



سازواره نظام اخلاقی در قرآن*

سید حسین هاشمی

پژوهشگر و مدرس سطح سه حوزه

چکیده:

این پژوهش در پی یافتن نظام اخلاقی قرآن است. تبیین‌های مختلف از اصول اخلاق یونانی و نظام اخلاقی قرآن از منظر برخی قرآن‌پژوهان مسلمان، بخش‌های درآمدی این نوشتار را سامان داده است. بخش اصلی این پژوهش، جست‌وجوی دلیل برای اثبات ادعای نگارنده است مبنی بر اینکه نظام معرفتی قرآن بر توحید، و نظام اخلاقی قرآن بر بنیاد تقوا بنا شده و فراخوانی مفهومی تقوا و در نقطه مقابل آن فجور، تمامی فضایل و رذایل اخلاقی را پوشش می‌دهد.

کلیدواژه‌ها:

قرآن / تقوا / ملکات / فجور / نظام اخلاقی قرآن / اخلاق یونانی

درآمد

یکی از پرسش‌های اساسی در حوزه مطالعات نظری دین شناختی، جایگاه نظام اخلاقی اسلام در شاکله کلی و مجموعه‌ای سیستم معارف اسلامی است که این در بطن خود، چندین پرسش دیگر را نهفته دارد؛ بدین معنا که آیا آموزه‌ها و معارف دینی ساختار طولی دارند یا عرضی و یا اصولاً فاقد ساختارند؟ و مترتب بر آن و با نظر داشت نوع گویش و زبان نامتمرکز قرآن در طرح مطالب و مسایل، آیا

*تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۲۰، تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۱۱/۱۵.



می‌شود ساختار و نظام‌مندی درونی در رتبه‌بندی و نیز پیدایش رذایل، فضایل و ملکات اخلاقی در نفس انسانی را در آموزه‌های قرآنی سراغ گرفت؟ یا بدین فرجام رسید که از منظر قرآن، ارزش‌ها و به تبع آن ضدارزش‌ها، در عرض هم قرار دارند و ارزش‌گذاری هم‌عرض و همسان می‌شوند و تقدم و تأخری در پیدایش و همچنین سنجش آنها وجود ندارد؟

دیگر اینکه بر فرض رهیافت به طولی بودن ارزش‌ها و ضدارزش‌ها در قرآن، چگونه می‌توان آنها را در قالب یک نظام و سیستم رتبه‌بندی کرد تا به صورت مجموعه منسجم و نظام‌مند درآید و آیا در متن معارف قرآنی، چنان ظرفیتی که بتوان بر پای‌بست آن، نظام درون‌مجموعه‌ای در مسایل اخلاقی را لحاظ کرد، وجود دارد یا خیر؟

پرداختن به این موضوع نیازمند بیان چند نکته است:

۱- پاسخ بایسته به این پرسش، پیشاپیش فهم چیستی اخلاق و معیار فضیلت و رذیلت و یا خوب و بد و نیز هویت و چیستی ایمان را برمی‌تابد، چه اینکه بر اساس پاره‌ای از نظریات که آموزه‌های اخلاقی را امور اعتباری و یا منشأ آن را پسند عرف و جوامع انسانی می‌شناسد، این بحث جایگاه و مورد ندارد. چنان‌که رهیافت به نوع تعامل و نسبت اخلاق با دین و اینکه اخلاق منهای ایمان (فرا اخلاق) را می‌توان متصور و ممکن برشمرد و یا خیر، و نیز اینکه در فهم و چیستی ایمان، اگر رفتارهای انسانی را بخشی از قلمرو مفهوم ایمان بدانیم یا ایمان را تنها باور و از مقوله آگاهی و یا هست‌های متناظر با رفتار انسان و نه بخشی از هویت ایمان بدانیم، نتیجه هر یک در ساختار و نظام‌سازی کلیت معارف دین و همچنین در نظام‌وارگی درونی کوچک‌تر هر بخش، متفاوت با دیگری خواهد بود.

