

بر اساس مجوز شماره ۳/۶۷۷۶ مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۴ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) این نشریه از شماره ۱۱۸ موفق به دریافت درجه «علمی - ترویجی» گردید.

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

حجت‌الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (ادیان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه باقرالعلوم - استاد

آیت‌الله استاد محمود رجبی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر محمد فولادی‌وندا (جامعه‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - استاد

دکتر محمدکریم خداپناهی (روان‌شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

حجت‌الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - دانشیار

دکتر محمد فنائی اشکوری (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت‌الاسلام دکتر ابوالفضل ساجدی (کلام) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

مقالات این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم - بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، طبقه چهارم - شماره ۳۳

ص. پ: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۸۲ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

رایانامه: marifat@qabas.net اینترنت: www.nashriyat.ir

وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۳۸۳

اهداف و چشم‌انداز

نقش حوزه‌های علمیه و عالمان و پژوهشگران حوزه دین در جنبش نرم‌افزاری و حرکت فکری و روند تمدن‌سازی نقشی سترگ است و طرح انظار متفکران اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم، به‌ویژه در قلمرو علوم انسانی، ضرورتی انکارناپذیر در عصر حاضر است. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و برقراری نظام جمهوری اسلامی، نقش و حضور عالمان و اندیشمندان حوزوی در عرصه تحولات فرهنگی داخلی و خارجی پررنگ‌تر و محسوس‌تر شد. بی‌تردید استمرار و بقای این نظام مقدس نیازمند حضور علمی و عینی محققان و صاحب‌نظران معارف اسلامی در ساحت‌های گوناگون فرهنگی و تمدنی است. انتشار مجله علمی «معرفت» در راستای ارتقای پژوهش و آموزش معارف اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی است و زمینه‌سازی علمی و فرهنگی برای تحقق مدینه فاضله اسلامی و عینیت یافتن آرمان‌ها و ارزش‌های دینی در جامعه بشری را تعقیب می‌کند.

اهداف

۱. تبیین و نشر معارف دینی در حوزه‌های علوم انسانی و ایجاد زمینه برای اسلامی‌سازی علوم؛
۲. صیانت و پاسداری از مبانی و آموزه‌های دینی؛
۳. ایجاد فضایی مناسب برای تضارب آراء و رشد علمی پژوهشگران حوزه و دانشگاه در زمینه علوم اسلامی و انسانی؛
۴. گسترش و تقویت ارتباط علمی میان حوزه و دانشگاه؛
۵. معرفی و نقد آثار، آراء و نظریات علمی و تحقیقاتی در زمینه علوم انسانی و معارف دینی؛
۶. پاسخ‌گویی به شبهات در زمینه علوم و معارف اسلامی.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. **اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰ تومان، و اشتراک ۱۲ شماره آن در یک سال، ۸۴۰/۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای **IR910600520701102933448010** بانک مهر ایران، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.

۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.

۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.

۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.

۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.

۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.

۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از ۴ الی ۶ ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

در این شماره می خوانید

عوامل تحقق ایمان / ۵

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمته‌الله

ویژه علوم قرآنی

نقش لذت‌طلبی فطری در کمال انسان از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی با استناد به آیات قرآن / ۹

کلمه مهدی عابدی / محمد نقیب‌زاده

مدیریت غرائز حیوانی انسان در راستای تأمین کمال حقیقی از منظر قرآن با تأکید بر اندیشه علامه مصباح یزدی / ۲۱

کلمه یونس حسنی / اسمعیل سلطانی بیرامی

عقلانیت گفتاری قرآن کریم (بررسی موردی: اصل پرهیز از زیاده‌گویی در قرآن) / ۳۳

کلمه سیدسجاد خسروی / ابراهیم نوئی

مرتب‌پذیری کمال‌نهایی انسان از منظر قرآن کریم / ۴۳

یونس حسنی

بررسی اصالت، استقلال، تجرد و جاودانگی روح از منظر قرآن کریم / ۵۵

کلمه علی رهید / محمود رجبی

بیماری‌های کنشی قلب از دیدگاه قرآن / ۶۷

محمد باقریان خوزانی

نقد اخلاق مترفین از منظر قرآن / ۷۵

کلمه حمید مریدیان / علی قنبریان

راه‌کارهای تأمین نیاز به محبت از دیدگاه قرآن / ۸۵

کلمه احمد زارعی / اسمعیل سلطانی بیرامی

۹۶ / ABSTRACTS

عوامل تحقق ایمان*

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمته‌الله‌علیه

چکیده

ایمان براساس منابع اسلامی، ارزش اصیلی است که موجب سعادت دنیا و آخرت انسان می‌شود و سایر ارزش‌ها در صورتی که دارای حد نصاب باشند، از لوازم، نتایج و شاخه‌های ایمان به‌شمار می‌آیند و اگر کمتر از حد نصاب باشند، انسان را در نیل به این ارزش اصیل کمک می‌کنند؛ هر چند خودبه‌خود موجب سعادت دنیا و آخرت نخواهند شد. برای تحقق ایمان، سه مؤلفه لازم است: ابتدا شناخت محتوا و متعلق ایمان؛ زیرا بدون شناخت، تحقق ایمان ممکن نخواهد بود؛ هر چند علم به تنهایی نیز کفایت نمی‌کند و چه‌بسا عالمانی که کافر بوده‌اند. نمونه بارز این دسته، فرعون و بالاتر از او ابلیس است. دومین مؤلفه، انگیزه برای ملتزم شدن به لوازم علم است. گاهی شرایط به‌گونه‌ای است که چنین انگیزه‌ای در انسان تحقق نمی‌یابد و به‌رغم وجود علم، چیزی مانع تحقق ایمان می‌شود، اما اگر آن معرفت حاصل شد و این مانع هم وجود نداشت، نوبت به مؤلفه سوم، یعنی تصمیم به التزام و عمل به لوازم شناخت می‌رسد. این همان عنصر اختیاری است که در ایمان وجود دارد. به دلیل عنصر اختیار است که ایمان ارزشی اصیل به‌شمار می‌آید و سایر ارزش‌های اخلاقی و الهی در سایه آن تحقق می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: عوامل تحقق ایمان، انگیزه، فطری، ایمان دُمراتب.

انگیزه فطری انسان

در انسان انگیزه‌های فطری وجود دارد که موجب می‌شود در کسب خوبی‌ها و آنچه بدان علاقه دارد و به نفع خود می‌پندارد، بکوشد؛ و متقابلاً از آنچه نمی‌پسندد و زیانبار تشخیص می‌دهد، بپرهیزد. برای انسان عاقل حتی احتمال ضرر نیز مهم است.

بنابراین انگیزه اصلی انسان برای شناخت خدا و ایمان به او، همان انگیزه فطری جلب منفعت و دفع ضرر است که حتی در حیوانات نیز وجود دارد. این انگیزه در انسان، حتی با اثبات اصول دین فرو نمی‌نشیند، بلکه انسان را به تلاش بیشتر وامی‌دارد. چون ایمان ذومراتب است - که حتی محاسبه اختلاف آن مراتب بسیار دشوار است - فطرت نیز برای هر مرتبه از مراتب آن، طالب جلب منفعت و دفع ضرر است و در هر مرتبه، انسان را برای رسیدن به مرتبه بالاتر و کسب منفعت بیشتر تشویق می‌کند. هیچ عاملی برای محدود کردن این انگیزه وجود ندارد و تا زمانی که این مراتب وجود دارد و انسان می‌تواند آنها را به‌دست آورد، فطرت انسان از او می‌خواهد که آنها را کسب کند.

ذومراتب بودن ایمان

ذومراتب بودن ایمان، هم در محاورات عرفی پذیرفته شده و هم با دلایل عقلی و نقلی قابل اثبات است. بدیهی است ایمان نوجوانی که تازه خدا را شناخته و به او ایمان دارد، با ایمان کسانی همچون سلمان و ابوذر یک سان نیست؛ زیرا ایمان این نوجوان، نهال بسیار ضعیفی است که تازه بر قلب او روییده و هر لحظه ممکن است در معرض آفات قرار گیرد و بخشکد، اما اولیای خدا تا پای جان از ایمانشان دست بر نمی‌دارند.

آیات قرآن ذومراتب بودن ایمان را به‌روشنی بیان کرده‌اند. خداوند درباره ایمان مؤمنان می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (فتح: ۴)؛ خدا در دل‌های مؤمنان آرامشی ایجاد می‌کند تا بر ایمانشان بیفزاید. «لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ»، یعنی بر آن ایمان اول آنها افزوده می‌شود. همچنین در آیه دوم سوره «انفال» در معرفی مؤمنان می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ»؛ مؤمنان کسانی‌اند که وقتی از خدا یاد می‌شود، دلشان می‌لرزد و احساس ضعف و شرمندگی می‌کنند؛

«وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال: ۲)؛ و وقتی آیات قرآن بر آنها تلاوت می‌شود، بر ایمانشان افزوده می‌گردد. نمونه برجسته ایمان قوی و بالا، ایمانی است که در مادران شهدا دیده می‌شود. انسان‌های معمولی اگر خاری در پای فرزندشان برود، بی‌قرار می‌شوند، ولی گاه برخی مادران شهدا که چهار فرزند خود را به جبهه فرستادند و همه به شهادت رسیدند، باز هم محکم و استوار ایستاده‌اند و سخنشان این است که اگر چند فرزند دیگر هم می‌داشتیم، در راه اسلام فدا می‌کردیم، و مراقب‌اند از سرِ ضعف ایمان حتی قطره‌ای اشک از چشمشان فرونریزد. روشن است که چنین کسانی دارای چه مرتبه بالایی از ایمان‌اند.

بنابراین ایمان قابل افزایش است و این افزایش نیز حد و مرزی ندارد. گفتنی است افزایش بر دو گونه است: گاهی افزایش به شدت یافتن است؛ همانند تفاوت رنگ شیء کم‌رنگ و شیء پررنگ یا تفاوت عطر کم‌بو و پربو؛ اما گاهی افزایش به این است که چیزی به آن امر اول اضافه شود. برای تقریب به ذهن، نهالی را که دارای ریشه، ساقه و برگ است، در نظر بگیرید. رشد این نهال گاهی به این است که همان ریشه، قوی‌تر، ساقه‌اش محکم‌تر، و برگ آن بزرگ‌تر شود. در این صورت، افزایشی در نهال صورت گرفته است. گاهی نیز افزایش نهال به آن است که ریشه‌های به ریشه‌های آن افزوده شود یا در تنه‌اش چند شاخه دیگر برآید و تعداد برگ‌ها افزایش یابد.

در آیه ۲ سوره «انفال»، تعبیر «زادتهم ایمانا» به معنای شدت ایمان است؛ همچنین آیه ۱۶۵ سوره «بقره» که می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»، شدت ایمان را بیان می‌کند؛ اما در آیه ۴ سوره «فتح»، تعبیر «لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» افزودن ایمان به ایمان را بیان می‌کند و می‌فرماید: خداوند افزون بر ایمانشان، ایمان دیگری به آنها می‌دهد. مثلاً فرض کنید فردی به سبب کمالی که در کسی سراغ دارد، به آن شخص محبت پیدا کرده است. حال هرقدر آن کمال افزایش یابد، توجه و محبت این فرد به آن شخص نیز بیشتر خواهد شد. روشن است که اینجا دو محبت در کار نیست، بلکه همان محبت اول است که رشد کرده و شدت یافته است. تفاوت این دو محبت، به ضعف و شدت است. اما گاهی افزایش این‌گونه نیست. برای مثال، فردی که به سبب کمال علمی شخصی، به او علاقه‌مند

افزایش دهد، لازم است بر معرفت خود به خدا بیفزاید؛ عنصر دوم انگیزه است. انگیزه نیز بر اثر اشتغالات زندگی انسان، شدت و ضعف پیدا می‌کند. انسان چیزهای زیادی را دوست دارد و علاقه‌مند است از آنها بهره‌مند شود. اما گاهی عواملی موجب می‌شود که از کوشش برای دستیابی به آنها منصرف شود. مثلاً کسی که صبح زود به قصد زیارت حضرت معصومه^ع از خانه خارج شده، در بین راه بر اثر سخنان یکی از دوستانش که در مسیر با او ملاقات کرده است، از زیارت منصرف، و برای انجام دادن کار دیگری، مثلاً معامله‌ای پرسود، با او همراه می‌شود. اگرچه ممکن است در این همراهی، سود زیادی هم نصیبش شود، به هر حال، از انگیزه اصلی‌اش، یعنی زیارت حضرت معصومه^ع محروم شده است. گاهی ممکن است کار انسان به‌جایی برسد که انگیزه‌های فاسد و گناه‌آلود، مانع زیارت او شود. بنابراین لازم است افزون بر بالا بردن معرفت خویش به خدا، به آسیب‌ها نیز توجه داشته باشد و آنها را کاملاً بشناسد تا بتواند به‌موقع خود را از آنها در امان نگه دارد. بی‌اعتنایی به چنین آسیب‌هایی، موجب قوت گرفتن آنها خواهد شد؛ به‌گونه‌ای که بعدها شاید نتوان جلو آنها را گرفت. اگر انسان بر لب جوی حرکت کند، احتمال اینکه پایش بلغزد و در آن بیفتد، زیاد است.

بنابراین علاوه بر تقویت عوامل رشد و پایداری ایمان، می‌باید از عوامل مزاحم و مانع رشد ایمان نیز دوری کرد. این دو عامل با یکدیگر، زمینه افزایش ایمان را در انسان فراهم می‌کنند. در این راه باید به لطف خدا نیز امیدوار بود: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَيَزِدَّوْا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (فتح: ۴). بر اثر ایمان، لیاقت نزول سکینه در دل انسان مؤمن ایجاد خواهد شد و زمینه کمال و رشد بیشتری برای او فراهم می‌شود.

منابع

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۵، *مجموعه رسائل*، تحقیق طالب الزکی، قم، دار الموده.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۴ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۱ق، *بحار الانوار*، تحقیق و تعلیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شده بود، پس از مدتی پی می‌برد که افزون بر آن کمال علمی، این شخص دارای کمالات اخلاقی بارزی همچون سخاوت و شجاعت نیز هست، و از این پس، بر علاقه و محبت او به آن شخص افزوده می‌شود. روشن است که هریک از شناخت‌ها، محبت جدیدی ایجاد می‌کند. درباره خداوند متعال نیز مسئله همین‌گونه است. گاهی انسان ابتدا فقط خدا را بدان سبب که آفریننده او و سایر موجودات جهان است، دوست می‌دارد؛ اما بعدها این شناخت برای او حاصل می‌گردد که این خدای جهان‌آفرین، مهربان نیز هست و انسان را در مقابل آفت‌ها و آسیب‌ها حفظ می‌کند؛ حکیم نیز هست و هرکاری را از سر حکمت انجام می‌دهد؛ و همین‌طور به‌تدریج بر سایر صفات کمالی و نیز نعمت‌های الهی واقف می‌شود. بر این اساس، به موازات افزایش آگاهی او به پروردگار، شاخه‌هایی از معرفت و ایمان در قلبش می‌روید و در نتیجه شکرش افزوده می‌شود. حتی اگر بلایی هم به او رسید، نه تنها جزع‌وفزع نمی‌کند، بلکه با صبر و تحمل، آن را براساس حکمت الهی مقدمه‌ای برای افزایش نعمت، یا ابزاری برای تکامل خود می‌داند و از آن خشنود می‌شود و از آن استقبال می‌کند. توکل، صبر و رضا شاخه‌هایی از ایمان‌اند که در روایات به آنها اشاره شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۰؛ صدوق، ۱۳۸۵، ص ۳۷۱؛ مجلسی، ۱۴۱۱ق، ج ۶۸، ص ۱۵۳). کسانی که در مقامات عالی بهشت، عند ربهم بیزقون‌اند، هدایایی را بی‌واسطه از دست خدا دریافت می‌کنند و لذتی که از این عنایت می‌برند، بیش از لذتی است که از خود آن نعمت می‌برند.

عناصر افزایش ایمان


هرقدر فطرت انسان نسبت به کسب و افزایش مراتب بالاتر ایمان بیدارتر و فعال‌تر باشد، ایمانش افزون‌تر خواهد شد. برای اینکه انسان فطرت خود را فعال و بیدار نگه دارد، می‌باید در جهت افزایش معرفت خود به خدا بکوشد. این کوشش می‌تواند از دوران کودکی و به واسطه هدایت‌های لسانی والدین آغاز شود و سپس با برهین قطعی و استدلال‌های خدشه‌ناپذیر ادامه یابد تا تمام شبهاتی که در این زمینه مطرح است، دفع شود. اما ورای این معرفت‌ها نورانی‌تری است که خدا در دل برخی انسان‌ها، که لیاقت آن را یافته‌اند، ایجاد می‌کند. پس عنصر اول ایمان، معرفت است، و معرفت جزء‌العلة ایمان و شرط لازم برای آن است، و اگر انسان بخواهد ایمان خود را

نوع مقاله: ترویجی

نقش لذت‌طلبی فطری در کمال انسان از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی با استناد به آیات قرآن*


کلمه مهدی عابدی / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

64mahdiabedi@gmail.com

 orcid.org/0009-0006-4517-4735

mn@qabas.net

محمد نقیب‌زاده / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

چکیده

از میان مباحث انسان‌شناسی، موضوع فطرت انسان و در مسائل فطرت، گرایش لذت‌طلبی نقش محوری در کمال آدمی دارد. از منظر علامه مصباح یزدی لذت‌طلبی پنج قلمرو حسی، خیالی، عقلی، وهمی و روحی دارد که هر کدام با تفاوت رتبه، در کمال انسان نقش‌آفرین هستند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تأثیر این پنج نوع گرایش در کمال انسان از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی می‌پردازد. در منظر معظم‌له گرایش به لذت حسی دو نقش در کمال انسان دارد: ۱. مثبت: که موجب آرامش او می‌شود؛ ۲. منفی: که مانعیت برای شکوفایی لذت‌های برتر انسان است. لذت خیالی، هم نقش زمینه‌ای برای تسلط شیطان بر انسان و هم نقش انگیزشی در رفتار انسان در دستیابی به کمال دارد. گرایش به لذت عقلی نیز سه نقش انگیزشی در تحصیل معرفت، و زمینه‌ای در ترجیح لذت‌های عالی، و نقش مدیریتی در هدایت لذت‌ها به سوی کمال انسان دارد. لذت وهمی عامل مؤثری در نشاط معنوی برای رسیدن به کمال برتر است و از طرفی مایه سلب آرامش نفس می‌شود. اما لذت‌طلبی روحی، دو نقش انگیزشی و مدیریتی برای رسیدن به کمال ایفا می‌کند، از سویی قوی‌ترین انگیزه برای دستیابی به کمال است و از جهتی لذت‌ها را در جهت شکوفایی استعداد لذت‌های اصیل، مدیریت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: لذت، لذت‌طلبی، لذت‌طلبی فطری، نقش لذت‌طلبی، کمال انسان، آیت‌الله مصباح یزدی.

مقدمه

مسئله فطرت انسان از مباحث مهم در انسان‌شناسی است و در مسائل فطرت، مسئله گرایش‌های انسان بسیار مورد توجه است. از میان گرایش‌های انسان، گرایش فطری انسان به لذت دارای اهمیت و تأثیرگذاری بسزایی است؛ که از نظر علامه مصباح یزدی، از یک‌طرف با محبت و از طرف دیگر با نیازهای انسان و از سوی باکمال و سعادت او مرتبط است. بنابراین میل به لذت یکی از امیال مهم انسان است که شناخت صحیح آن و تأثیری که در انگیزه‌ها و افعال و در نهایت کمال و سعادت انسان دارد، می‌تواند به جهت‌دهی و مدیریت رفتاری وی کمک فراوانی بکند و زندگی او را در مسیر صحیح هدایت کند.

در فهم عموم مردم، میان لذت طلبی و کمال، نوعی تعارض و ناسازگاری دیده می‌شود. مذمت و محدودیتی که از جانب قرآن و روایات نسبت به لذت‌طلبی انسان مطرح شده، این فهم عرفی را تأیید می‌کند و موجب این برداشت آنان می‌شود. از سوی چون این میل، فطری و خدادادی است و با حکمت الهی در وجود انسان قرار داده شده، این سؤال پیش می‌آید که آیا این میل فطری را چون خاوند از روی حکمت در وجود انسان قرار داده، می‌تواند عامل وصول وی به کمال باشد؟

سؤال دیگر، آیا گرایش انسان به لذت، محدود به لذت مادی و حسی است؟ از نظر آیت‌الله مصباح یزدی علاوه بر لذت مادی حسی، لذت‌های دیگری وجود دارد که برخی، از نوع خیالی و عقلی و برخی، از نوع وهمی و بعضی هم روحی و معنوی‌اند. سؤال دیگری که به ذهن می‌رسد اینکه آیا این پنج نوع لذت با هم سازگارند یا یکدیگر را نفی می‌کنند؟ آیا توجه و پاسخ به همه لذت‌های حسی و خیالی و عقلی و وهمی و روحی، در کنار هم امکان‌پذیر است؟ یا اینکه برخی از آنها برای برخی دیگر محدودیت ایجاد می‌کنند؟

با توجه به اینکه آیت‌الله مصباح یزدی مفسر و حکیمی برجسته است که با نگاه دقیق و عمیق خود، گام‌های بسیار مؤثری در ارائه معارف قرآن و مباحث انسان‌شناسی آن برداشته و دیدگاه ایشان در مسئله مورد تحقیق ما، برداشتی عالمانه و قابل اعتماد از قرآن و منابع دینی است؛ بنابراین کشف نظر ایشان درباره نقش لذت‌طلبی فطری در کمال انسان و یافتن مستندات قرآنی آن، که هدف ما در این مقاله است، بسیار حائز اهمیت است که با روش تحلیلی - توصیفی به آن می‌پردازیم. ما در این تحقیق با جست‌وجو در آثار فلسفی، قرآنی،

اخلاقی و اجتماعی ایشان مطالبی را که به‌صورت پراکنده و در برخی موارد به‌صورت غیرصریح و ضمنی در مورد لذت‌طلبی فطری انسان و نقش آن در کمال وجود داشت، به‌صورت منظم پردازش کرده و برداشت خود را از نظر ایشان بیان و به آیات قرآن مستند کردیم.

در جست‌وجوی پیشینه اثری که به طور خاص و عیناً به مسئله ما بپردازد، یافت نشد و آثار یافت‌شده به مقدمات مسئله مرتبط بودند که برخی از آنها مانند *فطرت در قرآن* (جوادی آملی، ۱۳۷۸)، در بخش مفهوم‌شناسی تحقیق پیش‌رو قابل استفاده است. بعضی از آنها به بررسی کمال نهایی و مصادیق آن، مانند *چیستی و مبانی کمال نهایی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی* (جان‌نثاری، ۱۳۹۱) پرداخته‌اند؛ که به بخش مفاهیم مسئله مرتبط هستند. با توجه به اهمیت مسئله تحقیق ما و نداشتن پیشینه خاص و عدم تحقیق پیرامون آن، تحقیق و بررسی آن ضرورت می‌یابد.

در تحقیق حاضر ابتدا به شفاف‌سازی مفاهیم مهم و کلیدی مسئله می‌پردازیم و سپس به انواع لذت‌طلبی فطری پرداخته و در ادامه نقش لذت‌طلبی حسی و خیالی و عقلی و وهمی و روحی در کمال انسان به ترتیب در پنج محور جداگانه بررسی می‌کنیم.

۱. مفاهیم

۱-۱ نقش

نقش در کتب لغت فارسی به معانی: رنگ‌آمیزی کردن؛ اثری که روی زمین یا چیزی باقی مانده باشد (عمید، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۹۱۵)؛ تصویر، شکل، نوشته، سرشت و ذات، جنس (معین، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۷۸۹)؛ ... آمده است. در کتب لغت عربی این کلمه از ماده (ن - ق - ش) گرفته شده است که معانی متعددی برای آن ذکر شده که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ۱. استخراج تمام و کمال چیزی (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۷۰)؛ ۲. استقصا (بررسی دقیق و تلاش کامل) برای کشف چیزی (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۱۳)؛ ۳. جست‌وجو کردن از چیزی (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۹۳۰).

مقصود از نقش در این مقاله، معنای دوم در لغت فارسی است که به معنای دوم عربی آن نزدیک است؛ چون یافتن اثر چیزی همان بررسی دقیق و تلاش کامل برای کشف آن اثر است. یعنی ما با بررسی دقیق و تلاش کامل در پی کشف اثری هستیم که گرایش لذت‌طلبی در کمال انسان دارد.

۱-۲. لذت

(فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۷۸) حصول غرض از هر چیزی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۶) مرتبه‌ای بعد از تمام اجزاء (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۰، ص ۱۲۵) آمده است، که معنای اصطلاحی با دو معنای اخیر تناسب دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۲۴). بنابراین منظور ما از کمال، به‌فعلیت رسیدن تمام استعداد‌های انسان است که موجب رسیدن به هدف از خلقت او می‌شود (ر.ک: همان، ص ۳۴).

۲. لذت و انواع آن

۲-۱ لذت

گفتیم که یکی از امیال فطری انسان لذت‌طلبی است که تمام اعمال انسان به‌نوعی متأثر از آن است و از این حیث می‌تواند نقش مهمی در سعادت یا شقاوت انسان داشته باشد. *آیت‌الله مصباح یزدی* در تعریف لذت می‌فرماید: لذت حالتی ادراکی یا روانی و نفسانی است که هنگام یافتن شیء دل‌خواهی برای انسان حاصل می‌شود (ر.ک: همان، ص ۸۷). ایشان لذت را امری تشکیکی و دارای مراتب مختلف می‌داند که مراتب آن با توجه به شدت و ضعف نیروی ادراک و میزان مطلوبیت آن چیز و میزان توجه انسان به آن شیء مطلوب، متفاوت می‌شود. در حقیقت محرک اصلی انسان در انجام کارها، رسیدن به لذت و گریز از درد و رنج است و هر کسی این را در درون خود می‌یابد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۸۴-۸۶). آیات قرآن نیز بیانگر این حقیقت است که اولاً آدمی میل دارد برای همیشه در لذت و خوشی به‌سر برد؛ مانند آیاتی که بر خلود در بهشت تأکید دارند؛ ثانیاً، ارضاء این میل چیز نامطلوبی نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴الف، ص ۷۶). بنابراین چیزی که رسیدن به آن، لذت‌بخش است، مورد علاقه و محبت آدمی قرار می‌گیرد (همان، ص ۸۳).

علامه مصباح یزدی معتقد است که با دقت در مصادیق محبت‌ها و دوستی‌ها درمی‌یابیم که آن دوست داشتن‌ها به‌دلیل لذتی است که در محبوب خود درک می‌کنیم؛ پس محبت و لذت، لازم و ملزوم اند و تعلق دوستی و محبت ما به افراد و اشیاء به‌دلیل لذتی است که گاهی با حواس ظاهری پنج‌گانه و گاهی با حواس باطنی (حس مشترک، قوه خیال، قوه مفکره و قوه حافظه) درک می‌شود.

در نظر *آیت‌الله مصباح یزدی* وقتی انسان از چیزی لذت بُرد و در نتیجه آن را دوست داشت، می‌کوشد به‌نوعی با آن ارتباط برقرار

در فارسی به معانی گوارایی و خوشی و ادراک آن آمده است (عمید، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۷۱۶؛ معین، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۵۷۷). در کتب لغت عربی نیز به معانی طعم خوب چیزی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۰۴)؛ ملایمت و سازگاری بین چیزی و طبع انسان (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۰، ص ۲۰۴)؛ و نقیض درد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۵۰۶) است. در اصطلاح فلسفی و انسان‌شناسی به معنای درک و نیل به ملائم با طبع انسان به‌کار رفته است، که با معنای سوم از معانی لغوی آن در فارسی و عربی که بیان شد، تناسب دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۸۷). بنابراین مقصود از لذت در این مقاله آن چیزی است که خوشایند انسان و سازگار با طبع وی باشد و آن را مطلوب خود ببیند.

۱-۳. فطرت

فطرت از ماده «فَطَرَ» که در لغت به معنای شکافتن، ابداع و اختراع (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۱۰)؛ خلق بی‌سابقه (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۰)؛ آفرینش اولیه انسان (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۲۲۳) آمده است. و واژه فطره بر وزن «فِعْلَة» است که بر نوع ویژه‌ای از خلقت دلالت می‌کند. مقصود از واژه فطرت در این پژوهش، معنای عام، شامل اصطلاح خاص فطرت در انسان‌شناسی (که ویژه انسان به‌کار می‌رود) و شامل غریزه است که میان انسان و حیوان مشترک است. کاربرد فطرت به معنای عام آن در آثار گوناگون *آیت‌الله مصباح یزدی* مشاهده می‌شود؛ به عنوان مثال در بحث انواع محبت می‌فرماید: روشن‌ترین تجلی محبت فطری در مادر وجود دارد و نشانه‌اش این است که از دیدن و در آغوش گرفتن و نوازش کردن و پرستاری طفل خود لذت می‌برد و تحمل فراق و دوری او برایش سخت و دشوار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۷۲). همچنین می‌فرماید: علم و قدرت و محبت در عین اینکه ابعاد نفس انسان هستند از همان اول به‌طور فطری، هر چند به‌شکل ضعیف، جهت نامحدودی را نشان می‌دهند و ارتباطی با خدای متعال دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ص ۳۴)؛ در صورتی که قدرت و محبت در حیوانات هم هست و مخصوص انسان نیست.

۱-۴. کمال

کمال از ریشه «کمل» گرفته شده و به معنای: تمام بودن چیزی

کند و به تعبیر دیگر واجد آن شود؛ یعنی لازمه دوستی و محبت هر چیز، نزدیک شدن و تقرب به محبوب است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۲-۲۴). از نظر ایشان می‌توان برداشت کرد که لذت علت محبت و محبت علت تقرب است و چیزی که انسان از آن لذت می‌برد محبوب او می‌شود و بعد از آن، انگیزه تقرب به آن برایش ایجاد می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت که یکی از نقش‌های لذت به‌طور کلی نقش انگیزشی در جهت‌دهی به اعمال انسان است. به سبب همین نقش است که از یک سو محور تلاش قرآن در جهت هدایت آن و از سوی دیگر محور تلاش شیطان و نفس اماره در جهت انحراف از آن است.

قرآن کریم یک سلسله از تعالیم خود را براساس میل طبیعی انسان به لذت مبتنی می‌سازد و در روش تربیتی خود از وجود آن بهره می‌برد. ایشان بیان می‌کند که از دید قرآن، وجود این گرایش فطری در انسان مفروض و مورد تأیید است و قرآن آن را در مسیر تربیتی صحیح انسان جهت می‌دهد. قرآن به انسان وعده می‌دهد که اگر در زندگی راه الهی را بیمایید، به لذت و سعادت جاودان می‌رسد: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (زخرف: ۷۱)؛ و او را تهدید می‌کند که اگر از این راه منحرف شود و از دستورات الهی سرپیچی کند، آینده‌ای تلخ و شقاوت‌بار در انتظارش خواهد بود و مبتلا به عذاب‌ها، رنج‌ها و بدبختی‌ها می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶۱ و ۱۶۲). حاصل اینکه تمام وعده و وعیدهای الهی براساس همین میل فطری لذت‌طلبی انسان است.

ایشان در ادامه می‌فرماید عوامل عصیان و تباهی انسان نیز در رابطه با لذت هستند؛ که عبارت‌اند از: ۱. لذت‌جویی از مظاهر دنیوی؛ ۲. آرایش لذت و تزیین گناه که از سوی شیطان است (آل عمران: ۱۴)؛ ۳. هوای نفس (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۴۹) و نفس اماره انسان که انسان را از تعالی و کمال انسانی محروم می‌کند (همان، ص ۱۳۸)؛ بنابراین لذت‌طلبی انسان، هم در هدایت و هم در گمراهی او مؤثر است.

۲-۲. انواع لذت

علامه مصباح یزدی در تعریف لذت می‌گوید: لذت از الفاظی است که در ابتدا در امور حسی به کار رفته؛ مثل لذت خوردن؛ سپس در لذت خیالی و بعد از آن در امور عقلی کاربرد یافته که بسیار برتر از

لذایذ حسی و خیالی است، و در مرحله بعد در لذت وهمی، و در نهایت در امور روحی و معنوی به کار رفته است. بنابراین با توجه به مجرای ادراک لذت، اقسام لذت عبارت‌اند از: ۱. حسی؛ ۲. خیالی؛ ۳. عقلی؛ ۴. وهمی؛ ۵. معنوی و روحی (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۸۸). در اینجا، ذکر دو نکته لازم است که اولاً درک‌کننده لذت، نفس انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵)؛ ثانیاً همه لذت‌های انسان از ابتدا به صورت بالفعل قابل درک نیستند و به تدریج فعال می‌شوند؛ چون هر لذتی متناسب و ملائم با قوه خاصی است و قوای ادراکی تدریجاً در انسان بروز می‌یابند. پس انسان استعداد درک لذت‌ها را دارد؛ اما تا نیروی درک آن لذت‌ها در او شکوفا نگردیده آنها را درک نمی‌کند؛ هرچند می‌تواند از طریق حدس و یا با تحلیل عقلی و اقامه برهان، وجود آنها را اثبات کند. پس با عدم درک بالفعل یک لذت، نباید آن را انکار کرد. بنابراین انواع لذت را که خواهیم گفت در همه انسان‌ها به صورت بالقوه وجود دارد؛ اما به تدریج و با گذشت زمان فعال می‌شوند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۸۶). در این تحقیق لذت براساس مجرای ادراک به پنج نوع تقسیم شده و در پنج محور به نقش آنها در کمال انسان پرداخته شده است.

۳. نقش لذت حسی در کمال انسان

از نظر ایشان لذت حسی حالتی است ادراکی که هنگام یافتن امور حسی و عینی دل‌خواه، برای ما حاصل می‌شود؛ که لذتی است مادی و به وسیله جسم و حواس ظاهری انسان محقق می‌شود و با بدن و حواس انسان ارتباط مستقیم دارد؛ مانند: لذت خوردن و آشامیدن، شنیدن، دیدن. از آنجاکه انسان موجودی مختار است، دارای قابلیت‌ها و لذت‌های بالقوه‌ای است که باید با اختیار خود آنها را شکوفا سازد و چون لذت‌های انسان به تدریج ظهور می‌کنند، در هر برهه‌ای لذت‌های خاصی برای او مطرح می‌گردد؛ مثلاً لذت جنسی که بعد از رسیدن انسان به بلوغ جنسی برای او قابل درک است. نکته اساسی این است که لذت‌های انسان فراتر از خصوص لذات حسی است؛ اما متأسفانه بسیاری از انسان‌ها، لذت‌های خویش را محدود به لذت‌های طبیعی و حسی‌ای که فعلاً برای آنها قابل درک است، می‌پندارند. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» (رعد: ۲۶)؛ یعنی کافران به زندگی دنیا شاد و در آن متوقف و غوطه‌ور شدند و به لذت‌های حسی مادی آن بسنده کردند. همان‌گونه که برخی از

ترتیب لذت‌خواهیدن در شب و بهره‌مندی از ارتباط جنسی را برای آرامش انسان مطرح می‌کنند. بنابراین پرداختن در حد نیاز به لذت‌های حسی، باعث بقای انسان و آرامش و رفع خستگی و یکنواختی در زندگی دنیوی و ایجاد نشاط برای رسیدن به لذت‌های برتر عقلی و روحی می‌شود؛ و این نقش مهمی است که لذت‌های حسی برای رسیدن به کمال ایفا می‌کنند، که بدون آن، کمال انسان دست‌نیافتنی است. شاید از همین‌روست که قرآن کریم تحریم لذات حلال را ناروا دانسته و از آن نهی کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (مائده: ۸۸و۸۷). در این دو آیه، خداوند متعال پس از بازداشتن مؤمنان از حرام کردن نعمت‌های حلال و پاکیزه، به صورت مشخص بر لذت‌خوردن روزی حلال، تأکید می‌ورزد.

۳-۲. منفی

نقش منفی لذت‌های حسی، مانعیت برای تحصیل کمال است. از بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در کتاب *اخلاق در قرآن* ایشان برداشت می‌شود که در رابطه با لذت‌های حسی و مادی چون ظهور و درک آنها پیش از لذت‌های دیگر برای انسان محقق می‌شود، انسان با آنها انس می‌گیرد و بعد از مدتی تعلقش به آنها شدت می‌یابد. علاوه بر آن، چون حصول لذت‌های دیگر مثل انس با خدا که لذت‌های اصیل و والای انسانی هستند، نیازمند تلاش و زحمت هستند، و این با لذت‌طلبی و راحت‌طلبی او سازگار نیست؛ بنابراین در لذت‌های حسی و مادی متمرکز و غرق می‌شود. در این زمینه آیات زیادی از قرآن کریم، مانند این آیات: «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (اعلی: ۱۶ و ۱۷)؛ «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» (انفال: ۶۷) دلالت دارند بر اینکه انسان‌ها به حسب طبع‌شان طالب لذت‌های مادی و دنیوی هستند و با توجه به اینکه لذت‌های انسان متزاحم هستند و همه را با هم نمی‌توان استیفا کرد، اگر او لذت‌های بهتر را انتخاب نکند کاری دارای ارزشی منفی را انجام داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶۹). چون انسان دارای ظرفیتی محدود است و طوری آفریده شده که در این عالم نمی‌تواند از همه لذت‌ها یکجا استیفا کند و از همه آنچه قابلیت لذت‌بری دارند نمی‌تواند بهره‌مند شود؛ در نتیجه با پرداختن به لذت‌های حسی نمی‌تواند از

فلاسفه کمال انسان را در برخورداری بیشتر از لذت‌های مادی می‌دانند. این به معنای اصالت دادن به لذت‌های حسی و مادی است که انسان را غرق در لذت‌های حسی و غفلت از لذت‌های اصیل و بالاتر می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۲۶-۳۱). با توجه به اینکه انسان دو بعد مادی و معنوی دارد و بعد روحی او اصیل است، کمال حقیقی او در تعالی روحی اوست. پس باید به لذت‌های حسی تا حدی که مانع رسیدن به کمال او نشود، توجه کند؛ خصوصاً در تزاحم آنها با لذت‌های دیگر؛ به‌ویژه لذت‌های عقلی و روحی. بنابراین لذت‌های مادی می‌توانند دو نقش مثبت و منفی برای رسیدن به کمال انسان داشته باشند.

۳-۱. مثبت

این نقش به بحث رابطه لذت و نیاز و حکمت وجود لذت و سیر تدریجی احساس لذت برمی‌گردد. استاد می‌فرماید اینکه چرا خداوند برای موجود مَدْرِكُ لذت قرار داده است، در پاسخ باید گفت: یکی از حکمت‌های لذت بردن این است که موجودات زنده و صاحب درک و شعور برای بقای خود نیازمند موادی هستند که باید آنها را جذب کنند و اگر پس از جذب آن مواد و تأمین نیازهای خود لذت نبرند، انگیزه‌ای برای تأمین آنها ندارند و در نتیجه نیازشان برطرف نمی‌شود. برای نمونه، اگر احساس گرسنگی و کمبود و رنج ناشی از آن و نیز لذت ناشی از رفع گرسنگی در ما نبود، چه بسا بسیاری از افراد فراموش می‌کردند که غذا بخورند و در نتیجه از بین می‌رفتند. اگر لذت‌های حیوانی نبود، زندگی انسان‌ها مختل می‌شد و آنان از فعالیت بازمی‌ایستادند؛ چون بسیاری از فعالیت‌های انسان برای تحصیل لذت حسی و دیگر لذت‌های حیوانی انجام می‌شود. به هر حال حکمت الهی درباره موجودی که کمبودها و نیازهایی دارد و لازم است به گونه‌ای درصدد رفع آنها برآید، ایجاب می‌کند که در آن موجود احساس رنج و ناراحتی از آن کمبود پدید آید و آنگاه وقتی درصدد تأمین نیاز خود و آنچه ملاتم با وجودش است برآمد، احساس لذت کند (همان، ص ۸۶).

آیات ۷۳ سوره «قصص»: «وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتُبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» و ۲۱ سوره «روم»: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُفَكِّرُونَ»، به

لذت‌های دیگر که بادوام‌تر و بالارزش‌تر هستند، بهره‌مند شود و کم‌کم از آنها محروم می‌گردد (همان، ص ۱۶۶). بنابراین انسان با تبعیت از نفس اماره و شیطان و غرق شدن در لذت‌های حسی و مادی و اکتفا کردن به آنها از رسیدن به کمال و لذت‌های والای انسانی بازمی‌ماند. به‌همین علت است که یکی از عوامل مذمت لذت‌های حسی در قرآن، کوتاهی در شکوفا کردن استعداد درک لذت‌های والای انسانی و اکتفا کردن به لذت‌های طبیعی خودجوش است (ر.ک: همان، ص ۱۶۷).

۴. نقش لذت خیالی در کمال

لذت خیالی ادراکی است که در اثر یک صورت خیالی ملائم با نفس انسان برای او حاصل می‌شود. 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 (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۹)؛ مانند شعر، نقاشی و تصویربرداری، مجسمه‌سازی و سایر جلوه‌های خیالی علاقه به جمال، که یکی از فروع و شاخه‌های لذت‌طلبی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۵۶). لذت خیالی از جهت ایجاد انگیزه برای رفتار انسان می‌تواند دو نقش مثبت و منفی در کمال انسان ایفا کند.

۴-۱. نقش مثبت

خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده که همواره دنبال جلب منفعت، و دفع ضرر از خویش است و تا کاری را مطلوب تشخیص ندهد و خیر خود را در آن نبیند، به آن اقدام نمی‌کند. او اول به انجام دادن کاری که با طبع او سازگار نیست، اقدام نمی‌کند؛ مثلاً در شرایط عادی داروی تلخ و بدمزه نمی‌خورد. وقتی به آن اقدام می‌کند که نفعی در آن مشاهده کند؛ و گاهی لذت خیالی و یا نجات از رنج خیالی انگیزه اقدام او می‌شود. یعنی انسان به عملی انگیزه و محبت پیدا می‌کند که برای انجامش لذتی برای آن در نظرش باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰). برخی آیات را می‌توان ناظر به اثر مثبت لذت خیالی دانست؛ مانند: آیه ۷ سوره «حجرات»: «... وَ لَکِنَّ اللّٰهَ حَبَّٰبَۃً لِیْکُمْ الْاِیْمَانُ وَ زَیْنَةُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ»؛ در این آیه زینت ایمان به قلب نسبت داده شده که مشعر به امری درونی، یعنی آراستگی درون مؤمن نسبت به ایمان است؛ یعنی خداوند ایمان را در قلب مؤمن

۴-۲. نقش منفی

لذت‌طلبی خیالی انسان عامل مهمی برای تسلط شیطان بر انسان و گمراه ساختن اوست. در توضیح این مطلب استاد مصباح یزدی می‌فرماید که در آیات متعددی به این نقش اشاره شده است؛ قرآن کریم یکی از عوامل عصیان و تباهی انسان را آرایش لذت و تزیین گناه از سوی شیطان بیان می‌کند که از طریق تصرف شیطان در خیال انسان و ایجاد لذت خیالی محقق می‌شود. شیطان لذت را در چشم انسان تزیین می‌کند و گذشته از واقعیت و حقیقت آن لذت، چنان آن لذت را در چشم انسان می‌آراید که انسان به آن گناه دست می‌یازد. خداوند درباره تزیین گناه و حرام به وسیله شیطان می‌فرماید: «زَیِّنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنینَ وَالْقَنَاطِیْرِ الْمُقَنَطَرَةِ مِنَ الدَّهَبِ وَالْفِیْضَةِ وَالْخَیْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعَامِ وَالْاَحْرَثِ ذَٰلِکَ مَتَاعُ الْحَیَاةِ الدُّنْیَا وَاللّٰهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ» (آل عمران: ۱۴). همچنین هوای نفس است؛ و نفس اماره انسان از راه همین گرایش انسان به لذت حسی، او را به تأمین لذت‌های پست و صرفاً خواسته‌های حیوانی وامی‌دارد و مانع می‌شود که انسان به تأمین و ارضای لذت‌هایی متعالی بپردازد و با سوءاستفاده از نعمت‌های الهی و عدم استفاده درست از آنها خود را از کمال انسانی محروم می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۴۹). در بسیاری از موارد، انسان با لذت خیالی که در درون خود برای عملی تصور می‌کند به انجام آن اقدام می‌کند. موارد بسیاری انسان به هوای لذتی خیالی مرتکب گناه شده و از لذت حلال چشم پوشیده و پشیمان می‌شود؛ باین حال دوباره به سوی آن گناه کشیده می‌شود. این بدان جهت است که شیطان آن لذت را چنان در چشم انسان تزیین می‌کند که آن گناه را تکرار می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۳۸). بنابراین لذت خیالی نقش انگیزشی منفی برای افعال انسان دارد و با مدیریت صحیح می‌توان در جهت رسیدن به کمال آن را کنترل کرد.

۵. نقش لذت عقلی در کمال انسان

لذت عقلی حالتی ادراکی و نفسانی سازگار با نفس انسان است که از

اهداف دور و یا نزدیکی را نشان می‌دهند. براساس این حقیقت، قرآن نیز به انسان، که در طلب و جست‌وجوی زندگی لذت‌بخش و خالی از درد و رنج است، می‌آموزد که چنین زندگی فقط در آخرت و برای مؤمنان فراهم می‌شود؛ تا آنها را به سوی اهداف والا و عمیق انسانی سوق دهد و از لذات آنی و هوس‌های مادی لحظه‌ای رهایشان سازد. تعبیر «حیات طیبه» یعنی «زندگی خوش» است که قرآن می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷). خداوند در این آیه در حقیقت با طرح حیات طیبه، انسان را تشویق به ایمان و عمل صالح می‌کند تا این شایستگی را پیدا کند که خدای متعال حیات طیبه و زندگی خوش و پاکیزه را به وی عطا فرماید (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶۴). آیه ۳۲ سوره «انعام»: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، به نقش عقل و شناخت عقلی در مدیریت لذت‌های حسی مادی برای رسیدن به لذت‌های بالاتر اخروی اشاره می‌کند. یعنی اگر شما از شناخت عقلی خود بهره بگیرید، از دنیا و لذت‌های آن به‌خاطر آخرت و لذت‌های آن، که خیر و برتر هستند، خواهید گذشت؛ و این نقش معرفت عقلی است که برای انسان لذت‌بخش است. بنابراین شناخت و معرفت، لذتی در پی دارد که به انسان انگیزه‌ای قوی برای رسیدن به آن می‌دهد و تحمل مشقات کسب آن را برایش آسان می‌کند. انسان با شناخت عقلی که برایش حاصل می‌شود، لذات حسی را مدیریت و هدایت می‌کند.

۵.۳ نقش زمینه‌ای در ترجیح لذت‌های عالی بر دیگر لذت‌ها
از دید آیت‌الله مصباح یزدی انسان دارای ظرفیتی محدود است و طوری آفریده نشده که در این عالم همه لذت‌ها را بتواند یکجا استیفا کند و از همه آنچه که قابلیت لذت‌بری دارند بتواند بهره‌مند شود. بنابراین او ناگزیر است که از میان آنها مقداری را که لذت‌بردن از آنها برایش ممکن است انتخاب کند. اکنون که پای‌گزینه‌ها و انتخاب به‌میان آمد، طبیعی است که عقل و منطق اقتضا می‌کند، از میان لذت‌های مختلف، بهترین و پایدارترین لذت‌ها را ترجیح می‌دهد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶۶).

عقل در مقام مقایسه بین خواسته‌ها، دو ملاک فطری برای ترجیح پاره‌ای از خواسته‌ها بر دیگر خواسته‌ها دارد: ملاک اول مربوط به دوام و پایداری لذت است که براساس آن، عقل خواسته‌ای را که

کشف یک مجهول و رسیدن به راه‌حل مسئله‌ای و به‌طور کلی از دستیابی به شناخت و فراگیری معارف، برای انسان پدید می‌آید (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۸۴). سه نقش برای لذت‌های عقلی در جهت رسیدن به کمال، می‌توان بیان کرد.

۵.۱ نقش انگیزشی

از دید ایشان یکی از جلوه‌های کمال‌خواهی انسان و یکی از ابعاد نفس او، حقیقت‌جویی و علم‌دوستی است و انسان چون حب نفس دارد و خودش را دوست می‌دارد، این بعد از وجود خود، یعنی علم و آگاهی را نیز دوست می‌دارد. محبت او نسبت به علم حاکی از لذتی عقلی است که به‌همراه دارد و زمینه حصول کمالش می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۵۰). این لذت، انگیزه‌ای قوی برای تحصیل معرفت و در نتیجه رهایی انسان از تاریکی جهل به روشنائی علم و معرفت می‌باشد، که خود مرتبه‌ای از کمال است که لذت خاص خود، که به‌مراتب از لذت حسی بالاتر است را به‌دنبال دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۸۹). آیات متعددی در این‌باره می‌توان ذکر کرد؛ از جمله: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُسُلًا قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا» (کهف: ۶۵-۶۹)؛ که در مورد مصاحبت حضرت موسی ﷺ برای آموختن علم با حضرت خضر ﷺ است. در این آیات تحصیل علم برای حضرت موسی مشروط به صبر او شده است؛ چون انسان تمام کارهایش را برای کسب لذت انجام می‌دهد. در اینجا انگیزه حضرت موسی برای تحمل رنج و صبر، رسیدن به لذت عقلی‌ای است که از تحصیل علم و کشف حقایق برای او حاصل می‌شود.

۵.۲ نقش مدیریتی

این علم و آگاهی است که به انگیزه‌ها و تمایلات فطری جهت می‌دهد و موجب خیزش و بیداری و رشد و باروری و شکوفایی آنها خواهد شد. علامه مصباح یزدی درباره این نقش بیان می‌کند که تمایلات فطری انسان تحت تأثیر درجات شناخت و معرفت شکل پیدا می‌کنند و تحت تأثیر کمی و زیادی و سطحی یا عمیق بودن و کمیت و کیفیت علم و شناختی که داریم، انقباض و انبساط پیدا می‌کنند و یا

معانی غیر محسوس موجود در محسوسات جزئیه را درک می‌کند؛ مانند عداوت، ترس، محبت، عاطفه. مثلاً طفلی خردسال محبت مادر خود را (به‌وسیله قوه‌ی واهمه) درک می‌کند. لذت وهمی دو نقش مثبت و منفی در کمال دارد که به آنها می‌پردازیم:

۱-۶ نقش مثبت (زمینه برای دریافت کمالات بیشتر)

آنچه از بیانات متعدد استاد برداشت می‌شود این است که درک و مشاهده‌ی جلوه‌ی الهی، مقامی بسیار متعالی است که در این عالم برای هرکسی حاصل نمی‌شود و اگر کسی به آن مقام رفیع برسد و در حالت مکاشفه جلوه‌ی الهی را شهود کند، باید در خیال خود و با توهّم، آن حالت را برای خویش نگاه دارد. در این باره امام سجاد^ع در مناجات محبین می‌فرماید: «وما ألقى المسير اليك بالأوهام في مسالك القيوب»؛ چقدر لذت بخش است که انسان با گام‌های توهّم در مسیر قرب به خداوند حرکت کند. یعنی وقتی برای لحظه‌ای توفیق مشاهده‌ی جلوه‌ی الهی برای انسان حاصل شود، انسان برای بقای خاطره‌ی آن حالت، پرتوی از آن حالت را در خود باقی نگاه می‌دارد. زنده داشتن آن حالت و لحظه‌ی درک جلوه‌ی الهی، به مثابه سیر با قدم توهّم در مسیر قرب الهی تلقی شده است؛ زیرا زنده نگه داشتن خاطره و صورت وهمی آن حالت، قدردانی از آن توفیق بزرگ الهی است و موجب می‌شود که روح انسان، آماده دریافت تجلیات دیگر الهی باشد. این نگهداری سایه‌ی شهود نیز موجب استحکام ارتباط انسان با خدا می‌شود. از این رو عاشق اگر در طول سال، تنها یک‌بار به دیدار معشوق خود نائل شود، در دیگر روزهای سال با تصور معشوق به سر می‌برد و این تصور به او امید و نشاط و لذت می‌بخشد. در واقع، عاشق با تصور معشوق زندگی می‌کند؛ که اگر آن را نمی‌داشت، از غصه می‌میرد؛ زیرا تصور معشوق به زندگی او معنا می‌دهد و بدون آن، زندگی برای او لذتی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۶۳). بنابراین لذت وهمی شهود تجلیات الهی موجب استمرار و استحکام ارتباط با خداوند و ایجاد زمینه برای رسیدن به کمالات بیشتر انسان می‌گردد.

۲-۶ نقش منفی (ایجاد مزاحمت برای نفس در رسیدن به کمال)

در مقابل نقش مثبت، از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی این نکته قابل بیان است که واهمه می‌تواند نقش منفی‌ای نیز ایفا کند و آن، مزاحمت برای درک کمال انسانی است. در این باره علامه طباطبائی

لذتش بادوام‌تر است بر خواسته‌ی کم‌دوام‌تر، ترجیح می‌دهد؛ ملاک دوم مربوط به شدت لذت خواسته است و بر این اساس اگر دو لذت از نظر زمان یکسان بودند، اما یکی شدیدتر بود؛ عقل حکم می‌کند که لذت شدیدتر بر لذت ضعیف‌تر ترجیح داده شود. قرآن در برخی آیات این حقیقت را بیان می‌کند؛ مانند آیات مربوط به ایثار که برخی افراد برای رسیدن به کمالات بالاتر، از برخی خواسته‌های مادی می‌گذرند (آیات ۸ و ۹ انسان؛ حشر: ۹)؛ یا آیه ۱۸ سوره «اعلی» که می‌فرماید: «وَأَلْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى»؛ یعنی لذت‌های آخرت هم از لذت‌های دنیوی بهتر است و مانند لذت‌های دنیوی با آفت، خستگی و رنج همراه نیست، و هم ماندگارتر از نعمت‌های دنیوی است. بنابراین اگر تزامنی بین نعمت و لذت دنیوی و اخروی وجود نداشت و امکان جمع بین آن دو میسر گشت، عقل حکم می‌کند که انسان هر دو را فراهم آورد؛ اما به هنگام تزامن لذت دنیوی با لذت اخروی، عقل حکم می‌کند که انسان لذت بی‌نهایت اخروی را بر لذت فانی و زودگذر دنیوی ترجیح دهد و به هوای رسیدن به لذت دنیوی، لذت ابدی اخروی را از دست ندهد. استاد معتقد است که انسان از طریق عقل به تزامن برخی از لذت‌های دنیوی با لذت‌های اخروی و ترجیح آنها پی می‌برد و عقل در مقام مقایسه بین لذت‌های حسی و لذت‌های روحی، لذت‌های روحی را ترجیح می‌دهد و گزینش لذت‌های برتر را بهتر و شایسته‌تر می‌داند و انسان را وادار می‌کند که از لذت‌های پست چشم‌پوشد؛ و این همان نقش زمینه‌ای لذت عقلی برای رسیدن به کمال است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۰).

