



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## اعتبارنامه علمی - پژوهشی فصلنامه مطالعات اخلاق کاربردی

شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه علمیه به استناد مصوبه شماره ۵۷۳ مورخ ۱۳۸۷/۰۴/۱۶ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و اعتبارهای علمی در جلسه مورخ ۱۴۰۱/۰۲/۱۲ خود رتبه علمی- پژوهشی (ب) نشریه مطالعات اخلاق کاربردی را تصویب و طی نامه شماره ۲۱۸۱۵ مورخ ۱۴۰۱/۱۲/۱۳ ابلاغ نمود و از شماره ۴۳ به بعد مشمول رتبه علمی پژوهشی گردید.

مصوبه شماره ۶۲۵ (ماده واحد) جلسه مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی:

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

## تارنمای اینترنتی فصلنامه مطالعات اخلاق کاربردی

فصلنامه مطالعات اخلاق کاربردی به منظور تسهیل فرآیند دریافت، پذیرش، ارزیابی، نظارت و نشر مقالات، تمام مراحل را از طریق تارنمای اینترنتی اختصاصی فصلنامه انجام می‌دهد. براین اساس، ارسال و دریافت مقالات و پیگیری نتیجه ارزیابی و پذیرش آن تنها از طریق این سامانه امکان‌پذیر است.

اطلاعات بیشتر را با مراجعه به تارنمای فصلنامه دریافت نمایید.

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

فایل متنی فصلنامه از طریق سایت «Morsalat.ir»، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام «ISC»، بانک اطلاعات نشریات کشور «Magiran»، مرجع دانش «Civilica»، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی «SID»، پرتال جامع علوم انسانی «Ensani»، پایگاه مجلات تخصصی نور «Noormags» و کتابخوان همراه پژوهان «pajooaan»، نمایه و بارگذاری می‌شود.



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
پژوهشکده الهیات و خانواده

## فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات اخلاق کاربردی

سال سیزدهم / شماره پنجم، (پیاپی ۷۴) زمستان ۱۴۰۲

\*

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

مدیر مسئول: عبدالرسول احمدیان

سر دبیر: اصغر هادی

دبیر تحریریه: سعید خانی

\*

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

مسعود آذربایجانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مهدی حبیب الهی / استادیار دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

حسین دیبا / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد رضا سالاری فر / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمد مهدی صفورایی پاریزی / دانشیار مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی جامعه المصطفی العالمية

مهدی علیزاده / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

اصغر هادی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

\*

### داوران این شماره:

قدرت الله مؤمنی، مهدی حسن زاده، سیدسن اسلامی اردکانی، مهدی حبیب الهی، سیدمهدی سلطانی رنانی و اصغر هادی

\*

نشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

نشانی: اصفهان، خیابان حافظ، دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق کاربردی

تارنما: [akhlagh.morsalat.ir](http://akhlagh.morsalat.ir) پست الکترونیک: [akhlagh@dte.ir](mailto:akhlagh@dte.ir)

تلفن: (۰۳۱) ۳۲۲۰۸۰۰۱-۴ (داخلی) ۷۶۰۳ (۰۳۱) صندوق پستی: ۶۹۷-۸۱۴۶۵

دورنگار: ۳۲۲۰۸۰۰۵ (۰۳۱) کد پستی: ۸۱۴۶۹۵۷۵۷۱

## ویژگی‌های شکلی مقاله

- حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛
۱. حجم مقاله تایپ‌شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود.
  ۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
  ۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:
    - ❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد، ۱).
    - ❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد، شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **تکنه:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری لازم است. منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288) و با صفحات متفاوت Kant, (1788: pp.44, 288).
    - ❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر، شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

## تذکر:

- ✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰ «الف»، ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰ «ب»، ص ۱۴۵).
- ✓ اگر مؤلفان یک اثر **بیش از سه نفر** باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.
- ✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به **منابع لاتین** در متن به جای واژه «همان» از «ibid»، «همو» از «Idem» و «پیشین» از «op.cit» استفاده شود.

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

۵. **عبارات تکریمی:** از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به جای (ص)؛ عَلَيْهِ السَّلَام به جای (ع)؛ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ به جای (ره) و: به جای (عليهم السلام) و ...

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

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

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

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

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

#### ویژگی های محتوایی مقاله

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

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

❖ مقاله پیش تر یا همزمان به مجله های دیگر ارایه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

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

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

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه سازی استاندارد (پیگیری از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه گیری؛ ۴. پی نوشت ها (در صورت لزوم)؛ ۵. کتاب نامه.

### اهداف

تولید و توسعه دانش در حوزه مطالعات اخلاق کاربردی و حرفه ای، با اولویت اخلاق اسلامی؛  
تبیین اخلاق کاربردی و حرفه ای همه رشته های تحصیلی و حرفه های شغلی، با اولویت اخلاق اسلامی؛  
تبیین اخلاق کاربردی همه شاغلان در همه مشاغل معتبر موجود و کارهای حرفه ای؛ با اولویت اخلاق اسلامی؛  
احیاء تراث در زمینه اخلاق کاربردی و حرفه ای؛  
احیاء مروت نامه ها و اخلاق کاربردی در زمان های گذشته؛  
مطالعات اخلاق کاربردی و حرفه ای بین رشته ای؛ با اولویت اخلاق اسلامی؛  
توسعه اخلاق کاربردی و حرفه ای، متناسب با نیازهای پژوهشی جهان معاصر.

### یادآوری

۱. با توجه به اینکه رویکرد فصلنامه، ناظر به مباحث اخلاق کاربردی است، مقالات پیمایشی در اولویت پذیرش نیستند.
۲. مقاله ارسالی باید گویای نوآوری در مسائل اخلاق و حوزه های مرتبط به ویژه اخلاق کاربردی باشد.
۳. هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.
۴. دیدگاه های مطرح شده در مقالات صرفاً نشانگر نظر نویسندگان آنهاست.

## فهرست مطالب

سخن فصلنامه	۹
تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان از تغذیه (براساس آیات و روایات)	
صمد بهروز، عمران عباس‌پور، سید ضیاءالدین علیان‌سب	۱۱
نبایدهای سرمایه‌گذاری‌های نامتعارف از بُعد اخلاق کاربردی براساس دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی <small>رحمته‌الله</small>	
محمدجواد فلاح، رضا شاه‌منصوری	۳۷
آزادی ملاقات با متهم در سنجۀ شریعت، اخلاق و قانون	
مهدی موحدی محب	۶۳
نقد دیدگاه رشد اخلاقی کولبرگ از منظر قرآن با رویکرد کاربردی ساختارشناسی جنسیت زن	
محمدحسین ناظمی اشنی، اباذر کافی موسوی، مهدیه کشانی	۹۵
مؤلفه‌های اخلاق کاربردی در تربیت دانشجوی منتظر مبتنی بر آرمان‌شهر مهدوی	
سیدمهدی سلطانی رنانی	۱۲۱
راهکارهای تحصیل روحیه شکرگزاری از دیدگاه متون اسلامی	
حسن سراج‌زاده	۱۴۵



## سخن فصلنامه

### هوالمحبوب

اخلاق کاربردی که گاهی اخلاق عملی (practical ethics) نیز نامیده می‌شود، در کاربرد جدیدش عمدتاً در دهه‌های اخیر در آثار و اقوال متفکران غربی رایج شده است؛ البته عالمان مسلمان نیز در گذشته تا حدی به این رویکرد توجه داشته‌اند و به عناوینی نظیر اخلاق حکمرانی، اخلاق دانشوری، اخلاق پزشکی و اخلاق محیط‌زیست اشاره کرده‌اند.

پژوهش‌هایی دربارهٔ موضوعات اخلاق کاربردی در ابواب مختلف کتب اخلاق اسلامی انجام شده است. در مواردی نیز تألیفات مستقلی دربارهٔ برخی از موضوعات انجام گرفته است که برای نمونه می‌توان از کتاب‌های *آداب المتعلمین* اثر خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲) و *منیة المرید فی آداب المفید و المستفید* نوشتهٔ شهید ثانی (۹۰۹-۹۶۶) در خصوص اخلاق دانشجویی نام برد. در کتب آداب و سنن مانند دو کتاب *حلیة المتقین* از علامه مجلسی و *سنن النبی* از علامه طباطبایی، به اخلاق کاربردی، به‌عنوان سنن و آداب، به تفصیل پرداخته شده است. همچنین در لابه‌لای کتب فقهی به آداب و اخلاق کاربردی ضیافت، قضاوت، سفر و مانند آن (نه به‌عنوان اخلاق کاربردی) اشاره شده است. براین اساس، می‌توان گفت آموزه‌های کلی و مصداقی اخلاق کاربردی، با الفاظ و قالب‌های گوناگون، در آیات و روایات اخلاقی و کتب آداب و سنن و نیز به‌طور پراکنده در میان کتب دیگر علوم مختلف اسلامی وجود داشته است؛ البته آنچه مهم است این است که



محققان با توجه به موضوعات نوپدید اخلاق کاربردی، از این منابع غنی و عظیم بهره‌مند شوند.

در این شماره، مقاله‌های زیر که با موضوعات جدید اخلاق کاربردی، از منابع عظیم آیات و روایات و علوم اسلامی بهره‌مند شده‌اند، در اختیار خوانندگان فرهیخته فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اخلاق کاربردی قرار می‌گیرد:

۱. تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان از تغذیه (براساس آیات و روایات)؛
  ۲. نبایدهای سرمایه‌گذاری‌های نامتعارف از بُعد اخلاق کاربردی براساس دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه؛
  ۳. آزادی ملاقات با متهم در سنجه شریعت، اخلاق و قانون؛
  ۴. نقد دیدگاه رشد اخلاقی کولبرگ از منظر قرآن با رویکرد کاربردی ساختارشناسی جنسیت زن؛
  ۵. مؤلفه‌های اخلاق کاربردی در تربیت دانشجوی منتظر، مبتنی بر آرمان‌شهر مهدوی؛
  ۶. راهکارهای تحصیل روحیه شکرگزاری از دیدگاه متون اسلامی.
- امید است مقاله‌های این شماره، راه را برای بهره‌گیری هرچه بهتر از منابع عظیم آیات و روایات و تراث اسلامی در تبیین موضوعات نوپدید اخلاق کاربردی بگشاید.

مدیر مسئول  
عبدالرسول احمدیان



## تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان از تغذیه (براساس آیات و روایات)

صمد بهروز\*، عمران عباس پور\*\*، سیدضیاءالدین علیانسیب\*\*\*

### چکیده

یکی از موضوعات تأکیدشده در اسلام، تغذیه انسان است و این امر حاکی از تأثیرگذاری عمیق تغذیه بر سرنوشت و سلامت جسمی و روحی، به ویژه اخلاق و رفتار اوست. این پژوهش مؤلفه‌های تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان از تغذیه را از منظر آیات و روایات بررسی می‌کند تا روشن شود نوع تغذیه و کمیت و کیفیت آن چه تأثیرات مثبت یا منفی بر اخلاق و رفتار انسان دارد. در این مطالعه با بررسی آیات و روایات، تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان از کمیت، کیفیت و نوع تغذیه او بررسی شده است. یافته‌های پژوهش این است که کمیت و کیفیت تغذیه و چگونگی منابع تغذیه در اخلاق و رفتار انسان تأثیرگذار است و زمینه‌ساز بروز ویژگی‌های خوب یا زشت اخلاقی و رفتاری در او می‌گردد؛ به گونه‌ای که زمینه‌ساز انجام کارهای

\* استادیار گروه الهیات دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول).

s.behrouz@tabrizu.ac.ir

\*\* استادیار گروه الهیات دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

o.abbaspour@tabrizu.ac.ir

\*\*\* دانشیار دانشگاه حضرت معصومه، قم، ایران.

z.olyanasab@hmu.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴



شایسته، مصونیت از وسوسه‌های شیطانی و اجابت دعای انسان گردیده، حتی بر نسل‌های بعدی نیز تأثیرگذار است و برخی از ویژگی‌های اخلاقی از طریق تغذیه به آن‌ها منتقل می‌شود.

## کلیدواژه‌ها

تغذیه، اخلاق، رفتار، تأثیرپذیری، آیات قرآن، روایات.

## مقدمه

از جمله موضوعات تأکید شده در آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام موضوع تغذیه انسان‌هاست؛ چراکه تغذیه علاوه بر اینکه موجب رشد و نمو انسان می‌گردد و نیازهای جسمی او را تأمین می‌کند، نیازهای روحی وی را نیز برآورده می‌سازد. در واقع، رشد معنوی و سلامت روحی انسان و شکل‌گیری و تکوین شخصیت، افکار و اندیشه‌های او با مسئله تغذیه، ارتباط مستقیم دارد. از جمله تأثیرات تغذیه بر انسان، تأثیر بر اخلاق و رفتار اوست. تغذیه صحیح می‌تواند زمینه‌ساز بروز رفتارها و اخلاقیات نیکو و تغذیه ناصحیح می‌تواند زمینه‌ساز بروز رفتارها و اخلاقیات ناپسند گردد. سؤال پژوهش این است که تغذیه چه تأثیری بر اخلاق و رفتار انسان دارد؟ در این پژوهش با مطالعه آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام، تأثیر تغذیه بر اخلاق و رفتار انسان بررسی شده است.

فرضیه پژوهش این است که بین تغذیه انسان و اخلاق و رفتار او ارتباط وجود دارد و تغذیه صحیح موجب بروز رفتار و اخلاق پسندیده و تغذیه ناصحیح موجب بروز رفتار و اخلاق ناپسند در انسان می‌شود.

با توجه به اینکه نوع تغذیه بر اخلاق و رفتار انسان تأثیرگذار است، تبیین رابطه تغذیه و اخلاق ضروری به نظر می‌رسد تا روشن شود در کنار لزوم مراقبه انسان برای



تهذیب نفس و آراستن خود به فضایل اخلاقی و پیراستن خود از اخلاق رذیله و ناپسند، مراقبت در امر تغذیه نیز بسیار اهمیت دارد؛ چه بدون رعایت اصول تغذیه صحیح، چه بسا آراستن خود به برخی از زیبایی‌های اخلاقی و پیراستن خود از برخی رذایل اخلاقی، امکان‌ناپذیر باشد.

### پیشینه تحقیق

کتاب‌ها و مقالات زیادی در موضوع دیدگاه اسلام درباره تغذیه نوشته شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به کتاب *غذا و تغذیه در آموزه‌های دینی و یافته‌های علمی* اثر مصطفی آخوندی و مقاله «فرهنگ تغذیه در قرآن و حدیث» از نرجس خادمی (۱۳۸۷) در نشریه *بینات* نام برد. درباره تأثیر غذاهای حلال و حرام بر انسان می‌توان به کتاب *نقش غذای حلال و حرام در انسان در آیات و روایات و حکایات* نوشته نعمت‌الله حسینی اشاره کرد. درباره رابطه تغذیه و سلامت نیز می‌توان از مقاله «نقش تغذیه در سلامت با رویکرد آموزه‌های وحیانی» نوشته رحمت‌الله مرزبند و محمدعلی افضل‌ی نام برد که در سال ۱۳۹۲ در نشریه *طب سنتی اسلام و ایران* چاپ شده است. درباره رابطه تغذیه و اخلاق و رفتار نیز پژوهش‌هایی انجام شده که از آن جمله می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد:

- «تأثیر تغذیه حلال و پرهیز از غذاهای حرام بر سلامت جسمی، روانی و اخلاق انسان از دیدگاه قرآن، سنت و احادیث ائمه اطهار علیهم‌السلام» نوشته سپیده محلوجی و دیگران (۱۳۹۹)، در نشریه *قرآن و طب*. نگارندگان در این مقاله به بررسی عوارض مثبت و منفی فردی اجتماعی و جسمی روحی مصرف غذاهای حلال و حرام پرداخته‌اند؛

- «بررسی تطبیقی نقش کیفیت گوشت بر سلامت جسم و روان انسان از دیدگاه قرآن و طب» از علی صفدری و فاطمه مهربانی (۱۳۹۹)، در نشریه *قرآن و طب*؛





- «تأثیر تغذیه بر کج روی و رفتار مجرمانه با نگاهی به آموزه‌های دین اسلام» از فرید محسنی (۱۳۹۳)، در نشریه پژوهشنامه حقوق اسلامی؛

- «تأثیر غذاهای حلال بر بروز صفات اخلاقی از دیدگاه دین اسلام و علم ژنتیک» از مجتبی خیام نکویی و دیگران (۱۳۹۵) که جزو مقالات منتخب ارائه شده در دومین همایش «ملی قرآن و علوم زیستی با محوریت غذای سالم» در دانشگاه اصفهان است.

در برخی از این مقالات، به بحث درباره تأثیرات مثبت و منفی غذاهای حلال و حرام بر اخلاق انسان پرداخته شده، درحالی که پژوهش حاضر به بحث درباره تأثیرات مثبت و منفی تغذیه بر اخلاق و رفتار انسان در سطحی گسترده‌تر می‌پردازد؛ به این معنا که برخی از غذاها، گرچه بنا بر مصالحی در شرع مقدس اسلام حلال دانسته شده‌اند، به خاطر داشتن تبعات منفی اخلاقی، به اجتناب از آنها سفارش شده است.

وجه امتیاز این پژوهش این است که به تأثیر تغذیه (اعم از حلال و حرام) بر اخلاق و رفتار انسان پرداخته و تأثیرات منفی برخی از غذاهای حلال را نیز که به خاطر مصالحی تحریم نشده، ولی ممکن است تبعات منفی اخلاقی و رفتاری برای انسان داشته باشند، بررسی و با استفاده از آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام تبیین و جنبه‌های مثبت و منفی آن را تحلیل کرده است. همچنین در موارد نیاز، روایات مطرح شده در این باره، از نظر سندی بررسی شده‌اند.

### ۱. تأثیر تغذیه بر اخلاق و رفتار انسان

در آیات و روایات بر موضوع تأثیر تغذیه بر اخلاق و رفتار انسان تأکید شده است. سفارش اسلام بر نوع تغذیه و تشویق به استفاده از برخی غذاها و برحذر داشتن از برخی دیگر، حاکی از تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان، از تغذیه اوست. در ادامه، به مؤلفه‌های تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان از تغذیه پرداخته می‌شود. در این پژوهش

برای رسیدن به نتیجه مطلوب، ابتدا مؤلفه‌های تغذیه تبیین گردیده و سپس، ضمن تبیین این مؤلفه‌ها، تأثیر تغذیه بر اخلاق و رفتار انسان بررسی می‌شود.

### ۱.۱. مؤلفه‌های مرتبط با کمیت تغذیه

اسلام هم به کیفیت تغذیه و هم به کمیت آن اهمیت داده و از همین رو، از جمله موضوعات تأکید شده در روایات درباره تغذیه، کم خوری است؛ چه پر خوری، آثار زیان‌باری بر روح، جسم و ویژگی‌های اخلاقی انسان می‌گذارد. یکی از علل تأکید اسلام بر روزه گرفتن نیز بهره‌مند شدن از فواید ارزشمند کم خوری است؛ از همین رو، گرایش به خوبی‌ها و تخلق به اخلاق نیکو در روزه‌دار بیشتر است و به کمالات و اخلاق پسندیده نزدیک‌تر می‌شود. همچنین، کم خوری در برخی از روایات، عامل از بین بردن شهوت دانسته شده است: «فَيَتَوَلَّدُ مِنْ قَلَّةِ الطَّعَامِ مَوْتُ الشَّهَوَاتِ» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۹۷).

در روایات اسلامی، منشأ تمامی بیماری‌ها پر خوری است: «كُلُّ دَاءٍ مِنَ التَّحَمَّةِ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ص ۴۴۷). همچنین معده، کانون تمامی بیماری‌ها بیان شده و راه دفع و درمان آن‌ها پرهیز از پر خوری دانسته شده است: «الْمَعْدَةُ بَيْتُ الْأَدْوَاءِ وَالْحَمِيَّةُ رَأْسُ الدَّوَاءِ» (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۴). طبق روایات، زیان هیچ چیز به اندازه زیان شکم پُر نیست: «مَا مَلَأَ ابْنُ آدَمَ وَعَاءٌ أَشَرَّ مِنْ بَطْنِهِ» (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰ق، ص ۷۷). همچنین امام صادق علیه السلام، کم خوری را مورد ستایش نزد هر قومی دانسته و هیچ ضرری را برای قلب همانند ضرر پر خوری نمی‌داند؛ یکی از تبعات پر خوری، قساوت قلب و سنگ‌دلی است: «قَلَّةُ الْأَكْلِ مَحْمُودٌ فِي كُلِّ حَالٍ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ... لَيْسَ شَيْءٌ أَضَرَّ لِقَلْبِ الْمُؤْمِنِ مِنْ كَثْرَتِهِ فَيُورِثُ شَيْئَيْنِ فَسْوَةَ الْقَلْبِ وَ هَيْجَانَ الشَّهْوَةِ؛ کم خوری در هر حالی و نزد هر قومی پسندیده است... هیچ چیزی به اندازه پر خوری برای قلب مؤمن زیان‌بار نیست؛ این امر، موجب قساوت قلب و تحریک شهوت می‌شود» (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰ق، ص ۷۷).



در برخی از روایات، پرخوری عامل قساوت قلب<sup>۱</sup>، فساد جسم<sup>۲</sup> و مرگ قلب بیان شده است؛ چنان که آبیاری زیاد موجب از بین رفتن محصول می‌شود: «كَثْرَةُ الطَّعَامِ تُمِثُّ الْقَلْبَ كَمَا تُمِثُّ كَثْرَةُ الْمَاءِ الزَّرْعَ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ج ۲۰: ص ۳۲۵). حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ هیچ بیمای‌ای را برای قلب انسان همانند بیماری قساوت و سنگ‌دلی نمی‌داند: «مَا أَمْرَضَ قَلْبٌ بِأَشَدَّ مِنْ الْقَسْوَةِ» (منسوب به امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، ۱۴۰۰ق، ص ۷۸). طبیعی است زمانی که انسان دچار قساوت قلب شود و به عبارتی، قلبش بمیرد، از انسانیت فاصله می‌گیرد و این قلب منشأ رفتارهای زشت انسانی می‌شود و از ارزش‌های اخلاقی دور می‌گردد.

بنابراین، کم‌خوری یا به عبارت دیگر، به‌اندازه خوردن، انسان را از بسیاری از بیماری‌های جسمی و روحی بازداشته و سلامت روح و روان و اخلاق و رفتار انسان را تضمین می‌کند و به همین دلیل، از جمله سفارش‌های امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ به کمیل، سفارش به کم‌خوری است: «فَإِنَّ صِحَّةَ الْجِسْمِ مِنْ قَلَّةِ الطَّعَامِ وَ قَلَّةِ الْمَاءِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۲) و در برخی از روایات آمده است که اگر خدا خیر و صلاح بنده‌ای را بخواهد، کم‌خوری را به او الهام می‌کند: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ صَلَاحَ عَبْدٍ أَلْهَمَهُ قَلَّةَ الْكَلَامِ وَ قَلَّةَ الطَّعَامِ وَ قَلَّةَ الْمَنَامِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۸۹).

پرهیز از زیاده‌روی در غذاخوردن موجب می‌شود انسان رغبت بیشتری به عبادت داشته باشد و بالعکس، پرخوری موجب می‌شود انسان برای عبادت کسل و تنبل باشد؛ چنان که در روایتی از امیرمؤمنان علی عَلَيْهِ السَّلَامُ آمده است: «عَلَيْكُمْ بِالْقَصْدِ فِي الْمَطَاعِمِ فَإِنَّهُ أْبْعَدُ مِنَ السَّرَفِ وَ أَصْحَحُ لِلْبَدَنِ وَ أَعْوَنُ عَلَى الْعِبَادَةِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۴۸؛ لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۱). از همین رو است که آن حضرت در بیان اوصاف پرهیزکاران می‌فرماید: «أَجْسَادُهُمْ نَحِيفَةٌ؛ تَنْهَاهُمْ أَنْ يَنْزُرُوا نَزَارًا» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳) و این جمله کنایه از آن است که اهل تقوا انسان‌های شکم‌بار و

۱. «مَنْ تَعَوَّدَ كَثْرَةَ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ فَسَا قَلْبُهُ» (مستغفری، ۱۳۸۵، ص ۲۳).

۲. «فَسَادَ الْجَسَدِ فِي كَثْرَةِ الطَّعَامِ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶: ص ۲۱۳).





پرخور نیستند و اعتدال در خوردن را رعایت می کنند. ابن عباس از پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایتی نقل کرده مبنی بر اینکه کسی که شکم خود را پر کرده باشد، به ملکوت آسمان‌ها و زمین راه پیدا نمی کند: «لَا يَدْخُلُ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَنْ مَلَأَ بَطْنَهُ» (ورام ابن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۱۰۰) و طبق روایت امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام، پرخوری، عامل طغیان انسان است: «مُحَمَّدٌ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عُيَيْدَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: إِذَا شَبِعَ الْبَطْنُ طَغَى» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: ص ۴۴۶).<sup>۱</sup>

### ۱. ۲. مؤلفه‌های مرتبط با کیفیت تغذیه (تأثیر تغذیه حلال و طیب بر اخلاق و رفتار انسان)

تأکید زیاد اسلام بر کیفیت تغذیه، به خاطر تأثیرات عمیق آن بر جسم و روح انسان و به تبع، بر رفتار و اخلاق اوست. در آیات متعدد قرآن، علاوه بر تأکید بر حلال بودن غذا، بر طیب بودن آن نیز تأکید شده و بعد از ذکر وصف حلال بودن غذاها، قید طیب بودن نیز اضافه آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾؛ «ای مردم، از آن چیزهای حلال و پاکیزه که در زمین است بخورید» (بقره، ۱۶۸).<sup>۲</sup> کلمه «حلال» در مقابل کلمه «حرام» است و معنایش با کلمه «ممنوع» یکی است؛ اما کلمه «طیب» را برخی به معنای حلال گرفته و اجتماع این دو لفظ (حلال و طیب) را فقط برای تأکید دانسته‌اند، ولی برخی آن را به معنای چیزی که لذت‌بخش و پاکیزه است، گرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۴۵۹) و برخی دیگر، آن را نقطه مقابل «خبیث» و به معنای هر چیزی که ملایم نفس و طبع انسان باشد، دانسته‌اند (طباطبایی،

۱. این روایت، به دلیل وثاقت و جایگاه ویژه محمدبن یحیی العطار (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۳)، احمدبن محمد (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۶)، علی بن حسن ابن فضال که فقیه شیعیان در کوفه و مورد وثوق آنان بود (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۸، طوسی، بی تا، ص ۲۷۳؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۹۳)، عبدالله ابن بکیر که از اصحاب اجماع است (کشی، ۱۳۴۸، ص ۳۷۵) و زیاد بن عیسی أبو عبیده الحذاء که دارای منزلت خوبی نزد اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۱)، روایتی موثق است.

۲. نیز ر.ک: بقره، ۱۷۲؛ مائده، ۸۸؛ انفال، ۶۹؛ نحل، ۱۱۴؛ طه، ۸۱.





۱۳۹۰ق، ج ۱: ص ۴۱۷). با این بیان، بعضی از غذاها ممکن است حلال باشند، ولی طیب نباشند و بعضی ممکن است طیب باشند، ولی حلال نباشند؛ مثل غذاهایی که ملایم طبع انسانی هستند، اما از راه حرام به دست آمده‌اند.

در نتیجه، علاوه بر حلال بودن غذا، سازگار بودن آن با طبع انسان نیز شرط است و انسان مجاز نیست هر غذای حلالی را بخورد و در صورت طیب نبودن غذا، خوردن آن، آثار منفی بر روح و روان و اخلاق و رفتارش خواهد گذاشت. در مقابل، استفاده از غذای حلال و طیب، تأثیرات مثبت خواهد داشت.

قرآن انسان‌ها را سفارش می‌کند به اینکه به غذایی که می‌خورند، نگاه کنند: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾؛ «پس آدمی به طعام خود بنگرد» (عبس، ۲۴). با دقت در این آیه، نکاتی در اهمیت توجه به غذا برداشت می‌شود: (۱) براساس دیدگاه دانشمندان علم اصول، صیغه امر، برای طلب و ایجاد انگیزه در مخاطب به کار می‌رود (سبحانی، ۱۳۹۹ق، ص ۴۰) که برخی از دانشمندان، آن را به معنای طلب الزامی و وجوبی می‌دانند؛ (۲) استفاده از صیغه امر غایب، حاکی از عمومیت این دقت و توجه درباره غذاست و حتی کسانی را در نظر دارد که ممکن است به آموزه‌های وحیانی چندان آشنا یا پایبند نباشند.

در این آیه، حکم به انسان تعلق گرفته، نه شخص مؤمن؛ (۳) استفاده از واژه «انسان» (نه بشر که به جنبه جسمانی و مادی اشاره دارد)، نوعی برهان است که مشعر به علیت است؛ یعنی چون انسان است باید در غذای خود بنگرد و دقت کند و انسان بودن، چنین اقتضایی دارد؛ اما اگر کسی از جنبه انسانی خود غافل شود، طبیعی است که چنین دقتی در خوردنی‌ها را نخواهد داشت، بلکه ممکن است چندش‌آورترین غذاها را هم بستاند و بخورد؛ (۵) «ال» در «الانسان» نیز می‌تواند جنسیه باشد که لزوم دقت در غذاها را لازمه انسان بودن و انسانی زندگی کردن می‌شمارد. اگر انسان در سبک تغذیه خود، شأن و مقام انسانی و روح مشرف به شرف الهی را رعایت نکند، گرفتار اعمالی می‌شود که شایسته انتساب به انسان نیست و مصداق این آیه می‌شود:

﴿أَوْلِيكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾؛ «اینان همانند چهارپایان‌اند، حتی گمراه‌تر از آن‌هایند» (اعراف، ۱۷۹).

غذا، از ابعاد مختلف می‌تواند مدنظر باشد؛ مانند نگاه به نوع غذا و سودمند یا زیان‌آور بودن آن، حرام یا حلال بودن آن و اینکه موجب تقویت یا تضعیف جسم و روح انسان می‌شود. نگاه به غذا، به‌نوعی نگاه به خالق غذا نیز هست و اینکه چه کسی این غذا را برای انسان مهیا کرده است و این نگاه، موجبات شکرگزاری از خالق آن را فراهم می‌کند. نگاه به غذا، هم می‌تواند دربرگیرنده نگاه به غذاهای مادی باشد که انسان برای تقویت روح و جسم خود مصرف می‌کند و هم غذاهای معنوی که شامل افکار و اندیشه‌هایی است که از طریق آن‌ها تغذیه فکری می‌شود.

از سوی دیگر، نگاه به غذا دربرگیرنده نگاه به کسی است که آن غذا را تهیه کرده است؛ از همین رو، زمانی که اصحاب کهف احساس گرسنگی کرده و شخصی را مأمور تهیه نان و غذا نمودند، به او سفارش کردند از کسی غذا بگیرد که غذایش از همه پاکیزه‌تر باشد: ﴿فَابْتَئُوا أَحَدَكُمْ يَورِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكى طعاماً فليأْتِكُمْ بَرزقٍ مِنْهُ﴾ (کهف، ۱۹). آن‌ها می‌دانستند در شهر، انسان‌ها با عقاید و افکار مختلف زندگی می‌کنند و افکار آن‌ها بر اخلاق و رفتارشان تأثیرگذار است؛ تغذیه از آنچه توسط کافر تهیه می‌شود، در اخلاق و رفتار انسان، تأثیر منفی خواهد گذاشت. از این آیه استفاده می‌شود که انسان متقی باید در تهیه غذا به مصادیق امروزی «از کی طعاماً» دقت کند؛ یعنی از ناوای بی‌نماز، از صاحب‌مغازه بی‌مبالات و بی‌تقوا، از قصاب بی‌دقت در آداب و رسوم ذبح و ناآشنا به مصادیق حلال و حرام در بدن حیوان اجتناب کند. از همین رو، در روایات اسلامی تأکیدات زیادی درباره انتخاب غذا وارد شده است؛ چنان‌که در سفارش امیرمؤمنان علی علیه السلام به کمیل چنین آمده است:

يَا كَمِيلُ إِنَّ اللِّسَانَ يَبُوحُ مِنَ الْقَلْبِ وَالْقَلْبُ يَفُومُ بِالْعِذَاءِ فَانْظُرْ فِيمَا تُعَدِّي قَلْبِكَ وَ جِسْمَكَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ حَلَالًا لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ تَعَالَى تَسْبِيحَكَ وَلَا شُكْرَكَ؛ ای



کمیل، زبان انسان، آنچه در قلب اوست آشکار می‌کند و قوام قلب از طریق غذاست؛ پس نگاه کن در آنچه قلب و جسم خود را از آن تغذیه می‌کنی که اگر حلال نباشد، خدا نه تسبیحت را و نه شکرگزاری‌ات را قبول نمی‌کند (طبری آملی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۸).

### ۱.۲.۱. زمینه‌سازی تغذیه حلال و طیب برای انجام کارهای شایسته

میان تغذیه پاک و حلال و انجام کارهای شایسته، رابطه مستقیم وجود دارد و غذای ناپاک و حرام، زمینه‌ساز انجام کارهای ناشایست در انسان است؛ چراکه این غذا بر تمام سلول‌های انسان اثر می‌گذارد و جسم و روان و اراده او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از همین رو، در برخی از آیات قرآن، پس از سفارش به خوردن غذاهای پاکیزه، به انجام کارهای شایسته امر شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾ (مؤمنون، ۵۱). این امر حاکی از آن است که میان خوردن غذاهای پاکیزه و انجام کارهای شایسته رابطه مستقیم وجود دارد؛ چنان‌که برخی از مفسران آوردن این دو را در کنار هم، دلیل بر وجود نوعی ارتباط بین آن‌ها دانسته و بر این باورند که غذاهای مختلف، آثار اخلاقی متفاوتی دارند؛ غذای حلال و پاک، روح را پاک می‌کند و سرچشمه عمل صالح می‌شود و غذای حرام و ناپاک، روح را تیره کرده، سبب اعمال ناصالح می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ص ۲۵۵). به باور برخی از اندیشمندان، تأثیر غذا در قلب و اعضا و جوارح انسان، فوق‌العاده است؛ اگر از حلال باشد، صفا و نورانیت و رغبت به عبادات و اگر از حرام باشد، کدورت، کسالت و بی‌رغبتی به طاعات را به دنبال خواهد داشت (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۹: ص ۱۴۵). برخی نیز بر این باورند که اگر خوردن، به دستور شرع باشد (نه به دستور طبیعت)، از نتایج آن، اعمال صالح خواهد بود (نووی جاوی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۸۹).



در شماری از آیات قرآن، تکذیب پیامبر اسلام ﷺ و تحریف حقایق قرآن توسط یهودیان و منافقان و دوری آنان از حق و انجام کارهای زشتی مانند جاسوسی علیه اسلام، ناشی از حرام خواری آنان دانسته شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا... يَحْزَنُونَ الْكَلِمَةَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ... سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَالُونَ لِلْسُّحْتِ﴾؛ «ای پیامبر، غمگین نکند تو را کردار آنان که به کفر می‌شتابند، چه آن‌هایی که به زبان گفتند ایمان آوردیم و به دل ایمان نیاورده‌اند و چه آن یهودان... سخن خدا را دگرگون می‌سازند... گوش‌نهادگان بر دروغ‌اند، خورندگان حرام‌اند» (مائده، ۴۱-۴۲).

در این دو آیه، ابتدا برخی از کارهای زشت منافقان و یهودیان مانند تکذیب آیات الهی و تحریف آن و دوری از حقیقت اسلام و جاسوسی آن‌ها علیه اسلام و مسلمانان بیان شده و بلافاصله در آیه بعدی، حرام خواری آنان مطرح گردیده است و این امر، حاکی از ارتباط بین این کارها و حرام خواری آنان است که در کنار یکدیگر آورده شده است. چنین انسان‌هایی «سمع للکذب» می‌شوند؛ یعنی گوش و دل آن‌ها به سخنان دروغ گرایش پیدا می‌کند و یکی از ابزار فهم حقایق را از دست می‌دهند.

برخی از انسان‌ها در مقابل سخن حق خاضع‌اند و برخی دیگر، از آن رویگردان هستند. یکی از علل عمده گریز از حق و تسلیم‌نشدن در برابر آن، تأثیر منفی تغذیه حرام بر روح و روان و به تبع آن، بر رفتار انسان است؛ از همین رو، پیامبران، امامان و اولیای الهی در دعوت برخی از انسان‌ها به سوی حق، توفیق پیدا نکردند و نتوانستند در هدایت را به روی آن‌ها بکشایند. تغذیه حرام مخاطبان آنان، یکی از موانع اصلی موفقیت آنان بود؛ برای نمونه، سخن امام حسین علیه السلام در روز عاشورا و تلاش آن حضرت برای هدایت دشمنانش مؤثر واقع نشد. آن حضرت، علت اصلی این امر را حرام خواری کوفیان بیان کردند: «وَ كُلُّكُمْ عَاصٍ لِأَمْرِي غَيْرَ مُسْتَمِعٍ قَوْلِي فَقَدْ مَلَأْتُ بُطُونَكُمْ مِنَ الْحَرَامِ وَ طَبِعَ عَلَى قُلُوبِكُمْ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰).





در برخی از روایات، تأثیر عمل حرام در محرومیت انسان از برخی کارهای خیر تبیین شده و تأثیر آن بر روح و روان انسان، از تأثیر چاقوی تیز بر گوشت، قوی تر دانسته شده است؛ چنان که در روایت منقول از امام صادق علیه السلام به این موضوع اشاره شده است: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بَكِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الرَّجُلَ يَذْنِبُ الذَّنْبَ فَيَحْرُمُ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَإِنَّ الْعَمَلَ السَّيِّئَ أَسْرَعُ فِي صَاحِبِهِ مِنَ السَّكِينِ فِي اللَّحْمِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۲۷۲؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ص ۱۱۵).<sup>۱</sup>

در برخی از روایات، روزی حلال، عاملی برای کمک به انسان در گرایش او به دین و دین داری بیان شده است: «لَا تَدْعُ طَلَبَ الرِّزْقِ مِنْ جِلِّهِ فَإِنَّهُ عَوْنٌ لَكَ عَلَى دِينِكَ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۲). در برخی دیگر از روایات، انسان‌ها از خوردن بعضی غذاها به خاطر تأثیر منفی آن‌ها بر فکر، رفتار و اخلاق بر حذر داشته شده‌اند؛ مانند تأثیر منفی غذاهای مانده و اضافی؛ چنان که در حدیث نبوی آمده است: «إِيَّاكُمْ وَفُضُولَ الطَّعَامِ فَإِنَّهُ يَسْمُمُ الْقَلْبَ بِالْقَسْوَةِ وَيَبْطِئُ بِالْجَوَارِحِ عَنِ الطَّاعَةِ وَ يَصِمُّ الْهَمَمَ عَنْ سَمَاعِ الْمَوْعِظَةِ» (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۱۳).

بر این اساس، هم نوع غذا در اخلاق و رفتار انسان اثر دارد، هم میزان غذا که در این حدیث، «فضول الطعام» که ممکن است اشاره به پرخوری باشد یا غذاهای باقی مانده و فاسد، موجب آلودگی و مسمومیت قلب به یک بیماری اخلاقی و روحی دانسته شده است.

از این بیماری به قساوت قلب، سخت‌دلی یا سنگ‌دلی تعبیر می‌شود که موجب سقوط یا تضعیف جنبه عاطفی انسان می‌گردد؛ چنان که موجب بی‌حالی، تنبلی و

۱. ابوعلی اشعری (محمد بن علی بن محبوب اشعری قمی) از بزرگان محدثین قم، ثقه، برجسته و فقیه امامی و صاحب تألیفات (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۹)، محمد بن عبدالجبار که توثیق شده (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۱۶۱)، ابن فضال (حسن بن علی بن فضال تیمی) از فقهای امامیه و اصحاب اجماع (کشی، ۱۳۴۸، ص ۳۴۵) و ثقه (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۴) و ابن بکیر (عبدالله بن بکیر بن اعین) از اصحاب اجماع (کشی، ۱۳۴۸، ص ۳۷۵) و ثقه است (طوسی، بی‌تا، ص ۳۰۴) است. با توجه به اینکه همه رجال این حدیث توثیق شده‌اند، این روایت صحیح است.

سستی در عبادت می‌شود و گوش انسان را برای شنیدن حقایق از کار می‌اندازد و موجب می‌شود راه حقیقت‌جویی و حقیقت‌یابی بر انسان بسته شود. در نهایت، چنین افرادی جزو مغضوبان در گاه الهی قرار می‌گیرند.

مولوی (۱۳۶۸، ص ۷۵) ارتباط بین تغذیه حلال و انجام کارهای شایسته و نیز تغذیه حرام و انجام کارهای ناپسند را بسیار زیبا به تصویر کشیده است:

لقمه‌ای کونور افزود و کمال آن بود آورده از کسب حلال  
علم و حکمت زاید از لقمه حلال عشق و رقت آید از لقمه حلال  
چون ز لقمه تو حسد بینی و دام جهل و غفلت زاید آن را دان حرام

#### ۱.۲.۲. تغذیه حلال و طیب و زمینه‌سازی مصونیت از وسوسه‌های شیطانی

مطابق برخی از آیات قرآن، میان کیفیت تغذیه انسان و پذیرفتن یا نپذیرفتن وسوسه‌های شیطانی، ارتباط وجود دارد؛ به گونه‌ای که تغذیه از غذاهای حرام و غیرطیب، زمینه‌ساز پذیرش وسوسه‌های شیطانی و تغذیه از غذاهای پاک و حلال و طیب، زمینه‌ساز نپذیرفتن وسوسه‌های شیطانی است؛ چنان‌که در برخی از آیات قرآن بعد از دستور به بهره‌مندی انسان‌ها از روزی پاک و حلال، بلافاصله به پیروی نکردن از گام‌های شیطان سفارش شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ» (بقره، ۱۶۸). اگرچه خطاب دستور قرآن مبنی بر استفاده از غذاهای حلال و پاکیزه، عموم مردم هستند، ولی از عطف آن به پیروی نکردن از گام‌های شیطان، این معنا متبادر می‌شود که از کسانی که از روزی‌های حلال و پاکیزه بهره‌مند می‌شوند، توقع است از گام‌های شیطان پیروی نکنند و این به سبب اثری است که نوع غذا بر اخلاق و ایمان می‌گذارد (فصیحی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۶۹).





### ۱. ۲. ۳. تغذیه حلال و طیب و اجابت دعای انسان

مطابق روایات اسلامی، میان تغذیه حلال و اجابت دعای انسان، ارتباط مستقیم وجود دارد؛ چنان که در حدیث نبوی، شرط استجاب دعا، پاکیزگی طعام و محل کسب انسان دانسته شده است: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَسْتَجَابَ دُعَاؤُهُ فَلْيَطِيبْ مَطْعَمَهُ وَ كَسْبَهُ» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۳۹). در روایت دیگری، آن حضرت به شخصی که آرزو داشت دعایش مستجاب شود، پاک نگه داشتن شکم از حرام را توصیه فرمود: «طَهِّرْ مَا كَلَكَ وَ لَا تُدْخِلْ بَطْنَكَ الْحَرَامَ» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۳۹) و در حدیثی قدسی، خدای متعال، اجابت دعای همه را جز شخص حرام خوار تضمین کرده است: «فَمِنْكَ الدُّعَاءُ وَ عَلَى الْإِجَابَةِ فَلَا تَحْتَجِبُ عَنِّي دَعْوَةٌ إِلَّا دَعْوَةٌ آكَلَ الْحَرَامَ» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۳۹).

آثار منفی تغذیه حرام بر روح و روان آدمی آن قدر زیاد است که ماندگاری آن، طبق روایات اسلامی، چهل روز بیان شده است: «مَنْ أَكَلَ لُقْمَةً حَرَامٍ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَ لَمْ تُسْتَجَبْ لَهُ دَعْوَةٌ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳: ص ۳۱۴). این تأثیر گذاری درباره برخی از خوردنی‌ها یا نوشیدنی‌هایی که ذاتاً حرام هستند نیز آمده است؛ چنان که در روایتی منقول از امام صادق علیه السلام آمده است: «مَنْ شَرِبَ شَرْبَةً مِنْ حَمْرِ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ صَلَاتَهُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۴۰۲). این ممنوعیت، به خاطر تأثیر عمیق آن‌ها بر روح و روان و به تبع، بر اخلاق و رفتار آدمی است؛ به گونه‌ای که تا چهل روز اثر آن از بین نمی‌رود.

### ۱. ۲. ۴. تغذیه حلال و طیب و تأثیر گذاری بر تربیت نسل صالح

تأثیر تغذیه حلال و طیب، نه تنها بر خود انسان، بلکه بر نسل او نیز امری قطعی است و رعایت نکردن اصول صحیح تغذیه، موجب تربیت نسلی ناصالح خواهد شد و این ظلمی است که ممکن است از سوی انسان‌ها به نسل‌های آینده صورت گیرد. از جمله مصادیق تأثیر تغذیه حلال و طیب در تربیت نسل صالح و تأثیر پذیری در



اخلاق و رفتار نسل‌های آینده، تأثیرپذیری کودک از شیر می‌کشد؛ چرا که خصوصیات اخلاقی مادر یا دایه، از طریق شیردادن، به شیرخوار منتقل می‌گردد. از همین رو، وقتی فرعونیان حضرت موسی علیه السلام را از دریا گرفتند، به خواست الهی، شیر دایه‌ها بر آن حضرت حرام شد و تقدیر به گونه‌ای رقم خورد که مادر آن حضرت در دربار فرعون، به نوزاد خود شیر دهد: ﴿وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾ (قصص، ۱۲). اگر زنی ناشایست به او شیر می‌داد، خصلت‌های زشت او به آن حضرت منتقل می‌شد و دیگر نمی‌توانست پیامبر اولوالعزم خدا گردد و الگوی اخلاقی برای انسان‌ها و ساکنان دار کشتی هدایت آن‌ها گردد. در برخی از منابع آمده که «فرعون به مادر موسی علیه السلام گفت: چرا این طفل، شیر تو را خورد و شیر زنان دیگر را نخورد؟ وی پاسخ داد: به خاطر اینکه من زنی خوش‌بو و دارای شیری پاک هستم» (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ص ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ص ۳۸۱).

در روایات اسلامی، درباره کسی که به بچه شیر می‌دهد، بسیار سفارش شده است و از سپردن فرزند به دایه‌ای که ویژگی‌های ناپسند اخلاقی دارد، نهی شده است. در روایتی که غیاث بن ابراهیم، یکی از راویان موثق (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۵)، از امام صادق علیه السلام و آن حضرت از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل کرده، به دقت در انتخاب دایه سفارش شده است: «أَنْظَرُوا مَنْ تُرَضِّعُ أَوْلَادَكُمْ فَإِنَّ الْوَلَدَ يَشَبُّ عَلَيْهِ؛ دقت کنید که چه کسی فرزندان شما را شیر می‌دهد؛ زیرا کودک با شیر رشد می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: صص ۴۴ و ۴۳۳).

