

# پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی

کنفرانس‌های

آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی

در دانشکده مدیریت دانشگاه تهران

تحقیق و نگارش:

غلامرضا متقی‌فر

جمع‌آوری:

حسن گودرزی پور

دانشجوی دکتری مدیریت فناوری اطلاعات

سال ۱۴۰۳

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۱۳ -

پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی / محمدتقی مصباح یزدی؛ تحقیق و نگارش: غلامرضا متقی‌فر - قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۱.

ج. (انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)؛ ۳۷۴؛ مدیریت؛ ۶) // مجموعه آثار؛ ۶/۲؛ مدیریت؛ (۱)

کنفرانس‌های آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی در دانشکده مدیریت دانشگاه تهران.

۱. مدیریت (اسلام). ۲. انسان‌شناسی - فلسفه. الف. متقی‌فر، غلامرضا، ۱۳۴۳ - ، گردآورنده. ب. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره). ج. عنوان.

BP۲۳۲ / ۶۷ / م ۶ ۴

## پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی

مؤلف: آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی

ناشر: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)

نوبت و تاریخ چاپ: پنجم، تابستان ۱۳۹۴

چاپ: عترة

قیمت: ۱۳۰۰۰ تومان

شمارگان : ۲۰۰۰

مرکز پخش : قم، خیابان شهدا، کوی ممتاز، پلاک ۳۸.

تلفن و نمابر: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۳۲۶

: 2-203-411-964 شابک

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

## جلسه اول

﴿ صفحه ۱۵ ﴾

## جلسه اول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على سيد الانبياء و المرسلين و على اله الطيبين الطاهرين المعصومين

### انسان شناسی، مقدمه مدیریت و سایر علوم انسانی

در این سلسله مقالات، چند گفتار را به مبحث کاربرد «انسان شناسی» در «دانش مدیریت» اختصاص داده‌ایم. به عنوان مقدمه‌ای بر این موضوع، به ضرورت و اهمیت رابطه انسان شناسی و دانش مدیریت اشاره می‌کنیم.

طبیعی است که در تمامی رشته‌های علوم انسانی، «انسان» به عنوان یکی از موضوعات تحقیق، مورد مطالعه و بحث قرار می‌گیرد و آنچه که بین تمامی علوم انسانی مشترک است و ستون فقرات این علوم را تشکیل می‌دهد، انسان و ابعاد وجودی انسان است. هر کدام از این علوم به نحوی درباره یکی از ابعاد یا عوارض انسان بحث و گفتگو می‌کند، زیرا در همه علوم انسانی پیوسته این سؤال مطرح می‌شود که خود «انسان» چیست. وقتی که موضوع این علوم روشن‌تر شود، بحث از ابعاد و تجلیات وجودی موضوع «انسان» بهتر و دلنشین‌تر خواهد شد، بلکه منطقی‌تر همین است که در همه رشته‌های علوم انسانی، بخشی به نام «انسان شناسی» وجود داشته باشد، زیرا در تمامی این رشته‌ها شناخت انسان یک نیاز است. اما نیاز بعضی از آنها به شناخت «انسان» دو چندان است.

در پاسخ به این سؤال که آیا علوم انسانی نیز واقعاً علم‌اند یا خیر، باید گفت:

﴿ صفحه ۱۶ ﴾

اگر «علم»، «Science» را اعم از دانش تجربی و غیر تجربی بدانیم، در آن صورت علوم انسانی و همچنین انسان شناسی دینی و فلسفی نیز جزو علوم خواهند بود، اما اگر «علم» را منحصر به دانشی بدانیم که شیوه تحقیق آن صرفاً تجربی است، باید این مجموعه را «معارفی» «Knowledge» در کنار علوم به حساب آوریم.

به هر حال، بسیاری از علوم انسانی به‌طور مستقیم، بعدی از ابعاد وجودی انسان را مورد بحث و مطالعه قرار می‌دهند؛ مثلاً، روان‌شناسی بعد روانی انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهد. البته امروزه روان‌شناسی، بر خلاف آنچه از اسمش بر می‌آید، با شیوه تجربی انسان را بررسی می‌کند، گرچه در بعضی از دانشگاه‌های دنیا «روان‌شناسی فلسفی» هم که کاملاً غیر تجربی است، به عنوان یک رشته معتبر مطرح است، ولی عمده‌تاً روان‌شناسی «به عنوان یک رشته دانشگاهی؛ علمی است که با شیوه تجربی به بحث می‌پردازد. به هر حال، «روان‌شناسی علمی «و» روان‌شناسی فلسفی «هر دو در باره بعد روانی انسان بحث می‌کنند.

«جامعه‌شناسی «هم از بعد اجتماعی، انسان را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. سایر رشته‌های علوم انسانی هم کم و بیش از ابعاد مختلف انسان بحث می‌کنند، اما بعضی از آنها جنبه ثانویه دارند؛ یعنی، اینکه یک سلسله علوم قبلاً در باره انسان بحث کرده‌اند و علوم دیگر از نتایج آن مباحث استفاده می‌کنند. بسیاری از علوم کاربردی، از جمله مدیریت، از همین قبیل‌اند. در این علوم از انسان به‌طور مستقیم بحثی نمی‌شود، بلکه از دست آوردهای سایر علوم در مورد انسان استفاده می‌کنند.

«مدیریت «علمی است که از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و بعضی دیگر از شاخه‌های علوم انسانی استفاده می‌کند و مسائل خاص خودش را مورد بحث و تحقیق قرار می‌دهد. مدیریت رفتار انسانی، در موارد بسیاری از برکات روان‌شناسی اجتماعی، روان‌شناسی تربیتی و جامعه‌شناسی بهره می‌گیرد. با این توضیح ارتباط علوم انسانی با «انسان‌شناسی» روشن شد.

﴿ صفحه ۱۷ ﴾

البته «انسان‌شناسی، «Anthropology» به معنای خاص امروزی، بیشتر به مباحث زیستی می‌پردازد و کمتر به مباحث روانی انسان توجه دارد، ولی «انسان‌شناسی» مورد توجه ما، فراتر و جامع‌تر از این اصطلاح است. منظور ما از «انسان‌شناسی «این است که خاصیت انسان را بشناسیم، هدف از آفرینش او و هدف از کمال انسان را بشناسیم، کیفیت تحلیل این هدف تکاملی و همچنین کیفیت شکل گرفتن اراده و اختیار انسان را مورد بررسی قرار دهیم، اصل مختار بودن انسان و ارتباط آن را با مسایلی از قبیل: جبر طبیعی، جبر تاریخی و جبر اجتماعی مورد بررسی قرار دهیم.

اما سؤالی که مطرح می‌شود این است: بحث کردن درباره انسان‌شناسی که در واقع شامل انسان‌شناسی فلسفی و انسان‌شناسی دینی و همچنین مباحثی از روان‌شناسی علمی است، برای کسانی که در رشته مدیریت تحقیق می‌کنند چه ضرورتی دارد؟ لذا لازم است قبل از هر چیز، ارتباط «انسان‌شناسی «با» مدیریت «روشن شود.

## ارتباط انسان‌شناسی با مدیریت

علاوه بر اینکه مدیریت یکی از رشته‌های علوم انسانی است و محور آن انسان است و بدین جهت سزاوار است که در کنار تحقیقات مدیریت از خود انسان هم بحث شود، در رشته مدیریت نیاز خاصی به شناخت انسان احساس می‌شود.

مدتی است که تعدادی از اساتید دانشگاه در مطالعات مباحث مدیریت به این نتیجه رسیده‌اند که باید یک سلسله مباحث تحقیقی جدید انجام داد تا بتوان قدمی فراتر از آنچه تا به حال برداشته شده است برداشت. تنها نقل کلمات دیگران و طرح کردن آنها در دانشگاه‌ها، حتی در رسانه‌های تحقیقی برای رسیدن به هدف والای اعتلای فرهنگی که مخصوصاً بعد از انقلاب مطرح شده است کافی نیست،

﴿ صفحه ۱۸ ﴾

علاوه بر این، بعضی از مباحث مورد نیاز ما در «مدیریت» یا در دانشگاه‌های جهانی مطرح نشده و یا به‌طور خیلی ضعیف مورد بحث واقع شده است که به دلیل عقاید خاص دینی و بالخصوص با توجه به فلسفه انقلاب، باید این مباحث را گسترده‌تر و عمیق‌تر بررسی کنیم.

یکی از نیازهای ما در مباحث مدیریت، پرداختن به مبحث «ارزشهای انسانی» است. نیاز ما به بررسی ارزشهای انسانی مدیریت، بسیار جدی است. یک دلیل آن این است که نتیجه تحقیقات مدیریت نشان می‌دهد: اگر اعضای یک سازمان تولیدی از ارزشهای اخلاقی بهره‌مند باشند، بازده کار، بیشتر و هزینه آن کمتر است و شاید بتوان گفت تثبیت ارزشهای اخلاقی، بهترین شیوه کنترل نیروی انسانی است، یعنی از آنجا که در هر مرکز تولیدی کنترل نیروی انسانی یکی از اصول کار مدیریت است، ناچار باید گروه زیادی از نیروهای انسانی را در این راه به کار گرفت و این امر مستلزم صرف هزینه‌های کلان مادی و اتلاف نیروی انسانی است، به گونه‌ای که تقریباً بخش عظیمی از نیروهایی که در یک مؤسسه کار می‌کنند صرف جمع‌آوری اطلاعات از دیگران، ارزیابی، بررسی بازدهی کار و ... می‌شود و این وضعیت، باعث می‌شود که گروهی از نیروهای انسانی از کار موکد یا از ارائه خدمات باز بمانند، چون مجبورند وقت و نیرویشان را در بخشهای غیر تولیدی بگذرانند و این کار خود هزینه سنگینی را بر مؤسسه تحمیل می‌کند. علاوه بر این، گاهی در بسیاری از سازمانها و کارخانجات، مخصوصاً در مؤسسات بزرگ، به این نتیجه می‌رسند که این نیروی کنترل کننده کافی نیست، زیرا خود اینها نیز به نیروی کنترل کننده دیگری نیاز دارند، لذا به ایجاد سیستم اطلاعات دیگری روی می‌آورند و همینطور ... هرچند هم که این وضعیت ادامه پیدا کند، باز به نتیجه نهایی نمی‌رسد و این جریان همچنان ادامه پیدا می‌کند تا جایی که کار به کسانانی منتهی شود که در درون خود عامل کنترل کننده داشته

﴿ صفحه ۱۹ ﴾

باشند. بدون درونی شدن ارزشها، حتی مدیر یک مؤسسه هم مورد اطمینان نیست و کسی باید او را کنترل کند و باید کسانانی هم باشند که مسئولان کنترل و بازرسی را کنترل کنند که گزارشهای آنها صحیح باشد؛ حقایق را کتمان نکنند، یا مطالبی را جعل نکنند و برای این گروه کنترل هم همین سخن صادق است، اما اگر به جای این همه نیروی انسانی کنترل کننده بتوان ارزشها را در درون کارمندان به وجود آورد؛ یعنی آنها را به یک سلسله اصول اخلاقی ارزشمند

پای‌بند کرد، به حدی که بتوان به خود آنان اعتماد کرد، در این صورت هم نیروهای مُراقب، آزاد شده و می‌توانند به کار مولد بپردازند و هم هزینه‌ای را که صرف آنها می‌شود، می‌توان در جای دیگر به کار گرفت. علاوه بر این، کارگران بیش از پیش احساس شخصیت و ارزش خواهند کرد، زیرا افرادی که دائماً خودشان را تحت کنترل می‌بینند، احساس حقارت می‌کنند، اما وقتی که به آنها اعتماد شود و واقعاً قابل اعتماد هم باشند؛ خود آنها هم احساس ارزش و شخصیت می‌کنند که به نوبه خود هم آثار اقتصادی و روانی و انسانی دارد و هم برای توسعه بسیار مفیدتر است، زیرا که در این صورت نیروی فعال و مولد افزایش می‌یابد.

## راه ترویج ارزشهای اخلاقی

وقتی که این نتیجه برای ما ثابت شد، به دنبالش این مسأله مطرح می‌شود که چگونه ارزشهای اخلاقی را در میان افراد رواج دهیم و چگونه افراد را وادار کنیم که این ارزشها را بپذیرند و به آنها پای‌بند شوند؛ یعنی، اینکه چگونه افراد متعهد تربیت کنیم و تعهد را در کنار تخصص ایجاد کنیم.

انجام این عمل به دو مقدمه نیاز دارد، اول: اینکه باید ارزشها را بررسی نماییم، ملاک اعتبارشان را بدانیم و تعیین کنیم که آیا از جهت نظری هم قابل قبول اند یا نه. ثانیاً: روش ترویج و رسوخ دادن ارزشها در اذهان دیگران و پای‌بند کردن آنها

﴿ صفحه ۲۰ ﴾

به این ارزشها را بیاموزیم؛ یعنی، چه کاری را باید انجام دهیم که فردی را متعهد و عامل به دانسته‌های خود بار آوریم، زیرا بسیاری از افراد از لحاظ فکری و نظری، خوبی و درستی امری را تصدیق می‌کنند، ولی در عمل مطابق آن رفتار نمی‌نمایند. پس چه باید کرد که افراد با این ارزشها بار آیند و عامل درونی آنها جایگزین سیستم کنترل بیرونی شود؟ روشن است که بخشی از این کار به «روان‌شناسی» ارتباط دارد؛ یعنی، تا زمانی که از غرایز انسان، میلها و کششهای درونی افراد آگاهی نداشته باشیم و ندانیم که چگونه می‌توان میلی را تقویت کرد، به چه وسیله‌ای می‌توان آن را برجسته و بر سایر امیال حاکم کرد و چگونه فعل و اراده اختیاری انسان شکل می‌گیرد نمی‌توان در انجام چنین امر مهمی موفق شد.

علاوه بر «روان‌شناسی» برای موفقیت در درونی کردن ارزشها، به مسائل دیگری هم نیاز داریم؛ مثلاً، پرداختن به مباحث «فلسفه اخلاق» تا آنجا که با نیروی انسانی سر و کار دارد مورد نیاز است، اما قبل از استفاده از آن در امور عملی، باید ابعاد نظری آن امور مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد؛ مثلاً باید روشن شود که ارزشها چیستند، ملاک آنها چیست و به چه دلیل ارزشها باید بر انسانها حاکم شوند. از طرف دیگر باید بیاموزیم: چگونه این ارزشها را در درون افراد حاکم کنیم، به گونه‌ای که به این ارزشها پای‌بند و متعهد شده و آنها را رعایت کنند. اینجاست که شدیداً به

مسائل انسانی احتیاج پیدا می‌کنیم. پس یکی از نیازهای اخلاقی ما، ایجاد تعهد و مسئولیت در افراد است؛ تا زمانی که انسان را شناسیم و ابعاد روحی او را درک نکنیم، تربیت او به‌طور صحیح ممکن نیست. در واقع بین مسائل کاربردی تربیتی و روان‌شناسی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. پس ایجاد انگیزه در نیروی انسانی، به شناخت حالات روحی انسان و شناخت اینکه چگونه می‌شود انگیزه کار را در فرد ایجاد کرد، بستگی دارد.

در دنیای مادی امروز، ریشه انگیزه‌ها را صرفاً در منافع مادی جستجو می‌کنند

﴿ صفحه ۲۱ ﴾

و اما اینکه آیا همیشه و تنها منافع مادی انگیزه ایجاد می‌کند یا نه، بحثی است که نیاز به گفتگو و تحقیق بیشتری دارد و امروزه به‌طور جدی، تردیدهایی در آن به وجود آمده است. اینجاست که باید فراتر از بُعد مادی انسان، واقعیتی دیگر را جستجو کرد تا به این نکته پی‌برد که انگیزه‌های روانی به مراتب از انگیزه‌های مادی قوی‌ترند. به هر حال، در مباحث «مدیریت» باید به شناخت انسان و ابعاد روانی او اهمیت بیشتری داده شود.

## انسان‌شناسی و فلسفه اخلاق

علاوه بر اهمیت انسان‌شناسی در مدیریت، «فلسفه اخلاق» هم از «انسان‌شناسی» بی‌نیاز نیست. البته در فلسفه اخلاق، مکاتب مختلفی وجود دارد. گروهی از فلاسفه، اخلاق را یک سلسله اعتبارات قرار دادی تلقی می‌کنند؛ به این معنا که هیچ پایه عقلانی و واقعی برای آن قائل نیستند. طبق این نظر، ارزش اخلاقی تابع قراردادهای اجتماعی است: در جامعه‌ای ممکن است عملی ارزش به حساب آید و در جامعه‌ای ضد ارزش محسوب شود؛ بستگی به نوع قرارداد اجتماعی دارد. در مقابل، بعضی از مکاتب دیگر معتقدند که ارزشهای اخلاقی، مبانی واقعی و تکوینی دارند و ریشه آنها در فطرت آدمی نهفته است. (که البته اینها هم به دسته‌های متفاوتی تقسیم می‌شوند و ما در صدد ورود در بحث تخصصی آن نیستیم).

به هر حال، اگر بخواهیم ارزشهای انسانی را به‌طور حقیقی درک کنیم - صرف نظر از ارزشهای قراردادی - باید روح انسان را بشناسیم. از این جهت که ارزشها ابزاری هستند که انسان را در جهت رسیدن به کمال نهایی کمک می‌کنند، نیازمندیم که انسان و کمال نهایی او را تا حد مقدور بشناسیم در غیر این صورت، شناخت ارزشها ممکن نخواهد بود. طبق مبنای فلسفی ما اصول ارزشها واقعی و

﴿ صفحه ۲۲ ﴾

حقیقی‌اند، نه تابع قرار داد، به همین جهت ثبات دارند و تابع شرایط و تغییر جوامع نیستند. بنابر این، در فلسفه اخلاق برای شناخت ارزشها باید انسان را از آن جهت که حرکتی تکاملی و هدفی نهایی دارد بشناسیم و رعایت ارزشهای

اخلاقی نیز در واقع، پیمودن راههایی است که انسان را به کمال مقصود می‌رساند. بدون دانستن اینکه انسان کیست و کمالش چیست، نمی‌توان فهمید که راه رسیدن به کمال کدام است. پس شناخت انسان، ملازم با شناخت راهی است که او را به کمال نهایی می‌رساند و وجود فلسفه اخلاقی صحیح، برای رسیدن به کمال ضرورت دارد. به هر حال، به دلایل مختلف که به بعضی از آنها اشاره شد، باید مسائل «انسان شناسی» در تحصیلات عالی و پیشرفته مدیریت، حتی وسیع‌تر و فراتر از انسان شناسی علمی - به اصطلاح رایج - مورد بحث و تحقیق قرار گیرد.

## دانشمند دینی و تحقیق عمیق در علوم اسلامی

روشن است که در زمینه «شناخت انسان» اگر بخواهیم تنها به داده‌های علوم تجربی و آنچه تا به حال تحقیقات بشر به آن نایل شده است اکتفا کنیم پیشرفتی نکرده‌ایم، علاوه بر این، در بسیاری از موارد ممکن است نظریات رایج به دلایلی با مذهب و عقاید اسلامی سازگار نباشد، لذا پذیرش آنها ممکن نیست؛ یعنی ممکن است بین نظریات پذیرفته شده در یک علم با نظرهایی که در دین مطرح می‌شود ناسازگاری باشد. این واقعیتی است که در متون دینی اسلام، راجع به شناخت انسان مطالبی هست که گاهی با معلومات ناشی از علوم انسانی سرسازش ندارند و پی‌بردن به این موضوع که نظریات علوم انسانی با نظرهای مطرح شده در منابع دینی، در چه جاهایی توافق یا تخالف دارند نیاز به مطالعه‌ای عمیق و جدی دارد. مطالعه و بررسی مقایسه‌ای در این باب به هر دلیل که باشد مطلوب است و لو اینکه برای ارضای حس کنجکاوی و اطلاع یافتن از نظر دیگران یا بدست

﴿ صفحه ۲۳ ﴾

آوردن اطلاعات دیگری در این زمینه باشد. یکی از وظایف دانشمند دینی همین است که ابتدا باید دیدگاه دین را در مورد موضوع خاصی بدست آورد و بعد از آن تحقیق کند که آیا نظر دین با نظر مقبول در آن علم موافق است یا تعارض دارد و اگر تعارض دارد این تعارض در کجاست آیا این تعارض سطحی است یا اصولی، زیرا ناسازگاری بین منابع دینی و اطلاعات علمی گاهی در دو جهت کاملاً متضاد است به حدی که یکی، دیگری را کاملاً نفی و طرد می‌کند؛ یعنی، یا باید این را پذیرفت یا آن را و راه سوم وجود ندارد و گاهی برخورد آنها سطحی و قابل رفع است. به هر حال شناخت نقاط موافق و مخالف، امری ضروری است. توجه داشته باشیم که مرحله شناخت با مرحله پذیرش متفاوت است؛ یعنی، در ابتدا باید کوشید از میان نظرهای متفاوت، نظر حق را بدست آورد و بعد از آن، اقدام به پذیرش کرد. به عنوان مثال، می‌دانیم که بین نظریات ارسطو و افلاطون در بعضی از مسائل علمی اختلاف است حال، اولین اقدام این است که با بررسی این دو نظر، محل اختلاف را به خوبی دریابیم و از آن میان قول صحیح را انتخاب کنیم، در خلال این تفحص مسائل جدیدی برای محقق روشن می‌شود؛ مثلاً، می‌داند که علاوه بر ارسطو، افلاطون هم در این باب نظریاتی داشته است و اینکه قول کدام یک در این باب مقبول تر است و... و بعد از روشن شدن این موضوعات، نوبت به پذیرش یکی از آنها می‌رسد. در مقایسه بین نظریات اسلام و سایر نظریات در علوم انسانی نیز همین مراحل طی می‌شود. طبعاً کسی که از اول گرایش اسلامی داشته و معتقد است آنچه از طرف خدا و پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) آمده صحیح



است، نمی‌تواند نظری غیر از آن را بپذیرد و برای سایر نظریات در برابر نظر خدا و پیغمبر(صلی الله علیه وآله وسلم) اعتباری قائل نیست. صرف نظر از این موضوع کسی که می‌خواهد بدون هیچ وابستگی فکری نظریاتی را در مورد موضوعی خاص بررسی کند، باید از نظریاتی که در دین مطرح شده آگاه شود، زیرا ممکن است رأی جدیدی را

﴿ صفحه ۲۴ ﴾

کشف کند که دیگران به آن نرسیده‌اند یا ممکن است بتوان از دین، مسائلی را استنباط کرد که علم در آینده، همان نتایج را اثبات کند. پس باید به عنوان یک پژوهش‌گر بی‌طرف با صرف‌نظر از اعتقادات قطعی دینی، از نظریاتی که اسلام در باره مسائل انسان و علوم انسانی مطرح کرده است آگاه شویم.

فرض ما این است که دست کم بادو گروه محقق سروکار داریم: اول، کسانی که حقانیت اسلام را قبلاً پذیرفته و شکی در آن ندارند و اگر بدانند که چیزی واقعاً از اسلام است، در پذیرفتن آن تردیدی به خود راه نمی‌دهند. دسته دوم، کسانی که به اسلام عقیده ندارند، اما پژوهش‌گرانی آزاد و بی‌طرف‌اند و می‌خواهند واقعیت را در زمینه‌های دینی بررسی کنند؛ مثلاً می‌خواهند بدانند نظر دین در مورد انسان چیست، ارزشهای انسانی کدام است و منشأ ارزشهای انسانی از کجاست به هر حال، کسی که در صدد درک نظریات دین است نباید تعصب ضد دینی داشته باشد.

## انسان‌شناسی پیش‌نیازی ویژه برای مدیریت

با توجه به تمامی این مسایل احساس می‌شود که تحقیقات جامع و کامل درباره مدیریت، مترتب بر شناخت انسان است و در واقع شناخت انسان از جهاتی، پیش‌نیازی برای «مدیریت» است. مهمترین جهت این است که مدیریت به هر حال، متضمن توصیه به رفتارهای خاص انسانی است که در قالب باید و نبایدها و ارزشها، مطرح می‌شوند و این بایدها و نبایدها نیز طبق تفکرات گوناگون، مبانی متفاوت پیدا می‌کنند، گاهی مبنای ارزشها سود و منافع اقتصادی است، بنابراین بایدها و نبایدها نیز بر همان اساس شکل می‌گیرند. هدف خاص یک سازمان تولیدی، بایدهای حاکم بر رفتار کارگران را تعیین می‌کند؛ یعنی، وقتی که مثلاً هدف عمده یک مؤسسه تأمین سود بیشتر است، بایدهای آن هم بر همین اساس

﴿ صفحه ۲۵ ﴾

است که چگونه باید رفتار کرد که سود بیشتر عاید مؤسسه شود و این یک مسئله کاملاً اقتصادی است که ارتباط آن با «مدیریت» بدین صورت است که مدیر باید چگونه رفتاری را با کارگران داشته باشد که کار بهتر انجام گیرد و در نتیجه سود بیشتری عاید مؤسسه شود. روشن است که در اینجا فقط هدف مادی مطرح است.

## اسلام و ارزشهای برتر در مدیریت اقتصادی

نخستین سؤال این است که آیا در راستای مدیریت و با همین هدف اقتصادی، ارزش دیگری می‌تواند مطرح شود؛ یعنی، اینکه آیا ممکن است برای افزایش تولید، صرفاً از تشویق مادی استفاده نکنیم و برای کنترل نیروی کار نیازی به سیستم کنترل مدیریت نداشته باشیم. همانطور که در ابتدا اشاره شد، جواب این سؤال مثبت است. برای رسیدن به آن مرحله، باید به جای تقویت سیستم کنترل در مدیریت، ارزشهای اخلاقی را تقویت کرد و این بهترین جانشین برای سیستم کنترل پیچیده است، زیرا این کار، بسیاری از نیروهای انسانی را برای فعالیتهای تولیدی آزاد می‌کند و هزینه کار را پایین می‌آورد. پس، از دید اقتصادی هم به ارزشهای اخلاقی و شناخت آن ارزشها و همچنین شناخت انسان نیازمندیم. سؤال مهم‌تر این است که آیا از دیدگاه اسلام، همین که مؤسسه‌ای به اهداف اقتصادی خود برسد به هدف مطلوب خود رسیده است یا اینکه غیر از اهداف اقتصادی، اهداف بالاتری هم مورد نظر است، اهدافی که در صورت تعارض با اهداف اقتصادی، آنها را تحت الشعاع خود قرار می‌دهند؟ مسلماً اهداف صرفاً اقتصادی با کرامت انسانی سازگار نیست، بلکه اقتصاد، تنها وسیله‌ای است که ممکن است او را در راه رسیدن به هدف نهایی یاری دهد. این گونه نیست که برای کسب منفعت و ایفای مدیریت، هر روشی مطلوب باشد، بلکه باید روشهایی را برای مدیریت انتخاب کرد که به کرامت انسانی کارمندان لطمه‌ای نزند؛ یعنی، نه تنها مانع تکامل

﴿ صفحه ۲۶ ﴾

روحي و معنوي آنان نشود که در این جهت آنها را کمک کند. به هر حال، این موضوع فعلاً به عنوان یک سؤال مطرح است که آیا در سیستم مدیریت اسلامی، غیر از اهداف مؤسسات و سازمانهای فعلی که عمده‌تاً اهداف مادی و اقتصادی است، ممکن است هدفی بالاتر از این اهداف وجود داشته باشد. به بیان دیگر، کسی که رهبر جامعه است و مدیریت جامعه‌ای را بر عهده دارد، رفتار او با جامعه چگونه باید باشد؟ آیا باید اهداف مادی و صرفاً اقتصادی مؤسسات تولیدی را بپذیرد یا آنکه باید اهداف بالاتری را بر این مؤسسات حاکم کند؛ یعنی آنها را ملزم کند که اهداف بالاتری را بپذیرند و آنها را وادار کند که اهدافشان را توسعه دهند؛ یعنی اینکه تنها به منافع شخصی خود یا منافع مؤسسه شخصی خود اکتفا نکنند و منافع کل جامعه را در نظر بگیرند، حتی منافع سایر جوامع و به‌طور کلی منافع انسانیت را هم در نظر بگیرند. اینها یک سلسله ارزشهای خاصی است که معمولاً در دانشگاههای غربی مطرح نمی‌شود یا اینکه به سادگی از کنار آن می‌گذرند، در حالی که بررسی این مسائل برای ما ضروری است و طرح این مسائل از دیدگاه اسلامی ضرورت داد. تا زمانی که این مسائل را نشناسیم و آنها را حل نکنیم، نمی‌توانیم نظریات اسلام را به دنیا ارائه دهیم. البته این گفته‌ها به این معنا نیست که نتیجه تحقیقات اسلامی در این زمینه حتماً مثبت است. ممکن است محققى بعد از تلاشهای فراوان به این نتیجه برسد که در اسلام هم برای کارهای تولیدی، هدفی ورای اهداف اقتصادی فرض نمی‌شود، اما مهم این است که انگیزه، برای انجام چنین تحقیقاتی ایجاد شود. به هر حال، بررسی و طرح این مسأله بخودی خود ارزشمند است. کافی نیست که ما به گفته یا تحقیق دیگران قناعت کنیم و دنباله رو دیگران باشیم. آیا صرف این که

دیگران چنین عمل کردند، دلیل می‌شود بر اینکه ما هم از آنها پیروی کنیم؟ البته این سخن در یک بحث علمی نمی‌گنجد، ولی از این جهت که ما مردمی انقلابی هستیم و اهداف و

﴿ صفحه ۲۷ ﴾

آرمانهای ویژه‌ای داریم که باید برای تحقق آنها تلاش کنیم، بررسی این مسائل هم جزو اهداف ما قرار می‌گیرد و باید جزو فعالیتهای علمی ما و دانشگاه‌های ما باشد و مطرح کردن اینها با بی‌طرفی علمی منافات ندارد، زیرا ما ادعا نمی‌کنیم که چون اسلام این سخن را گفته است، شما هم این نظر را بپذیرید، بلکه دعوت می‌کنیم بر اینکه تحقیق کنید، جهات مسأله را بی‌طرفانه بررسی کنید؛ شاید به نتایج دقیق و قطعی برسید. علاوه بر این، نباید روشهای علمی را در روشهایی که تا به حال اعمال شده است منحصر بدانید، شاید شیوه‌های دیگری هم برای کشف حقایق وجود داشته باشد که هنوز بشر به آنها دست پیدا نکرده است.

به هر حال، با این توضیحات نیازما به بررسی مسأله «انسان شناسی»، بخصوص در ارتباط با تحقیقات پیشرفته در مسائل مدیریت تطبیقی، روشن‌تر می‌شود. امیدواریم که با همکاری دو جانبه سروران ارجمند دانشگاهی و حوزوی قدمهای بلندتری در این راه برداشته شود و نتیجه این فعالیتهای یک قدم فراتر از گذشته باشد و در نهایت باعث شکوفایی علوم انسانی شود و نتایج سودمند آن عاید مدیریت جامعه و موجب بهبود وضع زندگی مردم از لحاظ مادی و معنوی گردد.

## پرسش و پاسخ

1. مقصود از طرح «انسان شناسی» در مباحث مدیریت چیست؟

پاسخ: بحث «انسان شناسی» به عنوان مقدمه مباحث مدیریت و مسائل ارزشی است که در مدیریت مورد بحث واقع می‌شود. طرح مقدماتی بحث انسان شناسی، زیربنای مبحث اصلی ارزشهایی است که در مدیریت، به عنوان بحثی تطبیقی، میان اسلام و سایر مکاتب مطرح می‌شود؛ یعنی، برای اینکه با بصیرت بیشتری، بحث مدیریت را دنبال کنیم، ترتیب منطقی آن اقتضا می‌کند که ابتدا از «انسان شناسی» شروع کنیم.

﴿ صفحه ۲۸ ﴾

2. این ادعا که سیر تاریخی بشر، با پشت سر گذاشتن مرحله «متافیزیکی» و «فلسفی» هم اکنون به مرحله کمال نهایی خود «تجربی» رسیده است، تا چه اندازه صحت دارد؟

پاسخ: این موضوع، در جامعه‌شناسی و بالاخص در فلسفه اجتماعی ریشه دارد. بر اساس تئوری که از زمان «آگوست کنت» در جامعه‌شناسی مطرح شده است، جامعه بشری مراحل تکاملی متافیزیکی و فلسفی را پشت سر گذاشته تا به زمان معاصر و دوران «تجربی» رسیده است. صاحبان این تئوری مدعی‌اند که بشر در ابتدا به دلیل ترس از ناامنی‌ها و برای پناه بردن به مأمنی خاص و دلایل دیگر به یک سلسله امور وهمی و غیرواقعی پناهنده می‌شده است. او در دوران انحطاط و ضعف عقل و معلومات، برای توجیه بعضی از پدیده‌های زندگی و همچنین تسکین روانی و رهانیدن خود از ناامنی و اضطراب، به اوهام و خیال و امور وهمی و غیرواقعی، از قبیل خدایان، ارواح، طلسمات و... روی می‌آورده است، اما وقتی که یک مرحله به جلو گام برداشت و کاملتر شد، به دوران عقلانیت و فلسفی رسید و بر اساس عقل و فلسفه، به توهمات خویش جنبه استدلالی داد، اما کم‌کم از مرحله عقلانی محض هم پایین‌تر آمد، مثلاً، در فلسفه افلاطونی برای توجیه پدیده‌های عالم مادی، «عالم مُثُل» و عقول مطرح می‌شود، ولی ارسطو یک گام از مرحله ذهنیت و توهم پایین‌تر گذارد و به جای «مُثُل»، «صورت نوعیه» در اجسام مادی را مطرح کرد و سرانجام همه این توهمات فرو ریخت و انسان در سومین مرحله از تکامل تاریخی خود، به علم و مسائل قابل تبیین علمی و تجربی روی آورد. در دوران علم و تجربه هر پدیده‌ای به‌طور طبیعی، تحلیل و تفسیر می‌شود؛ مثلاً، باران پدیده‌ای است که علت طبیعی شناخته شده‌ای دارد و نیازی به توجیه آن با توهمات از قبیل: اراده خدا، تسلط ارواح و تأثیر اجنه ندارد. هر وقت عامل طبیعی آن ایجاد شد، باران می‌بارد. این مرحله کمال، آخرین مرحله تکاملی است که بشر از بند اوهام رسته و از سکون و رکود بیرون آمده است، زمانی که بشر به

﴿ صفحه ۲۹ ﴾

خدایان اعتقاد داشت، حرکت تکاملی در زندگی او رخ نمی‌داد و پیوسته در اوهام خود غوطه‌ور بود، وقتی که به مرحله فلسفی رسید، اندکی ترقی کرد، ولی از زمانی که به مرحله علمی و تجربی پا گذاشت، حرکت تکاملی او سرعت گرفت و به این همه اختراع و پیشرفت علمی دست پیدا کرد، پس معلوم می‌شود که آخرین مرحله کمال آدمی همین است.

روشن است که فقط بعد از بررسی میزان اعتبار و ارزش این تئوری با شیوه‌های جامعه‌شناختی است که می‌توان در مورد اصالت و اعتبار آن قضاوت کرد (درست است که بعضی جنبه‌های آن با دین و ارزشهای انسانی هم مرتبط است، اما این نظریه اصولاً نظریه‌ای جامعه‌شناختی است).

از دیدگاه اسلام و بسیاری از جامعه‌شناسان، مسایل فردی و اجتماعی، تابع قوانین تجربی و طبیعی نیست. در مبحث «روش‌شناسی» بحث مفصلی در گرفته است که آیا شیوه تحقیق در علوم تجربی، قابل تعمیم به علوم انسانی، مخصوصاً روان‌شناسی و جامعه‌شناسی هست یا نه؟ یکی از نظریاتی که اخیراً ابراز شده و در میان جامعه‌شناسان فرانسوی نیز طرفداران زیادی پیدا کرده این است که: پدیده‌های اجتماعی منحصر به فرد و غیرقابل تکرار است؛ یعنی، اجرای شیوه تحقیق تجربی در جامعه‌شناسی، مقبول و کارآمد نیست، زیرا پدیده‌های جامعه‌شناختی تکرارپذیر نیستند. آیا با همان قطعیت مسایل تجربی، کسی می‌تواند ادعا کند: تا زمانی که بشر به خدا و دین معتقد باشد، پیشرفت نمی‌کند و اگر دین و خدا را کنار گذاشت پیشرفت می‌کند. برعکس، امروزه نشانه‌هایی در دست است که بشر در زمانهای بسیار دور، از تمدنی بسیار پیشرفته برخوردار و در عین حال، به خدا و عالم ماورای ماده هم معتقد بوده است.

از مطالعه آثار باستانی می‌توان فهمید که بشر در قدیم‌الایام از علم و تمدن پیشرفته‌ای برخوردار بوده است. از ساخت اهرام مصر هزاران سال می‌گذرد، ولی

﴿ صفحه ۳۰ ﴾

بشر امروزی با همه پیشرفت علوم و تکنولوژی نتوانسته است به درستی رمز و راز آنها را کشف کند. این که چگونه در وسط این اهرام خلائی ایجاد شده که از فساد و گندیدن اشیاء جلوگیری می‌کند، مثلاً مقدار گندمی که از چند هزار سال پیش در آنجا گذاشته شده هنوز هیچ تغییری نکرده است، از معماهای آن تمدن است. بشر امروزی به قواعد علمی حاکم بر اینها پی نبرده است چه رسد به اینکه فوق آنها را ایجاد کند! و این اهرام، ساخته دست همان خداپرستان و معتقدان به دین و آخرتند.

پس بر فرض که کاربرد روش علمی و تجربی را در این مورد درست بدانیم، می‌توان ادعا کرد که «تجربه» خلاف ادعای آنان را اثبات می‌کند! هیچ انسان عالم منصفی، نمی‌تواند خدمت اسلام به تمدن و فرهنگ و پیشرفت بشر را انکار کند. خدمتی که اسلام به تمدن و فرهنگ بشری کرد، با کدام حرکت اجتماعی قابل مقایسه است؟ همه دانشمندان منصف اروپایی و غربی، حرکت علمی غرب را مرهون مسلمانها می‌دانند. اگر اسم مرحله صنعتی شدن را بتوان «تکامل» گذاشت، غرب در همین تکامل هم مرهون اسلام است، اما به اعتقاد ما «تکامل» تنها بر جایی اطلاق می‌شود که رشد و کمال، همه جانبه و فراگیر باشد و رشد یک جانبه را نمی‌توان «تکامل» نام نهاد.

انسانی که سرش بزرگ، اما سایر اندامهایش خیلی کوچک است آیا از نظر جسمی انسان کاملی است؟ درست است که غرب از نظر مادی و صنعتی پیشرفت کرده، اما از نظر اخلاقی و معنوی عقب‌گرد کرده است. مگر بعد اخلاقی و اجتماعی و معنوی مربوط به انسان نیست؟ امروزه ضعف اخلاق و معنویت در غرب، بلای رفاه اجتماعی آنان شده است، به گونه‌ای که زندگی در بسیاری از کشورهای جهان سوم از زندگی در شهرهای امریکا، به مراتب راحت‌تر است. ساختمانهای رفیع و صد طبقه! اما ساکنانی مضطرب و افسرده! افسردگی،

﴿ صفحه ۳۱ ﴾

ناراحتی، مواد مخدر، ناامنی و...، ره‌آورد تکامل صنعتی امروز غرب و پشت پا زدن به معنویت و اخلاق است. پس چنین پیشرفتی، نشانه کمال آدمی نیست. پیشرفت صرفاً صنعتی، نقطه آرمانی انسان نیست و فقط در صورتی سودمند است که در کنار آن آرامش، آسایش، تکامل و تعالی روح نیز موجود باشد.

3. در عصر حاضر، معیار «علمی بودن» مباحث، دو چیز است: ۱. کمیت‌گرایی ۲. کیفیت‌ستیزی. با این وصف، آیا می‌توان این بحث را یک بحث علمی تلقی کرد؟

پاسخ: درست است که جو غالب فعلی «کمیت‌گرایی» است، اما این گونه نیست که مورد قبول تمامی دانشمندان باشد، بلکه دانشمندان فراوانی در میان جامعه شناسان و فلاسفه علم و روش شناسان علمی، محوریت «کمیت‌گرایی» در تحقیقات علمی را رد می‌کنند. به هر حال، اصل این موضوع در «روش‌شناسی» علوم باید مورد بحث قرار گیرد که آیا این طرز تفکر صحیح است یا نه.

به عقیده ما منحصر کردن علم در کمیت‌گرایی، قابل قبول نیست و معتقدیم که دایره معلومات بشر منحصر به چیزی نیست که امروزه آن را «علم» می‌نامند، بلکه دایره «علم» بسیار فراتر از تجربه و داده‌های حسی و به اصطلاح کمیات است و می‌توان گفت: ارزش آن بخش از علم که فراتر از دایره حس است، نه تنها کمتر از داده‌های حسی نیست، بلکه با ارزش‌تر است. ارزش ویژگی «کمیت‌گرایی»، عمدتاً در پدیده‌های مادی است. آنچه که جنبه معنوی و روحی دارد با معیارهای کمی قابل اندازه‌گیری نیست.

4. آیا می‌توان گفت مسائل اجتماعی از دایره تجربه و تکرار بیرونند، بسیاری از مسائل کلی اجتماعی تکرار می‌شوند (اگر چه تمامی ویژگی‌های آنها تکرارناپذیرند) اما آثار مشابهی را به دنبال دارند و آیا مسأله «سنت‌های تاریخی» که بعضی آیات قرآن به آن اشاره می‌کند خود دلالت بر قابلیت تکرار آن نمی‌کند؟

﴿ صفحه ۳۲ ﴾

پاسخ: همان گونه که بیان شد، تکرار پذیری حوادث تاریخی موضوعی اختلافی است که خود جامعه‌شناسان هم بر آن اتفاق نظر دارند و بنده هم به‌طور قاطع تکرار پذیری آن را رد نکردم، بلکه تنها درصدد بیان اختلافات در مسأله بودم. علاوه بر دیدگاه‌های مخالف و موافق در این مورد، دیدگاه‌های متوسطی هم وجود دارد که: پدیده‌های اجتماعی، شباهت‌هایی با هم دارند که اگر آنها را گزینش و آزمایش کرده و تأثیر آنها را در سایر پدیده‌ها بررسی کنیم، قابل تعمیم است. ما هم قبول داریم که در پدیده‌های اجتماعی جهات مشترکی وجود دارد، اما کشف و ارزیابی آن جهات مشترک، کار آسانی نیست. بسیاری از مواقع، تعیین رابطه علی و معلولی در تجربه‌های علمی هم کار سختی است. از آنجا که پدیده‌ها توأم و مقارنند، تعیین میزان تأثیر هر یک از آنها در معلول آسان نیست. در مسائل اجتماعی این کار به مراتب پیچیده‌تر است، چون هیچ پدیده اجتماعی جدای از شرایط خاص اجتماعی، محقق نمی‌شود، لذا ادعای این موضوع که فلان پدیده اجتماعی با پدیده‌ای که مثلاً ده قرن پیش به وقوع پیوسته، مشابه است و نتیجه‌گیری از آن به عنوان یک «تجربه» کار بسیار دشواری است. روشن است که چنین ادعایی اگر از جانب خدا باشد پذیرفتنی است و آنچه را که قرآن مجید به عنوان وجوه مشترک جوامع مطرح می‌کند، قابل قبول و استناد است، اما استنباط چنین شباهت‌هایی در پدیده‌های اجتماعی، در صورتی که از جانب بشر باشد، از قطعیت لازم برخوردار نیست.

5. آیا ارزش‌های اخلاقی که در اقتصاد و مدیریت مطرح می‌شود، صرفاً جنبه ذهنی و ایدئالی ندارد؟

پاسخ: اگر ما نتوانستیم ارزشهای اخلاقی را در عمل پیاده کنیم حاکی از ضعف ماست، نه ناشی از ذهنی بودن ارزشهای اخلاقی. آدمی فقط در صورتی می‌تواند

﴿ صفحه ۳۳ ﴾

به اهمیت این ارزشها پی ببرد که بتواند جامعه و مکتبی را خالی از ارزشها تصور کند، در آن صورت می‌تواند بفهمد که ارزشها تا چه اندازه مؤثرند. امروزه در فاسدترین جوامع هم ارزشهای اخلاقی، هر چند در مرتبه‌ای بسیار ضعیف، وجود دارند. بعد از انقلاب اسلامی، در جامعه ما یک سلسله ارزشهای اسلامی ایجاد و تقویت شده بود که آثار بسیار عجیبی داشت. ایثارها و فداکاری‌هایی که در دوران انقلاب و جنگ محقق می‌شد، پدیده‌هایی استثنایی به شمار می‌آمدند، اما متأسفانه این ارزشها حفظ و تقویت نشد و این نقص ناشی از عوامل متفاوتی، از جمله ضعف مدیران، مردشان و رهبران جامعه بود که نتوانستند به درستی از آن موقعیتهای استفاده کنند و آن ارزشها را زنده نگه دارند و آن فداکاری‌ها نتایج عینی و خیره‌کننده همین ارزشها بودند! آثار شگفت آن ارزشها به حدی بود که بعضی از نمونه‌های آن برای خود این ملت هم تعجب‌آور بود. قبل از انقلاب و جنگ، بهترین نمونه فداکاری و ایثار برای ما حنظله غسیل الملائکه، جوان تازه دامادی بود که در رکاب رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) به شهادت رسید، اما مردم ما با چشم خود صدها نفر بهتر از حنظله را مشاهده کردند که در شرایطی به مراتب سخت‌تر از حنظله جنگیدند و جان فدا کردند. رفتار آنها بر همگان روشن کرد که ارزشهای اسلامی، قابل استفاده است و کاربرد عملی دارد اما باید راه آن را پیدا کرد، باید دید که از چه راهی می‌توان ارزشها را زنده کرد و چگونه آنها را در عمل به کار گرفت. جریان ارزشها در «مدیریت» و «اقتصاد» از همین قرار است. بعد از پذیرش این موضوع که در مدیریت، یک سلسله ارزشهای اخلاقی موجود است که نتیجه اقتصادی و انسانی بهتری دارد، نوبت به این می‌رسد که چگونه افراد سازگار با ارزشها تربیت کنیم. برای انجام این کار، باید با صفات و ویژگیهای روح انسان آشنا شویم که چگونه می‌شود آدمی ارزشی را می‌پذیرد و ارزشهایی را طرد می‌کند.

بنابراین، نتایج عینی و قابل مشاهده ارزشها در همین جامعه اسلامی جایی را برای این تفکر که ارزشها صرفاً آرمانی و پنداری‌اند باقی نمی‌گذارد.

﴿ صفحه ۳۴ ﴾

6الف: آیا مبحث «انسان‌شناسی» مقدمه مباحث «نظری» مدیریت یا مقدمه مباحث «عملی» آن است یا اینکه اساساً این بحث مربوط به مسایل تجریدی و هنجاری مدیریت است؟ ب: چرا مدیریت را بر «انسان‌شناسی» مبتنی دانستید؟

پاسخ: الف) از شیوه گفتار، روشن بود که مقصود، بخشهای هنجاری مدیریت است و اما پاسخ ب) این مسأله بیان شد که اساساً هر رشته‌ای از رشته‌های علوم انسانی با «انسان‌شناسی» ارتباط دارد، زیرا موضوع و محور آن «انسان» است. مدیریت هم به عنوان رشته‌ای از علوم انسانی از «انسان‌شناسی» بی‌نیاز نیست، علاوه بر این دلیل عام، در مدیریت نیاز بیشتری به «انسان‌شناسی» احساس می‌شود، زیرا در مباحث نظری مدیریت، این موضوع مطرح است که آیا

می‌توان ارزشهای اخلاقی را جایگزین سیستم کنترل نمود یا اصلاً سیستم کنترل جایگزین ندارد، تقریباً تمامی تحقیقات در مدیریت به این نتیجه رسیده‌اند که رواج ارزشهای اخلاقی، تا حدی می‌تواند جانشین سیستم کنترل شود. پس بدین لحاظ، ارزشهای اخلاقی باید مورد بررسی قرار گیرد. حال، وقتی که می‌خواهیم ارزشهای اخلاقی را مطرح کنیم این موضوع پیش می‌آید که کدام یک از مکاتب فلسفه اخلاق قابل پذیرش است، اینجاست که مجبوریم دیدگاه اسلام در مورد فلسفه اخلاق و ارزشهای اخلاقی را نیز مطرح کنیم.

از دیدگاه اسلام، ارزشها از کیفیت رابطه رفتار انسان با هدف نهائی به دست می‌آید؛ یعنی، عملی ارزش حقیقی دارد که در راستای هدف نهایی او باشد. به عبارت دیگر، ارزشها، پلی ارتباطی بین وضع موجود انسان با وضع مطلوب و ایدآل او هستند این یک واقعیت است و تابع هیچ قراردادی هم نیست، پس برای پی بردن به ارزش انسانی و کمال او باید موقعیت انسان، مقصد و هدف نهایی او را بشناسیم. تا زمانی که هدف نهایی او شناخته نشود، نمی‌توان گفت که از چه راهی می‌تواند به آن هدف برسد. ملاحظه می‌فرمایید که بدون طی این مسیر، از نظر منطقی نمی‌توان به مدیریت و مسائل ارزشی آن پرداخت.

﴿ صفحه ۳۵ ﴾

7. آیا شیوه مدیریت جامعه فعلی، با معیارهای اسلامی مطابق است؟

پاسخ: کسی در این جهت شک ندارد که مدیریت فعلی جامعه اسلامی، آرمانی و کاملاً مطلوب نیست، اما این سخن به معنای غلط بودن صددرصد آن و لزوم جانشینی آن با شیوه‌ای دیگر از مدیریت نیست، زیرا ما مسلمان و پیرو ائمه اطهار - سلام الله علیهم اجمعین - هستیم و زندگی و حکومت ایشان الگوی زندگی و حکومت ماست. با مرور کوتاهی به تاریخ حکومت علی - علیه السلام - این حقیقت روشن می‌شود که حکومت آن حضرت هم - با اینکه سرمشق حکومت اسلامی بود - تا چه اندازه با مشکلات و نابسامانی‌ها مواجه بود. خیانت کارگزاران حکومتی، جنگ منافقان، خیانت عوامل حکومت و صدها مورد از این قبیل، نشان می‌دهد که تخلف از قوانین اسلامی، در درون حکومت علی - علیه السلام - تا چه اندازه زیاد بوده است. حال از حکومتی که امامت آن بر عهده معصوم نیست و مجریان آن در سطوح پایین، آشنایی کافی با قوانین اسلامی ندارند و علاوه بر این، مردم آن صدها سال تحت تسلط استکبار زندگی می‌کرده‌اند، چه توقعی دارید؟ در عین حال، وقتی که جهات مثبت آن را با جهات منفی آن مقایسه می‌کنیم، هم از دیدگاه اسلامی و هم با بینش اقتصادی، به ارزش و اهمیت آن پی می‌بریم.

حال، سؤال این است که چگونه می‌شود یک جمعیت چندین میلیونی را با این شرایط خاص اجتماعی به گونه‌ای اداره کرد که هیچ کارگزار و کارمندی، دست به اعمال خلاف قانون و اسلام نزند؟ تنها راه قضیه، زنده کردن و تقویت ارزشهای اسلامی است و الاً نظام کنترل، به معنای فعلی، کار چندانی از پیش نخواهد برد.

﴿ صفحه ۳۶ ﴾



## جلسه دوم

{ صفحه ۳۷ }

## جلسه دوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين

### ضرورت وجود مباحث انسان شناسی در رشته مدیریت

همان گونه که در مبحث قبل اشاره شد، از آنجا که محور همه علوم انسانی «انسان» است، شایسته است که در تمامی رشته‌ها یک ماده درسی برای شناخت انسان به صورت اختصاصی ایجاد شود. گذشته از علوم دیگر، تبیین مباحث انسان شناسی در رشته مدیریت از جهات متفاوتی ضرورت دارد.

اول اینکه، مباحثی وجود دارد که در مورد ایجاد انگیزه کار یا پذیرفتن مسئولیت سخن می گوید و ایجاد انگیزه فقط در صورتی امکان پذیر است که ابعاد وجودی انسان، کیفیت انگیزش او و ارزشهای حاکم بر وجود او را بشناسیم و بدانیم که چگونه می توان برای رسیدن به این هدف، انگیزه‌های فطری و روحی انسان را مورد استفاده قرار داد.

دوم اینکه، یکی از بخشهای مهم مدیریت که در بحثهای نظری مطرح می شود و در عمل هم نیروی زیادی را مصرف می کند، چگونگی کنترل نیروی انسانی کار است اگر بتوان در افراد عاملی درونی ایجاد کرد که مسئولیت خود را به بهترین صورت و بدون نیاز به کنترل بیرونی انجام دهند، هم از هزینه‌ها کاسته می شود و هم نیروها برای بخشهای تولیدی و خدمات آزاد می شوند و بدین ترتیب همه

{ صفحه ۳۸ }

اهدافی که در مدیریت منظور است محقق می شود. پس از این جهت هم، باید انسان را شناخت و بررسی کرد که چه باید کرد که اشخاص یا اصلا به کنترل خارجی احتیاج نداشته باشند یا اینکه نیاز کمتری به کنترل داشته باشند.

البته در بحث نهایی - که تمامی این گفتار، مقدمه‌ای برای آن است - بر این نکته تأکید می‌شود که لزوم طرح مباحث انسان شناسی در مدیریت، از این جهت است که در «مدیریت» ارزشهای انسانی مطرح می‌شود و این ارزشها نیز باید پایه‌های منطقی و فلسفی داشته باشند و اینجاست که مباحث مربوط به فلسفه اخلاق مطرح می‌شوند، زیرا این نکته‌ها که «ارزشها» چه کاربردهای عملی دارند و فلسفه وجودی آنها چیست و چرا باید به آنها پای‌بند بود، پایه‌های فلسفی ارزشهای اخلاقی هستند. از آنجا که ما معتقدیم: نظر اسلام در فلسفه اخلاق، مبتنی بر شناخت حقیقت انسان و رابطه حقیقت انسان با رفتارهای اوست، باید بیش از هر چیز دیگر، انسان و ماهیت او را بشناسیم تا کیفیت پیدایش ارزشها از مایه‌های فطری و واقعی او را درک کنیم. بنابراین، مناسب است قبل از هر بحث دیگری به بحث در مورد انسان و ماهیت او بپردازیم.

## اختلاف در شناخت ماهیت انسان

محور بحث در این گفتار «ماهیت انسان» است. در این زمینه بحثهای بسیار گسترده و جنجالی در مکاتب مختلف فلسفی انجام گرفته و مسائل بسیار متضادی ذکر شده است که بررسی تمامی آنها وقت زیادی را می‌طلبد، ولی در حد امکان مهم‌ترین آنها را مطرح خواهیم کرد.

هدف از این گفتار، طرح اصول کلی و پایه‌ریزی مباحث مقدماتی جهت تحقیق در مورد ارزشهای اسلامی در رشته مدیریت است، لذا مسائلی را که ضرورت بیشتری دارد گلچین کرده بحث را به شکل فشرده مطرح می‌نمایم.

﴿ صفحه ۳۹ ﴾

اقوالی را که در زمینه ماهیت انسان مطرح شده است، می‌توان در دو دسته کلی قرار داد: مادی و الهی. کسانی که هستی را با ماده مساوی می‌پندارند، یا دست کم انسان را پدیده‌ای کاملاً مادی تلقی می‌کنند، جزو دسته اول قرار دارند. همه قوانینی را که بر وجود انسان حاکم است شعبه‌هایی از قوانین مادی تلقی می‌کنند و تمامی قوانین، اعم از مکانیکی، زیستی یا روان شناختی و... را بر اساس نگرش مادی تحلیل می‌کنند؛ مثلاً، روان‌شناسی غربی که امروزه در خیلی از کشورها رایج است از فرضیه‌های ماده‌گرایانه متأثر است. اگر چه رفتارگرایان - به دلیل مطالعات عمیق تر - مجبور به عقب‌نشینی از موضع اولیه خود شده‌اند، اما تلقی انسان به عنوان موجودی مادی همچنان بر روان‌شناسی حاکم است، نه تنها روان‌شناسی که سایر علوم انسانی غربی هم از این وضعیت مستثنی نیستند. البته اقوال مختلفی در این دسته قرار می‌گیرند، ولی همه آنها در این جهت مشترکند که انسان را پدیده‌ای مادی می‌بینند و همه ابعاد وجودی انسان را بر اساس قوانین مادی توجیه می‌کنند. برخلاف این دسته، گروه دوم علاوه بر بُعد مادی انسان به جنبه غیرمادی او نیز اعتقاد دارند و برای انسان علاوه بر جسم او روح خدایی قائلند.

روشن است که نظر اسلام با گرایش دوم موافق است و اصلاً محور بحث در گرایش الهی، روح انسان است؛ یعنی، اگر کسی عقیده داشت که انسان فقط پدیده‌ای مادی است، یا به روح و روان اعتقادی ندارد یا اینکه روح را هم مادی می‌پندارد. اما اگر باور داشت که انسان، علاوه بر جسم، بُعدی غیرمادی هم دارد، به وجود روح مجرد در آدمی اعتراف کرده است؛ یعنی، اعتراف کرده است که علاوه بر خواص فیزیکی و مادی، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که با چشم، دیده و با حواس ظاهر نیز درک نمی‌شود، در عین حال وجود او غیر قابل انکار است و باید او را از راه‌های دیگری غیر از ابزارهای تجربی و حسی شناخت.

﴿ صفحه ۴۰ ﴾

## ارتباط هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی با شناخت روح انسان

یکی از مباحث مطروحه در «هستی‌شناسی» این است که آیا هستی با ماده مساوی است یا اینکه غیر از ماده، چیز دیگری هم وجود دارد. کسی که هستی را با ماده و مادیات مساوی می‌داند، جایی برای طرح مسایل غیرمادی و روح باقی نمی‌گذارد. بنابراین، بدون ملاحظه مبانی «معرفت‌شناسی»، ورود در بحث روح ممکن نیست؛ یعنی، اگر راه کسب معرفت را به حواس ظاهری و تجربه حسی منحصر بدانیم، در این صورت راهی برای شناختن روح آدمی وجود نخواهد داشت. اگر انسان روح غیر مادی هم داشته باشد، اما راه معرفت در حس و تجربه منحصر باشد، هرگز نمی‌توان آن روح را اثبات کرد.

پس قبل از طرح هر بحثی در مورد «روح» باید مبانی معرفت‌شناسی در این مورد، مقبول و پذیرفته شده باشد؛ یعنی این واقعیت روشن شده باشد که غیر از حس و تجربه، راه‌های دیگری هم برای دستیابی به معرفت وجود دارد. اگر ما اعتقاد داریم که انسان دارای روح است و ویژگی‌های روح غیرقابل شناخت است؛ به این دلیل است که راه معرفت را منحصر به حس و تجربه نمی‌دانیم، بلکه معتقدیم در کنار این دو، راه دیگری هم موجود است؛ یعنی، می‌گوییم: ادراک منحصر به ادراک حسی و تجربه حسی نیست، بلکه عقل هم ادراکاتی دارد که ورای حس و تجربه است. اما مباحث جزئی‌تر، از این قبیل که ادراکات عقل از کجا آمده است، آیا منشأ آنها حس است یا فراتر از حس و ... بحث‌های گسترده‌ای است که باید در «شناخت‌شناسی» مطرح شود. در آنجاست که کیفیت کار عقل و منشأ معرفت شناختی ادراکات عقلی مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرد و خود رشته‌ای مفصل، عمیق و گسترده در مباحث فلسفی است. به هر حال، در اینجا باید این دو مبنا را به عنوان اصل موضوعی که در محل خود اثبات شده‌اند بپذیریم.

اول اینکه انسان علاوه بر بُعد جسمی، دارای روح نیز هست و در مجموع

﴿ صفحه ۴۱ ﴾

«هستی» با ماده مساوی نیست همان‌گونه که در «هستی‌شناسی» و متافیزیک اثبات شده است.

دوم اینکه راه شناخت، منحصر به حس نیست، بلکه عقل، معرفت حضوری و شهود باطنی نیز به عنوان ابزارهای شناخت محسوب می‌شوند.

تجربه‌گرایان معتقدند که راه معرفت منحصر به تجربه است، ولی تجربه را دو قسم می‌دانند: یکی تجربه بیرونی که از راه حس حاصل می‌شود و دیگری تجربه درونی؛ مثلاً، احساسات درونی ما از تجربه ناشی می‌شود منتهی از تجربه درونی. به نظر ما می‌توان علم حضوری یا شهودی را نوعی تجربه درونی نامید. بنابراین، ما معتقدیم که راه معرفت به حس منحصر نیست، بلکه دو راه دیگر هم در کنار آن وجود دارند که یکی تجربه درونی یا حس باطنی است که به معنای اعم «حس» هم بر آن اطلاق می‌شود، لیکن باید توجه داشت که با «حس ظاهری» اشتباه نشود و دیگری هم معرفت عقلی است، پس اگر بخواهیم درباره «روح» بحث کنیم، فقط باید از این دو راه استفاده کنیم. البته ممکن است گاهی تجربه حسی مقدمات استدلال عقلی را فراهم کند و از این جهت در شناخت روح مؤثر باشد، اما به‌طور مستقیم نمی‌تواند در اثبات آن نقشی داشته باشد.

## خلاصه این بخش

خلاصه سخن اینکه در زمینه ماهیت انسان دو نظریه کاملاً متفاوت وجود دارد: یکی اینکه انسان فقط مادی است و دیگر اینکه علاوه بر بخش مادی، بُعدی غیرمادی هم دارد.

در بحث شناخت هم گروهی معتقدند که بر فرض تحقق موجود مجرد، چنین موجودی قابل شناخت نیست، زیرا تنها راه شناخت حس، است و حس هم نمی‌تواند روح را بشناسد، ولی ما معتقدیم که راه شناخت منحصر به حس نیست،

﴿ صفحه ۴۲ ﴾

بلکه تجربه درونی یا شهود و همچنین استدلال عقلی، راههای دیگر شناخت‌اند که می‌توانند مستقل از حس عمل کنند.

## میزان اهمیت اختلافات در هستی‌شناسی

در ابتدا خوب است به این نکته اشاره کنیم که تفاوت این دو نظریه در هستی‌شناسی، همانند اختلاف دو نظریه در فیزیک، زیست‌شناسی و علوم دیگر نیست که قبول هر یک از دو طرف اختلاف، اهمیت چندانی نداشته باشد. در علوم مختلف نظریات متفاوتی وجود دارد که از نظر ارزش، کارایی و آثار، کم و بیش همسانند و چندان تفاوتی ندارند. آیا

اهمیت اختلافات در هستی‌شناسی هم به همین میزان است؟ یعنی این نظریه که انسان دارای روح مجرد است با این نظر که انسان، موجودی مادی است تفاوت چندانی ندارد؟! مثل دو نظر مختلف در علوم اجتماعی، یا تئوریهای مدیریت است؟

برای تبیین اهمیت تفاوت بین این دو نظر، همین قدر بدانید که اختلاف بین این دو همانند اختلاف بین متناهی و نامتناهی است. اگر توانستیم بفهمیم که بین متناهی و نامتناهی چقدر اختلاف است، تفاوت این دو نظر را نیز می‌توانیم درک کنیم. اعتقاد به اینکه انسان پدیده‌ای صرفاً مادی است؛ به این معناست که زندگی انسان محدود است، عمر او از مقطع زمانی خاصی شروع می‌شود و بعد از گذشت مدتی، نیست و نابود می‌شود و فقط ماده‌اش بر زمین باقی می‌ماند. انسان گلی است که در دامن طبیعت می‌روید، رشد می‌کند و در آخر نابود می‌شود و فقط خاکش باقی می‌ماند، اما اگر معتقد شدیم که بخشی از انسان، غیرمادی است و به این نتیجه رسیدیم که بعد از اصلی انسان همان بعد غیرمادی اوست، لازمه‌اش اعتقاد به جاودانگی و پایان ناپذیر بودن عمر انسان است. بدن می‌میرد اما روح که همان اصل انسان است، باقی می‌ماند. و دیگر اینکه اگر کسی به وجود روح اعتقاد

﴿ صفحه ۴۳ ﴾

نداشته باشد، از معاد نیز نمی‌تواند تصور صحیحی داشته باشد، زیرا لازمه وجود روح این است که انسان دارای عمری نامتناهی باشد و هیچ وقت از بین نرود. آیا موجودی که هفتاد، هشتاد، صد یا هزار سال عمر کند، با موجودی که عمر بی‌نهایت دارد قابل مقایسه است؟ پس اختلاف دو نظریه در این مسأله همانند اختلاف بین متناهی و نامتناهی است. شاید در میان علوم، غیر از موضوع اعتقاد و عدم اعتقاد به خدا، موضوعی نداشته باشیم که اختلاف دو نظر در آن تا این حد مهم باشد.

همان‌گونه که اشاره شد، نظر اسلام مثل همه ادیان الهی این است که انسان تنها پدیده‌ای مادی نیست، بلکه دارای روحی است که خواص غیر مادی دارد و این روح با مرگ بدن نابود نمی‌شود و اصلاً انسانیت به همان روح است. بدن ابزاری برای تکامل روح است و از یک نظر مثل جامه‌ای است که بدن را می‌پوشاند و از نظر دیگر مثل گلدانی است که گل در آن می‌روید. بدن همان گلدان است و روح گلی است که در آن می‌روید. ارزش متعلق به خود گل است و اگر گلدان ارزشی دارد برای این است که گل در آن پرورش پیدا می‌کند.

## اثبات وجود روح

حال اگر کسی بپرسد که از چه راهی می‌توان وجود روح را اثبات کرد، جواب این است که صرف نظر از تعبد، اثبات وجود روح از سه راه ممکن است:

1. راه عقلی که همان راه فلسفی برای اثبات وجود و تجرد روح است. می‌دانید که فیلسوفان الهی در این زمینه بحث‌های بسیار گسترده‌ای را مطرح کرده‌اند بیش از ده برهان فلسفی برای اثبات روح و تجرد آن اقامه شده است که به عنوان نمونه می‌توان از برهان درک کلیات، امتناع انطباق کبیر در صغیر، رؤیاهای صادق، احضار ارواح و خوابهای مغناطیسی نام برد. اینکه آیا این مباحث و براهین قابل

﴿ صفحه ۴۴ ﴾

مناقشه و بحث هستند یا نه مسأله دیگری است، ولی بعضی از براهین آن بسیار متقن و قابل استنادند. اگر بخواهیم مباحث فلسفی وجود و تجرد روح را عنوان کنیم، خود به گفتاری مستقل و گسترده نیازمند است لذا از توضیح آن صرف نظر می‌کنیم و علاقمندان را به کتب فلسفی مربوط ارجاع می‌دهیم (1).

2. راه دیگر برای اثبات وجود روح، تجربه درونی یا شهودی است؛ یعنی اینکه اگر انسان تلاش کند، «خود» را «می‌یابد». فرق است بین اینکه مثلاً ما بدانیم پدیده‌ای به نام ترس، محبت یا عشق در روان انسان وجود دارد با اینکه عشق، محبت، ترس و... را تجربه کنیم و آن را «بیابیم». «دانستن» اینکه اینها وجود دارند، علم حصولی است اما «یافتن» آنها علم حضوری است. ما به وسیله علم حصولی هم اثبات می‌کنیم که پدیده‌های از قبیل عشق و ترس و... وجود دارد اما با این تفاوت که اولاً، اغلب از راه آثار به آنها پی می‌بریم؛ مثلاً از کیفیت رفتار مجنون با لیلی یا خسرو با شیرین می‌توان فهمید که «عشق» وجود دارد ثانیاً، پس از اثبات، تنها صورت آن پدیده در ما وجود دارد، نه واقعیت آن، اما در علم حضوری واقعیت آن پیش ما حاضر است؛ به تعبیر دیگر، وجود عشق را «می‌یابیم»، نه اینکه فقط از وجود آن آگاه باشیم.

کسی که تجربه درونی را یکی از راههای شناخت می‌داند، مدعی است که روح و خواص روح را می‌شود «یافت»، نه تنها از راه استدلال می‌توان پی برد، بلکه از آنجا که همه ما این شهود را داریم، می‌توانیم آن را بیابیم. البته این «شهود» در همه قوی نیست، اما با تلاش و جدیت می‌توان این «شهود» را قوی کرد و خود را به مرحله آگاهی رساند، ولی آگاهی کامل به روح، فقط از طریق سیر و سلوک عرفانی ممکن است. کسانی که با همت و جدیت و تلاش، مراحل سیر و سلوک را طی کرده‌اند، توانسته‌اند به مرحله «شهود» حقیقت روح برسند و این شهود خود آثاری داشته است که جای اشاره به آنها نیست، ولی همین قدر بدانید که درک آن مرحله،

1. ر. ک. اسفار ج ۸.

﴿ صفحه ۴۵ ﴾

بسیار مسرت‌انگیز و زمینه‌ای برای ایجاد معرفت به مراتب عالی توحید است، زیرا «من عرف نفسه فقد عرف ربه (1)» (خودشناسی مقدمه خداشناسی است). شهود حقیقت‌نفس، موجب شهود خداوند است.

به هر حال، رسیدن به آن مرحله بسیار ارزشمند است و جا دارد که انسان سالها زحمت بکشد و مراحل سیر و سلوک عرفانی را طی کند تا اینکه حقیقت برای او کشف شود و آن را دریابد، ولی مرتبه ضعیف شهود در همه آدمیان وجود دارد که با دقت، همت و تمرکز می‌توان آن را درک کرد.

برهان هوای طلق

یکی از استدلالهای ابوعلی سینا در کتاب «شفا» برای اثبات روح و مجرد آن برهان «هوای طلق» است.

حاصل گفته او چنین است: اگر انسان در محیطی باشد که اشیاء خارجی توجه او را جلب نکنند و موقعیت بدن وی هم به گونه‌ای نباشد که موجب توجه به بدن شود؛ یعنی گرسنگی، تشنگی، سرما، گرما و درد او را رنج ندهد و هوا نیز کاملا آرام باشد به گونه‌ای که وزش باد هم توجه او را جلب نکند، در چنین موقعیتی که به هیچ امر خارجی توجه ندارد، نفس خود را می‌یابد در حالی که هیچ یک از اندامهای بدن را نمی‌یابد و این دلیل بر آن است که نفس، غیر از بدن مادی است زیرا اگر یکی بودند با هم درک می‌شدند یا هیچ یک درک نمی‌شدند. درک شدن یکی و درک نشدن دیگری، نشانه تغایر این دو است. فرض این است که نوری نیست که بتابد و چشم آن را ببیند، اصلا چشم بسته است. گوش هم صدایی را درک نمی‌کند و سایر حواس هم درک ندارند، هوا نیز آنقدر متعادل است که انسان احساس سرما و گرما نمی‌کند، در چنین حالتی که هیچ حسی کار نمی‌کند، آدمی

---

1. بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۲، روایت ۲۲، باب ۹.