۶. نقش لذت وهمی در کمال

واهمه، قوه‌ی مستقلی نیست؛ بلکه ترکیبی از چند ادراک است که معانی جزئی را که از علم حضوری گرفته می‌شود، درک می‌کند. بنابراین لذت وهمی نیز درک لذت‌های حضوری است که انسان درک می‌کند؛ مانند محبت و امثال آن، که از کیفیات نفسانی بوده و با علم حضوری، معلوم ما هستند و ذهن از این معلومات حضوری معانی جزئی‌ای را نظیر صور خیالی انتزاع می‌کند و پس از زوال آنها، دوباره آنها را به یاد می‌آورد و اما معانی جزئی‌ای که ما در حیوانات و انسان‌های دیگر درک می‌کنیم، در حقیقت همان معانی‌ای هستند که ما از حالات نفسانی خود گرفته‌ایم (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۲ و ۱۱۸-۱۱۶؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۸۴). می‌توان گفت که واهمه

فطری انسان، دورویه هستند و هریک از آنها یک‌جهت اثباتی دارند و یک‌جهت نفی، و انسان نسبت به لذت و خوش‌گذرانی گرایش مثبت و نسبت به رنج و سختی گرایش منفی دارد؛ در سوره «فاطر» آیات ۳۳-۳۵: «جَنَّتْ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ لُؤْلُؤًا وَ لِيَاسِهْمُ فِيهَا خَيْرٌ وَ قَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ»، بیان می‌کند که پاداش مؤمنان بهشتی بدون غم و اندوه است و در آن هیچ رنج و خستگی به آنها نرسد و لذت محض دائمی برای انسان در پی دارد؛ برخلاف لذت‌های دنیوی و مادی که همراه با سختی و مرارت‌هاست. این آیات از نقش انگیزشی و تربیتی گرایش فطری انسان به لذت در جهت کمال انسان بهره برده‌اند. بنابراین لذت‌های معنوی فطری زمینه رسیدن به کمالات اصیل انسانی را فراهم می‌کنند. از نظر آیت‌الله مصباح یزدی لذت روحی انگیزه رسیدن به کمالات بالاتر انسانی را برای انسان فراهم می‌آورد؛ بنابراین توجه به لذت‌های بهتر و بادوام‌تر، انگیزه‌ای نیرومندی است که می‌تواند انسان را به تحمل رنج‌های کوچک‌تر و گذشتن از لذت‌های پست‌تر وادار سازد. از این رو لذت‌گرایی که آدمی را به منجلا ب گناه و معصیت و دنیاپرستی می‌کشاند، اگر در واقع به درستی هدایت شود و تحت تأثیر شناخت کافی و عمیق از انسان و هستی جهت صحیح خود را بیابد و اهداف و لذت‌های نهایی و پراج و منزلت را نشانه رود، مؤثرترین و مفیدترین نقش تربیت انسانی را در جهت کمال او ایفا خواهد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۷۲).

۷-۲. نقش مدیریت و شکوفایی گرایش‌های انسان

لذت‌های اصیل روحی برای تأمین کمالات معنوی و شناخت هدف نهایی خلقت و رسیدن به کمال نهایی انسان در نظر گرفته شده‌اند؛ که خواسته‌های آنها نامحدود است و شعاع‌شان به‌سوی بی‌نهایت امتداد دارد و هیچ کدام از آنها حدود مرزی نمی‌شناسد و همه آنها انسان را به‌سوی بی‌نهایت سوق می‌دهند. این از خصایص انسان است که دارای خواسته‌های نامحدود است و به کامیابی‌های موقت و محدود قانع نمی‌شود. بی‌نهایت بودن خواسته‌های فطری انسانی یکی از مهم‌ترین اختلافات اساسی انسان و حیوان به‌شمار می‌رود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۹۷). بخشی از امیال انسان هیچ‌گاه

در تفسیر آیه ۲۶۰ سوره «بقره» در توضیح عبارت «لِيَطْمَئِنُّ قَلْبِي» به‌طور خلاصه کیفیت عمل واهمه انسان را بیان می‌کند و می‌فرماید: مطلوب حضرت ابراهیم علیه السلام از این درخواست به‌دست آوردن مطلق اطمینان و ریشه‌کن کردن منشأ همه خطورها و وسوسه‌های قلبی از قلب است؛ چون حس واهمه در ادراکات جزئی و احکام این ادراکات جزئی، تنها بر حس ظاهری تکیه دارد، و احکام خود را صادر می‌کند؛ بدون اینکه آنها را به عقل ارجاع دهد؛ و اصلاً از پذیرفتن راهنمایی‌های عقل امتناع می‌کند؛ هرچند که نفس آدمی ایمان و یقین به گفته‌های عقل داشته باشد؛ نظیر احکام کلی عقلی در مورد مسائل ماوراءالطبیعه، و غیب از حس، که هرچند از نظر عقل، حق و مستدل باشد. بنابراین همیشه وجود خطورهای نفسانی موهوم و منافی با عقاید یقینی، منافاتی باایمان و تصدیق ندارد؛ و فقط مایه آزار و دردسر نفس می‌شود و سکون و آرامش را از نفس انسان سلب می‌کند. این‌گونه خطورها جز از راه مشاهده و حس برطرف نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۷۳). این ایجاد مزاحمت را می‌توان نقش منفی لذت واهی در رسیدن به کمال بالاتر دانست.

۷. نقش لذت روحی در کمال انسان

لذت روحی حالتی ادراکی است که هنگام رسیدن به امور روحی و معنوی دلخواه، مانند لذت عبادت و گفت‌وگو با خداوند، برای انسان حاصل می‌شود. از بین انواع لذت‌ها (حسی، عقلی، فطری) لذت روحی از لحاظ کیفیت بهترین لذت‌ها و از لحاظ کمیت پایدارترین آنهاست. آن‌گونه که خداوند در آیه ۱۷ سوره «علی» «وَ الْآخِرَةُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى» به آن اشاره کرده و در آیات بعدی (۱۸ و ۱۹) «إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى» است؛ می‌فرماید این مطلب در کتب آسمانی دیگر و صحف حضرت ابراهیم و موسی نیز برای انسان‌ها بیان شده است. یعنی یک اصل ثابت در همه ادیان آسمانی و برای همه انسان‌هاست که فطرت انسان‌ها آن را تأیید می‌کند که تلاش انسان باید در جهت لذت‌های روحی و معنوی باشد و آنها را اصیل و مقدم بر تمامی لذت‌ها بداند. لذت روحی در کمال انسانی دو نقش مثبت دارد که به آنها اشاره می‌کنیم.

۷-۱. نقش انگیزشی

قرآن کریم با توجه به اینکه لذت‌طلبی مانند دیگر گرایش‌های

کاستی در او وجود ندارد و مبدأ و منتهای هستی است؛ تنها او اصالت دارد و سایر موجودات و از جمله وجود ما، طفیلی و عین تعلق و ربط به اوست (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۹۴).

امیال فطری انسان که از انسانیت سرچشمه می‌گیرند و مقتضای فعلیت اخیر و صورت نوعیه او هستند، همگی او را به سوی بی‌نهایت سوق می‌دهند و ارضای کامل آنها جز با رسیدن به مقام قرب الهی و پیوستن به جهان ابدی میسر نیست (همان، ص ۱۰۴). بنابراین لذت روحی انسان با جهت‌دهی صحیح به لذت‌های دیگر، موجب شکوفایی آنها به‌عنوان کمال مقدمی برای لذت‌های اصیل روحی می‌گردد. یعنی هم استعداد لذت‌های مقدمی را شکوفا می‌کند و هم زمینه شکوفایی استعداد لذت‌های اصیل را فراهم می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱. لذت حسی دو نقش در کمال انسان ایفا می‌کند: الف) نقش مثبت: ایجاد انگیزه برای تأمین نیازهای انسان و در نتیجه بقای وجود او می‌شود. از طرفی پرداختن صحیح و در حد نیاز به لذت‌های حسی، باعث آرامش و رفع خستگی و یکنواختی در زندگی دنیوی و ایجاد نشاط برای رسیدن به لذت‌های برتر می‌شود. ب) نقش منفی: اکتفا و غرق شدن در لذت حسی بزرگ‌ترین مانع برای شکوفایی استعداد درک لذت‌های والای انسانی و دستیابی انسان به کمال است.

۲. لذت خیالی دو نقش در کمال انسان ایفا می‌کنند: الف) نقش مثبت (نقش انگیزشی مثبت در افعال انسان): لذت خیالی از طریق ایجاد انگیزه برای رفتارهای شایسته انسان می‌تواند زمینه‌ساز خوبی برای کمال انسان باشد.

ب) نقش منفی: لذت خیالی انسان عامل مهمی برای تسلط شیطان بر انسان و گمراه ساختن او، از طریق آرایش لذت و تزیین گناه است.

۳. لذت عقلی سه نقش در کمال انسان دارد: الف) نقش انگیزشی: عامل تحصیل معرفت و ایجاد انگیزه برای درک‌های بیشتر و شناخت حقایق هستی و در پایان شناخت خداوند و صفات و افعال او که زمینه و شرط لازم برای اختیار و گزینش و رسیدن انسان به کمال است.

ب) نقش مدیریتی: مانع شدن از توجه بیش‌ازحد انسان به لذت‌های حسی و مادی و سوق دادن انسان برای درک لذت‌های عالی روحی.

فروکش نمی‌کنند و همواره در انسان فعال باقی می‌مانند و رفته‌رفته شدیدتر نیز می‌گردند. این امیال اصیل از انسانیت و فعلیت اخیر انسان نشئت می‌گیرند و خواسته‌های اصیل و دائمی انسانی را دنبال می‌کنند (ر.ک: همان، ص ۵۹).

قرآن کریم در آیات متعددی به محدود بودن دنیا و بی‌نهایت بودن آخرت اشاره دارد که انسان به حسب طبع مادی خود به زندگی دنیای مادی گرایش دارد و آن را بر آخرت ترجیح می‌دهد. سپس متذکر می‌شود که این کار اشتباه است و این زندگی آخرت است که بر زندگی دنیا ترجیح دارد: «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَ أَبْقَى» (اعلی: ۱۶-۱۷). در این آیه اشاره شده به اینکه زندگی آخرت «أَبْقَى، یعنی پایدارتر» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵). به بیان دیگر، چیزی برای ما لذت بخش است که مطلوب ما باشد و شکی نیست که شعاع و خواسته‌های ما نامحدود است که در این دنیا و با امکانات محدودی که در اختیار ما نهاده شده، تأمین نخواهد شد. حال اگر موجودی برخوردار از علم و قدرت بی‌نهایت بود که در پرتو تقرب و اتصال به او ما را نیز سرشار از آن دو صفت می‌سازد، او باید بالاترین مطلوب ما باشد.

آیت‌الله مصباح یزدی می‌فرماید انسانی که به مقام قرب حقیقی می‌رسد و برای خود هیچ استقلالی نمی‌یابد، دیگر چشم او چشم خدایی، گوش او گوش خدایی و اراده او نیز خدایی می‌شود. هر علم و لذت و کمال و بهجت و سروری آنجاست. اینکه آدمی به دنبال لذت و خوشی و سعادت می‌گردد، در واقع دنبال همان مقام می‌گردد؛ پس آن مقام، هم کمال است و هم محو و فناشدن استقلال‌های پنداری! او می‌یابد که از خود، هیچ ندارد و این مقام همان مقام قرب است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۰).

موجودی که دارای همه صفات جمال و کمال نامحدود و مبدأ و منشأ همه کمالات و فضایل است، از هر کس به انسان نزدیک‌تر است همان گونه که قرآن می‌فرماید: «وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶). موجودی که نیاز انسان به او نامحدود و بی‌نهایت است و هر چه و هر قدر انسان بخواهد به او می‌دهد، «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» (ق: ۳۵). موجودی که هیچ حجاب و مانعی بین او و بنده‌اش وجود ندارد و هر وقت انسان بخواهد می‌تواند با او ارتباط برقرار کند؛ چنان که خود فرمود: «أَنَا جَلِيسٌ مِّنْ ذِكْرَتِي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۳۲۲)؛ و همچنین موجودی که هیچ نقص و

منابع.....

- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بستانی، فؤاد افرام، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، چ دوم، تهران، اسلامی.
- جان نثاری حسن، ۱۳۹۱، *چیستی و مبانی کمال نهایی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ط. الثانیه، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عمید، حسن، ۱۳۶۰، *فرهنگ عمید*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، بیروت، دار الفکر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۱، *به سوی خودسازی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۲، *به سوی او*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۳، *به سوی تو*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *الف، اخلاق در قرآن ۲*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *ب، شرح برهان ثغفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *سجاده‌های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *الف، اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *ب، پیش‌نیازهای مدیریت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *ج، رساترین دادخواهی و رؤسنگری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، *فلسفه اخلاق*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ معین*، چ هشتم، تهران، امیرکبیر.

ج) نقش زمینه‌ای (عامل ترجیح لذت‌های عالی در تزاخم میان لذت‌ها) لذت عقلی که موجب تلاش برای کسب علم می‌شود و شناخت صحیح موجب می‌شود که انسان در هنگام تزاخم لذت‌ها، با عبور از لذت کم‌اهمیت‌تر زمینه رسیدن انسان به لذت روحی را فراهم می‌آورد که کمال انسان را در پی دارد.

۴. لذت وهمی دو نقش در کمال انسان دارد:

الف) نقش مثبت: حفظ حالت مکاشفه و مشاهدۀ جلوۀ الهی از طریق صورت وهمی آن در نفس انسان، زمینه درک تجلیات و کمالات بیشتر را فراهم می‌کند.

ب) نقش منفی: ایجاد مزاحمت برای نفس انسان و سلب سکون و آرامش آن در راه رسیدن به کمال.

۵. لذت روحی دو نقش در کمال انسان دارد:

الف) نقش انگیزشی، که قوی‌ترین انگیزه انسان برای رسیدن به کمال حقیقی است که عالی‌ترین و بادوام‌ترین لذت‌ها را برای او در پی دارد.


ب) نقش مدیریتی، که لذت روحی انسان با جهت‌دهی صحیح به لذت‌های دیگر موجب شکوفایی آنها به‌عنوان کمال مقدمی برای لذت‌های اصیل روحی می‌گردد؛ یعنی با مدیریت لذت‌ها هم استعداد لذت‌های مقدمی را شکوفا می‌کند و هم زمینه شکوفایی استعداد لذت‌های اصیل را فراهم می‌کند.

نوع مقاله: ترویجی

مدیریت غرائز حیوانی انسان در راستای تأمین کمال حقیقی از منظر قرآن با تأکید بر اندیشه علامه مصباح یزدی*

کچھ یونس حسنی / دانش‌پژوه دکتری تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Uhasani@mihanmail.ir

 orcid.org/0009-0009-2792-6165

Soltani@qabas.net

اسمعیل سلطانی بیرامی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

چکیده

غرائز، پاره‌ای از امیال و گرایش‌های درونی مشترک میان انسان و حیوان است که در ذات آنها به منظور بقاء و استمرار وجودشان نهاده شده است که معمولاً با یکی از اندام‌های جسمی ارضاء می‌شوند. با توجه به حکیمانه و هدفمند بودن نظام هستی، انسان دارای کمال حقیقی بوده و طبعاً غرائز او نیز باید در راستای تأمین کمال حقیقی، مدیریت شوند. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف مدیریت صحیح غرائز حیوانی انسان در راستای کمال حقیقی از منظر قرآن، با تأکید بر اندیشه علامه مصباح یزدی سامان یافته است. حاصل تحقیق اینکه راه‌کارهای بینشی مدیریت غرائز عبارتند از: ۱. ایجاد بینش نسبت به مبدأ متعالی و صفاتی مانند علم، مالکیت، رازقیت و غنای مطلق؛ ۲. ایجاد بینش نسبت به معاد و بیان هدف‌مندی نظام هستی و غایت‌مندی انسان، تعیین کمال نهایی او، بیان برتری آخرت نسبت به دنیا، نقش ابزاری داشتن دنیا برای آخرت و رابطه عینی میان آن دو. راه‌کارهای انگیزشی آن نیز عبارتند از: انذار، تبشیر، امر و نهی و وضع قوانین بازدارنده.

کلیدواژه‌ها: غرائز حیوانی، امیال حیوانی، مدیریت غرائز، بینش و گرایش، علامه مصباح یزدی.

مقدمه

انسان افزون بر بینش و توانش، دارای امیال و گرایش‌های مختلف درونی نیز هست، که به امیال عالی، مانند حقیقت‌جویی، عشق به پرستش، گرایش به خیر و فضیلت اخلاقی و...؛ و امیال دانی حیوانی، مانند میل به خوردن و آشامیدن، غریزه جنسی و... بخش‌پذیر است. با توجه به جایگاه انسان در نظام هستی و هدف‌مندی آفرینش، غرائزی که در او براساس حکمت الهی تعبیه شده، به‌طور یقین، قابلیت اشباع و ارضاء را دارند (ر.ک: مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۱۱۵). از سوی دیگر ارضای غرائز نیز مقدمه‌ای برای رسیدن انسان به کمال نهایی است؛ از این‌رو ارضای غرائز باید در جهت تأمین هدف غائی آفرینش حکیمانه‌ا باشد. از منظر قرآن، آفریدگار حکیم راه‌های صحیح ارضای غرائز انسان را نیز به‌گونه‌ای که در راستای تأمین کمال حقیقی او باشد، بیان فرموده است.

مکاتب بشری کمال انسان را یا در ارضای افسارگسیخته و بدون حد و مرز غرائز دانسته‌اند؛ مانند زیگموند فروید که درباره‌ی غریزه جنسی قائل به ارضای حداکثری است و اساس همه‌ی کارها را به مناسبات جنسی گره می‌زند. از منظر وی گویا انسان یعنی غریزه جنسی؛ و هیچ قوه‌ای غیر از آن در انسان جلوه‌ای ندارد (ر.ک: بوذری‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۵۵)؛ و یا کمال انسان را در سرکوب غرائز حیوانی و پرهیز از لذت‌ها می‌دانند؛ برای نمونه در مکتب بودایی، تولد، ازدواج و لذات دیگر منشأ رنج انسان معرفی شده و راه‌هایی از آنها از بین بردن وابستگی‌ها و روی‌گردانی از شهوات و ترک کامروایی عنوان شده است (ر.ک: چاترچی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹ و ۲۷۱)؛ اما دیدگاه اسلام و قرآن که براساس فطرت بشری است، دیدگاهی میانه بوده که ارضاء هدف‌مند امیال انسان را در راستای رسیدن او به سعادت دنیوی و اخروی خویش می‌داند. حال سؤال اصلی این است که قرآن چه راه‌هایی را برای مدیریت صحیح غرائز انسان در راستای رسیدن به کمال حقیقی او ارائه کرده است؟

راه‌های مدیریت امیال و گرایش‌های انسان، اعم از امیال عالی و امیال دانی و غرائز در قرآن مطرح شده است؛ ما در اینجا نه به همه مباحث؛ بلکه تنها به راه‌های مدیریت غرائز حیوانی انسان می‌پردازیم. پیرامون امیال و غرائز انسان و چگونگی جهت‌دهی آنها در ضمن آثار مختلفی در حوزه انسان‌شناختی سخن به میان آمده که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

اخلاق در قرآن (مصباح یزدی، ۱۳۸۸)؛ *خودشناسی برای خودسازی* (مصباح یزدی، ۱۳۹۴)؛ «غرائز انسانی، بایدها و نبایدها» (فجرى، ۱۳۸۶). و دیگر آثاری که پیرامون مدیریت غرائز طبیعی انسان نوشته شده است، نه‌تنها در دو محور راهکارهای قرآنی بینشی و انگیزشی سامان نیافته، در هیچ‌یک از آنها براساس اندیشه‌های علامه مصباح یزدی نیز نبوده، اما پژوهش حاضر، براساس دیدگاه ایشان و سبک تفسیر موضوعی در معارف قرآن سامان یافته است.

۱. مفهوم‌شناسی

نخست به مفهوم‌شناسی واژگان و مفردات موضوع می‌پردازیم؛ سپس دیدگاه قرآن در مدیریت غرائز حیوانی انسان را بررسی می‌کنیم.

۱-۱. غریزه

«غریزه» از ماده «غرز»، در لغت همانند «طبع» به معنای ثبت چیزی در چیز دیگری است (ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق، ماده غرز)؛ و «غریزه» از این ماده به معنای طبیعت است. در فرهنگ فارسی نیز «غریزه» به معنای سرشت و طبیعت، خوی، طبع، سنجیه، خلیقه، نهاد، خلقت، جبلت، فطرت، طینت، خمیره آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۱۶۶۸۶). «غریزه» به‌لحاظ معنایی، نزدیک به معنای «طبیعت» بوده، اما اخص از آن است؛ زیرا «طبیعت» درباره نبات و جماد نیز به کار می‌رود؛ مثلاً می‌گوییم طبیعت فلان گیاه یا طبیعت آتش چنین است؛ اما «غریزه» معمولاً به جنبه‌ی مادی و حیوانی مشترک بین انسان و حیوان، یعنی امیال طبیعی آنها اطلاق می‌شود.

برخی از اهل لغت، «غریزه» را در بُعد روحی و روانی انسان نیز به کار برده و آن را اعم از اخلاق شایسته و اخلاق پست دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ماده غرز). همین معنا در روایات نیز به کار رفته است؛ چنانچه رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «الْجَبْنُ وَالْبُخْلُ وَالْحِرْصُ غَرِيزَةٌ يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ» (صندوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۹). هرچند کاربردهای لغوی غریزه اعم از معنای مصطلح آن است؛ اما منظور از غریزه در اینجا مفهوم اخص آن بوده که به امیال درونی حیوانی اطلاق می‌شود، و معمولاً با اندام‌های خاصی ارضاء می‌شوند؛ مانند غرائز جنسی، تغذیه و... مقصود از غرائز حیوانی انسان، همان امیال مشترک میان انسان و حیوان است که غیراکتسابی بوده و در نهاد انسان و حیوان نهاده شده است.

۱-۲. مدیریت

تشخیص کمال حقیقی انسان چاره‌ای جز مراجعه به قرآن به‌عنوان وحی و سخن الهی نداریم.

مقصود از مدیریت در غرائز، هدایت و جهت‌دهی آنها به‌سوی هدف آن، یعنی تأمین کمال حقیقی انسان است.

در قرآن، واژه «کمال» به‌کار نرفته است؛ هرچند مشتقات این واژه در آیاتی مطرح شده؛ اما به معنای لغوی آن است (بقره: ۱۸۵ و ۱۹۶ و ۲۳۳؛ مائده: ۳؛ نحل: ۲۵). قرآن کریم معمولاً از واژگان دیگری برای کمال مصطلح انسانی استفاده کرده که در ادامه به تبیین آنها می‌پردازیم.

۱-۳. کمال حقیقی

«کمال» در لغت عبارت است از به‌دست‌آوردن یا حاصل‌شدن آنچه که غرض و مقصود از چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده کمل)؛ یعنی افزون بر محقق‌شدن اجزای شیئی، غرض آن نیز حاصل شود. «کمال» در اصطلاح، امری وجودی بوده و از سنخ مفاهیم ثانیه فلسفی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۹)؛ چون از مقایسه حالتی که شیء، یک مرتبه وجودی پیدا کرده است، با وضع پیشین که آن مرتبه را نداشته است، به‌دست می‌آید. کمال هر چیزی صفت یا اوصافی است که فعلیت اخیر شیء اقتضای واجد شدن آنها را دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴).

۲. واژگان هم‌معنای «کمال» در قرآن

۲-۱. سعادت

«يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ سُقَىٰ وَ سَعِيدٌ...» (هود: ۱۰۵). آیه شریفه فرجام اخروی انسان‌ها را بیان می‌کند؛ برخی از آنها را اهل شقاوت و برخی را سعادت‌مند دانسته، سپس به بیان سرانجام هر دو گروه می‌پردازد.

از دیدگاه علامه مصباح یزدی، مراد از کمال انسان، نوعی افزایش کمی یا کیفی و یا شکوفایی و بیشتر شدن بهره وجودی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۵). با توجه به این تعریف، کمال انسان باید در همه ابعاد وجودی او، اعم از بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌ها باشد که با شکوفا ساختن ظرفیت‌ها و استعدادها درونی تحقق پیدا کند. آمدن قید «حقیقی» برای «کمال» به این منظور است که چنین کمالی را از هرگونه کمال موهوم یا کمال‌پنداری جدا کنیم؛ زیرا طبق نگرش مادی‌گرایانه، اموری همچون مال و ثروت، سرمایه‌داری، جاه‌طلبی، ارضای بی‌ضابطه و افسارگسیخته غرائز به‌ویژه غریزه جنسی (ر.ک: بوذری‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۵۵)، و لذت‌بری حیوانی معیار کمال و سعادت تلقی می‌شود. کوتاه سخن اینکه براساس جهان‌بینی مادی، انسان‌ها به دنبال سعادت و لذت مادی دنیوی هستند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۷۵)؛ درحالی‌که کمالی را می‌توان برای نفس انسان، حقیقی دانست که متناسب با ظرفیت‌ها و استعدادها وجودی او باشد. از سوی دیگر تشخیص همه ظرفیت‌های وجودی انسان و راه‌های شکوفایی آن و تعیین کمال حقیقی او از قلمرو شناخت بشر خارج است و تنها خداوند متعالی که آفریننده انسان است و به همه ابعاد و زوایای وجودی او آگاهی و اشراف کامل داشته و کمال حقیقی او را می‌داند، می‌تواند نسخه سعادت و کمال برای نوع انسان بیچند از این‌رو برای

«سعادت» در لغت به معنای خیر و سرور، و یمن یعنی خلاف نحس (جوهری، ۱۳۷۶ق، ماده سعد) به‌کار رفته است.

سعادت انسان نیز باید متناسب با استعدادها و وجودی او معنا شود. اگر اساس در سعادت را لذت بدانیم، باید این لذت هم در کمیت و هم در کیفیت، برترین لذت‌ها باشد تا بدان «سعادت» گفته شود. قرآن در وصف آخرت می‌فرماید: «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ» (اعلی: ۱۷) «خیر»، به کیفیت لذات آخرت اشاره دارد، که بهترین و بالاترین لذات است؛ و تعبیر «أَبْقَىٰ» اشاره به پیوستگی و دوام لذات آخرت دارد؛ یعنی از لحاظ کمی نیز ابدی و دائمی است. سعادت، هدفی است که پس از آن، هدف دیگری برای آن متصور نیست؛ بر این اساس، سعادت مرادف کمال حقیقی خواهد بود.

۲-۲. فوز

«فوز» در لغت به معنای رسیدن به خیر و نجات از شر است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ماده فوز). با توجه به موارد کاربرد فوز و مفاز در قرآن، هدف و غایتی دیگر برای آن ذکر نشده است. معلوم می‌شود فوز، همان کمال حقیقی انسان است. برای نمونه قرآن می‌فرماید: «... وَ رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۷۲)؛ رضوان الهی که هدفی بالاتر از آن وجود ندارد، همان فوز و کامیابی بزرگ عنوان شده است.

۲-۳. فلاح

«فلاح» در لغت به معنای بقاء در خیر (همان، ماده فلاح)، فوز، پیروزی و رسیدن به هدف (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده فلاح) است. از نظر معنای لغوی، دو واژه «فوز» و «فلاح» به هم نزدیک هستند. قرآن کریم از سعادت اهل ایمان با عنوان «فلاح» نیز یاد می‌کند. سعادت را فلاح گفته‌اند؛ چراکه در آن، ظفر و پیروزی و رسیدن به هدف لحاظ شده است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹).

با توجه به کاربرد «فلاح» در قرآن، همانند فوز، معلوم می‌شود «فلاح» نیز یکی از تعابیر ناظر به کمال حقیقی انسان است؛ زیرا قرآن برای فلاح، هدف دیگری ذکر نکرده که مثلاً پس از فلاح چه می‌شود و فلاح مقدمه چه چیزی است؛ بلکه فلاح به عنوان کمال غائی مطرح شده است: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره: ۱۸۹).

با توجه به آنچه گفته شد، کمال حقیقی انسان عبارت است از رشد و فزونی وجودی او در ابعاد بینشی، گرایشی، توانشی که از طریق افعال اختیاری حاصل می‌شود؛ که حاصل فعلیت و شکوفایی همه استعدادهای روحی بالقوه او در ابعاد گوناگون است. تعابیری چون «فوز»، «فلاح» و «سعادت» به کمال حقیقی انسان اشاره دارد که مصادیق آن حصول قرب، رضا و رضوان الهی است.

۳. مصادیق غرائز حیوانی انسان

با توجه به قرآنی بودن پژوهش حاضر، براساس استقصای آیات، به مصادیقی از غرائز حیوانی انسان اشاره می‌کنیم:

۳-۱. میل جنسی

از منظر علامه مصباح یزدی، اصل وجود تمایل جنسی در کنار سایر امیال طبیعی انسان مانند سایر حیوانات، لازمه ساختمان وجودی او و غریزی است و در نتیجه از قلمرو اختیار او بیرون است؛ نیروی جنسی پیش از بلوغ بالقوه است؛ اما پس از آن به فعلیت و آمادگی برای تکثیر نسل و بقای نوع می‌رسد. غریزه جنسی مانند غرائز دیگر به خودی خود دارای ارزش مثبت یا منفی اخلاقی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۰۷)؛ اما کیفیت و کمیت رضای آن، تحت ارزش‌های اخلاقی قرار می‌گیرد؛ از این رو نیاز به مدیریت و جهت‌دهی صحیح برای رسیدن به کمال حقیقی دارد.

۳-۲. میل به خوردن و آشامیدن

علامه مصباح یزدی یکی دیگر از امیال غریزی انسان را میل به خوردن و آشامیدن می‌شمارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۵-۱۸۶)؛ اصل این میل از آغاز تولد انسان در ذات او وجود دارد؛ هر چند کم و کیف تغذیه در سنین مختلف، متفاوت است. نوزادی که تازه به دنیا آمده، با دهانش در جست‌وجوی سینه مادر است؛ همین که آن را یافت، شروع به مکیدن شیر از آن می‌کند. برای این کار از بیرون، کسی او را راهنمایی نمی‌کند؛ بلکه کشش ذاتی و غریزی در اوست که او را به سمتی می‌کشد. به تدریج هنگامی که بزرگ و بزرگ‌تر شد، غذاهای مختلفی می‌تواند بخورد. همین‌طور میل به تغذیه در او هست؛ هر چند به خاطر بیماری یا پیری و از این قبیل عوارض، ممکن است ضعیف شود؛ اما اصل این میل همیشه با انسان هست و کسی هم از آن مستثنا نیست. حتی پیامبران الهی^{علیهم‌السلام} نیز میل به تغذیه داشتند؛ چنانچه قرآن می‌فرماید: «وَ مَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ...» (انبیاء: ۸).

۳-۳. میل به تهیه لباس و مسکن

یکی دیگر از امیال غریزی انسان میل به تهیه لباس و مسکن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۳۱). انسان به لحاظ غریزی می‌خواهد بدنش را از سرما و گرما و گاهی اوقات از گزند و آسیب‌های بیرونی بپوشاند، مانند پوشیدن لباس رزمی و زرهی به منظور حفظ و صیانت در مقابل ابزار و آلات جنگی دشمن و... . قرآن تلویحاً به وجود چنین میل و گرایشی در انسان اشاره کرده است:

«يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَاتِكُمْ وَ رِيشًا...» (اعراف: ۲۶). آیه به دو ویژگی لباس اشاره کرده؛ یکی اینکه لباس، زشتی‌های انسان و به اصطلاح، عورات او را می‌پوشاند: «يُورِي سَوَاتِكُمْ»؛ دومین ویژگی لباس، زینت‌بودن برای انسان است: «رِيشًا».

«... وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَ سَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ...» (نحل: ۸۱)؛ ... و (خداوند) برای شما لباس‌هایی قرار داد که شما را از گرما (و سرما) نکه می‌دارد و لباس‌هایی که شما را از آسیب یکدیگر نکه می‌دارد... .

گرایش انسان به مسکن نیز مانند میل به لباس یکی از امیال غریزی انسان است. وی به مسکن و پناهگاهی نیاز دارد که او را از گزند سرما و گرما و خطرات دیگر حفظ کند: «وَ اللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ

بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَلَمْتُمْ وَّ يَوْمَ إِقَامَتِكُمْ...» (نحل: ۸۰).

این میل همانند میل دفاع از خود است؛ هرچند این نوع امیال در درجه اهمیت به پای امیال جنسی و تغذیه نمی‌رسند؛ اما همانند آن نیازمند مدیریت صحیح به‌منظور تأمین کمال حقیقی است.

۴. راهکارهای کلی مدیریت غرائز حیوانی

قرآن راه‌های مدیریت صحیح امیال و غرائز انسان را برای رسیدن به کمال نهایی بیان کرده؛ که آنها را در دو محور کلی راهکارهای بینشی و انگیزشی پی می‌گیریم.

۴-۱. راهکارهای بینشی

قرآن برای هدایت انسان‌ها نازل شده است و بخش عمده هدایت انسان از مسیر آگاهی‌بخشی به او برای جهت‌دهی صحیح امیال تحقق می‌یابد؛ زیرا علت اصلی انحراف انسان از مسیر کمال و محرومیت از سعادت خویش، استفاده از امیال در مسیری غیر از کمال حقیقی است.

۴-۱-۱. ایجاد بینش صحیح نسبت به مبدأ متعالی و صفات او

اساس معارف قرآن، توحید و خداشناسی است؛ نظام هستی از جمله وجود انسان وابسته به خداوند است؛ زیرا او ایجادکننده انسان است و کمال انسان را نیز تنها او تعیین می‌کند. از آنجاکه خداوند سرچشمه همه کمالات بوده و وجود مقدس او کمال مطلق است؛ طبعاً کمال انسان نیز باید در رسیدن به او باشد. حال، کمالات انسان چه مقدار است و از کجا می‌آید، انسان چگونه به کمال حقیقی خود برسد و مسائلی از این قبیل را کسی جز خداوند که خالق انسان است، نمی‌داند؛ زیرا کسی که نمی‌داند نظام هستی قائم به ذات خداوند است، چگونه می‌تواند در مورد شئون هستی و کمالات آن، از جمله کمال انسان، قضاوت صحیحی داشته باشد؟

آیات فراوانی انسان را به خدا و اسماء و صفات او و نشانه‌های عظمت او در نظام آفرینش متوجه می‌سازد. حتی از برخی آیات استفاده می‌شود که هدف از آفرینش هستی، رسیدن انسان به بینش صحیح و معرفت الهی است: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ

أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲).

در این آیه غرض از آفرینش آسمان‌ها و زمین، حصول علم و معرفت در انسان نسبت به صفات قدرت و علم الهی عنوان شده است. در آیه دیگر می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵).

از این آیه کریمه، هدف‌مندی آفرینش انسان و حکمت الهی از خلقت او و بازگشت او به سوی کمال مطلق، یعنی خداوند سبحان استفاده می‌شود. اگر چنین بینشی در انسان نسبت به خدا ایجاد شود که خداوند حکیم است و امیال و غرائز مختلف را از روی حکمت برای هدفی غائی در ذات او نهاده که همان رسیدن به کمال حقیقی است، سعی می‌کند از احکام و قوانین الهی پیروی کرده و غرائز خویش را تنها در راستای تأمین سعادت خویش ارضاء کند.

۴-۱-۲. آگاهی‌بخشی نسبت به علم الهی

علم الهی یکی از صفات ذاتی خداوند متعالی بوده و در آیات متعددی با تعابیر گوناگونی همچون عالم، علیم، علّام، و... به آن اشاره شده است (بقره: ۲۹؛ انعام: ۷۳؛ توبه: ۷۸)؛ همچنین بازگشت صفاتی همچون سمیع، بصیر، خبیر و... که در آیات متعددی ذکر شده، به علم الهی است. توجه به اینکه خداوند، دانا به نهران و آشکار است و هیچ عملی از انسان برای او پوشیده نیست، آثار تربیتی مهمی برای انسان دارد؛ چراکه در این صورت، انسان خداوند را حاضر و ناظر اعمال خویش می‌بیند و غرائز و شهوات خویش را مدیریت کرده و خواست و اراده خویش را تابع اراده الهی قرار خواهد داد. بر این اساس، غرائز حیوانی به‌ویژه غریزه جنسی انسان و هرآنچه با آن به‌نحوی ارتباط دارد، مانند چشم، باید تحت فرمان عقل و شرع باشد. شاید بسیاری از انحرافات جنسی از مسیر نگاه‌های هوس‌آلود به نامحرم پدید می‌آید. قرآن در راستای مدیریت نگاه‌های انسان به آگاهی‌بخشی نسبت به علم خداوند، به همه رفتارهای او پرداخته و می‌فرماید: «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ» (غافر: ۱۹)؛ خداوند، نگاه‌های پنهانی و خیانت‌آمیز به نامحرم را می‌شناسد. این آیه هشدار می‌دهد که مراقب چشم‌های خود باشید. «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...» (نور: ۳۰-۳۱).

حدود و مقررات و احکام و قوانین مربوط به زناشویی تخطی نمی‌کند. در باب خوراک و پوشاک و مسکن نیز سعی می‌کند براساس احکام و دستورات دینی، با فراهم آوردن آنها از مسیر حلال با انگیزه الهی به طرز صحیح مصرف کند و از هرگونه افراط و تفریط، اسراف و تبذیر یا فخرفروشی در این موارد خودداری کند.

۳-۱-۴. آگاهی بخشی نسبت به مالکیت و رازقیت الهی

از منظر قرآن، مالکیت همه هستی، تنها از آن خداست؛ زیرا او آفریننده و پرورش دهنده جهانیان است و در نتیجه رازقیت الهی نیز که جلوه‌ای از ربوبیت اوست، اثبات می‌شود. در آیات متعددی به اصل مالکیت الهی (آل عمران: ۱۰۹؛ نساء: ۱۲۶ و...) و همچنین به رازقیت او (هود: ۶؛ سبأ: ۲۴؛ فاطر: ۳؛ ذاریات: ۵۸ و...) اشاره شده است: «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ...» (بقره: ۲۸۴)؛ «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات: ۵۸)؛ «قُلْ إِنْ رَبِّي يَسْتَطِيعُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ يَقْدِرُ لَهُ...» (سبأ: ۳۹).

باور به مالکیت و رازقیت الهی سبب می‌شود انسان خود را مالک اصلی متاع و کالاهای دنیوی خویش ندانسته و دل‌بستگی‌های او به مادیات، از جمله مسکن و لباس کمتر شود و از آنجاکه خدا را رازق می‌داند، دیگر حرص و طمع نمی‌ورزد.

۴-۱-۴. آگاهی بخشی نسبت به غنای مطلق الهی

صفت غنا و بی‌نیازی یکی دیگر از صفات ذاتی الهی بوده و در آیات متعددی با تعابیر گوناگونی همچون غنی، صمد و... بدان اشاره شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵).

اگر انسان خود را فقر محض و خدا را غنی و بی‌نیاز مطلق بداند، سر تسلیم بر درگاه او فرود می‌آورد و به فرمان‌های او گردن می‌نهد. فقر انسان نه وصف زائد بر ذات او بلکه عین ذات اوست. انسان، هم در ذات و هم در صفات، فقر محض است. فلاسفه برای ممکنات از جمله انسان تعبیر «فقر وجودی» دارند. یعنی انسان نه تنها در نیازهای خود به خداوند فقیر است؛ بلکه در اصل وجود نیز فقیر است. وجود غرائز و امیال درواقع از نیازهای انسان حکایت می‌کند و نشانگر فقر او نسبت به کسی است که نیازهایش را اشباع کند؛ و آن غنی مطلق است که انسان تکویناً و تشریحاً در همه آرزوها و

باز در این آیات، خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد که به مردان و زنان مؤمن بگو چشمانشان را از نگاه‌های حرام فرو کاهند؛ و در ادامه به آگاهی الهی از اعمالشان خبر می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ». در آیه دیگر به مؤمنان دستور می‌دهد هنگامی که از زنان پیامبر ﷺ چیزی (مثلاً به‌عنوان امانت) می‌خواهید، از پشت پرده بخواهید: «وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ...» (احزاب: ۵۳). در ذیل آیه به فلسفه این امر اشاره می‌کند که این کار سبب پاک‌ی دل شما و دل آنان می‌شود: «ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ...». معلوم می‌شود آلودگی دل از مسیر چشم و نگاه‌های ناروای آن است؛ از این‌رو با چنین سفارشی، درواقع روزه آلودگی‌ها را می‌بندد.

به‌طور کلی آیات فراوانی از آگاهی خداوند نسبت به گناهان انسان خبر می‌دهند؛ برای نمونه آیه «وَ كَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا». «ذنوب» به معنای گناهان است که به اطلاق خود، همه موارد گناه را شامل می‌شود؛ اعم از گناهان مربوط به غریزه جنسی، غریزه تغذیه، مانند حرام‌خواری، اسراف و... . براساس این آیه، خداوند به همه گناهان بندگان آگاه و بیناست؛ آگاهی بخشی نسبت به علم الهی به همه اعمال، انسان را به مدیریت امیال حیوانی و حرکت در مسیر صراط مستقیم الهی برمی‌انگیزد. در آیه دیگر با بیانی جامع نسبت به هر عملی که از انسان سر می‌زند، موضع‌گیری کرده و به علم و آگاهی خداوند بر عمل انسان و قدرت الهی بر احضار عمل او اشاره کرده است: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي جَعَلْتُ لَكُمْ آيَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (لقمان: ۱۶).

چنین بینشی نسبت به صفت علم الهی، انگیزه نیرومندی در انسان ایجاد می‌کند که مراقب اعمال خویش باشد. این آیه به اطلاق خود شامل همه اعمال انسان بوده، اعم از واکنش انسان در برابر غرائز حیوانی و غیر آن است. بر این اساس، توجه انسان با ایمان به عالمیت خداوند و نظارت او بر اعمال همگان، سبب مهار غرائز حیوانی، اعم از غرائز جنسی، تغذیه و... می‌شود. در این حال سعی می‌کند اراده خویش را پیرو اراده الهی قرار دهد و از هرگونه انحراف از مسیر صحیح پرهیز کرده و از افراط و تفریط در اشباع غرائز دوری کند. در باب غریزه جنسی، کسی که خدا را حاضر و ناظر بر اعمال خویش می‌بیند، عفت می‌ورزد و از مجرای قانونی ازدواج، غریزه خود را ارضا می‌کند و از

۴-۱-۴. بیان هدف‌مندی نظام هستی و انسان و تعیین کمال نهایی او
 آفرینش هستی از نگاه قرآن، بیهوده و بازیچه نبوده، بلکه هدف‌مند است. اگر آخرت و پاداش و کیفری در کار نباشد، این امر مستلزم عبث و بیهوده‌بودن آفرینش است که برخلاف حکمت و عدل الهی است. قرآن با تعابیر گوناگونی به هدف‌مندی نظام هستی اشاره کرده است: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَا» (دخان: ۳۸)؛ «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا...» (ص: ۲۷).

از آنجاکه نظام هستی، به‌حق و با هدفی حکیمانه آفریده شده، پس انسان نیز به‌عنوان جزئی از مجموعه آفرینش، دارای هدفی است، و آن، بازگشت به‌سوی کمال مطلق، یعنی خداوند متعال است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵). برای این بازگشت و ملاقات الهی طبعاً ره‌توشه‌ای برای انسان لازم است و آن در دو حوزه اعتقادی و عملی خلاصه می‌شود: خلوص توحید در عبادت و انجام اعمال شایسته: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰). بخشی از اعمال صالح انسان به مدیریت صحیح غرائز برمی‌گردد که ثمره آن، ایجاد فضائل اخلاقی، همچون عفت و قناعت است.

۴-۱-۷. آگاهی‌بخشی نسبت به برتری آخرت نسبت به دنیا
 قرآن در بیان مسئله کمال نهایی نه صرفاً به‌نحو کلی، بلکه به مصادیق آن و ظرف تحقق آن نیز اشاره می‌کند و حیات حقیقی انسان را حیات اخروی می‌داند: «وَمَا أُوْتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتِهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (قصص: ۶۰). حقیقت امر این است که دنیا و هر آنچه در آن هست، جز متاعی اندک نیست؛ «وَمَا أُوْتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتِهَا» یعنی هر آن چیزی که به شما داده شده؛ و این معنای عامی است که شامل همه مشتهیات و خواسته‌های آدمی، مال و دارایی، همسر، فرزند، مسکن و... می‌شود؛ متاعی که به‌گونه‌ای با امیال و غرائز انسان گره خورده و انسان طبعاً دل‌بسته آن است؛ این آیه در راستای جهت‌دهی امیال حیوانی انسان، در برابر متاع فانی دنیا به آخرت اشاره می‌کند که هم از لحاظ کیفیت بهتر است و هم از لحاظ کمیت باقی‌تر است: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ...»؛ از تعبیر «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» چنین فهمیده می‌شود که اگر انسان عقل و اندیشه خویش را به‌کار بگیرد، ارجحیت لذات برتر و بهتر حیات اخروی بر لذات اندک و مقطعی زندگی دنیوی را تأیید خواهد کرد.

خواسته‌های خود، به‌سوی او متوجه است. آیه شریفه با عبارت «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ...» و با تعبیر «إِلَى» بر این مطلب دلالت دارد که نیاز ذاتی، انسان را به‌سوی خدا می‌کشد. این مطلب، انسان را متوجه می‌سازد که تأمین همه نیازمندی‌ها و آمال و آرزوها و کمال حقیقی او تنها به دست خداست؛ از این‌رو ضرورت دارد انسان تنها از مسیری که خداوند متعالی برای او مقرر کرده، امیال و غرائز خود را اشباع کند و در نتیجه به کمال نهایی خویش برسد.

۴-۱-۵. ایجاد بینش صحیح نسبت به معاد

معاد یکی از اصول اساسی ادیان ابراهیمی به‌ویژه اسلام است؛ براساس تعالیم اسلام، انسان، تنها همین بدن مادی نبوده و زندگی او در این کره خاکی منحصر نمی‌شود؛ بلکه اصل و حقیقت انسان عبارت از روح و نفس اوست که عنصری مجرد و باقی است و پس از مرگ نیز به عالم برزخ، سپس قیامت منتقل می‌شود و رهسپار سرای ابدیت می‌گردد؛ در هندسه معارف دینی، معاد و بازگشت انسان به‌سوی خداوند نقش بسیار برجسته‌ای در بیداری و تذکر انسان دارد؛ به‌طوری‌که حدود یک‌سوم قرآن درباره همین اصل از اصول دین و مباحث مربوط به آن است. از نگاه قرآن، مبدأ آفرینش هستی، خداست و فرجام آفرینش، از جمله انسان، نیز به‌سوی خداست: «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (روم: ۱۱).

در آیات فراوانی به‌صراحت از ضرورت و بازگشت به‌سوی خدا سخن به‌میان آمده است؛ از جمله در آیه ۴۲ «نور» می‌فرماید: «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ»؛ تقدم «إِلَى اللَّهِ» بر «الْمَصِيرُ» بیانگر انحصار است؛ یعنی بازگشت همگان، تنها به‌سوی اوست.

آگاهی‌بخشی به معاد و زندگی جاودانی انسان در آن عالم، انگیزه نیرومندی در انسان ایجاد می‌کند تا نفس خود را تزکیه و غرائز حیوانی خویش را تعدیل و آن را در راستای نیل به کمال حقیقی خویش جهت‌دهی کند. در صورت انکار معاد یا غفلت از آن، طبعاً انسان انگیزه‌ای برای تهذیب نفس و تعدیل غرائز طبیعی نخواهد داشت؛ و در نتیجه لذت‌های زودگذر دنیایی را معیار ترجیح بین امیال دانی و عالی خود قرار خواهد داد؛ زیرا چنین کسی زندگی را منحصر در این کره خاکی می‌بیند و اشباع هرچه بیشتر غرائز از هر راهی و لذت‌جویی‌های افسارگسیخته را کمال خویش می‌پندارد.

۱-۸-۴. آگاهی بخشی نسبت به نقش ابزاری و مقدمی داشتن زندگی دنیا برای آخرت

آیا زندگی دنیا هدف غائی برای انسان است یا مقدمه و ابزاری برای آخرت؟ جهان بینی مادی و مکاتب مبتنی بر لذت گرایی، دنیا را هدف و قبله آمال و آرزوی های انسان می دانند و «سعادت» را به بهره مندی هرچه بیشتر از موهب و امکانات دنیا تفسیر می کنند (گرامی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۴). اما براساس جهان بینی توحیدی، دنیا ابزار و وسیله ای برای استكمال انسان و رسیدن او به حیات ابدی اخروی است؛ نه هدف نهایی. قرآن می فرماید: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَدْمُومًا مَدْحُورًا وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» (اسراء: ۱۸-۱۹). یا آیه ای که زندگی دنیا را جز بازپچه ای نمی داند؛ و آخرت را به عنوان زندگی واقعی معرفی می کند: «وَ مَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴).

از نگاه قرآن، دنیا و امکانات آن ابزاری است که انسان به وسیله آن می تواند سرای آخرت خویش را به دست بیاورد: «وَ ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا...» (قصص: ۷۷).

در روایات نیز از دنیا به عنوان وسیله کشت برای عالم آخرت یاد شده است؛ یعنی انسان باید در این دنیا با اعمال نیک، آخرت خود را که سرای برداشت نتیجه و ثمره اعمال است، به دست آورد؛ چنانچه رسول خدا ﷺ فرمود: «الدنيا مزرعة الآخرة» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۹).

با در نظر گرفتن رابطه یادشده، انسان متوجه این حقیقت می شود که هر حرکتی در دنیا بازتابی در آخرت خواهد داشت؛ از این رو در به کارگیری غرائز مادی و حیوانی از زیاده روی پرهیز کرده و از حرام ها دوری می کند و حتی در ارضای حلال غرائز نیز از آخرت غفلت نخواهد کرد؛ چنان که قرآن کریم با بیان جهت دهی صحیح غریزه جنسی و هدف مندی آن، غریزه را ابزار کسب توشه آخرت دانسته و ملاقات الهی را گوشزد می کند: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَ قَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۲۲۳).

در آیه کریمه، زنان را به کشتزار تشبیه کرده که قرار است انسانی تولید کند شایسته خلافت الهی و این انسان از راه بندگی خداوند به کمال نهایی برسد. در ادامه می فرماید: «وَ قَدِّمُوا

لِأَنفُسِكُمْ...» (برای خود (عمل صالح) از پیش بفرستید)؛ سپس با جمله «وَ اتَّقُوا اللَّهَ»؛ همه را به تقوای الهی دعوت می کند که یکی از مصادیق آن، عدم تعدی از حدود و احکام الهی و کوتاهی کردن و هتک محرمات الهی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۱۴)؛ پس از آن، ملاقات الهی را گوشزد می کند: «وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ...». نخست، مسئله جنسی و هدف از آمیزش و از پیش فرستادن (عمل صالح) و تقوا را مطرح کرد، تا رسید به لقاء الهی. این بیانگر هندسه عجیب آفرینش الهی و هدف مندی آفرینش امیال و غرائز و سیورورت همگان به سوی خدا و ملاقات اوست. با تأمل و تدبر در آیه، انگیزه مدیریت صحیح غرائز، به ویژه غریزه جنسی در انسان تقویت می شود.

در رابطه با غریزه تغذیه و هدف مندی آن نیز آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ اعْمَلُوا صَالِحًا...» (مؤمنون: ۵۱) هدف استفاده از طیبات و غذاهای پاکیزه را نیرو گرفتن برای انجام عمل شایسته دانسته است. از طرفی نیز در آیات متعددی عمل صالح در کنار ایمان، عامل رسیدن به کمال حقیقی و قرب الهی دانسته شده است (نساء: ۱۲۴؛ توبه: ۹۹؛ نحل: ۹۷؛ ...).

۱-۹-۴. ایجاد بینش صحیح نسبت به رابطه عینی و تکوینی بین زندگی دنیا و آخرت

پس از بیان نقش معادباوری در جهت دهی صحیح غرائز حیوانی، بحث رابطه دنیا و آخرت را مطرح می کنیم. اگر اعتقاد به رابطه بین این دو نباشد، باور به معاد به تنهایی نمی تواند نقشی در مدیریت غرائز حیوانی داشته باشد. منظور ما از «رابطه دنیا و آخرت»، رابطه عمل دنیوی با جزای اخروی آن است. از دیدگاه قرآن، دنیا و آخرت جدای از یکدیگر نبوده؛ بلکه به لحاظ تکوین، پیوند وثیقی بین این دو عالم وجود دارد. اگر انسان دارای باورهای صحیح و اعمال شایسته باشد، در دنیا و آخرت سعادت مند و کامیاب می شود. در غیر این صورت دچار شقاوت و نگون بختی خواهد بود. از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده: «کما تبتشون تموتون، و کما تموتون تبثون، و کما تبثون تحشرون» (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۳). همچنین آن حضرت می فرماید: «إِن هِيَ إِلَّا أَعْمَالِكُمْ وَ أَنْتُمْ تَحْزُونَ فِيهَا إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَ إِنْ شَرًّا فَشَرٌّ» (همان، ص ۳۳۳).

از این رو بین اعمال انسان و سعادت یا شقاوت او رابطه ای حقیقی و تکوینی وجود دارد که از آن به رابطه عینی دنیا و آخرت تعبیر می کنیم.

کمال حقیقی یاری می‌کند. با توجه به اینکه برای تحقق هر کاری اعم از کار نیک و بد، تا زمانی که انگیزه‌ای درونی در انسان نسبت به آن کار وجود نداشته باشد، آن را انجام نخواهد داد؛ از این رو ایجاد انگیزه برای انجام عمل، بسیار مهم است. در اینجا به برخی از راه کارهای ارائه شده اشاره می‌کنیم:

۴-۲-۱. انذار

هشدار دادن یکی از راه‌ها و ابزار متعارف و معقولی است که ما در زندگی روزمره خویش با آن سروکار داریم؛ حتی به کودکان نیز به پرهیز از عملی، خطرات آن را گوشزد می‌کنیم. هشدار و ایجاد ترس با بیان عاقبت بد انجام کاری یا ترک آن، تأثیر بازدارنده‌ای در نفس انسان ایجاد می‌کند. قرآن نیز این روش متعارف را به کار گرفته و آیات فراوانی در مقام انذار و هشدار است. از آنجاکه بیشتر انسان‌ها به اقتضای طبیعت مادی خود، معمولاً دنبال شهوات و خواسته‌های نفسانی خویش هستند و دچار انحراف و گناه می‌شوند؛ از این رو جنبه انذار و هشدار از عواقب بد گناهان در قرآن بر تبشیر که معمولاً مختص مؤمنان است، غلبه دارد؛ قرآن، سرانجام تلخ طغیان‌گری و مقدم‌داشتن دنیا بر آخرت را چنین گوشزد می‌کند: «فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَ آتَرَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا فِإِنَّ الْجَحِيْمَ هِيَ الْمَأْوٰى» (نازعات: ۳۷-۳۹). گاهی همه مردم را مخاطب قرار داده و انذار می‌کند: «يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا اِنَّ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ فَلَا تَغْرُبَنَّكُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وَلَا يَبْغُرَنَّكُمُ بِاللّٰهِ الْغُرُوْرُ» (لقمان: ۳۳).