مطابق برخی از روایات، شیر، طبیعت انسان را تغییر می‌دهد؛ چنان‌که از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده که «تَحَيَّرُوا لِلرَّضَاعِ كَمَا تَتَحَيَّرُونَ لِلنِّكَاحِ، فَإِنَّ الرَّضَاعَ يَغَيِّرُ الطَّبَاعَ؛ افراد را برای شیردادن انتخاب کنید؛ چنان‌که برای ازدواج انتخاب می‌کنید؛ چه شیردادن طبیعت انسان‌ها را تغییر می‌دهد» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۹۳). در روایات دیگر سفارش شده که از دایه‌های خوش‌رو و خوش‌اخلاق برای شیردادن فرزندان





استفاده شود: «اسْتَرَضِعْ لَوْلَدِكَ بِلَبَنِ الْحِسَانِ وَإِيَّاكَ وَالْقَبَاحَ فَإِنَّ اللَّبَنَ قَدْ يُعَدِّي؛ برای شیردادن به فرزندان از دایه‌های خوش‌رو و خوش‌اخلاق استفاده کن و از زنان زشت و بداخلاق برحذر باش؛ زیرا شیر گاهی (صفات و ویژگی‌های روحی مادر را به فرزند) منتقل می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱: ص ۴۳۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ص ۱۱۰).

در برخی دیگر از روایات، از به کارگیری زنان بدکاره و دیوانه برای شیردادن به کودکان نهی شده است: «تَوَقَّوْا عَلَيَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ لَبَنِ الْبَغِيِّ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْمَجْنُونَةِ فَإِنَّ اللَّبَنَ يُعَدِّي؛ کودکان خود را از شیر زنان بدکاره و دیوانه دور نگه دارید؛ زیرا شیر اثر می‌گذارد» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۱۵). در فقه شیعه نیز به استحباب داشتن عقل، شیعه دوازده‌امامی بودن، عفت و صورت نیکوی دایه اشاره شده و سپردن بچه برای شیردادن به دایه‌ای که زشت‌رو، بداخلاق، زنازاده یا زنی که بچه‌اش از زنا به دنیا آمده، مکروه دانسته شده است (خمینی، ۱۳۹۱، ص ۳۹۲).

در روایتی که عیب‌دین زراره از امام صادق علیه السلام نقل کرده، تأثیرگذاری تغذیه حرام و ناسالم در نسل انسان به خوبی تبیین شده است: «كَسْبُ الْحَرَامِ يَبِينُ فِي الدَّرِيَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۱۲۴-۱۲۵).<sup>۱</sup> لقمه حرام، به منزله ویروس خطرناکی است که تبعات آن، هم دامنگیر خود انسان و هم نسل‌های بعدی او خواهد شد.

### ۳.۱. مؤلفه‌های مرتبط با منابع تغذیه

#### ۳.۱.۱. تأثیرات خوردن گوشت بر اخلاق و رفتار انسان

از جمله چیزهایی که هم تأثیر مثبت و هم تأثیر منفی بر اخلاق و رفتار انسان دارد، خوردن گوشت حیوانات است. در روایات اسلامی، هم بر خوردن گوشت تأکید شده و هم از زیاده‌روی در خوردن آن نهی شده است. در برخی از روایات، خوردن

۱. نجاشی با نقل روایتی از امام صادق علیه السلام، عیب‌دین زراره را کاملاً مورد وثوق می‌داند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۳۳).

گوشت موجب تقویت انسان و ترک آن (به مدت چهل روز) موجب بداخلاقی انسان دانسته شده است؛ چنان که در روایتی از امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین آمده است: «عَلَيْكُمْ بِاللَّحْمِ، فَإِنَّ اللَّحْمَ مِنَ اللَّحْمِ وَ اللَّحْمُ يَنْبِئُ اللَّحْمَ وَ قَالَ: مَنْ تَرَكَ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا سَاءَ خُلُقُهُ» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۷) و در صورت بداخلاقی، خوردن گوشت تجویز شده است: «وَ مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ فَأَطْعَمُوهُ اللَّحْمَ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: ص ۴۶۵). در روایت نبوی، از گوشت به عنوان سرور غذاهای دنیا و آخرت یاد شده است: «سید طعام الدنيا و الآخرة اللحم» (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ص ۵۷۷).

شایان توجه است که در عین حال که در روایات اسلامی، بر خوردن گوشت تأکید شده و خوردن آن موجب خوش اخلاقی انسان دانسته شده، از زیاده‌روی در خوردن آن به شدت نهی شده است؛ چراکه این امر، آثار منفی بر روح و روان و اخلاق و رفتار انسان خواهد گذاشت. در برخی از روایات، چهل روز متوالی خوردن آن موجب بداخلاقی می‌شود: «مَنْ أَكَلَ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا سَاءَ خُلُقُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳: ص ۳۲۶) و همچنین در قساوت قلب انسان مؤثر است: «مَنْ أَكَلَ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَسَأَ قَلْبُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۹: ص ۲۹۴). از همین رو، حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ کمتر گوشت می‌خورد و سفارش می‌کرد بدن‌های خود را قبرستان حیوانات قرار ندهید: «وَ لَا يَأْكُلُ اللَّحْمَ إِلَّا قَلِيلًا وَ يَقُولُ لَا تَجْعَلُوا قُلُوبَكُمْ وَ يَقُولُ لَا تَجْعَلُوا قُلُوبَكُمْ مَقَابِرَ الْحَيَوَانِ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۲۶).

نکته دیگر درباره خوردن گوشت، دقت در انتخاب حیوانی است که انسان از گوشت آن مصرف می‌کند؛ چراکه خلیقات حیوانات در اخلاق و رفتار انسان اثر می‌گذارد؛ برای نمونه، خوردن گوشت حیوانات وحشی، بدان دلیل که موجب خشونت در رفتار و اخلاق می‌شود، بر انسان حرام شده است.

صرف نظر از حیوانات حرام گوشت که تحریم آن‌ها، فلسفه خاص خود را دارد، در میان حیوانات حلال گوشت هم، نه تنها خوردن گوشت برخی از آن‌ها (مثل گاو) توصیه نشده، بلکه از خوردن آن‌ها نهی شده است یا سفارش شده از گوشت برخی





از حیوانات مثل ماهی (به خاطر برخی آثاری که دارد)، کمتر استفاده شود؛ برای مثال، گوشت گاو در برخی از روایات، بیماری‌زا و چربی و شیر گاو، درمان دانسته شده است: «لَحْمُ الْبَقَرِ دَاءٌ وَ سُمُونُهَا شِفَاءٌ وَ اللَّبَنُهَا دَوَاءٌ» (ابن اشعث، بی تا، ص ۲۴۳). این در حالی است که گوشت گوسفند، درمان و شیر آن، موجب درد و بیماری برای انسان دانسته شده است: «لَحْمُ الْغَنَمِ دَوَاءٌ وَ لَبَنُهَا دَاءٌ» (مستغفری، ۱۳۸۵ق، ص ۲۷).

این امر، شاید به خاطر تأثیرات مثبت و منفی خلق و خوی این حیوانات بر خلق و خوی انسان باشد؛ به گونه‌ای که گوسفند چون حیوانی رام است، تأثیر مثبت بر اخلاق انسان می‌گذارد، در حالی که این ویژگی در گاو وجود ندارد. البته شاید علت‌های دیگری داشته باشد. همچنین در روایات اسلامی برای از بین بردن برخی از ویژگی‌های زشت اخلاقی، خوردن گوشت برخی حیوانات سفارش شده است؛ به طور مثال، خوردن گوشت دراج (پرنده‌ای شبیه کبک) برای کاهش خشم انسان سفارش شده است: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَقِلَّ غَيْظُهُ فَلْيَأْكُلْ لَحْمَ الدَّرَاجِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۳۱۲).

در اسلام برای ذبح حیوانات نیز شرایط خاصی در نظر گرفته شده که در صورت رعایت آن‌ها گوشت حیوان، حلال و در غیر این صورت حرام می‌شود. نکته شایان توجه، تأثیر ذبح با شرایط خاص بر گوشت حیوان است که در صورت رعایت نکردن این شرایط، خوردن گوشت آن حیوان، ممنوع اعلام شده است. امروزه متخصصان تغذیه بر این باورند که اگر گاو یا گوسفند به صورت غیراسلامی ذبح شود، مصرف آن برای انسان مشکلات فراوانی از جمله اضطراب، ترس و بی‌بندوباری ایجاد می‌کند؛ به دلیل آنکه استرس و ترس زمان ذبح موجب می‌شود گوشت مملو از سموم شود. بنابراین، ذبح حلال از تجمع سم و خون در گوشت پیشگیری می‌کند و موجبات سلامت انسان را فراهم می‌آورد (خیام نکویی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۸).

### ۱.۳.۲. تأثیرات برخی از غذاها و میوه‌ها بر اخلاق انسان

غیر از گوشت که از آن به عنوان سرور غذاها تعبیر شده، غذاهای دیگر و میوه‌ها نیز می‌توانند تأثیرات خاص بر اخلاق، رفتار و روحیات انسان داشته باشند و از همین رو، در روایات اسلامی بر خوردن برخی از غذاها و میوه‌ها به خاطر تأثیر مثبت آن‌ها بر اخلاق انسان بسیار تأکید شده است؛ برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

از جمله خوردنی‌هایی که هم در آیات قرآن و هم در روایات تأکید زیادی بر خوردن آن شده، عسل است. عسل، تنها ماده غذایی است که در آیات قرآن، به طور مطلق از آن به شفا تعبیر شده است: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ (نحل، ۶۹). در قرآن، پس از بیان وحی غریزی خدا به زنبور عسل برای ساختن خانه در میان کوه‌ها و درختان و خوردن از میوه‌ها و گل‌ها و به دنبال آن، تهیه شگفت‌انگیز این معجون شفابخش، عسل نشانه‌ای از نشانه‌های خدا معرفی شده است: ﴿وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ «پروردگار تو به زنبور عسل وحی کرد که از کوه‌ها و درختان و در بناهایی که می‌سازند، خانه‌هایی برگزین. آنگاه از هر ثمره‌ای بخور و فرمانبردار به راه پروردگارت برو. از شکم او شرابی رنگارنگ بیرون می‌آید که شفای مردم در آن است و صاحبان اندیشه را در این عبرتی است» (نحل، ۶۸-۶۹).

در روایات، عسل، شفای تمامی بیماری‌ها بیان شده است: «الْعَسَلُ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَلَا دَاءَ فِيهِ يَقِلُّ الْبَلْغَمَ وَيَجْلُو الْقَلْبَ؛ عسل، شفای هر بیماری است و موجب هیچ بیماری نمی‌شود. بلغم را کم می‌کند و قلب را صفا می‌بخشد» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶: ص ۳۶۷). طبیعی است اگر قلب و روح انسان صفا پیدا کند، خود او هم انسان باصفایی می‌شود و در نتیجه، اخلاق و رفتار او نیز صفا پیدا می‌کند.

در روایات، برای خوردن زیتون، فواید زیادی از جمله خوش اخلاقی انسان بیان شده است؛ چنان که در روایت نبوی آمده: «عَلَيْكُمْ بِالزَّيْتِ فَإِنَّهُ... يَحْسِنُ الْخُلُقَ وَ





يَطِيبُ النَّفْسَ وَ يَذْهَبُ بِالْغَمِّ؛ بر شما باد خوردن زیتون که موجب... خوش اخلاقی می شود و نفس را پاکیزه گردانیده و غم و غصه را از بین می برد» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۰). در روایت دیگری از امام رضا علیه السلام، این ماده غذایی برای از بین بردن خشم و غضب انسان مؤثر دانسته شده است: «نِعْمَ الطَّعَامُ الزَّيْتُ... يَطْفِئُ الْغَضَبَ» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۰).

انگور از جمله میوه های تأثیرگذار بر اخلاق انسان دانسته شده است؛ چنان که در روایت امام صادق علیه السلام آمده که پیامبری از پیامبران خدا از غم و غصه به خدا شکایت کرد. خداوند به او دست داد انگور بخورد: «شَكَاتِي مِنَ الْأَنْبِيَاءِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الْغَمَّ فَأَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِأَكْلِ الْعِنَبِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۳۵۱ و ج ۱۲: ص ۵۴۱).

در روایات به تأثیرگذاری «به» بر اخلاق انسان تأکید شده است. در روایتی از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، آن حضرت، جعفر را به خوردن این میوه سفارش کرده و آن را عامل تقویت قلب و از بین برنده ترس دانسته است: «يا جعفر كل السفرجل فإنه يقوى القلب و يشجع الجبان» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۳۵۷). در روایت دیگری از آن حضرت، خوردن «به» موجب نشاط قلب و از بین رفتن بخل و ترس است: «فَإِنَّ فِيهِ ثَلَاثَ خِصَالٍ... يَجْمُ الْفُؤَادَ وَ يَسْخِي الْبُخِيلَ وَ يَشْجَعُ الْجَبَانَ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۱۵۷). همچنین آن حضرت، زنان باردار را به خوردن «به» سفارش کرده است؛ چراکه موجب خوش اخلاقی فرزندان می شود: «أَطْعَمُوا حَبَالَكُمْ السَّفْرَجَلَ فَإِنَّهُ يَحْسُنُ أَخْلَاقَ أَوْلَادِكُمْ» (راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۱).

همچنین خوردن خرما برای زن باردار به خاطر تأثیراتی که بر اخلاق بچه می گذارد، سفارش شده است؛ در روایت نبوی آمده که اگر زن باردار در ماهی که فرزندش به دنیا می آید، خرما بخورد، فرزندش بردبار و پرهیزکار می شود: «أَطْعَمُوا الْمَرْأَةَ فِي شَهْرِهَا الَّتِي تَلِدُ فِيهِ التَّمْرَ فَإِنَّ وَلَدَهَا يَكُونُ حَلِيمًا نَقِيًّا» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۹).

خوردن کشمش نیز در روایات سفارش شده است؛ چنان که در روایت نبوی، آثار زیادی از جمله سلامت، خوش اخلاقی، تقویت اعصاب و دفع بیماری برای آن شمرده شده است: «عَلَيْكُمْ بِالزَّيْبِ فَإِنَّهُ... يَصِحُّ الْجِسْمَ وَ يَحْسُنُ الْخُلُقَ وَ يَشُدُّ الْعَصَبَ وَ يَذْهَبُ بِالْوَصَبِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۳۴۴).



## نتیجه گیری

در این پژوهش مؤلفه‌های تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان از تغذیه، در آیات قرآن و روایات اسلامی بررسی شد و این نتیجه به دست آمد که این مؤلفه‌ها از سه وجه قابل بحث و بررسی است: کمیت غذا، کیفیت غذا و منابع غذا. تغذیه انسان از هر سه وجه در اخلاق و رفتار انسان تأثیرگذار است؛ از نظر کمیت غذا، پرخوری عامل بسیاری از بیماری‌هاست و تأثیر منفی در اخلاق و رفتار انسان می‌گذارد. در مقابل، کم‌خوری و به‌اندازه خوردن، زمینه‌ساز بروز رفتارها و خلقیات پسندیده در انسان است.

از نظر کیفیت غذا، تغذیه از غذاهای حلال و طیب موجب بروز رفتارها و خلقیات پسندیده می‌گردد و تغذیه از غذاهای حرام و غیرطیب زمینه‌ساز بروز رفتارها و خلقیات زشت می‌گردد و بین تغذیه حلال و طیب و انجام کارهای شایسته، مصونیت از وسوسه‌های شیطانی و در نتیجه، دورماندن از کارهای زشت و ناپسند، اجابت دعای انسان و تأثیرپذیری نسل آینده از رفتارها و خلقیات انسان، ارتباط مستقیم وجود دارد.

از نظر منابع تغذیه نیز خوردن گوشت، هم می‌تواند تأثیرات مثبت و هم تأثیرات منفی بر اخلاق و رفتار انسان بگذارد؛ افراط و تفریط در خوردن گوشت، تأثیرات منفی اخلاقی، و متعادل و به‌اندازه خوردن گوشت، تأثیرات مثبت بر اخلاق انسان می‌گذارد. علاوه بر این، خوردن گوشت برخی از حیوانات تأثیرات مثبت و خوردن گوشت برخی دیگر، تأثیرات منفی بر اخلاق انسان می‌گذارد. همچنین در آیات قرآن و روایات اسلامی، بر خوردن برخی از غذاها و میوه‌ها به‌خاطر تأثیرات مثبت اخلاقی آن‌ها تأکید شده است.





## کتاب نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه عبدالحمید آیتی.
۲. نهج البلاغه، نسخه صبحی صالح، ترجمه جعفر شهیدی.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق و تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۴. ابن اشعث، محمد بن محمد (بی تا)، الجعفریات، تهران: مکتبه النینوی.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۲، قم: جامعه مدرسین.
۷. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، (۱۴۰۷ق)، عدة الداعی و نجاح الساعی، تحقیق و تصحیح احمد موحدی قمی، بی جا: دار الکتب الاسلامیه.
۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق و تصحیح جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۹. مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۶۸)، مثنوی معنوی، تهران: طلوع.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم درر الکلم، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، هداية الامة الى احکام الائمة، تحقیق و تصحیح آستان قدس رضوی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۲. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، تفسیر اثناعشری، تهران: میقات.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، الخلاصة، قم: دار الذخائر.
۱۴. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۵. خمینی، روح الله (۱۳۹۱)، رساله توضیح المسائل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.



۱۶. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، معجم رجال الحديث، قم: مركز نشر آثار شيعه.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۳۹۹ق)، الموجز فی اصول الفقه، ج ۳۰، قم: انتشارات امام صادق علیه السلام.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، الميزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: اعلمی.
۱۹. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق)، مکارم الاخلاق، ج ۴، قم: شریف رضی.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، تهران: ناصر خسرو.
۲۱. طبری آملی، محمدبن ابی القاسم (۱۳۸۳ق)، بشارة المصطفی لشيعة المرتضى، ج ۲، نجف: المكتبة الحيدرية.
۲۲. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذيب الاحكام، تحقيق و تصحيح حسن الموسوی خراسان، ج ۴، تهران: دار الكتب الاسلامية.
۲۳. طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، الفهرست، نجف: المكتبة المرتضوية.
۲۴. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۱)، رجال الطوسی، نجف: حيدريه.
۲۵. راوندى، قطب الدين (۱۴۰۷ق)، الدعوات، قم: انتشارات مدرسة امام مهدي (عج).
۲۶. راوندى، قطب الدين (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، تحقيق و تصحيح احمد الحسيني و محمود مرعشى، ج ۲، قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفي.
۲۷. قمی، عباس (۱۴۱۴ق)، سفينة البحار، قم: اسوه.
۲۸. كشي، محمدبن عمر (۱۳۴۸)، رجال الكشي، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۲۹. كليني، محمدبن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافي، تحقيق و تصحيح علي اكبر غفاري و محمد آخوندي، ج ۲، تهران: دار الكتب الاسلامية.
۳۰. ليشي واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، عيون الحكم و المواعظ، تحقيق و تصحيح حسين حسني بيرجندی، قم: دار الحديث.



۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تحقیق و تصحیح جمعی از محققان، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. مستغفری، جعفر بن محمد (۱۳۸۵ق)، طب النبی، تحقیق و تصحیح علی اکبر الهی خراسانی، نجف: مکتبه الحیدریه.
۳۳. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الامالی، تحقیق و تصحیح حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید.
۳۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق و تصحیح حسین درگاهی، چ ۲، قم: کنگره شیخ مفید.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. منسوب به امام صادق علیه السلام (۱۴۰۰ق)، مصباح الشریعه، بیروت: اعلمی.
۳۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، رجال نجاشی، قم: جامعه مدرسین.
۳۸. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق و تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۹. نووی جاوی، محمد بن عمر (۱۴۱۷ق)، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۰. ورام ابن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق)، مجموعه ورام، قم: مکتبه فقیه.
۴۱. خیام نکویی، مجتبی و دیگران (۱۳۹۵)، «تأثیر تغذیه غذاهای حلال بر بروز صفات اخلاقی از دیدگاه دین اسلام و علم ژنتیک»، مجموعه مقالات دومین همایش ملی قرآن و علوم زیستی، دانشگاه اصفهان، نمایه شده در: civlica.com.
۴۲. فصیحی، حسین و دیگران (۱۳۹۴)، «تأثیر تغذیه بر اخلاق با توجه به اثر متقابل نفس و بدن بر مبنای قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام»، اسلام و سلامت، دانشگاه علوم پزشکی بابل، دوره ۲، ش ۳ و ۴، ص ۶۶-۷۳.





## نبايدهای سرمايه گذاري های نامتعارف از بُعد اخلاق کاربردی براساس

### دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی رحمته الله علیه

محمدجواد فلاح\*، رضا شاه منصورى\*\*

#### چکیده

امروزه سرمايه گذاري در عرصه هایي همچون ارز، خودرو و مسکن مورد توجه و اقبال برخی اقشار جامعه قرار گرفته است. با توجه به تبعات متعددی که این قبیل سرمايه گذاري می توان در پی داشته باشد، اهمیت بررسی ابعاد مختلف قانونی، اقتصادی، فقهی و اخلاقی این نوع سرمايه گذاري امری واضح است. اما با توجه به این که بررسی ابعاد اخلاقی این قبیل سرمايه گذاري ها خصوصاً در بعد فردی و اجتماعی کمتر مورد توجه قرار گرفته است، ضرورت تبیین این ابعاد، از اهمیت و ضرورت بیشتری برخوردار است. هدف این مقاله بررسی این نوع فعالیت های اقتصادی، از نظر اخلاق کاربردی و براساس دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی ره با روش توصیفی تحلیلی است. نتیجه پژوهش این که با بررسی دیدگاه اخلاقی علامه طباطبائی می توان گفت فضیلت گرایی، پیامد گرایی اخلاقی، پیامد گرایی اخروی، وظیفه گرایی و اخلاق محبت از مبانی فرااخلاقی ایشان و تقوا، برابری، ایثار، وحدت

\* دانشیار گروه اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

fallah@Maaref.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری تربیت مدرس اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Rez.Mansoor@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۲



و امنیت اجتماعی از مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی هستند. با خرید و حبس ارز، مسکن و خودرو و ورود نقدینگی به این بازارها جریان معاملات اقتصادی و رونق آن‌ها دچار اختلال می‌شود و مصداقی برای تقدم نفع شخصی بر منافع جمعی و بی‌تفاوتی نسبت به قشر ضعیف جامعه است که با مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی در تضاد است. همچنین ورود به این نوع سرمایه‌گذاری‌ها در بُعد رذائل اخلاقی، آسیب‌هایی همچون اشتیاق نسبت به آشفته‌گی و گرانی در اقتصاد و شادمانی از ضرر دیگران را در پی دارد.

### کلیدواژه‌ها

خرید ارز و مسکن و خودرو، نظام اقتصادی، اخلاق اجتماعی، علامه طباطبایی، منافع شخصی و جمعی.

### مقدمه

در سال‌های اخیر با بروز برخی از مشکلات اقتصادی در جامعه و کاهش ارزش پول ملی، بعضی از افراد برای بهره‌مندی از شرایط موجود و به‌دست آوردن سود، به سرمایه‌گذاری در بازارهایی همچون ارز، مسکن و خودرو روی آوردند. غالباً ورود به عرصه سرمایه‌گذاری در این بازارها از لحاظ قانونی منعی ندارد و ممکن است در بعضی از بازه‌های زمانی سود سرشاری نیز در پی داشته باشند؛ اما اینکه آیا از لحاظ اخلاقی اجتماعی نیز چنین فعالیت‌های اقتصادی مجاز هستند یا نه نیازمند بررسی و دقت بیشتری است.

با توجه به اینکه امروزه تعداد قابل توجهی از افراد یا به این عرصه‌های اقتصادی وارد شده‌اند یا تمایل به ورود به آن‌ها را دارند و ازسوی دیگر، ممکن است چنین اموری دارای آسیب‌های اخلاقی جدی باشند، بررسی ابعاد اخلاقی این نوع سرمایه‌گذاری، امری مهم و ضروری است. همچنین، بررسی این ابعاد از منظر آیات





و به خصوص دیدگاه اندیشمند بزرگ معاصر، علامه طباطبائی رحمته الله علیه اهمیت و جایگاه خاصی دارد.

دربارهٔ پیشنهاد این تحقیق باید گفت معمولاً مسئلهٔ سرمایه‌گذاری در بازارهای ارز، مسکن و خودرو از وجوهی مانند وجوه قانونی، فقهی و اقتصادی، نه در سطح مقالات علمی پژوهشی، بلکه صرفاً در حد یادداشت‌های کوتاه در برخی از رسانه‌ها بررسی شده است (خبرگزاری ایسنا، ۱۴۰۱/۰۵/۰۲؛ خبرگزاری دانشجو، ۱۴۰۱/۱۱/۱۰).<sup>۲</sup> البته در معدود مواردی، ابعاد و تأثیرات مختلف تحولات بازار ارز در اقتصاد و بازارهای دیگر مانند طلا و مسکن، در برخی از مقالات علمی پژوهشی بررسی شده است؛<sup>۳</sup> اما دربارهٔ ابعاد اخلاق اجتماعی این نوع امور اقتصادی باید گفت متأسفانه این ابعاد به‌طور دقیق در مقالات علمی بررسی نشده است. بنابراین، وجه تمایز این پژوهش با تحقیقات قبلی این است که به‌نحو تفصیلی و خاص، به ابعاد اخلاق اجتماعی سرمایه‌گذاری در بازار ارز، مسکن و خودرو، با توجه به دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی می‌پردازد.

این پژوهش در پی پاسخ‌دادن به این سؤالات است: ملاک اخلاقی برای کارهای اقتصادی مخصوصاً بازارهایی همچون ارز، مسکن و خودرو در اسلام چیست؟ ورود به این عرصه‌های سرمایه‌گذاری از منظر علامه طباطبائی (مخصوصاً ذیل آیهٔ ۳۴ سورهٔ توبه) چه مسائل و آسیب‌های اخلاقی در پی دارد؟  
روش در این پژوهش، توصیفی تحلیلی است و برای حل مسئله از استدلال‌های عقلی، آیات و روایات استفاده شده است.

1. <https://www.isna.ir/news/1401050201584>

2. <https://snn.ir/fa/news/1057589>

۳. برای نمونه ر.ک: صادقی شاهدانی، مهدی، علیرضا خزایی و مجتبی اسلامیان (۱۴۰۰)، «تأثیر تحولات بازارها بر بازار مسکن شهری ایران: با تأکید بر نااطمینانی‌های بازار طلا»، *اقتصاد و مدیریت شهری*، سال ۹، ش ۳۶، ص ۹۵-۱۱۲؛ هاتفی مجومرد، مجید و حسن مهرآرا (۱۳۹۹)، «مهاجرت حباب میان بازار ارز و بازار مسکن»، *پرونده‌نامهٔ اقتصادی*، دوره ۲۰، ش ۷۷، ص ۶۷-۱۰۲.



### ۱. تفسیر آیه شریفه ۳۴ سوره توبه

علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه ۳۴ سوره توبه به نحو خاص مباحثی را مطرح می کند که می توان از آن ها به ابعاد اخلاقی خرید ارز از منظر ایشان دست یافت.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾؛ «ای اهل ایمان، یقیناً بسیاری از عالمان یهود و راهبان، اموال مردم را به باطل [و به صورتی نامشروع] می خورند و همواره [مردم را] از راه خدا بازمی دارند و کسانی را که طلا و نقره می اندوزند و آن را در راه خدا هزینه نمی کنند، به عذاب دردناکی مژده ده» (توبه، ۳۴).

این آیه را می توان به دو بخش تقسیم کرد؛ در بخش اول آیه، در ادامه آیات قبلی به این نکته اشاره می شود که برخی از دانشمندان یهودی و راهبان مسیحی از راه باطل و نامشروع اموال مردم را تصاحب می کنند و مردم را از راه رسیدن به خداوند بازمی دارند. این قسمت از آیه شریفه، محل ارجاع در این تحقیق نیست. اما در بخش دوم که متناسب با این تحقیق است، دیگر بحث مختص به بعضی از اهل یهود و نصارا نیست، بلکه مسئله ای بیان می شود که شامل همه افراد حتی مسلمین نیز می شود. خداوند تعالی می فرماید کسانی که طلا و نقره را که از اسباب مبادلات اقتصادی در آن زمان بود، جمع آوری، حبس و پنهان می کنند و آن ها را در راه خداوند انفاق نمی کنند، به عذاب الیم بشارت بده.

در تفسیر این بخش از آیه شریفه، ابتدا باید مقصود از واژه «یکنزون» مشخص شود. کنز در لغت، به معنای جمع آوری، حبس و پنهان کردن چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ص ۱۴۱). در تفاسیر درباره معنای کنز که در آیه شریفه مذمت شده، مطالب مختلفی آمده است؛ بعضی از مفسران با تکیه بر برخی از روایات، کنز مذموم را مالی دانسته اند که زکات آن پرداخت نشده است. بنابراین، اگر کسی زکات مال خود را پردازد، از این حیث،





منعی برای جمع‌آوری مال ندارد. با توجه به تعریف کنز، مقصود آیه شریفه از طلا و نقره را به نپرداختن زکات نیز تعمیم داده و شامل طعام نیز دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۵: ص ۲۱۰). بعضی از مفسران با تکیه بر برخی از روایات، کنز مذموم را مال انباشته‌شده‌ای معرفی می‌کنند که بیش از دوهزار درهم باشد. بنابراین تفاسیر، مال انباشته‌شده به سکه طلا و نقره و پول رایج آن زمان منحصر بوده و به طعام تعمیم داده نشده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲: ص ۸۷). طبق این نظر، طلا و نقره‌ای که انباشته و حبس شوند، کنز هستند؛ چه زکات آن‌ها پرداخته شده باشد چه نشده باشد. از برخی از روایات دیگر نیز می‌توان فهمید که کنز مختص اموالی که زکات آن‌ها داده شده باشد نیست، بلکه در شرایط خاص اجتماعی شامل اموالی که زکات آن‌ها داده شده نیز می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ص ۶۱).

در مقابل، برخی از مفسران، ابعاد جدیدی از مفهوم آیه شریفه بیان کرده و عمق بیشتری به معارف آن بخشیده‌اند. در توضیح کلام آن‌ها باید گفت با شکل‌گیری زندگی اجتماعی، بشر برای رفع نیازهای خود از مبادله کالا به کالا استفاده می‌کرد. از آن‌رو که معامله کالا به کالا دارای مشکلات خاصی است، طلا و نقره (به‌عنوان پول گران‌قیمت و ارزان‌قیمت) انتخاب شدند. در آیه شریفه نیز مطلق مال ذکر نشده است، بلکه مقصود از دو واژه طلا و نقره، پول رایج معاملات در جامعه است. بنابراین، طرف خطاب آیه شریفه کسانی است که پول رایج جامعه را حبس و پنهان می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۳۴۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷: ص ۳۹۳).

علامه طباطبائی نیز در تفسیر شریف المیزان، با نگاهی متفاوت، به تفسیر این آیه پرداخته است. او درباره بخش ابتدایی آیه شریفه نکاتی گفته که با تحقیق حاضر تناسب دارد؛ چند آیه پیشین در مقام بیان آسیب‌هایی است که بزرگان یهود و نصاری برای جامعه دارند و این آسیب‌ها موجب فساد در جامعه می‌شوند. در ابتدای این آیه به اکل باطل اموال مردم توسط آن‌ها اشاره می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت امور اقتصادی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که قوام جامعه به آن است. با آسیب به



نظام اقتصادی، قوام آن نیز به مخاطره می‌افتد. از سخن علامه می‌توان این نکته را فهمید که این آیه شریفه نیز در پی بیان امری است که به فساد اجتماعی منجر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۳۳۲-۳۳۵).

بنابر نظر ایشان، در بخش دوم آیه شریفه که نهی از «کنز» است، هیچ دلیل لفظی و ظاهری وجود ندارد که حکم مختص یهود و نصاری باشد و این نهی شامل مسلمین نیز می‌شود. همچنین در تمام استعمالات کنز معنای پنهان کردن وجود دارد و علت استعمال آن در آیه این است که معمولاً در زمان قدیم، سکه‌های طلا و نقره را به صورت دفینه نگهداری می‌کردند تا از سرقت محفوظ بمانند. بنابراین، مقصود از کنز در آیه شریفه، سکه‌های طلا و نقره به‌عنوان پول رایج در آن زمانه است. به نظر علامه، آیه شریفه همه مردم حتی مسلمین را نهی می‌کند که پول رایج جامعه را جمع‌آوری و پنهان کنند؛ چراکه این امر هرچند دارای منفعت شخصی است، منجر به آسیب به نظام اقتصادی و در پی آن، ایجاد فساد در بنیان جامعه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۳۳۲-۳۳۵). با توجه به نکات قبل باید گفت مقصود از کنز، صرف جمع‌آوری و داشتن پول رایج نیست، بلکه حبس آن و جلوگیری از جریان این پول در چرخه اقتصاد است.

باتوجه به اینکه مبادلات اقتصادی متوقف بر وجود پول رایج است و ازطرف دیگر، مقدار پول بی‌نهایت نیست و محدود است، اگر گروهی قصد داشته باشند پول رایج را حبس کنند و از چرخه اقتصاد کنار بکشند، قطعاً مبادلات اقتصادی با مشکل مواجه می‌شود؛ بنابراین، این‌گونه جمع‌آوری و حبس پول به اختلال در چرخه و رونق اقتصاد در جامعه منجر می‌شود. ازسوی دیگر، علامه (برخلاف دیدگاه غزالی) معتقد است سکه طلا و نقره به‌خودی‌خود نیز دارای ارزش ذاتی هستند و به همین دلیل، معیار ارزش‌گذاری اجناس شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ص ۶۶۴). بنابراین، حبس پول رایج و کمبود آن در جامعه به افزایش ارزش خود این پول رایج نیز منجر می‌شود.

پس، نهی آیه شریفه، نهی از داشتن پول نیست، بلکه نهی از حبس آن است؛ چون اسلام مالکیت اشخاص را از حیث کمیت محدود نکرده و حتی اگر شخص مفروض هزاران برابر آن دفینه ثروت می‌داشت، ولی آن را حبس نمی‌کرد و در جریان معاملات جامعه قرار می‌داد، اسلام هیچ عتابی به او نداشت. به عبارت دیگر، این نهی صرفاً به دلیل حبس مال و اختلال در نظام اقتصادی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ص ۶۶۴).

افزون بر این، در آیه شریفه، نهی از کنز پول رایج، به دلیل پیشگیری از انفاق آن است که بنابر نظر علامه، مقصود فقط زکات نیست، بلکه صرف این پول در هر امری است که در جامعه و حفظ بقای آن ضرورت دارد؛ پس نهی از کنز اموال، نهی از داشتن اموال نیست، بلکه نهی از حبس پول رایج و خرج نکردن آن در اموری است که برای اجتماع ضرورت دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ص ۶۶۴).

## ۲. مصادیق امروزی کنز مذموم

از منظر علامه طباطبائی، بنا بر آیه شریفه، حبس پول رایج در معاملات کشور، از این حیث که موجب کمبود آن و افزایش قیمت آن و اختلال در اقتصاد می‌شود، امری مذموم است.

می‌توان گفت بنابر مطالب بیان‌شده و با توجه به ملاک و مناطی که علامه طباطبائی از این آیه و نهی از کنز مال به دست می‌آورد، قاعده کلی این است که هرگونه جمع‌آوری و حبس اموالی که مورد نیاز جامعه است و به اختلال در دسترسی مردم به آن‌ها و افزایش قیمت آن‌ها منجر می‌شود، قبیح است؛ زیرا موجب اختلال در اقتصاد و نظم اجتماعی می‌شود.

با توجه به مناط و معیاری که آیه شریفه براساس آن، حبس نقدین را مذمت می‌کند، می‌توان از باب تنقیح مناط، این حکم را به موارد دیگر نیز سرایت داد. با توجه به مشخص شدن مناط و مقصود در آیه شریفه می‌توان حکم آیه و مذمت آن





را به مصادیق دیگر نیز سرایت داد و برخی از مصادیق دیگر این حکم کلی را در اقتصاد امروز جامعه بررسی کرد.

با بروز برخی از مشکلات اقتصادی در سال‌های اخیر و افت ارزش پول ملی و در پی آن، افزایش سرسام‌آور قیمت ارزهای خارجی، این انگیزه در عده‌ای ایجاد شد تا با سرمایه‌گذاری در این زمینه و خرید و حبس ارزهای خارجی از بستر به‌وجودآمده استفاده کنند. باید یادآور شد یکی از علل رشد بی‌رویه قیمت ارز، کمبود آن در کشور است؛ با هجوم تقاضای داخلی ارز، این کمبود عمق بیشتری یافته و فاصله عرضه و تقاضا روزبه‌روز بیشتر می‌شود. لذا نفس این تقاضای کاذب موجب رشد بیشتر قیمت ارز و کاهش ارزش پول ملی می‌شود.

با توجه به تفسیر آیه شریفه می‌توان یکی از مصادیق بارز کنز مذموم در آیه شریفه را خرید و حبس ارزهای خارجی و خارج کردن آن‌ها از چرخه اقتصاد دانست. در صورتی که این نوع سرمایه‌گذاری به جریانی در کشور تبدیل شود و تعداد قابل توجهی از مردم به این سمت حرکت کنند، آثار مخربی بر اقتصاد خواهد گذاشت؛ زیرا با این عمل هم چرخه مبادلات اقتصادی با جامعه جهانی دچار مشکل می‌شود و هم با کاهش ارزش پول ملی، اقشار مختلف جامعه با گرانی‌های پی‌درپی و کاهش قدرت خرید و سختی و تنگی در امر معیشت مواجه می‌شوند. علامه در این زمینه می‌گوید:

نقدین، یعنی سکه‌های طلایی و نقره‌ای [در گذر زمان]، مقیاس اصلی قیمت‌ها شده، هر چیز دیگر و هر عملی با آن‌ها تقویم و ارزیابی شد و نوسان‌های حوائج زندگی همه به آن دو منتهی گردید و آن دو ملاک دارایی و ثروت شدند و کارشان به جایی رسید که گویی جان مجتمع و رگ حیاتش بسته به وجود آن‌هاست؛ اگر امر آن‌ها مختل شود، حیات اجتماع مختل می‌گردد و اگر آن‌ها در بازار معاملات در جریان باشند، معاملات سایر اجناس جریان پیدا می‌کند و اگر آن‌ها متوقف شوند سایر اجناس نیز متوقف می‌گردد. امروزه وظیفه‌ای را که نقدین در جوامع بشری به



عهده داشت (از قبیل حفظ قیمت اجناس و عمل‌ها و تشخیص نسبت میان آنها)، او را قریباً از قبیل پوند و دلار و چک و سفته‌های بانکی به عهده گرفته است و در تعیین قیمت اجناس و اعمال و تشخیص نسبت‌هایی که میان آنهاست نقش نقدین را بازی می‌کند؛ بدون اینکه خود قیمت ذاتی داشته باشد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت تقریباً این‌ها قیمت هر چیزی را معلوم می‌کنند، ولی خودشان قیمتی ندارند. در جریان دو جنگ جهانی دیدیم که بطلان اعتبار پول در پاره‌ای از کشورها مانند منات در روسیه تزاری و مارک در آلمان چه بلاها و مصائبی ایجاد کرد و با سقوط ثروت چه اختلالی در حیات آن جوامع پدید آمد. حال باید دانست اندوختن و دفینه کردن پول و جلوگیری از انتشار آن در میان مردم عیناً همان مفسد و مصائب را ایجاد می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۳۴۹-۳۵۰).

البته با توجه به مناط و معیاری که علامه از آیه شریفه بیان کرد، از باب تنقیح مناط باید گفت این مسئله مختص بازار ارز نیست، بلکه امور دیگری نیز در اقتصاد جامعه وجود دارد که در عین اینکه از مایحتاج ضروری جامعه هستند، در صورت ورود نقدینگی و سرمایه‌گذاری در آنها و در ادامه، حبس آنها، در اقتصاد جامعه اختلال به وجود می‌آید.

در حقیقت علت و منشأ مذمت و حرمت احتکار در جامعه نیز به همین نکته برمی‌گردد.

طبق روایتی از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، کسی که اجناس مورد نیاز جامعه را وارد بازار کند، تأیید و تحسین شده و محتکران، تقبیح شده و ملعون خوانده شده‌اند؛ «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَ الْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۱۶۵).

در روایت دیگری از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مکانی در جهنم وجود دارد که مختص سه گروه از گنه کاران، از جمله اهل احتکار است: «عَنْ جَبْرِئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ أَطْلَعْتُ فِي النَّارِ فَرَأَيْتُ وَادِيًا فِي جَهَنَّمَ يُغْلِي فَقُلْتُ يَا مَالِكُ لِمَنْ هَذَا فَقَالَ لِثَلَاثَةِ الْمُحْتَكِرِينَ وَ الْمُدْمِنِينَ الْحَمْرَ وَ الْقَوَادِينَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷: ص ۴۲۶).



یکی از بازارها، بازار مسکن است. به دلیل تولید کم مسکن در سال‌های گذشته و نبودن تعادل بین نظام عرضه و تقاضا، سرمایه‌گذاری در این عرصه برای کسب سود، موجب بیشتر شدن تقاضای کاذب و شعله‌ور شدن آتش افزایش قیمت‌ها در این بازار شد. در حقیقت، معنای کنز (جمع آوری و حبس)، در این بازار مصداقی همچون خانه‌های خالی دارد. عده‌ای برای کسب سود و افزایش قیمت‌ها سعی در خرید خانه و خالی نگه داشتن آن دارند. برخی از مسئولان با بیان اینکه سرمایه‌های هنگفتی از کشور در دوونیم میلیون واحد مسکونی خالی از سکنه حبس شده است، گفتند ایران ده برابر کشور انگلیس خانه خالی دارد (خبرگزاری ایسنا، ۱۴۰۰/۰۲/۲۸).<sup>۱</sup> این درحالی است که کشور با نیاز مبرم به خانه مواجه است و در اثر نبود تعادل بین عرضه و تقاضا روزبه‌روز قیمت مسکن بیشتر و برای اقشار ضعیف دست‌نیافتنی‌تر می‌شود. البته برای جلوگیری از این آسیب اقتصادی، قوانینی همچون وضع مالیات بر خانه‌های خالی در دست اجراست. بنابراین، یکی از مصادیق بارز کنز مالی که از مایحتاج ضروری مردم است و موجب اختلال در نظام اقتصادی و اجتماعی می‌شود، خرید و حبس خانه است.

همین امر در بازار خودرو نیز به چشم می‌خورد؛ بازاری که خود از افزایش قیمت ارز آسیب دیده است. سیل تقاضای کاذب موجب می‌شود تولیدات آن به دست مصرف‌کننده حقیقی نرسد و هرگز تعادلی بین عرضه و تقاضا ایجاد نشود. لذا فاصله بسیاری بین قیمت کارخانه و بازار به وجود آمده و روزبه‌روز بر قیمت آن افزوده می‌شود. این مصداق کنز به دو صورت قابل تصور است؛ یکی، از طریق خودروسازان و دیگری، از طریق مردم.

در صورت اول، خودروسازان با انبار کردن خودروها به بهانه‌های مختلف و عرضه نکردن میزان لازم از آن به جامعه، نقش مهمی در افزایش قیمت خودرو دارند. بنا بر گفته برخی از مسئولان کشور، تعداد خودروهای انبارشده در خودروسازی‌ها

1. <https://www.isna.ir/news/1400012816171>



به حدود دویست هزار می‌رسد (باشگاه خبرنگاران جوان، ۱۴۰۱/۰۲/۱۲)<sup>۱</sup>. این مسئله هم مصداقی از کنز خودرو است که امروز از مایحتاج ضروری زندگی مردم شده و هم عاملی برای شکاف بیشتر بین عرضه و تقاضا در جامعه و افزایش روزافزون قیمت خودرو در کشور.

صورت دوم، تقاضای کاذب مردم برای خودرو است. از یک سو، خودروساز عرضه خود را کاهش داده است و از سوی دیگر، مردم برای کسب سود بدون اینکه نیاز واقعی داشته باشند، به نام تمام اعضای خانواده برای خرید خودرو اقدام می‌کنند.

بعد از تحویل خودرو طبیعتاً مدتی باید صبر کرد تا قیمت خودرو روزبه‌روز بیشتر شود و خریدار بیشترین سود را از اختلاف قیمت خودرو در کارخانه و بازار ببرد. این هجوم تقاضای کاذب موجب می‌شود هرگز همان عرضه ناقص خودروساز نیز به نیازمندان واقعی نرسد و روزبه‌روز قیمت آن در بازار افزایش یابد و در نظم اقتصادی و اجتماعی اختلال به وجود بیاید.

در نمونه‌ای که شاهدی بر هر دو صورت است، برای عرضه یازده هزار خودرو توسط یکی از خودروسازان، حدود پنج میلیون نفر ثبت‌نام کردند (خبرگزاری تسنیم، ۱۴۰۱/۰۱/۲۱)<sup>۲</sup>. این نمونه نشانه بارزی از عرضه ناکافی خودرو از سوی خودروساز و هجوم غیرطبیعی مصرف‌کنندگان غیرواقعی برای خرید خودرو است.

نکته مهمی که باید به آن توجه کرد این است که هرچند در مفهوم کنز معنای پنهان کردن وجود دارد، اما ظاهراً بنا بر نظر علامه، در آیه شریفه درباره معنی مخفی کردن الغاء خصوصیت شده است. مقصود اصلی در این آیه، خارج کردن سرمایه از مبادلات و نظام اقتصادی است و صرف مخفی کردن، موضوعیتی ندارد. بنابراین، صرف مخفی کردن پول رایج یا قرارداد آن در بانک که در حقیقت نوعی

1. <https://www.yjc.ir/fa/news/8124806>

2. <https://www.tasnimnews.com/fa/news/1401/01/21/2693550/5>

مخفی کردن برای امنیت مال است، مقصود حکم مذمت در آیه نیست، بلکه آنچه موضوعیت دارد، کنار کشیدن پول از چرخه مبادلات است (هرچند مخفی نباشد). علامه در این باره می‌گوید که حبس مال موجب تعطیلی و از رونق افتادن بازار است؛ اما مقصود از این حرف این نیست که کسی پول را در صندوق‌ها یا بانک‌ها که مخصوص این کار است نگذارد؛ چرا که حفظ سرمایه عقلاً واجب است که وقتی انسان سرمایه خود را وارد عرصه اقتصادی کرد، تا فراهم شدن شرایط جدید برای سرمایه‌گذاری برای حفظ امنیت، آن را در بانک بگذارد. پس مقصود از مصداق مذمت، شرایطی است که فرد سرمایه را از چرخه اقتصاد مطلق کنار بکشد و منجر شود که نیاز جامعه برطرف نشود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۳۵۰-۳۵۱).