﴿ صفحه ۴۶ ﴾

خودش را درک می‌کند و «می‌یابد» که «خودش» هست. درک می‌کند که امیدی دارد، عشقی دارد، ترسی دارد، نگرانی دارد، آرامشی دارد و... اینها را در خود می‌یابد و می‌بیند که هست، پس معلوم می‌شود که «خود انسان» غیر از چیزی است که حواس آن را درک می‌کند. اگر «خود انسان» همین بدن بود، درک آن فقط با دیدن یا لمس کردن ممکن بود، اما در شرایطی که هیچ حسی کار نمی‌کند، نه چشم می‌بیند، نه گوش می‌شنود و نه ... در عین حال «خود» را می‌یابد، این نشان می‌دهد که حقیقت انسان که همان «روح» است، چیزی است که با حس درک نمی‌شود. حس، فقط بدن را درک می‌کند و بدن غیر از آن حقیقت است. حال ممکن است کسی از این استدلال به عنوان برهانی استفاده کند بر اینکه آنچه را «می‌یابیم» با چیزی که آن را نمی‌یابیم متفاوت است، زیرا چیزی را که «می‌یابیم» غیر مادی است و شناخت ما به مادیات فقط از طریق علم حصولی صورت می‌گیرد نه علم حضوری. ولی عمده سخن این است که آدمی در چنین وضعیتی حالت ادراک شهودی را (هر چند به صورت ضعیف) تجربه می‌کند و به وجود روح خویش پی می‌برد و می‌یابد که روح غیر از بدن است.

بالتر از این، کسانی که مراتب سیر و سلوک عرفانی را طی کنند، بدن برای آنها حکم لباسی را پیدا می‌کند که می‌توانند آن را خلع کنند؛ یعنی «خود» را از بدن خارج کنند و جدایی «بدن» از «خود» را مشاهده کنند، در حالی که «خود» اراده و فعالیت دارند، بدن را که جدای از «خود» است نظاره می‌کنند. این حالت را «مرگ اختیاری» می‌نامند. اگر وجود چنین حالتی را ولو برای یک نفر (که طبق نقلهای مطمئن اتفاق افتاده است) ممکن دانستیم جای هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای باقی نخواهد گذارد.

3. آثار روح. راه دیگر برای اثبات روح، آثاری است که بر وجود روح مترتب می‌شود. شخصی خوابی را می‌بیند و در خواب کسی مطلبی را می‌گوید که اصلاً

﴿ صفحه ۴۷ ﴾

در ذهن او نبوده است، وقتی که بیدار می‌شود و تحقیق می‌کند می‌بیند که دقیقاً همین‌گونه است یا کسانی گمشده‌ای داشته‌اند و مدت‌ها به دنبال آن می‌گشته‌اند ولی موفق به پیدا کردن او نشده‌اند، اما در خواب نشانی آن گمشده را گرفته و آن را پیدا کرده‌اند یا اینکه کسی در خواب به شما چیزی را می‌گوید و بعد از گذشتن مثلاً بیست سال آن خواب تحقق پیدا می‌کند. آیا این فعل و انفعالات مربوط به ماده است؟ اصلاً موضوعاتی از این قبیل نمی‌تواند آثار ماده باشد. مجموعه اینها زمینه را برای استدلال عقلی آماده می‌کند و در واقع یک برهان تلفیقی از مقدمات حسی به ضمیمه کبریات عقلی را بدست می‌دهد و نتیجه‌اش این است که روح، امری مادی نیست. بگذریم از اینکه همه موضوعاتی که در مورد احضار روح گفته می‌شود واقعیت ندارد، بلکه مواردی از آنها تلقین و اغفال دیگران است، ولی مواردی هم هست که کاملاً به واقعیت پیوسته است؛ یعنی، کسانی هستند که روحی را احضار و با آن صحبت می‌کنند، مسأله می‌پرسند و جواب لازم را دریافت می‌کنند.

## نمونه‌ای از احضار روح

یادم می‌آید زمانی که بازار مباحث مارکسیسم و ماتریالیسم داغ بود، در جلسه‌ای داستانی را نقل کردم که: مرحوم آقای «الهی»، برادر مرحوم علامه طباطبایی رضوان‌الله تعالی علیهما، که ایشان هم فیلسوف برجسته‌ای بودند، در تبریز از شخصی که احتمالاً هنوز هم زنده است و در کار احضار روح دستی دارد، درخواست کرده بودند که روح پدرشان را احضار کند، بعد از اینکه روح پدر حاضر شد، از او سؤالاتی کرده بودند از جمله پرسیده بودند: که «آیا از ما راضی هستید؟» پدر در جواب فرموده بود که من از شما راضی‌ام، اما حق این بود که «محمدحسین» - مقصود مرحوم علامه طباطبایی صاحب تفسیر «المیزان» است -

﴿ صفحه ۴۸ ﴾



ما را در ثواب تفسیر «المیزان» شریک می‌کرد. بعد از اینکه این سخن به گوش مرحوم علامه می‌رسد که پدر از او گله کرده که چرا او را در ثواب تفسیر المیزان شریک نکرده است، ایشان به گریه افتاده و گفته بودند: خدایا! کار من از روی بخل نبوده است، بلکه من مطمئن نبودم که این کار ثوابی داشته باشد. حال که چنین است پس نصفی از ثواب تفسیر را به روح پدر و نصف دیگر را به روح مادرم هدیه کردم. بعد از این جریان، بار دیگر وقتی که روح پدر احضار می‌شود و از او می‌پرسند که آیا راضی شده است، جواب می‌دهد: «بله ثواب ما رسید». چند روزی بعد از نقل این داستان آقای آمد، بعد از تواضع و احترام فراوان، دست مرا بوسید و گفت: شما با نقل این داستان مرا از شبهات اعتقادی و مشکلاتی که سالها از آنها رنج می‌بردم نجات دادید و همه چیز برای من حل شد و افزود: بعد از اینکه شما داستان را نقل کردید، بنده جستجو کردم و به واقعیت و صداقت آن پی بردم؛ حالا می‌فهمم که وجود آدمی منحصر به ماده نیست. وجود روح، حقیقی است و قیامت و حساب و کتابی در کار است. در هر صورت خوابهای صادق و احضار ارواح و ... می‌تواند زمینه‌های استدلال عقلی را فراهم کند، پس استفاده از تجربه‌های حسی و از آثار آنها هم راه دیگری برای پی بردن به وجود روح مجرد آدمی است.

## آیات قرآن، دلیلی دیگر بر اثبات روح

حال، سخن اصلی این است که نظر قرآن در مورد روح انسان چیست. دانستن این موضوع برای مسلمانان از آن جهت مهم است که قرآن کتاب آسمانی آنهاست و آیاتش برای آنها حجت است و برای غیرمسلمانان نیز از این جهت اهمیت دارد که نظر قرآن را در این مورد می‌دانند و به اعتقاد مسلمین در مورد روح پی می‌برند.

آیات قرآن مجید به روشنی بر این واقعیت دلالت دارد که حقیقت انسان، روح اوست و ویژگیهای روح با بدن یا مغز انسان تفاوت دارد.

﴿ صفحه ۴۹ ﴾

در این زمینه آیات بسیاری داریم که درباره حقیقت و روح انسان سخن می‌گوید، اما برای جلوگیری از گسترش بحث، فقط یکی از آیات را مطرح می‌کنیم و نتیجه آن را مورد توجه قرار می‌دهیم.

در سوره سجده، از آیه هفتم تا پانزدهم می‌فرماید:

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ \* ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ \* وَقَالُوا ءَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَفِرُونَ \* قُلْ يَتَوَقَّعُكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ \*»

« خدای متعال کسی است که هر چیزی را زیبا، خوب و نیک آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد. نسل انسان را از آبی فرومایه قرار داد و بعد از خلقت انسان از روح خودش - روحی که منسوب به خداست - در او دمید.» همانگونه که ملاحظه می‌فرمائید در آیه مبارکه، قبل از دمیدن روح در انسان، ضمیر غایب را به کار می‌برد اما بعد از آنکه روحی در او دمیده شد انسان مخاطب قرار می‌گیرد که: «و جعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون»، «برای شما چشم و گوش و دلها قرار دادیم، گروه اندکی از شما سپاسگزارید.» بعد می‌فرماید: «و قالوا اذا ضللتنا في الارض انا لفي خلق جديد» «کافران گفتند: وقتی ما در زمین گم شدیم؛ یعنی بدن ما متلاشی شد، اجزاء آن پخش شد (و دیگر معلوم نبود که کدام ذره متعلق به چه کسی است.)، دوباره آفرینشی نو خواهیم داشت؟!». از روی تعجب می‌پرسیدند که چطور می‌شود، آدمی که ذرات بدن او در خاک زمین گم شده و نابود شده است، دوباره زنده شود، اما خداوند در جواب آنها می‌فرماید: «قل يتوفيكم ملك الموت الذي وُكِّلَ بكم ثم الي ربكم ترجعون» «ای پیغمبر به آنها بگو، فرشته مرگ، شما را دریافت می‌کند (یعنی گم نمی‌شوید) و بار دیگر به سوی پروردگارتان بازگردانده می‌شوید.»

﴿ صفحه ۵۰ ﴾

از مجموع نکته‌های موجود در این آیات، بر دو نکته تأکید می‌کنیم: نکته اول، قرآن تصریح می‌کند: غیر از بدنی که ابتدا از گل آفریده شده است چیز دیگری نیز به آن اضافه شده است که «روح» نامیده می‌شود، پس آدمی غیر از آفرینش مادی، دارای روح الهی نیز هست.

نکته دوم: این است که برخلاف جسم، روح گم نمی‌شود، بلکه هنگام مرگ روح او گرفته می‌شود، در جایگاه امنی محفوظ می‌ماند تا به سوی خدا بازگردد.

پس اولاً، وجود انسان منحصر به ماده نیست، بلکه روح هم دارد ثانیاً روح بعد از مرگ بدن باقی می‌ماند و انسانیت انسان به همان روح اوست. اگر تنها بدن بود جا نداشت که قرآن بگوید: «ثم سوّيه و نفخ فيه من روحه» «بلکه باید بفرماید که انسان را از گل و نطفه آفرید. ابتدا می‌فرماید: «ما روح را در او دمیدیم» و بعد از آن است که می‌گوید، چشم و گوش و دلها برای شما قرار دادیم؛ یعنی، چشم و گوش و دلها مترتب بر نفخ روح است. ممکن است چشم و اندام آن سالم باشد، ولی تا روح نباشد، بینایی ندارد. ممکن است اندام گوش سالم باشد، اما اگر روح نباشد، نمی‌شنود. آدمی که از دنیا می‌رود اندام گوشش تغییر نمی‌کند، هر کسی که می‌میرد، ضرورتاً اعضای شنیداری، پرده صماخ و سایر دستگاهها و سلولهای عصبی گوش او تغییر نمی‌کند در عین حال صدایی را نمی‌شنود. تمامی اینها مترتب بر وجود روح است. بالاتر از این، تعقل و درک و احساس و... کار بدن نیست. به این دلیل که بعد از مرگ آدمی، تمامی بدن سالم است، ولی هیچ یک از این کارها را نمی‌تواند انجام دهد، چون ارتباط روح با بدن قطع شده است.

آیه مبارکه «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاِنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا»... هم اصل روح و هم بقای آن را اثبات می‌کند؛ علاوه بر اینها بر نسبت داشتن «روح» به خدا تصریح می‌کند. بیان آیه این

﴿ صفحه ۵۱ ﴾

نیست که من انسان را از نطفه یا گِلِ خودم آفریدم، با اینکه اینها هم از آن خدایند، بلکه می‌فرماید: «و نفخت فیه من روحی»... از روح «خودم» در او دمیدم. البته این گفته به این معنا نیست که خدا روحی دارد و بخشی از آن را در انسان دمیده است، بلکه در اصطلاح ادباً این اضافه، اضافه تشریفیه است. وقتی که می‌گوییم، کعبه خانه خداست معنایش این نیست که خدا در آنجا سکونت دارد، بلکه به این معناست که این خانه به دلیل شرافتش منسوب به خداست. انتساب روح به خدا به همین معناست. پس از این آیه به خوبی استفاده می‌کنیم که انسان دارای روحی بسیار ارزشمند و شریف است که منسوب به خدای متعال است و منشأ ادراکات، هویت و شرافت انسانی، روح اوست. برای تأیید این برداشت، از آیات دیگری هم که در داستان خلقت حضرت آدم وجود دارد می‌توان استفاده کرد؛ مثلاً، به ملائکه خطاب می‌شود: وقتی که در بشر از روح «خودم» دمیدم بر او سجده کنید. آیات متعددی در این زمینه وجود دارد: در سوره بقره، حَجْر و صاد با اندکی تفاوت در تعبیر آمده است که «اِنَّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَآءٍ مَّسْنُوْنَ» «به فرشتگان گفتیم که من از گِل و لای مخلوقی خواهم آفریدم، وقتی که از روح «خودم» در او دمیدم بر او سجده کنید. ملاک سجده فرشتگان، در مقابل حضرت آدم، روح الهی اوست که موجب می‌شود فرشتگان، در مقابل او خضوع کنند، به خاک بیفتند و سجده کنند. این موضوع هم مؤید این است که اضافه روح به خدا، دلالت بر تشریف دارد و این شرافت را به انسان می‌دهد که فرشتگان الهی در مقابلش سجده کنند.

هر جا که صحبت از نفخ «روح» در انسان است، با تعبیراتی از قبیل «روحي» «روحه» و «روحنا» به خدا نسبت داده شده است. از این آیات به خوبی درک می‌کنیم که حقیقتی به نام روح، در انسان وجود دارد که شرط «انسان بودن» اوست.

﴿ صفحه ۵۲ ﴾

در مقابل شبهه منکرین معاد که می‌گفتند: وقتی در زمین گم شدیم، چگونه زنده می‌شویم، خدای متعال می‌فرماید که شما گم نمی‌شوید... «قل «یتوفیکم» ملک الموت». «... شما» محفوظ هستید. «بدن» شماست که گم می‌شود. فرشته مرگ، روح شما را می‌گیرد و تا روز قیامت محفوظ خواهید ماند. از این آیات، به خوبی روشن می‌شود که شرافت انسان به روح خدایی اوست. روح است که موجب می‌شود انسان مسجود ملائکه قرار گیرد.

## شرافت و جایگاه انسان در جهان هستی

بعد از اشاره به غایت انسان «معاد»، بد نیست به مسئله شرافت و جایگاه انسان در جهان هستی نیز نظری بیفکنیم. بسیاری از فرهنگها در جوامع مختلف، انسان را اشرف مخلوقات می‌دانند، ولی این مطلب را به صورتهای مختلف بیان می‌کنند. سؤال این است که آیا در فرهنگ اسلامی هم شواهدی وجود دارد که انسان برتر از سایر مخلوقات است؟

آری، در قرآن مجید آیاتی داریم که بر شرافت انسان در هستی دلالت می‌کنند. محور آن آیات، دو واژه کلیدی «خلافت» و «کرامت» است.

خلافت

جریان خلافت، مربوط به داستان آفرینش حضرت آدم (علیه السلام) است که در آیه سی‌ام سوره بقره آمده است «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً...» بیان آیه: وقتی که خدا می‌خواست حضرت آدم (علیه السلام) را خلق کند، به فرشتگان فرمود که من در روی زمین خلیفه‌ای را قرار خواهم داد. از شیوه بیان پیداست وقتی که می‌گوید «خلیفه قرار می‌دهم» معنایش این است که برای خودم جانشین قرار می‌دهم. وقتی که مثلاً رئیسی می‌گوید من جانشین انتخاب می‌کنم، مقصودش این است که برای

﴿ صفحه ۵۳ ﴾

خودم جانشینی قرار می‌دهم. معنی ندارد که بگویند من جانشین قرار می‌دهم و مقصودش این باشد که برای دیگری جانشین قرار می‌دهد. علاوه بر این، در روایات و زیارت‌نامه معصومین - سلام‌الله علیهم - شواهدی بر این موضوع یافت می‌شود. تعابیری از قبیل خلیفه‌الله، خلفاء الله و ... موضوع را به خوبی روشن می‌کند.

در این آیه مبارکه، خداوند شخص حضرت آدم (علیه السلام) را به عنوان خلیفه خود معرفی می‌کند؛ یعنی اینکه حضرت آدم (علیه السلام) جانشین خداست و اما اینکه معنی «جانشین» چیست و چرا عنوان خلافت و جانشینی خدا به حضرت آدم (علیه السلام) داده شده است، مگر خدا به جانشین احتیاج دارد که حضرت آدم و دیگران را بعنوان جانشین تعیین کند و چرا این عنوان فقط به حضرت آدم نسبت داده شده است و ... بحثهای زیادی دارد که در این گفتار نمی‌گنجد. مسلماً در فرهنگ قرآنی این احتمال که خدا به جانشین نیاز دارد مردود است. اینکه خدا؛ مثلاً، غایب شود و برای زمان غیبت خود خلیفه‌ای بگذارد، با فرهنگ قرآنی و بینش الهی نمی‌سازد. بلکه منظور از تعیین خلیفه این است که در جهان موجودی ارزشمند را می‌آفریند. ارزش او به حدی است که اگر بخواهیم برای او در هستی جایگاهی قرار دهیم باید بگوییم: جانشین خداست. ملاک جانشینی هم اینست که این موجود، آن قدر می‌تواند تعالی

و ارزش وجودی پیدا کند که کارهای خدایی از او صادر شود؛ یعنی می‌تواند کارهایی را انجام دهد که فراتر از مقتضای اسباب و مسببات مادی در این جهان است.

شاید کسی بگوید سایر اسباب هم کاری از کارهای عالم را سامان می‌دهند پس آنها هم جانشین خدایند. جواب این است که عنوان جانشینی، وقتی صادق است که جانشین بتواند همه کارهای خدا را در سطح نازلتری انجام دهد پس تنها انسان به عنوان جانشین خدا معرفی می‌شود. اوست که لیاقت دارد آن قدر تعالی و ارزش

﴿ صفحه ۵۴ ﴾

پیدا کند که از سایر موجودات فراتر برود و در افقی قرار گیرد که بر جهان اشراف داشته باشد. موجودی که در سطح سایر مخلوقات و همتراز آنهاست، کجا می‌تواند جانشین خدا شود؟؛ مثلاً معقول نیست که بگوئید: فلان حیوان جانشین خدا در میان سایر حیوانات است، زیرا هیچ کدام از آنها بر دیگری امتیاز اساسی ندارد و اگر یکی از آنها از جهتی امتیاز داشته باشد، دیگری از جهت دیگر امتیاز دارد. این‌گونه نیست که یکی از اینها اشراف تام و امتیازی خالص بر دیگران داشته باشد. اگر در میان همه آفریدگان، تنها یک موجود جانشین خداست، باید در سطحی فراتر از همه آنها قرار داشته باشد، وگرنه دلیلی بر جانشینی او نیست.

در میان همه موجودات، تنها انسان ممتاز است. لیاقت، ارزش و کمال وجودی او از همه موجودات دیگر فراتر است، لذا می‌تواند بر سایر موجودات اشراف پیدا کند و نسبت به سایر موجودات، نوعی تدبیر داشته باشد. پس جا دارد که بگوییم، انسان جانشین خداست. تمامی این گفته‌ها از همین آیه مبارکه استنباط می‌شود. علاوه بر این، در روایات پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) و ائمه اطهار سلام الله علیهم اجمعین نیز به ابعاد آن اشاره شده است.

پس، از تعبیر (خلیفه) در آیه مبارکه می‌توان استفاده کرد که انسان در مقایسه با سایر موجودات، خیلی شریف‌تر و برتر است. جایگاه او در عالم هستی جایگاه جانشینی خداست به مقام خدایی نمی‌رسد، اما می‌تواند جانشین او باشد.

حال، سخن این است که آیا خلافت، در حضرت آدم منحصر است یا کسان دیگری هم از نسل آدم می‌توانند به این مقام برسند؟

از ضمیمه کردن آیات و روایات و قرآینی که در خود آیه مبارکه هست، استنباط می‌شود که کسان دیگری هم از نسل حضرت آدم (علیه السلام) می‌توانند به این مقام برسند. ما معتقدیم که چهارده معصوم «سلام الله علیهم اجمعین» هم به این مقام رسیده‌اند. آنها جانشینان خدا بر روی زمین‌اند و به تعبیر دیگر، (خلافت) در

﴿ صفحه ۵۵ ﴾

معصومین (علیهم السلام) و سایر اولیاء خدا به مرحله فعلیت رسیده است؛ یعنی استعداد خلافت اللهی در نهاد تمامی انسانها گذارده شده است، اما در همه افراد به مرحله فعلیت نمی‌رسد. اینکه حضرت آدم (علیه السلام) به عنوان اولین

خلیفه الهی معرفی می‌شود به این دلیل است که در میان تمامی موجودات و آفریده‌ها تنها او شایستگی چنین مقامی را داشته است نه اینکه خلافت منحصر به او باشد.

جانشینی خدا، اقتضائاتی دارد که می‌توان آنها را از آیه مبارکه و سخنان معصومین (علیهم السلام) استنباط کرد. علم او از علوم عادی فراتر است، می‌تواند علومی را به‌طور مستقیم از خداوند متعال دریافت کند، قدرتش به حدی می‌رسد که بر همه قدرتها اشراف پیدا می‌کند و قدرتهای دیگر محکوم اویند. خلیفه الهی می‌تواند در جهان مادی نسبت به موجودات دیگر آن‌چنان اعمال قدرت کند که هیچ موجود دیگری نتواند در مقابل او عرض اندام نماید.

پیشرفتهای علمی و روحی انسانها نمونه‌ای از تجلیات این خلافت است که کم و بیش در انسانهای معمولی ظهور پیدا می‌کند، ولی مرتبه کامل آن فقط در معصومین - سلام‌الله علیهم اجمعین - متجلی می‌شود.

کرامت

غیر از آیه مبارکه سوره بقره که انسان را به عنوان جانشین خدا در میان همه موجودات معرفی می‌کند، آیه دیگری هم هست که از انسان بعنوان موجودی مکرم یاد می‌کند.

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/ ۷۰).

ما آدمی‌زادگان را تکریم کردیم و به ایشان ارج و ارزش دادیم و وسایل حمل‌شان را در خشکی و دریا فراهم کردیم؛ یعنی به آنها قدرتی دادیم که در

﴿ صفحه ۵۶ ﴾

خشکی و دریا بتوانند خود و وسایل‌شان را از نقطه‌ای به نقطه دیگر حمل کنند. در واقع، قدرت تسلط بر نیروهای طبیعی، مثل جاذبه زمین که مانع حرکت آدمی می‌شود به انسان داده شده است. به آدمی‌زاده قدرتی داده شده است که بتواند این نیروها را محکوم کند و بر آنها حاکم شود». و رزقناهم من الطيبات «روزیهای خوب و طیب به انسانها دادیم. اگر انسان را با سایر موجودات روزی‌خور مقایسه کنیم، می‌بینیم که کیفیت غذایی سایر حیوانات، خیلی پائین‌تر از انسان است. انسان می‌تواند از موادی تغذیه کند که از لحاظ طهارت، پاکیزگی، خوبی و خوش‌مزگی فراتر از آنهاست. موجودات دیگر از گیاهان پست استفاده می‌کنند. گوشت مردار و گندیده می‌خورند. از غذاهای پلید، متعفن، بدبو و مضر، تغذیه می‌کنند، ولی انسان به‌طور طبیعی از تمامی این غذاها متنفر است فقط از غذاهای تمیز، خوب، مفید، ارزنده و خوش‌مزه استفاده می‌کند.

ممکن است کسی بگوید: خوشی و لذت نسبی است، چیزی نسبت به کسانی و موجوداتی خوش است و نسبت به گروهی دیگر و سایر موجودات ناخوش است، همه اینها به جای خود محفوظ، ولی ما چون در صدد بررسی دیدگاه قرآن در این مورد هستیم، سخن قرآن را نقل کردیم که می‌فرماید: انسان را از روزیهای پاکیزه‌ای بهره‌مند کردیم که سایر موجودات از آنها محرومند و بی‌تردید غذاهایی که انسان طبعاً به آنها میل دارد دارای امتیازات تکوینی و واقعی هستند...» و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً «یعنی آدمی‌زادگان را بر بسیاری از موجوداتی که آفریدیم برتری دادیم.

اینجا بین مفسرین بحثهایی واقع شده است که چرا قرآن می‌فرماید، آدمی‌زادگان را بر «بسیاری» از مخلوقات برتری دادیم و نمی‌فرماید که او را بر «همه» مخلوقات برتری دادیم. یک نظر این است که در میان ملائکه کسانی هستند که اشرف از آدمیانند، ولی نظر دیگر این است که چون همه آدمی‌زادگان بر همه

﴿ صفحه ۵۷ ﴾

مخلوقات برتری ندارند، چنین تعبیری ذکر شده است. زیرا در میان انسانها نیز موجودات فاسد و شرور کم نیستند، اما این گفته صحیح است که «مجموعه» انسانها بر مجموعه مخلوقات برتری دارند.

به هر حال، اصل تفضیل انسانها بر موجودات دیگر، مزیتی است که خدا فقط برای انسان قرار داده است، کرامتی که خدا به انسان داده به هیچ موجود دیگری نداده است.

پس، انسان از دیدگاه قرآن و اسلام موجودی برتر و تافته‌ای جدا بافته است، در عین حال، در کنار موجودات دیگر قرار دارد. و انسان نوعی حیوان است که از نظر زیستی چندان تفاوتی با سایر حیوانات ندارد با اینکه پیچیدگیهای مغز انسان، سلسله اعصاب و ارگانسیم او قابل مقایسه با موجودات دیگر نیست، در عین حال تمامی اینها از نوع مادی و محدود است و کم و بیش با سایر حیوانات قابل مقایسه است؛ یعنی، می‌شود گفت پیچیدگیهای مغز انسان چند برابر فلان حیوان است و اگر در بُعد مادی برتر است برتری آن قابل سنجش است، ولی وضعیت روحی انسان با هیچ موجود دیگری قابل مقایسه نیست. با استعداد و تعالی روحی که انسان دارد، اگر همت پرواز داشته باشد چنان اوج می‌گیرد که هیچ موجود دیگری به گرد او نمی‌رسد؛ یعنی، از نظر اسلام و قرآن، انسان موجودی برتر یا برترین مخلوق است. و اگر فرض کنیم که در میان ملائکه مقرب فرشتگانی باشند که مقام آنها از نوع انسان بالاتر باشد؛ در این صورت باید گفت: انسان حداقل از بسیاری از موجودات هستی برتر و بالاتر است.

## پرسش و پاسخ

1. تفاوت بین «روح» و «نفس» در قرآن چیست؟

پاسخ: واژه‌های «روح» و «نفس» در موارد مختلف، کاربردها و معانی

﴿ صفحه ۵۸ ﴾

متفاوتی دارند. استعمال این واژه‌ها در قرآن، روایات، محاورات عرفی و اخلاق و فلسفه، مخصوصاً اخلاق و فلسفه اسلامی با یکدیگر تفاوت دارد. در محاورات عرفی، معمولاً از واژه «روح» استفاده می‌شود و «نفس» استعمال چندانی ندارد.

در فلسفه اسلامی، روح و نفس تقریباً به صورت مترادف به کار می‌روند و گاهی «روح» را فقط در مورد «روح بخاری» استعمال می‌کنند و «نفس» را واجد روح بخاری و یا مراتب بالاتر از آن، مرحله عقلانی، هم می‌دانند. کاربرد واژه «نفس» در فلسفه، شایع‌تر از «روح» است، جز در مورد «روح بخاری».

دانشمندان اخلاق، «نفس» را معمولاً در مقابل «عقل» به کار می‌برند؛ یعنی مفهوم «نفس» در مباحث اخلاق اسلامی، ارزش منفی دارد؛ مثلاً می‌گویند: «همیشه بین عقل و نفس انسان جنگ و درگیری است.» معمولاً گرایش‌های پست حیوانی را به «نفس» و گرایش‌های ارزشمند را به «عقل» نسبت می‌دهند و معتقدند که در درون انسان بین این دو تضاد است، در حالی که نفس در فلسفه، اصلاً به این معنا نیست، بار ارزشی ندارد و درست به جای «روح» به کار می‌رود. از آنجا که هر کسی از واژه «نفس» نوعی تلقی و سابقه ذهنی دارد، وقتی که این کلمه را در قرآن هم می‌بیند، با همان طرز تفکر خود به آن می‌نگرد؛ مثلاً اگر فیلسوفی با کلمه «نفس» در قرآن مواجه شود، قبل از هر چیز، معنای فلسفی آن به ذهنش می‌رسد سایر دانشمندان نیز به همین قیاسند. به نظر بنده، واژه «نفس» در قرآن، به معنای عرفی آن استعمال شده است و ما نفس را در فارسی به معنای قرآنی آن به کار نمی‌بریم. واژه نفس در قرآن به معنای «شخص» است؛ مثلاً اگر ما بخواهیم در فارسی بگوییم که همه انسانها از یک «شخص» آفریده شده‌اند، از «نفس» استفاده نمی‌کنیم و نمی‌گوییم انسانها از یک «نفس» آفریده شده‌اند؛ اما قرآن می‌فرماید: «خلقکم من نفس واحده» شما را از یک نفس آفرید. پس «نفس» در اینجا به معنای

﴿ صفحه ۵۹ ﴾

«شخص» است، نه روح، آن گونه که بعضی از مفسران پنداشته‌اند. بعضی از افراد ناآشنا به ادبیات عرب از لفظ «واحد» در همین آیه، استنباط کرده‌اند که مقصود از «نفس»، شخص مؤنث است بنابراین، آیه را این گونه معنا کرده‌اند که «همه شما را از یک زن آفرید!» به هر حال، هر جای قرآن که «نفس» به کار رفته است، به معنای «شخص» است، منتها معنای شخص همانند معنای انسان، متفاوت است؛ یعنی گاهی آن را به معنای «بدن» و گاهی نیز به معنای «روح» به کار می‌بریم. از کلمه «نفس» در قرآن، نباید معنای فلسفی یا اخلاقی آن را برداشت کرد. وقتی که قرآن می‌فرماید: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاِنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا» لزوماً معنای «نفس»، «روح» نیست، بلکه «انفُس» به معنای «اشخاص» است و معنای آیه این است که: «خداوند جان تمامی اشخاص (اشخاص، به همان معنا که در فارسی به کار می‌رود) را می‌گیرد.» در آیاتی از قبیل «کل نفس بما کسبت رهینه» یا «کل نفس ذائقة الموت» نیز همین معنا منظور است، اگر



مقصود از «نفس»، «روح» باشد، معنای آیه این گونه خواهد بود که هر روحی هم می‌میرد، در حالی که «روح» مردنی نیست!

واژه «روح» نیز در قرآن، معنایی بسیار عام و فراگیر دارد و تقریباً در مقابل «جسم» به کار می‌رود؛ یعنی موجودی که دارای حیات، شعور، ادراک و قدرت است، لذا «روح» بر ملائکه و جبرئیل نیز اطلاق می‌شود، همان‌گونه که بر روح انسان اطلاق می‌شود. به همین دلیل، در بعضی از آیات که واژه «روح» به کار رفته است (1) این اختلاف پدید آمده است که آیا مقصود از «روح» در آیه مبارکه، روح انسان است یا جبرئیل و یا هر دو. بنابر این، «روح» در قرآن؛ یعنی، موجودی که حیات و درک، ذاتی اوست در مقابل جسم که حیات و زندگی او عَرَضی و به تبع روح است؛ یعنی اگر مخلوقات را به دو دسته با شعور و بی‌شعور تقسیم کنیم، موجودی که ذاتاً شعور و ادراک دارد نامش روح و در مقابل، موجودی که فاقد

---

1. یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی. اسراء / ۸۵.

﴿ صفحه ۶۰ ﴾

شعور و ادراک است، جسم است. طبق این معنا «روح»، هم شامل روح انسان و هم شامل فرشتگان می‌شود.

پس کاربرد «روح» با «نفس» در قرآن متفاوت است. «نفس» یعنی شخص و هویت انسانی، اما «روح» به معنای موجودی است که حیات و شعور، ذاتی اوست و در انسان، مقصود بعد مجرد اوست که ذاتاً واجد حیات و شعور است.

2. آیا تفاوت اصلی دو دیدگاه مادی و الهی در اعتقاد داشتن یا نداشتن به «روح» خلاصه می‌شود؟

پاسخ: وجود پدیده‌ای از قبیل روح، برای هیچ کس قابل انکار نیست؛ یعنی مادی و الهی به درک و شعور و حیات و... باور دارند و هر دو از واژه «روح» استفاده می‌کنند، اما هر یک از آنها روح و فکر و حیات را به گونه‌ای تعبیر می‌کنند. روح و فکر از دیدگاه مکتب مادی، چیزی جز خواص ماده نیست؛ یعنی، روح، موجودی جدای از بدن نیست، از ویژگیهای همین بدن است، ترکیب خاصی از سلولهای مغز است، نه غیر از این. وقتی که مادی از روح، ارزش، اخلاق و معنویت سخن می‌گوید، معنایش این نیست که مبنای فکری خود را فراموش کرده است او بر همان مبنا سخن می‌گوید و تمامی اینها تفسیر مادی دارد.

پس کاربرد واژه «روح» در تعابیر ماده‌گرایان به معنای پذیرش روح و صفات آن به معنایی که ما می‌گوییم نیست.

3. اگر لازمه بقا و حیات انسانی حب ذات است، چگونه کسانی می‌توانند خود را از حب ذات برهانند و به مقام خلافت الهی برسند؟

پاسخ: حب ذات به دو معنا استعمال می‌شود. به یک معنا مذموم و به معنای دیگر، پسندیده است. حب ذات به معنای فلسفی، مذموم نیست اینکه آدمی پیوسته در صدد کسب کمال و ترقی باشد بد نیست. اگر آدمی ترقی و تعالی خودش را

﴿ صفحه ۶۱ ﴾

نخواهد و خودش را دوست نداشته باشد، به دنبال کسب اخلاق فاضله نمی‌رود، در نتیجه به مقام خلافت الهی نیز نخواهد رسید. اصلاً انگیزه سیر و سلوک عرفانی و عمل به دستورات شرع هم حب ذات است، حتی عمل کسانی که در راه خدا به شهادت می‌رسند، ناشی از حب ذات و علاقه به کمال خویش است، پس حب ذات به این معنا ممدوح است، اما حب ذات به این معنا که فرد، خودش را محور قرار دهد، فقط مصالح خود را در نظر بگیرد و منافع خود را بر دیگران ترجیح دهد، مذموم و ناپسند است.

4. محتوای اصلی برهان ابن‌سینا در مورد هوای طلق چیست؟

پاسخ: روشن است که هر برهانی از یک صغری و کبری تشکیل می‌شود. کبرای برهان در اینجا، این است که آنچه را ما حس نمی‌کنیم، غیر از چیزی است که آن را حس می‌کنیم. در آن حال که حواس ما کار نمی‌کنند ما بدن خود را حس نمی‌کنیم، پس آن چیزی که آن را حس و درک می‌کنیم غیر از بدن است.

اما صغرای برهان به توضیح نیاز دارد. آیا طبق فرض ایشان اگر انسان در جایی قرار گیرد که حواس او تحریک نشود، عاملی چشم، گوش یا سایر حواس او را تحریک نکند، این دلیل می‌شود که هیچ ادراک حسی دیگری هم در کار نیست؟ به نظر می‌رسد که تکیه ایشان بر این مسأله نیست که اگر حواس ظاهری تحریک نشوند، دلیل نمی‌شود بر اینکه هیچ ادراک حسی دیگری در کار نیست. اگر تأکید او بر این موضوع باشد که حس ما منحصر به حواس ظاهری است و هیچ حس دیگری هم جای آنها را نمی‌گیرد، می‌توان در گفتار او مناقشه کرد، زیرا احتمال وجود حس درونی یا حس ناشناخته دیگری هم هست. ممکن است عامل حسی دیگری باشد که عمل آن از راه چشم و گوش نباشد؛ یعنی آن هم حس اندام‌داری است و لو اینکه برای ما ناشناخته است؛ مثل آنچه را که برخی از روان‌شناسان به

﴿ صفحه ۶۲ ﴾

عنوان «حس ششم» مطرح می‌کنند. به هر حال تقریب ادعای شیخ به این صورت بر اتقان آن ضربه می‌زند، اما تقریب آن به این صورت که: مقصود شیخ تکیه بر مقدمات این بیان نیست، بلکه مقصود او این است که اگر فردی در چنان

حالی قرار گیرد و تمرکز کامل پیدا کند و به درون خودش مراجعه کند «خود» را می‌یابد، در حالی که «جسم» خود را احساس نمی‌کند. طبق این تقریب، مقدمه اصلی این برهان، شهود درونی است به ضمیمه این مطلب که آنچه را فرد می‌یابد، غیر از حس است. بنا بر این، به صورت علم حصولی هم می‌توان ادعا کرد که روح، مادی نیست و غیر از چیزی است که با بدن درک می‌شود.

15. اگر «روح» موجودی شریف و الهی است، چرا این روح شریف اگر در قالب انسان گنهکاری قرار گیرد به جهنم می‌رود؟

پاسخ: شرافت منسوب به روح انسان یا از جهت تکوینی و اجباری و یا از جهت افعال اختیاری است. شرافت تکوینی انسان، فقط به خدا نسبت داده می‌شود. تمامی ارزشها مال او و مربوط به اوست و انسان، هیچ دخالتی در این جهت ندارد. روح انسان، به هدیه زیبایی می‌ماند که کسی در اختیار دیگری قرار می‌دهد، همان‌گونه که انسان گیرنده، در زیبایی آن هدیه، نقشی ندارد، انسان هم در شرافت بخشیدن و ارزش دادن به روح خود از جهت تکوینی، هیچ نقشی ندارد، شرافت و ارزش تکوینی روح، مربوط به خالق، صاحب و آفریننده اوست، اما مواردی هست که خود انسان هم در زیبا یا زشت کردن روح دخالت دارد. انسان با اختیار خود می‌تواند بر کمالات روح بیفزاید یا اینکه موجب ضعف، انحطاط، نقصان و سرانجام سقوط آن در جهنم شود.

پس از آن جهت که روح به خدا نسبت دارد شریف است؛ اما از آن جهت که به انسان نسبت دارد، می‌تواند شریف یا غیر شریف باشد.

## جلسه سوم

{ صفحه ۶۳ }

## جلسه سوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين

### اسرار پیچیده روان و سؤالات بی جواب

در جلسه گذشته درباره روح انسان از دیدگاه اسلام و قرآن بحث شد و گفته شد که «روح» جزء اساسی وجود انسان است و دلایل متفاوتی برای اثبات آن بیان گردید. درباره این مسئله، مباحث زیادی مطرح می شود که با رشته های مختلف علوم انسانی ارتباط دارد، ولی از آنجا که ما این مباحث را به عنوان زیر بنای مسائل ارزشی بخصوص در زمینه مدیریت مطرح می کنیم در میان دهها مسئله ای که وجود دارد فقط مسائلی را گزینش می کنیم که ارتباط بیشتری با موضوع داشته باشد.

همان گونه که بیان شد وجود روح با شیوه های متعدد از قبیل شیوه های عقلی، قیاسی و تجربه درونی یا اثبات آثار، قابل درک است؛ یعنی اینکه در مورد وجود روح و مجرد آن به نتایجی یقینی دست یافته ایم، اما در این میان هنوز مسائل مرموزی وجود دارد که قابل گفتگو و بحث است و ما به بعضی از آنها اشاره ای خواهیم داشت. بدون شک روح با بدن ارتباطی بسیار قوی دارد، اما یکی از موضوعاتی که در اثبات آن به نتیجه قطعی نرسیده ایم، کیفیت این ارتباط است. روشن است که برای تعلق گرفتن روح به بدن شرایطی لازم است؛ مثلاً نطفه باید به

{ صفحه ۶۴ }

مرحله ای از رشد برسد که روح به آن تعلق بگیرد، اما بعد از ارتباط روح با بدن از تأثیرات جسمی به شدت متأثر می شود؛ مثلاً، سیستم عصبی و مغز و بعضی از اعضای دیگر بدن هم - مثل قلب - در ایجاد رابطه بین جسم و روح نقش مهمی دارند، اما اینکه تا چه اندازه نقش دارند و کیفیت این ارتباط چگونه است به درستی روشن نیست.

سؤال بی جواب دیگری که در همین راستا مطرح می‌شود این است: آیا در زمانی که روح به بدن تعلق دارد، می‌تواند مستقل از بدن کاری را انجام دهد یا اینکه انجام هر کاری باید توسط بدن و ارگانهای جسمی، بخصوص سیستم مغز و اعصاب انجام شود؟ به تعبیر دیگر، آیا می‌توان کاری را به خود روح نسبت داد، به گونه‌ای که به بدن و اعضای بدن احتیاج نداشته باشد؟

سؤال دیگری که هنوز برای آن پاسخی قطعی نیافته‌ایم این است: آیا قطع ارتباط روح با بدن، تنها در صورتی است که اختلالی اساسی در بدن، مخصوصاً در مغز و سیستم عصبی بوجود بیاید؛ به تعبیر دیگر، آیا روح می‌تواند ارتباطش را با بدنی که کاملاً سالم است قطع کند؟ این مسئله هم از لحاظ علمی حل نشده است، ولی شواهد خاصی وجود دارد که تفکیک روح از بدن برای بعضی از افرادی که دارای قوت روح هستند ممکن است کسانی که قدرت خلع دارند، می‌توانند به‌طور کلی از بدن جدا شوند و زمان کم یا زیادی را بدون بدن به سر ببرند و مجدداً به بدن برگردند به این عمل اصطلاحاً «مرگ اختیاری» می‌گویند. شاید الان هم کسانی باشند که این قدرت را داشته باشند، ولی امکان این عمل، از لحاظ علمی ثابت نشده است، زیرا اولاً چنین مواردی کمیاب است. ثانیاً این عمل تجربه‌پذیر نیست. ثالثاً کسانی که از چنین قدرتی برخوردارند موضوع را اظهار نمی‌کنند و خود را در اختیار دیگران قرار نمی‌دهند که بر روی آنها تجربه شود و معلوم گردد که سیستم عصبی آنها در چه وضعی قرار دارد. به هر حال، چنین ادعاهایی شده

﴿ صفحه ۶۵ ﴾

است و ما به این دلیل که از افراد مطمئن شنیده‌ایم، یقین داریم که چنین چیزی ممکن است، گرچه از نظر علمی اثبات نشده باشد.

سؤال مهم دیگری که وجود دارد این است که ارتباط روح افراد عادی در وضعیت معمولی با بدن چگونه است. آیا بدن نقش فعال دارد یا بدن منفعل است؟ به تعبیر دیگر، آیا در ابتدا بدن فعالیت انجام می‌دهد یا اینکه انفعال پیدا می‌کند و این انفعالات بدن در روح منعکس می‌شود؛ به گونه‌ای که نقش اول مربوط به بدن است و «روح» جنبه ثانوی دارد، یا برعکس؛ ابتدا «روح» فعالیت یا انفعال دارد و اثر فعالیت یا انفعال روح است که در بدن ظاهر می‌شود؟ به بیان روشن‌تر، آیا مثلاً انفعالات زیست‌شناختی که در اثر مصرف غذای خاصی در بدن به وجود آمده است روح را شاد، مضطرب و... می‌کند؟ یا برعکس، اگر روح در حالت خاصی قرار گیرد مثلاً، افسرده یا شاد باشد، انفعالات خاصی را در بدن ایجاد می‌کند؟ این مسئله خیلی مهم است. علوم تجربی چون شیوه کار آنها فقط از طریق تجربه حسی است، تنها نصف این فرضیه را می‌توانند اثبات کنند؛ یعنی می‌توانند بگویند ابتدا تحولاتی در بدن ایجاد می‌شود و سپس در روح اثر می‌گذارد، این هم از آن جهت است که آثار آن را می‌بینند، اما اثبات این بخش که فعالیت ابتدای روح شروع شود و بدن را تحت تأثیر قرار می‌دهد در حوزه علوم تجربی نیست، ولی اگر تجربه علمی را اعم از تجربه درونی بدانیم، در آن صورت می‌توان گفت که این مطالب به شکل تجربه شخصی، قابل اثبات است، زیرا هرکس شخصاً می‌تواند این مسائل را در درون خود تجربه کند. برای توضیح بیشتر، بار دیگر به این موضوع توجه کنید: آیا وقتی که «روح» انسان شاد می‌شود این شادی، حالت خاصی را در «بدن» و در فعل و انفعالات بدنی بوجود می‌آورد یا برعکس، بعضی از

داروها و غذاهایی را که بدن انسان مصرف می‌کند، روح را به شادی می‌آورند؟ البته این بخش قضیه از نظر علمی و نیز تجربه شخصی، قابل اثبات است که بعضی

﴿ صفحه ۶۶ ﴾

از غذاها؛ مثلاً زعفران موجب شادی و خنده می‌شود و برخی دیگر ناراحتی و اضطراب ایجاد می‌کند؛ به بیان دیگر، بعضی از مواد شیمیایی یا طبیعی با تأثیرات زیستی و شیمیایی که بر بدن می‌گذارند، زمینه را برای فراهم آمدن حالت خاصی در درون انسان آماده می‌کنند، اما عکس آن؛ یعنی، اثبات تأثیر حالات روحی بر بدن از راه علمی قابل اثبات نیست ولو آنکه از طریق درون می‌توان آن را تجربه کرد؛ مثلاً وقتی که انسان عصبانی می‌شود، آثار مختلفی ممکن است در بدنش ظاهر شود؛ مثلاً رنگش سرخ می‌شود، ضربان قلبش تند شده و حالت هیجانی یا تشنج پیدا می‌کند. و.. یعنی آثار عصبانیت که حالتی روحی است بر جسم، مشهود است. ولی سؤال اساسی این است: وقتی کسی شخص دیگر را مورد اهانت و تحقیر قرار می‌دهد و او از این توهین ناراحت می‌شود، در این حالت آیا در ابتدا ارگانیزم بدن متأثر می‌شود یا تأثر از جانب روح است؟؛ یعنی آیا بین توهین و ارگانیزم بدن رابطه‌ای شبیه رابطه مکانیکی وجود دارد یا مثلاً رابطه‌ای شبیه انعکاس شرطی در آزمایشهای «پاولوف» است؟ چون شرطی شدن از راه شنیدن صوت یا درک معناست. حال این صداها بر سیستم عصبی اثر می‌گذارد یا بر آن معنای درک شده؟ آیا این معنای درک شده امری مادی است؛ یعنی سلولهای مغز ما از آن متأثر شده است یا این قبیل فعل و انفعالات، از سنخ مادی نیست؛ یعنی، این استنباطی نیست که با امور مادی قابل تفسیر باشد و ربطی به کم و زیاد شدن فعالیت‌های مغز ندارد، بلکه امری معنوی است که با امور مادی ترکیب شده است. قاعدتاً وقتی که انسان احساس تحقیر می‌کند اول، معنای تحقیر را درک می‌کند. درست است که آدمی صدای ناسزا گوینده را می‌شنود یا کتک او را احساس می‌کند و از اینجا احساس تحقیر و توهین می‌کند، ولی آنها فقط وسیله است که انسان معنای تحقیر را درک کند و سپس عصبانی شده و حالت خشم پیدا کند و هنگامی که عصبانی شد، آثارش این است که رنگش قرمز و ضربان قلبش

﴿ صفحه ۶۷ ﴾

زیاد می‌شود. تا زمانی که آن معنا را درک نکند، این حالات در بدن او ظاهر نمی‌شود. پس اول، روح است که معنا را درک می‌کند و اثر روح است که در بدن ظاهر می‌شود. این موضوع قابل مطالعه و حتی قابل قبول است که ارتباط روح با بدن ارتباطی دو سویه است؛ یعنی، از یک سو بدن در روح اثر می‌گذارد و از سوی دیگر روح بر بدن، اما اینکه آیا این اثرپذیری در همه اشخاص یکسان است یا اشخاصی هم هستند که می‌توانند این حالت را کنترل کنند و خود را از این که بدن بر آنها اثر بگذارد فراتر ببرند و آیا چنین قدرتی را می‌توان کسب کرد یا نه، سؤالاتی است که در این زمینه مطرح می‌شود و همه آنها قابل بحث و در زندگی انسان هم سرنوشت‌ساز است. متأسفانه چون آشنایی عموم ما تنها با امور حسی است و تنها آنها را می‌توانیم تجربه کنیم؛ این مسائل یا به دست فراموشی سپرده شده یا کار تحقیقی چندانی در اطراف آنها انجام نشده است.

قرآن مجید تصریح می‌کند که ارتباط روح با بدن دو مرحله دارد و ممکن است در مرحله‌ای ارتباط روح با بدن قطع شود در حالی که این ارتباط در مرحله‌ای دیگر همچنان باقی است. این مسأله، علاوه بر اینکه به شیوه‌های تجربی قابل اثبات است، فی‌نفسه نیز قابل توجه است. از نصوص قرآن به‌طور خیلی روشن استفاده می‌کنیم که: ارتباط روح با بدن دارای دو مرتبه ضعیف و قوی است. قرآن می‌فرماید:

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر/ ۴۲).

می‌فرماید: «خداوند روح انسان را هم در هنگام خواب و هم در هنگام مرگ می‌گیرد. کسی که هنگام مرگش فرا رسیده است وقتی که روحش گرفته شود، دیگر

﴿ صفحه ۶۸ ﴾

بر نمی‌گردد، اما کسی که هنوز اجلش فرا نرسیده است با اینکه روحش در خواب گرفته می‌شود دوباره رها می‌شود. همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید:

اولاً قرآن مجید از مرگ به (توقی) تعبیر کرده است. توقی یعنی دریافت کردن، پس گرفتن. «توقی» از کلمه «وقی» می‌آید. کسی که طلبکار است وقتی طلبش را پس گرفت، می‌گویند توقی کرده است. «توقی» یعنی: استیفا کردن؛ یعنی جانی را که خدا به بنده داده است از او پس می‌گیرد و این گرفتن جان دو مرحله دارد: ۱. مرحله ضعیف «در هنگام خوابیدن» ۲. مرحله قوی «در هنگام مرگ».

هنگام خواب توقی ضعیفی حاصل می‌شود. آنگاه شخصی که زمان مرگش فرا رسیده است روح او را نگه می‌دارند و کسی را که هنوز هنگام مرگش فرا نرسیده است رها می‌کنند. «ارسال» به معنای فرستادن است، روحی که گرفته شده است دوباره رها می‌شود تا به بدن برگردد. پس روح آدمی، هم در حال مرگ و هم در حال خواب «توقی» می‌شود. فرق میان دو مرحله این است: کسی که مرگ برایش مقدر شده است، روح او را بعد از خوابیدن نگه می‌دارند و اجازه بیدار شدن به او نمی‌دهند و به دیگر سخن توقی او کامل می‌شود. برای این مورد نمونه‌های فراوانی را می‌توان یافت. بسیار اتفاق افتاده است که افرادی در حال خواب از دنیا رفته‌اند. یکی از نمونه‌های مشهوری را که بزرگان نقل می‌کنند، رحلت مرحوم حاج شیخ محمد حسین کمپانی «رضوان‌الله‌علیه» در حال خواب است. توقی در حال خواب یعنی اینکه مرتبه ضعیفی از قطع رابطه روح و بدن در حال خواب اتفاق می‌افتد. با اینکه ارگانهای بدن مشغول فعالیت هستند و سایر اعضا به حالت فعال یا نیمه‌فعالند، ولی روح از بدن گرفته می‌شود.

در هر صورت بسیار جای تأمل است! روحی که در هنگام خواب از بدن جدا می‌شود، چگونه روحی است و آثار آن روح چیست و زمانی که روح گرفته می‌شود چه علائمی دارد، زیرا در هنگام خواب هم تغییر چندانی در فرد ایجاد نمی‌شود

﴿ صفحه ۶۹ ﴾

فقط قوای ادراکی و حسی او ضعیف می‌شود؛ یعنی، درک‌های حسی نیز به‌طور کلی در حال خواب از بین نمی‌روند، به این دلیل که اگر شخصی را که در حال خواب است صدا بزنید از خواب بیدار می‌شود، اگر صدا را نمی‌شنیدید بیدار نمی‌شد.

آیا فرد خوابیده، اول صدا را می‌شنود و بعد بیدار می‌شود یا بر عکس؟

سؤال دیگری که در همین رابطه مطرح می‌شود این است: آیا وقتی که انسان خوابیده را صدا می‌کنید، اول صدا را می‌شنود بعد بیدار می‌شود یا اینکه اول بیدار می‌شود بعد صدا را می‌شنود؟ منشأ شبهه اینجاست که اگر او در حال خواب است، پس چگونه می‌شنود؟ و اگر می‌شنود پس چطور خواب است، چون در حال خواب کسی نمی‌تواند صدا را بشنود. شاید پاسخ این باشد که او در حال خواب هم صدا را می‌شنود، منتها به صورت خیلی ضعیف و توجه روح در حال خواب به بدن خیلی کم است و وقتی که صدایی قوی یا صدای کسی که روح نسبت به آن حساس است به گوش برسد، در آن صورت بیدار می‌شود و این هم یکی از رازهای عجیب روح است که نسبت به صداهای خاصی زودتر پاسخ می‌دهد این موضوع را روان‌شناسان هم آزمایش کرده‌اند، در محیطی که چند بچه با مادرانشان خوابیده‌اند، وقتی صدای گریه بچه‌ای بلند می‌شود، مادر همان بچه! از خواب بیدار می‌شود با اینکه صدا به گوش همه به‌طور یکسان می‌رسد، اما حساسیت مادر نسبت به صدای فرزند خود به مراتب بیشتر است. بعضی مادران گاهی با صداهای بلند دیگران هم بیدار نمی‌شوند، اما همین که صدای فرزندشان بلند می‌شود از خواب بیدار می‌شوند.

البته مسائل فرعی دیگری نیز در همین زمینه وجود دارد، از جمله این است که: آیا بعد از مرگ هیچ رابطه‌ای بین روح و بدن وجود دارد یا خیر، شواهدی موجود است که بعضی افراد تا سالها بعد از مرگ، بدنشان سالم می‌ماند و این سلامت بدن

﴿ صفحه ۷۰ ﴾

بعد از مرگ را می‌توان نشانی از ارتباط روح و بدن در بعضی افراد دانست. بزرگانی بوده‌اند که وقتی به‌طور اتفاقی قبر آنها شکافته شده، بدن آنها سالم یافت شده است که به عنوان نمونه می‌توان از بدن شریف مرحوم محمدباقر مجلسی (رحمه الله) نام برد. توجیه فلسفی مطلب این است که ارتباط روح با بدن به کلی قطع نشده است و روح توانایی دارد که علیه عوامل طبیعی که موجب فساد و تلاشی بدن می‌شود مقاومت کند؛ مثل کسانی که بر اثر



تقویت روح بر عوامل طبیعی غالب می‌شوند. کسانی که روحی قوی دارند حتی بدنشان را نیز می‌توانند از فساد و تلاشی حفظ کنند. البته این مسئله فراتر از تجربه علمی است و شیوه‌های علمی، ناقص‌تر از آن است که بتواند به چنین معارفی دست یابد، اما نمی‌توان آنها را انکار کرد.

به هر حال از آیات قرآنی استفاده می‌شود که رابطه بین روح و بدن در دو زمان قطع می‌شود: ۱. در حال خواب ۲. در حال مرگ، و مورد سومی را هم می‌توان ذکر کرد و آن: قطع ارتباط روح و بدن به صورت اختیاری است که در آیات و روایات ظاهراً شاهدهی بر اثبات یا انکار آن یافت نشده است و از حدّ مسائل علمی هم بالاتر است، ولی در امکان وقوع آن شکی نیست زیرا نمونه‌های آن از افراد مطمئنی شنیده شده است.

مسئله دیگری که به دنبال ارتباط روح و بدن مطرح می‌شود این است که: چه کارها و عمل‌کردهایی ناشی از روح و کدامین فعالیتها ناشی از جسم آدمی است؟ مردم به‌طور معمول هر اثری را که در بدن ظاهر می‌شود به انسانیت انسان نسبت می‌دهند؛ مثلاً می‌گویند «انسان» رشد می‌کند، «انسان» راه می‌رود، «انسان» تغذیه می‌کند، تولید مثل می‌کند، احساس می‌کند، اراده و تصمیم‌گیری و ... دارد، اما آیا واقعاً تمامی این افعال مربوط به انسانیت انسان است؟ یا اینکه بعضی از اینها به انسانیت انسان ارتباطی ندارد و فقط به بُعد جسمی او مربوط است؟

در ابتدا به نظر می‌رسد که اگر رابطه روح و بدن قطع شود، هیچ‌یک از این امور

﴿ صفحه ۷۱ ﴾

اتفاق نمی‌افتد. پس، از این جهت آنها را به روح انسان نسبت می‌دهند، زیرا شرط تحقق این پدیده‌ها را تعلق روح به بدن می‌دانند، یعنی اینکه اصل تعلق باید موجود باشد و لو اینکه مرتبه‌ای از آن، در حال خواب قطع شده باشد.

ولی حقیقت این است که بسیاری از افعال، مربوط به انسانیت انسان نیست. به عنوان نمونه، فعالیت‌های زیستی بدن، به انسانیت انسان بر نمی‌گردد، زیرا در حال مرگ هم ممکن است ادامه پیدا کند. شخصی را که مرده است و سیستم عصبی و قلب او از کار افتاده و هیچ نوع فعالیت حیاتی در آن دیده نمی‌شود، اگر مثلاً بعد از ده روز دیگر مشاهده کنید، می‌بینید که ناخن‌ها و موهای صورتش بلندتر شده یا اینکه اگر صورتش را تراشیده بود دوباره ریش در آورده است، رشد موها و ناخن‌ها و تغذیه سلولها تا وقتی که مواد غذایی در خون وجود دارد و سلولها بتوانند از آن استفاده کنند ادامه پیدا می‌کند.

پس معلوم می‌شود اینها مربوط به انسانیت انسان نیست. فعالیت جسم بی‌جان را نمی‌توان به انسانیت او نسبت داد. امروزه قلب انسانی را که مثلاً ضربه مغزی شده و به تازگی در گذشته است، برای مدتی به همان صورت فعال و در حال حرکت نگه می‌دارند، پس این فعالیتها ناشی از قوای نباتی است.

اعمال زیست‌شناختی بدن را در اصطلاح فلسفی، فعالیت‌های نباتی می‌گویند؛ یعنی نیروهایی که در گیاه و حیوان هم وجود دارد و از انسانیت انسان سرچشمه نمی‌گیرد. البته ممکن است تحقق یا ادامه فعالیت‌های جسمی، به تعلق

روح به بدن بستگی داشته باشد، اما در واقع این کمکی است که روح به بدن می‌کند و این فعالیتها اساساً کار روح نیست.

در مقابل، افعالی هم وجود دارند که می‌توان گفت فقط به روح مربوط است و با بدن ارتباطی ندارد؛ همانند ویژگیهایی که تعلق آنها به روح با تجربه‌های درونی و با شیوه‌های مختلف دیگر، قابل اثبات است.

﴿ صفحه ۷۲ ﴾

## خواص موجود مجرد

همانگونه که اصل وجود روح را جدای از بدن با دلایلی می‌توان اثبات کرد، اعمال منحصر به روح را نیز می‌توان اثبات کرد. وقتی که می‌گوئیم روح، موجودی غیر مادی است اعتراف به این حقیقت است که واقعیت روح را نشناخته‌ایم و به آسانی قابل شناختن نیست و به همین دلیل آثار او نیز غیر مادی است و بهترین راه شناختن ویژگیها و آثار روح، تجربه درونی افراد است.

ما موجودات مادی را با خواصی می‌شناسیم که روشن‌ترین آنها امتداد است. وجودی را مادی می‌گوئیم که امتداد؛ یعنی: طول، عرض و ضخامت داشته باشد. وجودی که حداقل از یک طرف امتداد داشته باشد، وجودی مادی است. اگر چیزی به هیچ وجه امتداد نداشته باشد، وجود مادی ندارد. لازمه وجود مادی، امتداد داشتن و قابل تجزیه بودن است. اگر چیزی بُعد و امتداد داشت قابل تجزیه خواهد بود. از نظر فلسفی، این تجزیه تا بی‌نهایت امتداد پیدا می‌کند؛ یعنی امتداد هر قدر کوچک باشد، تجزیه‌اش تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و هیچ‌گاه با تجزیه کردن به صفر نمی‌رسد.

بر عکس ماده، خاصیت روح عدم امتداد است؛ یعنی برای روح، نصفه و نیمه‌ای نمی‌توان فرض کرد. اگر لحظاتی در درون خود سیر کنیم و بتوانیم در خودمان تمرکز پیدا کنیم به راحتی درک می‌کنیم، وجودی که فکر می‌کند و درک می‌کند نمی‌توان آن را نصف و نیمه کرد؛ و به تعبیر دیگر «من» را نمی‌شود به دو نیم کرد. من، یک «من» و بسیط است. کسی که «من» است و درک می‌کند نمی‌تواند نیمه داشته باشد. دو نیمه درک یا دو نیمه شخصیت وجود ندارد. «من» هستی و هویتی است که خودش را درک می‌کند و فرض وجود و عدم دارد، ولی فرض تجزیه ندارد و این خاصیت، متعلق به موجود غیر مادی است. مشخص‌ترین تفاوت و مرز بین وجود مادی و غیر مادی همین است که موجود مادی امتداد دارد

﴿ صفحه ۷۳ ﴾

و قابل تجزیه است، ولی موجود غیر مادی بدون امتداد و غیر قابل تجزیه است. حال با این مقدمه، اثبات ویژگیهای روح ساده‌تر می‌شود.

برای روح سه خاصیت عمده را می‌توان اثبات کرد:

1. اصل درک و شعور، مخصوصاً در مرتبه خودآگاهی. افرادی هستند که درک و شعور دارند، اما خودآگاهی ندارند. «خودآگاهی» از ویژگیهای روح انسان است. این که درک می‌کند که وجود دارد؛ یعنی در عین حال که مُدرک است مُدرک هم باشد؛ ویژگی بسیار عجیبی است. بسیاری از فلاسفه مادی، ادراکات را به صورتهای دیگر تفسیر می‌کنند و منکرند که روح بتواند خودش را نیز درک کند، بلکه معتقدند که مدرک باید غیر از مدرک باشد، ولی از نظر فلاسفه الهی مسأله حل شده است؛ یعنی اینکه دلایل فلسفی به اندازه کافی بر این موضوع وجود دارد؛ علاوه بر این، مشاهدات عرفانی و تجربه‌های درونی و همچنین آیات و روایات این موضوع را تأیید می‌کند، پس یکی از ویژگیهای روح درک است. ماده هر چه باشد و در هر مرحله که باشد، خود بخود درک ندارد مگر بعد از اینکه روح به آن تعلق بگیرد و این از همان خاصیت غیر مادی و مجرد روح، ناشی می‌شود.

2. تمایلات و رغبتها. اینکه انسان از چیزی خوشش می‌آید یا از چیزی متنفر می‌شود، حالتی است که با درک توأم است. گرایشهایی که در درون انسان وجود دارد، از خواص روح است. چیزی که روح ندارد، نمی‌تواند میل، رغبت، عشق و علاقه و تنفر داشته باشد.

3. قدرت تصمیم‌گیری و اراده. موجود مادی، قدرت تصمیم‌گیری و اراده ندارد. تأثیر و تأثرات عالم ماده ناشی از قدرت اراده آن نیست. روابطی که میان موجودات مادی بر قرار است روابطی «شرطی و اگری» است که اگر شرایط تحقق

﴿ صفحه ۷۴ ﴾

آنها فراهم شود، به‌طور غیر ارادی و بدون تصمیم‌گیری قبلی ایجاد می‌شوند، اگر شرایط تبدیل انرژی الکتریکی به انرژی نورانی یا حرارتی مهیا باشد، حتماً تحقق پیدا می‌کند و اگر شرایط موجود نباشد، تبدیلی صورت نمی‌گیرد. لامپ تصمیم نمی‌گیرد که روشن شود یا نشود. هر نوع فعالیت دیگری هم که در عالم ماده تحقق پیدا کند، از همین قبیل است، ولی ما می‌توانیم تصمیم بگیریم که فلان کار را انجام بدهیم یا ندهیم. من می‌توانم در حین سخن گفتن سکوت کنم و دوباره شروع کنم شما هم می‌توانید این عمل را انجام دهید. هیچ عامل اجباری که قدرت تصمیم‌گیری را از انسان سلب کند و او را وادار به کاری نماید در بین نیست. تصمیم‌گیری، خودداری، ایثار و بسیاری از مفاهیم متعالی دیگر که در ارزشهای انسانی مطرح می‌شود، مواردی است که ناشی از قدرت اراده و انتخاب و اختیار است، اما کسانی که برای روح وجودی مستقل از بدن قائل نیستند و قدرت تصمیم‌گیری و اراده را در انسان قبول ندارند، معتقدند که این ویژگیها از قبیل انعکاسهای شرطی است، ولی توضیح صریحی ندارند که شرطیت یعنی چه و چه چیزی شرطی می‌شود و چگونه شرطی می‌شود آیا در اینجا، ادراک واسطه شرطی شدن است یا خیر و اگر ادراک، واسطه است، این ادراک مربوط به جسم است یا روح؟

نتیجه گیری از این بخش

از آنچه گفته شد به این نتیجه رسیدیم که اولاً: روح مستقل از بدن است و اصالت و هویت انسانی، به روح اوست.

ثانیاً: ارتباط روح با بدن در دو مرحله است، یکی در حال خواب و دیگری در حال بیداری. متقابلاً قطع رابطه هم در دو مرحله انجام می‌گیرد، یکی در حال خواب و دیگری در حال مرگ. ثالثاً: بسیاری از افعال انسان در واقع از انسانیت

﴿ صفحه ۷۵ ﴾

انسان سرچشمه نمی‌گیرد هرچند روح هم نوعی مشارکت در تحقق آنها داشته باشد، ولی آنها مربوط به روح نیستند بلکه اصالتاً به بدن مربوطند و اگر به انسان نسبت داده می‌شوند در واقع مربوط به هویت انسانی او نیست، بلکه به هویت نباتی او مربوط است. همانطور که اشاره شد، مرده هم، ریش و ناخن در می‌آورد که این رشد به هویت نباتی انسان مربوط است، مثل گیاهی که ریشه‌اش در آب است و جوانه می‌زند؛ مو هم تا وقتی که شرایط مساعد داشته باشد رشد می‌کند.

نسبت دادن افعال به خدا

نکته قابل ذکر این است که در محاورات عرفی، افعالی که اصالتاً مربوط به روح یا اصالتاً مربوط به بدن است، یک جا به «انسان» نسبت داده می‌شوند، در حالی که قرآن کریم تمامی این افعال را اعم از طبیعی و غیر طبیعی، به ذات مقدس خدا هم نسبت می‌دهد و همین موضوع موجب ابهامات و تشابهاتی، مخصوصاً برای کسانی که آشنایی زیادی با قرآن ندارند شده است. کسانی که با لحن قرآن آشنا نیستند گفتار آن را متعارض می‌بینند و خیال می‌کنند که آیات قرآن با هم نمی‌سازد، زیرا در یک جا کاری را به خدا و در جایی دیگر به طبیعت، انسان یا جامعه نسبت می‌دهد، بالاخره فاعل کیست؟

حقیقت این است که بیانات قرآنی در این مورد از سطح محاورات عرفی فراتر است. همان گونه که اشاره کردم وقتی که کاری از قوای بدنی و طبیعی هم سرچشمه می‌گیرد مردم انجام آن عمل را به «انسان» یعنی روح نسبت می‌دهند. نسبت دادن تمامی اینها به روح، تنها از این جهت است که اگر روح نباشد، بدن نمی‌تواند آنها را انجام دهد؛ یعنی در حالی که روح، نقش اندکی در ایجاد بعضی از فعالیت‌های بدنی دارد ما تمامی فعالیتها را به روح نسبت می‌دهیم. حال اگر نقش موجود دیگری مثل خدا برای تحقق عملی، بیش از نقش روح باشد به طریق اولی حق

﴿ صفحه ۷۶ ﴾

داریم که تمامی افعال را به او نسبت بدهیم، اگر پذیرفتیم که خلقت و تدبیر هستی در دست خدای متعال است و همه هستی از او و به اراده او موجود و باقی است و تمامی هستی تبلور اراده خداست «أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یاسین / ۸۱). آیا باز هم نمی‌توانیم تمامی افعال طبیعی و غیر طبیعی را به او نسبت دهیم؟! روشن است که نسبت افعال ما به خداوند متعال، بیش از نسبت آنها به خود ماست.

کارهایی را که ما انجام می‌دهیم و فاعل آنها را «انسان» می‌دانیم، به این دلیل است که آگاهی و اراده و هدف ما در انجام آن کارها مؤثر است. حال اگر کسی بپرسد که همین آگاهی، اراده و هدف را که شما علل افعال خود می‌دانید چه کسی به انسان داده است، غیر از «خدا» چه جوابی می‌توان داد. چه کسی انسان را خلق کرده است؟ چه کسی روح فرد را آفریده است و بعد از ایجاد، آگاهی، اراده و قدرت تصمیم‌گیری به او داده است؟ حیات، علم، شعور، میل و رغبت و قدرت تصمیم‌گیری و هر چیزی که مصداق «شیء» و «عمل» است همه و همه از خداست و نسبت آنها به انسان خیلی ضعیف‌تر از نسبت آنها به خداست. پس اگر با بینشی توحیدی به عالم هستی بنگریم، تمامی پدیده‌های عالم را قبل از هر چیز معلول ذات مقدس خدا می‌بینیم. نقش واسطه‌ها در این میان خیلی کم رنگ است.

وقتی که دو فاعل ممکن را با هم مقایسه می‌کنیم، یکی را قوی‌تر و دیگری را ضعیف‌تر می‌بینیم؛ مثلاً جایی که نقش روح و بدن را با هم مقایسه می‌کنیم، نقش یکی را قوی‌تر از دیگری می‌بینیم، اما آیا معقول است که نقش علت تامه هستی را که فاعل تمامی عالم، از جمله روح و بدن است با نقش واسطه‌های امکانی مقایسه کنیم؟ اصلاً این مقایسه غلط است. مثلاً، در یک سیستم طولی مدیریت که در سازمانی وجود دارد، مدیر در رأس امور قرار گرفته است بعد از او معاونین و سایر کارمندان قرار دارند. حال، کاری را که توسط این مجموعه صورت می‌گیرد،

﴿ صفحه ۷۷ ﴾

می‌توان به تمامی افراد آن سازمان نسبت داد، همان گونه که می‌توان مدیر یا فلان کارمند را فاعل آن دانست. این عمل در مرتبه‌ای به کارمند نسبت داده می‌شود و در مرحله‌ای بالاتر به مدیر کل سازمان منسوب است.