۲- یکی از تفاوت‌های اساسی میان تفکرات و تئوری‌های فردی - جدا از حق و یا باطل بودن آنها - با مکتب‌هایی که داعیه‌دار هدایت و ارائه راهبردهای کلان برای حیات سعادت‌مند بشری هستند، این است که بیشتر تفکرات فردی، یک عرصه از ساحت‌های زندگی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و از ساحت‌های دیگر می‌گذرد، حال آنکه مکاتب کلان‌نگر، چه آنها که بشری و زمینی هستند، و چه آنها که ریشه



متافیزیکی و آسمانی دارند، حوزه‌های مختلف و گوناگون حیات بشری را در قلمرو خویش دارند و باید داشته باشند، چندان که اگر یک ساحت از نگاه دین و مکتبی پوشیده و مغفول بماند، نشانگر نقص و ناکارآمدی آن مکتب در مدیریت ابعاد حیات فرد و نیز جامعه انسانی است.

افزون بر شاخصه جامع‌نگری و گستره پوشش‌دهی زوایای مختلف نیازها، آنچه در شمار امتیازهای یک مکتب بر دیگری شمرده می‌شود، ساختار منطقی و سیستم معیارمند اندیشه‌ها، تفکرات و آموزه‌هایی است که هر یک از مکاتب در چینش معارف خویش برمی‌گزینند.

در شاخصه جامع‌نگری اسلام و پوشش‌دهی عرصه‌های گوناگون حیات بشری در آموزه‌های آن - هرچند به صورت کلی و ارائه راهبردهای کلانی که می‌توان در درون آن با کمک استنباط، به راهکردهای موردی و کوچک دست یافت - تردیدی در بین اندیشمندان مسلمان دیده نمی‌شود، اما در ساختار درونی معارف اسلامی به صورت کلی و نیز چینش منظم و سازمان یافته معارف هر بخش، از جمله نظام اخلاق اسلامی، چنان وفاق و اجماع نظری دیده نمی‌شود. یکی از عوامل این کاستی را می‌توان نبود کاوش‌هایی با این رویکرد برشمرد.

دکتر «محمد عبدالله دراز» که از پژوهندگان پیشگام در این عرصه به‌شمار رفته و تلاش‌هایی نیز در جهت سامان‌دهی آیات و کشف نظریه اخلاقی قرآن داشته است، می‌گوید:

«لم ينهض - احد فيما نعلم - حتى الآن باستخلاص الشريعة الاخلاقية من القرآن في مجموعة ولم يحاول أن يقدم لنا مبادئها وقواعدها في صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه ...» (دراز، ۸)

«تا آنجا که من می‌دانم، هیچ کسی اقدام نکرده است تا نظام اخلاقی قرآن را به صورت فراگیر در قالب ساختار و نظام منسجم گرد آورد و مبادی و قواعد آن را مستقل از موضوعات وابسته و نزدیک به آن، به کاوش و پژوهش بنشیند.»

این واقعیت موجب شده است که اظهار نظرهای متفاوت و احياناً مخالف از سوی دین‌پژوهان در نظام معرفتی دین و از جمله سازمان اخلاقی قرآن و اسلام مطرح شود. بر

این اساس و با نگاه از این منظر است که می‌باید پژوهش در این ساحت را - هر چند گذرا - نیاز و موجه شمرد.

این نوشتار بر پایه چنین رهیافتی سامان یافته است و تنها مجال پرداختن به موضوع نظام‌وارگی مسایل اخلاقی در قرآن را دارد و به سایر مسایل اگر احیاناً بپردازد، جانبی و مددجویانه در راستای فهم و تفهیم هرچه روشن‌تر موضوع اصلی خواهد بود.

پیشینه نگاه سیستمی به اخلاق

پی‌کاوی در نظریات و مکاتب اخلاقی نشان می‌دهد که از گذشته دور و حتی پیش از پیدایش نظریات مشهور اخلاق دینی - به مفهوم عام آن - تلاش‌هایی معطوف بدین جانب بوده است که بتواند مسایل اخلاقی را در نظام معرفتی خاص جای دهد و یافته‌ها و باید و نبایدهای اخلاقی را به‌صورت دانشی در کنار سایر دانش‌های بشری قانونمند سازد. این بدان سبب است که عقل انسان همان گونه که برای برقراری نظم، امنیت، سعادت و عدالت، ضرورت وجود قوانین حقوقی و اجتماعی را در جامعه فهم می‌کند، نیاز به اخلاق و سامان اخلاقی را، دست کم در روابط اجتماعی درمی‌یابد.