در نتیجه، این حکم شامل خودرو یا مسکن که مخفی نیستند هم می‌شود؛ چرا که آنچه موضوعیت دارد، حبس به معنای خارج کردن از گردش مبادلات ضروری جامعه است، نه صرف پنهان‌بودن. بنابراین، می‌توان گفت کتز مذموم و نهی شده در آیه شریفه در جامعه امروز مصادیق بسیاری دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به سرمایه‌گذاری در بازار ارزهای خارجی، مسکن و خودرو و حبس آن‌ها و جلوگیری از ورود آن‌ها به چرخه مبادلات اقتصادی کشور برای کسب سود شخصی اشاره کرد.

### ۳. استدلال‌های اخلاقی علیه سرمایه‌گذاری‌های رایج اقتصادی

بعد از مشخص شدن مصادیق کتز مذموم در آیه شریفه، در این قسمت به بررسی ابعاد اخلاقی این نوع سرمایه‌گذاری‌ها پرداخته می‌شود.

#### ۳.۱. مبانی اخلاقی علامه طباطبایی رحمته الله

قبل از ورود به بررسی اخلاقی، باید مبانی اخلاقی علامه مورد توجه قرار گیرد. در مباحث اخلاق کاربردی معمولاً به سه مبنا در فرااخلاق توجه می‌شود؛ غایت‌گرایی، فضیلت‌گرایی و وظیفه‌گرایی.





یک نظریه غایت‌گرایانه (teleological) مشتق از کلمه یونانی telos به معنی «غایت» بر این باور است که احکام اخلاقی کاملاً بر نتایجی مبتنی هستند که یک فعل به بار می‌آورد (پالمر، ۱۳۹۶، ص ۲۰). در دیدگاه فضیلت‌گرایی، فعل اخلاقی فعلی است که منشأ فضایل اخلاقی شود و فعلی که منجر به رذایل اخلاقی شود، فعلی قبیح و غیر اخلاقی است (ریچلز، ۱۳۹۶، ص ۲۸۳).

اما نظریات وظیفه‌گرایانه، همان‌طور که از عنوانشان پیداست، به نظریاتی گفته می‌شود که معیار فعل اخلاقی و معیار حسن و قبح افعال اختیاری انسان را در هماهنگی و عدم هماهنگی آن‌ها با وظیفه جستجو می‌کنند (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۶). بعد از بیان دیدگاه‌های مختلف، باید گفت علامه طباطبائی نظر واحدی در معیار ارزش اخلاقی ندارد؛ به گونه‌ای که از مجموع نوشته‌های ایشان می‌توان پنج نظریه اخلاقی مجزا استخراج کرد که هر کدام را در زمان و شرایطی که مطرح کرده، قبول داشته‌اند (نصراصفهانی، ۱۳۸۷). این نظریات عبارت‌اند از: (۱) فضیلت‌گرایی؛ (۲) پیامد‌گرایی اخلاقی؛ (۳) پیامد‌گرایی اخروی؛ (۴) وظیفه‌گرایی اخلاقی؛ (۵) اخلاق محبت (عاشوری، ۱۳۹۷).

علامه در کتاب *نهایة الحکمة* از موضع یک فیلسوف و برطبق سنت فیلسوفان، فلسفه و حکمت را به نظری و عملی تقسیم کرده و اخلاق را کیف نفسانی دانسته که از جنس عملی است. او در این کتاب به پیروی از سنت فیلسوفان یونانی منحصراً به اخلاق فضیلت‌گرایانه پرداخته است. ایشان در دیگر کتاب فلسفی خود یعنی *اصول فلسفه و روش رئالیسم* اخلاق ابتکاری خود را که اخلاق پیامد‌گرایانه است، می‌پروراند و آن را از اعتبارات ساخت بشر بیان می‌کند.

علامه در بخشی از کتاب *المیزان* به تبیین پیامد‌گرایی اخروی می‌پردازد؛ از نظر ایشان، اخلاق مطرح‌شده در قرآن کریم غیر از اخلاق معمول قدیمی مانند اخلاق یونان است. تفاوت اساسی اخلاق قدیم و اخلاق پیامد‌گرای اخروی این است که اخلاق بشری اساس را بر این قرار داده است که هر چه جامعه می‌پسندد، خوب و



هرچه نمی‌پسندد، بد است؛ اما در اخلاق پیامد‌گرای اخروی، معیار حسن و قبح افعال، نظر جمع نیست، بلکه معیار، فرمان الهی است که بر ثواب و عقاب اخروی مبتنی است؛ به این معنا که چیزی خوب است و خداوند به آن امر کرده است که ثواب اخروی در پی دارد. درباره معیار چهارم باید گفت علامه در کتاب آموزش دین در تعریفی که از دین می‌دهد معتقد است دین، برنامه زندگی است و چون اخلاق، بخشی از برنامه زندگی است، در بخش اخلاق، اخلاق را از جنس وظیفه و مسئولیتی دانسته است که انسان در قبال خدا، خود و دیگران دارد. اخلاق محبت یا اخلاق قرآنی، نظریه پنجم علامه طباطبایی است که ظاهراً بیشتر از نظریه‌های دیگر اخلاقی، مطلوب ایشان است. این تئوری اخلاقی بر محبت مبتنی است و خود ایشان آن را اخلاق قرآنی نام نهاده است؛ چراکه به نظر ایشان این نوع از اخلاق ویژه قرآن است. بنابراین دیدگاه، کسب فضایل و دفع رذایل با معرفت خاص به حق تعالی حاصل می‌شود (عاشوری، ۱۳۹۷)؛ از این رو، قرآن با معرفت‌دهی توحیدی مانع ایجاد بنیان رذایل در انسان می‌شود.

### ۳.۲. اخلاق اجتماعی از منظر علامه طباطبایی

نکته مهم این است که اخلاق به بعد فردی منحصر نیست، بلکه شامل مسائل اجتماعی نیز می‌شود. به این قسم از مسائل اخلاقی، اخلاق اجتماعی گفته می‌شود. از نظر علامه طباطبایی، سعادت حقیقی یعنی سعادت اخروی بر کسب مکارم اخلاق و تهذیب نفس متوقف است و از سوی دیگر، اسلام، رسیدن به حد کمال و تمام در مکارم اخلاقی را وقتی ممکن می‌داند که بشر دارای زندگی اجتماعی صالح باشد و دارای حیاتی باشد که بر بندگی خدای سبحان و خضوع در برابر مقضیات ربوبیت خدای تعالی و بر معامله بشر بر اساس عدالت اجتماعی، متکی باشد. اسلام، قوانین عبادی و معارف اخلاقی خود را بر اساس همین نظریه یعنی توقف کمال در مکارم اخلاقی بر اصلاح زندگی اجتماعی بنا نهاده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۱۷۲).





با توجه به این تبیین و طبق عبارات دیگر علامه (ره)، یکی از بخش‌های اخلاق، اخلاق اجتماعی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴: صص ۱۹۲ و ۶۶۹).

بنابر مبانی فرااخلاقی علامه و با توجه به تأثیرات و جایگاه اجتماع باید گفت اخلاق اجتماعی بنابر سه معیار فضیلت‌گرایی، پیامد‌گرایی اخروی و اخلاق محبت، قابلیت ارزش‌گذاری اخلاقی مثبت را دارد.

از منظر علامه طباطبائی، اخلاق اجتماعی مؤلفه‌هایی دارد. عده‌ای با تفحص در آثار ایشان، مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی را در اندیشه ایشان مواردی همچون تقوا، کرامت و عزت‌نفس، مؤاخات (برادری)، محبت، وحدت اجتماعی، امنیت اجتماعی، ایثار، انفاق، قناعت، وفای به عهد، امانت‌داری، ترویج و گسترش امر به معروف و نهی از منکر (سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱) و عدالت و برابری اجتماعی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۱۹۵) بیان کرده‌اند. طبیعتاً این مؤلفه‌ها موجب فضیلت اخلاقی در افراد شده‌اند و لذا براساس فضیلت‌گرایی، خوب هستند. همچنین موجب ثواب اخروی دوری از عقاب اخروی می‌شوند و لذا براساس پیامد‌گرایی اخروی، خوب هستند.

علامه درباره مؤلفه تقوا معتقد است اگر افراد تفکر اجتماعی داشته باشند، تقوای تک‌تک آن‌ها در جامعه مؤثر و بالعکس تقوای اجتماع بر افراد تأثیرگذار است. بنابراین، در صورتی که تقوا در اجتماع غالب شود، افراد جامعه نیز متقی می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۱۶۷).

همچنین ایشان درباره مؤلفه عدالت و برابری در اجتماع مخصوصاً در زمینه اقتصادی می‌گویند یکی از تفاوت‌هایی که بین حکومت‌های به اصطلاح پیرو دموکراسی و حکومت اسلامی وجود دارد این است که تا آنجا که تاریخ نشان داده و ایشان دیده‌اند هیچ‌یک از این رژیم‌های غیراسلامی خالی از اختلاف فاحش طبقاتی نیستند. جامعه در این رژیم‌ها از دو طبقه تشکیل شده است؛ یکی، طبقه مرفه و ثروتمند و صاحب جاه و مقام و دیگری، طبقه فقیر و بینوا و دور از مقام و جاه، و



این اختلاف طبقاتی بالاخره به فساد منجر می‌گردد؛ چراکه لازمهٔ اختلاف طبقاتی، فساد است. اما در حکومت و اجتماع اسلامی، افراد اجتماع همه نظیر هم هستند و چنین نیست که بعضی بر بعضی دیگر برتری داشته باشند یا بخواهند برتری و تفاخر نمایند. تنها تفاوتی که بین مسلمین هست، همان تفاوتی است که قریحه و استعداد، اقتضای آن را دارد و از آن ساکت نیست و آن تنها و تنها تقواست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۱۹۵).

### ۳.۳. اختلال در اقتصاد جامعه

بعد از مشخص شدن مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی از نظر علامه و تبیین برخی از آن‌ها، باید به سراغ استدلال‌های اخلاقی علیه سرمایه‌گذاری‌های مورد نظر در این تحقیق رفت.

همان‌گونه که بیان شد، حرکت سرمایه و نقدینگی در جامعه به سمت بازارهای ارز، مسکن و خودرو و انباشت و حبس آن موجب اختلال در معاملات مایحتاج مردم و اقتصاد جامعه می‌شود؛ برای نمونه، حبس ارز در دست برخی از اقشار جامعه و کاهش ارزش پول ملی به افزایش فاصله طبقاتی منتهی می‌شود؛ عده‌ای روزبه‌روز ثروتمندتر و دیگران روزبه‌روز ضعیف‌تر و سفرهٔ آن‌ها کوچک‌تر می‌شود. همچنین در بازار مسکن و خودرو، با افزایش قیمت، در اثر نبودن تعادل بین عرضه و تقاضا، روزبه‌روز خرید مسکن و خودرو برای اقشار کم‌درآمد، سخت‌تر و حتی ناممکن می‌شود.

علامه طباطبایی در تفسیر آیهٔ ۳۴ سورهٔ توبه می‌گوید مهم‌ترین چیزی که جامعهٔ انسانی را پایدار نگه می‌دارد، اقتصاد جامعه است؛ خداوند اقتصاد را مایهٔ قوام اجتماع قرار داده است. اگر ریشهٔ انواع گناهان و جرائم و جنایات و تعدیات و مظالم به‌دقت بررسی شود، روشن می‌شود علت بروز تمامی آن‌ها یکی از این دو چیز است: فقر مفرطی که انسان را به اختلاس اموال مردم از راه سرقت، راهزنی، آدم‌کشی،



گران‌فروشی، کم‌فروشی، غصب و سایر تعدیات وادار می‌کند، و ثروت بی‌حساب است که انسان را به اسراف و ولخرجی در خوردن، نوشیدن، پوشیدن، تهیه مسکن و همسر و بی‌بندوباری در شهوات، هتک حرمت‌ها، شکستن قرق‌ها و تجاوز در جان، مال و ناموس دیگران وامی‌دارد و همه این مفاسد که از این دو ناحیه ناشی می‌شود، هریک به اندازه خود تأثیر مستقیمی در اختلال نظام بشری دارند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۳۳۰).

بنابر نظر ایشان، علت اینکه آیه شریفه در مقام بیان فساد بزرگان یهود و نصاری است و به اکل مال مردم به باطل اشاره می‌کند نیز همین است؛ چراکه اخلال در اقتصاد به فساد اجتماعی منجر می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۳۳۱). برخی از پژوهش‌ها به بررسی تأثیر عواملی همچون فقر، بیکاری، تورم در بروز جرم و جنایت و آسیب‌های اجتماعی در ۷۷ کشور جهان پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که طبق برآورد مدل‌های مختلف، مشکلات اقتصادی مانند بیکاری، فقر، تورم و نابرابری درآمدی، احتمال وقوع جرم را در جامعه به‌طور معنی‌داری افزایش می‌دهد (محمدزاده و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۶۷). بنابراین، این نوع سرمایه‌گذاری بنابر آیه شریفه به فساد جامعه و بروز انواع گناهان و جنایات منجر می‌شود و از آنجا که تقوا از جمله مؤلفه‌های مهم در اخلاق اجتماعی است، قطعاً چنین سرمایه‌گذاری‌ای از لحاظ اخلاق اجتماعی و معیار فضیلت‌گرایی یا پیامد‌گرایی اخروی، قبیح و غیراخلاقی است.

از امام باقر علیه السلام درباره سکه طلا و نقره سؤال شد و ایشان فرمودند: «درهم و دینار، مهرهای خداست که خدا آن‌ها را برای مصلحت خلق خود درست کرده تا به وسیله آن، شئون زندگی و خواسته‌هایشان تأمین شود...» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲۰).

نکته قابل توجه این است که با مشخص شدن ملاک و معیار در اخلاق اجتماعی و مؤلفه‌های آن در اندیشه علامه طباطبائی می‌توان یک قاعده کلی را از مطالب بیان

شده استخراج کرد. این قاعده آن است که هر نوع معامله‌ای که اثر اجتماعی آن چنین باشد که موجب زیرپا گذاشتن مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی و فساد در نظام اقتصاد جامعه شود، چه از نظر فضیلت‌گرایی و چه از نظر پیامد‌گرایی اخلاقی و پیامد‌گرایی اخروی، امری مذموم و غیراخلاقی است. بنابراین، سرمایه‌گذاری در بازارهایی همچون مسکن و خودرو نیز شامل همین حکم اخلاقی می‌شود.

قاعدتاً در طرف مقابل، هر کاری که به ایجاد رونق در معاملات و بازار منجر شود، امری حسن به شمار می‌رود و با توجه به ادله گذشته می‌توان گفت موجب رونق اقتصادی و اصلاح جامعه می‌گردد. علامه طباطبایی در همین زمینه، ذیل آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (نساء، ۲۹) می‌گوید مقصود از باطل، معاملات ربوی، غرری، قمار و... هستند که این معاملات آثار اجتماعی نیز دارند؛ از جمله موجب فساد و هلاکت اجتماع می‌شوند. قرآن کریم می‌فرماید همه معاملات این گونه نیستند، بلکه یک نوع معامله وجود دارد که نه تنها آن مفسد را ندارد، بلکه توانایی آن را دارد که پراکندگی‌های جامعه را رفع کند و جامعه را از نظر اقتصاد پابرجا و استقامتش را حفظ کند، و آن تجارتي است که هم موجب رضایت طرفین و هم از نظر شرع مقدس صحیح باشد. این است آن تجارتي که حوائج جامعه را برآورده خواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۵۰۱).

### ۳.۴. تقدم نفع شخصی بر جمعی

یکی دیگر از دلایل و وجوه غیراخلاقی بودن این نوع سرمایه‌گذاری، تقدم نفع شخصی بر منافع جمعی است. از مطالب گذشته مشخص شد حرکت سرمایه‌ها و نقدینگی به سمت بازارهایی همچون ارز، مسکن و خودرو و حبس آن، اگرچه برای سرمایه‌گذاران، سود و منفعت به همراه دارد، به دلیل ایجاد خلل در چرخه مبادلات اقتصادی و همچنین افت ارزش پول ملی و دور از دسترس شدن و گران‌شدن





روزافزون مسکن و خودرو موجب ضرررسانی به منافع جمعی می‌شود. قرآن کریم در آیه بعد درباره عذاب اخروی حبس‌کنندگان پول رایج می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يُخْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارٍ جَهَنَّمَ فَتَكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾؛ «روزی که آن اندوخته‌ها را در آتش دوزخ به شدت گرما دهند و پیشانی و پهلو و پشتشان را به آن داغ کنند [و به آنان نهب زنند]: این است ثروتی که برای خود اندوختید. پس کیفر زراندوزی خود را بچشید» (توبه، ۳۵). علامه طباطبائی با استفاده از این آیه شریفه می‌گوید از تعبیر «هذا ما كنزتم لأنفسكم» مشخص می‌شود این عذاب در آخرت برای این افراد به این دلیل است که منفعت شخصی خود را بر منافع اجتماع مقدم داشته‌اند؛ لذا به آن‌ها گفته می‌شود این همان چیزی است که برای خود انباشته کرده بودید. با وجود احتیاج ضروری در جامعه، حبس مال با انگیزه منفعت شخصی و تقدم این منفعت بر منافع جمعی، امری قبیح و موجب عذاب اخروی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۳۳۳)؛ برای نمونه، یکی از مصادیق این تقدم منفعت مذموم، در مسئله احتکار است که در مباحث گذشته به روایات آن اشاره شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۱۶۵).

همچنین علامه طباطبائی یکی از ویژگی‌های حکومت اسلامی را این‌گونه بیان می‌کند که در آن هرگز منافع و خواست یک شخص بر منافع اجتماع مقدم نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹: ص ۱۵۲). بنابراین، متقدم‌ندانستن منافع شخصی بر منافع جمعی یکی از قواعد ثابت در امور اقتصادی اسلام است؛ به این معنا که نمی‌توان فعالیت اقتصادی‌ای را انجام داد که سود شخصی دارد، اما موجب ضرر جمعی می‌شود.

یکی از مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی، ایثار است. علامه طباطبائی، ایثار را ترجیح دادن دیگران بر خود معنا می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ص ۱۵). همچنین ایشان یکی از ویژگی‌های رفتاری رسول خدا ﷺ را ایثار مال و امور دیگر برای مؤمنان بیان می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶: صص ۶۹ و ۴۴۵). علامه یکی از ویژگی‌های



جامعه اسلامی را وجود روحیه ایثار می‌داند. بنابراین نظر ایشان، حتی کسانی که در جامعه اسلامی منصب و مسئولیتی را می‌پذیرند، در حقیقت در حال ایثار هستند؛ چراکه مسئولیت و بار سنگین اخروی آن را بر دوش می‌گیرند و در پذیرش این بار سنگین مقدم بر دیگران می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۵۵۷). از سوی دیگر، ایثار یک فضیلت اخلاقی است و براساس مبنای فضیلت‌گرایی، هرچه مانع تحقق آن شود، امری قبیح و غیراخلاقی است.

باتوجه به مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی از منظر علامه طباطبایی و مبنای فضیلت‌گرایی مورد تأیید ایشان، سرمایه‌گذاری‌های بیان‌شده، مصداقی برای تقدم نفع شخصی بر منافع جمعی هستند و از نظر اخلاق اجتماعی، قبیح و مذموم‌اند.

### ۳.۵. آسیب‌های روان‌شناختی اخلاقی

از جمله وجوه غیراخلاقی بودن این نوع سرمایه‌گذاری، اشتیاق به نفعی است که مستلزم ضرر افراد دیگر است. در واقع، کسی که مقادیری ارز، مسکن و خودرو خریداری و حبس می‌کند، با این امید به این کار دست می‌زند که قیمت آن‌ها افزایش یابد و از این طریق منفعت ببرد. آنچه مسلم است این است که گرانی این سرمایه‌ها با کاهش ارزش پول ملی و گرانی مسکن و خودرو و فشار اقتصادی و معیشتی به اقشار مختلف جامعه مخصوصاً اقشار کم‌درآمد و فقیر برابر است. با وجود این، سرمایه‌گذار اساساً برای ایجاد همین گرانی در این عرصه پا گذاشته است و با علم به آسیبی که از این گرانی به اقشار جامعه می‌رسد، باز هم به آن اشتیاق دارد و از آن شادمان می‌شود. این یکی از آسیب‌های جدی اخلاقی برای این قبیل سرمایه‌گذاری‌هاست.

در آیه شریفه درباره حضرت عیسی آمده است: ﴿وَجَعَلْنِي مَبَارَكًا أَيُّهَا مَا كُنْتُ﴾ (مریم، ۳۱). علامه طباطبایی علت نسبت دادن صفت مبارک بودن به حضرت عیسی





را نفع‌رساندن زیاد به مردم بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴: ص ۴۷). بنابراین توجه به منافع مردم و تلاش برای نفع‌رساندن به آن‌ها از صفات برجسته انبیاست. علامه درباره عواقب سنگین ترک انفاق به فقرا ذیل آیه دیگری می‌گوید امتناع ورزیدن از اصل انفاق بر فقرا، در صورتی که فقرایی در جامعه باشند و احتیاج به کمک داشته باشند، از گناهان کبیره مهلک‌تر است. خدای تعالی بعضی از اقسام این خودداری را (مانند امتناع از دادن زکات) شرک به خدا و کفر به آخرت خوانده است و فرموده: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ\* الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ (فصلت، ۶-۷). دلیل اینکه مقصود از این مشرکان، مسلمانانی دانسته شده‌اند که زکات (یا به عبارت دیگر صدقه) نمی‌دادند، این است که سوره مدثر در مکه نازل شده و زکات به معنای اسلامی‌اش در مکه و هنگام نزول این سوره واجب نشده بود.

حال باید پرسید اگر پرهیز از نفع‌رساندن و کمک کردن به مردم، امری نکوهیده و قبیح است، درباره کسی که نه تنها به فقرا و اقشار ضعیف جامعه بی‌اعتناست، بلکه به افزایش قیمت ارز، مسکن و خودرو که موجب ضرر قطعی فقرا می‌شود، مشتاق است و در صورت تحقق، از آسیب دیدن آن‌ها شادمان می‌شود، چه باید گفت؟ قطعاً این روحیه و حالت روانی، امری منافی با فضایل اخلاقی و براساس مبنای فضیلت‌گرایی، بسیار قبیح و غیراخلاقی است و می‌تواند منشأ بسیاری از رذایل اخلاقی همچون تضييع حقوق دیگران شود.

### ۳.۶. استدلال مبتنی بر اصل انصاف (قاعده زرین)

آخرین دلیلی که برای غیراخلاقی بودن این سرمایه‌گذاری‌ها بیان می‌شود، مغایرت با اصل انصاف و قاعده زرین یا همان قانون طلایی است. بنا بر مفاد قاعده زرین یا قانون طلایی، انسان هرچه برای خود می‌پسندد، باید برای دیگران نیز پسندد و هرچه برای خود نمی‌پسندد، نباید برای دیگران پسندد. دقیقاً مضمون همین قاعده در منابع



دینی هم آمده است؛ از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که ایشان فرزند خود، امام حسن علیه السلام را به همین مسئله سفارش فرمودند (نهج البلاغه، نامه ۳۱). این قاعده اخلاقی از جمله قواعد مشهور در حوزه اخلاق کاربردی است (پالمر، ۱۳۹۶، ص ۲۰۷).

برخی از مفسران همچون علامه طباطبایی، مضمون این قاعده را از برخی آیات شریفه نیز به دست آورده‌اند؛ در آیات ابتدایی سوره مطففین آمده است: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ \* اَلَّذِينَ إِذَا اُكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ \* وَ إِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِّنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾؛ «وای بر کم‌فروشان! آنان که چون از مردم کالایی را با پیمان‌ه و وزن می‌ستانند تمام و کامل می‌ستانند و چون برای آنان پیمان‌ه و وزن کنند، کم می‌دهند» (مطففین، ۱-۳). علامه ذیل این آیات شریفه می‌نویسد کم‌فروشان وقتی کالایی از مردم می‌گیرند، حق خود را تمام و کمال دریافت می‌کنند، ولی وقتی می‌خواهند کالایی به مردم بدهند به کیل یا وزن ناقص می‌دهند و مردم را به خسران و ضرر می‌اندازند. در واقع، آیه شریفه سیره و روحیه‌ای را مذمت می‌کند و آن این است که مطففین حق را برای دیگران آن‌طور که برای خود رعایت می‌کنند، رعایت نمی‌کنند و این خود باعث تباهی اجتماع انسانی می‌شود که اساس آن بر تعادل حقوق متقابل است و اگر این تعادل از بین برود و فاسد شود، همه چیز فاسد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ص ۳۷۹).

در حقیقت، این نکته همان مضمون قاعده زرین است. بنابراین، کسانی که برخلاف قاعده زرین عمل کنند، عملی غیراخلاقی و مذموم انجام داده‌اند. کسانی که وارد بازارهایی همچون ارز، مسکن و خودرو می‌شوند و بعد از خرید، به امید سود شخصی، آن‌ها را حبس می‌کنند و منفعت دیگران را نادیده می‌گیرند، دقیقاً مصداق کسانی هستند که قاعده زرین را زیر پا گذاشته‌اند؛ چرا که آن‌ها هرگز راضی نیستند کسی منافع آن‌ها را از بین ببرد، اما خود منافع دیگران را با خطر مواجه می‌کنند.

شاید سؤال شود این افراد مخالفی با ورود دیگران به عرصه‌های سرمایه‌گذاری ندارند و در واقع، این امر را برای دیگران نیز می‌پسندند؛ پس چگونه این قاعده شامل آن‌ها می‌شود؟ در پاسخ باید گفت در قاعده زرین باید خود را به جای طرف مقابل قرار داد. طرف مقابل در این نوع سرمایه‌گذاری‌ها کیست؟ چه اقشاری در این نوع سرمایه‌گذاری متحمل ضرر جمعی می‌شوند؟ به عبارت دیگر، تنها بخش خاصی از افراد جامعه توان ورود به این نوع سرمایه‌گذاری‌ها را دارند. بخش قابل توجهی از مردم جامعه تنها توان خرید یک منزل یا خودرو یا مقدار کمی ارز را دارند که همه این موارد نه برای سرمایه‌گذاری و سودآوری، بلکه برای استفاده شخصی و واقعی است. بخش قابل توجه دیگری از افراد جامعه که اصلاً توان خرید همان منزل و خودرو را نیز ندارند، از قدرت مالی خرید ارز و حبس آن بی‌بهره‌اند و درگیر مخارج جاری زندگی خود هستند.

پس فقط قشر خاصی از تمکن مالی قابل توجهی برخوردارند و می‌توانند منازل و خودروهای متعدد یا حجم زیادی ارز بخرند و حبس کنند. در واقع، نقطه مقابل این افراد، طبق قاعده زرین، اقشار کم‌درآمد هستند که در اثر سودجویی اقشار پردرآمد و ورود آنان به این عرصه سرمایه‌گذاری، روزبه‌روز فقیرتر می‌شوند و از خانه‌دار شدن و ماشین‌دار شدن بیشتر فاصله گرفته و در اثر تورم، زندگی سخت‌تری را می‌گذرانند. حال این سرمایه‌گذاران باید از خود پرسند اگر جزء اقشار کم‌درآمد بودند آیا می‌پسندیدند اقشار پردرآمد با ورود به این عرصه‌ها، فشار اقتصادی را بر آن‌ها بیشتر کنند؟ پس نقطه مقابل در قاعده زرین اخلاقی برای این سرمایه‌گذاران، مرفهانی همچون خود آن‌ها نیست، بلکه اقشار کم‌درآمد است؛ چراکه در این نوع سرمایه‌گذاری ضرر جمعی را اقشار کم‌درآمد می‌برند. بنابراین، با در نظر گرفتن قاعده زرین می‌توان گفت این نوع سرمایه‌گذاری‌ها کاری غیراخلاقی و قبیح است.



## نتیجه‌گیری

سرمایه‌گذاری در بازار ارز، مسکن و خودرو و حبس آن به امید افزایش قیمت و سودبردن، از مصادیق کنز مذموم در آیه شریفه ۳۴ سوره توبه است. این نوع سرمایه‌گذاری مانع رونق در مبادلات اقتصادی و منجر به ایجاد فاصله طبقاتی بین اقشار جامعه، کاهش ارزش پول ملی و در یک کلام، اخلال در نظام اقتصادی جامعه می‌شود. این نوع سرمایه‌گذاری، فارغ از ابعاد قانونی و فقهی، با مشکلات اخلاقی متعددی مواجه است. با بررسی مبانی فرااخلاق علامه مانند فضیلت‌گرایی، پیامد‌گرایی اخلاقی، پیامد‌گرایی اخروی، وظیفه‌گرایی و اخلاق محبت و مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی مانند تقوا، برابری، ایثار، وحدت و امنیت اجتماعی باید گفت این نوع سرمایه‌گذاری به چند دلیل، غیراخلاقی و قبیح است؛ از جمله این ادله می‌توان به اختلال در اقتصاد جامعه، تقدم نفع شخصی بر نفع جمعی، آسیب‌های روان‌شناختی مانند اشتیاق به ضرر دیگران و منافات با اصل انصاف یا قانون زرین اخلاقی اشاره کرد.

## کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. پالمر، مایکل (۱۳۹۶)، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۶. خبرگزاری ایسنا، [www.isna.ir](http://www.isna.ir)
۷. خبرگزاری باشگاه خبرنگاران جوان [www.yjc.ir](http://www.yjc.ir)
۸. خبرگزاری تسنیم [www.fasnimnews.ir](http://www.fasnimnews.ir)
۹. خبرگزاری دانشجو [www.snn.ir](http://www.snn.ir)
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۱۱. ریچلز، جیمز (۱۳۹۶)، عناصر فلسفه اخلاق، ترجمه علیرضا آل بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. سلطانی رنانی، سیدمهدی (۱۳۹۲)، «مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، دوره ۱۹، ش ۹۶، ص ۳-۴۶.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، چ ۵، قم: جامعه مدرسین.
۱۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، الأملی، قم: دارالثقافة.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۶)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۱۶. عاشوری کیسمی، محمدعلی (۱۳۹۷)، «اخلاق از منظر علامه طباطبایی و توماس آکویناس»، *دوفصلنامه اندیشه علامه طباطبایی*، دوره ۵، ش ۹، ص ۷۳-۹۶.
۱۷. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ق)، *التفسیر (تفسیر العیاشی)*، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
۱۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۹. محمدزاده، یوسف و دیگران (۱۳۹۷)، «رابطه بین عوامل اقتصادی و اجتماعی و آسیب‌های اجتماعی در کشورهای منتخب با رویکرد گشتاورهای تعمیم‌یافته»، *رفاه اجتماعی*، س ۱۸، ش ۶۸، ص ۱۶۷-۱۹۹.
۲۰. مصباح، محمدتقی، (۱۳۹۴)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، چ ۱۰، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۲. نصرافهانی، محمد (۱۳۸۷)، «مبانی اخلاقی علامه طباطبایی»، *اخلاق*، ش ۱۱، ص ۳۷-۱۱۱.



## آزادی ملاقات با متهم در سنجه شریعت، اخلاق و قانون

مهدی موحدی محب\*

### چکیده

بر پایه قوانین رایج، در شمار زیادی از جرائم، از شروع مقدمات رسیدگی تا تکمیل پرونده قضایی برای صدور حکم نهایی، متهم تحت نظر قرار می‌گیرد. این پرسش مطرح است که اقتضای مبانی شرعی و اخلاقی درباره ملاقات آزادانه وی با افراد (از جمله وکیل) چیست؟ پژوهش بنیادی حاضر با روش توصیفی تحلیلی، به تحلیل اخلاقی مسئله با ریشه‌های فقهی و بررسی تعارض‌های احتمالی برخی از قوانین می‌پردازد. نتایج، بیانگر آن است که اگر به تشخیص قاضی عادل، ملاقات با متهم، فرایند کشف حقیقت را دچار تأخیر یا آسیب کند، با محک اخلاق و ملاک اعتدال میان رعایت حال متهم و حفظ حریم جامعه و به حکم عقل، فطرت و اخلاق باید تا سرحد تأمین مصالح، آن را محدود کرد. از سوی دیگر، ممکن است منع مطلق ارتباط متهم با دیگران، آسیب‌های روحی یا جسمی ناروا برای او یا بستگانش به دنبال داشته باشد و در تعارض با حقوق شهروندی قرار گیرد. بنابراین، در مجموع، باید با لحاظ مبانی عقلی و اخلاقی، راه اعتدال را پیمود و برای تأمین عدالت، ضمن

\* دانشیار گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.



به رسمیت شناختن حق ملاقات و حضور و کیل، بسته به چند و چون شواهد موجود، با تحدید یا نظارت بر آن، راه تحریف حقیقت را، تا سرحد امکان، بست؛ چه، یکسان پنداشتن متهمی که شواهد روشنی علیه او وجود دارد، اما هنوز حکم قطعی محکومیتش صادر نشده، با شهروند عادی غیر متهم، با ارتکاز عقلایی، در تنافی است.

### کلیدواژه‌ها

آزادی ملاقات با متهم، حقوق بشر، حقوق شهروندی، سنجۀ اخلاق و شریعت، عدالت.

### مقدمه

رسیدگی قضایی به موارد ارتکاب جرم، با تشریفات دادرسی کنونی، بسیار زمان‌بر بوده و ممکن است از زمان توجه اتهام تا پایان رسیدگی، مدت قابل توجهی به طول بینجامد. این پرسش مطرح است که آیا ارتباط آزاد متهم با دیگران، از جمله وکیل، از زمان توجه اتهام و انجام مقدمات رسیدگی تا تکمیل پرونده قضایی برای صدور حکم نهایی، به کشف حقیقت آسیبی نمی‌زند و راه را برای فرار از عدالت و مخالفت با آموزه‌های اخلاقی باز نمی‌کند؟ آیا پذیرش مطلق چنین حقی، سبب تحمیل هزینه‌های مادی و معنوی نابه‌جا بر نظام دادرسی نمی‌شود و اهداف آن را (از جمله تأمین اخلاق، عدالت و امنیت در جامعه، به‌عنوان حق هر شهروند) به مخاطره نمی‌اندازد؟ آیا برجسته‌سازی حقوق شهروندی و آزادی‌های ناشی از آن (با توجیه دفاع از حقوق بشر در مقابل عوامل محدودکننده آزادی) برای به رسمیت شناختن حق افراد در صحنه‌سازی و فریب دستگاه قضا، در سنجۀ خرد و اخلاق و عدالت، مذموم و مردود نیست؟

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که داوری شریعت، اخلاق و قانون (که بنا به فرض، وضع قانون دست کم در نظام حقوقی ایران، باید مبتنی بر





اخلاق و شریعت باشد) درباره آزادی ملاقات با متهم چیست؟ و جمع میان حفظ حقوق و آزادی‌های فردی و صیانت از حقوق جامعه در برابر آسیب احتمالی چه اقتضایی دارد و بر کدام مبانی استوار است؟

با عنایت به هدف نوشتار حاضر که عمدتاً تبیین رویکرد شریعت و اخلاق به این مسئله است و نیز طرح اشکالات قانونی و شبهاتی در جامعه امروز در این باره، به طوری که عده‌ای هرگونه منع یا تحدید ملاقات متهم با وکیل را مخالف با اصول مسلم می‌دانند (بابایی و افراسیابی، ۱۳۸۹، ص ۳۹؛ زراعت، حاجی‌زاده و متولّی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۲)، ضرورت بررسی این مسئله روشن می‌گردد.

با بررسی پیشینه مسئله نیز اگرچه ذیل برخی از مواد قانونی مرتبط با بحث، به اختصار، انتقادهایی ابراز شده، پژوهشی که به این مسئله از سه منظر شریعت، اخلاق و قانون نگریسته باشد و با بررسی مبانی بحث در هر سه حوزه، به نقد تعارض‌ها و اشکالات مطرح شده پرداخته باشد، یافته نشد.

نوشته پیش رو، از رهگذر بررسی فقهی اخلاقی مسئله ملاقات با متهم، به طور ویژه به تحلیل و تبیین مبانی این مسئله در نظام قضایی اسلام و آموزه‌های اخلاقی و براساس آن به بررسی موضع قانون‌گذار کیفری، با روش توصیفی تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای می‌پردازد. هدف آن است که با در نظر گرفتن مبانی و اهداف نظام حقوقی، میان تأمین حق فرد و رعایت حقوق جامعه، موازنه‌ای خردپذیر برقرار گردد؛ بدین معنا که افراد، هم از سوی نظام حاکم و هم از جانب هنجارشکنان، احساس امنیت کنند. این امر با هنجارهای اخلاق فردی و اجتماعی، سازگاری قابل قبولی دارد.

#### ۱. اقتضای شریعت در مسئله

براساس ادله نقلی از جمله روایت نبوی «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی» (ابن بابویه، ۱۳۹۳، ج ۱: ص ۳۱۷) و نیز دلیل عقلی «قبیح عقاب بلا بیان»، اصل بر براءت است



(انصاری، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ص ۴۳). در قوانین اساسی و عادی نیز به این اصل تصریح شده است که تا جرم اثبات نشود نمی‌توان کسی را مجرم نامید (قانون اساسی، اصل ۳۷؛ بیات، ۱۳۸۰، ص ۲۴۲). بنابراین، در مسئله مورد بحث نیز ایجاد هرگونه محدودیت در ملاقات افراد با متهم، نیازمند مستندی قابل اتکاست؛ چه، هنوز جرمی به اثبات نرسیده و متهم تا صدور حکم محکومیت، در حمایت اصل برائت به سر می‌برد؛ گو اینکه ممکن است مجرمیت او به اثبات نرسد. براین اساس، قول به ممنوعیت کلی یا جزئی در حق ملاقات با متهم، در دو حوزه شرع و اخلاق، نیازمند ادله و مستنداتی از این دو ساحت است.

#### ۱. ۱. قرآن

قرآن کریم، از مهم‌ترین ادله و منابع استنباط حکم شرعی به شمار می‌رود (مظفر، ۱۳۸۳، ج ۲: ص ۵۱). در آیات بسیاری، عدالت، به‌عنوان معیاری برای احکام شرعی مطرح شده و شارع بدان امر کرده است؛ از جمله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾ (نحل، ۹۰)، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (نساء، ۵۸)، ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ آَلَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (مائده، ۸). تکرار این مضمون، نشان از اهمیت مضاعف و تأکید بر معیاربودن آن دارد. ناگفته پیداست که اقتضای عدالت در مسائل و موضوعات مختلف، متفاوت است و نمی‌توان قاعده واحدی ارائه داد. به نظر می‌رسد برای تشخیص اقتضای یادشده، در جایی که شارع، تصریحی بدان ندارد، راهی جز مراجعه به وجدان و ارتکاز عقلایی در اتخاذ تصمیمی درست و ناظر به تمامی جوانب موضوع نیست تا توجه به برخی از وجوه قضیه سبب غفلت از وجوه دیگر آن نشود؛ گو اینکه در موضوع نوشتار حاضر، دلیل روشنی از سنت در دست بوده و قابلیت اتخاذ ملاک نیز دارد که در پی، با عنوان سنت مطرح می‌شود.



## ۱. ۲. سنت

یکی از منابع استنباط حکم شرعی، سنت، به معنای قول، فعل یا تقریر معصوم علیه السلام است و روایاتی که از حضرات معصومین علیهم السلام نقل شده، حکایت از سنت دارند. در بخشی از نامه امیرالمؤمنین علی علیه السلام به رفاعه بن شداد (قاضی اهواز) درباره ابن هرمة آمده است: «و لاتدع أحداً يدخل إليه ممن يلقنه اللدود و يرجيه الخلاص فإن صح عندك أن أحداً لقنه ما يضر به مسلماً فاضربه بالدرّة فاحبسه حتى يتوب؛ و اجازه نده کسی بر او وارد شود که سرسختی را به او تلقین کرده و او را به رهایی امیدوار سازد و اگر دانستی که کسی چیزی به او تلقین کرده که به مسلمانی ضرری می‌رساند، او را با تازیانه بزن و زندانی‌اش کن تا اینکه توبه کند» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷: ص ۴۰۴). ابن هرمة به نظارت بر بازار اهواز و امور جاری آن گماشته شد و در این مسئولیت، مرتکب خیانت گردید. پس از گزارش مأموران، امام علیه السلام در نامه‌ای خطاب به قاضی اهواز، از وی خواست ابن هرمة را از سمت خود خلع کرده، او را به خواری بکشاند و در زندان بر وی سخت بگیرد و اجازه ندهد کسی با وی ملاقات کند و روش جدال و بحث را به وی بیاموزد و به رهایی امیدوار سازد. امام علیه السلام دستور دادند: هر کس را که مرتکب این کار شد و مجرم را به سرسختی و جدال، تشویق و به رهایی امیدوار کرد، با تازیانه به مجازات رسانده، به زندان افکند تا توبه کند. براین اساس، برخلاف آنچه امروزه مرسوم است و چه بسا بدیهی تلقی می‌شود، ملاقات و مشورت آزادانه و مطلق متهم، از سوی امام علیه السلام غیرمجاز شناخته شده است؛ بنابراین، مشروعیت آن، مورد تردید و شایسته بحث است.

## اشکال

ظاهر روایت یادشده این است که:

اولاً، امام علیه السلام، ملاقات با ابن هرمة را که تخلف او محرز و اتهام خاص او اثبات شده، ممنوع ساخته است؛





ثانیاً، چه بسا این مجازات تنها درباره جرائم خاصی چون خیانت در امور مسلمین و پس از محکومیت قطعی انجام شده و قابل تسری به موارد دیگر نیست؛ ثالثاً، پس از احراز تخلف ابن هرمة، بخشی از مجازات وی، در مقام تعزیر، ممنوعیت ارتباط با دیگران بوده است. بنابراین، قیاس این ماجرا با مسئله محدودیت ملاقات با متهم که موضوع نوشتار حاضر است، قیاس مع الفارق می نماید.

### پاسخ

اولاً، مبنا و مناط استنباط در این گونه موارد، علتی است که برای حکم (اعمال ممنوعیت) از سوی شارع بیان می شود. بنابراین، در هر مورد و موقعیتی که علت فراهم باشد، حکم نیز جاری است. فرمان امام علیه السلام برای جلوگیری از تلقین شیوة مجادله بوده و روشن است که حکم یادشده، به تمامی مواردی که این علت در آن هست، قابل تسری است (طبسی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۹۷-۴۹۸). در واقع، تسری حکم این روایت به موارد دیگر، نتیجه یک قیاس مصرح العله است که در حجیت آن هم تردیدی نیست (مظفر، ۱۳۸۳، ج ۲: ص ۱۸۷)؛

ثانیاً، چه بسا مفسده تلقین روش مجادله به متهمی که در مراحل مقدماتی دادرسی و بررسی های اولیه به سر می برد، بیش از مفسده تلقین به محکوم قطعی است؛ زیرا انکار فرد محکوم، در صورت اقرار، چندان سودی ندارد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ص ۲۰۸) و کارش کمتر قابل توجیه و تأویل است؛ زیرا حقیقت درباره او تا حدود زیادی روشن و مستندات، کامل شده است، اما تلقین شیوه های مجادله و بحث به کسی که هنوز حقیقت درباره وی به درستی روشن نیست یا هنوز سخن مؤثری نگفته است، کشف آن را با تأخیر یا دشواری مواجه می سازد؛

ثالثاً، عبارات امام علیه السلام گویای آن است که رسیدگی، پایان نیافته بوده و ابن هرمة در انتظار رسیدگی کامل و صدور رأی قضایی و تحت مراقبت بوده است. البته، لزوم

این مراقبت، بسته به جرم انتسابی و میزان پیچیدگی مسئله، می‌تواند متفاوت و موکول به صلاح‌دید و تصمیم قاضی باشد؛

رابعاً، با وجود ابزارهای نوین نظارت در عصر کنونی و امکان جلوگیری از مفسدهٔ احتمالی ملاقات افراد با متهم، بسته به چندوچون شواهد موجود علیه وی، و نیز ضرورت جلوگیری از آسیب‌های احتمالی جسمی و روانی منع مطلق ملاقات، چه بسا بتوان غرض اصلی یادشده در روایت (جلوگیری از تحریف حقیقت و تلقین شیوه‌های مجادله و فرار از مجازات) را با تجویز ملاقات، توأم با نظارت بر مکالمات و مبادلات آن‌ها تأمین کرد.

### ۱. ۳. درک عقل

حکم عقل عملی که اساس گزاره‌های اخلاقی را نیز تشکیل می‌دهد، چیزی جز درک خوبی یا بدی افعال نیست (مظفر، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۲۰۴). داوری عقل نیز در این مورد، آن است که عدل و هر آنچه قضاوت عادلانه را تسهیل می‌کند خوب، و در مقابل، ظلم و هر آنچه قضاوت عادلانه را مخدوش یا مشکل می‌کند، بد است. ابو حامد غزالی در *کیمیای سعادت* در باب رابطهٔ عقل و عدل، می‌نویسد: «و بدان که عدل، از کمال خرد خیزد و کمال عقل، آن بود که کارها چنان که هست بیند و حقیقت باطن آن دریابد... و عاقل، آن بود که از کارها حقیقت و روح آن بیند، نه صورت آن؛ و حقیقت این کارها چنین است که گفته آمد و هر که نه چنین داند، عاقل نیست و هر که عاقل نیست، عادل نیست و جای وی دوزخ است و بدین سبب است که سر همهٔ سعادت‌ها عقل است» (غزالی، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۵۳۹).

بنابراین، اگر به تشخیص قاضی عادل، ملاقات با متهم، مفسدی به دنبال داشته باشد و فرایند کشف حقیقت را دچار تأخیر یا آسیب کند، به حکم عقل باید متناسب با مورد، آن را ممنوع یا محدود کرد.



از سوی دیگر، در مواردی ممکن است این تصمیم سبب ایجاد لطماتی به حقوق متهم شود و مشکلاتی را در جسم یا روان او یا بستگانش پدید آورد. در این گونه موارد که حوزه تراحم حقوق است، قاعده عقلی ترجیح اهم بر مهم، جاری می‌شود (سبحانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ص ۱۸۹) و به تشخیص دادرسی عادل و بسته به ویژگی‌ها و اقتضائات مورد، تصمیم مقتضی اتخاذ خواهد گردید.

در واقع، مقدم‌داشتن یکی از متراحمین بر دیگری، به لحاظ اهمیت بیشتر آن، از قضایای بدیهی عقلی به شمار می‌رود؛<sup>۱</sup> اگرچه اقتضای قاعده «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح» (مظفر، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۲۲۷) آن است که ضمن به رسمیت شناختن حق ملاقات، در راستای حفظ و تأمین حقوق شهروندی متهم، به نحو متناسب، بر آن نظارت کرد تا عدالت، هرچه بیشتر تأمین گردد و از حقیقت نیز صیانت شود.