در این آیه، مردم را به تقوای الهی و خشیت از روز قیامت فرمان می‌دهد و با بیان اینکه وعده الهی تحقق می‌پذیرد؛ اکیداً از مغرور شدن به زندگی دنیا و فریب خوردن از ابلیس می‌ترساند. اندازهای یادشده در جهت‌دهی امیال و غرائز سرکش انسان و مراقبت از اعمال، بسیار تأثیرگذار است. از سوی دیگر با عبارتی جامع می‌فرماید: «فَلَا تَغْرُبَنَّكُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا...». چنانچه گفتیم، زندگی دنیا که شامل اموال و دارایی، زن و فرزند، مقام و ریاست و غیره است، با تمام مظاهرش با غرائز و امیال آدمی ارتباط دارد. در این آیه به صورت کلی، مؤمنان را با تأکید، از فریفته شدن به این زندگی دنیوی برحذر داشته که به‌طور غیرمستقیم در جهت‌دهی انواع امیال و غرائز انسان موثر است.

قرآن در خصوص مدیریت صحیح غریزه جنسی و پرهیز از عمل

در آیات متعددی از جمله آیات بیانگر تجسم اعمال به وجود رابطه بین دنیا با آخرت، یا رابطه اعمال انسان با سعادت و شقاوت او اشاره شده است: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَّ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تُوَدُّ لَوْ اَنَّ بَيْنَهَا وَّ بَيْنَهُ اَمْدًا بَعِيْدًا...» (آل عمران: ۳۰). آیه به‌روشنی دلالت می‌کند بر اینکه هر کسی هر عملی انجام داده باشد، همان عمل را در روز قیامت حاضر شده می‌یابد. اگر انسان باور کند هر عملی انجام بدهد، حقیقت ملکوتی آن را در قیامت خواهد دید، طبعاً غرائز و امیال خود را درست مدیریت کرده و مراقب اعمال خویش خواهد بود. تعبیر «وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» مطلق بوده در نتیجه همه کارهای زشت را شامل می‌شود؛ چه گناهان مربوط به غرائز جنسی و تغذیه، همچون انحرافات جنسی، حرام‌خواری و...؛ و چه سایر گناهان. حقیقت چهره ملکوتی عمل بد، آن قدر زشت و ترسناک است که انسان آرزو می‌کند ای کاش با آن، فاصله دوری داشت: «تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَيْنَهَا وَّ بَيْنَهُ اَمْدًا بَعِيْدًا». این آگاهی و توجه به ملکوت اعمال، انگیزه نیرومندی در مدیریت غرائز و امیال در انسان ایجاد می‌کند.

از اطلاعات آیات دیگر نیز می‌توان چنین مطلبی را استفاده کرد: «يٰۤاَيُّهَا اِنَّهَا اِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِى صَخْرَةٍ اَوْ فِى السَّمٰوٰتِ اَوْ فِى الْاَرْضِ يٰۤاْتُ بِهَا اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ لَطِيْفٌ خَبِيْرٌ» (لقمان: ۱۶). این آیه با نهایت تأکید، ضمن تمثیلی زیبا بر این مطلب که هیچ عملی از انسان فروگذار نخواهد شد و حتماً خداوند آن را خواهد آورد؛ انگیزه محکمی در انسان برای مراقبت از اعمال خویش ایجاد می‌کند. نظیر این آیه، دو آیه پایانی سوره «زلزال» است: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَّ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۸و۷).

۴-۲. راهکارهای انگیزشی

براساس آیات متعدد، لذت‌های دنیا زودگذر و مقطعی است؛ اما لذات آخرت پایدارتر و با کیفیت‌ترند (آل عمران: ۱۴ و ۱۵؛ قصص: ۶۰؛ شوری: ۳۶؛ اعلی: ۱۶ و ۱۷). در نتیجه توجه و گرایش انسان به لذت‌های اخروی سبب مدیریت صحیح غرائز برای دستیابی به لذات بیشتر، برتر، پایدارتر و کمال‌آفرین‌تر آخرت خواهد بود؛ چنانچه خواهش‌های حیوانی در صورت ارضا، بدون توجه به دستورهای شرع، عذاب‌های پایدارتر، شدیدتر و خوارکننده‌تر در پی خواهد داشت. قرآن با ایجاد انگیزش صحیح در انسان از راه‌های مختلف، او را در جهت‌دهی و مدیریت صحیح امیال حیوانی در راستای نیل به

۲-۴. تبشیر

تبشیر و مزده دادن همانند انذار، از راه کارهای متعارف تربیت در زندگی روزمره انسان‌ها و یکی از راه‌ها و ابزارهای ایجاد انگیزه در انسان برای انجام یا ترک کاری است. قرآن کریم نیز طبق اصول محاوره عقلائی، از ابزار بشارت استفاده کرده و معمولاً در کنار انذار، تبشیر را نیز به کار می‌برد و پیامبران علیهم‌السلام را مبشر و منذر معرفی می‌کند.

قرآن برای کسانی که نفس را از هوا و هوس‌های آن نگه داشته و غرائز سرکش را مهار کرده‌اند، چنین بشارت می‌دهد: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات: ۴۰ و ۴۱).

تعبیر «الهُوَى» به اطلاق خود همه موارد هواپرستی را شامل می‌شود؛ چه در حوزه امیال و غرائز، از جمله غریزه جنسی و تغذیه و چه غیر آن. ترس انسان از مقام پروردگار، سبب بازداشتن نفس از هواها می‌شود. کسی که از مقام پروردگارش هراسان نباشد، هیچ‌گاه از هواهای نفسانی، خودش را باز نخواهد داشت. از این رو با بیان بهشت به عنوان جایگاه افرادی که از مقام پروردگار بیم دارند و از هواهای نفسانی پرهیز می‌کنند، در افراد ایجاد انگیزه می‌کند که از هواها و خواسته‌های نفسانی پرهیز کرده و در واقع جلوی افسارگسیختگی غرائز حیوانی را بگیرند. «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَمِ وَ الْحَرثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ قُلْ أُوْتِيتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكَ لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ أَرْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَ رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران: ۱۴ و ۱۵).

این آیات در مقام مقایسه زندگی دنیا با زندگی و نعمت‌های بی‌پایان آخرت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۱۷)؛ پس از بیان اینکه در نظر توده مردم، دوستی شهوات با متعلقات گوناگون آن زینت داده شده، در برابر آن به اهل تقوا بشارتی می‌دهد که آنان نزد خدا بهشت‌ها و همسران پاکیزه و رضوانی از جانب خدا دارند. این بشارت‌ها، هم استمراربخش تقوا و پرهیزکاری متقین است و هم دیگران را امیدوار می‌سازد تا دل از اشتغال و فرورفتن در شهوات و خواهش‌های پست دنیوی بشویند و در زمره متقین قرار بگیرند. بشارت به این زیبایی و امیدبخشی، بخصوص بشارت به رضوان الهی، انگیزه نیرومندی در افراد در مدیریت غرائز حیوانی ایجاد می‌کند؛ تا انسان در تعارض بین امیال عالی با امیال پست، به سوی

منافی عفت از ابزار انذار استفاده کرده و درباره بندگان خاص الهی می‌فرماید: «... وَ لَا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا» (فرقان: ۶۸)؛ ... و زنا نمی‌کنند؛ و هرکس چنین کند، مجازات سختی خواهد دید. همچنین با اشاره به انحراف قوم لوط از مسیر صحیح ارضای غریزه جنسی و روی‌آوری آنان به عمل بسیار شنیع، همجنس‌بازی و در نتیجه گرفتار شدن به عذاب سخت الهی، هشدار داده است: «وَ لُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَ تَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ... وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظَرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ» (اعراف: ۸۰-۸۴).

این تهدید و سوءعاقبت، به قوم لوط اختصاص ندارد. در ادامه نیز با بیانی کلی، عاقبت مجرمان و تبهکاران را به رخ کشیده است: «فَأَنْظَرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ». در آیه‌ای دیگر با بیان راه کارهای صحیح ارضای میل جنسی، نسبت به انحراف از مسیر صحیح آن هشدار داده است: «وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ أَلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» (معاذ: ۲۹-۳۱). طبق این آیه، هرکس دنبال راهی غیر از راه ارضای غریزه به‌وسیله همسر برود، متجاوز خوانده شده است؛ که اطلاق همه مصادیق انحراف جنسی و از جمله خودارضایی را شامل می‌شود؛ که در واقع انحراف از مسیر صحیح ارضای غریزه جنسی و تجاوز محسوب می‌شود. اما جهت‌دهی غریزه تغذیه با ابزار انذار را می‌توان از اطلاق برخی آیات استفاده کرد؛ از جمله این آیه: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» (نساء: ۱۰)؛ کسانی که از اموال یتیمان سود می‌برند و تصرفات ناحق و ظالمانه در اموال ایشان می‌کنند، در این آیه به شدت مورد تهدید الهی قرار گرفته‌اند. منظور از اکل مال یتیم، تنها خوردن و بلعیدن آن نیست؛ بلکه مطلق تصرفات است. علت اینکه از میان منافع مال، تنها خوردن را ذکر کرده، این است که این فایده غالب‌تر و مهم‌تر است و فواید دیگر تابع آنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۱). به‌رحال، خوردن مال یتیم نیز از جمله تصرفات آشکار در اموال آنان به‌شمار می‌آید که در این آیه افزون بر هشدار نسبت به سوءعاقبت آن و گرفتاری در دوزخ، به حقیقت باطنی و ملکوتی چنین کار زشت و ظالمانه‌ای اشاره کرده که خوردن آتش است! چنین هشدار طبیعتاً انسان مؤمن را وادار می‌کند که حب دنیا و امیال و غرائز مربوط به تغذیه را براساس اراده الهی تنظیم کرده و از هرگونه حرام‌خواری پرهیزد.

یکی دیگر از اوامر قرآن، دستور به عفت‌ورزی و پاک‌دامنی در مواردی است که زمینه ازدواج فراهم نیست؛ چنان‌که می‌فرماید: «وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْطِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» (نور: ۳۳).

۴-۲-۴. امر و نهی‌های مربوط به غریزه خوراک و تغذیه
از منظر قرآن کریم، ارضاء غرائز و از جمله غریزه تغذیه نباید به‌طور کامل رها باشد. از این رو در قرآن شریف، نسبت به اشباع این غریزه، هم در کمیت و هم در کیفیت، راه‌هایی ارائه شده و امر و نهی‌هایی وارد شده است. برای نمونه، قرآن کریم از تحصیل مال حرام (معاملات ربوی، مال یتیم، اکل مال به باطل و...) نهی کرده و خوردن خبثت، شراب، میته و ذبیحه‌هایی که نام خدا بر آن برده نشده را حرام کرده است (بقره: ۱۷۳؛ نساء: ۲۹؛ مائده: ۹۰؛ اعراف: ۱۵۷ و...). شرط بودن تغذیه به حلال و طیب بودن و عدم اسراف نیز جزء محدودیت‌هایی است که در راستای مدیریت غریزه خوردن و آشامیدن وضع شده است. تشریح روزه نیز جزء محدودیت زمانی این میل و غریزه بوده و انسان در بازه زمانی خاصی، یعنی در روزهای ماه مبارک رمضان از خوردن و آشامیدن ممنوع شده است.

برای پاک و طیب و حلال بودن تصرفات انسان، از جمله تغذیه، قرآن چنین می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ اشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ...» و در آیه دوم سوره «نساء» از خوردن اموال یتیمان نهی فرموده است: «وَأَنْتَوُا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَاتِ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا» (بقره: ۱۷۳). چنانچه پیش از این بیان شد، مقصود از خوردن مال یتیم در این آیه، مطلق تصرفات و از جمله تغذیه است.

۴-۳. وضع قوانین بازدارنده (حدود، قصاص و...)
یکی دیگر از راه‌کارهای قرآنی مدیریت غرائز انسان، علاوه بر قوانینی که در شکل اوامر و نواهی بیان شده، وضع قوانین بازدارنده، مانند حدود و قصاص است.

برای نمونه، حد زنا در آیه دوم سوره «نور» از جمله این موارد است: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ...» براساس این آیه کسانی که مرتکب عمل منافی

لذت‌های برتر و بهتر کشیده شود و پاداش الهی و رضوان او را بر متاع اندک و زودگذر دنیا ترجیح دهد.

۴-۲-۳. امر و نهی

بایدها و نبایدها که معمولاً در قالب امر و نهی صورت می‌گیرند، از جمله هنجارهای اجتماعی هستند که در روابط بین مردم به‌عنوان یکی از ابزارها و روش‌ها در حوزه اجرای قوانین، تربیت، اخلاق و... مطرح می‌شوند. قرآن نیز از این شیوه استفاده کرده است؛ خداوند برای بهره‌مندی صحیح انسان از غرائز طبیعی و حیوانی گاهی به انجام اموری فرمان می‌دهد و گاهی از اموری دیگر نهی می‌کند.

۴-۲-۴. امر و نهی‌های مربوط به غریزه جنسی

اشباع غریزه جنسی در اسلام به صورت افسارگسیخته و رها و آزاد از هر قید و بندی ممنوع است. از این رو قوانینی به‌منظور مدیریت شایسته چنین غریزه‌های تشریح شده است (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۱۴). ارضای این میل تنها از راه ازدواج دائم یا موقت است (نساء: ۲۴؛ مؤمنون: ۶۰)؛ از این رو در آیات برای ارضای این غریزه به ازدواج فرمان داده است: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...» (نور: ۳۲) و از ارضای آن از راه‌های غیرحلال، مانند زنا و همجنس‌بازی به شدت نهی شده است؛ از جمله می‌فرماید: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهَا كَانَتْ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسراء: ۳۲) در این آیه به جای نهی از زنا، از نزدیک شدن به آن نهی کرده است. این تعبیر افزون بر تأکیدی که در عمق آن نسبت به خود این عمل نهفته، اشاره لطیفی به این است که آلودگی به زنا غالباً مقدماتی دارد که انسان را تدریجاً به آن نزدیک می‌کند. چشم‌چرانی (نور: ۳۰)، برهنگی و بی‌حجابی (نور: ۳۱)، گفتار نرم و خاضعانه زنان در برابر نامحرم (احزاب: ۳۲)، خلوت با زن نامحرم، کتاب‌های بدآموز و فیلم‌های آلوده و هر عملی که مقدمه‌ای برای این کار محسوب شود، مورد نهی آیه شریفه است.

از جمله محدودیت‌های تمتع جنسی، ممنوعیت آمیزش با همسر در زمان‌های خاص، مانند روزهای ماه رمضان، حال احرام و اعتکاف و ایام عادت زن است (بقره: ۱۸۷ و ۱۹۷ و ۲۲۲)؛ این محدودیت‌ها در واقع افساری است بر گردن اسب سرکش شهوات و تمرین و ریاضتی است برای مهار نفس و غرائز حیوانی و مدیریت آن در راستای نیل به کمال حقیقی.

۱. ایجاد بینش صحیح نسبت به مبدأ متعالی و صفاتی نظیر علم، مالکیت، رازقیت و غنای مطلق الهی.
۲. ایجاد بینش صحیح نسبت به معاد و بیان هدف‌مندی نظام هستی و غایت‌مندی انسان و تعیین کمال نهایی، برتری آخرت نسبت به دنیا، نقش ابزاری و مقدمی داشتن زندگی دنیا برای آخرت و بیان رابطه عینی و تکوینی بین زندگی دنیا و آخرت.
۳. ایجاد انگیزش صحیح در انسان از راه‌های مختلف، همچون انداز، تبشیر، تشویق و ترغیب، امر و نهی، وضع قوانین بازدارنده (حدود، قصاص و...).

.....منابع

- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۱۱ق، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت، دار الجیل.
- بودزی‌نژاد، یحیی، ۱۳۹۰، *انسان در اسلام*، تهران، بعثت.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالمالین.
- چاترچی، ساتیش چاندرا و دریندا موهان داتا، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده، کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حافظ برسی، رجب‌بن محمد، ۱۴۲۲ق، *مشارق انوار البقین فی اسرار امیر المؤمنین*، بیروت، دارالفکر.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب إلى الصواب*، قم، شریف الرضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- فجر، محمد مهدی، ۱۳۸۶، «غرائز انسانی، باید‌ها و نباید‌ها»، *مبلغان*، ش ۹۰ و ۹۱.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۹۲، *انسان در اسلام*، چ نوزدهم، قم، معارف.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ ششم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۸، *اخلاق در قرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴، *خودشناسی برای خودسازی*، چ نوزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، بی تا، *انسان، اسلام، قم، پیام اسلام*.

عفت می‌شوند، باید حد الهی برای آنان جاری شود؛ و این کار باید با قاطعیت تمام اجرا گردد و گروهی از افراد جامعه نیز ببینند تا درس عبرتی برای آنان و دیگران باشد تا دنبال بی‌عفتی و فساد نروند. از این رو اجرای حد الهی عین لطف و رحمت در حق افراد جامعه بوده و جلوی بی‌بندوباری‌ها و افسارگسیختگی شهوات را می‌گیرد.

یکی دیگر از حدود یادشده، حد قذف است؛ «قذف»، نسبت ناروا دادن به افراد پاک جامعه است «وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً...» (نور: ۴). «رمی» در لغت به معنای انداختن (سنگ، تیر و...) است. این واژه استعاره برای نسبت ناروا دادن به کسی مثل نسبت زنا، دزدی و... است؛ به رمی در اصطلاح، «قذف» نیز می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده رمی). آیه می‌فرماید: و کسانی که به زنان پاکدامن نسبت زنا می‌دهند (قذف می‌کنند) سپس چهار شاهد مرد (بر اثبات ادعای خود) نمی‌آورند؛ آنها را هشتاد تازیانه بزنید... .

نمونه دیگر، حد سرقت است: «وَ السَّارِقِ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (مائده: ۳۸). عوامل مختلفی همچون طمع و شهوت مال چه بسا سبب تعدی به اموال دیگران و سرقت می‌شود. در صورت وجود تمام شرایط فقهی، چهار انگشت دزد باید بریده شود. اجرای حد الهی بر سارق در جامعه انسانی بسیار بازدارنده است و جلوی سرقت و تجاوز به اموال یکدیگر را می‌گیرد و امنیت اقتصادی افراد را در جامعه تأمین می‌کند.

نتیجه‌گیری

غرائز عبارت از امیال درونی مشترک میان انسان و سایر حیوانات است که در ذات انسان و حیوان به‌منظور بقا و استمرار وجودشان نهاده شده است. مقصود از مدیریت در غرائز، هدایت و جهت‌دهی آنها به سوی هدف صحیح آن، یعنی کمال حقیقی انسان است؛ که عبارت است از رشد و فزونی وجودی او در ابعاد بینشی، گرایش، توانشی که از طریق افعال اختیاری حاصل می‌شود. تعابیری همچون «فوز»، «فلاح» و «سعادت» در قرآن به کمال حقیقی انسان اشاره دارد که مصادیق آن، حصول قرب، رضا و رضوان الهی است.


انسان برای رسیدن به کمال حقیقی خویش، نیازمند مدیریت و جهت‌دهی صحیح امیال و غرائز خویش است؛ راه کارهای کلی مدیریت غرائز از نگاه قرآن عبارتند از:

نوع مقاله: ترویجی

عقلانیت گفتاری قرآن کریم (بررسی موردی: اصل پرهیز از زیاده‌گویی در قرآن)

سیدسجاد خسروی / دانشجوی دکتری مدرسی میانی نظری اسلامی دانشگاه شهید بهشتی تهران

se-khosravi@sbu.ac.ir

 orcid.org/0000-0003-4060-395X

E_noei@sbu.ac.ir

ابراهیم نوئی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی تهران

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۹

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴

چکیده

گفتار یکی از افعال است و مردم اصولی را در این فعل خود رعایت می‌کنند. یکی از این اصول پرهیز از زیاده‌گویی است. اگر گوینده‌ای همواره بیش از آنچه نیاز مخاطب است سخن بگوید، مخاطب را خسته و گیج می‌کند؛ چنین گفتاری فاقد عقلانیت گفتاری است. در واقع کلام نباید مخاطب را از هدف اصلی گفتار دور کند. برخی از مستشرقان شبهات قرآنی را به گونه‌ای مطرح می‌کنند که نشان دهند قرآن به اصل پرهیز از زیاده‌گویی پایبند نبوده است. آنان برای این مدعا شواهدی را ذکر می‌کنند. با توجه به اینکه مسلمانان قرآن را کلام الهی می‌دانند؛ انتظار دارند گفتار قرآن عاری از زوائد باشد، در این پژوهش که با مطالعه کتابخانه‌ای و تحلیل در آثار قرآن‌پژوهان مسلمان و مستشرقان نگارش یافته؛ نگارندگان به این نتیجه رسیده‌اند که ادعای وجود زوائد در قرآن صحیح نیست؛ زیرا قرآن از منشأ علم و حکمت صادر شده و علت طرح این شبهات عدم شناخت و درک صحیح مستشرقان از قرآن و یا عناد و دشمنی آنها با اسلام بوده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، عقلانیت، عقلانیت گفتاری، زیاده‌گویی.

مقدمه

دارای زوائد بیان شود یک گفتار گیج‌کننده و پر از اشکال خواهد شد که مخاطب نمی‌تواند معنای درست و موردنظر گوینده را فهم کند؛ به همین خاطر این گفتار معیوب خواهد بود و گفتاری که نتواند معنای موردنظر را ایجاد کند، فاقد عقلانیت گفتاری است؛ زیرا عقلانیت گفتاری اقتضا دارد گفتار معنای موردنظر را ایجاد کند.

ممکن است گفته شود وجه تمایز مبحث «عقلانیت گفتاری» با مباحث مشابه در علم نحو و علم بلاغت چیست و بین «اصل عدم زیاده‌گویی» با مسئله اطناب ممل در علم بلاغت چه رابطه‌ای وجود دارد؟ در این خصوص باید بیان کنیم که اطناب ممل بحثی بلاغی و ادبی است؛ اما مسئله ما فلسفه دینی و عقلانیت‌گرایانه است. ما در این پژوهش به دنبال این نیستیم که بگوییم از جهت ادبی ماجرا چیست؛ بلکه می‌خواهیم بگوییم زیاده‌گویی با عقلانیت (نه بلاغت) در گفتار منافات دارد و منتقدان معتقدند قرآن گرفتار چنین مشکلی است. در ادامه به این انتقادات، متناسب با شبهات مطرح‌شده، پاسخ داده خواهد شد.

برخی از مستشرقان شبهات را به‌گونه‌ای بیان می‌کنند که نشان دهند قرآن به اصل پرهیز از زیاده‌گویی عمل نکرده است؛ به همین خاطر بسیاری از آیات قرآن را به دلیل رعایت نکردن این اصل، فاقد عقلانیت گفتاری می‌دانند. ما در این پژوهش به دنبال تبیین اصل پرهیز از زیاده‌گویی در قرآن هستیم، تا به‌واسطه بررسی اصل مذکور، شبهات مستشرقان را که جنبه‌ای نو پیدا کرده است، پاسخ گفته و نشان دهیم گفتار قرآن در اوج عقلانیت گفتاری و بدون زوائد و اضافه‌گویی بیان شده است.

در اهمیت این پژوهش علاوه بر زدودن غبار شبهات از ساحت قرآن کریم، می‌توان به جدید بودن نحوه پرداختن به شبهات مربوط به زوائد قرآن اشاره کرد؛ زیرا شبهات مربوط به زیاده‌گویی در قرآن تاکنون از نظرگاه عقلانیت گفتاری مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است؛ و این اثر می‌تواند گامی در جهت رشد این نگاه نو به مباحث قرآنی و کلامی و اثبات عقلانیت در گفتار قرآن باشد. البته در پیشینه این مسئله علاوه بر کتبی مانند *شبهات و ردود حول القرآن الکریم* (معرفت، ۱۴۲۳ق)، یا کتاب *أضواء علی متشابهات القرآن* (خلیل یاسین، ۱۹۸۰) عالم لبنانی معاصر که به‌صورت کلی به حل شبهات پرداخته‌اند؛ می‌توان به مواردی اشاره کرد که به‌طور جزئی‌تر به بحث زیاده‌گویی در قرآن پرداخته‌اند؛ مانند پایان‌نامه کارشناسی ارشد با

انسان‌ها معمولاً می‌کوشند کارها و اعمالشان را بر پایه اصول و ضوابطی بنا کنند که معقول باشند؛ یکی از افعالی که مردم به‌طور روزمره با آن سر و کار دارند فعل گفتار است و همواره می‌کوشند در گفتار خود به‌گونه‌ای عمل نکنند که از دایره عقلانیت خارج شوند؛ لذا اصولی را که فکر می‌کنند همگانی است، به‌عنوان پیش‌فرض برای کنش گفتاری خود در نظر می‌گیرند. در واقع عقلانیت گفتاری به معنای عقلانیت در مقام گفتار است. یکی از مهم‌ترین اصول عقلانیت گفتاری پرهیز از زیاده‌گویی است؛ یعنی عقلاً هنگام سخن گفتن مراقبت می‌کنند که کلامشان بیشتر از آنچه نیاز است نباشد؛ تا کلام برای مخاطب به دلیل زیاده‌گویی گیج‌کننده نشود و او را از هدف آن گفتار دور نکند. بنابراین اگر گوینده‌ای گفتارش دارای زوائد و اضافه‌گویی باشد و مخاطب متوجه معنا و مقصود او نشود، آن گفتار فاقد عقلانیت گفتاری خواهد بود. بنا بر نظریه جی. ال. آستین فیلسوف انگلیسی و بنیانگذار کنش گفتاری، گفتارهای انسان برای اینکه به کمال مطلوب برسند سه مرحله را پشت سر می‌گذارند؛ در مرحله نخست گوینده باید جملات معناداری را ایراد کند. وی این عمل را فعل گفتار می‌نامد و در مرحله دوم گوینده باید برای بیان آن فعل، هدفی داشته باشد؛ یعنی بخواهد با بیان این جمله معنادار مفهومی را به شنونده و دریافت‌کننده انتقال دهد. بنابراین اگر شخصی سهواً جمله‌ای را به زبان بیاورد، چون قصد انتقال معنا را نداشته، فعل ضمن گفتار از او صادر نشده و گفتار او در همان مرحله باقی می‌ماند و در نتیجه غیرقابل فهم می‌شود. آستین سومین فعل گفتار را خارج از جمله دانسته، می‌گوید سومین و آخرین مرحله افعال گفتاری این است که مخاطب نسبت به شنیدن فعل گفتار و فعل ضمن گفتار گوینده، عکس‌العملی نشان دهد و فعلی را انجام دهد. او این عمل مخاطب را فعل بعد از گفتار نامیده است (آستین، ۱۹۶۲، ص ۹۰-۹۷). به‌عنوان مثال، مخاطب وقتی از گوینده‌ای می‌شنود که «در را ببند» و می‌داند او قصد انتقال معنای جمله را داشته، عکس‌العمل نشان داده و در را می‌بندد. این عمل او به‌عنوان یک حلقه از افعال گفتاری شمرده شده است. اما اگر جمله بی‌معنا باشد یا بدون قصد انتقال گفته شده باشد، مخاطب هیچ عملی انجام نخواهد داد. بنابراین با توجه به نظریه آستین می‌توان گفت گفتارهایی که دارای زوائد هستند، در مرحله نخست، دچار مشکل می‌شوند؛ زیرا اگر گفتاری بیش از اندازه و

یافته است. معانی قریب به این واژه، مانند معقول و عقلانی در بین معاجم کم‌وبیش یافت می‌شود. *ابن‌منظور* معقول را به آنچه توسط قلب تعقل می‌شود معنا کرده است (*ابن‌منظور*، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۸). همچنین در کتاب *مصباح‌الشریعه* آمده است که رفتار و کردار و گفتار انسان اگر از روی تعقل و تدبر و فکر صحیح و به ملاحظه صلاح و خیر انجام بگیرد، آن را عقلانی گویند (*مصباح‌الشریعه*، ۱۳۶۰، ص ۱۶۱). به نظر می‌آید معقول به معنای خردمندانه با معانی اصطلاحی عقلانیت نیز همخوانی داشته باشد. همچنین تعریفی که در *مصباح‌الشریعه* در مورد عقلانی گفته شده، هرچند تعریف لغوی به‌شمار نمی‌آید؛ لکن با تعریفی که *ابن‌منظور* در مورد معقول داشت، کاملاً تناسب دارد و عقلانی از این نظر نیز می‌تواند هم‌ردیف با معنای عقلانیت قرار بگیرد. عقلانیت وصفی است که بر اعمال و باورهای اختیاری انسان بازمی‌گردد؛ بدین‌صورت که گاهی انسان عملی را از روی اختیار انجام می‌دهد و در مقام سنجش آن عمل گفته می‌شود آن کار دارای عقلانیت بوده است یا خیر؟ گاهی نیز وصف عقلانیت در مورد اعمال نیست؛ بلکه متعلق آن، باوری است که انسان با اختیار خود آن را پذیرفته است. به‌عنوان نمونه، گفته می‌شود آیا باور اینکه خداوند شریک دارد، باوری عقلانی است یا خیر؟ به‌همین خاطر عقلانیت به دو بخش عقلانیت نظری که درخصوص باورها و افکار است و عقلانیت عملی که ناظر به اعمال و افعال است، تقسیم می‌شود. برخی در معنای اصطلاحی می‌گویند عقلانیت در هر چیزی (چه باور باشد و چه عمل) به این معناست که به‌نفع ما باشد. بنابراین اگر ارتکاب تناقض به سود ما باشد ما می‌توانیم مرتکب تناقض بشویم؛ درعین‌حال کار یا باور ما عقلانیت داشته باشد؛ زیرا عاقل کسی است که نفع خودش را در نظر بگیرد (در این باره، ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷).

از آنجاکه گاهی انسان‌ها توجیه افعالشان را به داشتن مصلحت ارجاع می‌دهند، به‌نظر می‌رسد مصلحت‌سنجی نیز می‌تواند دیدگاهی برای تعریف عقلانیت باشد؛ زیرا تمسک جستن به مصلحت برای نشان دادن عقلانیت آن فعل است؛ به این بیان که عقلانیت به معنای مصلحت داشتن یک فعل یا باور است؛ لذا اگر مصلحت نداشت عاری از عقلانیت می‌شود. این دیدگاه نیز همچون تعریف پیشین، عقلانیت را امری متغیر و نسبی می‌داند؛ با این تفاوت که در دیدگاه نفع‌گرایان، ملاک عقلانیت نفع و سود است؛ اما در

عنوان *ایجاز و اطناب در قرآن* (کشمیری، ۱۳۸۸)، که البته در عمل، نگارنده بیشتر در پی اثبات اعجاز بلاغی قرآن بوده است. همچنین مقاله «اطناب و گونه‌های آن در ثلث آخر قرآن» (رفیعی و رضایی، ۱۴۰۱) نوشته شده و درصدد تبیین گونه‌های اطناب در ثلث آخر قرآن در جهت بیان اعجاز بلاغی قرآن بوده‌اند. بدیهی است رویکرد ما در این تحقیق با رویکرد این‌گونه کتب و پژوهش‌ها متفاوت است؛ هرچند ممکن است برخی شبهات یا پاسخ‌ها مشترک باشند؛ لکن ما شبهات را از دیدگاه عقلانیت گفتاری بررسی می‌کنیم تا مشخص گردد آیا قرآن به اصل پرهیز از زیاده‌گویی، که یکی از مهم‌ترین اصول عقلانیت گفتاری است، عمل کرده است یا خیر.

۱. مفهوم عقل و عقلانیت

با توجه به اینکه در مقاله حاضر بنا داریم شبهات مستشرقان را از جهت وجود یا عدم عقلانیت گفتاری در قرآن مورد کنکاش قرار دهیم، لازم است ابتدا توضیحی درخصوص واژگان عقل و عقلانیت بیان کنیم تا با شناختی بهتر به شبهات مستشرقان راجع به اصل پرهیز از زیاده‌گویی و در نهایت پاسخ قرآن‌پژوهان مسلمان بپردازیم.

۱-۱. عقل در لغت

عقل دارای معانی متعددی است؛ گاهی عقل را به مفهوم مقابل آن تعریف کرده‌اند؛ مانند *ابن‌درید* که آن را ضد جهل دانسته است (ر.ک: ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۹۳۹). *ابن‌منظور* در بیان معنای عقل می‌نویسد: «العقلُ الجُرُّ والنُّهْيُ» (*ابن‌منظور*، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۸). «جر» به معنای منع و حفظ کردن است؛ تحجیر و سنگ‌چینی کردن نیز از همین باب است. «نُهْيُ» نیز از نهی به معنای بازداشتن است و در کتاب *تاج‌العروس* فهم به‌عنوان یکی از معانی عقل بیان شده است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۵۰۵). *راغب اصفهانی* نیز می‌نویسد که عقل به معنای قوه و نیروی پذیرش علم است (*راغب اصفهانی*، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۷). در مجموع به‌نظر می‌رسد عقل نیرویی است که علم را جذب و جهل را دفع و منع می‌کند و موجب فهم انسان می‌شود.

۱-۲. عقلانیت

عقلانیت مصدر صناعی از لفظ عقلانی و باواسطه از عقل اشتقاق

توجه به اینکه قصد انتقال معنا را نداشته، فعل ضمن گفتار از او صادر نشده و گفتار او در همان مرحله اول باقی خواهد ماند. ایشان سومین فعل گفتار را خارج از جمله دانسته و می‌گوید سومین مرحله و آخرین مرحله افعال گفتاری این است که مخاطب نسبت به شنیدن فعل گفتار و فعل ضمن گفتار ما عکس‌العملی نشان دهد و این عمل مخاطب را فعل بعد از گفتار نامیده است. در این مرحله به‌عنوان مثال مخاطب وقتی از گوینده‌ای می‌شنود که «یک لیوان آب برای من بیاور» و می‌داند او قصد انتقال معنای جمله را داشته، عکس‌العمل نشان داده و برای او یک لیوان آب می‌آورد. در حقیقت در نظریه آستین این عمل مخاطب به‌عنوان آخرین حلقه در افعال گفتاری به‌شمار آمده است (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۶۸-۷۲).

متکلم باید در گفتارش شرایط و ضوابطی را رعایت کند تا مخاطب، گفتار او را غیرمعقول تلقی نکند. نباید پنداشت که این شرایط همان نکات بلاغی است؛ زیرا نکات بلاغی و حتی ادبی بخشی از شرایط عقلانیت گفتاری هستند. اساساً گفتار به هر سخنی که از سوی متکلم ابراز شود، گفته می‌شود و عقلانیت گفتاری یعنی عقلانیت در مقام گفتار. به‌نظر نگارنده با التفات به نظریه افعال گفتاری آستین که گفتار را به‌مثابه نوعی عمل می‌داند (آستین، ۱۹۶۲، ص ۹۴-۹۷) اخلال در هر مرحله‌ای از گفتار موجب از بین رفتن بخشی از اصول عقلانیت گفتاری می‌شود.

۲. اصل پرهیز از زیاده‌گویی

وقتی شخصی مشغول سخنرانی است یا با دیگری گفت‌وگو می‌کند، از جملات معنادار استفاده می‌کند. برای این کار، گوینده لازم است اصولی را در نظر داشته باشد تا براساس آن، گفتار خود را در دایره عقلانیت نگه دارد. به‌عنوان نمونه، اصلی که در این پژوهش مورد ارزیابی قرار گرفته، پرهیز از زیاده‌گویی است. در این اصل شخصی که گفتار از او صادر می‌شود لازم است سخن خود را به اندازه و بدون زوائد بیان کند تا بتواند معنای آن را به بهترین شکل به مخاطب انتقال دهد. لذا در صورتی که مخاطب یا مخاطبان، گفتار گوینده را درست و به اندازه آنچه نیاز بوده دریافت کنند، نسبت به آن واکنشی نشان می‌دهند که حاکی از تأیید انتقال معناست. اما اگر گفتار دارای زوائد بود، معنای موردنظر گوینده دقیقاً مطابق آنچه در ذهن دارد، به مخاطب انتقال نمی‌یابد و گفتاری که چنین باشد فاقد

مصلحت‌سنجی، ملاک عقلانیت مصلحت است که عام‌تر از نفع است. یعنی یک کار یا باور، بنا به مصلحت در زمانی عقلانی است و در زمانی دیگر فاقد عقلانیت است. به‌نظر می‌رسد این تعریف از عقلانیت با زندگی روزمره انسان‌ها سازگارتر است؛ زیرا در تشخیص عقلانیت نه به ذات افعال، بلکه به نتیجه آن نگاه می‌شود. بنابراین ممکن است صدور یک فعل از یک شخص دارای عقلانیت باشد، اما برای شخصی دیگر فاقد عقلانیت. البته این به معنای انکار حسن و قبح عقلی نیست؛ زیرا تمام افعال در ذات خود یا حسن هستند یا قبیح. اما جدای از ذات، عقلانیت برای یک فعل مشخص همواره ثابت نیست؛ بلکه بنا بر مصالح و شرایط موجود ممکن است به عقلانیت یا عدم عقلانیت متصف شود.

۳-۱. عقلانیت گفتاری

یکی از اقسام عقلانیت عملی مربوط است به عقلانیت گفتاری؛ زیرا گفتار از جمله افعالی است که از انسان‌ها صادر می‌شود. قبل از اینکه به عقلانیت گفتاری بپردازیم، با توجه به اینکه در نگارش مقاله مذکور به نظریه افعال گفتاری آستین توجه خاصی داشته‌ایم و اصول عقلانیت گفتاری را براساس مراحل افعال گفتاری ایشان تبیین کرده‌ایم؛ ضروری است که در ادامه، بیانی درخصوص افعال گفتاری داشته باشیم.

نظریه افعال گفتاری نظریه‌ای فلسفی است که جان لنگشاو آستین استاد فلسفه اخلاق دانشگاه آکسفورد در سال ۱۹۶۲ عرضه کرد و پس از او شاگردش جان سرل، فلیسوف ذهن و زبان معاصر در کتابی با عنوان *افعال گفتاری*، آن را بسط و توسعه داد (عبداللهی، ۱۳۸۴). ایشان برخلاف گذشتگان که واحد ارتباط زبانی را جمله می‌دانستند؛ واحد ارتباط زبانی را افعال گفتاری می‌دانند. آستین با طرح نظریه افعال گفتاری می‌گوید یک ارتباط زبانی وقتی محقق می‌شود که گوینده افعالی گفتاری انجام دهد. برای تحقق این ارتباط زبانی، در واقع سه فعل صورت می‌گیرد: اولین فعل گفتاری این است که گوینده یک جمله معناداری را به زبان می‌آورد (با قید معنادار، جملات بی‌معنا از دایره افعال گفتاری خارج می‌شوند). او این مرحله از گفتار را فعل گفتار نامیده است. آستین دومین فعل را فعل ضمن گفتار نام‌گذاری کرده است؛ به این معنا که گوینده با استفاده از جملات معنادار قصد داشته معنا و مفهوم خاصی را به مخاطب خود انتقال دهد. بنابراین اگر شخصی سهواً جمله‌ای را به زبان بیاورد، با

شخص پیامبر، برای دیگران اهمیتی ندارند و اگر قرآن آن گونه که مسلمانان گمان می کنند، کلام خداوند می بود؛ صحیح نبود که خداوند آیاتی را نازل کند که برای هیچیک از مخلوقاتش بجز پیامبر و زنانش اهمیت نداشته باشد (سیل، ۱۹۱۳، ص ۴۳۱). به تحقیق، بیشتر سوره «حزاب» در خصوص امور پیامبر و زنانش و مهمانانش نازل شده است (همان، ص ۴۳۵).

شجاع‌الدین شفا در این خصوص می گوید: «اگر قرآن پیام آسمانی برای همه مردمان و برای همه دوران هاست؛ چگونه مسائلی را که از لحاظ زمانی و مکانی تنها به امور معینی از زندگی روزمره پیغمبر اختصاص دارند، می تواند در آن طرح شده باشد؟» (شفا، ۱۳۷۸، ص ۴۹) دکتر سها نیز چند آیه را ذکر می کند که در خصوص زنان پیامبر اکرم ﷺ نازل شده اند و در خصوص زیاده بودن این دسته از آیات می گوید: «دهها آیه قرآن به ریز امور خصوصی محمد با زنانش می پردازد که بیشترشان ارزشی برای دیگران و نسل های آتی ندارد» (سها، ۱۳۹۱، ص ۴۴۱).

عقلانیت گفتاری حکم می کند چون قرآن کتاب هدایت است، باید در خصوص هدایت مردم سخن بگوید نه در مورد زندگی شخصی پیامبر و زنانش؛ زیرا این گونه امور در راستای هدایت مردم قرار نمی گیرند و زائد خواهند بود و شایسته نیست در گفتار خداوند که برای همه مردم نازل شده، ذکر گردد.

پاسخ

در جواب این شبهه باید به چند نکته پردازیم تا نشان دهیم گفتارهای قرآن در این موارد براساس عقلانیت بوده و سخن زائدی در کار نبوده است:

نکته نخست. در قرآن بیشترین آیاتی که در مورد زندگی پیامبران نازل شده، مربوط به زندگی و نبوت حضرت موسی است، نه شخص پیامبر که آن هم دلایل خود را دارد.

نکته دوم. قرآن پیامبر را الگوی حسنه معرفی کرده و عقل حکم می کند خداوند متعال مؤلفه هایی از الگو بودن او را برای مسلمانان بازگو کند و آیات ناظر به حضرت نیز در راستای همین امر و توجه به زوایای زندگی پیامبر اکرم ﷺ است که بهترین الگو برای هدایت جامعه اسلامی است.

نکته سوم. قرآن در طول ۲۳ سال نازل شده و بسیاری از آیات، شأن نزول و سبب نزول دارند. این اسباب نزول تنها مختص به

عقلانیت گفتاری است؛ زیرا عقلانیت گفتاری حکم می کند که گفتار باید به قدر نیاز بیان شود؛ نه کمتر و نه بیشتر. به عنوان مثال اگر من قصد داشته باشم خبر گواهینامه گرفتن شخصی به نام حسن را بیان کنم؛ اما به جای جمله «حسن گواهینامه رانندگی گرفت»، بگویم «حسن انسان زیرکی است؛ او فوتبال را خیلی دوست دارد؛ حسن در دانشگاه درس خواند و گواهینامه رانندگی گرفت»؛ در این صورت مخاطب نمی تواند بفهمد هدف اصلی من خبر گواهینامه گرفتن حسن است یا بیان زندگی نامه او. لذا اگر به مخاطب گفته شود هدف گوینده از این جمله، تنها خبر گواهینامه گرفتن حسن بوده؛ مخاطب، این گفتار را به دلیل زیاده گوئی و عدم انتقال درست معنای مقصود، به عدم عقلانیت گفتاری توصیف می کند. بنابراین اگر کلام بیش از نیاز بیان شود، مخاطب از فهم هدف اصلی گفتار دور می شود و معنای موردنظر به درستی به او منتقل نمی گردد.

هرچه گفتار ما شکل رسمی تری به خود بگیرد، اهمیت پرهیز از زوائد در گفتار بیشتر جلوه می کند. علاوه بر این اگر گوینده عالم و اندیشمند باشد، زوائد و اضافه گوئی در کلام او حتی اگر کم هم باشد، مورد سرزنش قرار می گیرد. لذا وقتی گفته می شود که قرآن، گفتار خداوند عالم و قادر است و برای هدایت بشر نازل شده است؛ یکی از مهم ترین ویژگی هایی که ما از گفتار خداوند انتظار خواهیم داشت این است که کلامش عاری از زوائد باشد؛ زیرا خداوند به همه چیز علم دارد و بر هر کاری، مانند پرهیز از زوائد در گفتار، قادر است.

اما برخی از مستشرقان بر این باورند که در قرآن آیاتی وجود دارد که این اصل مهم عقلانیت گفتاری را رعایت نکرده است. در ادامه بعد از ذکر شبهات مستشرقان، پاسخ قرآن پژوهان مسلمان را به شبهات بیان خواهیم کرد.

۳. شبهات قرآنی ناظر به تخلف از اصل

مهم ترین شبهات مطرح شده از سوی مستشرقان که در آنها تخلف از اصل «پرهیز از زیاده گوئی» به قرآن نسبت داده شده را می توان ذیل چند عنوان زیر خلاصه کرد:

شبهه اول: اختصاص بخشی از قرآن به پیامبر و زنانش

از نظر مستشرقان جملات بسیاری در قرآن وجود دارد که زائد هستند؛ مانند آیات مربوط به خود حضرت محمد ﷺ که جز برای

پیامبر و زنان او نیست؛ بلکه مرتبط با اتفاقات و حوادث آن دوران است و به میزان اهمیت موضوع و نقش آن در هدایت مردم، مورد توجه قرآن قرار گرفته است. بنابراین با توجه به تدریجی بودن نزول قرآن و اینکه برخی از آیات قرآن در پی اتفاقات خاص در طول این دوره نازل می‌گشته، کاملاً معقول است که در طول این ۲۳ سال اتفاقات خاصی نیز در زندگی پیامبر رخ دهد، که ناظر به آن وقایع، آیاتی درخصوص پیامبر یا خانواده او نازل شود.

نکته چهارم، در هیچ‌کدام از آیات نازل شده که ناظر به اشخاص (اعم از پیامبر یا زنان پیامبر و یا دیگران) است، چنین نیست که این آیات قابل استفاده برای دیگران نباشد؛ بلکه برعکس، قرآن خواسته است تا مقصود خود را در ضمن اتفاقاتی که دارای اهمیت بوده، بیان کند. به‌عنوان مثال در بررسی آیات ۲۸ و ۲۹ سوره «احزاب» که در مورد زنان پیامبر و اتفاقات آن صحبت می‌کند، در قالب آن، درس‌ها و پیام‌هایی را منتقل می‌کند که به چند مورد اشاره می‌کنیم:

- رهبر مسلمانان نباید تحت تأثیر تقاضاهای نابجای همسرش قرار گیرد؛

- نه‌تنها رهبر جامعه اسلامی، بلکه وابستگان او نیز تحت نظر و توجه مردم قرار دارند؛

- مسئولیت‌های الهی، فوق مسئولیت‌های خانوادگی است؛

- در برابر تقاضای نابجای همسر، نظر قطعی خود را صریح و روشن اعلام کنید؛

- اگر زنی زندگی ساده و سالم را تحمل نکرد، با رعایت عدالت و انصاف طلاقش دهید و به ادامه زندگی مجبورش نکنید؛

- اگر مجبور به طلاق شدید، راه جدایی را با نیکویی و عدالت طی کنید (قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۵۲-۳۵۳).

لذا با دقت و تدبر در قرآن مشخص می‌شود عقلانیت گفتار قرآن در تمامی آیات و اتفاقات به‌گونه‌ای است که نه‌تنها سخن زیاده و بدون هدف در آن دیده نمی‌شود؛ بلکه در تمام آیات می‌توان ده‌ها نکته علمی، تربیتی و اخلاقی برداشت کرد.

شبهه دوم: جملات اضافی در قرآن

گفته شده قرآن جمالتی دارد که با توجه به عبارات و واژگان قبل، نیاز نبوده آنها را ذکر کند؛ مثل آیه «لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ»

(حجرات: ۱۱)؛ زیرا با توجه به اینکه «قوم من قوم» را آورده دیگر نیازی نبود که جمله «نساء من نساء» را هم بیاورد؛ زیرا نساء نیز داخل در قوم هستند (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۳ق، ص ۳۰۳)؛ یا در آیه ۹۳ سوره «مائده»: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»؛ جمله «آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» و «اتَّقَوْا» اضافه است و نباید تکرار می‌شدند (سیل، ۱۹۱۳، ص ۴۲۹).

پاسخ

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم قرآن در به‌کار بردن تک‌تک واژگان هدف داشته است؛ و بی‌شک اگر به ادبیات عربی شناخت کافی داشته باشیم برخی از این شبهات نه‌تنها مطرح نمی‌شوند؛ بلکه موجب می‌گردد ما بیش‌ازپیش مجذوب گفتار قرآن شویم. در ادبیات عرب، «قوم» حمل بر مردان می‌شود (نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۵۶)؛ زیرا در اصل قوم به معنای جماعتی از مردهاست (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۱)؛ و دلیل اینکه مردان را قوم نامیده‌اند این است که مردها هستند که در زندگی برای امور زنان «قیام» کرده و به آنها رسیدگی می‌کنند (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۱). به‌همین خاطر گفتار سرشار از عقلانیت و ظرافت قرآن به این نکته می‌پردازد که زنان خیال نکنند این حکم نهی از تمسخر، مخصوص مردان است. لذا گفتار قرآن اگر گفتاری فاقد عقلانیت بود، به‌طور خاص حکم زنان را بیان نمی‌کرد تا زنان زیر بار این حکم نروند و خود را مشمول آن ندانند؛ اما جامعیت و عقلانیت قرآن که حاکی از توجه قرآن به نکات ریز و مهم است، سبب شده عبارت «نساء من نساء» را ذکر کند تا نشان دهد زنان نیز مشمول این حکم الهی هستند. همچنین در آیه ۹۳ سوره «مائده» موضوعاتی مانند تقوا، ایمان، عمل صالح و احسان به‌وسیله واژه «ثم» به‌یکدیگر عطف شده‌اند که نشانگر تقدم و تأخر آنها نسبت به هم بوده و ترتیب بین آن مفاهیم را بیان کرده است. ابتدا تقوا، ایمان و عمل صالح، سپس تقوا و ایمان، و برای بار سوم تقوا و احسان بیان شده‌اند. بنابر دیدگاه مفسران، تکرار «العمل الصالح»، به‌خاطر نکته بلاغی، یعنی اظهار اهمیت آن است (ر.ک: رضوان، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۸۳). برای اساس خداوند بر مؤمنان تأکید کرده که کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند، نسبت به آنچه از شراب

آن فواصل قرآن را زائد و بدون حکمت و وجود آنها را صرفاً برای آهنگین شدن کلام دانسته‌اند. درحالی که فواصل قرآن همگی از روی عقلانیت و براساس حکمت و بلاغت آمده‌اند؛ زیرا یکی از روش‌های تفهیم معنا استفاده از این صنعت است؛ چون فواصل، تابع معانی هستند (رضوان، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۹۵). یعنی قرآن معانی جملات را به‌خاطر آنها عوض نکرده است؛ بلکه این معانی قرآن هستند که فواصل را به‌خدمت گرفته‌اند؛ برخلاف قافیه در شعر، که آنجا معانی مورد غفلت واقع شده و تابع شکل و صورت الفاظ هستند؛ لذا در قرآن قافیه وجود ندارد، بلکه آخر آیات را فواصل تشکیل داده که هرگز زائد نیستند، بلکه جزء مهمی از معنای جملات را تشکیل می‌دهند. بسیاری از قرآن‌پژوهان و مفسران، سجع در قرآن را پذیرفته‌اند و گفته‌اند که: «الأسجاع حروف متماثلة فی مقاطع الفواصل» و سجع را نیز همانند خود فواصل تابع معانی قرآن دانسته‌اند (معرفت، ۱۴۱۰ق، ج ۵ ص ۲۷۶-۲۷۷). اما ممکن است گفته شود اگر سجع مذموم نیست چرا تمام قرآن مسجع نازل نشده است؟ که در پاسخ می‌گوییم عقلانیت گفتاری قرآن این کار را نمی‌پذیرد؛ زیرا اولاً این کار موجب یکنواختی در گفتار می‌شد، که معقول نبود؛ ثانیاً قرآن به زبان عربی نازل شده و عرب فصیح هرگز تمام گفتارش را مسجع نمی‌کند؛ زیرا باعث تکلف و ساختگی بودن گفتار می‌شود (همان، ص ۲۷۷).

بنابراین وجود حروف متماثل در فواصل قرآن نه تنها زیاده‌گویی نیست، بلکه کاملاً عقلانی و موجب اعجاز کلامی قرآن است. زیرا قرآن در عصری آمده که زمان اوج ادبیات عرب و صنعت نثر و نظم بوده و در این زمان، قرآنی می‌آید که نه شعر است و نه نثر؛ کلامش آهنگین و الفاظش همگی تابع معانی قرآن است و همین امر موجب شد که بزرگان ادبیات عرب در برابر آن سر تعظیم فرود بیاورند. فواصل دو گونه هستند؛ برخی به شکل حروف متجانس به‌کار می‌روند و برخی دیگر به شکل کلمات متقارب استفاده می‌شوند (رضوان، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۹۵)؛ که قرآن از هر دو روش به‌خوبی استفاده کرده است و در هیچ‌کدام از آیات قرآن معانی تابع الفاظ نبوده است. بنابراین ادعای مستشرقان ادعایی است که با اصول مسلم عقلانیت گفتاری خصوصاً اصل پرهیز از زیاده‌گویی در گفتار سازگار نیست؛ زیرا در طول تاریخ همواره عقلا، اندیشمندان، صاحب‌نظران، ادیبان و بزرگان سخن و سخنوری یکی از نکات برجسته گفتار قرآن را همین فواصل آن دانسته‌اند که زیبایی قرآن را

نوشیده و یا از سایر محرّمات مرتکب شده‌اند، حرج و گناهی نیست؛ به‌شرطی که افزون بر ایمان و عمل صالحشان، در جمیع مراحل و اطوار خود، مؤمن به خدا و رسول و برخوردار از احسان در عمل، و عامل به جمیع واجبات و تارک همه محرّمات باشند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶ ص ۱۸۹). علامه طباطبائی درباره فلسفه تکرار تقوا در این آیه شریفه می‌گوید: همان‌طور که ما در ذیل آیات آغازین سوره بقره «لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۲-۳) بیان کردیم؛ متقین عبارتند از مؤمنین، چون تقوا از اوصاف خاصه طبقه معینی از مؤمنین نیست؛ و این‌طور نیست که تقوا صفت مرتبه‌ای از مراتب ایمان باشد، که دارندگان مرتبه پایین‌تر مؤمن بی‌تقوا باشند و در نتیجه تقوا مانند احسان و اخبات و خلوص، یکی از مقامات ایمان باشد؛ بلکه صفتی است که با تمامی مراتب ایمان جمع می‌شود؛ مگر آنکه ایمان، ایمان واقعی نباشد. دلیل این مدعا این است که خدای تعالی دنبال این کلمه، یعنی کلمه (متقین)، وقتی اوصاف آن را بیان می‌کند، از میانه طبقات مؤمنین با آن همه اختلاف که در طبقات آنان است، طبقه معینی را موردنظر قرار نمی‌دهد و طوری متقین را توصیف نمی‌کند که شامل طبقه معینی شود» (همان، ج ۱، ص ۷۰).

بنابراین در این مورد نیز ادعای مستشرقان صحیح نبوده و بالعکس نه تنها جملات اضافه‌ای بیان نشده؛ بلکه عقلانیت گفتاری در چینش واژگان و بهره‌برداری حداکثری از آنها در گفتار قرآن به‌نحو احسن نمایان گشت.