در گذر تاریخ پیدایش و تطور اخلاق نظری، مکاتب مختلف اخلاقی شکل گرفته است. خاستگاه این مکاتب را از یک سو می‌باید در انسان‌شناسی‌های متفاوت، و از سوی دیگر به نوع نگاه، تعریف و سنجش آن مکاتب از افعال و رفتارهای آدمیان سراغ گرفت؛ چه اینکه موضوع دانش اخلاق نظری، نفس انسان - شناخت چیستی و قوای نفس و خصوصیات ذاتی و بنیادین آن - و موضوع اخلاق عملی، رفتارهای انسان است و این دو، مبنای پدید آمدن مکاتب گوناگون شده است. از سوی سوم، همین خود سبب شده است پیشینه مکتب‌های اخلاقی، هم‌عنانی استوار با دین نداشته باشد، بلکه همراه با تأملات نظری انسان درباره خویشتن خویش، چگونه زیستن و ادراک حسن و قبح رفتارهایی که از وی سر می‌زند، پا بگیرد و بخشی از دل‌مشغولی‌های وی قلمداد شود.

گروهی از فیلسوفان قدیم یونان که از بنیان‌گذاران علم اخلاق محسوب می‌شوند، دانش‌های بشری را تحت عنوان «حکمت» به دو دسته نظری و عملی تقسیم



کرده، سپس حکمت عملی را بر سه گونه تهذیب اخلاق، تدبیر منازل و سیاست مُدُن تقسیم کرده و برای اخلاق، اصول چهارگانه قائل بوده‌اند و تمامی فضایل اخلاقی را در چهار اصل حکمت، عفت، شجاعت و عدالت خلاصه می‌کرده‌اند.

بنیان‌گذار این مکتب را «سقراط» برشمرده و درباره او گفته شده است جست‌وجو برای یافتن تعاریف کلی به‌خصوص درباره مفاهیم اخلاقی به سقراط برمی‌گردد؛ چه او بر این باور بود که تعاریف کلی و سامان دادن به مفاهیم هر دانش و از جمله در اخلاق، می‌تواند تکیه‌گاه و سنجه مهم و خطاناپذیر برای انسان فراهم کند تا در متن دریای متلاطم نظریات، بر آن بایستد و نلغزد. مثلاً اگر بتوانیم یک بار به تعریف کلی عدالت که ماهیت ذاتی عدالت را بیان می‌کند و برای همه آدمیان معتبر است دست یابیم، در آن صورت تکیه‌گاه مطمئنی داریم و می‌توانیم نه تنها اعمال فردی، بلکه مقررات و قواعد اخلاقی کشورهای مختلف را نیز تا آنجا که تحقق کلی تعریف عدالتند یا از تعریف کلی عدالت دورند، مورد داوری قرار دهیم. (کاپلستون، ۱۲۹/۱)

تعاریف و ساختاری که سقراط و دیگر فیلسوفان یونان در عرصه اخلاق ارائه دادند، مورد پذیرش و مبنای نگرش شمار بسیاری از دانشیان علم اخلاق مسلمان قرار گرفته است. از این‌رو درنگ بیشتری را می‌طلبد. در تبیین این دیدگاه و چگونگی تأسیس اصول چهارگانه پیشین - جدا از ناهمسانی‌های لفظی و اختلاف در تعبیر - چند توصیف متفاوت ارائه شده است:

۱- از جمله تبیین‌ها این است که در انسان سه قوه وجود دارد:

یک: قوه عاقله (ادراکی) که اعتدال آن، منشأ پیدایش فضیلت حکمت است.

دو: قوه غضبیه (نیروی دفع ناملازمات) که اعتدال آن، خاستگاه فضیلت شجاعت است.

سه: قوه شهویّه (نیروی جلب منافع) که اعتدال در آن، سبب پیدایش فضیلت عفت است.