در واقع، آنچه در اینجا از آن به عنوان دلیل یاد می‌شود، درک عقل است. البته قضاوت عقلا از آن نظر که عاقل‌اند، در خصوص مُدرکات عقلی، واحد است، اما این به معنای مشابهت روش‌های اجرا نیست؛ زیرا گذشته از تفاوت‌هایی که در سامانه دادرسی نظام‌های حقوقی مختلف، در جهان وجود دارد، بسیار محتمل است که آنچه در قالب قانون‌های بشری، لباس الزام می‌پوشد (گذشته از تفاوت‌هایی که در اختلاف فرهنگ‌های بشری گوناگون ریشه دارد)، متأثر از اعمال نفوذ ناصواب صاحبان قدرت و ثروت و تحزب‌های بیمار و مانند آن باشد.

بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که اگر مطلبی مبتنی بر مبانی عقلی یا بنیان‌های ثابت اخلاقی دانسته می‌شود، بروز و ظهور آن مفاهیم در مقام اجرا در جوامع مختلف، هیچ تفاوتی با یکدیگر نداشته باشد.

۱. «إذا دار الأمر بین ترک الأهم و المهم... فالعقل يحکم بتقدیم الأهم علی المهم و هذه من القضايا التي قیاساتها معها» (سبحانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ص ۱۸۹). البته روشن است که این قاعده برای دو واجب هم صادق است.



البته روشن است که در نهایت، اقتضای درک عقل با انضمام به کبرای ملازمه میان حکم عقل و شرع (مظفر، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۲۳۶)، منتهی به کشف حکم شرعی خواهد گردید؛ به این معنا که پس از درک عقل مبنی بر نیکوبودن حق ملاقات توأم با نظارت (به منظور جمع میان حقوق فرد و اجتماع) می توان از این نظر که شارع نیز عاقل، بلکه عقل کل و خالق عقل است، با ملازمه یادشده، نتیجه گرفت که او نیز به آن، حکم می کند و به این ترتیب، حکم شرعی و نظر شارع نیز به دست خواهد آمد.

## ۲. بررسی مسئله با محک اخلاق

مبنای مشترک ادیان و شرایع الهی، اخلاق و آموزه های اخلاقی است و به تصریح عالمان این علم، ملاک تصمیم در این گونه موارد که ساحت جمع میان حفظ موارد متخالف از جمله حقوق دو طرف (متهم و جامعه) است، حفظ و رعایت اعتدال دانسته شده است. در واقع، اعتدال، کمالی نفسانی و معیاری برای سنجش درستی رفتارها و خروج از آن، از اسباب امراض نفسانی دانسته می شود (نراقی، بی تا، ج ۱: ص ۹۵-۹۶).

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *اخلاق ناصری* درباره این مفهوم نوشته است: «هرگاه که حرکت نفس ناطقه به اعتدال بود در ذات خویش و شوق او به اکتساب معارف یقینی بود، نه به آنچه گمان برند که یقینی است و به حقیقت، جهل محض بود، از آن حرکت، فضیلت علم حادث شود و به تبعیت فضیلت، حکمت لازم آید» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۸).

در واقع، هدف اصلی از وضع چارچوب های متنوع در تدابیر سیاست مُدُن، تأمین فضایل و مکارم اخلاق چون برقراری قسط، عدل و انصاف و ایجاد اعتدال در امور و اصلاح رعیت و بلاد دانسته شده است (قاضی ابویوسف، ۱۳۹۹، صص ۳۲، ۳۵، ۴۳). برخی نیز ابزار تشخیص آن را وجدان دانسته اند: «وجدان را می توان عامل فعّال روح





تصور کرد که هنگام مواجهه با یک دوراهی به انسان می‌گوید که او باید راهی را انتخاب کند که با قانون اخلاقی مطابقت دارد» (جعفری، بی‌تا، ص ۱۷۸). روشن است که شرط روشنگری وجدان نیز لاجرم، فراهم‌بودن اعتدال است: «البته وجدان در صورت اعتدال روانی و هماهنگی ادراکات و خواسته‌ها و تفکرات و هوش و استعداد، واقعیت را بدون دست‌خوردگی نشان می‌دهد» (جعفری، بی‌تا، ص ۲۴۹).

در مقام تطبیق با مسئله پیش رو نیز باید گفت اقتضای رعایت این ملاک آن است که نه راه ملاقات و ارتباط با متهم را به تمامی مسدود کنیم، نه آنکه در تمامی احوال و مصادیق، قائل به جواز بی‌قید و شرط آن باشیم؛ بلکه هر دو را باید در دو سوی طیف افراط و تفریط و خروج از مشی اعتدال و طبعاً دوری از تضمین عدالت دانست که عدالت را در عالم اخلاق، یکی از اجناس چهارگانه فضایل دانسته‌اند: «اجماع و اتفاق جملگی حکمای متأخر و متقدم حاصل است بر آنکه اجناس فضایل، چهار است: حکمت و شجاعت و عفت و عدالت و هیچ کس مستحق مدح و مستعد مباهات و مفاخرت نشود الا به یکی از این چهار یا به هر چهار» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۹؛ همچنین: نراقی، بی‌تا، ج ۱: ص ۵۴-۵۵). تأمین عدالت در مسئله پیش رو در گرو آن است که دادرس بتواند با بررسی اوضاع و اقتضای ویژه هر مورد و بسته به چند و چون شواهد موجود علیه متهم، درباره ایجاد ساز کار نظارتی متناسب تصمیم بگیرد؛ چه، یکسان‌پنداشتن متهمی که شواهد روشنی علیه او وجود دارد، اما حکم قطعی محکومیتش صادر نشده، با شهروندان عادی غیر متهم، با ارتکاز عقلایی در تنافی به نظر می‌رسد.

خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است هیچ فضیلتی، کامل‌تر از عدالت نیست؛ چه، مقتضای شرف موجودات، بلکه موجب ثبات و قوام آن است و هرچه را نظامی است، به وجهی از وجوه، عدالت در آن موجود است... (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۱۳۱-۱۳۲). بر اساس بیان ملامهدی نراقی نیز از ویژگی‌های عدالت و فضیلت آن، این



است که نزدیک‌ترین اوصاف به وحدت بوده و شأن آن، تألیف و جمع میان امور متباین است (نراقی، بی‌تا، ج ۱: ص ۷۶-۷۷). ناگفته پیداست در مفاهیم کلی اخلاقی، در میان نوع بشر، کمترین اختلاف مشاهده می‌شود و آنچه اهمیت و ظرافت ویژه دارد، تشخیص اقتضای حکمت، عدالت و اعتدال و پرهیز از زیاده‌روی و اسراف در مقام عمل و تصمیم متناسب در موقعیت‌های خاص است که کاری بس خطیر و دشوار است. مبحث حاضر نیز در جستجوی راهی عادلانه برای جمع میان حقوق فرد و حقوق جامعه است.

#### ۱. موضع قانون در مسئله

موضوع نوشتار حاضر، مطلق ملاقات افراد با متهم است؛ اما ناگفته پیداست آنچه بیشتر محور بحث است، نه صرفاً ملاقات‌های خنثی یا عاطفی و خانوادگی، بلکه مواردی است که احتمال مخدوش شدن عدالت یا کتمان حقیقت، در خصوص آن بیشتر بوده و روشن است که به‌طور مشخص، ملاقات با وکیل مدنظر است. اساساً هرکسی حق دارد در دعاوی خود، آزادانه به انتخاب وکیل پردازد و برای رسیدن به نتیجه مطلوب، از توانمندی و آگاهی او در زمینه نظام حقوقی و تشریفات دادرسی بهره‌مند گردد. حق مزبور، در قوانین ایران تصریح شده و جایگاهی درخور دارد. (قانون اساسی، اصل ۳۵).

بدیهی است مداخله وکیل در موارد زیادی موجب روان‌تر شدن جریان دادرسی و جلوگیری از اطاله آن می‌شود؛ چه، آشنایی دادرس و وکیل با محتوای نظام حقوقی و ادبیات متداول آن، سبب تمرکز تلاش‌ها بر دادرسی عادلانه و کشف حقیقت می‌گردد و چه بسا توجه قانون‌گذار در قانون اساسی به همین واقعیت، سبب گنجاندن اصولی با مضمون اصل ۳۵ در آن گردیده است. اصل یادشده مقرر می‌دارد: «در همه دادگاه‌ها طرفین حق دارند برای خود وکیل انتخاب کنند و اگر توانایی انتخاب وکیل را نداشته باشند باید برای آن‌ها امکانات تعیین وکیل فراهم





گردد». البته تحلیل این مسئله در قضایای مدنی و کیفری تا حدودی با یکدیگر متفاوت است.

مداخله و کیل در فرایند تحقیقات و دادرسی، در هیچ نظام حقوقی، مطلق و بدون قید و نظارت نیست. البته در گذشته، برخی عقیده داشتند اساساً مداخله و کیل سبب پوشیده شدن حقیقت و متوقف ماندن دادرسی می شود؛ بدان پایه که آنان مصلحت را در مداخله نکردن و کیل می دیدند.<sup>۱</sup> اما در زمان حاضر، به دلیل پیچیده تر شدن فرایند دادرسی و ابزارها و شیوه های زندگی و تعاملات اجتماعی، مدنی و تجاری، نقش مؤثر و کیل در گره گشایی و پیش برد امور در راستای کشف حقیقت، پوشیده نیست و از همین رو، قانون گذار، قاعده حضور و کیل را بنیان گذارده است؛ اما برای دستیابی به اهداف متعالی نظام حقوقی، در برخی موارد، ملاحظاتی نیز برای آن در نظر می گیرد که در نظام های حقوقی دیگر کشورها نیز با چهره ها و قالب های دیگر، کم و بیش قابل مشاهده است.

ممکن است گاهی در عین جواز مطلق مداخله و کیل، برای جلوگیری از آسیب های پیش گفته، محدودیت های دیگری اعمال گردد؛ برای نمونه، «در قوانین قبلی فرانسه، قانون، و کیل را از قراردادان کپی اوراق پرونده در دسترس اشخاص ثالث و حتی موکل خود، برحذر داشته و برای عدم رعایت آن، ضمانت اجرای کیفری مقرر کرده بود. قانون سال ۱۹۹۶م. نیز قراردادان کپی اوراق پرونده در دسترس موکل (اعم از متهم یا شاکی) را مشروط به شرایطی کرده است. و کیل

۱. محمدبن محمدبن احمد قرشی (معروف به ابن الإخوة) در کتاب معالم القرية فی أحكام الحسبة (که جعفر شعار آن را با عنوان آیین شهرداری در قرن هفتم، در سال ۱۳۴۷ به فارسی برگردانده است) در این باره می نویسد: «و أما الوكلاء الذين بين يديه فلاخير فيهم ولا مصلحة للناس بهم في هذا الزمان فإن أكثرهم رقيق الدين يأخذ من الخصمين شيئاً ثم يتمسكون فيه بسبب الشرع فيوقفون القضية فيضيع الحق و يخرج من بين يدي طالبه و صاحبه فإذا حضر الخصمان فإن الحق يظهر سريعاً من كلامهما إذا لم يكن لهما و كيل فكان ترك الوكلاء في هذا الزمان أولى من نصبهم إلا أن يكون هناك امرأة لم تكن من ذوات البروز فتوكل أو صبي فحينئذ ينصب الحاكم عنه و كلاً» (قرشی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۰۶).

موظف است فهرستی از اوراق پرونده که مایل است کپی آن‌ها را در اختیار موکل خود قرار دهد، به بازپرس ارائه کند. چنانچه بازپرس با پیشنهاد وکیل، مبنی بر ارائه تمام یا تعدادی از رونوشت اوراق پرونده به موکل خود موافق نباشد، موظف است ظرف مدت پنج روز اداری از تاریخ وصول درخواست، نسبت به اصدار قرارى موجه، مبنی بر اینکه این اقدام ممکن است خطراتی را نسبت به قربانیان جرم، متهم، وکلای آنان، شهود، بازجویان، کارشناسان و به‌طور کلی، هر شخص دیگری که در ارتباط با این پرونده است، در بر داشته باشد، مبادرت ورزد. این قرار بازپرس باید بلافاصله به وکیل ابلاغ شود.

چنانچه بازپرس ظرف مدت مقرر، مخالفتی ابراز ندارد، وکیل مجاز است اوراق مذکور را در اختیار موکل خود قرار دهد. در صورت مخالفت بازپرس، وکیل مدافع می‌تواند ظرف دو روز، مراتب را به رئیس شعبه تحقیق منعکس کند تا ظرف مدت پنج روز اداری، نسبت به آن اتخاذ تصمیم شود. امکان شکایت از نظر رئیس مذکور وجود ندارد و تصمیم او در این مورد قطعی است» (آشوری، ۱۳۸۴، ج ۲: ص ۳۲-۳۳).

همچنین، قانون اصول محاکمات جزایی سوریه برای وکیل مدافع، حق سخن گفتن در اثنای تحقیقات را با اجازه بازپرس قائل شده است. بنابراین، بازپرس می‌تواند در صورت لزوم، مانع مداخله وکیل شود (قانون اصول محاکمات جزایی سوریه، ۱۳۷۱، ص ۳۳، مواد ۱-۷۱ و ۲-۷۲).

### ۳. ۱. سابقه قانونی بحث

در بررسی سابقه قانونی، به‌لحاظ تأثیر بیشتر ملاقات با وکیل بر فرایند دادرسی، بحث با تمرکز بر ملاقات با وکیل مطرح می‌شود. برابر ماده ۱۲۸ قانون پیشین آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری و تبصره آن، مصوب ۱۳۷۸/۶/۲۸:





«متهم می تواند یک نفر وکیل همراه خود داشته باشد. وکیل متهم می تواند بدون مداخله در امر تحقیق، پس از خاتمه تحقیقات، مطالبی را که برای کشف حقیقت و دفاع از متهم یا اجرای قوانین لازم بداند به قاضی اعلام نماید. اظهارات وکیل در صورت جلسه منعکس می شود.

تبصره- در مواردی که موضوع جنبه محرمانه دارد یا حضور غیرمتهم به تشخیص قاضی موجب فساد گردد و همچنین در خصوص جرائم علیه امنیت کشور، حضور وکیل در مرحله تحقیق با اجازه دادگاه خواهد بود».

پس از تصویب ماده و تبصره یادشده، انتقادهای زیادی درباره آن مطرح شد. بیشتر این انتقادات، مفاد آن را در تضاد با حقوق شهروندی و حقوق مصرح در قانون اساسی و مغایر با اجرای عدالت دانسته (آشوری، ۱۳۸۴، ج ۲: ص ۲۷)، معتقد به لزوم رفع هرگونه محدودیت برای مداخله وکیل در فرایند دادرسی بودند (زراعت، حاجی زاده و متولی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۲). تا اینکه در قانون آیین دادرسی دادگاههای عمومی و انقلاب در امور کیفری مصوب ۱۳۹۲/۱۲/۰۴، حق همراهی وکیل با متهم، به عنوان یک اصل پذیرفته شد؛ اگر چه در مواد ۱۹۱، ۴۸ و تبصره ۳ ماده ۱۹۰ قانون یادشده، مواردی از این اصل مستثنی شده اند.

روشن است که لزوم مراقبت یادشده، بسته به جرم انتسابی و میزان پیچیدگی مسئله، می تواند متفاوت و طبق صلاح دید و تصمیم قاضی باشد. در ماده ۱۲۸ قانون آیین دادرسی دادگاههای عمومی و انقلاب در امور کیفری مصوب ۱۳۷۸/۰۶/۲۸ نیز اگر چه مداخله وکیل در مرحله تحقیق، ممنوع شده بود، اما پس از خاتمه تحقیقات، دادگاه سخنان او را می شنید و منعی هم از احضار وکیل به عنوان مطلع، در فرایند تحقیق وجود نداشت؛ چنان که وکیل می توانست در جلسه دادگاه نیز حاضر شود. بنابراین، در عین اعتبار اصل برائت، بر این باوریم که مداخله در مراحل رسیدگی قضایی باید موقوف به تشخیص قاضی و توأم با مراقبت باشد؛ اگر چه در ماده یادشده، مداخله وکیل در مرحله تحقیقات مقدماتی، به طور مطلق، منع شده و ماده

مزبور از این وجه، قابل مناقشه به نظر می‌رسد؛ زیرا ممکن است در موارد زیادی، مداخله و کیل به دادرسی عادلانه بینجامد و از این رو، نباید آن را به‌طور مطلق، منع کرد و قاضی را از این نظر محدود ساخت.

البته برای رفع مناقشه یادشده (با تفسیری که بیشتر به اجتهاد در مقابل نص می‌ماند) به وکیل اجازه داده شد در پایان هر جلسه از تحقیقات مقدماتی، مطالبی را که برای کشف حقیقت لازم می‌داند بیان کند (مجموعه تنقیح شده قوانین و مقررات جزایی، ۱۳۸۲، نظریه شماره ۷/۹۸۸۵-۱۳۸۳/۰۹/۱۴).<sup>۱</sup> چنین تفسیری گویای ناکارایی این ماده (در ساختار قانون مصوب ۱۳۷۸) در مقام اجرا بود، درحالی که اگر ملاک کشف مراد قانون‌گذار، ظاهر ماده باشد، باید گفت وکیل، تنها پس از آخرین مرحله تحقیقات باید بتواند توضیحات خود را ارائه کند؛ زیرا متبادر از عبارت «پس از پایان تحقیقات»، «پایان کل تحقیقات» بوده و تفسیر آن، به «پایان هر جلسه» نتیجه خروج از ضوابط اصولی در مقام استنباط است. البته باید گفت این رویه گویای ناکارآمدی قانون یادشده در مقام عمل است که مجری قانون را به سمت تفسیرهایی خلاف ظاهر ماده سوق می‌دهد.

### ۲.۳. بررسی مقررات فعلی در مسئله

بنابه فرض، وضع قانون در نظام حقوقی ایران باید بر اخلاق و شریعت مبتنی باشد و در وضع هر قانونی باید به مبانی اخلاقی توجه شود؛ از همین رو، پس از بررسی

۱. نظریه ۷/۹۸۸۵-۱۳۸۳/۰۹/۱۴ اداره کل امور حقوقی قوه قضائیه: «حکم مقرر در ماده ۱۲۸ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب (در امور کیفری) مصوب ۱۳۷۸ که تصریح دارد وکیل متهم می‌تواند بدون مداخله در امر تحقیق پس از خاتمه تحقیقات، مطالبی را که برای کشف حقیقت و دفاع از متهم و اجرای قوانین لازم بداند، به قاضی اعلام نماید، بدان معنا نیست که وکیل متهم صرفاً پس از اخذ آخرین دفاع می‌تواند مطالب لازم را بیان دارد؛ بلکه در صورت استمرار جلسات تحقیق، با عنایت به اینکه مطالب اعلامی از سوی وکیل ممکن است مسیر تحقیقات را تغییر دهد و یا در کشف حقیقت یا دفاع از متهم و احراز واقع مؤثر باشد، لذا اعمال استفاده از این حق در پایان هر جلسه تحقیق از طرف وکیل متهم بلامانع است».





داوری اخلاق در مسئله، لازم است وضعیت مقررات حاکم در مبحث حاضر، از حیث انطباق با مبانی اخلاقی و شرعی نیز بررسی شود.

با تصویب قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری مصوب ۱۳۹۲/۱۲/۰۴، منع مطلق ملاقات و کیل با متهم، رفع، و موضوع تعدیل گردید؛ اگرچه در تبصره ماده ۴۸ و نیز ماده ۱۹۱ این قانون، محدودیت‌هایی پیش‌بینی گردیده است. در ماده ۴۸ قانون یادشده و تبصره آن مقرر است:

«با شروع تحت نظر قرار گرفتن، متهم می‌تواند تقاضای حضور و کیل نماید. و کیل باید با رعایت و توجه به محرمانه‌بودن تحقیقات و مذاکرات، با شخص تحت نظر ملاقات نماید و وکیل می‌تواند در پایان ملاقات با متهم که نباید بیش از یک ساعت باشد، ملاحظات کتبی خود را برای درج در پرونده ارائه دهد.

تبصره- اگر شخص به علت اتهام ارتکاب یکی از جرائم سازمان‌یافته و یا جرائم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور، سرقت، مواد مخدر و روان‌گردان و یا جرائم موضوع بندهای (الف)، (ب) و (پ) ماده ۳۰۲ این قانون<sup>۱</sup>، تحت نظر قرار گیرد، تا یک هفته پس از شروع تحت نظر قرار گرفتن، امکان ملاقات با وکیل را ندارد».

برابر ماده فوق، قانون‌گذار، حق ملاقات را به‌عنوان یک اصل پذیرفته و در قالب تبصره، موارد مشخصی را با مدت مضبوط، از حکم آن مستثنی کرده و در حقیقت، این چارچوب را به‌عنوان نقطه تعادل میان تأمین حقوق متهم در مقابل دستگاه قضایی و رعایت حقوق شهروندی او از یک سو و رعایت حقوق جامعه و جلوگیری از صحنه‌سازی و فریب دستگاه قضا از سوی دیگر، برگزیده است. همچنین در ماده

۱. ماده ۳۰۲- به جرائم زیر در دادگاه کیفری یک رسیدگی می‌شود:

الف) جرائم موجب مجازات سلب حیات؛

ب) جرائم موجب حبس ابد؛

پ) جرائم موجب مجازات قطع عضو و جنایات عمدی علیه تمامیت جسمانی با میزان ثلث دینه کامل یا بیش از آن؛

ت) جرائم موجب مجازات تعزیری درجه چهار و بالاتر؛

ث) جرائم سیاسی و مطبوعاتی.

۱۹۱ همین قانون، موارد دیگری از حکم اصل یاد شده خارج شده است. ماده مزبور مقرر می‌دارد:

«چنانچه بازپرس، مطالعه یا دسترسی به تمام یا برخی از اوراق، اسناد یا مدارک پرونده را با ضرورت کشف حقیقت، منافی بداند یا موضوع از جرائم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور باشد، با ذکر دلیل، قرار عدم دسترسی به آنها را صادر می‌کند. این قرار، حضوری به متهم یا وکیل وی ابلاغ می‌شود و ظرف سه روز قابل اعتراض در دادگاه صالح است. دادگاه مکلف است در وقت فوق‌العاده به اعتراض رسیدگی و تصمیم‌گیری کند.»

آن‌گونه که در ذیل این ماده نیز پیش‌بینی شده، قرار عدم دسترسی به اوراق پرونده، در چارچوب ویژه‌ای قابل اعتراض است و از این حیث، قانون جدید از تعادل بهتر و سازگاری بیشتری با مبانی شرعی و اخلاقی برخوردار است؛ اگرچه پذیرش اصل حق ملاقات با وکیل، توأم با نظارت بر آن، به حفظ اعتدال و تأمین عدالت، نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. برخی با این استدلال که «وکیل در مقام وکالت، متهم نیست که احتمال ایجاد فساد بر او مترتب باشد...»، معتقدند: «موکول کردن حضور وکیل در مرحله تحقیق، به اجازه دادگاه و ایجاد محدودیت در مداخله او، در برخی موارد، با فلسفه آزادی دفاع متهم سازگاری ندارد» (زراعت، حاجی‌زاده و متولی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۲).

در پاسخ می‌توان گفت که روشن است ترتب مفسده بر حضور شخص خاص در برخی از موقعیت‌ها، لزوماً به معنای متهم‌بودن او یا ناشی از آن نیست؛ بلکه مفسده ممکن است از مجموعه اوضاع و احوال و ویژگی‌های هر موقعیت، ایجاد شده باشد و چه بسا لازم باشد در مواردی با منع یا تحدید حضور وکیل یا با هر تصمیم عقلایی دیگری، از آن پیشگیری کرد و این هرگز به معنای اهانت به وکیل دادگستری نیست؛ آن‌گونه که برخی، این موارد را به معنای اهانت گرفته‌اند (زراعت و مهاجری، ۱۳۸۵، ج ۱: ص ۳۳۶).





ضمن آنکه اساساً سرّی، محرمانه و غیر علنی بودن و همچنین غیر ترافیعی بودن، از شاخصه‌های تحقیقات مقدماتی است؛ بدین معنا که در آن، مباحثه حضورِ شاکی و متهم یا وکلای آنان، به نحوی که در جریان دادرسی در دادگاه می‌گذرد، وجود ندارد. (آخوندی، ۱۳۸۸، ج ۲: ص ۷۳-۷۴؛ آشوری، ۱۳۸۴، ج ۲: ص ۲۶-۳۰).

بدیهی است آنچه گفته شد، لزوماً به معنای مصونیت قاضی و دستگاه قضا از انحراف نیست و هرگونه تعرّض خارج از حدود قانون به متهم، در خلال تحقیقات، مراحل مقدماتی و کشف جرم و حتی پس از آن، ممنوع بوده و برای آن، ضمانت اجرای کیفری پیش‌بینی شده است (قانون مجازات اسلامی، کتاب پنجم، مواد ۵۷۸ تا ۵۸۰).

همچنین، استقلال قاضی در تشخیص فسادانگیزی حضور کسی در دادگاه یا ملاقات وی با متهم، به هیچ وجه بدین معنا نیست که او در این تشخیص از اشتباه مصون است.

البته مطلوب آن است که سازکار اعتراض قانونی به این تصمیم قاضی و نظارت دقیق بر آن نیز فراهم باشد؛ همان گونه که در ماده ۱۹۱ و تبصره ماده ۱۹۰ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری، مصوّب ۱۳۹۲/۱۲/۰۴ پیش‌بینی شده است. البته تشخیص و اجرای این امر (نظر به طبیعت قضیه) امری ظریف، حساس و دشوار می‌نماید.

برابر صدر ماده ۱۹۰ قانون یادشده:

«متهم می‌تواند در مرحله تحقیقات مقدماتی، یک نفر و کیل دادگستری همراه خود داشته باشد...».

تبصره ۳ همین ماده مقرر داشته است:

«در مورد این ماده و نیز چنانچه اتهام مطرح، مربوط به موارد منافی عفت باشد،

مفاد ماده ۱۹۱ جاری است.».

برابر ماده ۱۹۱ این قانون:



«چنانچه بازپرس، مطالعه یا دسترسی به تمام یا برخی از اوراق، اسناد یا مدارک پرونده را با ضرورت کشف حقیقت منافی بداند یا موضوع از جرائم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور باشد، با ذکر دلیل، قرار عدم دسترسی به آن‌ها را صادر می‌کند. این قرار، حضوری به متهم یا وکیل وی ابلاغ می‌شود و ظرف سه روز، قابل اعتراض در دادگاه صالح است. دادگاه مکلف است در وقت فوق‌العاده به اعتراض، رسیدگی و تصمیم‌گیری کند».

گفتنی است با عنایت به اهمیت ویژه منصب قضا در نظام اسلامی، احراز ملکه تقوا و عدالت در قاضی، ضروری است (موسوی خویی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۱) تا اطمینانی نسبی به سلامت فرایند دادرسی حاصل گردد. از سوی دیگر، وکلای دادگستری نیز هنگام شروع به کار و پیش از اخذ پروانه و کالت، با امضای سوگندنامه، متعهد می‌شوند از مسیر راستی و درستی منحرف نشوند و اعتلای حق و عدالت را وجهه همت خویش قرار دهند و از هرگونه اقدام ناروا که به کشف حقیقت و اجرای عدالت لطمه زند، پرهیزند (سوگندنامه و کالت دادگستری)؛ اگرچه در قوانین به لزوم عدالت وکیل، به معنای مصطلح آن تصریح نشده است.

به هر روی، باید این امکان برای وکیل دادگستری فراهم باشد که رسالت خود را از مسیر قانون آیین دادرسی کیفری به انجام رساند و در صورت مشاهده انحراف، تخلفات قاضی را نیز از مجاری قانونی (دادسرا و دادگاه عالی انتظامی قضات؛ اصل صد و هفتاد و یکم قانون اساسی) پیگیری کند (بیات، ۱۳۸۰، ص ۹۹).

این مهم در صورتی عملی است که ممنوعیت مداخله او مطلق نباشد و بتواند به شرط تأمین مصالح، در مرحله تحقیقات مقدماتی، ایفای نقش کند؛ چنان که با همین ملاک، ملاقات افراد با متهم به نظر قاضی و حسن جریان امور در مسیر اجرای عدالت موکول است و در آیین‌نامه اجرایی سازمان زندان‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور پیش‌بینی شده است. براساس تبصره ماده ۱۸۰ آیین‌نامه یادشده:



«چنانچه ملاقات یا مکاتبه متهمی، مخالف حسن جریان محاکمه باشد، قاضی مربوطه می‌بایست کتباً ملاقات با زندانی یا مکاتبه وی را ممنوع اعلام کند. در این صورت و در مدت ممنوعیت، حسب مورد، ملاقات با زندانی و یا مکاتبه او فقط با اجازه کتبی قاضی، مجاز می‌باشد؛ ولی به‌مجزّد شروع محاکمه، وکیل مدافع شخص بازداشت‌شده، حق خواهد داشت که با او ملاقات کند و هیچ‌یک از مأموران انتظامی یا اداری و قضایی نمی‌توانند به‌هیچ‌وجه از ملاقات جلوگیری نمایند».

پیدا است که این دو، تابع یک ملاک هستند.

### ۳.۳. بررسی تعارضات قانونی احتمالی

با عنایت به ترسیم چارچوب اخلاقی و شرعی مسئله و مرور مقررات فعلی درباره آن، ممکن است اشکالاتی مبنی بر مخالفت مقررات یادشده با برخی از قوانین و اصول مسلم شرعی و اخلاقی مطرح شود که در ادامه، به‌اختصار، برخی از این موارد بررسی و نقد می‌شود. این بخش از نوشتار، به‌طور مستقیم به بررسی مبانی اخلاقی مسئله نمی‌پردازد؛ اما ناگفته پیدا است که پس از گذر از مبانی شرعی، اخلاقی و قانونی بحث (متناسب با عنوان نوشتار حاضر)، لازم است برای تکمیل مبحث، به تعارضات احتمالی قوانین موجود و بررسی و نقد آن نیز پرداخته شود تا با اثبات عدم تعارض و البته ارائه پیشنهادهایی مبنی بر اصلاح مقررات فعلی، انطباق و ابتنای الگوی قانونی پیشنهادی بر اخلاق و شریعت، تأمین شود و به اثبات برسد.

### ۳.۳.۱. تعارض با اصل ۳۵ قانون اساسی

اصل ۳۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مقرر می‌دارد:

«در همه دادگاه‌ها طرفین حق دارند برای خود وکیل انتخاب نمایند و اگر توانایی انتخاب وکیل را نداشته باشند، باید برای آن‌ها امکانات تعیین وکیل فراهم گردد».



گفته می‌شود ایجاد محدودیت در ملاقات و کیل با متهم، از رهگذر قانون عادی، با اصل پیش گفته در تناقض است؛ چه، اصل یادشده، به‌طور مطلق، این حق را برای افراد شناخته است، نه محدود (بابایی و افراسیابی، ۱۳۸۹، ص ۳۹).

### بررسی و نقد

در نگاه نخست، ایجاد محدودیت در امر مزبور، با اطلاق و عموم اصل یادشده، ممکن است در تنافی به نظر آید؛ اما نباید این مهم را از یاد برد که پیش از متعارض دانستن دو حکم قانونی و پیش از استناد به اطلاق یا عموم هر حکم، باید از مخصّص‌ها و قیودی جستجو کرد که با وجود آن‌ها، حکم مطلق یا عام، ظهوری در اطلاق یا عموم ندارد و طبعاً تعارض مستقری نیز شکل نمی‌گیرد. در واقع باید گفت طرح این اشکال، ناشی از در نظر نگرفتن دلالت روشن اصل چهارم قانون اساسی است که مقرر می‌دارد:

« کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.»

پس از اثبات شرعی آنکه در شرایطی، ارتباط متهم با وکیل یا هر شخص دیگری، مفسده‌انگیز و طبعاً محدود یا ممنوع است، معلوم می‌شود اطلاق اصل ۳۵ این قانون با موازین اسلامی مغایر است و حکم این اصل را نمی‌توان در تمامی مصادیق و حالات موضوع آن، جاری دانست.

بنابراین، اقتضای جمع میان اصول ۴ و ۳۵ قانون اساسی آن است که اصل ۳۵ را محکوم و اصل ۴ را حاکم بشماریم و اطلاق و عموم اصل ۳۵ را محدود به موازین شرع بدانیم.





افزون بر این، به نظر می‌رسد واژه «دادگاه» در اصل مزبور، ناظر به مفهوم خاص آن می‌باشد که مرحله‌ای پس از تکمیل تحقیقات است و حضور وکیل در آن، در راستای انجام وظایف و رسالت خویش، بدون مانع؛ اگرچه حضور وکیل در مرحله تحقیقات نیز بدون مداخله اصولاً منعی ندارد و ملاحظات او نیز در پایان هر جلسه، شنیده می‌شود (قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری، ماده ۴۸؛ همچنین، نظریه ۷/۹۸۸۵-۱۴/۰۹/۱۳۸۳ اداره کل امور حقوقی قوه قضائیه).<sup>۱</sup>

### ۳.۲. تعارض با اصل ۹ قانون اساسی

برابر اصل ۹ قانون اساسی:

«در جمهوری اسلامی ایران، آزادی و استقلال و تمامیت ارضی کشور از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و حفظ آن‌ها وظیفه دولت و آحاد ملت است. هیچ فرد یا گروه یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی، به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و تمامیت ارضی ایران کمترین خدشه‌ای وارد کند و هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور، آزادی‌های مشروع را هرچند با وضع قوانین و مقررات سلب کند». براساس عبارات ذیل این اصل (آزادی‌های مشروع را هرچند با وضع قوانین)، مواد قانونی محدودکننده حق مداخله وکیل، عاری از وجاهت است؛ چه، با تصویب این مواد و از رهگذر وضع قانون، آزادی افراد به نحوی سلب شده است.

۱. «حکم مقرر در ماده ۱۲۸ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب (در امور کیفری) مصوب ۱۳۷۸ که تصریح دارد وکیل متهم می‌تواند بدون مداخله در امر تحقیق پس از خاتمه تحقیقات، مطالبی را که برای کشف حقیقت و دفاع از متهم و اجرای قوانین لازم بداند به قاضی اعلام نماید، بدان معنا نیست که وکیل متهم صرفاً پس از اخذ آخرین دفاع می‌تواند مطالب لازم را بیان دارد؛ بلکه در صورت استمرار جلسات تحقیق با عنایت به اینکه مطالب اعلامی از سوی وکیل ممکن است مسیر تحقیقات را تغییر دهد و یا در کشف حقیقت یا دفاع از متهم و احراز واقع مؤثر باشد، لذا اعمال استفاده از این حق در پایان هر جلسه تحقیق از طرف وکیل متهم بلامانع است».

## بررسی و نقد

اولاً، در قانون اساسی، قانون‌گذار با وضع اصل یادشده در مقام ایجاد مانع قانونی برای به‌بند کشیدن ملت و وابسته کردن کشور به فرهنگ بیگانه یا تجزیه آن توسط وابستگان و متجاوزان به خاک کشور است تا نتواند با نفوذ در عرصه‌های تصمیم‌سازی کشور حتی با وضع قانون، راه نفوذ و تسلط بیگانه را هموار کنند. تصریح به این نکته در اصل نهم، تذکری است تا آرمان‌هایی که قانون اساسی برای حفظ آن‌ها شکل گرفته، مغفول نمانند. در حقیقت، عبارت «حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور» قرینه روشنی است که مانع انعقاد اطلاق در این اصل شده، آن را به موارد مربوط به استقلال و تمامیت ارضی محدود می‌کند؛

ثانیاً، باید دانست برای استناد به اطلاق یا عموم یک حکم قانونی لازم است به‌عنوان یکی از مقدمات حکمت، قانون‌گذار در مقام بیان امری باشد که کلام نسبت به آن، مطلق دانسته می‌شود (خراسانی، بی تا، ص ۲۴۷-۲۴۸)، حال آنکه قانون‌گذار در اصل ۹ قانون اساسی، در مقام بیان حکمی چون مداخله و کیل در مرحله‌ای از مراحل دادرسی نیست تا بتوان حکم آن را از ساختار مطلق اصل یادشده استفاده کرد؛

ثالثاً، اصل یادشده تصریح می‌کند که هیچ مقامی حق سلب آزادی‌های مشروع را هرچند با وضع قوانین و مقررات ندارد. قید «مشروع» در کنار واژه «آزادی‌ها»، قیدی احترازی و تعیین‌کننده است؛ بنابراین، اگر با مستند شرعی اثبات شود که قاضی می‌تواند (بلکه در برخی از موارد، مکلف است) از ارتباط متهم با دیگران جلوگیری یا حسب مورد، آن را محدود کند، این بدان معناست که مداخله و کیل در این مرحله مشروع نیست و طبعاً جلوگیری از آن، سلب آزادی مشروع نخواهد بود؛

رابعاً، همان‌طور که از تعبیر «به‌نام حفظ استقلال» و «تمامیت ارضی کشور» در اصل یادشده به‌خوبی پیداست، این اصل ناظر به مواردی است که در ظاهر به‌نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور و در واقع با اغراض سوء، آزادی‌های مشروع





را سلب می‌کنند؛ درحالی که میان محدود کردن حق مداخله و کیل در دعاوی، با استقلال کشور و تمامیت ارضی آن، ملازمه و ارتباط روشنی دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد اگر ارتباطی میان این اصل و ماده مورد بحث در قانون آیین دادرسی کیفری، قابل تصور باشد، این است که یکی از ارکان بنیادین و آرمان‌های اساسی (که براساس اصل یادشده، حفظ آن‌ها وظیفه دولت و آحاد ملت است)، اجرای عدالت فراگیر و پاسداری از حقوق مشروع شهروندان می‌باشد و مفروض آن است که مداخله و کیل در مواردی، ممکن است موجب خدشه به عدالت گردد؛ همان‌طور که منع مطلق او از مداخله نیز پذیرفته نیست و از همین رو، نگارنده به اصل حق ملاقات توأم با نظارت معتقد است؛

خامساً، چنانچه مواد قانونی محدودکننده حق مداخله و کیل و ملاقات با او را با اصل ۹ قانون اساسی متعارض و آن را «سلب آزادی مشروع» بدانیم، بخش زیادی از تشریفات رسیدگی به دعاوی و آیین دادرسی را باید مصداق سلب آزادی بشماریم، حال آنکه چنین برداشتی نادرست است و وضع قوانینی از این دست که نوعاً ملازم با برخی از محدودیت‌هاست، با هدف عقلایی تأمین نظم جامعه و انتظام امور مقرر گردیده که برای نیل به عدالت فراگیر و دادرسی عادلانه، گریزی از آن نیست.

### ۳.۳.۳. تعارض با برخی از حقوق شهروندی

در بند ۳ ماده واحده قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی (روزنامه رسمی، شماره ۱۷۲۴۹-۱۳۸۳/۰۳/۰۲) آمده است:

«محاکم و دادسراها حق دفاع را از متهمان و مشتکی عنهم سلب نکنند... و فرصت استفاده از وکیل و کارشناس را برای آنان فراهم نمایند...»؛ حال آنکه اطلاق این ماده واحده، با تصویب ماده مورد بحث در قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری و با جعل هرگونه محدودیت در مداخله و کیل در فرایند رسیدگی قضایی مخدوش گردیده است.

## بررسی و نقد

اولاً، مقید شدن اطلاق یک قانون عادی با قانون عادی دیگر، هرگز به معنای تعارض آن دو نیست و این رویه در بیان قانون گذار، امری رایج و معمول است و در مقام کشف اراده او، مطلق بر مقید حمل می شود؛ ضمن آنکه برابر مواد قانون آیین دادرسی دادگاه های عمومی و انقلاب در امور کیفری، حق دفاع از متهم سلب نشده و فرصت همراهی و کیل برای وی فراهم است و فقط شکل برخورداری از این حق، در مرحله دادرسی با مرحله محاکمه در دادگاه، متفاوت است.

ثانیاً، قانون آیین دادرسی دادگاه های عمومی و انقلاب در امور کیفری به کیفیت ویژه ای که قانون گذار برای دفاع و کیل در مرحله دادرسی مقرر کرده، توجه داشته و در حقیقت، در مقام بیان ریز تشریفات دادرسی است؛ در حالی که ماده واحده مزبور، در مقام بیان یک قاعده کلی و در مقام تشریح یا تأکید حق برخورداری متهم، از کیل و کارشناس بوده و نسبت به تشریفات و جزئیات و از این حیث، در مقام اهمال است.

ثالثاً، از قوانین دیگر ناظر به حقوق شهروندی که پس از ماده واحده مذکور به تصویب رسیده، از جمله بند ۷ ماده ۱۳۰ قانون برنامه چهارم توسعه (روزنامه رسمی، شماره ۱۷۳۷۵-۱۳۸۳/۰۷/۲۹)، به روشنی پیداست که قانون گذار هنگام تصویب این قوانین به قیود و محدودیت هایی برای حق مداخله و کیل عنایت داشته است.

ماده ۱۳۰ قانون برنامه چهارم توسعه که قوه قضائیه را به تهیه لوایحی چند و تصویب آن در مراجع ذی صلاح موظف کرده است، همان محدودیت ها را گوشزد می کند؛ اگرچه درباره حق مداخله و کیل در مرحله تحقیقات مقدماتی ساکت است و تنها از انتخاب، معرفی و حضور و کیل سخن می گوید. در بند ۷ این ماده آمده است:

«به منظور اجرای اصل سی و پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و نیز به منظور تأمین و حفظ حقوق عامه و گسترش خدمات حقوقی، هریک از اصحاب





دعوی حق انتخاب، معرفی و حضور و کیل در تمامی مراحل دادرسی اعم از تحقیقات، رسیدگی و اجرای احکام قضایی را به استثنای مواردی که موضوع، جنبه محرمانه دارد و یا حضور غیرمتهم به تشخیص قاضی موجب فساد می‌شود، دارند.»

از این رو، تعارض مستقری میان قوانین یادشده حقوق شهروندی با مواد قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری به نظر نمی‌رسد.

رابعاً، با عنایت به اصل ۴ قانون اساسی که بیانگر لزوم انطباق کلیه قوانین بر موازین اسلامی است و ذیل این اصل (که مقرر داشته «این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است») و با اثبات این نکته که در مواردی قاضی می‌تواند در ملاقات با متهم و حضور و کیل، محدودیت‌هایی اعمال کند، اگر هم در نگاه نخست بتوان اطلاق یا عمومی از ماده واحده مذکور برداشت کرد، در نهایت، محکوم اصل ۴ قانون اساسی است و در واقع، دایره موضوع آن محدود می‌گردد و به دیگر سخن، از ابتدا اطلاق یا عمومی برای آن منعقد نمی‌گردد.

خامساً، برابر اصل ۲۰ قانون اساسی، برخورداری افراد ملت از حقوق، «با رعایت موازین اسلام» به رسمیت شناخته شده است. برابر این اصل، «همه افراد ملت اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، با رعایت موازین اسلام برخوردارند». این بدان معنا است که اگر هم برخلاف موازین مذکور، حقی برای افراد مطرح باشد، آن حق به لحاظ مغایرت با اصل یادشده، نامعتبر است و رسمیت ندارد.

در مجموع باید گفت اگرچه پرسش نوشتار حاضر درباره مطلق ملاقات با متهم و اقتضای جمع میان حقوق وی به عنوان شهروند و نیز حقوق جامعه و صیانت از آسیب بزه و بزه کاری است، اما با توجه به اینکه تأمین عدالت همه‌جانبه و جلوگیری از لجاجت و سرسختی متهم، مورد نظر بوده و این، در ملاقات متهم با وکیل بیشتر مطرح است، بنابه طبیعت مسئله، مطالب به سمت و سوی ملاقات با وکیل تمایل پیدا



می‌کند. در واقع، داوری دربارهٔ چگونگی ملاقات با متهم، تابع ملاکی است که در وکیل و غیر او جستجو می‌شود و به نسبت آسیب محتمل، ملاقات با مراقبت انجام می‌شود یا حتی در موارد خاص، ممکن است به‌طور موقت منع شود؛ هرچند برای حفظ حقوق متهم، مطلق حق ملاقات، به‌عنوان یک اصل اولی، پذیرفته است.





## نتیجه گیری

۱. دربارهٔ اقتضای حکم شرع در مسئله باید گفت با عنایت به ادلهٔ شرعی، منع یا تحدید ملاقات با متهم، در فرض فراهم بودن ملاک آن (جلوگیری از آموختن روش سرسختی و جدال و انحراف از مسیر کشف حقیقت)، فی الجمله دارای مبنایی شرعی است و با همراه کردن داوری عقل و اخلاق، باید بسته به شواهد موجود علیه متهم، تا حد امکان، ضمن به رسمیت شناختن اصل حضور و کیل و حق ملاقات با وی (به عنوان اصلی اولی) نظارت دقیق بر ملاقات را میان آنان مقرر کرد؛
۲. دربارهٔ اقتضای حکم عقل و قانون که در این مسئله هم سو هستند، باید گفت اگر به تشخیص قاضی، ملاقات متهم با کسی، فرایند کشف حقیقت را دچار تأخیر یا آسیب کند، باید آن را ممنوع یا محدود کرد. از سوی دیگر، در مواردی ممکن است این تصمیم موجب لطماتی به متهم شود که در حوزهٔ تزامم حقوق، قاعدهٔ عقلی ترجیح اهم بر مهم حاکم است و بسته به اقتضائات مورد، عمل می شود؛ اگرچه ضمن به رسمیت شناختن حق ملاقات، به عنوان اصلی اولی، باید به نحو متناسب بر آن نظارت کرد و تا حد امکان، آن را منع نکرد (مگر در موارد خاص)؛
۳. دربارهٔ اقتضای اخلاق در مسئله باید گفت برجسته سازی حقوق شهروندی و آزادی های ناشی از آن (با توجیه دفاع از حقوق بشر) برای به رسمیت شناختن حق افراد در صحنه سازی و فریب دستگاه قضا، به دلیل مغایرت با آموزه های اخلاقی، پذیرفتنی نیست؛ همان گونه که منع مطلق ارتباط متهم با دیگران نیز خلاف حکمت لزوم اجرای عدالت و مخدوش کننده احساس امنیت شهروندان از جانب دستگاه قضایی، و بی تردید مغایر با اخلاق است. بنابراین، سنجهٔ اخلاق نیز بر جمع میان پذیرش حق ملاقات، توأم با نظارت، صحه می گذارد؛
۴. دربارهٔ تعارض احتمالی منع یا تحدید با برخی از قوانین نیز باید گفت منع یا تحدید ملاقات با قوانین مذکور تعارضی ندارد. اقتضای شریعت، درک عقل، رویهٔ خردمندان و داوری اخلاق، اتخاذ راه میانه و جمع میان دو مصلحت (جلوگیری از

تحریف حقیقت و صیانت از حقوق شهروندی متهم) است؛ همانا پذیرش حق حضور و کیل در فرایند تحقیقات و ملاقات با متهم، تا حد امکان، توأم با نظارت است و اصلاح قانون یادشده به این شکل پیشنهاد می‌گردد؛

۵. یکسان‌پنداشتن متهمی که شواهد روشنی علیه او وجود دارد اما هنوز حکم قطعی محکومیتش صادر نشده با شهروندان عادی غیرمتهم در بهره‌مندی مطلق از اصل برائت و به تبع، منع بازداشت موقت (حتی در مواقع ضروری) یا منع هرگونه تحدید در ملاقات، با ارتکاز عقلائی منافات دارد؛ هرچند ظرافت قضیه در مقام اجرا، مراقبت ویژه طلب می‌کند تا از آسیب، سوءاستفاده و انحراف مصون بماند و حضور مؤثر و کیل، ابزاری در خدمت تضمین همه‌جانبه عدالت و تأمین اخلاق باشد.



## کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. آخوندی، محمود (۱۳۸۸)، آیین دادرسی کیفری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. آشوری، محمد (۱۳۸۴)، آیین دادرسی کیفری، تهران: سمت.
۴. ابن بابویه (شیخ صدوق)، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین (۱۳۹۳)، من لایحضره الفقیه، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۲۳ق)، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۶. بابایی، محمدعلی و علی افراسیابی (۱۳۸۹)، «حق برخورداری متهم از وکیل مدافع در مرحله تحقیقات مقدماتی»، مجله آموزه های حقوقی، ش ۳۵، ص ۳۹-۶۰.
۷. بیات، محمدرضا (۱۳۸۰)، دادرسی انتظامی و تفصیلات انتظامی قضات، تهران: خط سوم.
۸. جعفری، محمدتقی (بی تا)، وجدان، تهران: انتشارات اسلامی.
۹. خراسانی (آخوند)، محمد کاظم (بی تا)، کفایة الأصول، بیروت: آل البيت علیهم السلام.
۱۰. روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران.
۱۱. زراعت، عباس و علی مهاجری (۱۳۸۵)، شرح قانون آیین دادرسی کیفری، تهران: فکرسازان.
۱۲. زراعت، عباس، حمیدرضا حاجی زاده و یاسر متولی جعفرآبادی (۱۳۸۹)، قانون آیین دادرسی کیفری در نظم حقوقی کنونی، تهران: خط سوم.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۴۳۰ق)، الوسیط فی أصول الفقه، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیهما السلام.
۱۴. طبسی، نجم الدین (۱۴۱۶ق)، موارد السجین فی النصوص و الفتاوی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.



۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۹)، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
۱۶. غزالی، أبو حامد محمد بن محمد (۱۳۸۷)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۷. قاضی ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۹۹ق)، کتاب الخراج، بیروت: دار المعرفة.
۱۸. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۸۵)، با آخرین اصلاحات، قم: جمال.
۱۹. قانون اصول محاکمات جزایی سوریه (۱۳۷۱)، ترجمه محمد آشوری و جلیل امیدی نبی‌کندی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری (مصوب ۱۳۹۲/۱۲/۰۴).
۲۱. قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری (مصوب ۱۳۷۸/۰۶/۲۸).
۲۲. قانون مجازات اسلامی (با آخرین اصلاحات).
۲۳. قرشی (ابن الإخوة)، محمد بن محمد بن أحمد (۱۴۰۸ق)، معالم القربة فی أحكام الحسبة، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲۴. کاشف الغطاء، محمد حسین (۱۴۲۴ق)، تحریر المجلّة، تحقیق الشیخ محمد الساعدی، تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
۲۵. مجموعه تنقیح شده قوانین و مقررات جزایی (۱۳۸۲)، معاونت حقوقی قوه قضائیه.
۲۶. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶)، أصول الفقه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۷ق)، مبانی تکملة المنهاج، قم: انتشارات لطفی و دارالهادی.
۲۸. نراقی، محمد مهدی (بی تا)، جامع السعادات، قم: مکتبه الداوری.
۲۹. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: آل‌البيت علیهما السلام.





## نقد دیدگاه رشد اخلاقی کولبرگ از منظر قرآن با رویکرد کاربردی ساختارشناسی جنسیت زن

محمدحسین ناظمی اشنی\*، اباذر کافی موسوی\*\*، مهدیه کشانی\*\*\*

### چکیده

رشد اخلاقی که حیطة افعال اختیاری فرد را شامل می‌شود، به رشد انسان در جنبه‌های شناخت، رفتار و عواطف می‌پردازد. از دیدگاه روان‌شناسان، قبول یا رد این قاعده که همه انسان‌ها از ویژگی‌های خاص روان‌شناختی برخوردارند، در تبیین رابطه اخلاق و جنسیت، نقش تعیین‌کننده دارد. براین اساس، نحوه رابطه جنسیت با فضایل اخلاقی، محل بحث و تضارب آرا است. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد کاربردی از دیدگاه کولبرگ و قرآن کریم به بررسی تطبیقی رابطه جنسیت با فضایل اخلاقی پرداخته، به این نتیجه رسید که کولبرگ، رفتار و تفکر اخلاقی را به یکدیگر وابسته می‌داند و اعتقاد دارد کسانی که از توانایی قضاوت اخلاقی بیشتری برخوردارند، اخلاقی‌تر از کسانی هستند که قدرت تشخیص کمتری

\* استادیار گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

m.h.nazemi@cfu.ac.ir

\*\* استادیار گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

a.kafi@cfu.ac.ir

\*\*\* استادیار گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

m.keshani@cfu.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳





دارند. او بر این باور است که رشد اخلاقی دارای پنج مرحله است و زنان، از نظر تشخیص و رفتار، از مرحله دوم فراتر نمی‌روند؛ اما در آموزه‌های دین اسلام، دستیابی زنان و مردان به فضایل اخلاقی، یکسان است و نتایج تحقیق مبین آن است که زنان و مردان در چهار جنبه توصیف‌شناسی رشد اخلاقی، ریشه‌های رشد اخلاقی، ابزارهای کمک‌کننده رشد اخلاقی و برون‌داد و نتیجه رشد اخلاقی با مردان مشترک‌اند و تعابیر قرآن در هر چهار زمینه یکسان است. نتایج تحقیق در حل مسائل مربوط به حوزه نظری و عملی اخلاق زنان راهگشاست.

### کلیدواژه‌ها

رشد اخلاقی، اخلاق زنان، کولبرگ، قرآن کریم.

### مقدمه

رشد اخلاقی با تعابیر متفاوتی تعریف شده است؛ بعضی گفته‌اند: «رشد اخلاقی دربرگیرنده آن دسته از قوانین و مقررات اجتماعی است که تعیین می‌کند انسان‌ها در رابطه با دیگر مردم چگونه باید رفتار کنند» (پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶۱) یا گفته‌اند: «رشد اخلاقی عمل فرد در ارتباط با آداب و رسوم و اوضاع اجتماعی است که به وسیله توانایی تشخیص میان معیارهای درست و نادرست که به تدریج کسب می‌شود و در رفتار اجتماعی تأثیر می‌کند» (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶).

این تعریف‌ها اخلاق را در بُعد قوانین و روابط اجتماعی، و رشد اخلاقی را در راستای قانون‌پذیری و اجتماعی شدن می‌شناسانند. در نگاه اسلامی، اخلاق و رشد اخلاقی، ابعاد وسیع‌تری دارد؛ از این رو، گفته شده: «رشد اخلاقی عبارت است از رشد انسان در جنبه‌هایی از شناخت، رفتار و عواطف که به کمال انسان در زندگی شخصی، اجتماعی و در رابطه خدای متعال مربوط می‌شود و ویژگی مهم آن این





است که تنها افعال اختیاری فرد، به این علت که با کمال ارتباط دارد، موضوع بحث قرار می‌گیرد» (پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶۳).

علم اخلاق درباره صفات انسانی گفتگو می‌کند؛ صفاتی که به قوای نباتی و حیوانی و انسانی مربوط است و می‌خواهد فضایل آن‌ها را از رذایلشان جدا و معلوم کند کدام‌یک از آن‌ها، مایه کمال و کدام‌یک مایه نقص است تا آدمی بعد از شناسایی آن‌ها، خود را به فضایل نزدیک و از رذایل دور کند و در نتیجه، اعمال نیکی که مقتضای فضایل درونی است، انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم را به خود جلب کرده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۵).

رشد اخلاقی حاکی از جریان دستیابی به احساس عدالت در رابطه با دیگران، درستی یا نادرستی امور و چگونگی رفتار فرد در هر یک از این‌هاست. به تعبیر دیگر، رشد اخلاقی به معنای تغییر در چگونگی استدلال کودکان در امور اخلاقی، نگرش آنان به قانون‌شکنی و رفتار آنان در مواجهه با مسائل اخلاقی است (حقانی زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۷۶). رشد اخلاقی با رشد اجتماعی (چگونگی ارتباط با دیگران) و رشد شناختی (چگونگی قضاوت درباره رفتار خود و دیگران) مرتبط است؛ به همین دلیل، انسان همراه با رشد شناخت و هویت خود، به تدریج تصویری از خویشتن در میان دیگران و در ارتباط با دیگران پیدا می‌کند که این تصور، یکی از پایه‌های شکل‌دهنده مناسبات اجتماعی و اخلاقی او با دیگران است (لطف‌آبادی، ۱۳۸۱، ص ۳۲).

لاورنس کولبرگ (۱۹۲۷-۱۹۸۷)، روان‌شناس آمریکایی، نظریه رشد اخلاقی خود را که حاصل تلاش‌های بیست‌ساله‌اش بود، با الهام از آرای اخلاقی کانت و پیاژه، ارائه کرد. پیاژه به قصد اثبات وجود اصول اخلاقی جهان‌شمول، کتاب رشد قضاوت اخلاقی کودکان را منتشر کرد (پیاژه، ۱۳۷۹، ص ۹۷) و کولبرگ در سال ۱۹۵۷ نظریه رشد اخلاقی را عرضه کرد. کولبرگ ادعا می‌کند زنان در استدلال‌های



منطقی از مردان ضعیف‌ترند و رشد اخلاقی آنان تا مرحله دوم رشد شناختی بیشتر نیست (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۱۷۸). کولبرگ مدعای خود را از طریق انجام مصاحبه‌هایی خاص با دو گروه زنان و مردان، مطرح کرد. بررسی ابعاد و زوایای استدلال‌ات کولبرگ از نگاه درون‌دینی به روشن شدن مسئله از ابعاد مختلف کمک می‌کند.

انسان طی زندگی خود با سؤالات و معضلات اخلاقی متعددی مواجه می‌شود که ارزش‌ها و اولویت‌های اخلاقی او را مشخص می‌کند. این رفتار، سرآغاز تأملات اخلاقی او به شمار می‌رود و اخلاق مراقبت و اخلاق فمینیستی نیز از آن ناشی می‌شود. آموزه‌های دین اسلام، گویای توانایی یکسان زن و مرد در دستیابی به فضایل اخلاقی و تشکیل نظام سالم خانوادگی و اجتماعی است. در قرآن کریم، آیه‌ای دال بر نقصان خلقت و نارسایی زنان در کسب اخلاقیات دیده نمی‌شود، بلکه برابری زن و مرد لحاظ شده است.

طبق آیات، شیطان هر دو را فریب داد و این تخطی باعث هبوط آن‌ها از بهشت شد (اعراف، ۱۹). همچنین، زنان و مردان در پاداش انجام عمل صالح یکسان قلمداد شده‌اند (غافر، ۴۰). در اسلام، اثری از این تفکر که گناه حضرت آدم به فرزندان او و گناه حضرت حوا به زنان سرایت کرد، وجود ندارد، بلکه هر کس مسئول عملکرد و رفتار خویش است.

پذیرش یا رد این اصل که همه زنان و مردان از ویژگی‌های خاص روانی برخوردار هستند که بر رفتارها و خلق‌وخوی درونی آن‌ها تأثیرگذار است، در تبیین رابطه اخلاق و جنسیت، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. البته روان‌شناسان درباره ویژگی‌های روانی رفتاری زنان و مردان و همچنین وابستگی این ویژگی‌ها به عوامل زیستی یا اجتماعی، نظر یکسانی ندارند. آن‌ها معمولاً زنان را از لحاظ ویژگی‌های ذاتی، احساسی‌تر از مردان می‌دانند (دیکسون، ۱۳۷۳، ص ۲۲۷) و در مقابل، مردان را دارای رفتار خشونت‌آمیز (هاید، ۱۳۸۴، ص ۹۰) و علاقه‌مند به مسائل جنسی (شارون،

۱۳۷۴، ص ۵۵) توصیف می‌کنند. از نظر آنان، زنان به‌طور فطری در مسائل اخلاقی سخت‌گیر و پایبندتر هستند و پسران بیشتر از دختران، از قوانین اخلاقی سرپیچی می‌کنند (پیره، ۱۳۷۰، ص ۹۲). روان‌شناسان معتقدند گرایش‌های قلبی به دین، در زنان بیشتر از مردان است و زنان، مسائل روحی و درونی را با روان خود، سازگارتر می‌دانند؛ اما مردان بیشتر به امور مادی و اقتصادی گرایش دارند (شکلتون و فلچر، ۱۳۷۱، ص ۱۴۳). همچنین، زنان به‌طور طبیعی حسود، کنجکاو و خیال‌باف هستند و نسبت به مردان، اعتماد به نفس کمتری دارند (هترینگتون و پارک، ۱۳۷۳، ص ۴۲۳).

با توجه به مقدمات بالا، می‌توان نکات زیر را در تبیین ضرورت تحقیق حاضر برشمرد: اول اینکه نتیجه‌گیری درباره‌ی رشد اخلاقی زن و مرد صرفاً از منظر روان‌شناسی، آن هم بر مبنای ابزارهای تحقیقی و بدون توجه به زمینه‌های خلقت و تأثیر آن بر انتخاب‌های انسانی، تصویری محدود و ناقص می‌نماید و واکاوی ابعاد یادشده از منظر منابع درون‌دینی و استدلالات قرآنی، در تبیین دقیق‌تر این موضوعات مؤثر است. ثانیاً نگاه مقایسه‌ای به نظرگاه‌های متفکران غربی درباره‌ی انسان (به‌ویژه زن) با منابع درون‌دینی، در تبیین نگاه متعالی قرآن و وحی مؤثر است و می‌تواند نقدهای نابه‌جای جریان‌های معاند به مبحث تبعیض و بی‌عدالتی جنسیتی را نقد کند؛ از همین رو، تحقیق حاضر می‌خواهد به روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد مقایسه‌ای به سؤالات زیر پاسخ دهد:

۱. رشد اخلاقی از منظر کولبرگ چیست و مراحل آن چگونه است و انگاره‌ی رشد اخلاقی کولبرگ درباره‌ی زنان بر چه اصولی بنا نهاده شده است؟
۲. رشد اخلاقی از منظر قرآن درباره‌ی انسان چیست و آیا تفاوت معناداری در زمینه‌ی تبیین رشد اخلاقی زن و مرد در آیات قرآن مشاهده می‌شود؟
۳. بر مبنای تحلیل مقایسه‌ای نظرگاه کولبرگ با قرآن در زمینه‌ی رشد اخلاقی انسان، چه نقدهای ساختاری و محتوایی به نظریه‌ی کولبرگ وارد است؟



۴. نتایج تحقیق در پاسخ به سؤالات بالا، چگونه می‌تواند در حل مسائل حوزه زنان، به‌ویژه در بُعد نظری و عملی، کمک‌کننده و راهگشا باشد؟

### پیشینه پژوهش

در زمینه واکاوی و تحلیل نظریات کولبرگ، تحقیقات و مطالعات فراوانی صورت گرفته است. هریک از این تحقیقات از منظر خاصی به موضوع نگریسته و آن را بررسی کرده‌اند. پژوهشگران از منظرهای دینی، اقتصادی، داستانی و مراحل رشد و نقد آن، به بررسی دیدگاه اخلاقی کولبرگ پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌یک براساس نقد نظریه رشد اخلاقی با نگاه به جنسیت زن و ساختار خلقت او، به این موضع وارد نشده‌اند. در زیر، تحقیقاتی که ارتباط نظری بیشتری با تحقیق حاضر دارند، آمده است:

الف) مهتدی (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی روان‌شناختی مراحل رشد اخلاقی کولبرگ در داستان فریاد گورها»، مراحل رشد اخلاقی را تحلیل و این مراحل را تأیید کرده است. به گفته محقق، تمام شش مرحله رشد اخلاقی کولبرگ از طریق این داستان و از طریق انجام مصاحبه تأیید شده است؛

ب) بوسلیکی و علیزاده (۱۳۹۹) در مقاله «مناسبات اخلاق و اقتصاد در اسلام (تطبیق انتقادی نظریه رشد اخلاقی کولبرگ)» بیان داشته‌اند که مراحل رشد اخلاقی، رابطه‌ای مستقیم با شاخص‌های رشد اقتصادی دارند. البته برخی از مراحل رشد نیازمند ضمیمه کردن فرهنگ عمومی خاصی می‌باشند تا این رابطه ایجاد شود. همچنین ارتقای اقتصادی، زمینه رشد اخلاقی کولبرگ است؛

ج) عصاره و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «نقدی بر نظریه رشد قضاوت اخلاقی لارنس کولبرگ با شیوه الگوسازی نظریه کولبرگ»، درباره‌ی خلأ موجود در این نظریه و فاصله آن با آنچه در تعریف اخلاق نزد بزرگان فلسفه و دین بوده است، سخن



گفته‌اند. پژوهشگران با پیشنهاد افزودن این مرحله به مراحل رشد اخلاقی کولبرگ، اذعان داشته‌اند که این نظریه به فهم بهتری نزدیک خواهد شد؛

د) درویشی (۱۳۹۳) در مقاله «مقایسه رشد اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی و کولبرگ»، رشد اخلاقی را از دیدگاه علامه طباطبایی و کولبرگ مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده است که بررسی و تطبیق این دو دیدگاه نشان می‌دهد نظریه کولبرگ، رشد اخلاقی را به اخلاق اجتماعی محدود کرده و به نقش رضایت خداوند توجهی نکرده است؛ چراکه به نظر علامه طباطبایی، عالی‌ترین مرتبه و مرحله رشد اخلاقی، مرحله‌ای است که فرد بدون در نظر گرفتن منافع مادی و دنیوی و حتی اخروی، تنها به خاطر رضای خداوند، عملی را انجام دهد؛

ه) خزاعی (۱۳۹۳) در مقاله «اخلاق و جنسیت»، به رابطه جنسیت با ارزش‌ها و فضایل اخلاقی و توانمندی دستیابی به سعادت و جایگاه ارزشی افراد می‌پردازد. او درباره جنسیت و اخلاق در یهودیت و مسیحیت، جنسیت و اخلاق از نگاه روان‌شناسان و جنسیت و اخلاق از نگاه فمینیستی سخن گفته و در انتها، به موضوع جنسیت و سعادت پرداخته است.

با توجه به پیشینه تحقیق می‌توان جنبه‌های نوآورانه تحقیق حاضر را در موارد زیر برشمرد: نگاه نقدگونه به نظریه کولبرگ از جنبه طرح موضوع رشد اخلاقی ناقص در زنان؛ بررسی رشد اخلاقی زنان از منظر آیات و روایت با نگاه ساختارشناسی جنسیتی؛ مقایسه و فراتحلیل نظریه رشد اخلاقی زن با نگاه تطبیقی روان‌شناختی و ساختارشناختی خلقت زن.

### ۱. رشد اخلاقی زنان از دیدگاه کولبرگ

کولبرگ، سطح رشد شناختی را اساس اخلاق می‌داند و می‌گوید: «رشد اخلاقی در سه سطح (که هر سطح دارای دو مرحله است) با ترتیب خاص و بدون جهش شکل گرفته و ترتیب آن‌ها ثابت است (کدیور، ۱۳۷۸، ص ۴۷). این سطوح سه‌گانه اخلاقی



عبارت‌اند از: الف) استدلال پیش‌قراردادی: در پایین‌ترین سطح از رشد اخلاقی، فرد هنوز هیچ‌یک از ارزش‌های اخلاقی را در خود درونی نکرده است و استدلال اخلاقی او تابع پاداش و تنبیهی است که از بیرون موجب کنترل رفتاری وی می‌شود (سیف و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۳۸)؛ ب) استدلال قراردادی: در سطح میانی رشد قضاوت اخلاقی، فرد تابع هنجارهای درونی‌شده است که اساساً از جانب دیگران و از محیط اجتماعی به او تحمیل می‌شود (سیف و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۳۹)؛ ج) استدلال فوق‌قراردادی: این بالاترین سطح رشد است که در آن، استدلال اخلاقی به‌طور کامل در فرد درونی شده است و مبتنی بر هنجارهای دیگران نیست. فرد شخصاً می‌تواند جریان‌های متفاوت اخلاقی را تشخیص دهد و راه‌های گوناگون اخلاقی را کشف کند و براین اساس، رفتار اخلاقی مخصوص به خود را اتخاذ کند (کدیور، ۱۳۷۸، ص ۴۹).

هریک از این سه سطح اخلاقی دارای دو مرحله است که در مجموع، شش مرحله می‌شود: ۱) داوری براساس ترس از مجازات یا امید پاداش؛ ۲) داوری براساس خودخواهی و نگرش ابزاری به دیگران؛ ۳) تلاش برای حفظ روابط خود با دیگران؛ ۴) توسل به قانون تکلیف و حفظ وضعیت موجود؛ ۵) قرارداد اجتماعی و تأکید بر تکلیف متقابل؛ ۶) تبعیت از وجدان براساس قانون عام جهانی و تأکید بر ارزش انسان و کرامت او به‌مثابه والاترین ارزش‌ها (اتکینسون، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰). البته ورود به مراحل برای همه افراد یکسان نیست و بسیاری از افراد هرگز به بالاترین سطح قضاوت اخلاقی نمی‌رسند. فرض اصلی کولبرگ این است که نوع استدلال فرد در مواجهه با یک مسئله اخلاقی (که ناشی از سطح رشد تفکر اوست)، نقش اساسی در عملکرد وی ایفا می‌کند.

کولبرگ ادعا می‌کند زنان در استدلال‌های منطقی از مردان ضعیف‌ترند و رشد اخلاقی آنان تا مرحله دوم بیشتر نیست (اتکینسون، ۱۳۸۵، ص ۱۷۸). او برای اثبات ادعای خود، ۷۲ پسر ده تا شانزده‌ساله را انتخاب کرد و مصاحبه‌هایی را ترتیب داد.



برای آن‌ها داستانی معماگونه طرح کرد که شخصیت داستان درگیر مسائل اخلاقی بود و به ناچار باید آن‌ها را حل می‌کرد. یکی از داستان‌ها چنین است: زن هاینس مبتلا به سرطان است. داروی او در اختیار داروساز شهر است و داروساز با صرف دویست دلار آن را ساخته است؛ اما مقدار مورد نیاز را به کمتر از دوهزار دلار نمی‌فروشد. هاینس فقط هزار دلار دارد و بین دو راهی مانده که دارو را بدزدد یا زنش بمیرد. با پاسخ دادن به این معضل اخلاقی، ارزش‌ها و اولویت‌های اخلاقی فرد مشخص می‌شود. ممکن است بگویید باید دارو را بدزدد؛ زیرا حفظ جان بر رعایت حق مالکیت مقدم است و ممکن است بگویید به هیچ وجه نباید به حق دیگران تجاوز و مالکیت انسان‌ها را نقض کرد. این پرسش، سرآغاز تأملات اخلاقی به شمار می‌رود.

کولبرگ نشان می‌دهد ارتباط نزدیکی بین استدلال‌های اخلاقی و رشد شناختی وجود دارد و هرچه فرد به مراحل بالاتری از استدلال اخلاقی دست یابد، رفتار اخلاقی او نیز منسجم‌تر و مسئولانه‌تر خواهد بود (کلین و اسمتانا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۸). در مصاحبه دیگری که دستیار او، خانم گرول گیلیگان، انجام داد، دو دانش‌آموز یازده‌ساله باهوش و تقریباً هم‌سطح برای آزمون انتخاب شدند (پسری به نام جیک و دختری به نام امی). مصاحبه‌گر از آنان خواست به معضل اخلاقی که در بالا مطرح شد، پاسخ دهند (گیدنز، ۱۳۷۹، ص ۱۸۶).

جیک گفت که هاینس باید دارو را بدزدد و همسرش را از مرگ نجات دهد؛ چون زندگی انسان، ارزشمندتر از پول است و اگر آن داروساز پول کمتری به دست آورد، باز می‌تواند به زندگی خود ادامه دهد، حال آنکه زن هاینس در صورت نرسیدن دارو خواهد مُرد؛ پس حفظ جان، بر رعایت حق مالکیت مقدم است. مصاحبه‌گر پرسید: «چرا حفظ جان مقدم است؟» جیک پاسخ داد: «زیرا داروساز بعدها می‌تواند با فروش دارو به افراد ثروتمند هزاران دلار به دست آورد و این ضرر را جبران کند، حال آنکه مرگ زن هاینس جبران‌ناپذیر است». مجدداً مصاحبه‌گر





پرسید: «چرا مرگ زن هاینس جبران‌ناپذیر است؟» جیک گفت: «مردم متفاوت‌اند و هیچ‌کس نمی‌تواند جای آن زن را برای هاینس پر کند». مصاحبه‌گر پرسید: «اگر هاینس زن خود را دوست نداشته باشد چه؟» جیک گفت: «باز هم باید آن دارو را بدزد؛ زیرا فرق است میان دوست‌نداشتن زن و کشتن».

مصاحبه‌گر پرسید: «اما اگر بعد از سرقت دستگیر شود چه؟» جیک پاسخ داد: «به احتمال قوی، قاضی هم عمل او را موّجه خواهد دانست»؛ مصاحبه‌گر پرسید: «اما هاینس با این کار، قانون را زیر پا نگذاشته است؟» جیک پاسخ داد: «درست است که قانون را نقض کرده، اما ممکن است قانون غلط باشد و نمی‌توان برای هر موردی قانون وضع کرد» (تانگ، ۱۳۹۶، ص ۳۲۴).

بدین ترتیب، پسر به‌روشنی از ضرورت دزدیدن دارو برای حفظ جان آن زن دفاع می‌کند و به همه پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. در واقع، او به این معضل اخلاقی به‌مثابه معادله ریاضی می‌نگرد و مسائل و تکالیف اخلاقی را در سلسله‌مراتب اهمیت قرار می‌دهد و با تحلیل اصول به نتیجه دلخواه می‌رسد. او دستگاه مفهومی و منطقی‌ای دارد که از آن‌ها خشنود است و هر معضلی را در این دستگاه تحلیل می‌کند؛ اما پاسخ‌آمی به معضل بالا متفاوت است.

آمی برخلاف جیک، پاسخ می‌دهد که هاینس نباید دارو را بدزد و در عین حال، نباید اجازه بدهد همسرش بمیرد. وی باید بکوشد راهی پیدا کند؛ مثلاً با آن داروساز صحبت کند و موقعیت همسرش را برای او توضیح دهد یا از جایی پولی قرض کند و یا وامی بگیرد؛ در هر صورت، وی حق سرقت ندارد. اما چرا هاینس در این موقعیت حق سرقت ندارد؟ در اینجا آمی به‌جای اینکه نادرستی سرقت را مطرح کند، مسئله را به‌گونه دیگری می‌نگرد و آن را براساس تأثیری که ممکن است بر رابطه هاینس و همسرش داشته باشد، تحلیل می‌کند؛ اگر وی دارو را بدزد ممکن است جان همسرش را نجات دهد، اما احتمال دارد به زندان بیفتد و زنش بیمارتر شود و به داروی بیشتری نیاز پیدا کند و نتواند آن را به دست آورد؛ بنابراین،



بهتر است هاینس در پی راه دیگری باشد. در اینجا می به معضل اخلاقی بالا به مثابه مسئله ریاضی که راه حل مشخصی دارد، نمی نگردد، بلکه آن را در مجموعه ای از روابط قرار می دهد و به گونه متن محور تحلیل می کند و اقدامات را وابسته به وضعیت و شرایط می داند. وی به جای استناد به اصول، مسائل را درون شبکه ای از روابط قرار می دهد (هاید، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲).

کولبرگ در مطالعه تکامل اخلاقی، استدلال اخلاقی را مدنظر دارد و در پی کشف این است که افراد برای عمل اخلاقی خود چه توجیهی دارند و به سؤال (چرا) چه پاسخی می دهند. در واقع، او بر ساختارهای زیربنایی و قضاوت های اخلاقی افراد، تمرکز دارد، نه بر محتوا و تصمیمات خاصی که افراد می گیرند؛ بنابراین، او به دنبال آن نبود که مصاحبه شونده به سؤال او با «آری» یا «خیر» پاسخ دهد، بلکه درصدد بود به استدلال پنهان در پس پاسخ، پی ببرد (سیف و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۴۷).

افراد به تدریج از مرحله پایین به مراحل بالاتر می رسند و غالباً در همان مراحل سوم و چهارم می مانند. ۲۰ یا ۲۵ درصد به مرحله پنجم می رسند و فقط ۵ تا ۱۰ درصد به مرحله نهایی راه پیدا می کنند. به همین دلیل، کولبرگ، مرحله ششم را به طور کلی از نظریه خود حذف کرده است. این امر نشان می دهد رشد اخلاقی مردم در غرب، از نظر قضاوت اخلاقی، حداکثر به تشخیص حقوق اساسی و قرارداد اجتماعی می رسد و اصول اخلاقی جهانی برای آنان معنا ندارد.

## ۲. تحلیل رشد اخلاقی زنان

به طور کلی، براساس نظریه های مطرح شده درباره تفاوت رشد اخلاقی زنان و مردان، پایه تصمیم گیری اخلاقی پسران، بر اصول عدالت، برابری، بی طرفی و حقوق استوار است. دیدگاه آنان عدالت محور است و احترام به حقوق، محافظت از حق زندگی و رضایت شخصی، ضرورت اخلاقی محسوب می شود؛ اما دختران در





تصمیم‌گیری‌های خود مراقب نیاز به حفظ رابطه و به حداقل رساندن صدمه به دیگران را بر ملاحظات قضایی و حقوقی مقدم می‌دانند. این تناقضات را می‌توان با توجه به نقش سنتی زنان و انتظارات جامعه از آن‌ها تبیین کرد. به‌طور سنتی، تصویر زن ایدئال، با توجه به حساسیت و نگرانی او دربارهٔ دیگران ارزیابی می‌شود. این تفاوت‌ها نشان‌دهندهٔ برتری اخلاقی یا حقارت نیست، بلکه دو حالت متفاوت تجربه را به نمایش می‌گذارد. باید توجه داشت که هر دو دیدگاه معتبر هستند و مکمل یکدیگرند (Gilligan, 1998). به نظر می‌رسد هرچه افراد مسن‌تر شوند، صرف‌نظر از جنسیت، در قضاوت‌های اخلاقی خود هم مراقبت و مسئولیت‌پذیری در قبال دیگران و هم عدالت و استدلال منطقی و قضایی را در نظر می‌گیرند (Donenberg & Hoffman, 1990).

علاوه بر مقدمهٔ بالا، برای تحلیل دقیق‌تر موضوع رشد اخلاقی زنان و فهم تفاوت‌های آن با رشد اخلاقی مردان، لازم است مستندات مستقیم و ضمنی قرآنی بررسی شوند. برای تبیین موضوع، توجه به مقدماتی که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود، مورد توجه است:

نکتهٔ اول در «توصیف‌شناسی رشد اخلاقی» زنان و مردان است. از اینکه انسان، مأمور به ربانی‌شدن (یعنی رشد اخلاقی در سمت و سوی الهی) است و قرآن به شکل‌های مختلف، انسان را به خُلق الهی دعوت کرده، فهمیده می‌شود امکان رسیدن به اخلاق الهی وجود دارد و تفاوتی بین زن و مرد نیست. خدای متعال به انسان که می‌تواند خلیفهٔ او در زمین شود، دستور داده در سایهٔ دستورهای وحیانی، ربانی شود: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾؛ لکن مردمانی خداپرست و عالم دین باشید؛ به‌خاطر اینکه آموزگاران کتاب خدا هستید و از آن‌رو که آن را به‌خوبی فرا گرفته و می‌خوانید» (آل عمران، ۷۹). «ربانیین» جمع ربانی است و منسوب به رب؛ یعنی کسی که بالاترین ارتباط با رب و بیشترین اشتغال به عبودیت را دارد، به معارف کتاب آسمانی ایمان دارد و به عمل صالح



متصف شده است و از این راه، از غیر رب بریده و به رب پیوسته است. ربانی شدن، مانند خلیفه خدا شدن، بدون معرفت خدا و بدون تخلق به اخلاق الهی و عمل براساس خواست او، ممکن نیست. در آیه **﴿وَلْيَتُوبُوا وَيُصْفَحُوا أَلَّا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** (نور، ۲۲)، مؤمنان به عفو و صفح از خطاهای دیگران دعوت شده‌اند و به دنبالش آمده است: «آیا دوست ندارید خدا شما را ببخشد؟ و خدا آمرزنده و مهربان است». این آیه، بدون تبعیض بین زن و مرد، راهنمای تخلق به اخلاق خدایی است؛ چنانچه در آیه دیگر فرمود: **﴿وَإِنْ تَعَفُّوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**؛ و اگر درگذرید و چشم ببوشید و ببخشاید، همانا خدا آمرزنده و مهربان است» (تغابن، ۱۴). این آیه نیز عموم انسان‌ها را به اتصاف به صفات خدا و تخلق به اخلاق الهی دعوت می‌کند.

نکته دوم در توجه به «ریشه‌شناسی رشد اخلاقی» است که در قرآن بین زن و مرد مشترک می‌باشد. اخلاق قرآنی در فطرت الهی و ایمان قلبی ریشه دارد که آینه انعکاس‌دهنده تجلیات اخلاقی رب‌العالمین است و ازسوی دیگر، سازنده انسان در زندگی دنیا و شکل‌دهنده حیات ابدی اوست. رشد اخلاقی به معنی ربانی و الهی شدن از طریق کسب اوصاف و افعال ربوبی و الهی است که نمونه آن در اوصاف و افعال خدا وجود دارد. فطرت الهی و ایمان، زمینه‌هایی است که در بستر آن، آدمی دارای سجایای اخلاقی می‌شود و صفات انسانی در او تجلی می‌یابد (فیروزمهر، ۱۳۹۹، ص ۸).

این دو ریشه برای زنان و مردان یکسان است و تفاوتی در این زمینه در ساختارشناسی خلقت آن‌ها وجود ندارد. در آیه ۳۰ سوره روم آمده است: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾**. تعبیر «ناس» برای فطرت الهی نشان‌دهنده اشتراک زن و مرد در یکی از ریشه‌های اصلی رشد اخلاقی (همان فطرت حق طلب و خداجو) است. ریشه دوم رشد اخلاقی، ایمان است. اخلاق، نیازمند مبنای معرفتی است تا خود را به بهترین وجه برای انسان توجیه کند، و گرنه غلبه بر لذایذ و



منافع مادی، امری ناممکن است و آن مبنای معرفتی که پیدایش و دوام مکارم الاخلاق را تضمین می کند، ایمان است (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۵۱۶). در آیات قرآن هر جا سخن از خطاب ایمانی است، تعبیر مشترک یا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ آورده شده یا اگر اشاره تفکیکی به جنسیت شده است، مرد و زن در کنار هم قرار داده شده است و حتی مردان و زنان پاک برای هم دانسته شده‌اند: ﴿الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾ (نور، ۲۶). تعبیر «طیب» تعبیری برای بیان رشد اخلاقی و پاکی در زنان و مردان است که ریشه آن در ایمان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ص ۹۵). در این آیه نه تنها زنان و مردان هم‌تراز قرار داده شده‌اند، بلکه شأنیت همراهی با هم را دارند.

نکته سوم در «ابزارشناسی رشد اخلاقی» در مردان و زنان است. قرآن کریم دو عامل مهم کمک کننده و محافظ رشد اخلاقی را مطرح کرده که هر دو بین زن و مرد مشترک است: توجه و تفکر (فیروز مهر، ۱۳۹۹، ص ۱۴). بررسی خطابی قرآن در لزوم توجه و تذکر و همچنین، دعوت به تأمل و تفکر نشان می دهد هر دو گروه زنان و مردان در این زمینه نیازمند ابزارهای کمک کننده برای رشد و محافظت اخلاقی هستند؛ به عبارتی، این گونه نیست که زنان برای رشد اخلاقی بیش از مردان نیازمند تفکر یا تذکر باشند و از این نظر، ضعف داشته باشند و اگر این ضعف را برطرف نکنند، رشد اخلاقی آن‌ها دچار مشکل شود. حتی در نقطه مقابل این موضوع، تعبیر تفکر و توجه و تعقل نداشتن در قرآن، تعبیری عام است و هم‌ترازی زن و مرد با تعبیر مشابه، مؤید این موضوع است.

به عبارت واضح تر، ابزارهای تعالی و رشد اخلاقی برای زن و مرد یکسان است؛ توضیح آنکه کمالات انسانی و اخلاقی در سایه عبادت و اطاعت خداوند محقق می شود و اطاعت و عبادت، بین زن و مرد مشترک است؛ پس قهراً راه تکامل نیز مشترک است. برای نمونه، دعا و نیایش یکی از بهترین راه‌های تکامل انسانی است؛ زیرا کمال انسان در این است که به خداوند که علم محض و هستی و قدرت صرف

است نزدیک بشود و به اخلاق آن کامل محض، متخلق بشود و راه تخلق به اخلاق الهی و تقرب به آن کمال را عبادت و نیایش به عهده دارد. در نیایش، هیچ فرقی بین زن و مرد نیست و مهم ترین مناجات و دعا را برای زن ها و مردها یکسان تجویز و تعلیم کرده اند. نگفته اند شما مردها دعای کامل یا مناجات شعبانیه بخوانید و زن ها توفیق این گونه نیایش ها را ندارند؛ بنابراین، در آنچه کمال حقیقی نامیده می شود و همچنین در مناجات و دعاها، ثناها، عبادت ها و اطاعت ها، سهم زن و مرد یکسان است. اگر زنی در خواندن مناجات شعبانیه یا جوشن کبیر، موفق تر از مرد باشد، توفیقش در تکامل نیز بیش از مرد خواهد بود. نصیب زن ها در مسئله مناجات و پند گرفتن، اگر بیش از مردها نباشد، کمتر نیست؛ زیرا یک موجود عاطفی، رقیق القلب تر است و در راه ذات اقدس اله، رقت دل و عاطفه و احساس، نقش مؤثرتری دارد. بنابراین، او می تواند در این راه، از مردها موفق تر باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۴).

نکته آخر در نگاه به «برون دادشناسی رشد اخلاقی» بین زنان و مردان است. رشد اخلاقی در معیار پذیرش حق و مطلوبیت در دستگاه الهی سنجیده می شود. در قدم اول بهره اخلاقی نصیب فرد و جامعه و اطرافیان می گردد، اما زمانی می توان از اخلاق حقیقی سخن گفت که با معیارهای الهی سنجیده شود. در آیه ۱۳ سوره حجرات آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾. خداوند در این آیه، ابتدا به صراحت از جنسیت زن و مرد سخن گفته است و سپس معیار برتری را تقوا دانسته است. تقوا به عنوان برون داد نهایی و متعالی رشدیافتگی اخلاقی است؛ چرا که در تقوا، معیار رعایت اخلاق، خدا ترسی است، نه قضاوت های دیگران و نه درونی شدن ارزش ها به صورت شخصی؛ به عبارتی، معیاری برتر از آنچه کولبرگ در مراحل اخلاقی خود بدان اشاره داشته است. نقطه نهایی رعایت فضایل اخلاقی، همان مقام خلیفه اللهی است. انسان مادامی که در مسیر فضیلت و حق، قدم برمی دارد، خلیفه الله است و مسئله



خلافت در هر سه بخش عالی و متوسط و دانی، منزّه از ذکورت و انوشت است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۵).

نتیجه طرح موضوع رشد اخلاقی از منظر قرآن، در چهار زمینه یادشده این است که زنان و مردان در زمینه رشد اخلاقی دارای شرایط و امکانات بالقوه یکسانی هستند. به عبارتی، بستر و زمینه رشد اخلاقی برای هر دو جنس، به طور یکسان فراهم است. اینکه زنان و مردان از این بستر و زمینه به چه میزان و نحوه‌ای بهره ببرند، بستگی به اراده و انتخاب خود آنها و نیز شرایط محیطی و تربیتی‌شان دارد.

### ۳. فراتحلیل نقدشناسی نظریه رشد شناختی کولبرگ درباره زنان

نگاه به نظریه روان‌شناختی کولبرگ در بخش طرح موضوع رشدشناختی زنان از منظر قرآن، از دو وجه قابلیت بررسی و تحلیل دارد؛ نقد ساختاری و نقد محتوایی. ایراداتی که در هر بخش باید بدان توجه کرد به شرح زیر است:

#### الف) نقد ساختاری

نقد ساختاری خود شامل دو بخش نقد «محدودیت» و نقد «تعمیم» می‌شود. منظور از نقد محدودیت این است که مبنای نظریه کولبرگ بر پایه انجام مصاحبه و براساس طرح داستان بین دو جنس زن و مرد (به صورت محدود) بنا شده است. کولبرگ، نظریه رشد اخلاقی خود را براساس روش‌های علم روان‌شناسی ارائه کرده است. او با انتخاب افرادی برای مصاحبه و گرفتن آزمون‌های پیش ساخته و کنترل متغیرها به تحلیل رشد اخلاقی پرداخته است. در نقطه مقابل، رویکرد مباحث اسلامی بر تحلیل آموزه‌های دینی مبتنی است؛ یعنی داده‌ها با مصاحبه به دست نیامده، بلکه از متن آیات برداشت شده است. اگر تحلیل داده‌ها بر مبنای منبعی چون قرآن صورت گیرد، نظریه مطرح شده بر مبنای شناخت کامل انسان از نگاه و کلام خالق انسان خواهد بود. به عبارت دیگر، فقط تحلیل رشدشناختی مخلوق از نگاه خالق می‌تواند



نگاهی جامع و همه‌جانبه و بدون محدودیت را برای محقق و نظریه‌پرداز فراهم آورد.

نقد دوم در بخش ساختاری، نقد تعمیم است. منظور از نقد تعمیم این است که داده‌های یک نظریه براساس تعمیم ناقص صورت گیرد. در نظریه رشد شناختی کولبرگ، داده‌های مربوط به تحلیل رشد شناختی زنان تنها براساس مطالعات روان‌شناختی صورت گرفته و این داده‌ها بدون توجه به زمینه‌های رشد و تربیت و فرهنگ افراد و بدون لحاظ کردن ساختار خلقت زن و مرد، به کلیه گروه زنان تعمیم داده شده است. این تعمیم ناقص می‌تواند به‌طور جدی، ابعاد این نظریه را زیر سؤال ببرد. در نقطه مقابل، در تحلیل رشد اخلاقی زنان از منظر قرآن، در چهار جنبه رشد اخلاقی، بین زن و مرد هیچ‌گونه تفاوتی دیده نمی‌شود. این موضوع نشان‌دهنده آن است که در بستر ریشه‌ها و ابزارهای رشد اخلاقی و همچنین در نتیجه و ماحصل آن، هیچ‌گونه تفاوتی بین زن و مرد وجود ندارد و حتی زنان به‌سبب ویژگی‌های خاص خلقتی که دارند در زمینه ابزار، مجهزتر از مردان هستند. لذا تفاوت رشد اخلاقی در زنان و مردان به مبحث خلقت و قابلیت‌های وجودی‌شان مربوط نیست تا بتوان آن را به جنسیت زن تعمیم داد، بلکه همان‌طور که در مقدمه هم اشاره شد، به مبحث تفاوت در تربیت و فرهنگ و نحوه رشد آن‌ها بازمی‌گردد؛ کما اینکه طرح موضوع تفاوت در رشد اخلاقی لزوماً به معنای عقب‌بودن زنان از مراحل رشد نخواهد بود، بلکه به معنای تفاوت نوع مواجهه آن‌هاست.

#### ب) نقد محتوایی

بخش دوم تحلیل نظریه کولبرگ، بر مبنای نقدهای محتوایی است. این نقدها شامل نقد «تکامل» و نقد «جنسیت» است. منظور از نقد تکامل این است که کولبرگ در طرح موضوع مراحل رشد اخلاقی، نه تنها به ارائه نظریه کاملی دست نیافته، بلکه در تحلیل اشتباه خود در سیر این تکامل، زنان را در مراحل پایین‌تر بازتعریف کرده



است. عالی‌ترین مرتبه رشد اخلاقی کولبرگ آن است که انسان، بدون توجه به پیامدهای رفتارش، عمل می‌کند؛ یعنی فرد به مرتبه‌ای رسیده که وظایف و تکالیف اخلاقی خود را برای تحقق اصول جهان‌شمول انجام می‌دهد. البته این مرحله از نظر کولبرگ فقط در مقام نظریه است و در عالم واقع، انسانی به این مقام نمی‌رسد و به همین دلیل، در بازنگری نظریه خود، مرحله ششم را حذف کرد.

در مقابل، از نظر اسلام، آخرین مرحله رشد اخلاقی کولبرگ، اولین مرحله رشد اخلاقی است؛ چون چنین فردی در زندگی فردی و اجتماعی خود به مرحله‌ای رسیده که حقوق انسان را مدنظر قرار می‌دهد، حال آنکه طبق آیات ۲-۴ سوره انفال، عالی‌ترین مرتبه رشد اخلاقی، ایمان واقعی به خداوند متعال است و نه تنها رسیدن به این مرتبه ممکن است، بلکه بسیاری از زنان و مردان به این مقام رسیده‌اند؛ چنانچه خداوند تأکید می‌کند: «مؤمنان کسانی هستند که وقتی از خداوند یاد می‌شود، قلب‌های آنان ترسان می‌شود و زمانی که آیات قرآن خداوند برای آنها خوانده می‌شود، ایمان آنها زیاد می‌شود و توکلشان بر خداوند است. مؤمنان کسانی هستند که نماز را برپا می‌دارند و از آنچه خداوند به آنها داده است، انفاق می‌کنند. مؤمنان حقیقی اینان هستند» (انفال، ۲-۴). همچنین، شناخت مطرح‌شده در نظریه کولبرگ الزاماً عمل اخلاقی را در پی ندارد؛ چون برخی از افراد ممکن است رفتار اخلاقی‌شان کمتر از مرتبه شناختی‌شان باشد؛ اما رشد اخلاقی در اسلام به عمل منجر می‌شود.