درست است که افعال را در هستی به اسباب و مسببات طبیعی نسبت می‌دهیم، اما در سطحی بسیار بالاتر به خدا نسبت دارند. کسی که تمامی هستی را در قبضه قدرت خدا و سایر اشیاء و افراد را تنها واسطه فیض او می‌داند، روزی دهنده، میراننده، حیات دهنده، رشد و کمال دهنده را فقط او می‌داند، چنین کسی به توحید افعالی دست یافته است. اگر چنین اعتقادی در قلب آدمی رسوخ کند، به صورت واضح در رفتار و اعمال او ظاهر می‌شود. نمونه‌ای از موحدان بزرگ عالم، حضرت ابراهیم (علیه السلام) است. حضرت ابراهیم خلیل الله به عنوان قهرمان توحید شناخته شده است. ابراهیم (علیه السلام) در برابر بت پرستان، خدای خود را چنین معرفی می‌کند: «خدای من کسی است که مرا آفریده و هدایت می‌کند کسی است که به من غذا و آب می‌دهد. وقتی که مریض می‌شوم او مرا شفا می‌دهد.» ۸۰ - ۷۸ / شعراء. آیا وقتی که حضرت ابراهیم (علیه السلام) مریض می‌شد از دارو استفاده نمی‌کرد؟ و نمی‌دانست «آبی» که می‌آشامد، او را سیراب می‌کند؟ پس چرا نسبت سیراب کردن را به خدا می‌دهد؟ برای اینکه آب و غذا و ... واسطه‌ای بیش نیستند. تمامی اینها ابزارند. او فوق همه اینها دست قدرت الهی را می‌دید و فقط به او توجه می‌کرد. مثال

روشن تر، اگر کارمندی به فرمان رئیس اداره کاری را انجام دهد، مردم انجام کار را به رئیس نسبت می دهند، چون کار به فرمان او انجام شده است. درست است که کار را به طور مستقیم کارمند انجام داده است، ولی او بدون اجازه رئیس، قدرت انجام چنین کاری را نداشت، لذا اگر کار را به کارمند نسبت بدهید، نوعی اهانت به رئیس است. گرچه این مثال در مورد خدا چندان گویا نیست، اما برای تقریب ذهنی خوب است؛ کسی که به این مرحله از معرفت رسیده است که

﴿ صفحه ۷۸ ﴾

خدا را همه جا حاضر می بیند، حیا دارد از اینکه کارها را به غیر او نسبت دهد، چون می داند که کارها را خدا انجام می دهد و همه مال اوست و همه فرمانبردار او هستند. اگر خورشید می تابد و گرما می رساند، اوست که خورشید را می تاباند. اگر آب جریان دارد، اوست که آب را جاری می سازد. چه کسی گلوی انسان را طوری قرار داده است که بتواند آب را بیاشامد؟ چه کسی نظام بدن را به گونه ای قرار داده است که وقتی آب وارد آن شد تشنگی رفع شود؟

پس اینکه در قرآن کارها به خدا نسبت داده شده، نباید فکر کنیم که تعارضی پیش آمده است و با خود فکر کنیم که آیا این کار به خدا مربوط است یا به بنده. کارها را هم به خدا و هم به بنده می توان نسبت داد، منتهی مرتبه ضعیف آن به بنده و مرحله عالی آن به خدا نسبت داده می شود.

نظر قرآن مجید این است که توجه افراد را به توحید افعالی جلب کند و فکر و بینش آنها را از سطح مسائل مادی و اسباب و مسببات بالاتر ببرد و مردم را متوجه کند که تمامی امور به اذن خدا انجام می گیرد، ولی معنایش نفی اسباب یا نفی تأثیر اسباب نیست، بلکه توجه دادن به کسی است که نظام اسباب را خلق کرده است تا به واسطه آنها انسان به رشد و کمال برسد، لذا می بینید در قرآن مجید گرفتن جان انسانها به «ملائکه» و «ملک الموت» و در جایی دیگر به «الله» نسبت داده شده است. در آنجا که قرآن گرفتن جانها را به خدا نسبت می دهد، در صدد انکار اسباب و واسطه های مرگ نیست، بلکه برای جلب توجه مردم به این مطلب است که اسباب و وسایل هم مخلوقات خدا هستند. گلوله ای که شلیک می شود و رگها را قطع می کند، کسی که آن را شلیک می کند، فرشته ای که جان را می گیرد، تمامی از آن خدایند. پس نسبت «جان گرفتن» به خدا اولی از نسبت دادن آن به سایر ابزار و وسایل است. ملک الموت که جان را می گیرد، واسطه است و خود او هم واسطه ای دارد. خدا هم جان افراد را بدون واسطه نمی گیرد، بلکه به وسیله

﴿ صفحه ۷۹ ﴾

ملک الموت می گیرد. ملک الموت هم گماشتگانی دارد که بوسیله آنها جان دیگران را می گیرد.

پس اینکه قرآن در یک آیه می فرماید: ملک الموت جان شما را می گیرد و در جایی دیگر می فرماید خدا جان شما را می گیرد؛ این گفته ها با یکدیگر تعارضی ندارند، چون در اینجا سلسله طولی برقرار است. ملک الموت به امر خدا و فرشتگان به امر ملک الموت انجام وظیفه می کنند و این سلسله طولی در نهایت به خدا برمی گردد، زیرا همه چیز از اوست.

بنابر این، اگر در جایی می‌بینیم که شادی یا غم را به خدا نسبت می‌دهند، فکر نکنیم که یک عامل را به جای عاملهای طبیعی یا به جای عاملهای انسانی معرفی کرده‌اند، بلکه عاملی را فوق این عوامل معرفی می‌کنند که در طول این عوامل است، نه در عرض آنها. جانشین اینها نیست، بلکه فوق اینهاست. اگر گفته شود عواملی در این عالم موجب خوشبختی یا بدبختی انسان است، بررسی علمی آنها با توحید افعالی منافاتی ندارد و هیچ‌گاه نسبت دادن کارها به خدا، به معنای حذف و نادیده گرفتن عوامل امکانی آنها نیست، ولی فوق همه اینها اراده الهی است و همه این عوامل بازتابی از اراده اوست.

## پرسش و پاسخ

1. از یک طرف دانشمندان ما، در عرفان و اخلاق اسلامی با تمسک به روایاتی از قبیل «ان الله خلق الارواح قبل الاجساد (1)» در پی اثبات ازلیت روح‌اند، از طرف دیگر، فلاسفه «جسمانیة الحدوث» و «روحانیة البقاء» را در مورد روح مطرح می‌کنند، این ادعاها چگونه با یکدیگر سازگار است؟

پاسخ: همان‌گونه که در سؤال اشاره شد، در این مبحث اختلافات زیادی موجود

---

1. ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بألفی عام. بحار الانوار، جلد ۸، باب ۴۲، صفحه ۳۰۸، روایت ۷۴.

﴿ صفحه ۸۰ ﴾

است. یک بحث این است که آیا اصولاً روح در آغاز پیدایش مجرد است یا اینکه مادی است و به تدریج مجرد می‌شود - آن‌گونه که مرحوم صدرالمتألهین و اکثر شاگردان و پیروان مکتب ایشان پذیرفته‌اند - یا اینکه روح از اول پیدایش هم مجرد بوده است که در میان همین دسته نیز که قائل به تجرد روح در ابتدای خلقت آنند، اختلافاتی از این قبیل وجود دارد که: آیا حادث است و مجرد یا قدیم است و مجرد. ابن سینا و گروهی دیگر، روح را حادث و مجرد می‌دانند، ولی گروه دیگری آن را قدیم و مجرد می‌دانند. مرحوم صدرالمتألهین در مقام جمع بین اقوال مختلف، معتقد است که روح دارای دو مرتبه است ۱. مرتبه عقلانیت و تجرد کامل - به اعتقاد ایشان در آن مرتبه تمامی ارواح به صورت بسیط وجود داشته‌اند ۲. مرتبه نفسانیت، یعنی مرتبه تنزل یافته‌ای از روح که به بدن تعلق می‌گیرد. روح در ابتدا مادی است و به تدریج تکامل پیدا کرده و بر اثر تکامل، مجرد می‌شود. در بیانات عارف مشربان هم این موضوع زیاد مشاهده می‌شود که روح را به «سیمرغ بلند پرواز» یا «مرغ باغ ملکوت» تشبیه می‌کنند که آزادی و سعادت خود را تنها وقتی بدست می‌آورد که بدن را رها کند و به عالمی که از آنجا آمده است بازگردد. به هر حال، پاسخ این است که در این مورد نظر قطعی وجود ندارد، حتی کسانی که روح را «جسمانیة الحدوث» می‌دانند، خلق ارواح را به معنای دیگری مقدم بر خلق اجساد می‌دانند اما نه به معنای تقدّم زمانی.

2. آیا طرح مباحث ارزشی در اسلام، مبتنی بر حل اختلاف در این دیدگاه‌ها نیست؟

پاسخ: تبیین مبانی ارزشی اسلام، ابتنائی بر حل این نظریات ندارد. هر کدام از این نظریات را که پذیرفته باشیم، با توجه به جهات مشترک بین تمامی آنها، ممکن است بحثهای ارزشی اسلام را به‌طور منطقی تبیین کنیم؛ مثلاً آنچه از مبحث روح در بحث ارزشها دخالت دارد تنها، جریان بعد از حدوث آن، تعلق گرفتن به بدن و

﴿ صفحه ۸۱ ﴾

کیفیت تکامل آن است، اما اینکه قبل از آن چه بوده و تقدم رتبی یا زمانی داشته نقش اساسی در تبیین این نظریه ندارد، البته هر کسی که جانبی از اختلافات را بپذیرد، بر همان اساس تبیینی از ارزشها خواهد داشت و چنین نیست که اگر نظریه خاصی را نپذیرد قادر به تبیین دستگاه ارزشی اسلام نباشد.

3. آیا بیماری‌های روحی، صرفاً جنبه روانی دارند یا از بدن ناشی می‌شوند؟ درمان بیماری‌های روانی توسط روان‌پزشکان بر چه مبنایی انجام می‌شود؟ و تأثیر و تأثر بین روح و بدن چگونه است؟

پاسخ: مبحث کیفیت ارتباط روح و بدن در روان‌شناسی، پزشکی و روان‌پزشکی مطرح است. همان‌گونه که بیان شد فی‌الجمله این مسأله قطعی است که وضعیت بدن بر روح اثر می‌گذارد. بنا بر این، مسائل روان‌پزشکی و روان‌تنی و تئوری‌های علمی در این زمینه، در همین چهارچوب حل خواهند شد؛ یعنی، اگر روان‌پزشک در مقام درمان یک بیماری روانی، به بیمار دستور می‌دهد که از فلان دارو استفاده کند، بدین معنی است که روان‌پزشک این موضوع را پذیرفته که بدن در روح اثر می‌گذارد، یعنی، استعمال دارو حالتی در سیستم عصبی بدن به وجود می‌آورد که انعکاس آن در روح موجب بهبود آن می‌شود، اما کسی نمی‌تواند ادعا کند که تمامی رابطه بین این دو، در همین چهارچوب منحصر است، زیرا عکس این قضیه هم اتفاق می‌افتد، بسیاری از معالجاتی که توسط اطباء قدیم از قبیل ابن سینا و زکریای رازی انجام می‌گرفته بر این اساس بوده است که از طریق روح، بدن را معالجه می‌کرده‌اند. پس رابطه بین روح و بدن از هر دو طرف قابل تبیین است و مبنای فلسفی پزشکان معالج در مورد روح، در نحوه درمان آن تأثیری ندارد. تفسیرهایی که در مورد روح و ارتباط بین روح و بدن مطرح است در مسائل تجربی تأثیری ندارد. مادی یا مجرد دانستن روح، قبول داشتن یا نداشتن روح در

﴿ صفحه ۸۲ ﴾



این مورد مؤثر نیست، زیرا پزشک یا روان پزشک با تجربه دریافته است که این دارو فلان اثر را بر روح می‌بخشد یا ایجاد حالت خاص روانی در فردی، بدن او را نیز متأثر خواهد کرد و همان اساس دارو را تجویز می‌کند. به هر حال، بعضی از این مطالب را با تجربه ساده‌ای می‌توان ثابت کرد. مبنای فلسفی هر چه باشد، فرقی نمی‌کند.

4. با توجه با اینکه در بعضی از نظریات، روان شناسان تجربی از قبیل فروید هم رفتارهای ارزشی انسان را ناشی از روح او می‌دانند، چه تفاوتی در مورد شناخت روح، بین دیدگاه قرآن و این مکاتب وجود دارد؟

پاسخ: اولاً نظریه «روان کاوی» فروید و امثال او نظریه‌ای علمی به معنای تجربی تلقی نمی‌شود، این اشکالی است که رفتار گرایان بر «فروید» وارد می‌کنند. آنها معتقدند که آنچه را فروید به عنوان «اید»، «اگو» و «سوپراگو» مطرح می‌کند، قابل تجربه علمی نیست. صرف نظر از سایر انتقاداتی که به فروید وارد کرده‌اند، از جمله اینکه؛ مثلاً بر اساس بینش مادی نمی‌توان چنین نظریه‌ای را ارائه داد، ضمیر ناهشیار و امثال آن را نیز از حوزه علم بیرون می‌دانند. علاوه بر این، قضاوت فروید در مورد روح فقط بر اساس آثار آن است، اما اگر از او بپرسید که آیا روح مادی است یا مجرد، او جواب روشنی ندارد، حتی ممکن است قائل به مادی بودن و در عین حال، قائل به مراتب سه‌گانه مذکور باشد، ولی اگر بحث فلسفی در گیر شود، هیچ جوابی در این مورد ندارد؛ یعنی بسیاری از دانشمندان، گاهی از بعضی قضایا نتایجی را می‌گرفتند، ولی توجهی به مبنای فلسفی خود نداشتند. دانشمندان بسیاری بودند که نظریات علمی خود را بر اساس فرضیه‌هایی بنا می‌کردند و نتایجی هم از آن می‌گرفتند، اما به تدریج روشن می‌شد که اصلاً فرضیه او باطل است؛ مثلاً در مورد فرضیات فلکی، دانشمندانی معتقد بودند که

﴿ صفحه ۸۳ ﴾

گردش افلاک، موجب پیدایش ماه و سال و شب و روز می‌شود و بر همین اساس ماه و سال و خسوف و کسوف را پیش‌بینی می‌کردند، اما با ارائه فرضیه «گاليله» فرضیه گردش افلاک به‌طور کلی باطل شد؛ یعنی روشن شد که زمین مرکز سایر افلاک نیست، بلکه عکس آن صادق است، اما چون نظم، مشترک بود بر اساس همان نظم می‌توانستند اوقات را پیش‌بینی کنند. یا مثلاً درمان بیماران، هزاران سال بر اساس عناصر اربعه و خواص آنها از قبیل سردی و گرمی صورت می‌گرفت، ولی حالا روشن شده است که عناصر، منحصر به چهارتا نیست، بلکه از صدتا هم تجاوز می‌کند و خواصی هم که آنها می‌گفتند صحیح نبوده است، ولی از آنجا که تجربه کرده بودند، بر اساس همان تجربه‌ها به بیماران دارو می‌دادند و آنها را درمان می‌کردند. درست است که امروزه تفسیر فلسفی آنها عوض شده است، اما نتایج و آثار آنها به جای خود باقی است. از آنجا که آثار و نتایج قابل تجربه است تا حدی که تجربه پذیر است، موضوع مباحث علمی قرار می‌گیرد، اما آنچه که فراتر از تجربه باشد از دیدگاه فلاسفه علم هم علمی نیست. اگر تئوری‌های «فروید» را در همان بخش که قابل تجربه است پذیرفتیم، یک تحلیل فلسفی هم بر آن می‌افزاییم که مثلاً اینها بر مجرد روح و امکان استقلال آن از ماده دلالت می‌کند. مفاهیمی از قبیل «ضمیر ناهشیار» و «فرامن» و... که در دیدگاه

فروید مطرح شده، بیش از هر چیز دلالت می‌کند بر اینکه در انسان عنصری فراتر از ماده و قوانین مادی وجود دارد هرچند خود فروید به آن ملتزم نبوده است.

5. آیا کارها در دنیا به وسیله روح انجام می‌گیرد یا جسم و یا هر دو؟

پاسخ: در انسانهای معمولی عمل کرد روح از طریق جسم انجام می‌گیرد، یعنی کار از آن روح است، اما بدن ابزار اوست، مثلاً، شخصی که عینک به چشم زده است از طریق عینک می‌بیند، اگر عینک نباشد ممکن است جایی را نبیند، اما بدین معنی

﴿ صفحه ۸۴ ﴾

نیست که عینک می‌بیند! عینک نمی‌بیند ولی چشم هم بدون عینک نمی‌بیند. کار مال روح است ولی روح هم بدون بدن نمی‌تواند کاری را انجام دهد.

6. آیا روح بعد از جدایی از بدن، می‌تواند تکاملی داشته باشد یا نه؟

پاسخ: تکامل به دو صورت متصور است که یک معنای آن در مورد روح بعد از جدایی از بدن، صادق است. اما تکامل به این معنا که اثر و کمال جدیدی که قبلاً وجود نداشت به وجود آید، تنها در حال حیات و تعلق روح به بدن ممکن است و چنین تکاملی در عالم برزخ و بعد از جدایی روح از بدن رخ نخواهد داد، یعنی کسب کمال جدید، بعد از انقطاع روح از بدن میسر نیست، اما استکمال آن، به این معنا کمالاتی را که در دنیا داشته به شکل کامل تر ظهور کند، ممکن است.

7. با اینکه دانشمندان علوم تجربی و انسان‌شناسان مادی، برای روح هویتی قائل نیستند، کارکردها و آثار روح را چگونه توجیه می‌کنند؟

پاسخ: همان گونه که بیان شد، آنها با توجیه فلسفی روح، کاری ندارند. اینکه «منی» هست که فعالیت می‌کند، حرف می‌زند، تلاش و بحث و گفتگو می‌کند، جای شک نیست اما اختلاف اینجاست که این «من» چیست. آیا همان مغز است یا غیر از آن است. «من» واقعیتی است که حتی ماتریالیست‌هایی از قبیل «مارکس» هم در صدد انکار آن بر نیامده‌اند، ولی آن را خاصیتی از خواص بدن می‌دانند.

ادبیات همه ملل بر این اساس استوار است که واقعیت و شخصیتی به نام «روح» وجود دارد، اما هر کس به گونه‌ای آن را تعبیر می‌کند. کسانی که به اصالت روح اعتقاد دارند، آن را موجودی می‌دانند که خواص ماده را ندارد، در عین حال، با بدن مرتبط است. در مقابل، ماده‌گراها آن را صرفاً خاصیت ماده می‌پندارند. جالب اینجاست که شخصی مثل «هیوم» می‌گوید: «من تجربه‌های درونی را قبول

﴿ صفحه ۸۵ ﴾

دارم، اما تجربه‌های درونی، فقط به احساسات و انفعالات درونی من تعلق می‌گیرد، نه به روح. من احساس می‌کنم که می‌ترسم، میل دارم، رغبت دارم، عشق دارم، اما احساس نمی‌کنم که «خودم» هستم، آنچه قابل اثبات است همین اعراض و کیفیات نفسانی است و خود «نفس» قابل اثبات نیست». این گفته «هیوم» اصلاً قابل توجیه عقلانی نیست، زیرا معنا ندارد که کسی بگوید من احساس و عشق و علاقه‌ام را درک می‌کنم، اما خودم را درک نمی‌کنم، لذا می‌توان از او سؤال کرد که: او کیست که تجربه می‌کند. این تجربه کننده و درک کننده و احساس کننده کیست؟ به هر حال در علوم مختلف به آثار روح می‌پردازند و به مبانی فلسفی آن کاری ندارند.

۱۸. اگر روح، مجرد است چه معنا دارد که تغییر و تکامل پیدا کند؟ مگر تغییر و تکامل مخصوص مادیات نیست؟

پاسخ: دو معنای پیچیده‌ای که در اینجا وجود دارد این است که: اولاً روح مجرد چه رابطه‌ای با بدن مادی دارد و دیگری این که روح مجرد، چگونه تغییر و تکامل پیدا می‌کند؟

مرحوم صدرالمتألهین رابطه روح و بدن را، نوعی «رابطه اتحادی» می‌نامد و به همین جهت است که امور بدن در روح منعکس می‌شود روح از سنخ بدن نیست. تماس آن هم تماس بدنی نیست که مثلاً، سطحی از بدن با سطحی از روح تماس پیدا کند. وقتی که روح در جایی تحقق پیدا کند تمام او در آنجا حضور دارد. روح می‌شنود، سخن می‌گوید، می‌چشد، می‌بیند، درک می‌کند، بر خلاف مغز، این گونه نیست که یک نقطه آن مربوط به بینایی، شنوایی یا حافظه باشد. روح با تمامی وجود درک می‌کند، با تمامی وجود می‌شنود، فکر می‌کند و احساس می‌کند. روح برخلاف جسم از اجزائی تشکیل نشده است. روح یک «من» است.

﴿ صفحه ۸۶ ﴾

همین وجود بسیط است که با تمام هستی همه چیز دارد. پس ارتباط روح با بدن تنها در یک سطح خلاصه نمی‌شود. البته ممکن است نقطه‌ای از مغز، محل اتصال روح با بدن باشد، اما اتصال به همان معنای وسیع و گسترده همانند اتصالی است که راس مخروط، با سطح مستوی دارد. با اینکه مخروط حجم است و آن هم سطح است، سطح است که می‌تواند با راس مخروط اتصال پیدا کند، ولی اگر سطح اتصال پیدا نکرد، بدین معنی است که در این نقطه بین آنها

فاصله‌ای نیست. ارتباط روح و بدن، از نظر دیگری مانند اتصال سطح دو گره با یکدیگر است، با اینکه هر دو سطحند، اما اتصال آنها در سطح انجام نمی‌گیرد.

به هر حال، مسائلی از این قبیل، نشان از پیچیدگی روح دارد که شناخت آنها به سادگی میسر نیست. حضرت امام - رضوان الله تعالی علیه - می‌فرمودند: شاید روایت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» «تعلیق به محال باشد؛ یعنی چون نمی‌شود حقیقت روح را شناخت، لذا گفته‌اند: هر کس روح را بشناسد، خدا را می‌شناسد. معنای دیگر روایت این است که مسائل روح را به سادگی نمی‌توان حل کرد، اگر همان مسائل قابل شناخت روح را هم بشناسیم خیلی چیزها برای ما حل می‌شود. برای حل بیشتر معضلات روح، باید منتظر بود که معرفت بشر در این مورد بالاتر برود تا انشاءالله تمامی معماها حل شود.

9. آیا می‌توان توسط روح از گذشته و آینده خبر داد؟

پاسخ: آری، کسانی هستند که از حوادث گذشته و آینده آن‌چنان خبر می‌دهند که گویی آن را می‌بینند و حتی به دیگران نشان می‌دهند و بعد از چند روز یا چند سال همان واقعه اتفاق می‌افتد و این جریان، هم در مورد کارهای مرتاضان و هم در کرامات و معجزات انبیا با تجربه ثابت شده است.

## جلسه چهارم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) و آله الطاهرين

قال الله تبارك و تعالی: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ [1]»

### کاربرد فطرت در شاخه‌های مختلف علوم انسانی

یکی از مفاهیم کلیدی در انسان‌شناسی اسلامی، مفهوم «فطرت» است. «فطرت» در رشته‌های مختلف علوم انسانی مطرح و به مناسبت‌های مختلف از آن یاد می‌شود. مثلاً، فطرت در معرفت‌شناسی یکی از منابع شناخت به حساب می‌آید. در روان‌شناسی و علوم رفتاری یکی از عوامل جهت‌دهنده رفتار است. در اخلاق و فلسفه اخلاق نیز این سؤال مطرح است که آیا خلق و خوی انسان ناشی از عوامل فطری است؟ و سرانجام مبحث «فطرت» در دانش مدیریت، بخصوص مدیریت رفتار انسانی هم از جایگاه ویژه و خاصی برخوردار است.

برداشت‌هایی که از کلمه «فطرت» می‌شود، بسیار مختلف و کاربردهای آن در علوم و فرهنگ‌های مختلف نیز متفاوت است؛ مثلاً در فلسفه‌های مختلف غربی از فطرت سخن به میان آمده و از همه معروف‌تر ادراکات فطری در فلسفه «دکارت» است که فصل ممیزی بین معرفت‌شناسی دکارت و فلاسفه تجربی به شمار می‌رود.

## فطرت در فلسفه اسلامی

مفهوم فطرت از چند جهت در فلسفه اسلامی مطرح است: جهت اول این است که علوم و معرفت‌های انسانی به یک سلسله علوم بدیهی منتهی می‌شوند و این بدیهیات از «فطرت عقل» ناشی می‌شوند. جهت دوم، غیر از بدیهیات اولیه که از فطرت عقل ناشی شده است، دسته‌ای از بدیهیات ثانوی نیز به نام «فطریات» خوانده می‌شوند. قضایای فطری در منطق، دسته‌ای از قضایا هستند که حد وسط آنها همیشه در ذهن حاضر است، علاوه بر اینها در نوشته‌های فلاسفه اسلامی، اصطلاح «فطرت وهم» هم به کار رفته است؛ مثلاً در کتابهای «نجات» و «شفا»ی ابن سینا گاهی از فطرت وهم بحث می‌شود.

ما هم اکنون درصدد بررسی موارد کاربرد این کلمه در مکاتب فلسفی نیستیم، بلکه مقصود بیان این نکته است که واژه فطرت در فلسفه اسلامی جایگاه خاصی دارد و در سایر مکاتب فلسفی هم مورد توجه فیلسوفان بزرگ شرق و غرب قرار گرفته است.

اما در مورد کاربرد فطرت در قرآن مجید می‌توان گفت: از این جهت که قرآن به زبان مردم؛ یعنی به زبان عربی روشن نازل شده است، مفاهیمی را که به کار می‌برد در ابتدا قابل فهم تمامی مردم و اهل آن زمان است. اما به مرور ممکن است در موارد استعمال آن اختلافاتی بروز کند؛ به این معنا که دایره استعمال یک لغت محدودتر یا گسترده‌تر شود و همین موضوع نیز به نوبه خود منشأ پیدایش اصطلاح جدیدی شود. در قرآن کلمات زیادی داریم که در ابتدا به معنای لغوی خودش به کار رفته، ولی کم کم در معنای خاص دیگری مصطلح شده است.

به نظر می‌رسد که کاربرد «فطرت» در قرآن هم به همین صورت است؛ یعنی، قرآن معنای لغوی آن را اراده کرده است، منتها چون عرف مردم آن را در معنای خاصی به کار برده‌اند، به تدریج در همان معنای خاص، مصطلح شده است. در هر

﴿ صفحه ۸۹ ﴾

صورت، واژه‌های زیادی داریم که دایره معنای لغوی آنها وسیع است، منتها در عرف مردم یا در عرف گروه خاصی فقط در مورد خاصی به کار گرفته می‌شوند.

## فطرت در لغت، قرآن و اصطلاح

به جاست که ابتدا کلمه «فطرت» را در لغت عرب مورد بحث قرار دهیم و دریابیم که این واژه به چه معناست و در قرآن به چه معنا استعمال شده است و پس از آن چه اصطلاح خاصی پیدا کرده است.

کسانی که با ادبیات عرب آشنا هستند، می‌دانند که «فَطْرَة» بر وزن «فَعْلَه» است. صیغه «فَعْلَه» مفعول مطلق نوعی است؛ یعنی کلمه‌ای که به این صورت استعمال می‌شود بر یک نوع عمل یا حالت خاصی دلالت می‌کند. مثلاً جلوس مصدر و به معنای نشستن است. جلسه - به کسر جیم - اسم نوع و به معنای یک نوع نشستن است. نوع خاصی که یک شخص می‌نشیند را «جلسه» می‌گویند. کلمه «فطرت» هم همین گونه است. فعل ماضی آن «فَطَرَ» به معنای «خَلَقَ» است، اما فطرت بر نوع خاصی از خلقت دلالت می‌کند. امروزه در رشته‌های مختلف زبان‌شناسی سعی می‌کنند واژه‌های را که مثلاً، در چند معنا به کار رفته است، ریشه‌یابی کنند و روشن نمایند که این واژه برای اولین بار در چه معنا به کار رفته و بعد به چه مناسبتی در معانی دیگری استعمال شده است. این کار در بین ادبای قدیم هم مرسوم بوده است. بعضی از کتابها به‌خصوص فرهنگهای عربی، اصلاً به همین انگیزه نوشته شده‌اند. مؤلفان این کتابها سعی کرده‌اند که همه موارد استعمال یک کلمه را به یک اصل برگردانند؛ مثلاً در کتاب «مقایس اللغه»، ابن فارس سعی کرده است که تمامی مشتقات را به یک اصل برگرداند و اگر قابل برگرداندن به «یک» اصل نبوده آن را به دو ریشه برگردانده است.

در اینجا هم این نکته قابل طرح است که کلمه «فطرت» به چه معناست و ریشه

﴿ صفحه ۹۰ ﴾

لغوی آن چه بوده است. در بین متأخرین، مرحوم راغب اصفهانی در «مفردات» و بعد از او مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به این نکته توجه کرده‌اند. ریشه اولیه این کلمه به معنای شکافته شدن از درون است، ولی در استعمال بعدی به معنای «آفرینش» به کار گرفته شده است. اینکه چرا کلمه «فطرت» را به معنای آفرینش به کار برده‌اند به درستی روشن نیست. شاید مقصود این بوده است که مثلاً لازمه آفرینش این است که پرده عدم دریده و شکافته می‌شود و شاید عنایت دیگری در کار بوده است که بر ما روشن نیست. به هر حال، پی بردن به ریشه لغت در اینجا معانی فطرت را چندان روشن نمی‌کند.

کلمه «فَطَرَ» که در موارد زیادی از جمله در مورد خلقت آسمانها و زمین به کار رفته، از همین ریشه و تقریباً مترادف با «خَلَقَ» است. وقتی که گفته می‌شود «فاطر السموات»؛ یعنی «خالق السموات» مورد استعمال آن بدون شک همان معنای آفرینش است همان‌گونه که در مورد آفرینش، کلمه «ابداع» هم به کار می‌رود. (بدیع السموات والارض) یعنی نو آفرین، به این معنا که زمین و آسمان را بر اساس یک طرح و نمونه قبلی نیافریده است. یعنی این طور نیست که آسمان و زمینی از قبل آفریده شده بود و خداوند بر اساس طرح آن، آسمان و زمین را آفریده باشد. این گونه تعبیر، نشانه ظرافت ادبی قرآن است.

ممکن است کسی بگوید اگر مشتقات فطرت در رابطه با موجوداتی از قبیل آسمان و زمین ... «فطر السموات والارض ...» (انعام / ۷۹) به کار گرفته شود، به معنای «نوعی خلقت» است و مورد آن هم خلقت آسمانها و زمین است، اما اگر واژه «فطرت» در مورد انسان به کار برود، معنای خاصی دارد که با معنای اول فرق می‌کند، به نظر بنده در مورد انسان

هم هیچ عنایت خاصی جز همان معنای لغوی فطرت، منظور نبوده است، ولی چون در آیه مبارکه برای فطرت ویژگی‌هایی ذکر شده است، به تدریج در اثر کثرت استعمال و با توجه به این مورد خاص که در

﴿ صفحه ۹۱ ﴾

قرآن کریم آمده است، دایره معنای آن تنگ‌تر شده است؛ یعنی، بعد از آن هم با همین خصوصیات به کار رفته است به گونه‌ای که امروزه هر جا واژه فطرت را به کار می‌بریم، فقط فطرت انسان از آن فهمیده می‌شود، نه فطرت جن و ملک و آسمان و زمین و حیوان و نبات و ... با اینکه از نظر لغوی هیچ مانعی برای کاربرد فطرت در این موارد وجود ندارد، ولی چون این کلمه در قرآن فقط برای انسان به کار رفته است و از آنجا که قرآن برای مسلمانان قداست خاصی دارد، وقتی که این لفظ را به کار می‌برند، فوراً ذهنشان متوجه کلمه «فطرت» با ویژگی‌های قرآنی آن می‌شود. درست است که استعمال واژه «فطرت» در قرآن منحصر به انسان است، اما واژه‌های هم‌خانواده‌اش منحصر به انسان نیست. سخن اصلی این است: ویژگی‌هایی که در قرآن برای فطرت ذکر شده در معنای اصطلاحی آن منظور شده است. اگر در قرآن این ویژگی‌ها ذکر نشده بود، در معنای اصطلاحی آن هم منظور نمی‌شد. به بیان دیگر، این ویژگی‌ها جزو معنای لغوی فطرت نیست.

## ویژگی‌های «فطرت» در قرآن

در آیه مبارکه فطرت، خداوند متعال به پیغمبر (صلی الله علیه وآله وسلم) می‌فرماید: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا** روی خود را درست مقابل دین حنیف قرار بده. این یک تعبیر عربی است که عین آن در فارسی موجود نیست، اگر کسی در زندگی‌اش به‌طور دائم به جهت خاصی متوجه باشد و از آن مسیر غفلت و انحراف پیدا نکند، می‌گویند رویش را به آن سمت (متوجه) کرده است. پس معنای جمله این گونه می‌شود؛ ای پیغمبر تمامی توجه تو به سمتی باشد که دین اقتضا می‌کند و بعد از آن اضافه می‌کند که توجه به دین حنیف، بر اساس «فطره الله» صورت گیرد.

اما در مورد جایگاه «فطره الله» در آیه، احتمالاتی ذکر شده است. از جمله اینکه آیا «فطره الله» مفعول برای فعل محذوف است یا این که از باب اختصاص

﴿ صفحه ۹۲ ﴾

است یا اینکه مفعول مطلق نوعی است که هر کدام از این احتمالات در کتب تفسیری مطرح شده است. به هر حال، برای فطرت در قرآن مجید ویژگی‌هایی ذکر شده است که به آنها اشاره می‌کنیم:

اولاً از این جهت که در آیه مبارکه، فاعل، خدا و مفعول آن «الناس» است، فطرت نسبت به همه انسانها عمومیت دارد و دیگر نمی‌توان گفت مثلاً فطرت ایرانی، عربی، سیاه و سفید، بلکه فطرت به کل ناس مربوط است، البته از نظر



لغوی اشکالی ندارد که آن را در مورد خاصی به کار ببریم، مثلاً بگوییم، فطرت مرد، فطرت عرب، عجم و ... ولی در اینجا به کل انسانها مربوط است. پس معلوم می‌شود، آنچه مورد نظر خدای متعال بوده است در همه انسانها وجود دارد، زیرا کسی که این فطرت را به وجود آورده آن را به فرد یا صنف خاصی اختصاص نداده است. پس اولین ویژگی فطرت، عمومیت آن است.

ثانیاً فطرت - که نوعی آفرینش معنا شد - فقط از ناحیه خداست. بنابراین چیزی نیست که خود مردم آن را کسب کنند، پس آنچه مردم خودشان با زحمت بدست می‌آورند، فطری نیست، به دیگر سخن: در اینجا منظور فطرت خدادادی و ذاتی است. خداست که مردم را بر این فطرت آفریده است. این خلقت از ناحیه خداست و از لحاظ فاعلی به مردم نسبتی ندارد، علاوه بر این، همین موضوع را از فراز بعد هم می‌توان استنباط کرد، زیرا می‌فرماید: «لتبدیل لخلق الله» این فطرت - که دین انسانها مطابق با آن یا عین آن است - قابل تبدیل نیست. کلمه «خلق» هم در «لخلق الله» دلالت می‌کند بر این که مقصود از فطرت همان خلقت است و غیر از این چیزی نیست، علاوه بر این مناسبتی ندارد که بگویید توجه تو به جانب «فطرت» باشد و سپس بگویید «خلقت» خدا تغییر نمی‌کند، در صورتی که فطرت به معنای خلقت نباشد این دو فراز به یکدیگر ربطی پیدا نمی‌کند.

سومین ویژگی امور فطری این است که تغییر و تبدیلی نمی‌پذیرند و همیشه

﴿ صفحه ۹۳ ﴾

ثابتند. پس، از این آیه شریفه می‌توان سه ویژگی برای فطرت استنباط کرد: اولاً شامل همه انسانها می‌شود. ثانیاً ذاتی و خدادادی است، نه اکتسابی. ثالثاً قابل تبدیل و تغییر نیست.

بنابراین، می‌توان گفت گرچه فطرت به معنای نوعی خلقت است، اما از آنجا که در آیه مبارکه برای آن خصوصیتی ذکر شده است، بزرگان دین هم وقتی این کلمه را به کار می‌برند، این ویژگیها را نیز در آن لحاظ می‌کنند. نه تنها علما که معصومین سلام الله علیهم اجمعین نیز در کاربرد واژه فطرت ویژگیهای قرآنی را مورد نظر قرار داده‌اند.

## کدامین بخش دین فطری است؟

یکی از مشکلات در مورد واژه فطرت این است که در روایات هم مقصود از فطرت به درستی تبیین نشده است. مثلاً در روایت آمده است که دین با فطرت موافق است، اما توضیح نمی‌دهد که مقصود از این سخن که فطرت الهی اقتضای دین را دارد یا دین با فطرت هماهنگ است یا دین با فطرت وحدت دارد؛ چیست؟ و اینکه خود فطرت چه چیزی را اقتضا می‌کند؟ آیا فطرت معرفت خاصی است یا گرایش و کشش خاصی است یا رفتار خاصی است. روایات در این موارد توضیحی نمی‌دهند. از آنجا که دین مجموعه‌ای است که از بخشهای مختلف تشکیل شده است، ابهام در این

است که کدامین بخش دین فطری است آیا بخش مربوط به اعتقادات و «هست‌ها» فطری است یا بخشهای مربوط به بایدها و ارزشها یا بخش مربوط به رفتارهای دینی، مقصود کدام یک است؟

حقیقت این است که فطرت همه موارد مذکور را شامل می‌شود، زیرا در روایات هم در باب شناختها کلمه «فطرت» به کار رفته است و هم در مورد قوانین و احکام؛

﴿ صفحه ۹۴ ﴾

مثلاً در روایت آمده است: «فطرهم علی معرفته انه ربهم» (1) «خدا، انسانها را چنین آفرید که او را بشناسند و بدانند جز او پروردگاری وجود ندارد» که بر فطری بودن شناخت خدا تصریح می‌کند. در روایت دیگری آمده است ... «فطرهم علی التوحید (2) (... خدای متعال همه انسانها را بر اساس توحید آفریده است. منظور از فطرتی که در باب معرفت و شناخت به کار رفته است این است که نوع آفرینش انسان به گونه‌ای است که اقتضای این‌گونه شناختها را دارد. اما باز هم احتیاج به بیان دارد که چگونه انسان به‌طور فطری دارای قوه شناخت است یا اینکه چگونه انسان به‌طور فطری اقتضای رفتار خاصی را دارد. علاوه بر استعمال فطرت در شناختها، در مورد بعضی از تمایلات انسان هم می‌گوییم؛ مثلاً، گرایش انسان به همسر امری «فطری» است و اگر قانونی از این کار «فطری» جلوگیری کند، آن قانون خلاف «فطرت» است و قابل اجرا نیست. اگر هم عمل شود، به نفع انسانیت نخواهد بود، زیرا قوانینی به نفع انسانیت است که با «فطرت» او مخالفتی نداشته باشد.

## موارد استعمال «فطرت» در منابع دینی

به‌طور کلی در منابع دینی «فطرت» در همین دو مورد استعمال شده است:

1. در مورد شناختها و ادراکهایی که به فطرت نسبت داده می‌شوند (شناختهای فطری).

2. در مورد تمایلات، کششها و غرایز که منشأ رفتار خاصی در انسان هستند (تمایلات فطری).

یکی از بحثهایی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا واقعاً از نظر قرآن و روایات یک سلسله از شناختها بطور فطری و خدادادی در انسان وجود دارد؛ آن

---

1. بحارالانوار، جلد ۳، باب ۱۱، ص ۲۷۹، روایت ۱۳.

2. بحارالانوار، جلد ۳، باب ۱۱، ص ۲۷۷، روایت ۶.

گونه که دکارت در معرفت‌شناسی معتقد است یا اینکه شناخت فطری وجود ندارد.

فلاسفه در پی درک این موضوع‌اند که شناختها و مفاهیمی که در انسان وجود دارد از کجاست. بدون شک بسیاری از شناختها در حس آدمی ریشه دارند. تصویری که از رنگ، شکل، اندازه و به‌طور کلی «مفاهیم کیفی و کمی» داریم، منشأ حسی دارند، اما ادراک بعضی از مفاهیم ناشی از حواس آدمی نیست. این سخن از قدیم مورد بحث فلاسفه بوده است که اصلاً انسان چگونه این دسته از «مفاهیم» را درک می‌کند، در حالی که این مفاهیم نه دیدنی و نه شنیدنی‌اند؛ مثلاً ما در پرتو انعکاس نور، رنگ را با چشم می‌بینیم و به تبع رنگ، شکل را نیز می‌بینیم، اما انتزاع مفهوم «جسم» چگونه صورت گرفته است؟ یعنی ذهن ما چگونه با «مفهوم جسم» آشنا شده است؟! اصلاً ما جسم را چگونه شناخته‌ایم؟ از کجا آدمی به وجود روح پی برد؟ از کجا فهمید که موجودی به نام «روح» وجود دارد و این مفهوم را از کجا بدست آورد؟ بالاتر از همه، ذهن انسانها چگونه با مفهوم «خدا» آشنا شده است؟ هم خداپرستان و هم کفار با مفهوم «خدا» آشنایی دارند، اگر نداشتند که در مورد وجود یا عدم وجود او قضاوت نمی‌کردند، این مفهوم را از کجا بدست آورده‌اند؟ به هر حال، این موضوع از زمانهای قدیم مورد توجه فیلسوفان بوده است که: چگونه انسان با مفاهیمی از این قبیل آشنا می‌شود؟

## فطرت از دیدگاه دکارت

رنه دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) فیلسوف معروف فرانسوی که به پدر فلسفه جدید مشهور شده است، معتقد بود که انسان یک سلسله مفاهیم را به‌طور فطری درک می‌کند. اصلاً خدا آدمی را به گونه‌ای خلق کرده است که این مفاهیم را خود به خود و بدون استفاده از حواس درک می‌کند. وقتی که خدا آدمی را خلق می‌کند، این مفاهیم را در سرشت او می‌گذارد.

نظریه دکارت از طرف برخی فیلسوفان معاصر مورد اعتراض واقع شد که چگونه ممکن است مفاهیمی از قبیل «مفهوم خدا» و «مفهوم روح» به‌طور فطری درک شود؟ آیا مثلاً یک نوزاد هم این «مفاهیم» را درک می‌کند؟ مگر چنین نیست که درک یک مفهوم، آن هم مفاهیمی از این قبیل، به بلوغ خاص عقلی نیاز دارد؟ دکارت در جواب، این گونه توضیح می‌دهد که منظور من از فطری بودن بعضی از مفاهیم، این است که استعداد درک آن مفاهیم در انسان وجود دارد؛ یعنی، ذهن انسان به گونه‌ای خلق شده است که اگر شرایط برای آن آماده شد خود به خود این مفاهیم را درک خواهد کرد. پس آنچه در ابتدای خلقت انسان وجود دارد فقط استعداد درک مفاهیم است، ولی به تدریج این

استعداد به مرحله فعلیت می‌رسد و مفاهیم را خود به خود درک می‌کند و احتیاج ندارد که آنها را از راه حس دریافت کند، بلکه وقتی روح قدرت تعقل پیدا کرد، خود به خود این مفاهیم را در می‌یابد.

مقصود از این گفته‌ها تنها اشاره‌ای به اعتقاد دکارت در مورد فطرت بود و همچنین توجهی به این نکته که فرق بین فطرت در اصطلاح ایشان با فطرت در اصطلاح ما چیست. آیا این که دکارت می‌گوید شناخت مفهوم خدا فطری است، با گفته ما که می‌گوییم: خداشناسی فطری است یکسان است؟

## تفاوت دو دیدگاه در مورد «فطرت»

با توضیح زیر روشن خواهد شد که بین فطری بودن خداشناسی در اصطلاح ما با فطری بودن مفهوم خدا در اصطلاح دکارت فاصله بسیار زیادی است. ادعای ما این نیست که «مفهوم خدا» فطری است، بلکه مقصود از خداشناسی فطری شناخت و معرفت شهودی و حضوری است. برای تبیین بیشتر، توضیح کوتاهی لازم است: فلاسفه اسلامی و همچنین بعضی از فلاسفه غربی، معتقدند که ادراک واقعیات به وسیله انسان از دو راه صورت می‌گیرد: ۱. «یافتن» خود واقعیت به

﴿ صفحه ۹۷ ﴾

وسيله ادراک حضوری و شهودی، همانند درک احساسات درونی از قبیل محبت، ترس و امید، این مفاهیم را چگونه درک می‌کنید؟ آیا وقتی که بچه‌ای برای اولین بار می‌ترسد، «مفهومی» از ترس در ذهن او وجود دارد؟ خیر، مفهوم ترس در ذهن او نیست. پس چگونه از ترس خود آگاه می‌شود؟ پاسخ اینست که واقعیت ترس را می‌یابد، اما به تدریج که بزرگتر می‌شود مفاهیم تجریدی و انتزاعی را نیز می‌فهمد و «مفهوم» ترس را هم درک می‌کند. بچه احساس گرسنگی را که احساس درونی است، در همان روزهای اول «می‌یابد» این طور نیست که «بداند» مفهوم گرسنگی چیست، بلکه واقعیت گرسنگی را می‌یابد و این یافتن واقعیت همان علم شهودی و حضوری است؛ مثلاً نوزاد واقعیت انس با مادر و لذت نوازش او را می‌یابد در آغوش مادر احساس آرامش می‌کند، اما لفظ و مفهومی از آن ندارد. پس نسبت به آن علم حضوری دارد. البته علم حضوری هم مراتبی دارد که در مراتب پایین آن، احتمال تفسیر غلط وجود دارد، اما مرتبه قوی و شدید آن به هیچ وجه قابل تفسیر غلط نیست. وقتی که آدمی در مورد خاصی احساس قوی‌تری داشته باشد، این احساس همیشه در خاطرش می‌ماند، ولی گاهی احساس او مبهم است؛ یعنی، انسان نمی‌فهمد که این چه حالتی است، چرا ایجاد شده است؟ منشأ و مقتضای این حالت چیست؟ احتمالاً، آنچه که در روانکاو فروید از آن به عنوان «ناهشیار» یاد شده است، علم حضوری مبهمی است که خود شخص هم به آن توجه ندارد. «ناهشیار» یا «ضمیر ناخودآگاه»، نوعی شعور و درک است که گاهی نیمه آگاهانه است و وقتی که در سطح هشیار وارد شد، در آن صورت است که شخص از حالت خود آگاه می‌شود.

به هر حال، فطری بودن خدا شناسی به این معناست که انسان در درون خود درک حضوری مبهمی دارد از اینکه وابسته به موجودی است که نیاز او را برطرف می‌کند، گرچه ممکن است نتواند بگوید که این چه موجودی است، اما در نهاد او

﴿ صفحه ۹۸ ﴾

احساس وابستگی و نیاز به شکل مبهم نهفته است. پس مقصود ما از علم حضوری و فطری بودن شناخت خدا روشن شد.

اما به گفته دکارت فطری بودن معرفت خدا به معنای فطری بودن «مفهوم» خداست. اینکه ما می‌گوییم شناخت خدا فطری است، مقصود، فطری بودن شناخت حضوری خدا و در واقع، یافتن واقعیت است. قرآن مجید می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَسْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» (اعراف/ ۱۷۲) نوعی درک باطنی در روح انسان وجود دارد، اگر چه نتواند آن را به درستی تعبیر و تفسیر کند، ولی اگر آدمی به صورت طبیعی رشد کند، به جایی می‌رسد که به وجود خدای یگانه اعتقاد پیدا می‌کند، پس ریشه این اعتقاد در ضمیر آدمی است.

در فلسفه متعالیه ثابت شده است که وجود هیچ مخلوقی از آفریننده‌اش مستقل نیست؛ یعنی اینکه معلول، عین الربط بالعله است. وجود مخلوق وجودی کاملاً وابسته است و از خود هیچ استقلال ندارد. بنابراین، هر معلولی که مرتبه‌ای از ادراک و آگاهی داشته باشد خودش را موجودی وابسته به خدا خواهد یافت و این معرفت، فطری است. منظور از علم فطری، شناخت فطری و توحید فطری، چنین شناختی است. اما واژه‌ای که بیش از واژه «شناخت‌های فطری» استعمال می‌شود، واژه «گرایش‌های فطری» است. یعنی، جدای از تمایلات ارزشی که در اثر محیط و تربیت پیدا می‌شوند، «میل‌هایی» نیز هستند که در هر انسانی به‌طور کاملاً فطری و منفرد رشد می‌کنند؛ مثلاً میل به آب و غذا، میل به ارضای جنسی و ... میل‌هایی فطری‌اند که در ابتدای خلقت ضعیف و کم‌رنگند ولی به تدریج رشد کرده و قوی می‌شوند. اگر نیازهای بدنی انسان به‌طور متناسب اشباع شود نیازهای معنوی او نیز شکوفا می‌شوند.

﴿ صفحه ۹۹ ﴾

## پرستش، نیازی فطری

از جمله گرایش‌های فطری انسان خداپرستی است. کرنش کردن در مقابل یک موجود بی‌نهایت کامل، خود یک نیاز فطری است. یکی از نشانه‌های این نیاز فطری، عشق است. عشق، نمودی از محبتی است که در قلب انسان نسبت به پروردگار خود وجود دارد. انسان اگر در موجودی کمال فوق‌العاده‌ای ببیند، به‌طور فطری در مقابل او خضوع می‌کند. این احساس کاملاً فطری است و در مراتب بالای آن، خضوع کردن جز در برابر پروردگار، آدمی را اشباع نمی‌کند. گرچه خضوع امری قلبی است اما نموده‌های آن در بدن ظاهر می‌شوند. انسان می‌خواهد در برابر قدرت مطلق هستی به خاک

بیفتد و گویی می‌خواهد در او محو شود. این تمایل فطری است، ولی تا زمانی که نیازهای اساسی بدنی ارضا نشود، آدمی به دنبال تمایلات معنوی نمی‌رود. اگر تمایلات اساسی جسمی به‌طور متعادل ارضا شوند، احساسات انسانی ظهور پیدا می‌کند و برای ظهور تمایلات انسانی، اولاً رسیدن به سن خاصی مطرح نیست، برخلاف تمایلات جسمانی که بروز آنها به سن نیز وابسته است؛ مثلاً، رسیدن به سن بلوغ شرط بروز نموده‌های جنسی است و ثانیاً، برخلاف نیازهای جسمی، نیاز پرستش به اندام خاصی مربوط نیست. پس نیاز به پرستش، از سنخ نیازهایی نیست که عامل زیست‌شناختی داشته باشد؛ یعنی این گونه نیست که هورمونی ترشح شود تا اینکه آن نیاز را به وجود آورد یا آن را برطرف کند و شیوه ارضای آن ابراز محبت نسبت به پروردگار و خضوع در مقابل اوست و اگر نهایت خضوع کامل در برابر معبود نباشد این نیاز ارضا نمی‌شود. از لحاظ تجربی ثابت شده است کسانی که به مرحله بالای محبت الهی می‌رسند، نیاز جنسی آنها هم تحت الشعاع پرتوی پرفروغ آن قرار می‌گیرد؛ یعنی، آن حالت معنوی چنان قوی است که زمینه‌ای برای بروز غریزه جنسی باقی نمی‌گذارد. این نمونه‌ای بسیار کوچک از گرایش فطری انسان به سوی کمال مطلق

﴿ صفحه ۱۰۰ ﴾

است. گرایش انسان به کمال مطلق به جانب موجود خاصی نیست، چون اگر آدمی به نظر خود چیزی کامل‌تر از موجود دیگری را پیدا کند، احتمالاً با موجود بی‌نهایت اشتباه می‌گیرد و به دنبال آن می‌رود، پس آنچه بالذات مطلوب است، کمال بی‌نهایت است. حضرت امام(قدس سره) بارها می‌فرمودند: «انسان بالفطره طالب کمال بی‌نهایت است» انتخاب هدفهای مجازی به این دلیل است که آدمی هدف نهایی خود را اشتباهی می‌گیرد یا اینکه هدف خودش را در رسیدن به موجودی که مطلوب واقعی انسان نیست تصور می‌کند و او را مطلوب واقعی می‌پندارد، ولی وقتی که به او می‌رسد می‌بیند که ارضا نمی‌شود. یا ممکن است شخصی عاشق خصلت و صفتی باشد و از آنجا که خود او فاقد آن است، لذا به کسی عشق می‌ورزد که آن خصوصیت را دارا باشد؛ مثلاً، اگر خواسته او جمال است گرایش فطری او رسیدن به جمال بی‌نهایت است.

## سه اصطلاح در فطرت

شاید بتوان مجموعه اصطلاحات مربوط به گرایشهای فطری را در سه اصطلاح خلاصه کرد:

1. هر نوع گرایشی که در نهاد انسان باشد، با آن سه ویژگی که قبلاً ذکر شد، فطری محسوب می‌شود، حتی نیاز آدمی به آب و غذا و میل به ارضای سایر غرایز، به این معنا فطری است.
2. مفهوم فطرت اصطلاحاً فقط بر گرایشهای مخصوص انسان اطلاق می‌شود، تمایلاتی از قبیل: عشق به حقیقت و جمال و در رأس همه اینها، عشق به خدا را تمایلات فطری می‌گویند.

3. فطرت در اصطلاح سوم بمعنای تمایلی است که نهایت آن به خدا می‌رسد و آن هم فقط در انسان یافت می‌شود و در سایر حیوانات لاقلاً شناخته شده نیست،

﴿ صفحه ۱۰۱ ﴾

البته ممکن است مرتبه ضعیفی از آن در حیوانات هم باشد که ما نمی‌دانیم. معمولاً واژه فطرت فقط در مورد انسان به کار می‌رود و درباره سایر حیوانات، از تعبیر «غریزه» استفاده می‌کنند. در کاربرد عرفی، «غریزه» را در مقابل «فطرت» قرار می‌دهند، ولی فطرت از نظر لغوی غرایز را هم شامل می‌شود؛ یعنی، فطرت در لغت اعم از انسان و حیوان است، حتی در تعبیر فلسفی و دینی هم فطرت به انسانها اختصاص ندارد، ولی در مقام فرق گذاشتن بین انسان و حیوان، در مورد اول از واژه فطرت، در مورد دوم از «غریزه» استفاده می‌کنند.

فطرت و تمایل آدمی به خیر و شر و توضیح این دو مفهوم

بحث دیگری که می‌توان در راستای مسایل مربوط به فطرت مطرح کرد این است که آیا شرور به صورت فطری در انسان وجود دارد یا اینکه شرور اموری اکتسابی‌اند، ولی سؤال دیگری که به‌طور منطقی بر این سؤال تقدم دارد این است که آیا اصلاً «وجود» انسان خیر است یا شر، اما قبل از پرداختن به پاسخ هر یک از این دو سؤال باید این موضوع روشن شود که اصولاً خیر چیست و شر کدام است. بنابراین، به جواب این سؤال می‌پردازیم که منشأ انتزاع خیر و شر و خوب و بد چیست؛ به بیان دیگر، چه عاملی موجب شده است که آدمی این مفاهیم را درک کند و به وجود آنها معتقد شود؟

بین فلاسفه اخلاق در غرب این گرایش وجود دارد که مفاهیمی از این قبیل به‌طور فطری و خود به خود درک می‌شوند؛ اما از دیدگاه ما انسان هنگام برخورد کردن با فرد یا شیئی؛ گاهی آنرا با خواسته‌های خود هماهنگ می‌یابد و برخورد با او برایش خوشایند است و گاهی نیز برخورد کردن با شیئی یا کسی برای او ناخوشایند است که در صورت اول به خیر بودن و در صورت دوم به شر بودن آن حکم می‌کند. شاید بپرسید که مفهوم «خوشایندی یا ناخوشایندی» که ملاکهای قضاوت خیر یا شر بودن اشیاء هستند، از کجا آمده‌اند و منشأ انتزاع آنها چیست.

﴿ صفحه ۱۰۲ ﴾

جواب این است: آدمی همان گونه که مفهوم گرسنگی را با علم حضوری درک می‌کند و واقعیت آن را می‌یابد، مفهوم خوشایندی یا ناخوشایندی را نیز به‌طور فطری درک می‌کند. آدمی در هر سنی به‌طور فطری در می‌یابد که چه چیزهایی با طبع او مناسب است، برای او لذت‌بخش است یا نامناسب و ناخوشایند است؛ مثلاً، هیچ فردی نیست که از مزه شیرینی بدش بیاید یا از تلخی خوشش بیاید. پس «خوشایندی» و «ناخوشایندی» امری طبیعی و فطری است، به این معنا که هر چه با طبع آدمی موافق است خوشایند و هر چه مخالف طبع اوست ناخوشایند است، پس اولین

جایی که انسان به مفهوم خوب و بد توجه می‌کند همینجاست، چیزی که با طبع او مناسب باشد و از آن خوشش بیاید به «خوبی» آن حکم می‌کند و بر عکس. منشأ خوب و بد در ابتدا مخالفت یا موافقت با طبع آدمی است، ولی با گسترشی که در خزانه مفاهیم هر فرد ایجاد می‌شود سرانجام، هر چیزی را که دارای کمال است «خوب» می‌داند، اگر کمال خود را از دست دهد آن را «بد» می‌شمارد. خربزه تا وقتی که شیرین است خوب است، اما اگر شیرینی خود را از دست داد و ترش شد، بد می‌شود. سرانجام آدمی با تحلیل بیشتر به اینجا می‌رسد که هر موجودی که دارای کمالی هست بلحاظ همان کمالش خوب است و خوش آمدن دیگران از آن وسیله‌ای برای پی بردن به کمال آن است و خودش اصالت و موضوعیت ندارد.

یکی از موارد اختلاف فلاسفه، همین نکته است. بعضی از فلاسفه غربی معتقدند که معیار «خوبی» و «بدی» خود انسان است، این گونه نیست که هر چیزی فی نفسه برای خود کمالی داشته باشد، بلکه همه مفاهیم ارزشی مثل خوب و بد با تمایلات خود شخص سنجیده می‌شود، اگر از چیزی خوشش بیاید، حکم به خوبی و در غیر این صورت حکم به بدی آن می‌کند و چونکه تمایلات افراد در امور اجتماعی متفاوت و تابع فرهنگها و ارزشهای مختلف است، پس مفاهیم

﴿ صفحه ۱۰۳ ﴾

ارزشی، اصالتی ندارند و تابع فرهنگها و محیطهای متفاوتند، هر محیطی هر چه را خوب یا بد دانست همان چیز خوب یا بد است. پس مفاهیم ارزشی نسبی و تابع عوامل محیطی‌اند و از خود اصالتی ندارند.

خیر و شر در فلسفه اسلامی

از دیدگاه فلاسفه اسلامی، هر موجودی، فی ذاته برای خود کمالی دارد و اعتقاد ما در کمال و خیر واقعی آن تأثیری ندارد؛ مثلاً، رشد و شکوفایی درخت «خوب» است و پژمردگی و پوسیدگی آن «بد» است. پس خوب و بد بودن اشیاء یا افراد، تابع خواست و قضاوت ما نیست، هر موجودی کمالی لایق و متناسب با خودش دارد، اگر به کمال واقعی برسد می‌گوییم این موجود «خیر» است و اگر به آن مرحله نرسد می‌گوییم «شر» است و سرانجام در آخرین تحلیل از خیر و شر، به اینجا می‌رسیم که «خوب بودن» از سنخ هستی است و «بد بودن» مربوط به جانب نقص، نبود و عدم است؛ به تعبیر دیگر «خوبی» به حقیقت وجودی و «بدی» به حیثیت عدمی اشیاء مربوط است، وقتی که چیزی دارای کمالی است، خوب است و وقتی که کمالی را از دست داد، بد است. ریشه شر به عدم و ریشه خیر به وجود بر می‌گردد. در مقابل کمال، نقص به معنای از دست دادن کمال است، پس ریشه شر به عدم بر می‌گردد و هر چه «هستی» کامل‌تر باشد، جهت خیریت آن بیشتر است، پس خیر مطلق خداست، زیرا خدا وجود و کمال مطلق است.

به هر حال، خیر و شر دو مفهوم فلسفی‌اند. اگر موجودی دارای جهت کمالی باشد به لحاظ داشتن کمال، خیر است و اگر فاقد کمالی باشد به لحاظ فقدان آن، شر است.



هر موجودی به خودی خود دارای کمال و خیری است، اما وقتی که با دیگری

﴿ صفحه ۱۰۴ ﴾

سنجیده می‌شود ممکن است موجودی مزاحم به حساب آید؛ یعنی، اینکه گاهی موجودی جهت ادامه زندگی خود برای سایر موجودات مزاحمت ایجاد می‌کند؛ مثلاً، اگر حیوان بخواهد رشد کند باید از علف بیابان تغذیه کند یا گوشت حیوان دیگر را بخورد. وجود او فی نفسه «خیر» است، ولی از این جهت که مزاحم موجودات دیگر می‌شود، شر است. وجود موش فی نفسه برای خودش خیر است، اما از این جهت که انبان کشاورز را سوراخ می‌کند شر است. بنابراین، به‌طور مطلق نمی‌توان قضاوت کرد که فلان موجود خیر است یا شر. وجود آن برای خودش خیر، ولی ممکن است برای موجود دیگری شر باشد. کرمی که در سیب پیدا می‌شود برای خودش خیر است، اما از آن جهت که سیب را خراب می‌کند برای آن شر است.

## رفتار انسان، علت کمال یا نقص او

از آنجا که به اعتقاد ما، از تحلیل فلسفی «هست»ها می‌توان نتایج ارزشی و «بایدها» را استنتاج کرد، از بیان واقعیت فوق، در مورد مقایسه دو موجود خارجی با یکدیگر، به نتیجه‌ای ارزشی می‌رسیم و آن این است که از مقایسه رفتارهای انسان با کمال او نیز می‌توان «خیر» یا «شر» بودن رفتار انسانی را نیز استنباط کرد.

بنابراین، هر رفتاری که در جهت کمال و تعالی انسان باشد «خیر» و هر رفتاری که در جهت نقص و انحراف او باشد «شر» است؛ مثلاً، اگر انسان با تحصیل علم به کمال و رشد برسد، در این صورت تحصیل علم «خیر» به حساب می‌آید و اگر رفتاری را انجام دهد که موجب انحراف در مسیر حرکت او شود آن رفتار، بد است و منشأ نقص در وجود او می‌شود، پس اگر کاری موجب نقص او شود، می‌گوییم بد است و اگر عملی موجب کمال شود خوب است. همانگونه که بعضی از کارهای انسان مثل ورزش، موجب کمال جسم می‌شود و برخی دیگر، مثل سستی و تنبلی

﴿ صفحه ۱۰۵ ﴾

موجب نقص و کسالت جسم می‌گردد؛ بعضی از اعمال انسان نیز موجب کمال یا نقص روح می‌شود. هر جا اسلام به انجام دادن کاری توصیه کرده است، روشن است که با کمال انسانیت منطبق است و هر جا که اسلام از انجام کاری منع کرده است آن کار با کمال انسان سازگار نیست. همان گونه که مصرف غذایی؛ مثلاً، موجب تقویت جسم و گاهی

موجب تضعیف آن می‌شود. پس رابطه بین رفتار آدمی و روح او رابطه‌ای واقعی، نه قراردادی است، ولی گاهی نتیجه آن عمل و رفتار، شناخته شده است و گاهی شناخته شده نیست. بنابراین، معیار قضاوت برای خیر و شر بودن عملی، این است که آیا موجب کمال آدمی می‌گردد یا نقصی را در او ایجاد می‌کند. حال اگر راهی برای کشف کمال یا نقص موجود باشد، به سادگی می‌توان قضاوت کرد که این عمل خیر است یا شر، اما اگر راهی برای کشف خیر و شر بودن عملی نداشته باشیم، باید تعیین آن را به کسی واگذار کنیم که علاوه بر خلق روح، خیر و شر و نقص و کمال آن را به خوبی می‌داند.

## خلاصه بخش آخر

حاصل سخن این است که گاهی «خیر» بودن یا «شر» بودن را در مورد هست‌ها به کار می‌بریم و گاهی به بایدها و نبایدها نسبت می‌دهیم. در مورد هست‌ها نیز گاهی درباره موجودی (فی نفسه) قضاوت می‌کنیم که در این صورت اصل وجود آن را خیر می‌دانیم و گاهی وجودی را نسبت به دیگری می‌سنجیم که وجود او را از یک جهت خیر و از جهت دیگر (که برای کمال و بقای خود، موجب نقص دیگران می‌شود) شر می‌دانیم. در اینجا است که به شر بودن موجودی حکم می‌کنیم که موجب نقص دیگری شده است در عین حال، امکان دارد وجود او برای دیگری موجب خیر باشد. پس این خیر و شر، نسبی و اضافی است و در مورد خیر و شر ارزشی هم اشاره کردیم که اگر رفتاری موجب کمال انسان شود برای او خیر است و

﴿ صفحه ۱۰۶ ﴾

اگر موجب نقص روح او شود برای او شر است. این رابطه، رابطه‌ای واقعی است. او بخواهد یا نخواهد، تأثیر مثبت یا منفی عمل در روح باقی می‌ماند و شخص در این مورد، انتخاب و اختیاری ندارد. پس قلمرو خیر و شرهای اخلاقی، رفتارهای اختیاری انسان است و ملاک خوبی یا بدی آنها تأثیری است که در کمال یا ضعف و تزلزل انسان دارد و این رابطه، واقعی و تکوینی است و تابع قرارداد و تمایلات افراد نیست.

## پرسش و پاسخ

1. اگر در علم حضوری، واقعیت، نزد فرد حاضر است، در علم حضوری انسان به خداوند، چگونه وجود مطلق و بی‌نهایت خداوند در نزد نفس محدود انسانها حضور پیدا می‌کند؟

پاسخ: در این سؤال گمان شده است که اقتضای حضور خدا در نفس انسان این است که نفس انسانها هم نامحدود باشد. این گمان درست نیست، در علم حضوری ممکن است هر دو موجود «عالم و معلوم» محدود باشند یا اینکه یکی

محدود و دیگری نامحدود باشد. برای تقریب به ذهن و از باب تشبیه معقول به محسوس، به این مثال توجه کنید: اگر شما مقداری آب را در دریا ریختید، دریا برای قطره قطره این آب محدود حضور دارد و فاصله‌ای بین آنها نیست، درست است که وسعت دریا با قطره قابل مقایسه نیست، اما تا محدوده‌ای که قطره هست، دریا هم هست و بسی فراتر، اما وسعت دریا به حضور آن در نزد آب محدود ضرری نمی‌زند. آنجا که قطره با دریا تلاقی می‌کند، هر دو برای هم حاضرند منتها دریا و رای قطره هم حضور دارد. البته این مثال برای تقریب به ذهن بیان شد، روشن است که در اجسام، «حضور» معنایی ندارد. به هر حال، انسان برای خدا و خدا برای انسان حاضرند و حضور به این معنا نیست که خدا در صورت حضور نزد انسان، محدود می‌شود. خدا نامتناهی است و انسان در حد و شعاع وجود خودش

﴿ صفحه ۱۰۷ ﴾

با خدا ارتباط برقرار می‌کند. در همان نقطه‌ای که با یکدیگر تلاقی می‌کنند، برای یکدیگر حضور دارند. پس می‌توان گفت که خدا برای انسان و انسان برای خدا حاضرند: (و هو معکم اینما کنتم (1) هر کجا که باشید، خدا با شماست. نمی‌توانید جایی بروید که خدا در آنجا حضور نداشته باشد و شما در محضر خدا هستید. پس لازمه حضور، تساوی دو شیء از نظر وجودی نیست، زیرا ممکن است یکی از آنها محدود و دیگری نامحدود باشد، در عین حال برای یکدیگر حضور داشته باشند.

2. آیا اعتقاد به نسبیت خیر و شر صحیح است؟

پاسخ: نسبیت چند معنا دارد. نسبیت به معنایی که بیان شد قابل انکار نیست. اینکه وجود شیئی نسبت به خودش خیر است و نسبت به موجود دیگری ممکن است خیر یا شر باشد، یک واقعیت است. همچنین نسبیت در آداب و رسوم و تشریفات اجتماعی نیز قابل انکار نیست. اینکه یک رفتاری در اینجا احترام محسوب می‌شود و در جایی دیگر ممکن است همین رفتار توهین محسوب شود، به دلیل نسبیت و عدم اطلاق و کلیت آداب و رسوم اجتماعی است. نسبیتی که از نظر ما مردود است، نسبیت اخلاقی است. آیا وقتی که در یک مکتب ارزشی، بر کاری عنوان «خیر» اطلاق می‌کنیم، برای همه انسانها و در تمامی عالم و تمامی زمانها خیر است؛ یعنی یک معیار ثابت عقلانی دارد یا از سنخ سلیقه و هوس است که از جامعه‌ای به جامعه دیگر فرق می‌کند. گروهی معتقدند، همان‌گونه که در مناطق سردسیری لباس گرم پوشیدن «خوب» و در مناطق گرمسیری لباس گرم پوشیدن «بد» است، ارزشها و خیر و شرهای اخلاقی هم تابع فرهنگهای متفاوتند و واقعیتی

1. حدید / ۴.

﴿ صفحه ۱۰۸ ﴾

ورای خود ندارند، اما ما به ثبات و اطلاق ارزشهای اخلاقی کلی معتقدیم. پس خیر و شر نسبی در هستی و در رفتار آدمیان وجود دارد، ولی خیر و شر در اصول اخلاقی نسبی نیست؛ یعنی، تابع سلیقه‌ها نیست و معتقدیم که اخلاق، ریشه در واقعیات دارد، نه در اذهان.

## جلسه پنجم

{ صفحه ۱۰۹ }

## جلسه پنجم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين المعصومين

### سرشت انسان

موضوع بحث، سرشت انسان است. محور سخن در باب سرشت انسان این است که: آیا انسان از نظر ذات و سرشت، خوب آفریده شده است یا برعکس، سرشت انسان زشت و پلید است؛ یا اینکه انسان ذاتاً نه خوب است و نه بد، بلکه ذات انسان از این نظر خنثی است و یا اینکه سرشت انسانها به صورت متفاوت آفریده شده است بعضی‌ها ذاتاً «خیر» و گروهی دیگر ذاتاً «شرند.»

قبل از ورود در بحث، لازم است خلاصه مقدمه‌ای را که در مبحث پیشین درباره خیر و شر ذکر کردیم یادآوری نماییم و این موضوع را روشن کنیم که اصولاً «خیر» چیست و «شر» کدام است، سپس با وضوح بیشتری به این بحث بپردازیم که حال آیا سرشت انسان خیر است یا شر.

