به چشم می‌خورد. وی در قسمتی از این کتاب می‌گوید: «يجوز على الله إيلام الخلق و تكليف ما لا يطاق» (غزالی، همان، ص ۱۳۳) او در بحث امامت، نصّ را برای امامت رد می‌کند و فضیلت صحابه را به ترتیب خلافت ایشان می‌داند و علی‌علیه را در مرتبه آخر و حتی پس از عثمان می‌نشانند؛ و حتی اختلاف امام علی‌علیه و معاویه را از باب تفاوت در اجتهاد - و نه منازعه در امامت - وصف می‌کند؛ (غزالی، همان، ۱۳۷)

۲.۲. در مبانی تربیت اخلاقی غزالی روح تصوف حاکم و هدف اصلی مؤلف ترویج آن است؛ به‌طور مثال مؤلف کتاب علمی - تحقیقی و پرارزش الغدیر فی الکتاب و السنّة و الأدب، علامه شیخ عبدالحسین امینی (م ۱۳۴۹) از منتقدان مهم دیدگاه‌های غزالی، به‌ویژه در احیاءالعلوم است، برای نشان دادن غلوّ فاحش و قصه‌های خرافیه‌ای که در میان اندیشمندان اهل سنّت رواج دارد، بابی می‌گشاید به‌عنوان: «الغلوّ الفاحش أو قصص خرافه» در شماره‌های ۶۲ - ۶۴ این باب، به ذکر زیاده‌گویی‌هایی که درباره غزالی و کتاب او گفته‌شده و قصه‌های خرافی‌های که در





کتاب احیاء العلوم است، اشاره می‌کند. (امینی، ۱۳۶۸، ص ۱۱، ص ۱۵۹ - ۱۶۷) ولی هدف اصلی ملاً مهدی نراقی ترویج اخلاق متعادل شرعی و نقد تصوف است.

۲.۳. از دیگر تفاوت‌ها این‌که؛ رویکرد غزالی در مبانی عمدتاً جنبه عقلی و فلسفی، دینی و عملی دارد و جنبه دینی و عملی آن بر دیگر جنبه‌ها غلبه دارد. غزالی همانند فلاسفه، نفس را به نفس نباتی و حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند و به توضیح نفس حیوانی و انسانی می‌پردازد. غزالی آنجا که قوای نفس را توضیح می‌دهد؛ گویی از دید یک فیلسوف بیان می‌دارد و اگر کسی با غزالی آشنایی نداشته باشد گمان می‌کند که ارسطو یا ابن سینا است که این گونه سخن می‌گوید. (غزالی، کیمیای سعادت، همان، ج ۱، ص ۱۵) او در جای دیگر آنجا که توجه وی به باطن امور و تأکید او بر جنبه‌های نفسانی و فردی است به رویکرد عرفانی سوق می‌یابد که بیشتر در میان صوفیان و عارفان رایج است. (ر.ک غزالی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۹۵) نراقی اما با اسلوبی بدیع میان عقل، فلسفه و جنبه نظری اخلاق با دین، عرفان و جنبه عملی اخلاق نسبت تعادل را رعایت نموده است.

۲.۴. بدیهی است مواجهه با دریای غنی معارف اهل بیت علیهم‌السلام و التزام عملی به این معارف گسترده همواره در همه مبانی، تربیت اخلاقی تأثیر جدی و عمیق می‌گذارد. همانا سیر و سلوک نراقی و غزالی هر دو بر مبنای شرع بوده؛ اما نراقی بر طریقه اهل بیت علیهم‌السلام و التزام وی به بهره‌گیری از دریای معارف معصومین بیشتر بوده است در حالی که غزالی به اقتباس و اخذ بسیاری از آرای صوفیه و نقل حکایات ایشان در مباحث تهذیب اخلاقی تمایل داشته است و این اختلاف نظر بسیار مهم نراقی با غزالی را پایه نهاده است. در احیاء العلوم برای نیل به مقصود، نقل حکایات عجیب و غریب صوفیان و پاره‌ای از عبّاد و زهّاد زمانه بسیار به چشم می‌خورد. حسن