منظور از نقد جنسیت در نظریه کولبرگ این است که این نظریه دارای جهت‌گیری جنسیتی است و زنان را پایین‌تر از مردان می‌داند؛ به عبارتی، برداشت کولبرگ بر صفات مردانه مانند فردیت و عقلانیت استوار است و اخلاق مراقبت و دل‌مشغولی‌های زنانه را مدنظر قرار نداده است؛ حال آنکه رشد اخلاقی در اسلام شامل زن و مرد می‌شود و اسلام به آن، نگاه غیرجنسیتی دارد. به عبارتی، کولبرگ در طرح موضوع رشد اخلاقی خود دچار خلط مبحث شده است. این اشکال ناشی



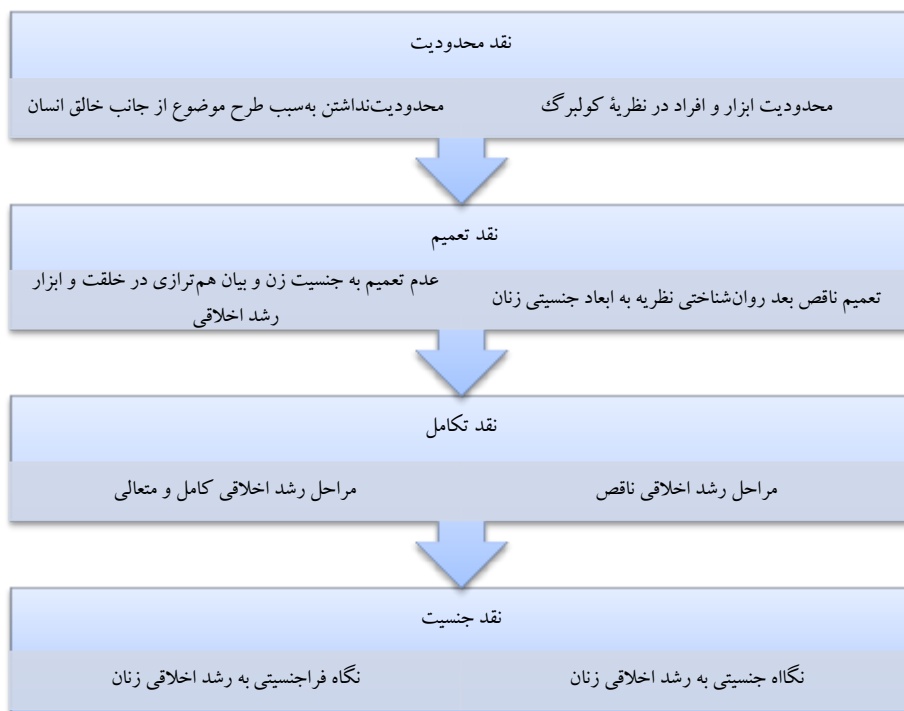


از سه اشکال قبلی وارد شده به این نظریه است؛ یعنی محدودیت ابزار، تعمیم نادرست و ناقص بودن مراحل تکاملی نظریه به نتیجه گیری اشتباه در زمینه رشد اخلاقی زنان منجر شده است. شاید اگر کولبرگ در طرح موضوع خود با روش‌ها و ابزارهای مختلف تحقیق می‌کرد و جامعه آماری خود را از فرهنگ‌ها و مذاهب متنوع انتخاب می‌کرد، کمتر دچار اشتباه می‌شد؛ اما این نکته همچنان باقی می‌ماند که اگر نظرگاه‌های شناختی درباره انسان تنها به منابع مادی متصل باشد، بهره آن‌ها از حقیقت ناچیز خواهد بود؛ گرچه هر کدام از این نظریات به بخشی از حقیقت اشاره می‌کنند.

در نهایت، با وجود نقاط افتراق این نظریه با مباحث قرآن‌شناختی رشد اخلاقی در اسلام، باید به وجه مشترک این نظریه با مباحث رشد اخلاقی در منابع دینی اشاره کرد. رشد اخلاقی در اسلام دارای سیر صعودی است؛ به این صورت که برخی فقط به خاطر عوائد دنیوی، خود را ملزم به رعایت دستورات اخلاقی می‌دانند و برخی، نه فقط برای دنیا، بلکه نگاهی به آخرت هم دارند و آخرین مرحله، جایی است که رعایت دستورات اخلاقی با نگاه توحیدی میسر است و همین سیر صعودی در دیدگاه کولبرگ هم دیده می‌شود؛ یعنی توجه به منافع خود، توجه به رعایت قوانین اجتماعی و توجه به قوانین جهان‌شمول.



## نمودار مقایسه‌ای نظریه رشد اخلاقی کولبرگ و رشد اخلاقی در قرآن



در جمع‌بندی موضوعات حاضر درباره رشد اخلاقی زنان و مقایسه‌ای که بین نظریه کولبرگ و نظر اسلام صورت گرفت، مسائلی در حیطه نگاه به زن در بُعد نظری و عملکردهای او در حیطه عملی، قابل طرح و حل می‌باشد؛ به عبارتی، اگر اخلاق کاربردی را حیطه‌ای از اخلاق بدانیم که تأملات آن سبب حل مسائل مربوط به جامعه می‌شود، می‌توان نتایج تحقیق حاضر را در حل مسائل زیر قابل استناد دانست:

همیشه در حیطه اخلاق مربوط به زنان، شبهاتی مطرح می‌شود که هدف‌گذاری طرح آنان از جانب مغرضان برون‌دینی و جاهلان درون‌دینی، سبب ایجاد نگرشی ضعیف به حیطه اخلاقیات زنان در بستر خانواده و جامعه شده است. نگرشی که برخلاف تأملات و واژگان قرآنی، منشأ گناه آدم را نیز فریب حوا می‌داند و در ادامه



همین رویکرد، زنان را ابزار شیطان برای فریب مردان معرفی می‌کند. این دیدگاه، فارغ از اینکه در چه تفکر و جریانی ریشه دارد، می‌تواند رشد اخلاقی زنان و جامعه را به شدت تحت الشعاع خود قرار دهد؛ چراکه نگاه معیوب به یک پدیده سبب شکل‌گیری گرایش‌ها و رفتارهای معیوب خواهد شد. به همین منظور، ارائه نظریاتی که تحقیق حاضر و تحقیق‌های مشابه در صدد نهادینه‌سازی آن هستند، می‌تواند ابتدا جریان‌های اشتباه جامعه را در حیطه اخلاق مربوط به زنان مشخص و سپس، نگاه و تفکر درست را جایگزین کند.

در گام بعدی، زمانی که رشد اخلاقی را منفک از فرد بدانیم و برچسب جنسیت و الگوی عام بدان ننزیم، بسترهای حضور یکسان در جامعه برای بروز و ظهور استعداد‌های مختلف فراهم می‌شود؛ توضیح آنکه بسیاری از دستورات اخلاقی اسلام در بستر اجتماع، با این هدف‌گذاری طرح شده است که کشتی اجتماع، محل ظهور و بروز جنسیت افراد نیست و جنسیت تنها در تعاملات درون‌خانوادگی اجازه بروز دارد. حال که جهت‌گیری اسلام در حیطه اخلاق براساس چنین رویکردی است، وجود تفکرات غلط مخالف سبب می‌شود بخش عظیمی از جامعه که زنان هستند، اجازه رشد و بالندگی کامل اجتماعی و حضور فراجنسیتی در جامعه نداشته باشند. زمانی که نگاه مردان جامعه به زنان، نگاهی سازنده باشد و نگاه خود زنان در شخصیت‌شناسی، نگاهی متعالی و هم‌تراز باشد، می‌توان انتظار داشت که بستر جامعه برای حضور اخلاقی زنان و به تبع آن، حضور سالم در دیگر ابعاد فراهم گردد. البته این امر بدان معنا نیست که ضعف اخلاقی افراد جامعه با نگاه درست رفع می‌شود؛ اما یقیناً نگاه تبعیض‌آمیز اخلاقی به زن و مرد، اگر رفع نشود، بار منفی برای حضور سالم زنان در اجتماع در پی خواهد داشت.



## نتیجه‌گیری

نتایج مقاله در پاسخ به سؤالات تحقیق به این شرح است:

در پاسخ به سؤال اول تحقیق باید گفت کولبرگ از تحقیقات خود نتیجه گرفت که رشد قضاوت اخلاقی به تدریج و به ترتیب در سه سطح که هر سطح نیز دارای دو مرحله است، صورت می‌گیرد. این سطوح سه گانه اخلاقی عبارت‌اند از: استدلال پیش‌قراردادی، قراردادی و فوق‌قراردادی. هر یک از سه سطح اخلاقی دارای دو مرحله است که در مجموع، شش مرحله می‌شود: داوری براساس ترس از مجازات یا به امید پاداش، داوری براساس خودخواهی و نگرش ابزاری به دیگران، تلاش برای حفظ روابط خود با دیگران، توسل به قانون تکلیف و حفظ وضعیت موجود، قرارداد اجتماعی و تأکید بر تکلیف متقابل، تبعیت از وجدان براساس قانون عام جهانی و تأکید بر ارزش انسان و کرامت او به‌مثابه والاترین ارزش‌ها. طبق این نظریه، زنان از نظر تشخیص و رفتار از مرحله دوم فراتر نمی‌روند.

در پاسخ به سؤال دوم تحقیق چنین نتیجه‌گیری شد که رشد اخلاقی در قرآن کریم در فطرت الهی ریشه دارد؛ فطرتی که آئینه انعکاس‌دهنده تجلیات اخلاقی رب‌العالمین است و از سوی دیگر، سازنده انسان در زندگی دنیا و شکل‌دهنده حیات ابدی اوست. رشد اخلاقی به معنی ربانی و الهی شدن از طریق کسب اوصاف و افعال ربوبی و الهی است که نمونه آن در اوصاف و افعال خدا وجود دارد. همچنین، در هیچ یک از ابعاد رشد اخلاقی در قرآن کریم، یعنی در توصیف‌شناسی، ریشه‌شناسی، ابزارشناسی و برون‌دادشناسی رشد اخلاقی، هیچ تفاوتی بین زن و مرد وجود ندارد. به عبارتی، زنان و مردان به‌طور بالقوه از شرایط یکسان در زمینه رشد اخلاقی برخوردارند و تفاوت‌های رشدی در این زمینه تنها مربوط به ابعاد اکتسابی و تربیتی است.

در پاسخ به سؤال سوم تحقیق، چهار نقد اساسی در دو بخش ساختاری و محتوایی به نظریه کولبرگ وارد است: نقد «محدودیت» به معنای داشتن ابزار ناقص



در جریان نظریه پردازی و نقد «تعمیم» به معنای ناقص بودن تعمیم کلی دربارهٔ عقب بودن رشد اخلاقی زنان بر مبنای جنبهٔ روان‌شناختی، در بخش نقد ساختاری، و نقد «تکامل» به معنای محدودیت قائل شدن برای رشد اخلاقی زنان و نقص مراحل رشد اخلاقی و نیز نقد «جنسیت» به معنای نتیجه‌گیری اشتباه دربارهٔ رشد اخلاقی زنان و داشتن نگاه جنسیتی در نظریه پردازی.

در پاسخ به سؤال چهارم، با توجه به نتایج تحقیق، دو مسئلهٔ اساسی در حیطهٔ نظری و عملی مربوط به اخلاق زنان قابل حل و استناد است. در حیطهٔ نظری، ارائهٔ نگاه درست به رشد اخلاقی زن به جای نگاه معیوب فریبده و اغواگر بودن زن مطرح می‌شود و در حوزهٔ عملی، زمینه و بستر سازنده برای حضور فراجنسیتی زنان در جامعه، از طریق نهادینه‌سازی نگاه سالم اخلاقی به زنان فراهم می‌گردد.

در نهایت، پیشنهاد محققان بعد از بررسی تطبیقی دیدگاه رشد اخلاقی کولبرگ با مبانی قرآنی این است که در بررسی و الگوسازی نظریات مادی‌گرا، حتماً به جنبه‌های مغفول و معیوب این نظریات توجه شود و از طریق بررسی‌های درون‌دینی، تناقضات ساختاری و محتوایی این دست نظریات که انسان‌شناسی را در قالب الگوی آزمایشگاهی ارائه می‌دهند، استخراج گردد. این تحقیق تنها تلاشی بود که با نگاه به بخشی از نظریهٔ رشد اخلاقی کولبرگ، صحت و اعتبار این نظریه را به سنجش گذاشت.





## کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اتکینسون، ریتا و دیگران (۱۳۸۵)، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه محمدنقی براهینی، تهران: رشد.
۴. پژوهشکده حوزه و دانشگاه (۱۳۸۳)، *روانشناسی رشد (۲) با نگرشی به منابع اسلامی*، تهران: سمت.
۵. پیازه، ژان (۱۳۷۹)، *فضاوت‌های اخلاقی کودکان*، ترجمه محمدعلی امیری، تهران: نشر نی.
۶. پیره، روژه (۱۳۷۰)، *روانشناسی اختلافی زن و مرد*، ترجمه حسین سروری، تهران: انتشارات جانزاده.
۷. تانگ، رزماری (۱۳۹۶)، *درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نشر نی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، *زن در آئینه جلال و جمال*، قم: اسراء.
۱۰. حقانی زنجانی، حسین (۱۳۷۳)، *نظام اخلاقی اسلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. دیکسون، آن (۱۳۷۳)، *قدرت زن، مؤثرترین شگردهای قاطعیت*، ترجمه توران دخت تمدن، تهران: البرز.
۱۲. سیف، سوسن، پروین کدیور، رضا کرمی نوری و حسین لطف‌آبادی (۱۴۰۱)، *روانشناسی رشد (۱)*، تهران: سمت.
۱۳. شارون، بگلی (۱۳۷۴)، «چرا مردان و زنان متفاوت فکر می‌کنند؟»، ترجمه مرسله سمیعی، ماهنامه جامعه سالم، ش ۲۱، ص ۳۸-۵۷.
۱۴. شعاری‌نژاد، علی‌اکبر (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم رفتاری*، تهران: امیرکبیر.



۱۵. شکلتون، ویویان و کلایو فلچر (۱۳۷۱)، *تفاوت‌های فردی*، ترجمه یوسف کریمی و دیگران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۱۷. فیروزمهر، محمدمهدی (۱۳۹۹)، «عوامل مؤثر بر رشد اخلاقی با نگاهی قرآنی»، *مطالعات علوم قرآن*، دوره ۲، ش ۲ (پیاپی ۴)، ص ۸-۳۳.
۱۸. کدیور، پروین (۱۳۷۸)، *روانشناسی اخلاق*، تهران: آگاه.
۱۹. کلین، ملانی و جودیت اسمتانا (۱۳۸۹)، *رشد اخلاقی*، ترجمه محمدرضا جهانگیری زاده قمی و دیگران، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۲۱. لطف‌آبادی، حسین (۱۳۸۱)، *رشد اخلاقی ارزشی و دینی در نوجوانی و جوانی*، تهران: شابک.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار (ج ۲۳)*، تهران: صدرا.
۲۳. هاید، جانت شیلی (۱۳۸۴)، *روانشناسی زنان*، ترجمه اکرم خمسه، تهران: آگه.
۲۴. هترینگتون، ای. میوس و راس دی. پارک (۱۳۷۳)، *روانشناسی کودک از دیدگاه معاصر*، ترجمه جواد طهوریان و دیگران، مشهد: آستان قدس رضوی.
25. Donenberg. G. R & Hoffman. L. W. (1990). "Gender Defferent in Moral Dewelopment". *Sex Rule*, 18 (11-12), p. 701-717.
26. Gilligan. C. (1998). *Minding Women: Reshaping the Educational realm*. Cambridge. MA. Harward University Press.





## مؤلفه‌های اخلاق کاربردی در تربیت دانشجوی منتظر مبتنی بر آرمان شهر مهدوی سیدمهدی سلطانی رنانی\*

### چکیده

از جمله راهکارهای توانمندسازی نظام دانشگاهی در جامعه اسلامی، تبیین مؤلفه‌های اخلاق کاربردی برای تربیت دانشجوی بایسته مهدوی و مطابق با آرمان شهر الهی آن است. عوامل مختلفی در تداوم این مسئله نقش دارند و می‌توانند جامعه دانشگاهی را برای تبلور حقیقی این هدف آماده کنند. در آرمان شهر مهدوی، برخورداری از اخلاق کاربردی مطلوب از معدود مفاهیمی است که مورد توجه قرار گرفته است. چنین اخلاقی، تأمین‌کننده مصالح اعضای آن آرمان شهر و موجب استقرار نظم و امنیت اجتماعی و توسعه عدالت فردی و اجتماعی است. باور به حقیقت این موضوع، مردم را به مثابه اجتماع انسانی برای دستیابی به یک هدف منسجم به دور خود جمع کرده، به ایشان هویت واحد داده و در پی آن، قدرت اجتماعی را افزون کرده و ارتباطات اجتماعی را در جامعه دانشگاهی تحکیم بخشیده است. در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و مبتنی بر رویکرد کاربردی و با هدف نشان دادن امکان تحقق جامعه اخلاقی مطلوب و تربیت دانشجوی بایسته مهدوی در ساحت

\* استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.





نظام اجتماعی جامعه منتظر، به تبیین ظرفیت اندیشه مهدویت در تحکیم این رویکرد براساس آموزه‌های آرمان‌شهر الهی آن پرداخته‌ایم. نمایان‌ساختن میزان کاربرد اندیشه مهدویت در تبلور حقیقی نظم، امنیت و استحکام روابط اجتماعی در نهاد درونی دانشجوی منتظر از یافته‌های مهم این مقاله است. از برجسته‌ترین مؤلفه‌های اخلاق کاربردی در این عرصه می‌توان به این موارد اشاره کرد: شفقت و مهرورزی، همدلی و تعاون، نیکی به خلق، امر به معروف و نهی از منکر، سامان‌دهی امور در جامعه اسلامی و دانشگاه منتظر. همچنین، شماری از بنیادی‌ترین راهکارهای نیل به آن عبارت‌اند از: تبلور و رواج ارزش‌های اخلاقی مشترک، تقویت باورهای دینی به‌ویژه آموزه امامت، تحقق پیوند عاطفی مطلوب در جوانان دانشگاهی و گسترش اعتماد عمومی ناشی از ترویج ارزش‌ها و تعهد عملی به قواعد اخلاقی.

### کلیدواژه‌ها

اخلاق کاربردی، مهدویت، آرمان‌شهر مهدوی، دانشگاه منتظر، دانشجوی منتظر، روابط اجتماعی.

### مقدمه

اهتمام به فضایل و ترویج صحیح و مستمر آن‌ها، راهبردهایی اصیل در مسیر صعود مادی و معنوی بشر محسوب می‌شود و آرمان اخلاق‌مند کردن اعضای جامعه، از دغدغه‌های دیرین متفکران حوزه اجتماعی دین بوده است. بازخوانی دقیق این مسئله و حرکت پایدار در مسیر تحقق اخلاق اسلامی با مؤلفه‌های کاربردی و مبتنی بر فضیلت و بر پایه آرمان‌شهر مهدوی و نیز حاکمیت مطلوب آن در محیط علمی و اخلاقی دانشگاه منتظر و جوانان جوای علم و تهذیب نفس، از لوازم بنیادی اصلاح جامعه است. این اندیشه در فرهنگ شیعی و جامعه منتظر، به علت اتصال حقیقی آن با اعتقاد به امام حیّ و حاضر، از اهمیت و جایگاه ممتازی برخوردار است و در



حوزه‌های فردی و اجتماعی پیامدها و آثار بسیاری دارد. چنین حرکتی ازسویی، نمایانگر جایگاه اصیل اندیشه مهدویت در جامعه اسلامی (به‌ویژه دانشگاه منتظر) است و ازسوی دیگر، نشان‌دهنده ظرفیت‌های لازم برای هدایت و کمال انسان‌ها در اجتماع مسلمانان و مؤمنان خداجوست. لذا ضرورت دارد مؤلفه‌های اخلاق کاربردی مطلوب را برای ترسیم دانشگاه منتظر و جوانان خوش‌خلق آن در آرمان‌شهر مهدوی تبیین کنیم تا جامعه معتقد به مهدی موعود علیه السلام با آن آشنا گردد و در سایه باور به این تفکر و برنامه متعالی‌اش، هویت واحد یافته، به انسجام و هم‌بستگی برای نیل به جامعه عصر ظهور دست یابد.

مهم‌ترین سؤالات بنیادی در این مقاله عبارت‌اند از:

۱. مقصود از مؤلفه‌های اخلاق کاربردی در دانشجوی منتظر چیست؟
  ۲. منظور از آرمان‌شهر مهدوی چیست و دانشجویان منتظر در این آرمان‌شهر چه نقش و جایگاهی دارند؟
  ۳. مؤلفه‌های کاربردی اخلاق اسلامی و نقش و جایگاه آن‌ها در تحکیم و تثبیت نظام اجتماعی و تربیت دانشجوی منتظر چیست؟
  ۴. راهکارهای مطلوب برای نیل به اخلاق اسلامی برای دانشجویان منتظر چیست؟
- شایان ذکر است گرچه در تک‌نگاری‌ها به برخی از مؤلفه‌های اخلاق کاربردی اسلام در عرصه مهدویت و اندیشه مهدوی توجه شده است، اما باید اقرار کرد بحث جامع و مستقلی درباره موضوع مقاله صورت نگرفته است.
- این پژوهش با هدف بیان مؤلفه‌های اخلاق کاربردی اسلام براساس آرمان‌شهر مهدوی و تحقق عملی آن نزد دانشجویان منتظر و نقش آن در کارایی نظام اجتماعی جامعه منتظر انجام گرفته است؛ بدین منظور، با بهره‌گیری از روش توصیفی تحلیلی و مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای، درصدد پاسخ به سؤال‌های یادشده است.



## ۱. مفاهیم محوری

### ۱.۱. اخلاق کاربردی

منظور از اخلاق کاربردی، «تطبیق و کاربرد استدلال‌ها، ارزش‌ها و ایدئال‌های اخلاقی درباره رفتارهای اخلاقی، اعم از رفتارهای فردی و اجتماعی، با توجه ویژه به معضلات و تعارضات اخلاقی» است (شریفی، ۱۳۹۷، ص ۲۸). در عرصه عملکردی و با رویکرد مهندسی عملی می‌توان مقصود از اخلاق کاربردی را چنین توضیح داد: به مجموعه‌ای از مفاهیم و اندیشه‌ها که به تبیین کارکردها و سازمان‌دهی اهداف برای ارزش‌گذاری و ارزیابی اخلاقی و نیل به کمال و سعادت انسانی در حوزه اجتماع و جامعه اسلامی می‌پردازد، اطلاق می‌شود (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۷، ص ۲۸؛ محمص، ۱۳۹۲، ص ۴۳).

بر اساس منابع اسلامی، به مجموعه برنامه‌ها و مؤلفه‌های اخلاقی که با رویکرد مطلوب دینی و هدف کمال انسان و جامعه ارائه می‌شود و با کاربردی کردن توصیه‌ها و ارزش‌های اخلاقی موجب تعالی روح و نیل به حیات طیبه می‌گردد نیز اخلاق کاربردی می‌گویند. هرگاه علاوه بر جلب منافع مادی و بهبود زندگی اجتماعی، به منافع معنوی توجه شود، می‌توان گفت اخلاق نیکو و مؤلفه‌های مطلوب آن در حوزه مکارم اخلاقی جای گرفته و جامعه انسانی با کاربرد عملی و رعایت فضیلت‌های اخلاق اسلامی به مکارم اخلاقی دست یافته و راه را برای سعادت دنیوی و اخروی خویش هموار کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۰۵؛ شریفی، ۱۳۹۷، ص ۳۱-۳۰). گفته می‌شود از دیدگاه اسلام، تحقق ارزش‌های متعالی در اندیشه جوان منتظر، موجب تعالی بینش توحیدی او برای رسیدن به قرب الهی می‌گردد و به وی ندا می‌دهد: «کسی که دوست دارد از یاران مهدی علیه السلام باشد، باید منتظر باشد؛ یعنی به سبب ایمان راسخی که در تحقق حکومت او دارد باید منتظر آن باشد. وظیفه دیگر اینکه تقوا را پیشه سازد و خودش را به اخلاق نیکو و مکارم اخلاقی آراسته سازد» (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۹۷).

## ۱.۲. آرمان شهر مهدوی

آن را شهر آرزوها و تحقق حقیقت‌ها می‌نامند. واژه‌ای است که وقتی آن را به کار می‌بریم، آرزوهای بزرگ را مدنظر داریم؛ آرزوهایی که مقدس‌اند و خواسته‌هایی که در مسیر کمال به دست می‌آیند (ابراهیمی، ۱۳۹۱، ص ۵۴). بنابراین، آرمان‌شهر مهدوی، شهری است که ارزش‌های مکتب اسلام و مکارم اخلاقی در آن تبلور یابد، فرمان‌های رسول خدا ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام، به‌ویژه امام عصر (عج)، در آن به‌عینه خود را نشان دهد و تمام خواسته‌ها و تدابیر الهی حضرت مهدی علیهما السلام در همه ابعاد زندگی ساکنانش حاکم باشد؛ زیرا این شهر به امامی منسوب است که تمام ویژگی‌های انبیا و ائمه علیهم‌السلام را در حد کمال داراست. آری، او امام معصوم است و شهری که به نام وی مزین است، باید عاری از هرگونه زشتی و تجلی همه خوبی‌ها و ارزش‌های اخلاقی باشد (ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۴-۱۶۱).

## ۱.۳. مؤلفه‌های کاربردی اخلاق اسلامی در دانشجویان منتظر

مقصود، تحقق ارزش‌های متعالی در وجود و اندیشه دانشجویان منتظر و تلاش و مجاهدت آن‌ها برای نزدیک شدن به این ارزش‌ها، هم در حوزه اخلاق فردی و هم در حوزه اخلاق اجتماعی است و آنچه در این عرصه هدف غایی است، دستیابی به مکارم اخلاق است. بنابراین، رویکرد توجه به مکارم اخلاق در دانشجویان منتظر در پرتو توحید و بینش متعالی توحیدی معنا می‌یابد و در محیط دانشگاهی، در عین نگاه عمیق و آخرت‌گرایانه به زندگی اجتماعی اهل دانش، در تأمین آسایش دائم و مطلوب در عصر ظهور، جایگاه خود را نشان می‌دهد (ر.ک: ذوعلم، ۱۳۷۹، ص ۴۰).

پس شناخت، ترسیم و پی‌ریزی شیوه‌هایی که همه معارف، دستورها و عملکردها و اندیشه‌های دانشجوی منتظر را در مسیر خداگرایی و خداپرستی مبتنی بر تربیت مهدوی قرار دهد و درون آن‌ها و جامعه انسانی منتظر را پاک و آراسته گرداند،





مکارم اخلاق و به تعبیر دیگر، کاربرد فضیلت‌ها و مؤلفه‌های اخلاق اسلامی در دانشجویان منتظر نامیده می‌شود (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۹، ص ۸؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۳).

اصول اخلاق کاربردی بر مبنای آرمان‌شهر مهدوی در دانشجوی منتظر را می‌توان عبارت از اصولی دانست که رعایت آن‌ها به تقویت اخلاق اجتماعی و بسط همیشگی هم‌بستگی اجتماعی در یک جامعه منتظر و محیط علمی مطلوب می‌انجامد و موجب تعالی روح و کمال اعضای آن می‌شود. پایبندی به این اصول، سبب پیروی از امام حیّ و قوانین و مقررات الهی او در اجتماع، ترجیح منفعت‌های جمعی بر منفعت‌های فردی در عرصه‌های تلاش و فعالیت‌های گوناگون می‌گردد و صفات پایدار یک شهروند مطلوب را در آرمان‌شهر مهدوی تشکیل می‌دهد. سنگ بنای انسانیت در عمل به مکارم اخلاق و ترویج مطلوب آن در این آرمان‌شهر، خداشناسی است؛ به طوری که هیچ امر معنوی و اخلاقی، بدون اینکه آن سرسلسله معنویات و مباحث اخلاقی، پایش به میان آید، معنا ندارد و اخلاق، بدون مبنای اعتقاد به خدا متزلزل است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۵۰-۵۳؛ مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۷۶). بدین ترتیب، تبیین مؤلفه‌های اخلاق کاربردی مطلوب در عمل و اندیشه دانشجوی منتظر و متعهد، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است.

## ۲. مؤلفه‌های اخلاق کاربردی در تربیت دانشجویان منتظر

بدون تردید، همه افراد بشر برخوردار از فطرت پاک الهی (روم، ۳۱) و دارای زندگی اجتماعی هستند. به بیان علامه طباطبایی رحمته‌الله نتیجه معنای «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً» دو عبارت اساسی است: ۱) انسان، موجودی اجتماعی و نیازمند حضور در اجتماع است. پس لازم است از اخلاق اسلامی و رشد یافته برخوردار باشد؛ ۲) انسان، موجودی است که به اتحاد و انسجام درونی رغبت دارد و حضور او با اخلاق ایدئال در اجتماع، این تمایل را رنگین تر می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۲۶).

عوامل متعددی، از یک سو، فطرت توحیدی مردمان را فرا گرفته و از سوی دیگر، آنان را از یکدیگر متفاوت و جدا ساخته است؛ قرآن کریم، طبق آیات شریفه **﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾** (حجرات، ۱۳) و **﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾** (انبیاء، ۱۰۵)، ضمن تأکید بر همانندی و همسانی سرشت انسان‌ها، از تقوا به عنوان عامل برتری آنان بر یکدیگر یاد کرده و صالحان را وارثان حقیقی زمین در جامعه موعود می‌داند؛ جامعه‌ای که شماری از مسئولیت‌های بنیادی آن، فراخوانی مردم به انسجام اسلامی برای پاسخ‌گویی به آوای فطری توحید (بقره، ۲۱؛ مائده، ۷۲؛ اعراف، ۵۹ و ۶۵؛ نحل، ۳۶)، حل اختلافات بیهوده و غیرطبیعی آن‌ها (نحل، ۶۴) با اقامه عدالت (حدید، ۲۵)، اجرای حدود الهی (نساء، ۱۳-۱۴)، رهاسازی انسان‌ها (اعراف، ۱۵۷) از غل و زنجیر خرافات، عادت‌ها و رسوم نادرست، جهل بسیار، قوانین غلط و بی‌اساس، اسارت در بند طاغوتیان و زندگی تشریفاتی و ناهنجار طبقاتی و در یک کلام، «امت‌سازی واحده و منسجم الهی» است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۲۶-۲۸) که در مسیر بعثت پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و با همان غایت الهی متبلور می‌گردد؛ منظور از غایت الهی، تحقق اهدافی چون فراگیری عدل، ایجاد امت جهانی و یگانه (انبیاء، ۹۲؛ مؤمنون، ۵۴؛ سبأ، ۲۸)، سرشار از اعتدال و گواه بر همگان (بقره، ۱۴۳) و به عبارت دیگر، بهترین امت از ابتدای خلقت تاکنون (آل عمران، ۱۱۰) است.

ویژگی‌های چنین امتی عبارت است از: برخورداری از مؤلفه‌های قرآنی شفقت و مهرورزی، همدلی و تعاون، احسان، امر به معروف و نهی از منکر، مبارزه مستمر و پایدار با هرگونه فساد و تزویر و سامان‌دهی و بهبود امور با توجه به این وعده الهی که جامعه بشری به سوی گسترش روزافزون اسلام و تحقق اراده الهی مبنی بر حاکمیت مطلق ارزش‌های متعالی در حال حرکت است و در آینده، جامعه جهانی واحد و تکامل یافته‌ای به رهبری مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام تشکیل خواهد شد.



در آن جامعه واحد مهدوی، همه ارزش‌های بالقوه و امکانی انسانی به فعلیت می‌رسد و انسان به سعادت و کمال واقعی خویش دست خواهد یافت.

رسالت همه فرق و مذاهب اسلامی، برنامه‌ریزی برای حرکت در مسیر تحقق جامعه‌ای منسجم و متحد منطبق بر اهداف نبوی ﷺ و هم‌سو با قرآن و سیره معصومین علیهم‌السلام است و این همان وصل به عصر ظهور (مدینه فاضله موعود) و آرمان‌شهر مهدوی است. این امر، نیازمند تکامل ایمان (بقره، ۲۸۵)، شرح صدر الهی (انشراح، ۱)، اراده محکم (احقاف، ۳۵)، رحمتی سرشار (انبیاء، ۱۰۷)، طاقت بسیار (مزل، ۷)، صبری جمیل (معارج، ۵) و استقامتی همه‌جانبه و والا در شأن فرمان الهی (هود، ۱۱۲) با الگوگیری از پیامبر اعظم ﷺ (احزاب، ۲۳) و شاهد قراردادن اوست (بقره، ۱۴۳)؛ زیرا پیروی از پیامبر و اسوه قراردادن ایشان، حیات‌بخش است (انفال، ۲۴) و مشتاقان به ظهور و فرج حضرت مهدی (عج) را آماده‌تر و پایدارتر می‌کند (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۱ق، صص ۵۸۷ و ۵۹۲؛ سلطانی رنانی، ۱۳۸۶، صص ۶۷-۷۰).

## ۲.۱. شفقت و مهرورزی

توجه به مؤلفه شفقت و مهرورزی، با انهدام زمینه‌های کینه و خلق فضای برادری و اخوت، از برنامه‌های اساسی گسترش اخلاق اسلامی شایسته آرمان‌شهر مهدوی و دانشجویان منتظر است؛ زیرا صمیمیت با التفات به این مؤلفه عظیم، بین دانشگاهیان و اعضای جامعه مهدوی به‌طور کامل امکان‌پذیر می‌شود. مبانی شفقت با توجه به قرآن کریم به قرار زیر است:

۱. دانشگاه منتظر در جامعه مهدوی، دانشگاهی کاملاً ایمانی است و مطابق نظر قرآن، دانشجویان مؤمن، با هم برادرند (حجرات، ۱۰) و خداوند، آنان را بندگان حقیقی خود و اعضای امت بزرگ اسلامی خوانده است (مؤمنون، ۵۲)؛







۲. این مؤلفه موجب پیوستگی قلوب می‌شود و تفرقه را می‌زداید و زدودن تفرقه، از برنامه‌های مهم و اصیل جامعه‌سازی مهدوی (مدینه فاضله عصر موعود) و تربیت دانشجوی منتظر است: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳)؛

۳. با ترویج تقوا در همه زمینه‌ها، اتحاد نیز قطعی می‌شود و با رویکردی حقیقی گسترش می‌یابد. لذا اختلافات از جامعه دانشگاهی رخت برمی‌بندد و این، همان ایده قرآن است (انفال، ۱)؛

۴. با وحدت ملی مبتنی بر اخلاق حسنه و مکارم اخلاقی در دانشگاه منتظر، دین خداوند به‌طور کامل در جامعه موعود و آرمان‌شهر مهدوی حاکم می‌شود و صراط مستقیم الهی، تنها طریق هدایت و تفکر نیروها و اعضای آن خواهد بود (شورا، ۱۳)؛

۵. با ترویج مهرورزی و شفقت، هرگونه درگیری و تنازع بین دانشجویان منتظر و نخبگان جامعه مهدوی از بین می‌رود و پایه‌های اعتصام به حبس‌الله (آل عمران، ۲۰ و ۱۰۳)، پیروی از خدا و رسول (انفال، ۴۶) و اولی الامر (نساء، ۵۹) فراهم می‌گردد و هرگونه تبعیت از طاغوت و پذیرش حکم جاهلیت (نساء، ۶۰) و نپذیرفتن حکم و مرجعیت نهایی امام‌زمان (عج) منتفی می‌شود؛ زیرا گرایش به این رذایل، علامت بی‌ایمانی (نساء، ۶۵)، نفاق (نساء، ۶۱) و تشتت مذهبی است که در آرمان‌شهر مهدوی هیچ جایگاهی ندارند. بنابراین، در سنت شاخص مهدوی، مانند سنت نبوی، از یک سو، دوستی با یکدیگر (فتح، ۲۹) در پرتو جلال و عظمت خداوند، صفت مؤمنان مقرب و یاوران حقیقی موعود نزد پروردگار است (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۲: ص ۱۷۲) و از سوی دیگر، افراد، از قتل (قمی، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۳۶۶)، گرفتار شدن به غلو و عُجب در آیین و شعائر دینی (نساء، ۱۷۱؛ مائده، ۷۷) و تکفیر<sup>۱</sup> هر مسلمان با

۱. مقصود از «تکفیر هر مسلمانی» این است که اعمال ضروری را با انگیزه‌های مذکور از ارزش و اعتبار حقیقی انداخته، او را کافر جلوه دهند.

انگیزه‌های دنیایی و جاه‌طلبی‌های فردی یا گروهی نهی گردیده و در امان خواهند بود (نساء، ۹۴؛ توبه، ۱۱). اینان همان کسانی هستند که در آخرت، از نور الهی بهره‌مند می‌شوند (سیدمرتضی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲۷؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲: ص ۲۲۵) و دانشگاهی مطلوب و پایدار برای حرکت در مسیر حضور در جامعه و مدینه فاضله مهدوی تربیت می‌کنند.

## ۲.۲. همدلی و تعاون

بسط و گسترش اصل همدلی و تعاون در دانشجویان منتظر، یکی از مؤلفه‌های اساسی تبلور اخلاق کاربردی اسلام در آرمان‌شهر مهدوی است. پایگاه این مؤلفه، دیدگاه اسلام در این باره است: «اعضای جامعه اسلامی، اعضای یک پیکرند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۱۶۵) که در غم و شادی یکدیگر شریک هستند. آنان باید دست به دست هم دهند و با تعاون و همیاری، مشکلات را حل کنند و همکاری‌هایشان بر محور «بر»<sup>۱</sup> باشد نه بر محور «اثم»<sup>۲</sup>. زمینه‌های شکل‌گیری مؤلفه همدلی و تعاون در دانشگاه منبعث از جامعه آرمانی مهدوی در بیان و دیدگاه قرآنی عبارت است از:

۱. خداوند متعال، همه انسان‌ها را به مشارکت و تعاون در کارهای خیر و تقوا و پرهیز از همراهی و همکاری در گناه و تجاوز فراخوانده است: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ﴾ (مائده، ۲)؛

۲. مدینه فاضله مهدوی، مدینه تبلور همکاری‌ها و همدلی‌های مداوم در امور خیر است. خداوند متعال، علاوه بر دعوت به همدلی و تعاون، به راه‌های آن نیز رهنمون شده تا آمادگی هرچه بیشتر برای حضور در عصر ظهور برای همگان فراهم باشد و بهانه‌جویی‌ها برای فرار از این مسئولیت

۱. «بر» به معنی نیکوکاری و تقواست.

۲. «اثم» به معنای گناه و تجاوز است.



بزرگ اجتماعی لغو و منتفی گردد. سلام کردن هنگام ملاقات با مؤمن (انعام، ۵۴) و به نیکی جواب دادن سلام دیگران حتی در نماز، حضور فعال در اجتماعات مذهبی همچون نمازهای جمعه و جماعت و پرداخت زکات (بقره، ۴۳)، تعهد عملی در برابر ارحام و همسایگان از هر ملت و مذهب (نساء، ۳۶)، ابراز بی‌شائبه آرزوهای نیک قلبی و درخواست مغفرت از خداوند عظیم برای برادران مؤمن (حشر، ۱۰؛ ابراهیم، ۴۱) از جمله این راه‌هاست (ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۵-۱۶۷؛ سلطانی رنایی، ۱۳۸۶، ص ۷۵-۷۶).

### ۳.۲. نیکی به خلق

از مهم‌ترین برنامه‌های عملی قرآن برای دستیابی به سعادت و ایجاد نشاط و آمادگی بین اعضای جامعه اسلامی، به‌ویژه دانشجویان منتظر، با هدف تبلور اخلاق کاربردی اسلام در دانشگاه منتظر و حضور در جامعه پُر نور موعود چنین است:

بهبود وضعیت عمومی دانشجویان، زدودن محرومیت، مقابله با فقر، رسیدگی به زیردستان و ایتام با برنامه‌ریزی‌های کلان، تدوین و اجرای قوانین توزیع عادلانه ثروت (حشر، ۷)، التفات به نیازمندی‌های اعضای جامعه و برآوردن آن‌ها به کمک آنچه خداوند روزی کرده (بقره، ۲۶۷)، دادن وام (حدید، ۱۱) و تعیین مهلت برای ادای آن (بقره، ۲۸)، نیکوکاری (بقره، ۱۹۵) و صدقه‌دادن به محرومان؛ البته نه برای ترحم و همراه با فخرفروشی، اذیت و منت (بقره، ۲۶۲ و ۲۶۴)، بلکه برای سهم کردن فقرا در اموال خویش (معارج، ۲۴-۲۵).

۱. قال رسول الله ﷺ: «كان قائماً يصلي قمر به عمار بن ياسر فسلم عليه فرد عليه النبي هكذا» (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳: ص ۳۶۶).



## ۲.۴. امر به معروف و نهی از منکر

برقراری نظارت همگانی و دائم (اعراف، ۱۷۹)، سفارش مسلمانان به برپایی حق و کنار گذاشتن سستی، رخوت و بی‌اعتنایی به امور اجتماعی با پیروی از مؤلفه امر به معروف و نهی از منکر، یکی از مهم‌ترین راه‌های قرآنی توسعه اخلاق کاربردی اسلام در دانشگاه منتظر برای اتصال به عصر ظهور و آمادگی برای حضور در جامعه آرمانی مهدوی قلمداد می‌شود (انفال، ۲۵). قرآن، جامعه اسلامی را به خاطر اجرای امر به معروف و نهی از منکر، بهترین جوامع و جامعه مهدوی را نمونه‌ای عالی برای تبلور این ویژگی می‌داند (آل عمران، ۱۱)؛ زیرا با اشاعه صحیح این دو فریضة الهی در آرمان شهر مهدوی، راه‌ها امن، کسب و کارها حلال و حقوق افراد تأمین می‌شود. همچنین، زمین‌ها آباد و از دشمنان انتقام گرفته خواهد شد و در پرتو آن، همه امور به صلاح گرایش می‌یابد و هم‌بستگی ملی و معنوی گسترش پیدا می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ص ۴۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۳: ص ۴۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱: باب ۱).

به‌طور کلی، از اقدامات جامعه‌ساز حضرت مهدی علیه السلام در عصر ظهور که موجب تبلور اخلاق کاربردی اسلامی در آرمان شهر الهی خواهد شد، تحقیق برای اطلاع یافتن از وضعیت مردم و پیشگیری از ضلالت آن‌ها (شیخ صدوق، بی‌تا، ص ۷۹)، کوشش دلسوزانه برای دور کردن مردم از گناه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹: ص ۳۳۱)، تشویق پیوسته مردم به نیکی‌های اخلاقی (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۱۴۴)، معرفی نیک و بد و مصادیق عملی آن (بقره، ۱۲۹؛ آل عمران، ۱۶۴) با اجرای عملی امر به معروف و نهی از منکر است.

شایان ذکر است که اجرای این اصل اجتماعی در جامعه اسلامی و دانشگاهی مهدوی، به‌دور از یک‌سویه‌نگری و خودمحوری می‌باشد و پرهیز از سخنان نفرت‌انگیز (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ص ۵۴؛ طبرسی، ۱۳۹۲ق، ج ۱: ص ۲۲)، حفظ ادب و احترام، حیا، بردباری، تواضع، صداقت، اعتدال، کوتاهی صدا و ملایمت در



کلام، حفظ احترام بزرگ‌ترها و ملاحظه‌ی حال کوچک‌ترها و ترحم به آنان از جمله مبانی عملی آن محسوب می‌گردد. این مبانی باید در اندیشه‌ی دانشجوی منتظر تحقق عملی یابد.

## ۵.۲. مبارزه‌ی جدی با هرگونه فساد

خداوند، به هیچ عنوان فساد را نمی‌پذیرد و جامعه‌ی اسلامی را جامعه‌ای عاری از فساد می‌خواند؛ به همین دلیل، در بسیاری از آیات قرآن، انسان‌ها را از ارتکاب هرگونه فساد نهی می‌فرماید.

در جامعه‌ی آرمانی مهدوی نیز مبارزه‌ی جدی با هرگونه فساد، از شاخصه‌های جهانی و گسترده‌ی عدالت به شمار می‌آید. با حاکمیت مهدوی، بی‌عدالتی‌ها و اختلافات که منشأ اصلی فسادند، از بین می‌روند. مرحوم طبرسی درباره‌ی این مؤلفه‌ی قرآنی در ذیل آیه‌ی ۵۶ سوره‌ی اعراف چنین اظهار می‌دارد: «منظور از فساد در زمین، زیان‌رساندن و اصرار در آن نسبت به مردم است و در جامعه‌ی مهدوی، از زیان‌رسانی و فساد هیچ خبری نیست» (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ص ۵۶). بنابراین، در دانشگاه منتظر، همه‌ی دانشجویان باید از فساد دوری و با آن مبارزه کنند.

شیخ طوسی نیز در تفسیر تبیان می‌گوید: «فساد عبارت است از هر چیزی که از استقامت و اعتدال خارج شده باشد» (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ص ۷۵). در جامعه‌ی مهدوی، همه‌ی برنامه‌ریزی‌ها و امور، مبتنی بر تعادل و مطابق با آرمان‌های قرآنی است؛ همان‌گونه که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در روایتی فرمود: «ابشركم بالمهدی یبعث فی امتی علی اختلاف من الناس و زلازل فیملأ الارض قسطا و عدلا کما ملئت جورا و ظلما یرضی عنه ساکن السماء و ساکن الارض...؛ شما را به مهدی بشارت می‌دهم که او در امت من، هنگام اختلاف برانگیخته می‌گردد. پس، زمین را سرشار از قسط و عدل می‌نماید؛ همان‌طور که از ظلم و ستم پُر شده باشد. ساکنان آسمان و زمین، از او راضی می‌شوند...» (کورانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۹۲).





به این ترتیب، قرآن کریم، برای پیوند قلب‌ها و گسترش هرچه بیشتر اخوت در جامعه اسلامی (به‌ویژه در میان دانشجویان منتظر)، جلوگیری و خودداری از قتل و آدم‌کشی (نساء، ۹۳)، فتنه‌ها (بقره، ۲۱۷)، دزدی و غارت (یوسف، ۷۳)، رباخواری (بقره، ۲۷۹)، قطع رحم (محمد، ۲۲)، نابودسازی زراعت و نسل (بقره، ۲۰۵) و از میان برداشتن انواع تباهی‌ها (بقره، ۲۷۹) و ناراستی در محیط اجتماعی (هود، ۸۸) را از امت اسلامی خواسته است.

در سیره الهی امام‌زمان (عج) نیز با اسوه‌پذیری کامل از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در همه امور فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، نکات و ایده‌هایی وجود دارد که در راستای جامعه‌سازی قرآنی و تحقق عملی مؤلفه‌های اخلاق کاربردی اسلام، معنای حقیقی خود را پیدا می‌کنند: تعهد داشتن به اموال بیت‌المال و دغدغه‌مندی برای آن در مورد مقرّر خود (قمی، ۱۳۸۷ق، ج ۱: ص ۵۱)، دور کردن کفار و فسادگران و نهی از مجالست با آنها (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶: ص ۲۶۵)، منع و تحریم همکاری و همراهی با ظالم و ستمگر (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ص ۷۶)، نپذیرفتن هدیه از کافران (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱: ص ۱۲۸)، ممنوعیت ترور و کشتار جمعی (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵: ص ۱۳۶)، قاطعیت در برابر خواسته‌های ناروا و ویژه‌خواهی نزدیکان و یاران نزدیک، همانند درخواست آنها برای بازبودن درهای خانه‌هایشان به طرف مساجد (اربلی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ص ۳۱۹-۳۲۰؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۱ق، صص ۹۸ و ۴۷۲-۴۷۳).