### کاربرد خیر و شر

حاصل سخن درباره خیر و شر این است که ما مفهوم خیر را تقریباً به سه صورت استعمال می‌کنیم ۱. خیر اصیل و فی نفسه ۲. خیر نسبی یا مقایسه‌ای ۳. خیر اخلاقی یا ارزشی.

خیر اصیل به این معناست که: اگر موجودی را فی نفسه در نظر بگیریم و وجود

{ صفحه ۱۱۰ }

آن را مستقل وجدای از ارتباطش با سایر اشیاء و افراد بسنجیم، به «خیر بودن» آن حکم می‌کنیم و به قول فلاسفه الهی، وجود هر شیئی فی نفسه عین خیر است یا «الوجود خیر محض» در مقابل، عدم آن نیز شر به حساب می‌آید. این موضوع، علاوه بر استدلال‌ات عقلی و فلسفی، از پشتیبانی آیات قرآن نیز بهره‌مند است؛ مثلاً در آیه مبارکه سوره سجده آمده است «الذی أحسن کلّ شیء خلقه (1)» یعنی: «خدای متعال خلقت هر چیزی را نیکو قرار داد.» پس خیر به این معنا اصیل و فی نفسه است.

مفهوم «خیر نسبی یا مقایسه‌ای» نیز در صورتی بدست می‌آید که دو شیء یا دو فردی را که وجود آنها با یکدیگر تزامم دارد، مقایسه کنیم. اگر بین دو موجود که وجود یکی از آنها به گونه‌ای با وجود دیگری تزامم دارد، مقایسه کنیم و موجودی را از آن جهت که سبب نقصان یا از بین رفتن دیگری می‌شود بسنجیم، در این صورت حکم می‌کنیم که وجود یکی از آنها برای دیگری شر است یا وجود یکی به دلیل کمک به رشد و کمال دیگری برای آن موجود خیر است. فرض این گونه خیر و شر، فقط در مواردی است که تزامم بین موجودات وجود داشته باشد. بنابراین، مجردات تام - که با یکدیگر هیچ تزاممی ندارند - مشمول این خیر و شر نمی‌گردند. این خیر و شر، به اصطلاح فلاسفه خیر و شر بالعرض است، خیر و شری است که ذاتی نیست، چون بعد از مقایسه موجودات، به خیر یا شر بودن آنها حکم می‌کنیم و البته فرض چنین خیری در اعدام هم ممکن است؛ مثلاً، امساک از غذا امری عدمی است، اما وقتی که امساک از غذا موجب سلامتی انسان شود، همین امر عدمی (نخوردن) خیر خواهد بود. شاخ و برگ را که باغبان از یک درخت می‌زند در واقع برای درخت امری عدمی است، ولی خیر درخت در آن

---

1. سجده/ ۷.

﴿ صفحه ۱۱۱ ﴾

است، زیرا این کار موجب رشد آن می‌شود. پس فرض خیر و شر نسبی فقط در بین موجودات مادی است، زیرا ممکن است موجودی برای موجود دیگر خیر یا شر باشد و فرض خیر در اعدام هم از این جهت ممکن است که گاهی «عدم» زمینه پیشرفت خیری را فراهم می‌کند و در واقع موانع رشد و کمال موجودی را از بین می‌برد و لذا ممکن است خیر باشد.

سومین کاربرد مفهوم خیر و شر در مورد خیر و شر اخلاقی یا ارزشی است. این بحث معرکه‌ای از آراء فلاسفه اخلاق است که ماهیت ارزش چیست و خیر و شر ارزشی کدام است. طبق نظر بزرگان فلسفه اخلاق اسلامی، خیر و شر اخلاقی فقط در امور اختیاری مطرح می‌شود. اگر عملی فاقد عنصر اختیار باشد؛ یعنی، دخالتی در پیدایش کار اختیاری نداشته باشد و خود آن هم نتیجه یک کار اختیاری نباشد، متصف به ارزش اخلاقی نمی‌شود و نمی‌توان گفت که خوب یا بد است. البته از نظر فلسفی ممکن است بگویند وجودش خیر است یا اینکه وجود آن برای وجود دیگری خیر است، اما از نظر اخلاقی چیزی که هیچ عنصر اختیاری در آن نباشد، به آن خیر یا شر گفته نمی‌شود؛ مثلاً می‌توان گفت

سنگ یاقوت خیلی زیباست، برای کسی که از زینت آن استفاده می‌کند «خیر» است، اما مدح یاقوت مدح اخلاقی نیست و از آنجا که زیبایی یاقوت اختیاری نیست، مدح اخلاقی آن هم معنا ندارد، زیرا ارزش اخلاقی در جایی است که اختیاری در میان باشد و فاعل، قدرت فعل یا ترک آن را داشته باشد. فعلی از نظر اخلاقی خیر است که مقدمه رسیدن انسان به کمالی باشد - اینکه حقیقت کمال چیست، چه مراتبی دارد خود بحث گسترده‌ای است که جای آن در اینجا نیست - به‌طور اجمال می‌توان گفت: هر رفتار اختیاری، با مقدمات و مؤخراتش که موجب کمال نفس انسان می‌شود، از نظر اخلاقی ارزشمند است و هر رفتار اختیاری که موجب نقص در انسانیت انسان می‌شود و مانع رشد و کمال او می‌گردد، از نظر اخلاقی بی‌ارزش است.

﴿ صفحه ۱۱۲ ﴾

اکنون با توجه به این مقدمه کوتاه و تبیین مفاهیم فلسفی و اخلاقی خیر و شر، به اصل موضوع می‌پردازیم که آیا سرشت انسان خیر است یا شر. اما باز هم باید منظور سؤال کننده روشن شود که مقصودش از «خیر» کدامین معنای آن است، زیرا این سؤال مطابق هر کدام از مفاهیم سه‌گانه خیر، جواب مخصوص خودش را دارد. اگر مقصود از خیر در این سؤال، معنای اول آن است بدون شک سرشت انسان خیر است و انسان از آن جهت که «موجود» است و آفریده خداست، وجود و صفات وجودی او همه خیر است. در این دیدگاه اصلا شر معنا ندارد و فقط جنبه عدمی او است که متصف به شر می‌شود.

و اما پاسخ سؤال مطابق معنای دوم خیر. همان گونه که بیان شد اگر موجودی موجب رشد و کمال موجودی دیگر شود، از این جهت خیر است و اگر باعث انحطاط، ضعف یا نقص آن شود، از این جهت شر است. این خیر و شر نسبی است، وجود زهر برای مار خیر است، اما برای مار گزیده شر است. مطابق این مفهوم از خیر، فطرت و سرشت انسان و تمامی قوای خدادادی او برای خود انسان، خیر است؛ یعنی می‌توانند موجب رشد و کمال انسان شوند، اگر چه برای موجود دیگری که از ناحیه انسان صدمه می‌بیند، شر است. بنابراین، خیر نسبی که آن را در مقدمه توضیح دادیم بر انسان و تمام صفات و افعال او کاملاً منطبق است.

و اما خیر یا شر بودن سرشت انسان، مطابق سومین معنا (خیر و شر اخلاقی) به زودی روشن خواهد شد.

## گرایشهای متزاحم انسان

موضوع دیگر که در راستای خیر و شر نسبی مطرح می‌شود، این است که گاهی بین قوای خدادادی و فطری انسان در مقام ارضا متزاحم ایجاد می‌شود، انسان تمایلات مختلفی دارد که بعضی از آنها مربوط به جنبه مادی و بدنی و بعضی

﴿ صفحه ۱۱۳ ﴾

دیگر مربوط به جنبه نفسانی و روحی اوست. گاهی گرایشهای نفس حیوانی با گرایشهای متعالی انسان در مقام ارضا تراحم پیدا می‌کنند و هر جا تراحمی باشد زمینه شر فراهم خواهد شد، زیرا در مقام عمل، بعضی از آنها مانع تکامل و ارضای دیگری می‌شود. با توجه به این وضعیت، حال قضاوت در مورد این مجموعه عواطف، احساسات، شهوات، غضب و عقل و ... چیست، آیا اینها برای انسان خیرند یا شر؟

جواب این است که: اولاً در یک مجموعه مرکب، قضاوت کلی به بر آیند آن مجموعه تعلق می‌گیرد؛ یعنی، اینکه ممکن است در یک مجموعه چند عضوی، عناصری هم باشند که وجود آنها برای دیگران ضرر دارد، اما اگر روی هم رفته بسنجیم و نفع و ضررها را روی هم بریزیم، در مجموع به مفید بودن آن رأی می‌دهیم. ثانیاً از آنجا که انسان در به کارگیری هر یک از این قوا مختار است، این خود اوست که می‌تواند در عمل، از آنها ترکیبی متناسب، مفید و خیر یا غیر متناسب و شر بسازد. برای روشن تر شدن مطلب، مثالی را ذکر می‌کنم: یک تابلوی نقاشی را در نظر بگیرید که رنگهای مختلفی در آن به کار رفته است، کاربرد رنگها در این تابلو ممکن است به چند صورت انجام گیرد: ۱. اینکه چندین رنگ را روی هم بریزند که در این صورت رنگها، بدون نما و زیبایی، اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند. ۲. رنگهای نامتجانس را به شکل نفرت‌آمیزی ترکیب کنند که نتیجه‌ای جز هدر رفتن رنگها نخواهد داشت ۳. هر کدام از این رنگها به شکل متناسب توسط نقاش باسلیقه‌ای ترکیب شود و از کنار هم گذاشتن آنها، منظره‌ای زیبا و دلنشین به وجود آید. حال اگر کسی سؤال کند که مجموع این رنگها نسبت به تابلو خیر است یا شر، جواب این است که: بستگی به ترکیب رنگها دارد، اگر کیفیت و کمیت ترکیب رنگها کاملاً متناسب باشد، برای نقاش خیر است، زیرا می‌تواند برای نقاش ارزش و اعتبار را به ارمغان بیاورد، اگر رنگ نبود، او چگونه می‌توانست

﴿ صفحه ۱۱۴ ﴾

چنین عملی را انجام دهد. از طرف دیگر شخص ناوارد ممکن است به گونه‌ای رنگها را ترکیب کند که حتی قیمت اولیه رنگها را نیز از دست بدهد.

پس در پاسخ به این سؤال که تمایلات متراحم انسان برای او خیرند یا شر، می‌توان گفت: خیر یا شر بودن آنها بستگی به نحوه ترکیب و استفاده از آنها دارد. باز اشاره کنم که وجود تمامی این تمایلات، از آن جهت که مخلوقند، خیر است. برآیند آنها نیز از آن جهت که موجب کمال آدمی می‌شود و به خدای متعال منسوب است خیر است، زیرا «احسن کل شیء خلقه» (سجده/ ۷) اما خیر یا شر بودن آنها برای فرد انسان، بستگی به اختیار آدمی و چگونگی استفاده از آنها دارد؛ یعنی، در ابتدای امر نمی‌توان گفت که اینها برای انسان از نظر اخلاقی خیر یا شرند. تمایلات به لحاظ ارزش اخلاقی خنثی هستند؛ به این معنا که نمی‌توان گفت حتماً فرد را به سعادت می‌رسانند یا او را بدبخت می‌کنند. غرایز و تمایلات در انسان، به شمشیر دولبه‌ای می‌ماند که برای جنگجوی ماهر، خیر و برای آدم ناشی شر است. ناگفته نماند که در همین مورد نیز اتحاد نظر وجود ندارد؛ مثلاً گرایشهایی که در اخلاق مسیحیت و فلاسفه مشهور به «کلبیون» مشاهده می‌شود، حاکی از این است که تمامی غرایز حیوانی در انسان را «شر» می‌دانند و شاید در فرهنگ ملی ما هم ردپایی از این تفکر باشد، اما حقیقت این است که دیدگاه اسلام با این تفکر، موافق نیست. درست است که وجود غرایز از لحاظ فلسفی، مطلقاً خیر است و ترکیب آنها نیز متناسب و خیر است. شهوت، غضب،



تعقل، عواطف و احساسات، همه اینها مجموعه‌ای هستند که در تابلوی زیبایی به نام انسان ترکیب شده‌اند و تا جایی که مربوط به خلقت و خدای متعال است همه متصف به خیرند، اما جایی که از ارزش اخلاقی؛ یعنی، کیفیت استفاده اختیاری تمایلات صحبت می‌شود و این سؤال پیش می‌آید که آیا اینها ارزش اخلاقی دارند یا نه، باید گفت قبل از اینکه اعمال اختیاری در کار باشد، اصلاً ارزش

﴿ صفحه ۱۱۵ ﴾

اخلاقی مطرح نیست. در آنجا اگر صحبت از خیر به میان می‌آید، مفهوم فلسفی آن مورد نظر است. جایی که اعمال اختیاری و به کارگیری این نعمتها مطرح می‌شود، ارزش اخلاقی مثبت یا منفی نیز مطرح است، پس خیر یا شر بودن رفتارها از نظر اخلاقی به کیفیت اعمال اختیار و نحوه استفاده انسان از نیروهای درونی خود بستگی دارد.

## مقصود از خیر یا شر بودن سرشت انسان چیست؟

حال با توجه به این توضیحات، مقصود از «خیر» یا «شر» بودن سرشت انسان چیست و از این تعبیر چه برداشت‌هایی می‌توان کرد؟

معمولاً قضاوت به خوب بودن سرشت انسان به این معناست که انسان دارای قوا و نیروهایی است که او را به طرف کارهای خوب سوق می‌دهند و نتیجتاً او را به کمال می‌رسانند، طبق این برداشت موجودی سرشت خیر دارد که پیوسته انگیزه کارهای خیر در او باشد و میل به شر پیدا نکند؛ مثلاً ملائکه که انگیزه گناه و کارهای زشت ندارند از سرشت خیر برخوردارند و شیطان که مایه‌های وجودی‌اش او را به طرف شر می‌کشاند، از سرشت بدی برخوردار است این تصور در مورد خوبی یا بدی سرشت و نهاد معنایش این است که این موجود - ملّک یا شیطان - از خود اختیاری ندارد که مثلاً به جانب شر یا خیر گرایش پیدا کند، بلکه مایه‌های درونی او هستند که او را به یکی از دو جهت سوق می‌دهند، پس فطرت یکی از اینها خیر است و فطرت دومی شر است. بر فرض که خدای متعال دو موجود را آفریده باشد که یکی از آنها خود به خود به طرف خیر و دیگری خود به خود به طرف شر برود، اعمال آنها از ارزش اخلاقی برخوردار نیست، زیرا وقتی که انتخاب و گزینشی در کار نباشد و راه یک‌طرفه باشد، ارزش اخلاقی مطرح نیست. خوب و بد اخلاقی فقط در جایی گفته می‌شود که امکان انتخاب و گزینش وجود

﴿ صفحه ۱۱۶ ﴾

داشته باشد، گرچه از نظر فلسفی و الهی هر دو این وجودها، حتی وجودی که ذاتاً به شر گرایش دارد، خیر است. تنها خیر و شر نسبی است که نمی‌توان بطور مطلق در باره آن حکم کرد و در بسیاری یا همه موارد، شر نسبی صادق است، زیرا موجود مادی با همه کمالاتی که ممکن است داشته باشد، وجود او نسبت به بعضی از موجودات دیگر شر است. انسانی که به عالی‌ترین مراتب کمال انسانی هم رسیده باشد؛ از خوراکیهای پاکیزه خدا استفاده می‌کند، پس وجود او

برای آن خوراکی شر است. گرچه این گیاه، جزئی از وجود این فرد می‌شود و مرتبه عالی‌تری را پیدا می‌کند، ولی در واقع آن کمال هم مخصوص انسان است. در عالم طبیعت، موجودی که هیچ‌گونه شری نسبت به موجود دیگر نداشته باشد، یافت نمی‌شود، چون عالم، عالم تراحم است.

پس این موضوع که یک موجود نیروهایی داشته باشد که او را به طرف کارهای خوب سوق دهند، فرض صحیح است، اما کارهای او ارزش اخلاقی نخواهند داشت و از دیدگاه اخلاقی نمی‌توان او را تحسین کرد، زیرا غیر از این، کاری از او ساخته نیست و در مقابل اگر موجودی که با گرایش به شر آفریده شده است، کار شری را انجام داد نمی‌توان او را مذمت کرد. اگر فرض کنیم که شیطان آفریده شده است که شیطان باشد و هیچ راهی غیر از این ندارد، پس چرا شیطان را مذمت و نکوهش و در قیامت عذاب می‌کنند؟ بر عمل اجباری کسی را توبیخ نمی‌کنند. (اشتباه نشود! شیطان از دید قرآن موجودی مادی و مختار است که می‌توانست راه دیگری را انتخاب کند. او مختار بود که اطاعت یا عصیان را بپذیرد، ولی با اختیار خود عصیان را انتخاب کرد).

پس خلاصه جواب در مورد نیک و بد بودن سرشت انسانی این است که اگر مقصود از نیک یا بد بودن سرشت انسان معنای فلسفی آن است، وجود انسان و تمامی قوا و نیروها و ترکیبات او خیر محض است و اگر مقصود از خیر و شر

﴿ صفحه ۱۱۷ ﴾

معنای نسبی آن است که بدون شک وجود انسان برای بعضی موجودات شر و برای بعضی دیگر خیر است، ولی مجموعه وجودی او خیر است.

قضاوت در مورد خیر یا شر بودن ارزشی انسان، فقط بعد از گزینش و اعمال اختیار ممکن است و صرف نظر از رفتار اختیاری، خیر و شر در مورد او معنا ندارد. البته کسی که از قبل می‌داند که این موجود با اختیار خود چه کارهایی را خواهد کرد، می‌تواند قبل از دیدن رفتارهای او در مورد او قضاوت ارزشی کند - که این بحث دیگری است - اما تحسین اخلاقی نوزادی که تازه متولد شده و هنوز کار اختیاری از او سر نزده است، از نظر اخلاقی جا ندارد.

## طرح سؤال به شکل روشن‌تر

با این توضیح روشن شد که اعتقاد به خیر یا شر بودن نهاد انسان؛ به این معنا که او بدون اختیار به خیر یا شر گرایش دارد، با تعالیم اسلام و دلایل عقلی سازگار نیست. پس برای اینکه اشکال «سلب اختیار» پیش نیاید، بهتر است سؤال را کمی دقیق‌تر مطرح کنیم که: آیا نهاد انسان به گونه‌ای آفریده شده است که مجموعاً خمیره‌های شر در نهاد او بیشتر به کار رفته است یا خمیره‌های خیر؟ یا اینکه سرشت او معجونی از خیر و شر است و گرایش او به هر دو سو یکسان است؟

اعتقاد به این که مایه‌های شر در او بیشتر است؛ به این معناست که گرایش او به فساد و تباهی بیش از خیر و صلاح است و به تعبیر دیگر، اعمال فسادانگیز را به راحتی انجام می‌دهد اما برای اعمال خیر به مؤثر و محرک بیشتری نیاز دارد یا بعضی از غرایز و امور فطری او انسان را به جانب گناه سوق می‌دهد، مگر اینکه در آنها تصرف شود یا عوامل دیگری آنها را کنترل کند. به هر حال، یکی از دیدگاهها در مورد نحوه ترکیب سرشت انسان همین است که البته در میان علمای اسلامی نیز طرفدارانی دارد. آنها با استناد به آیاتی از قرآن مجید در مقام اثبات منظور

﴿ صفحه ۱۱۸ ﴾

خویش بر آمده‌اند و به آیاتی از قبیل «: إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً» (1) «انسان طبعاً مخلوقی سخت حریص و بی‌صبر است چون شر و زیانی به او رسد جزع و بی‌قراری کند و چون مال و دولتی به او رو کند بخل ورزد و منع (احسان) کند»؛ استشهاد کرده‌اند. برداشت اولیه‌ای که از این آیات می‌شود، نكوهش انسان است و این نكوهش تمامی انسانها را شامل می‌شود. از چنین آیاتی استنباط می‌کنند که پس طبع اولی انسان شر است؛ یعنی مایه‌هایی در وجود اوست که او را به طرف گناه سوق می‌دهند، اگر چه مجبور نمی‌کنند. طبق این برداشت، انسان خود به خود میل به شر دارد، مگر اینکه عاملی جلوی او را بگیرد. به این معنی سرشت انسان را شر دانسته‌اند.

در مقابل دسته اول، گروهی دیگر معتقدند که فطرت انسان خیر است، خود به خود خواهان خیر و کمال و رشد است و این عوامل تربیتی و محیطی است که او را به جانب شر و فساد می‌کشاند. اگر به‌طور طبیعی رشد کند و عوامل شر محیطی در او اثر نگذارند، به شر گرایش پیدا نمی‌کند. دانشمندان مسلمانی که همراه با دیگران در این تفکر سهیمند، برای اثبات دیدگاه خود به بعضی از آیات قرآن از جمله «آیه فطرت» استناد کرده‌اند و معتقدند که فطرت انسان بر اساس خدانشناسی و خداپرستی سرشته شده است «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرةً لله» طبق این اعتقاد، انسان به‌طور فطری از شر و فساد گریزان است، اما عوامل (محیطی، تربیتی و طبیعی) خارج از نهاد و فطرت او گرایشهای فطری او را تضعیف یا او را منحرف می‌کنند.

سومین دیدگاه در این مورد، تساوی دو نیروی کششی به جانب خیر و شر است؛ یعنی، اینکه در وجود انسان کششهایی هست که او را به طرف گناه دعوت

---

1. معارج / ۲۱ / ۲۰ / ۱۹.

﴿ صفحه ۱۱۹ ﴾

می‌کند و کششها و جاذبه‌های دیگری نیز وجود دارد که او را به طرف خیر می‌کشاند. بستگی دارد که کدام یک از دو عامل را در خود تقویت کرده باشد. کسانی که عوامل خیر و صلاح را در خود تقویت کنند، مهار زندگی خود را به دست خیر و صلاح می‌دهند، برعکس کسانی که عامل شر در وجودشان برجسته شود عامل خیر، تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد،

لذا گرایش آنها به جانب شر و فساد خواهد بود. مطابق این نظر اولاً: عوامل خیر و عوامل شر در همه انسانها موجوداند. ثانیاً: هر دو دسته از عوامل به‌طور طبیعی در انسان وجود دارند. بنابراین، نمی‌توان گفت که سرشت انسان به‌طور مطلق خیر یا شر است، بلکه باید گفت هم دارای سرشت خیر و هم دارای سرشت شر است. منتهی گاهی عامل شر برانگیخته و فعال می‌شود و گاهی عامل خیر و این برانگیختگی نیز در اثر عوامل مختلف یا به هر حال در اثر انتخاب خود انسان ایجاد می‌شود.

چهارمین و آخرین دیدگاه این است که در مورد همه انسانها نمی‌توان یک حکم کلی صادر کرد که سرشت او خیر یا شر یا تلفیقی از خیر و شر است، بلکه انسانها با یکدیگر متفاوتند. در بعضی انسانها عوامل خیر قوی‌تر است و در نهاد بعضی دیگر تحریک شر بیشتر است. اگر انسانهای پاک سرشت را به‌خودی خود رها کنند، به جانب خیر خواهند رفت و اگر انسانهای بد سرشت را به حال خود واگذارند به جانب شر می‌روند. می‌توان گفت که هیچکدام از اقوال سه‌گانه (خیر، شر، تلفیق خیر و شر در همه انسانها) علی‌الاطلاق صحیح نیست، بلکه هر کدام از آنها را با توضیحات، تقییدات و تصرفاتی می‌توان تصحیح کرد. این تفکر که گرایش فطری همه انسانها به جانب خیر است و اصلاً گرایش به شر در آنها وجود ندارد، تنها به معنای فلسفی‌اش درست است که تمامی وجود و صفات وجودی را خیر می‌داند. اما از دیدگاه اخلاقی، این اعتقاد که مایه‌های موجود در باطن آدمی تمامی آدمیان را به جانب ارزشهای اخلاقی سوق می‌دهد، صحیح نیست. توجه

﴿ صفحه ۱۲۰ ﴾

به شرارتها، خونریزیها و مفسد بعضی از به اصطلاح آدمیان، جای شکی باقی نمی‌گذارد که گرایش فطری همه آدمیان به جانب خیر نیست و توجه به خیر خواهی‌ها، اصلاح طلبی‌ها، ترحم و صمیمیتها و مخصوصاً عصمت انبیاء و ائمه (سلام الله علیهم اجمعین) نیز این ادعا را باطل می‌کند که گرایش فطری همه انسانها به جانب شر و فساد است. در داستان حضرت ابراهیم (علیه السلام) آمده است که بعد از تولد، ایشان را در غاری گذاشتند و تا سنین بلوغ، دور از اجتماع در همان غار زندگی می‌کرد و با همان فطرت خدادادی، موحد بار آمد. آیا می‌شود گفت که انسانها در ابتدای خلقت باهم یکسان بودند و فرقی باهم نداشتند؟! به‌طور کلی نمی‌توان گفت که عوامل فطری در همه انسانها به شکل یکسان اقتضای خیر یا شر دارد. و به همین دلیل، قول سوم نیز رد می‌شود که در تمامی انسانها هر دو عامل خیر و شر به‌طور مساوی و یکسان وجود دارد.

## تفاوت انسانها در آفرینش و پاسخ به یک شبهه

تنها نظر صحیح، قول چهارم است که قوای فطری انسانها کم و بیش با یکدیگر اختلاف دارد، به این معنا که در بعضی از آنها مایه‌های خیر بیش از شر و در گروهی دیگر خمیره شر بیش از خیر است، کسانی که در سرشت آنها «خیر» غالب است، کشش آنها به جانب صلاح و تقوا بیشتر است و بر عکس کسانی که شر بر سرشت آنها غالب است، کشش

آنها به جانب فساد، شر و جنایت بیشتر است. گروهی به این دلیل که عمق سخن را به درستی در نیافته‌اند، فکر می‌کنند اگر در کسانی مایه‌های شر نهفته باشد، معنایش این است که گرایش آنها به جانب امور شرارت‌آمیز، غیر اختیاری است و هر عمل شری که از آنها سر می‌زند، از روی اجبار و اکراه است و همچنین کسانی که فطرت آنها خیر است، در انجام امور خیر بی‌اختیار و مجبورند، از این جهت عصمت معصومین - سلام الله علیهم اجمعین -

﴿ صفحه ۱۲۱ ﴾

را امری جبری می‌دانند و برای آن ارزشی قائل نیستند. این شبهه - مخصوصاً از جانب بعضی از فرقه‌های اسلامی مثل وهابیت و بعضی از به اصطلاح روشنفکران غیر مذهبی - برای تخطئه تفکر شیعی مطرح می‌شود و به عنوان دلیلی علیه مذهب تشیع به کار گرفته می‌شود که: کسانی را که شما شیعیان ادعای عصمت آنها را دارید، چه امتیازی بر دیگران دارند. اینها از ابتدا معصوم آفریده شده‌اند، لذا دنبال گناه نرفتند، اگر ما هم معصوم آفریده شده بودیم گناه نمی‌کردیم.

اگر فرض کنیم که گفتار این دسته از روی حقد و کینه نسبت به ائمه شیعه نیست، می‌توان گفت که منشأ «شبهه» این است که: اولاً مفهوم عصمت بر ایشان روشن نشده است که مقصود از آن ترک اختیاری! گناه است، نه ترک اجباری. ثانیاً در برداشت از ترکیب مایه‌های خیر و شر نیز دچار اشتباه شده‌اند. ادعای ما این است که ترکیب فطری انسانها از خیر و شر است، اما در بعضی از آنها مایه‌های خیر بیشتر است؛ یعنی اینکه گرایش به جانب خیر در اینها بیشتر و اقتضای صلاح و تقوای این دسته، فراوان‌تر است، ولی این گفته به این معنا نیست که فطرت آنها به صورت یک عامل جبری بر خیر سرشته شده است و حتماً کارهای خیر انجام خواهند داد و قدرت انتخاب اعمال شرارت‌آمیز را ندارند. گرایش فطری در کسی ایجاد جبر نمی‌کند. ممکن است عوامل خیر در سرشت کسی عامل غالب باشد و او را به دلایل تربیتی، محیطی و... از اعمال شر باز ندارند و او هم به گناه و فساد آلوده شود. عوامل خیر یا شر بر خلاف میل شخص عمل نمی‌کنند، سخن نهایی را میل، انتخاب و اراده فاعل می‌زند. اگر این‌گونه باشد که آنها می‌پندارند و عامل خیر یا شر به صورت جبر حاکم شود، در این صورت تکلیف از فاعل ساقط است. آن عمل، ارزش اخلاقی ندارد و قابل مدح و ذم نیست. همان‌گونه که ستودن کمال جبری موجودات طبیعی، معقول نیست، ستایش از عمل جبری انسانها نیز منطقی نیست. وقتی که انسان در عمل خود نقشی ندارد، چه جای تحسین او بر عمل

﴿ صفحه ۱۲۲ ﴾

خوب یا نکوهش بر عمل شر است؟! اگر اختیار نباشد تکلیفی نخواهد بود. عبادت یا گناه مبتنی بر جبر، قابل ستایش یا نکوهش نیست. پس این تصور که عصمت از گناه به معنای جبر است، تصویری نابجا و غلط است و این سخن در جهت عکس هم صادق است، اینکه می‌گویند: گرایش زنازاده به گناه بیشتر است، به این معنا نیست که او حتماً آدم بدی است و جبراً جهنمی خواهد شد، زیرا در عمل ممکن است که او هم کار خیر را انتخاب کند و نقص خود را جبران نماید، لذا اگر گناهی را مرتکب شود، بر آن گناه عقاب خواهد شد، زیرا اقتضای گناه در او به حدی نیست که مجبور و تکلیف از او ساقط باشد. کسی که عامل شر در حد اجبار در او وجود دارد هیچ تکلیفی ندارد و هر گناهی را که مرتکب

شود عذابی نخواهد داشت، زیرا گناه او از روی اختیار نیست. پس هر جا که تکلیفی باشد، حاکی از وجود اختیار است؛ یعنی شخص می‌تواند در حین عمل (خیر یا شر) دست از آن کار بکشد و به کاری دیگری بپردازد و این خود نشان اختیار اوست. اینکه ما گاهی در تعبیرات عرفی خود می‌گوییم: «مجبورم این کار را انجام دهم»، صرفاً یک تعبیر عرفی است و حقیقتاً اجباری در کار نیست. همان شخصی که می‌گوید من مجبورم این کار را انجام دهم، اگر کسی جلوی او بایستد و او را قویاً تهدید کند که این کار را نکن! حتماً دست از آن کار خواهد کشید. اینکه شخص در مقابل تهدید به قتل و اسلحه دست از کاری می‌کشد که ادعا می‌کرد مجبور به انجام آن است، نشان می‌دهد که او واقعاً مجبور نبوده است. لفظ جبر به شکل مسامحی و عرفی به کار برده می‌شود. اگر اجبار در عمل به حدی برسد که اسلحه هم به رویش بکشند و او نتواند از آن کار خودداری کند، دیگر تکلیفی نخواهد داشت.

اینکه می‌گوییم گروهی از انسانها معصوم‌اند، مقصود این است که در وجود آنها عوامل خیر چنان قوی است که با توجه به آگاهی‌هایی که از سرانجام شر و فساد دارند، گرایش به شر در آنها تحت‌الشعاع تمایل به خیر قرار می‌گیرد. طبیعی که

﴿ صفحه ۱۲۳ ﴾

می‌داند در فلان نوشیدنی ماده‌ای سمی و کشنده وجود دارد که تأثیر مهلکی بر بدن خواهد گذاشت، به هیچ وجه از آن استفاده نخواهد کرد. البته ممکن است همین طبیب، وجود ماده مهلک را به کسی دیگر خبر دهد، ولی او چندان باور نکند و فقط از این جهت که پزشک گفته است بپذیرد و به هر حال با نخوردن آن از مرگ نجات پیدا کند، اما بچه‌ای که فقط شیرینی نوشابه را می‌بیند و خود به سم درون آن علم و یقین ندارد، مزه شیرین نوشابه را بر توصیه پزشک ترجیح خواهد داد و خود را مسموم خواهد کرد. هیچ‌کدام از این سه نفر در انجام عمل خود مجبور نیستند، نه طبیب مجبور است و نه شخصی که گفته طبیب را می‌پذیرد و به او اعتماد می‌کند. طبیب می‌داند که این مایع مسموم است و نمی‌آشامد او در نیاشامیدن مجبور نیست، می‌تواند از آن استفاده کند، ولی نهایت کار او مرگ است. او زندگی را بر مرگ ترجیح می‌دهد و با اختیار خود، از آن نمی‌آشامد و کسی که سخن پزشک را می‌پذیرد یا به پزشک اعتماد می‌کند و از آن نوشیدنی استفاده نمی‌کند، نیز از مرگ می‌رهد، اگر چه میزان علم و اعتقاد او به اندازه طبیب نباشد و اگر در شرایط سختی واقع شود، به اندازه ضرورت از آن استفاده کند، ولی عملاً در شرایط عادی نمی‌خورد و سالم می‌ماند، اما بچه‌ای که حرف طبیب را باور نمی‌کند یا آن قدر به مایع شیرین علاقه دارد که حرف طبیب را نشنیده می‌گیرد، خود را هلاک می‌کند. بچه‌ای که مطابق عادت همیشگی، دست از شیرینی بر نمی‌دارد، نخوردن این مایع شیرین هم برایش مشکل است؛ مثلاً کسی که به کشیدن سیگار معتاد شده است، گاهی خود او هم می‌داند که این کار جنون‌آمیز و احمقانه است، اما میل به سیگار آنچنان بر وجود او حاکم است که حاضر نیست آن را ترک کند، اما اگر میل قوی‌تری بر میل به سیگار غلبه کند، حتماً سیگار را ترک خواهد کرد. پس انسان سیگاری، نه در زمانی که سیگار می‌کشد و نه در زمانی که ترک می‌کند مجبور نیست. بنابراین، عادت کردن هم در کارهای خیر و

﴿ صفحه ۱۲۴ ﴾

هم در کارهای شر ممکن است، اما عادت، جبرآور نیست. حتی در آن زمانی که انگیزه آدمی در انجام عملی بسیار قوی است، اجباری در کار نیست، اما نکته اساسی این است: کسی که انگیزه بسیاری قوی برای انجام گناهی دارد، در مقایسه با کسی که انگیزه او در انجام آن گناه کمتر است، از عذاب کمتری برخوردار خواهد شد؛ مثلاً، اگر جوانی که در اوج شهوت است و پیر مردی که انگیزه قوی جنسی بر او حاکم نیست، هر دو یک نوع عمل منافی عفت را انجام دهند، اگر چه هیچکدام از آنها مجبور نیستند، ولی جرم پیرمرد بیش از جوان است، زیرا انگیزه شهوانی جوان از پیر قوی تر است. جوان هم گرچه مجبور نیست، ولی به هر حال انگیزه او قوی است و قضاوت ارزشی در مورد این دو یکسان نیست. پیرمردی که از روی هوس مرتکب گناه شده است، عذابش سخت تر از جوانی است که عامل غریزی قوی‌ای بر او مسلط است، هر دوی اینها مرتکب گناه شده‌اند و هر دو نفر عذاب خواهند شد، چون عمل آنها اختیاری است. در هر عملی که میزان اختیار بیشتر باشد میزان پاداش یا عذاب هم بیشتر است. هر قدر اختیار آدمی قوی تر و قدرت انتخاب او بیشتر باشد، ثواب یا گناه او بیشتر است و هر قدر میزان انتخاب ضعیف تر باشد ثواب و عقاب او کمتر است. میزان ثواب و عقاب به میزان قدرت انتخاب بستگی دارد، اگر صددرصد راه اختیار آدمی بسته شود، تکلیف هم از او ساقط است و ارزش اخلاقی هم مطرح نخواهد بود و هیچ تأثیر منفی هم در زندگی ابدی او برجا نخواهد گذاشت، چون زندگی ابدی ساخته رفتارهای اختیاری ماست، جایی که اختیار نباشد ثواب یا عقابی هم در کار نخواهد بود. حاصل سخن اینکه در فطرت تمامی انسانها عامل خیر و شر وجود دارد، اما این دو عامل در همه انسانها یکسان نیستند.

## تقسیم انسانها از جهت غلبه عوامل خیر یا شر

انسانها را می‌توان از جهت غلبه عوامل خیر یا شر به سه دسته تقسیم کرد: ۱.

﴿ صفحه ۱۲۵ ﴾

کسانی که عوامل خیر و شر به‌طور مساوی در فطرت آنها، نهاده شده است ۲. کسانی که عامل شر در آنها غالب است ۳. کسانی که عامل خیر در آنها غالب است. گرچه ممکن است میزان عوامل خیر یا شر در فطرت انسانها بالا باشد مثلاً به نود و نه درصد برسد، اما چنین غلبه‌ای تا آن حد، موجب سلب اختیار انسان نمی‌شود که تأثیر عوامل مخالف را به کلی از بین ببرد. اگر بر فرض چنین اتفاقی بیفتد، تکلیف از او ساقط است و رفتار او ارزش اخلاقی نخواهد داشت. پس ارزش اخلاقی دائرمدار اختیار است و به اندازه‌ای که شخص، قدرت انتخاب و اختیار داشته باشد، تکلیف خواهد داشت و مقدار ثواب و عقاب او هم به میزان اختیار او بستگی دارد.

## اختلافات فردی و عدالت الهی

اصل تکلیف در همه انسانهای مکلف ثابت است، خواه انگیزه خیر در آنها غالب باشد یا انگیزه شر. این خلقت با عدل الهی هم منافاتی ندارد که کسی بگوید: خداوند مایه فطری غالب در گروهی را خیر و مایه فطری در گروهی دیگر را شر قرار داده است و بدینوسیله گروهی را به گونه‌ای آفریده است که گرایش آنها به خیر و گرایش گروهی دیگر به جانب شر است.

بدون شک، یکایک افراد انسان از نظر جسمی یا روحی با یکدیگر تفاوت دارند. مسئله تفاوت فردی در انسانها به هیچ وجه قابل انکار نیست. همه انسانها در آغاز فطرت، چه از نظر عوامل ژنتیکی و چه از نظر عوامل محیطی - محیط رحم گرفته تا محیط خارج - تحت تأثیر عوامل متفاوتی قرار دارند و این عوامل متعدد، تفاوت‌های فراوانی را در جسم و روح آنها ایجاد می‌کند. قیافه، رنگ پوست، شکل چشم و ابرو و همچنین عواطف و احساسات تمام آدمیان با یکدیگر تفاوت دارد. قدرت تعقل، تجرید، تعمیم و استنتاج در انسانها متفاوت است. دو انسان که از

﴿ صفحه ۱۲۶ ﴾

نظر قوای روحی و بدنی کاملاً یکسان باشند یافت نمی‌شوند، هر انسانی روان‌شناسی مخصوص به خود را دارد. دوقلوهای یکسان هم اگر چه از نظر ساختمان جسمی بسیار شبیه به یکدیگرند و گاهی هم از یکدیگر تمیز داده نمی‌شوند، اما از نظر ساختار روحی، بسیار تفاوت دارند و همین تفاوت‌هاست که در کیفیت رفتار افراد، اثر خواهد گذاشت. هر تفاوت روحی، موجب رفتار خاصی خواهد شد. پس همان‌گونه که انسانها در تمامی ابعاد جسمی و روحی با یکدیگر تفاوت دارند، در کیفیت ترکیب فطرت هم - که جدای از بُعد روحی آنها نیست - با یکدیگر فرق دارند و این افتراق اجباری، تعیین‌کننده سرنوشت افراد نیست. به هر حال، ادعای الهیون این است که عوامل خیر یا عوامل شر به هر اندازه که در انسان زیاد باشد، به حد اجبار نمی‌رسد، در هر صورت او از نوعی اختیار برخوردار است هرچند ممکن است میزان وجود این اختیار کم باشد، اگر یک درصد هم اختیار داشته باشد، می‌تواند بر اساس همان اختیار اندک، تصمیم بگیرد و با انتخاب شیوه‌های مخصوص، قدرت تصمیم‌گیری را در خود تقویت کند، ولی این موضوع مسلّم است که اگر واقعاً هیچ قدرت مقاومت در مقابل عملی برای انسان باقی نماند، تکلیف از او ساقط است و دیگر خیر و شر اخلاقی مطرح نیست. پس سرشت انسانها و ترکیب موزون تمامی ابعاد او از نظر فلسفی خیر است، همان‌گونه که ترکیب متناسب رنگهای تابلوی نقاشی شده خیر است. تمامی اینها مصداق آیه مبارکه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (1)» است، ولی سرشت انسان از نظر ارزش اخلاقی نه خیر و نه شر است و تنها زمانی می‌توان گفت که فطرت انسانها از نظر اخلاقی خیر یا شر است که عمل اختیاری از او سر بزند. تا زمانی که کار اختیاری انجام ندهد، نمی‌توان گفت فطرت او خیر یا شر است، اما این گفته

---

1. سجده/ ۷۱.

﴿ صفحه ۱۲۷ ﴾



معقول است که در روح انسان عواملی وجود دارد که او را به گناه یا ثواب، متمایل می‌کند و افراد انسان در این جهت که عامل خیر یا شر در آنها غالب باشد تفاوت دارند، اما این تفاوتها در حدی نیست که آنها را مجبور کند. لذا قدرت انتخاب، پیوسته برای انسان باقی است و اختلافات در انسانها با عدل الهی هیچ منافاتی ندارد، همان‌گونه که سایر تفاوتها نیز با عدل الهی سازگار است.

## اختصاص مقام عصمت، چرا؟

سؤال دیگری که در همین راستا مطرح می‌شود این است: پذیرفتیم که وجود تفاوتها در افراد و طینت آنها، با عدل الهی منافاتی ندارد اما چرا خدای متعال تمامی انسانها را به صورت یکسان با مایه‌های «خیر» نیافریده است؟ چرا آنچه را که به پیغمبر داده است به سایر مردم نداده و خلاصه چرا مقام عصمت را به همه مردم عنایت نکرده است؟

این سؤال به شکل وسیع‌تری درباره سایر نعمتهای الهی نیز مطرح می‌شود که چرا خداوند همه انسانها را به زیبایی حضرت یوسف (علیه السلام) خلق نکرده است؟ چرا همه مردم به اندازه حضرت علی (علیه السلام) قدرت جسمی ندارند و چرا ثروت و ملک و قدرتی را که خداوند به سلیمان (علیه السلام) داده به سایر مردم نداده است و چرا بین مردم این همه اختلاف و تفاوت وجود دارد؟ آیا این تفاوت و تبعیضها با عدالت الهی سازگار است؟

همان‌گونه که می‌دانید این سؤال تازگی ندارد، همیشه مطرح بوده و بحثهای زیادی نیز در اطراف آن صورت گرفته و کتابهای مستقلی نیز در همین زمینه نوشته شده است. استاد شهید مرتضی مطهری (رضی الله عنه) موضوع دو کتاب خود را به همین بحث اختصاص داده است. ایشان در کتاب «انسان و سرنوشت» به صورت مختصر

﴿ صفحه ۱۲۸ ﴾

و در کتاب «عدل الهی» به‌طور مفصل در مقام پاسخ‌گویی به همین سؤال برآمده‌اند. به هر حال، پاسخ‌گویی به این سؤال مقدمات و مؤخراتی دارد که نمی‌توان تمامی آنها را در چند جمله خلاصه کرد، اما پاسخ اجمالی آن از این قرار است:

اگر بنا باشد مهندسی عالم ماده را به‌دست عقلای عالم بسپارند و از آنها بخواهند که طرح کیفیت خلقت عالم ماده را پیشنهاد کنند، به نظر می‌رسد که منطقی‌ترین پیشنهادهای آنها از سه حال خارج نیست.

1. اینکه خلقت کل عالم یکسان باشد، اختلاف و تنوعی در کار نباشد؛ مثلاً، کل عالم ماده را از طلا، آهن و یا ... بسازند، به گونه‌ای که قابل تغییر و تبدیل به هیچ چیز دیگر نباشد.

2. اینکه خلقت عالم ماده یکسان باشد، اما به گونه‌ای قابل تغییر و تبدیل به جنس همسان خود باشد، همان ماده اصلی به سایر مواد مربوطه تبدیل شود. در واقع حالت یکسانی آن حفظ شود، ولی تحول یکسان در آن به وجود آید.

3. سومین فرض این است که موجودات عالم، کاملاً متفاوت، متنوع و متشکل از عناصر گوناگون با اختلافات فراوان باشد؛ به گونه‌ای که در یکدیگر تأثیر بگذارند، با هم ترکیب شوند و قابل تبدیل به یکدیگر باشند.

حال باید دید با استفاده از کدامیک از طرح‌های مذکور، نظام احسن و در واقع سازگارترین نظام با عالم ماده را می‌توان ایجاد کرد.

الف) فرض اول و دوم: یکسانی و عدم اختلاف عناصر در عالم ماده، بدون تغییر و تبدیل یا تغییر و تبدیل یکسان. در این صورت - به دلیل یکسان بودن عناصر عالم دنیا از جمال و زیبایی بی‌بهره خواهد ماند و بر فرض وجود زیبایی انسانی نخواهد بود که از آن لذت ببرد، زیرا مطابق این دو طرح، انسانی به وجود نخواهد آمد و بر فرض خلقت، نمی‌تواند در عالم آنچنانی زندگی کند، چون امکان

﴿ صفحه ۱۲۹ ﴾

تأمین نیازهای اساسی نه تنها برای انسان که برای هیچ موجود زنده‌ای وجود نخواهد داشت. فرض کنید، عالم ماده - تنها از فلز طلا ساخته می‌شد و امکان تبدیل طلا فقط به مواد مشابه و یکسان وجود داشت در آن صورت آیا زندگی بر روی زمین برای انسان ممکن بود؟ در کجا زندگی کند؟ چه غذایی بخورد؟ کدامین آب را بیاشامد، برای حفظ خود از سرما و گرما، کدام لباس را بپوشد، کدامین هوا را تنفس کند؟ هر عاقلی با اندکی تفکر در می‌یابد که بهترین نظام در هستی، نظام فعلی حاکم بر هستی است، ایجاد عالمی بهتر از این، در دنیای مادی امکان ندارد؛ به تعبیر دیگر، اختلاف آفریده‌ها در بهره‌های وجودی، لازمه نظام آفرینش و تابع قوانین علی و معلولی حاکم بر آنست و فرض یکسان بودن همه آنها، پنداری خام است. فرض یکسان بودن عالم خلقت، مساوی با نیافریدن است؛ زیرا، اگر مثلاً همه انسانها به صورت مرد یا زن آفریده شده بودند، در آن صورت توالد و تناسلی انجام نمی‌گرفت و نسل انسان منقرض می‌شد و اگر همه مخلوقات انسان بودند، چیزی برای خوردن و تأمین سایر نیازمندی‌ها نمی‌یافتند و نیز اگر همه موجودات یک نوع یا یک رنگ و دارای خواص یکسان بودند، این همه فواید بی‌شمار و زیبایی‌های خیره کننده پدید نمی‌آمد و پدید آمدن این یا آن نوع از پدیده‌ها با این شکل یا آن شکل و ویژگی، تابع اسباب و شرایطی است که در جریان حرکت و تحول ماده فراهم می‌شود.

از طرف دیگر، فرض کنید که خداوند متعال همه انسانها را با یک‌دسته از ویژگیها و استعدادهای یکسان بیافریند؛ مثلاً تمامی انسانها از بهره هوشی مساوی برخوردار باشند و تمامی آنها از قدرت بدنی یکسانی بهره‌مند باشند و استعداد شغلی و تحصیلی آنها نیز یکسان باشد، آیا در این صورت تقسیم کار، پیشرفت، همیاری و تعاون در میان انسانها اتفاق می‌افتد؟ کسانی که به خیال خودشان به تبعیض در خلقت معترضند، نه معنای عدالت را درک کرده‌اند و نه معنای ظلم و

تبعیض را، آنها می‌پندارند عدالت به این معناست که به همه انسانها استعداد، فهم، درک و ... مساوی داده شود، در حالیکه این کار عین ظلم است. علاوه بر تمامی اینها اگر آدمی لحظه‌ای به این موضوع بیندیشد که همین وجود، ذهن، حافظه و قدرت بدنی هم که خدای منان به آنها عنایت کرده است، حاکی از لطف و عنایت و فیاضیت اوست، هیچوقت خود را طلب‌کار خدای متعال نمی‌دانند. فرض کنید شما با چند تن از دوستانتان کنار کوجه‌ای ایستاده‌اید، شخصی که در حال عبور از آنجاست، به هر کدام از شما پولی را می‌بخشد، اما نه بطور مساوی، مثلاً به دومی دو برابر اولی، به سومی دو برابر دومی و ... حال، آیا کسانی که پول کمتری به آنها رسیده است، حق دارند اعتراض کنند که چرا شما تبعیض قائل شدی، عدالت را رعایت نکردی، به ما ظلم کردی! خوب شخص بخشنده می‌تواند بگوید شما که از من طلبی نداشتید، چرا اعتراض می‌کنید.

لطف و محبت خدای منان به انسانها با مهر و محبت هیچ‌کس دیگر قابل مقایسه نیست، زیرا خدای متعال به انسانها وجود عطا کرده است بدون اینکه از او هیچ طلبی داشته باشند و تمامی اختلافات و تبعیضات نیز ناشی از حکمت الهی است و سرانجام اینکه، با فرض عدم اختلاف در عالم مادی: خدای متعال عبادت نمی‌شد، انسان به کمال نمی‌رسید، اسماء و صفات الهی متجلی نمی‌شد و خلاصه، هدف خلقت محقق نمی‌شد. به هر حال برای توجیه حکیمانه بودن عالم خلقت و نیاز به تعدد عناصر، فرض کنید، عالم خلقت به گونه‌ای آفریده شده باشد که مثلاً از زمین گیاهانی بروید، اما حیوانی نباشد که از آن گیاه استفاده کند یا اینکه حیواناتی هم باشند، اما انسانی نباشد که از آنها بهره‌مند شود، آیا در آن صورت نیز سلسله خلقت کامل بود؟ یا اینکه سراسر هستی مملو از زیبایی و تنوع باشد، اما انسانی نباشد که از آن همه زیبایی استفاده کند یا اینکه مواد دارویی فراوانی با آثار درمانی متفاوت در عالم وجود داشته باشد، اما کسی نباشد که از آنها استفاده

کند، در این صورت فایده چنین عالمی چیست؟! پس باید موجودی کامل‌تر از گیاه و نبات به نام حیوان و همچنین کامل‌تر از حیوان و گیاه به نام انسان وجود داشته باشد تا اینکه سلسله عالم خلقت کامل شود. حالا فرض کنید که همه حیوانات از یک نوع باشند؛ مثلاً، همه گاو باشند. اگر فرض چنین عالمی ممکن باشد، آیا مطلوب هم هست؟ اگر حیوانات متعددی نباشند که بعضی از آنها از بعضی دیگر استفاده کنند و سلسله غذایی یکدیگر را تشکیل دهند، امکان بقاء حیوانات خواهد بود؟! اگر بنا باشد عالم ماده‌ای موجود باشد و موجوداتی به کمال برسند، باید اختلاف و تراحم وجود داشته باشد. اگر اختلافی وجود نداشته باشد، رشد و کمالی نیز در عالم به وقوع نخواهد پیوست. از طرف دیگر، اقتضای فیاضیت الهی این است که مجموعه کمالات ممکنه در عالم هستی محقق شود و به تعبیر عرفانی، ذات حق ممکن است در عالم هستی هرگونه جلوه‌ای داشته باشد و هر نوع زیبایی در عالم به وجود آید و تمامی اینها فقط در صورتی است که عناصر موجود در عالم، مختلف باشند. اگر اختلاف نباشد، این همه موجود مختلف به وجود نخواهد آمد و امکان رشد و تکامل نخواهند داشت. پس عاقلانه‌ترین طرح و نقشه این است که جهانی پر از تراحم و اختلاف آفریده شود؛ به گونه‌ای که موجودات ضعیف‌تر فدای تکامل موجودات قوی‌تر شوند؛ یعنی در این مسیر گروهی از

موجودات نابود شوند. این طرح باید به گونه‌ای باشد که با نابودی موجودات ناقص‌تر، موجودات کامل‌تر باقی بمانند، نه برعکس. اما اگر بنا باشد که موجودات کامل در تراحم با موجودات ناقص و ضعیف از بین بروند و ضعیف‌ترها باقی بمانند این طرح، عاقلانه نخواهد بود. پس اگر اختلافات به گونه‌ای باشد که زمینه پیدایش موجودات کامل‌تر را فراهم سازد، طرحی عاقلانه و حکیمانه است و حکمت الهی هم همین را اقتضا می‌کند. حال که اقتضای حکمت در نظام آفرینش همه موجودات و حیوانات اختلاف و تنوع است، به چه دلیل

﴿ صفحه ۱۳۲ ﴾

انسانها را از این تنوع و گوناگونی استثنا کنیم. اگر تمامی انسانها یک شکل و قیافه و یک ذوق و استعداد و هوش داشته باشند، در آن صورت جامعه انسانی نیز دچار مشکل خواهد شد. اگر به تمامی انسانها استعداد و علاقه انجام یک شغلی داده می‌شد، جامعه‌ای که برای رفع نیازهای مختلف، نیاز به مشاغل متعدد و گوناگون دارد، چگونه اداره می‌شد. هزاران شغل مورد نیاز جامعه را چه کسی عهده‌دار می‌شد؟! اگر علایق فطری تمامی مردم یکی بود، این همه زیبایی‌ها، خلاقیتها، اختراعات و اکتشافات متنوع به وجود نمی‌آمد و این همه کمالات انسانی محقق نمی‌شد. پس همانطور که باید کل نظام هستی رنگارنگ باشد، جامعه انسانی هم باید رنگارنگ و متنوع باشد تا انسانها بتوانند نیازهای روحی و جسمی یکدیگر را برطرف کنند. بنابراین ساخت یک عالم با نظام مادی، بهتر از این ممکن نیست. نظام بدون تراحم، مخصوص عالم مجردات است، اما تراحم در عالم ماده باید - همان گونه که هست - به حداقل برسد. الهیون که نظام عالم را «نظام احسن» می‌دانند، مقصودشان این است که عالم ماده به گونه‌ای آفریده شده است که ضرر تراحم به حداقل می‌رسد و منافعی که بر آن مترتب است بیش از ضررهای است که در اثر تراحم به وجود می‌آید و همین تراحم‌ها در نهایت موجب رشد آدمیان می‌گردند. و اگر مجموع و برآیند این همه تراحم را با جمع جبری بسنجیم، نتیجه‌اش عددی مثبت خواهد بود، اما اگر کسی با جمع دقیق ریاضی و سنجیدن مثبت و منفی، به این نتیجه رسید که نقایص عالم بیش از کمالات آن است، می‌تواند به حکیمانه بودن نظام عالم حکم کند، حال که با این بیانات، لزوم وجود اختلافات روشن شد، باید بدانیم که مطابق تدبیر خداوند متعال، بسیاری از موجودات هستی، خود منشأ اختلاف و تفاوتند؛ یعنی اینکه مثلا باید ماه و خورشیدی وجود داشته باشد، سیاره‌ها در حال گردش و سیر باشند، نیروی جاذبه‌ای وجود داشته باشد، حجم و فاصله خورشید نسبت به زمین اندازه فعلی

﴿ صفحه ۱۳۳ ﴾

باشد، یک جاگرم و جای دیگر سرد، یک جا شب و جای دیگر روز و... باشد، تا اینکه اختلافات و تحولات متفرقه و متنوع در عالم هستی، به وقوع بپیوندد و همین اختلافات است که زمینه پیدایش موجودات کامل‌تر، تعاون و همکاری آنها یا تضاد آنها را فراهم می‌کند تا اینکه تجلیات الهی به روشنی در عالم هستی ظهور پیدا کند و کمالات بیشتری محقق شود. به بیان دیگر، چنین مواردی جای ظلم و عدل نیست، بلکه موضع حکمت است. اگر خداوند به اندازه‌ای که به انسان سرمایه و نعمت داده است، از او تکلیف می‌خواهد عین عدالت است. ظلم در موردی اطلاق دارد که از انسان تکلیفی را که فوق طاقت اوست درخواست کنند؛ مثلا اگر انسانی را که طاقت حمل بیست کیلو بار را دارد وادار کنند که بار پنجاه کیلویی را حمل کند، این ظلم است و دومین شرط عدالت این است که پاداش کار بامیزان سنگینی

و مشکل آن کار متناسب باشد؛ مثلاً اگر مزد انجام کاری هزار تومان است، باید به همین میزان مزد او پرداخت شود، اگر کمتر از این باشد، به او ظلم شده است، اما اگر پاداش باعمل متناسب، بلکه پاداش ده برابر عمل باشد «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها (1)» ظلم نیست. به هر حال، در شکل گیری اختلافات عوامل فراوانی مؤثر است، عوامل ژنتیکی، محیطی، آب و هوا و غذا و همین اختلاف عوامل، موجب اختلاف انسانها می شود؛ مثلاً، گروهی استعداد و قدرت تعقل بیشتری دارند. گروهی ذوق هنری، دسته ای قدرت بدنی و استعداد فنی و خلاصه هر انسانی ویژگی خاص خودش را دارد. نمی شود گفت: چرا من مثل او نشدم و اصلاً سؤال از چرایی اختلافات، مثل سؤال از چرایی ترکیب رنگهای یک تابلوی نقاشی است، در هر صورت اگر بناست تابلوی زیبایی درست شود، بایستی از رنگهای مختلف در آن استفاده شود. در حالی که اهمیت اختلاف در عالم ماده،

---

1. 160/ انعام.

﴿ صفحه ۱۳۴ ﴾

بسیار بیشتر از اهمیت آن در ترکیب رنگ تابلوی نقاشی است، زیرا اگر در عالم ماده اختلافی نباشد، امکان زندگی هم برای موجودی نخواهد بود تا برسد به زیبایی و کمال!

به هر حال اگر تمامی عقلای عالم با معیارهای مذکور، بار دیگر مجموعه هستی را تجزیه و تحلیل کنند، خواهند دید که ساخت نظام احسن هماهنگ با نظام ماده غیر از این شکل، ممکن نیست و در سرتاسر گیتی آنچه را که بعضی به عنوان نقص در خلقت تلقی می کنند، در واقع به دلیل نقص ذاتی عالم ماده و روابط علی و معلولی حاکم بر آن است و با این معیار هیچ اختلاف، تبعیض بی جا و ظلمی از جانب خالق هستی نسبت به کسی اعمال نشده است: «ان الله لا یظلم مثقال ذرة (1)»

## پرسش و پاسخ

1. اگر عامل شر در انسان تحت شرایطی به صد درصد برسد، در آن صورت آیا انسان مجبور به پیمودن راه خطا نمی شود؟

پاسخ: تا زمانی که بویی از اختیار و انتخاب در انسان می آید، تکلیف متوجه اوست ولو اینکه قدرت انتخاب یک درصد باشد. اگر وضعیت انسان به گونه ای باشد که اختیار به طور کامل از او سلب شود، حتی یک درصد هم قدرت انتخاب نداشته باشد، در آن صورت تکلیفی نخواهد داشت؛ مثلاً کسی که موقع نماز دست و پای او را ببندند و اختیار را به طور

کامل از او سلب کنند، دیگر نمی‌تواند به‌طور متعارف نماز بخواند و تکلیف خود را انجام دهد، پس تکلیف نماز خواندن به صورت عادی از او برداشته می‌شود یا اگر لیوان مشروب را با اکراه در دهان کسی

1. نساء / ۴۰.

﴿ صفحه ۱۳۵ ﴾

بریزند و راه بیرون ریختن آن را بر او ببندند در این صورت او مضطر خواهد شد و تکلیف حرمت از او برداشته می‌شود.

2. همان‌گونه که اشاره شد بعضی از آیات قرآن به وجود بعضی از صفات در انسان تصریح کرده‌اند؛ مثل اینکه آیه مبارکه می‌فرماید: «انسان حریص آفریده شده است» آیا این خود دلالت نمی‌کند که در وجود انسان عواملی هست که او را بی‌اختیار به جانب شر می‌کشاند؟

پاسخ: درست است که بعضی آیات قرآن بر صفات منفی و به تعبیر دیگر وجود عامل شر در انسان تصریح می‌کند و چنین عواملی اقتضای گرایش به شر را ایجاد می‌کند، اما در قرآن مجید عوامل دیگری نیز ذکر شده است که می‌توانند عوامل شر را کنترل کنند؛ مثلاً بعد از اینکه می‌فرماید: «انسان حریص آفریده شده است» می‌فرماید: «غیر از نماز گزاران»؛ یعنی، اینکه اگر چه انسان اقتضای حریص بودن دارد، ولی کسانی که اهل نماز و اهل توجه به خدا هستند قدرت کنترل این عامل را دارند، پس عامل دیگری هم در انسان هست که او را به نماز خواندن و توجه به خدا و عبادت و تعدیل و تهذیب اخلاق وادار می‌کند که آن هم عاملی درونی و خدادادی است. نتیجه اینکه آیه مبارکه ناظر به وجود گرایش فطری در انسان است و این اقتضا می‌کند که در شرایط خاصی حریص و جزوع ... باشد، ولی در کنار آن عوامل دیگری هم هست که موجب تعدیل او شود. آیه مبارکه صرفاً در پی تعیین یک قوه، استعداد و اقتضا در انسان است که ممکن است زمانی این (قوه) در اثر تقویت و گرایش به همان‌سو، به (فعل) تبدیل شود و ممکن است در اثر وجود عوامل کنترل هرگز به فعلیت نرسد؛ یعنی، اینکه فعلیت بخشیدن به این عوامل امری اختیاری است.

بنابراین همانگونه که (حرص) انگیزه درونی دارد، گرایش به جانب خدا نیز بر اساس (فطرت الله) صورت می‌گیرد. پس هر دو عامل در نهاد انسان به‌طور فطری

﴿ صفحه ۱۳۶ ﴾

وجود دارد که یکی از آنها انسان را به طرف مادیات و دیگری به سوی معنویات می‌کشاند هر دوی این عوامل موجود است، منتهی گاهی یکی از آنها ضعیف‌تر و دیگر قوی‌تر است. آیاتی که صفات شر را در انسان بیان می‌کند، در مقام هشدار به آدمی است که چنین عوامل خطرناکی در او وجود دارد تا مواظب کنترل آنها باشد و آیاتی هم که از قبیل

(فطره الله) صفت خیر او را بیان می‌کنند، در مقام توجه دادن او به عوامل فطری خیر در اوست که هر دو دسته، عوامل خدادادی است و عواملی است که کسب آنها از محدوده اختیار آدمی خارج است، این‌گونه نیست که انسان برای آنکه خداجو شود احتیاج به کسب انگیزه خداجویی داشته باشد، بلکه انگیزه‌ای در نهاد انسان است که ممکن است شکفته شود یا نشود. شکفته کردن آنها ناشی از اختیار خود آدمی است و اگر بخواهیم از زاویه دیگری به صفات شر در انسان بنگریم، باید بگوییم: اصولاً حرص آدمی و تمایل شدید او به مال و منال، گرایشی اصیل نیست و انسان اصالتاً به دنبال آنها نیست. انسان اصالتاً به دنبال رسیدن به سعادت و کمال و خیر است و از روی اشتباه، می‌پندارد که خیر و سعادت و کمال او در کسب مال نهفته است، لذا نسبت به کسب آن حریص می‌شود. اگر او توجه داشت که خیر و کمالش در مال خلاصه نمی‌شود، بلکه مال وسیله‌ای است که می‌تواند برای رسیدن به خیر او را کمک کند، چه بسا از حرص خود دست بر می‌داشت و بخشیدن مال را موجب سعادت خود می‌دانست. به هر حال در چنین مواردی یک عامل فطری که طالب خیر و کمال خود است در شکل ناقصی ظهور می‌کند و با جهل و پندار توأم می‌شود و گرنه تمامی گرایش‌های آدمی (فی حد نفسه) خیر است؛ مثلاً (جاه‌طلبی) که صفتی مذموم تلقی می‌شود در کمال‌جویی ریشه دارد آدمی طالب کمال خویش است، می‌خواهد رشد کند و از دیگران جلو بیفتد. اصل این تمایل بد نیست، منتها بدی آن از این جهت است که آدمی راه رسیدن به آن را نمی‌داند و فکر می‌کند که ارضای این تمایل فقط از طریق

﴿ صفحه ۱۳۷ ﴾

خدعه و نیرنگ و... ممکن است او می‌تواند به همین وسیله به والاترین مقام انسانی نایل شود و بدین‌طریق هر قدر که برای ارضای این غریزه کوشش کند، کامل‌تر می‌شود. مال دوستی و حرص هم غریزه‌ای فرعی، عارضی و غیر اصیل است، انسان در ابتدا می‌خواهد از این طریق نیازهای خود را برآورده کند، اما به تدریج با تقویت کردن آن، حالت غیر عادی و جنون‌آمیز پیدا می‌کند.

یکی از اساتید بزرگوار ما نقل می‌کردند که شخصی به عنوان سؤال و گدایی نزد حضرت آیه‌الله شربانی آمده بود و خیلی اصرار می‌کرد که از ایشان پول بگیرد، اما ایشان از هرگونه کمکی به آن سائل امتناع می‌کردند. کار به جایی رسید که شب تا صبح در خانه ایشان ماند و گریه و زاری کرد تا اینکه در همان جا مُرد بعد از آنکه لباسهای او را درآوردند، با کمال تعجب دیدند که سراسر لباس او لیره طلای عثمانی دوخته شده است. آری، با داشتن صدها لیره طلا گدایی کردن! در کوچه خوابیدن! و از گرسنگی جان دادن! این جنون نیست؟ پول که باید فقط وسیله‌ای برای ارضای نیازهای اساسی انسان باشد، خود، اصالت پیدا می‌کند. پولی که باید در خدمت انسان قرار می‌گیرد، انسان در خدمت آن قرار گیرد. آیا این انگیزه، فطری و طبیعی است؟ روشن است که نیست و اصلاً غرایزی را که ما از روی مسامحه آنها را عامل گناه می‌دانیم واقعاً عامل گناه نیستند. این غرایز تنها به دنبال ارضای خویشند، غرایز نیستند که ما را به گناه وادار می‌کنند؛ این انسان است که با انتخاب بد خویش، راه گناه را برای ارضای آنها انتخاب می‌کند.

راه ارضای غرایز در گناه خلاصه نمی‌شود، اما از آنجا که ارضای آنها از طریق مشروع، مشکل‌تر است انسانهای دون همت برای ارضای آنها به گناه - که احیاناً راهی آسان‌تر است - روی می‌آورند. تمامی عوامل و غرایزی که در وجود

انسان نهفته است، برای رشد و کمال و بقای انسان آفریده شده است، اما همین عوامل رشد در راه انحراف و سقوط به کار گرفته می‌شوند؛ مثلاً، ارضای غرایزی از قبیل

﴿ صفحه ۱۳۸ ﴾

خوردن، آشامیدن و ارضای غریزه جنسی در صورتی که فاعل آنها قصد عبادت و تقرب داشته باشد عبادت است و برعکس، در صورتی که قصد فاعل، صرفاً ارضای غرایز بدون توجه به حلال یا حرام بودن آنها باشد زمینه سقوط آدمی را فراهم می‌کند.



## جلسه ششم

{ صفحه ۱۳۹ }

## جلسه ششم

### نظام ارزشی اسلام

توضیح مفهوم

عنوان بحث در این سلسله مقالات، «نظام ارزشی اسلام» است، اما قبل از هر بحثی در این زمینه طبعاً باید روشن شود که مقصود از «نظام»، «ارزش» و «اسلام» در عنوان بحث، چیست.

مفهوم «اسلام» چنان روشن است که به توضیح نیاز ندارد، لذا بعد از اشاره‌ای مختصر به «سیستم، نظام»، مفهوم «ارزش» را توضیح خواهیم داد.

«نظام» به مجموعه‌ای از واحدهای مرتبط به یکدیگر اطلاق می‌شود که در جهت خاصی عمل می‌کنند؛ مثلاً، مجموعه دستگاه‌های مختلف یک حکومت را که در جهت اداره یک مملکت فعالیت می‌کنند، نظام حکومتی می‌گویند.

واژه نظام ارزشی اسلام نیز گویای عملکرد مجموعه‌ای از دستگاه‌های مختلف ارزشی و شناختی و ... است، به گونه‌ای که تمامی آنها به سوی هدف واحدی متوجه‌اند. به دیگر سخن، مقصود از نظام ارزشی اسلام مجموعه‌ای هماهنگ و مرتبط از بایدها و نبایدهاست که تمامی آنها هدف واحدی را تعقیب می‌کنند.

از آنجا که واژه «ارزش» نیز از کلمات کلیدی بحث است و نوعی ابهام معنایی دارد و بدون روشن شدن معنا و مفهوم آن نمی‌توان وارد بحث شد لذا تذکر چند نکته در مورد آن ضروری به نظر می‌رسد:

کاربرد «ارزش» در مسایل اقتصادی

نکته اول: روشن‌ترین معنای ارزش همان است که در مسایل اقتصادی استعمال

می‌شود. در مبادلات و داد و ستدهای اقتصادی وقتی که می‌خواهند کالایی را بخرند و کالای دیگر یا پولی را در مقابل آن بدهند، این موضوع مطرح می‌شود که ارزش این کالا چقدر است و برای خریدن آن، چه مقدار پول یا کالا باید پرداخت کرد؛ مثلاً وقتی که می‌خواهند ارزش طلا را در بازار تعیین کنند؛ در مقابل یک مثقال طلا چقدر نقره، اسکناس و یا ... قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، تعیین کننده اصلی ارزش و قیمت کالاها چیست؟ مثلاً می‌گویند در مقابل خریدن این کتاب باید این مبلغ پول داد، خوب اینجا هم کالا و هم ارزش آن روشن است، اما سؤال این است که با چه معیاری ارزش این کتاب تعیین می‌شود؛ به عبارت دیگر چه عاملی موجب می‌شود که خریدار در مقابل این کتاب فلان مبلغ را بپردازد؟ به نظر می‌رسد، تعیین ارزش کالا از طریق میزان مطلوبیت آن در نزد افراد صورت می‌گیرد؛ یعنی؛ اگر میزان مطلوبیت فلان کتاب در نزد خواننده‌ای بالا باشد، او حاضر است آن را به قیمت گران‌تری بخرد، همان‌گونه که اگر مردم نسبت به خرید کتابی علاقه نداشته باشند، قیمت کتاب نیز پایین خواهد آمد. مثال دیگر: انسان تشنه‌ای را فرض کنید که نیاز زیادی به نوشیدنی دارد او به محض برخورد به اولین مغازه، حاضر است برای رفع تشنگی، چندین برابر قیمت یک نوشابه را بپردازد، اما همین‌که اندکی از نیاز او کاسته شد، حاضر نیست همان مبلغ اول را برای نوشابه دوم بپردازد، همان‌گونه که حاضر نیست به اندازه نوشابه دوم برای سوم پول بدهد، پس آنچه که در واقع قیمت نوشابه را برای انسان تشنه تعیین می‌کند، میزان مطلوبیت، نیاز و رغبتی است که به آن دارد.