ظن غزالی به صوفیه و تأدب و التزام به طریقت ایشان، احیاء علوم الدین را آکنده از حکایات و اقوال و آراء آنان در باب فقر و زهد و صبر و توکل و حبّ و رضا و سماع و وجد و ریاضت و کوفتن شهوت، کرده است؛ (رک، احیاء العلوم، صص ۱۲۸، ۲۱۵، ۳۱۴ و...) این امر به قدری نمود دارد که ابن جوزی را واداشت تا غزالی را به «ارزان‌فروشی فقه به تصوّف» متهم کند. (ر.ک: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، بی‌تا، ص ۳، صص ۲۶۲ - ۲۷۰) اما نراقی در تبیین دیدگاه اخلاقی خویش بیش از اسلافش آموزه‌های دینی را دخالت داده و نکات بسیار مهمی را از متون اصلی دینی همچون قرآن و روایات اخذ کرده است. (رک، نراقی، همان، صص ۳۱، ۵۴، ۷۸)



نتیجه گیری

یکی از مسائل مهم تعلیم و تربیت معاصر، مسئله تربیت اخلاقی است. امروزه تربیت اخلاقی به عنوان یکی از ابعاد تربیت مورد توجه قرار گرفته است. جهت تربیت نسل امروز می بایست از نظریه ها و توصیه های اندیشمندان پیشین بهره برد. کمال مطلوب آدمی و اصول و روش های جدید تربیت را می توان از خلال آرای قدمای بلند قدر در عرصه اخلاق و تربیت باز یافت. غزالی و محقق نراقی از جمله اندیشمندان بنام در زمینه تعلیم و تربیت که در این عرصه صاحب نام بوده اند. با دقت نظر در آثار این دو اندیشمند بزرگ اسلامی مبانی دریافت گردیده و اختلافات و تشابهات آرای این دو عالم در تربیت اخلاقی مورد مقایسه قرار گرفته است.

بر اساس آنچه بیان شد به طور کلی می توان گفت؛ قلمرو تربیت اخلاقی در مبنا در هر دو نظریه غزالی و ملا مهدی نراقی محدود به جهان مادی نمی شود و در این که نگاه هردو اندیشمند به جهان هستی و مبانی انسان شناسی، خدا شناسی و هستی شناسی نگاه یکسانی است شکی نیست و این خود نشان از اشتراک در بنیاد فکری و پارادایم آن ها دارد. هر دو بر رویکرد انسان شناختی متمرکز بوده اند. مهم ترین و اساسی ترین مبنای تربیت اخلاقی از منظر هردو دانشمند مرکب بودن انسان از دو بعد جسم و روح است. تشکیل شدن نفس از قوای متعدد نیز از دیگر وجوه اشتراکات در مبناست. این امر تأکید آن ها بر توجه بر تمام ابعاد انسان را نشان می دهد.

درباره شناخت انسان و ویژگی های او و طریق کمال آدمی باور مشترک دو اندیشمند به وجود نفس و اصالت آن، اهم قوای باطنی نفس، ویژگی های مختص انسان، رابطه متقابل بین نفس و بدن و افعال جوارح و آثار درونی، از اهم مبانی مشترک انسان شناسی غزالی و محقق نراقی هستند.





در مبانی تربیت اخلاقی غزالی و ملأ مهدی نراقی با اذعان به پاک بودن سرشت انسان هر دو معتقدند انسان فطرتاً از ذات پاکی برخوردار است و تمایل به رشد اخلاقی ریشه در فطرت و ذات آدمی دارد و این کشش درونی در صورتی می تواند از حالت قوه به فعلیت درآید که عوامل محیطی و شرایط بیرونی زمینه مناسبی را برای شکوفایی وی فراهم آورد و این امر باید به صورت تدریجی و به ترتیب رشد اتفاق بیفتد؛ بنابراین از آنجایی که شناخت فطریات انسان، به یقین در تربیت اخلاقی او لازم است تا بتوان اصول و اهداف و به تبع آن روش های تربیتی متناسب با آن اتخاذ کرد.