## ۲.۶. سامان‌دهی امور

عصر موعود، در حقیقت، آرمان‌شهر رفاه و آسایش همگانی و دائم است؛ زیرا کارهای گوناگون و متعدد مردم، هرگز به حال خود رها نشده و با تدبیر، طرح و برنامه اجرایی صحیح و فراهم‌بودن امکانات، در جهت سامان‌دهی و حل مسائل اقدام می‌شود. برنامه‌ریزی‌های حضرت مهدی (عج) در تحقق عملی این مؤلفه، مبتنی بر

شکل‌گیری و توسعه اخلاق کاربردی اسلامی در دانشجویان ایدئال و منتظر موعود منطبق بر موارد زیر است:

رواج مشورت در امور و تأکید بر آن، قبل از تصمیم‌گیری (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲: ص ۴۴) برای سامان‌دهی امور و حل مسائل، عاقبت‌اندیشی هنگام تصمیم‌گیری و اقدام عملی (برقی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ص ۱۶)، رواج فرهنگ مدارا و مسالمت با یکدیگر (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۱۱۷)، ظاهر‌آرایی و قدرت‌نمایی در برابر دشمنان و منفعل‌نبودن در مقابل تهدیدات و خشونت آنان (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۱۱۷؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۵: ص ۶۱-۶۲).

### ۳. راهکارهای تحقق مؤلفه‌های اخلاق کاربردی اسلام در تربیت دانشجویان منتظر

#### ۳.۱. تبلور و رواج ارزش‌های اخلاقی مشترک

تلاش برای ایجاد جامعه منتظر و تحقق اندیشه مهدویت در فکر و خرد اعضای آن، می‌تواند در تحکیم مبانی ارزش‌مدار اخلاقی که باعث نظم اجتماعی می‌شوند، مؤثر باشد. در این باره، علاوه بر خصوصیات کاربردی و ارزشی اخلاق توصیه‌شده در اسلام، مجموعه‌ای از خصایص نفسانی و ارزش‌های اخلاقی را می‌توان ترویج داد و به‌عنوان ارزش‌های مشترک بین دانشجویان منتظر تولید و بازخوانی کرد و راه را برای توسعه و تبلور حقیقی آن‌ها در دانشگاه منتظر هموار کرد. از جمله این ارزش‌ها می‌توان به تقوا، معنویت و ارزش‌های اجتماعی اشاره کرد.

بر اساس احادیث منقولی که در صدد بیان مشخصات یاران امام عصر علیه السلام هستند، باید حقیقت این ارزش‌ها را نمایان ساخت و برای دانشجوی منتظر تبیین کرد. گام‌های عملی برای رواج این ارزش‌ها عبارت‌اند از: برخورداری ایشان از معنویت در سایه سار عبادت و بندگی خدا، تهجد، زاری و خشوع به درگاه الهی، تلاوت قرآن، رازونیز با خدا، نداشتن دلبستگی به دنیا (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۲۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ص ۳۰۸)، گام برداشتن در راه حق و حرکت در



سایه تزکیه و تهذیب نفس و دوری از انواع فسادها در زمین (شیخ صدوق، بی تا، ج ۲: ص ۴۴۹).

شماری از مهم ترین ارزش های اجتماعی برگرفته از اندیشه مهدویت برای تبلور و رواج ارزش های اخلاقی مشترک در میان دانشجویان مهدوی آنان عبارت اند از: توجه جدی به نیاز جامعه منتظر به رهبر و پیشوای عادل و نقش برجسته ولی فقیه به عنوان نایب عام امام عصر (عج) در دوران غیبت، تبیین جایگاه و وظایف جامعه دانشگاهی منتظر در عصر غیبت، تقویت روحیه امیدواری به آینده در دانشجویان منتظر، ایجاد پیوند و هم بستگی اجتماعی در جامعه اسلامی و دانشگاه منتظر، ایجاد و گسترش اعتماد عمومی و تقویت احساس هویت مشترک باورمندان به مهدویت و دانشجویان برخوردار از اندیشه مهدوی (ملکی راد و گودرزی، ۱۳۹۶، ص ۱۳).

از جمله راهکارهای عملی در تحقق این رویکرد می توان به موارد زیر اشاره کرد:

- برگزاری جلسات و تشکیل هیئت های مذهبی باهدف ترویج ارزش های مذکور و هدایت سبک زندگی دانشجویان به سوی آنها برای وسعت ارتباط و همدلی آنان در این مسیر؛
- گسترش الگوسازی مهدوی با توجه ویژه به اصل ولایت فقیه و تبعیت حقیقی از او و تحقق جهاد تبیین برای درک اهمیت این موضوع در عرصه نیل به جامعه مهدوی؛
- تقویت الگوبرداری دانشجویان منتظر از ارزش های اخلاقی عصر ظهور با برگزاری و تشکیل محفل های معرفتی مهدوی و تکیه و تأکید بر این ارزش ها در عملکردهای اجتماعی.

### ۲.۳. تقویت باورهای دینی به ویژه آموزه امامت

تقویت باورهای دینی، یکی از عوامل مهم ایجاد امنیت و توسعه اخلاق اسلامی در







دانشجویان منتظر است. آنگاه که باورهای دینی تقویت و ایمان در جامعه فراگیر شود، به همان میزان امنیت در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی در جامعه نمایان خواهد شد؛ چرا که باورهای دینی، افراد را از هرگونه تعدی و تجاوز به دیگران و امور آنان بازمی‌دارد. به همین منظور است که در حدیث نبوی درباره نام‌گذاری مؤمن آمده است: «چون جان و مال مردم از او در امان و آسوده است» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ج ۲: ص ۵۲۳). رسول اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در روایت دیگری ضمن تأکید بر نقش ایمان فرمود: «تا آنگاه که انسان مؤمن است، نه زنا می‌کند و نه دزدی» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۲۸۵).

اندیشه مهدویت از دو وجه می‌تواند در تقویت باورهای دینی و افزایش ایمان و تحقق اخلاق اسلامی در دانشجویان منتظر نقش داشته باشد:

اول، از نظر نقشی که مسئله امامت در تقویت آموزه‌های دینی و گسترش عبودیت الهی دارد. از این وجه می‌توان گفت معرفت امام از معرفت الهی جدا نیست، بلکه یکی از ابعاد آن است. گواه آن، دعایی است که از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده است.

زراره نقل می‌کند که امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام به من فرمود: «اگر در زمان غیبت بودی و آن را درک کردی، همیشه این دعا را بخوان: "خدایا خودت را به من بشناسان که اگر خود را به من نشناسانی، پیامبرت را نمی‌شناسم. خدایا حجت را به من بشناسان که اگر حجت خود را به من نشناسانی، از دین خود گمراه می‌شوم"» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۳۳۸). در این دعا، شناختن حجت الهی، برابر با ضلالت و گمراهی در دین معرفی شده است.

دوم، از نظر باور به نقش امام معصوم در زندگی انسان‌ها و نظارت دائم حضرتش بر آنان است. مسئله شناخت امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام و معرفت به حجت الهی و التزام به پیروی از ایشان، یکی از مهم‌ترین تکالیف مسلمانان است که پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از آن پرده برداشته و بار تحمل مسئولیت آن را بر دوش همگان نهاده است.



بر اساس این مسئولیت خطیر دینی، هر مسلمان موظف است پس از معرفت خدا و پیامبرش در مسیر معرفت امام و درک نعمت عظیم امامت گام بردارد و امامان خویش را به روشنی و درستی بشناسد و وظیفه خود را در برابر آنان تشخیص دهد؛ زیرا پذیرش ولایت امامان و پیروی از آنان، بدون شناخت آنها ناممکن است. در اهمیت این موضوع همین بس که رسول خدا ﷺ کسانی را که امام زمان خود را نشناسند با آنان که در عصر جاهلیت می زیسته و بهره‌ای از توحید و معنویات نداشته‌اند، یکی دانسته و در این زمینه فرمود: «کسی که بمیرد، درحالی که امام زمان خود را نشناخته باشد، به مرگ جاهلیت (یعنی مرگ در حال شرک و کفر) مرده است» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ج ۲: ص ۴۰۹). از این قبیل روایات به خوبی درمی یابیم که معرفت امام علی (ع) در عبودیت خداوند و به دنبال آن، در کسب فضایل اخلاقی نقشی تأثیرگذار دارد که با فقدان آن، حقیقت بندگی نیز مختل خواهد شد.

بنابراین، شناخت امام عصر (ع) به عنوان امام حی و حاضر، نقش مهمی در تقویت باورهای دینی و تعالی ایمان مردم در جامعه منتظر و جوانان باورمند به اندیشه مهدوی دارد و در نتیجه، به گسترش امنیت در جامعه کمک می کند. از جمله راهکارهای عملی در تحقق این رویکرد می توان به موارد زیر اشاره کرد:

- تشکیل و گسترش جلسات امام شناسی با رویکرد تبیین اهمیت و جایگاه این موضوع و همت عالی در ایجاد بینش درست درباره مسئله امامت و گسترش عشق به اولیای الهی؛

- تحکیم اعتقاد به امام عصر (ع) با گسترش ایده انتظار فعال برای آموزش ارزش ها و هنجارهای اخلاقی مربوط به آن؛

- برگزاری مجالس دعا به نام امام عصر (ع). حضور دانشجویان منتظر در این مجالس و دعا برای آن حضرت، در برانگیختن عواطف و ارزش های مثبت اخلاقی آنها مؤثر است و تقارن روحی با امام زمان (ع) را در ایشان ایجاد می کند. در چنین حالتی، دانشجویان برای کسب معرفت عمیق حاصل از تأمل و تدبیر در دعاهای

مربوط به امام‌زمان علیه‌السلام، همیشه خود را در پیشگاه حضرتش حاضر می‌بیند و برای تحکیم و ترویج ارزش‌های اخلاقی در جامعه منتظر کوشش خواهند کرد.

### ۳.۳. تحقق پیوند عاطفی مطلوب در جوانان دانشگاهی

اندیشه مهدویت با حلق بینش صحیح، در ایجاد ارزش‌ها نیز به جامعه منتظر و دانشجویان معتقد به مهدویت کمک می‌کند؛ زیرا با تأکید بر باور به امامت، نظارت دائم امام در زندگی فردی و اجتماعی احساس می‌شود و افراد برای تحکیم ارزش‌ها اهتمام می‌ورزند. «در هر اجتماعی، ارزش‌ها بهترین عامل پیوند و اتصال بوده که سرمایه اجتماعی عظیمی را تشکیل می‌دهند و زمینه‌ساز پیوندهای محکم بین افراد می‌باشند» (محرابی، ۱۳۸۷، ص ۳۷). از طرفی، ارزش‌های مشترک در بین باورمندان به امام‌مهدی علیه‌السلام، عامل پیوند و تعلق عاطفی میان آن‌هاست و از طرف دیگر، هرچه پیوند و اتحاد در میان مردم بیشتر باشد، ضریب امنیتی جامعه نیز افزایش می‌یابد.

راهپیمایی اربعین در عصر حاضر، بهترین ظرفیت برای ترویج ارزشی این رویکردهای عملی است؛ زیرا موجب آشکارشدن لوازم اجرایی این رویکردها می‌شود (یعنی منجی‌باوری و موعودگرایی، الگوبرداری دانشجویان منتظر از جامعه عصر ظهور و اقتدار و صلابت در راه حق) و با توسعه انگیزه‌ها، استعدادهای دانشجویان منتظر را در تبلور این لوازم و آمادگی مستمر برای عصر ظهور پرورش می‌دهد.

### ۳.۴. گسترش اعتماد عمومی

اعتماد عمومی، از عناصر مهم تثبیت امنیت و توسعه اخلاق کاربردی اسلام است. هرچه میزان اعتماد میان افراد، گروه‌ها و سازمان‌های اجتماعی بیشتر باشد، روابط اجتماعی هم از ثبات بیشتری برخوردار خواهد بود و به دنبال آن، امنیت در جامعه بیشتر می‌شود. در مقابل، تضعیف اعتماد عمومی، موجب ازدیاد تنش و ناامنی در



جامعه می‌شود و به قول توماس برتون باتامور، نبود اعتماد، روابط دوسویه را پُر از سوءظن، تیره و بحران‌زا می‌گرداند» (باتامور، ۱۳۷۲، ص ۴۳).

اندیشه مهدویت از طریق تحکیم اعتقادات، شبکه‌ای پیوسته از ارزش‌ها و پایبندی به مقررات اخلاقی را در میان معتقدان خود ایجاد می‌کند. با تکیه بر ارزش‌ها و پایبندی به مقررات اخلاقی، اعتماد در میان مردم (به‌ویژه دانشجویان منتظر) ریشه‌دارتر و عمیق‌تر شده، ضریب امنیت اجتماعی بالا می‌رود و ناهنجاری‌ها در جامعه معتقد به مهدویت مهار می‌شود و از بین می‌رود (ر.ک: ملکی راد، ۱۳۹۸، ص ۳۷-۳۸).

## نتیجه گیری

موارد زیر را می توان به عنوان نتایج این مقاله ارائه کرد:

۱. جامعه آرمانی مهدوی، در مسیر توسعه اخلاق کاربردی اسلام با مؤلفه های قرآنی شفقت و مهرورزی، همدلی و تعاون، نیکی به خلق، امر به معروف و نهی از منکر، مبارزه جدی با هرگونه فساد و سامان دهی امور، حتماً و براساس وعده خداوند در قرآن کریم (نور، ۵۵) محقق خواهد شد و دانشجویان منتظر به سوی سعادت و کمال و حضور در این جامعه سوق خواهند یافت؛

۲. مطابق سخن و نظر علامه طباطبایی رحمته الله علیه، کاوش عمیق در احوال و اسرار کائنات، نمایانگر این است که انسان به مثابه جزئی از کائنات در آینده به غایت کمال خود خواهد رسید و همه انسان ها با اتحاد در سایه استقرار اسلام و اخلاق کاربردی اسلام و نیز با مدیریت الهی و تکامل انسان و جامعه انسانی در سطح جهانی به زندگی ایدئال دست خواهند یافت و این زندگی، همان آرمان شهر مهدوی و حکومت جهانی موعود و سراسر معنوی مهدی آل محمد صلی الله علیه و آله است؛

۳. نکته قابل توجه دیگر این است که برای تحقق وعده الهی مبنی بر حاکمیت ارزش ها از طریق تبلور اخلاق اسلامی با مؤلفه های کاربردی در میان مسلمانان و تشکیل امت پویا و متحد اسلامی، باید همه مردم مسلمان و از جمله دانشجویان منتظر در پرتو قرآن و براساس سنت و سیره نبوی و اهل بیت علیهم السلام برنامه ریزی کنند و به جلو گام بردارند تا زمینه تشکیل جامعه نمونه جهانی به رهبری مهدی موعود (عج) فراهم آید؛

۴. شماری از مهم ترین راه های دستیابی به امنیت اجتماعی پایدار و تحکیم روابط اجتماعی مطلوب و توسعه اخلاق کاربردی اسلام در جامعه منتظر و تقویت اندیشه مهدویت در دانشجویان منتظر عبارت اند از: تبلور و رواج ارزش های اخلاقی مشترک، تقویت باورهای دینی به ویژه آموزه امامت، تحقق پیوند عاطفی مطلوب در جوانان دانشگاهی، و گسترش اعتماد عمومی برآمده از ترویج ارزش ها و تعهد عملی به قواعد اخلاقی.





## کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی، عبدالله (۱۳۹۱)، «ارزش های اجتماعی در آرمان شهر رضوی»، در: مجموعه مقالات دهمین جشنواره بین المللی امام رضا علیه السلام، مشهد: امید مهر.
۳. ابن ابی الحدید (۱۳۸۷ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. اربلی، علی بن عیسی بن ابی الفتح (۱۴۰۵ق)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، الطبعة الثانية، بیروت: دارالاضواء.
۵. باتامور، توماس برتون (۱۳۷۲)، جامعه شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، چ ۳، تهران: کیهان.
۶. برقی، ابی جعفر احمد بن خالد (۱۴۱۶ق)، المحاسن، تحقیق سید مهدی رجائی، چ ۲، قم: المجمع العالمی لأهل البيت علیهم السلام.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت.
۸. دیلمی، حسن بن ابی الحسن (۱۴۱۲ق)، ارشاد القلوب، قم: نشر رضی.
۹. ذوعلم، علی (۱۳۷۹)، انقلاب و ارزش ها، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. سلطانی رنانی، سید مهدی (۱۳۸۶)، «مؤلفه های قرآنی اتحاد ملی و انسجام اسلامی در آرمان شهر مهدوی»، فصلنامه انتظار موعود، س ۷، ش ۲۳، ص ۶۵-۸۲.
۱۱. سید مرتضی، علم الهدی (۱۴۲۲ق)، تنزیه الانبیاء، تحقیق فارسی حسون کریم، قم: بوستان کتاب.
۱۲. شریفی، احمد حسین (۱۳۹۷)، آیین زندگی (اخلاق کاربردی)، ویراست دوم، چ ۱۶۰، قم: معارف.
۱۳. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۳۷۶)، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.



۱۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (بی تا)، معانی الاخبار، قم: جامعه مدرسین.
۱۵. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۷۷)، گفتمان مهدویت، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۱۶. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۲۱ق)، منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر، قم: مؤسسه حضرت معصومه علیها السلام.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۲ق)، مکارم الاخلاق، الطبعة الثانية، قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان فی علوم القرآن، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
۲۰. طوسی محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۳۷۱)، نوادر الاخبار فی ما یتعلق بأصول الدین، تحقیق مهدی انصاری قمی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۷ق)، تفسیر قمی، نجف اشرف: مطبعة النجف.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲)، الکافی فی الاصول، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۲۴. کورانی، علی (۱۴۱۱ق)، معجم الاحادیث الامام المهدی، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۲۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۶. محرابی، علیرضا (۱۳۸۷)، بررسی و تبیین مبانی و مؤلفه‌های انسجام ملی، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.

۲۷. محمص، مرضیه (۱۳۹۲)، «مهندسی اخلاق اسلامی بر مبنای آموزه‌های نهج البلاغه»، فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، س ۱۹، ش ۴ (پیاپی ۹۹)، ص ۴۱-۵۹.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، آشنایی با قرآن، تهران: صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، چ ۲۲، قم: صدرا.
۳۰. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، «مبانی اخلاق در قرآن»، مجله اندیشه حوزه، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، س ۵، ش ۲۲، ص ۴-۵۲.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، تفسیر نمونه، قم: مؤسسه مطبوعاتی هدف.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۸)، پیام قرآن، چ ۱۰، تهران: کتابفروشی اسلامی.
۳۳. ملکی راد، محمود (۱۳۹۸)، نقش انتظار در تعالی خانواده، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۴. ملکی راد، محمود و مجتبی گودرزی (۱۳۹۶)، «کارکرد اجتماعی اعتقاد به مهدویت»، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، س ۵، ش ۲ (پیاپی ۱۸)، ص ۶-۳۱.
۳۵. موسوی خمینی، سیدمصطفی (۱۳۶۲)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد سجادی اصفهانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چ ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.





## راهکارهای تحصیل روحیه شکرگزاری از دیدگاه متون اسلامی

حسن سراجزاده\*

### چکیده

شکرگزاری از خداوند، یکی از فضایل فراموش شده در جامعه اسلامی است. در قرآن و روایات اسلامی بر انجام این فضیلت اخلاقی تأکید بسیار شده و آثار شگفت‌انگیز و معجزه‌آسایی برای آن بیان کرده‌اند؛ همچنان که از ناشکری به شدت نهی و سرزنش شده است. برای ترویج و گسترش این آموزه دینی و بهره‌مندی از آثار شگرف آن در زندگی لازم است راهکارهای آراسته شدن به آن بررسی شود. هدف از این پژوهش، ارائه راهکارهای تحصیل روحیه شکرگزاری از دیدگاه متون اسلامی است. برای رسیدن به این هدف، متون اسلامی (به ویژه متون روایی) با روش توصیفی تحلیلی، بررسی شد و شش راهکار کلی بدین قرار برای آن به دست آمد: نخست، توجه به نعمت‌های ظاهری و مادی و یادآوری آن‌ها؛ دوم، توجه به نعمت‌های پنهان و معنوی و یادآوری آن‌ها؛ سوم، مقایسه خود با زیردستان در امور مادی؛ چهارم، مقایسه وارونه؛ پنجم، مقایسه با وضعیت بدتر در امور ناخوشایند؛ ششم: مقایسه داشته‌ها و نداشته‌ها.

\* عضو هیئت علمی گروه اخلاق اجتماعی، پژوهشکده الهیات و خانواده، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.  
h.serajzadeh@isca.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳



## کلیدواژه‌ها

شکرگزاری، شکرگزاری از خداوند، چگونگی شکرگزاری، راهکارهای شکرگزاری، متون اسلامی.

## مقدمه

در تعریف شکر، برخی از واژه‌شناسان بر کلمه «نعمت» و برخی بر کلمه «احسان» تأکید کرده‌اند. راغب اصفهانی (۱۴۰۵ق، ص ۴۶۱) می‌گوید: «شکر به معنای تصور و یادآوری نعمت و اظهار نعمت است». ابن منظور (۱۴۱۲ق، ج ۴: ص ۴۲۳) شکر را این‌گونه تعریف کرده است: «شکر، شناخت نیکی و منتشر کردن آن است».

برخی از دانشمندان اخلاق نیز در تعریف اصطلاحی شکر گفته‌اند: شکر یعنی اینکه انسان بداند هر نعمتی از ناحیه (خداوند) نعمت‌دهنده است و بدان شاد باشد و به مقتضای آن شادی عمل کند؛ به این شکل که در دل خود نیکی‌های مُنعم را به یاد داشته باشد و او را بر این کار بستاید و نعمت‌ها را در راه طاعت او به کار ببرد» (نراقی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ص ۶۱۱). بنابراین، می‌توان گفت شکرگزاری از خداوند عبارت است از اینکه ۱) انسان بداند، همه نعمت‌ها و نیکی‌هایی که به او می‌رسد، از ناحیه خداوند است؛ ۲) از اینکه این نعمت‌ها از ناحیه خداوند به او رسیده است، شاد باشد؛ ۳) نعمت‌ها و احسان‌های الهی را به زبان و عمل، آشکار و منتشر کند و به سخن دیگر، این نعمت‌ها و احسان‌ها را در راه طاعت خداوند (نه معصیت او) به کار گیرد.

شکرگزاری از خداوند به حدی اهمیت دارد که خداوند در قرآن، انسان‌ها را به دو گروه شکرگزار و ناشکر تقسیم کرده (انسان، ۳) و اندکی از بندگانش را شکرگزار خود معرفی می‌نماید (سبأ، ۱۳؛ بقره، ۲۴۳؛ اعراف، ۱۰) و از فراوانی افراد ناشکر به عنوان یک واقعیت تلخ یاد می‌کند (غافر، ۶۱؛ یونس، ۶۰؛ اعراف، ۱۷). این



در حالی است که شکرگزاری از خداوند، آثار فراوانی در زندگی انسان‌ها دارد؛ برای نمونه، شکرگزاری موجب افزایش نعمت‌ها می‌شود (ابراهیم، ۷) یا شکرگزاری عاملی برای نجات انسان از سختی‌ها و مشکلات است (قمر، ۳۴-۳۵).

امروزه با توجه به مشکلات و نابسامانی‌هایی که به‌ویژه در امور اقتصادی وجود دارد، مشاهده می‌شود که بخش قابل توجهی از مردم، داشته‌های خود را نادیده می‌گیرند و به جای شکرگزاری به خاطر نعمت‌ها و داشته‌های خود، فقط بر ننداری‌ها و نداشته‌های خود تمرکز می‌کنند؛ بدین ترتیب، شکر خداوند را آن‌گونه که باید به جا نمی‌آورند یا با انتقادات و ایراداتی که بیان می‌کنند، در واقع، ناشکری خداوند را کرده، خود را از فواید بسیار شکرگزاری محروم می‌کنند و به جای فزونی نعمت، با زوال نعمت روبه‌رو می‌شوند.

همچنین، با توجه به اینکه از سویی، در قرآن و روایات اسلامی بر شکرگزاری از خداوند بسیار تأکید شده و آثار بی‌شمار دنیوی و اخروی برای آن برشمرده شده است و از سویی دیگر، افراد ناشکر مذمت شده‌اند و بارها از آسیب‌های ناشکری سخن رفته است، لازم است به مبحث راه‌های شکرگزاری از خداوند پرداخته شود. تا وقتی انسان نداند از چه راهی می‌تواند شکر گزار خداوند باشد، نمی‌تواند در زمره شکرگزاران قرار گیرد و به وظیفه شکرگزاری خود عمل کند و از آثار مثبت آن بهره‌مند شود. انجام این وظیفه و بهره‌مندی از این موهبت الهی که در زندگی انسان معجزه می‌کند، متوقف بر این است که نخست، انسان «راه شکرگزاربودن» از خداوند را بیاموزد.

راه‌های شکرگزاری از خداوند می‌تواند به دو معنا باشد؛ گاهی به این معناست که از چه راه‌هایی می‌توان شکرگزاری از خداوند را «انجام» داد و خداوند را شکر «کرد». در پاسخ گفته می‌شود از راه‌های قلب، زبان و عمل (غزالی، بی‌تا، ج ۴: ص ۳۳۸)، می‌توان شکرگزاری را «انجام» داد و خداوند را شکر «کرد» (شکر قلبی، زبانی و عملی) و گاهی به این معناست که از چه راه‌هایی می‌توان شکر گزار خداوند





«شد» یا شکر گزار خداوند «بود». راه‌های «شکرگزاری کردن» یا «انجام شکرگزاری» با راه‌های «شکرگزار شدن» یا «شکر گزار بودن» متفاوت است؛ به عبارتی، میان «انجام» شکرگزاری با «ایجاد» روحیه شکرگزاری تفاوت وجود دارد. ممکن است کسی بداند که از سه راه قلب، زبان و عمل می‌توان خداوند را شکر کرد و آن را انجام داد؛ اما خود، فردی ناشکر باشد و بخواهد بداند برای اینکه بتواند به فضیلت شکرگزاری آراسته شود باید چه راهکارها و شیوه‌هایی را به کار ببندد. آنچه این پژوهش درصدد بررسی آن است، معنای دوم است. بنابراین، سؤال پژوهش این است که راهکارهای تحصیل روحیه شکرگزاری از خداوند از دیدگاه متون اسلامی چیست؟ به سخن دیگر، از منظر متون اسلامی، از چه راه‌هایی می‌توان ویژگی اخلاقی شکرگزاری را در خود «ایجاد» کرد و یک انسان شکر گزار «شد» یا یک انسان شکر گزار «بود»؟

با بررسی پیشینه این مبحث می‌توان دریافت که توجه چندانی به این موضوع مهم و کاربردی نشده و پژوهشگران، بیشتر به مباحث نظری در زمینه شکرگزاری خداوند، عنایت داشته‌اند یا به راه‌های انجام شکرگزاری پرداخته‌اند و از راه‌های تحصیل روحیه شکرگزاری چندان سخنی به میان نیاورده‌اند. برای نمونه، در برخی از پژوهش‌ها، موضوع شکرگزاری با رویکرد معناشناسانه بررسی و تبیین شده است؛ مانند پایان‌نامه معناشناسی شکر در قرآن کریم با تأکید بر حوزه‌های معنایی نوشته درویشی (۱۳۶۴) و مقالات «حوزه معنایی شکر در قرآن کریم» از مصلاهی پور و تاجیک (۱۳۹۳) و «تحلیل زبان‌شناختی واژه‌های حمد و شکر در آیات قرآن کریم بر پایه الگوی ارتباطی یا کوبسن و رده‌بندی کولماس» از یعقوبی و همکاران (۱۳۹۷). برخی از نوشته‌ها نیز به آثار یا مبانی شکرگزاری پرداخته‌اند؛ مانند پایان‌نامه‌های تأثیر شکر و کفران نعمت در سعادت و شقاوت انسان از دیدگاه قرآن کریم نوشته حسین‌زاده (۱۳۹۶)، شکر و آرامش انسان در آیات و روایات نوشته حیدری (۱۳۹۵)، شکرگزاری و آثار آن از دیدگاه قرآن و حدیث نوشته شعبانی‌زاده

(۱۳۸۹)، تبیین مبانی شکر و سپاس و پیامدهای تربیتی آن از دیدگاه اسلام نوشته صحراگرد (۱۳۹۴) و واکاوی شکرگزاری، مبانی نظری و شاخص‌های آن در قرآن و حدیث نوشته درویش (۱۳۹۴). در برخی از آثار نیز به راه‌های انجام شکرگزاری اشاره شده است؛ مانند مقاله «بررسی تطبیقی شکرگزاری در قرآن و بوستان سعدی» از محمدرضا ساسانی (۱۳۹۷). البته در بعضی از کتاب‌های اخلاقی نیز اشاره‌ای به شماری از شیوه‌ها و راه‌های تحصیل شکرگزاری شده است (نراقی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ص ۶۳۳)؛ اما به اختصار و بدون استناد به متون اسلامی که در این پژوهش به آن پرداخته شده است. نوآوری این اثر، نگاه جامع و توجه خاص و تمرکز بر شیوه‌ها و راه‌های تحصیل روحیه شکرگزاری از خداوند با تأکید بر متون اسلامی به‌ویژه روایات معصومین علیهم‌السلام است.

این پژوهش در صدد است به روش توصیفی تحلیلی و با رویکردی اخلاقی، شیوه‌ها و راهکارهای تحصیل روحیه شکرگزاری از خداوند را با استفاده از متون اسلامی (قرآن و روایات اسلامی) بیان کند. در ادامه، به شش شیوه و راهکار اشاره می‌شود.

### شیوه نخست: توجه به نعمت‌های ظاهری و مادی و یادآوری آن‌ها

یکی از راه‌های تحصیل روحیه شکرگزاری از خداوند را می‌توان توجه پیدا کردن به نعمت‌های الهی، به‌ویژه نعمت‌های ظاهری و مادی، و یادآوری آن‌ها دانست. وقتی انسان متوجه نعمت‌های بیکران الهی بشود و با تفکر در انواع نعمت‌های الهی بداند غرق نعمت است، خودبه‌خود حالت شکرگزاری به او دست می‌دهد و شکرگزار خداوند می‌شود؛ چراکه تا انسان به نعمت‌های خداوند شناخت و آگاهی و توجهی نداشته باشد، نمی‌تواند شکرگزار او باشد.

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «كَمْ مِنْ مُنْعَمٍ عَلَيْهِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ؛ چه بسا کسی که نعمتی به او ارزانی شده، حال آنکه خودش نمی‌داند. جهل یا غفلت از





نعمت‌های خداوند موجب می‌شود انسان، شکرگزار خداوند نباشد» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۲۲۳).

اما چرا انسان به نعمت جهل دارد؟ در پاسخ باید گفت جهل به نعمت، یا به علت وسعت و تعداد زیاد نعمت‌های الهی (وفور نعمت) است یا به علت عمومیت و همیشگی بودن نعمت‌های الهی (شمول و دوام نعمت) (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲: ص ۳۷۹).

گاهی نعمت‌های الهی آن قدر زیاد است که هیچ کس نمی‌تواند حد و اندازه آن‌ها را دریابد و انسان به چیزی که قابل شمارش نباشد و به شمارش نیاید، جهل دارد و نمی‌تواند برای این همه نعمت بی‌پایان شکرگزاری کند؛ لذا خداوند در قرآن فرمود: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ (ابراهیم، ۳۴).

امام سجاد علیه السلام نیز در «مناجات شاکرین» وفور نعمت‌های الهی و همین‌طور، پیوستگی داشتن نعمت‌ها را از موجبات ناشکری بیان می‌کند: «خدایا پیایی آمدن نعمت‌های طولانی مدت، برپاداشتن شکر را از یاد من برده است و فراوانی فضل و بخشش، مرا از مدح و ستایش عاجز ساخته است و در پی هم آمدن احسانت مرا از حمد تو و یاد کردن نیکی‌هایت باز داشته است و پیایی رسیدن نعمت‌هایت مرا از نشر و گسترش خوبی‌هایت درمانده کرده است. این است جایگاه کسی که به وفور نعمت‌های تو و در برابر آن، به کوتاهی خود اعتراف دارد و علیه خود به سستی در بندگی و هدر دادن نعمت‌ها گواهی می‌دهد» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۱۱).

بنابراین، برای تحصیل روحیه شکرگزاری باید نعمت‌های الهی را یادآوری کرد تا جهل یا غفلت از نعمت‌ها برطرف شود و انسان، شکرگزار خداوند گردد. قرآن به شکل‌های مختلف به یادآوری نعمت‌های خداوند دعوت کرده است؛ گاهی با خطاب قراردادن کل انسان‌ها و گاهی با خطاب قراردادن اهل ایمان و عبادت، از آن‌ها خواسته است نعمت‌های الهی را یادآوری کنند؛ چراکه یادآوری نعمت، راهی برای شکرگزاری خداوند است.

برای نمونه، قرآن خطاب به همه انسان‌ها می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾؛ «ای مردم، نعمت خدا را بر خود یاد کنید» (فاطر، ۳). همچنین اهل ایمان را خطاب قرار داده و مشخصاً از آن‌ها می‌خواهد نعمت‌های الهی را یادآوری کنند؛ برای نمونه، گاهی به صورت مطلق و بدون ذکر هیچ نعمتی می‌فرماید: ﴿وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾؛ «و نعمت خدا را بر خود به یاد آورید» (بقره، ۲۳۱) و گاهی با ذکر برخی از نعمت‌ها می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَنْسُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، نعمت خدا را بر خود یاد کنید. آنگاه که قومی (در جنگ‌های بدر، احد، احزاب و...) آهنگ آن داشتند که بر شما دست یازند و [خدا] دستشان را از شما کوتاه داشت» (مائده، ۱۱) و همین‌طور ایجاد الفت و برادری در میان مؤمنان (آل عمران، ۱۰۳).

البته براساس آیه ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا﴾ (ابراهیم، ۳) یا روایتی از امام علی علیه السلام که فرمود: ﴿نِعْمُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُشْكِرَ إِلَّا مَا أَعَانَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾؛ «نعمت‌های خداوند سبحان بیشتر از آن است که بتوان شکر آن را به جای آورد، مگر اینکه خداوند کمک کند» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۷۸)، اگر نعمت‌ها به علت کثرت عددی (وفور نعمت) یا طول زمانی (شمول نعمت)، قابل شمارش نباشند، قطعاً نمی‌توان شکر خداوند را به جای آورد؛ اما با وجود این، انسان به اندازه توان و درک خود و با کمک و توفیق الهی می‌تواند نعمت‌های خدا را یادآوری کند و او را شکر بگوید تا با یادآوری مداوم نعمت‌ها، روحیه شکرگزاری در او ایجاد شود.

یادآوری نعمت‌ها به‌ویژه نعمت‌های مادی و آشکار (مثل آب، هوا، غذا، خواب، خانه، مغازه، ماشین، باغ، ثروت، شغل، فرزند، همسر، پدر و مادر و اعضای بدن) بهتر می‌تواند انسان را به داشته‌های خود آگاه کند و زمینه‌ساز شکرگزاری از خداوند باشد.





### شیوه دوم: توجه به نعمت‌های پنهان و معنوی و یادآوری آن‌ها

ممکن است عده‌ای فقط نعمت‌های مادی و قابل مشاهده را نعمت بدانند و تا زمانی که از این نعمت‌ها برخوردارند و آن‌ها را یاد می‌کنند، خداوند را شکر گویند، اما همین که برخی از این نعمت‌ها را از دست دادند یا احیاناً به لحاظ مادی، دچار فقر و تنگدستی شدند، شکرگزاری از خداوند را فراموش یا ترک کرده یا به ناشکری روی می‌آورند.

توجه به نعمت‌های پنهان و معنوی می‌تواند به‌ویژه برای کسانی که از نعمت‌های مادی و آشکار، محروم شده یا می‌شوند، روح شکرگزاری را در آنان زنده کند. به‌سختی دیگر، افزون بر «ناشناخته‌بودن» نعمت‌ها، «ناپیدا بودن» نعمت‌ها می‌تواند افراد را به سوی ناشکری بکشاند؛ اما آشکارسازی آن نعمت‌ها و توجه دادن به ارزشمندی برخی از نعمت‌های پنهان و ناپیدا و معنوی باعث ایجاد روحیه شکرگزاری می‌شود. توجه به این نعمت‌های پنهان، به‌ویژه در مواقعی که نعمت‌های آشکار در دسترس نیست و انسان به‌خاطر نبود آن‌ها احساس محرومیت می‌کند، می‌تواند در استمرار شکرگزاری بسیار مؤثر باشد.

نعمت‌های پنهان یا معنوی شامل امور متعددی همچون ایمان و خداشناسی، دین‌داری و پیامبرشناسی، ولایت و امام‌شناسی، عافیت و تندرستی، امنیت و اخلاق نیکو می‌شود. گاهی ارزش این نعمت‌های ناپیدا از بسیاری از نعمت‌های پیدای مادی بیشتر است که باید به‌خاطر آن‌ها خداوند را شکر گزار بود. در ادامه، به برخی از این نعمت‌ها مثل نعمت خداشناسی، پیامبرشناسی و امام‌شناسی اشاره می‌شود:

۱. نعمت ایمان به خدا (خداشناسی و خداپرستی): از جمله نعمت‌های ناپیدا، نعمت ایمان به خداست. اگر مردی، همسری باایمان و باحجاب دارد یا زنی، شوهری باخدا و معتقد و اهل نماز و روزه و زیارت دارد و یا اعضای خانواده و فرزندان اهل ایمان و خداترس هستند، باید ارزش این نعمت‌ها را بدانند و خداوند را به‌خاطر داشتن چنین همسر و خانواده‌باایمانی شکر گزار باشد؛ از این رو، وقتی انسان می‌بیند



کسانی به لحاظ ایمانی ضعیف هستند یا اعتقاد درستی به خدا ندارند، باید متذکر این نعمت بزرگ خداوند برای خود و خانواده شود و به خاطر داشتن نعمت ایمان به خدا شکرگزار باشد.

با وجود چنین نعمت ارزشمندی که هم در دنیا و هم در آخرت برای انسان سودمند است، چنانچه در برخی از نعمت‌های مادی، کمبودهایی وجود داشته باشد، وی باید به جای ناشکری به خاطر کمبودهای مادی و نعمت‌های ظاهری، به نعمت‌های پنهان و غیرمادی که بسیار ارزشمندترند، توجه کند و به خاطر این نعمت‌ها شکرگزار خداوند باشد تا روحیه شکرگزاری در او بیش از پیش تقویت شود.

ابوهاشم جعفری، یکی از کسانی است که وقتی به لحاظ اقتصادی به شدت گرفتار شد و در تنگنای مالی قرار گرفت، به سراغ امام‌های علیهم‌السلام رفت تا از وضعیت خود به امام شکایت کند. وی می‌گوید:

بعد از اینکه از امام اجازه ورود گرفتم و نزد آن حضرت نشستم، (از آنجا که حضرت به علم امامت، از علت حضور من نزد خود آگاهی پیدا کرده بود، پیش از اینکه من سخن بگویم)، به من روی کرد و فرمود: «ای اباهاشم، بر کدامین نعمت از نعمت‌هایی که خدا به تو بخشیده است، می‌خواهی شکر بگویی؟» در این حال، من سر به زیر افکندم و سکوت کردم و نمی‌دانستم در پاسخ چه بگویم. پس خود آن حضرت آغاز به سخن کرد و فرمود: «خداوند، عزوجل، ایمان را روزی تو ساخت و تو در زمره اهل ایمان قرار گرفتی؛ از این رو، بدنت را بر دوزخ حرام کرد. (همچنین، سلامت و عافیت را روزی ات ساخت؛ در نتیجه، تو را بر طاعت خود یاری فرمود. همین‌طور، قناعت را بهره تو ساخت؛ پس بدین سبب، تو را از بی‌آبرویی و درخواست از ناهلان مصون داشت)» (ابن‌بایویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ص ۴۰۱؛ ابن‌بایویه، ۱۳۷۶، ص ۴۱۲). در این روایت، امام به نعمت‌گرانبها و ناپیدای ایمان به خدا و نتیجه آن که همان دوری از آتش جهنم است، اشاره کرده است (در





کنار دو نعمت پنهان دیگر یعنی عافیت و قناعت). در واقع، امام با این سخنان، ذهن همه را از نداشته‌ها به‌سوی داشته‌های ارزشمند اما ناپیدا سوق می‌دهد تا به شکرگزاری از خداوند مشغول شوند و مشکلات مادی و اقتصادی آنان را از خداوند و نعمت‌های او غافل نکند و از شکرگزاری خدا دور نشوند.

۲. نعمت دین و دین‌داری (اسلام و مسلمانی): یکی از نعمت‌ها، بعد از ایمان به خداوند، نعمت دین و دین‌داری است؛ اینکه خداوند به ما عنایت کرد و از میان خداپاوران، ما را به دین اسلام راهنمایی کرد؛ دینی که کامل‌ترین و جامع‌ترین دین و یکی از نعمت‌های پنهان و بزرگ الهی است. در اندیشه اسلامی، ارزش دین و دین‌داری، بسیار بیشتر از ارزش دنیا است. در مقایسه دین و دنیا، مؤمن بیش از آنکه دغدغه دنیا را داشته باشد باید نگران وضعیت دین و حفظ آن باشد. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«إِذَا طَلَبْتَ شَيْئاً مِنَ الدُّنْيَا فَرُويْ عَنْكَ فَأَذْكَرُ مَا خَصَّكَ اللهُ بِهِ مِنْ دِينِكَ وَ صَرَفَهُ عَنْ غَيْرِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ أَحْرَى أَنْ تَسْتَحِقَّ نَفْسَكَ بِمَا فَاتَكَ؛ هرگاه چیزی از دنیا را خواستار شدی و از تو دریغ گردید، پس از این بابت (نگران نباش و ناشکری نکن) و یاد کن (چیز ارزشمندتری را که داری یعنی) دینی را که خدا به تو داده و به دیگری نداده است؛ چرا که برای تو، داشتن این دین، نسبت به دنیایی که از تو دریغ شده، سزاوارتر است» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۳۴۵).

براساس این روایت، چنانچه انسان در جستجوی مال و موقعیت دنیوی باشد، اما خداوند روزی او نکند، باید توجه خود را به داشته‌های ارزشمندتری مثل دین معطوف کند و خداوند را بر این نعمت‌ها شکر گوید و نباید به علت کمبودهای مالی یا ازدست‌رفتن مال و ثروت، به ناشکری روی آورد. خداوند نعمت دین، به‌ویژه دین اسلام را به هرکسی نمی‌دهد؛ چنانچه از میان جمعیت انبوه روی زمین، تنها تعداد کمی هستند که خداوند نعمت دین و دین‌داری واقعی را که همان اسلام و مسلمانی است، به آنان عطا کرده است.

بنابراین، بدان دلیل که دنیا در برابر دین از ارزش کمتری برخوردار است، اگر کسی در زندگی خود کمبودهای دنیوی و اقتصادی مشاهده کرد، باید بابت داشتن دین و اینکه خداوند او را در زمرهٔ دین‌داران و مخصوصاً مسلمانان قرار داده است، بسیار شکرگزار باشد. توجه به این نعمت پنهان موجب می‌شود افراد در سختی‌های زندگی، شکرگزاری از خداوند را فراموش نکنند و با دوری از ناشکری، زمینهٔ وفور نعمت را در زندگی خود فراهم کنند.

رسول خدا ﷺ، با تأکید بر حمد و شکر الهی برای داشتن دین اسلام، چنین فرمودند: «هرگاه مسلمانی، یک یهودی یا مسیحی یا آتش‌پرست یا کسی را که بر دین اسلام نیست، ببیند و آنگاه (در پیش خود) بگوید: ستایش برای خداوند است که مرا با دینی چون اسلام و کتابی مانند قرآن و پیامبری همچون محمد ﷺ و برادرانی چون مؤمنان و قبله‌ای چون کعبه برتری داد، خداوند هرگز میان او و آن فرد غیرمسلمان در آتش جمع نمی‌کند» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۷۱).

۳. نعمت ولایت اهل بیت ﷺ (تشیع): یکی دیگر از نعمت‌های ناپیدا و ارزشمند، نعمت ولایت اهل بیت ﷺ است. ولایت اهل بیت در روایات اسلامی از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی شمرده شده است. ابویوسف بزار می‌گوید:

امام صادق علیه السلام آیه «فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ؛ نعمت‌های خداوند را یادآوری کنید» (اعراف، ۷۴ و ۶۹) را تلاوت کرد و فرمود: «أَتَدْرِي مَا آلَاءُ اللَّهِ. قُلْتُ لَا. قَالَ هِيَ أَكْبَرُ نِعْمِ اللَّهِ عَلَيَّ خَلْقِهِ وَ هِيَ وَ لَا يُشْنَأُ؛ آیا می‌دانی منظور از آلاء و نعمت‌های خداوند در این آیه چیست؟» ابویوسف می‌گوید: «گفتم نه». حضرت فرمود: «آلاء الله، بزرگ‌ترین نعمت‌های خدا بر مخلوقاتش هستند و آن، ولایت ما اهل بیت است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۲۱۷).

اما چرا ولایت اهل بیت، بزرگ‌ترین نعمت‌های خدا بر مخلوقات است؟ شاید به‌خاطر آثار و ارزشی که این ولایت، در زندگی دنیا و آخرت انسان دارد. از نتایج دنیوی ولایت و پیروی از اهل بیت این است که ولایت معصومان موجب ایجاد الفت





و برادری و محبت میان دل‌ها، وحدت‌بخشی و رفع اختلافات مردم، و هدایت مردم است. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ۸ سوره تکوین ﴿لَتَسْلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ فرمود: «ما اهل بیت هستیم که خداوند به وجود ما به بندگانش نعمت داده و میان آن‌ها بعد از اختلاف، الفت بخشیده، دل‌های آنان را به وسیله ما به هم پیوند داده و برادر خود ساخته بعد از آنکه دشمن یکدیگر بودند و به وسیله ما آن‌ها را به اسلام هدایت کرده است» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ص ۸۱۴).

از آثار اخروی ولایت نیز می‌توان به رستگاری و کامیابی به سوی بهشت و نعمت‌های الهی در آخرت و نجات از آتش جهنم اشاره کرد. در روایتی که از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است، ایشان در تفسیر آیه ۲۸ سوره ابراهیم فرمود: ﴿نَحْنُ النَّعْمَةُ الَّتِي أَنْعَمَ اللَّهُ بِهَا عَلَيَّ عِبَادِهِ وَ بِنَا يُفَوِّزُ مَنْ فَازَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾؛ «ما هستیم آن نعمتی که خدا به بندگانش انعام کرده و هر که در روز قیامت کامیاب شود، به وسیله ما و ولایت ما کامیاب (و از عذاب دوزخ، رها و به بهشت، رهنمون) شده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۲۱۷).