روشن است که رغبت، مطلوبیت، انگیزه و نیاز، قابل اندازه‌گیری کمی نیستند که؛ مثلاً بگوییم: این کالا صد درجه مطلوبیت دارد، پس صد تومان می‌ارزد، اما از آنجا که کیفیات به لحاظ آثار کمی و مشهودی که دارند، قابل تبدیل به کمیت و مبلغ‌اند، در مسائل اقتصادی سنجش کمی میزان رغبت انسان به کالای مشخصی،

ممکن و آسان است؛ یعنی، در ابتدا بررسی می‌کنیم که افراد، چند قطعه اسکناس یا چه میزان طلا و نقره در مقابل خرید این کالا می‌پردازند و سپس میزان کمی مطلوبیت را تخمین زده حکم می‌کنیم که: فلان کالا این قدر ارزش دارد؛ یعنی، در ابتدا مشخص نیست که فرد حاضر است مثلاً، در مقابل فلان تابلوی نقاشی چند تومان بپردازد، اما با اعلام این موضوع که حاضر است در مقابل آن تابلو چقدر پول بدهد، میزان مطلوبیت کالا برای افراد، از این طریق اندازه‌گیری می‌شود، اما این‌گونه اندازه‌گیری غیر مستقیم است؛ یعنی، بدین طریق کمیتهایی را اندازه می‌گیریم که لازمه کیفیات است، نه خود کیفیات. ارزش، در واقع یک کیفیت است و حاکی از حالت روحی و رغبت درونی فرد است و خود یک واقعیت و اصل است، ولو اینکه مبادله و کالایی هم در بین نباشد. حقیقت ارزش، همان مطلوبیت یک شیء برای انسان است. پس با تحلیل مفهوم لغوی و اقتصادی ارزش، به این نتیجه می‌رسیم که ملاک ارزش، مطلوبیت است، گو اینکه مطلوبیت، حالتی روانی است و ذاتاً قابل اندازه‌گیری نیست، اما آثار و لوازم مطلوبیت را می‌توان اندازه‌گیری کرد.

نکته دوم: این است که ارزش دارای دو قسم ذاتی و غیره است ارزش ذاتی داشتن یک شیء، به این معناست که علاقه انسان به چیزی یا شخصی - از آن جهت که آن شیء یا شخص موجود است و ذاتاً آن را دوست دارد - تعلق می‌گیرد، نه از آن جهت که می‌تواند به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدف به او کمک کند. در مقابل، کالایی ارزش غیره دارد که تنها به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدف به حساب آید؛ مثلاً پول و مال در واقع ارزش غیره دارند؛ یعنی اینکه ذاتاً مطلوب نیستند، بلکه مطلوبیت آنها از جهت کمک کردن به انسان در جهت رسیدن او به هدف است، بگذریم از اینکه گروهی انسان صورت، به شکل جنون‌آمیزی آن را

﴿ صفحه ۱۴۲ ﴾

هدف قرار می‌دهند و برای رسیدن به آن از هیچ جنایتی کوتاهی نمی‌کنند، اما پول و مال همانند بلیتی می‌ماند که برای رفتن به مسافرت تهیه می‌کنید، بلیت صرفاً وسیله‌ای برای سوار شدن بر ماشین و ماشین هم وسیله‌ای برای رسیدن به مقصد است. ارزش پول، بلیط، ماشین و ... ارزشی غیره و مقدمی است.

نسبت دادن ارزش به اشیاء یا افراد

تقسیم دیگر ارزش، از جهت نسبت آن به اشخاص یا نسبت دادن آن به اشیاء است.

گاهی ارزش را به اشخاص نسبت می‌دهند؛ مثل اینکه می‌گویند فلانی انسان ارزشمندی است و گاهی نیز ارزش داشتن را به اشیاء نسبت می‌دهند؛ مثل اینکه می‌گویند فلان چیز با ارزش است، اما در مبحث حاضر هیچ یک از این دو قسم، مورد نظر نیست.

ارزش اخلاقی

در بحث حاضر، از آنجا که سخن در مورد ارزش اخلاقی است، ارزش کالا یا افراد مورد نظر نیست، بلکه مقصود ارزشهای عملی، فعلی یا رفتاری است، آن هم ارزشهای فعلی و رفتاری که با اختیار از انسان صادر شود یا مبدأ آنها فعل اختیاری باشد و یا نتیجه امری ناشی از اختیار انسان باشد، پس ارزشی که اینجا از آن سخن می‌گوییم، ارزش اقتصادی یا ارزش به معنای فلسفی آن نیست، بلکه ارزشی است که در مورد اخلاق مطرح می‌شود و موضوع آن نیز رفتار اختیاری انسان است.

فعل اختیاری، هر عملی است که انسان آن را با اختیار و انتخاب خود انجام می‌دهد. «مبدأ یا منشأ فعل اختیاری» مثل: صفات نفسانی، از قبیل حرص و آز یا سخاوت و بخشندگی. «نتیجه فعل اختیاری»؛ یعنی ملکه اخلاقی و نفسانی که در اثر تکرار یک عمل اختیاری ایجاد می‌شود.

﴿ صفحه ۱۴۳ ﴾

پس در یک جمله: هر ارزش اخلاقی که موضوع آن رفتار انسانی یا مبدأ یا نتیجه یک فعل اختیاری باشد، موضوع این بحث قرار می‌گیرد. طبق این توضیح، معنای عنوان بحث - نظام ارزشی اسلام - این است که: از نظر اسلام ارزشهای خاصی معتبر است که محور این ارزشها افعال اختیاری انسان است و این ارزشها از درون با یکدیگر چنان ارتباطی دارند که مجموعه‌ای هماهنگ یا یک نظام را تشکیل می‌دهند.

ما معتقدیم که اسلام - به عنوان مکتب انسان سازی که از منبع نورانی وحی سرچشمه گرفته است - از نظام ارزشی خاصی برخوردار است؛ یعنی بین تمامی اجزاء و عناصر آن، ارتباطی مستحکم و جهت‌دار وجود دارد، در حالی که در میان عناصر متفرقه بسیاری از مکاتب فلسفه اخلاق، مثل مکتب «پوزیتیویسم، تجربه‌گرایی» چنین پیوندی وجود ندارد. در این مکتب علاوه بر اینکه هیچ ارتباطی بین اجزاء و عناصر آن وجود ندارد، ملاک تعیین ارزش نیز وابسته به نیازها و قراردادهای اجتماعی است و از هیچ پایه عقلانی و منطقی برخوردار نیست. ارزش همان است که مردم آن را ارزش می‌دانند، نه غیر از این. لذا کاربرد واژه نظام و سیستم در مورد چنین مجموعه پراکنده‌ای نابجاست.

## ویژگی‌های نظام ارزشی اسلام

از آنجا که اثبات وجود نظام ارزشی در اسلام، خود به بحث گسترده و دامنه‌داری نیاز دارد، فعلاً به عنوان اصل موضوعی، این ادعا را بپذیرید که در اسلام این نظام ارزشی - با همان خصوصیات که گفته شد - وجود دارد و بدین طریق راه برای ورود در بحث - ویژگی‌های نظام ارزشی اسلام - باز می‌شود.

اما قبل از اینکه ویژگی‌های این نظام را به تفصیل برشماریم، در ابتدا عنوان آنها را مطرح می‌کنیم و سپس به توضیح هر یک از آنها می‌پردازیم. عناوین بعضی از

﴿ صفحه ۱۴۴ ﴾

ویژگی‌های نظام ارزشی اسلام از این قرار است:

- فراگیری و شمول

- برخورداری از ارتباط و انسجام کافی

- قابلیت تبیین عقلانی

- تبیین لذت و سود نامحدود

- حسن فعلی و فاعلی

- مراتب داشتن ارزشها

شمول نظام ارزشی اسلام

ادعای ما این است که نظام ارزشی اسلام - و همه مکاتب تحریف نشده ناشی از وحی - نظامی فراگیر، عام و شامل است.

هر محقق اگر پژوهش ساده‌ای در میان کتب اخلاقی - مخصوصاً کتب فلسفه اخلاق سایر مکاتب - بنماید، به خوبی در می‌یابد که دایره ارزشها در بسیاری از مکتبها تنگ و محدود است و عمدتاً منحصر به ارزشهای اخلاقی‌ای است که در محیط اجتماعی مطرح می‌شود. در بسیاری از مکاتب - یا به صورت تفریطی - مسأله ارتباط انسان با خدا مطرح نمی‌شود و یا منحصرأ تمامی ارزشها را در ارتباط انسان با خدا مطرح می‌کنند و ارتباط با دیگران را ضد ارزش می‌دانند، اما در اسلام تمامی ارتباطات مناسب و مفید، مورد نظر قرار گرفته‌اند، ارتباط انسان با خدا، با خلق، با خود، خانواده، جامعه و حتی روابط بین‌الملل، ارزشهای ثابت و معینی دارند؛ یعنی هیچ مسأله‌ای از مسائل زندگی انسان نیست که تحت پوشش ارزشهای اخلاقی اسلام قرار نگیرد. آن زمانی که آدمی با دشمن خونی خود درگیر است - یعنی در موقعیتی که در هیچ عرف بین‌المللی ارزش اخلاقی مطرح نیست - اسلام حکم و قانون و ارزش اخلاقی دارد. اگر شما تا سر حد مرگ با دشمن جنگ

﴿ صفحه ۱۴۵ ﴾

کردید و در آخرین لحظه‌ای که دشمن به مرز هلاکت رسیده است، امانتی را بدست شما سپرد که به کسی برسانید و شما هم پذیرفتید، به هیچ بهانه‌ای، حق خیانت کردن به آن را ندارید. تا جایی که ما سراغ داریم جامعیت هیچ مکتبی به این حد نیست.

همان گونه که اشاره شد به مجموعه‌ای «نظام» گفته می‌شود که تمامی اجزاء و عناصر آن با یکدیگر ارتباط و انسجام داشته و همه آنها هدف واحدی داشته باشند. در بسیاری از مکاتب اخلاقی، چنین انسجام و پیوند درونی مشهود نیست؛ مثلاً، در نظامهای متفاوت، متغیرهایی از قبیل پول داشتن، علم داشتن، قهرمان بودن و ... را به عنوان ارزش تلقی می‌کنند، در حالی که بین آنها ارتباط و انسجامی مشهود نیست و تنها یک مجموعه ساختگی است. اگر بتوان کتاب‌های متفرقه داخل یک کتابخانه را نظام یا سیستم خواند، می‌توان این مجموعه ناهمگون ارزشی را نیز نظام ارزشی دانست. از طرف دیگر طرح ارزشهای جدید و طرد سایر ارزش‌ها به‌طور مداوم و تغییر و تحول پیوسته و همیشگی در این مکاتب، از این واقعیت پرده بر می‌دارد که مجموعه ارزشی آنها - علاوه بر برخوردار نبودن از انسجام - ملاک معقول و منطقی نیز ندارد، بلکه تابع میل و هوس مردم است، اما بین ارزشهای اسلامی آنچه ارتباط معقول و منطقی وجود دارد که می‌توان این مجموعه را به صورت درختی ترسیم کرد که دارای ریشه‌ای قوی و مستحکم و تنه‌ای قدرتمند است. این درخت دارای شاخه‌های اصلی و فرعی است و جهت حرکت تمامی آنها نیز به سمت بالاست.

قابلیت تبیین عقلانی

سومین ویژگی نظام ارزشی اسلام این است که قابل تبیین و استدلال است. نظریه

﴿ صفحه ۱۴۶ ﴾

پردازان بسیاری از مکاتب اخلاقی، تصریح می‌کنند که مجموعه ارزشی آنها از پشتوانه فلسفی برخوردار نیست، بلکه بالاتر، آنها معتقدند که ارزش، نه تنها از پشتوانه فلسفی برخوردار نیست که نمی‌تواند برخوردار باشد و اساساً ارزش را در برابر تعقل قرار می‌دهند. وادی ارزشها را عواطف و احساسات انسان می‌دانند که مقوله‌ای جدای از استدلال و تعقل است. ارزشها در برابر واقعیتها قرار دارند و بین ارزش و واقعیت، پیوندی نیست.

امروزه یکی از مسائل جنجال برانگیز و زنده در محافل علمی فلسفه اخلاق، این موضوع است که آیا ارزشها با واقعیات ارتباطی دارند یا نه. اهمیت این بحث بدین جهت است که تبیین عقلانی ارزشها، فقط زمانی ممکن است که بتوان رابطه بین ارزشها و واقعیتها را کشف کرد، زیرا عقل فقط واقعیتها را درک می‌کند. اگر ارزشها صرفاً تابع قرار داد باشند، هیچ رابطه منطقی با هم ندارند و هیچ دلیل عقلی هم نمی‌تواند آنها را ثابت کند. تمایل فرد یا فرضاً مجموعه افراد یک جامعه را که نمی‌توان با دلیل عقلی توجیه کرد، مثلاً نمی‌توان گفت که به چه دلیل انسان «گل» را دوست دارد. دوستی، میل، علاقه و عشق قابل تبیین عقلانی نیستند، تنها زمانی می‌توان بر موضوعی استدلال عقلی آورد که آن موضوع بر یک سلسله روابط علی و معلولی مبتنی باشد، اگر بین دو پدیده رابطه علی و معلولی نباشد، نمی‌توان بین آنها رابطه‌ای منطقی و عقلی برقرار کرد.

در نظام ارزشی اسلام، محور ارزشها افعال اختیاری انسان است. افعال اختیاری انسان واسطه‌ای بین نیازها و تمایلات فطری انسان و اهداف و غایات مورد نظر اوست. در درون انسان نیازها و انگیزه‌هایی وجود دارد که به‌طور فطری او را به جانبی متمایل می‌کند، بر می‌انگیزاند، سوق می‌دهد و تحریک می‌کند. برای رسیدن به آن اهداف باید رفتاری را انجام دهد، رفتار آدمی واسطه بین نیازها و اهداف اوست و بین این دو (رفتار و اهداف) رابطه‌ای منطقی وجود دارد.

﴿ صفحه ۱۴۷ ﴾

هر رفتاری موجبات رسیدن به هر هدفی را فراهم نمی‌کند، بلکه باید بین این دو منطقاً ارتباط باشد، پس می‌توان این رابطه را چنین ترسیم کرد:

نیاز --> رفتار --> هدف.

باید دید برای رسیدن به هدف، چه رفتار خاصی مورد نیاز است. بنابراین، رابطه بین رفتار و اهداف انسان بر اساس قانون علیت، قابل تبیین است؛ یعنی: عقل انسان می‌گوید، اگر بخواهی به فلان هدف بررسی باید فلان کار را انجام دهی، اگر چنین رابطه‌ای بین رفتار و اهداف نباشد، اهداف قابل تبیین عقلانی نخواهند بود و تنها بر اساس میل، علاقه و رغبت مردم تعیین می‌شوند.

پس، از آنجا که اسلام به وجود نیازهای فطری در انسان قائل است و از طرف دیگر برای رسیدن انسان به آن هدفها، افعال اخلاقی را واسطه می‌داند، می‌توان رابطه عقلانی بین اهداف و افعال را کشف کرد، از این جهت نظام ارزشی اسلام قابل تبیین عقلانی و فلسفی است. اگر چه نمی‌توان این ویژگی را به نظام ارزشی اسلام منحصر کرد، اما به عنوان یکی از ویژگیهای بارز آن محسوب می‌شود.

ترکیبی از ملاکها

هر یک از مکاتب متفاوت فلسفه اخلاق، ملاک یا ملاک‌هایی را برای تشخیص ارزشها تعیین کرده‌اند؛ به عبارت دیگر، برای تشخیص آنها معیارهائی را ارائه داده‌اند.

یکی از قدیمی‌ترین ملاک‌هایی که برای تشخیص ارزشهای اخلاقی تعیین شده است «لذت انگاری و خوشی گرایی» است. لذت انگاری به عنوان یک نظریه فلسفی، دو صورت دارد: ۱. لذت انگاری روان‌شناختی ۲. لذت انگاری اخلاقی. بر مبنای نظریه اول، مردم در زندگی خود واقعاً به دنبال لذتند، اما لذت انگاری اخلاقی، نظریه‌ای است که بر حسب آن، مردم نه تنها در جستجوی لذتند، بلکه

﴿ صفحه ۱۴۸ ﴾

باید چنین کنند، زیرا تنها خوبی، لذت است. ارزش، لذت و خوشایندی است. مشهور است که پرچم‌دار مکتب لذت‌گرایی «آریستیپوس» یونانی است، اما این گرایش منحصر به او نبوده است. در سایر مکاتب قدیم و حتی بعضی از مکاتب امروزی، و در فرهنگ غربی نیز آثار این تفکر مشهود است، اگر چه گاهی از تصریح کردن به این واقعیت ابا می‌کنند، اما آثار آن قابل انکار نیست.

مکتب دیگری که در این رابطه ابراز نظر کرده است، مکتب «نفع‌گرایی» - «Utilitarianism» است. طبق این مکتب که نظریه پردازان اصلی آن «جرمی بنتام» و «جان استوارت میل» هستند، هر چیز که دارای سود و منفعت باشد ارزشمند و هر عمل یا شیء که منفعتی نداشته باشد، بی ارزش است، اما اختلاف در این است که آیا ملاک ارزش، منفعت فردی یا منفعت اجتماعی است، بعضی از آنها ملاک را منفعت فردی می‌دانند و معتقدند که به دنبال تأمین منافع فردی، منافع اجتماعی نیز تأمین خواهد شد. در مقابل، گروهی دیگر اصالت را با منفعت اجتماعی می‌دانند و گروه سوم هر دوی اینها را ملاک ارزش می‌دانند. با این همه، نقطه اشتراک تمامی آنها در تأکید بر ارزشمند بودن هر عمل سودمند است.

ملاک دیگری که به عنوان معیار ارزش مطرح شده است. پذیرش وجدانی عمل است. (کانت) معتقد است که معیار تشخیص ارزش اخلاقی این است که تمامی مردم آن کار را ستایش کنند و مورد پسند تمامی مردم واقع شود. اگر عمل و رفتاری مورد تأیید و پسند عامه مردم باشد، عقل عملی، به ارزشمندی آن، حکم می‌کند، اگر چه برای شخص عامل، نوعی ضرر داشته باشد.

« کانت» علاوه بر پذیرش عمومی، برای ارزشمندی رفتارها شرطهای دیگری را نیز از قبیل: نداشتن انگیزه شخصی، مبتنی نبودن بر عواطف، انجام عمل فقط برای تکلیف، نه برای نتایج آن را ذکر می‌کند.

مجموعه ویژگیهای مذکور را با تصرفاتی، می‌توان با نظام ارزشی اسلام، تا حدی انطباق داد.

﴿ صفحه ۱۴۹ ﴾

لذت نامحدود، ویژگی نظام ارزشی اسلام

در شرع مقدس اسلام، هیچ یک از عوامل مذکور به تنهایی معیار ارزش نیست، بلکه مجموعه شرایط و معیارهایی که در مکاتب فلسفی گوناگون ذکر شده است، می‌توانند به عنوان معیارهای ارزشی مطرح باشند؛ مثلاً، ملاک «لذت بخشی» که تنها معیار ارزش در مکتب لذت‌گرایان است، خود می‌تواند به عنوان یکی از ویژگیهای نظام ارزشی اسلام مطرح باشد، اما با این تفاوت که در صورت تزامم لذات با یکدیگر، در اسلام، تنها لذتی انتخاب می‌شود که پایدارتر، عمیق‌تر و ماندنی‌تر است؛ به تعبیر دیگر، در اسلام لذاتی معیار تشخیص ارزشند که با لذات دیگر، تنافی و تزاممی نداشته باشند، اگر بنا باشد لذتی مانع از تحقق لذت دیگری شود، هیچ عاقلی آن لذت را انتخاب نمی‌کند، مخصوصاً اگر لذت دومی با دوام‌تر و عمیق‌تر باشد. در چنین مواردی، انسان عاقل بین ارزشهای متفاوت مقایسه می‌کند و لذتی را بر می‌گزیند که از نظر کمیت، کیفیت و دوام، برتر باشد و هر انسان خردمندی در مقایسه بین لذتهای متزامم،



بیشترین و بهترین را انتخاب می‌کند. اصلاً لذتی را که مزاحم حصول لذت دیگری باشد لذت نمی‌گویند، زیرا با تحقق آن لذت، دیگری از دست می‌رود، مخصوصاً اگر که دومی نامتناهی باشد. از نظر اسلام، بعضی از لذتهای بی‌دوام، گذرا، ناپایدار و سطحی دنیوی با لذات نامتناهی و همیشگی آخرت تضاد دارند، آیا در صورت وجود چنین تضادی بین این دو دسته ارزش، باز هم دسته اول، لذت به حساب می‌آیند؟ عملی که نتیجه آن، عذاب دایمی جهنم است، نه تنها لذت نیست که عین عذاب است، اگر چه فاعل آن نداند.

بنابر این، بر فرض اینکه ملاک اصلی ارزش را «لذت» بدانیم، باید بین لذتها تفاوت و تفکیک قائل شویم. علاوه بر این، لذات به اصیل و مقدّمی تقسیم می‌شوند، اگر بنا باشد لذت مقدّمی - که خود به عنوان مقدمه‌ای برای لذات اصیل

﴿ صفحه ۱۵۰ ﴾

به حساب می‌آید - مانع از تحقق لذت اصیل و ذاتی شود، هیچ انسان عاقلی آن را لذت نخواهد انگاشت.

بنابر این، اگر انسانی از وادی تنگ ماده به درآید و چشمان تیزبین خود را به ورای دنیای کوچک مادی بدوزد، و لذتهای عالم قیامت را در نظر بگیرد، دیگر لذات مادی را لذت نمی‌پندارد. پس این گونه نیست که اصل لذت به عنوان یک معیار از نظام ارزشی اسلام حذف شده باشد. قرآن مجید در بسیاری از آیات برای فراخواندن مردم به ارزشهای اسلام، موضوع لذت را مطرح می‌کند: «فیها ما تشتهیه الانفس و تلذّ الاعین (1)» اگر رفتار شما مطابق ارزشهای اسلامی باشد، در بهشت جاودان هر غذایی را که اشتهای داشته باشید و هر چه را که چشم شما از دیدن آن لذت می‌برد، در اختیار خواهید داشت.

در نظام ارزشی اسلام هم لذت معتبر است، اما در صورتی که مانع رسیدن به لذت بزرگتری نشود. ممکن است انسانی مریض از خوردن ترشی لذت ببرد، اما این لذت او را از لذت سلامتی بی‌بهره کند، پس این خوردن را نمی‌توان لذت به حساب آورد. در مقابل، گاهی صرف نظر کردن از یک لذت، خود لذتی بالاتر از لذت اولی است و به قول شاعر:

اگر لذت ترک لذت بدانی \*\*\* دگر لذت نفس لذت نخوانی

علاوه بر این، ترک لذت نامشروع، لذات مداوم و نامتناهی در پی دارد که نهایت آن «رضوان من الله اکبر (2)» است. «خشنودی محبوب، بالاترین لذت انسانهای عاشق است.»

کسب رضایت محبوب به حدی مهم است که گاهی فرد تمامی هستی خود را فدا می‌کند تا اینکه لبخند رضایت را بر لبان محبوب خود بنشاند. لبخندی که

ارزش آن از تمامی اموال او بیشتر است و این ترک لذات نامشروع است که رضایت محبوب هستی (خدای متعال) را به دنبال خواهد داشت چنین لذتی، لذت بخش‌ترین لذات است.

سود نامحدود، معیاری دیگر

همان‌گونه که اشاره شد، بعضی از مکاتب اخلاقی معیار ارزش اخلاقی را منفعت و سود عملی می‌دانند. طبق این تحلیل، تنها اعمال و رفتاری ارزش اخلاقی دارند که به نوعی برای دنیای مادی سود و نفعی داشته باشند. در مقابل، عملی که هیچ سودی برای دنیای مادی و رفاه زندگی نداشته باشد، از نظر آنها، بی‌ارزش است.

شرع مقدس اسلام نیز اصل منفعت را می‌پذیرد، اما - همانگونه که در بحث لذت گفته شد - سود را اعم از مادی و معنوی می‌داند. سود و منفعت، خود مفهوم وسیله‌ای دارد؛ یعنی سود و نفع دنیوی، وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی مطلوب است. نفع داشتن یک معامله به این معناست که می‌توان سود حاصله از آن را در راه نیازهای دیگر به کار گرفت. بنابر این، تفاوت دیدگاه اسلام با صاحب نظران این مکتب در این است که: اولاً سود و منفعت از نظر آنان منحصر در سود و نفع جسمانی است، در حالی که بسیاری از منافع، معنوی و روانی است؛ یعنی، اینکه سود حاصل از بعضی رفتارها، عاید روح انسان می‌شود؛ مثلاً بسیاری از مردم خرج‌های کلانی را در راه التذاذ روح خود به کار می‌گیرند، بسیاری از مسافرت‌های طولانی و تماشای موزه‌ها، خرید تابلوهای گران و ... از این قبیل است. اینکه شخصی برای رسیدن به هر یک از اینها پول‌های زیادی را خرج می‌کند، معنایش این است که برای آنها، بیش از پول و سود مادی ارزش قائل است. ثانیاً، سود و منفعت از نظر آنها منحصراً دنیایی است در حالی که سود و منفعت از نظر اسلام اعم از دنیوی و آخروی است. طبق این تحلیل، ارزشهای اسلام ترکیبی از ملاک‌های متفاوت سایر مکاتب است، در عین حال ویژگی‌های خاص خودش را داراست.

حُسن فعلی و حُسن فاعلی

یکی دیگر از ویژگی‌های نظام ارزشی اسلام، توجه به حسن فعلی و حسن فاعلی در رفتار است.

معمولاً در مکاتب اخلاقی، معیار قضاوت در مورد ارزش داشتن یا بی‌ارزش بودن یک رفتار، نفس عمل و نتایج آن است، بدون اینکه انتساب آن به فاعل و انگیزه و نیت فاعل مطرح باشد؛ مثلاً قضاوت در مورد راست گفتن که در تمامی مکاتب اخلاقی یک ارزش محسوب می‌شود، بر اساس نفس عمل انجام می‌گیرد و کسی نمی‌پرسد که انگیزه فاعل از

این عمل چیست؛ به تعبیر دیگر، معیار قضاوت فقط حُسن فعلی است و انگیزه، قصد و نیت فاعل در این مورد دخالتی ندارد، اما از دیدگاه اسلام، تنها معیار ارزش، حسن فعلی نیست، بلکه باید حسن فاعلی نیز مدنظر قرار گیرد. چه بسا افعالی که حسن فعلی دارند، اما از ویژگی حسن فاعلی محرومند. اگر کسی صفت نیک «راست گویی» را داشته باشد؛ اما راست گفتن او، مثلاً به قصد جلب نظر مردم باشد، این عمل گرچه حسن فعلی دارد، اما از حسن فاعلی برخوردار نیست؛ یعنی اجر و ثوابی بر آن مترتب نیست. عبادتی را که شخصی به قصد ریا انجام می‌دهد، گرچه حسن فعلی دارد، اما از جهت فاعلی هیچ ارزشی ندارد و از آنجا که عبادت فقط با نیت خالص، محقق می‌شود، عبادت بی‌اخلاص از هر جهت بی‌ارزش است، نه تنها بی‌ارزش است که ارزش منفی هم دارد، نه تنها بهشت نمی‌آفریند، که جهنم آفرین است؛ لذا در بسیاری از آیات قرآن مجید (آمنوا) حسن فاعلی و (عملوا الصالحات) حسن فعلی، را در کنار هم ذکر می‌کند و ارزش رفتار را ناشی از هر دو، می‌داند. در ابتدا باید ایمان باشد تا انگیزه کار صالح پدید آید و عمل صالح هم از او سر بزند تا او را به سعادت برساند. کار صالحی که از شخص بی‌ایمان صادر شود، انگیزه الهی نخواهد داشت، حداکثر این است که محبوبیت پیش مردم و اشتها را ایجاد می‌کند که این همان مزد زحمات اوست!

﴿ صفحه ۱۵۳ ﴾

ممکن است، مثلاً فردی دانشگاهی را بسازد، اما هدف او از اینهمه زحمت و خرج، محبوبیت بین مردم، مشهور شدن و ... باشد، اگر مردم سالیان دراز هم از این دانشگاه استفاده کنند برای او فایده اخروی ندارد. در مقابل، اگر عملی همراه با حسن فعلی، حسن فاعلی هم داشته باشد؛ یعنی مقصود او از ساختن دانشگاه، تقرب به خدا و خدمت به خلق خدا و رضوان الهی باشد، ثواب آن باقی خواهد ماند ولو اینکه آن ساختمان منهدم شود.

البته موضوع نیت و انگیزه قلبی در مکتب اخلاقی «کانت» هم تا حدودی مطرح شده است، اما او حسن فاعلی را در پاسخ دادن به ندای وجدان و اطاعت از دستور عقل می‌داند، در حالی که در اسلام، ملاک ارزشمندی اعمال، ارتباط قلبی فاعل با ذات لایزال الهی است.

مراتب داشتن ارزشها

یکی دیگر از ویژگیهای نظام ارزشی اسلام این است که ارزشها دارای مراحل و مراتبی هستند، در حالی که در بسیاری از مکاتب اخلاقی، امر، بین ارزش داشتن یا نداشتن دایر است و ارزش را دارای یک مرحله می‌دانند؛ مثلاً، در مکتب «کانت» که به آن اشاره شد، اگر انجام کاری فقط برای اطاعت از حکم عقل و ندای وجدان باشد ارزشمند است، اما اگر اطاعت از حکم عقل، همراه با ارضای عواطف باشد، دیگر ارزشی نخواهد داشت، بنابر این، فداکاری مادر برای فرزندش - از آنجا که برای ارضای عواطف مادر است - عملی بی‌ارزش محسوب می‌شود. عاطفه مادری و رفتارهای ناشی از این عواطف، فاقد ارزش اخلاقی است. در حالی که در دین مقدس اسلام، هر یک از این رفتارها مرحله‌ای از ارزش را داراست.

اگر با معیار اخلاقی «کانت»، افعال مردم را مورد ارزیابی قرار دهیم، شاید عده معدودی پیدا شوند که کار آنها از ارزش اخلاقی برخوردار باشد. بنابر این، تمامی کارهای مردم فاقد ارزش اخلاقی خواهند بود مگر مواردی بسیار کمیاب.

﴿ صفحه ۱۵۴ ﴾

بنابر این، اسلام برای ارزشها مراحل را قائل است. دسترسی به بعضی از مراحل آن برای عموم میسر است، اما رسیدن به مراحل بالا و بالاتر برای همه انسانها میسر نیست و این منحنی هر چه بیشتر به طرف بالا صعود کند، از بالا روندگان آن کاسته خواهد شد.

مراتب ارزش اخلاقی در مکتب اخلاقی اسلام، طیف وسیعی از ارزشها را شامل می‌شود که می‌توان برای آن مراحل را تا بی‌نهایت قائل شد، در حالی که ارزشها در سایر مکاتب، فقط در دو دسته - یا در حد بسیار عالی و محدود یا در حد گسترده و یکسان برای همه - مطرح می‌شوند؛ به عنوان مثال، ترحم بر کودک یتیم، کمک به نابینا و لبخندی مهربانانه به روی انسانی نیازمند، مرحله‌ای از ارزش را تشکیل می‌دهند که کسب آنها برای همه افراد میسر است و ضربت شمشیر علی (علیه السلام) در جنگ خندق بر فرق سردار کُفَّار - عمرو بن عبدود - نیز مرحله‌ای از ارزش است که از جمع عبادات جن و انس برتر است.

شاید بتوان گفت که اگر نماز و روزه و سایر عبادات افراد معمولی را در ترازویی بگذارند، به اندازه وزن یک بار (سبحان الله) گفتن علی بن ابیطالب (علیه السلام) ارزش ندارد، زیرا معرفت و اخلاص او نسبت به خدا در مرحله‌ای است که قابل مقایسه با اخلاص و معرفت انسانهای معمولی نیست، پس تفاوت ره از صفر تا بی‌نهایت است و این است همان معنای درجه‌بندی در ارزشها.

## پرسش و پاسخ

1. آیا از نظر اسلام ارزشهای اخلاقی نسبی‌اند یا مطلق؟

پاسخ: یکی از مباحث مهم در مکاتب متفاوت فلسفه اخلاق این است که آیا اخلاق نسبی است یا مطلق؛ به این معنا که آیا ارزشهای اخلاقی به تناسب افراد، زمان و مکان و سایر شرایط تغییر می‌کنند یا پیوسته ثابتند.

﴿ صفحه ۱۵۵ ﴾

دو دسته کلی در این رابطه موضع‌گیری کرده‌اند: گروه اول - که «کانت» هم از این جمله است - معتقدند که ارزشهای اخلاقی مطلقند. کانت می‌گوید: راست گفتن مطلقاً یک ارزش است ولو اینکه این راست گفتن موجب قتل هزاران انسان شود، مثلاً اگر از شما پرسند که راه ورودی این شهر از کجاست و شما - در عین حال که می‌دانید آنها

برای تخریب و غارت و مردم گُشی وارد شهر می‌شوند - نشانی درست را به آنها بدهید، این عمل شما ارزشمند است و نتایج و تبعات آن، موجب بی‌ارزشی عمل نمی‌شود. در مقابل این دسته، گروهی دیگر ارزشهای اخلاقی را کاملاً نسبی، بدون ملاک ثابت و تابع شرایط زمان و مکان و سلیقه‌ها و قراردادهای می‌دانند.

حال در این میان نظر اسلام چیست؟ واقعیت این است که اسلام با هیچ یک از این دو دسته موافقت کامل ندارد.

به این بیان که در اسلام یک سلسله اصول کلی، ثابت و مطلق اخلاقی وجود دارد که تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند، اما مصداق آنها تغییر پذیر است؛ مثلاً، عنوان کلی صداقت و راستی مطلقاً ارزشمند است، اما گاهی مصادیق آن تغییر می‌کند. راست گفتن تا آنجا که به صلاح فرد یا جامعه است، با ارزش است، اما اگر همین عمل بر خلاف مصالح فرد و جامعه بود؛ مثلاً، جان انسانی را در معرض خطر و هلاکت قرار می‌داد، گناه و ضد ارزش است.

ملاک کلی ارزش اخلاقی، مصلحت عمومی فرد و جامعه و مصلحت واقعی انسانیت است. مصلحت؛ یعنی هر چیز که موجب کمال و صلاح واقعی انسانیت است، نه چیزی که دل خواه افراد و مورد خوشایند آنهاست و این موضوع با آنچه که نسبت خوانده می‌شود، متفاوت است.

عناوین و ملاکهای کلی از قبیل: کمال انسانیت، عدالت، راستی و ... تغییر ناپذیرند، اما مصادیق آنها بر حسب زمان و مکان، متفاوت است و این معنا با

﴿ صفحه ۱۵۶ ﴾

نسبیت، تفاوت دارد و به‌طور خلاصه می‌توان گفت: اصول اخلاقی و اصول ارزشها در اسلام، مطلق و ثابت، اما از جهت مصادیق، انعطاف پذیر و وابسته به زمان و مکانند.

البته خود زمان و مکان عوامل اصلی تغییر دهنده نیستند، بلکه حاکی از عوامل دیگر از قبیل وجود مصالح خاصی است که آن مصالح، مقتضی تغییر است.

پس نظام ارزشی اسلام، نه کاملاً مطلق و ثابت است که در هیچ شرایط زمانی و مکانی تغییر نکند و نه اینکه همیشه تابع شرایط زمان و مکان است و در یک جمله اصول اخلاقی اسلام ثابت، اما مصادیق آن متغیر است.

در پایان، نکته‌ای که یادآوری آن ضروری به نظر می‌رسد این است که تمامی ویژگیهای مذکور، صرفاً بصورت گزارش بیان شد و زمانی به‌طور قطعی اثبات خواهد شد که تمامی این نظام بررسی شود و علل و عوامل ارزشها مورد دقت قرار گیرند و این خود به عمری تحقیق و تحصیل نیازمند است. تا آنجا که توان اکتشاف عقلی داریم، با احکام قطعی عقل که مورد تأیید شرع است ارزشها را می‌شناسیم و جایی هم که عقل قدرت اکتشاف نداشته باشد، باید از راه وحی، نظام ارزشی اسلام را شناسایی و کشف کرد.



## جلسه هفتم

﴿ صفحه ۱۵۷ ﴾

## جلسه هفتم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين

### نظام ارزشی اسلام

در گفتار پیش، مبحث «نظام ارزشی اسلام» مطرح و بعضی از ویژگیهای این نظام به طور خلاصه بیان شد. طبیعی است که بحث تفصیلی در مورد هر یک از ویژگیهای مذکور، بسیار به درازا می کشد و این سلسله گفتارها گنجایش این تفصیل را ندارد، لذا از میان آن همه، یکی از آن ویژگیها را - که به نظر می رسد مهم ترین آنها باشد - انتخاب نموده به طور تفصیل به آن می پردازیم.

تبیین پذیری ارزشها

ویژگی «تبیین پذیری یا قابلیت داشتن برای تبیین عقلانی»، یکی از ویژگیهای اساسی نظام ارزشی اسلام است.

همان گونه که در مبحث قبل اشاره شد، مکتبهای اخلاقی در این مورد دو گونه موضع دارند: بعضی از آنها ارزشهای اخلاقی خود را قابل تبیین عقلانی نمی دانند، بلکه حوزه ارزشها را عواطف و احساسات می پندارند، ولی گروهی دیگر به عقلانی بودن وادی ارزشها اعتقاد دارند، لذا آنها را قابل تبیین عقلانی می دانند.

از دیدگاه ما، کامل ترین مکتبی که تمامی ارزشهای اخلاقی آن در یک مجموعه به هم پیوسته، قابل تبیین فلسفی و عقلی است دین مقدس اسلام است.

﴿ صفحه ۱۵۸ ﴾

## تکامل پذیری انسان

به نظر می‌رسد این ادعای کلی که: آدمی به وسیله کارهای ارزشمند خود به خدا نزدیک می‌شود و به کمال نهایی می‌رسد، مشتمل بر چندین ادعای دیگر است و ما با صرف نظر از اصول موضوعه‌ای که دور از این وادی است - از قبیل: کمال و نقص‌پذیر بودن اصل وجود، قابلیت اشتداد داشتن آن و غایت و هدف داشتن روح انسان به عنوان موجودی تکامل‌پذیر و... که خود نیاز به طرح یک دوره فلسفه اسلامی دارد - بعضی از اصول موضوعه قریب آن را توضیح می‌دهیم.

اولین اصل موضوعی که نیاز به تبیین دارد «تکامل‌پذیر» بودن انسان است. اگر کسی برای آدمی قدرت تکامل قائل نباشد، نمی‌تواند ادعا کند که انسان با تکامل خویش به قرب الهی می‌رسد، ولی ادعای «تکامل‌پذیر» بودن هم، خود مبتنی بر این شناخت است که انسان دارای حقیقتی به نام روح است که انسانیت انسان به همان است و بدن صرفاً به عنوان وسیله‌ای در اختیار روح قرار دارد.

روح و قدرت صعود و سقوط تا بی‌نهایت

با فرض اثبات تمامی این اصول موضوعه در جای خود، می‌توان روح انسان را به موجودات رشدیابنده عالم ماده تشبیه کرد: دانه یک گیاه در ابتدای رویش، به صورت جوانه‌ای نازک و ظریف است و به تدریج همین جوانه نازک به درخت تنومندی تبدیل می‌شود. رشد روح آدمی از این جهت، شبیه رشد دانه است. خود روح - با آنکه حقیقتی بسیط است، دارای اجزائی نیست و چیزی هم از خارج به او ملحق نمی‌شود که موجب چاق و قوی شدن او شود - قابل رشد و نمو است. ویژگی روح الهی این است که خود از درون، رشد می‌کند. البته فعالیت‌های بدنی به رشد او کمک می‌کنند، ولی کمک آنها صرفاً جنبه اعدادی دارد.

در ضمن باید بدانید که تمامی فعالیت‌های بدن موجب کمال روح نمی‌شود، بلکه

﴿ صفحه ۱۵۹ ﴾

بعضی از فعالیت‌های بدن، موجب ضعف و انحطاط روح می‌شود؛ یعنی باید بپذیریم که این موجود می‌تواند در دو جهت حرکت داشته باشد: ۱. حرکت به سوی ارتقاء، صعود، خدا و اعلی‌علیین. ۲. حرکت به سوی انحطاط، تنزل، سقوط و دوزخ «ثم رددناه اسفل سافلین» و این در حالی است که صعود او به طرف بالا یا سقوط او به طرف پایین، حد و نهایی ندارد. اگر بخواهیم نحوه سیر انسان را با نمودار ترسیم کنیم، محل تقاطع محور  $X$  و  $Y$  نقطه  $O$  (محل توقف و رکود انسان، محور  $Y$  نمایان‌گر سیر طولی او تا بی‌نهایت و محور  $X$  نیز نشان‌دهنده سیر عرضی او تا بی‌نهایت است و همین طور  $X$  و  $Y$  های منفی بر روی محور، نمایان‌گر سیر منفی و سقوط او تا بی‌نهایت است.



از آنجا که ارتقای صعودی او به جانب خداست کمال انسان نیز بی‌نهایت است. و در یک کلمه می‌تواند تا (مقعد صدق) پیش برود؛ یعنی قدرت صعود انسان به حدی است که تصور آن برای خود او هم ممکن نیست و فقط اولیاء کامل خدا و کسانی که به مراحل از این مقامات رسیده‌اند، می‌توانند تا حدی آن را درک کنند. به هر حال، ادعای ما این است که انسان با رفتارهای خود می‌تواند تا بی‌نهایت صعود یا سقوط کند، لذا در روز قیامت، کفار آرزو می‌کنند که کاش خاک بودند؛ یعنی موجوداتی تکامل‌پذیر و انحطاط‌پذیر نبودند که به آن سرنوشت شوم مبتلا شوند. اگر انسانی در نقطه صفر بماند و به همان صورت خاک باقی باشد حداقل، تنزل نمی‌کند و به دره سقوط، سراشیب نمی‌شود، اما معمولاً این گونه نیست که انسان بعد از خلقت هم در نقطه صفر باقی بماند، بلکه ویژگی انسان این است که اگر تکامل پیدا نکند سقوط می‌کند و پست‌تر از آن می‌شود که در ابتدا بوده است. انسان موجودی ذاتاً متحرک است که گاهی حرکت او صعودی و گاهی نزولی است اگر حرکت صعودی نکند حرکت نزولی خواهد داشت.

﴿ صفحه ۱۶۰ ﴾

رفتار ارادی و انسانیت انسان

حرکت صعودی (ره یافتن به کمال) یا نزولی (رسیدن به هلاکت و عذاب) فقط با افعال اختیاری انسان حاصل می‌شود، حرکات غیر اختیاری از قبیل حرکات فیزیکی و فیزیولوژیکی یا تحولات شیمیایی بدن، در حرکت او به سمت بالا یا پایین نقش چندانی ایفا نمی‌کنند. تنها افعالی را می‌توان به انسانیت انسان نسبت داد که از اراده خود او سرچشمه می‌گیرند، ادراک و تمایلات در انسان نیز، زمینه‌ساز اراده اویند؛ یعنی، اگر میل فطری انسان به کمک علم و آگاهی او منشأ پیدایش رفتاری شد، در آن صورت فعل او ارادی است و فقط حرکت ارادی است که ممکن است انسان را به کمال برساند یا به سقوط بکشانند.

تقسیم رفتارهای صعودی

حال، سؤال اساسی این است که کدامین رفتار و حرکت، ما را به سوی بالا و به جانب خدا سوق می‌دهد؟

به‌طور کلی رفتارهای صعودی را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: ۱. حرکتها و رفتارهایی که جهت‌گیری آنها مستقیماً به سوی خداست ۲. حرکتهایی که به‌طور غیر مستقیم، انسان را در این جهت یاری می‌دهد.

عبادتهایی را که انسان انجام می‌دهد، اگر با توجه به خدا و به انگیزه قرب الهی باشد و در نهایت، از آفات در امان بمانند رفتارهایی هستند که به سوی خدا جهت‌گیری شده‌اند. مایه اصلی رفتارهای عبادی نیز حُب و شوق انسان نسبت به خداست. دسته دوم رفتارهایی هستند که اولاً و بالذات عنوان عبادت ندارند، اما انسان می‌تواند با نیت و قصد الهی خود به آنها جنبه عبادی بدهد؛ مثل همه کارهای مباحی که انسان انجام می‌دهد، یعنی، جهت این افعال را نیز می‌توان خدایی کرد. البته باید توجه داشت که مقصود از جهت حرکت، جهت مادی یا

سمت جغرافیایی آن نیست، بلکه مقصود جهت ادراکی و قلبی است، پس آنچه که میزان ارزش یا بی‌ارزشی عملی را تعیین می‌کند، انگیزه و نیت و هدف انسان است.

یکی از اصول موضوعه ما در تبیین عقلانی ارزشها این است که انسان با توجه خود، می‌تواند کارش را به سوی خدا یا ضد خدا جهت‌گیری کند و فقط در صورتی که جهت‌گیری رفتار او به سوی خدا باشد به مرحله قرب می‌رسد!

از آنجا که منشأ فعل انسان اراده اوست و اراده هم بدون آگاهی نمی‌شود، اگر در حالی که بنده عبادت می‌کند آگاهی او نسبت به خدا و جلب رضایت او انگیزه الهی باشد، جهت عبادت او الهی است. نقش اساسی را در جهت دادن رفتارها، نیت ایفا می‌کند. نیت است که جهت حرکت انسان را تعیین می‌کند، لذا ممکن است عملی با یک انگیزه، موجبات کمال و همان عمل با انگیزه‌ای دیگر موجبات سقوط و انحطاط را فراهم کند. جهت حرکت انسان را دل تعیین می‌کند، توجه روح است که به افعال جهت می‌دهد، لذا نیت در نظام ارزشی اسلام نقش اساسی را ایفا می‌کند؛ در حالی که سایر نظامهای ارزشی فقط ظاهر کار را می‌بینند و بر همان اساس قضاوت می‌کنند. فراموش نکنیم حصول توجه قلبی نیز به مبادی خاص و آمادگی روحی و معرفت و عشق و محبت نیاز دارد، اگر کسی نسبت به دیگری محبت نداشته باشد، هر چند نیت کند که کارش را برای او انجام می‌دهد، عملاً ثمری نخواهد داشت.

پس در اینجا چند موضوع مطرح است که باید هر کدام به جای خود تبیین شود: ۱. روح انسان کمالی نهایی دارد که اسم آن «قرب به خدا» است. ۲. رفتارهای انسان است که این کمال را ایجاد می‌کند ۳. ویژگی‌های رفتاری خاصی منجر به کمال می‌شود.

اگر تمامی مقدمات یک عمل فراهم شود و آدمی بتواند با انگیزه الهی و به قصد رسیدن به قرب حق، آن را انجام دهد در این صورت کار او ارزش اخلاقی

دارد، در غیر این صورت از حدّ نصاب ارزش برخوردار نیست. پس لازم است که آدمی قبل از هر عبادت یا سیر صعودی، معنای قرب الهی را بداند و از تأثیر چنین مقامی در روح خود، آگاه باشد.

تجرید مفاهیم مادی و استعمال آنها در مجردات

واژه «قرب» به معنای نزدیکی است. کاربرد ابتدایی آن در مورد محسوسات است، اما بعد از تجرید معنای مادی، می‌توان آن را در معنویات و مجردات هم به کار گرفت. تقریباً تمامی مفاهیمی را که ما در معنویات یا موجودات

ماوراءطبیعی به کار می‌بریم، از زندگی مادی و محسوس دریافت کرده‌ایم که بعد از تجرید و حذف قیود مادی، آنها را در مورد مجردات به کار می‌بریم. به عنوان نمونه واژه‌های «علو» و «عظمت» را که در مورد خدای متعال به کار می‌بریم و او را «علی» و «عظیم» می‌خوانیم (و هو العلی العظیم)، ابتدا در مورد امور جسمانی به کار می‌رفته‌اند. مثلاً، وقتی که ارتفاع چند طبقه ساختمان را نسبت به یکدیگر مقایسه می‌کنیم، حکم می‌کنیم که طبقه سوم از دوم و چهارم از سوم بلندتر است و سپس وقتی که روابط سایر موجودات را نیز بررسی می‌کنیم، با استفاده از همین الفاظ، به بلندی و عظمت بعضی نسبت به بعضی دیگر حکم می‌کنیم، پس در ابتدا با استفاده از همین واژه‌ها نسبت میان موجودات مادی را بیان می‌کنیم، با تعمیم آنها همین الفاظ را در مورد موجودات مجرد به کار می‌گیریم؛ مثلاً، وقتی که نسبت ساختمان سه طبقه را با یک طبقه می‌سنجیم، علو و بلندی ساختمان سه طبقه را نسبت به یک طبقه انتزاع می‌کنیم و حکم می‌کنیم به اینکه: این از آن بلندتر است. سپس همین جریان را با حذف قیود مادی به موضوعات مجرد هم تعمیم می‌دهیم، پس درست است که این مفاهیم ابتدا در مادیات به کار می‌رفته‌اند، ولی وقتی آنها را در مجردات به کار می‌بریم، از خصوصیات جسمانی تجرید می‌شوند

﴿ صفحه ۱۶۳ ﴾

و می‌گوییم؛ مثلاً این رفعت و بلندی که در مورد خدا به کار می‌رود، بلندی جسمانی نیست، زیرا خدا که جسم نیست تا او در مکان بلندی باشد و دیگران نسبت به او پایین باشند و بالاخره با حذف تمامی قیود مادی، این مفاهیم را در مورد مجردات به کار می‌گیریم.

« رفعت و علو » که در مورد مجردات به کار می‌رود، همان رفعت و علو مادی است، اما با حذف ویژگیهای مادی آن. و این انتزاع و تجرید، منحصر به علو، رفعت، قرب و... نیست، بلکه در مورد علم و قدرت خدا هم صادق است؛ مثلاً، وقتی که ما می‌گوئیم: «خدا عالم است» در ابتدا فقط علم خودمان را شناخته‌ایم و با حذف قیود مادی - مثلاً می‌گوییم: علم ما اکتسابی است، اما علم خدا اکتسابی نیست. علم ما از راه چشم و گوش و تعلیم و تعلم است، اما علم خدا ذاتی است و ... - آن را به خدا نسبت می‌دهیم. طبق این قاعده که «تشبیه و تنزیه» نام دارد، آنچه را که در مورد خدا به کار می‌بریم نوعی شباهت با امور محسوس دارد، ولی همراه با تنزیه است. در لسان روایات هم این موضوع ذکر شده است که: «هو عالم لاکعلم العلماء، قادرٌ لا کقدره القادرین» (1) «خدا عالم است اما علم او همانند علم ما نیست و تواناست، اما توانایی او با توانایی و قدرت ما تفاوت دارد». از آنجا که ناچاریم به علم و قدرت او اعتراف کنیم، باید الفاظی از این قبیل را به کار بگیریم، اگر از واژه عالم استفاده نکنیم، پس کدامین واژه را برای رساندن مقصود خود به کار بگیریم؟ بدون وجود این مفاهیم، هیچ تصویری نمی‌توان از خدا داشت و چگونه می‌توان با موجودی که هیچ گونه تصویری از او نداریم، ارتباط برقرار کرد؟ به هر حال، تصور رفعت و بلندی او ما را به تواضع، و تصور عزت او ما را به تذلل در برابر او وادار می‌کند. اگر مفاهیم غنی، علم، قدرت، عزت و... را برای او فرض

1. بحار، ج ۴، ص ۲۴۵، روایت ۴، باب ۴.

نکنیم، ارتباط با او برای ما ممکن نیست، پس ناچار باید چنین مفاهیمی را در مورد او تصوّر کنیم، اما این تشبیه باید با تنزیه همراه باشد؛ مثلاً، می‌گوئیم او علم دارد، نه مثل علم ما. خدا غنیّ است، اما نه مثل غنای ثروتمندان ما، بلکه غنای او ذاتی است و....

در مورد موضوع مورد نظر (قرب خدا) نیز جریان از همین قرار است، «نزدیکی» در اینجا به معنای نزدیکی جسمانی نیست، این گونه نیست که بتوان برای خدا مکانی را در گوشه‌ای از عالم در نظر گرفت؛ مثلاً نمی‌توان گفت، کسانی که به مکه می‌روند به خدا نزدیک‌تر می‌شوند، ممکن است کسانی به خانه خدا نزدیک‌تر، ولی از خدا دورتر شوند، بستگی به نیت و قصد و توجه قلبی آنها دارد و همچنین نمی‌توان از قرب به خدا، نزدیکی زمانی یا نزدیکی فامیلی را اراده کرد. خدای متعال از تمامی این نسبتها منزّه است.

## تبیین سه معنا از قرب الهی

مفهوم «قرب» را با سه معنا می‌توان تبیین کرد که: اولین آنها معنای اعتباری و استعاری و دومی معنای فلسفی و آخرین آنها معنای مورد نظر است.

### معنای اعتباری قرب

در عرف ما رایج است که می‌گویند؛ فلانی با فلان رئیس، رابطه نزدیکی دارد یا فلان شخص از نزدیکان فلان مسؤول است، مقصود از این نزدیکی چیست؟ آیا مقصود این است که پهلوی او می‌نشیند، مکان زندگی او با رئیس نزدیک است یا مقصود چیز دیگری است؟

مقصود از نزدیکی در اینجا، این است که ارتباط آنها چنان خوب است که اگر

او پیشنهادی کند، رئیس می‌پذیرد، پیشنهاد و درخواست او را رد نمی‌کند. قرب به همین معنا در مورد خدای متعال هم متصور است و برای کسانی که در سطح متوسطی از معرفت هستند کافی به نظر می‌رسد. تصویر قرب، طبق این معنا بدین صورت است: اگر آدمی توانست به وسیله رفتار اختیاری خود به مرحله قرب الهی برسد، از مقربان درگاه خدا می‌شود. هر درخواستی را که از خدا داشته باشد، خدا می‌پذیرد و به تعبیر معروف، «مستجاب‌الدعوه» می‌شود. در

روایات هم یکی از آثار قرب به خدا «استجاب دعا» ذکر شده است. در روایات «قرب نوافل (1)» آمده است «ان دَعَانِي اَجِبْتُ» کسی که در انجام نوافل به مقام قرب برسد هرچه دعا کند، اجابت می‌کنم.

معنای عمیق قرب بسیار فراتر است و استجاب دعا تنها شعاعی از قرب حقیقی محسوب می‌شود، علاوه بر این، قرب به این معنا خودبخود دلالتی بر تکامل روحی ندارد.

#### معنای فلسفی قرب

قرآن در سوره مبارکه قاف آیه ۱۶ می‌فرماید: «ونحن اقربُ اليه من حبل الوريد» «ما از رگ گردن به شما نزدیک‌تریم». اگر رگ گردن کسی را جدا کنند، حیات دنیوی او خاتمه پیدا می‌کند و ادامه زندگی او میسر نیست. هیچ چیز به حیات انسان از رگ گردن نزدیک‌تر نیست، اما خدای متعال می‌فرماید: ما از رگ گردن هم به شما نزدیک‌تریم؛ یعنی، خداوند منان از نزدیک‌ترین اندامهای انسان هم به او نزدیک‌تر است، آن هم اندامی که حیات انسان به آن بستگی دارد. این آیه مبارکه گویای رابطه‌ای مستحکم بین خالق و مخلوق یا علت و معلول است و رابطه وجودی هر

1. کافی ج ۲ ص ۳۵۲ روایت ۷.

﴿ صفحه ۱۶۶ ﴾

مخلوقی باخدای خویش را تبیین می‌کند. برای توضیح بیشتر این موضوع به رابطه خود با تصورات و صور ذهنی خود توجه کنید، صورت ذهنی‌ای را که شما در حافظه خود ایجاد می‌کنید مخلوق شماست و وجود آن وابسته و قائم به وجود شماست اگر انسان لحظه‌ای توجه خود را از صور ذهنی خود قطع کند، ممکن نیست آن صورت ذهنی باقی بماند. آیا ممکن است صورت ذهنی که معلول شماست از شما جدا شود و در عین حال باقی باشد؟ آیا می‌توان اراده انسان را از او جدا کرد؛ بگونه‌ای که اراده در جایی باشد و مرید در جایی دیگر؟ آیا می‌توان حالات نفسانی آدمی را از او جدا کرد؟ عشق، محبت، امید، ترس و... قابل تفکیک از وجود آدمی نیستند. وجود همه اینها قائم به وجود انسان است.

نزدیک‌ترین رابطه‌ای که بین اشیاء و افراد قابل تصور است، رابطه آفریده با آفریننده است. جدایی معلول از علت، مساوی با نیستی معلول است لذا فلاسفه می‌گویند: «معلول، نسبت به علت مفیض یا فاعل مفید یا علت ایجاددی خود، عین‌الربط است»، اصلاً وجودش عین بستگی است. نه اینکه معلول، وجودی مستقل دارد و آن وجود، وابسته به علت است.

پس این مفهوم هم یکی از معانی قرب است، اما اگر بپرسند که آیا مقصود از رسیدن انسان به کمال و مقام قرب، همین معنای فلسفی آن است، باز هم جواب منفی است، زیرا چنین «قربی» همیشگی و برای همه انسانهاست و تمامی مخلوقات الهی قائم به اراده او هستند و از او تفکیک‌ناپذیرند. پس بار دیگر همان سؤال را تکرار می‌کنیم که مقصود از قربی که هدف نهائی کمال انسانی است، کدامین معناست؟

معنای مورد نظر

همان‌گونه که ملاحظه فرمودید، «قرب» به معنایی که در آیه مبارکه ذکر شده است

﴿ صفحه ۱۶۷ ﴾

و همچنین در استدلال فلسفی «رابطه علت و معلول» بیان شد، با علم و آگاهی و شناخت افراد ارتباطی ندارد. خدا با جمادات هم همین رابطه نزدیک را دارد. وجود تمامی ممکنات وابسته به اراده خداست، بخواهند یا نخواهند فرقی نمی‌کند، اما مقصود از قرب مورد بحث، قربی است که با علم و اراده انسان حاصل می‌شود. بنابراین، همه انسانها به آن مرحله نمی‌رسند، زیرا آن راه را انتخاب نمی‌کنند. باردگر یادآوری کنم که مقصود از نزدیک شدن انسان به خدا، نزدیکی جسمی نیست. وقتی که می‌گوییم انسان به خدا نزدیک می‌شود، مقصود نزدیک شدن روح انسان به خداست، و روح با همه مظاهر و آثار و درک هستی خود با علم حضوری، هنوز هم از ناشناخته‌ترین موجودات عالم است.

وجود روح، عین علم و آگاهی است

یکی از ویژگیهای روح این است که وجودش عین علم و آگاهی است و به همین دلیل، روح «خودآگاه» است. معنای ساده خودآگاهی این است که هر کسی به وجود خود علم دارد و هر کس می‌داند که هست.

« خودآگاهی» انسان نشان می‌دهد که وجود روح از سنخ وجود علم است، حال که وجود روح از سنخ وجود علم است، پس اگر روح تکامل پیدا کند معنایش این است که علم و آگاهی انسان تکامل پیدا می‌کند، خودآگاهی‌اش قوی‌تر می‌شود و اگر روح، ضعف پیدا کند؛ معنایش این است که خودآگاهی او کمتر و ضعیف‌تر می‌شود. وقتی که روح از سنخ علم باشد، کمال و ضعف او به معنای کمال و ضعف علم و خودآگاهی اوست - نه اینکه معلومات دیگری از خارج به او اضافه می‌شود (که این مرحله نازل کمال است) - یعنی، همان آگاهی که عین وجود روح است، قوی‌تر، شدیدتر، نورانی‌تر، روشن‌تر و درخشان‌تر می‌شود.

پس اگر وجود روح تکامل پیدا کند، آگاهی او نسبت به خود، قوی‌تر می‌شود.

از طرف دیگر وقتی که دانستیم وجود هر مخلوقی قائم و وابسته به آفریننده خویش است و از او تفکیک‌ناپذیر است، در این صورت اگر آفریده، خودش را به درستی بیابد، این واقعیت را با علم حضوری خواهد یافت که عین وابستگی به خداست. این که ما ارتباط خود را نمی‌یابیم، به این دلیل است که یا وجود و خودآگاهی ما ضعیف است یا علم ما در مرتبه خودآگاهی نیست و به قول «فروید»: «ضمیر ما در حالت ناهشیار است.»

(طبق نظر فروید، ضمیر انسان می‌تواند در مرتبه آگاهی، نیمه‌آگاهی یا ناآگاهی باشد. در صحت اصل این مفاهیم فرویدی شکی نیست، بلکه شک در نحوه کاربرد آنهاست). در هر صورت، آگاهی انسان هم مراتبی دارد، هرچه آگاهی او به خود بیشتر و کامل‌تر باشد، عین‌الربط بودن خود را بیشتر درک می‌کند. او حضوراً می‌یابد که عین ارتباط با خداست، از او جدا نیست و نمی‌تواند جدا باشد.

بنابراین، خودآگاهی انسان آن‌قدر مرحله و مرتبه دارد که مراحل آن قابل تصور نیست. پس قربی که انسان کمال یافته به آن می‌رسد درک عمیق ارتباط خود با خداست.

رسیدن به مقام قرب و ارتباط آن با کمال روح

حال اگر کسی بپرسد، رسیدن به چنین مرحله‌ای با کمال روح چه ارتباطی دارد، جواب همان است که بیان شد: روح موجودی مجرد و عین علم است، هر چه روح کامل‌تر شود، علم او هم کامل‌تر می‌شود. کامل شدن روح و کامل شدن خودآگاهی روح یکی است، چون علم، عین روح است. پس وقتی که صحبت از کمال روح می‌شود، معنایش این است که روح، در ذات خود قوی می‌شود و به تعبیری ناقص اما روشن‌تر، همانند نوری است که تجلی می‌کند. در درون خود، شدیدتر و پرفروغ‌تر می‌شود، هر قدر بر درخشندگی آن افزوده شود، خود را بهتر خواهد

یافت. علم حقیقی، تنها زمانی برای روح حاصل می‌شود که خود را عین ارتباط با خدا بیابد.

یکی از معانی روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» این است که اگر ما حقیقت خود را بیابیم، عین‌الربط بودن خود را خواهیم یافت (1). برای روشن‌تر شدن حقیقت این ارتباط، مثالی می‌زنم: موجی از نور را تصور کنید که به شکل خطی از منبع نورانی خورشید به جانبی می‌تابد، منبع آن موج نوری و علت وجودی آن خورشید است. حال فرض کنید که ناگهان نور، خود را بیابد در این صورت چه خواهد یافت؟ این واقعیت را می‌یابد که صرفاً یک ارتباطی است که به منبع عظیمی اتصال دارد، اما اتصال آن تنها در یک نقطه است، این موج نور، کل خورشید را که نمی‌یابد، فقط به اندازه نقطه‌ای که به آن اتصال دارد خورشید را می‌یابد، هر قدر که پرتو این نور با سطح بیشتری از خورشید

اتصال برقرار کند این ارتباط را بیشتر می‌یابد، اما هیچ وقت نمی‌تواند به آن احاطه پیدا کند. هر قدر کامل‌تر باشد، سطح ارتباط بیشتر است و هر قدر این نور ضعیف‌تر و کمتر شود، ارتباط او کمتر خواهد شد تا جایی که تبدیل به ظلمت شود و در آن صورت اگر خود را بیابد، می‌یابد که جدای از منبع، بی‌ریشه و وانهاده است.

مقصود از تکامل روح

تکامل پیدا کردن روح، همانند شعاع نوری است که از درون خود بزرگ‌تر می‌شود و سطح و فضای بیشتری را اشغال می‌کند، هر چه بزرگ‌تر، کامل‌تر، و درخشان‌تر شود، حقیقت خود را بهتر می‌یابد.

تکامل روح، رهایی از تیرگی و اکتساب شفافیت است. شما اگر به جسم بسیار

---

1. بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۲، روایت ۲۲، باب ۹.

﴿ صفحه ۱۷۰ ﴾

شفافی بنگرید، گاهی در وجود آن شک می‌کنید؛ یعنی این جسم به حدی از شفافیت رسیده است که فقط ماورای خود را نمایش می‌دهد و خود آن، چیزی به حساب نمی‌آید، بلکه فقط جنبه جلوه‌گری و نمایش‌دهی دارد. خودآگاهی در انسان، گاهی به حدی می‌رسد که خود را عین‌الربط می‌یابد، از خود وجودی ندارد و برای خود، جدای از آن منبع، وجودی قائل نیست، هر چه هست از او دارد و با اراده اوست و با نیروی او حرکت، درک و زندگی می‌کند. تکامل روحی رسیدن به مرحله یافتن است، نه تنها دانستن، نه فقط می‌داند، بلکه حضوراً و شهوداً ربطی بودن خود را می‌یابد. به هر حال، اسم چنین مرتبه‌ای را چه می‌توان گذاشت؟ شاید برای این مقام، نامی بهتر از «قرب الی‌الله» یا «عندالله» یافت نشود.

انسانی که به این مقام والا راه یافته است - چون از خود چیزی ندارد که نشان دهد - به میزان ظرفیت وجودی که دارد، صفات جمالیه الهی در او ظهور پیدا می‌کند. بنابراین، هر قدر کامل‌تر شود فقیرتر و ناچیزتر خواهد شد، ولی قدرت و آگاهی او بیشتر می‌شود و این از عجایب خلقت است که آدمی هرچه کامل‌تر شود فقیرتر می‌شود؛ یعنی خودآگاهی او به فقرش بیشتر می‌شود، عین‌الفقر بودن خود را بهتر درک می‌کند. آخرین مرحله کمال او این است که بیابد که هیچ است. در این حالت، او با تجلی منبع نور، تبدیل به نور درخشانی شده است و خود می‌داند و می‌یابد که هر چه هست از اوست؛ در عین حال، وجود خود را نیز می‌یابد، نه اینکه عدم و فانی شود، بلکه می‌یابد که وجودش کامل‌تر شده است. وجود روح او عین علم است. علم، خود وجود است، نه اینکه عدم باشد، اما خاصیت این وجود این است که جلوه آفریننده خویش است؛ یعنی، حقیقتاً انسان کامل‌تر می‌شود، اما نتیجه کمال او این است که خود را



هیچ می بیند، به تعبیر دیگر، خود را نمی بیند و این خود معمایی است که حل آن آسان نیست: کامل تر و در عین حال فقیرتر شدن!

نتیجه اینکه: آدمی می تواند به مرحله ای از خودآگاهی برسد که بین خود و

﴿ صفحه ۱۷۱ ﴾

خدا، واسطه و حجابی را نبیند؛ به تعبیر دیگر، قرب به خدا پیدا کند. در این صورت است که ابزار دیدن و هر چیز را که می بیند از خداست و برای خود هیچ استقلالی نمی یابد و این است معنای قرب حقیقی!

انسانی که به این مقام می رسد، دیگر چشم او چشم خدایی، گوش او گوش خدایی و اراده او نیز خدایی می شود. هر علم و لذت و کمال و بهجت و سروری آنجاست. این که آدمی به دنبال لذت و خوشی و سعادت می گردد، در واقع دنبال همان مقام می گردد، منتهی راه را اشتباه می رود، لذا به هر لذت و قدرت و جمالی که می رسد قانع نمی شود، بلکه به دنبال بالاتر می گردد و هر چه بالاتر می رود و بیشتر می جوید، کمتر آن را می یابد و سرانجام می داند که تمامی اینها محدود و فناپذیر و دامهایی در راه سعادت او هستند و اصلاً او باید در جایی دیگر به دنبال اینها می گشت. انسان، مطلق طلب و مطلق جو است. جمال، مال، قدرت و ریاست های دنیایی او را اقناع نخواهند کرد. جمال و کمال فناپذیر و بی نهایت، جای دیگر است.

پس آن مقام، هم کمال است و هم محو و فنا شدن استقلال های پنداری! آدمی خیال می کند که آنچه دارد از خود اوست، لذا می گوید علم من، قدرت من، ثروت من؛ و... اما وقتی که حجابها دریده شد و درهای معرفت به روی انسان باز شد، صاحب اصلی تمامی اینها را پیدا می کند و می داند و می یابد که از خود، هیچ ندارد و این مقام همان مقام قرب است!

## پرسش و پاسخ

1. آیا تمامی انسانها می توانند به آخرین مرحله قرب الهی برسند یا اینکه آن مرحله اختصاص به معصومین (علیهم السلام) دارد؟ و آیا رسیدن انسان به هر یک از این مقامات، بدون وساطت معصومین (علیهم السلام) ممکن است؟

پاسخ: همان گونه که بیان شد، مراتب قرب بسیار متفاوت است. اینکه در اصطلاح

﴿ صفحه ۱۷۲ ﴾

عرفی می‌گویند؛ مثلاً، ایمان ده درجه یا هفتاد درجه دارد یا مراتب سیر و سلوک سی یا هفتاد درجه است، صرفاً یک تقسیم‌بندی ساده و عوام فهم است، وگرنه مراتب سیر قابل محاسبه نیست، اما سیر همه انسانها به یک اندازه نیست، هرکس به اندازه همت و ظرفیت وجودی خود می‌تواند سیر کند؛ یعنی: اولاً باید استعداد و ثانیاً اراده این کار را داشته باشند.

استعدادهای ذاتی افراد بسیار متفاوت است، همان‌گونه که استعدادها در تحصیل، شغل و... متفاوت است، در سیر و سلوک معنوی هم با یکدیگر تفاوت دارند؛ علاوه بر داشتن استعداد، باید زمینه به فعلیت رسیدن آن آماده باشد، بسیاری از استعدادها خوب و درخشان، به دلیل وجود نداشتن زمینه لازم به فعلیت نمی‌رسند. باید با همت و اراده، استعدادها را به مرحله ظهور و فعلیت رساند. ممکن است سیر و سلوک یک لحظه، توسط انسانی مستعد از سیر صدها سال انسانهای معمولی، عمیق‌تر و قوی‌تر باشد. همان‌گونه که اشاره شد، ضربت یک شمشیر علی- (علیه السلام) - از عبادت جن و انس بالاتر است. شاید یک تکبیر او هم از تمامی عبادتهای ما ارزش بیشتری داشته باشد. پس استعداد، ظرفیت، همت و اراده، ابزاری هستند که به تناسب خود، آدمی را به مراحل از آن مقامات می‌رسانند. برحسب اعتقاد ما حضرات معصومین - سلام الله علیهم اجمعین - و در رأس آنها چهارده نور مقدس، از استعدادها و امتیازهای بسیار والایی برخوردارند و هیچ کس قدرت رسیدن به مقام آنها را ندارد.