وجه اشتراک دیگر این دو متفکر در تغییرپذیری اخلاق است؛ این دو معتقدند انسان هم از حیث ظاهر و هم باطن خویش تحت تأثیر شرایط قرار دارد. در صورتی که صفات اخلاقی جبلّی و آمیخته با سرشت انسان باشد تغییرناپذیر خواهد بود و در نتیجه سخن از تربیت و اصلاح آدمی لغو خواهد بود.

از دیگر وجوه اشتراک در مبانی این دو اندیشمند تأثیر شرایط و عوامل محیطی در تربیت اخلاقی است. هر دو بر این عقیده هستند که انسان از شرایط اجتماعی تأثیر می پذیرد و نقش عوامل محیطی در تربیت از قوت و قدرت چشمگیری برخوردار است. آن ها معتقدند صفحه وجود انسان در آغاز طفولیت از جمیع صفات و ملکات خالی است، مانند صفحه ای که هیچ گونه نقش و نوشته ای ندارد و طبق این ویژگی، گرایش هم سنخ به دیگری گسترش می یابد و نقش پررنگ عوامل محیطی و مصاحبت با هم نشینان را در تربیت می رساند.



از مهم ترین اختلاف مبانی بین این دو اندیشمند که می توان به عنوان پیش فرض مطرح نمود؛ این است که غزالی عالمی است که بر مبنای اشاعره، جبری مذهب است این مطلب در اندیشه غزالی موج می زند. وی بر همین اساس معتقد است که فقط قدرت و اراده خداوند منشأ خلق و صدور فعل است و نقش انسان تنها مقارنت با حدوث اراده و قدرتی است که از جانب خداوند در او حادث می شود؛ اما نراقی، عالم شیعه مسلک، نظریه لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین که از سوی ائمه معصومین: مطرح گردیده را پذیرفته است. وی معتقد است که حرکات انسان از جانب خود انسان است، لکن خداوند متعال صاحب ایجاد و تصرف و اختیار در انسان و تمامی شئون و حرکاتش، خواه قبل، همراه و مابعد از آن باشد. غزالی خواه ناخواه به دلیل این که از مکتب اهل سنت پیروی می کند در استفاده از شواهد روایی، روایات اهل بیت علیهم السلام را بر نمی تابد ولی به عکس از نقل صحابه و تابعان به وفور استفاده می نماید و این نشان از رد پای سنی مسلکی در آرای وی دارد... اما مرحوم نراقی به روایات اهل بیت علیهم السلام تکیه می کند و آراء صحابه و تابعان را حجت نمی داند. در برخی مبانی تربیت اخلاقی روح تصوف حاکم است و گاهی جنبه عقل و فلسفی دارد اما نراقی در مبنای تربیت اخلاقی جنبه عرفان و عملی اخلاق را رعایت نموده است؛ بنابراین بزرگ ترین اختلاف مبنا مکتب مورد پذیرش این دو اندیشمند است که غزالی اهل تسنن است و نراقی اهل تشیع و به تبع دارای تفاوت در ماهیت مبنا خواهد شد.

پیشنهاد می شود که تربیت اخلاقی از دیدگاه اندیشمندان دیگری از جمله فیض کاشانی و ابن مسکویه و... مورد بررسی قرار گیرد. هم چنین مبانی، اصول و اهداف تربیت اخلاقی از منظر این دو اندیشمند از دو بعد معرفت شناختی و هستی شناختی نیز مورد بررسی قرار گیرد.

نام اندیشمند	اشتراکات مبانی تربیت اخلاقی	افتراقات مبانی تربیت اخلاقی
غزالی	- مرکب بودن ماهیت نفس - پاک بودن سرشت انسان، - رشد تدریجی انسان، - تغییر پذیری اخلاق - تأثیر شرایط بر انسان	- عالم اشعری و جبر مسلک - رد نص امامت و برشمردن فضیلت برای خلفا - حاکم بودن روح تصوف - جنبه عقلی و فلسفی، دینی و عملی
ملا مهدی نراقی	- مرکب بودن انسان، - رشد تدریجی انسان، - تغییر پذیری اخلاق - تأثیر شرایط بر انسان	- عالم شیعی - طریقه اهل بیت: و التزام وی به بهره گیری از دریای معارف معصومین - اخذ به روایات و نص قرآن و احادیث