شبهه سوم: فواصل قرآنی

بسیاری از مفسران، اضافات موجود در انتهای سوره‌ها را به‌خاطر مراعات فواصل توجیه کرده‌اند (حداد، بی‌تا، ص ۳۵۸). علاوه بر این، بسیاری از فواصل سوره‌ها تنها برای آهنگین شدن آیات به‌صورت مد و لین آمده است (همان) و انتهای آیات بدون داشتن دلیل و حکمت و تنها به‌خاطر رعایت سجع و قافیه از واژگانی استفاده کرده که هیچ فایده‌ای ندارند (ر.ک: رضوان، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۹۴).

پاسخ

فواصل به کلمات آخر آیات گفته می‌شود (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۴۹)؛ و این شبهه نیز ناظر به فواصل قرآن مطرح شده است که در

دوچندان کرده و نشان داده است که گفتار قرآن اصول عقلانیت گفتاری را به نحو احسن رعایت کرده است.

در آخر، سخن *ابوالعلائی معری* که به مبارزه با قرآن متهم بود را نقل می‌کنیم؛ او می‌گوید: «این سخن در میان همه مردم - اعم از مسلمان و غیرمسلمان - مورد اتفاق است که کتابی که محمد ﷺ آورده است، عقل‌ها را در برابر خود مغلوب ساخته و تاکنون کسی نتوانسته مانند آن را بیاورد. سبک این کتاب با هیچ‌یک از سبک‌های معمول میان عرب، اعم از خطابه، رجز، شعر و سجع کاهنان شباهت ندارد... امتیاز و جاذبه این کتاب به قدری است که اگر یک آیه از آن در میان کلمات دیگران قرار گیرد، همچون ستاره‌ای فروزان در شب تاریک می‌درخشد» (معری، بی‌تا، ص ۴۷۲-۴۷۳).

شبهه چهارم: زائد بودن حروف مقطعه

از نظر برخی مستشرقان وجود زوائد و لغو در قرآن، ادعای مسلمانان را که می‌گویند قرآن همگی بیان و هدایت و کلام خداوند است، باطل می‌کند. ببینید چه بیان و چه هدایتی است در «الم» و «کهیص»؛ بلکه این حروف و امثال آن به دلیل اینکه هیچ‌کس حتی راسخان در علم را هدایت نمی‌کنند، در نهایت بعد از هدایت هستند. پس خطاب به این حروف، خطاب به مهمل است و این تنها چیزی است که پیامبر از کتب یهودی گرفته و هدفشان هم آگاه کردن مخاطب‌ها به تمام شدن کلام و شروع کلام دیگر است (سیل، ۱۹۱۳، ص ۴۲۰).

پاسخ

در این شبهه بیان شده که حروف مقطعه مهمل بوده و حتی راسخان در علم، معانی آنها را نمی‌دانند؛ و در آخر هم سخن خود مبنی بر مهمل بودن حروف مقطعه را با این سخن نقض کرده که حروف مقطعه از کتب یهودی گرفته شده و به معنای آگاه کردن مخاطب‌ها به انتهای کلام و آغاز گفتار بعدی است؛ زیرا مهمل در مقابل مستعمل است؛ لذا اگر عبارتی کاربرد داشته باشد و معنایی را انتقال دهد، مهمل نخواهد بود. لکن این معنا که از کتب یهودی گرفته شده را قبول نداریم؛ بلکه برای حروف مقطعه معانی دیگری، غیر از آنچه مستشرقان ذکر کرده‌اند، بیان شده که نشان می‌دهد این حروف نیز در قرآن زائد نیستند و براساس حکمت الهی نازل شده‌اند. یکی از نظرات درباره معانی حروف مقطعه در راستای تحدی قرآن است. طبق این نظر، خداوند به مردم می‌گوید این

قرآنی که شما از آوردن یک سوره مانند آن عاجز شده‌اید را من از همین حروف که در اختیار شما هم هست، تشکیل داده‌ام؛ لذا این حروف نه تنها زائد نبوده‌اند، بلکه عظمت عقلانیت گفتار قرآن را به نمایش می‌گذارند. طبق نظر دوم این حروف اسامی سوره‌ها بوده و هر سوره به حروفی که با آن آغاز شده، شناخته می‌شود؛ که این معنا نیز می‌تواند ادعای مستشرقان را باطل کند. نظر سوم این است که اینها سوگندهایی است که خداوند بدان‌ها قسم یاد می‌کند؛ زیرا این حروف از مبانی کتب الهی و معانی اسماء و صفات او و اساس کلام همه ملت‌ها محسوب می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵). این تبیین از حروف مقطعه نیز نشان می‌دهد گفتار قرآن هرگز حاوی کلمات و حروف زائد نبوده، بلکه هر جزء از قرآن براساس عقلانیت گفتاری بیان شده است. با توجه به معانی ذکر شده، این ادعا که حتی راسخان در علم معنای حروف مقطعه را نمی‌دانند نیز مردود خواهد بود؛ زیرا برای حروف مقطعه معانی بسیاری ذکر شده که چند مورد از آنها را بیان کردیم؛ درحالی که حتی یکی از آنها برای رد ادعای مستشرقان و اثبات زائد نبودن گفتار قرآن کافی است. لذا این حروف دارای معنا بوده و اگر تنها همان معنای اول که ذکر کردیم را داشته باشد، خود نشان‌دهنده میزان اهمیت حروف مقطعه است؛ زیرا مستشرقانی که ادعای وجود زوائد در قرآن را دارند، نمی‌توانند با همین حروف که در اختیار دارند سوره‌ای مانند آن بیاورند؛ لذا از روی عجز و عناد به شبهه‌پراکنی علیه قرآن می‌پردازند؛ درحالی که این سخنان موجب آشکار شدن چهل آنان به قرآن و اصول عقلانیت گفتاری قرآن است.

نتیجه‌گیری


مستشرقان با گمان اینکه گفتار قرآن حاوی زوائد و اضافه‌گویی است، آن را فاقد عقلانیت گفتاری می‌دانند و برای اثبات ادعای خود، مواردی را از قرآن ذکر می‌کنند تا نشان دهند در قرآن زیاده‌گویی وجود دارد. با بررسی تعدادی از آیات مورد ادعای آنان مشخص شد که اولاً موارد ادعایی آنان مصداق زیاده‌گویی در گفتار نبوده، بلکه وجود آنها دارای هدف و غایت خاصی است که بیان گردید. ثانیاً قرآن به دلیل اینکه از منشأ علم و حکمت نازل شده، گفتارش براساس اصول عقلانیت گفتاری بوده و عاری از هرگونه زوائد و اضافه‌گویی است. ثالثاً در آیات مذکور کلام قرآن به گونه‌ای غنی و سرشار از ادله عقلی است که برای هر جمله و کلمه‌ای می‌توان ده‌ها نکته علمی تربیتی برداشت کرد و این ویژگی انحصاری گفتار قرآن است.

.....منابع

- مصباح‌التشریحه (منسوب به جعفر بن محمد ع)، ۱۳۶۰، ترجمه حسن مصطفوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۷م، *جمهره اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر.
- حداد، یوسف دره، بی تا، *القرآن و الكتاب*، بی جا، بی نا.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
- خلیل یاسین، ۱۹۸۰م، *أضواء على مشابهاة القرآن*، بیروت، دار و المكتبة الهلال.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
- رضوان، عمر بن ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره*، ریاض، دار طیبیه.
- رفیعی، یدالله و رمضان رضائی، ۱۴۰۱، «اطناب و گونه‌های آن در ثلث آخر قرآن کریم»، *پژوهش‌های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی*، سال اول، ش ۲، ص ۱۷۱-۱۹۱.
- زرکشی، محمد بن بهادر، ۱۴۱۰ق، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۱۷ق، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- سها، ۱۳۹۱، *نقد قرآن*، بی جا، بی نا.
- سیل (سال)، جرج، ۱۹۱۳م، *مقاله فی الإسلام*، مصر، مطبعة الانجلیزیه.
- شفا، شجاع‌الدین، ۱۳۷۸، *تولدی دیگر ایران کهن در هزاره نو*، تهران، فرزاد.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۵، *تفسیر جوامع الجامع*، جمعی از مترجمان، مشهد، آستان قدس رضوی.
- عبداللهی، محمدعلی، ۱۳۸۴، «نظریه افعال گفتاری»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۲۴، ص ۱۱۹-۹۱.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- قائم‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، *وحی و افعال گفتاری*، قم، زلال کوثر.
- قرائتی، محسن، ۱۳۸۸، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کشمیری، عبدالصدیق، ۱۳۸۸، *ایجاز و اطناب در قرآن*، تهران، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۰ق، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- _____، ۱۴۲۳ق، *تسهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم، التمهید.
- معری، ابی‌العلاء، بی تا، *رساله الغفران*، تحقیق و شرح عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی، مصر، دار المعارف.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۷، *ایمان و عقل*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، ۱۴۱۵ق، *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، بیروت، دار الغرب الاسلامی.

نوع مقاله: ترویجی

مرتب‌پذیری کمال نهایی انسان از منظر قرآن کریم

یونس حسینی / دانش‌پژوه دکتری تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^عUhasani@mihanmail.ir  orcid.org/0009-0009-2792-6165 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۸

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

چکیده

براساس بینش توحیدی، آفرینش انسان دارای هدف نهایی است و همه تلاش‌های او باید در راستای نیل به آن، جهت‌گیری شود. کمال نهایی انسان عبارت است از شکوفایی همه استعدادها و ظرفیت‌های ذاتی، معنوی او که در پرتو انتخاب ارادی و حرکت اختیاری فعلیت پیدا می‌کند و در کاربرد قرآن، از آن نقطه نهایی کمال، با عناوین «فوز»، «فلاح» و... تعبیر شده است. مسئله پژوهش حاضر این است که آیا، از منظر قرآن کریم، کمال نهایی در افراد، مرتبه‌پذیر بوده و دارای درجات مختلف است یا نه؛ تحقیق پیش‌رو با هدف پاسخ‌گویی به این مسئله با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته است. حاصل پژوهش این است که با توجه به مفاد آیات، ذمرا تلب بودن علم و معرفت به عنوان بعد بینشی، و تقوا و عمل صالح به عنوان بعد توانشی، و محبت، ایمان و گرایش به خیر و فضیلت اخلاقی در بعد گرایشی، و نیز مرتبه‌پذیری لذت‌های روحی و معنوی، خوف و رجاء، اطمینان و رضا در بعد احساسی و انفعالی انسان، عامل مرتبه‌پذیری کمال نهایی مترتب بر این ابعاد است.

کلیدواژه‌ها: کمال نهایی، بینش، گرایش، توانش، انفعال، مراتب کمال.

مقدمه

توانمندی‌های انسان بر عمل شایسته‌آختیاری و بعد انفعالی کمال عبارت است از تأثرات روحی و روانی و حالات مثبت، نظیر خوف و خشیت الهی، که برای انسان کمال‌آفرین رخ می‌دهد؛ هرچند به این مسئله به صورت پراکنده، در برخی از آثار، همچون تفسیر المیزان علامه طباطبائی ذیل آیات مرتبط با درجات کمال، انسان‌شناسی؛ به سوی خودسازی و دیگر آثار علامه مصباح یزدی پرداخته شده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۹۵). با این وجود با محوریت قرآن و چینش منطقی آیات براساس ابعاد چهارگانه، سامان نیافته است. اهمیت ذاتی مسئله از یک سو و کاستی پژوهش‌های پیشین با محوریت تفسیر موضوعی آیات از سوی دیگر، ضرورت کاوش در مسئله را روشن‌تر می‌سازد. نوآوری تحقیق، در بیان مرتبه‌پذیری کمال نهایی از نگاه قرآن به تفکیک ابعاد چهارگانه است.

۱. انسان

عدم اتفاق نظر اندیشمندان در تعریف حقیقی «انسان» و ارائه تعاریف متعدد و متنوع و گاهی ضد و نقیض از او، نشان از پیچیده بودن ساحات و ابعاد وجودی انسان دارد. از این رو راهی بجز مراجعه به منبع مطمئن، یعنی وحی، به عنوان سخن خدا و آفریدگار انسان در تعریف صحیح «انسان» وجود ندارد. واژه انسان ده‌ها بار در قرآن به کار رفته است. با مراجعه به موارد کاربرد «انسان» در قرآن، معلوم می‌شود که از آن تنها جنبه جسمی و آفرینش مادی او از آب و گل مقصود نیست؛ بلکه بیشتر، جنبه روحی انسان که هویت حقیقی اوست، مدنظر است (حجر: ۲۹؛ مومنون: ۱۴؛ سجده: ۹؛ ص: ۷۲). انسان از دیدگاه قرآن، موجود زنده‌ای دارای روح، عقل، شعور و اختیار است که سرشت الهی (روم: ۳۰) در او به ودیعت نهاده شده و قابلیت کسب مقام خلیفه‌اللهی (بقره: ۳۰) و نیل به کمال بی‌نهایت در سایه عبودیت را دارد.

۲. کمال

برخی از لغت‌پژوهان، «کمال» را به معنای «تمام» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۵ق؛ ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ذیل ماده «کمل»). اما برخی دیگر بر تفاوت معنای «کمال» با «تمام» باور دارند. راعب /صفهانی گفته «کمال» عبارت است از حاصل شدن آنچه که غرض

کمال هر چیزی عبارت از شکوفایی استعدادهای بالقوه آن است. فرایند تکاملی نبات، حیوان و انسان فراخور ظرفیت‌های وجودی خود، تدریجی بوده و لحظه به لحظه استعدادهای بالقوه آن شکوفا می‌شود، تا اینکه به نهایت درجه تکاملی خود، به فعلیت محض می‌رسند. کمال حقیقی هر موجودی به فعلیت اخیر صفت یا اوصافی گفته می‌شود که آن موجود یا شیء ظرفیت و اقتضای واجدشدن آنها را دارد؛ به گونه‌ای که کمالی فوق آن برایش متصور نیست. کمال نهایی انسان نیز عبارت است از اینکه همه استعدادها و قابلیت‌های ذاتی، معنوی و انسانی او با سیر و حرکت اختیاری به فعلیت تام می‌رسند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۳ و ۲۵۴).

اصطلاح «کمال نهایی انسان» در قرآن کریم به کار نرفته است و قرآن کریم، تعابیر «فوز»، «فلاح» و «سعادت» را برای کمال نهایی انسان به کار برده است. سؤال اصلی این است که آیا کمال نهایی دارای درجات مختلف است یا نه؟ این سؤال، خود متشکل از دو سؤال دیگر است: الف) آیا کمال نهایی انسان‌ها نسبت به یکدیگر، دارای مراتب تشکیکی است یا خیر؟ ب) آیا کمال نهایی نسبت به خود فرد، امری ثابت و تغییرناپذیر است یا قابل اشتداد و مرتبه‌پذیری؟

پژوهش حاضر تنها به سؤال نخست می‌پردازد و کاوش در یافتن پاسخ سؤال دوم را به عنوان تحقیق پیشنهادی به سایر محققان می‌سپارد. برای اثبات ضرورت این تحقیق باید گفت که بررسی دیدگاه قرآن کریم در باب کمال نهایی و ابعاد و مراتب مختلف آن، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا مکاتب بشری از تعریف صحیح مفهوم کمال نهایی و سعادت واقعی انسان ناتوان است. ارائه دیدگاه‌های مختلف، حتی ضد و نقیض، در باب سعادت انسان و مصداق واقعی آن، گویای همین عجز بشر از تبیین کمال و سعادت واقعی است. طبعاً با وجود چنین عجزی از بیان کمال نهایی انسان‌ها، در بیان مراتب کمال نهایی نیز با مشکلاتی دوچندان مواجه هستند.

به لحاظ پیشینه، با جست‌وجو در آثار مرتبط، اثر مستقلى درباره مراتب کمال نهایی انسان از منظر قرآن به تفکیک ابعاد پیشنی، گرایشی، توانشی و انفعالی انسان - که در زیر بررسی می‌گردد - یافت نشد.

بعد پیشنی کمال اشاره به جنبه‌های شناختی و آگاهی و معرفت انسان دارد؛ بعد گرایشی کمال نیز به کشش‌ها و امیال عالی انسانی گفته می‌شود و بعد توانشی کمال عبارت است از مرحله عملی و

بالتوجه آن، به‌گونه‌ای که به فعلیت محض و به نقطه اوج خود برسد و کمالی برتر از آن برایش تصور نشود.

۴. کمال‌نهایی انسان

کمال‌نهایی انسان با توجه به هدف‌نهایی آفرینشی که قرآن برای او ترسیم کرده، برابند شکوفایی همه استعدادهای وجودی انسان است که او را به نهایت مرتبه خویش می‌رساند و آخرین پله صعود و اوج‌گیری انسان مؤمن است که در قرآن با تعبیری نظیر قرب، رضا و رضوان الهی از آن یاد شده است.

۵. واژگان مترادف «کمال» در قرآن

۵-۱. سعادت

«سعادت» از ماده سعد، در لغت به معنای خیر و سرور، یمن؛ یعنی خلاف نحس به کار رفته است. «سعادت» هرچند به صورت مصدر در قرآن به کار نرفته؛ اما به صورت صفت مشبیه و فعل ماضی در قرآن وجود دارد: «يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلُمُ نَفْسٌ إِلَّا بِذِيهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ» (هود: ۱۰۵).

آیه شریفه فرجام اخروی انسان‌ها را بیان می‌کند؛ برخی از آنها را اهل شقاوت و برخی را سعادت‌مند دانسته، سپس سرانجام هر دو گروه را بیان می‌کند: «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَعَلَى الْجَنَّةِ...» (هود: ۱۰۸). سعادت انسان عبارت از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی خود، و متنعم شدن به آن است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۱۸). هرچند «کمال» با «سعادت» به لحاظ مفهوم، متفاوت است؛ اما مصداقشان یکی است؛ زیرا لازمه کمال‌نهایی انسان، همان رسیدن به خیر وجودی خویش است.

۵-۲. فوز

«فوز» به معنای رسیدن به خیر و نجات از شر است (فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ذیل ماده فوز). در قرآن کریم «فوز» هدف شمرده شده و برای آن هدفی بیان نشده است؛ این امر نشان می‌دهد فوز، هدف‌نهایی است و از آنجاکه هدف‌نهایی و کمال‌نهایی هر موجود مصداقاً یکی هستند، فوز، مصداق کمال‌نهایی انسان است.

در آیه شریفه «... وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۷۲) رضوان الهی را همان فوز و کامیابی بزرگی دانسته که هدفی پس از آن نیست.

و مقصود از چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل ماده کمال)؛ یعنی افزون بر محقق شدن اجزای آن، غرض آن نیز حاصل شود؛ اما «تمام‌الشیء» یعنی رسیدن چیزی به حدی که به خارج از آن نیازی نباشد (همان، ذیل ماده تمم). براساس این نظر، مفهوم واژه کمال متفاوت از تمام است؛ زیرا افزون بر تحقق اجزای آن، غرض و مقصود آن نیز حاصل می‌شود.

طبق دیدگاهی که «کمال» به معنای «تمام» است؛ کمال وصف چیزی واقع می‌شود که اجزاء آن حاصل شده باشد؛ در این صورت، شیء یا کامل است یا ناقص. بنابراین کمال، مراتب نخواهد داشت و نمی‌توان از کمال بیشتر یا کمال کمتر سخن گفت؛ زیرا تمام شدن اجزای آن، بیش از یکی نیست و اگر اجزاء تمام شد، کامل می‌شود، وگرنه ناقص خواهد بود. اما در صورتی که کمال متفاوت از تمام باشد، کمال دومراتب خواهد بود؛ زیرا وصفی افزون بر تحقق اجزاء و اعضا در چیزی است که می‌تواند دارای مراتب باشد.

کمال در اصطلاح رسیدن شیء به فعلیت و وضعیتی است که با آن شیء سازگار باشد. هر وجودی زمینه‌ها و استعدادهای وصول به فعلیت‌هایی را دارد که متناسب با آن شیء و سازگار با طبیعت و سرشت و استعدادهای درونی او هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۳۸). کمال از امور اضافی است؛ زیرا موجودات در هر مرتبه‌ای واجد فعلیتی هستند که نسبت به مرتبه پایین‌تر که فاقد آن فعلیت است، کامل‌ترند و نسبت به مرتبه بالاتر از آن که فاقد فعلیت آن هستند، ناقص به نظر می‌رسند. از این رو کمال هر موجودی به فعلیت آن است (معین، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۰۵۵ و ۳۰۵۶) و مراد از کمال انسان، به فعلیت رسیدن قوه‌ای از قوه‌های انسانی (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۹۶)، یا نوعی افزایش کمی یا کیفی و یا شکوفایی و بیشتر شدن بهره وجودی شیء است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۵)؛ از این رو کمال هر چیزی عبارت است از شکوفایی استعدادهای بالقوه‌ای که در ذات آن نهاده شده است.

۳. کمال‌نهایی

از تعبیر «کمال‌نهایی» چنین فهمیده می‌شود که کمالاتی غیرنهایی می‌توان برای شیء در نظر گرفت که جنبه مقدمی و آلی داشته و زمینه را برای رسیدن آن شیء به کمال‌نهایی را فراهم می‌آورند؛ از این رو کمال‌نهایی هر چیزی عبارت از شکوفایی همه استعدادها

۵.۳. فلاح

«فلاح» به معنای بقاء در خیر (فراهدی، ۱۴۰۵ق، ذیل ماده فلاح)، فوز، پیروزی و رسیدن به هدف است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل ماده فلاح). «فوز» و «فلاح» قریب‌المعنا هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۴۶).

قرآن کریم از سعادت اهل ایمان به «فلاح» نیز یاد می‌کند: «فَدَّ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹)؛ رستگاری و فلاح همان کمال نهایی انسان است که در پی تزکیه نفس به دست می‌آید.

قرآن برای «فلاح»، هدفی ذکر نکرده که مثلاً پس از فلاح چه می‌شود. از این رو «فلاح» به عنوان کمال نهایی مطرح شده است: «وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ» (بقره: ۱۸۹).

۶. مرتبه‌پذیری

«مرتبه» به معنای مقام، منزلت، رتبه، درجه، و... است (معین، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۹۹۰) و جمع آن، مراتب یعنی درجات است؛ گویا آدمی در وصفی، از رتبه‌ای به رتبه بالا می‌رود و همین‌طور به بالاتر از آن اوج می‌گیرد تا به بالاترین مرتبه آن صفت برسد؛ یا بالعکس از مرتبه‌ای به پایین‌تر و همین‌طور به پایین‌تر از آن تنزل می‌یابد؛ مراد از مرتبه‌پذیر بودن در کمال نهایی، تشکیکی و درجه‌پذیر بودن آن است.

۷. مرتبه‌پذیری کمال نهایی انسان

قرآن اهل ایمان را به گروه‌های مختلفی تقسیم کرده و از آنها با عناوینی همچون «اصحاب یمین»، «ابرار»، «سابقون» و «مقربین» و... یاد می‌کند که با توجه به اوصاف و حالات اخروی متفاوتی که برای آنان ذکر کرده، قطعاً مقام و منزلت این گروه‌ها با یکدیگر نیز متفاوت خواهد بود.

حتی انسان‌های کامل و در رأس آنان، رسولان و پیامبران الهی ﷺ نیز در یک درجه و رتبه کمال نهایی نیستند؛ قرآن از ترفیع درجات و تفضیل برخی بر برخی دیگر از آنان چنین خبر می‌دهد: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» (بقره: ۲۵۳)، «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ...» (اسراء: ۵۵). با تأمل در آیات مرتبط با کمال نهایی انسان، می‌توان آنها را در چهار دسته مرتبه‌پذیری کمال نهایی در ابعاد بینشی، گرایشی، توانشی و انفعالی تقسیم و بررسی نمود هرچند کمال، امر وجودی بسیطی است که بر این ابعاد همه این ابعاد است.

۷-۱. مرتبه‌پذیری کمال نهایی در بعد بینش

بعد بینشی انسان که عبارت است از مجموع آگاهی‌ها، ادراکات عقلی و تفکرات و دانسته‌های او اعم از علم حضوری و علم حصولی، قابل شدت و ضعف است و انسان به میزان فعالیت و کوشش خویش، در بعد معرفتی و علمی می‌تواند به درجات بالاتری از کمال برسد.

صدرالمتألهین «علم» را همچون واژه «وجود» از الفاظ تشکیکی دانسته که حد توقف ندارد و در توجیه مرتبه‌پذیر بودن علم چنین بیان می‌کند که مراتب قرب الهی نامتناهی است؛ به گونه‌ای که اعلم آفریدگان و خصوص پیامبر اکرم ﷺ طبق دستور خداوند به پیشگاه او دعا می‌کنند: «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا...» (طه: ۱۱۴) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵).

کمال نهایی انسان در بعد بینشی عبارت است از معرفت الهی؛ اما نه فقط شناخت و ادراک حصولی خدا؛ بلکه شناخت حضوری است که دارای مراحل است که آخرین مرحله آن، هدف نهایی آفرینش و غایت قصوای کمال انسانی است و فعالیت‌های اخلاقی انسان نیز باید در راستای وصول به این نقطه از کمال انسانی واقع شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۴).

از جمله آیاتی که می‌توان در مرتبه‌پذیر بودن علم به آن استناد کرد این آیه است: «تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (یوسف: ۷۶). تعبیر «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» مطلق بوده و همه اهل علم بجز خدا را شامل می‌شود؛ زیرا اگر اطلاقی شامل خدا شود، درست نیست؛ چون ما فوقی برای خداوند متعالی قابل تصور نیست. از این رو هر عالمی بجز خدا را در نظر بگیریم، امکان وجود عالمی برتر از او وجود دارد. چه «علیم» را در این آیه، خدا بدانیم که ما فوق همه دارندگان علم است و چه اعم از خدا و دیگران از اهل علم، اشاره به درجه‌پذیری علم دارد. علامه طباطبائی نیز ذیل این آیه می‌فرماید علم از اموری است که به حد و اندازه‌های خاص متوقف نمی‌شود؛ بلکه هر صاحب علمی ممکن است اعلم از او فرض شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۲۲۶): «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد: ۴۳)؛ «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ...» (نمل: ۴۰).

منظور از «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» به تفسیر صحیح، امیرمؤمنان علی ﷺ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۴۶۲)؛ و مراد از کتاب، قرآن کریم است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۳۸۶). علم آن حضرت بر همه

معارف قرآن، جزء متواترات بوده و آن حضرت، ترجمان وحی الهی و قرآن ناطق است.

در آیه ۴۰ «نمل»: «الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ»؛ طبق روایات تفسیری، منظور، آصف بن برخیا وزیر حضرت سلیمان است که اندکی از علم کتاب را داشته است. منظور از کتاب، یا «کتاب‌های آسمانی نازل شده» است، یا «لوح محفوظ». به هر روی، علم آصف در برابر علم امیرمؤمنان علیه السلام براساس روایات تفسیری بسیار ناچیز است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۶۷). از این رو با توجه به دو آیه، مرتبه‌پذیر بودن علم قابل استفاده است. «قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ...» (بقره: ۲۴۷)؛ منظور از تعبیر «زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ...» این است که خداوند، طالوت را در علم و دانش فرونی بخشیده است؛ افزایش علم در صورتی مطرح می‌شود که نسبت و سنجشی بین آن و میزان علم دیگران صورت بگیرد تا گفته شود مثلاً علم طالوت از دیگران بیشتر است.

«فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ اتَّبَعَكَ عَلَى أَنْ تَعْلَمَنْ مِمَّا عَلَّمْتَ رَسُولًا» (کهف: ۶۵-۶۶).

طبق بیان این آیه، حضرت موسی علیه السلام که پیامبری اولوالعزم و صاحب شریعت و دارای علم و فضل است، مأمور شده از علم و دانش الهی بنده‌ای از بندگان خدا (حضرت خضر علیه السلام) یاد بگیرد. این حاکی از برتری علمی حضرت خضر علیه السلام بر حضرت موسی علیه السلام است؛ به طوری که حضرت موسی در راستای رشد و کمال می‌خواهد از دانش او بهره‌مند شود: «هَلْ اتَّبَعَكَ عَلَى أَنْ تَعْلَمَنْ مِمَّا عَلَّمْتَ رَسُولًا»؛ پس بعد بینشی و معرفتی انسان مرتبه‌پذیر است.

از سوی دیگر قرآن اهل علم از مؤمنان را بر سایر مؤمنان برتری داده است: «... يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ...» (حجرات: ۱۱). لازمه ترفیع درجه بنده‌ای، افزایش قرب الهی است. این آیه دلالت می‌کند بر اینکه مؤمن عالم افضل از مؤمن عادی بوده و طبق آیه، صاحب درجات است؛ درحالی که مؤمن عادی فقط یک درجه دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۸۸).

معرفت الهی و شناخت صفات او نیز که به‌عنوان هدف آفرینش هستی در برخی آیات عنوان شده (طلاق: ۱۲)، عبارت از علم شهودی و حضوری نسبت به رب است که به اندازه ظرفیت هر انسانی مختلف و متفاوت است (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵). چنین

معرفتی از پایین‌ترین مرتبه حضوری فطری که بدون استثنا در همه انسان‌ها بدون اکتساب وجود دارد، شروع می‌شود و در پی افعال ارزشی انسان در راستای تهذیب نفس، تکامل یافته و به مرتبه راقی‌تر می‌رسد؛ طبعاً درجه‌پذیری معرفت الهی در افراد مختلف نیز مستلزم درجه‌پذیری و تفاوت کمال‌نهایی آنها خواهد بود.

۷-۲. مرتبه‌پذیری کمال‌نهایی در بعد گرایش

انسان دارای امیال و گرایش‌هایی است که در ذات او در راستای نیل به کمال مطلق نهاده شده است. گرایش‌های انسان در یک تقسیم کلی به دو بخش گرایش‌ها و کشش‌های غریزی و حیوانی و گرایش‌های فطری و انسانی قابل تقسیم است. در گرایش‌های غریزی، انسان با سایر حیوانات مشترک است؛ نظیر گرایش جنسی، انحصارطلبی و... . گرایش‌هایی که ریشه در فطرت انسانی دارد مثل نوعی دوستی، ایثار و فداکاری، خداجویی خداپرستی، زیبایی‌طلبی و... هر چند ممکن است این قسم به صورت ناآگاهانه و غریزی فی‌الجمله در حیوانات نیز وجود داشته باشد؛ اما این گرایش‌های عالی در انسان آگاهانه‌تر و دارای مراتب بالاتری است. برای این بعد انسانی نیز کمال‌نهایی مطرح می‌شود. مرتبه‌پذیری در این بعد را بررسی می‌کنیم.

۷-۳. محبت به خدا و اولیای الهی

براساس آیه فطرت (روم: ۳۰)، انسان دارای سرشت ویژه الهی است و از عمق دل نسبت به خدای خود آشنایی و معرفت دارد و میل و کشش ذاتی به خدا ذاتی و سرشتی اوست.

از آیات متعددی می‌توان این گرایش ذاتی و محبت انسان به خدا را استفاده کرد: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...» (بقره: ۱۶۵). این آیه در سرزنش مشرکانی که برای خدا شریکانی گرفته و آنان را مانند خدا دوست دارند، محبت مؤمنان را نسبت به خدا شدیدتر از محبت آنان نسبت به خدا می‌داند؛ یعنی درواقع مشرکان نیز محبتی نسبت به خدا دارند، اما محبت مؤمنان بیشتر از محبت آنها است. تعبیر «أَشَدُّ حُبًّا» بیانگر تشکیک‌پذیر بودن محبت الهی است.

محبت الهی نیز مستلزم اطاعت الهی است. طبق آیه، تبعیت از پیامبر سبب محبت الهی است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ اللَّهُ...» (آل عمران: ۳۱)؛ «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَ

می‌شود. «وَمَا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا» (احزاب: ۲۲)؛ مؤمنان با دیدن احزاب و گروه‌های مختلف مشرکان و منافقان و یهودیان و... در جنگ خندق، ایمان و تسلیمشان افزایش یافت؛ زیرا پیامبر اکرم ﷺ از اجتماع آنان بر علیه مؤمنان خبر داده بود؛ از این رو با دیدن احزاب، دانستند که آن حضرت درست وعده فرموده بود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۲۸۹). «انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا» (اسراء: ۲۱). با توجه به این آیه و آیات پیش از این در سوره «اسراء»، آیه شریفه به بزرگی درجات و برتری‌های آخرت از درجات و برتری دنیا اشاره می‌کند. اختلاف درجات اخروی نیز از اختلاف افراد در ایمان و اخلاص بر می‌خیزد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۷۰). با توجه به این آیات، و آیاتی که از افراد ضعیف‌الایمان خبر می‌دهد (انفال: ۴۹؛ احزاب: ۱۲؛ محمد: ۲۰)؛ یا آیاتی که دستور به ایمان آوردن اهل ایمان می‌کند (نساء: ۱۳۶)؛ مرتبه‌پذیر بودن ایمان استنباط می‌شود و از آنجاکه ایمان، نخستین سرمایه‌ انسان برای کسب کمال به‌شمار می‌آید، طبعاً افزایش ایمان آدمی، نسبت مستقیمی با نیل به مراتب بالای کمال نهایی او خواهد داشت.

۷-۷. گرایش به خیر و نیکی و فضیلت

یکی دیگر از امیال عالی انسان، گرایش به خیر و نیکی و فضیلت اخلاقی، و گریز از بدی‌ها و زشتی‌ها و رذائل است: «... وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ» (حجرات: ۷). خداوند از طرفی پیامبران ﷺ را با کتاب‌های آسمانی می‌فرستد، و از سوی دیگر «ایمان» را محبوب انسان‌ها قرار می‌دهد و آتش عشق حقیقی و حق‌جویی را در درون جان‌ها شعله‌ور ساخته و احساس نفرت و بیزاری از کفر و ظلم و نفاق و گناه را در دل‌ها می‌آفریند؛ و به این ترتیب هر انسانی فطرتاً خواهان ایمان و پاکی و تقواست و بی‌زار از کفر و گناه... (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۱۵۹).

هرچند شاید آیه یا آیاتی صریح در مرتبه‌پذیری کمال در بعد گرایش به خیر و نیکی و فضیلت نتوان پیدا کرد؛ اما از لازمه برخی آیات می‌توان استفاده کرد که چنین گرایشی نیز دُمراتب بوده و در نتیجه، مرتبه‌پذیری کمال در این بعد را در پی دارد. همچنین از کم و

ازواجکم و عَشِيرَتُكُمْ وَ أَمْوَالُ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَ تِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَ مَسَاكِينُ تُرَضُّونَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا...» (توبه: ۲۴). تعبیر «... أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ...» بر تشکیکی بودن محبت دلالت دارد؛ با توجه به این آیه و آیه ۱۶۵ «بقره»، اصل گرایش انسان به خدا و محبت الهی به‌عنوان کمال، مرتبه‌پذیر است.

۷-۴. ایمان به خدا و اولیای الهی

یکی دیگر از گرایش‌های عالی انسانی که در واقع فرع بر میل فطری به خدا و محبت الهی است، ایمان به خداوند است. ایمان، معرفت توأم با اعتقاد قلبی و ملتزم بودن به لوازم آن است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۵). از این رو ایمان فقط گرایش نیست؛ بلکه به‌همراه بینش و آگاهی است؛ زیرا معنا ندارد انسان به کسی گرایش داشته باشد، بدون هیچ آگاهی و معرفت نسبت به او. به‌هرحال ایمان از افعال جواتحی و قلبی به‌شمار می‌آید؛ از طرفی ایمان به اولیای الهی همچون پیامبران و امامان معصوم ﷺ از ایمان به خداوند جدا نیست؛ زیرا خداوند، آنان را جانشینان و راهنمایان خود در روی زمین قرار داده و اطاعت آنان را واجب کرده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ...» (نساء: ۶۴)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء: ۱۹)؛ و همچنین ایمان به روز قیامت، فرشتگان، کتاب‌های آسمانی و دیگر باورهای حق، از ایمان به خدا منفک نیست؛ زیرا لازمه ایمان به خدا، پذیرش هر آنچه خداوند نازل کرده است، می‌باشد.

به‌هرحال براساس آیات متعددی (مدثر: ۳۱)، ایمان مقوله‌های تشکیک‌پذیر است و هرچه ایمان آدمی بیشتر شود، کمال ناشی از آن نیز بیشتر خواهد شد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَ جِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَيَّتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...» (انفال: ۲-۴). طبق بیان این آیه، مؤمنان هنگامی که آیات الهی برای آنان تلاوت شود، به ایمانشان می‌افزاید: «وَإِذَا تَلَيَّتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...»؛ هنگامی که آیات او بر آنان تلاوت شود، (آیات قرآن) بر آنها ایمانی می‌افزاید... مؤمنان پیش از تلاوت آیات نیز ایمان داشته‌اند؛ اما با تلاوت شدن آیات الهی، بر ایمان آنان افزوده می‌شود. «وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (توبه: ۱۲۴). در این آیه نیز اشاره شده که نزول سوره‌ای از جانب خدا سبب افزایش ایمان مؤمنان

صالح در افراد متفاوت بوده، مرتبه کمال مترتب بر آن نیز در افراد، متفاوت خواهد بود. در اینجا به دو محور اساسی بعد توانشی انسان یعنی رعایت تقوا و عمل صالح و مرتبه‌پذیری آن دو می‌پردازیم.

۷-۷. مرتبه‌پذیری تقوا

هرچند جایگاه تقوا قلب است: «وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲)؛ و تقوا بی‌ارتباط با بینش و گرایش آدمی نیست؛ اما تقوا به‌عنوان ثمره ایمان، اغلب در عمل ظهور و نمود دارد. از این رو ما آن را جزء بعد توانشی انسان مطرح می‌کنیم؛ چنانچه علامه طباطبائی نیز تقوا را فعل یا صفت حاصل از فعل می‌داند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۹۴). «تقوا» در اصطلاح به این معناست که انسان از خطری که متوجه سعادت ابدی او می‌شود، پرهیز کند؛ «ترس» بخشی از مفهوم تقواست و نه معنای کامل آن؛ تقوا هم معنای سلبی دارد و هم معنای ایجابی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۷)؛ معنای سلبی آن شامل امور ترک‌کردنی و مجموعه‌ای از پرهیزهاست؛ اما معنای ایجابی آن شامل امور انجام‌دانی مانند عبادت و سایر اعمال خیر... است.

مفاد برخی از آیات، گویای این است که تقوا به‌عنوان عامل اصلی فوز و فلاح انسان دارای شدت و ضعف است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ...» (حجرات: ۱۳)؛ ذکر «تقوا» به‌عنوان ملاک کرامت انسان با افعال تفضیلی «أَتْقَاهُمْ»، نشان‌دهنده تشکیک‌پذیر بودن آن است؛ یعنی هرچه انسان با تقواتر باشد، به همان اندازه نزد خدا کرامت دارد.

همچنین آیه «وَوَسَّجْنَا بِهَا الْآتَقَى» (لیل: ۱۷) بیانگر این امر است که حالت حفظ و مراقبت و برحذر ماندن انسان‌ها از خطر یکسان نیست؛ بلکه این تقوا و برحذری به‌حسب افراد، دارای مراتب مختلف است؛ زیرا برخی از مردم تنها این اندازه با تقوا هستند که از کشتن دیگران پرهیز می‌کنند، و برخی دیگر تنها از تباهی اموال می‌پرهیزند، و بعضی به‌جهت ترس از فقر از انفاق مال در راه خدا خودداری می‌کنند، و نیز بعضی هستند که از خدا تقوا می‌کنند و مال خود را در راه رضای او انفاق می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۰۶)؛ این از همه افراد گفته شده باتقواتر و پرهیزکننده‌تر از خطر است؛ زیرا هیچ خطری به‌پای خطر عذاب آخرت نمی‌رسد. «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...» (تغابن: ۱۶)؛ «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ...» (آل عمران: ۱۰۲).

زیاد بودن اعمال خیر در افراد مختلف نیز می‌توان میزان گرایش آدمی به نیکی و مرتبه‌پذیری آن را برداشت کرد. از سوی دیگر همگان در گرایش به خیر و انتخاب مصادیق واقعی آن در یک مرتبه نیستند؛ در برابر مصادیق واقعی خیر، مصادیق پنداری نیز هست که انسان به اشتباه آن را خیر می‌پندارد (بقره: ۲۱۶؛ آل عمران: ۱۷۸ و ۱۸۰). قرآن به مصادیقی از خیر اشاره می‌کند که برای انسان کمال‌آفرین است مانند خداوند (یوسف: ۳۹؛ طه: ۷۳)، آخرت (انعام: ۳۲)، اعمال شایسته ماندگار (کهف: ۴۶)، تقوا (عنکبوت: ۱۶) و

میزان گرایش به خیر و نیکی در میان افراد حتی خود مؤمنان نیز یکسان نیست و دارای شدت و ضعف است؛ چنانچه به‌لحاظ کمی نیز مؤمنان نسبت به انجام کارهای شایسته متفاوت از یکدیگر هستند؛ حتی یک عمل خیر نیز از دیدگاه قرآن کمال‌آفرین است: «وَمَا تَقْدَمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ...» (بقره: ۱۱۰)؛ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزال: ۷)؛ انجام خیر شامل کوچک‌ترین مصادیق آن، به اندازه سنگینی ذره را شامل می‌شود تا مراتب بسیار بالای آن، که در پیامبران و برخی مؤمنان تحقق یافته است: «إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۹۰)؛ «... أَوْلَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ» (مؤمنون: ۶۱). هرچند در این آیات به گرایش به خیر تصریح نشده؛ اما معمولاً از میزان انجام خیرات می‌توان به میزان گرایش آدمی به خیر و نیکی نیز پی برد؛ زیرا هر اندازه گرایش انسان به خیر و نیکی بیشتر باشد، به‌همان اندازه، کارهای نیک او نیز افزایش می‌یابد؛ زیرا کردار انسان از لحاظ کمی و کیفی تبلور گرایش اوست. با توجه به لحن آیات، معلوم می‌شود سبقت در کارهای خیر، امتیاز ویژه‌ای نزد خدا دارد و از اوصاف مقربان شمرده شده است: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقع: ۱۰ و ۱۱)؛ افراد مقرب از لحاظ درجات قرب الهی از مؤمنان عادی و اصحاب یمین به مراتب برتر هستند.

۷-۶. مرتبه‌پذیری کمال‌نهایی در بعد توانش

انسان به سبب توانمندی‌هایی که خداوند در او برای رسیدن به کمال نهایی به‌ودیعت نهاده، جایگاه ویژه‌ای در نظام هستی دارد؛ بدون تردید بعد توانشی و عملی انسان در کسب کمال او بسیار مؤثر است. قرآن در کنار ذکر ایمان به‌عنوان عامل اصلی برای وصول انسان به کمال، به انجام «عمل صالح» نیز تأکید می‌کند. از آنجاکه کیفیت و کمیت عمل

در آیه نخست، تقوا در حد توان مؤمنان سفارش شده است؛ یعنی امر فرموده به مقدار توانایی تان تقوای الهی پیشه کنید و از ذره‌ای از آن مقدار تقوا و ترس خدا کوتاه نیایید. اما آیه دوم به کیفیت تقوا تأکید می‌کند؛ یعنی می‌فرماید آن‌گونه تقوا پیشه کنید که شایسته خدا باشد؛ اولی راجع به کمیت و مقدار تقواست؛ دومی مربوط به کیفیت آن است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۳۰۸). بدیهی است که مؤمنان به لحاظ کم و کیف تقوایشان با هم برابر نیستند. قرآن گروهی را جزء دسته متقین می‌داند؛ اما از گروهی دیگر به‌عنوان رهبر متقین یاد می‌کند: «وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان: ۷۴)؛ قطعاً کمال نهایی این دو گروه نزد خدا یکسان نخواهد بود. در آیات آغازین سوره «بقره» می‌فرماید: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ...» (بقره: ۵۲).

علامه طباطبائی ذیل این آیه، تقوا را صفتی می‌داند که با تمامی مراتب ایمان جمع می‌شود...؛ ایشان همچنین برای هر درجه و مقامی از مقامات معنوی، تقوایی مخصوص به خود آن مقام مطرح می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۳؛ ج ۶، ص ۱۲۹).

براین اساس، تقوا ذومراتب بوده که قهراً سبب مرتبه‌پذیر بودن کمال نهایی متناسب با آن در افراد مختلف خواهد بود؛ چنانچه عنوان «متقین» در قرآن شامل همه افراد با تقوا اعم از انبیاء و اولیاء و مؤمنان می‌شود که بدیهی است به لحاظ تقوا در یک مرتبه نیستند، با اینکه همه آنها از منظر قرآن به کمال نهایی خویش نائل شده‌اند.

۷-۸. مرتبه‌پذیری عمل صالح

منظور از مرتبه‌پذیری کمال نهایی در «عمل صالح» ذومراتب بودن عمل صالح در کیفیت و کمیت است که طبعاً مستلزم تشکیکی بودن کمال نهایی حاصل از آن است. «عمل صالح» یعنی عملی که شایستگی و صلاحیت رساندن انسان به قرب الهی را داشته باشد؛ یعنی هم حسن فعلی و هم حسن فاعلی داشته باشد؛ قرب الهی به‌عنوان مطلوب نهایی انسان نیز دارای درجاتی است و حتی کوچک‌ترین عمل شایسته تا حدی انسان را به خدا نزدیک می‌کند. هر فرد یا گروهی از انسان‌ها براساس کم و کیف کارهای خویش نزد خداوند دارای درجه یا درجاتی هستند؛ «هم درجات عندالله» (آل عمران: ۱۶۳)؛ آنان [انسان‌های صالح] در پیشگاه خدا [دارای] درجاتی هستند.

با توجه به اینکه اعمال شایسته هر فردی از لحاظ کمی و کیفی متفاوتند؛ از این رو تأثیر آن در کمال نهایی هر فردی نیز متفاوت خواهد بود. به لحاظ کمی، برخی از افراد عمل صالح کمی انجام می‌دهند؛ برخی بیشتر و برخی بیشتر از آن؛ چنانچه قرآن تعابیر مختلفی در این باره دارد: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ» (انبیاء: ۹۴)؛ یعنی مؤمنی که برخی از اعمال صالح را انجام دهد، سعی و تلاش او ناسپاسی نخواهد شد و اهل نجات است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۳۲۴). اما برخی آیات تعبیر دیگری برای اعمال صالح دارند: «وَ الْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَئِفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» (عصر: ۱-۳) ظاهر «عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» بر تلبس بر همه اعمال شایسته دلالت دارد؛ بنابراین علاوه بر افراد غیرمؤمن که در خسارت محض است، حتی مؤمنی که برخی از اعمال صالح را انجام می‌دهد، اما برخی را انجام نمی‌دهد، نسبت به آن مقدار در خسران و زیان است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۵۷).

از لحاظ کیفی نیز عمل هر کسی متفاوت با عمل دیگری است؛ مثلاً اخلاص، به‌عنوان شرط اصلی قبولی اعمال، دارای مراتب است. برخی از مؤمنان به‌خاطر ترس از جهنم یا شوق بهشت خدا را عبادت می‌کنند؛ هرچند این عبادت، مقبول شارع است و صاحبش را نجات می‌دهد؛ اما به مراتب پایین‌تر از عبادت کسی است که به‌خاطر محبت الهی او را می‌پرستد. در روایات، یک ضربت امیرمؤمنان علی بن ابی‌طالب علیه السلام در جنگ خندق به‌خاطر اوج خلوص نیت آن حضرت، برتر از عبادت همه انس و جن شمرده شده است (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۱۳). براین اساس، عمل دارای مراتب کمی و کیفی است؛ در نتیجه کمال نهایی حاصل از آن نیز ذومراتب خواهد بود. «وَ لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا...» (انعام: ۱۳۲؛ احقاف: ۱۹)؛ با توجه به آیات پیشین این آیه، تعبیر «لِكُلِّ» اشاره به دو طائفه جن و انس است؛ یعنی برای هر طایفه‌ای از آنها درجاتی است به‌خاطر اعمالشان (اعم از خوب و بدشان)؛ چراکه اعمال، مختلف است و به‌خاطر اختلاف اعمال، درجات نیز مختلف خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۳۵۶). اینکه برای پاداش و کیفر، درجاتی قائل شده، برای این است که همه پاداش‌ها و کیفرها در یک مرتبه نیستند؛ بلکه شدت و ضعف دارند. مراتب پاداش را با «درجات»، و مراتب کیفر را با «درک» بیان می‌کنند؛ اما در اینجا چون کیفر و پاداش را با هم

صالح و در نتیجه کمال نهایی این مؤمنان با عمل صالح و کمال نهایی پیامبرانی که «فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» به آنان وحی شده، یکسان است؛ مسلماً پاسخ منفی است: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ» (انبیاء: ۷۳). در این آیه تعبیر «فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» از قبیل اضافه مصدر به معمول خود است و این، تحقق معنای آن را در خارج افاده می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۳۰۵). یعنی آنان خیرات را به الهام الهی انجام داده‌اند؛ نه اینکه به آنان الهام شده که اعمال صالح را انجام بدهید. افزون بر این، «الْخَيْرَاتِ» با «ال» ذکر شده و در نتیجه همه نیکی‌ها را شامل می‌شود. براساس آنچه گفته شد «عمل صالح» مرتبه‌پذیر است؛ از این رو کمال نهایی مترتب بر آن نیز ذومراتب خواهد بود.

۷-۹. مرتبه‌پذیری کمال نهایی در بعد انفعال

انفعال و تأثیرپذیری از حالات روحی و روانی انسان است؛ مانند غم و شادی، ترس و امنیت، اضطراب و آرامش، یأس و امید و... نمود و ظهور انفعالات در رفتار و کردار آدمی بوده و چه بسا در ظاهر چهره افراد نیز خود را نشان می‌دهد؛ مثل غم و شادی یا تعجب و... .

آیاتی که در آن الفاظ و تعابیری همچون خوف و حزن، رغبت، رهبت، خشیت، خشوع، لینت، اطمینان، سکینه و... به کار رفته، می‌تواند بیانگر حالات انفعالی مثبت انسان باشد. این حالات روحی قابل شدت و ضعف هستند و مرتبه‌پذیری حالات انفعالی سبب مرتبه‌پذیری کمال نهایی در این بعد است.

۷-۱۰. مرتبه‌پذیری لذت‌های روحی و معنوی

لذت‌های روحی و معنوی همچون لذت‌های مادی شدت و ضعف دارد. برای نمونه ممکن است یکی شاد باشد؛ اما یکی شادتر و دیگری بسیار شادتر از آنها؛ حالات روحی دیگر نیز مانند: غم، یأس و امید، ترس و احساس امنیت و آرامش و... اینچنین است.

هرچند شاید آیه یا آیات صریحی بر مرتبه‌پذیری کمال نهایی در بعد انفعالیات نباشد؛ اما از ظواهر برخی از آیات می‌توان چنین استفاده کرد: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...» (بقره: ۱۶۵)؛ این آیه چنانچه پیش از این بیان شد، اشاره به بُعد گرایش انسان و محبت مؤمنان نسبت به خدا دارد. محبت امری درونی و مربوط به دل و جان آدمی است که

آورده، همه را درجات خوانده و جانب اهل بهشت را غلبه داده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۶۷).

همچنین در آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...» (فاطر: ۱۰)؛ مراد از «الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» اعتقادات صحیح است که عمل صالح، آن را رفعت می‌دهد و بالا می‌برد؛ منظور از بالا بردن، تقرب الهی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۲۳)؛ بدیهی است عمل صالح هر چقدر از لحاظ کمی و کیفی بیشتر و بهتر باشد، قرب بیشتری برای انسان نزد خدا می‌آورد. «فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَى وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً» (نساء: ۹۵ و ۹۶). در این آیه، خداوند کسانی را که با مال و جانشان در راه خدا جهاد می‌کنند، بر مؤمنانی که به جهاد نمی‌روند، برتری داده است؛ هر چند نفرموده این تفضیل یک درجه یا چند درجه است؛ اما در ادامه، این درجه را بیان فرموده که آنان را با درجاتی از خدا و مغفرت و رحمتی برتری داده است: «دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً...».

«مَنْ يَتَّقِرْفَ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا...» (شوری: ۲۳). اقراراف حسنه به معنای اکتساب آن است؛ منظور از «نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا» یعنی اینکه جهات نقص آن حسنه را اتمام و تکمیل کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۴۸). از این رو اکتساب هر حسنه‌ای سبب ازدیاد حسن و کمال آن می‌شود؛ در مجموع هرچه حسنه و کار نیک آدمی بیشتر باشد، طبعاً به همان اندازه ازدیاد حسن و کمال بیشتری را برای آدمی در پی خواهد داشت.

«لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ أُولَئِكَ أَكْثَرُ دَرَجَةً مَنِ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَ كَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَى...» (حدید: ۱۰). این آیه بیانگر اختلاف درجه افرادی است که قبل از فتح مکه انفاق و کارزار کرده، با افرادی که بعد از فتح مکه انفاق و قتال کرده‌اند. از این رو کیفیت عمل در ترفیع درجه انسان نزد خدا نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. هرچند خداوند به هر دو گروه وعده نیکی داده: «وَ كَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَى...»؛ اما مرتبه کمال نهایی و قرب این دو گروه نزد خدا به خاطر کیفیت عملشان یکسان نیست.

«وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَ لَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا» (نساء: ۱۲۴). در این آیه، خداوند از سر فضل و رحمت خویش حتی انجام برخی از اعمال صالح را نجات‌دهنده مؤمن می‌داند: «وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ...» آیا عمل

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ» (بینه: ۸۷).

در این آیه، خشیت پروردگار، عامل رضا و پاداش الهی بندگان مؤمن معرفی شده است؛ در روایات تفسیری (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۷۱۹)، منظور از «خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» امیرمؤمنان علی بن ابی طالب^ع و شیعیان او معرفی شده است. مسلماً میزان خشیت حضرت امیر^ع از خدا بیشتر از خشیت شیعیان از خداوند است. از این رو کمال نهایی مترتب بر خشیت الهی در افراد مختلف، متفاوت و ذومراتب خواهد بود.

۷-۱۲. مرتبه‌پذیری رجاء الهی

امید به خداوند یکی از حالات انفعالی مثبت انسان است که در تعالیم دینی در کنار ترس از خدا مورد سفارش قرار گرفته است. امید مانند ترس امری تشکیک‌پذیر بوده و هرچه در انسان بیشتر باشد، برای او کمال آفرین است. از این رو امید به خدا نه تنها مورد نهی نیست؛ بلکه بدان سفارش شده است (بنگرید: احزاب: ۲۱؛ زمر: ۹؛ ممتحنه: ۶). آنچه مورد نهی قرار گرفته، امید بی‌جا و غیرمنطقی است؛ به گونه‌ای که این حالت باعث شود آدمی بدون انجام اعمال شایسته‌ای، امید دروغین به خدا داشته باشد. قرآن در شرط امید به ملاقات الهی به عنوان نهایت کمال انسان، چنین می‌فرماید: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰).