ارزش و قیمت والای ولایت اهل بیت علیهم السلام را از این روایت امام کاظم علیه السلام نیز می‌توان فهمید:

مردی نزد سرورمان امام صادق علیه السلام آمد و از فقر و ناداری به آن حضرت شکایت کرد. امام فرمود: «چنان نیست که تو گفتی و به نظر من تو فرد فقیری نیستی». مرد گفت: «سرورم، به خدا سوگند می‌خورم که من خوراک شب هم ندارم». سپس وی نمونه‌های دیگری از ناداری خود را برای امام برشمرد و امام صادق نیز او را تکذیب می‌کردند تا آنجا که به او گفتند: «به من بگو اگر به تو صد دینار بدهند تا از ولایت ما بیزاری بجویی، آیا تو آن پول را می‌گیری تا از ما برائت بجویی؟» گفت: «نه». امام مبلغ را بالا برد تا به هزاران دینار رسانید و آن مرد هر بار قسم می‌خورد که من این کار را نمی‌کنم. سپس امام فرمود: «کسی که چنین کالای

بارزشی دارد که با این قیمت آن را نمی‌فروشد، آیا فقیر و نادار است؟!» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۸).

آری، توجه به ارزش والای نعمت ولایت و آثار ماندگار و حیات‌بخشی که در دنیا و آخرت برای انسان دارد، می‌تواند روحیه شکرگزاری را به‌ویژه در مواقعی که مشکلات اقتصادی و فقر به سراغ آدمی می‌آید، در انسان به‌وجود آورد. نعمت ولایت، نعمتی است که ارزش دارد انسان تمام دنیای خود و از جمله جان خود را برای حفظ و استمرار آن فدا کند، هرچند به‌لحاظ مادی دچار مشکلات و محرومیت‌هایی نیز شده باشد.

#### شیوه سوم: مقایسه خود با زیردستان در امور دنیوی

یکی از راه‌های به‌دست آوردن روحیه شکرگزاری این است که انسان سعی کند در امور دنیوی به زیردستان خود نگاه کند (نراقی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ص ۶۳۳).

بشر به‌علت اجتماعی‌بودنش، در جامعه‌ای زندگی می‌کند که همه افراد آن از زندگی برابر برخوردار نیستند و تفاوت در سطح زندگی، واقعیتی اجتماعی است. از سوی دیگر، انسان به‌طور طبیعی در امور مادی، خود را با کسانی که وضعیت مالی بهتری دارند «مقایسه» می‌کند. البته باید دانست که این مقایسه در اختیار انسان است و می‌توان آن را مدیریت کرد؛ از این‌رو، «مقایسه» هم می‌تواند آسیب‌زا و زیان‌آور باشد و هم سودمند و رشد‌آفرین. در امور مادی، اگر مقایسه با برتر از خود باشد و انسان خود را با کسانی که از زندگی برتری بهره‌مندند، مقایسه کند، مقایسه‌ای نادرست انجام داده است؛ زیرا آثار منفی در زندگی انسان خواهد داشت و او را به‌سوی ندیدن داشته‌ها و سپس سستی یا غفلت از شکرگزاری سوق می‌دهد؛ اما مقایسه اگر با زیردستان باشد و افراد خود را با کسانی که وضعیت مالی بدتری دارند مقایسه کنند، مقایسه‌ای درست است؛ زیرا موجب آثار مثبت و از جمله روحیه شکرگزاری می‌شود.





در متون اسلامی، درباره مقایسه در امور مادی، گاهی به مقایسه با زیردستان «توصیه» شده است تا افراد از آثار مثبت آن در زندگی، از جمله توفیق شکرگزاری، استفاده کنند و گاهی از مقایسه با برتر از خود «نهی» شده است تا مبادا افراد از آثار منفی آن، از جمله ناشکری و نادیده گرفتن نعمت‌ها، آسیب بینند.

«توصیه» به «مقایسه با زیردستان» در امور مادی مانند روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرمود: «إِذَا نَظَرَ أَحَدُكُمْ إِلَى مَنْ فَضَّلَ عَلَيْهِ فِي الْمَالِ وَالْخَلْقِ، فَلْيَنْظُرْ إِلَى مَا هُوَ أَسْفَلُ مِنْهُ؛ هِرْغَاهُ يَكِيٌّ مِنْ شِمَا بِيهِ كَسِيٌّ نَظَاهُ كَرْدُ كِيٍّ فِي مَالٍ وَجَمَالٍ مِنْهُ بَرْتَرُ اسْتِ، بِه أَنْجِهْ پَایین تر از اوست بنگرد» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۷: ص ۱۸۷). در روایت دیگری که از رسول گرامی اسلام نقل شده است، ایشان درباره یکی از فواید نگرستن به افراد پایین تر از خود می‌فرماید: «انظروا إلی من أسفل منکم ولا تنظروا إلی من فوقکم فإنه أجدر أن تزدروا نعمة الله؛ به کسی که پایین تر از شماست بنگرید و به کسی که بالاتر از شماست، نگاه نکنید که این کار برای آنکه نعمت‌های خدا را ناچیز نشمرید، بهتر است» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۴۵۴؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۲۹). براساس این روایت، کسی که خود را با پایین تر از خود مقایسه می‌کند، نعمت‌هایی را که خداوند به او داده است، بزرگ می‌شمرد و می‌بیند که خداوند چه چیزهایی به او داده است که به دیگران نداده است؛ در نتیجه، به شکرگزاری از نعمت‌های موجود و داشته‌های خود می‌پردازد و روحیه شکرگزاری در او ایجاد می‌شود.

در روایتی از امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام، ایشان در نامه‌ای به یکی از اصحاب معروفشان به نام «حارث همدانی» نوشت: «وَ أَكْثَرُ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى مَنْ فَضَّلْتَ عَلَيْهِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَبْوَابِ الشُّكْرِ؛ به افراد پایین تر از خود زیاد نگاه کن؛ چراکه این کار، یکی از راه‌های شکرگزاری است» (نهج البلاغه، نامه ۶۹، ص ۴۶۰). در روایتی دیگر از ایشان، حضرت فرمود: «جَالِسِ الْفُقَرَاءِ تَزِدُّ شُكْرًا؛ با فقرا همنشینی کن تا بر شکرگزاری‌ات از خداوند افزوده شود» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۲).



براساس روایات، از دیگر فواید مقایسه خود با زیردستان، قناعت‌ورزی در داشته‌ها و زیادی نعمت‌هاست. قناعت‌ورزی خود نوعی شکرگزاری عملی است و زیادی نعمت نیز از نتایج شکرگزاری است که هر دو در به‌دست آوردن فضیلت شکرگزاری مؤثر است.

امام صادق علیه السلام خطاب به شخصی به نام حُمران فرمود: «ای حُمران، به کسانی که پایین‌تر از تو هستند و توانایی آن‌ها از تو کمتر است، توجه کن و به بالاتر از خود هرگز توجه نداشته باش؛ زیرا اگر چنین کنی، به آنچه در دست داری قناعت خواهی کرد و ازسوی پروردگار نیز شایستگی زیادتر شدن نعمت را پیدا خواهی کرد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ص ۲۴۴).

رباعی زیر از رودکی سمرقندی با محتوای این روایات مطابقت دارد:

با داده قناعت کن و با داد بزی در بند تکلف مرو، آزاد بزی  
در به ز خودی نظر مکن، غصه مخور در کم ز خودی نظر کن و شاد بزی

«نهی» از «مقایسه با برتر از خود» در امور مادی نیز در برخی روایات آمده است. امام باقر علیه السلام، ضمن مذمت مقایسه با افراد برتر از خود، دو راهکار الگوگیری از آیات قرآن و زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله را توصیه فرمود:

مبادا به بالادست خود چشم بدوزی که در این باره آنچه خدای عزوجل در قرآن به پیغمبرش فرمود، تو را بس است: «از مال‌ها و فرزندانشان خوشت نیاید و در شگفت نشوی» (توبه، ۵۶) و فرمود: «و هرگز چشم خود را به نعمت‌های مادی که به گروه‌هایی از آن‌ها داده‌ایم میفکن که این‌ها شکوفه‌های زندگی دنیاست» (طه، ۱۳۱) و اگر زمانی رغبتی به ظواهر دنیا پیدا کردی، (برای درمان آن) به یاد آور زندگی رسول خدا را که همانا خوراکش نان جو بود و شیرینی‌اش خرما و سوختش شاخه نخل، آن هم اگر آن‌ها را به‌دست می‌آورد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۱۳۷).



آری، هنگامی که شخص ببیند کسانی که برترین انسان‌ها هستند، یک زندگی معمولی و حتی سخت داشته‌اند، احساس خوشایندی به او دست می‌دهد و قدردان داشته‌های خود می‌شود و بدین وسیله، شکرگزار خداوند خواهد شد. امام صادق علیه السلام در حدیثی، به برخی از آسیب‌های مقایسه خود با زندگی‌های بالاتر اشاره کرده و آسیب‌هایی همچون غم‌واندوه طولانی، خشم و ناراحتی، کوچک‌شمردن نعمت‌های الهی و در نتیجه، ناشکری را بیان کرده و فرموده است:

برحذر باشید از اینکه نگاه طولانی خود را به آنچه در دست فرزندان دنیاست متوجه کنید؛ پس کسی که نگاهش را به فرزندان دنیا طولانی کند (و خود را با آنان مقایسه کند)، غم‌واندوه او طولانی خواهد شد و خشمش فرو نخواهد نشست و نعمت‌هایی را که از خداوند نزدش هست، کوچک خواهد شمرد و در نتیجه، شکر او از خداوند متعال کم خواهد شد. همواره به کسی نگاه کن که نصیبش از نعمت‌های الهی، کمتر از تو است؛ زیرا اگر چنین کنی، شکر نعمت‌های موجود را به جای آورده‌ای و برای افزایش نعمت‌های خداوند، شایستگی پیدا می‌کنی و قرارگاه عطیة الهی خواهی شد (عدة من الرواة، ۱۴۰۵ق، ص ۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲: ص ۳۶۷).

#### شیوه چهارم: مقایسه وارونه

یکی از راه‌های به‌دست آوردن روحیه شکرگزاری این است که چه در اتفاقات مثبت و چه در اتفاقات منفی زندگی، به «تفریق ذهنی» یا «مقایسه وارونه» پردازیم. تفریق ذهنی یا مقایسه وارونه یعنی در یک محاسبه و آزمایش ذهنی، شخص با خود بگوید اگر نعمت‌های کنونی را نداشتم و وضعیتم «چنین نبود»، چه می‌شد.

برای انجام تفریق ذهنی، وقتی «اتفاق مثبتی» در زندگی شما می‌افتد، مانند خرید خودرو یا منزل و یا ازدواج، تصور کنید اگر این اتفاق نمی‌افتاد و این اتفاق، در زندگی تان «منفی یا همان علامت تفریق در ریاضی» بود، زندگی شما چگونه بود و



چه وضعیتی داشت. در هر واقعه و شرایطی می توان از این تفریق ذهنی استفاده کرد و روحیه شکرگزاری را به دست آورد؛ برای نمونه، زمانی که یک وسیله نقلیه می خریم، برای اینکه بتوانیم روحیه شکرگزاری را در خود افزایش دهیم، باید با یک تفریق ذهنی، محاسبه کنیم که اگر این اتفاق مثبت نمی افتاد و ما الان این وسیله نقلیه را که اتفاقاً قیمت کمی دارد، نداشتیم، خود و خانواده در چه وضعیتی بودیم، سختی ها و هزینه هایی که به لحاظ اقتصادی و زمانی به ما تحمیل می شد چقدر بود، الان که این وسیله را در اختیار داریم در چه وضعیتی هستیم، چقدر این وسیله، رفاه و آسایش و تفریحاتمان را بیشتر کرده، چقدر در وقتمان صرفه جویی می شود، چقدر رضایت همسرمان افزایش یافته، چقدر به عزت نفس ما و کم شدن وابستگی مان به دیگران کمک کرده، تا چه اندازه در توسعه فعالیت های خیرخواهانه به دیگران و سهم کردن دیگران در این نعمت جدید، موفق شده ایم و همین طور دیگر محاسبات ذهنی که بیانگر این است که این نعمت تا چه حد به افزایش سود و منفعت ما و تا چه اندازه، به کاهش زیان، هزینه و رنج های ما منجر شده است. چنین محاسبه ذهنی می تواند روحیه شکرگزاری را در ما افزایش دهد.

همین تفریق و محاسبه ذهنی را می توان درباره اموری که در گذشته برایمان اتفاق افتاده است، انجام دهیم؛ برای نمونه، درباره ازدواج و همسری که انتخاب کرده ایم، محاسبه کنیم اگر این ازدواج و این همسر نبود، من در چه وضعیتی بودم (بی خانه، بی وسیله، بی همسر، بی فرزند، بیکار، بی انگیزه). الان که ازدواج کرده ام در چه وضعیتی هستم و برکات و خیراتی که در زندگی و پیشرفت هایی که با ازدواج به دست آورده ام، چقدر است. این محاسبه روحیه شکرگزاری را در انسان زنده می کند.

به جز اتفاقات مثبت زندگی، در اتفاقات منفی نیز می توان از مقایسه وارونه استفاده کرد. اگر انسان در مواقعی با سختی ها و مشکلاتی در زندگی روبه رو می شود، برای اینکه این مشکلات و سختی ها و مصیبت ها او را به سوی ناشکری و





ناراحتی نکشاند، باید بکوشد ارزیابی‌ها و مقایسه‌ها را به شیوه‌ای انجام دهد که برای ایشان مثبت و مفید باشد.

برای این کار، از طریق مقایسه وارونه باید اقدام کرد؛ شخص سعی کند، موضوعی را درباره زندگی خود در نظر بگیرد که ممکن بود به شیوه‌ای متفاوت با وضعیت کنونی‌اش پیش برود.

آنگاه ببیند وضعیت او چه بود و چه می‌شد؛ برای مثال، زمانی که زن یا مردی به خاطر بداخلاقی همسرش یا بیماری طولانی یا مسئولیت‌شناسی او، با سختی یا مشکلی مواجه می‌شود، می‌تواند از مقایسه وارونه استفاده کند و با خود بگوید: اگر من با این مرد یا زن ازدواج نکرده بودم و مجرد و بی‌خانه و بی‌فرزند بودم، چه وضعیتی داشتم؟

آیا اصلاً دیگر مشکلی نداشتم؟ به گفته رابرت امونز، «پژوهشگران دریافتند که تمرین مقایسه وارونه، در مقایسه با زمانی که همسران درباره ویژگی‌های خوب و سپاس‌برانگیز همسرشان می‌اندیشیدند، تأثیر بسیار بیشتر و سازنده‌تر بر میزان شادمانی‌شان باقی گذاشت» (امونز، ۱۳۹۶، ص ۵۸).

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يُجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرٌ كَثِيراً﴾؛ «و با آنان به‌طور شایسته عمل کنید و اگر از آن‌ها [به‌دلایلی] کراهت داشتید [فوراً تصمیم به جدایی نگیرید و اندک صبر و محاسبه داشته باشید]، چه‌بسا از چیزی کراهت دارید و خداوند در آن نیکی فراوان قرار داده است» (نساء، ۱۹).

در تفسیر این آیه گفته شده حتی اگر به‌دلایلی از همسران خود رضایت کامل نداشته باشید و بر اثر اموری (مثل بداخلاقی، ترک واجبات و تکالیفشان) آن‌ها در نظر شما ناخوشایند باشند، فوراً تصمیم به جدایی یا بدرفتاری نگیرید و تا آنجا که در قدرت دارید، مدارا (و صبر) کنید؛ زیرا ممکن است شما در تشخیص خود گرفتار اشتباه شده باشید و آنچه را نمی‌پسندید، خداوند در آن خیر و برکت و سود فراوانی

قرار داده باشد. بنابراین، سزاوار است معاشرت به معروف و رفتار شایسته را ترک نکنید؛ به خصوص اینکه بسیار می‌شود که همسران دربارهٔ یکدیگر گرفتار سوءظن‌های بی‌دلیل و حب و بغض‌های بی‌وجه می‌گردند و قضاوت‌های آن‌ها در این حال غالباً نادرست می‌باشد، تا آنجا که خوبی‌ها در نظرشان بدی و بدی‌ها در نظرشان خوبی جلوه می‌کند، ولی با گذشت زمان و مدارا کردن، تدریجاً حقایق آشکار می‌شود. ضمناً باید توجه داشت تعبیر به «خیراً کثیراً» که در آیه به همسرانی که مدارا می‌کنند، نوید داده شده، مفهوم وسیعی دارد که یکی از مصادیق روشن آن فرزندان صالح و بالیقت و ارزشمند است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۲۰).

مرحوم عبدالحسین طیب نیز در ذیل این آیه می‌نویسد: «زن برای مرد بسیار فایده دارد؛ از کمک در امور زندگانی و انیس در تنهایی و آوردن اولاد و توسعهٔ رزق و جلوگیری از بسیاری از مفساد و التذاذ به دفع شهوت و غیر این‌ها و این مفاد جملهٔ *فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ... است*» (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۴۱).

با توجه به این آیه، اگر در اتفاقات منفی زندگی، کسی با همسر خود با مشکل و اختلافی روبه‌رو شد و از همسر خود امر ناخوشایندی را مشاهده کرد، با مقایسهٔ وارونه و تفریق ذهنی می‌تواند وضعیتی را تصور کند که اگر با این زن یا مرد ناخوشایند، ازدواج نکرده بود، با چه محرومیت‌ها یا آسیب‌هایی مواجه می‌شد؛ آنگاه خداوند را بابت آن شکر گوید. همین‌طور، بررسی کند با همین وضعیت و با وجود همین همسر ناخوشایند، چه فوایدی نصیبش شده یا خواهد شد. به تجربه دیده شده که مرد یا زنی به لحاظ اخلاقی یا روحی و روانی دچار مشکل (مثلاً افسردگی) بوده‌اند، اما با وجود این مشکل و عیب، از همین مرد یا زن، فواید و سودهای زیادی به همسر و فرزندان رسیده است که به خاطر آن‌ها باید شکر گزار خداوند بود؛ مثل اینکه فرزندان باهوش و با تقوا از او به وجود آمده یا ثروت و امکانات رفاهی زیادی در اختیار قرار گرفته است.





### شیوه پنجم: مقایسه با وضعیت بدتر، در امور ناخوشایند

شکرگزاری خداوند گاهی برای داشته‌ها و نعمت‌های الهی است و گاهی برای نداشته‌ها، نعمت‌ها، سختی‌ها و مصیبت‌ها و بیماری‌هاست. عمده مباحث شیوه تحصیل شکرگزاری که تاکنون گذشت، به شکرگزاری برای نعمت‌ها و داشته‌ها مربوط بود. اما چه کار کنیم تا در مصیبت‌ها، سختی‌ها و بیماری‌ها که چه بسا در آن‌ها زمینه‌های ناشکری فراهم می‌شود نیز بتوانیم شکر گزار خداوند باشیم؟ یکی از شیوه‌های آن این است که مصیبت کمی را که نصیب انسان شده، با مصیبت بزرگ‌تری که ممکن بود دچار آن شود، مقایسه کرده، خدا را شکر گوید که در دنیا او را به بلا و مصیبتی بزرگ‌تر گرفتار نکرده است. بنابراین، انسان باید «در هر مصیبت و بلایی از مصائب و بلاهای دنیا، شکر کند که مصیبتی بزرگ‌تر از آن به او نرسیده و همین‌طور، مصیبت در دین بر او وارد نشده است» (نراقی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ص ۶۳۳).

مصائب ممکن است انسان را از وظیفه شکرگزاری دور کند، تصور مصائب و مشکلات بدتر و دشوارتر و شکر خداوند در سختی‌ها و مصائب که بدتر از آن را شامل حال او نکرده است، هم موجب جلب رحمت خداوند و پیشگیری از بروز مصائب بیشتر و سخت‌تر می‌شود و هم باعث می‌شود روحیه شکرگزاری در انسان ایجاد شود. لذا پیوسته باید از اینکه ممکن بود وضعیتی بدتر نصیب او شود، اما نشد، خداوند را شکر بگوید.

همین‌طور، از اینکه این مصیبت به جسم یا مال او رسیده نه به دین، شکر گزار خداوند باشد؛ چرا که امور مادی و مالی در بیشتر مواقع قابل جبران است و حتی اگر قابل جبران نباشد، امری مادی است که هم زود گذر و تمام‌شدنی است و هم نسبت به آخرت و امور معنوی و دینی، از ارزش و جایگاه کمتری برخوردار است. در مقابل، مصیبت و آسیبی که به دین و ایمان آدمی وارد شود، ممکن است قابل جبران نباشد یا آسیبی که به آن وارد می‌شود، به علت ارزشمندی آن، زیان زیادی را متوجه

سعادت دنیا و آخرت انسان کند؛ از این روست که در بخشی از دعاهایی که برای تعقیب نماز عصر، از حضرت فاطمه زهرا علیها السلام نقل شده، از خداوند می‌خواهیم: «اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلَ مُصِيبَتِي فِي دِينِي وَلَا تَجْعَلَ الدُّنْيَا أَكْبَرَ هَمِّي وَلَا مَبْلَغَ عِلْمِي؛ خدایا، مصیبت مرا در دینم قرار مده و دنیا را بزرگ‌ترین هم و غم و نهایت اندازه دانشم قرار مده» (ابن طاووس، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۴). درباره از بین رفتن مال و سرقت اموال، نقل شده است مردی به عارفی به نام سهل گفت: «دزدی به خانه من آمد و لوازمی را از منزلم برد. عارف گفت: خدای را شکر کن که اگر به جای مال (که آن‌چنان ارزشی ندارد و جایگزین نیز دارد)، دزد شیطان به خانه دل تو می‌آمد و ایمان و توحید تو را تباہ و فاسد می‌کرد، چه می‌کردی؟» (نراقی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ص ۶۳۴). در ضرب‌المثلی نیز آمده است: «آفت چو به مال رسد، شکر کن تا به تن نرسد و چون به تن رسد، شکر کن تا به جان نرسد».

اگر انسان بداند شکرگزاری از خداوند در سختی‌ها و مصائب موجب جلب رحمت خداوند و در نتیجه، پیشگیری از بروز مصائب بیشتر و سخت‌تر می‌شود، در سختی‌ها و مصائبی که به لحاظ امور مادی و دنیوی مانند بیماری‌های جسمی، یا ازدست‌دادن اموال یا عزیزان برایش به وجود می‌آید، شکرگزار خداوند می‌شود و از آن استقبال می‌کند و همیشه به دل و زبان می‌گویند: «باز جای شکرش باقی است». در همین زمینه، مسعود سعد سلمان شعری دارد:

ار خسی افتدت به دیده، منال سوی آن کس نگر که نابیناست

یا گفته شده: مسکینی دیدم با کفش پاره شکر می‌کرد خدا را. گفتم که: «کفش پاره، شکر خدا ندارد!». گفتا: «یکی شکر می‌کرد، دیدم که پا ندارد!».

بنابراین، اگر کسی دچار مشکل یا مصیبتی در مال یا جان و سلامت شد، برای مثال، در حادثه‌ای دست یا پای او دچار شکستگی شد یا یکی از اموالش ربوده شد و یا همسر یا یکی از فرزندانش دچار بیماری سختی شد، باید به این فکر کند که





ممکن بود دچار شرایط سخت‌تری شود، اما نشد و بابت همین وضعیت نیز خداوند را شکر کند. حتی اگر به لحاظ اعتقادی، انسان‌های معتقد و باایمانی باشند، در هر بلا یا مصیبتی باید به دل خود و رفتارهای خود مراجعه کنند و کوتاهی‌ها و نافرمانی‌هایی که در برابر خداوند داشته‌اند، بررسی کنند؛ شاید به این نتیجه برسند که بیش از مصیبتی که به آن مبتلا شده‌اند، مستوجب بلاهای الهی بوده یا هستند، اما خدایی که می‌توانسته صد تازیانه به آن‌ها بزند، به ده تازیانه بسنده کرده است.

خدایی که می‌توانسته در حادثه‌ای، دو دست را قطع کند، یکی را برای ایشان باقی گذاشته است. آنگاه خواهند دید که خدا بی‌شک مستحق و شایسته شکرگزاری است و بدین ترتیب، روحیه شکرگزاری را کم‌کم در خود ایجاد می‌کنند. بنابراین، افراد برای تحصیل ویژگی اخلاقی شکرگزاری هنگام مصائب، می‌توانند حالت بدتر یا سخت‌تر از این وضعیت و همین‌طور، استحقاق بیشتر برای مصائب افزون‌تر را تصور کنند تا قدر حالت سخت را نسبت به حالت سخت‌تر، بیشتر بدانند.

تاکنون، مقایسه وضعیت بدتر در امور ناخوشایند، مربوط به امور ناخوشایند «بدتری» بود که ممکن بود «اکنون» برای انسان اتفاق بیفتد، اما نیفتاده است. همین مقایسه وضعیت بدتر در امور ناخوشایند را می‌توان برای امور ناخوشایندی که در «گذشته» برای انسان اتفاق افتاده و الان برطرف شده‌اند نیز انجام داد. در مقایسه پیشین، «وضعیت بد» اکنون با «وضعیت بدتر» اکنون سنجیده شده، گفته می‌شود: خدا را شکر که وضعیت بد الان، بدتر از این نشده است؛ اما در این مقایسه جدید، «وضعیت بد» اکنون با «وضعیت بدتر» گذشته مقایسه می‌شود و گفته می‌شود: خدا را شکر که وضعیت بدتر قبل، اکنون وجود ندارد و در وضعیت بد قرار داریم.

به سخن دیگر، برای تحصیل روحیه شکرگزاری، «برخی از مصائب بزرگ و بیماری‌های سختی که در ایام گذشته بر او روی داده و به سبب آن گمان می‌کرد که هلاک و نابود شده، به یاد آورد و چنین فرض کند که هلاک شده (اما خداوند به لطف بزرگ خود، او را زنده نگاه داشته است؛ پس) زندگانی و نعمت‌های کنونی

خود را غنیمت شمارد و خدا را بر آن شکر کند و از آنچه بر او وارد می‌شود و مخالف طبع اوست، رنجور و اندوهگین نگردد» (نراقی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ص ۶۳۴؛ مجتبوی، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۳۴۵)؛ برای مثال، یادآوری کند در مسافرتی، بر اثر تصادفی دلخراش یا در بیماری سختی که گرفته بود، نزدیک بود بر اثر شدت جراحات و بیماری، جان خود را از دست بدهد، اما به‌طور معجزه‌آسایی خطر برطرف شد و از بیماری شفا پیدا کرد. آنگاه خدا را بر این رفع خطرها و بیماری‌ها شکر بگوید و نعمت زندگانی و سلامت کنونی را غنیمت بشمارد و با خود بگوید از اینکه در وضعیت کنونی، زنده یا سالم هستم، خداوند را شکر می‌گویم؛ هر چند سختی‌هایی هم دارم.

#### شیوه ششم: مقایسه داشته‌ها و نداشته‌ها

افراد برای اینکه روحیه شکرگزاری را در خود ایجاد کنند، می‌توانند مصائب و ابتلائات کنونی خود را با زمان‌ها و ایام گذشته که این مصائب را نداشته و دارای نعمت‌های فراوانی بوده‌اند، مقایسه کنند و به‌خاطر آن نعمت‌های پیشین، خداوند را شکر گویند؛ برای نمونه، درباره حضرت ایوب علیه السلام آمده است که وقتی بلا و گرفتاری آن حضرت شدت یافت، همسر آن حضرت به او گفت: «آیا دعا نمی‌کنی خداوند بلا را از تو برطرف کند؟» حضرت ایوب فرمود: «ای زن، من هفتاد سال در حال رفاه و آسایش زندگی کردم، حال می‌خواهم هفتاد سال در بلا و گرفتاری باشم تا شاید بتوانم شکر نعمت‌های گذشته را ادا کنم و صبر کردن در برابر بلا برای من سزاوارتر است» (شهید ثانی، بی‌تا، ص ۹۵).

در روایت دیگری از ابن عباس نقل شده است با این جوابی که حضرت ایوب به همسرش داد و بدین وسیله، تسلیم خواست و رضایت خداوند شد، مدت زیادی نگذشت که از ثمره شکرگزاری بهره‌مند شد و خداوند او را از همه بیماری‌ها و گرفتاری‌ها نجات داد. ابن عباس می‌گوید: «روزی، همسر حضرت ایوب به او گفت:



”چرا از خدا نمی‌خواهی تو را شفا بدهد؟“ ایوب فرمود: ”وای بر تو، هفتاد سال در ناز و نعمت بودم، بیا به همان اندازه در بلا و گرفتاری صبور باشیم.“ ابن عباس می‌گوید: «بعد از آن، مدت زیادی نگذشت که حضرت ایوب عافیت یافت» (راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۶۵).

مقایسه داشته‌ها با نداشته‌ها گاهی در رابطه با خود انسان است و گاهی در ارتباط با دیگران است. آنچه گذشت، مقایسه در رابطه با خود انسان بود. اما می‌توان این مقایسه را در ارتباط با دیگران نیز انجام داد؛ به این معنا که من اکنون داشته‌هایی دارم که دیگران آن را ندارند.

پس شایسته است من برای داشته‌هایی که کسانی آن‌ها را ندارند، شکرگزار باشم؛ برای نمونه، داشتن نعمت حیات و فرصت اندوختن کارهای نیک و جمع‌آوری ثواب الهی، در مقایسه با کسانی که از این نعمت محروم هستند. به گفته برخی از دانشمندان، یکی از راه‌های تحصیل شکرگزاری، حضور در قبرستان و یادآوری این نکته است که مردگان بیش از هر چیز دوست دارند و از خدا می‌خواهند که به دنیا برگردانده شوند و متحمل ریاضت و مشقت عبادت‌ها گردند تا در آخرت از عذاب‌هایی یابند یا بر ثواب آن‌ها افزوده شود و درجاتشان بالاتر رود.

پس فرد باید خود را از مردگانی بینگارد که دعای او مستجاب و به دنیا بازگردانده شده است و (به‌جای اینکه از مصیبت‌ها و سختی‌ها بنالد یا ناشکری کند، به‌خاطر نعمت زنده‌بودن و امکان برداشتن توشه برای آخرت، خداوند را شکر گفته و قدردان آن باشد و) بقیه عمر را صرف اموری کند که مردگان برای آن، خواستار بازگشت به دنیا هستند (نراقی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ص ۶۳۴).





## نتیجه‌گیری

هدف از این نوشتار، بیان راهکارهای تحصیل روحیه شکرگزاری از خداوند بود. از آنچه گذشت می‌توان به این نتایج اشاره کرد:

۱. در تشریح راه‌های شکرگزاری از خداوند، باید میان راه‌های «شکرگزاری کردن» یا راه‌های «انجام» شکرگزاری با راه‌های «شکرگزارشدن» یا راه‌های «ایجاد» روحیه شکرگزاری، تفاوت قائل شد. این پژوهش بر راه‌های شکرگزارشدن و ایجاد روحیه شکرگزاری تمرکز داشت؛

۲. در زمینه راه‌های شکرگزارشدن، به شش راهکار و شیوه اشاره شد که بر دو عنوان محوری تأکید داشتند؛ یکی، توجه و یادآوری و دیگری، مقایسه. این شش شیوه عبارت‌اند از: نخست، توجه به نعمت‌های ظاهری و مادی و یادآوری آن‌ها؛ دوم، توجه به نعمت‌های پنهان و معنوی و یادآوری آن‌ها؛ سوم، مقایسه خود با زبردستان، در امور مادی؛ چهارم، مقایسه وارونه؛ پنجم، مقایسه با وضعیت بدتر، در امور ناخوشایند؛ ششم، مقایسه داشته‌ها و نداشته‌ها؛

۳. کاربرد برخی از این شیوه‌ها، در امور خوشایند و نعمت‌ها بود (مانند سه شیوه نخست)، کاربرد برخی در امور ناخوشایند و نعمت‌ها بود (مانند شیوه‌های پنجم و ششم) و برخی هم در امور خوشایند و هم در امور ناخوشایند (مانند شیوه چهارم)؛

۴. از میان این شیوه‌ها، شیوه مقایسه، بیشترین فراوانی را به خود اختصاص می‌داد که خود، دارای انواع مختلفی بود؛ مقایسه‌ها، گاهی به صورت کمتر و فروتر، گاهی به صورت برتر و بیشتر، گاهی به صورت مساوی، گاهی به صورت مقایسه وضعیت خود با خود و گاهی به صورت مقایسه وضعیت خود با دیگران بود.



## کتاب نامه

۱. قرآن مجید، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. نهج البلاغه (صبحی صالح)، سیدرضی (۱۴۱۴ق)، قم: هجرت.
۳. ابن بابویه (الصدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۶)، الأما، چ ۶، تهران: کتابچی.
۴. ابن بابویه (الصدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. ابن بابویه (الصدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۶ق)، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: بوستان کتاب.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: ادب الحوزه.
۸. امونز، رابرت ای. (۱۳۹۶)، دریچه‌ای به دنیای شگرف سپاسگزار، ترجمه سیما فرجی، تهران: نسل نو اندیش.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دارالقلم.
۱۳. راوندی، سعید بن هبة الله (قطب‌الدین) (۱۴۰۷ق)، الدعوات / سلوة الحزین، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (عج).
۱۴. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (بی‌تا)، مسکن الفؤاد عند فقد الأختة و الأولاد، قم: بصیرتی.





۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ ۳، تهران: ناصر خسرو.
۱۶. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق)، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، چ ۲، نجف: المكتبة الحیدریة.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الأمالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم: دارالثقافة.
۱۸. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چ ۲، تهران: اسلام.
۱۹. عدة من الرواة (۱۴۰۵ق)، الاصول الستة عشر، قم: دار الشبستری.
۲۰. غزالی، محمد بن محمد (بی تا)، احیاء علوم الدین، بیروت: دارالجیل.
۲۱. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، چ ۱۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵)، روضة الواعظین و بصیرة المعتظین، قم: رضی.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۴. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، تحقیق عبدالله نعمة، قم: دارالذخائر.
۲۵. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسین حسنی بیرجندی، قم: دار الحدیث.
۲۶. مجتبی، سید جلال الدین (۱۳۸۶)، علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعادات)، تهران: حکمت.
۲۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۲۳ق)، زاد المعاد، تعریب و تعلیقه علاء الدین اعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۲۹. مکارم شیرازی، ناصر با همکاری جمعی از دانشمندان (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، ج ۱۰، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۰. نراقی، محمدمهدی (۱۴۲۷ق)، جامع السعادات، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.





## **The solutions to obtain the spirit of gratitude to God from the point of view of Islamic texts**

Hassan serajzadeh\*

### **Abstract**

Gratitude to God is one of the forgotten virtues in Islamic society. In the Qur'an and Islamic traditions, much emphasis has been placed on performing this moral virtue and wonderful and miraculous works have been mentioned for it, just as ungratefulness has been strictly forbidden and blamed. In order to promote and expand this religious doctrine and benefit from its wonderful effects in life, it is necessary to examine the ways to be adorned with it. The purpose of this research is to provide solutions to obtain the spirit of gratitude to God from the perspective of Islamic texts. In order to achieve this goal, Islamic texts, especially narrative texts, were examined by a descriptive analytical method, and six general solutions were obtained, which are as follows. First: Attention and reminder of external and material blessings. Second: Attention and reminder of hidden and spiritual blessings. Third: comparing oneself with subordinates in material affairs, fourth: inverted comparison, fifth: comparing with a worse situation, in unpleasant matters, and sixth: comparing the haves and the have-nots.

### **Keyword**

Gratitude, gratitude to God, how to Gratitude, ways to Gratitude. Islamic texts.

---

\* member of the scientific body, Social Ethics Group, Research Institute of Theology and Family, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.  
h.serajzadeh@isca.ac.ir

## **Components of Applied Ethics in Educating the Awaited Student Based on the Ideal of the Mahdavi City**

Sayyed Mahdi Soltani Renani\*

### **Abstract**

Among the solutions to strengthen and empower the educational system in the Islamic society, explaining the components of applied ethics for the education of an ideal and awaited student based on the Mahdavi city ideal is essential. In the ideal of the Mahdavi city, having sustainable and desirable practical ethics concepts is one of the few concepts that have received special attention and emphasis, providing benefits and interests of its members and leading to the establishment of social order and security, as well as individual and social justice. Belief in the truth of this matter can gather people as a human society, unite them towards a cohesive goal, give them a unified identity, empower them socially. In this article, using a descriptive-analytical method based on an applied approach and with the aim of demonstrating the possibility of achieving a desirable and Islamic ethical society, as well as educating an ideal and awaited student in the realm of the social system of the waiting society and the era of occultation, we have elaborated on the potential and capacity of Mahdism thought in strengthening and consolidating this approach based on the programs and teachings of the divine and spiritual Mahdavi city. Highlighting the practical application of Mahdism thought and the ideal of the Mahdavi city in the crystallization of real and beneficial order, security, and strengthening of social relationships within the awaiting student institution is one of the important findings of this article. Among the prominent components of applied ethics in this field, we can refer to "compassion and kindness, solidarity and cooperation, good moral character, enjoining good and forbidding evil, organizing affairs in the Islamic society and the waiting university" and one of the fundamental solutions to achieve this is "crystallization and promotion of common ethical values, strengthening religious beliefs, especially the doctrine of Imamate, achieving desirable emotional bonds in university youth, and promoting public trust resulting from the promotion of values and practical commitment to ethical rules".

### **Keywords**

Applied ethics, Mahdism, Mahdavi city ideal, awaiting university, awaiting student, social relationships.

---

\* Assistant Professor, Department of Theological Education, Farhangian University, Tehran, Iran. sm.soltani@cfu.ac.ir





## Ethical Growth Perspective of Kohlberg in the View of the Quran with a Practical Approach to Gender Structuralism

Mohammad Hossein Nazemi ashani\*, Abazar Kafi Mousavi\*\*, Mahdieh Keshani\*\*\*

### Abstract

Ethical growth, which includes the realm of individual voluntary actions, deals with human growth in aspects of cognition, behavior, and emotions. From the perspective of psychologists, the acceptance or rejection of the rule that all humans possess specific psychological-cognitive traits plays a determining role in explaining the relationship between ethics and gender. Based on this, the subject of the relationship between gender and moral virtues is a topic of discussion and conflicting views. This article, using a descriptive-analytical method, examines the comparative relationship between gender and moral virtues from the perspective of Kohlberg and the Quran with a practical approach. It concludes that Kohlberg considers ethical behavior and thinking to be interdependent and believes that those with higher ethical judgment are more ethical than those with less discernment. He believes that ethical growth consists of five stages and women do not surpass the second stage in terms of judgment and behavior; however, in the teachings of Islam, the attainment of moral virtues for women and men is equal. Research results show that women and men are common in four aspects of descriptive analysis of ethical growth, the roots of ethical growth, tools that aid ethical growth, and the outcome of ethical growth, and Quranic expressions in all four areas are the same. The research results pave the way for solving theoretical and practical ethical issues related to women.

### Keywords

Ethical growth, women's ethics, Kohlberg, the Quran.

---

\*Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran (Responsible author). m.h.nazemi@cfu.ac.ir

\*\* Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. a.kafi@cfu.ac.ir

\*\*\*Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. m.keshani@cfu.ac.ir

## **Freedom of Meeting the Accused, Based on the Criteria of Sharia, Ethics and Law**

Mahdi Movahedi Moheb\*

### **Abstract**

Based on prevailing laws, in many crimes, from the beginning of preliminary investigation to the completion of the judicial file for issuing a final verdict, the accused is under surveillance. The question arises as to what are the requirements of ethical and moral principles regarding his free meeting with individuals, including lawyers? This fundamental research, using a descriptive-analytical method, delves into the ethical analysis of the issue with its jurisprudential roots and examines possible conflicts with some laws. The results indicate that if, according to the judgment of a fair judge, meeting with the accused delays or harms the truth-finding process, with balance of ethics and the criterion of moderation between respecting the condition of the accused and preserving the society boundaries, and based on reason, nature, and ethics, it should be restricted for the sake of securing interests. On the other hand, an absolute prohibition of the accused's communication with others may lead to harmful psychological or physical effects on him or his relatives, conflicting with citizenship rights. Therefore, overall, considering rational and ethical foundations, a moderate approach should be taken and in the direction of ensuring justice, while recognizing the right to meeting and the presence of a lawyer, depending on the available evidence, with restriction or supervision, the manipulation of truth should be limited to the extent possible; considering a suspect who has clear evidence against him but has not yet received a final conviction, contrary to the rational basis, is in conflict with ordinary non-suspect citizens.

### **Keywords**

Freedom of Meeting the Accused, Human Rights, Citizenship Rights, Criteria of Ethics and Sharia, Justice.

---

\*Associate Professor, Department of Law, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran (Responsible Author). movahedi@semnan.ac.ir







## Prohibitions of Unconventional Investment from an Applied Ethical Perspective Based on the Interpretive View of Allamah Tabatabai

Mohammad Javad Fallahi\*, Reza Shahmansoori\*\*

### Abstract

Today, investments in areas such as currency, automotive, and housing have attracted the attention and interest of some segments of society. Considering the various implications that such investments can have, the importance of examining the legal, economic, jurisprudential, and ethical dimensions of this type of investment is clear. However, since the ethical dimensions of such investments, especially in individual and social aspects, have received less attention, the necessity of clarifying these dimensions is of greater importance and urgency. The aim of this article is to examine these economic activities from the perspective of applied ethics and based on the interpretive view of Allamah Tabatabai, using a descriptive-analytical method. The research results indicate that by examining the ethical perspective of Allamah Tabatabai, it can be said that virtue ethics, consequentialism, eschatological consequentialism, duty ethics, and ethics of love are among the foundations of his meta-ethics, and piety, equality, sacrifice, unity, and social security are components of social ethics. Buying and hoarding currency, housing, and cars, and entering liquidity into these markets disrupt the flow of economic transactions and prosperity, serving as an example of prioritizing personal gain over collective interests and indifference to the weaker segments of society, which is contradictory to the components of social ethics. Furthermore, engaging in these types of investments in terms of ethical vices leads to harms such as eagerness for turmoil and inflation in the economy and deriving joy from the losses of others.

### Keywords

buying currency, housing and cars, economic system, social ethics, Allameh Tabatabai, personal and collective interests.

---

\* Associate Prof., Ethic Islamic, Maaref University of Qom, Iran. fallah@Maaref.ac.ir

\*\* Ph.D. Student in Ethic Islamic, Maaref University of Qom, Iran (Responsible Author).  
Rez.Mansoor@yahoo.com

## **The Influence of Ethics and Human Behavior on Nutrition in the Verses and Narrations**

Samad Behrouz\*, Omran Abbaspour\*\*, Sayyed Ziaoddin Olyanasab\*\*\*

### **Abstract**

Among the emphasized topics in Islam is human nutrition, which indicates the profound influence of nutrition on human destiny, physical and spiritual health, especially on his ethics and behavior. This study examines the components of the influence of ethics and human behavior on nutrition from the perspective of verses and narrations to clarify how the type, quantity, and quality of nutrition can have positive or negative effects on human ethics and behavior. In this study, the influence of ethics and behavior on humans from the quantity, quality, and type of their nutrition is examined by reviewing the verses and narrations on this subject. The research findings show that the quantity and quality of nutrition and the nature of nutritional sources have a significant impact on human ethics and behavior, laying the groundwork for the emergence of good or bad ethical and behavioral characteristics in humans. In a way that it paves the way for doing righteous deeds, immunity from satanic temptations, and the fulfillment of human prayers, even influencing future generations, transferring some ethical characteristics to them through nutrition.

### **Keywords**

Nutrition, ethics, behavior, influence, verses, narrations.

---

\*Assistant Professor of Theology Faculty of Tabriz University, Tabriz, Iran (Responsible author). s.behrouz@tabrizu.ac.ir

\*\*Assistant Professor of Theology Faculty of Tabriz University, Tabriz, Iran. o.abbaspour@tabrizu.ac.ir

\*\*\*Associate Professor at Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran. z.olyanasab@hmu.ac.ir



# CONTENTS

**The Influence of Ethics and Human Behavior on Nutrition in the Verses and Narrations**

Samad Behrouz, Omran Abbaspour, Sayyed Ziaoddin Olyanasab

**Prohibitions of Unconventional Investments from an Applied Ethical Perspective Based on the Interpretive View of Allamah Tabatabai**

Mohammad Javad Fallahi, Reza Shahmansoori

**Freedom of Meeting the Accused, Based on the Criteria of Sharia, Ethics and Law**

Mahdi Movahedi Moheb

**Ethical Growth Perspective of Kohlberg in the View of the Quran with a Practical Approach to Gender Structuralism**

Mohammad Hossein Nazemi ashani, Abazar Kafi Mousavi, Mahdieh Keshani

**Components of Applied Ethics in Educating the Awaited Student Based on the Ideal of the Mahdavi City**

Sayyed Mahdi Soltani Renani

**The Solutions to Obtain the Spirit of Gratitude to God from the Point of View of Islamic Texts**

Hassan serajzadeh

# **CONTENTS**

# **ABSTRACTS**

**IN THE NAME OF ALLAH**



Islamic Sciences and Culture Academy  
Institute of Family and Theology  
Quarterly Research Journal in Applied Ethics Studies  
Volume 13 / Issue 5, (Serial 74), Winter 2024

\*

Publisher: Islamic Preaching Office of the Qom Islamic Seminary  
Editor-in-Chief: Ahmadian, Abdorrasool  
Managing Editor: Hadi, Asghar  
Executive Director: Khani, Saeed

\*

Editorial Board (in alphabetical order):

Alizadeh, Mahdi/Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy  
Azarbayjani, Masoud/Associate Professor of the Institute of Hawzah and University  
Diba, Hossein/Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy  
Mohammad Mahdi Safouraie Parizi/ Associate Professor at the Higher Education  
Complex of Islamic Humanities, Al-Mustafa International University  
Habibollahi, Mahdi/Assistant Professor of Bagher-'Oloom University  
Hadi, Asghar/Assistant Professor of the Islamic Science and Culture Academy  
Salarifar, Mohammadreza/ Assistant Professor of the Institute of Hawzah and  
University

\*

Editorial Board of this Issue:

Mehrdad Agha Sharifian, Hossein Diba, Mohammad Mahdi Safouraie Parizi,  
Ali Ataei, Asghar Hadi

\*

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

Published by: Institute of Family and Theology, affiliated to the Academy of  
Islamic Research, Science and Culture  
Address: Islamic Preaching Office, Hafez St., Isfahan 81469-57571, Iran  
E-mail: akhlagh@dtc.ir website: <http://akhlagh.morsalat.ir>  
Tel: 031-32344410 (EX7651) PO Box: 81465-697 Fax: 031-32208005