کتاب‌نامه

۱. قرآن ترجمه مکارم شیرازی.
۲. امینی، عبدالحسین (۱۳۶۸) الغدير، ج ۱۱، ترجمه جلال‌الدین فارسی، کتابخانه بزرگ اسلامی، تهران.
۳. آذربایجانی، مسعود و محمدناصر سقایی بی‌ریا، عبدالعظیم کریمی (۱۳۸۵) «تربیت اخلاقی؛ عوامل، موانع و روش‌ها»، راه تربیت، شماره ۱.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۲۶ ق) لسان العرب، ج ۲ و ج ۵، دارالمتوسلین للنشر والتوزيع الجمهوریه التونسيه، تونس.
۵. امین عاملی، محسن (۱۳۰۴ ق)، اعیان الشیعه، ج ۱، دارالتعارف، بیروت.
۶. باقری، خسرو (۱۳۹۶) نگاهی دوباره به تعلیم و تربیت اسلامی، انتشارات مدرسه، تهران.
۷. _____؛ (۱۳۷۷)، نقد تطبیقی مبانی و شیوه‌های تربیت اخلاقی، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
۸. بهشتی، محمد، فقیهی، علی‌نقی، ابوجعفری، مهدی (۱۳۸۸) آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، ج ۴، انتشارات سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران.
۹. بهشتی، محمد (۱۳۸۱) تربیت، اخلاق، تربیت اخلاقی، معارف، ش ۱.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۶ ق) مفردات الفاظ قرآن، دارالقلم، دمشق.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷) لغت‌نامه دهخدا، ج ۴، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
۱۲. داوودی، محمد (۱۳۸۶) اخلاق اسلامی (مبانی و مفاهیم)، چاپ سوم، دفتر نشر معارف، قم.
۱۳. _____؛ (۱۳۸۹) سیره تربیتی پیامبر و اهل‌بیت [تربیت دینی]، ج ۲، چاپ هفتم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.





۱۴. _____؛ (۱۳۸۹) سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت علیهم السلام تربیت اخلاقی، ج ۳، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران.
۱۵. دیلمی، احمد و مسعود، آذربایجانی (۱۳۸۵) اخلاق اسلامی، دفتر نشر معارف، تهران.
۱۶. رفیعی، بهروز (۱۳۸۸) آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، ج ۳، امام محمد غزالی، سمت، تهران.
۱۷. سادات، محمدعلی (۱۳۶۸)، اخلاق اسلامی، انتشارات سمت، تهران.
۱۸. شکوهی، غلامحسین (۱۳۸۸)، تعلیم و تربیت و مراحل آن، آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۹. صادق زاده قمصری، علیرضا (۱۳۷۵)، پایان نامه مبانی، اصول و شیوه های تهذیب اخلاقی از نظر غزالی و فیض، دانشگاه تربیت مدرس.
۲۰. طریحی، فخرالدین (بی تا)، مجمع البحرين، المكتبة المرتضویه، تهران.
۲۱. عالم نوری زاده (۱۳۸۹)، «راهبرد تربیت اخلاقی (استراتژی تحول اخلاقی و معنوی)»، معرفت اخلاقی، سال دوم، شماره اول.
۲۲. غزالی، ابوحامد (۱۳۷۶) میزان العمل، تصحیح سلیمان دنیا، ترجمه علی اکبر کسمایی، انتشارات سروش، تهران.
۲۳. _____؛ (بی تا)، احیاء العلوم، ۴ ج، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تصحیح حسین خدیو جم، انتشارات اساطیر، تهران.
۲۴. _____؛ (۱۳۳۳) کیمیای سعادت، ۴ ج، کتابخانه و چاپخانه مرکزی، تهران.
۲۵. _____؛ (بی تا)، الاربعین، ترجمه برهان الدین حمدی، اطلاعات، چاپ دهم، تهران.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ ق) ترتیب کتاب العین، ج ۱، انتشارات اسوه، بی جا.