هرچند طبق آیات متعددی، همه انسان‌ها به لقای الهی نائل می‌شوند: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶)؛ اما در آیه ۱۱۰ «کهف» منظور از «لقاء رب»، لقاء خاص پروردگار و مشروط به عمل صالح و عبادت خالصانه است. عمومیت لقای الهی با محرومیت و محجوب بودن برخی از انسان‌ها در روز قیامت از شهود پروردگار منافاتی ندارد؛ زیرا ملاقات با ندیدن منافاتی ندارد: «... كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵)؛ تکذیب کنندگان نگون‌بخت، هرچند در قیامت با خدا مواجه می‌شوند و حضور او را درک می‌کنند و به ملاقات او نائل می‌شوند؛ اما خدا را شهود نمی‌کنند و بهره‌ای از لقای او نمی‌برند.

در این آیه نیز به اصل امید به ملاقات الهی و عمل صالح اشاره شده است. طبعاً کسانی که عمل صالح و عبادت خالصانه بیشتری

طبعاً آثار مثبت انفعالی بیرونی، مانند فرح و سرور و انبساط و نشاط برای محب دارد. از آنجاکه محبت، امری تشکیکی است، طبعاً آثار آن نیز چنین خواهد بود؛ محبت بیشتر، نشاط و سرور بیشتر.

در برخی از آیات به کیفیت دعا و عبادت پیامبران الهی اشاره شده که آنان پیوسته خدا را با رغبت و ترس می‌خواندند و همواره در برابر او خاشع بوده‌اند: «إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ» (انبیاء: ۹۰).

رغبت و رهبت و خشوع در عبادت نیز از جمله اوصاف و حالاتی است که تشکیک‌پذیر است؛ هرچند در آیه شریفه تنها به اصل این حالات و استمرار آن در پیامبران^ع اشاره شده، نه به میزان و مقدار آن؛ اما روشن است که کسانی با رغبت و رهبت اندکی، خدا را می‌خوانند و کسانی با رغبت و رهبت متوسط، و کسانی همچون انبیاء الهی^ع در اوج رغبت و رهبت، خدا را می‌خوانند. طبعاً هرچه محبت و رغبت و رهبت و خشوع انسان نسبت به خدا بیشتر باشد، کمال بیشتری را برای او در پی خواهد داشت.

۷-۱۱. مرتبه‌پذیری خوف و خشیت الهی

چنانچه در آیه پیشین به مرتبه‌پذیری حالت انفعالی رهبت اشاره شد، در برخی آیات به خوف و خشیت مؤمنان از خدا نیز اشاره شده است؛ «خشیت» قریب‌المعنا با خوف بوده، جز اینکه خشیت، ترسی همراه با معرفت و تعظیم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل ماده خشی). به هر حال، خشیت نیز ذومراتب است؛ هر اندازه خوف و خشیت آدمی از خدا بیشتر باشد، به همان اندازه کمال بیشتری برای انسان می‌آورد: «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ» (الرحمن: ۴۶)، «... وَمِنْ دُونِهَا جَنَّاتٌ» (الرحمن: ۶۲) (و فروتر (پایین‌تر) از آن دو (بهشتی) که از آن خائفان مقرب بود (در آیه ۴۶)) دو بهشت دیگر است (از آن اصحاب یمین).

آیه ۴۶ اشاره به دو بهشتی دارد که مخصوص خائفان از مقام پروردگار است؛ اما در آیه ۶۲ از دو بهشت دیگری که مرتبه‌ای پایین‌تر از آن دو بهشت است، برای گروهی دیگر خبر می‌دهد؛ و این بیانگر اختلاف درجه این دو گروه از بهشتیان است. خداوند در وصف گروه اول به خوف و ترس آنان از مقام پروردگار اشاره کرده و نه ترس از جهنم یا طمع بهشت. آنان اهل اخلاص و خضوع در برابر خدا بوده و بعید نیست سابقون و بندگان مقرب الهی باشند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۱۰۹)؛ اما در گروه دوم چنین اشاره‌ای وجود ندارد.

آرامش معنوی رسیده، از همه مراتب دیگر نفس والاتر است؛ زیرا نفس مطمئنه از تمامی کشمکش‌ها و منازعات بین امیال حیوانی و خواسته‌های عالی انسانی رهیده است؛ بدین معنی که پیش از این نفس در تب و تاب و اضطراب حاصل از درگیری‌های بین هواهای نفسانی و بین خواسته‌های عالی انسانی بوده ولی اکنون با غلبه بر شهوات نفسانی قدرت را در دست گرفته و بلامنازع گردیده و به یاد خداوند آرام گشته است.

نفس مطمئنه حکایت از عالی‌ترین حالات روحی و معنوی انسان دارد که مظهر کامل آن، حضرات معصومان علیهم‌السلام است؛ چنانچه در روایات تفسیری، نفس مطمئنه به وجود مقدس حضرت سید الشهداء علیهم‌السلام تطبیق شده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۲۲).
از این رو اطمینان به خدا و دیگر باورهای حق که برای انسان کمال‌آفرین است، درجاتی دارد؛ بر حسب اختلاف درجات اطمینان و یقین در انسان، کمال‌نهایی مترتب بر آن نیز ذومراتب خواهد بود.

۷-۱۴. مرتبه‌پذیری رضا

مقام رضا، راضی بودن انسان به قضای الهی از جمله تعابیر پرکاربرد در حوزه‌های اخلاق و عرفان و مورد تأکید قرآن و سنت است. رضا حالت انفعالی مثبت در انسان بوده و مانند خوف و رجا مرتبه‌پذیر است. حالت رضای انسان از خدا و تسلیم در برابر او گاهی ممکن است به خاطر وعده‌های بهشت و نعمات آن باشد که به فرض اگر این وعده‌ها نبود، ممکن بود آدمی از خدا نا راضی باشد؛ اما گاهی به خاطر محبت و رغبت و شوق آدمی به خدا و رضا به رضای او است. هر چند بهشتی هم در کار نباشد؛ اما باز از مؤانسه و معاشقه با خدا بالاترین لذت را می‌برد و رضایت دارد. این از مراتب بالای رضای بنده از خداست. از این رو رضا مراتبی دارد و هر اندازه رضایت بنده از خدا بیشتر باشد، به همان نسبت برای او کمال‌آفرین خواهد بود.

در آیات متعددی از رضایت خدا از مؤمنان و رضایت مؤمنان از خدا سخن به میان آمده است: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده: ۱۱۹)، و در آیه‌ای دیگر با خطاب بسیار دلنشین در وصف نفس مطمئنه می‌فرماید: «يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجَعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مُرْضِيَةً» (فجر: ۲۷ و ۲۸). با توجه به این آیات، حالت رضایت نفس، متأثر از اطمینان به پروردگار است؛ نفس مطمئنه را به «راضِيَةً» توصیف کرده، برای آن است که اطمینان دل به پروردگار مستلزم آن

داشته باشند، بیشتر امیدوارتر به لقای الهی خواهند بود. از آنجاکه عبادت و عبودیت دارای مراتب بسیاری است، درجات بهره‌مندی از لقای الهی حاصل از عبودیت نیز در افراد مختلف متفاوت است. پیامبران الهی به لقاء و قرب الهی و دیدار خاص او نائل می‌شوند و در اسماء و صفات الهی غرق می‌شود و سایر مؤمنان نیز در مراتب پایین‌تر متنعّم می‌شوند.

۷-۱۳. مرتبه‌پذیری اطمینان

«اطمینان» به معنای سکون، یا آرامش پس از اضطراب و پریشانی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل ماده طمن)؛ و در کاربردهای رایج، همسان با یقین یا علم متعارف است. «اطمینان» در واژه‌شناسی و عرف، مترادف با یقین و آرامش تلقی شده است (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴ و ۱۴۵). البته گاهی نیز معنای لغوی آن، یعنی آرامش لحاظ شده است: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸).

اطمینان در قرآن به حالت قلبی گفته می‌شود که بر اثر آن هیچ تردید و شک و گمانی که موجب اضطراب و پریشانی دل می‌شود، نباشد و دل درباره حقیقتی به آرامش و سکون برسد. مقصود از اطمینان در اینجا اطمینان به حقانیت پروردگار و قیامت و دیگر باورهای حق است؛ در قرآن گاهی «اطمینان» وصف واقع شده و به قلب و نفس نسبت داده شده است. طبعاً اطمینان به عنوان یکی از حالات قلبی، در افراد مختلف مرتبه‌پذیر است: «وَأَذِقْ آلَ إِبرَاهِيمَ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لِمَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيَطْمَئِنُّ قَلْبِي...» (بقره: ۲۶۰).

طبق این آیه، حضرت ابراهیم علیهم‌السلام از خداوند درخواست رؤیت چگونگی احیاء مردگان را می‌کند تا به اطمینان قلبی برسد. در برخی روایات تفسیری مقصود از «لِيَطْمَئِنُّ قَلْبِي»، افزایش یقین روی یقین است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۴۴). آن حضرت هر چند مؤمن بود؛ ولی درخواستش به خاطر کسب اطمینان و یقین بیشتر بوده است.

اما در برابر این، برخی از آیات از «نفس مطمئنه» سخن می‌گویند که به مرتبه اطمینان کامل رسیده و طبعاً چنین نفسی بالاتر از قلبی است که به درجه اطمینان کامل نرسیده است: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» (فجر: ۲۷). وصف اطمینان از میان اوصاف و کارکردهایی که برای نفس آدمی مانند امّاره، مسوّله، لوامه و... در قرآن ذکر شده (یوسف: ۵۳؛ طه: ۹۶؛ قیامت: ۲؛ فجر: ۲۷)، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. نفس مطمئنه که به مقام اطمینان و قرار و

است که از او راضی هم باشد، و از هر قضا و قدری که خدا برایش پیش می‌آورد، خشنود باشد... (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۸۵). با توجه به مراتب نفس و تشکیک‌پذیر بودن احساسات و انفعالات مثبت نفس، کمال نهایی مترتب بر آن نیز ذومراتب خواهد بود.

نتیجه‌گیری

- کمال نهایی انسان، شکوفایی همه استعدادهای روحی و معنوی او در همه ابعاد بیششی، گرایشی، توانشی و انفعالی است.
- «فوز»، «فلاح» و «سعادت» از تعابیر قرآن برای کمال نهایی انسان است که مصداق آن «قرب الهی» است.
- کمال نهایی در همه ابعاد چهارگانه، مرتبه‌پذیر بوده و نسبت به افراد مختلف، متفاوت است.
- مرتبه‌پذیری علم و معرفت، حاکی از مرتبه‌پذیری کمال نهایی انسان در بعد ادراکی است.
- مرتبه‌پذیری محبت الهی، ایمان به خدا و گرایش به خیر و نیکی و فضیلت، حاکی از مرتبه‌پذیری کمال نهایی انسان در بعد گرایشی است.
- مرتبه‌پذیری رعایت تقوا و انجام عمل صالح، حاکی از مرتبه‌پذیری کمال نهایی انسان در بعد توانشی است.
- مرتبه‌پذیری رغبت و حب الهی، خشوع و خضوع و خشیت و رهبت، خوف و رجا، اطمینان نفس و رضای انسان از خدا، حاکی از مرتبه‌پذیری کمال نهایی انسان در بعد انفعالی است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاثارات و التنبیها*، تهران، دفتر نشر کتاب.
بحرانی، هاشم‌بن سلیمان، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه بعثت.
حافظ برسی، رجب‌بن محمد، ۱۴۲۲ق، *مشارق انوار البقین فی اسرار امیرالمؤمنین*، بیروت، اعلمی.
حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۷، *معرفت‌شناسی دینی (۱): معرفت لازم و کافی در دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالفکر.
صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق، *العین*، قم، هجرت.
قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دارالکتاب.
مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
____، ۱۳۸۸، *اخلاق در قرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
معین، محمد، ۱۳۷۸، *فرهنگ فارسی*، چ چهاردهم، تهران، امیرکبیر.
مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
واعظی، احمد، ۱۳۸۸، *انسان از دیدگاه اسلام*، چ دوم، تهران، سمت.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی اصالت، استقلال، تجرد و جاودانگی روح از منظر قرآن کریم


علی رهید / دانشجوی دکتری تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

alirahid66@gmail.com

orcid.org/0000-0003-3891-3553

rajabi@iki.ac.ir

محمود رجبی / استاد گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۸

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۲

چکیده

مسئله اصالت، استقلال، تجرد و جاودانگی روح، از جمله مسائل مهم انسان شناختی و محل نزاع در میان بسیاری از ادیان الهی و مکاتب بشری است. این پژوهش دیدگاه قرآن کریم را در حد وسع یک مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار داده است. در آیات بسیاری هویت و حقیقت انسان، روح او معرفی شده که بعد از مرگ نیز بقاء استقلالی خواهد داشت. آیات توفی، آیات دال بر وجود عالم برزخ، آیات دال بر حیات مجدد عده‌ای از انسان‌ها، آیات نفخ روح در انسان، با صراحت به این مطلب اشاره دارند. همچنین قرآن کریم روح انسان را غیرمادی و به اصطلاح مجرد می‌داند. آیاتی مانند آیات توفی، آیات دال بر حیات شهدا، آیات دال بر وجود عالم برزخ، آیات دال بر سیر و رجوع الی الله، آیات دال بر ملاقات و قرابت با خدا، آیات مشاهده اعمال توسط پیامبر ﷺ و مؤمنان، آیه میثاق و... بر این مطلب دلالت دارند. علاوه بر وجود تلازم بین تجرد روح و خلود آن، قرآن کریم در آیات بسیاری بر مسئله جاودانگی و فناپذیری روح اشاره دارد.

کلیدواژه‌ها: روح، نفس، اصالت روح، استقلال روح، تجرد روح، تجرد نفس، جاودانگی روح.

مقدمه

ما در این پژوهش ابتدا دیدگاه قرآن کریم پیرامون مسئله اصالت و استقلال روح را بررسی کرده و در بخش دوم، آیات دال بر تجرد روح را مطرح می‌کنیم و در نهایت نیز دیدگاه قرآن کریم را در مورد مسئله جاودانگی و خلود روح، ارائه خواهیم کرد.

مراد از استقلال روح در این مقاله، بقاء و حیات روح بعد از ممات و نابودی جسم است. اصالت روح نیز به این معناست که هویت و حقیقت انسان به روح اوست و جسم و بدن به منزله ابزار و فرع بر وجود روح است. تجرد روح نیز به معنای عدم وجود خصوصیات مادی در روح است.

۱. اصالت و استقلال روح

دوگانه‌انگاری جسم و روح از قدیم مورد قبول بسیاری از دانشمندان مسلمان بوده است. در این بین عده‌ای قائل به اصالت جسم و روح شده و حقیقت و واقعیت انسانی را ترکیبی از جسد و نفس دانستند؛ ولی عده‌ای دیگر روح و نفس انسان را اصیل دانسته و انسانیت انسان را دایر مدار وجود روح تلقی کرده‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۷، ص ۲۵). قرآن کریم در آیات بسیاری حقیقت و واقعیت انسان را روح و نفس او دانسته که هویت تام او را تشکیل می‌دهد که پس از نابودی بدن نیز مستقلاً باقی خواهد ماند. در ادامه به تعدادی از این آیات اشاره می‌کنیم.

(۱) در بسیاری از آیات قرآن برای بیان قبض روح از جانب خداوند یا فرشتگان الهی، از مشتقات مصدر «توفی» استفاده شده است (ر.ک: بقره: ۲۸۱، ۲۴۰، ۲۳۴؛ آل عمران: ۱۹۳، ۱۶۱، ۵۵، ۲۵؛ نساء: ۱۵، ۹۷؛ مائده: ۱۱۷؛ انعام: ۶۱، ۶۰؛ اعراف: ۳۷ و ۱۲۷؛ انفال: ۵۰؛ یونس: ۴۶ و ۱۰۴؛ یوسف: ۱۰۱؛ رعد: ۴۰ و...). به‌عنوان نمونه در آیه ۴۲ سوره «زمر» آمده است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»؛ و نیز در سوره «سجده» خداوند بلافاصله در پاسخ به استبعاد زنده شدن مجدد انسان می‌فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱).

«توفی» در لغت به معنای اخذ و گرفتن تام و کامل است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۰۹). در این آیات شریفه خداوند از قبض روح به توفی، یعنی گرفتن تمام و کمال انسان تعبیر می‌کند که در بعضی آیات با عبارت «کُم» همراه هست و نشان می‌دهد

از دیرباز میان دانشمندان - اعم از مسلمان و غیرمسلمان - بر سر مسئله ساحت‌های وجودی انسان اختلاف‌نظر وجود داشت. عده‌ای انسان را تک‌ساختی دانسته که صرفاً همین هیكل و جسم است. گروه اندکی نیز قائل به چند ساحت برای انسان هستند؛ اما غالب دانشمندان اسلامی دیدگاه دو ساحتی بودن انسان را پذیرفته و برای انسان در ماورای جسم، ساحت دومی به نام روح (نفس) قائل هستند که حقیقت و قوام انسان را بدان می‌دانند. ایشان قائل‌اند روح انسانی پس از مرگ و نابودی بدن مستقلاً باقی خواهد ماند و در بقاء خود، نیازی به وجود جسم نخواهد داشت. از دیگر خصوصیات که برای نفس انسان ذکر کرده‌اند، تجرد و جاودانگی آن است. محققان از دانشمندان اسلامی اثبات کرده‌اند که روح انسان خصوصیات ماده را نداشته، دارای تجرد بوده و پس از نابودی بدن، حیات جاودانه و نامیرا خواهد داشت. برای اثبات این خصوصیات ادله عقلی و نقلی فراوانی ارائه شده که ما در این پژوهش بررسی دیدگاه قرآن کریم به‌عنوان منبع وحیانی بی‌بدیل و خطاناپذیر در این مسئله، می‌پردازیم. هرچند پژوهش‌های متعددی در این زمینه صورت گرفته، ولی پژوهشی مستقل و مبتنی بر آیات قرآن در اثبات استقلال، اصالت، تجرد و جاودانگی روح که مقصود این پژوهش را تأمین کند، یافت نشد. برای نمونه:

کتاب *اصالت روح از نظر قرآن* (سبحانی، ۱۳۷۷)، تنها مسئله اصالت روح را از دیدگاه قرآن و در آیات محدودی بررسی کرده است. مقاله «اصالت روح» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۳)، بحثی فلسفی و در پاره‌ای موارد به‌صورت خیلی موجز به چند آیه استناد می‌کنند. مقاله «دلایل و شواهد قرآنی بر تجرد عقلی روح در قرآن» (رودبندی‌زاده و فیاضی، ۱۳۹۶)، آیاتی از قرآن کریم را در تنها در مسئله تجرد روح مورد استشهاد قرار می‌دهند.

کتاب *انسان‌شناسی* (رجبی، ۱۳۹۵) در فصل چهارم به بررسی مسئله ابعاد وجودی انسان و وجود روح و استقلال آن از دیدگاه عقل و نقل پرداخته‌اند از سوی دیگر متفکران اسلامی، مانند علامه طباطبائی، آیت‌الله مصباح‌یزدی، آیت‌الله جوادی آملی و... نیز در آثار خویش به بررسی جوانب مختلف این مسئله پرداخته‌اند. با توجه به اینکه پژوهش‌های مطرح‌شده بعضاً نواقصی داشته و بعضی نیز فعالیت مستقل قرآنی نبوده‌اند؛ بر آن شدیم تا دیدگاه قرآن در مورد اصالت، استقلال، تجرد و خلود روح را بررسی کنیم.

هرگاه چنین تفاوت و فاصله‌ای نبود، از «فاء» که برای بیان ترتیب و عدم تراخی است، استفاده کرده است؛ زیرا بین طین و نطفه و خون بسته اختلاف ماهوی وجود دارد و سه چیز مختلف تلقی می‌شوند (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۱۷). در ادامه نیز در بیان آخرین مرحله آفرینش انسان می‌فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»؛ به این معنا که خلقتی غیر از خلقت سابق که مادی بود و از سنخ دیگری که غیرمادی است، ایجاد کردیم؛ زیرا «انشاء» در لغت عرب به معنای احداث و ایجاد بی‌سابقه و بالا بردن است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶ ص ۲۸۷)؛ که اشاره به تفاوت این مرحله از آفرینش با مراحل سابق دارد. بلافاصله بعد از بیان چنین آفرینش بی‌سابقه و متفاوتی که در آیات و روایات دیگر (ر.ک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۹۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۷) از آن به نفخ روح یاد شده است، می‌فرماید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». تبریک و آفرین گفتن خداوند که با فاء تفریع آمده است، بعد از بیان مرحله‌ای است که انسانیت حقیقی انسان با دمیده شدن روح شکل گرفته و نشان از هویت اصلی او دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۰-۲۱).

۳) در ابتدای سوره «انسان» می‌خوانیم: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا». این آیه شریفه می‌فرماید مدت زمانی بر انسان‌ها گذشته است که چیز قابل ذکر و توجهی نبوده‌اند؛ به عبارت دیگر موجودی بودند، ولی قابل توجه و ارزش نبودند. در آیه بعد که انسانیت انسان را تکمیل کرده و قوای نفسانی را برای او جعل می‌کند، می‌فرماید: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا». علامه مصباح یزدی در تفسیر این آیات شریفه می‌فرماید: بی‌شک مراد از چیز قابل ذکر نبودن در این آیات این است که انسان قبل از افاضه صورت انسانی، دارای ماده و شکلی بوده که قابلیت صدق عنوان انسان را نداشته است و بعد از آنکه به اصطلاح فلسفی «صورت انسانی» یا «نفس انسانی» به ماده تعلق گرفت، شأنیت تسمیه به انسان را پیدا کرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۲۶).

نظیر چنین برداشتی را می‌توان از آیه ۲۰ سوره «روم» داشت: «وَمِنَ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْشِرُونَ». آیه شریفه می‌فرماید از نشانه‌های خداوند این است که شما را از خاک خلق کرد، سپس ناگهان بشری هستید که منتشر می‌شوید. مفسران و اهل ادب «اذا» را در این آیه فجائیه معنا کرده‌اند (ر.ک: طباطبائی،

آنچه را که حقیقت و واقعیت انسان را تشکیل داده و تعبیر «گم» بر آن قابل صدق است، همان روح و نفس انسان است. از طرفی بدن انسان که توهم اصالت برای آن می‌شود نیز در هنگام مرگ، قبض و دریافت نشده و در زمین تجزیه و نابود می‌گردد. پس معلوم می‌شود قرآن کریم هویت و شخصیت اصلی انسان را به روح دانسته و برای غیر آن اصالتی قائل نیست و این روح بعد از مرگ نیز مستقلاً باقی خواهد ماند. شایان ذکر است اگر بنا بر نظر عده‌ای، اصالت با روح و جسم بود و روح نیمی از واقعیت انسان را تشکیل می‌داد، باید در تعبیر قرآن کریم «یتوفی بعضکم» می‌فرمود درحالی که تعبیر قرآن کریم «يَتَوَفَّاكُم» و... است.

علامه طباطبائی در ذیل آیه ۱۱ از سوره «سجده» ضمن اشاره به معنای لغوی «توفی» می‌فرماید: از آنجاکه تمام حقیقت شما ارواح شماست، پس شما یعنی همان کسی که کلمه «شما» خطاب به او است، بعد از مردن هم محفوظ و زنده‌اید و چیزی از شما گم نمی‌شود؛ آنچه گم می‌شود و از حالی به حالی تغییر می‌یابد و دائماً دستخوش تغییر است، بدن‌های شماست، نه خود واقعی شما و شما بعد از مردن بدن‌ها، محفوظ می‌مانید تا به سوی پروردگارتان مبعوث گردید (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۲۵۲). چنین برداشتی از این دسته آیات در کلام بسیاری از مفسران و بزرگان آمده است (ر.ک: سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۰۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۶۲۲؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۸۵؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۱۲؛ سبحانی، ۱۳۷۷، ص ۲۵؛ هاشمی رفسنجانی و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۴۰۲).

۲) در آیات ۱۲-۱۴ سوره «مؤمنون» آمده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». قرآن کریم در این آیات - همچنان که در بسیاری از آیات دیگر آمده است - آفرینش انسان را - با واسطه یا بی‌واسطه - از گل دانسته و در ادامه مراحل خلقت انسان‌ها را بیان می‌کند. در این آیه شریفه برای عطف بین مراحل خلقت، گاهی از لفظ «ثم» و گاهی از «فاء» استفاده کرده است. علت این تغییر استعمال این است که هرگاه مرحله‌ای با مرحله بعد تفاوت ماهوی و فاصله زمانی زیادی داشت، از لفظ «ثم» که غالباً برای تراخی و بیان فاصله زمانی است، استفاده کرده و

۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۷۲؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۷۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۲. به این معنا که با توجه به خلقت از خاک انتظار می‌رفت موجودی بی‌جان و جمادگونه به‌وجود آید؛ ولی ناگهان انسان ذی‌شعور و تمام عیار شدید که علت آن هم ولوج روح و نفس انسانی است که بعد از تکون جمادی بر پیکره انسان صورت گرفته و در این حالت، شأنیت اطلاق لفظ «بشر» را داراست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۱).

(۴) «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ» (انعام: ۹۳).

این آیه شریفه بیان می‌کند که هنگام مرگ ملائکه الهی داستان خود را گشوده و به انسان می‌گویند «خودتان را خارج کنید». مراد از «اخراج خود» همان بیرون راندن جان و روح آدمی است که درواقع، حقیقت و واقعیت انسان است و مؤید این است که روح اصالت دارد و مستقل از بدن بوده و بدون بدن نیز قابلیت بقاء را داراست.

(۵) «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹).

آیه شریفه می‌فرماید: عده‌ای هستند که خدا را فراموش کرده و از یاد برده‌اند، خداوند نیز خود آنها را از یادشان برد. از طرفی ما می‌دانیم که کفار و مشرکان و... مسائل مادی مانند توجه به جسم و مسائلی از قبیل خوراک و پوشاک و دیگر لذایذ مادی را از یاد نبردند؛ بلکه بالعکس تمام سعی و تلاش خویش را بر تأمین این مسائل صرف کردند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۳۸۴الف، ص ۳۰۸)؛ پس آنچه که مورد غفلت و نسیان قرار گرفته، همان بعد روحانی و معنویت انسان است و بعد روحانی و معنوی انسان نمی‌تواند حاصل ماده و جسم باشد؛ در نتیجه باید از ساحت روح باشد که آیه شریفه از آن تعبیر به خود واقعی و حقیقی انسان می‌کند.

(۶) «وَوَيْلٌ لِلنَّاسِ مِنَ اللَّهِ جَهْدُهُمْ فَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (سجده: ۷-۱۰).

در این آیات شریفه خداوند پس از بیان یازده قسم که نشان از اهمیت موضوع دارد، سعادت و شقاوت انسان را در گرو تزکیه و عدم تزکیه نفس و روح آدمی می‌داند، نه بدن و جسم او که نشان از جایگاه و موقعیت برتر و اصیل روح نسبت به جسم دارد. در این آیات شریفه نمی‌توان گفت ممکن است مراد از نفس جسم و بدن باشد؛

زیرا معنای تزکیه و تدسیس اگرچه در مورد جسم و بدن نیز به‌کار می‌رود؛ ولی در این آیات قطعاً مراد خداوند این نیست که کسی که بدن و جسم خویش را تزکیه کرده، سعادت‌مند و کسی که بدن خویش را پنهان (در خاک) کرده، متضرر و شقی است. به فرموده علامه طباطبائی سعادت و شقاوت انسان مربوط به سنخ ملکات و اعمال اوست نه به جهات جسمانی و نه به احکام اجتماعی و... (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۵۰). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نفس و روح انسان‌ها، حقیقتی مستقل و جدای از بدن‌های آنان است؛ زیرا در صورت عدم استقلال، تزکیه و تدسیس جسم و تأثیر آن در فلاح و سعادت انسان بی‌معنا بود.

(۷) دسته‌ای از آیات که اشاره به زندگی انسان در عالم برزخ دارد نیز بر اصالت و استقلال روح دلالت دارند. آیاتی مانند «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ، قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ، كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰) و «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَ أٰحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ» (غافر: ۱۱). این آیات به سخن گفتن انسان‌ها با ملائکه پس از مرگ و قبل از قیامت و بعضاً ابراز تاسف و درخواست برگشت و بیان وضعیت زندگی خویش و... اشاره دارد. این آیات و دیگر آیات، دال بر زندگی انسان در عالم برزخ و اشاره به بقای استقلالی روح بعد از زوال و نابودی جسم دارد و از آنجا که بقای نفس بعد از انعدام جسم ملازم با اصالت روح است، آیات ذکرشده بر اصالت روح نیز دلالت دارد (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۵). (برای مشاهده آیات بیشتر و نحوه دلالت بر عالم برزخ ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۴۹).

(۸) «أَلَيْسَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا» (بقره: ۱۴۸). آیه شریفه بیان می‌دارد که خداوند همه شما را در صحرای محشر جمع خواهد کرد و تعبیر «يَأْتِ بِكُمْ» آورده است. با توجه به اینکه جسم و بدن انسان‌ها پس از مرگ نابود شده و از بین می‌رود؛ یقیناً تعبیر «بکم» ناظر است به هويت و حقیقت اصیل انسان‌ها که همان روح و نفس است؛ که علاوه بر اصالت روح، بر استقلال نفس نیز دلالت دارد.

(۹) آیاتی که بر جدایی روح و جان از بدن و بیان احوالات آن در سرای دیگر اشاره دارد، مانند: «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (قیامت: ۳۰)، «وَوَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ» (قیامت: ۲۸)، «وَالنَّازِعَاتُ غَرْقًا» (نازعات: ۱)، «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۲۸).

لازم به ذکر است موت در این آیات شریفه به معنای مفارقت روح از بدن و به اصطلاح مرگ است و تقیید بعث به عبارت «مِن بَعْدِ مَوْتِكُمْ» در این آیه و استفاده واژه «احیاء» در آیه ۲۴۳ «بقره» نیز مؤید و مؤکد این مطلب است؛ تا کسی توهم نکند که موت در این آیات به معنای بیهوشی و اغماء یا جهل و نادانی بوده (مانند انعام: ۲۲) و در حقیقت روح از بدن خارج نشده است؛ کما اینکه عده‌ای چنین برداشتی را مطرح کرده‌اند؛ و حال آنکه تا محذور عقلی و نقلی در حفظ معنای ظاهری پیش نیامده و قرینه‌ای بر خلاف ظاهر در کلام نباشد، باید معنای ظاهری حفظ شود (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۴۹).

(۱۲) «فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لَتُنَكُونُ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً» (یونس: ۹۲).

این آیه شریفه از قول خداوند به فرعون که در دریا غرق شده بود می‌فرماید که اکنون بدن و پیکر تو را نجات می‌دهیم تا مایه عبرت برای آیندگان باشد. علامه طباطبائی در ذیل این آیه شریفه می‌فرماید: علت اسناد دادن نتیجه به بدن فرعون دلالت بر این دارد که غیر از بدن و هیكل او، چیزی وجود دارد که فرعون بعد از نزول عذاب آن را از دست داده است؛ ولی بدن او باقی مانده است. آن چیز همان نفسی است که روح نیز نامیده می‌شود و اطلاق نام فرعون بر آن روح صحیح است و همان چیزی است که از آن تعبیر به «من» می‌کنیم و حقیقت و هویت اصلی انسان را بیان می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج ۴، ص ۸۳).

۲. تجرد روح

تجرد در لغت به معنای برهنه و عریان شدن و در اصطلاح عاری بودن از صفات مادی را گویند. فلاسفه، مادی را به اشیایی اطلاق می‌کنند که نسبتی با ماده جهان داشته، موجودیت آنها نیازمند به ماده و مایه قبلی باشد و از نظر استعمال تقریباً به معنای جسمانی است؛ پس مجرد موجودی است غیرمادی که صفات ماده و جسم را نداشته باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۳). روشن‌ترین ویژگی ماده و جسم، امتداد آن در سه جهت است که دارای لوازمی است؛ از جمله اینکه: الف. از نظر عقل در سه جهت تا بی‌نهایت قابل انقسام است. ب. مکان‌دار است. ج. زمان‌دار است. د. قابل اشاره حسی است. از این‌رو با توجه به مختصات موجودات جسمانی، می‌توان نقطه مقابل آن را به‌عنوان ویژگی‌های موجودات مجرد قلمداد کرد. پس موجود مجرد

این دسته از آیات به‌روشنی استقلال روح از جسم را بیان می‌کنند به این تبیین که روح و نفس آدمی هنگام مرگ از انسان جدا می‌گردد و به سوی پروردگار خویش حرکت می‌کند و جسم مادی رو به سوی انعدام قدم می‌گذارد (ر.ک: شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۲۹۸).

(۱۰) در آیاتی از قرآن که ماجرای سجده ملائکه بر آدم ﷺ بیان می‌شود، خداوند امر به سجده را زمانی صادر می‌فرماید که خلقت انسان با نفخ روح در وی کامل شده و حقیقت انسان تکون یافته است؛ مانند آیه ۲۹ سوره «حجر» که می‌فرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (مشابه اعراف: ۱۱؛ ص: ۷۲). واضح است که آیه شریفه، استحقاق مسجود بودن ملائکه را زمانی برای آدم ﷺ بیان می‌کند که حقیقت و هویت اصلی او که همان روح باشد در وی دمیده شده است. از آنجاکه این سجده در حقیقت برای جمیع بنی آدم و خضوع برای عالم بشریت بوده و آدم ﷺ به‌عنوان نماینده انسان‌ها مسجود فرشتگان قرار گرفته است؛ درمی‌یابیم که حقیقت و واقعیت همه انسان‌ها روح و نفس غیرمادی آنان است که شایستگی سجود ملائکه را در انسان به وجود می‌آورد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۲۰).

(۱۱) در دست‌های از آیات، خداوند ماجرای زنده‌شدن مجدد عده‌ای از انسان‌ها را در این دنیا بیان می‌کند که می‌توان از آن، استقلال روح و قابلیت او در بقاء بدون وجود جسم را استفاده کرد. به‌عنوان نمونه خداوند در آیه ۵۹ سوره «بقره» ماجرای زنده شدن عزیر پیامبر را نقل می‌کند که خداوند او را صد سال میراند و بعد از صد سال دوباره او را زنده کرد، و به‌وضوح می‌دانیم که زنده‌شدن مجدد، یعنی بازگشت روحی که صد سال بدون بدن مستقلاً بقاء داشت به جسم.

و نیز در آیه ۲۴۳ سوره «بقره» ماجرای هزاران نفری را بیان می‌کند که در صحرائی مُردند و طبق برخی احادیث به دعای حزقیل نبی، خداوند آنان را دوباره زنده کرد (ر.ک: سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۰۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص ۱، ص ۲۹۰؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۱۸). یعنی خداوند روح آنان را پس مدتی دوباره به اجساد آنان بازگرداند و دوباره زنده شدند.

همچنین قرآن کریم در مورد عده‌ای از اصحاب موسی ﷺ می‌فرماید: «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ، ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (بقره: ۵۵-۵۶).

انقسام‌پذیر نیست؛ زمان و مکان ندارد و نیز قابل اشاره حسی نیست (همان، ص ۱۳۴-۱۳۵). ویژگی‌های ایجابی موجود مجرد نیز عبارتند از: فعلیت، علم، وحدت و بساطت (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۷۲؛ رودبندی‌زاده و فیاضی، ۱۳۹۶).

قرآن کریم در آیات فراوانی به وجود ساختی مجرد و غیرمادی در ورای این جسم و هیكل مادی اشاره می‌کند که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم. (۱) در بخش قبل گذشت که قرآن کریم در بسیاری از موارد، مشتقات مصدر «توفی» را در مورد مرگ و مفارقت روح از بدن به کار می‌برد. در این بین، بهترین آیه‌ای که می‌توان برای اثبات تجرد نفس بدان استدلال کرد، آیات ۱۰ و ۱۱ سورة «سجده» است: «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ، قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ».

اشاره شد که مرگ در فرهنگ قرآن وفات است نه فوت؛ زیرا فوت فناء و نابودی است؛ ولی وفات اخذ تام و انتقال از عالمی به عالم دیگر؛ و روشن است آنچه که به طور کامل از جانب خداوند و ملائکه الهی اخذ می‌شود روح آدمی است که جز با پذیرش تجرد روح، سازگار نیست. زیرا آیه در پاسخ به سؤال منکران معاد که از نابودی و گم شدن در زمین پس از مرگ سخن می‌گویند، می‌فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ»، یعنی درست است که ابدان و اجسام شما که مادی هستند نابود و گم می‌شوند؛ ولی فرشته مرگ چیزی از شما را کاملاً دریافت و حفظ می‌کند که زوال و ضلال نداشته و هر وقت بخواهیم آن را در پیشگاه خویش حاضر خواهیم کرد. علامه طباطبائی این آیه را روشن‌ترین دلیل قرآنی بر اثبات تجرد نفس می‌داند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۵۲).

(۲) آیاتی نظیر: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَ لَكِن لَّا تَشْعُرُونَ» (بقره: ۱۵۴)؛ «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹).

این آیات به روشنی بیان می‌کنند که ارواح شهدا زنده بوده و هرگز نابود نمی‌شوند و پیوسته در نزد پروردگار خویش روزی می‌خورند و این همان معنای تجرد روح است؛ زیرا حتی اگر تمام ذرات پیکر شهید از بین رود و چیزی از او باقی نماند، باز هم آیه می‌فرماید روح او از روزی الهی برخوردار است. لازم به ذکر است اشکال اختصاص تجرد روح به روح شهدا نیز قابل طرح نیست؛ زیرا بسیاری از پیامبران و اولیای الهی بوده‌اند که شهید نشده‌اند؛ ولی

قطلاً مقام و منزلت آنان از شهدا بالاتر است و آنان نیز عند ربهم برزقون‌اند. به علاوه اگر نفس ذاتاً مجرد نباشد چگونه نفس مادی در هنگام شهادت مجرد می‌شود؟! و نیز اگر احتمال داده شود ارواح شهدا مادی بوده و در حضور پروردگار خویش روزی می‌خورند؛ لاجرم باید حضور در نزد پروردگار را نیز مادی بدانیم که در جای خود استحاله آن اثبات شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۵۴۳؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۸۷). علامه طباطبائی ادعای عده‌ای که این حیات را حیاتی تمثیلی و به معنای بقاء نامی نیک از شهدا دانسته‌اند را رد کرده و اثبات می‌کنند که این حیات شهدا حیاتی واقعی و حقیقی است و روح مجرد شهدا حقیقتاً در نزد پروردگار روزی می‌خورد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۴۵).

(۳) آیات دال بر وجود عالم برزخ که به برخی اشاره شد، مانند: «مِن وَّرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰).

آیت‌الله جوادی آملی با استفاده از این آیه شریفه در اثبات تجرد نفس می‌فرماید: افرادی که در آستانه مرگ قرار گرفته‌اند، در پیش روی خویش عالم برزخ و واسطه میان دنیا و آخرت دارند که تا روز برانگیخته شدن ادامه دارد و این انتقال جز با تجرد روح قابل توجیه نیست؛ زیرا هر فردی در هر حالت که بمیرد، خواه چیزی از ذرات پیکرش بماند یا نماند؛ او به عالم برزخ منتقل خواهد شد و برزخ که از آن به عالم قبر نیز تعبیر می‌شود، زندگی متوسط بین دو عالم است و مرگ یک مرز عدمی میان دنیا و آخرت نیست که انسان با مردن معدوم و سپس در معاد زنده شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۵۴۵).

علامه طباطبائی نیز ضمن اثبات وجود عالم برزخ از آیات و روایات، عالم برزخ را عالمی مجرد از ویژگی‌های مادی می‌داند که به تبع آن، حیات روح نیز در آن عالم حیاتی تجردی خواهد بود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۶۴). قرآن کریم نیز در آیاتی به این مسئله اشاره دارد. مثلاً در مورد قوم نوح می‌فرماید آنان بلافاصله بعد از غرق شدن وارد آتش شدند: «مِمَّا خَطَبَاتِهِمْ أُعْرِقُوا فَأَذَلُّوا نَارًا» (نوح: ۲۵)؛ و نیز در مورد آل فرعون می‌فرماید: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۶).

اگر روح انسانی مجرد نباشد و بعد از مفارقت از بدن وارد حیات دیگری با ویژگی‌های خاص خود نباشد، چگونه وجود آتش برزخی که در میام امواج طوفان زبانه می‌کشد و عذاب کفار تا قبل از برپایی قیامت قابل توجیه است؟!

با تجرد روح قابل توجیه است؛ زیرا خدای سبحان مجرد بوده و مواجهه موجود مادی مکان مند با موجود مجرد بدون مکان امکان ندارد. پس لاجرم انسان باید دارای یک ساحت غیرمادی و مجرد باشد که در پرتو آن ساحت، قادر به ملاقات و مواجه با پروردگار باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۸۸؛ رودبندی زاده و فیاضی، ۱۳۹۶).

۶) آیاتی که دال بر نزدیکی و قربت به خداوند هستند این قربات و نزدیکی ممکن است تکوینی و مشترک بین همه موجودات باشد؛ مانند: «وَ تَحَنُّنٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶ و نیز واقعه: ۸۵) و نیز ممکن است تشریحی و به معنای نزدیکی انسان به خدا باشد، مانند: «السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعه: ۱۰-۱۱ و نیز مطففین: ۱۸-۲۱؛ قمر: ۵۵ و...) قربت به معنای دوم، یعنی انسان در سایه انجام وظایف و دستورات الهی به نوعی سلوک معنوی و نزدیکی غیرمادی به خدا پیدا می کند. این قربت و نزدیکی به حدی می رسد که طبق حدیث «قرب نوافل» اسماء و صفات الهی در شخص ظهور و تجلی کرده و آینه حق خواهند شد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۰؛ ج ۷، ص ۲۶۷؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۷، ص ۱۱۵).

طبق این آیات، قربت و نزدیکی به معنای طی کردن مسیری است که انسان پس از پیمایش آن به قربت معنوی و الهی نائل می آید. با عنایت به اینکه خداوند منزّه و مبرا از ماده و ویژگی های آن است؛ نتیجه می گیریم که باید در انسان ساحتی غیرمادی و مجرد وجود داشته باشد که به این مقام قربت و عنایت نائل آید. لازم به ذکر است خداوند امکان نیل به این مقام و جایگاه را به گروه خاصی اختصاص نداده است؛ پس به نظر می رسد چنین قابلیت برای همه انسان ها وجود داشته و همه انسان ها دارای چنین روح مجردی هستند. ۷) از دیگر آیاتی که در اثبات تجرد نفس می توان بدان استدلال کرد، آیه «میشاق» است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲).

آیت الله مصباح یزدی در تشریح این آیه شریفه می فرماید طبق این آیه شریفه خداوند از تک تک انسان ها عهد و میثاقی گرفته و از آنان سؤال پرسیده و همگی نیز جواب داده اند و خداوند انسان ها را بر ربوبیت خویش شاهد گرفته و حجت را بر آنان تمام کرده است، تا در روز قیامت انکار نکنند. روشن است این مکالمه وقتی حجت را تمام می کند که جایی برای بیان سهو و اشتباه در تطبیق باقی نمانده باشد

۴) دسته ای از آیات که بر رجوع و سیر الی الله اشاره دارد، مانند: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ أَنْهَمُ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَ أَنْهَمُ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۴۶)؛ «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶)؛ «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۸-۲۷)؛ «إِلَىٰ رَبِّكَ يُؤْمِنُ الْمَسَاقُ» (قیامت: ۳۰ و نیز بقره: ۲۸، ۲۴۵، ۲۸۱ و ۲۸۵؛ یونس: ۵۶؛ هود: ۳۴؛ روم: ۱۱؛ عنکبوت: ۲۱؛ نور: ۴۲؛ نجم: ۴۲؛ نازعات: ۴۴).

این دسته از آیات حرکت و بازگشت انسان ها را هنگام مرگ و پس از مرگ به سوی خداوند دانسته و از آنجا که خداوند از ماده و قوانین حاکم بر آن مبرا است؛ بنابراین رجوع و حرکت به سمت او نیز مادی نخواهد بود. حال که رجوع مادی نیست، راجع و کادح نیز مادی نخواهند بود؛ زیرا اگر رجوع کننده مادی باشد و جز ماده چیز دیگری نباشد؛ ملازم این است که خداوند نیز مادی باشد و سمت و سوی خاص و مانند این را داشته باشد تا یک شیء مادی با رجوع مادی به جهت مادی او بازگشت کند؛ و حال آنکه در جای خود اثبات شده است که پروردگار از هرگونه لوازم مادی منزّه و مبرا است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۵۴؛ شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۲۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۵۴۸).

۵) دسته ای از آیات که بر ملاقات انسان با خدا دلالت دارند، مانند: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰ و نیز یونس: ۴۵ و ۷؛ بقره: ۲۲۳ و...).

«لقاء» به معنای مقابله و مصادفه دو چیز با یکدیگر است که گاهی با ادراک حسی و چشم و گاهی با چشم باطنی و بصیرت نفس رخ می دهد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۷۴۵). این دسته آیات ظهور در ملاقات و مشاهده حقیقی با پروردگار دارد و در صورتی می توان آیات را برخلاف ظهورش حمل کرد که قرینه ای داشته باشیم. علامه طباطبائی ضمن رد توجیهاات مختلف پیرامون مفهوم لقاء الهی می فرماید: مراد از لقاء الهی این است که بنده در جایگاهی قرار می گیرد که بین او پروردگارش حجاب و مانعی وجود ندارد و چنین اتفاقی در روز قیامت خواهد افتاد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۱۰۲). آیت الله جوادی آملی نیز در مورد اراده معنای حقیقی - نه مجازی - در این آیات می فرماید: «عنوان لقاء الله بدون قرینه ناظر به مشاهده جمال خداوند به اندازه هستی سالک صالح است» (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۰۶). حال که مشخص شد مراد از لقاء الهی معنای حقیقی ملاقات و مشاهده است؛ باید گفت این معنا تنها

ص ۲۸۹). همچنان که خداوند در آیه دیگری می‌فرماید: «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْنَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (حشر: ۲۱)؛ یعنی اگر این قرآن را بر کوه نازل می‌کردیم کوه نیز متلاشی شده و تاب و توان تحمل نداشت؛ ولی روح مجرد انسان به قدری می‌تواند توسعه داشته باشد که حقیقت قرآن را دریافت و حفظ کند.

۹) آیاتی از قرآن کریم بیان می‌کنند که خداوند به بعضی انسان‌ها علم و آگاهی خاصی از جانب خود بخشیده که اصطلاحاً «علم لدنی» گفته می‌شود (بقره: ۳۱-۳۷؛ نساء: ۱۱۳؛ رعد: ۳۷؛ نجم: ۲-۵؛ مریم: ۴۱-۴۳؛ اعراف: ۱۷۵؛ انبیاء: ۷۴، ۷۸ و ۷۹؛ نمل: ۱۵؛ یوسف: ۴، ۶، ۲۲، ۶۷ و ۶۸). به‌عنوان نمونه در آیه ۶۵ سوره «کهف» در توصیف حضرت خضر علیه السلام می‌خوانیم: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا». صاحب *التحقیق* می‌گوید: لدن به معنای نزد و حضور بوده و غالباً برای قرب معنوی به‌کار می‌رود (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۸۳). باید دقت کرد که مراد از این علوم لدنی علمی نیستند که با واسطه از سوی خداوند آمده باشند؛ زیرا در این صورت همه علوم اینچنین خواهند بود و فرقی بین علوم لدنی و سایر علوم وجود نخواهد داشت؛ بلکه مراد علمی هستند که بدون واسطه از جانب خداوند دریافت می‌شوند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۴۱). *آیت‌الله جوادی آملی* می‌فرماید: از آنجاکه این علوم عنداللهی و مجرد از ماده هستند، تنها کسانی قدرت راهیابی به آن را دارند که خود صاحب نفس مجرد و غیرمادی باشند و اگر انسان توان راهیابی و تلقی این علوم را دارد، نشان از وجود روحی مجرد از مکان و زمان و زوال و... در او است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶ ص ۱۵۷؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۲۰).

۱۰) آیاتی از قرآن کریم دلالت بر مشاهده رفتار و اعمال توسط پیامبر و مؤمنان دارد مانند: «وَ قُلْ اعْمَلُوا فَسَبْرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سَتَرْدُونَ إِلَيَّ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه: ۹۵ و ۱۰۵؛ یس: ۱۲). طبق مفاد این آیه رسول الله صلی الله علیه و آله و مؤمنان اعمال انسان را در نه فقط در آخرت، بلکه در همین دنیا می‌بینند؛ زیرا مشاهده اعمال در قیامت اختصاص به خدا و رسول و مؤمنان نداشته و خداوند همه بواطن و سریره انسان‌ها را آشکار خواهد کرد: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹). علامه *طباطبائی* نیز با استناد به ادامه آیه که می‌فرماید: «وَ سَتَرْدُونَ إِلَيَّ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»، بیان می‌کنند که مشاهده اعمال

و آن زمانی حاصل می‌شود که اولاً مواجهه به‌صورت حضوری باشد و ثانیاً انسان با علم حضوری و شهودی این ربوبیت را درک کرده باشد؛ و الا اگر انسان به‌صورت غیرحضوری و غایبانه چیزی را از پس پرده شنیده باشد، بعداً می‌تواند احتجاج بر اشتباه کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۸-۴۹). روایات متعددی نیز با این مضمون در منابع روایی ما آمده است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «فَعَرَفَهُمْ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳). خدا خودش را به آنان شناساند و نشان داد، و اگر این کار انجام نمی‌گرفت، هیچ‌کس پروردگارش را نمی‌شناخت. همچنین از *ابن‌مسکان* نقل شده که به امام صادق علیه السلام گفتیم: «مُعَايَنَةً كَانَتْ هَذَا؟ قَالَ: نَعَمْ» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴۸). یعنی آیا عیناً خدا را مشاهده کردند؟ فرمود: آری؛ و نیز از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِّنْ خَلْقِهِ وَرَازِقُهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۱)؛ اگر این مواجهه نبود هیچ‌کس نمی‌دانست که چه کسی آفریننده و روزی‌دهنده اوست.

بعد از اینکه اثبات شد اخذ میثاق به‌صورت مواجهه و مشافهه بین خداوند و انسان‌ها بوده است؛ درمی‌یابیم که انسان باید دارای بُعد و ساحت مجردی باشد تا امکان مواجهه با خداوند مجرد و منزله از ماده را داشته باشد. به‌علاوه از آنجاکه ادراک و فهم ربوبیت خداوند که با علم حضوری و خطاناپذیر صورت گرفته، معرفتی مجرد است؛ پس انسان قطعاً ساحتی مجرد دارد که این شناخت و معرفت مجرد را به‌وسیله آن دریافت کرده است (ر.ک: رودبندی‌زاده و فیاضی، ۱۳۹۶).

۸) «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أشفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲).

در اینکه مراد از امانت الهی محوله بر انسان چیست بین مفسران اختلاف است (ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۴۵۲). امانت الهی به هر معنایی باشد مسلماً از جنس ماده نخواهد بود؛ زیرا آیه شریفه می‌فرماید: آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از پذیرش آن استنکاف ورزیدند؛ که این کنایه از عدم قدرت و توانایی در تحمل آن امانت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۴۹) که اگر امانت امری مادی بود قطعاً آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها به‌مراتب قدرت بیشتری از تحمل و حفظ امانت داشتند. پس این انسان است که به‌سبب سعه وجودی و تجرد روحی که دارد، تاب و توان تحمل و حفظ این امانت الهی را داراست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳،

قبل از برگشتن به عالم قیامت و در همین دنیا است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۳۷۹).

علاوه بر این روایات فراوانی از اهل بیت علیهم السلام رسیده که از اعمال و رفتار سایر انسان‌ها در این دنیا خبر داده و در گفتار خویش به همین آیه شریفه استناد کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، عبدالله بن ابان زیات که نزد حضرت رضا علیه السلام منزلتی داشت، می‌گوید به آن حضرت عرض کردم: برای من و خانواده‌ام به درگاه خدا دعا بفرمایید. فرمود: مگر من دعا نمی‌کنم؟! به خدا که اعمال شما در هر صبح و شام بر من عرضه می‌شود. عبدالله گوید: من این مطلب را بزرگ شمردم؛ به من فرمود: مگر تو کتاب خدای عزوجل را نمی‌خوانی که می‌فرماید: «بگو (ای محمد صلی الله علیه و آله) در عمل کوشید که خدا و رسولش و مؤمنان کردار شما را می‌بینند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۲۴).

از همین رو بسیاری از مفسران گفته‌اند: «سین» در «فَسَبَّرَ اللَّهُ» به معنای تأکید و تحقیق است نه تسویف (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۵۰۰؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج ۴، ص ۱۰۰؛ حقی برسوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۱۶؛ سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۷۷).

از طرفی در آیات دیگر بر اقامه شهود و گواه در قیامت سخن به‌میان آمده است: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء: ۴۱، و نیز قصص: ۷۵). از مجموع این آیات برمی‌آید که رسول خدا صلی الله علیه و آله و مؤمنان اعمال و رفتار انسان‌ها را مشاهده کرده و در قیامت شهادت می‌دهند و با توجه به اینکه شهادت در صورتی حجت است که مبتنی بر حس و مشاهده باشد؛ شاهدان قطعاً اعمال را می‌بینند و درک می‌کنند. نیز می‌دانیم که حواس ظاهر انسان تنها ظواهر را می‌بینند و از باطن و خلوت انسان‌ها اطلاعی ندارند و حال آنکه آیات و روایات همه اعمال، اعم از ظاهری و باطنی، خلوتی و جلوتی و... را شامل می‌شود. بنابراین مشاهده همه اعمال در همه اعصار و امصار توسط رسول الله صلی الله علیه و آله و مؤمنان نیازمند نفسی مجرد از مکان و زمان است که بتواند احاطه به تمام اعمال و رفتار داشته باشد.

(۱) «أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۱۴۸).

این آیه شریفه علاوه بر استقلال و اصالت روح، بر تجرد روح نیز

دلالت دارد؛ زیرا با توجه به نابودی ابدان پس از مرگ، آنچه در قیامت محشور می‌شود همان روح و نفس آدمی است که مانند جسم زوال و نابودی ندارد و لاجرم باید مجرد باشد.

(۱۲) «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ» (انعام: ۹۳).

به‌فرموده علامه طباطبائی امر در جمله «أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ» امر تکوینی است، که ملائکه از اسباب و علل این امر تکوینی هستند. ایشان اضافه می‌کند: آیه شریفه ظهور در این دارد که غیر از بدن، موجود دیگری وجود دارد که حیات بدن بدان است، و موت بدن نیز به خارج شدن آن است و گویی در داخل جسم و بدن نهاده شده، ولی از جنس بدن و ماده نیست و هنگام مرگ ملائکه می‌گویند آن را از بدن خارج کنید (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۲۸۵). چنین استدلالی را می‌توان ذیل آیه «وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا» (نازعات: ۱) نیز انجام داد (ر.ک: همان، ج ۲۰، ص ۱۷۹).