و اما بخش دوم سؤال که: «آیا بدون وساطت معصوم می‌توان به کمالی رسید یا نه.» در سلسله علل وجودی، مرتبه پایین‌تر نسبت به مرحله بالاتر عین‌الربط است و بدون وساطت علل متوسطه، رسیدن به مرحله بالاتر ممکن نیست. سیر انسانهای معمولی در این مسیر، جز با وساطت معصوم ممکن نیست، همه انسانها طفیل وجود آنهایند، انسانها به هر مقامی که برسند مقام آنها تنها پرتوی از مقامهای

﴿ صفحه ۱۷۳ ﴾

معصوم است و ما - در عین حال که باید برای رسیدن به آن مرحله تلاش کنیم - هر قدر کوشش نمائیم بیش از خاک پای آنها نخواهیم شد. امام خمینی (رضی الله عنه) وقتی که از حضرت صاحب الزمان - سلام الله - یاد می‌کردند می‌فرمودند: روحی لتراب مقدمه الفداه «جان من فدای خاک پای او باد». مقام ولی عصر، آن قدر عالی است که هر نعمتی را که انسانها دریافت کنند و به هر کجا که برسند تنها طفیل کوچکی از وجود اوست. پس ما، نه به مقام آنها می‌رسیم و نه بی‌وساطت آنها به جایی خواهیم رسید. هدف اصلی ما توجه به خداست، اما توجه به خدا، جز از مسیر آنها ممکن نیست، این موضوع را بدانیم یا ندانیم فرقی نمی‌کند. هر فیضی را که هستی دریافت کند به واسطه همان انوار مقدسه است.

2. آیا نیت بر هر انگیزه‌ای اطلاق می‌شود یا اینکه نیت فقط به انگیزه‌های ناشی از آگاهی گفته می‌شود؟

پاسخ: اگر آگاهی وجود نداشته باشد، نیت هم مفهومی ندارد؛ مثلاً حیوانات یا نوزاد انسان از تخیلات ناآگاهانه محض برخوردارند و هیچ آگاهی ندارند، لذا نیتی هم از آنها متمشی نمی‌شود و تأثیری هم در کمال آنها ندارد، پس زیربنای نیت، آگاهی است، هر مقدار که آگاهی بیشتر باشد، نیت هم قوی‌تر است؛ منتها بستگی دارد که متعلق نیت چه باشد، اگر نیت تکاملی باشد هرچه آگاهانه‌تر باشد در جهت کمال ارزشمندتر است و اگر نیت سقوط هم داشته باشد، میزان آگاهی در سقوط او مؤثرتر است، لذا انسان هرچه دانشمندتر باشد، اگر نیت او به جانب کفر باشد، خطر او برای دین بیشتر است. شاید علم و آگاهی ابلیس از همه انسانها در طول تاریخ برتر باشد، چون او علاوه بر علم خود، تجربه همه انسانها را کسب کرده است، اما این علم و آگاهی برای او جز سقوط بیشتر، فایده‌ای ندارد.

﴿ صفحه ۱۷۴ ﴾

3. در آن مثال پرتو، که فرمودید: «پرتو خورشید عین‌الربط به خورشید است و بدون خورشید وجودی ندارد»، آیا پرتو خورشید، خود را در وحدت با سایر پرتوهای دیگر نمی‌بیند؟

پاسخ: مفاهیمی از قبیل وحدت، کثرت و فنا که در اصطلاح عرفا استعمال می‌شود، مفاهیمی متشابهند که ممکن است هر کسی از آنها نوعی برداشت کند، در حالی که هر کدام از اینها برای عرفا معنای خاصی دارند.

بعضی تصور کرده‌اند که «وحدت» در تعبیر عرف؛ مثل پیوستن جوی‌های کوچک به یکدیگر و تشکیل رودخانه یا ریختن رودخانه به دریاست، در حالی که این برداشتها ناقص است. رود هر قدر کوچک باشد وقتی که به دریا می‌پیوندد، بر حجم دریا افزوده می‌شود. اگر یک قطره آب را هم در دریایی بریزید، دریا به همان اندازه بزرگ می‌شود، حال آیا به مقام فنا رسیدن مخلوقات به این معناست که با فنا شدن آنها چیزی بر خدا افزوده می‌شود؟! هرگز چنین نیست.

تصور دیگر از معنای وحدت این است که وحدت به معنای یکی شدن است. گفته‌اند: اگر قطرات آب، در جویی به هم بپیوندند با هم یکی می‌شوند. در حالی که پیوستن قطرات به یکدیگر به معنای یکی شدن آنها نیست هر قطره‌ای سر جای خود است، اگر شما قطره‌ای را بردارید، قطره‌های دیگر بر جای می‌مانند و یا اینکه یکی شدن را به معنای فانی شدن و از بین رفتن گرفته‌اند. این پندار نیز نادرست است، زیرا نه مخلوق، تبدیل به خدا و نه خدا، تبدیل به مخلوق می‌شود که یکی را فانی در دیگری بدانید، بلکه مقصود از فنا - همان گونه که بیان شد - از بین رفتن کدورت و حصول شفافیت است؛ به این معنا که فرد برای خود استقلالی نمی‌بیند، نه اینکه واقعاً هیچ می‌شود. کمالی که نهایت آن هیچ است، کمال حقیقی نیست. انسانی که فانی می‌شود، همانند شیشه شفاف است که برای خود، هویتی نمی‌بیند، نه اینکه هویت خود را از دست می‌دهد.

او نه تنها از بین نمی‌رود که از بهره وجودی بیشتر و کامل‌تری برخوردار خواهد

﴿ صفحه ۱۷۵ ﴾

شد و اگر مقصود از «یکی شدن»، یکی شدن او با دیگران و به این معناست که کدورتها برداشته می‌شود، یکدیگر را بهتر درک می‌کنند، با دیگران همراه و هم قدم می‌شوند، در یک مسیر قرار می‌گیرند، نفاق، شقاق، دشمنی و احساس بیگانگی آنها از بین می‌رود، (به این معنا) کاملاً درست است.

و اگر یکی شدن به این معناست که دیگر نمی‌توان گفت: دو موجودند، دو ویژگی و دو درک و شعور دارند، نادرست است، زیرا حساب هر کسی جداست و ثمره اعمال هر کس با دیگری متفاوت است.

4. آیا این بحث مقدمه مباحث سیر و سلوک است و آیا می‌توان با پای استدلال در این مسیر حرکت کرد؟

پاسخ: بحث ما در مورد نظام ارزشی اسلام است، اما پایه ارزشها مبتنی بر شناخت مبانی واقعی آنها است که قبل از هر چیز باید روشن شوند.

و اما بخش دوم سؤال: اگر کسی بخواهد فقط با فکر و استدلال، به حقیقت برسد، بدون آنکه عملاً در مسیر معنویت گام بردارد، همانند کسی است که با پای چوبین حرکت می‌کند، البته خیلی‌ها با همین پای چوبین هم به مقاماتی می‌رسند، ولی قابل مقایسه با پای اصلی نیست. اگر انسان با شهود و سیر معنوی حرکت کند، حقایق را خواهد «یافت»، اما اگر با استدلال پیش برود، حقایق را خواهد «دانست». ممکن است ما خیلی از حقایق را بدانیم، اما دانستن با یافتن شهودی تفاوت دارد. به هر حال، نقل یافته‌های دیگران - آن هم در حد الفاظ خودشان - هیچ اشکالی ندارد. خود اهل اشراق و عرفان هم، در این مورد بسیار سخن گفته و کتابهای بسیاری را نوشته‌اند، این کارها که شهود نبوده است. به هر حال، نقل یافته‌های عرفا و اولیا و ائمه (علیهم السلام) با پای چوبین ارتباطی ندارد.

﴿ صفحه ۱۷۶ ﴾

## جلسه هشتم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين

در گفتارهای قبلی، «نظام ارزشی اسلام» تا حدودی توضیح داده شده و اجمالا به این نتیجه رسیدیم که: اساس ارزش، در نظام اخلاقی و ارزشی اسلام قرب به خدای متعال است و در این زمینه دو موضوع که به تبیین بیشتری نیاز داشتند، مطرح شدند و در مورد آنها نیز توضیحاتی کوتاه داده شد: ۱. اینکه مفهوم قرب چیست و منظور از قرب به خدا، کدامین معناست ۲. چرا «قرب به خدا» موجب ارزشمند شدن انسان می‌شود. دیدگاه ما در مورد معنای درست «قرب» تبیین شد، اما در این زمینه تفسیرهای دیگری نیز وجود دارد.

### تفسیری دیگر از «قرب»، نزدیکی به کمال مطلق با کسب هر کمال!

یکی از دیدگاه‌ها در مورد قرب خدا این است که: چون خدای متعال کمال مطلق و بی‌نهایت است، انسان با کسب هرگونه کمالی به کمال مطلق نزدیک می‌شود؛ یعنی کسب هر کمالی فاصله او را با خدا کمتر می‌کند اگرچه هیچ وقت به او نمی‌رسد. بنابراین، اگر کسی قدرت، علم، جمال و ... کسب کند، از هر نوع که باشد، خود را به خدا نزدیک‌تر کرده است. در این دیدگاه، هر امر وجودی که نوعی کمال به حساب آید موجب قرب به خدا می‌شود، پهلوانی که با تلاش و کوشش، قدرت و زوربازویی را کسب کرده، عالمی که از دانشی برخوردار شده، صنعت‌گری که به فن

و صنعتی وارد شده است و خلاصه هر شخصی با تحصیل هر نوع کمال به خدا نزدیک‌تر می‌شود! چنین تفسیری از «قرب» با مفاهیم آیات مبارکه قرآن و همچنین سخنان اولیاء دین، سازگار نیست و از جهات متفاوتی قابل نقض است. پایه این تفکر این است که: هر چه برای انسان کمال است، برای خدا نیز کمال است و هر چه برای خدا کمال است

برای انسان نیز کمال به حساب می‌آید؛ مثلاً علم خدای متعال بی‌نهایت است و آدمی با کسب میزان بیشتری از علم، به خدای متعال نزدیک‌تر می‌شود.

حال، سخن این است که آیا می‌توان همه کمالات انسانی را این گونه پنداشت؟ بی‌تردید چنین نیست؛ مثلاً «پرستش»، خود یک ارزش و مرحله‌ای از کمال آدمی محسوب می‌شود، آیا می‌توان گفت که این کمال در خدا هم وجود دارد! آیا انسان با پرستش بیشتر، شباهت بیشتری به خدا پیدا می‌کند؟! آیا خدا هم کسی را می‌پرستد؟! یا مثلاً گریه و ناله و ترس و وحشت اولیاء خدا از قبر و عذاب آن که خود مرحله‌ای از کمال و ارزش برای انسان است، از چه جهت شباهت آنان را به خدا بیشتر می‌کند؟

از طرف دیگر، بعضی از ارزشها برای خدای متعال عین کمال است، در حالی که برای انسان، نه تنها کمال نیست که اصلاً برازنده او نیست؛ مثلاً تکبر و کبریایی اختصاص به خدا دارد و برای او کمال است، ولی وجود همین خصیصه در انسان موجب نقصان اوست. کبریایی مختص به خداست و اگر کسی ردای کبریایی بر تن کند، خدا او را ذلیل خواهد کرد. در اینجا چیزی که برای خدا کمال محسوب می‌شود همان چیز، برای بنده نقص و عکس آن «خضوع» برای بنده کمال است. کمال بنده در تذلل و تضرع و خضوع است و از این طریق است که می‌تواند به خدا قرب پیدا کند، نه از راه کبریاء.

بعضی از به اصطلاح روشنفکران مسلمان، با این استدلال که اسلام دین عزت

﴿ صفحه ۱۷۹ ﴾

است، تذلل حتی در پیشگاه خدا را هم مطلوب نمی‌دانند، زیرا آن را نشانه ذلت انسان مسلمان می‌دانند! در حالی که این گفتار با مفاهیم قرآن و روایات به روشنی، تضاد دارد.

به هر حال، تفسیر قرب با معنایی که بیان شد، به شرک نزدیک‌تر است تا توحید!

مطابق آنچه که از آیات قرآن و گفتار اولیای دین استفاده می‌شود، ارزش آدمی رسیدن به مرحله‌ای است که همه چیز را از خدا بداند؛ به تعبیر دیگر، هر میزان که انسان فقر خویش را بیشتر درک کند، به خدا نزدیک‌تر و باارزش‌تر می‌شود.

## معمای حل شده

همان‌گونه که در گفتار قبل اشاره شد، در اینجا معمایی نهفته است که: چگونه انسان هر قدر فقیرتر شود کامل‌تر می‌شود و هر چه کامل‌تر شود، فقر خود را بیشتر درک می‌کند؟ شاید عجز از حل همین معما، موجب شده که بعضی‌ها

«قرب» را آن‌گونه معنا کنند، اما راه حل این معما در بیان اولیاء و روندگان این راه بیان شده است. با این تبیین که: اولاً کمال انسان مربوط به روح است، نه بدن؛ و ثانیاً روح انسان، مجرد و از سنخ علم و آگاهی است، می‌توان این معما را حل کرد. توضیح بیشتر اینکه: هر قدر انسان، کامل‌تر شود، آگاهی او نیز کامل‌تر می‌شود و این آگاهی در درجه اول به خودآگاهی و خودیابی روح مربوط است و هر میزان که معرفت انسان به خودش بیشتر شود، تعلقش به خدا بیشتر می‌شود؛ یعنی، خواهد یافت که به ذات اقدس الهی وابسته است و برعکس، هر چه بیشتر نسبت به خود، جهل داشته باشد، خود را مستقل‌تر می‌بیند. تا زمانی که انسان خود را موجودی مستقل از خدا بداند و برای خود به‌طور مستقل، علم و قدرت و کمالی قائل باشد، نه تنها نمی‌تواند به مرحله قرب او راه یابد، بلکه غرور و استکبار، او را از خدا دورتر می‌کند تنها، علمی انسان را به خدا نزدیک می‌کند که انسان را به خدا

﴿ صفحه ۱۸۰ ﴾

وابسته‌تر کند و علوم دیگر تا حدی که در جهت تحقق این خودآگاهی مؤثر باشند مفید و ارزشمندند. علم اصیلی که عین کمال انسان است، علم به فقر ذاتی خویش است که خودآگاهی کامل و عین «فناء فی الله» و «فقر الی الله» است.

پس راه جمع این دو واقعیت که ظاهراً ناسازگار به نظر می‌رسند - زیرا از یک طرف کمال نهایی، امر وجودی و از طرف دیگر فقر تام، امری عدمی است - این است که انسان کامل استقلال را در تمامی ابعاد آن برای خدا قائل است و علم نهایی در آن مرحله، «یافتن» است، اما یافتن احتیاج و فقر خویش و یافتن عدم استقلال است. به تعبیر دیگر: احساس استقلال، جهل است. آدمی که قبل از این خیال می‌کرد چیزی را می‌داند در آن مرحله می‌یابد که خود او چیزی نیست که شیئی را درک کند! استقلال وجودی ندارد که بداند! علم واقعی همین است که انسان بیابد که هیچ ندارد، هر چه دارد از او، قائم به او و اراده او و عین تعلق به اوست و البته رسیدن به این مرحله خود منشأ قدرتی بیش از قدرتهای متعارف است؛ یعنی اینکه قدرت خدا در وجود چنین انسانی تجلی پیدا می‌کند.

او به حوادث گذشته و آینده، علم پیدا می‌کند، آن هم نه آینده نزدیک که ممکن است نسبت به تمامی حوادث آینده تا روز قیامت، عالم شود. این وضعیت به معصومین، سلام‌الله علیهم اجمعین، اختصاص ندارد. بزرگانی از قبیل سلمان، ابوذر، حجرین عدی و میثم تمار هم از گذشته و آینده اطلاع داشتند، اما این واقعیت را می‌یافتند: علمی که به آنها افاضه می‌شود، از جانب عالم مطلق است و اگر لحظه‌ای افاضه از جانب مفیض قطع شود، نه از تاک، نشان خواهد ماند، نه از تاک نشان. یعنی چنین عالمی این واقعیت را با علم حضوری و شهودی «می‌یابد»، نه «می‌داند». دانستن، عبارت از علم حصولی است، اما یافتن، علم حضوری است و علوم حصولی تنها تا جایی مفید و ارزشمندند که در همین راستا انسان را کمک کنند، اما اگر غرورآفرین و تکبرزا باشند، بی‌ارزش خواهند بود یا ارزش منفی

﴿ صفحه ۱۸۱ ﴾

خواهند داشت. بنابراین، تنها تفسیر سازگار با روایات در مورد «قرب الهی» همین است. علاوه بر این مشخص شد که چرا عبادت خدا و تضرع و دعا و مناجات، در برابر او موجب کمال انسان می‌شود، زیرا روح عبادت، توجه به خداست و

لازمه توجه به خدا هم قطع توجه از خود است. تمامی افعال و اذکار و اورادی که عبادت محسوب می‌شود، به نحوی تجلی روح تعلق و وابستگی و نیاز است و به حصول حالت خودآگاهی نهایی و عین‌الربط بودن انسان کمک می‌کند. اگر عملی انسان را در این طریق یاری نکند، عبادت نیست. با توجه به این بیان، اطاعت از خدا در تمامی رفتارهای فردی و اجتماعی، موجب کمال انسان است.

## ارتباط اطاعت با قرب

به هر حال، موضوعی که هم‌اکنون به آن می‌پردازیم، این است که چرا اطاعت کردن خدا در امور دینی و زندگی، ارزش اخلاقی ایجاد می‌کند و به تعبیر دیگر، موجب قرب به خدا می‌شود؟

برداشت عامیانه از ارتباط اطاعت با قرب خدا

در عرف عام نزدیک شدن به خدا به وسیله اطاعت کردن را همانند نزدیک شدن بنده به ارباب در امور مادی می‌پندارند. اگر بنده‌ای فرمان ارباب را کاملاً بشنود و اطاعت کند و ارباب یا رئیس از او خوشش بیاید او را دوست بدارد و از او راضی شود، در این صورت می‌گویند کارمند به رئیس نزدیک شده است؛ یعنی رضایتی که قبلاً در رئیس نبوده است با اطاعت کردن مستخدم از او حاصل شده است، چیزی را که نداشته، با اطاعت کردن کارمند کسب کرده است؛ لذا چنین می‌پندارند که با اطاعت از فرامین الهی در خدای متعال رضایتی ایجاد کرده‌اند. این تصور عامیانه در مورد خدای متعال کاملاً نادرست است. خدا اجلّ از آن است که رفتار بندگان، حالتی را که در او وجود نداشته، ایجاد کند.

﴿ صفحه ۱۸۲ ﴾

این واقعیت چه زیبا در دعای مبارک عرفه بیان شده است که: «إِلَهِي تَقَدَّسَ رِضَاكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَلِيٌّ مِنْكَ فَكَيْفَ يَكُونُ لَكَ عَلِيٌّ مِنِّي» «خدایا! رضایت تو والاتر و مقدس‌تر از آن است که از جانب خودت هم علتی داشته باشد چه رسد به این که کار من علت رضایت تو شود.» اعتقاد به اینکه بنده با عملش خدا را راضی می‌کند، به این معناست که بنده در او اثر می‌گذارد، پس بنده نسبت به خدای متعال، علیتی دارد، استقلال دارد، کار او موجب رضایت خداست، اگر کار بنده نبود، او راضی نمی‌شد! این تصور، ناشی از این است که می‌پندارند رضایت خدا حالتی روانی و عارضی است، آن‌گونه که در انسان است، در حالی که رضایت و محبت خدا، ذاتی اوست. این‌گونه نیست که خداوند یک روز چیزی را دوست بدارد و روز دیگر رأیش برگردد و از او متنفر شود. تمامی این حالات از صفات انسان است و خدای متعال از این صفات منزّه است. این‌گونه نیست که کار بندگان در او اثر کند، موجب شادی یا غضب و خشم او شود، خدای متعال را نباید با انسان قیاس کرد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرمایند: «مورچه هم خیال می‌کند که خدای او دو



شاخک دارد» چون خودش به شاخک احتیاج دارد و بدون آن نمی‌تواند مسیر خود را تعیین کند، شاخک داشتن را کمال می‌پندارد و خدای خود را هم دارای این کمال می‌پندارد!

انسانها هم صفات خود را به خدا تعمیم می‌دهند. خدای متعال وجود واحد، بسیط و بی‌نهایتی است که در عین وحدت، تمامی کمالات را یکجا دارد و حساب او از موجودات ممکن، جداست. به هر حال، انسان نمی‌تواند علت ایجاد تغییری در خدا و رضایت او باشد. تمامی این تغییرات در مُتَعَلِّقِ رضای اوست، نه در اصل رضایت؛ یعنی خدای متعال از ازل تا ابد، صفت، عمل و رفتار خوب را در همان شرایط خودش دوست دارد. موجودی که گاهی خوب است و گاهی بد، خوبی‌اش را همیشه دوست دارد از بدی‌اش هم ازلا و ابداً ناراضی است. این ویژگی، ثابت و لایتغیر است، فقط متعلق محبت و بغض و رضا و غضب است که

﴿ صفحه ۱۸۳ ﴾

تغییر می‌کند بدی و گناه و جرم و خیانت در ظرف محدودی تحقق پیدا می‌کند، اما بغض خدا نسبت به آن ازلی ابدی است. او همیشه گناهان را دشمن می‌داشته، نه این که در ذات او تغییری پیدا شود. به هر حال، آدمی با همه محدودیتی که دارد، می‌تواند مسائل معنوی را از مجال تغییرات مادی فراتر ببرد.

## هدف از کسب ارزشهای اخلاقی در اسلام

یکی از شبهاتی که در مورد هدف از کسب ارزشهای اخلاقی ایجاد شده، این است که: هدف اسلام از تشویق انسان به کسب ارزشهای اخلاقی، رساندن او به لذات اخروی و بهشت جاودان است. گروهی با استناد به آیاتی که مردم را به کار خوب دعوت می‌کنند و پاداش آنها را بهشت و رسیدن به حور و قصور، نسیم دلپذیر، آب روان، همنشین زیبا، میوه خوش‌مزه، گوشت مرغ بریان و ... می‌داند، چنین گفته‌اند که: مقصود از کسب ارزشهای اخلاقی، رسیدن به «لذت» است و برعکس، ارتکاب جرم و گناه، جهنم، آب داغ، غذای متعفن، همنشینی بد و ... را در پی دارد، پس مقصود از ترک گناه هم، دوری از آتش جهنم است.

نتیجه چنین استنباطی این است که: انجام عبادت، خود ارزش استقلالی ندارد، بلکه ارزش ذاتی متعلق به بهشت و لذت است؛ یعنی انسان باید کار خوب انجام دهد تا بتواند به گوشت مرغ بریان بهشتی، میوه‌های رنگارنگ و جوی‌های مطبوع شیر و عسل برسد، اینهاست که ارزش ذاتی و استقلالی دارد، اصالت با لذات یا پرهیز از عذاب و شکنجه است. بدی گناه از جهت بدی نتیجه آن است و اصالتاً بدی ندارد.

چنین بیانی این توهم را ایجاد می‌کند که پس «ملاک ارزش» در اسلام، لذت است هر امری که برای انسان لذت‌آور باشد ارزشمند است و هر چیز که موجب عذاب و ناراحتی و رنج او شود بی‌ارزش است. با این حساب، اسلام جزو مکاتبی به شمار می‌آید که اصالت را به لذت می‌دهند.

﴿ صفحه ۱۸۴ ﴾

«زمینه مکاتب لذت‌گرایی به تفکرات فیلسوف یونانی «اریستیپوس» که از شاگردان سقراط بود، برمی‌گردد. «اریستیپوس» مانند «سقراط» و «آنتیس‌تن» هدف زندگانی را خوشبختی می‌دانست و خوشبختی را همراه با خوشی می‌دانست و بویژه بر خوشی‌های حسی و جسمانی تأکید می‌کرد1».

در مقابل مکاتب لذت‌گرایی، بعضی از مکاتب دیگر از قبیل «کلیون» توجه به خوشی و لذت را بی‌ارزش می‌دانند. مذهب کلبی بر آن است که تمامی ثمرات تمدن از قبیل حکومت، ثروت، ازدواج، تجمل و همه لذات حسی، مصنوعی و بی‌ارزشند. رستگاری و نجات در ترک جامعه و زندگی ساده و زاهدانه است.

مکتب «منفعت‌گرایی» نیز تا حدودی به «لذت‌گرایی» شبیه است. از نظر «نفع‌گرایان» اساس ارزش، منفعت است؛ یعنی اگر عملی، سودی شخصی یا اجتماعی، را به دنبال داشت ارزشمند است، اما اگر موجب ضرر و زیانی شد بی‌ارزش است. شاید بتوان گفت که مکتب «کانت» نیز شباهت زیادی به مکتب «کلیون» دارد.

از نظر «کانت» ارزش اخلاقی در سایه سود و منفعت حاصل نمی‌شود، بلکه نقطه مقابل سود است. اگر انسانی در انجام عملی کمترین توجهی به سود و منفعت حاصله از آن داشته باشد آن کار ارزش اخلاقی خود را از دست خواهد داد. انگیزه انسان در انجام یک عمل باید صرفاً اطاعت از وجدان باشد، اگر چنین نباشد، آن عمل، ارزش اخلاقی نخواهد داشت.

## مقایسه دیدگاه ارزشی اسلام با سودگرایی و لذت‌گرایی

به هر حال، سؤال این است که آیا دیدگاه اسلام به نظریه «سودگرایان» نزدیک نیست؟ آیا تنها تفاوت بین دو دیدگاه، نظر اسلام در مورد سود ابدی و اخروی نیست؟ و بالاخره فرق اساسی کدام است؟ یکی از مباحثی که در همین خصوص

---

1. نقیب‌زاده، دکتر میرعبدالحسین، درآمدی به فلسفه، چاپ دوم انتشارات طهوری، ۱۳۷۲، ص ۳۴.

﴿ صفحه ۱۸۵ ﴾

مطرح شده این است که: آیا گفتار قرآن در مورد لذت و رنج آخرت، واقعی است یا جنبه تشبیهی دارد؟ بسیاری از عارف‌مشریان اعتقاد دارند که اینها بیاناتی تمثیلی است. این‌گونه نیست که در آن عالم واقعاً خوردنی و نوشیدنی و لذت و رنجی در کار باشد، حقیقت مسأله فراتر از اینهاست، طرح این موضوعات برای این است که برای مردم قابل فهم شود. در مقابل، گروهی هم اصرار می‌کنند که زبان قرآن، زبان واقعیت است: همین است که می‌گوید، نه غیر از این. آنجا هم همین خوردنی و پوشیدنی و سیب و پرتقال و گوشت مرغ و... است، البته عالی‌تر و بهتر است ولی ماهیتاً با اینجا فرقی نمی‌کند.

نظر سومی هم در این مورد مطرح است که تا حد زیادی با فلسفه مابعدالطبیعه و الهی ارتباط دارد، ولی برای پرهیز از مباحث تخصصی، این نظر را با تشبیهی محسوس بیان می‌کنم. جلسه مهمانی بسیار باشکوهی را فرض کنید که در آنجا انواع وسایل پذیرایی آماده است. میهمانان یکایک بر صاحبخانه وارد می‌شوند و از سفره آماده استفاده می‌کنند و همگی از آن لذت می‌برند، اما موضوع مهم این است که ارتباط تمامی میهمانان با میزبان یکسان نیست و هر کدام از آنها به نیتی در این مهمانی شرکت می‌کنند، انسان گرسنه محتاجی که از در وارد می‌شود، هدفی جز سیر کردن شکم و التذاذ از گوشت و میوه و... ندارد، لذت او از این میهمانی فقط در همین‌گونه التذاذ خلاصه می‌شود و اما اگر میهمان انسان هنرمند، ادیب و خوش ذوقی باشد بیش از آنکه از غذا و خوردنی لذت ببرد از تماشای منظره‌ها و رنگ و بوی آنها شاد می‌شود و به اصطلاح فلاسفه، قوه خیال او لذت می‌برد. لذتی که شاعران و هنرمندان از مناظر زیبا و اشعار نغمه می‌برند، قابل مقایسه با لذاتی که شکم‌چران‌ها از غذای لذیذ می‌برند نیست، گاهی چنان حالت وجد و سروری پیدا می‌کنند که قادر به کنترل خود نیستند این هم یک نوع لذت است، اما تا آن سیب و پرتقال و منظره زیبای میهمانی نباشد این حالت شاعرانه

﴿ صفحه ۱۸۶ ﴾

هم در او پیدا نمی‌شود، هر چند که این لذت، ناشی از خوردن نیست. اما وضعیت مهمان سوم با این دو کاملاً متفاوت است، این مهمان، عاشق میزبان است. او هم مثل دیگران وارد مهمانی می‌شود و از نعمتهای آن استفاده می‌کند، اما اگر ظرف آبی از دست میزبان دریافت کند آن را با تمامی لذات عالم عوض نمی‌کند. غذایی که او استفاده می‌کند آبی که او می‌نوشد همان آب و غذاست، دهان، همان دهان است، دست همان دست، صحنه همان صحنه و میزبان همان میزبان است، اما لذتها متفاوت! لذتی که این میهمان می‌برد، برای دیگران قابل درک نیست!

به هر حال، انسان است و ارتباطی که با صاحبخانه دارد، آنجا نگاه‌ها پر رمز و معنادارند و گاهی لذات ناشی از یک عمر خوردن و بهره بردن از محسوسات، با نیم‌نگاهی از معشوق هم برابری نمی‌کند.

درست است که تمامی اینها از خوردنی‌ها و سفره چرب و شیرین لذت می‌برند، اما لذات آنها مراتب متفاوتی دارد. لذتی که مقربان می‌برند، بیشتر ناشی از انتساب آنها به خداست... «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (1) درست است که این شراب بهشتی چنان لذت‌بخش است که همه نگرانی‌ها را رفع می‌کند، اما لذت‌بخش‌تر از هر چیز دیگر این است که آن شراب را از دست چه کسی و به چه عنوانی دریافت می‌کند. اگر همین شراب را از دست دیگری دریافت

می‌کردند برای آنها چندان مطلوبیت نداشت، ولی چون از دست اوست مست می‌شوند، حتی مستی حاصل از گرفتن شراب از دست معشوق، با مستی ناشی از خود شراب متفاوت است.

با این توضیح روشن شد که در صورت رعایت ارزشهای اخلاقی، در عین حفظ لذات مادی، لذابندی برای اولیای خدا پیدا می‌شود که قابل مقایسه با سایر لذات نیست، ولی به هر حال لذت است. بنابراین می‌توان گفت که یکی از ملاکهای

---

1. انسان / ۲۱.

﴿ صفحه ۱۸۷ ﴾

ارزش در اسلام لذت است، اما همان‌گونه که در مبحث نظام ارزشی اسلام بیان شد، لذتی که از دیدگاه اسلام ملاک ارزش است با آنچه که لذت‌گرایان می‌گویند متفاوت است. اولاً این لذت ابدی است ثانیاً عرفانی است، نه لذت حسی و خیالی. لذت ارزش‌آفرین و اصیل، همان رابطه‌ای است که انسان با محبوب خویش و محبوب هستی دارد» یُحِبُّهُمْ و یُحِبُّونَهُ «...رابطه متقابل بین خلق و خداست که ارزشمند است. از طرف دیگر، این «لذت» با «کمال» انسانی متلازم است. اگر معنای کمال به درستی روشن شود و مصادیق آن شناخته شود و لذت و سعادت نیز تجزیه و تحلیل شود ملازمه بین آنها ثابت خواهد شد.

کمال یک موجود، مرتبه‌ای از وجود خود اوست. اگر چیزی را به فردی یا شیئی ضمیمه کنند که از مراتب وجودی او به حساب نیاید کمال او محسوب نمی‌شود، بلکه جنبه عاریه‌ای دارد. مثل این است که شما از اتاقی که گلدانی در آن قرار داده شده است، لذت می‌برید. آنچه که در واقع موجب لذت شما می‌شود همان گُل و گلدان است، نه اتاق، این تعبیر مجازی است که می‌گویند: از اتاق لذت می‌بریم. زمین و فضای اتاق نیست که شما را مبهوت کرده، بلکه تمامی جذابیت مال گُل است. مثال روشن‌تر: زیبایی لباس، مدال، دست‌بند و گردن‌بند اصالتاً مربوط به خود آنهاست. انسانی که از اینها به عنوان زینت استفاده می‌کند، به کمالی نمی‌رسد او با این زینتها کامل‌تر نمی‌شود، زیبایی او عارضی است، اگر اینها کمال بود باید جزئی از وجود او باشند و با فقدان آنها نقصی در او ایجاد شود. این مطلوبیتها عاریتی و نوعی اغفال است؛ یعنی توجه دیگران را به همان امور عَرَضی جلب می‌کند، در حالی که فرد می‌پندارد که خود او مطلوب و مورد توجه است. اینکه از دنیا به عنوان لهو و لعب و متاع غرور یاد شده شاید به همین دلیل است که جاذبه‌های آن عاریتی است، ثبات و دوام و اصالت ندارد. انسان با این توهم که

﴿ صفحه ۱۸۸ ﴾

اینها از آن اوست، هم خود را گول می‌زند و هم دیگران را فریب می‌دهد. پس زیورهای عاریتی را نمی‌توان «کمال» به حساب آورد. اگر صد خوشه انگور را به‌طور مصنوعی بر درختی آویزان کنند، کمال آن درخت حساب نمی‌شود، کمال درخت زمانی است که خود از درون بار بیاورد و ثمر از آن خودش باشد.

پس کمال در حقیقت مرتبه‌ای از وجود خود شیء است. حال سؤال این است: آیا موجود با شعور از مرتبه وجودی و کمالی که پیدا می‌کند لذت می‌برد یا نمی‌برد؟ آیا ممکن است انسان عاقل از کمال و رشد خود ناراحت شود؟ چنین چیزی محال است. وجود کمال، برای هر موجود عاقلی مطلوب است. اگر انسان احساس کند که وجودش کامل‌تر شده است به‌طور طبیعی لذت می‌برد. لذت حقیقی زمانی به انسان دست می‌دهد که کمالی بر او افزوده شود. هر قدر وجود، کامل‌تر شود انسان، بیشتر او را دوست دارد، همان‌گونه که انسان، اصل وجود خودش را دوست دارد کمالات آن را نیز دوست دارد؛ به عبارت دیگر، وجودی که از خودش آگاهی داشته باشد، در ذات خود از خود لذت می‌برد، بزرگان فلسفه گفته‌اند: «اول مُبْتَهَج بذاته لذاته هوالله تعالی» «ابتهاج و سرور خدای متعال از ذات خودش از هر چیز و هر کس دیگر بیشتر است. خدا خودش را از همه کس بیشتر دوست دارد. او کمال محض است، چگونه می‌شود خودش را دوست نداشته باشد؟»

دوست داشتن همین است که آدمی احساس کند یک کمال و امر وجودی در ذات خویش دارد و اگر کسان دیگر را دوست دارد، به این دلیل است که به نحوی در ایجاد کمال او دخالت داشته‌اند. اگر انسان، واجد چیزی شود که با او ملایمت دارد، از آن لذت می‌برد و اگر چیزی را واجد شود که با وجود او ملایمت و مناسبت ندارد، از آن رنج می‌برد. اگر انسان از پدیده‌ای رنج می‌برد، معنایش این است که آن پدیده با وجود او مناسبت و مسانخت ندارد، به حال او ضرر دارد، او

﴿ صفحه ۱۸۹ ﴾

را از رسیدن به کمال باز می‌دارد و از حرکت، تکاپو و رشد او جلوگیری می‌کند. در مقابل، اگر برای انسان لذتی حقیقی حاصل شود، لازمه و معنایش این است که وجود او بارورتر شده است، حتی اگر لذت انسان ناشی از یک صورت خیالی باشد، معنایش این است که آن صورت خیالی با قوه خیال او ملایمت و سازش دارد، لذا از واجد شدن آن صورت خیالی هم لذت می‌برد، پس لذت، همیشه در اثر پیدا شدن امری است که با وجود فرد سازش دارد، حال این امر لذت‌بخش که امری وجودی است «کمال» نامیده می‌شود. کمال؛ یعنی مرتبه‌ای از وجود که با این موجود سنخیت دارد و موجب بارورتر شدن وجود او می‌شود، اگر چیزی را بدست آورد که با او سنخیت دارد از آن لذت می‌برد، پس کمال با درک لذت توأم است و اگر لذت بر رنج و ناراحتی غالب شود و دوام پیدا کند، «سعادت» نامیده می‌شود.

پس «سعادت‌مند» کسی است که وسایل لذت به‌طور مداوم برای او فراهم است.

تعبیر «سعادت‌ندان» در مورد اهل بهشت هم به کار رفته است. قرآن مجید می‌فرماید: «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ...» (1) «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ» (2)... انسان بهشتی در آنجا واجد چیزهایی می‌شود که با او سنخیت دارند و موجب «سعادت‌مندی» او می‌شوند و این هم خود اثر کمال اوست. سعادت و کمال متلازمند. اگر انسان دارای چیزی شود که با او سنخیت دارد «کامل» شده است و چون از آن سنخیت لذت می‌برد و لذت او هم دائمی است، پس او «سعادت‌مند» شده است.

با این توضیح، می‌توان گفت: ملاک ارزش اخلاقی، سعادت، لذت و کمال است.

بنابراین، کمال و سعادت، مطلوب فطری انسان‌اند و انسان عاقلی را نمی‌توان یافت که طالب سعادت نباشد.

---

1. هود/ ۱۰۵.

2. هود/ ۱۰۸.

﴿ صفحه ۱۹۰ ﴾

این ادعا بی‌جاست که: وجدان انسان گاهی او را وادار به اموری می‌کند که موجب ناراحتی انسان است، زیرا در اثر عمل کردن به ندای وجدان - ولو اینکه ناراحتی موقتی و گذرای هم ایجاد کند - رضایتی ثابت و دایمی در انسان ایجاد می‌شود. کسی که به ندای وجدان پاسخ می‌گوید و گاهی اموال خود را در اختیار انسان دیگری می‌گذارد یا اینکه شب تابه صُبح از بیماران پرستاری می‌کند، با همه سختیها، احساس رضایت می‌کند و از کار خویش لذت می‌برد؛ یعنی، در واقع بین رنج و لذت، مقایسه می‌کند، چون در مجموع، این عمل برای او لذت‌بخش‌تر است، آن را انتخاب می‌کند. پس کسی هم که شبها بیدار می‌ماند و خواب راحت را فدای درمان بیماران می‌کند، باز هم برای لذت، کار کرده است و لذت او ناشی از جواب‌گویی به وجدان است.

مهم این است که مفهوم «لذت» را به‌طور صحیح تبیین کنیم، لذت، فقط در خوردن و آشامیدن، منحصر نمی‌شود، بالاترین لذات برای انسان لذتی است که از احساس رضایت خدا، حاصل می‌شود. برای اینکه گستره معنای لذت بیشتر روشن گردد خوبست در حالات دلدادگان دقت شود.

عاشقی که بعد از سالیان دراز رنج و زحمت و فدا کردن تمامی هستی، ناگهان به لقای معشوق خود می‌رسد، چه لذتی می‌برد؟! پاسخ اینست که لذت لحظه‌ای دیدار، تمامی رنجهای او را جبران می‌کند. یک لبخند معشوق، عمری مصیبت را از یاد او می‌برد. اینجاست که می‌فرماید: «وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (1) رضایت الهی از هر چیز دیگر بزرگ‌تر، مهم‌تر و باارزش‌تر است. پس اساس ارزشها، رضایت خداست.

درست است برای کسی که به خدا محبت داشته باشد، رضایت او از هر لذتی بالاتر است، اما ملاک این است که چنین شخصی به اوج کمال خود رسیده است.

---

1. توبه/ ۷۲.

اوج کمال، قرب به خداست و در اثر این کمال، بالاترین لذتها پدید می‌آید، اما از آنجا که مفاهیمی از قبیل کمال، سعادت و قرب به خدا برای همه قابل درک نیست و جاذبه‌ای ایجاد نمی‌کند، با بیانی محسوس و جذّاب و محرّک، او را به جانب قرب خدا دعوت می‌کنند، نسیم خنک، جوی آب، درختان پر میوه و محبوبهای دوست‌داشتنی، جلوه‌هایی از قرب خدایند و در عین حال که واقعیت دارند و در انسان حرکت ایجاد می‌کنند، این رضایت الهی است که در نعمتهایی از این قبیل جلوه می‌کند، و آن چیز که برای عاشق اهمیت بیشتری دارد، ارتباط با معشوق است، نه التذاذ ناشی از خوردن و آشامیدن و... و اگر از همه این نعمتها لذت می‌برد، از این جهت است که رضایت محبوب را در استفاده از آنها می‌بیند.

## پرسش و پاسخ

1. از میان اهدافی که برای خلقت بیان شده است کدام یک دقیق‌تر و کامل‌تر است؟

پاسخ: هدف از مجموعه خلقت و خلقت انسان کمال نهایی انسان است که مصداق آن قرب به خدای متعال است، ولی، هدف خدا از آفرینش انسان تجلی کمالات او در هستی است.

خدای متعال اصالتاً، خودش را دوست دارد و دوستی او بالعرض به آثار وجودی‌اش - که نمایانگر کمالات اویند، تعلق می‌گیرد. پس هدف خدای متعال از خلقت، تجلی کمالات او در هستی است. برای کسب اطلاعات بیشتر در این زمینه به بحثی که در کتاب «آموزش فلسفه» (1) تحت عنوان «هدف داری خدای متعال» مطرح شده و همچنین به کتاب «معارف قرآن» (2)، مراجعه فرمائید.

---

1. جلد ۲، ص ۴۰۰، از همین مؤلف.

2. بخش اول، خداشناسی. ص ۱۵۴ همین مؤلف.

2. چه نسبتی از مسلمانان، خدا را فقط برای رسیدن به «قرب» عبادت می‌کنند؟

پاسخ: حقیقت این است، کسانی که خدا را فقط برای «قرب» عبادت می‌کنند بسیار نادرند. اصولاً یکی از سنتهای الهی حاکم بر هستی این است که: تعداد وجودهای کامل نسبت به موجودات ناقص بسیار کمتر است. در میان میلیونها

انسان، گاهی فقط یک نابغه پیدا می‌شود. کسانی که از چنین معرفت و کمال و همّتی برخوردار باشند و صرفاً رضایت خدا را در نظر بگیرند، بسیار محدودند، اما همان‌گونه که سابقاً بیان شد، ارزشها در اسلام، مراتب و مراحل بی‌شماری دارند کسی هم که خدا را برای کسب بهشت و گوشت و میوه و... عبادت کند، در حد خودش ارزشمند است، چون او هم از بسیاری لذتهای دنیا صرف نظر کرده و به لذات آخروی دل بسته است. بر خلاف بعضی دیگر از مکاتب، مثل مکتب «کانت» که ارزش را یک مرحله‌ای و فقط به انگیزه اطاعت از عقل و وجدان می‌داند، تفاوت مراتب ارزش در اسلام آن قدر زیاد است که برای آدمی قابل تصور نیست، ولی به هر حال کمتر کسی می‌تواند مراحل بسیار عالی آن را درک کند.

3. لذت آدمی، ولو لذت روحانی او در اوج کمال، آیا از وجود استقلالی فرد ناشی نمی‌شود؟

پاسخ: این سؤال بسیار دقیق و در عین حال ناشی از توهم ناسازگاری بین مطالب مذکور است، زیرا از یک طرف این موضوع بیان شد که اوج ارزش آدمی، یافتن فقر و عدم استقلال خویشتن است، از طرف دیگر تا زمانی که وجود، استقلالی نداشته باشد نمی‌تواند لذتی را، ولو از نوع روحانی درک کند. پس چگونه می‌توان گفت کمال انسان هم در فنای او و هم در لذتی است که حاکی از استقلال اوست.

جواب این است که: نفی استقلال هم مثل کمالات دیگر، مراتب زیادی دارد. کسی که به قرب الهی نایل می‌شود و همه کمالات خودش را از خدا می‌داند، ممکن است در آن حال چنان توجهش به خدای متعال جلب شود که از لذت خودش هم

﴿ صفحه ۱۹۳ ﴾

غافل شود. ممکن است عاشق در هنگام ملاقات معشوق چنان جذب او شود که وجود خویش را فراموش کند و توجه نداشته باشد که خودش هم هست! آیا لذت می‌برد یا رنج می‌کشد؟ محو او می‌شود و خودی نمی‌یابد، البته این هم عین لذت است، ولی او توجهی به این لذت ندارد با اینکه عالی‌ترین لذات را می‌برد، اما برای خود، هویتی قائل نیست، لذت را هم معشوق می‌دهد، مال عاشق نیست! ذات حق هم منشأ لذت است و هم اینکه حصول لذت از اوست. عاشق در آن حال توجهی به لذات خویش ندارد. زمانی که بچه شیرخوار در نیمه شب از گرسنگی گریه می‌کند مادر از خواب راحت صرف‌نظر می‌کند، او را در آغوش می‌گیرد و شیر می‌دهد. در این لحظه، تمامی توجه مادر به این است که بچه را آرام و سیر کند و هیچ توجهی به خود ندارد، اما بدون اینکه به خود و لذت خود توجه داشته باشد، از آرام کردن بچه لذت می‌برد. هدف مادر در واقع این است که ناراحتی عاطفی خود را تشقی دهد اما خودش توجه ندارد. به هر حال، پاسخ در یک جمله این است که: انسان می‌تواند بدون اینکه برای خود استقلالی قائل باشد، عالی‌ترین لذات را ببرد!



4. مطلوبیت و ارزش دنیا از کدامین سنخ مطلوبیت است؟

پاسخ: مطلوبیت یک امر، گاهی بالاصاله و گاهی مقدّمی و وسیله‌ای است. برای مسافر رسیدن به مقصد، هدف اصلی است، اما رسیدن به مقصد بدون تهیه بلیت و وسیله ممکن نیست پس تهیه وسایل سفر هم مطلوب است، اما مطلوبیت آن، وسیله‌ای است. هیچ انسان عاقلی ادّعا نمی‌کند که دنیا مطلوبیت ندارد، سروکار انسانها در طول زندگی دائماً با دنیا است، در دنیا حرکت می‌کنند، سخن می‌گویند، نشست و برخاست دارند، جهاد و تحصیل و تدریس و تحقیق و... در همین دنیا انجام می‌گیرد، اما تمامی اینها وسیله‌اند، وسیله برای هدفی ارزنده و بالاتر، اینها

﴿ صفحه ۱۹۴ ﴾

مقدمات رسیدن به مقصد است، مهم این است که آدمی بین «وسيله» و «هدف» كاملاً فرق بگذارد. اگر انسان چیزی را به عنوان «وسيله» تلقی کند، تا حدی از آن استفاده می‌کند که برای مقصدش مفید است، اما اگر وسیله را هدف بداند، به کمال انسانی نخواهد رسید.

5. تفاوت مکتب «اپیکور» با «آریستپ» در چیست؟

پاسخ: هر دو این مکاتب در اصل «لذت‌گرایی» مشترکند، اما آن‌گونه که نقل شده است «آریستپ» لذت را به هر شکل و در هر جایی، مطلوب و ارزشمند می‌داند و معتقد است که درد و رنج به هیچ وجه قابل تحمل نیست، مگر در صورت اضطرار، اما «اپیکور» معتقد است که باید بین لذتها مقایسه کرد، لذتهای محدود را فدای لذتهای پایدار و رنجهای محدود را برای رسیدن به لذتهای طولانی تحمل کرد. از دیدگاه او تحمل رنجی که لذت بیشتری به دنبال دارد معقول است، بر خلاف گفته‌هایی که به «آریستپ» نسبت داده شده است.

6. آیا «کمال» و «تمام» با یکدیگر تفاوت دارند؟

پاسخ: تلقی که معمولاً از این دو واژه می‌شود این است که «کمال» فوق «تمام» است؛ مثلاً بدن انسان مجموعه‌ای مرکب از چشم و گوش و دست و پا است، اگر انسانی یکی از اینها را نداشته باشد، ناقص است. انسانی که همه اینها را به صورت سالم دارد «تمام» است، اما «کمال» فوق آن است؛ مثلاً آدمی که علاوه بر همه اینها علم، تقوا و... هم دارد. «کامل» است. «کامل» علاوه بر «تمام» بودن، یک چیزی ملایم با وجودش هم اضافه دارد، ولی به هر حال برگشت این تفاوتها به لفظ و اعتبار است.

﴿ صفحه ۱۹۵ ﴾

7. آیا انسان در آخرت به کمال مطلق می‌رسد یا اینکه روند تکامل او متوقف خواهد شد؟

پاسخ: قبل از پاسخ‌گویی باید روشن شود که اولاً، کامل مطلق کیست و منظور از رسیدن به کمال مطلق چیست و سرانجام به این موضوع بپردازیم که آیا روند تکامل در آخرت متوقف می‌شود یا خیر. گاهی مقصود از «کمال مطلق» وجود خدای متعال است، ولی چون وجود خدای متعال کمالی است ابدی، همیشگی و پایان‌ناپذیر گاهی «کمال مطلق» به همین معنای عام در مورد آخرت هم به کار می‌رود. کمالات جهان آخرت در مقایسه با دنیا، از نظر زمانی و مکانی، ابدی و پایان‌ناپذیر است. کمالاتی که در آخرت به انسان می‌دهند از او پس نمی‌گیرند. در آنجا آفت و مرض و مرگ و فراق و گرفتاری نیست. دنیای آخرت به این معنا، کمال مطلق است. اما اینکه روند تکامل در آخرت ادامه دارد یا نه، مسأله‌ای بسیار پیچیده و کم و بیش اختلافی است. آنچه در این مورد می‌توان گفت این است که: کمال اختیاری انسان از اعمال اختیاری او ناشی می‌شود؛ یعنی برای بدست آوردن آن کمال باید انسان با اختیار خود یک سلسله اعمال را انجام دهد تا اینکه به آن کمال برسد و رسیدن به این کمال تنها تا زمانی ممکن است که آدمی توان گزینش داشته باشد؛ به عبارت دیگر تا دم مرگ، قدرت بر تکامل اختیاری دارد، وقتی که انسان قادر بر انجام عمل اختیاری نبود، کمال به این معنا برای او بی‌معناست؛ یعنی آخرت، سرای تکلیف نیست و اعمال گذشته قابل جبران نیستند، پرونده اعمال اختیاری نیز بسته می‌شود» الیوم عملٌ و لاحساب و غداً حسابٌ و لاعمل «(1) آنجا جای کار اختیاری نیست. تکامل اختیاری در آخرت معنا ندارد، آنجا جای دیدن اعمال و نتایج آنهاست. تصویر تکامل به این معنا، در آخرت تنها به این صورت ممکن است که انسان در دنیا عملی را انجام داده باشد و اثر او در برزخ آشکار و

---

1. نهج البلاغه، شرح ابن ابی‌الحدید، جلد ۲، باب ۴۲، ص ۳۱۸.

﴿ صفحه ۱۹۶ ﴾

موجب تکامل فرد شود. کسی که درختی را غرس می‌کند، بعد از چند سال ثمر او را می‌بیند. حال، کسی که، مثلاً در دوران زندگی درختی را کاشته و بعد از مرگ او ثمر می‌دهد، می‌تواند در تکامل برزخی او مؤثر باشد. گاهی انسان بعد از چند سال در برزخ، نتایج اعمال خود را می‌بیند یا اینکه آلودگی‌هایی که در دنیا داشته، به تدریج محو می‌شود تا جوهر باطن او ظهور پیدا کند.

به هر حال، تکامل انسان در برزخ از این قبیل است، در اثر رفتارهای جدید او نیست، نتایج همان کارهایی است که در دنیا انجام داده است و در نهایت به وسیله شفاعت، که مقدمات آن را هم خود او فراهم کرده است، به بهشت راه می‌یابد.

8. در قرآن مجید هدف اصلی از خلقت انسان «بندگی خدا» ذکر شده است (1)، آیا بندگی همان قرب به خداست؟

پاسخ: بندگی خدا موجب قرب به خدا می‌شود. قرب به خدا نتیجه بندگی است. انسان برای عبادت کردن آفریده شده است، اما خود عبادت هم وسیله‌ای برای قرب به خداست و در یک کلام: قرب عین عبادت نیست، بلکه نتیجه عبادت است.

---

1. وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون. ذاریات/ ۵۶.

## جلسه نهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا و نبينا ابى القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين

### خلاصه‌ای از گفتار پیشین

نتیجه سخن در گفتار گذشته این بود که ملاک ارزشمندی اخلاق و رفتارهای انسان از دیدگاه اسلام، کمک آنها در رساندن آدمی به کمال حقیقی است. کاری ارزشمند است که موجب تکامل انسان شود و از آنجا که حقیقت انسان همان روح اوست و بدن جنبه ابزاری دارد، کمال حقیقی انسان، کمال روح است و کمالات بدن مقدمه و ابزاری برای کمال روح آدمی است.

در فرهنگ اسلامی، کمال حقیقی مرتبه‌ای از وجود روح است که «قرب به خدا» نامیده می‌شود، منتها در تفسیر و تأویل آن اختلافاتی وجود دارد. نه تنها مفهوم «قرب» که تقریباً تفسیر تمامی مفاهیمی که از امور ماوراء طبیعی حکایت می‌کنند، دچار اختلافاتی از این دست است. از آنجا که الفاظ در ابتدا برای امور حسی و به منظور تفاهم انسانها در دنیای محسوس وضع شده‌اند زمانی که با تجرید معنای حسی، در امور معنوی به کار برده می‌شوند، برداشتهای متفاوتی از آنها می‌شود. همان گونه که بیان شد: تمامی الفاظ چه مربوط به خدای متعال باشند یا عالم قیامت و یا مربوط به امور معنوی خود انسانها، از محسوسات گرفته شده است؛ مثلاً، صفات «علی» و «عظیم» که در مورد خدای متعال به کار برده

می‌شوند از «علو» و «عظم» مشتق شده‌اند. هر دوی اینها در ابتدا برای امور جسمانی و محسوس وضع شده‌اند؛ مثلاً، وقتی که دو جسم را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، می‌گوییم یکی از آنها بالا و دیگری پایین است آنها را نسبت به خودمان و وضعیتی که در آن قرار داریم می‌سنجیم و حکم به پایین یا بالابودن آنها می‌کنیم. حال، وقتی که درصدد

بیان مقام خدای متعال برمی آید، می‌گوییم مقام خدا «عالی» است. «عالی بودن» خدا به این معنا نیست که او بالای سر ما قرار دارد او که جسم نیست و نسبت جسمانی با ما ندارد؛ مقصود از «عُلُو» بلندی معنوی است؛ یعنی، همان معنای حسی «علو» را تجرید کرده و در مورد خدای متعال به کار برده‌اند. «عظمت» نیز از «عظم» به معنای استخوان، گرفته شده است، طبق این معنا «عظیم» به معنای «موجود استخوان‌دار» و کنایه از موجودی که محکم و شکست‌ناپذیر است و سرانجام «عظیم» را با حذف خصوصیات مادی آن به امور معنوی توسعه داده‌اند.

دقیقاً همین ماجرا در مورد مفهوم «قرب» اتفاق افتاده است. دو جسمی که فاصله مکانی کمی با یکدیگر دارند، «قریب» خوانده می‌شوند، از آنجا که خدای متعال نسبت جسمانی با کسی یا چیزی ندارد، بعد از تجرید مفهوم «قرب» از خصوصیات مادی آن، در مورد خدای متعال به کار گرفته می‌شود و اگر موجودی در مرحله‌ای از وجود قرار گیرد که بین او و خدا واسطه‌ای نباشد یا واسطه کمی باشد، می‌گویند به خدا «نزدیک» است. به هر حال، «مقصود» از قرب معنای جسمانی آن نیست و اما در این مورد که منظور از قرب چیست و انسان چگونه به خدا نزدیک می‌شود، توضیحاتی داده شد و بعضی از تفسیرهای نادرست نیز در مورد آن بیان گردید.

## برداشت نادرست از «قرب»

این پندار که مقصود از «قرب» زیاد شدن کمال وجودی انسان است تا جایی که به

﴿ صفحه ۱۹۹ ﴾

کمال مطلق برسد، پنداری نادرست و در حقیقت شرک‌آمیز است. انسان کمالی ندارد که قابل مقایسه با کمالهای نامحدود خدا باشد. همچنین سایر پندارها ناشی از این است که مفهوم «قرب» به درستی تجرید نشده، لذا گاهی آن را همان‌گونه که در مورد محسوسات به کار می‌برند، در مورد خدا نیز استعمال می‌کنند چنانکه بسیاری از کوتاه‌فکران می‌پندارند که خدا هم نوعی جسم است، همان‌گونه که بعضی از عوام او را قبه نوری می‌پندارند که بالای آسمانها قرار دارد، بعضی انسانها نیز می‌پندارند هر چه که آنها نیاز دارند و هر چه برای آنها کمال محسوب شود، برای خدا هم کمال است. اما هر چه میزان معرفت و شناخت انسانها بیشتر شود بهتر می‌توانند مفاهیم را تجرید کرده جهات نقص آنها را حذف کنند و فقط حیثیت کمالی آنها را به خدای متعال نسبت دهند.

## برداشت نادرست دیگر

برداشت نادرست دیگر در مورد قرب، همان‌گونه که اشاره شد، راضی کردن هر چه بیشتر خدا به وسیله اعمال و رفتار است. بعضی از انسانها چنین می‌پندارند که هر چه بیشتر اعمال صالح انجام دهند، خدا را راضی‌تر می‌کنند و به همین

معنی به او نزدیک‌تر می‌شوند. این پندار هم ناشی از مقایسه بین کمالات خود و خداست، معمولاً انسان زمانی شاد و راضی می‌شود که کمالی را که نداشته بدست آورد. ملاک رضایت و شادی انسان، معمولاً بدست آوردن چیزی است که قبلاً نداشته است. وقتی که انسان کمالی را مثل؛ سلامت بدن، به‌طور پیوسته داشته باشد، از داشتن آن احساس رضایت و شادی نمی‌کند، اما اگر برای مدتی سلامت، جای خود را به مرض و کسالت بدهد، در آن صورت از بازیافت سلامت خود شاد و راضی خواهد شد. بسیاری از مردم شبیه چنین پنداری را در مورد خدا دارند. اینکه می‌گویند، خدا را راضی کردیم، مقصودشان این است که کمالی (رضایت) را

﴿ صفحه ۲۰۰ ﴾

در خدا ایجاد کردیم که قبلاً فاقد آن بود، در حالی که این تفکر کاملاً نابجاست، هیچ موجودی نمی‌تواند علت ایجاد کمالی در ذات مقدس حق شود، اما اگر ملاک رضایت را، نه از نو پیداشدن کمال، بلکه ملاک رضایت را دارا بودن کمال، ولو اینکه عین ذات موجود باشد بدانیم، این واژه را بر خدا نیز می‌توان اطلاق کرد.

ملاک «رضایت» و شادی، داشتن یک شیء مطلوب است، نه مسبوق به عدم بودن آن؛ و بر فرض اینکه نبودن سابقش شرط باشد باید این خصوصیت را از مفهوم رضایت در مورد خدای متعال حذف کرد، معنای اینکه خدا شاد می‌شود این نیست که کمالی را قبلاً نداشته و حال بدست آورده و از بدست آوردن آن راضی شده است. پس اگر موجودی دارای کمالی باشد ولو آنکه به آن کمال نیازی نداشته باشد و آن کمال عین ذات او باشد، به داشتن این کمال شاد و راضی است. معنای شاد و راضی‌شدن هم ایجاد احساس یا انفعال در او نیست، بلکه خدای متعال عالم است به این که کمال دارد و این کمال هم عین ذات اوست، پس شادی او هم عین ذات اوست، پس خدای متعال از اینکه کمال ذاتی دارد، رضایت ذاتی دارد.

بر اساس علمی که خداوند نسبت به کمال خویش دارد، صفتی به نام «رضایت» نیز دارد، اینجاست که می‌توان در مورد خدای متعال تعبیری را به کار برد که استعمال آن در عرف ما خوشایند نیست، و آن تعبیر این است که: «خداوند بیش از هر کس از خود، راضی است». درست است که از خود، راضی‌بودن یکی از صفات رذیله انسان است. عجب، خودپسندی، و از خود راضی‌بودن مناسب انسان نیست، زیرا انسان موجودی نیازمند و محتاج است، محتاج به جامعه و روابط اجتماعی، و سرانجام محتاج به خدا. پس سزاوار نیست که موجود سراپا نیاز اهل عجب و خودپسندی باشد، اما برای خدای متعال که کمال و غنای بی‌انتهاست، این صفت نه تنها عیب نیست که نداشتن آن عیب است. وقتی که موجودی به

﴿ صفحه ۲۰۱ ﴾

کمالات خود عالم باشد، از دارا بودن کمال، راضی و خشنود است و اصلاً خوشحالی همین است!

خدا از خودش بیش از هر چیز دیگر «لذت» می‌برد و به تعبیر فلاسفه «بهجت» خدا از خود بیش از هر کس دیگر است. به هر حال، ملاک رضایت، آگاهی از کمال است. چون کمال خدا از همه چیز بیشتر است رضایت او از خود از همه بیشتر است. به عبارت دیگر، چون ملاک محبت، کمال و جمال است (برگشت جمال هم به کمال است) موجود، هر چه کامل‌تر باشد دوست‌داشتنی‌تر است و چون هیچ موجودی از خدا کامل‌تر نیست، پس خدا از هر چیز دیگر دوست‌داشتنی‌تر است، منتها افراد، باید کمال او را درک کنند تا او را دوست بدارند. اگر کسانی خدا را دوست نمی‌دارند، به این دلیل است که خدا را نشناخته‌اند. هر اندازه که بیشتر او را بشناسند، او را بیشتر دوست خواهند داشت، پس خودش که بیش از هر کس خود را می‌شناسد، بیش از هر کس خود را دوست می‌دارد. بالاترین محبت‌هایی که قابل فرض است، محبتی است که خداوند نسبت به خودش دارد. پس خوددوستی و خودپسندی مانند تکبر برای خدا عیب نیست» هو الله الذی لاله الا هو الملک القدوس السلام المؤمن المہيمن العزیز الجبار المتکبر «(1) تکبر به معنای نشان دادن بزرگی است، خدای متعال بزرگی خود را در معرض دید دیگران قرار می‌دهد.

حاصل این است که: مفاهیمی از قبیل «محبت، ابتهاج و رضایت» بعد از تجرید و ترقیق و حذف نواقص امکانی به مفاهیم شفاف و مجردی تبدیل می‌شوند که بر ذات مقدس خدا نیز قابل اطلاقند.

## محبت خدا نسبت به آثار خود

درست است که محبت و رضایت خدا اصالتاً به خود و صفات خود تعلق می‌گیرد،

1. حشر/ ۲۳.

{ صفحه ۲۰۲ }

ولی اگر موجود کاملی خود را دوست داشته باشد، این دوستی به متعلقات او هم سرایت می‌کند. وقتی که انسان کسی را دوست بدارد، هر چه با او ارتباط و تعلق دارد نیز دوست‌داشتنی می‌شود و هر قدر این محبت شدیدتر باشد، دامنه دوستی نسبت به متعلقات او هم گسترده‌تر می‌شود. بنابراین، گاهی محبت انسان به لباس، خانه، عکس، بستگان هم تعلق می‌گیرد. وقتی که آدمی ذاتی را دوست داشته باشد، متعلقات آن را هم دوست می‌دارد، چون خدای متعال عین علم و قدرت است هر جا که علم و قدرتی باشد، از آن جهت که پرتوی از آثار اوست محبوب است.

خدای متعال کمال مطلق است، ولی کمال‌های محدودی نیز از او تراوش می‌کند هر جا که کمال و کمالی باشد، پرتوی از کمال مطلق است و این کمالات محدود از آن جهت که آثاری از کمال اویند، محبوب اویند.

بر این اساس، هر وجودی که نشانی از وجود خداست، محبوب اوست. به هر اندازه که با او ارتباط بیشتری داشته باشد و نشان بیشتری از آن موجود کامل در خود داشته باشد، محبوبیت بیشتری دارد و هر قدر ضعیف تر و کمالش کمتر باشد و جمال و کمال الهی را کمتر منعکس کند، مطلوبیت آن کمتر است.

کاملترین مخلوقات نور مقدس پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) است. او بیش از هر کس دیگری وجود و صفات خدای متعال را منعکس می‌کند، لذا محبوب‌ترین موجودات نزد خداوند است و در مراتب بعدی کسانی قرار دارند که کمالات بیشتری دارند و جامع یا مظهر جمیع اسماء و صفات الهی‌اند یا بر حسب مراتب وجودی، مظهر بعضی از اسماء حسنا می‌آیند.

هر مَلَك مقرَّبی، مظهر یک یا چند اسم الهی است و به همان اندازه که مظهر است، محبوب است. پس محبتی که خدا نسبت به مخلوقات دارد، در واقع شعاع محبتی است که به خود دارد چون خودش را دوست دارد، آثار خود را نیز دوست

﴿ صفحه ۲۰۳ ﴾

دارد. چون از خودش رضایت دارد، از هر امر مطلوبی رضایت دارد. او به چیزی نیاز ندارد تا اینکه بدست آوردن آن چیز او را راضی کند، هر چه هست از اوست، هر کس هر چه دارد از او می‌گیرد پس کسی نمی‌تواند به خدا چیزی را بدهد که نداشته است؛ یعنی نمی‌تواند در خدا رضایتی را ایجاد کند. این امر، محال است.

## غضب و رضایت خدا

در مقابل، نسبت به موجوداتی که نه تنها کمالات او را نمایش نمی‌دهند، بلکه مانع رسیدن دیگران به آن کمالات می‌شوند، غضبناک و خشمگین است.

کسانی که سعادت خود و حیات ابدی را نمی‌شناسند و به دنبال شناخت آن هم نیستند، به زندگی مادی خود دل خوش کرده‌اند و راه هدایت را بر دیگران می‌بندند و در قلوب مؤمنین وسوسه و شبهه ایجاد می‌کنند خدا آنها را از رحمت خود دور می‌کند و برای آنها عذاب جهنم را مهیا نموده و نسبت به آنها خشمگین و غضبناک است.

روشن است که معنای «غضب» همان طور که در مورد «رضایت» گفته شد، متفاهم عرفی آن نیست، مقصود از غضب خدا این نیست که در هنگام غضب، تغییراتی از قبیل آنچه که در آدمیان اتفاق می‌افتد در خدا نیز روی می‌دهد، بلکه مقصود از غضب خدا: ناراضی بودن او از کار بد است از آن جهت که مانع رسیدن موجود به کمال است. «غضب» همان عدم رضایت الهی است که آثار خاصی دارد.



به هر حال، این مباحث مقدمه‌ای برای طرح مباحث ارزشی است و مقصود این است: مفاهیمی که در این مباحث مطرح می‌شود، با آنچه که عرف از آنها می‌فهمد، متفاوت است و تا زمانی که این مفاهیم تلطیف و ترقیق نشده باشند، کاربرد آنها در مورد خدا صحیح نیست. برداشتهای ناصحیح از این مفاهیم گاهی موجب نوعی شرک و خروج از دایره توحید است.

﴿ صفحه ۲۰۴ ﴾

## رضایت خدا از تذلل بندگان

پس باید روشن شود مقصود از این جمله که می‌گوییم: کاری ارزشی دارد که موجب رضایت خداست، چیست؟ ممکن است کسی تصور کند که خدا - العیاذ باللّه - کمبودی دارد و از تذلل و گریه و زاری بنده لذت می‌برد! سخن این است که خدا از تکامل دیگران شاد می‌شود (تعبیر «شاد شدن» هم در مورد خدا مسامحی است) همان‌گونه که گفتیم، او اصالتاً خودش را دوست دارد و بالتبع، آثار وجود خود؛ یعنی کمال دیگران را نیز دوست دارد و از به کمال رسیدن موجودات شاد می‌شود، اگر اظهار ذلت کردن موجودی، در مقابل خدا موجب رضای اوست به این دلیل است که وسیله‌ای برای تکامل آدمی است. خدا از اینکه موجود دیگری ذلیل باشد لذت نمی‌برد، لذا از ذلت در برابر دیگران نهی کرده است رضایت او در این است که آن موجود کامل شود و چون کمال انسان در «عبادت» است، خدا عبادت و تذلل را دوست دارد.

حاصل سخن اینکه: اولاً «رضایت» خدا امری عارضی نیست که در ذات خدا حادث شود. رضایت، به یک معنا عین ذات الهی است؛ تنها متعلقات (رضایت) تغییر می‌کند؛ مثل اینکه گاهی انسان نسبت به اموری از قبل علم دارد، ولی متعلق و معلوم آن علم، در زمانی دیگر پدید می‌آید. آنچه در اینجا تغییر می‌کند، مُتَعَلِّق علم است، نه خود علم.

در «رضایت» خدا هم آنچه تغییر می‌کند متعلق رضاست، نه خود رضایت. «رضایت» امر ثابتی است، ولی کاری که مورد رضایت اوست ممکن است حادث باشد. رضایت خدا امر ثابتی است که به‌طور ازلی و ابدی به متعلق حادث تعلق می‌گیرد، منتها از این جهت که متعلق آن حادث است، «رضایت» را هم حادث می‌پنداریم. «راضی شدن» در واقع از لحاظ نسبتی است که به متعلق دارد، نه نسبتی که به فاعل دارد.

﴿ صفحه ۲۰۵ ﴾

به هر حال، اصل، رضایت از ذات است و بالعرض یا بالتبع به لوازم ذات و آثار آن نیز تعلق می‌گیرد. آثار ذات گاهی ثابت است و گاهی متغیر.

نه تنها عبودیت بندگان به دلیل نیاز الهی نیست که اصل آفرینش هم به دلیل نیاز الهی نبوده است. ممکن است توهم شود که خدا از تنهایی وحشت داشت، لذا موجوداتی را آفرید تا برای خود نوعی سرگرمی ایجاد کند. این پندار

هم ناشی از مقایسه بین حالات و صفات انسان و حالات و صفات خداست. آدمی وقتی که تنهاست دوست دارد خود را با چیزی سرگرم کند و با او انس بگیرد، اما این سخن در مورد خدا صحیح نیست. کمالاتی که خدا دارد، هیچ موجود دیگری نمی‌تواند داشته باشد. او همیشه تنهاست و کمالش هم در تنهایی است. خلق عالم از آن جهت است که آثار وجودی خود را دوست دارد، نه اینکه موجودات را بلاصالحه دوست دارد.

پس اگر خدای متعال انسان را به عبادت کردن امر می‌کند به این دلیل است که پرستش، موجب کمال انسان است و چون او کمال را دوست دارد، هر چه که موجبات کمال را فراهم کند نیز دوست دارد. مهم این است که آدمی به این راز پی ببرد که چگونه عبادت موجب کمال او می‌شود.

## رابطه عبادت و کمال

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که بین «عبادت» و «کمال» چه رابطه‌ای است.

اجمال پاسخ به رابطه «عبادت» و «کمال» این است که نزدیک‌شدن به خدا نزدیکی علمی است. حقیقت وجود ما حقیقتی وابسته است، چون وجود ما عین وابستگی است. شعاعی است که وابسته به خورشید است، اگر انسان خود را به صورتی یافت که به او وابسته است؛ بین او و خدا حایلی نیست و از خود استقلالی

﴿صفحه ۲۰۶﴾

ندارد؛ در این صورت به کمال خویش رسیده است چنین درکی برای انسان از دو راه حاصل می‌شود: ۱. از راه علم حصولی ۲. از راه علم حضوری.