۲۷. فصیحی رامندی، مهدی (۱۳۹۱) «بررسی مقایسه‌ای اصول تربیت اخلاقی و تربیت عرفانی»، معرفت/اخلاقی، سال سوم، ش چهارم.
۲۸. فایضی، علی (۱۳۷۷) مبانی تربیت و اخلاق/اسلامی، انتشارات مسمی، تهران.
۲۹. کاوندی، سحر، محسن جاهد (۱۳۸۹)، «امکان تغییر خلق از دیدگاه غزالی و دوانی»، معرفت/اخلاقی، سال اول، شماره دوم.
۳۰. نراقی، ملامهدی (۱۴۰۸ ق)، جامع السعادات، مقدمه شیخ محمدرضا مظفر، چ ششم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۳۱. _____؛ (۱۳۹۴)، جامع السعادات، ۴ج، ترجمه کریم فیضی، انتشارات قائم آل علی علیه السلام، قم.
۳۲. نصرتی، کمال و دیگران (۱۳۹۳)، «درآمدی بر اصول تربیت اخلاقی از منظر ملا احمد نراقی»، فصلنامه اخلاق، دوره ۱۰، ش ۳۵، ص ۹-۳۱.
۳۳. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، (بی تا) دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، بی جا.
۳۴. موحد، صمد، خسرو باقری، احمد سلحشوری، (۱۳۸۷)، «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های امام محمد غزالی و نل نادینگز درباره تربیت اخلاقی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۲۷.

35. GIVEN.L.M(2008).THE SAGE ENCYCLOPEDIA OF QUALATIVE RESEARCH METHODS. LONDON:SAGE.
36. RIHOX.B. (2006).QUALITVE ANALYSIS. (QCA) AND RELATED SYSTEMATIC COMPARATIVE METHODS: RECENT ADVANCES AND REMAINING CHALLINGES FOR SOCIAL SCIENCE RESEARCH. JOURNAL OF INTERNATIONAL SOCIOLOGY. (21).670-706.



A Comparative Study of the Principles of Ethical Education from the Perspective of Ghazali and Mehdi Naraghi

Fatemeh Farhadian*

Hasan Serajzadeh**

Abstract

Ethics and moral education have always been the focus of scholars and the thinkers around the world. Therefore, the present study aims to extract the views of education and explain the ways of sharing and differentiating the two great Islamic thinkers Abu Hamed Ghazali and Mehdi Naraqi in the field of ethical education in order to use it in religious education. This research is a comparative and documentary analysis. The findings of the study suggest that both religious scholars based on religious teachings and their familiarity on various fields, including education issues, are based entirely on religious teachings. There are certain commonalities in the principles of moral education from the perspective of al-Ghazali and Naraqi, such as the complexity of human beings, the purity of human nature, the gradual change of ethics, the influence of conditions on the most important and fundamental principles of moral education from the perspective of both scientists. There is an indicative difference in the fundamentals and presuppositions of moral education between these two thinkers. Ash'ari's professionalism in al-Ghazali has led him to present different thinking and insights in his ethical upbringing. This is not to resort to the traditions of the Prophet (PBUH) and to have an algebraic approach to affairs. At the foundations of al-Ghazali's moral education, the spirit of Sufism is dominant and sometimes rational and philosophical, but at the basis of moral upbringing, the spirit of mysticism is practiced in the mystical and practical aspect of ethics.

Keywords

Moral Education, Principles of Moral Education, Abu Hamed Ghazali, Mehdi Naraghi

* Level 3 of Islamic Seminary, Fatimatu-Zahra School, Isfahan .

** Assiatent Professor of Islamic Sciences and Culture Research Center.

The Ethical Problems of Women's Employment and their Family Role Based on Applied Ethics

Muhammad Javad Falah*

Tahereh Mahdavian**

Abstract

The presence of women, especially married women, in their careers has faced them with ethical challenges. For a woman to be able to fulfill both her professional and career roles as a wife and mother, she is the one that this article will address. We will argue and judge on the basis of the Islamic perspective that women's work activities are risky, that women are valued outside the home, and that changes in the intrinsic characteristics of women are in favor of and against women. According to Islamic teachings, with the exception of few cases, such as the preservation of one's life and reputation and the health of their children, the preservation of the dignity of the woman in the family and the care of the characteristics appropriate to her characteristics are considered an ethical principle. In this article, we present solutions to the various situations of moral agents (women) that are mentioned in this issue.