(۱۳) «وَوَيْسَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵).

عده‌ای از مفسران در اثبات تجرد روح به این آیه شریفه استناد کرده‌اند؛ به این بیان که روح حقیقی است که از جنس امر الهی است و تنها از طریق آن به‌وجود می‌آید؛ یعنی وجودی است که مستقیماً بدون دخالت و وساطت اسباب مادی و طبیعی از جانب خداوند، موجود شده و متوقف بر ماده و مادیات نیست. ایشان در اثبات این مدعا با استفاده از آیات «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس: ۸۲-۸۳) و «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰) نتیجه گرفته‌اند که اولاً روح مربوط به نشئه ملکوت است و ثانیاً یکی و واحد است و ثالثاً آنی و دفعی است؛ یعنی وجودش تدریجی و مقید و به زمان و مکان و سایر صفات ماده نبوده و چیزی که این صفات را داشته باشد لاجرم مجرد است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۵۱؛ ج ۱۳، ص ۱۹۷؛ ج ۱۲، ص ۲۰۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۶-۱۸۷).

(۱۴) «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴).

در بخش قبلی مراد از انشاء و وجه استفاده از «ثم» در عبارت «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» بیان شد. علامه طباطبائی از این آیه شریفه بر

به بیان دیگر، لازمهٔ تجرد شیء، جاودانگی و فناپذیری آن است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۲)؛ زیرا وقتی موجودی، مجرد از ماده بود؛ دیگر کون و فساد و تغییر و تبدل در آن راه ندارد و روح مجرد - علی‌رغم نابودی بدن مادی - در قیامت جاودانه خواهند ماند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۳۱۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴).

آیت‌الله جوادی آملی در توضیح این مطلب می‌فرماید: زمانی می‌توان سؤالاتی نظیر «تا چه زمان؟» را در مورد شیء مطرح کرد که آن شیء مادی باشد؛ ولی علاوه بر اینکه بساط زمان در قیامت برچیده می‌شود، دیگر سخن از سال و ماه نیست؛ بلکه سخن از ثبات و دوام است. روح انسان در عین حال که مانند همهٔ ممکنات محدود است؛ ولی زمانی و گذرا و تغییرپذیر نیست. پس تحول و دگرگونی و مرگ برای او وجود نخواهد داشت. ایشان در ادامه توضیح می‌دهند که محدود بودن، با عدم تناهی در وجود منافات دارد؛ نه با ثبات و دوام. چه بسا موجودی مجرد از ماده باشد؛ ولی مجرد از ماهیت و حد وجودی نباشد به این معنا که روح مجرد از ماده، بدون تغییر و دگرگونی - هرچند دارای حد و ماهیت - جاودانه و ابدی باقی می‌ماند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۹۲-۳۹۶).

قرآن کریم نیز در آیات بسیاری به مسئلهٔ جاودانگی و فناپذیری روح اشاره می‌کند. خداوند در آیات بسیاری، از مادهٔ «خلد» برای بیان کیفیت زندگی انسان در سرای آخرت استفاده کرده است (ر.ک: بقره: ۲۵، ۳۹، ۸۱ و ۸۲؛ آل عمران: ۱۵، ۱۶، ۱۰۷ و ۱۰۸؛ ...). *راعِب اصفهانی* معنای واژهٔ خلود را برائت و دوری هر چیز از نابودی و باقی ماندن بر صفت و حالت سابقه می‌داند (ر.ک: *راعِب اصفهانی*، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۱). عده‌ای نیز خلود را هم بقای طولانی و هم بقای ابدی معنا کرده‌اند (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲۴؛ ابوحنیفه آنلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۸؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۳۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۳۹). باین‌حال در بسیاری از آیات قرآن، مادهٔ خلود با قیودی ذکر شده است که قطعاً ابدیت و عدم تناهی در زمان را می‌رساند؛ مانند آیات ۱۰۰ سورهٔ «توبه» و ۱۱ «طلاق» و ۹ «تغابن» و... که در توصیف بهشتیان تعبیر به «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» شده؛ و نیز در آیات ۱۶۹ سورهٔ «نساء» و ۲۳ سورهٔ «جن» و... همین تعبیر را در مورد جهنمیان به کار برده است. البته تعبیرات دیگری نیز مانند «مَکِينِينَ فِيهِ أَبَدًا» (کهف: ۳) «و لَا يَبْتَغُونَ عَنْهَا جَوْلًا» (کهف:

اثبات تجرد روح استفاده کرده و می‌فرماید با توجه به اینکه سیاق کلام اقتضا می‌کرد در قسمت پایانی آیه بفرماید «ثم خلقناه...» ولی برای اینکه بفهماند خلقت در این مرحله از جنس و حقیقت دیگری است و با مراحل قبل کاملاً متفاوت است، از مادهٔ «انشاء» استفاده کرد؛ زیرا در این مرحله به شهادت آیه «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (ملک: ۲۳)، خصوصیاتمانند علم و حیات و قدرت برای انسان جعل شده است. پس در این مرحله مخلوقی به‌وجود آمده است که در ذات و صفات مغایر با مراحل سابقش بوده و خصوصیات ویژگی‌های موجود مادی قبل را ندارد. همچنین ایشان دیدگاه *آلوسی* در مورد وجه استفاده از «ثم» به جای «فاء» که دلالت بر مغایرت ماهوی مراحل خلقت می‌کند را نیز نقل کرده و تلویحاً آن را می‌پذیرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۰-۲۱). لازم به ذکر است بسیاری از ادبا و اهل تفسیر نیز کاربرد «ثم» در این‌گونه موارد (همانند روم: ۲۰) را دال بر استبعاد معطوف نسبت به معطوف‌علیه می‌دانند و اشاره می‌کنند که معطوف «ثم» ارتباط و سنخیتی با ما قبل ندارد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۵؛ ابوحنیفه آنلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۶۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۵۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۱۶۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۲۹۸).

۱۵) «وَمَا نَفْسٍ وَ مَا سَوَاءًا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۸۷). گذشت که مراد از نفس در این آیه شریفه جسم و بدن انسان نیست. مفسران «فاء» در «فَأَلْهَمَهَا» را تفریع دانسته که در این صورت الهام به نفس، در نتیجه تسویه کامل نفس است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۹۸؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۳۲۵؛ ابوحنیفه آنلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۸۸؛ میدانی، ۱۳۶۱ق، ج ۲، ص ۳۱۸)؛ و از آنجاکه ادراک و فهم الهام از شئون نفس مجرد است و جسم مادی توانایی درک و فهم امر مجرد را ندارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۱۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۴؛ ج ۲۲، ص ۳۵۰)؛ می‌توان تجرد نفس را از آیه شریفه اثبات کرد.

۳. جاودانگی روح

پس از بیان اثبات تجرد روح از آیات قرآن، اثبات خلود و جاودانگی روح چندان مشکل نیست؛ زیرا همان‌طور که گذشت، از مقومات موجود مجرد، بساطت، فعلیت، عدم زمان‌مندی و مکان‌مندی است.

۱۰۸) همین معنا را افاده می‌کنند. با توجه به فنا و نابودی بدن مادی پس از مرگ، مشخص می‌گردد که مراد از حیات جاودانه و ابدی حیات نفس و روح انسان است.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم در آیات بسیاری هویت اصلی و انسانیت انسان را به روح او می‌داند. علاوه بر اصالت روح، مسئله استقلال روح از جسم و بقاء نفس بعد از مرگ نیز از بسیاری از آیات قرآن قابل استدلال است. از جمله مهم‌ترین آیات دال بر استقلال و اصالت روح، آیات توفی، آیات دال بر وجود عالم برزخ، آیات دال بر حیات مجدد عده‌ای از انسان‌ها، آیات نفخ روح و... است.

خداوند در آیات بسیاری از قرآن کریم روح انسان را موجودی مجرد و مبرا از خصوصیات مادی بیان می‌کند. آیات توفی، آیات دال بر حیات شهدا، آیات دال بر وجود عالم برزخ، آیات دال بر سیر و رجوع الی‌الله، آیات دال بر ملاقات و قرابت با خدا، آیات مشاهده اعمال توسط پیامبر ﷺ مؤمنان، آیه میثاق و... از جمله آیاتی هستند که در اثبات تجرد روح می‌توان بدان استدلال کرد. با توجه به اثبات تجرد روح از آیات قرآن کریم، مسئله خلود و جاودانگی روح نیز از آیات به‌دست می‌آید. علاوه بر دلیل تلازم بین تجرد و خلود، در آیات بسیاری از قرآن کریم به مسئله جاودانگی و فناپذیری روح انسان اشاره شده است.

منابع.....

- الوسی، محمودین عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر التحریر و التیسیر*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- ابوالسعود، محمدبن محمد، ۱۹۸۳م، *تفسیر ابی‌السعود* (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ابوحیان آنلسی، محمدبن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، چ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *تفسیر تسنیم (تفسیر قرآن کریم)*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۱، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴الف، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴ب، *وحی و نبوت در قرآن*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹الف، *ادب فنای مهربان*، چ هفتم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ب، *سیره پیامبران در قرآن*، چ پنجم، قم، اسراء.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، بی‌تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۵، *انسان‌شناسی*، چ بیستم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رشیدرضا، محمد، ۱۴۱۴ق، *تفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفه.
- رودبندی‌زاده، مهدی غلامرضا فیاضی، ۱۳۹۶، «دلایل و شواهد قرآنی بر تجرد عقلی روح در قرآن»، *معرفت کلامی*، ش ۱۸، ص ۹۵-۱۱۰.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷، *اصالت روح از نظر قرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق.
- سلطان علی‌شاه، سلطان محمدبن حیدر، ۱۴۰۸ق، *بیان السعاده فی مقامات العبادة*، چ ۲، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت، دار الفکر.
- سمین، احمدبن یوسف، ۱۴۱۴ق، *الدر المصنوع فی علوم الکتاب المکنون*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، ۱۴۰۴ق، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۸۶، *پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر*


- مجمع البيان، روح الجنان و منهج الصادقين، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
 صدرالمتألهين، ۱۳۵۴، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
 صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، انسان از آغاز تا انجام، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
 —، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
 طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
 طوسی، محمدبن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
 فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، قم، هجرت.
 فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، تهران، الصدر.
 قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
 قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، تفسیر القمی، چ سوم، قم، دار الکتب کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
 مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
 —، ۱۳۸۸، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 —، ۱۳۹۰، انسان شناسی در قرآن، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 —، ۱۳۹۱، معارف قرآن ۱-۳، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 مصطفوی، سیدحسن، ۱۳۶۸، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، مجموعه آثار، چ هفتم، تهران، صدرا.
 مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، چ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
 میدانی، عبدالرحمن حسن حبیکه، ۱۳۶۱ق، معارج التفكير و دقائق التدبر، دمشق، دار القلم.
 واعظی، احمد، ۱۳۹۰، انسان از دیدگاه اسلام، تهران، سمت.
 هاشمی رفسنجانی، علی اکبر و همکاران، ۱۳۸۶، تفسیر راهنما (روشی نو در ارائه مفاهیم موضوعات قرآن)، قم، بوستان کتاب.

نوع مقاله: ترویجی

بیماری‌های کنشی قلب از دیدگاه قرآن

محمد باقریان خوزانی / پژوهشگر ارشد پژوهشگاه قرآن و حدیث و استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Bagheryan_49@yahoo.com  orcid.org/0000-0001-8569-3878

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۳۰

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۷

چکیده

شمار زیادی از آیات قرآن کریم از «قلب» و ویژگی‌های آن سخن گفته و صفات متعددی را برای قلب برشمرده‌اند. در قرآن کریم، صفاتی که به انسان نسبت داده شده، به قلب نیز نسبت داده شده است؛ به گونه‌ای که این نظریه را قابل دفاع ساخته که واژه «قلب» بیانگر هویت و جان آدمی است. بخش قابل توجهی از این صفات، ناظر به انواع بیماری‌هایی است که قلب را مبتلا می‌سازد؛ بیماری‌هایی که می‌تواند بعد بینشی، گرایشی یا کنشی قلب را درگیر کند و به آن آسیب بزند. با توجه به آیه ۸۹ سوره «شعراء» که «قلب سلیم» را سرمایه‌ای معرفی می‌کند که نجات‌بخش انسان و تضمین‌کننده سعادت اوست؛ شناسایی بیماری‌های قلب و پیش‌گیری از ابتلا به آنها یا علاج آنها، حائز اهمیت است. پژوهش حاضر با تمرکز بر بیماری‌های کنشی قلب، این سؤال را مطرح کرده است که در قرآن چه بیماری‌های کنشی به قلب نسبت داده شده است؟ نتایج به‌دست‌آمده با روش توصیفی - تحلیلی آن است که مفاهیم متعددی، نظیر تعمد (گزینش ناروا)، کسب نامطلوب، لهو، اثم، انکار، اباء، تقلیب و اخفاء، بیانگر بیماری‌های قلب در بعد کنشی هستند.

کلیدواژه‌ها: کنش قلب، صدر، فؤاد، بیماری کنشی، مصادیق بیماری‌ها.

مقدمه

در قرآن کریم، طیف گسترده‌ای از صفات، به قلب نسبت داده شده؛ به گونه‌ای که جمع میان آنها و ارائه تصویری واضح از ماهیت قلب را دشوار کرده است. اینکه آیا مراد از قلب در ادبیات قرآنی، اندام بدنی است، که وظیفه گردش خون را به عهده دارد (عقبه، ۱۳۹۷)؛ یا ساحتی وجودی است که فعالیت‌های ادراکی و انفعالات رفتاری انسان را مدیریت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷)؛ سؤالی است که همچنان نیازمند بررسی است.

دو تعبیر قلب سلیم و قلب مریض، از تعبیر کلیدی در سپهر واژگان قرآنی است که تحلیل آن دو با توجه به زیرمجموعه‌های آنها، این دیدگاه را تقویت می‌کند که قلب در قرآن کریم بیانگر هویت و روح انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۲)؛ و صفاتی که به قلب نسبت داده می‌شود، همان صفاتی است که به انسان نسبت داده می‌شود. علامه طباطبائی ذیل آیه ۲۲۵ سوره «بقره» چنین می‌نویسد: مراد از قلب، خود انسان یعنی نفس و روح است؛ چراکه بر پایه باور مردم، همان گونه که شنیدن را به گوش و دیدن را به چشم و چشیدن را به زبان به‌عنوان ابزارهای شناخت نسبت می‌دهند؛ تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و امثال اینها را می‌توان به قلب مادی صنوبری، بسان یک عضو مدرک نسبت داد. اما چیزی که در آیه، این پندار را رد می‌کند این است که نسبت دادن «کسب و اکتساب» به قلب است که جز به خود انسان نسبت داده نمی‌شود. مشابه این تعبیر در بحث کتمان شهادت «فَإِنَّهُ أَتَمُّ قَلْبُهُ» (بقره: ۲۸۳) و انابه قلب «وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُّبِينٍ» (ق: ۳۳) نیز آمده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۲۴).

بخش عمده‌ای از صفاتی که قرآن به قلب نسبت می‌دهد، بیانگر انواع بیماری‌هایی است که قلب را گرفتار آسیب می‌کند و نیازمند بررسی است. هرچند موضوع «قلب» ذیل آیات مربوط به آن توسط مفسران مورد بحث و بررسی قرار گرفته و بعضی نیز تحقیقات مستقلی در این خصوص انجام داده‌اند؛ اما از زاویه شناسایی بیماری‌های قلب نبوده است. برخی از این آثار عبارتند از:

مقاله «اسباب قساوت قلب از منظر قرآن و حدیث» (قراباغی، ۱۳۹۴)؛
مقاله «طهارت و شکوفایی قلب از منظر قرآن کریم» (علاءالدین، ۱۳۸۸)؛

مقاله «قلب‌های هدایت‌پذیر و هدایت‌ناپذیر از دیدگاه قرآن» (جعفرزاده کوچکی و امامی غفاری، ۱۳۹۴)؛

مقاله «دلالت‌های تربیتی معنائشناسی قلب در قرآن کریم» (دلبری، ۱۳۹۵)؛

کتاب *معنائشناسی قلب در قرآن* (نصرتی، ۱۳۹۷)؛
کتاب *حقیقت قلب و حالات آن از دیدگاه قرآن و عرفان اسلامی* (پارسانزاد، ۱۳۹۶).

در میان پژوهش‌های ذکرشده، تنها *پارسانزاد*، به چهار شأن از شئون قلب؛ یعنی ادراکی، گرایشی، کنشی و مجموعی اشاره کرده است و برای هر کدام نمونه‌هایی را از قرآن آورده است. نیز *شعبان نصرتی* در بخشی از کتابش به فعل قلب و جنبه کنشی آن اشاره کرده است؛ اما این دو، به شناسایی بیمارهای قلب عنایتی نداشته و مواردی که ذکر کرده‌اند با برداشت‌های نگارنده متفاوت است.

نگارنده در مقاله (باقریان خوزانی، ۱۳۹۷) و مقاله دیگری با عنوان «چستی بیماری‌های بیشکی و درمان‌یابی از آیات و روایات» (منتشرنشده)، اوصاف قلب را در دو ساحت بینش و گرایش مورد بررسی قرار داده است و مقاله پیش‌رو به اوصاف قلب از نظر کنشی و رفتاری می‌پردازد.

در این راستا در نوشته حاضر، تمرکز بر اوصاف مرتبط با کنش قلب است و این سؤال پی‌گیری می‌شود که آیا می‌توان اوصافی را از میان اوصاف قلب در قرآن شناسایی کرد که اشاره‌ای به بیماری‌های کنشی قلب داشته باشد؟

۱. مفهوم‌شناسی

واژه «قلب» که در زبان فارسی از آن به «دل» یاد می‌شود، در زبان عربی علاوه بر واژه «قلب»، از واژگان هم‌سویی چون «فؤاد»، «صدر»، «نفس» استعمال شده است.

«قَلْبٌ» از حروف «قاف» و «لام» و «باء» تشکیل شده و بر دو اصل معنایی دلالت دارد؛ یکی خالص بودن و شرافت چیزی و دیگری برگرداندن از سویی به سوی دیگر است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۷)؛ و در لغت، به‌صورت اسم، مصدر، اسم مصدر و فعل استعمال شده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۹، ص ۱۵۵۸۵). زبیدی می‌گوید قلب به‌صورت صفت و مصدر آمده؛ گرچه در قالب وصفی، بیشتر به‌کار رفته است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۳۶).

قلب به عضو اساسی صنوبری شکلی اطلاق می‌شود که به‌لحاظ مکان، دومین عضو کلیدی در ساختار ارگانیک بدن انسان به‌حساب می‌آید (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۱۷۱).

قلب در حالت مصدری، به معانی گوناگونی به‌کار می‌رود؛ مانند: محض و خالص بودن (همان)، روی گرداندن از چیزی، برگردانیدن، بر

الف. تفاوت قلب و فؤاد

برخی از اهل حدیث، «فئده» را به رقت و دلسوزی و «قلب» را به نرمی، توصیف کرده‌اند؛ زیرا فؤاد، غشا و پرده قلب است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۰۵)؛ هنگامی که رقیق گردد، سخن در آن راه پیدا می‌کند؛ هنگامی که قلب با چیز مورد علاقه‌اش برخورد کند، نرم می‌گردد. /زهری (زهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۴۳) و /ابن منظور (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۸۷) نیز با استناد حدیث پیامبر ﷺ، قلب را اخص از فؤاد دانسته‌اند. «قلب» را به رقت و «فؤاد» را به نرمی توصیف کرده‌اند. طبرسی فؤاد را محل قلب دانسته که گاه به جای قلب به محل آن تعبیر می‌شود. «لِثَبَّتَ بِهِ فُؤَادَكَ» و قال «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۰). /راغب /اصفهانی و /ابن فارس، تفاوت فؤاد و قلب را در گرمی شدت حرارت می‌دانند؛ لذا قلب از آن جهت فؤاد نامیده می‌شود که در آن گرما و شدت حرارت لحاظ شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷؛ /راغب /اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۴۶).

ب. تفاوت قلب و صدر

صدر به معانی ابتدا و بالای هر چیزی (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۷۰۹؛ /راغب /اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۷۷) و بالای مجلس و نیز عضوی از انسان، که به فارسی سینه نامیده می‌شود (راغب /اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۷۷؛ معین، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۱۳۸). در اینجا، صدر به معنای عضوی از بدن و نیز بالای مجلس مطرح نیست؛ بلکه جایگاه احساسات و عواطف است. گاهی انسان بر اثر احساسات نامالیمی که برای او پیدا می‌شود، دل تنگ می‌شود و حوصله گفت‌وگو با کسی را ندارد؛ از خدا درخواست شرح صدر می‌کند: «رب اشرح لی صدري» (مصباح یزدی، ۱۴۰۱). بنابراین صدر، با توجه به ظاهر اندام انسان، جایی است که قلب و فؤاد در درون آن جای دارد (مرسومی، ۱۴۳۴ق، ص ۶۲). گاه هر کدام به جای یکدیگر از باب ظرف و مظلوف به کار می‌رود؛ اما نه به معنای مادی و عضوی از اعضای بدن؛ بلکه به لحاظ جایگاهی که خداوند در قرآن به آن نسبت داده است.

۱-۳. بیماری‌های کنشی

بیماری، حاصل مصدر و به معنای رنجوری، مرض و ناخوشی و ناتندرستی (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۵۸۱) و در لغت عرب، از آن با

دل کسی زدن، میراندن، واژگونه کردن، بیرون کشیدن. تفاوت معانی در آن به مضاف‌الیه این کلمه بستگی دارد (قلب نخله، قلب البعیر...). قلب در هیئت اسمی، به معنای خرد و دانش است و گاه بر عقل اطلاق می‌گردد. قلب در حالت وصفی به معنای خالص و محض و نیز به معنای وسط و میانه آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۹، ص ۱۵۵۸۵).

در این مقاله معنای مصدری و وصفی این واژه مراد نیست؛ بلکه معنای اسمی آن مدنظر است؛ یعنی چیزی که به‌عنوان هویت و روح انسان تلقی می‌گردد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۰۴-۳۰۵) و نه عضو مادی که در درون سینه جای دارد.

۱-۱. قلب در قرآن

واژه «قلب» در قرآن کریم به معنای شخصیت باطنی (حقیقی) انسان است که در پس این شخصیت ظاهری‌اش نهفته است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۰۳). مشتقات واژه قلب، ۱۶۸ بار در قرآن آمده است. از این میان ۱۴۳ مورد آن در قالب اسمی و ۶۵ مورد آن در قالب فعلی ذکر شده است. ۱۳۲ مورد آن از کلمه قلب به‌صورت مفرد و مثنی و جمع، به‌کار رفته است.

۱۶ بار مشتقات کلمه «فؤاد» و ۴۶ بار مشتقات واژه «صدر» و ۲۹۸ بار مشتقات کلمه «نفس» در قرآن طرح شده است. با جست‌وجویی که در آیات قرآن صورت گرفت، از حدود ۶۰ عنوانی که درباره «قلب» مطرح شده، بیش از ۴۰ عنوان آن مربوط به امراض و حالات منفی‌ای است که قلب دچار آن می‌شود. آسیب‌هایی که «قلب» انسان به آن مبتلاست، ابعاد گوناگونی دارد؛ با این توضیح که آیات بیانگر آسیب‌ها، گاه به‌صورت عنوان کلی بیماری (مرض)، مانند «فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» ذکر شده و گاه به‌صورت جزئی به ابعاد گوناگون قلب پرداخته شده است. به‌عنوان مثال گاه از فهم و ادراک قلب «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» و گاه از گرایش و امور مربوط به امیال قلب «اَسْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» و در برخی مواقع به‌نظر می‌رسد از بعد رفتاری قلب «كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ»، سخن به‌میان آمده است. این نوشتار درصدد بیان بعد کنشی قلب می‌باشد.

۱-۲. فروق و مترادفات

واژه‌های فؤاد و صدر، واژگانی است که هرچند مترادف قلب ترجمه می‌شوند؛ اما تفاوت‌هایی با هم دارند.

است، و اگر پدرانشان را شناسید، پس برادران و دوستان دینی شما (بگویند این برادر یا دوست دینی من است)، و بر شما گناهی نیست در جایی که در نسبت اشتباه کردید؛ و لکن (گناه) آن است که دل‌های شما قصد کند (و به عمد نسبت به غیر دهید) و خداوند همواره آمرزنده و مهربان است.

درباره مفهوم عمد، آمده است: عمد به معنای قصد کردن چیزی و تکیه کردن به آن است. آنچه را که با نیت، قصد شده، را عمد و تعمد می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۸۵). بنابراین عمد از کنش‌های جوانحی و قلبی انسان است. عمد یعنی چیزی را با عمداد و تکیه‌گاه، نگه داشتن. ریشه این واژه، استقامت در شیء به صورت ثابت و یا مستمر است و در رأی و اراده هم اینچنین است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۳۸). «عمد» یعنی آنکه امری را با جدیت و یقین انجام دهند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۸).

ریشه این ماده، تمایل در سکون و آرامش است و از مصادیق آن، قصد به همراه استناد و تکیه‌گاه است. اراده همراه با جدیت فراوان نیز از مصادیق این معناست. «ما تعمدت قلوبکم؛ یعنی ما تمایلت قلوبکم الیه بجد» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۱۶). عمد به معنای قصد و اراده است (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۱۶) و تعمد الامر یعنی آهنگ کار کرد (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱). آنچه لغویون درباره معنای عمد گفته‌اند، گویای آن است که «تعمد قلب» بر کار از روی اراده و اختیار دلالت دارد.

به تقابل دو مفهوم «عمد» و «خطأ» در آیه نیز بر این امر تأکید دارد که «عمد» بر انجام دادن کار از روی قصد و با توجه به صحیح بودن عمل، دلالت دارد نه بر کاری که بدون توجه به درستی آن و از روی اشتباه انجام می‌شود.

بنابراین از مفهوم‌شناسی کلمه عمد و نیز قرینه تقابل (الوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۲۵) در آیه «أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ» می‌توان چنین نتیجه گرفت که «عمد» یکی از عناوینی است که بر کنش‌گری قلب دلالت دارد؛ زیرا بیانگر کاری است که از روی قصد و نیت و اراده فرد صورت می‌گیرد و جدیت و یقین در انجام آن کار وجود دارد و قلب با گزینش، گناه را انتخاب می‌کند و گرفتار آسیب می‌شود.

۲-۲. کسب نامطلوب

مصدق دیگری که در قرآن در نکوهش قلب به کار رفته، «کسبت

واژگانی همچون مرض، داء، الم، سقم تعبیر می‌شود. در قرآن هم تعبیر «فی قلوبهم مرض» در مقابل «قلب سلیم» به قلبی اشاره دارد که به مرض و بیماری دچار گشته است.

«کنش» در لغت به معنای کردار و عمل است (معین، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۱۳۶۴)، خواه کردار نیک باشد یا کردار بد (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۱، ص ۱۶۴۳۶) و هر آنچه به حوزه فعل و رفتار انسان ارتباط داشته باشد، کنش انسان محسوب می‌شود.

بنابراین مراد از بیماری‌های کنشی قلب تغییرات و دگرگونی‌های نامطلوبی است که خداوند به قلب نسبت داده و در حوزه عمل و رفتار جای می‌گیرد. گاه این دگرگونی در قلب به خود قلب نسبت داده شده و گاه فاعل آن خدای متعال است.

روش تحقیق حاضر، روش توصیفی - تحلیلی است. در مرحله نخست، تمام بیماری‌هایی که در قرآن کریم به قلب نسبت داده شده است، احصا شده، سپس با رجوع به فرهنگ لغت و دقت در قرائن موجود در آیه (مانند سیاق، قرینه تقابل موجود در آیه یا قرائن منفصل در آیات دیگر و روایات تفسیری)، آن دسته از صفات که ذیل کنش و رفتار قلب، جای می‌گیرند شناسایی و به‌عنوان بیماری کنشی قلب، معرفی شده است.

لازم به ذکر است در این اثر، بر عناوینی که در قرآن به قلب نسبت داده شده، تأکید شده است؛ زیرا گزینش واژگان از جانب خدای متعال خود در معرفت‌بخشی به این موضوع راه‌گشاست.

۲. مصادیق بیماری‌ها

از مجموع صفات شناسایی‌شده منسوب به قلب، عناوین: عمد (گزینش ناروا)، کسب (نامطلوب)، لهو، اثم، انکار و اباء (ناباوری)، تقلیب و مخفی‌کاری را با استناد به لغت و قرائن مختلف، می‌توان بیماری کنشی قلب دانست.

۲-۱. گزینش ناروا (تعمد)

یکی از صفاتی که به قلب نسبت داده شده و بیانگر آن است که قلب فعلی را انجام می‌دهد، صفت «عمد» است. خداوند در سوره «احزاب»، می‌فرماید: «ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِكُمْ وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً» (احزاب: ۵)؛ آنها را به نام پدرانشان بخوانید، که آن در نزد خداوند عادلانه‌تر

راغب اصفهانی، کاربرد «کسب» را در عمل صالح و نیز عمل طالح مطرح کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۱۰). کاربردهای قرآنی این واژه، در هر دو نوع عمل خوب و بد استعمال شده است (انعام: ۱۵۸؛ بقره: ۲۰۱-۲۰۲)؛ از جمله آیه محل بحث که کسب قلب، در امر منفی به کار رفته است.

در نتیجه، بنا بر مفهوم مستفاد از آیه، اگر قلب انسان به جای عمل شایسته، رفتار ناشایست را قصد کند و بر آن عازم باشد، مورد مؤاخذه خداوند قرار می‌گیرد.

۲-۳. لهُو

یکی دیگر از آسیب‌هایی که قلب انسان را بیمار می‌کند، «لهو» قلب است. قرآن می‌فرماید: «لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرَأُ النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ أَ فَتَأْتُونَ السَّخِرَ وَأَنْتُمْ تَبْصِرُونَ» (انبیاء: ۳)؛ در حالی (وحی و قرآن را می‌شنوند) که دل‌هایشان مشغول (لهو و باطل) است؛ و آنان - که ستم ورزیدند - رازگویی خود را پنهان داشته (گویند): آیا این (محمد) جز این است که بشری همانند شماست؟! آیا به‌سوی جادو می‌روید درحالی که خود می‌بینید!

لهو به معنای مشغول شدن به چیزی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۸۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۱۳) و بازماندن از امر مهم (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷۴۸)؛ مانع شدن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۸۴)؛ و معنای دیگر آن، ترک کردن و انداختن چیزی از دست آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۱۳).

لهو در اصطلاح به معنای مشغول شدن به باطل در برابر حق (سجستانی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۸۰) و به معنای سرگرم شدن به چیزی و بازماندن از امری مهم است. به همین دلیل آلات موسیقی را ملاهی و لهو می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۴۷). این برداشت از توجه به تفاوت مصادیق واژه لهو از واژگان هم‌سوی آن، مانند واژگان «ترک»، «شغل»، «صدف» و «منع» به دست می‌آید؛ مصادیقی که برای لهو ذکر شده، مانند طبل و آلات موسیقی، فرزند، اموال و غیره است. با این توضیح که «لهو» در واقع به معنای ترک کردن و مشغول شدن به این‌گونه امور و بازماندن از امور مهم است؛ والا به صرف ترک کردن چیزی نمی‌توان از واژه «لهو» استفاده کرد و چنین گفت: لهوته او ترکته (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۶)؛ همان‌گونه که در آیه آخر سوره «جمعه» آمده: «وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَ تَرَكُوا قَائِمًا قُلُوبًا مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ الْلَهْوِ وَ مِنَ التِّجَارَةِ وَ اللَّهُ

قلوبکم» است که چنین آمده: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (بقره: ۲۲۵)؛ خداوند شما را به خاطر سوگندهای بی‌هوده و لغواتان مؤاخذه نمی‌کند؛ و لکن شما را به خاطر آنچه دل‌هایتان کسب کرده (قصد سوگند حقیقی داشته) مؤاخذه می‌کند، و خداوند بسیار آمرزنده و بردبار است.

کسب در لغت به معنای طلب و در جست‌وجوی منفعت و بهره‌وری بودن است؛ البته گاه در دستیابی به منفعت دچار اشتباه می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۰۹). برخی، کسب را به معنای در طلب‌روزی و معیشت بودن، گرفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۱۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۱۶). ابن‌فارس ریشه این واژه را طلب و رسیدن و دست یافتن می‌داند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۹)؛ مصطفوی ریشه این کلمه را به دست آوردن و در تحت اختیار گرفتن معنا کرده و می‌گوید شاید مراد ابن‌فارس از معنای کسب (الطلب و الابتغاء و الإصابة) مجموع این معانی باشد؛ یعنی در جست‌وجوی چیزی بودن و رسیدن به آن. ایشان معانی دیگر مانند طلب‌روزی را از مصادیق کسب به حساب می‌آورد و رسیدن، طلب کردن و دستیابی را «کسب» می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۵۳). عسکری گفته، «کسب» فعلی است که سود و زیانش به فاعلش می‌رسد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۰).

کلمه «کسب» در تفسیر به آنچه دل‌های شما عزم و قصد کرده، معنا شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۶۹) و در مقابل لغو آمده است (الوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۹۴). علامه طباطبائی می‌گوید: کلمه «کسب» به معنای جلب منفعت به وسیله سعی و عمل با صنعت و یا حرفه و یا زراعت و امثال آن است. این کلمه در اصل به معنای به دست آوردن چیزهایی است که نیازهای مادی زندگی را برآورد؛ ولی بعدها به‌عنوان استعاره در مورد تمامی دستاوردهای انسان استعمال شد؛ چه دستاوردهای خیر و چه شر؛ مانند کسب مدح و ثناء و کسب افتخار،... و مانند کسب ملامت و مذمت، و کسب لعنت و طعنه، و کسب گناهان و آثار زشت... در نتیجه کاربرد زیاد در این موارد، همه آنها معنای کلمه کسب و اکتساب شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۲۳).

از مجموع مطالب فوق چنین به دست می‌آید که «کسب» دلالت بر فعل و رفتار و به عبارت دیگر، کنش دارد و اگر به معنای قصد و نیت و طلب آمده، قصد و طلبی مراد است که محقق شده و یا در شرف تحقق است. همان‌گونه که برخی لغت‌شناسان مانند

خَيْرُ الرَّاقِينَ». بنابراین لهُو بر امری کنشی دلالت دارد و وقتی به قلب نسبت داده می‌شود از بیماری‌های کنشی قلب محسوب می‌شود.

۲-۴. اثم

یک نوع از بیماری‌هایی که قلب افراد دچار آن می‌گردد، به تعبیر قرآن، «اِثْمٌ» می‌باشد. قرآن کریم تعبیر «اِثْمٌ قَلْبُهُ» را مطرح کرده و می‌فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَليَسْقِ اللّٰهَ رَبَّهُ وَ لَا تَكْتُمُوا الشّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ أِثْمٌ قَلْبُهُ وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۸۳)؛ و اگر در سفر بودید و نویسنده‌ای نیافتید، وثیقه‌های دریافت شده (جایگزین سند و گواه) است؛ و اگر برخی از شما برخی دیگر را امین شمرد (و وثیقه نگرفت)، آن کس که امینش شمرده‌اند باید امانت (بدهی) خود را ادا کند و از خداوند، پروردگار خود پروا کند؛ و شهادت را (در مرحله ادا) کتمان نکنید؛ و هر کس آن را کتمان کند، قلب او گنهکار است و خدا به آنچه می‌کنید داناست.

اِثْمٌ در لغت به معنای کندی و تأخیر است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۰)؛ و آن اسم برای افعالی است که موجب کندی در دریافت پاداش است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۶۳). به تعبیر امام باقر علیه السلام قلب کسی که شهادت را کتمان می‌کند، کافر است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۸)؛ و در روایتی دیگر می‌فرماید: هر که از شهادت خود برگردد و آن را کتمان کند، خداوند در حضور خلایق گوشه‌اش را به وی بخوراند و این همان مطلبی است که در آیه مذکور آمده است (همان، ج ۴، ص ۱۳). با این توصیف، اِثْمٌ عمل نامطلوبی است که به قلب نسبت داده شده و قلب را در بعد کنشی بیمار می‌کند.

۲-۵. انکار

یکی از بیماری‌هایی که قلب دچار آن می‌شود، براساس آیه «إِلْهَيْكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُّكْرَرَةٌ وَ هُمْ مُّسْتَكْبِرُونَ» (نحل: ۲۲)، انکار قلب است.

برخی «قلوبهم منکره» را از ریشه «نکر» در مقابل معرفت دانسته‌اند؛ یعنی شناختی که قلب بدان آرامش می‌یابد؛ و برخی آن را از انکار به معنای جحد تلقی کرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۸۳۷). *راغب اصفهانی* «جحد» را نفی کردن و قبول نکردن چیزی می‌داند که در دل پذیرفته و یا اقرار به چیزی است که در قلب قبول ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۸۷). به عبارت دیگر،

انکار آگاهانه است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۴۵۲). در ثلاثی مجرد و نیز مزید (باب افعال) به معنای قبول نکردن قلب و اعتراف نکردن زبان آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۷۶).

مترجم‌های قرآن، عبارت یادشده در آیه را مختلف ترجمه کرده‌اند؛ برخی «قلوبهم منکره» را «دل‌هاشان ناشناسنده»، و عده‌ای دیگر «دل‌هاشان انکارکننده و نپذیرنده (حق و راستی)» معنا کرده‌اند. به نظر می‌رسد، سیاق آیه با عنایت به ادامه آیه «وَ هُمْ مُّسْتَكْبِرُونَ»، معنای دوم یعنی انکار آگاهانه را تأیید می‌کند. روایتی از امام باقر علیه السلام است که «منکره» را به معنای کافره کرده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۸۳) نیز بر قوت این برداشت می‌افزاید. این معنا کردن از امام بیانگر آن است که اینان حق و درستی را نمی‌پذیرند و وجودشان بدان کفر می‌ورزند.

علامه طباطبائی در تفسیر آیه چنین می‌گوید: اینان که به آخرت ایمان ندارند، دل‌هایشان منکر حق است و به خاطر آنکه خود را بزرگ جلوه دهند با عناد و لجاجتی که دارند، به حق اعتراف نمی‌کنند و این همان معنای استکبار است که در آیه آمده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۲۲۸).

بنابراین با توجه به مفهوم انکار به معنای انکار آگاهانه و از روی عناد که شخص با استکبار چیزی را رد می‌کند؛ در حقیقت فعلی از طرف شخص بروز و ظهور می‌یابد که شاهد بر کنشی بودن صفت انکار است و انکار را می‌توان از بیماری‌های کنشی قلب برشمرد.

۲-۶. اِباء

آسیب دیگری که به قلب نسبت داده شده، سرباز زدن و امتناع ورزیدن است که با تعبیر «تَأْبَى قُلُوبُهُمْ» آمده است. قرآن می‌فرماید: «كَيْفَ وَ إِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَ لَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَ تَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَ أَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ» (توبه: ۸)؛ (آری) چگونه (تعهدشان مورد اعتماد خواهد بود) درحالی که اگر بر شما پیروز شوند در حق شما نه خویشاوندی را مراعات می‌کنند و نه معاهده‌ای را؟! شما را با سخنانشان راضی می‌کنند؛ درحالی که دل‌هایشان امتناع دارد، و بیشترشان نافرمانند (نافرمان خدا و وجدانند).

اِباء در لغت به معنای ترک کردن طاعت و میل به معصیت آمده و یا ترک کردن هرکاری و رد کردن آن هم معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۱۸). *راغب اصفهانی*، «اِباء» را به معنای امتناع شدید، گرفته و هر امتناعی را اِباء نمی‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۵۸). این تعبیر، برای رفتار به کار می‌رود و اگر به قلب، «اِباء»

«وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ». در جای دیگر می‌فرماید: «وَوَقَّلَبَّهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ»؛ یعنی بدن‌های آنان به پهلوئی راست و به پهلوئی چپ می‌گردد و این پهلو به پهلو شدن به اذن خداست؛ لذا انجام فعل به خدا نسبت داده شده است» (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۰۳).

یعنی خدایی که دل‌ها به دست اوست و مقلب‌القلوب است، دل‌ها را به سوی هدایت و ضلالت دگرگون می‌سازد. از این‌روست، پیامبر اکرم ﷺ چنین دعایی را همواره به درگاه الهی می‌خواندند: «یا مقلب‌القلوب، ثبت قلبی علی دینک» (طوفی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۲).

شایان ذکر است که به‌جهت آنکه دل در اینجا از حالی به‌حال دیگر تغییر و دگرگونی می‌یابد و صرف و گردش از وجهی به‌وجه دیگر از سنخ کنش و رفتار است؛ این آسیب در زمره بیماری‌های کنشی قلب به‌حساب آمده است. علاوه بر معنای لغوی این کلمه، در روایت از «تُقَلَّبُ أَفْئِدَتَهُمْ» به «نَكَّسُ قُلُوبَهُمْ فَيَكُونُ أَسْفَلَ قُلُوبِهِمْ أَغْلَاهَا»؛ یعنی زیر و رو شدن قلب تفسیر شده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱۳)؛ آنگاه اضافه کرده که امیرمؤمنان علیؑ فرمود: آن مجاهده‌ای که شما به‌وسیله آن زیر و رو می‌شوید، جهاد بدنی سپس جهاد با زبان و در نهایت جهاد با دل‌هاست. پس کسی که دلش معروف را معروف و منکر را منکر نداند، دلش زیر و رو و پایین و بالا شده و در نتیجه هیچ‌گاه خیری را نمی‌پذیرد. از این‌رو زیر و رو شدن دل، نه از سنخ گرایش است و نه بینش؛ بلکه از جنس کنش و رفتار است.

۲-۸. مخفی‌کاری

تعبیری که بیانگر عنوان فوق است، «تُخْفِي صُدُورَهُمْ» است که در آیه زیر ذکر شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مِثْلِ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَتَيْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (آل عمران: ۱۱۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از غیر خود برای خویش دوستِ محرم راز نگیرید؛ آنها از هیچ فسادی درباره شما کوتاهی نمی‌کنند، مشقت و رنج شما را دوست دارند، دشمنی از دهن‌هایشان (سخنانشان) پدیدار است، و آنچه در سینه‌هایشان پنهان می‌دارد، بزرگتر است. ما برای شما نشانه‌ها (ی حال آنها) را روشن کردیم؛ اگر می‌اندیشید.

اخفاء از ریشه «خفی» به معنای ستر (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۲) و پنهان کردن در مقابل آشکار و هویدا کردن آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۸۹). سوآلی که در اینجا مطرح

نسبت داده‌شده و به‌عنوان امری ناخوشایند توصیف شده، می‌توان «با» را یکی از بیماری‌های کنشی قلب برشمرد.

۲-۷. تقلیب

یکی از تغییراتی که برای قلب حاصل می‌شود، دگرگونی و به تعبیر قرآن «تقلیب» است که در آیه ۱۱۰ سوره «انعام» چنین آمده: «وَوَقَّلَبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَ أَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ وَ نَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (انعام: ۱۱۰)؛ و دل‌ها و چشم‌های آنان را (به کیفر سابقه عصیانشان از پذیرش آن) برمی‌گردانیم؛ همان‌گونه که نخستین بار بدان ایمان نیاوردند و آنها را در طغیان و نافرمانی‌شان رها می‌کنیم که سرگردان باشند.

قلب و تقلیب در لغت به معنای گرداندن و دگرگونی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۸۱-۶۸۲). این واژه گاه با قلب و گاه با افنده ترکیب شده است. با این توضیح که گاه بینش‌ها، گرایش‌ها و احیاناً کنش‌های قلبی موجب پیدایش نوعی کنش‌های سلبی دیگر می‌شود.

برای مثال کسانی که کفر می‌ورزند و در مقابل دعوت پیامبران و کتاب‌های آسمانی به ستیز و مقابله برمی‌خیزند، خداوند به‌عنوان کیفر، قلب‌های آنها را از پذیرش حق دگرگون می‌کند، یا بر آنها مهر می‌زند. به‌عنوان نمونه، آیه «ختم الله علی قلوبهم» در نتیجه آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذَرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» و آیات بعد؛ همچنین جحد در مقابل پذیرش حق با وجود یقین و باور قلبی خود؛ یک نوع بیماری کنشی قلبی است. بنابراین در آیه فوق این انصراف دل به خداوند متعال نسبت داده شده، که از باب مجازات، انسان‌های خاطی و عاصی به آن گرفتار شده‌اند. از این‌رو می‌توان آن را فعلی از افعال قلب به‌حساب آورد.

آیت‌الله معرفت در توضیح این مطلب می‌گوید: «روش قرآن بر آن است که همه افعال را در عالم وجود، به‌خدا نسبت دهد. خواه فاعل آن کار، فاعل ارادی چون انسان و حیوان باشد؛ یا فاعل غیرارادی چون خورشید و ماه؛ و این بدان جهت است که تنها مؤثر در تحقق افعال هرچه باشد اعم از اختیاری و غیراختیاری، خداست. اوست که به عوامل مؤثر، توان اثرگذاری و توان تداوم آن را ارزانی داشته است. خداوند می‌فرماید: «وَوَقَّلَبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَ أَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ»؛ یعنی کنش‌ها، میل‌ها و دیدگان آنان دگرگون شد و همان‌ها بودند که موجب این دگرگونی گردیدند. نیز می‌فرماید: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً»؛ زیرا

است اینکه آیا پنهان کاری، امری مثبت است یا منفی؟

در پاسخ باید گفت: آنچه از آیات و روایات برداشت می‌شود، حاکی از شایستگی کتمان سر است؛ اما این رازنگهداری در جایی است که در برابر خدا و آنچه مربوط به خداست نباشد؛ یا مربوط به امور شخصی انسان است که افشا نکردن آن، در سامان بخشیدن به زندگی، بایسته و یا شایسته است. اما آیه مذکور، سخن از مخفی کاری سری است که به ناحق در برابر دین خدا بوده، از این رو مذموم شمرده شده است.

بنابراین عبارت قرآنی «تخفی صدورهم» گرچه در ظاهر سخن از پنهان کاری است؛ اما پنهان کاری و امر درونی همراه با یک واکنش بیرونی است؛ از این رو در بخش مربوط به کنش‌ها از آن یاد شد.

نتیجه‌گیری

قلب با این لحاظ که بیانگر نفس انسانی است، علاوه بر بعد عواطف و احساسات و بعد ادراک، از جهت کنشی نیز دچار آسیب می‌گردد. گرچه تعداد این بیماری‌ها در بعد رفتاری، به نسبت از بیماری‌های پیشی و گرایشی در آیات قرآن کمتر است؛ اما در هر صورت قرآن، با الفاظ بیانگر بعد کنشی، به این نوع از بیماری‌ها اشاره کرده است.

برخی از بیماری‌های کنشی یا رفتاری قلب با عناوین مطرح در قرآن عبارتند از: انتخاب نامناسب، «تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ»؛ مطالبه نامطلوب، «كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ»؛ لهو، «لَا هِيَ قُلُوبُهُمْ»؛ اثم، «أَثِمٌ قَلْبُهُ»؛ انکار، «قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ»؛ ابا، «أَبَى قُلُوبُهُمْ»؛ دگرگونی، «نُقِلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ»؛ و پنهان کاری، «تَخْفَى صُدُورُهُمْ».

منابع

- ألوسی، محمود، ۱۴۱۲ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت، دارالفکر.
- ابن‌اثیر جزری، مبارک‌بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *مقایس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- ازهری، محمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- باقریان خوزانی، محمد، ۱۳۹۷، «چستی بیماری‌های گرایشی قلب و شیوه درمان آن در قرآن و روایات»، *معرفت*، ش ۲۴۷، ص ۴۸-۳۵.
- پارسائزاد، محسن، ۱۳۹۶، *حقیقت قلب و حالات آن از دیدگاه قرآن و عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جعفرزاده کوچکی، علیرضا و عبدالحمید امامی غفاری، ۱۳۹۴، «قلب‌های هدایت‌پذیر و هدایت‌ناپذیر از دیدگاه قرآن (با تأکید بر نقش مدیران در هدایت

و اصلاح رفتار کارکنان در سازمان‌ها)»، *مدیریت اسلامی*، ش ۱، ص ۶۵-۸۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *المصاحح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دارالعلم للملایین.

دلبری، سیدمحمد، ۱۳۹۵، «دلالت‌های تربیتی معناشناسی قلب در قرآن کریم»، *پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، ش ۱، ص ۸۱-۱۰۶.

دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.

زمخشری، محمودبن عمر، ۱۳۸۶، *مقدمة الأدب*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

سجستانی، محمدبن عزیز، ۱۴۱۰ق، *نزهة القلوب فی تفسیر غریب القرآن العزیز*، تحقیق یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار المعرفه.

صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرين*، چ سوم، تهران، مرتضوی.

طوسی، محمدبن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

طوفی، سلیمان بن عبدالقوی، ۱۴۲۶ق، *الإشارات الالهیة الی المباحث الاصولیة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجدیده.

عقبه، بیگم و همکاران، ۱۳۹۷، «کارکرد قلب در قرآن کریم»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال دوم، ش ۴، ص ۱-۲۲.

علاءالدین، سیدمحمدرضا، ۱۳۸۸، «طهارت و شکوفایی قلب از منظر قرآن کریم»، *کوثر*، ش ۲۸، ص ۹۱-۹۵.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.

قرباغی، جواد، ۱۳۹۴، «اسباب قساوت قلب از منظر قرآن و حدیث»، *مبلغان*، ش ۱۹۴، ص ۱۰-۱۷.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دار الکتب.

مرتضی زبیدی، محمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، بیروت، دار الفکر.

مرسومی، عبدالستار کریم، ۱۴۳۴ق، *القلوب و الافئدة و الصدور فی القرآن الکریم*، دمشق، دار الغوثانی للدراسات القرآنیة.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷، «حالت‌های قلب»، *مبلغان*، ش ۱۰۵، ص ۱۱۱-۱۱۸.

_____، ۱۴۰۱، «کاربردهای عقل، نفس، قلب و صدر در مباحث اخلاقی»، *معرفت*، ش ۲۹۶، ص ۸۵.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹، *تفسیر و مفسران*، قم، التمهید.

معین، محمد، ۱۳۶۰، *فرهنگ فارسی*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.

نصرتی، شعبان، ۱۳۹۷، *معناشناسی قلب در قرآن*، قم، دارالحدیث.


نوع مقاله: ترویجی

نقد اخلاق مترفین از منظر قرآن

محمد حمید مریدیان / استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان

h.moridian@cfu.ac.ir  orcid.org/0009-0004-2174-7012
Ali.Ghanbarian@alumni.ut.ac.ir

علی قنبریان / دانش‌آموخته پسادکتری فلسفه اخلاق دانشگاه تهران

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۸

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۴

چکیده

مقاله حاضر به بررسی ویژگی‌های اخلاقی مترفین از منظر قرآن می‌پردازد و در ضمن تبیین، به نقد هریک از آنها اشاره‌ای می‌کند. اخلاق مترفین در دو سطح فردی و اجتماعی قابل بررسی است و شامل اخلاق رفتاری و گفتاری در برابر خداوند و خویشان و در مواجهه با انبیاء، مؤمنان و در تعامل با هم‌اندیشان و هم‌مسلمانان می‌شود. این اخلاق که ریشه در رفاه‌طلبی و مصرف‌زدگی این گروه دارد، سبب افراط در استفاده از امکانات و طغیان در سوءاستفاده از انواع نعمت‌ها در مسیر شهوانی و لذت‌جویی شده است، که سرچشمه انواع انحرافات اخلاقی است و زمینه گمراهی دیگران را فراهم می‌کند. در این نوشتار از طریق کتابخانه‌ای گردآوری اطلاعات مربوط به «مترفین» انجام شده و به شیوه توصیفی - تحلیلی پردازش صورت گرفته است. تمامی ارجاعات منبعی و سندی به‌گونه درون‌متنی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: رفتار اخلاقی، مترف، قرآن، مصرف‌زدگی، عیاشی.

مقدمه

رفاه‌طلبی و عیش‌ونوش از مهم‌ترین زمینه‌های فساد انسان و هلاکت اوست. سرچشمهٔ اغلب مفاسد اجتماعی و بیشترین فساد حاکم بر جهان، مرفهان بی‌درد هستند که در ناز و نعمت و عیش‌ونوش غرق‌اند و هرچا ظلم، تجاوز، گناه، و آلودگی است، این قشر در آنجا حضور دارند. وفور امکانات مادی، انسان مترف را به‌سوی لذات جسمی و شهوانی می‌کشاند و با بازستانی فرصت توجه به معنویات، او را از حالت اعتدال خارج کرده، طغیانگر می‌کند: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا فَاكِرٌ» (علق: ۷۰)؛ حقاً که انسان سرکشی می‌کند همین که خود را بی‌نیاز پندارد. این تنعم و تلذذ بی‌قید و شرط، سرچشمهٔ انواع انحرافات است که مهم‌ترین آنها انحرافات اخلاقی است؛ شهوت مستی و غرق شدن در عیش و نوش، سبب رفتن به سمت مشتبهات نفسانی و انحرافات اخلاقی می‌شود.

متأسفانه در دنیای امروز عده‌ای رفاه‌طلب نه‌تنها به انواع انحرافات گرفتارند؛ بلکه با بهره‌گیری از امکانات مادی و لذت‌جویی، از اسباب خیانت، ظلم، و فساد اخلاق، زمینهٔ گمراهی دیگران و اضمحلال جوامع را به‌وجود می‌آورند. آنها با ایجاد مراکز فساد اخلاقی و اقتصادی، روابط عاطفی، اخلاقی، و اقتصادی انسان‌ها را تنزل داده و با ظلم کردن به هموعان خویش به شیوع اخلاق رفاه‌طلبی می‌پردازند. شیوع این اخلاق از ناحیهٔ رفاه‌طلبان باعث ایجاد جریانی در جامعه می‌شود که پیامدهای منفی و زیانباری را به‌همراه دارد. از این‌رو ضروری است که با شناخت مترفین و رفتارهای آنان در طول تاریخ به دیدگاه قرآن از آنها بپردازیم و با نقد و بررسی اخلاق آنها، راه و شیوهٔ مطلوب زندگی را از منظر قرآن بشناسیم. از آنجاکه همهٔ ویژگی‌های مترفین در این مقال نمی‌گنجد، در این تحقیق به بیان بخشی از اخلاق مترفین از منظر قرآن می‌پردازیم و با تبیین و بررسی آنها به نقد رفتار اخلاقی آنها اشاره‌ای می‌کنیم.