علم حصولی از طریق تفکر، فلسفه، عرفان، تحصیل و اثبات برهانی است، ولی این علم نسبت به علم حضوری، موجی است نسبت به دریا، علوم حصولی مفاهیمی صرفاً ذهنی‌اند که به عمق جان راهی ندارند و گاهی نیز فراموش می‌شوند. درست است که در مقایسه با جهل مهم‌اند و ارزشمند، اما در مقایسه با علم حضوری و شهودی در مرحله پایینی قرار دارند. اینکه گفته‌اند: «العلم هوالحجاب الاکبر» «علم، بزرگترین حجاب است»، مقصود جایی است که علم حصولی مانعی سر راه علم شهودی ایجاد کند و موجب غرور انسان شود و انسان را از رسیدن به مرحله شهود باز دارد، گرنه بر علم حصولی و تحصیل آن ثوابهای بسیار زیادی مترتب است، ولی بین دانستن (علم حصولی) و یافتن (علم حضوری) فاصله بسیار زیادی است. کم نیستند اعمالی که انسان، بدی آنها را می‌داند در عین حال، مرتکب می‌شود یا برعکس، اعمالی که خوبی آنها را می‌داند، ولی انجام نمی‌دهد. اینکه انسان در عین دانستن خوبی و بدی اعمال، آنها را انجام می‌دهد به این دلیل است که این دانستن فقط در سطح ذهن قرار دارد، آن را نیافته است؛ مثل اینکه به بچه‌ای می‌گویند: دست به آتش نزن می‌سوزی. ممکن است او گوش کند، ولی تا زمانی که عملاً نسوزد، معنای سوختن را نمی‌فهمد. شنیدن، دانستن است، ولی سوختن یافتن. خدای متعال در کوه طور به حضرت موسی (علیه السلام) وحی

کرد که قوم بنی اسرائیل گوساله پرست شده‌اند، او از این گفته ناراحت شد، ولی اثر چندانی در او ظاهر نشد، اما وقتی که عملا جریان را از نزدیک دید الواح آسمانی را از شدت عصبانیت پرت کرد، به برادرش هارون حمله کرد و ریش او را گرفت که چرا گذاشتی مردم بت پرست شوند. از این گفته استنباط می‌شود که حتی علمی را که انسان از ناحیه دیدن به دست می‌آورد، نافذتر از

﴿ صفحه ۲۰۷ ﴾

علمی است که از ناحیه شنیدن به دست می‌آید چه رسد که از طریق رؤیت قلبی حاصل شود که به مراتب از ادراکات حسی والاتر و ارزشمندتر است. پس «دانستن» با «یافتن» بسیار متفاوت است. با برهان فلسفی ثابت شده است: هر چه را که انسان دارد، از خداست، در عین حالی که این واقعیت را می‌داند، اما عملا معیارهای متناسب با این علم را رعایت نمی‌کند، پس مهم این است که این حقایق را «بیابد» و راه یافتن آنها علم حصولی نیست، بلکه عمل است. اگر آنچه را که انسان می‌یابد به کار گیرد، به تدریج این حقایق در وجود او رسوخ پیدا می‌کند و سرانجام به مرحله کمال می‌رسد. اگر در عمل به کار نیاید، مثل موجی است که ظاهر آب را می‌گیرد، ولی در عمق آب از آن اثری نیست. اگر بنا باشد علمی در جان رسوخ کند باید در عمل ظاهر شود. وقتی که انسان با براهین عقلی و فلسفی به این شناخت می‌رسد که «بی‌استقلال» و «هیچ» است، باید در عمل هم نشان دهد، اظهار عبودیت، تذلل و خضوع کند. به خاک افتادن؛ یعنی: «براز باورها». اگر از دست بچه‌ای چیزی را بگیرند، بی‌اختیار گریه می‌کند. گریه، نوعی حالت انفعالی و فطری است. وقتی که بچه‌ای اسباب‌بازی خود را از دست بدهد، ناراحت می‌شود و اشک از چشمان او جاری می‌شود، اما وقتی که بزرگ‌تر می‌شود، دیگر برای از دست دادن اسباب‌بازی گریه نمی‌کند، ولی اگر عزیزی را از دست بدهد، اشک از چشمانش جاری می‌شود. این گریه به این معناست که: دستم خالی شد، فقیر شدم، معنای این گریه احساس فقر و تهیدستی است، اگر این احساس در آدمی پیدا شود که چیزی را از دست داده است، به‌طور طبیعی دلش می‌سوزد. اینکه می‌گویند در شبهای ماه مبارک رمضان «دعای سحر» و «افتتاح» بخوان و گریه کن، معنایش این است: توجه کن! که چه چیزی را باخته‌ای. کسی که می‌داند به وسیله گناهانش راه کمال را بر خود بسته و از نعمتهای بهشتی محروم شده است، به‌طور طبیعی گریه‌اش می‌گیرد. وقتی که انسان این واقعیت را یافت آن را در

﴿ صفحه ۲۰۸ ﴾

عمل ظاهر می‌کند، وقتی که در عمل ظاهر شد، روح آدمی با این حقیقت آشنا می‌شود، وقتی که این عمل تداوم پیدا کرد، آدمی به مرحله شهود می‌رسد و این همان مرحله‌ای است که «زیدبن حارثه» به آن رسید. او می‌گفت: «گویا بهشت و متنعمان در آن را می‌بینم، گویا جهنم و معذبان در آن را می‌بینم (1)» «بالاخر از این، انسان به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر «گویا» هم در کار نیست، بلکه بهشت و جهنم را می‌بیند!

بنابراین، علم حصولی فقط مقدمه‌ای است که باید بر طبق آن عمل کرد تا در نهایت به شهود رسید. اگر مطابق علم عمل نشود، به وادی فراموشی سپرده می‌شود و گاهی هم شک عارض او می‌شود و بعد از هدایت به ضلالت می‌رسد. اگر

قلبی در اثر آلودگی به گناه لیاقت دریافت نور الهی (علم) را نداشته باشد، هدایت، جای خود را به ضلالت خواهد داد. «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ (2)» برای اینکه به هدایت واقعی برسیم و آن واقعیت را بیابیم، باید دانسته‌ها را به منصه عمل درآوریم و بدین ترتیب است که دانسته‌ها به یافته‌ها تبدیل می‌شود و الاّ از امور سطحی محصور در ذهن، کاری ساخته نیست. عمل موجب می‌شود که دانسته‌ها ثبات پیدا کند، شدت پیدا کند، ظهور و رسوخ یابد و به یافته تبدیل شود. عملی که دانسته‌ها را تقویت می‌کند و به حد وجدان می‌رساند، نامش «عبادت» است و عبادات را نیز می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. عبادات مستقیم ۲. عبادات غیر مستقیم.

مقصود از عبادات مستقیم، عباداتی از قبیل نماز، دعا، سجده، مناجات، رکوع، حج و ... است که انسان در آنها به‌طور رسمی فقر و نیاز خود را به خدای منان ابراز می‌کند و مقصود از بخش دوم، تمامی افعالی است که می‌توان آنها را با

---

1. بحار جلد ۷۰ باب ۵۲ حدیث ۳۰.

2. مدثر / ۳۱.

﴿ صفحه ۲۰۹ ﴾

انگیزه خدایی انجام داد. هر کار خیری که خدا از آن راضی است و می‌توان آن را به انگیزه رضایت خدا انجام داد، نوعی عبادت است و هر دوی این عبادات موجب کمال روح آدمی است. پس مقصود از این سخن که انسان برای عبادت آفریده شده این است که: انسان به این منظور خلق شده تا کارهایی را که موجب تکامل روح اوست انجام دهد؛ یعنی، هدف نهایی از آفرینش، «کمال» انسان است که در فرهنگ قرآن «قرب» نامیده می‌شود.

## پرسش و پاسخ

1. آیا مقصود از «غضب الهی» همان رضایت نداشتن اوست؟

پاسخ: باید حل این مسأله را در مقدمه‌ای که عرض شد، جستجو کنیم. خشم و خشنودی در انسان حالاتی انفعالی‌اند. همان‌گونه که خشنودی حالتی روانی و عارضی است خشم و غضب هم حالتی روانی است که بر انسان عارض می‌شود و آثاری از قبیل: سرخی صورت، ضربان شدید قلب و ... به دنبال آن می‌آید.

خشم و رضایت با این ویژگیها در مورد خدا معنا ندارد، بلکه همان‌گونه که بیان شد، بعد از تجرید و تلطیف و حذف جهات مادی و نواقص، می‌توان آنها را به خدا نسبت داد. یکی از اعتقادات اساسی شیعه، آن‌گونه که ائمه اطهار، سلام‌الله

علیهم اجمعین، به ما تعلیم داده‌اند این است که: صفات خدا عین ذات اوست «و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه 1».)»

این گونه نیست که علم، محبت و قدرت خدا از ذات او جدا باشند. خدای متعال موجودی بسیط، در عین حال مشتمل بر تمامی کمالات است. اگر رضایت، محبت، علم، قدرت و سایر صفات او را تلطیف کنیم، ریشه آنها را در ذات او می‌یابیم.

1. نهج البلاغه، شرح ابی الحدید جلد یک باب یک صفحه ۷۲.

﴿ صفحه ۲۱۰ ﴾

منشأ پیدایش حالت «غضب» در انسان، احساس نقص، ضرر و کمبود است. وقتی که آدمی احساس می‌کند که نفعی را از دست داده، متضرر شده، به او توهین شده، یا عزتش از بین رفته است، غضب می‌کند، ولی این وضعیت اصلاً در مورد خدا صادق نیست، زیرا او چیزی را از دست نمی‌دهد و متضرر نمی‌شود که غضب کند. برگشت جهت عدمی و فقدان به مخلوقات است. وقتی که موجودی کمال خودش را از دست می‌دهد مورد غضب خدا قرار می‌گیرد. «غضب» از صفات ذاتی خدا محسوب نمی‌شود؛ اعتقاد به ذاتی بودن صفت «غضب» به این معناست که خدای سبحان، نعوذبالله، به دلیل فقدانی که در ذاتش ایجاد شده، همیشه ناراحت است. غضب خدا فقط به این دلیل است که مخلوقی کمالی را از دست می‌دهد. منشأ غضب خدا فقدان کمال در مخلوقات است. نداشتن «کمال» به اصطلاح فلاسفه، عدم مَلَکَه است؛ یعنی فاقد آن ویژگی است که باید داشته باشد. وقتی که می‌گوییم فلانی کور است، درست است که ظاهر این لفظ گویای حالتی وجودی در انسان است، اما کوری به معنای نداشتن چشم است، تعبیر ما به صورت تعبیری وجودی است، ولی معنای آن عدمی یعنی «بینابودن» است. وقتی که می‌گوییم: منشأ غضب فقدان کمال است، منشأ غضب را امری عدمی دانسته‌ایم، در مورد غضب خدا هم نتیجه همین می‌شود منشأ غضب خدا، نبود کمال در مخلوقات و در نهایت عدم تعلق محبت خدا به آنان است، ولی در جایی که باید «کمال» باشد، اما نیست، یک سلسله آثار وجودی بر آن مترتب می‌شود، لذا بر این دسته افراد عذاب نازل می‌کند و آنها را تنبیه می‌نماید. پس «غضب» به لحاظ آثار وجودی که بر آن مترتب می‌شود، امری وجودی است، اما حقیقت آن «عدم رضایت و حب» است و چون حب و رضایت از صفات ذات الهی است و تمامی وجود او کمال و محبت است، پس خشم و غضب جزو ذات او نیست. متعلق آنها نقص و عدم کمال است که خود منشأ آثار خاصی است. پس اگر گفته می‌شود که «غضب» به معنای

﴿ صفحه ۲۱۱ ﴾

عدم محبت است، به این لحاظ است که مربوط به عدم کمالی است که در مخلوقات پیدا می‌شود. همان گونه که معنای صفات سلبی این نیست که صفتی خارج از ذات برای او اثبات می‌کنیم، معنای غضب کردن الهی هم این است که

نسبت به شیئی که کمال خود را از دست داده، رضایت و محبت ندارد و تمامی اینها حاکی از وحدت و کمال ذات اوست.

2. محبت و عشق ورزیدن از نظر اسلام چگونه است و آیا عشق مجازی می‌تواند پلی برای رسیدن به حقیقت باشد؟

پاسخ: کمال مطلوب در فرهنگ اسلامی، انحصار محبتها به خدای متعال است؛ همان‌گونه که امید و ترس باید منحصر در خدای متعال باشد، محبت هم باید منحصرأ به او تعلق بگیرد، ولی انسانهایی که چنین وضعیتی داشته باشند، بسیار کمیابند، فقط اولیای کامل خدا به این مرحله می‌رسند. به هر حال، اسلام انسان را به این سمت سوق می‌دهد، اما فعالیت و طی این مسیر به همت افراد بستگی دارد. او باید به سویی حرکت کند که دلش را از هر محبتی جز محبت خدا پاک کند.

آدمی در دوران طفولیت، جز به لذات کودکانه نمی‌اندیشد. از دوران بلوغ تا پیری بیشترین اهمیت را به لذت جنسی می‌دهد و دوران پیری هم به فکر جاه و مقام است. همه انسانها، غیر از معصومین (سلام‌الله‌علیهم‌اجمعین) و اولیای کامل خدا، کم و بیش به این آلودگیها مبتلایند و این شیوه زندگی، ارزشمند، مرضی و مطلوب خدا نیست.

آدمی در مقام تربیت، باید از قدمهای اولیه شروع کند و به تدریج مراحل بالا را کسب کند. برای اینکه بچه‌ای را به نماز خواندن وادار کنید، در ابتدا باید از تشویق و جایزه و ... شروع کنید، درست است نمازی که برای تشویق و جایزه خوانده شود، نماز حقیقی نیست بلکه نوعی شرک است اما برای شروع کار، خوب است و

﴿ صفحه ۲۱۲ ﴾

برای تربیت بچه راهی غیر از این نیست، اما همین بچه وقتی که به سن نوجوانی رسید باید شیوه تربیتی او را عوض کرد؛ مثلاً پدر و مادر او را هدایت کنند که چگونه برای خود دوست پیدا کند، دوستی که از طریق او به مساجد یا مراکز مذهبی راه پیدا کند. پیدا کردن دوست خوب برای فرزند در دوران نوجوانی یکی از راههای بسیار مؤثر تربیتی است، زیرا در این دوره نقش تربیتی پدر و مادر کم می‌شود و نوجوان ارزشهای گروه هم‌سن را بر ارزشهای والدین ترجیح می‌دهد. شاید هیچ عامل تربیتی به اندازه دوست خوب، مؤثر نباشد و همین دوستان دوران نوجوانی می‌توانند بهترین یا بدترین الگو برای دوران جوانی باشند. اگر در این مرحله، جوان به شخصی علاقه شدید پیدا کند، او را به عنوان نمونه رفتاری خویش انتخاب می‌کند و به همین صورت، از محبت نیز می‌توان به عنوان عامل تربیتی استفاده کرد و بدین وسیله می‌توان کسانی را که در مراحل پایین کمال قرار دارند، به مراحل بالای کمال هدایت کرد؛ مثلاً از محبتی که جوان یا نوجوان به دوستش پیدا کرده یا اینکه دوست عزیزی را از دست داده، می‌توان با شیوه‌ای ظریف، او را به محبت خدا هدایت کرد و به او فهماند که تنها دوست وفادار و همیشگی خدای متعال است، پس تنها به او دل ببند! محبت خود را منحصر به خدا کن! تا زمانی که چنین زمینه‌ای در او فراهم نشود، این واقعیت را نمی‌توان به او القا کرد، اما وقتی که دوستی را از دست داد و به فراقی مبتلا شد، تلقین این حقیقت به او آسان‌تر است یا مثلاً وقتی

که از دوستش احسانی می‌بیند یا هدیه‌ای دریافت می‌کند باید به او گفت: این هدیه در مقابل آن همه نعمتی که خدا به تو داده بسیار ناچیز است، حال آیا محبت خدا اولی است که تمام هستی‌ات از اوست یا محبت فلان دوست؟ از محبت‌های کوچک‌تر می‌توان او را به محبت بالاتر متوجه کرد. پس عشق و محبت مجازی را می‌توان پلی برای رسیدن به محبت واقعی قرار داد، اما این شیوه آفاتی هم دارد که ممکن است در اثر سوء تربیت، متربی همان را عشق حقیقی بپندارد و این وظیفه مربی است که از این کار جلوگیری کند.

## جلسه دهم

{ صفحه ۲۱۳ }

## جلسه دهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا و نبينا ابى القاسم المصطفى محمد صلى الله عليه وآله وسلم) و  
على آله الطيبين الطاهرين

### خلاصه گفتار پیشین

در مباحث قبل به این نتیجه رسیدیم که ملاک اصلی ارزش در نظام ارزشی اسلام، کمال نهایی انسان است که مصداق آن «قرب الهی» است. برای رسیدن به این هدف انسان باید کارهایی را انجام دهد و خصلتهایی را کسب کند. هرگونه رفتار و صفتی که موجب تقرب به خدا شود، ارزش دارد و هر چیز که موجب دوری از خدای متعال شود بی ارزش است یا ارزش منفی خواهد داشت.

افعالی که انسان را به قرب الهی می‌رساند به دو دسته کلی تقسیم می‌شود. ۱. عبادت‌های مستقیم ۲. عبادت‌های غیرمستقیم. افعالی که به منزله گام‌های اصلی در مسیر مستقیم حرکت انسان به سوی خداست، در اصطلاح ما عبادت‌های مستقیم نامیده می‌شوند که شروع این عبادات از مرحله توجه قلبی است تا هر نوع عبادتی که تجلی‌گاه توجه انسان به خدای متعال و اظهار خشوع و پرستش در پیشگاه الهی باشد.

دسته دوم رفتارهایی است که در این خط مستقیم قرار نمی‌گیرد، ولی از لوازم زندگی انسان مؤمن است، به گونه‌ای که اگر آنها را رعایت نکند گاهی از مسیر مستقیم نیز منحرف می‌شود. موضوعاتی که در اخلاق اسلامی و در نظام ارزشی

{ صفحه ۲۱۴ }



از آنها بحث می‌شود، همان عبادات غیرمستقیم است. رعایت عدل و انصاف، راست‌گویی، درست کاری، حتی کارهایی از قبیل بازرگانی، کشاورزی، صنعت و... که به نحوی در بهبود زندگی انسان نقشی دارند و او را در جهت کمال کمک می‌کنند، جزو این دسته به حساب می‌آیند.

## مقدمه بحث

موضوع دیگری که با مبحث عبادات رابطه مستقیم دارد، فلسفه عبادت است. مقصود عرفان اسلامی، رساندن انسان به حقیقت توحید است. انسان کامل کسی است که به عالی‌ترین مراتب توحید نائل شود، منتهی رسیدن به حقیقت توحید یا در مقام بحث و نظر است که مباحث «عرفان نظری» را تشکیل می‌دهد یا در مقام رفتار و عمل است که تحت عنوان «عرفان عملی» می‌گنجد.

سخن این است: عبادات و رفتارهایی که در سیر و سلوک عرفانی توصیه می‌شود چگونه انسان را به «توحید» می‌رساند، فلسفه این رابطه چیست؟

معمولاً مربیان عرفانی برای هدایت افراد به مسیر تکامل دستوراتی عبادی صادر می‌کنند، اما کمتر در مقام تبیین فلسفه این دستورات و چگونگی کمک آنها در رساندن انسان به شهود نهایی بر آمده‌اند.

در این گفتار تلاش می‌کنیم، تا حد ممکن، فلسفه سیر و سلوک و عرفان عملی و رسیدن به توحید حقیقی از دیدگاه اسلام را تبیین کنیم، اما قبل از هر چیز باید اصطلاح «توحید» و مراتب آن تا حدودی روشن شود تا سپس معلوم گردد که مقصود از «توحید حقیقی» چیست.

در مورد واژه «توحید» سه اصطلاح وجود دارد: توحید ذات، توحید صفات و توحید افعال.

مقصود از توحید ذات این است که: خدا یکی است و دوگانگی و تثلیث و شرک به هر صورت و گونه‌ای که باشد مطرود است.

﴿ صفحه ۲۱۵ ﴾

مقصود از توحید صفات: وجود نداشتن صفاتی خارج از ذات یا زاید بر ذات الهی است. تمامی صفات کمالیه عین ذات اوست.

« توحید در افعال» نیز این گونه تفسیر می‌شود که: تمامی افعالی که در هستی صادر می‌شود، از ذات مقدس خداست و خدای متعال در کارهای خود به هیچ کمکی نیاز ندارد.

متکلمین، فلاسفه و عرفا، هر سه دسته در اصل این تقسیم بندی مشترکند به اعتقاد فلاسفه و متکلمین، مراحل توحید نظری به ترتیب عبارتند از: توحید ذات، صفات و افعال که هر یک از دیگری کامل تر است. به اعتقاد عرفا که در صدد تبیین مراحل سیر و سلوک عملی اند، ترتیب این مراتب درست بر عکس است؛ یعنی، از توحید افعالی شروع و به توحید ذاتی ختم می شود. سالکی که در مقام عمل و شهود است، اولین مرتبه ای که به آن می رسد توحید افعالی است. اولین حقیقتی که «می یابد» این است که افعال، منحصرأً از خدای متعال صادر می شود؛ به عبارت دیگر، فرمانده این جهان به طور کلی خداست و دست قدرت او در همه جای هستی مشهود است. او در اولین قدم این حقیقت را می یابد که ورای تمامی حرکات و سکنات و افعال و تغییرات و تحولاتی که در عالم وجود رخ می دهد دست خداست و این در حالی است که انتساب افعال به فاعل نزدیک را نفی نمی کند. انسانی که به این مرحله راه یافته است روزی، مرض و شفا، هدایت و ضلالت و هر فعل دیگری را از خدا می بیند.

بعد از طی این مرحله و مقام و حصول مقام و ملکه در او به مرحله بالاتری از توحید می رسد و هر صفت کمالی را نیز از آن خدا می داند. هر صفت خوب و مطلوبی را که می بیند آن را از خدا می داند. هر صفت خوبی که در موجودی ظهور کند آن را پرتو و جلوه ای از خدا می بیند. طبق این حالت خاص شهودی علم، جمال، قدرت، حیات و کمال هستی پرتو و جلوه ای از جمال و کمال الهی است و

﴿ صفحه ۲۱۶ ﴾

در نهایت به توحید ذات میرسد و هستی حقیقی را مخصوص خدای متعال می بیند. انسان موحد در برابر هستی او چیزی را لایق عنوان «موجود» و «هست» نمی بیند. هر موجودی را که با خدا مقایسه می کند، به دریافت عنوان «نیست» و «عدم» اولی است تا «بود» و «وجود». چنین نیست که گفته های انسان موحد از روی تخیل باشد او آن چنان در پیشگاه عظمت وجود الهی غرق و بی خود می شود که چیزی را در مقابل او لایق عنوان «هست» نمی داند و در همین نقطه است که عرفا به تعبیرات متفاوت و الفاظ متشابه و احیاناً زنده ای متوسل شده اند که معنای صحیح تمامی آن تعبیرات در یک جمله خلاصه می شود: «هستی حقیقی و مطلق، مخصوص اوست و هیچ موجودی در مقابل او قابلیت اطلاق عنوان «هست» را ندارد». این مرحله «شهود توحید ذاتی» نامیده می شود.

محور کمال حقیقی در عرفان «توحید» است و نهایت آرزوی عارف رسیدن به مرحله توحید ذاتی است؛ یعنی مقامی که در آن هیچ چیز را در مقابل ذات الهی قابل نام «هست» نداند، نه تنها نداند که نبیند! رسیدن به چنین مقامی تنها از راه سیر و سلوک ممکن است.

به هر حال، نقطه آغاز سیر، «خودشناسی» و منتهای آن «خدانشناسی» است. به این صورت که باید مراحل توحید افعالی و صفاتی را پشت سر بگذارد و در نهایت به توحید ذاتی برسد.

## فلسفه عرفان عملی

انسان و توهم استقلال

حال سؤال اساسی این است که چرا باید از طریق سیر و سلوک به مرحله نهایی توحید رسید؛ به تعبیر دیگر، ارتباط بین وسیله و هدف چیست؟

حقیقت این است که انسان زمانی که به وجود خود پی می‌برد خودش را

﴿ صفحه ۲۱۷ ﴾

موجودی مستقل می‌پندارد؛ یعنی، توهم می‌کند که در اصل خلقتش به چیزی و کسی نیاز ندارد، خالقی باشد یا نباشد فرقی نمی‌کند! به تدریج کمالاتی را نیز که کسب می‌کند علم، قدرت، فن و هنر و... تمامی را از آن خود و قائم به روح خود می‌داند. در مرتبه نازل تر خود را در افعال خویش مستقل در تأثیر می‌بیند. انسانهای متعارف فکر می‌کنند حرکت دست و پا و سایر اعضا، تصرف انسان در طبیعت، کسب مقام و موقعیت و ثروت و... اصالتاً از آن خود اوست، وقتی به قارون گفتند: چرا این همه اموال را حبس می‌کنی و در اختیار دیگران نمی‌گذاری، قارون گفت: «انما اوتیته علی علم عندی» (1) «من با علم خود این اموال را کسب کرده‌ام» مال من است! چرا به دیگران بدهم؟ درست است که این گفته در قرآن از زبان قارون نقل شده است، اما این سخن تمامی زورمندان و زرپرستان عالم است، هر کسی که حاضر نباشد، دیگران را در مال خودش شریک کند حرف دلش همین است که: مال من است! با زحمت پیدا کرده‌ام! چنین انسانی خود را مالک و مستقل در مالکیت می‌داند! خود را فاعل مستقل افعال خویش می‌داند. این توهم و پندار، درست نقطه مقابل تفکر توحیدی است.

اولین قدم در مسیر توحید، نفی استقلال خود

همان‌گونه که بیان شد اولین قدم در مسیر توحید این است که آدمی افعال خود را از خدا ببیند هدایت، روزی، مرض و شفا را نیز از او بداند «نمرود» از حضرت ابراهیم «علی نبینا و آله و علیه السلام» پرسید: خدای تو کیست، حضرت فرمود: «خدای من کسی است که مرا سیر و سیراب می‌کند. هنگام مرض شفا می‌دهد. می‌میراند و زنده می‌کند و کسی است که در روز قیامت هم امید دارم مرا ببخشد» (2)

1. قصص / ۷۸ و ۷۹.

2. شعراء / ۸۳ - ۷۹.

بینش انسان موحد این است که نان و آب و مرض و شفا از جانب خداست. درست است که بیمار باید به پزشک مراجعه کند و از دارو استفاده نماید تا بهبود پیدا کند. حضرت ابراهیم هم از این وسائل و ابزار استفاده می‌کرد، اما آنها را از خدا می‌دانست، چنین تفکری از درک متعارف بیرون است. اگر کسی از دیگری بپرسد که چه کسی شما را سیر می‌کند یا شما نان خور چه کسی هستید، خواهد گفت: صاحب کار! رئیس اداره! دولت! کسی که در این میان مطرح نیست خداست. این درک عمومی را با درک و بینش ابراهیم (علیه السلام) مقایسه کنید! دیدگاه کسی که شفا را فقط از جانب دکتر و دارو می‌پندارد با کسی که آنها را از خدا می‌داند دو بینش ناسازگار است. باید ابراهیم شد تا بینش ابراهیمی پیدا کرد! اینجاست که مسأله سیر و سلوک و عمل به دستورات شریعت مطرح می‌شود.

رابطه سیر و سلوک و رسیدن به توحید

این دستورها و ارزشهای رفتاری و به اصطلاح، سیر و سلوک عملی است که انسان را به مرحله والای توحید می‌رساند، اما چگونه؟

اعتقاد به استقلال انسان به معنی شریک قائل شدن برای خداست؛ یعنی، اعتقاد به اینکه یک سلسله کارها را خدا و دسته‌ای دیگر را انسان انجام می‌دهد. برای خود، جامعه، پدر و مادر، حکومت و... استقلال قائل شدن نوعی شرک است. برای رسیدن به «توحید» باید «شرک» را رد کرد و ردّ تمامی «شرک» به این معناست که انسان، تفکر استقلال خویش و سایر مخلوقات خدا را نفی کند. اولین قدم طرد استقلال، نفی استقلال در اراده و تصمیم‌گیری است. به جای اینکه انسان بگوید: دلم چنین می‌خواهد باید بگوید خدا چنین می‌خواهد. به جای خواست و اراده خود، خواست و اراده خدا را بر افعال خویش حاکم کند. نفی شرک در اراده و پذیرفتن تابعیت اراده خدا اولین گام نفی استقلال و قدم به سوی توحید است.

پس پاسخ این سؤال که: چرا نفی اراده خود و اطاعت از خدا در «رسیدن به مرحله شهود» مؤثر است، این است که: نفی اراده خود و اطاعت از خدا نفی شرک است، باید شریک را کنار زد تا صاحب اصلی شناخته شود. کسی که هوای نفس را به جای خدا بگذارد چگونه می‌تواند خدایین شود؟! «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ۗ (1)» (اتخاذ هوای نفس به عنوان «اله» همان شرک است! چنین شخصی به جای گفتن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» «هوی را به جای خدا می‌نشانند و از عمق جان می‌گویند: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» «خدای من خواسته‌های من است! خواسته‌های خود را در مقابل خواسته‌های خدا قرار می‌دهد و این تفکر، درست نقطه مقابل ارزشهای اسلامی است. ریشه ارزشهای جهان امروز و جهان کفر و دنیای غرب؛ خودخواهی، خودپرستی، آزادی و بی‌بندوباری است. این طرز تفکر که: هرچه بخواهم می‌کنم! بهترین کشور جایی

است که بتوانیم به خواسته‌های خود برسیم! بهترین حکومت آن است که به من اجازه انجام هر کاری را بدهد، ناشی از شرک و قرار دادن خود در برابر خداست.

سرچشمه دموکراسی و لیبرالیزم از همین جاست. باید «خودیت» را حذف کرد و به جای آن «خدا» را گذاشت! چنین ادعاهایی در خور مخلوق ناچیزی چون انسان نیست. باید اراده خدا را بر اراده نفس حاکم کرد و این اولین گام است. برای اینکه واقعیت توحید در روح انسان تحقق پیدا کند آدمی باید به این اعتقاد برسد که مالک اراده و رفتار خود نیست. انسان، ملک خداست و آنچه دارد نیز از اوست. باید ادعاهای دروغین را کنار گذاشت و به این واقعیت که همه چیز از آن اوست اعتراف کرد و این؛ یعنی، نفی شرک در مقام عمل و بدین ترتیب اطاعت خدا ارزش و خودخواهی و خودپرستی ضد ارزش است. نقطه اصلی اختلاف نظام

---

1. جاثیه / ۲۵.

﴿ صفحه ۲۲۰ ﴾

ارزشی اسلام با نظام ارزشی امروز جهان همین جاست. ملاک ارزش در نظامهای ارزشی شرق و غرب و کفر و شرک، خواسته‌های نفسانی، ولی ملاک ارزش در اسلام سرکوب خواسته‌های دل است. در مقام توحید افعالی، باید به جای «دل» «خدا» را گذاشت و اراده خود را تابع اراده خدا کرد.

ابراز این واقعیت با لفظ بسیار آسان است، اما اگر انسان بعد از صد سال ریاضت هم به آن مرتبه برسد، هنر کرده است؛ یعنی، اگر انسانی صد سال زحمت بکشد و به گونه‌ای شود که اراده و رفتار او تابع اراده خدا شود، می‌توان گفت که در برابر بهای پرداخته و عمر از دست رفته، متاع ارزش‌مندی را کسب کرده است و تمامی این حقایق، تازه در اولین مرحله (توحید افعالی) نهفته است و پیمودن مراحل بعدی توحید (توحید صفات و ذات) به مراتب سخت‌تر و دشوارتر است و جز برای نوادر و اولیاء خاص خدا ممکن نیست.

پس اولین اشتباه آدمی این است که خود را مالک خویشتن می‌داند، در صورتی که خدا مالک اوست. تمامی هستی مخلوق اوست، آدمی با استفاده از نیرویی که خدای منان به او داده است صنعت، اختراع یا اکتشافی را ایجاد می‌کند و آن را متعلق به خود می‌پندارد؛ یعنی، در حالی که این کتاب، صنعت، دانش، اختراع و ... محصول نیروی خدایی است، آن را از خود می‌پندارد. اگر مواد خام مال خداست، پس محصول هم مال خداست. چرا انسان ادعای مالکیت می‌کند؟! فاعل، مخلوق خدا ابزار کار، مخلوق خدا اما محصول مال انسان؟ نیروی بدنی، چشم، گوش، مغز، قلب، دست و پا و اراده و تفکر و ... مال خداست پس اختراع و ابتکار، صنعت و کتاب و ... هم مال اوست.

## نفی تفکر فرعونى

سر منشأ ادعای نابجای ربوبیت سلاطین و جبابره از همین نقطه است. ادعای

﴿ صفحه ۲۲۱ ﴾

ربوبیت فرعونى ناشی از سرمستی او از نعمتهای خداست. او در مقام استدلال بر الوهیت خود می‌گوید...: «و هذه الانهار تجري من تحتي (1)» «از زیر پای من نهرها جاری است. منم که این همه نعمت دارم، پس من خدای شمايم! و این تنها فرعون نبود که چنین ادعائی می‌کرد. به گفته یکی از بزرگان، ادعای خدایی در دل همه انسانها هست، منتها جرأت ابراز آن را ندارند. در دل تمام انسانها (مگر نوادر) تفکر فرعونى نهفته است. اصل بدبختی ما همین است. تنها راه علاج این بیماری، عاقلانه اندیشیدن و دست برداشتن از این ادعای دروغین است. ردای کبریائی فقط از آن خداست، کسانی که به دروغ آن را غصب کرده‌اند باید به صاحبش برگردانند. بزرگی و بزرگی‌فروشی در شأن انسان نیست. اگر این ردا را به صاحب آن برگردانیم، متواضع، فروتن، خاکی و بنده خدا خواهیم شد. تا زمانی که آدمی در دل، خود را خدا یا خدایی کوچک می‌پندارد، در مقابل هیچ کس به واقع، فروتنی و در برابر خدا هم سجده نمی‌کند.

رسیدن به حقیقت توحید با «عمل»، نه علم

اینکه می‌گوئیم روح ارزشهای اسلامی «توحید» است، مبنی بر همین بینش برهانی و وجدانی است. رسیدن به آن مرتبه، تنها با گفتن و فکر کردن حاصل نمی‌شود. «اعتقاد» ممکن است با استدلال و بحث و جدل حاصل شود، اما باور دل و تجلی آن حقیقت در روح آدمی به «عمل» نیاز دارد. ساختار روح انسان این گونه است، اگر کسی در مورد انسان غیر از این فکر کند، انسان را نشناخته است. کم نیستند کسانی که قضیه‌ای فلسفی به گونه‌ای مستدل برای آنها ثابت شده است، اما در مقام عمل بر خلاف اعتقاد خود عمل می‌کنند. بین گفتار و عمل آنها سازگاری

1. زخرف/ ۴۳.

﴿ صفحه ۲۲۲ ﴾

وجود ندارد. چرا؟ زیرا قلب باور نکرده است. ذهن نتیجه برهان را پذیرفته، اما دل نپذیرفته است. دل تنها وقتی می‌پذیرد که بیابد و «یافتن» باید از راه عمل حاصل شود. تا زمانی که رفتار انسان با اعتقاد او مخالف باشد به ایمان، معرفت و یقینی نخواهد رسید، حتی بسیاری از مواقع اگر آنچه را که با برهان پذیرفته در عمل با آن مخالفت کند، همان امر پذیرفته شده نظری را نیز انکار خواهد کرد. مداومت بر عملی که خلاف اعتقاد انسان است، موجب سست

شدن پایه‌های اعتقادی اوست. این از عجایب روح آدمی است که گاهی برای اثبات مطلبی استدلال می‌کند، برهان اقامه می‌کند و کتاب می‌نویسد، اما چیزی نمی‌گذرد که تمامی حرفهای خود را پس می‌گیرد. برای اینکه مثلا، نام و شهرتی کسب کرده باشد و مطلب تازه‌ای گفته باشد، سخنانی را بر خلاف گفته‌های خدا و پیامبر مطرح می‌کند، بجای اینکه با استدلال گفته‌های قبلی خود را باطل کند، در یک کلام می‌گوید «آن زمان چنان فکر می‌کردم، ولی حالا چنین فکر می‌کنم». قرآن مجید در مورد چنین انسانهایی می‌فرماید: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ اسَاؤُا السَّوْءِ اَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللّٰهِ (1)» «در اثر اعمال بدی که بعضی از انسانها انجام می‌دهند، کارشان به جایی می‌رسد آنچه را که قبلا پذیرفته بودند، انکار و آیات الهی را تکذیب می‌کنند».

به هر حال، این حقیقت انکار ناپذیر است که روح آدمی تنها در برابر دلیل تسلیم نیست خواسته‌ها و گرایشهای آدمی نیز در رفتار او نقش به‌سزائی دارند، حتی گاهی حق بر آدمی آشکار می‌شود، اما عملا آن را انکار می‌کند شبیه شخصی که در مباحثه‌ای مغلوب می‌شود و تشخیص می‌دهد که حق با طرف مقابل است، اما به دلیل بعضی از خواسته‌ها و گرایشهای نفسانی، حاضر به پذیرفتن واقعیت نیست. در ابتدا می‌خواهد از این طریق سخن حق را بفهمد ولی

---

1. روم / ۳۰.

﴿ صفحه ۲۲۳ ﴾

در ضمن بحث که مطلب بر او آشکار می‌شود و می‌داند اشتباه کرده، با هزار زحمت تلاش می‌کند که حرف خود را به کرسی بنشاند و سخن خود را حق جلوه دهد، این مرتبه ضعیف از شخصیت فردی است که «:اتخذ الهه هواه «وقتی که «هوی» «اله» شد، شخص در صدد است که هوای خود را پای‌مال نکند و به تعبیری غرور خود را نشکند، زیرا می‌پندارد که اعتراف به اشتباه، خُرد شدن شخصیت است. حال همین جریان را در مقیاسی گسترده‌تر در نظر بگیرید! غلبه هوای نفس موجب می‌شود که فلان رئیس هم در مذاکره حرف همتای خود را نپذیرد، ولو آنکه حق با او باشد».

اولین گام در اصلاح و شاید راحت‌ترین آن ، اعتراف به اشتباه است، اما اگر آدمی قادر نبود در امر ساده‌ای از این قبیل هم خودش را اصلاح کند، احتمال اصلاح او در سایر امور کمتر است. اگر کسی در یک مذاکره علمی از اعتراف به اشتباه عاجز باشد، چگونه می‌تواند در موقعیتهای مهم از شرّ این رذیله خلاص شود؟ انسانی که بدون داشتن هیچ پست و مسئولیتی خطاهای خود را نمی‌پذیرد، چگونه توقع دارد که فلان قدرتمند مستکبر خطای خود را قبول کند؟

تلاش در جهت اصلاح بینش!

دلیل اینکه اولین توصیه در نظام ارزشی اسلام خضوع، و خشوع و عبودیت خداست، این است که نوعاً انسانها در مورد خود یک سلسله بینش‌های غلط، عوضی و ناصحیح دارند. خود را مالک و مستقل دانستن با طی مراحل کمال، متناقض است. انسانی که سراسر وجودش را نیاز فرا گرفته و اصل وجودش را از دیگری گرفته و لحظه به لحظه به افاضات او محتاج است، با چه رویی ادعای مالکیت و استقلال می‌کند؟!

﴿ صفحه ۲۲۴ ﴾

کسی که توانایی دفع مرضی از خود را ندارد و کوچک‌ترین اختلال در قلب یا مغز، او را از پای در می‌آورد و قدرت دفع غم و اندوه و خیالی را از خود ندارد چگونه «من» «من» می‌گوید؟! برای شروع اصلاح اخلاقی باید ادعاهای دروغین را کنار گذاشت به اشتباهات خود اعتراف کرد و تسلیم حق، واقعیت و خدا شد.

اگر پرده‌های ظلمت کنار رود، نور معرفت و شهود تجلی می‌کند. تمامی حجابها از ناحیه اعمال انسانهاست، اگر "خود" از میان برخاست و حجاب منیت پاره شد، چهره محبوب ظاهر می‌شود. آنگاه حقیقت را می‌یابد و به کمال و ارزش می‌رسد.

## خلاصه سخن

حاصل سخن اینکه: ملاک ارزشهای اسلام به دو صورت قابل تبیین است:

1. تکامل انسان - که حقیقت او روح است - به تکامل خود آگاهی و علم است که عین وجود اوست. تحقق این خود آگاهی زمانی است که انسان حقیقت خود را که عین ارتباط با خدا و جلوه‌ای از اوست، بیابد؛ یعنی خود را عین ارتباط با خدا بیابد. مسیر تکامل؛ یعنی کسب ارزشها، در همین جهت است که «خودآگاهی» خودش را که عین «خودآگاهی» است بیابد. «خودآگاهی» از این جهت که وقتی انسان خود را عین ارتباط با خدا و وابسته به او یافت با «خودآگاهی» تفاوتی ندارد، درک خورشید یا نور خورشید فرقی نمی‌کند. در صورت یافتن این حقیقت، «عرف نفسه» «با» عرف ربه» تفاوتی ندارد. این خودشناسی عین خداشناسی است؛ چون «روح» از سنخ «علم» است، کمال روح به افزایش علم و خودآگاهی اوست، آگاهی روح به خود؛ یعنی، یافتن «خود» آن‌گونه که هست.

2. فلسفه عرفان عملی، رسیدن به حقیقت توحید است. «توحید» مراتبی دارد که از توحید افعالی شروع و به توحید صفاتی و ذاتی ختم می‌شود. برای رسیدن به

﴿ صفحه ۲۲۵ ﴾



مقام توحید افعالی، انسانها باید استقلال در اراده را از خود نفی کنند و تمامی افعال در هستی را از آن خدای متعال بدانند. و با ادامه کار و اخلاص نیت و متمرکز کردن توجهات قلبی لیاقت یافتن مراتب کاملتر توحید را پیدا کنند.

## پرسش و پاسخ

1. آیا آدمی از مالکیت اعتباری مثل مالکیت زمین و خانه و... به معنای حقیقی و فلسفی یا تکوینی مالکیت پی می‌برد؟ یا بر عکس: از مالکیت حقیقی، مفهوم مالکیت اعتباری را می‌شناسد؟

پاسخ: در هر مفهوم اعتباری، ابتدا انسان حقیقتی را درک می‌کند و سپس آن را به صورت فرض و اعتبار در جاهای دیگر به کار می‌برد، مثلاً (ریاست) از واژه (رأس) به معنای (سر) گرفته شده است، در فارسی هم آن را به معادل‌هایی از قبیل «سردمداری»، «سر بودن» و «سروری» ترجمه می‌کنند. آنچه را که انسان قبل از معنای اعتباری به آن پی می‌برد همان (سر) است که مرکز فرماندهی بدن است و اعضای اصلی بدن تحت فرمان آن قرار دارند. نسبت سر با بدن، نسبت فرمانده با زیردستان است و چون در جامعه افرادی هستند که نسبت به آن، حکم فرماندهی را دارند آنها را (رئیس) می‌خوانیم. پس انسان در ابتدا (رأس) را به صورت حقیقی یافت و سپس آن را در جای دیگر فرض کرد، اگر آدمی در ابتدا معنای رأس را در خود (به صورت حقیقی) نمی‌یافت جای فرض و اعتباری باقی نمی‌ماند. اعتبار و فرض، متفرع بر حقیقت است.

انسان در ابتدا مالکیت حقیقی خود نسبت به اعضای خود را درک می‌کند، می‌فهمد که توان استفاده از دست و پا و سایر اعضا را در صورت سالم بودن، به هر گونه که اراده کند دارد و سپس در مورد اشیاء خارجی هم به همین صورت حکم می‌کند، مثلاً می‌گوید: همان‌گونه که می‌توانم در اعضا به صورت دل خواه

﴿ صفحه ۲۲۶ ﴾

تصرف کنم در این زمین، خانه، کتاب و... هم می‌توانم تصرف کنم. آدمی در ابتدا حقیقت مالکیت را درک می‌کند و سپس برای اینکه از دخالت دیگران در محدوده ملکیت خود جلوگیری کند می‌گوید: نسبتی که من با اندامهای خود دارم با ابزار خارج از وجود خود نیز دارم، پس مبنای «اعتبار»، «حقیقت» است.

2. آیا شهود آدمی قابل اعتماد است؟ از کجا می‌توان تشخیص داد که فلان شهود صحیح و با واقعیت مطابق است و کدام یک صحیح نیست؟

پاسخ: این سؤال بسیار دقیق و مهم است، ولی پاسخ آن از خود سؤال دقیق تر است. طبق آنچه که در مباحث معرفت شناسی فلسفی اثبات شده است، شناخت آدمی باید به مرحله‌ای غیر قابل انکار برسد و بر اساس همان مباحث، تنها مرحله شهود است که خطاپذیر نیست؛ یعنی آدمی خود را با علم حضوری می‌یابد، و علم حضوری و شهودی قابل انکار و تردید نیست. وقتی که انسان می‌ترسد «ترس» خودش را با علم شهودی «می‌یابد» و جای تردید و شکی باقی نیست. در حالی که واقعیت ترس را می‌یابد، اصلاً تصور اینکه نمی‌ترسد یا شک و تردید در این مورد بی‌معناست. اساس سؤال به اینجا بر می‌گردد که: ممکن است آدمی در مرحله‌ای چنین تصور کند که شهود می‌کند در حالی که شهودی در کار نیست یا بپندارد که در حال شهود است، در صورتی که صرف تخیل است و واقعیت ندارد. انسان در ابتدای امر، خود را مستقل می‌یابد در حالی که واقعاً مستقل نیست. حال، او با چه معیاری بداند که درک او صحیح است یا صحیح نیست. شهود او قابل اعتماد است یا نیست. دو معنایی که ممکن است انسان بین آنها مردد شود عبارتند از: ۱. یافتن وجود خود ۲. استقلال داشتن انسان و نیاز نداشتن به غیر. آنچه را که انسان واقعاً می‌یابد، وجود خویش است. این تصور که انسان موجودی مستقل و بی‌نیاز است تفسیری ذهنی است، نه علم حضوری. آدمی این تفسیر ذهنی را در کنار علم حضوری می‌گذارد و از آن استقلال خود را نتیجه‌گیری می‌کند.

﴿ صفحه ۲۲۷ ﴾

آنچه را که انسان در ابتدا می‌یابد درک ضعیفی از وجود خویش است و اصلاً روح در آن مرتبه ضعیف است و چون وابستگی خود را به غیر خود درک نمی‌کند و غیری را در این میان نمی‌بیند، به غلط تصور می‌کند که به دیگری احتیاجی ندارد و به موجود دیگری وابسته نیست؛ به تعبیر دیگر، مستقل پنداشتن خود، یک شهود محض نیست، بلکه شهودی است همراه با علم حصولی، یعنی مرکب از یافتن قلبی و تفسیر ذهنی است. اینکه انسان وجود خود را می‌یابد قابل انکار نیست، یعنی این گونه نیست که «وجود» و بودن در کار نباشد در این مورد تردیدی در کار نیست وجود خویش را می‌یابد، اما استقلال یا وابستگی خویش را نمی‌یابد. چون درک او در این مورد مبهم و ضعیف است، تنها جلوه‌های ظاهری را می‌نگرد، موجی را بر سطح دریا می‌بیند، اما حقیقت دریا و کُنه آن را نمی‌بیند، لذا با افزودن تفسیر غلط ذهنی بر این شهود می‌گوید: «من هستم»، «من به جایی وابستگی ندارم» اما وقتی که با دلیل و برهان فهمید که وابسته است و در مقام یافتن دانسته‌های خویش بر آمد، در این صورت تلاش می‌کند تا به حقیقت برسد و این تلاش یکی از راه‌های توجه قلبی به خود است و هر چه در این رابطه آگاهی‌های عمیق تر پیدا کند، وابستگی خود را بهتر و روشن تر می‌یابد و با غور در این دریای عمیق، باطن را نیز می‌یابد.

راه دیگر برای رسیدن به حقیقت این است که بعد از درک وابستگی خود این دانسته را عملاً به کار گیرد، خواسته‌های خود را ملاک عمل قرار ندهد، اراده خود را تابع اراده خدا کند، وقتی که عملاً دانسته‌های خود را محقق کرد شهود باطنی در او ظهور می‌کند و به تدریج به جایی می‌رسد که وابستگی خودش را «می‌یابد»

3. توحید افعالی چگونه با اختیار آدمی سازگار است؟

پاسخ: این سؤال در پی استفسار این مسأله است که: اگر همه کارهای عالم بدست

﴿ صفحه ۲۲۸ ﴾

خداست، روزی و شفا و مرض و کار و هدایت و... را او انجام می‌دهد، پس انسان در این میان چه کاره است؟ انسان موجودی بی اختیار و مجبور است، اگر تمامی کارهای خوب از خداست، پس کارهای بد نیز از خداست. اگر انسان در عالم کاره‌ای نیست، پس در برابر هیچ یک از افعال خود هم مسئولیتی ندارد.

جواب این است که توحید افعالی به معنای نفی تأثیر اسباب و مسببات نیست. افعال را از خدا دانستن به معنای نفی انتساب آنها به فاعل قریب نیست. در درمان درد، دکترو دارو هم مؤثرند، نه اینکه تأثیر آنها نفی شود، اما انسان موحد دکترو دارو را هم از خدا می‌داند. پس انسان در رفتار خود، مختار است، اما اختیار او از خداست. چنین نیست که انسان، بی‌اختیار باشد؛ یعنی خدا به جای فاعل طبیعی یا فاعل انسانی قرار گیرد؛ به تعبیر دیگر، فاعلیت خدا در طول فواعل طبیعی قرار دارد، نه در عرض آنها. در انجام یک عمل عوامل متعددی در کارند که همه آنها در ایجاد آن سهمی دارند، اما یکی از آنها نقش مهم و اصلی را بر عهده دارد. در انجام امور طبیعی اصالت با خداست، اما فواعل فرعی هم به سهم خود نقشی دارند. در امور اعتباری هم وقتی کسی می‌گوید: رئیس، فلان بنا را ساخت معنایش نفی علیت کارگر و بنا و کارمند و... نیست، ممکن است هزاران نفر انسان و صدها دستگاه و تجهیزات در این میان نقش بازی کنند، اما نقش اصلی را تنها همان رئیس بر عهده دارد، تمام رؤسا و مدیران و مهندسان تحت امر یک رئیس اصلی مشغول کارند. رابطه امور طبیعی با خدای متعال تقریباً چنین رابطه‌ای است. دارویی که اثر می‌کند، تحت اراده ملکی است و آن ملک هم تحت امر ملکی دیگر تا اینکه انتهای این سلسله به خدای متعال برسد، چون او فرمان اصلی را صادر کرده است، پس همه آنها به او نسبت دارد. تسلط تکوینی هر موجودی بر موجود دیگر و ختم این سلسله به خدای متعال، مجوز انتساب تمامی افعال به اوست. تمامی فاعلهایی که در طول یکدیگر قرار دارند هر یکی فرع دیگری است، ولی اگر

﴿ صفحه ۲۲۹ ﴾

بخواهیم آن فعل خوبی را که انجام گرفته به کسی نسبت دهیم، به کسی نسبت می‌دهیم که نقش اصلی، عمده و حیاتی را بر عهده دارد، اما اگر خطا و اشتباه و بدی از عاملی سر بزند، مربوط به خود فاعل و عامل است که در مقام عمل مرتکب اشتباه شده است. درست است که عمل بدی که از یکی از عوامل سر می‌زند، از آن جهت که خدا او را آفریده و قدرت انجام کار را به او داده، به خدا هم نسبتی دارد، اما مسئول مستقیم آن عمل خود آدمی است. تمامی محاسن و کمالات را باید به اصل نسبت داد، اما تمامی خطاها و اشتباهات، مربوط به نقایص و کمبودها و نبودهاست. اشتباه، امری وجودی نیست، بلکه عدم تطبیق بر مورد صحیح است. خطاها از جهات نقصی پیدا می‌شود، نه از کمال محض. این نقائص به بالا سرایت نمی‌کند، پس انسان باید نقصهای خود را به خود و کمالها را به صاحب اصلی نسبت دهد. درست است که کمال با انسان هم نسبتی دارد، اما نسبت آن به انسان خیلی ضعیف است. پس توحید افعالی، به

این معنا که آدمی دست خدا را در همه امور ببیند، به معنای انکار سایر عوامل و فاعلها نیست فاعلهای دیگر هم نقش دارند اما فرعی‌اند و بدون اصالت!

در حدیث قدسی آمده است که: «أنا أولى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي 1» («ای بنده! با نیروی من است که کارهای خوب انجام می‌دهی، پس به کارهای خوب تو من اولایم، اما تو به کارهای بد خود اولایی؛ یعنی هم خوبی و هم بدی در مرتبه عالی به من نسبت دارد، اولی این است که کارهای خوب را که اموری وجودی‌اند و از قدرت و نیروی من ناشی شده‌اند به من نسبت دهی، اما جهات نقص و عیب را که مربوط به جهات عدمی و نقائص است به خودت!»

---

1. بحارالانوار، ج 5، باب یک، ص 4، روایت 3.

## جلسه یازدهم

{ صفحه ۲۳۱ }

## جلسه یازدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا و نبينا ابى القاسم المصطفى محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) و على اهل بيته الطيبين الطاهرين

### خلاصه‌ای از بحث سابق

در مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که: رفتارهای اخلاقی از دیدگاه اسلام ارزش وسیله‌ای دارند؛ به عبارت دیگر، میزان ارزش هر عملی وابسته به میزان کمک آن در رسیدن به قرب الهی است. افعالی که انسان را در این مسیر یاری می‌دهند از جهتی به دو دسته: عبادت‌های مستقیم و غیر مستقیم تقسیم می‌شوند، اما دسته‌ای دیگر را نیز می‌توان بر این دو افزود و آن هم ارزشهایی است که از حد نصاب ارزش و مطلوبیت در دستگاه ارزشی اسلام برخوردار نیست، بلکه ارزش آنها فقط در این حد است که آدمی را در مسیر صحیح یاری می‌دهند. این رفتارها نیز در عین اینکه از حد نصاب مطلوبیت برخوردار نیستند از آن جهت که زمینه را برای سیر انسان آماده می‌کنند به نوعی ارزشمندند.

ارزشهایی که در دستگاه‌های اخلاقی مکاتب دیگر مطرح است تقریباً تمامی در همین حد است؛ یعنی، آنچه که در آنجا به عنوان ارزش اصیل شناخته می‌شود در نظام ارزشی اسلام از حد نصاب ارزش پایین‌تر است. رفتارهایی از قبیل: مُروّت و انصاف، صداقت و درست‌کاری و ... که در سایر مکاتب اصالت دارند، از نظر اسلام هم مطلوبند، اما ارزش آنها وسیله‌ای و از جهت کمک به انسان در جهت سیر الی‌الله است.

{ صفحه ۲۳۲ }

بنابراین، کلیه ارزشها را در این دستگاه می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. ارزشهای مستقیم ۲. ارزشهای غیر مستقیم ۳. ارزشهای معمولی و متعارف یا کمکی.

## روابط بین ارزشها

تمامی ارزشهای سه‌گانه، برحسب شوون مختلف فردی و اجتماعی تأثیر و تأثر متقابل دارند؛ یعنی از یک طرف ارزشهای معمولی به انسان کمک می‌کند تا ارزشهای متعالی را کسب کند و از طرف دیگر، هر انسان عابدی هم که از بالاترین ارزشها برخوردار است، در صورت انجام رفتارهای ضد اخلاقی، مستعد سقوط و انحطاط به مراحل پایین خواهد شد. بین عبادتهای مستقیم و غیر مستقیم هم رابطه متقابل وجود دارد، کسی که مقید به رعایت عبادات مستقیم است برای انجام عبادات غیر مستقیم آماده‌تر می‌باشد و عکس آن هم صادق است، کسی که واجبی از واجبات خدا را ترک کند به عبادات غیر مستقیم هم اهمیت چندانی نخواهد داد و احتمال سقوط او به مرحله ارزشهای معمولی و پایین‌تر از آن زیاد است.

انگیزه اولیه انسان در حرکت‌های اختیاری و ارادی، ارضای غرایز حیوانی است. انگیزه‌هایی از قبیل: خوردن، آشامیدن و التذاذ جنسی در انسان بالغ، بالفعل موجودند و منشأ حرکات و رفتارهای اولیه او می‌شوند. انسانی که تمامی همتش ارضای غریزی از قبیل: خوردن، آشامیدن، ارضای جنسی و سایر تمتعات است حیوانی بس عجیب است. برای چنین انسانی - اگر بتوان نام انسان بر او گذاشت - اثری از ارزشهای اخلاقی باقی نخواهد ماند، برای او هر چیز و هر کس تا زمانی ارزش دارد که قابل بهره‌گیری باشد و خواسته‌های او را برآورده کند، اما اگر افراد به حد کافی او را ارضا نکنند یا اشیاء و افراد دیگری بیشتر در التذاذ او را یاری

﴿ صفحه ۲۳۳ ﴾

دهند، به هیچ مهر و وفایی پای‌بند نخواهد ماند، حتی با پدر، مادر و همسر نیز به همین صورت برخورد خواهد کرد. تمامی خواسته‌های این موجود خودخواه و خودپرست در غرایز حیوانی او خلاصه می‌شود. چنین جنبنده‌ای اگر از ارزشهایی مثل: صداقت، درست‌کاری، انصاف و عدالت هم دم بزند، در گفتارش صادق نیست. برای او تمامی اینها ابزاری در جهت کامیابی بیشتر از تمتعات، کسب منافع مادی و غذای بهتر و لذیذتر است و اگر مشاهده کرد که احياناً رعایت این اصول او را از رسیدن به منافع مادی باز می‌دارد، به هیچ یک از آنها پای‌بند نخواهد ماند، زیرا از ابتدا به این ارزشها دل‌بستگی ندارد. چنین موجودی عواطف خانوادگی و اجتماعی نمی‌شناسد، از رنج دیگران غمی به دل راه نمی‌دهد و تمامی هم و غم او تأمین رفاه زندگی خویش است.

## محبت به دیگران، راه‌هایی از خودمحوری

در این میان تنها یک ویژگی و خصلت است که ممکن است چنین انسانی را تا حدودی از خودبینی و خوداندیشی محض، خارج، غرایز او را مهار و به اندیشیدن در مورد دیگران وادار کند و آن ویژگی فطری «میل به احترام» است. این ویژگی فطری از سایر ویژگیهای دیگر دیررس‌تر است. تمامی انسانها، بدون استثنا، به روابط متقابل بر اساس احترام

به یکدیگر نیازمندند؛ یعنی نیاز دارند که دیگران آنها را احترام کنند و آنها هم به دیگران احترام بگذارند و حقوق یکدیگر را رعایت کنند. این نیاز در همگان وجود دارد، اما اگر سایر خواسته‌ها فضای ذهن آدمی را اشغال کنند و تمامی هم و غم او بر ارضای سایر نیازها متمرکز شود، جایی برای بروز و ظهور این عواطف باقی نمی‌ماند.

وظیفه مربیان تربیتی تقویت عواطف انسانی در متربیان است. هر انسانی که در پی ساختن و تربیت خویش است باید احترام به دیگران را در خود تقویت کند و

﴿ صفحه ۲۳۴ ﴾

سعی کند همراه با رشد بدنی و فیزیکی از این جهت نیز رشد کند، زیرا این رشد عاطفی و روانی تا حدودی افسار گسیختگی حیوانی را کنترل می‌کند. این حالت موجب می‌شود که آدمی از خواسته‌های خود بکاهد و به نیاز دیگران نیز توجه کند و بدین صورت پدر، مادر، فرزندان و سایر بستگان را نیز در نظر داشته باشد. در این نقطه است که برای فرد ارزشهای اخلاقی مطرح می‌شود. «ارزش» در موردی مصداق دارد که آدمی بین دو چیز مقایسه می‌کند و یکی از آنها را بر دیگری ترجیح می‌دهد. کسی که تمامی فکر و ذکرش ارضای نیازهای مادی خویش است، جایی برای «ارزش» باقی نمی‌گذارد، اما اگر عاطفه انسانی او قوی باشد، برای دیگران هم سهمی قائل می‌شود و هر چند که پرتو این عاطفه گسترده‌تر شود، سطح وسیع‌تری را تحت پوشش قرار می‌دهد تا جایی که ممکن است نسبت به کل انسانها و حتی حیوانات احساس مهر و محبت کند. اهمیت این موضوع تا آنجاست که بسیاری از صاحب‌نظران، اصل و مایه ارزشهای اخلاقی را «دیگرخواهی» می‌دانند. طبق این نظریه، انسان در زندگی دو مسیر دارد: مسیر سود و مسیر ارزش. «ارزش» را ابراز عاطفه انسانی نسبت به هم‌نوع می‌دانند، به هر میزان که آدمی برای هم‌نوعان خود سهم و احترام بیشتری قائل باشد ارزشمندتر است، اگر جز این باشد «سودپرست» است.

درست است که این ویژگی به جای خود ارزشمند و مهم است، اما اصالت دادن به آن از دو جهت در معرض انتقاد است: اولاً طرح آن به عنوان ارزش نهایی و اصیل در اسلام مورد پذیرش نیست و جزو همان ارزشهای معمولی و پایین‌تر از حد نصاب است. ثانیاً تمامی خواسته‌های انسان در «دیگرخواهی» خلاصه نمی‌شود، بلکه انسان خواسته‌های دیگری نیز دارد که با این غریزه ارتباطی ندارد و در واقع با منطق و فلسفه اخلاق این مکتب سازگار نیست. ویژگی‌هایی از قبیل: کرامت و عزت نفس در برابر فرومایگی و زبونی در عین حال که ارزش‌مندند، با

﴿ صفحه ۲۳۵ ﴾

نوع دوستی او ارتباطی ندارند؛ یعنی، گروهی از مردم علاوه بر احترام به حق و خواسته دیگران و دارا بودن عواطف اجتماعی و خانوادگی، مرتبه دیگری از ارزشها را نیز دارا هستند که در فرهنگ اسلامی اسم آن را «کرامت نفس» می‌گذارند. اگر تمامی ارزشها به «دیگرخواهی» تعلق دارد، آیا کرامت نفس و عزت نفس یا مناعت طبع بی‌ارزش است؟!!

به هر حال، بسیاری از این ویژگی‌ها در دسته سوم ارزشها قرار می‌گیرند، ارزشهایی که به حد نصاب نمی‌رسد، اما ممکن است به آن نزدیک باشد. اگر انسانی خواسته‌های حیوانی خود را تا حد ممکن، فدای خواسته‌ها و ارضاء نیاز دیگران کرد، علاوه بر ارزش مندی نفس عمل، او را در راه رسیدن به ارزشهای متعالی یاری می‌کند؛ یعنی نزدیک شدن تدریجی به حد نصاب! به عنوان مثال: ابراز علاقه و احترام به دیگران از نتایج احترام به حق آنهاست. این که انسان از درون احساس می‌کند که دیگران بر گردن او حقی دارند، خود ارزشی والاتر از ابراز عواطف است. این یک حق اخلاقی است، اگر انسان، خود محور باشد حق دیگران برای او مطرح نیست. به دنبال طرح «حق اخلاقی» است که حق شناسی و سپاس‌گزاری مطرح می‌شود. اگر انسانی مقصودش رسیدن به منافع مادی بیشتر هم باشد، درصدد جبران محبت دیگران برمی‌آید؛ یعنی با یک محاسبه اقتصادی و برای جلب منفعت مادی بیشتر خدمت دیگران را به نیکی پاسخ می‌دهد و ممکن است سرانجام، این عمل به جایی منجر شود که خودش را مدیون دیگران بداند و در مقابل خدمتی که به آنان می‌کند انتظار سود و منفعتی ندارد؛ مثلاً، به مادر یا پدر پیری که هیچ انتظار خدمتی مادی از آنان ندارد، به دلیل حق شناسی خدمت می‌کند یا از فرزندش پرستاری می‌کند. این عاطفه ممکن است نسبت به سایر انسانها هم ظهور کند و این روح حق شناسی و سپاس‌گزاری در نهایت به صورت ملکه در درون او راسخ شود، آن وقت است که ملکه حق شناسی، او را

﴿ صفحه ۲۳۶ ﴾

و ادار به کرنش و تواضع در برابر خدای متعال، مالک تمامی نعمتهای هستی، می‌کند.

آنچه که قبل از هر چیز دیگر انسان را به تعظیم و عبادت و سجود در برابر خدای متعال و ادار می‌کند، روح شکرگزاری و قدردانی از نعمت است. اگر در انسانی روح قدردانی زنده نباشد، هرگز در برابر خدا خضوع و خشوع نمی‌کند.

پس رفتارهای اخلاقی متعارف نیز که ارزشی پایین‌تر از حد نصاب دارند، ممکن است انسان را در رسیدن به ارزشهای متعالی کمک کند، ارزشهای والا را نیز ترقی و اوج دهد یا برعکس: عدم رعایت رفتارهای اخلاقی متعارف، روح حق شناسی را در انسان تضعیف کند. اگر رفتارهای متناسب با خلق و خویی ترک شود، آن ویژگی هم به تدریج ضعیف و نابود می‌شود. انسانی که به دلیل غلبه انگیزه‌هایی از قبیل خودخواهی، خودمحوری و مقام‌پرستی، روح حق شناسی در او ضعیف شود، حالت منافق گونه‌ای در او ایجاد می‌شود به صورتی که قدرشناسی و سپاس‌گزاری را اظهار می‌کند، ولی در باطن از آنها خبری نیست و کم‌کم به مرحله‌ای می‌رسد که تمامی ارزشهای بدست آورده را از دست می‌دهد. این حقیقت در قرآن مجید با بیانه‌های مختلفی عنوان شده است. گروهی از منافقان با خدا پیمان بسته بودند که اگر نعمت و ثروت زیادی را بدست آورند، بخشی از آن را در راه خدا انفاق کنند، اما زمانی که به مال و ثروتی رسیدند عهد و پیمان خویش را فراموش کردند. این نقض پیمان و عهدشکنی موجب شد که ایمان خود را نیز از دست بدهند.

« به این دلیل که پیمان خود را با خدا شکستند و دروغ گفتند تا روز قیامت در دل آنها نفاق پدید آمد (1) ».»



1. فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِم إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ. توبه ۷۷.

﴿ صفحه ۲۳۷ ﴾

مطابق یک قاعده کلی: «کسانی که به‌طور مداوم به گناهان کبیره آلوده شوند، سرانجام کار آنها تکذیب آیات خدا و مسخره کردن آیات است 1)».»

سخن این است که رفتارهای خوب یا بد انسان به تعالی یا سقوط او کمک می‌کند؛ به عبارت دیگر، کسب دسته‌ای از ارزشها آدمی را مہیای کسب ارزشهای والاتر می‌کند و کسب ضد ارزشها او را مہیای سقوط بیشتر می‌کند.

بعضی از آیات قرآن، حالاتی از قبیل خودپرستی، خودمحوری، شهوت‌پرستی و مال‌دوستی و ... را زمینه‌ساز کفر انسان معرفی می‌کند. در سوره مبارکه ماعون آمده است:

« آیا در مورد شخصی که دین را تکذیب می‌کرد، اندیشه نمودی؟ این شخص همان کسی است که نسبت به یتیمان بی‌تفاوت بود و به اطعام مساکین، کسی را تشویق نمی‌کرد 2)»؛ یعنی، حالت انکار و تکذیب آیات خدا، ناشی از بی‌تفاوتی به یتیمان، فقرا و مساکین است.

در سوره مبارکه بلد می‌فرماید: «آنها به آن گذرگاه (محل گذر از شقاوت به سعادت) وارد نشدند» تا زمانی که کسی به آن گذرگاه وارد نشود، از مرتبه منحط حیوانی به تعالی انسانی نمی‌رسد. «تو چه می‌دانی که آن گذرگاه چیست» «آزاد کردن بنده» «یا طعام دادن در ایام قحطی و گرسنگی، به یتیم خویشاوند خود» «یا به فقیر خاک‌نشین» «پس در زمره مؤمنانی در می‌آید که به خدا ایمان آورده و یکدیگر را به صبر و مهربانی با خلق سفارش می‌کنند 3)».»

آزاد کردن بنده و اطعام فقرا و مساکین نوعی گذرگاه است، کسی که از این مجرا وارد نشود، نمی‌تواند از مرحله حیوانیت عبور کند، اما اگر از این مسیر عبور کرد و

---

1. ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ اسَاءُوا السُّوءِ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ. روم ۱۰.

2. أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكْذِبُ بِالذِّينِ \* فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ وَ لَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ. ماعون / ۳-۱.

3. فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ \* وَ مَا أَدْرِيكَ مَا الْعَقَبَةُ \* فَكُّ رَقَبَةٍ \* أَوْ اطْعَامٌ فِي يَوْمِ ذِي مَسْغَبَةٍ \* يَتِيمًا ذَامِقِرَةً \* أَوْ مَسْكِينًا ذَامِتِرَةً \* ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَ تَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ.

﴿ صفحه ۲۳۸ ﴾

تکلیف شرعی، انسانی و عاطفی خویش را در محبت به دیگران و رعایت حق آنها انجام داد، آن وقت است که جزو مؤمنین می‌شود. اگر چنین زمینه‌ای برای او ایجاد شد، اهل ایمان می‌شود. پس قدر متقین این است که دیگرخواهی و نوع‌دوستی، زمینه‌ای برای سعادت انسان و راه‌هایی از ضد ارزشهاست.

به هر حال، فراموش نکنیم که ارزشها در یکدیگر تأثیرگذار و از یکدیگر تأثیرپذیرند. البته هستند کسانی که اهل نماز و توسل و قرائت قرآن و زیارت عاشورا و عزاداری‌اند، ولی رفتارهای آنها مملو از نقطه ضعف است، احکام الهی را به دقت رعایت نمی‌کنند، مقید به رعایت اخلاق اسلامی نیستند، از کلاه‌گذاری و رباخوری ابائی ندارند، با اندک بهانه‌ای حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال می‌شمرند. برعکس، انسانهایی که عبادات غیر مستقیم را به خوبی رعایت می‌کنند، ولی به عبادات مستقیم بهایی نمی‌دهند. این تضادهای رفتاری موجب این توهم می‌شود که: عبادت با ارزشهای اخلاقی ارتباطی ندارد، بلکه هر یک مجرای مخصوص به خود دارد؛ مثلاً نماز و عبادات مستقیم با رحم و انصاف و مروت ارتباطی ندارد و بین آنها تأثیر و تأثری نیست! اما این توهم کاملاً نادرست است.