Keywords

Ethical Challenge, Women's Employment, Ethical Theories, Maternal Ethics, Islamic Approach.

*Associate Professor, Ma'arif University, Qum.

** Ph.D, Student of Ma'arif University, Qum.





The Ethical Functions of Death-Consciousness in Meaningful Life, From Allameh Jafari's Viewpoint

Zahra Abyar^{*}

Fatemeh Sadat Hosseini Hejazi^{**}

Zahra Shirian^{***}

Abstract

Death-consciousness and life are among the dualities that have always been a concern for mankind, so that throughout history, solving the mystery of death and its relation to life is one of the greatest aspirations of man. Even today, with the prevalence of absurdity and the inattentiveness of contemporary human beings, the need to deal with death and its role in life has doubled. In view of the importance of this, in this descriptive-analytical method, this article attempts to investigate the death and its moral function on the meaningful life of human being from the point of view of Allameh Jafari, as a thinker for whom the meaningful life was concerned. For Allameh, the interpretation of reasonable life depends on the correct interpretation of death. Death Consciousness, which is the interpretation of "Anna Allah and the Almighty," with sublimation, moral control, the enhancement of the quality of worldly life, and the moral compactness of works such as: shortsightedness, biodiversity, and pragmatism combined with worldly piety, expansion, and peace. Death, in this world, and the pursuit of transcendent life and life in the world, leads to a meaningful and reasonable life.

Keywords

Allameh Ja'fari, Death Consciousness, Life, Meaningful Life, Ethical Function.

^{*}Ph.D. Student of Religion.

^{**}Level 3 student of Seminary school. Amin School, Isfahan.

^{***}Level 3 student of Seminary school. Amin School, Isfahan.

The Pathology of Vicious traits in the Qur'anic Story of Prophet Yusuf (AS)

Amena Ferdowsi*

Habib Reza Arzani**

Abstract

The Qur'anic stories contain many moral and educational points. Surat Yusuf is one of them which has many moral and educational points and teachings. Moral traits can be categorized into two types: positive and negative. In this article, negative moral traits are discussed as the pathology of moral-educational traits in the Qur'anic story of Prophet Yusuf. Considering that the moral teachings of this Surat affect everyone, especially the youth, we will examine the moral negative effects in this Surat to increase the positive influence of the events mentioned in it. This is an applied research and its method is analytical-descriptive. Also, this study investigates moral vices in two individual and social domains, such as: following lusts, adultery, shirk, etc, and social problems such as jealousy, deceit, hypocrisy, and

Keywords

The Quran, The Story of Prophet Yusuf (AS), Ethical problems, Educational problems, Vices.



*Level 4, Isfahan Seminary, Fatimat-u Zahra School.

**Assistant Professor of Islamic sciences and culture research center.



Techniques for promoting chastity with the focus of Surat al-Noor

Najmeh Khukasteh *

Elham Khurami Nasab **

Abstract

In Islam, observance of chastity and protection of family's privacy is of particular importance for both men and women. Many of the harms imposed to girls and women in society is due to lack of chastity. Internalizing this value in girls and women makes them more resistant to aberrations. In this article, the author seeks to describe the individual and social ways of promoting chastity in Surat Noor, in a descriptive and analytical way, and to provide some ways of practicing this virtue and institutionalizing it in society. Of course, chastity and modesty cannot be institutionalized unless both individuals and society as a whole adhere to it. If people can maintain privacy and boundaries at home and keep parental respect in their behavior, then they can succeed in maintaining privacy. If people in the community respect privacy and the violators are severely punished, no one can easily break the limitations necessary in keeping chastity.

Keywords

Haya, chastity, Haya promotion methods, Surah al-Noor.

*Level 3, Islamic Seminary in Quranic exegesis.