می‌توان گفت در طول تاریخ بشریت، هرچا که سخن از زهد و خویش‌داری و ممانعت از هوس‌های سرکش است، به‌نوعی نقد و دوری‌گزینی از اتراف می‌باشد. مفسران قرآن، در تفسیر آیاتی که در آنها بحث از مترفین شده است، به این موضوع پرداخته‌اند. مقالاتی هم در این زمینه نگاشته شده و در پژوهش‌های مستقل معدودی به این امر پرداخته شده است. برای نمونه:

مقاله «تحلیل روان‌شناختی مترفین و عالمان فاسد به‌عنوان دو گروه مرجع در قرآن کریم» (مخدومی و کاویانی، ۱۳۹۸)؛

مقاله «مترفین» (الهامی، ۱۳۷۶)؛

مقاله «مترفین سوداگران ضدتوحید» (هیئت تحریریهٔ مجلهٔ جهاد، ۱۳۶۰)؛

مقاله «نقش مآل و مترفین در تهدید امنیت جامعه» (هاشمیان فرد، ۱۳۸۶).

در مقالات فوق، آیات مربوط به مترفین و ویژگی‌های اخلاقی آنان در دو سطح فردی و اجتماعی و در برابر خدا، خویش‌تن، انسان‌های دیگر، و اشیا تبیین و بررسی شده است.

شناخت اخلاق مترفین و ویژگی‌های رفتاری آنان، اهمیت بسیاری داشته و انسان‌های دغدغه‌مند را از عیاشی و بی‌بندوباری بازمی‌دارد، لذا پرداختن به آن و بحث از زوایای مختلف آن شایسته، بلکه بایسته است. در این نوشتار سعی شده به شیوه‌ای جدید و غیرتکراری، مطالب دسته‌بندی و ارائه شود. این مقاله به دو بخش اصلی معناشناسی مترفین و ویژگی‌های اخلاقی مترفین تقسیم شده است و در واقع در پاسخ به ۲ پرسش مهم ساماندهی شده است:

الف) اتراف چیست و مترفین چه کسانی هستند؟ (ب) ویژگی‌های اخلاقی مترفین چیست؟

در معناشناسی علاوه بر کلیدواژهٔ اصلی (اتراف)، دو کلیدواژهٔ مرتبط دیگر (مآل و بطر) بررسی شده‌اند و در تمامی مباحث، آیات مرتبط و تفسیر آنها آورده شده است.

۱. معناشناسی

بعضی از اصطلاحات و واژگان با یکدیگر اشتراک معنایی دارند و یا ارتباط عنوان بحث با موضوعی دیگر ممکن است فهم درست را به اشتباه اندازد؛ از این‌رو توضیح مختصر در ابتدا لازم است.

در آیات قرآن از مترفین به‌عنوان گروهی مستقل یاد شده که در زمرهٔ اصحاب شمال قرار دارند و دارای ویژگی‌های برجسته اخلاقی و رفتاری‌اند که آنها را از دیگران متمایز می‌کند؛ البته در بعضی از آیات صفت اتراف به دسته و گروهایی نسبت داده شده که از آنها با عنوان مترفین یاد نشده؛ ولی صفت اتراف وجه مشترک همه آنهاست. گروه ظالمان، مشرکان، کافران از جمله آنهاست. به‌همین جهت برای ورود به بحث نیاز است که ابتدا مقصود اصطلاحات و واژگان به‌کاررفته در موضوع بحث را روشن کنیم؛ بعد به بررسی اخلاق مترفین بپردازیم.

نعمتهایی که به او داده شده، چه نعمت‌های مادی و معنوی، کامل یا ناقص، توجه به آنان داشته باشد؛ اما مترف کسی است که در لذت‌های مادی غوطه‌ور باشد؛ در نتیجه از امور معنوی رویگردان بوده و در انجام وظایف الهی غافل است (همان، ص ۸۰). ترجمه «مترفین» به «طاغوتان مالی»، از سخن صاحب تفسیر مجمع‌البیان، گرفته شده است. وی در معنای همین اصطلاح گوید: «جبارتها و اغنیایها المتتمون...» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵ ص ۶۲۵).

علامه طباطبائی در ذیل آیه «إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ» می‌نویسد: «اتراف» که مصدر کلمه مترفین است به معنای آن است که نعمت، صاحب نعمت را دچار مستی و طغیان کند. کسی که نعمت چینی‌ش کند، می‌گویند او دچار اتراف شده؛ یعنی سرگرمی به نعمت آنچنان او را مشغول کرده که از ماورای نعمت غافل گشته. پس مترف بودن انسان به معنای دل‌بستگی او به نعمت‌های دنیوی است؛ چه آن نعمت‌هایی که دارد، و چه آنهایی که در طلبش است؛ چه اندک‌ش و چه بسیارش (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۱۵).

در قرآن مجید اتراف و مترفین در آیات «أَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (مؤمنون: ۳۳)، «وَأَتَّبَعِ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أَتْرَفُوا فِيهِ» (هود: ۱۱۶)، «ارْجِعُوا إِلَىٰ مَا أَتْرَفْتُمْ فِيهِ» (انبیاء: ۱۳)، «أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ بِالْعَذَابِ» (مؤمنون: ۶۴)، «أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا» (اسراء: ۱۶)، «قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ» (سبأ: ۳۴)، «قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» (زخرف: ۲۳) و «إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ» (واقعه: ۴۵) آمده است و در آیات (هود: ۱۱۶؛ اسراء: ۱۶؛ سبأ: ۳۴) به اوصاف این گروه می‌پردازد. همچنین با جست‌وجو در آیات قرآن می‌توان به این مسئله پی برد که برخی از عصیان‌گران در مقابل پیامبران و مصلحان، مترفین و مرفهان بی‌درد و مستکبر هستند که فسق و فجور از طریق همین قشر در جوامع منتشر می‌شود؛ مانند آیه «فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أَتْرَفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ» (هود: ۱۱۶).

نتیجه آنکه اتراف، مصرف‌زدگی، افراط در برخورداری از نعمت‌ها و امکانات و طغیان در سوءاستفاده از نعمت در مسیر شهوانی و لذت‌جویی در دنیاست و مترف شدن یعنی بیماری مال‌پرستی و نعمت‌زدگی که انسان جاهل آن را دلیلی بر اکرام و انعام خویش از طرف خداوند می‌داند (خسروی حسینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۴).

مراد از اصطلاحات و واژگان به‌کاررفته، آنهایی است که مترادف با واژه اتراف و مترفین در قرآن استعمال شده‌اند که دارای معانی مشترکی هستند و گاهی به‌جای یکدیگر به‌کار می‌روند. واژگان و اصطلاحاتی مانند (ملاً و بطر) با توجه به اشتراک معنایی که دارند، از این دسته‌اند؛ البته با تفاوت‌ها و ظرافت‌هایی دقیق که موارد استعمال، آنها را از یکدیگر متمایز می‌کند. از این‌رو در ابتدا به بررسی اصطلاحات و واژگان این سه کلمه در قرآن می‌پردازیم تا به‌خوبی مراد از استعمال این کلمات در قرآن روشن شود.

۱-۱. مترف

مشتقات این واژه هشت بار در قرآن کریم (پنج بار به‌صورت اسم مفعول، و سه مورد فعل ماضی)، به‌کار رفته و در همه آنها نیز در مقام نکوهش است. اتراف در قرآن به‌طور مستقل شامل گروهی زیاده‌خواه است که از آنها به مترفین یاد می‌شود. مترف از ریشه ترف به معنای فراخی و برخورداری از نعمت، و «ترفه» یعنی رفاه و نعمت (ابن‌فارس، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۳۴۵). مترف کسی است که در زندگی‌اش وسعت و نعمت فراوان داده شود؛ درحالی‌که هم‌تث در به‌دست آوردن آن کم است و خداوند او را متنعم کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، جزء ۸، ص ۱۱۴).

به بیانی دیگر مترف به کسی گفته می‌شود که راحتی و آسایش در زندگی، او را فریفته باشد و دارای نعمت زیاد و گشایش در بهره‌وری از دنیا و خواسته‌های آن باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۷).

در مجمع‌البیان آمده است: «ترف یعنی نعمت؛ ابن‌عرفه گفته است: مترف کسی است که به خود واگذاشته شده، آنچه بخواهد می‌کند و از وی جلوگیری نشود» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۶۲۷). صاحب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم در این‌باره می‌گوید: «متوغلین فی التمتع‌ات الدنیویة، و معرضین عن الحلات الروحانیة و غافلین عن الوظائف الإلهیة. و الفرق بین المترف و المنعم: أن المنعم من أنعم علیه مادیة أو معنویة كاملة أو ناقصة، غافل عن غیرها أو متوجه الیه. و هذا بخلاف المترف فإنه من توغل فی النعم المادیة غافلاً عن المعنویات» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۸۶)؛ یعنی مترفین کسانی هستند که مشغول به بهره‌مندی از نعمت‌های دنیوی هستند؛ درحالی‌که از حالت‌های روحانی و معنوی رویگردانند و از وظایف الهی غافلند؛ و فرق بین مترف و منعم این است که منعم کسی است که از

۱-۲. ملاً

ملاً جماعت و مردمی که بر یک نظر و رأی گرد هم می‌آیند، که چشم‌ها آنها را زیاد می‌بیند؛ گویی که چشم را پر کرده‌اند؛ چه از نظر رویه و چه منظره و جمعیتی که شکوه و جلالی دارند. در آیه گفت: «الْمَلَأَ تَرًا إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (بقره: ۲۴۶) و «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ» (اعراف: ۶۰) و «إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ» (قصص: ۲۰) «وَقَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيْكِ كِتَابٌ كَرِيمٌ» (نمل: ۲۹) (خسروی حسینی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۵۰-۲۵۱).

صاحب *قاموس قرآن* ملاً را جماعت و جماعت اشراف می‌داند و اقوال اهل لغت را اینچنین آورده: در صحاح گفته: «المالء الجماعه» در اقرب از جمله معانی آن اشراف ناس و مطلق جماعت است، به معنای خلق و مشورت نیز آمده است. *طبرسی* فرموده: ملاً به معنای جماعت اشراف است که هیبت آنها سینه‌ها را پر کند. *راغب* آن را جماعتی که بر یک رأی اند معنا کرده، وجه تسمیه را مانند *طبرسی* گفته است. ناگفته نماند که در قرآن مجید هم در جماعت اشراف به کار رفته؛ مثل «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ» (اعراف: ۱۰۹)؛ و هم در مطلق جماعت و قوم، مثل «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ» (زخرف: ۴۶) که مراد مطلق قوم فرعون است؛ ولی بیشتر در اشراف قوم به کار رفته است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۲۷۲). البته در آیه دوم، ضمیر در «ملائئه» به فرعون برمی‌گردد و به نظر می‌رسد مقصود جماعت اشراف است. نظر علامه *طباطبائی* آن است که در آیه «وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنِّي فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ»، کلمه «ملا» در خصوص این جمله، به معنای جماعتی است که مورد اعتنای مردم باشند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۳۷).

۱-۳. بطر

بَطْر (بر وزن فرس) طغیان، حیرت، تکبر؛ «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطْرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ» (انفال: ۴۷)؛ نباشید مانند آنان که از دیارشان روی طغیان و خودنمایی بیرون شدند. *ابن‌اثیر* در *نهایه* می‌گوید: بطر به معنای طغیان است؛ حیرت در مقابل حق و تکبر از حق نیز گفته‌اند. در *صحاح و قاموس* نیز قریب به آن ذکر شده. *راغب* آن را دهشت و خود گم کردن در مقابل شکر و حق نعمت گفته است. این معانی تفاوت چندانی ندارند. «وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيْبَةٍ

بَطْرَتَ مَعِيْشَتَهَا فَبَلَكَ مَسَاكِيْنَهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ» (قصص: ۵۸)؛ چه بسیار قریه‌ها را هلاک کردیم که در رفاه معاش طغیان کردند که مسکن‌هایشان که پس از آنها جز اندکی مسکونی نشده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۹).

راغب اصفهانی می‌نویسد: «بطر یک عارضه روانی برخاسته از بی‌ظرفیتی در مقابل نعمت و کوتاهی در انجام وظیفه در برابر آن و به‌کارگیری آن در غیر محل آن است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۹، ذیل واژه بطر).

بنابراین قرآن بطر را در طغیان و ناسپاسی نعمت خدای و تن‌آسایی در وفای به حق و سستی در ادای حق به کار گرفته و اینکه انسان نعمت را در غیر موردش صرف می‌کند.

۲. اخلاق مترفین

در این بخش به تبیین و بررسی اخلاق مترفین از منظر قرآن می‌پردازیم. این اخلاق که ممکن است در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی مطرح باشد، عرصه خاصی را محور قرار نمی‌دهد؛ بلکه اخلاق مترفین را در طول زندگی مترفانه بررسی می‌کند. بنابراین این اخلاق در سطح فردی و اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد و شامل اخلاق رفتاری و گفتاری در برابر خداوند و در تعامل با خود و در مواجهه با انبیاء، مؤمنان و در برخورد با هم‌اندیشان و هم‌مسلمان‌شان می‌شود.

۲-۱. ترجیح ارزش‌های خرافی

از اخلاق فردی مترفان ترجیح ارزش‌های خرافی بر ارزش‌های اصیل است که پیروی از روش نیاکان و تقلید کورکورانه از آئین گذشتگان خود، از جمله این ارزش‌ها از نگاه آنهاست. این گروه، ارزش‌های خرافی و کهنه‌پرستی (پیروی از روش نیاکان) را بر ارزش‌های اصیل ترجیح می‌دادند و آن را نوعی افتخار می‌دانستند. آنها به‌هنگام خطر افتادن اسباب عیش و نوش و خوش‌گذرانی خویش بدون توجه به منطقی و برهین‌وحیانی پیامبران الهی از سنت‌های متحجر گذشتگان خود دم می‌زدند. قرآن کریم در شرح حال آنها می‌گوید: «وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» (زخرف: ۲۳)؛ و این‌گونه در هیچ شهر و دیاری پیش از تو پیامبر اندازکننده‌ای نفرستادیم، مگر اینکه ثروتمندان مست و مغرور گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و به آثار آنان اقتدا می‌کنیم.

برای مخالفت خودشان بیاورند و بی‌آنکه کمترین فکر و اندیشه‌ای در پیشنهاد متین انبیا و رسولان الهی داشته باشند.

۲-۲. فسق و فجور

فسق یعنی خروج از مسیر حق و طاعت (خَرَجَ عَنِ الطَّاعَةِ) که نافرمانی خداوند از مصادیق خروج از مسیر حق است. در کتاب *مصباح‌المنیر* در مورد ریشه کلمه فسق آمده است: «أَصْلُهُ خُرُوجُ الشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهِ الْفَسَادِ يُقَالُ (فَسَقَتِ) الرُّطْبَةُ إِذَا خَرَجَتْ مِنْ قَشْرِهَا وَكَذَلِكَ كُلُّ شَيْءٍ خَرَجَ عَنِ قَشْرِهِ» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۷۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۸۹). معنای اصلی‌اش بیرون شدن از پوست است؛ چون وقتی می‌گویند: (فسقت التمرة)، معنایش این است که خرما از پوستش بیرون آمد؛ و به همین جهت، خود قرآن نیز کلمه فاسقین را به «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ» تفسیر کرد؛ کسانی که عهد خدا را بعد از میثاق آن می‌شکنند. و معلوم است که نقض عهد وقتی تصور دارد که قبلاً بسته و محکم شده باشد؛ پس نقض عهد نیز نوعی بیرون شدن از پوست است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ذیل آیه). فسق، اعم از کفر و فراگیرتر از آن است و به کم و زیاد گناهان هر دو واقع می‌شود؛ ولی به طوری که معمول است فسق در گناهان زیاد بیشتر به کار می‌رود (خسروی حسینی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۹). امام صادق علیه السلام در حدیثی در معنای فسق می‌فرماید: «فَكُلُّ مَعْصِيَةٍ مِنَ الْمَعْصِيَةِ الْكِبَارِ فَعَلَهَا فَاعِلُهَا أَوْ دَخَلَ فِيهَا دَاخِلٌ بِجَهَةِ اللَّذَّةِ وَالشَّهْوَةِ وَالشَّوْقِ الْغَالِبِ، فَهُوَ فَسِيقٌ وَ فَاعِلُهُ فَاسِيقٌ خَارِجٌ مِنَ الْإِيمَانِ بِجَهَةِ الْفِسْقِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲).

فسق عبارت است از هر نوع نافرمانی خدا و معصیتی که از معاصی بزرگ باشد و فاعل آن یا کسی که داخل آن معصیت شده، به جهت لذت و شهوت و غلبه تمایلات به این عمل مبادرت کرده است. این فعل، فسق و فاعل آن فاسق است که به خاطر فسق از ایمان خارج است. فسق و فجور از خصوصیات اخلاق اجتماعی مترفین است که از ناهنجاری‌های اجتماعی در رفتار انسان به‌شمار می‌رود و صاحب آن به‌طور آشکار و به دور از هرگونه پوششی، رفتارهای ضداخلاقی و ضدقانونی و ضدهنجاری را انجام می‌دهد و از عصیان‌ورزی خویش باکی ندارد. کسی که اهل فسق و فجور است به‌سادگی مرزهای اخلاقی را درمی‌نوردد و نسبت به قوانین فطری و عقلایی بی‌توجهی می‌کند و با رفتارهای ناپه‌نجان نسبت به

این اخلاق را می‌توان برخاسته از خوی خوش‌گذران و طبیعت لذت‌پرستی آنها دانست که واکنش آنها در دعوت به راه حق، پاسخی در برابر انذار رسولان الهی است که آنها را به راه الهی دعوت می‌کردند. درحقیقت مترفان خوش‌گذرانی را بر استدلال ترجیح می‌دادند و برای توجیه راه و روش خود، عملکردشان را به گذشته و نیاکانشان نسبت می‌دادند. اینان می‌گفتند ما پدران خود را بر این راه و روش یافتیم و از آنان پیروی کرده و با آنان مخالفت نمی‌کنیم؛ و همگی روش خود را تقلید از پدران معرفی می‌کردند، بدون آنکه به دلیل و برهانی تمسک جویند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵-۶ ص ۶۲۵) از پاسخ آنها به پیامبران الهی می‌توان پی برد که خوش‌گذرانی و غرق شدن در ناز و نعمت، آنها را از نظر کردن در حقیقت بازداشته بود و به همین دلیل به تقلید کورکورانه از گذشتگان‌شان روی آورده بودند و با تعبیر «إِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ»؛ ما به آثار آنها اقتدا کرده‌ایم و «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ» که هر دو تعبیر در حقیقت به یک معنا بازمی‌گردد، پاسخ رسولان الهی را می‌دادند که در تعبیر اول اشاره به دعوی حقانیت مذهب نیاکان می‌داشتند و در تعبیر دوم بر پیروی و اقتدای بر پابندی به ارزش‌های خرافی پافشاری می‌کردند. البته تکیه بر روش نیاکان، همیشه سنت منحرفان در طول تاریخ بوده است، که طبقه مرفه از این قاعده استثنا نبوده اند. از این رو بهانه‌های همگون و مشابهی می‌گرفتند. در آیه بعدی قرآن برای جواب به استدلال آنها پاسخ را از زبان انبیای پیشین بیان می‌کند و می‌گوید: پیامبران به آنان گفت: آیا اگر من آئینی روشن‌تر و هدایت‌کننده‌تر از آنچه پدرانتان را بر آن یافتید آورده باشم باز هم آن را انکار می‌کنید؟! «قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ». این مؤدبانه‌ترین تعبیری است که می‌توان در مقابل قومی لجوج و مغرور بیان کرد که عواطف آنها به هیچ‌وجه جریحه‌دار نشود. نمی‌گوید آنچه را شما دارید دروغ و خرافه است و حماقت؛ بلکه می‌گوید: آنچه من آورده‌ام از آئین نیاکان شما هدایت‌کننده‌تر است. بیاید بنگرید و مطالعه کنید. این‌گونه تعبیرات قرآنی بیانگر رعایت اخلاق و ادب در بحث و محاجه، مخصوصاً در مقابل جاهلان مغرور است. ولی با این‌همه، به قدری آنها غرق در جهل و تعصب و لجاجت بودند که این گفتار حساب شده و مؤدبانه نیز در آنها مؤثر واقع نشد. آنها فقط در پاسخ انبیاء گفتند: «ما به آنچه شما به آن مبعوث هستید کافریم»: «قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ»؛ بی‌آنکه کمترین دلیلی

بسیاری از مواقع این واژه به معنای پیمان شکنی و مخالفت سوگند آمده؛ زیرا از مصداق‌های روشن گناه است. بنابراین ویژگی اصحاب شمال تنها انجام گناه نیست؛ بلکه اصرار بر گناهان عظیم است؛ چراکه گناه ممکن است احیاناً از اصحاب یمین نیز سر زند، ولی آنها هرگز بر آن اصرار نمی‌ورزند و هنگامی که متذکر می‌شوند، فوراً توبه می‌کنند.

مطلبی که باید توجه داشت این است که انجام گناه غیر از اصرار بر آن است؛ چراکه گناه ممکن است احیاناً از اهل ایمان نیز سر بزند؛ ولی آنها هرگز بر آن اصرار نمی‌ورزند و هنگامی که متذکر می‌شوند، فوراً توبه می‌کنند. ولی مترفین بر اساس ارتکاب گناه و تکرار بر آن اصرار می‌ورزند و به همین سبب است که محبت گناه در دل هاشان ریشه می‌افکند و انجامش برای آنها عادت می‌شود. در روایتی از امام باقر^ع آمده است: اصرار بر گناه این است که انسان گناه کند و استغفار نکند و تصمیم بر توبه و بازگشت نگیرد: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ^ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَمْ يَصِرُوا عَلٰى مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ قَالَ الْاِصْرَارُ هُوَ اَنْ يَذْنِبَ الذَّنْبَ فَلَا يَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ وَ لَا يَحْدِثُ نَفْسَهُ بِتَوْبَةٍ فَذَلِكَ الْاِصْرَارُ (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۸۸). با توجه به این حدیث و احادیث دیگر معلوم می‌شود که اصرار بر گناه وقتی معنا پیدا می‌کند که توبه و استغفار در پی ارتکاب گناه نباشد. از این رو مترفین در پی گناهی که انجام می‌دهند درصد توبه و بازگشت از ارتکاب اعمال زشتشان نیستند.

این عملکرد مترفین فقط تأثیر فردی برای خود آنها ندارد؛ بلکه گناهان آنها گریبان‌گیر بقیه افراد جامعه می‌شود. در روایتی امام صادق^ع می‌فرماید: «انَّ النَّاسَ مَا افْتَقَرُوا وَ لَا احْتَاوُوا وَ لَا عَرَوْا، اِلَّا بِذَنْبِ الْاَغْنِيَاءِ» (جرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۴)؛ ناداری ناداران، نیازمندی نیازمندان، گرسنگی گرسنگان و برهنگی برهنگان، همه و همه در اثر جنایت توان‌گران است.

۲-۴. طغیان‌گری

لازمه اجتناب‌ناپذیر اتراف و تصاحب ثروت بی‌حساب، طغیان‌گری است. دنیا انسان‌های کوتاه‌بین کم‌ظرفیت را به سبک‌سری، سرکشی و یاغی‌گری وامی‌دارد. چنان‌که در معنای لغوی اتراف گذشت، اتراف، اصرار در سوءاستفاده از نعمت و زیاده‌روی در مصرف است و از این رو لازمه طبیعی این حالت، سرکشی است؛ چراکه: «انَّ الْاِنْسَانَ لِيَطْغٰى اَنْ رَاَهُ اسْتَغْنٰى» (علق: ۷)؛ انسان آنگاه که خود را بی‌نیاز احساس کند طغیان می‌کند. طغیان و سرکشی معلول بی‌نیازی و در سایه

قوانین سرکشی می‌کند. خداوند در قرآن فسق را از جمله اخلاق عملی مترفین برمی‌شمارد و درباره آنها عذاب را وعده می‌دهد: «وَ اِذَا ارْتَدْنَا اَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا فَحَقَّ عَلَيَّهَا الْقَوْلُ فَاذْمَرْنَاهَا بِتَدْمِيْرٍ» (اسراء: ۱۶)؛ و هنگامی که بخواهیم، شهر و دیاری را هلاک کنیم، نخست اعیان و خوش‌گذران‌های آنها را (برای اتمام حجت بار دیگر به طاعت) امر کنیم؛ سپس هنگامی که به مخالفت برخاستند و استحقاق مجازات یافتند، آنها را به شدت درهم می‌کوبیم. براساس این آیه، مترفین با عمل فاسقانه، چهره زشت معصیت و تباه‌کاری خویش را آشکار می‌کنند و زمینه خروج از اطاعت خدا را فراهم می‌کنند. همچنین این آیه به بیان هلاکت اجتماعی مردمی می‌پردازد که در رأس آنها صاحبان ثروت و متمنعانی قرار دارند که به فساد و عیش‌ونوش روی آورده‌اند و با افراط و زیاده‌روی در گناه، مستحق عذاب الهی گشته‌اند. از این رو با انحراف از مسیر طاعت، زمینه گمراهی دیگران را فراهم می‌آورند و عذاب الهی و نابودی را در حق خویش قطعی می‌کنند.

۲-۳. اصرار بر گناهان

از ویژگی‌های اخلاق فردی مترفان اصرار بر گناهان است که قرآن از آن تعبیر به حنث عظیم می‌کند: «وَ كَانُوا يُصِرُّونَ عَلٰى الْحِنْثِ الْعَظِيْمِ» (واقع: ۴۶). این آیه درباره اصحاب شمال است. مجمع‌البیان کلمه «حنث» را به معنای شکستن عهد و پیمان مؤکد به سوگند می‌داند، و اصرار در شکستن چنین عهدی را به این می‌داند که صاحب عمل به این عمل ناستوده همچنان ادامه دهد، و به هیچ‌وجه دست از آن برندارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۲۰). بنابراین حنث عظیم به معنای الذنب العظیم (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۴۲) گناه عظیم است که وصف به عظیم مبالغه را می‌رساند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲۷، ص ۱۴۴)؛ که با این تعبیر مترفین در زمره اصحاب شمال قرار گرفته‌اند؛ چنان‌که یکی از ویژگی‌های اصحاب شمال در آیات قرآن، اصرار بر گناهان آمده است: «وَ اَصْحَابُ الشَّمَالِ مَا اَصْحَابُ الشَّمَالِ فِي سَمُوْمٍ وَ حَمِيْمٍ وَ ظِلٌّ مِّنْ يَّحْمُوْمٍ لَا بَارِدٍ وَ لَا كَرِيْمٍ اِنَّهُمْ كَانُوْا قَبْلَ ذٰلِكَ مُتْرَفِيْنَ وَ كَانُوْا يُصِرُّونَ عَلٰى الْحِنْثِ الْعَظِيْمِ» (واقع: ۴۱-۴۶).

اما دلیل اینکه از حنث به گناه کبیره تعبیر می‌شود بدین جهت است که «حنث» در اصل به معنای هرگونه گناه است؛ ولی در

می‌کند: «قَوْلُهُ أَعْجَبُ مَا فِي الْإِنْسَانِ قَلْبُهُ وَ...و إن افآذ مآلاً اطفاه الغنى» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۶)، و اگر مالی به او رسد غنا او را به سرکشی می‌اندازد.

۲-۵. عدم احساس مسئولیت

از اخلاق مترفین می‌توان به عدم احساس تکلیف نام برد؛ که اولین اثر و پیامد آن خشک‌شدن سرچشمه‌های عاطفه و نوع‌دوستی در درون انسان است. مترف خوش‌گذران، دلش مرده است؛ نسبت به جامعه و نیازمندان آن، هیچ مسئولیتی احساس نمی‌کند. دردها و غم‌های جانکاه دردمندان، در وجدان خفته او تأثیری نمی‌بخشد و او همچنان به طغیان سرگرم است. چنین حالتی در قرآن «بَطْرٌ» نامیده شده است، که قبلاً درباره آن توضیح دادیم. «كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا» (قصص: ۵۸). چه بسیار سرزمین‌هایی که در معیشت خود به هوسرانی و سرمستی پرداختند و ما آنها را هلاک کردیم.

سبک‌سری و شادی‌های کودکانه رفاه‌طلبان مترف، آنان را به لهو و لعب وامی‌دارد. به‌بیهودگی وقت می‌گذرانند، از حال تهی‌دستان بی‌اطلاع‌اند، و از درد آنان بی‌خبر. در چند جای قرآن، این‌گونه شادی که از مال و ثروت زیاد و مسئولیت‌ناشناسی دست می‌دهد، نکوهش شده است (قصص: ۷۶-۷۷؛ مؤمن: ۷۵؛ شوری: ۴۸؛ ذاریات: ۱۰-۱۱؛ حدید: ۲۳). در روایات نیز از آن به «سُکْر مال» یعنی مستی ناشی از ثروت تعبیر شده است. امام صادق علیه السلام به روایت از امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «السُّکْر اربع سكرات: سُکْر الشراب و سُکْر المال و سُکْر النَّوْم و سُکْر الملک» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۳۶)؛ مستی چهارگونه است: مستی حاصل از شراب، مستی حاصل از مال، مستی خواب و مستی ناشی از مُلک و مقام.

شادمانی اهل دنیا و ثروتمندان (مترفان) چندان دوام نمی‌یابد، ولی همان‌گونه که قرآن می‌فرماید، آنان نمی‌توانند این حقیقت را دریابند. امام علی علیه السلام در مورد غرور بی‌جای مترفان که در اثر پیاپی بودن نعمت و فراموشی خدا صورت می‌گیرد، می‌فرماید: «كَمْ مِنْ مُسْتَدْرَجٍ بِالْاِحْسَانِ اليه و مغرورٍ بالسُّرِّ عليه و مفتونٍ بحسن القول فيه و ما ابتلى الله احدا بمثل الاملاء له» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، حکمت ۱۱۲)؛ بسا کسانی که به احسان و بخشش خداوند به او کم‌کم به عذاب و کیفر نزدیک شده و بسا کسانی که به پنهان ماندن بدی‌ها بر او فریب خورده و بسا کسانی که به جهت گفتار نیک مردم درباره

ثروت رشد کردن است و هرکس قدم از جاده عدل و صراط مستقیم بیرون نهد، دچار طغیان می‌شود. چنین شخصی طاغوت نامیده می‌شود؛ چه طاغوت سیاسی باشد، یا طاغوت اقتصادی، اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی.

استکبار و طغیان با ثروت، پیوند دیرینه دارند. ترکیب سلطنت سیاسی فرعون، وزارت تزویری هامان و معاونت طاغوت اقتصادی قارون، تصادفی نیست. این خصلت طبیعی استکبار است که در سرزمین غرور و طغیان می‌روید؛ با آب زهرآگین پول و ثروت و خزائن طلا سیراب می‌شود و به دست باغبانان بدنهادی چون هامان به ثمر می‌نشیند؛ ثمراتی که برای مستکبران گوارا و برای مستضعفان چون زهر هلاهل است (رهبر، ۱۳۶۲، ص ۴۷).

مترف مثل ابریشم با اندوخته‌های مالی در تلاش است که خود حکم قطعی مرگش را صادر کند؛ زیرا از پیامد مال زیاد منه‌ای تقوا، طغیان در عیاشی مستی و سبک‌سری است. در این صورت، اتراف مقدمه عذاب استدرج است. درباره سنت استدرج که در قرآن از آن سخن به‌میان آمده، گروه مترف را هم می‌توان داخل کرد؛ زیرا مترفین با کفران نعمت‌های الهی و طغیان‌گری، آیات الهی را تکذیب می‌کنند: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ». مرحوم فیض کاشانی در تفسیر آیه یادشده می‌گوید: «سنستدرجهم؛ یعنی کم‌کم آنان را به هلاکت نزدیک می‌سازیم، تا ناگهان در آن افتند؛ «مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» این عذاب به‌گونه‌ای است که خود آنان متوجه نمی‌شوند. به این ترتیب که نعمت زیادی پیاپی بر آنان فرو ریخته می‌شود؛ لذا گمان می‌برند این نعمت لطف و احسان خداوند در حق آنهاست. در نتیجه با استفاده از آن نعمت‌ها، روزبه‌روز دچار سرمستی و خوش‌گذرانی شده و در گمراهی فرو می‌روند؛ تا آنجا که عذاب بر آنان حتمی می‌شود» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۲۹). گرچه در آیه شریفه، نامی از مترفان نیست؛ اما نعمت‌هایی که خداوند به ملتی ارزانی می‌دارد، غالباً در دست ثروتمندان و مترفان است. پشت کردن آنان به نعمت‌ها، سنت استدرج را در پی دارد.

امیرمؤمنان علیه السلام که در هیچ کاری حیران و متحیر نشده است و علم اولین و آخرین نزد اوست، در بعد مستی انسان از نعمت، اعلام تحیر می‌کند و می‌فرماید: در عجبم از انسان اگر گرسنه بماند، داد و ناله‌اش گوش فلک را کر می‌کند؛ اما اگر سیر شد خویش و خالق خود را یکجا فراموش می‌کند و اقدام به گردن‌کشی و طغیان

او در فتنه و سختی افتاده است و خداوند کسی را مانند مهلت دادن به او در دنیا آزمایش نکرده است.

۲-۶. استکبار

از خصوصیات بارز اخلاقی طبقه مترفین در برابر خداوند و در مواجهه با مؤمنان که قرآن از آن یاد می‌کند، ویژگی کبرورزی در برابر آیات الهی و سخن حق است که از ردائل اخلاقی به‌شمار می‌رود. قرآن استکبار و کبرورزی مترفان را عامل بی‌ثمر ماندن تضرع آنان می‌داند و وصف حالشان را این‌گونه بیان می‌دارد: «حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ بِالْعَذَابِ إِذْ هُمْ يُجَارُونَ لَا تَجَارُوا الْيَوْمَ أَنْكُمْ مِمَّا لَا تُتَصَرَّوْنَ مُسْتَكْبِرِينَ بِهٖ سَامِرًا تَهْجُرُونَ» (مؤمنون: ۶۴-۶۷)؛ درحالی که در برابر او [پیامبر] استکبار می‌کردید، و شبها در جلسات خود به بدگویی می‌پرداختید. در این آیه از استکبار به‌عنوان ویژگی اخلاقی مترفین یاد می‌کند که نخستین صفت از صفات رذیله در داستان انبیاء و آغار آفرینش انسان در قرآن مطرح است و ریشه تمام بدبختی‌ها و صفات زشت انسانی به‌شمار می‌رود. استکبار، از ماده (کبر) به معنای بزرگ شده است (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۰۸)؛ و (کبر) را عظمت و کبریا معنا کرده‌اند. بنابراین تکبر و استکبار که از یک ریشه‌اند، به معنای تعظم و بزرگی کردن است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۸۰۱).

(کبر) از حالات و ویژگی‌های روحی انسان است که در دیگر موجودات نیست؛ یعنی خوش آمدن از خود و در نتیجه خود را برتر و بزرگتر از دیگران دیدن است. (استکبار) دو گونه است؛ یکی تلاش برای بزرگواری؛ به اینکه آنچه را می‌خواهد و می‌طلبد و شرایطی که برای تلاش خود در نظر گرفته، پسندیده و زیباست؛ و دیگری، خودنمایی و اظهار کمالاتی است که در او نیست؛ و البته این مرسوم است و استکبار در قرآن در تمام موارد استعمال آن، به معنای دوم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۲).

امیرمؤمنان علیه السلام در *نهج البلاغه* مترفین را هم‌ردیف مستکبرین معرفی می‌کند و در وصف حال پرهیزکاران، نقطه مقابلشان که مترفین باشد را این‌گونه معرفی می‌کند: «فَحَظُّوا مِنَ الدُّنْيَا بِمَا حَظُّوا بِهٖ الْمُرْفُونَ وَ أَخَذُوا مِنْهَا مَا أَخَذَهُ الْجَبَابِرَةُ الْمُتَكَبِّرُونَ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۵۰۹)؛ و بهترین خوراک‌های دنیا را خوردند و همان لذتهایی را چشیدند که دنیاداران چشیده بودند و از دنیا بهره گرفتند آن‌گونه که سرکشان و متکبران دنیا بهره‌مند بودند. سپس از این

جهان با زاد و توشه فراوان و تجارتی پر سود، به‌سوی آخرت شتافتند. همچنین امام علی علیه السلام در خطاب به معاویه که با بزرگ تصور کردن خود، علیه حضرت طغیان کرده بود، می‌فرماید: «فَإِنَّكَ مُتْرَفٌ قَدْ أَخَذَ الشَّيْطَانُ مِنْكَ مَا أَخَذَهُ» (همان، ص ۴۹۱)؛ همانا تو نازپرورده‌ای هستی که شیطان بر تو حکومت می‌کند و با تو به آرزوهایی می‌رسد و چون روح و خون در سراسر وجودت جریان دارد.

۲-۷. یاهوسرایی و بدگویی

از ویژگی‌های برجسته اخلاقی که قرآن از مترفان نام می‌برد، بدگویی و یاهوسرایی علیه قرآن و پیامبر صلی الله علیه و آله است که در جلسات سری که شبانه با هم‌اندیشان و هم‌مسئله‌کانشان ترتیب می‌دادند، از پیامبر و قرآن و مؤمنان بدگویی می‌کردند «مُسْتَكْبِرِينَ بِهٖ سَامِرًا تَهْجُرُونَ» (مؤمنون: ۶۷).

«سامرا» در آیه شریفه از ماده «سمر» (بر وزن ثمر) به معنای گفت‌وگوهای شبانه است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۷۹). بعضی از مفسران گفته‌اند معنای اصلی این ماده، «سایه ماه در شب است» که تاریکی و سفیدی در آن آمیخته شده و از آنجا که گفت‌وگوهای شبانه، گاه در سایه ماهتاب انجام می‌شد؛ چنان‌که از مشرکان عرب نقل کرده‌اند که آنها شب‌های مهتابی در اطراف کعبه جمع می‌شدند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۰۵) و بر ضد پیامبر صلی الله علیه و آله سخن می‌گفتند؛ این واژه در مورد آن به‌کار رفته؛ و اگر می‌بینیم به افراد گندم‌گون و یا خود گندم، «سمر» گفته می‌شود، به‌خاطر آن است که سفیدی آن با کمی تیرگی آمیخته شده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۲۷۱).

«تهجرون» هم از ماده «هجر» (بر وزن فجر)، در اصل به معنای دوری کردن و جدایی است؛ سپس به معنای هذیان‌گفتن مریض نیز آمده؛ چراکه سخنانش در آن حالت ناخوشایند و دورکننده است و نیز هجر (بر وزن کفر) به معنای فحش و ناسزا است که آن نیز مایه دوری و جدایی است. در آیه فوق همین معنای اخیر منظور است؛ یعنی شبها تا مدت طولانی بیدار می‌مانید و همچون بیماران هذیان می‌گویید و فحش و ناسزا می‌دهید و این راه و رسم افراد بی‌منطق و در عین حال ضعیف و زبون است؛ به‌جای اینکه روز روشن با شهامت بر منطوق و دلیل تکیه کنند، شب‌های تاریک را که چشم مردم در خواب است، انتخاب کرده و برای پیشبرد اهداف شوم یا تسکین ناراحتی‌های درون و گشودن عقده‌ها به ناسزاگویی می‌پردازند.

را برای آگاهی اهل قریه‌ای فرستادیم، مترفین قریه گفتند ما به آنچه شما به آن مأموریت یافته‌اید، کفر می‌ورزیم. در این آیه، مخالفت رسمی مترفین با حضرت نوح بیان شده است. نوح پیغمبر بزرگوار برای هدایت یک اجتماع بزرگ برگزیده شد و شب و روز آن مردم را به سوی حق دعوت می‌کرد و آنها را از بت‌پرستی و کارهای ناپسند نهی می‌فرمود؛ اما هرچه نوح بیشتر اصرار و الحاح می‌کرد، کمتر در مردم اثر می‌کرد. مهم‌ترین گروه مخالف نوح که سد بزرگی برای ارشاد جامعه بودند، ملاً و بزرگان و اشراف خوش‌گذران بودند، که هدف نوح را مخالف لجام‌گسیختگی خود می‌دانستند.

بنابراین کار مترفین در گذشته، مخالفت با حق و هادیان به حقیقت بوده است؛ که امروزه نیز این خطر وجود دارد و اگر استکبار جهانی با مسلمانان و رهبران دینی به ستیزه‌جویی برخاسته است، به این دلیل است که آنها را مانع خوش‌گذرانی خود می‌بینند. برای آنکه جهادگران اقتصادی از این آسیب در امان بمانند و خطر اسراف و اتلاف‌گرایی، آنها را تهدید نکند، عبرت‌آموزی از سرنوشت دنیا و آخرت مترفان، ضروری است.

نتیجه‌گیری

از ویژگی‌هایی اخلاقی که قرآن برای گروه مترفین بیان می‌دارد می‌توان نتیجه گرفت که این گروه، طبقه اجتماعی خاصی هستند که انحرافات اخلاقی بسیاری دارند که در رأس آنها رفاه‌طلبی و مصرف‌زدگی به‌خاطر سوءاستفاده از نعمت‌های الهی است. شادخواهی و خوش‌گذرانی مترفین برای آن است که مترفین تنعم‌پرست با در اختیار گرفتن امکانات مادی و مراکز قدرت، آن را در مسیر لذت‌جویی و عیش و نوش هرچه بیشتر در این دنیا به‌کار می‌برند. نتیجه این امر، سرکشی و طغیان و شیوع اخلاق رفاه‌طلبی و بی‌بندوباری در جامعه است. شیوع این اخلاق از ناحیه رفاه‌طلبان باعث ایجاد جریانی در جامعه می‌شود که پیامدهای منفی و زیانباری را به‌همراه دارد که علاوه بر خود، دیگران را به وادی گمراهی می‌کشاند. در جوامع امروزی با توجه به رشد روزافزون تکنولوژی و گسترش امکانات رفاهی، خطر شیوع این اخلاق بیش‌ازپیش احساس می‌شود و اهمیت پیدا می‌کند تا جایی که این بی‌اخلاقی به طبقه خواص که در رأس آنها، عالمان و دانشمندان قرار دارند، شیوع پیدا کرده است؛ و با سوءاستفاده از علم و عالمان دینی و خریداری

در حقیقت قرآن در این فرازا می‌خواهد بگوید که مایه بدبختی شما مترفان و عذاب دردناک الهی این بود که شما نه شهامت پذیرش حق داشتید، نه متواضعانه در برابر آیات خدا زانو می‌زدید و نه بر خورد شما با پیامبر یک بر خورد منطقی و صحیح بود؛ که اگر چنین بود، راه حق را پیدا می‌کردید.

۲-۸. ممانعت و کارشکنی

ممانعت و کارشکنی یک نابهنجاری اخلاقی است که مترفان در برابر تبلیغ انبیاء انجام می‌دادند. مترفین در برابر خیرخواهان و رسولان الهی با ممانعت از تبلیغ انبیاء، با وحی الهی و دستورات وحیانی به‌طور آشکارا و صریح واکنش نشان می‌دادند و به‌صراحت در مقام انکار اصل آن برمی‌آمدند. کارشکنی آنها به‌حدی بود که انگشت روی حکم و تعلیم خاصی نمی‌گذاشتند؛ بلکه می‌گفتند ما به تمام آنچه شما برای آن مبعوث شده‌اید، کافریم. از این رو شیوه آنها در برابر تبلیغ انبیاء ممانعت و کارشکنی به‌وسیله امکاناتی بود که تکاثر در اموال و اولاد از جمله آنها به‌شمار می‌رفت و بدین وسیله خود را از عذاب الهی ایمن می‌دیدند. با توجه به همین رویه، می‌توان گفت شیوه معمول مترفین، مخالفت با کلیه اقدامات پیامبران و مصلحان در طول تاریخ بشریت است که همواره با همه مظاهر و نماد حق و دینداری مخالفت می‌ورزند و از هیچ کارشکنی در راه این هدف دریغ نمی‌کنند.

قرآن بعد از آنکه خبر از ارسال رسل و انذار انبیاء می‌دهد، به رویارویی آنها با پیامبران می‌پردازد و اقدامات اولیه آنها را در برابر رسولان حق، توصیف می‌کند و این‌گونه از کارشکنی مترفین در برابر پیامبران خبر می‌دهد:

«مَنْ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ» (سبأ: ۳۴ و ۳۵)؛
 «مترفوها وکذالک ما ارسلنا من قبلیک فی قریة من نذیرٍ اِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا اِنَّا بِمَا اُرْسِلْتُمْ بِهِ کَافِرُونَ» (زخرف: ۲۳ و ۲۴).

در این آیات ضمن مطالعه سرگذشت پیامبران در قرآن، متوجه می‌شویم که گروه مترفین (عیاشان طغیانگر) همواره در برابر پیامبران نقش خصمانه‌ای داشته‌اند؛ «وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ»؛ ما هرگاه بیم‌دهنده‌ای «پیامبران»

مخدومی، علی و محمد کاویانی، ۱۳۹۸، «تحلیل روان‌شناختی مترفین و عالمان فاسد به‌عنوان دو گروه مرجع در قرآن کریم»، *اسلام و پژوهش‌های روان‌شناختی*، سال پنجم، ش ۲ (۱۲)، ص ۱۱۱-۱۳۰.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

هاشمیان فرد، زاهد، ۱۳۸۶، «نقش مآل و مترفین در تهدید امنیت جامعه»، *نگرشی و اهرودی*، ش ۸۸، ص ۲۹-۵۴.

هیئت تحریریه مجله جهاد، ۱۳۶۰، «مترفین سوداگران ضدتوحید»، *جهاد*، ش ۲۴، ص ۳۲-۳۴.

به‌خدمت گرفتن آنها، بسیاری از ارزش‌های الهی به انحراف رفته، ضدارزش می‌شوند. از این رو قرآن کریم به نکوهش زندگی مترفانه می‌پردازد و خطر گرفتار شدن به چنین اخلاقی را در آیات متعدد گوشزد کرده و عاقبت چنین افرادی را رویارویی با خدا، انبیاء، و مؤمنان می‌داند که برای حفظ منافع خود به نبرد با دین الهی می‌روند و درنهایت به عذاب سخت الهی گرفتار می‌شوند.

منابع


- نهج البلاغه*، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- الهامی، داوود، ۱۳۷۶، «مترفین»، *مکتب اسلام*، ش ۵.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۹۶۶م، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق محمدهارون عبدالسلام، مصر، طبع البابی الحلبی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصاحح: تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البتیت.
- خسروی حسینی، سیدغلامرضا، ۱۳۷۵، *ترجمه مفردات*، تهران، مرتضوی.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، شریف الرضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دارالعلم.
- رهبر، محمدتقی، ۱۳۶۲، *استکبار و استغفار در قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر صافی*، تهران، الصدر.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *مصباح المنیر*، قم، هجرت.
- قرشی، سیدعلی‌اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، ترجمه حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۵، *کافی*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نوع مقاله: ترویجی

راه‌کارهای تأمین نیاز به محبت از دیدگاه قرآن


کچ احمد زارعی / دانشجوی دکتری تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ahmadzareei2893@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-3397-1092

soltani@qabas.net

اسمعیل سلطانی بیرامی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۴

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۹

چکیده

محبت به معنای دوست داشتن، یکی از نیازهای فطری انسان است که در مراحل مختلف زندگی نقش اساسی ایفا می‌کند و آدمی را وادار می‌کند به چیزهایی که با کمالش ملایم است، عشق بورزد. قرآن کریم با بینش توحیدی راهکارهای قابل توجهی را برای تأمین این نیاز مهم بیان کرده است که این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی درصدد بیان آنهاست. با مراجعه به آیات قرآن کریم این راهکارها در دو دسته عمده محبت نسبت به خداوند و محبت به دیگران قابل ذکر است. در رابطه با تأمین محبت الهی راهکارهایی از قبیل تبعیت و اطاعت کردن از خدا و رسول و اهل بیت، متصف شدن به اوصاف مؤمنان و دوستی با دوستان و دشمنی با دشمنان خدا و برای محبت به دیگران راهکارهایی مانند ایمان و انجام عمل صالح، برخورد خوب و حسن خلق بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: نیاز، محبت، نیاز انسان به محبت، محبت الهی، محبت به دیگران.

مقدمه

اللَّهِ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (احزاب: ۴)؛ که کنایه از امتناع جمع بین متناقضین در اعتقاد، اطاعت و حب و بغض و یا در امور دیگر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۷۴) و مقصود این است که در درجه اول هر نوع محبت استقلالی به غیر خدا، مزاحم و در تعارض با محبت خدا و موجب ضعیف شدن آن خواهد بود. پس محبت به اشخاص یا اشیاء دیگر، تنها در صورتی که در طول محبت الهی باشد، پسندیده است (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۰۹).

همچنین محبت امری دو سویه است؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴). این آیه با عبارت «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» بر محبت و عشق طرفینی بین خدا و برخی از بندگان دلالت دارد. این دلالت فقط مخصوص این آیه نیست و دهها آیه دیگر که در آنها محبت خداوند به صابران، توبه‌کنندگان و... نسبت داده می‌شود، نیز بر این معنا دلالت دارند (آل‌عمران: ۴۶؛ بقره: ۲۲۲). با توجه به گسترده بودن بحث در این مجال، تنها به راه کارهای جلب محبت پرداخته می‌شود و در بیان راه کارهای قرآنی، نخست از بالاترین مراتب، یعنی راه کارهای جلب محبت الهی؛ و در وهله بعد راه کارهای جلب محبت دیگران بحث خواهد شد.

اهمیت و ضرورت این پژوهش در این است که مکاتب مختلف بشری چون هندو (ر.ک: چارلز زینر، ۱۳۸۸، ص ۷۴-۱۲۵) و غیربشری همانند مسیحیت (ر.ک: قربانی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۹-۲۴۱) خود را متکفل برآورده کردن این نیاز اساسی می‌دانند؛ ولی با بیان راه کارهای افراطی و تفریطی انسان را تا ورطه سقوط پیش می‌برند. در این میان قرآن کریم با نگاهی توحیدی به این مسئله نگرسته و راه کارهایی در این زمینه به بشریت ارائه کرده است.

پس از جست‌وجوی پیشینه، تنها اثر *محبت در قرآن و راه‌های تحصیل محبت و آثار آن در تربیت* (بزرگ، ۱۳۸۱) یافت شد که به اسباب محبوبیت نزد خداوند متعال با بیان چند آیه، بدون هیچ‌گونه توضیحی بسنده کرده است.

پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخ به این پرسش است: قرآن کریم چه راه کارهای علمی و عملی برای تأمین نیاز محبت ارائه کرده است؟ در این مقاله بعد از مفهوم‌شناسی نیاز محبت و بیان مفاهیم همسوی قرآنی آن، به راه کارهای قرآن کریم برای تأمین نیاز محبت اشاره خواهد شد.

انسان موجودی است نیازمند و چون نه می‌تواند اصل نیاز را نفی کند که بی‌نیاز شود و نه خود می‌تواند موردنیازهای خویش را برآورد؛ ناگزیر از محبت به کسی یا چیزی است، که نیاز او را رفع کند. از این‌رو گاه انسان با مشاهده جمال و کمال موجودی به وی مهر می‌ورزد و یا با انجام دادن اموری می‌خواهد محبت وی را به خود جلب کند. لذا باید گفت هیچ‌کس بدون محبت زندگی نمی‌کند؛ با این تفاوت که انسان عاقل براساس برهان عقلی و نقلی، تنها رافع نیاز و در نتیجه تنها محبوب خود را خدای سبحان می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۶۵ و ۲۶۶) و برای جلب محبت وی تمام تلاش خود را به کار می‌بندد. بنابراین یکی از نیازهای معنوی و فطری انسان، نیاز به محبت است. انسان وقتی به وجدان و فطرت خویش مراجعه می‌کند، احساس می‌کند که نیاز به محبت دیگران دارد؛ می‌خواهد محبوب واقع شود. از سوی دیگر نیاز دارد به دیگران محبت کند؛ نیازی که کمابیش در حالت‌های مختلف احساس می‌گردد. از برخی آیات قرآن به دست می‌آید که خداوند این نیاز را در وجود آدمی تعبیه کرده تا به واسطه آن، خود را به سرحد کمال برساند. از این‌رو اموری را که موجب کمال انسان باشد، محبوب؛ و امور ناقض کمال را مینغوض قرار داده است؛ چنانچه در سوره «حجرات» می‌فرماید: «وَاعْلَمُوا أَن فَبِكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات: ۷)؛ و اگر محبت از نیازهای اساسی انسان‌ها برای رسیدن به سعادت و کمال نبود، هر آینه خداوند ایمان را محبوب ایشان نمی‌ساخت و با بیان این حقیقت، نیاز انسان به دوست داشتن کمال و مکروه داشتن کفر و عصیان و نتایج آن را گوشزد نمی‌کرد (ر.ک: میقانی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۹).

از آنجاکه محبت امری تشکیکی و دارای مراتب مختلف است، که از تعبیر «أَشَدُّ» در آیه «أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵) قابل استفاده است؛ از نظر قرآن بالاترین آن باید به کسی تعلق بگیرد که بالاترین کمالات را دارد. از این‌رو خداوند که هر کمال و هر جمالی متعلق به اوست، شایسته‌ترین موجود برای ابراز محبت است و پس از او اولیاء الهی در مرتبه بعد قرار دارند؛ و اگر کسی خدا را دوست دارد باید این محبت به اولیاء را نیز داشته باشد. و محبت نسبت به افراد دیگر، اگر با محبت الهی تراحم نداشته باشند، در مراتب پایین‌تر قرار دارند؛ زیرا محبت به خداوند با محبت به غیر او قابل جمع نیست. قرآن می‌فرماید: «مَا جَعَلَ

۱. مفاهیم

۱-۱. نیاز

باب استفعال به معنای برگزیدن و ترجیح دادن و در تفعیل به معنای چیزی را برای کسی محبوب قرار دادن است. اما واژه هم‌معنای آن یعنی «حُب» و واژگان هم‌خانواده در قرآن بسیار به کار رفته است.

نیاز، یک واژه فارسی است که در لغت به معنای حاجت، خواهش، اظهار محبت، تحفه درویش، نذری که برای گرفتن حاجت داده می‌شود و دوست آمده است (معین، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۸۷۷). این واژه در اصطلاح به معنای کاستی‌ها و کمبودهایی است که در انسان وجود دارد و او باید برای به‌دست آوردن آنها تلاش کند و پیوسته رفتارهایی را انجام دهد (شجاعی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲).

۱-۲. مفاهیم قرآنی همسو با محبت

در قرآن کریم کلماتی نظیر «مودت» و «خَلَّتْ» و «ولی» بیشترین ارتباط معنایی را با محبت دارند.

الف. مودت

از جمله الفاظی که معنای محبت می‌دهد، واژه «وَدَّ» از ریشه «ودد» است. «الوَدُّ» مصدر «المودَّة»: دوست داشتن که در امور خیر کاربرد دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۵۳)؛ و «وَدَّ» به دو معنای محبت داشتن به چیزی و آرزو داشتن می‌آید؛ زیرا انسان چیزی را که دوست دارد، آرزو می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۶۹). علامه طباطبائی می‌نویسد: مودت معنای محبتی است که اثرش در مقام عمل ظاهر باشد؛ برخلاف محبت که امری نفسانی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶). این واژه ۲۹ بار در صیغه‌های مختلف در قرآن کریم آمده که در برخی از آنها (مریم: ۶۹؛ روم: ۲۱؛ شوری: ۲۳) به معنای محبت است.