ممکن است که تمامی کارهای یک انسان نمازخوان هم صددرصد درست نباشد یا اینکه هر کس اهل مروت و انصاف و خدمت به خلق است اهل نماز نباشد، اما شکل تأثیر آنها به این صورت است: کسی که اهل نماز باشد به رعایت ارزشها و هنجارهای اجتماعی بسی مقیدتر و آماده‌تر است. اثبات این واقعیت هم به شیوه تجربی با مراجعه به مراکز آمار مراجع قضائی و هم از طریق تحلیل فلسفی ممکن است. هر زمانی که اقبال به عبادت در بین مردم بیشتر شود، آمار خیانت و جرم، سیر نزولی دارد. در ماه محرم و ماه مبارک رمضان، گناه کمتری انجام می‌شود. در شهرهایی که مردم آن بیشتر اهل عبادتند، نسبت گناه کمتر

﴿ صفحه ۲۳۹ ﴾

است. این گونه نیست که ابعاد مختلف روح انسان کاملاً از یکدیگر جدا باشند، تمامی ابعاد روانی انسان در حال تأثیر و تأثر از یکدیگرند.

## تحلیل تضادهای رفتاری

حال ببینیم تحلیل تضادهای رفتاری آدمیان چگونه است؟ چرا بعضی انسانها در عین مقید بودن به عبادات مستقیم به عبادات غیر مستقیم، اهمیت نمی‌دهند یا برعکس؟

بر اساس دستگاه ارزشی اسلام، محور تمامی فعالیت‌های انسانی خداست. هر میزان که توجه آدمی به خدا بیشتر باشد، بیشتر موجبات رضایت او را فراهم می‌آورد. علاقه بیشتر به محبوب موجب حرکت در مسیر رضای اوست. انجام کارها برای او به میزان توجه انسان به خدا و زنده‌بودن یاد او در دل انسان بستگی دارد. از آنجا که عبادات مستقیم ارتباط مستقیم با خداست، موجب می‌شوند که توجه دائمی انسان به خدا بیشتر شود. عبادتهایی از قبیل: ذکر، سجده،

رکوع، قرائت قرآن، دعا، مناجات و ... به طور مستقیم در تقویت رابطه انسان با خدا مؤثرند، وقتی این رابطه قوی شد انگیزه اطاعت و امتثال اوامر خدا برای همیشه در انسان ایجاد می‌شود. پس طبیعت عبادت اقتضا می‌کند که آدمی به کارهای خیر بیشتر روی آورد. وقتی که حضور خدا در زندگی انسان چشم‌گیر است، توجه انسان به او هم بیشتر است و انگیزه بیشتری برای کسب رضای او دارد، اما این انگیزه هر مقدار که ضعیف شود، توجه نیز کمتر خواهد شد، مخصوصاً که عبادت تنها عملی لفظی و زبانی نیست، حقیقت عبادت، توجه قلبی به خداست. شیوه انجام عبادت، رکوع و سجود و قیام و قعود و ... تنها قالبها و نمادهای عبادتند، نه حقیقت آن. حقیقت عبادت این است که آدمی احساس کند بنده نیازمند به او و قائم به اوست.

﴿ صفحه ۲۴۰ ﴾

پس عبادت‌های مستقیم در عبادت‌های غیر مستقیم به طور طبیعی مؤثر است، اما اینکه گاهی خلاف آن دیده می‌شود و مشاهده می‌شوند افرادی که با وجود عبادت مستقیم در عبادت غیر مستقیم سست و بی‌تفاوت‌اند، ممکن است رفتار آنها یکی از دو تفسیر زیر را داشته باشد: یا اینکه عبادات آنها ظاهرسازی است، از روح عبادت و حقیقت آن تهی است و یا روح عبادت در آنها ضعیف است. کسی که صرفاً برای ازدیاد رزق، نماز شب می‌خواند حقیقت عبادت در او ضعیف است. احساس کوچکی و ذلت در پیشگاه الهی با این هدف متفاوت است. درست است که نماز شب آن اثر را هم دارد، اما تأثیر عبادت فقط در این حد، محدود نیست. عبادت، آن چنان تعالی روحی به انسان می‌بخشد که با کل عالم مادی قابل مقایسه نیست.

همچنین کسانی که در عبادات خود ریا می‌کنند، بهره‌ای از آن عایدشان نخواهد شد، چنین عبادتی به هیچوجه مورد قبول واقع نمی‌شود. خدای متعال می‌فرماید ...: «انا خیر شریک من اشرک معی غیری فی عملی لم اقبله الا ماکان خالصاً» (1) در چنین عباداتی من سهم خود را به سایر شرکا واگذار می‌کنم. فقط عبادت خالص مورد رضایت و قبول خداست عبادتی که خالص نیست اثر مطلوب را نیز ندارد. اگر نمازی واقعاً «نماز» باشد، باید اثر مطلوب را که همان جلوگیری از فساد و فحشا است نیز داشته باشد «ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر» (2) «کسی که به ظاهر، نماز می‌خواند، اما نماز او از فساد و فحشاء جلوگیری نمی‌کند در واقع نماز نخوانده، بلکه فقط صورت آن را به جای آورده است؛ به عبارت دیگر، عبادتی مرده و بی‌اثر است.

تحلیل دیگر که عمدتاً ناشی از بدآموزی است این است که گروهی در اثر جهل

---

1. بحار، ج ۷۰، باب ۵۴، ص ۲۴۳ روایت ۱۵.

2. عنکبوت/ ۴۵.

﴿ صفحه ۲۴۱ ﴾

چنین می‌پندارند که بعضی از عبادات بعضی دیگر را جبران می‌کند؛ مثلاً توهم اینکه سینه‌زدن روز عاشورا جای نماز و روزه را می‌گیرد و هر چه گناه انجام داده یا بدهند با عزاداری امام حسین (علیه السلام) بخشیده می‌شود، اما لحظه‌ای نمی‌اندیشند که آیا این عزاداری با صداقت و حقیقت و بر اساس عشق واقعی به امام حسین (علیه السلام) است یا به انگیزه‌های دیگری انجام گرفته است. عزاداری تنها زمانی در بخشش گناهان مؤثر است که: اولاً از روی واقعیت و صداقت و انگیزه‌های خدایی باشد. ثانیاً همراه با معرفت صحیح و علم به این حقیقت باشد که با عملی مستحبی نمی‌توان عمری گناه و ترک واجب را جبران کرد و به این وسیله خود را مستوجب شفاعت حسین بن علی (علیه السلام) نمود که جان خود و عزیزان خود را فدای احیاء احکام اسلام و ارزشهای اسلامی کرد.

کسی که از اول تصمیم گناه کردن دارد و منتظر رسیدن روز عاشورا و ایام عزاداری برای به اصطلاح جبران گناهان است، نه معنای عزاداری را فهمیده و نه معنای توبه و شفاعت را. اگر شخصی؛ مثلاً در اثر غلبه شهوت و غضب به گناهی آلوده شد، توبه او این است که واقعاً حال او منقلب شود و تصمیم جدی بگیرد که ابداً گرد آن گناه نگردد، اگر واقعاً عوض شد خدای منان از گناهان گذشته او می‌گذرد، نه اینکه پیوسته به امید عفو، گناه کند. گریه برای امام حسین (علیه السلام) گناه کسی را جبران می‌کند که واقعاً تحت تأثیر جاذبه حسینی واقع شده تصمیم بگیرد که گناهان گذشته را تکرار نکند، اگر چنین بود ممکن است یک قطره اشک هم تمامی گناهان او را جبران کند اما با تصمیم بر ادامه تبہکاریها هرگز!

## تأثیر متقابل عبادات و گناهان

پس عبادتهای مستقیم و غیر مستقیم بر یکدیگر اثر متقابل دارند، همان‌گونه که گناهان هم ممکن است بر عبادات اثر منفی بگذارند. کسی که عمری را در حال

﴿ صفحه ۲۴۲ ﴾

عبادت گذرانده، ممکن است با لغزشی از قبیل شرک و غیره همه آنها را حبط و نابود کند. به هر حال، خیلی مهم است که آدمی بتواند تا آخر عمر بر طریق حق استوار بماند و تغییر حالت و انگیزه ندهد.

قرآن مجید «بلعم بن باعور» را به عنوان نمونه‌ای از این افراد معرفی می‌کند: «تلاوت کن بر مردم خبر کسی که آیات خود را به او دادیم، اما او آنها را رها کرد پس شیطان او را دنبال کرد تا اینکه از گمراهان شد. اگر می‌خواستیم او را به وسیله همین آیات برتری می‌دادیم و لیکن او سخت به زندگی دنیا چسبید و از هوای نفس پیروی کرد. مثل این فرد مثل سگ است که اگر به او حمله کنی زبان از دهان بیرون می‌آورد و اگر به حال خود واگذار کنی نیز همین عمل را انجام می‌دهد، این نمونه‌ای از قومی است که آیات ما را تکذیب کردند. قصه را برایشان بازگو! شاید در این مورد اندیشه کنند1.» (»)

و این یعنی سقوط از حد کرامت و استجابت دعا به حسیض حیوانیت و همگون سگ شدن! تمایلات نفسانی، پیروی از هوای نفس، خودخواهی، خودپرستی، مقام پرستی، شهرت طلبی و جاه طلبی، زمینه را برای از دست دادن ارزشهای کسب شده آماده می کند.

## پرسش و پاسخ

1. بر فرض پذیرش تأثیر و تأثر بین «گرایش‌ها و تمایلات»، «رفتار و کنش» و «معرفت و شناخت» کدام یک از این‌ها مقدم و کدام یک مؤخر است؟

پاسخ: اگر شناخت را اعم از علم حضوری و حصولی بدانیم و علم حصولی را هم

---

1. وَ اتلُّ عَلَيْهِمْ نَبأَ الَّذِي اٰتَيْنَاهُ اٰيَاتِنَا فَاٰنْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغٰوِيْنَ و لو شئْنَا لَرْفَعْنَاهُ بِهَا و لَكِنَّهٗ اٰخَلَدَ اِلَى الْاَرْضِ و اَتَّبَعَ هَوِيَّهٖ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ اِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ اَوْ تَتْرَكَهٗ يَلْهَثُ ذٰلِكَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا بِآيَاتِنَا فَاقْصِصْ الْقِصْصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ. ۱۷۶ - ۱۷۵ اعراف.

﴿ صفحه ۲۴۳ ﴾

شامل ادراک حسی، خیالی و عقلی بدانیم، از طرف دیگر رفتار را نیز اعم از ظاهری و قلبی به حساب آوریم، در این صورت می توان گفت که شناخت، منطقی بر رفتار مقدم است. اگر رفتار را صرفاً حرکات فیزیکی انسان بدانیم که بدون اراده انجام می شود با شناخت ارتباطی ندارد، اما رفتاری که در اینجا مطرح است، فیزیکی نیست، بلکه مقصود رفتار ارادی و اختیاری است و رفتار اختیاری متوقف بر شناخت و اراده است. اگر هیچ شناختی، اعم از حصولی، حضوری، حسی، خیالی یا عقلی وجود نداشته باشد اصلاً کار اختیاری صورت نمی گیرد. به دنبال شناخت، یک سلسله از تمایلات درونی انسان برانگیخته می شود، بعضی از انگیزشها لزوماً ناشی از شناخت نیست، اما مجموعه وسیعی از آنها ناشی از شناخت است و بعد از شناخت است که کار اختیاری انجام می گیرد و همان کار اختیاری است که موضوع ارزش یا ضد ارزش است.

رفتارهای فیزیکی مبنای ارزش قرار نمی گیرند. صرف اینکه حرکتی غیر اختیاری از انسان صادر شود یا رشدی صورت گیرد، موضوع ارزش قرار نمی گیرد. منشأ ارزش، کار اختیاری است که ریشه آن «شناخت» است. پس می توان گفت که شناخت بر همه اینها مقدم است، ولی اینها هم ممکن است مقدمه‌ای برای شناخت به حساب آیند؛ به تعبیر دیگر «مبدأ»، شناختهای حصولی، حسی و خیالی است، «منتها» هم شناخت حضوری است و تمامی اینها واسطه‌ای برای رسیدن به آن مرحله‌اند.

2. ارتباط مباحث ارزشی با «مدیریت» چگونه است؟

پاسخ: از آنجا که بناست ارتباط ارزشهای اسلامی با رفتار انسانی در مدیریت بررسی شود پس لازم است که ریشه‌های ارزش و کیفیت تأثیر آن در رفتار، در سطحی عالی و عمیق شناخته شود. اگر درصدد بررسی عمیق این ارتباط باشیم

﴿ صفحه ۲۴۴ ﴾

باید ملاک ارزشها را بشناسیم تا نحوه اعمال آنها را در مدیریت بدانیم. شناخت ارزشهای متعارف بدون ریشه‌یابی و اکتفا به شناخت ارزشهای کمتر از حد نصاب، جایگاه دستگاه ارزشی اسلام در مدیریت را روشن نمی‌کند.

3. اگر در جامعه‌ای فساد و ناهنجاری کمتر باشد، آیا دلیلی بر حاکمیت ارزشهای اسلامی است؟

پاسخ: ریشه ارزشها در اسلام، خداشناسی، خداپرستی و تقرب به خداست، بنابراین اگر در کشوری فساد و ناهنجاری کم باشد، اما ریشه آن ناشی از تحمیل و زور یا عادت و آداب و رسوم باشد، نه توحید و تقرب، با معنایی که از ارزش ارائه شد متناسب نیست. ارزشهای اسلامی فقط در سایه شناخت و حرکات آزادانه و اختیاری صورت می‌گیرد. عملی که بر انسان تحمیل شود، انسان را به کمال نمی‌رساند. ممکن است گروهی از انسانها را در جایی محصور کرد، تحت فشار قرار داد و زمینه حرکت آنها را محدود و از ارتکاب جرم جلوگیری کرد، اما صادرنشدن جرم و جنایت از چنین مردمی نشان ترقی و وارستگی و ارزشمندی آنها نیست.

## جلسه دوازدهم

{ صفحه ۲۴۵ }

## جلسه دوازدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين المعصومين

### اجمالی از مباحث پیشین

نتایج مباحث گذشته در مورد نظام ارزشی را در چند جمله می‌توان خلاصه کرد:

اولاً نظام ارزشی اسلام نظامی خدا محور است. محور تمامی ارزشها خدای متعال و قرب به اوست. ثانیاً تمامی موجودات عالم برای رسیدن به کمال مخصوص خویش آفریده شده‌اند و در بین آنها انسان که موجودی کامل‌تر و دارای استعداد بیشتری برای رسیدن به کمال است، باید به انتخاب و گزینش و از طریق رفتارهای اختیاری، خود را به مرحله کمال برساند. ثالثاً زندگی دنیا سراسر حرکتی به سوی همان هدف و وسیله‌ای جهت نیل انسان به آن است، نه این که خود هدف باشد. بنابراین، دیدگاه انسان مسلمان نسبت به دنیا، دیدگاه عابر نسبت به راه است که هدف اصلی را در ورای آن می‌جوید. تمامی مخلوقات از جمله انسانها برای رسیدن به کمال آفریده شده‌اند. پس آدمیان نیز باید خود را جزئی از یک نظام ببینند که بسان کاروانی واحد به سوی هدف نهایی در حرکتند. اراده خدا بر این تعلق گرفته که تمامی انسانها برای پیمودن راه کمال به یکدیگر نیاز داشته باشند، از یکدیگر کمک بگیرند و با تعاون و همکاری این راه را بپیمایند. انسان موحد، هدف اصلی خود را قرب به خدا و رضایت او می‌داند و تمامی موقعیتها و پیش‌آمدهای متفاوت در زندگی فردی، خانوادگی، اجتماعی و

{ صفحه ۲۴۶ }

جهانی از نظر او زمینه‌ای برای انتخاب و گزینش راه و رفتار در جهت قرب به خداست. چنین انسانی هدف اصلی را در جای دیگر می‌بیند برخلاف ماده‌گرایان دنیابین که تمامی اهدافشان در دنیا خلاصه می‌شود.

## تزامن منافع در مدیریت مادی

اهداف الهی مؤمنان با دیگران تزامنی ندارد، به تعبیر دیگر، کسانی که اهداف نهایی آنها در همین دنیا خلاصه می‌شود، پیوسته خود را در تزامن و درگیری با دیگران می‌بینند، زیرا اگر پُست و مقامی در میان باشد، با رسیدن یک نفر به آن مقام، دیگران از دستیابی به آن محرومند و همچنین مال و منال و شهرت و ... که هر انسان دنیاپرستی طالب حداکثر آن است، اما هدف والای انسان خداخواه با هیچ انسان دیگری تزامن ندارد.

او در طی این مسیر، نه تنها دیگران را تزامن خویش نمی‌پندارد، بلکه خیرخواهی برای هموعان خود را کمکی در جهت نیل سریع‌تر به آن هدف می‌داند. رقابت او، برخلاف رقیبان در مال و منال، برای دستیابی به ارزشهای متعالی است، نه پس‌زدن و محروم کردن دیگران. مسابقه‌هایی از این دست تنها منشأ حرکت و فعالیت بیشتر برای خود فرد است، نه جلوگیری از پیشرفت دیگران. «رقابت» در این بینش، کسب صلاحیت بیشتر برای ارائه خدمت بهتر به خلق خداست، نه عقب‌راندن دیگران. اصل در این بینش، تعاون و همکاری است. انسانی این چنین، خود را از سایر اعضای جامعه جدا نمی‌بیند، بلکه اعضای به هم پیوسته و متشکل و روان به سوی یک هدف می‌پندارد. پس از کمال دیگران هم خرسند است و برای آنان یآوری دلسوز، صمیمی و هدایت‌گر در جهت کمال است.

## امکان جمع صفات به ظاهر ناسازگار

بر اساس این بینش، انسانی متعالی ساخته می‌شود که با داشتن روح توحیدی

﴿صفحه ۲۴۷﴾

تمامی صفات خیر و گاهی متضاد در او جمع باشد. صفاتی که جمع آنها در نظام و دیدگاهی دیگر، غیرممکن به نظر می‌رسد؛ مثلاً صفاتی از قبیل: قدرت و شجاعت و اعتماد به نفس با خاکساری و فروتنی و تواضع و دلسوزی به راحتی ممکن نیست، اما بر اساس این نظام ارزشی چنین جمعی، نه تنها ممکن بلکه لازم است. در این نظام، «اعتماد به خدا» جای «اعتماد به نفس» را می‌گیرد. قدرت انسان موحد پرتوی از قدرت خداست، لذا به جای استعمال واژه «اعتماد به نفس» اصطلاح «توکل بر خدا» مناسب‌تر است. ممکن است از اعتماد به نفس، نوعی خود بزرگ‌بینی و تحقیر دیگران استشمام شود، ولی از توکل بر خدا چنین برداشتی نمی‌شود. هیچ مؤمنی با توکل کردن بر خدا به غرور و خود بزرگ‌بینی مبتلا نمی‌شود، زیرا بر قدرت بی‌نهایت الهی اعتماد می‌کند، قدرتی که در اختیار اوست، اما مال او نیست. وقتی که مال او نباشد جایی برای غرور هم باقی نمی‌ماند، اما اعتماد به خود به معنای قوی دانستن خود و در پی داشتن غرور و استکبار است و غرور و استکبار با تواضع و فروتنی نمی‌سازد، اما در نظام ارزشی اسلام، با تحلیلی که بیان شد، این صفات با یکدیگر سازگارند.



در نظامهای ارزشی غیر الهی ابراز صفاتی از قبیل مهربانی و فروتنی و صداقت و ... صرفاً به دلیل مطلوبیت اجتماعی و کسب محبت و احترام مردم است؛ به تعبیر دیگر، انگیزه کسب فضایل در این نظامها احترام، اشتها و محبوبیت است که این هدف، خود در نظام ارزشی اسلام ارزش منفی دارد. در نظام اسلامی هدف، کسب رضایت خدای متعال است، حتی اگر به قیمت دشمنی مردم تمام شود و انجام یا ترک فعل به قصد رضایت و محبوبیت اجتماعی در این دیدگاه نوعی شرک محسوب می‌شود. علاوه بر این، انسانی که هدفش کسب احترام و علاقه مردم است در بسیاری از مواقع ناچار است تملق‌گویی و چاپلوسی کند. کسی که با این دیدگاه به ارزشها می‌نگرد معتقد است که هدف، وسیله را توجیه

﴿ صفحه ۲۴۸ ﴾

می‌کند، لذا از هیچ اقدامی برای جلب توجه مردم ابایی ندارد. و این کار خود، نوعی نفاق و دورویی است. او به ظاهر ادعا می‌کند که دل‌سوز و خیرخواه مردم است، ولی واقعاً چنین نیست، بلکه این تظاهر صرفاً روشی است که او را به هدف برساند، اما انسان موحد از عمق جان، مردم را دوست دارد، زیرا بندگان را مخلوق خدای محبوب خودش می‌بیند و خود را نیز عضوی از پیکر اجتماع می‌انگارد.

در بینش اسلامی تمامی صفات خیری که به ظاهر ناسازگار به نظر می‌رسند در پرتو توجه به خدا و روح توحید قابل جمعند. نظام اسلامی در عین اینکه آدمی را به تواضع و فروتنی دعوت می‌کند به عزت نفس نیز توصیه می‌کند، به او اجازه ذلت و فرومایگی و پستی، مخصوصاً در برابر دشمنان خدا را نمی‌دهد؛ یعنی: جمع بین فروتنی و خیرخواهی و تواضع با عزت نفس، کرامت و مناعت طبع ممکن، بلکه لازم است، اما جمع صفاتی از این قبیل در نظامهای غیر الهی به دلیل پشتوانه اصیل نداشتن این ارزشها به نوعی دوگانگی و سرانجام تضاد و دورویی و نفاق می‌انجامد. باور عمیق انسانهای غیر الهی قدرتمندی و استقلال خویشتن است، اما به دلیل مصالح فردی یا اجتماعی خود را متواضع و فروتن می‌نمایانند.

## تجلی ارزشهای اسلامی در عرصه مدیریت

سؤالی که هم‌اکنون مطرح می‌شود این است که: ظهور شخصیتی الهی که ارزشهای اسلامی در او جلوه‌گر شده در میدان مدیریت چگونه است و چه آثاری را به دنبال دارد؟

برای پاسخگویی به این سؤال لازم است هر یک از شؤون مدیریت را به طور جداگانه مورد بررسی قرار داده و تأثیر ارزشهای اسلامی را در ابعاد آن، هرچند به صورت فهرستوار مطرح کنیم.

اولین گام در مدیریت، تولیدی باشد یا خدماتی، سیاست‌گذاری یا تعیین

هدف است. اینکه مدیر در کار خود چه هدفی را دنبال می‌کند و مقصود از تحقق آن چیست اولین سؤال است که هر مدیری در پیش رو دارد.

در این مورد دو هدف کلی وجود دارد که تقریباً تمامی شؤون مدیریت را تحت تأثیر قرار می‌دهد: ۱. نگرش به مدیریت به عنوان ابزاری برای تحقق اهداف صرفاً مادی ۲. استفاده از منافع مادی برای رسیدن به اهداف معنوی.

طبیعی است تفکر مادی به چیزی جز تحقق اهداف مادی نمی‌پردازد؛ یعنی، منافع مادی تنها تعیین‌کننده اهداف مدیران است، آنها به چیزی جز منفعت خود نمی‌اندیشند، گرچه ممکن است در همین راستا منافع جامعه نیز تأمین شود، اما آنچه که برای ایشان اصالت دارد منفعت فردی است و اگر در موردی بین منافع آنان و جامعه تضادی رخ دهد سود و منفعت شخصی را ولو به قیمت اضرار به جامعه ترجیح می‌دهند. بر سراسر سازمان با مدیرانی این چنین تفکر نفع شخصی حاکم است؛ مثلاً چنین مدیری در مرحله سازماندهی، همکاران و کارکنانی انتخاب می‌کند که بتواند از آنها سود مادی ببرد، بود و نبود معیارهای اخلاقی تا آنجا که تأثیری در منافع شخصی نداشته باشد اهمیتی ندارد. صالح‌بودن یا نبودن کارگران در این نظام چندان اهمیتی ندارد. مهم این است که بتوان با قدرت و پشتکار این کارگران، صاحبان صنایع دیگر را عقب زد و از دیگران پیشی گرفت. برای این گروه، منفعت دیگران تا جایی مطرح است که به منفعت شخصی آنها کمک کند اگر به دیگران وامی هم می‌دهند به این دلیل است که قدرت خرید آنها را بالا ببرند و برای تولیدات خود مشتری جذب کنند، اگر تولیدات آنها خریدار نداشته باشد، برای ایجاد تعادل در عرضه و تقاضا و در واقع برای تأمین نفع شخصی، محصولات خود را از بین می‌برند.

اما در نظام ارزشی اسلام، آنچه که در دیدگاه مادی هدف نهایی و اصیل است، تنها هدفی متوسط یا وسیله به حساب می‌آید. طبق این دیدگاه، مدیر در این فکر

است که وسایل مورد نیاز کاروانی را که به سوی هدف نهایی و کمال مطلوب انسانی سیر می‌کند فراهم آورد، برای او مهم نیست که تا چه اندازه سود شخصی عاید او می‌شود، لذا حاضر است منافع شخصی خود را فدای منافع اجتماعی نماید. اینجاست که نقش تعیین‌کننده در نوع کار و خدمت را ارزش بازی می‌کند، نه منفعت و سود شخصی.

پس ویژگیهای چنین مدیریتی را می‌توان در چند بند خلاصه کرد:

الف) هدف او از انجام کار، کمال معنوی و قرب الی‌الله است، اولویت با کاری است که برای هدف مفیدتر است.

ب) او به نفع شخصی خود نمی‌اندیشد، بلکه هدف، انتفاع مجموعه انسانهایی است که در این مسیر قرار دارند، البته ممکن است که از این طریق منافع شخصی او نیز تأمین شود، اما هدف بالاتر او تأمین نیازهای مادی یا معنوی اجتماعی

است که گاهی از طریق ارتقاء سطح رفاه اجتماعی در صدد ایجاد کمال معنوی است. بنابراین، اگر بنا باشد نسبت منطقی بین اهداف الهی و اهداف مادی بیان شود، می‌توان گفت که نسبت بین این دو «عموم و خصوص من وجه» است؛ به این معنا که گاهی انسان مؤمن به همان هدفی می‌رسد که انسان مادی در نظر دارد؛ مثلاً کشاورز مؤمن به دلیل نیاز اجتماعی و رها کردن جامعه و ملت خود از یوغ استکبار و وابستگی و عزت بخشیدن به جامعه اسلامی، با زحمت فراوان زمینهای فراوانی را زیر کشت گندم می‌برد، در عین حال، ممکن است از این طریق بیشترین سود شخصی هم عاید او شود اگر بینش او مادی هم بود از این جهت فرقی نمی‌کرد؛ یعنی، باید همین راه را می‌پیمود حال در این مورد به تقدیر الهی، بین سود شخصی و اجتماعی هماهنگی ایجاد شده است، اما اگر چنین هم نمی‌شد؛ یعنی سود شخصی او تأمین نمی‌شد یا کمتر تأمین می‌شد از آنجا که هدف او خداست فرقی نمی‌کرد. برخلاف انسان غیر الهی. همچنین اگر سود شخصی کشاورز مؤمن

﴿ صفحه ۲۵۱ ﴾

موجب اضرار اجتماعی شود، هرگز به کسب آن اقدام نمی‌کند. بنابراین، ارزشها در انتخاب هدف، نوع کار و تصمیم‌گیری اولیه برای شروع آن دخالت دارند.

ج) جلوگیری از وابستگی اجتماعی در درازمدت. ممکن است انتخاب کاری در زمان حاضر به نفع جامعه باشد، اما در درازمدت موجب وابستگی اجتماعی و سیطره و تفوق اقتصادی دشمنان شود؛ درست است که هم‌اکنون سود شخصی و اجتماعی را تأمین می‌کند، اما موقتی و گذراست، زیرا نسل آینده را وابسته به بیگانه می‌کند؛ ورود صنعت مونتاژ ممکن است چند سالی نیازهای جامعه را تأمین کند و گروهی را صاحب شغل کند، اما جامعه را به صاحبان آن صنایع وابسته می‌کند، به گونه‌ای که اگر زمانی از کمک صنعتی، فروش قطعات یدکی و صدور تکنولوژی لازم امتناع کنند، جامعه از آنچه که بوده بدتر نیز خواهد شد، پس در نظر داشتن عامل زمان، دوراندیشی و در نظر گرفتن منافع نسل آینده، بخشی از کار مدیریت است که نظام ارزشی الهی، نقش مهمی را در آن ایفا می‌کند.

به هر حال، یکی از مظاهر دوراندیشی رعایت منافع مردم است. حتی در نظامهای غیر الهی نیز عامل دوراندیشی اقتضا می‌کند که منافع دیگران مد نظر باشد. اگر فاصله طبقاتی چندان زیاد شود که طبقه مستضعف قدرت خرید را از دست بدهند، مؤسسات تولیدی هم به هدف خود نخواهند رسید. پس تفکر عاقلانه اقتضا می‌کند که به جای سرکوب دیگران، با مهربانی و صمیمیت و با طرحی معقول و قابل ادامه با مردم زندگی کنند.

## حاکمیت ارزشها بر کمیت و کیفیت تولید

حاکمیت ارزشها علاوه بر مرحله تعیین هدف، سایر عناصر دخیل در تولید از قبیل سازماندهی، پیش‌بینی آینده، انتخاب همکار و مرحله تولید کالا، کیفیت و کمیت آن را نیز شامل می‌شود. دیدگاه مادی که در صدد ایجاد منافع شخصی، عاجل و

﴿ صفحه ۲۵۲ ﴾

سریع است به این موضوع اهمیت نمی‌دهد که آیا کالای تولیدشده برای دیگران ضرر یا منفعت دارد، لذا در صورت لزوم از تقلب، ظاهرسازی و اغفال مردم برای رسیدن به هدف بهره می‌برند، اما انسان موحد که به تعاون و همکاری در طریق کمال اعتقاد دارد، نفع خودش را از منافع دیگران جدا نمی‌بیند، بلکه رضای خدای متعال را در تقدیم دیگران بر خود می‌داند؛ یعنی برای جلوگیری از اضرار به دیگران ضرر را به جان می‌خورد. در این نظام به جای نابود کردن یا احتکار محصول برای بالابردن قیمت‌ها که در نظام‌های استکباری معمول است، نیاز جامعه مد نظر قرار می‌گیرد و میزان تولید به گونه‌ای تنظیم می‌شود که بین عرضه و تقاضا تعادل برقرار شود و از ایجاد بحران کمیابی یا افزایش محصول جلوگیری شود. روشن است که تمامی اینها در این نظام تنها حکم وسیله را دارند، نه هدف. در مقابل، بسیاری از نظام‌های اقتصادی در صدد ایجاد بحران، کمبود کاذب یا بازار سیاهند، زیرا در این صورت منافع بیشتری را به جیب می‌زنند.

## مدیریت و خیرخواهی برای دیگران

رعایت انصاف در قیمت‌گذاری، رعایت شرایط طبقات محروم و کاهش فشار از گرده آنان از ویژگیهای نظام اسلامی است. انسان مؤمن تمامی افراد را همانند خود بنده‌ای از بندگان خدا می‌بیند و نسبت به آنها احساس برادری، همکاری و صمیمیت می‌کند و اگر فردی به عنوان کارمند یا کارگر و یا ... تحت نظارت او قرار داشته باشد، او را امانتی الهی می‌پندارد که در رشد او شریک است، نه تنها وصول به کمال را وظیفه الهی خود می‌داند، بلکه معتقد است که نسبت به کمال رساندن دیگران هم مسئول است و در اثر خیرخواهی برای هم‌نوعان، نوعی کمال برای انسان حاصل می‌شود که در پرتو کمال‌خواهی برای خود هرگز به وجود نمی‌آید، نمونه‌ای از این خیرخواهی را می‌توان در روایات تحت عنوان دعا برای دیگران مشاهده کرد. در دستورهای دینی به «دعا کردن» زیاد توصیه شده است تا جایی که

﴿ صفحه ۲۵۳ ﴾

عاقبت ترک دعا دخول ذلت بار در جهنم پیش‌بینی شده است. «ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین» (1) «مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم کسانی که با غرور و استکبار از عبادت من سر باز می‌زنند، با ذلت داخل جهنم می‌شوند» احساس بی‌نیازی؛ به معنای بی‌نیازی از خدا و استقلال خویش است و این پندار برای انسانی که سراپای آن نیاز و وابستگی است، نوعی شرک محسوب می‌شود. در عین اینکه روایات بر دعا کردن

تأکید کرده‌اند، یادآوری نموده‌اند که: اگر شخصی برای غیر خود دعا کند، هفتاد برابر یا بیشتر برای دعاکننده مستجاب خواهد شد، انسان موحد در امور مادی به طریق اولی دیگران را بر خود مقدم می‌دارد» و یُوْتِرُونَ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ و لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ (2) «متاعی که از نظر مادی مورد نیاز خود اوست به نیازمندان دیگر می‌بخشد.

## دیدگاه مدیریت مادی در مورد انسانها

این ارزشها چه در مدیریت خرد یا کلان، تصمیمات مدیران را تحت تأثیر قرار می‌دهند. کسی که تحت تأثیر تفکر الهی است، نمی‌تواند دیدگاه مادی را در مورد سایر انسانها بپذیرد. سایر انسانها از دیدگاه یک مدیر مادی موجوداتی باربر، مزاحم و رقیب به حساب می‌آیند که از عمق جان نسبت به آنها احساس بی‌مهری می‌کند. لبخندها، ابراز صمیمیتها و دل‌سوزیها فقط ظاهری و ابراز کار است، گرنه در این نظام، عاطفه، وفا، صمیمیت و صداقت معنای عمیقی ندارد و این معنا را می‌توان از مقایسه‌ای کوتاه و سطحی بین اینار و ترجیح دیگران در نظام اسلامی با اتلاف مال، اسراف و به دریا ریختن گندم برای ایجاد تعادل بین عرضه و تقاضا در بازار غیر مسلمانها، در حالی که میلیونها انسان در جهان از گرسنگی رنج می‌برند، استنباط کرد.

---

1. غافر / ۶۰.

2. حشر / ۱۰.

﴿ صفحه ۲۵۴ ﴾

## بهره‌کشی از کارگر

نکته دیگری که می‌توان در مورد ارتباط بین مدیر و کارگر مطرح کرد این است که بهره‌کشی از کارگر در نظام مادی حد و حصری ندارد و حتی استراحت دادن به او به دلیل تجدید قوا برای کار بیشتر است، اگر مقدور بود لحظه‌ای به کارگر استراحت نمی‌داد. نهایت امر این است که در قبال کار بیشتر مزد بیشتری به او می‌پردازد، و اما اینکه آیا به سلامت او هم می‌اندیشد، به فرزندان او و تربیت آنها اهمیت می‌دهد و آیا او را به خاطر خودش دوست دارد یا نه، سؤالاتی است که جواب آنها در این نظام، منفی است. متقابلاً، در نظام اسلامی اگر منافع مادی با مصالح معنوی تراحم پیدا کرد از اعتبار می‌افتد. پیشرفتهای مادی، وسایلی برای تکامل معنوی انسانها به حساب می‌آیند. در این نظام تأکید بر پیشرفت اقتصادی؛ به معنای تهیه امکانات بیشتر برای تکامل روحی، معنوی، اخلاقی و عملی است. بالارفتن سطح آموزش و پرورش، توجه بیشتر به طبقات محروم اجتماعی، کسب درآمدهای بیشتر برای جامعه، و استفاده بهینه از نعمتهای خدا، معنویاتی است که در پرتو پیشرفت اقتصادی میسر می‌شوند.

اگر بنا باشد که پیشرفت اقتصادی کشوری به قیمت محرومیت از زندگی معنوی، سلامت و عدم تربیت اجتماعی تمام شود، پرداخت چنین بهایی از دیدگاه اسلامی جایز نیست، در حالی که چنین وضعیتی در نظام مادی، عیب و نقصی ندارد و هیچ قانونی مدیری با این دیدگاه را تحت تعقیب قرار نمی‌دهد.

در نظام اسلامی: اولاً در مقام پرداخت حقوق باید حق هر کسی ادا شود، خواه مردم آن حق را معتبر بدانند یا نه. ثانیاً کارگر باید برای رسیدگی به نیازهای بهداشتی، معنوی، تربیتی، فرهنگی و اخلاقی خود از اوقات فراغت کافی برخوردار باشد. با این حساب، نظام ارزشی اسلام در تمامی ابعاد مدیریت اعم از ترسیم خط مشی، سازمان‌دهی، کمیت و کیفیت تولید و خدمات، قیمت‌گذاری،

﴿ صفحه ۲۵۵ ﴾

ارتباط با کارمندان، همکاران و رقیبان به شدت مؤثر است، حتی مدیرانی که به منافع اقتصادی خود بیش از معنویات می‌اندیشند، باید نقش روابط انسانی را در این کار جدی بگیرند. مهربانی، صمیمیت و صداقت، علاقه کارمند و کارگر را به کار خود و در نهایت به افزایش تولید، بیشتر می‌کند. بازده نوعی از مدیریت که مبتنی بر روابط انسانی باشد، نه صرفاً ماشینی، با بازده مدیریت ماشینی قابل مقایسه نیست. هر قدر که ارتباط عاطفی بین مدیران و کارکنان بیشتر باشد، نتیجه کار بهتر است، اما این ارتباط باید بر مبنای ارزشی، ایمانی و وحدت هدف، نه تظاهر، دورویی، نفاق و ابزار انگاری ارزشها، مبتنی باشد.

## پرسش و پاسخ

1. چگونه باید مدیری را تربیت کرد که تمامی ارزشهای اسلامی را به دقت رعایت کند؟

پاسخ: این سؤال با دقت بیشتر در مطالبی که از ابتدای بحث تحت عنوان انسان‌شناسی، کیفیت نگرش انسان نسبت به جهان و هستی و سایر انسانها، بیان شد، بدست می‌آید. اصولاً پیدایش رفتار اختیاری در انسان، قبل از هر چیز، مرهون نوعی شناخت، آگاهی و بینش است. رفتار کورانها و بدون آگاهی و شناخت، رفتاری انسانی نیست و ارزش انسانی نخواهد داشت. برای اینکه حرکات و رفتار انسان معنا و ارزش پیدا کند و در سعادت او مؤثر باشد به شناخت عمیقی نیاز دارد. هر میزان که شناخت آدمی عمیق‌تر باشد، تأثیر آن در رفتار او بیشتر است و به رفتار ارزش بیشتری می‌بخشد و این در صورتی است که شناخت او صحیح باشد و بدرستی در او تأثیر کند. مدیری که نسبت به هستی، خدا و انسان، شناخت عمیقی نداشته باشد، چگونه می‌تواند به ارزشهای اسلامی که مبتنی بر شناخت است معتقد باشد؟ طبیعی است که اگر این اصول موضوعه را نپذیرد یا به آنها توجهی نداشته باشد، نتایج مطلوب هم بر آن مترتب نخواهد شد.

﴿ صفحه ۲۵۶ ﴾

علاوه بر بینش و دانش (تعلیم) نقش «تربیت» را نیز نباید به فراموشی سپرد. علاوه بر آموزش و تعلیم مدیران در زمینه مدیریت، باید زمینه رشد آنها را در بخش «مدیریت» نیز فراهم آورد؛ مدیری که از شرایط اقتصادی خود رنج می‌برد یا از جهت خانوادگی مشکل دارد، نمی‌تواند مدیر موفق باشد؛ لذا باید به وضع زندگی و خانوادگی و اقتصادی او هم رسیدگی شود تا اینکه او در محیط کار خود جز «مدیریت» فکر دیگری نداشته باشد.

پس برای تربیت مدیران صالح و کارآمد باید از یک طرف آگاهی‌های لازم را به او داد و از طرف دیگر، موانع موفقیت در کار را برطرف کرد.

## 2. مدیران چه نوع آگاهی‌ها و اطلاعاتی باید داشته باشند؟

پاسخ: آگاهی‌های مورد لزوم مدیران، بر اساس نوع نظام ارزشی متفاوت است. اطلاعات مدیر باید شامل دو بخش: اطلاعات فنی و مهارتی در زمینه تخصصی مدیریت و همچنین اطلاعات مرتبط با بینشها و ارزشها باشد. درست است که مدیر در همه این موارد باید آگاهی لازم را داشته باشد، ولی تمامی اینها جزئی از تعلیم است. بخش دیگر، همان‌گونه که اشاره شد، فراهم‌نمودن زمینه کار برای اوست. واگذاری انتخاب شیوه مدیریت در یک سازمان به او، تشویق در جهت به‌کارگیری ابتکارات و محدود نکردن او به چهارچوب محدود و تنگ بخشنامه‌ای و شیوه‌های تقلیدی، از فنون تربیت مدیران کارآمد است.

به‌طور خلاصه: دادن اطلاعات شناختی و بینشی مربوط به هستی از جمله انسان، ارائه اطلاعات شغلی و فنی، تأمین آرامش روحی و روانی و زدودن موانع، مشکلات و بحرانهای خانوادگی و شخصی، از شرایط اولیه تربیت مدیر است. از این میان آنچه که در نظام ارزشی اسلام از همه مهم‌تر است، توجه دادن مدیران به هستی جهان و هستی خویش است که باید بر این اساس دستگاهی ارزشی و

﴿ صفحه ۲۵۷ ﴾

منسجم و متعالی برای خود بسازد. یک نظام ارزشی حقیقی به گونه‌ای هماهنگ است که تمامی ابعاد انسان را دربر می‌گیرد و برای هر رفتار و اندیشه او دستورالعمل دارد و بین آنها تضاد و تزاومی وجود ندارد. چنین دستگاهی است که می‌توان از آن، انتظار تربیت مدیرانی صالح، شایسته، موفق و کارآمد را داشت.

## جلسه سیزدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا و نبينا ابى القاسم المصطفى محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) و على اهل بيته الطيبين الطاهرين

### برداشتهای مختلف از «مدیریت اسلامی»

از آنجا که در مورد ارتباط «نظام ارزشی اسلام» و «مدیریت» سؤالات زیادی شده و با همه توضیحات، احتمالاً ارتباط آنها به خوبی روشن نشده است، ناچار این گفتار را به تبیین بیشتری از همین موضوع اختصاص می‌دهیم.

اصولاً از ترکیب اضافی «مدیریت اسلامی» برداشتهای مختلفی می‌شود:

الف) تربیت‌یافتگان دانشگاه‌های غربی به دلیل دیدگاه ویژه خود، این تعبیر را صحیح نمی‌دانند و معتقدند که علمی از قبیل مدیریت، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و حتی اقتصاد، اسلامی و غیر اسلامی ندارد. آنها تصور می‌کنند که تعبیری از این قبیل، مصنوعی و ساخته عالمان متعصب مذهبی است که در پی سوء استفاده از مذهب و اعتقاد مردمند، طبق اعتقاد آنها روحانیت در مسیحیت و اسلام برای تأمین منافع مادی و تعمیق حاکمیت ظاهراً معنوی خود و اغفال مردم به هر علمی، نابجا رنگ دینی می‌زند تا سر رشته تمامی علوم از جمله علوم انسانی را نیز بدست گیرد. متولیان امور دینی - که اصلاً نیازی به وجودشان نیست - از گرایش و علاقه مردم به دین و موقعیت اجتماعی و عواطف دینی مردم سوءاستفاده می‌کنند و در علمی که با آنها هیچ ارتباطی ندارد دخالت می‌نمایند.

این دخل و تصرف و سوءاستفاده، مخصوصاً بعد از انقلاب اسلامی فزونی گرفت. این قشر که مسئولیت آن قبل از انقلاب اسلامی به روضه‌خوانی و امامت مساجد محدود می‌شد، بعد از انقلاب فرصتی پیدا کرد که پسوند «اسلام» را بر انقلاب



و به تبع آن بر دانشگاهها، ارگانها و علوم انسانی، از جمله مدیریت، اضافه نماید و به این بهانه که اسلام، دینی فراگیر است و به متولی نیاز دارد خود را متولیان اسلام معرفی کردند و بر هر چیزی انگ اسلامی زدند.

از دید این گروه، علمی به نام «مدیریت اسلامی» وجود خارجی ندارد. بعضی از این به اصطلاح متفکران، صادقانه و شاید هم از روی بی‌غرضی اعتقاد خود را بیان می‌کنند. برداشت آنها از دانشگاههای غربی، اوضاع مسیحیت، کلیسا و دستگاه پاپ همان است که می‌گویند: مدیریت فقهی مدیریت فقیهان است! بازار تجارت عالمان مذهبی است، نه مدیریت علمی!

اما گروهی دیگر به دلیل ایجاب نکردن شرایط اجتماعی - اسلامی در بیان پندارهای خود به‌طور صریح، فرصت‌طلبانه و از روی غرض و مرض چنین سخنانی را ضمنی و در پرده و لفافه مطرح می‌کنند. طرح صریح بیاناتی از این قبیل در جامعه‌ای که اکثریت قریب به اتفاق آنان به اسلام علاقمندند، گاهی خطرآفرین و نابجاست، ناچار به توجیه روی می‌آوردند که: «آری مدیریت اسلامی هم داریم، اما مقصود از مدیریت اسلامی این است که: جامعه اسلامی به گونه‌ای اداره شود که مسلمانان به اهداف خود برسند و در دنیا عزیز باشند؛ به تعبیر دیگر، مقصود از «مدیریت اسلامی» اداره جامعه به گونه‌ای است که عزت اسلامی مسلمانان محقق شود. بنابراین، مدیریتی که در دوران کوتاهی، پیشرفت، توسعه و ترقی کشورهای از قبیل هند و ژاپن و ... را به ارمغان آورد و بند اسارت آنان را گسست از نوع مدیریت اسلامی است. مقصود از مدیریت اسلامی هم همین است که بر مملکت اسلامی مدیریتی حاکم شود که کشور را به سوی توسعه

﴿ صفحه ۲۶۱ ﴾

و ترقی پیش ببرد، مدیریت اسلامی غیر از این، محتوا و معنایی ندارد! این تفکر در پی رد این ادعاست که اسلام در عرصه مدیریت هم سخنی برای عرضه کردن دارد. همین توهم موجب شده است که این سؤال پی‌درپی تکرار شود که اسلام چه نقشی در مدیریت دارد.

ب) گروهی از ساده‌نگران مذهبی «مدیریت اسلامی» را ارائه نظریات خاص و روشهای عملی ویژه اسلام برای حل مشکلات اجتماعی می‌دانند. طبق این نظر کسی که مدیریت اسلامی را یاد می‌گیرد کلید حل کلیه مشکلات را بدست آورده و مطابق فرمول‌های خاصی قادر به حل مشکلات اجتماعی و سیاسی است؛ مثلاً، با استفاده از آیات قرآن می‌داند که: چگونه از تورم پولی در اقتصاد جلوگیری کند، فساد اداری را کنترل و روابط بین‌المللی را تنظیم نماید. این دسته منتظرند که در مورد هر مشکل و معضل اجتماعی نسخه‌ای ویژه و آماده از قرآن و حدیث دریافت نمایند. روشن است که صاحبان این نگرش سطحی، نه اسلام را شناخته و نه معنای صحیح مدیریت اسلامی را درک کرده‌اند.

ج) در برداشتی دیگر، گروهی مدیریت اسلامی را به «مدیریت مدیران مسلمان» معنا می‌کنند. آنها می‌گویند: همان‌گونه که «فلسفه اسلامی» به معنای فلسفه فیلسوفان مسلمان است، «مدیریت اسلامی» هم به همین معناست؛ به عبارت دیگر، محتوای مدیریت اسلامی بررسی توصیفی نحوه مدیریت مدیران مسلمان در طول تاریخ است. مسائلی

از این قبیل که سلاطین، وزرا و دانشمندی که با حاکمیت ارتباطی داشته‌اند چه خط‌مشی را دنبال نموده‌اند و منطقه تحت نفوذ خود را چگونه اداره کرده و می‌کنند؛ مضامین اصلی «مدیریت اسلامی» را تشکیل می‌دهد. در چنین دیدگاهی شیوه مدیریت و حکومت (علی‌علیه السلام) در صدر اسلام، صدور فرمان و دستورالعمل به عمال خود برای اداره بلاد تحت نفوذ، بررسی کیفیت مدیریت ائمه معصومین، سلام الله علیهم اجمعین، و شخص نبی اکرم (صلی الله علیه وآله) الگوهای مدیریت اسلامی است.

﴿ صفحه ۲۶۲ ﴾

بی‌تردید چنین برداشتی از «مدیریت اسلامی» صحیح است و علاوه بر توصیف واقعیات ممکن است درسهای عملی هم بتوان از آن استنتاج کرد، اما صحیح‌ترین معنای «مدیریت اسلامی» این نیست.

## صحیح‌ترین معنای «مدیریت اسلامی»

مهم‌ترین نقشی که اسلام در نظریه‌ها و همچنین در روشهای عملی مدیریت ایفا می‌کند، از طریق تأثیر ارزشهای اسلامی بر مدیریت است، لذا از طریق مقایسه بین دو مدیر که یکی از آنها عمیقاً به ارزشهای اسلامی پای‌بند است، می‌توان به محتوای مدیریت اسلامی پی برد. امروزه هیچ کدام از مدیریتها در جامعه جهانی بر ارزشهای اسلامی مبتنی نیست، البته ممکن است بعضی از آنها که معتقد به دینهایی از قبیل: اسلام و مسیحیت‌اند فی‌الجمله ارزشهای دینی را در رفتار خود نشان دهند، اما این کار هم نوعاً بیان‌گر سلیقه شخصی است.

ما معتقدیم که اسلام دارای نظام ارزشی عمیق، گسترده و منسجمی است که مدیریت مدیران مسلمان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، در روشهای عملی آنها اثر می‌گذارد و به حرکت آنها جهت می‌دهد. این بزرگ‌ترین نقشی است که اسلام در مدیریت ایفا می‌کند و معنای صحیح «مدیریت اسلامی» نیز همین است؛ نظیر همین سخن را در «اقتصاد اسلامی» نیز می‌توان گفت. هیچ کسی مکانیسم‌های علمی حاکم بر بازار را انکار نمی‌کند، اما سخن این است که مکتب اسلام مشتمل بر ارزشهای خاصی است که تمامی ابعاد اقتصادی مسلمانان؛ از قبیل: کمیت و کیفیت تولید، نوع کالا، هدف از تولید، قیمت‌گذاری، رقابت و فروش آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اما معنای این گفته وجود تفاوت اساسی در نظام علمی اقتصاد بین بازار مسلمان و غیر مسلمان نیست.

شاخه‌های متفاوت مدیریت اعم از بازرگانی، صنعتی، کشاورزی و حتی

﴿ صفحه ۲۶۳ ﴾

مدیریت دولتی به نوعی با مسائل اقتصادی سر و کار دارد و تقریباً تمامی ارزشهای حاکم بر «اقتصاد»، بر «مدیریت» نیز تاثیر می‌گذارد.

طرح بحث ارزشهای اسلامی در «مدیریت» به این مناسبت است که کیفیت تأثیرگذاری ارزشها را بر آن بررسی کنیم؛ یعنی به جای نظر دادن در مورد روشهای کاربردی و عملی و طرح مشکلات فعلی و ارائه راه حل، بحث بنیادین ریشه‌های مؤثر در این تغییرات را مطرح نماییم که سرانجام با مراعات آنها در عمل، گره بسیاری از مشکلات اجتماعی نیز باز خواهد شد. این شیوه بحث در واقع جهت دادن به مدیریت و تبیین «چرایی»، «هدف» و «معیار» هاست.

مقایسه بین دو مدیریت «فقهی» و «علمی» در اصطلاح روشنفکران و قرار دادن آنها در مقابل یکدیگر کاری نابجاست. مقصود از «مدیریت علمی» نظریه‌های مدیریتی است که از غرب سرچشمه می‌گیرد و بر ارزشهای الهی مبتنی نیست و شاید هم ناشی از تفکر کسانی باشد که به جدایی دین از زندگی یا «سکولاریسم، دین ناباوری» اعتقاد دارند که بهترین نمود آن در مسائل سیاسی است. طبق این اعتقاد اگر اسلام واقعاً دین صحیحی هم باشد، حداکثر، رابطه‌ای بین انسان و خداست که محل آن کلیسا، معبد یا مسجد است و با زندگی مردم در صحنه اجتماعی، بازار، وزارتخانه و اداره ارتباطی ندارد. احتمالاً حداکثر باور در این محدوده این است که اگر اسلام در «مدیریت» سخن گفته، هدف آن حل مشکلات موقت زمان خود؛ یعنی، جامعه وحشی و بربری جاهلیت بوده است، نه وضع قانون برای اداره جامعه‌ای از قبیل جامعه گسترده و پیشرفته امروزی؛ مثلاً این حکم قرآنی که در برابر قتل یک نفر، یک نفر را بکشید (1) برای جلوگیری از درگیریهای مداوم قبیله‌ای در عصر جاهلی است. راه‌حلهایی از این قبیل برای

---

1. النفس با النفس. مائده / ۴۵.

﴿ صفحه ۲۶۴ ﴾

مشکلات موقت آن زمان ارائه شده است. امروزه رفتارهای خشنی از قبیل تازیانه زدن، اجرای تعزیر و حد، زندان کردن، چه رسد به اعدام، جایی برای اجرا ندارد و اسلام هم چنین ادعایی نکرده است که احکام آن همیشگی و برای تمامی ملل است! متفکران جامعه باید خود به فکر وضع قوانین لازم مطابق با نیاز زمان باشند!

به هر حال اگر از تمام اینها بگذریم و این ادعا روشن شود که اسلام همان است که در قرآن آمده و قرآن همان است که در عصر بعثت نازل شده و ما هم توان فهم صحیح، نه سلیقه‌ای و نسبی آن را داریم که تمامی اینها مباحث خاص خویش را می‌طلبد؛ نوبت می‌رسد به اینکه سخن خدا را شنیده و در عمل اجرا کنیم. بعد از مفروض دانستن تمامی اینها وقت آن است بپرسیم که: اسلام در باب «مدیریت» چه حرفی دارد؟ جواب هم، همان گونه که از ابتدا تاکید شد این است که: اسلام در مورد تمامی شؤون زندگی انسان، از جمله مدیریت خرد یا کلان، رهبری جامعه و روابط بین‌الملل، قانون و سخن دارد و بالاترین نقش آن به عنوان یک دین، تأثیرگذاری آن از طریق «نظام ارزشی» است.

اینجاست که بحث به «نظام ارزشی»، مبانی و معیارهای آن منجر می‌شود و سؤالاتی از این قبیل مطرح می‌شود که: آن ارزشها کدامند. آیا ارزش تبعیدی است یا واقعیتی است که اسلام کشف کرده، سلیقه‌ای و قراردادی است یا پایگاه ثابت عقلانی دارد؟

## ثبات نظام ارزشی اسلام

سؤالی که در این بخش مطرح می‌شود این است که: آیا هر ارزشی را می‌توان به اسلام نسبت داد.

﴿ صفحه ۲۶۵ ﴾

روشن است که اگر نظام ارزشی اسلام قراردادی، آن هم از نوع متغیر آن باشد که تابع تغییر شرایط زمانی و مکانی است، نمی‌توان ادعا کرد که اسلام، نظام ارزشی دارد. رفتاری که امروز ارزش و فردا ضد ارزش است به اسلام ارتباط ندارد. تنها زمانی می‌توان ادعا کرد اسلام نظام ارزشی دارد که این پیش فرض را بپذیریم که ارزشهای اسلامی تغییرناپذیرند، اگر بنا باشد امری متغیر باشد، چگونه می‌توان فهمید که در کدامین حالت (ارزش یا ضد ارزش) از اسلام محسوب می‌شود و اگر در تمامی حالات، آن را خوب بیندازیم، پس بین اسلام و کفر چه تفاوت و فاصله‌ای است؟ ارزشهای دنیای کفر هم متغیر و تابع شرایط زمان و مکان است پس چه لزومی دارد که پسوند «اسلامی» را به ارزشها بیفزائیم. ارزش اسلامی پدیده‌ای است که تا اسلام هست پایدار است، اگر تغییرپذیرد اسلامی نیست. قوام اسلام به ارزشهای آن است، تا زمانی که اسلام باقی باشد، ارزشهای آن نیز باقی است. ارزشهای اسلامی از دست‌خوش تغییر قرار گرفتن مبرآیند. «تغییر» لایق، درخور و شایسته ارزشهای غربی است که مثلاً زمانی عمل شنیع هم‌جنس‌بازی را تحریم و غیرقانونی می‌کند، اما روز دیگر آن را تجویز و حتی تشویق می‌کند و در مرکز «واشنگتن» یا «وین» برای آن کتابخانه، باشگاه، پرچم، روزنامه، سناریو و فیلم می‌سازد و مردان بزک کرده، خود را در معرض التذاذ دیگران قرار می‌دهند و رجال مملکت، شخصیتها و ... به‌طور رسمی در باشگاههای آنان آمد و رفت می‌کنند، البته مخالفتهایی هم بر علیه این جریان صورت می‌گیرد، اما اثر چندانی ندارد. حال، آیا می‌توان ارزشهای اسلامی را از این صنف به حساب آورد؟ به هر حال، یکی از مباحث داغ محافل دانشگاهی، «فلسفه اخلاق» و «فلسفه ارزش» است و از آنجا که نمی‌توان به تمامی آنها پرداخت، ناچار سعی کردیم که نظر اسلام را در این مورد به صورتی معقول و قابل فهم و دفاع بیان کنیم.

﴿ صفحه ۲۶۶ ﴾

## ریشه ارزشهای اسلامی

علاوه بر تبیین، باید روشن شود که اساس این ارزشها چیست و چرا آنها را «اسلامی» می‌گویند. آیا ساختگی و سلیقه‌ای‌اند و بر دلیل عقلانی اتکائی ندارند یا اینکه توجیه عقلانی دارند و قابل استدلال و دفاعند؟ از بیانات گذشته روشن شد که نظام ارزشی اسلام بر حقایق نفس‌الامری و امور واقعی مبتنی است و باید دلیل آن را در «انسان‌شناسی» جستجو کرد، چون اخلاق و ارزش مربوط به انسان و ناشی از رفتار اختیاری اویند، لذا باید انسان را شناخت. پس اگر ارزشها قابل تبیین عقلانی باشند، باید مبنای آن را در «شناخت» خود انسان جستجو کرد. یعنی کسی که ادعا می‌کند:

این ارزشها همیشه در زندگی انسان ثابت است. معنایش این است که در انسانیت انسان چنین ارزشهایی نهفته است، تا انسان انسان است، این ارزشها در او ثابتند. اگر انسان تغییر ماهیت دهد و به موجود دیگری تبدیل شود در آن صورت است که ارزشهای او هم تغییر می‌کند، پس اگر توجیه عقلانی ارزشها از این طریق است باید ماهیت انسان را بررسی کرد، باید دید که انسان چیست. پس لازم است که چند قدم به عقب برگردیم، لذا سیر منطقی بحث به ترتیب عبارت خواهد بود از: شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی و رابطه آن با دین و در نهایت کیفیت تأثیر نظام ارزشی در مدیریت.

روشن است که بررسی اصول اولیه بحث از شناخت‌شناسی تا انتها در مجال چنین گفتاری نمی‌گنجد، ولی به هر حال برای تبیین عقلانی نظام ارزشی اسلام چاره‌ای جز شناختن انسان نیست، لذا این بحث را از «انسان‌شناسی» شروع کردیم. و از آنجا که بررسی مبسوط این بحث از دیدگاه مکاتب مختلف ممکن نبود، انسان‌شناسی را فقط از دیدگاه اسلام بررسی کردیم.

به این دلیل که گروهی از محققان حوصله کافی برای بررسی موضوعات عمیق علمی، فلسفی از این قبیل را ندارند؛ پیوسته به دنبال نتایج عملی و راه‌حلهای

﴿ صفحه ۲۶۷ ﴾

فوری و سریع می‌گردند و به دنبال پاسخ این موضوعند که راه‌حل عملی فلان مشکل مدیریتی و اجتماعی چیست، اعتراف ما به کمبودها و انجام نشدن تحقیقات کافی در این زمینه پاسخ صریح و روشنی است، اما برای رفع این کمبودها جز ریشه‌یابی مسائل به‌طور عمیق چاره‌ای نیست. توجه صرف به ره‌آوردهای عملی، بدون بررسی ریشه آنها، همانند ساختن ساختمانی بلند بر روی شالوده‌ای سست است که با کوچک‌ترین تکان و حرکت و زلزله‌ای بر زمین می‌غلتد، بقول قرآن... «:ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار (1)»...درختی که ریشه محکمی در درون زمین ندارد، بی‌دوام است. در مقابل، ریشه شجره طیبه به‌طور مستحکم در زمین فرو رفته است. اگر ریشه در زمین محکم شد، شاخه‌های آن بالا می‌رود و به موقع ثمر می‌دهد، اما اگر بی‌ریشه بود یا ریشه عمیقی نداشت، نمی‌توان انتظار برگ و ثمری از آن داشت. عبور سطحی از مباحث عمیق؛ مثلاً جمع‌آوری دسته‌ای از آیات یا روایات که نوعی ارتباط با مدیریت دارند کاری عمیق و ریشه‌دار و مبتنی بر شالوده قوی نیست و سرانجام روشن خواهد شد که این کار فایده‌چندانی نداشته است، زیرا ملت ما هنوز در آغاز راه اس، کشوری تازه انقلاب کرده و نوپا، کشوری که بنیادهای فرهنگی آن تازه بر اساس بینش اسلامی تثبیت شده است. کارهای فرهنگی و علمی به زودی ثمر نمی‌دهد و به زمان نیاز دارد. باید با صبر و حوصله مسائل را ریشه‌یابی کرد، جای پا را محکم کرد و قدم به قدم جلو آمد تا اینکه به نتیجه مطلوب رسید.

هیچ کس در این واقعیت شکی ندارد که مسائل تا حد ممکن باید به‌طور عینی، عملی و کاربردی مطرح شوند و درک و پذیرفتن مسائل ذهنی و نظری برای گروه زیادی از مردم واقعاً مشکل و سخت است، اما برای بررسی بنیاد مسائل عملی غیر از این راهی نیست.

## بینش سطحی نسبت به اسلام

واقعیت این است بسیاری از کسانی که ظاهراً به اسلام پایبندند، اعتقاد آنها عمیق و ریشه‌دار نیست، بلکه بر مبنای تقلید از پدر و مادر یا تحت تأثیر محیط اجتماعی و سازگاری با دیگران است. این گروه، نه تنها در بین مردم بلکه حتی در میان تحصیل کرده‌ها و دانشگاهیان نیز اکثریت را تشکیل می‌دهند.

بسیاری از رشته‌های دانشگاهی واحدهای بسیار کمی را در معارف و مبانی اسلامی می‌گذرانند و تازه کیفیت تعلیم و تعلم همانها نیز در حد مطلوبی نیست، لذا از آنها نمی‌توان انتظار داشت که اسلام را به‌طور عمیق بشناسند؛ مثلاً دانشجوی برق و الکترونیک و مکانیک و فیزیک و شیمی و... چقدر اسلام را می‌شناسد؟! فارغ‌التحصیلان این رشته‌ها که عناوینی از قبیل مهندس و دکتر دارند تا چه اندازه از محتوای اسلام اطلاع دارند؟ حداکثر شناخت این افراد از اسلام در حد گذراندن چند واحد درسی یا مطالعه چند جزوه و مقاله است. در مقابل، انبوهی از تفکرات غربی را که از طریق کتاب درسی، روزنامه و سخنرانی در داخل و خارج به آنها منتقل شده است در ذهن دارند، طبیعی است که این علوم و ارزشها همراه با ذهنیتی که این دسته از پیشرفتهای غربیان در سایر زمینه‌ها دارند، علوم و ارزشهای سطحی آموخته شده اسلامی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند و او در صورتی که به همان اعتقادات سطحی اسلامی خود پای‌بند باشد، تلاش می‌کند که بین این دو فرهنگ سازش برقرار کند، زیرا از یک طرف مایل نیست عقاید دینی خود را از دست بدهد و از طرف دیگر نمی‌تواند ارزشهای غربی را نادیده بگیرد، لذا به «التقاط» روی می‌آورد و این کار نوعاً نه از سر نفاق و مخالفت با دین، بلکه صرفاً برای ایجاد آشتی بین حقایق دینی و سنتی و علوم دانشگاهی صورت می‌گیرد و اینها همه نتیجه نشناختن عمیق دین و سست بودن پایه‌های ایمانی و بینشی نسبت به هستی و انسان است. بحران جدیدتر زمانی رخ می‌دهد که فرد،

صنعت و علم و پیشرفت را ناشی از شکل دین و اعتقاد ببیند، در آن صورت است که ارزشهای اسلامی را ارتجاعی و غیرقابل قبول می‌داند، حداکثر این است که دین را سلسله‌ای از اخلاقیات و آداب برای نظام‌بخشیدن به روابط اجتماعی انسان در دنیا می‌داند، نه بالاتر.

به هر حال، کسانی که درد دین دارند باید دین را درست بشناسند، شناختهای سطحی و التقاطی، مشکلی را حل نمی‌کند. باید زحمت کشید! خون دل خورد! فکر و بحث کرد و کار را به‌طور ریشه‌ای دنبال کرد تا اینکه نتیجه مطلوب حاصل شود.

کسانی که می‌خواهند صادقانه، صمیمانه و صبورانه در این زمینه‌ها تحقیق کنند باید دیدگان تیزبین خود را به افق دوردست بدوزند و از شتاب و عجله پرهیز کنند و در پی برداشت نتیجه عملی و فوری از این مباحث نباشند. اگر مسائل به صورت بنیادی حل نشود این کاروان هیچ وقت به مقصد نخواهد رسید. باید ریشه‌ها را بررسی کرد و با تحقیق به این واقعیت واقف شد که معارف و ارزشهای اسلامی بسیار ریشه‌دار است و خلاصه اینکه باید بررسی کرد که:

اولاً: دیدگاه اسلام در مورد شناختِ «هستی» چیست؟

ثانیاً: دیدگاه اسلام در مورد شناختِ «انسان» چیست؟

ثالثاً: دیدگاه اسلام در مورد «ارزشها» چیست؟

هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی، ریشه‌های اولیه مباحث عمیق اسلامی از جمله مدیریت‌اند.

## پرسش و پاسخ

1. آیا می‌توان گفت که غربیها در علوم انسانی از ما پیشرفته‌ترند؟ اگر چنین است چگونه می‌توان از تجربیات آنها استفاده کرد؟

پاسخ: قبل از هر سخنی باید مقصود از «علوم انسانی» روشن شود. متأسفانه در

{ صفحه ۲۷۰ }

عصر اخیر غربیها «علم» را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که عمدتاً از گرایشهای «پوزیتیویستی، تجربه‌گرایی» سرچشمه می‌گیرد که هنوز آثار آن باقی‌مانده و تا حدودی به بعضی از مکاتب دیگر نیز سرایت کرده است. مطابق این تفکر، «علم» شناخت پدیده‌های عینی، ملموس و قابل تجربه تعمیم‌پذیر است. بنابراین، معارف و اطلاعاتی که راه شناخت آنها عقل و قیاس است از تعریف «علم» خارجند؛ مثلاً «خداشناسی» «انسان‌شناسی» «انسان‌شناسی فلسفی» و «روان‌شناسی فلسفی» علم نیستند.

سخن این است که اگر مقصود از «علوم انسانی» علومی است که صرفاً تجربی‌اند، بدون شک، اختلاف علوم انسانی در مکتب ما با علوم انسانی در دیدگاه آنها مبنایی است؛ یعنی، اینکه در «روش‌شناسی» علوم اختلاف نظر داریم. به اعتقاد ما غیر از تجربه حسی که کاربرد محدودی دارد، روشهای دیگری هم برای کشف حقیقت موجود است. بعضی از موارد، تجربه حسی اصلاً کاربردی ندارد و فقط از روش عقلانی و قیاسی استفاده می‌شود. علاوه بر این، گاهی برای کشف بسیاری از حقایق از «وحی» استفاده می‌کنیم. اگر باور داریم که «وحی» کاشف حقیقت است چرا برای آن کمتر

از تجربه حسی خطاپذیر ارزش قائل باشیم؟ به هر حال، اگر علوم انسانی را به دو بخش: تجربه‌پذیر و غیر قابل تجربه تقسیم کنیم، در بخش تجربی آن، غربیها پیشرفت قابل توجهی داشته‌اند، اما در بخش تحقیق غیرتجربی، پیشرفت آنها، نه از نظر زمانی و نه از جهت عمق مطالب، بیش از ما نبوده است.

شاید بتوان علت عقب‌افتادگی در بعضی از بخشهای علوم انسانی را اهمیت ندادن به آنها قبل از انقلاب، از دست دادن رهبران این حرکت فکری از قبیل شهید مطهری، شهید بهشتی، شهید باهنر و شهید مفتاح و گرفتاریها و مسئولیتهای دانشمندان حوزه‌ای را بعد از انقلاب دانست.

﴿ صفحه ۲۷۱ ﴾

اما در پاسخ به این سؤال که آیا از دست آوردهای غربیها می‌توان استفاده کرد یا نه؟ باید گفت: استفاده از تجربیات دیگران در هر حال مطلوب است. آنها مسائل را به خوبی و روشنی و با دقت و ظرافت مطرح کرده‌اند، به مطالب ریز و جزئی که به ظاهر بی‌اهمیت به نظر می‌رسند بهای بیشتری داده‌اند و بسیاری از سؤالاتی را که به پاسخ‌گویی نیاز دارند، طرح نموده‌اند و البته جوابهای فراوانی هم به سؤالات مطرح کرده‌اند که - اگر چه ممکن است تنها راه حل مشکل و صددرصد قابل قبول نباشند - قابل اغماض و چشم‌پوشی هم نیستند. اگر شخصی، ولو اینکه دشمن باشد، تجربه‌ای را کسب کرد، شکل عاقلانه قضیه، استفاده از تجربه اوست، همان‌گونه که استفاده نکردن از نتایج علوم تجربی آنها، مثل رایانه، تلویزیون، رادیو و ... خلاف عقل است. اما این پندار که: راه همان است که آنها در «علوم انسانی» رفته‌اند! نتیجه درست همان است که آنها گرفته‌اند! کاملاً نایبجاست. اگر مسلمانان این واقعیت را باور کنند که مکتب آنها معدن ناب بسیاری از معارف و علوم عمیق انسانی است که باید با همت و تلاش استخراج شوند، هرگز مجذوب پیشرفتهای مادی نخواهند شد و به خودباختگی فرهنگی مبتلا نخواهند گشت و طرح این مبحث اولین گامی بود که در جهت استخراج این معدن عمیق الهی صورت گرفت، امید است که این اولین قدم، زیربنایی برای قدمهای بعدی باشد و مقبول درگاه حضرت احدیت قرار گیرد.

نشانی منبع: <https://mesbahyazdi.ir>