** Assistant Professor, Isfahan University.

The Analysis of the Word "Rida" in Sahifah Sajadiyeh

Zahra Baghbanan^{*}

Mohammad Mehdi Ahmadi Faraz^{**}

Abstract

Imam Sajjad (pbuh) during the time of repression following the event of Ashura raised deep themes in prayer as a reminder of the purpose of this uprising. One of the themes of interest is Rida. Imam Sajjad (AS) has mentioned "Reza" 79 times in the *Ṣahifah Sajadiyeh*; Therefore, in this study, by referring to the text of *Ṣahifah Sajadiyeh*, the concept of Rida is explored and its ways of gaining it and its functions in the view of Imam Sajjad has been analyzed by descriptive-analytical method. If human beings when they are in a state of calamity, and affliction, they look like as if they are in a state of transcendence and prosperity, they have reached Rida; however, according to Imam Sajjad (as), Rida is a two-way relationship between God and Man. Humans can satisfy God by observing standards such as faith, righteous deeds, obedience to God, abstinence of sins, and doing what is right. Similarly, a servant with his attitude and behavior can express his satisfaction with God. In the behavioral dimension, obedience to God and his successors on earth, worship of God, and in the attitude dimension, satisfaction with God's fate, and testimony that God divides provision justly among the servants, causes the servant's satisfaction with God. When God is pleased with a servant, he protects him from the harms of evil, as he raises the rank of such a servant among the servants and rewards him with Paradise.

Keywords

Rida, Ridwan, *Sahifah Sajadiyeh*, Imam Sajjad, Sakhat.

^{*}M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Baqiru-Ulum University.

^{**} Faculty Member of Ashrafi Esfahani.



CONTENTS

The Analysis of the Word "Rida" in Sahifah Sajadiyeh

Zahra Baghbanan

Mohammad Mehdi Ahmadi Faraz

Techniques for promoting chastity with the focus of Surat al-Noor

Najmeh Khukasteh

Elham Khurami Nasab

The Pathology of Vicious traits in the Qur'anic Story of Prophet Yusuf (AS)

Amena Ferdowsi

Habib Reza Arzani

The Ethical Functions of Death-Consciousness in Meaningful Life, From Allameh Jafari's Viewpoint

Zahra Abyar

Fatemeh Sadat Hosseini Hejazi

Zahra Shirian

The Ethical Problems of Women's Employment and their Family Role Based on Applied Ethics

Muhammad Javad Falah

Tahereh Mahdavian

A Comparative Study of the Principles of Ethical Education from the Perspective of Ghazali and Mehdi Naraghi

Fatemeh Farhadian

Hasan Serajzadeh

ABSTRACTS

IN THE NAME OF ALLAH



Islamic Sciences and Culture Academy
Institute of Family and Theology

Quarterly Journal of Extension in Ethics

No.33 (55th Successive) /Spring 2019 / Nineth Year

Publisher: Islamic Publicity Office of the Theological Seminary of Qom

Director in Chief: Ghotbi Jashoghani, Mohammad

Editor in Chief: Arzani, Habib Reza

Vice-Editor in Chief: Hadi, Asghar

*

Editorial Board (in alphabetical order):

*

Arshad Riahi, Ali/Professor of Esfahan University

Arzani, Habib Reza/Assistant Professor of the Academy of Islamic Research,
Science and Culture

Azarbayjani, Masud/Associate Professor of Univesity & Howzah Research Center

Bakhtiar Nasrabadi, Hassanali/Professor of Esfahan University

Dehbashi, Mahdi/Professor of Esfahan University

Mirlohi, Sayyed Ali/Professor of Esfahan University

Shameli, Nasrollah/Professor of Esfahan University

*

Editorial Board of this Issue:

Sayyed Hassan Eslami Ardakani, Abdorrasool Ahmadian, Asghar Hadi, Hasan
Serajzadeh, Maryam Fatehizadeh

*

Secretary Specialist: Baharloo, Mohammad

Proofreader: Kazemi, Mohammad

English Translator: Habibollahi, Mahdi

Typesetting: Rajabi, Fatemeh

Publication: Isfahan Islamic Preaching Office Publication

Published by: Boostan Ketab Institute of Publication – Islamic Preaching Office

Published by: Institute of Family and Theology, affiliated to the Academy
of Islamic Research, Science and Culture

Address: Islamic Preaching Office (Building No. 2), Soheil Alley, Sarlat
St., Shamsabadi Av., Isfahan 81469-57571, Iran

website: <http://akhlagh.morsalat.ir> E-mail: akhlagh@dte.ir

Tel: 031-32344410 (EX7651) PO Box: 81465-697 Fax: 031-32208005