۱-۲. راهکار

واژه راهکار از واژگان جدید است که از ترکیب دو واژه «راه» و «کار» به‌وجود آمده است. به‌جهت نوظهور بودن این واژه، معنای آن در کتاب‌های لغت معتبر فارسی نیامده است. واژه‌هایی نظیر راه‌حل، سازوکار، چاره‌جویی، گره‌گشایی، پاسخ، جواب و روش حل مسائل، معادل واژه «راهکار» است.

مقصود ما از راهکار در این پژوهش، هرگونه راه‌حل علمی و عملی و نیز هر نوع توصیه و رهنمود برای بهبود و ارتقاء تعامل انسان با نیازهای خویش برای تأمین آنهاست.

۱-۳. محبت

این واژه در لغت از ریشه «حُب» نقیض بغض و به معنای مودت و دوست داشتن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۸۹) و در اصطلاح انجذابی خاص که همراه با ادراک بین انسان و کمال او حاصل می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۰-۴۱۱). به‌بیان دیگر، محبت حالتی است که در دل موجودی ذی‌شعور، نسبت به چیزی که با وجود او ملایمت و با تمایلات و خواسته‌های او تناسبی داشته باشد، پدید می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۱۵).

۱-۳-۱. کاربردهای محبت در قرآن

واژه «محبّه» تنها یک بار در قرآن کریم به کار رفته است و آن مربوط به نجات حضرت موسی در زمان طفولیت است: «وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي» (طه: ۳۹). ثلاثی مجرد این واژه در قرآن به کار نرفته و تنها به شکل ثلاثی مزید در باب‌های افعال، استفعال و تفعیل استعمال شده است. در باب افعال به معنای محبوب بودن و در

ب. ولی
اصل واژه «ولایه» به معنای قرب و نزدیکی است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۴۱) و معنای ناصر و یاری کردن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۰۶)، صمیمیت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۵)، مقارن با معنای اصلی و اتصال و تأثیر نیز از لوازم آن است (موسوی یزدی و دیگران، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵). واژه «ولی» در برخی از آیات قرآن کریم به معنای دوست به کار رفته است؛ همانند آیه «وَ لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَ لَا السَّيِّئَةُ ادْفَعُ بِالْأَيْدِيهِ الْأَذَى الَّذِي يَبِينُكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴).

ج. خَلَّتْ

واژه خَلَّتْ از جمله واژه‌هایی است که در قرآن کریم به معنای دوستی و محبت به کار رفته است. کلمه «خلیل» یا مشتق از «خَلَّه» به معنای محبت خالص و یا مشتق از «خَلَّه» به معنای حاجت است.

این واژه در آیه ۲۵۴ «بقره» به معنای دوستی استعمال شده است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: رافعی، ۱۳۸۹، ص ۵۱-۵۷).

۲. راهکارهای تأمین نیاز محبت

راهکارهای تأمین نیاز به محبت در دو بخش کلی: راهکارهای جلب محبت الهی و راهکارهای جلب محبت دیگران، قرار می‌گیرد:

۲-۱. راهکارهای جلب محبت الهی

اموری که موجب جلب محبت الهی می‌گردد، از قرار ذیل است:

۲-۱-۱. تبعیت و اطاعت کردن از خدا و رسول و اهل بیت

از راهکارهای جلب محبت الهی اطاعت کردن از خداوند و رسول خدا ﷺ و اهل بیت ﷺ ایشان است. براساس این راهکار قرآنی، برای تأمین نیاز محبت، انسان باید از اولیاء الهی، بخصوص شخص پیامبر اطاعت کند. اطاعتی که مطابق آیات قرآنی، همان اطاعت از خداوند است. به همین جهت خداوند فرمود: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰). برخی از آیات قرآنی نیز میان محبت الهی و تبعیت از رسولش ملازمه برقرار کرده‌اند؛ بدین صورت که هر کس که از پیامبر ﷺ تبعیت و اطاعت داشته باشد، خداوند نیز او را دوست خواهد داشت. به تعبیری دیگر، میان اطاعت خدا و رسول ملازمه است؛ اگر اطاعت خداوند سبب جلب محبت خداوند است، محبت رسول نیز سبب جلب محبت خداوند خواهد بود. آیات متعددی از قرآن این مطلب را بیان کرده‌اند. اما از میان آنها روشن‌ترین آیه‌ای که این حقیقت را به طور صریح بیان کرده، آیه‌ای از سوره «آل عمران» است که می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ» (آل عمران: ۳۱ و ۳۲).

مطابق آیه اول، خداوند از بندگان پیروی از پیامبر را می‌خواهد، و صدق و راستی در ادعای محبت را منوط به آن دانسته و نتیجه آن پیروی را محبوب درگاه خدا شدن و بخشش الهی معرفی کرده است. در همین راستا، در آیه بعدی اعراض کنندگان از حکم خدا و رسولش را کافرانی معرفی کرده که محبت الهی به آنها تعلق نمی‌گیرد.

به دو بیان می‌توان به آیه استدلال کرد: طبق یک بیان باید آیه را مستقل از قبل و بعد دید؛ و طبق بیان دوم آیه را در ضمن آیات و با توجه

به سیاق قبل و بعد ملاحظه کرد. بنا بر بیان اول، می‌گوییم: مقصود از دوست داشتن خداوند، تبعیت از دین خالص اوست که پیامبر به آن دعوت کرده و حضرت نیز به دستور الهی طریق و روش خود را دعوت به سوی خدا و پرستش خالصانه معرفی کرده: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ، أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي، وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (یوسف: ۱۰۸)؛ و شریعتی را که تشریح کرده، تبلوردهنده این طریق، یعنی سبیل دعوت به توحید و اخلاص است: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا» (جاثیه: ۱۸). بنا بر این بیان، اسلام یعنی شریعتی که برای پیامبر تشریح شده، که همان سبیل اخلاص برای خداوند است؛ اخلاصی که زیربنایش حب است؛ پس اسلام دین اخلاص و دین حب است. سایر افراد نیز اگر پیامبر را در طریقه‌اش که چنین وضعی دارد پیروی کنند، خدای تعالی آنان را دوست می‌دارد و همین بزرگ‌ترین بشارت برای محب است و اینچنین تبعیت و اطاعتی هدف واقعی و جدی است که هر محبی در محبتش به دنبال آن است. اما بنا بر فرض دوم، خداوند با نهی از ولایت و محبت کفار در آیات قبل، به دنبال برقراری ارتباط بین ولی و متولی است و بشر را از راه ولایت به پیروی رسول خدا ﷺ دعوت می‌کند، و می‌فرماید ولایت خدا با پیروی کفار و دنباله‌روی از هوا و هوس آنان نمی‌سازد. ولایت هم که جز با پیروی معنا ندارد؛ پس اگر واقعا دوستدار خدایند، باید پیامبر او را پیروی کنند نه مال و جاه و مطامع و لذاتی را که نزد کفار است. پس بر کسی که مدعی ولایت خدا و دوستی اوست، واجب است که از رسول او پیروی کند، تا این پیرویش به ولایت خدا و به حب او منتهی شود. مطابق این تفسیر، اگر در آیه به جای ولایت خدا حب خدا را آورده، به این وجه است که اساس و زیربنای ولایت «حب» است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۶۰). بنا بر هر دو فرض، محب خدا با تبعیت از رسول نزد خداوند متعال محبوب می‌شود و وجود مبارک رسول خدا ﷺ از آن جهت که حبیب‌الله است، رسالتش ابلاغ پیام محبت است و چون سیره علمی و عملی آن حضرت اسوه علمی و عملی سالکان است، به امتش درس محبت می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۳۹).

در آیه بعد یعنی «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ»؛ اطاعت از خداوند و رسول خدا را، که در حقیقت تأکیدی برای تبعیتی است که در آیه قبل آمده، یکی شمرده است؛ و این می‌تواند بیانگر این مطلب باشد که بدون اطاعت کامل از پیامبر در همه جنبه‌ها، کسی نمی‌تواند محب و محبوب خدا باشد. اینک اگر کسی از

المیزان نیز این مطلب استفاده می‌شود، علامه طباطبائی می‌نویسد: نکته دیگری که باید در آیه شریفه روشن گردد، این است که در آیه شریفه مشرکان را مذمت کرده به اینکه آلهه خود را دوست می‌دارند، آنچنان که خدا را دوست می‌دارند؛ آنگاه مؤمنان را مدح کرده به اینکه: خدای سبحان را بیشتر دوست می‌دارند. و از این مقابله فهمیده می‌شود که مذمت کفار به‌خاطر این است که محبت را میان آلهه خود و میان خدا به‌طور مساوی تقسیم کرده‌اند: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ». به‌رحال مشرکان خدا را باور داشتند و خدا را خدای خدایان و رب‌الارباب می‌پنداشتند که خالق عالم است؛ اما در ربوبیت و مدیریت نظام عالم دچار شرک بودند و در نتیجه شرک در ربوبیت، در الوهیت نیز شرک می‌ورزیدند.

قرآن، دوستی پیامبر ﷺ را هم‌وزن دوستی خداوند معرفی کرده و مقدم داشتن دیگران را موجب عذاب و گمراهی دانسته است؛ زیرا در آیه «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...» (توبه: ۲۴) محبت نسبت به پیامبر در کنار محبت خداوند مطرح شده است. همچنین محبت به اهل‌بیت نیز مورد تأکید قرآن است و چنین محبتی مزد رسالت عنوان شده است: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری: ۲۳). با ضمیمه کردن آیه ۵۷ سوره «فرقان» می‌توان نتیجه گرفت مودت و محبت به اهل‌بیت ﷺ همان سبیل الی‌الله است که حرکت انسان در آن مسیر مزد رسالت قلمداد شده است: «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (فرقان: ۵۷). با ضمیمه این دو آیه می‌توان نتیجه گرفت که سبیل الی‌الله همان مودت و محبت فی‌القربى است. دوست داشتن اطاعت از محبوب را نیز در پی خواهد داشت. اطاعت موجب می‌شود انسان از توفیقات بیشتر الهی و هدایت‌های خاص از قسم ایصال به‌مطلوب از خداوند دریافت کند، که سبب می‌شود شناخت انسان نسبت به خداوند به‌درجات بالاتری افزایش پیدا کند و در نتیجه محبت انسان نسبت به خداوند بسیار بسیار شدت پیدا می‌کند و در نتیجه محبت زیاد، اطاعت‌پذیری انسان نیز شدت و قوت پیدا می‌کند؛ در نتیجه اطاعت، ممکن است انسان از شناخت‌های اشراقی و عرفانی نیز بهره‌مند شود.

اطاعت خدا و پیامبرش سرپیچی کند کافر است: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْكَافِرِينَ» و خداوند کافرین به امر اتباع از نبی را دوست نمی‌دارد. بنابراین در این دو آیه، دو رابطه مطرح گردیده است: یکی رابطه بین محبت انسان نسبت به خدا و اطاعت از او که با پیروی از پیامبر ﷺ تحقق می‌یابد و در جمله «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي» بر آن تأکید شده؛ بدین مضمون که محبت انسان به خدا یک ادعای توخالی نیست؛ بلکه اثر رفتاری دارد و آن مقدار اطاعت انسان است که مقدار محبت را نسبت به خدا نشان می‌دهد؛ یعنی اگر کمیت و کیفیت اطاعت انسان بیشتر باشد، نشان‌دهنده محبت زیاد؛ و اگر کمتر باشد علامت محبت کم است. دوم، رابطه میان پیروی و اطاعت انسان از خدا و رسول است با محبتی که خدا نسبت به وی پیدا می‌کند که در آیه نخست و آیه دوم نفیاً و اثباتاً مورد تأکید قرار گرفته است: در آیه نخست می‌گوید: «فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» و در آیه بعدی می‌فرماید: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْكَافِرِينَ». پس اطاعت و پیروی یک حلقه واسطه‌ای است میان محبت انسان به خدا و محبت خدا به انسان، که در واقع معلول محبت انسان به خداست و سبب محبت خدا نسبت به انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۲۳). از این‌روست که قرآن در مورد مشرکان می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ...» (بقره: ۱۶۵). چون اندیشه انسان مشرک از حوزه وهم و خیال که قلمرو شیطان است، نمی‌گذرد، و هرگز به مقام عقل و محبت عقلی نمی‌رسد؛ و از آنجاکه از اصل نیاز و نیازمندی خود به علل و عوامل بیرونی مطلع است و نمی‌تواند آن را انکار کند و چون نمی‌داند که رافع نیاز خدای بی‌نیاز است، به غیر خدا معتقد شده و بر اثر این محبت اطاعت می‌کند. این محبت و اطاعت، همراه با انقطاع از محبت و اطاعت خدای سبحان است که محبت واقعی نیست؛ بلکه محبتی طمعی و وهمی است؛ چراکه در حقیقت چنین محبتی عاقلانه نیست؛ زیرا از بت‌ها توقع کار بهترین عقلا را دارند و به آنها همانند خداوند محبت می‌ورزند و چنین دوست‌داشتنی در حد محبت اولیای الهی نسبت به خداوند که از عظمت و عمق معرفت به خداوند نشأت گرفته، پایین‌تر است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۸۲-۲۸۳). هرچند این عبارت فوق در تفسیر تسنیم آمده؛ اما از ظاهر آیه به‌دست می‌آید که مشرکان، خدا را نیز دوست می‌داشتند؛ چراکه می‌فرماید بت‌ها را مانند خدا دوست می‌داشتند؛ اما مؤمنان نسبت به مشرکان، خدا را بیشتر دوست می‌دارند. همان‌گونه که از تفسیر

۲-۱-۲. متصف شدن به اوصاف مؤمنان

یکی از راه‌کارهای تأمین نیاز محبت، اتصاف به اوصافی نیکوست که بر اثر آن محبت الهی جلب می‌شود و انسان محبوب درگاه الهی می‌گردد. این راهی طبیعی برای ارتباط عاطفی در دوستی‌های عادی با دیگران است. براساس این راه طبیعی، انسان کاری می‌کند یا به اوصافی متصف می‌شود که مورد رضای محبوب باشد و از کاری که مورد رضای محبوب نیست اجتناب می‌کند تا مانع برقراری آن ارتباط عاطفی نشوند که اگر انسان خداوند را دوست داشته باشد، طبعاً باید کاری انجام دهد که خواسته محبوب است و رضایت او را تأمین می‌کند و در نتیجه محبت محبوب نیز نسبت به او بیشتر می‌شود. بر همین اساس، در آیه ۵۴ سوره «مائده» از قومی سخن به‌میان آمده که بین آنان و خداوند رابطه دوستی و محبت متقابل برقرار است. اینان گروهی از مؤمنان هستند که در خود اوصافی پدید آورده‌اند تا شامل چنین موهبتی گردیده‌اند. در این آیه خداوند فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (مائده: ۵۴).

این آیه، بنا بر این دیدگاه که با آیات ماقبل و مابعد در یک سیاق باشد، که در باب دوستی و محبت با کفار صحبت می‌کند. با توجه به آیات ۵۷ و ۵۱ «مائده» دوست‌دار یهود و نصارا و کفار علاقه قلبی به آنان دارد و در عمل نیز سعی می‌کند خواسته و امیال آنها را تأمین کند. در نتیجه چنین قلبی که اینچنین شیفته دشمنان خداست، چگونه ممکن است محبت خدا را در خود جای دهد؛ با اینکه خدای خالق دل‌ها فرموده: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ». و اگر محبت خدا در دل آنها نباشد، طبعاً از دستورات الهی نیز اطاعت نخواهند کرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ذیل آیه). خداوند در آیه یادشده از پدیدآوردن قومی سخن می‌گوید که بین او و آن قوم، محبت متقابل وجود دارد و آن قوم دارای صفاتی از قبیل تواضع در برابر مؤمنان و خضوع در برابر مؤمنان و اقتدار و شکست‌ناپذیری در مقابل کفار، مجاهدت در راه خدا و بی‌پروا بودن در مقابل ملامت‌گران هستند. در این آیه محبت خداوند بر محبت مخلوقات مقدم شده؛ زیرا ابتدا فرموده «يُحِبُّهُمْ» و چون این محبت به ذات قوم تعلق گرفته، بدون قید خاصی ذکر شده است. از طرفی لازمه

دوست داشتن خدا این است که دل از محبت هر چیز دیگری که موجب اخلال در دوستی خدا می‌شود، نظیر حب جاه و مال و... خالی شود. اما محبت مخلوقات «یحبونه» به‌همراه قیود خاصی ذکر شده است؛ زیرا ملاک اینکه خداوند انسان را دوست بدارد این است که اولاً آدمی از هر ظلم و پلیدی از قبیل کفر و فسق و اسراف و... مبرا باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۸۳) و از سوی دیگر متصف به فضائل و صفاتی نیکو گردد که در آیه به برخی از آنها اشاره شده است. اولین صفت، تواضع در برابر مؤمنان است: «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ». «أَذِلَّةٌ» جمع ذلیل به معنای تواضع به‌همراه لطف و مهربانی و از روی قدرت است، نه تواضع از روی ضعف؛ و به‌همین علت با حرف «علی» متعدی شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۳، ص ۹۳). وصف دیگر که موجب جلب محبت الهی می‌شود، سرسخت‌بودن در برابر کفار است: «أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ» و اینکه هر دو وصف «أَعِزَّةٌ» و «أَذِلَّةٌ» به‌صورت صیغه مبالغه ذکر شده، دال بر استقرار و رسوخ این دو صفت در وجود شخص مؤمن است و علت مقدم‌شدن صفت حُب بر صفت تواضع بر مؤمن و سرسختی بر کفار این است که این دو، نشئت گرفته از وصف دو محبت، یعنی محبت انسان نسبت به خدا و محبت خداوند بر انسان است. شرافت دیگری که آیه بدان می‌پردازد، مجاهدت مستمر با مال و جان و آبرو در راه خداست: «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» و آخرین صفت، هراس نداشتن از سرزنش سرزنش‌کنندگان است که باعث می‌شود انسان با متصف‌شدن به این صفت در مقابل غوغای محیط و هجوم افکار عمومی و افراد منحرف، میدان را خالی نکند و روحیه خود را از دست ندهد و محبوب خداوند باشد. بنا بر قاعده «تعلیق وصف بر حکم مشعر بر علیت است»، اوصاف بیان‌شده از قبیل تواضع داشتن در برابر مؤمنان و سرسختی نسبت به کافران و مجاهدت در راه خداوند و... اوصافی هستند که بر حکم «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» معلق شده است و بوی علیت از آن استشمام می‌شود. یعنی اینکه حکم محبت طرفینی بر روی انسانی رفته که دارای صفات نام‌برده باشد. پس منشأ اشتقاق حکم وجودش، در وجود حکم مدخلیت دارد. یعنی هر جا که علت موجود بود حکم هم هست؛ و هر جا که نبود حکم هم نیست؛ چون منوط به اوست. بنابراین هر شخصی که متصف به اوصاف ذکر شده گردد، هم مشمول محبت الهی می‌گردد و هم اینکه آن اوصاف نشان‌دهنده محبت‌ورزی به خدا از طرف کسی است که

بیشتر و رشد می‌کند و عمیق‌تر می‌گردد؛ و هرچه انسان بیشتر با دشمن خدا دشمنی کند، بغض او نسبت به دشمن خدا قوی‌تر می‌شود و در نتیجه محبت به خدا بیشتر رشد می‌کند و باعث می‌شود چیزهایی که مضر به محبت خداست، از قلب دفع شود. این حقیقتی است که هم در دوستی‌های عادی وجود دارد و هم از نظر روان‌شناختی و تجربه قابل اثبات است و هم آموزه‌های قرآنی و روایی آن را تأیید می‌کند.

برخی از آیات بر این مطلب دلالت دارند که یکی از راه کارهای کسب محبت الهی مسئله تولی و تبری است؛ به‌همین جهت خداوند می‌فرماید: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتًا وَ يُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران: ۲۸). مقصود از «اولیاء» که از اتخاذ آن نهی شده، محبت و دوستی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۵۱). این آیه به مؤمنان شدیداً هشدار می‌دهد که مبدا کافران را برای دوستی انتخاب کنند؛ چراکه هرکسی به آنان محبت بورزد از آنان محسوب می‌شود؛ همان‌گونه که در سوره «مائد» فرموده است: «وَمَنْ يَتَّخِذْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهًا فَإِنَّهُ يَتَّخِذُ مِنْكُمْ مَثَلًا وَإِنَّكُمْ بِعُيُوبِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِهَا شَيْئًا وَ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ» (آل عمران: ۸۵). و هرکسی که مانند دشمنان الهی باشد، نمی‌تواند اصل مهم ایمانی محبت برای خدا و بغض برای خدا را در زندگی به‌همراه داشته باشد (زمخشری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۵۱). از سوی دیگر محبت نسبت به مؤمنان از دستوراتی که آیه به وجوب آن با عبارت «مِنَ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» تأکید می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۲، ص ۷۳۰)؛ و این نوع محبت را هم‌راستا و تقویت‌کننده محبت به خدا می‌شمارد و در ادامه تهدید می‌کند که هرکس این دو اصل مهم را اتخاذ نکند از دوستی و محبت خدا بی‌بهره است: «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ»؛ یعنی بکلی از آن جدا شده است و این امر معقولی است؛ زیرا رفاقت و دوستی با دوستان خدا و دوستی با دشمنان او با یکدیگر نمی‌سازد (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۶۱). در آخر آیه با لحن شدیدتری چنین افرادی را تهدید می‌کند و می‌فرماید: مبدا با دوستی کردن با دشمنان او، خود را در معرض خشم و غضب خداوند قرار دهید.

در این خصوص آیه دیگری وجود دارد که بیان می‌کند ایمان و محبت به خداوند با محبت و برقراری پیوند دوستی با دشمنان خدا سازگار نیست. خداوند خطاب به مؤمنان می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُؤَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا

به آن اوصاف مترین شده است. در نهایت می‌فرماید دست یافتن به این اوصاف علاوه بر کوشش انسان، مرهون فضل و عنایت الهی است که به هر کسی که شایسته باشد اعطا می‌شود: «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» اوست که دایره فضل و کرمش، وسیع و به آنها که شایستگی دارند آگاه است.

علاوه بر این آیه، قرآن در آیاتی دیگر متصف‌شدن به صفاتی نظیر؛ صبر، توکل، احسان، توبه، طهارت، تقوا، قسط و کارزار کردن در راه خداوند را سبب جلب محبت الهی بیان کرده است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» (آل عمران: ۱۴۶)؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران: ۱۵۹)؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره: ۱۹۵)؛ «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران: ۱۴۳)؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره: ۱۲۲)؛ «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ» (توبه: ۱۰۸)؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۲۷۶)؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (مائده: ۴۲) و «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَهُمْ يُبَانُ مَرْصُوعًا» (صف: ۴).

بنا بر آیات فوق، یکی از راه کارهای تأمین نیاز محبت (محبوب شدن) متصف شدن به اوصافی است که خداوند در آیات فوق به صراحت محبوب بودن آنها را در نزد خودش بیان فرموده است؛ و در حقیقت بازگشت این آیات به این است که خود این اوصاف، یعنی توکل، توبه، تطهیر و طهارت، عدالت‌ورزی، تقوا و... محبوب خداست و به‌تبع این صفات، افراد متصف به آن اوصاف که عبارتند از: صابران، متوکلان، محسنان، توبه‌کنندگان، مطه‌ران و متطه‌ران، متقین، مقسطین و کارزارکنندگان در راه خدا نیز محبوب خداوند هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۲۵۲).

۳-۲. دوستی با دوستان و دشمنی با دشمنان خدا

از راه کارهای تأمین نیاز محبت انسان به خداوند، بخصوص جلب محبت الهی، دوستی با دوستان خداوند و دشمنی با دشمنان اوست. محبتی که اگر این‌گونه نباشد ناقص است و دوام پیدا نمی‌کند. از این رو یکی از راه‌های کسب محبت خدا، دوستی با اولیای الهی و دشمنی با دشمنان آنان است. دو امری که همانند دو قوه جاذبه و دافعه برای آدمی هستند، چیزهای ملایم با ذاتش را جذب و چیزهایی که با ذاتش منافات دارد را دفع می‌کند. همین‌طور هرچه دوستان خدا را بیشتر دوست بدارد، دوستی‌اش نسبت به خدا نیز

بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ...» (ممتحنه: ۱). آیه درحقیقت هشدار می‌دهد که با عموماً مسلمانان که مبادا به دشمنان خداوند محبت بورزید و می‌فرماید: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دشمن من و خویش را دوست خود قرار ندهید که دشمن خداوند دشمن شما نیز هست؛ هم در اعتقادات و هم در عمل با شما مخالف هستند و هر کس مرتکب این اشتباه شود، گمراه است.

در فراز «لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّيَّ وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ» از مقدم شدن «عدوی» بر «عدوکم» این نکته استفاده می‌شود که علت اصلی نهی از متارکه دوستی با آنان دشمنی آنها با خداست (قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۷۴)؛ که در صورت محبت به آنان، دوستی و محبت خدا به کنار رانده می‌شود و می‌توان گفت یکی از شرایط و زمینه‌های جلب محبت الهی، کنار گذاشتن دوستی با دشمنان خداست.

به همین جهت خداوند در سوره «مجادله» مودت خود را با دوستی دشمنانش قابل جمع نمی‌داند و می‌فرماید: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ آيَدَهُمْ بَرُوحٌ مِنْهُ وَ يُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (مجادله: ۲۲).

این آیه به یکی از شرایط ایمان، یعنی دوست نداشتن دشمنان خدا و پیامبر ﷺ اشاره کرده است و با توجه به تلازم میان ایمان و محبت قلبی به متعلق آن، می‌توان استفاده کرد که یکی از شرایط محبت‌ورزی به خدا و رسول، پرهیز از محبت به دشمنان آنهاست. پس به گونه‌ای مضمون همان آیه «ما جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (احزاب: ۴) است و بیان‌کننده این مطلب است که در یک دل دو محبت، یعنی «محبت خدا» و «محبت دشمنان خدا»، جای نمی‌گیرد و این یکی از آیاتی است که بر لزوم مرزبندی بین دوست و دشمن تأکید می‌کند و بیان می‌کند که اگر به‌راستی محب و مؤمن به خدایند، باید از دوستی با دشمنان الهی پرهیزند؛ هر چند آنها پدران، فرزندان، برادران و خویشاوندانشان باشند.

آیه با ذکر فراز «وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ» در مقام نفی تمام اسباب دوستی و مودت با دشمنان الهی است و ذکر مودت ناشی از نسبت خویشاوندی بدین جهت است که چنین محبتی قوی‌ترین و باثبات‌ترین آن است و به‌راحتی تغییر نمی‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۹۶). در فراز پایانی تنها

آن دسته از مؤمنانی را که روحشان با صفت حب به خدا و رسول و عدم حب به دشمنان خدا و رسول آمیخته شده است را حزب خدا معرفی کرده، و سعادت‌مند معرفی می‌کند (حسینی طهرانی، ۱۴۳۰ق، ص ۴۷). از این رو قرآن کریم حضرت ابراهیم ﷺ را، که خاندان متعال او را برای دوستی خود برگزیده و فرموده است: «وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا» (نساء: ۱۲۵) به‌عنوان یکی از مهم‌ترین الگوهای رفتاری معرفی کرده است که تبری خود را با دشمن خدا با وجود خویشاوندی وی، آشکار کرده و فرموده: «فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ» (توبه: ۱۱۴)؛ یعنی وقتی که دشمن خدا بودن عمویش آذر برایش روشن گردید، از او بی‌زاری جست و محبت خویشاوندی را که از قوی‌ترین نوع محبت‌هاست، به کنار نهاد. همچنین قرآن آن حضرت و گروندگان به وی را الگوی نیکوی مؤمنان در ابراز بی‌زاری نسبت به جبهه باطل دانسته است: «فَدَّ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَ الَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَّاءُ مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبُغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ...» (ممتحنه: ۴).

در برخی از روایات نیز معیار و حقیقت ایمان حب و بغض معرفی شده است: «سَأَلْتُ أَبَاعَبْدَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْحُبِّ وَ الْبُغْضِ أَمِنَ الْإِيمَانُ هُوَ فَقَالَ وَ هَلِ الْإِيمَانُ إِلَّا الْحُبُّ وَ الْبُغْضُ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ - حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۵)؛ از امام صادق ﷺ از حب و بغض سؤال کردم که آیا این دو، از ایمان محسوب می‌شوند؟ حضرت فرمودند: مگر ایمان غیر از حب و بغض چیز دیگری هم هست؟ سپس این آیه را برای استشهد تلاوت فرمودند که: خدا ایمان را در نزد شما محبوب گردانید و آن را در دل‌های شما زینت داد، و کفر و فسوق و عصیان را در نزد شما مکروه و زشت جلوه داد. افرادی که چنین باشند آنان راه‌یافتگان‌اند. از این بالاتر در برخی از روایات گفته شده که دین همان حب و بغض است: «هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ وَ الْبُغْضُ» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۲۷۷)؛ آیا دین، جز حب و بغض است؟

بنابراین محبت نسبت به دوستان و بغض نسبت به دشمنان یکی از راه‌کارهای تأمین محبت الهی است. این راهکار علاوه بر مؤیدات قرآنی و روایی دارای پشتوانه‌ای عقلی است که در جریان دوستی‌های طبیعی بین افراد یافت می‌شود.

۲-۲. راه کارهای جلب محبت دیگران

محبت نسبت به کسانی که خداوند به نوعی به محبت آنها به صورت مستقیم یا غیرمستقیم دستور داده که در آیات و روایات معصومان علیهم السلام متجلی شده است؛ مانند «و بالوالدین احسانا و اخفض لهما جناح الذل من الرحمه» که بیانگر اظهار محبت و رفتار محبت‌آمیز نسبت به والدین است و یا دستوراتی برای چنین رفتاری با همسر، فرزندان و مواردی از این قبیل، این نوع محبت‌ها فرع محبت الهی و در حقیقت از محبت الهی انفکاک‌ناپذیر است و به گونه‌ای از شعبه‌های محبت الهی به حساب می‌آیند.

۲-۲-۱. داشتن ایمان و انجام عمل صالح

ایمان و عمل صالح در یک فردی موجب پیدایش محبت نسبت به وی و موجب می‌گردد انسان صاحب ایمان و عمل صالح را دوست داشته باشد؛ آیه «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَى الْمُؤْمِنِينَ» (حجرات: ۷) همچنان که دلالت دارد انسان نسبت به ایمان به خدا محبت داشته باشد، همچنین دلالت دارد انسان‌ها افراد باایمان و باتقوا و باخدا را دوست داشته باشد؛ زیرا خداوند محبت انسان مؤمن و نیکوکار را در قلب دیگران قرار می‌دهد؛ و این از سنت‌های الهی است. از این رو به کسانی که دل‌هایشان مملو از ایمان به خداست و کارهای شایسته انجام می‌دهند، بشارت می‌دهد که به زودی بذر مودت و محبت آنها را در دل‌ها می‌کارد و محبوب عالم می‌شوند: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا وَسَعِيدًا» (مریم: ۹۶). این آیه به دو بیان بر مدعا دلالت می‌کند؛ بنا بر بیان اول باید گفت؛ مقصود از مؤمنان صالح، امیرالمؤمنین یا همه مؤمنین (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۸۲۲) و یا برخی از مهاجرین (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۷) هستند؛ و در خصوص زمان و نزد کسانی که محبوبیت حاصل می‌شود دیدگاه‌های مطرح شده عبارتند از: محبوب شدن در قلوب مؤمنان (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۰۰)، در دنیا (ألوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۵۷)، محبت در قلوب دشمنان و یا محبت بین خود مؤمنان در آخرت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۸۲۳). اما باید گفت در آیه هیچ قیدی برای دلالت بر خصوص هریک از موارد گفته شده به کار نرفته است؛ پس لفظ، به عمومیت خود باقی است و همه این موارد در مفهوم آیه جمع است؛ بدون آنکه تضادی در میان آنها وجود داشته باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۱۲)؛ چراکه ایمان و عمل صالح جاذبه و کشش فوق‌العاده‌ای دارد و وقتی در وجود آدمی تجلی کند، علاوه بر پاکان، افراد آلوده و ناپاک نیز از انسان پاک لذت می‌برند و

مُحِبُّ او می‌گردند و دامنه این محبت علاوه بر دنیا به آخرت نیز کشیده می‌شود و این نخستین پاداشی است که خداوند برای آنان قرار می‌دهد. بدون شک، درجه عالی این رزق الهی مخصوص وجود مبارک امیرالمؤمنین علیه السلام است؛ اما این مانع از آن نخواهد بود که در مراحل دیگر همه مؤمنان و صالحان از طعم این محبت و محبوبیت در افکار عمومی بچشند و در این مودت الهی سهیم باشند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۴۴-۱۴۵).

بنا بر بیان دوم، از طریق قاعده «تعلیق حکم بر وصف مشعر علیت است»، باید بر این موضوع استدلال کرد و گفت از آنجاکه وصف ایمان و عمل صالح بر حکم «سَيَجْعَلُ لَهُمُ اللَّهُ رِزْقًا وَسَعِيدًا» معلق شده، دال بر این مطلب است که دو وصف یادشده علت حکم خداوند، یعنی فراگیری محبت آنان است.

۲-۲-۲. برخورد خوب و حسن خلق

یکی دیگر از راه کارهای قرآن برای تأمین محبت در رابطه با دیگران، داشتن برخورد خوب و اخلاق نیکو در رفتار و گفتار است؛ از این رو خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَسْؤَى الْوَالِدِينَ وَالْأَسْبَابَ إِذْ دَفَعْتُمْ بِالْيَدَيْنِ حَسَنًا وَإِذَا الْوَالِدُونَ كَافَرُوا بِكُمْ فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ حَسَنًا» (فصلت: ۳۴). این آیه در سیاق آیاتی قرار دارد که در آن، امر تبلیغ در امور دین مطرح شده است و چون ممکن است در این راه، مبلغ با برخورد‌های نامالایمی روبه‌رو شود، روش دعوت مؤثری را که دارای اثربخشی بیشتر است بیان می‌کند. برای تحقق این امر ابتدا می‌فرماید نیکو و بدی یکسان نیست؛ اگر چه مخالفان دین، سلاحی جز بدی ندارند، اما باید سلاح شما پاکی و تقوا و سخن حق و نرمش و محبت باشد و با روشی که موافق با حق است، باطل را دفع کنید و هرگز بدی را با بدی و زشتی را با زشتی جواب ندهید؛ که این روش سبب سرسختی و لجاجت منحرفان می‌شود (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۲۸۰-۲۸۱). سپس اثر خلق نیکو را این گونه بیان می‌کند: وقتی با این شیوه با مخالفان برخورد شد، نتیجه‌اش این می‌شود که حتی دشمن انسان، دوست صمیمی می‌گردد؛ آنچنان که علاوه بر دوستی، شفقت و مهربانی نیز به خرج می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۹۲). بنابراین عبارت «كَانَهُ وَلِيًّا حَمِيمًا» تشبیهی برای از بین رفتن دشمنی و آمیخته شدن با انواع محبت، صفا و صمیمیت در دوستی است. البته این اثر در همه جا یکسان

«وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها» (نساء: ۸۶)؛ همان گونه که گفته شده «تحتیت» در لغت به معنای دعا برای حیات دیگری است (عبدالفتاح الصعیدی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۹)؛ ولی معمولاً این کلمه هر نوع اظهار محبتی را که افراد به وسیله سخن یا عمل، با یکدیگر می کنند را شامل می شود؛ که روشن ترین مصداق آن همان موضوع سلام کردن است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۲).

نتیجه گیری

۱. نیاز به محبت کردن و محبوبیت از نیازهای فطری انسان است و اصل گرایش به محبوبیت و محبت کردن، یک گرایش الهی برای سوق دادن انسان به طرف خدا (محبوب حقیقی) است.
۲. محبت امری تشکیکی است که محبت به خداوند در اوج قلۀ آن؛ و محبت به اولیای الهی بعد از آن؛ و محبت به سایرین اگر در مسیر اطاعت الهی باشد، در مرتبۀ بعدی قرار دارد.
۳. قرآن کریم راه کارهای تأمین محبت را در دو دسته کلی، یعنی راه کارهای تأمین نیاز محبت به خداوند و راه کارهای تأمین نیاز محبت نسبت به دیگران بیان کرده است.
۴. از راه کارهای جلب و تأمین محبت الهی، تبعیت و اطاعت از خداوند و رسول ﷺ و اهل بیت ﷺ و انجام فرامین آنان برای جلب محبت خداوند است.
۵. اتصاف به صفات مؤمنان از قبیل تواضع در برابر مؤمنان و سرسختی در مقابل کافران و دوستی با دوستان خداوند و اولیاء و دشمنی با دشمنانشان از راه کارهای محبت ورزیدن و جلب محبت خداوند است.
۶. ایمان و عمل صالح از راه کارهای قرآن کریم برای محبوب شدن انسان نزد افراد جامعه است.
۷. برخورد خوب و داشتن حسن خلق از راه کارهای تأمین نیاز محبت به شمار می آید.

نیست و فارغ از شأن نزول های نقل شده برای آن، اصل آیه برای بیان طریقه جلب محبت به وسیله نیکی کردن است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۵۹).

برخورد خوب و حسن خلق، همان سبک زندگی قرآنی است که با جریان یافتن آن در زندگی فردی و اجتماعی انسان، علاوه بر اطرافیان و آشنایان، حتی در برخی از ناهلان نیز تأثیر مثبت می گذارد و از این طریق، محبت و مودت در میان افراد و اجتماع حاکم می شود. به همین دلیل در سیرۀ پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ، نمونه های بسیاری از این نوع برخوردهای محبت آمیز وجود دارد که حتی سرسخت ترین مخالفان را تحت تأثیر قرار داده و آنان را به دوست داران و طرفداران آنان تبدیل کرده است؛ و اگر این گونه نبود، قرآن نمی فرمود: «فَمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا أَلْقَبُ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹)؛ و نظیر این آیه که در توصیفش می فرماید: «وَ إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴). خداوند او را بهترین الگوی رفتاری برای سایرین معرفی کرده و فرموده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱).

با اینکه آیه در سیاق آیات تبلیغ دین مطرح شده؛ اما مورد تخصص نیست و قلمرو آن تمام عرصه های زندگی اجتماعی را دربر می گیرد. ولی چون در راه تبلیغ امور دینی و دعوت به حق، موانع و دشمنی های زیادی قرار دارد و از آنجاکه در این مسیر با افراد گوناگونی سر کار دارد؛ برخی موافق و برخی مخالفند و مخالفان نیز دارای انواع مختلفی هستند و ممکن است آدمی از آزار و اذیت مخالفان متأثر گردد؛ روش برخورد با مخالفان از اهمیت ویژه ای برخوردار است. به همین جهت، قرآن در آیات مختلف با توجه به گونه مخالفان اعم از جاهل و غیر جاهل، احکام متفاوتی برای برخورد با آنان بیان می کند. شاید بتوان گفت شیوه برخورد آیه ۳۲ سوره «فصلت» به افرادی اختصاص دارد که به خاطر جهل و نادانی در برابر حق قرار می گیرند و دشمنی می کنند؛ از این رو به محبت ورزیدن و برخورد احسن دستور می دهد. چنان که در جایی دیگر می فرماید: «وَ إِذَا خَاطَبْتَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان: ۶۳)؛ و یا می فرماید: «وَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (فرقان: ۷۲)؛ ولی نسبت به سایر مخالفانی که از روی لجابخت، حسادت، کارشکنی، رفاه طلبی و... عناد می کنند، دستور العمل های متناسب در رابطه با شیوه برخورد با آنان را بیان کرده است. در همین راستا، برای برخورد محبت آمیز دیگران، اعم از موافق و مخالف، قرآن در یک حکم کلی دستور به محبت مضاعف یا حداقل رفتاری مشابه را داده و فرموده:

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
موسوی یزدی، سیدعلی اکبر و دیگران، ۱۴۱۲ق، *الإمامة والولاية في القرآن الكريم*، قم، دار القرآن الکریم.
میقاتی، محمدامین، ۱۳۹۹، *نیازهای متعالی انسان از منظر قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

.....منابع

ألوسی، محمودبن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
ابن عاشور، محمدبن طاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
ابن فارس، احمدبن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقیق و تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر.
بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه البعثة.
بزرگ، احمد ۱۳۸۱، *محبت در قرآن و راههای تحصیل محبت و آثار آن در تربیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
_____، ۱۳۸۸، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
چارلز زینر، روبرت، ۱۳۸۸، *عرفان هندو و اسلامی*، ترجمه نوری سادات شاهنگیان، تهران، سمت.
حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۰ق، *رساله موقت*، مشهد، نور ملکوت قرآن.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
رافعی، علی، ۱۳۸۹، *محبت در قرآن و حدیث و تجلی آن در سیره نبوی و اقوال و احوال عارفان*، قم، ادیان.
زمتخسری، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
شجاعی، محمدصادق، ۱۳۸۵، *دیدگاههای روان شناختی آیت الله مصباح یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، تهران، ناصر خسرو.
_____، ۱۴۱۲ق، *تفسیر جوامع الجامع*، تصحیح ابوالقاسم گرگی، قم، حوزه علمیه.
طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
عبدالفتاح الصعیدی، حسین یوسف موسی، ۱۴۰۴ق، *الإفصاح فی اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
قرائتی، محسن، ۱۳۸۸، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
قربانی، عسگر، ۱۳۹۰، *ایمان، امید، محبت در اسلام و مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
محدث نوری، حسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک المسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل‌البت.
مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.

Action Diseases of the Heart from the Qur'anic Perspective

Muhammad Baqirian Khuzani / Assistant Professor at the Department of Interpretation (Tafsir) and the Qur'anic Sciences, the IKI
Bagheryan_49@yahoo.com

Received: 2023/07/29 - Accepted: 2023/10/24

Abstract

A large number of the Qur'anic verses refer to the "heart" and its characteristics and regard many attributes for the heart. In the Holy Qur'an, the features attributed to humans are also attributed to his heart, so the theory that the "heart" is the identity and soul of a person is defensible. A significant part of these attributes refers to the types of diseases that afflict and harm the heart in terms of vision, tendency or action. According to verse 89 of Surah "al-Shu'ara", which introduces "a healthy heart" as a capital that saves man and guarantees his happiness, it is essential to identify heart diseases and prevent or treat them. Focusing on heart's action diseases, this research deals with heart diseases attributed to the heart in the Qur'an. The results of this descriptive-analytical research show that several concepts, such as intentionality (improper choice), haram earnings, debauchery, sin, denial, refusal, falsification of facts and concealment are some heart diseases in the action dimension.

Keywords: action of the heart, chest, heart, action disease, examples of diseases.

A Critique of the Affluent Morality from the Qur'anic Perspective

✉ Hamid Maridian / Assistant Professor, the Department of Islamic Studies, Farhangian University h.maridian@cfu.ac.ir
Ali Qanbarian / Postdoctoral Student of Moral Philosophy, University of Tehran Ali.Ghanbarian@alumni.ut.ac.ir

Received: 2023/06/14 - Accepted: 2023/08/08

Abstract

This research investigates and criticizes the moral characteristics of the affluent from the Qur'anic perspective. The morals characteristics of the affluent can be examined at two individual and social levels. They include behavioral and speech characteristics in relation to God, oneself, the prophets, believers, and people of the same opinions. The characteristics of the affluent, which is rooted in welfare and consumerism, causes excessive use of facilities and overconsumption of all kinds of blessings in the path of sensuality and pleasure-seeking and is the source of all kinds of moral deviations. In this descriptive-analytical article, library method is used for data collection and all references are in-text citations.

Keywords: moral behavior, affluent, the Qur'an, consumerism, depravity.

The Solutions for the Fulfilment of the Need for Affection

✉ Ahmad Zarei / PhD Student of Interpretation (Tafsir) and the Qur'anic Sciences, the IKI ahmadzareiz2893@gmail.com
Ismail Sultani Beyrami / Assistant Professor at the Department of Interpretation (Tafsir) and the Qur'anic Sciences, the IKI

Received: 2023/08/10 - Accepted: 2023/11/05

soltani@qabas.net

Abstract

As one of man's innate needs, affection or love plays a principal role in different stages of life and forces a person to love things that are conducive to his perfection. With its monotheistic vision, the Holy Qur'an has offered significant solutions to fulfill this important need. Using descriptive-analytical method, this research seeks to refer to the Qur'anic verses and present these solutions in two main categories: love for God and love for others. In order to develop love for God, strategies such as acquiring knowledge and paying attention to God's blessings can be used; for mutual divine love, strategies such as following and obeying God, the Prophet and his household, being in line with the attributes of believers and friendship with believers' friends and enmity with God's enemies are offered; and for loving others, solutions such as faith, righteous deeds, good behavior and good disposition are recommended.

Keywords: need, affection, human need for love, divine love, love for others.

The Gradability of Man's Ultimate Perfection from the Qur'anic Perspective

Yunes Hasani / PhD Student of Interpretation (Tafsir) and the Qur'anic Sciences, the IKI

Uhasani@mihanmail.ir

Received: 2023/07/16 - Accepted: 2023/10/10

Abstract

Based on the monotheistic view, man's creation has a final goal and all his efforts should be in the path of achieving it. Man's ultimate perfection means the realization of all his spiritual talents and capacities, which is possible in the light of his conscious choices and voluntary acts. The ultimate point of perfection has been referred to as "Fouz" and "Falah" in the holy Qur'an. The research question is whether, from the Qur'anic perspective, people's ultimate perfection is gradable and has different levels or not. Using descriptive-analytical method, this research aims at answering this question. The research results show that, based on the contents of the Qur'anic verses, the gradability of knowledge as the insight dimension; piety and righteous action as the competence dimension; affection, faith and the tendency to good actions and moral virtues as the orientation dimension; and the gradability of mental and spiritual pleasures, fear and hope, assurance and satisfaction in the emotional and passive dimension of man is a proof of the gradability of ultimate perfection.

Keywords: ultimate perfection, insight, tendency, competence, passivity, the levels of perfection.

Investigating the Fundamentality, Independence, Abstraction and Immortality of the Soul from the Qur'anic Perspective

✉ Ali Raheed / PhD Student of Interpretation (Tafsir) and the Qur'anic Sciences, the IKI

alirahid66@gmail.com

Mahmoud Rajabi / Professor at IKI

rajabi@iki.ac.ir

Received: 2023/08/03 - Accepted: 2023/10/20

Abstract

Fundamentality, independence, abstraction and immortality of the soul are among the important issues in anthropology and have been critically discussed in many divine religions and schools of thought. Using descriptive-analytical method, this research has investigated the view of the holy Qur'an in this regard. In many Qur'anic verses, man's soul is regarded as his identity and truth with an independent life even after death. The verses on death, the existence of the world of purgatory, the rebirth of some people, and the breathing of soul in humans clearly refer to this issue. Also, the holy Qur'an considers the human soul to be immaterial and abstract. The verses on death, the lives of martyrs, the existence of the world of purgatory, the spiritual journey and return to God, meeting and closeness with God, the observing of actions by the Prophet and believers, covenant, etc. are indicative of this issue. In addition to the mutual dependence of the abstraction of the soul and its immortality, the holy Qur'an refers to the immortality of the soul in many verses.

Keywords: soul, self, fundamentality of the soul, independence of the soul, abstraction of the soul, abstraction of the self, immortality of the soul.

Controlling Animal Instincts to Achieve Real Perfection from the Qur'anic Perspective with Emphasis on Allameh Misbah Yazdi's Thoughts

✦ **Yunes Hasani** / PhD Student of Interpretation (Tafsir) and the Qur'anic Sciences, the IKI

Uhasani@mihanmail.ir

Ismail Sultani Beyrami / Assistant Professor at the Department of Interpretation (Tafsir) and the Qur'anic Sciences, the IKI**Received:** 2023/08/13 - **Accepted:** 2023/10/04

Soltani@qabas.net

Abstract

As a part of internal desires and tendencies, instincts are common between human being and animals. Usually satisfied through physical organs, instincts are natural and necessary for survival and existence. The universe has been created wisely and purposefully and man can possess real perfection, so his instincts should be controlled to achieve real perfection. Using descriptive-analytical method and emphasizing on Allameh Misbah Yazdi's thoughts, this research is carried out to investigate ways of controlling animal instincts to achieve true perfection from the Qur'anic perspective. The research results show that the insight-based solutions of controlling instincts are as follow: 1. creating insight regarding the exalted origin and attributes such as knowledge, possession, provision and absolute richness; 2. Creating insight regarding the resurrection, purposefulness of creation and man, determining man's ultimate perfection, considering the superiority of the hereafter over the world, the role of the world as an introduction for the hereafter and the objective relationship between the two. The motivational solutions include: admonishing, annunciation, enjoining good and forbidding evil, and enacting restraining laws.

Keywords: animal instincts, carnal desires, controlling instincts, insight and tendency, Allameh Misbah Yazdi.

The Verbal Rationality of the Holy Qur'an (case study: The Principle of Avoiding Verbosity in the Qur'an)

✦ **Seyed Sajad Khusravi** / PhD Student of Teaching of Islamic Theoretical Foundations, Shahid Beheshti University, Tehran

se-khosravi@sbu.ac.ir

Ibrahim Noee / Assistant Professor, the Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran

E_noei@sbu.ac.ir

Received: 2023/04/14 - **Accepted:** 2023/10/01

Abstract

Speech is kind of act and people observe some principles in speech. One of these principles is avoiding verbosity. A speaker always talking more than needed makes the audience tired and confused. Such speech lacks rationality. In fact, words should not distract the audience from the main purpose of speech. Some orientalists raise doubts about the Qur'an to show that the Qur'an has not adhered to the principle of avoiding verbosity. They also present evidence for this claim. Muslims regard the Qur'an as the word of God, so they expect the Qur'an not to show any verbosity. Using library method and analyzing the works of Muslim Quranologists and orientalists, the authors concluded that the claim of verbosity in the Qur'an is not true; because this book has been revealed by the source of knowledge and wisdom. The reason for raising these doubts is the orientalists' misunderstanding about the Qur'an or their enmity with Islam.

Keywords: the Qur'an, rationality, verbal rationality, verbosity.

ABSTRACTS

Factors Contributing to the Realization of Faith

Ayatullah Allameh Muhammad Taqi Misbah Yazdi

Abstract

Based on Islamic sources, faith is considered the true value which brings happiness in this world and the hereafter. Other values are considered as requirements, results, and branches of faith if they have certain criteria, and if not, they only help humans to achieve this true value without leading them to happiness in this world and the hereafter by themselves. Three components are necessary for the realization of faith: first, knowledge of true faith and its constituents, because the realization of faith will not be feasible without knowledge. However, possessing knowledge alone is not sufficient, because there have been disbelieving scholars. The obvious examples of this group are Pharaoh and Iblis. The second component is the motivation for being committed to the means of achieving knowledge. Sometimes the conditions for having the above-mentioned motivation are not favorable and despite possessing knowledge, one is hindered from having faith. But if the knowledge is acquired and the hindrance is removed, the third component, i.e. taking on commitment and acting in accordance with knowledge essentials, is dealt with, which is the free will that should exist in faith. Because of free choice and will power, faith is considered a true value and other moral and divine values are realized accordingly.

Keywords: factors of realizing faith, motivation, innate, the levels of faith.

The Role of Innate Pleasure-seeking in Man's Perfection in the View of Ayatullah Misbah Yazdi Based on the Qur'anic Verses

✉ **Mahdi Abedi** / PhD Student of the Qur'anic and Hadith Sciences, the IKI

64mahdiabedi@gmail.com

Muhammad Naqibzadeh / Assistant Professor of the Department of Interpretation (Tafsir) and the Qur'anic Sciences, the IKI

Received: 2023/06/25 - **Accepted:** 2023/10/15

mn@qabas.net

Abstract

In the field of anthropology, the issue of man's nature and its tendency towards pleasure plays a pivotal role in human perfection. From Allameh Misbah Yazdi's perspective, pleasure seeking has sensory, imaginary, intellectual, illusory, and spiritual dimensions each of which, in varying degrees, plays significant role in man's perfection. Using descriptive-analytical method, this research studies the effect of these five dimensions of tendency on man's perfection from Ayatullah Misbah's perspective. In his view, the desire for sensual pleasure has two roles in the perfection of man: 1. Positive role which brings him peace; 2. Negative role which is an obstacle for flourishing man's superior pleasures. Imaginary pleasure is effective in Satan's domination over man and also plays a motivational role in human behavior. Tendency towards intellectual pleasure plays three roles: a motivational role in acquiring knowledge, a background role in preferring lofty pleasures, and a managerial role in guiding pleasures towards man's perfection. Illusory pleasure is an effective factor in achieving spiritual vitality and perfection but it is also a cause of depriving the soul of enjoying peace. Finally, spiritual pleasure plays motivation and management roles in achieving perfection. On the one hand, it is the strongest motivation for achieving perfection and, on the other hand, it manages pleasures for the realization of the capacities of lofty pleasures.

Keywords: pleasure, pleasure seeking, innate pleasure seeking, the role of pleasure seeking, human perfection, Ayatullah Misbah Yazdi.

In the name of Allah

MARIFAT

Scientific monthly in the field of humanities

Vol. 32, N. 6, Special of Quranic Interpretation and Sciences, Oct 2023

A Publication by Imam Khomeini Educational and Research Institute

Editor in Chief: Seyed Ahmad Rahnamaei

Editor: Abolfazl Sajedi

Secretary of Quranic Interpretation and Sciences: Gholam Mohammad Shariati

Coordinator: Ruhollah Farisabadi

Print Supervisor: Hamid Khani

Print: Zamzam

Editorial Board: (In alphabetical order of the group name)

Hoj. Dr. Sayyid Akbar Hosseini (Religious) - the IKI - Associate

Dr. Mohsen Khandan "Alviri" (History) - Baqerul Uloom University - Professor

Ayatollah Professor Mahmoud Rajabi (Quranic Interpretation and Sciences) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Muhammad Fooladi (Sociology) - the IKI - Associate

Dr. AbbasAli Kadkhodaei (Law) - University of Tehran - Professor

Dr. Mohammad Karim Khodapanahi (Psychology) - Shahid Beheshti University - Professor

Hoj. Dr. Alireza Kermani (Erfan) - the IKI - Associate

Hoj. Dr. Abbas Ali Shamli (Educational Sciences) - Al-Mustafa International University - Associate

Dr. Mohammad Fanaei Askevari (Philosophy) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Abolfazl Sajedi (Theology) - the IKI - Professor

Articles in this publication are available in sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir.

Address: Qom - Amin Boulevard, Islamic Republic Boulevard - IKI, Fourth Floor - No. 33.

S. C: 186-37165 / **Phone:** (Editorial) 32113468 - (Subscribers) 32113474 - Fax: 32934483 (025).

Email: marifat@qabas.net

Internet: www.nashriyat.ir

Website: nashriyat.ir/SendArticle

Marifat (Online): 2980-8383