چهار: عدالت، که در فرآیند انجام معتدلانه وظایف از سوی قوای سه‌گانه پیشین و همکاری آنها با یکدیگر، در نفس پدید می‌آید. (حائری، ۲۴/۱)

۲- در تبیین دیگر، نفس انسان دارای چهار قوه شناخته شده است: عاقله، عامله، شهویّه و غضبیه. فضایل بنیادین در نفس انسان‌ها بر اثر پیروی قوای سه‌گانه اخیر از نخستین قوه پدید می‌آید. بدین گونه که بر اثر اطاعت قوهٔ عامله از نیروی عاقله و اعتدال آن، فضیلت حکمت، و با اعتدال و پیروی قوهٔ شهوانی از نیروی عاقله، فضیلت عفت حاصل می‌گردد، و فرجام اطاعت قوهٔ غضبیه از نیروی عاقله و اعتدال آن، فضیلت شجاعت است. وانگهی و در برآیند پدید آمدن این فضایل سه‌گانه و انقیاد نیروهای عامله، شهویّه و غضبیه از نیروی عاقله، نفس به فضیلت جدیدی به نام «عدالت» دست می‌یابد که می‌توان آن را مرتبه کمال نفس آدمی برشمرد. (همان)

۳- در تبیینی دیگر، نفس انسان دارای قوای چهارگانه پیش گفته - عاقله، عامله، شهویّه و غضبیه - شناخته شده است، اما در نسبت‌سنجی بین این نیروهای سه‌گانه و فضایل چهارگانه نفسانی - حکمت، شجاعت، عفت و عدالت - توصیف متفاوت با تبیین دوم صورت پذیرفته است، بدین گونه که فضیلت حکمت، ثمره تهذیب قوه عاقله، عدالت، ثمره تهذیب نیروی عامله، شجاعت، ره‌آورد تهذیب نیروی غضبیه، و سرانجام عفت، ره‌آورد نیروی شهوانی قلمداد شده است. (همان)

ملا مهدی نراقی در «جامع السعادات» هنگام بیان نیروهای نفس و ساختار اصول و فضایل اخلاقی، از میان تبیین‌های یاد شده، تبیین سوم را پذیرفته و منطبق با اخلاق دینی شناخته است، جز آنکه عدالت را فضیلت مستقل و هم‌عرض فضایل دیگر نمی‌شناسد و تمامی فضایل را در فراخوانی مفهومی فضیلت عدالت نهفته می‌داند. (نراقی، ۸۷/۱)

کاستی‌های نظام اخلاقی یونانی

همان سان که اشارت رفت، این ساختار از سوی شمار بسیاری از عالمان مسلمان سلف همچون خواجه نصیرالدین طوسی، ابو حامد غزالی، ابن مسکویه، نراقی و... - احیاناً با اندک جرح و تعدیل - مورد پذیرش قرار گرفته است. به عنوان نمونه ابن مسکویه می‌آورد:

«أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ... وأضداد هذه الفضائل الأربعة، أربع أيضا وهي: الجهل والشرة والجبن

والجور.» (ابن مسکویه، ۸/)

«اهل حکمت وفاق نظر دارند که جنس فضایل چهار تاست: حکمت، عفت، شجاعت

و عدالت. ضد این فضایل نیز چهار تاست: نادانی، دریدگی، ترس و ستمگری.»

علامه طباطبایی نیز بر آن است که منشأ اخلاق انسانی سه نیروی عمومی شهویه، غضبیه و نطقیه است (طباطبایی، ۳۷۰/۱). وی سپس فضیلت را در اعتدال این سه نیرو می‌داند که فضیلت عفت، شجاعت و حکمت نامیده می‌شود. هرگاه این سه فضیلت در کسی جمع شود، ملکه چهارمی به نام عدالت زاده می‌شود که خاصیتی جز قوای فضایل سه‌گانه دارد. (همان)

اما بیشتر اندیشمندان معاصر و متأخر مسلمان این ساختار را نپذیرفته و برآنند که تقسیم فضایل به چهار شاخه اصلی، ریشه اسلامی مسلمی ندارد، بلکه نتیجه تحلیل‌هایی است که دانشمندان اسلام از کلمات حکمای یونان گرفته و آن را تکمیل کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۶۷/۱)

بر پایه این رهیافت، کاستی‌هایی بر این سازواره شناسایی شده است که ناسازگاری آن با اندیشه اخلاقی قرآن را بیشتر و شفاف‌تر می‌نمایاند. از جمله کاستی‌هایی که برشمرده‌اند و یا می‌شود برشمرد، این موارد است:

۱- منحصر کردن قوای نفسانی در سه یا چهار نیرو فاقد پشتوانه استدلالی است؛ زیرا فضایی را می‌توان سراغ گرفت که در قلمرو هیچ یک از این اصول نمی‌گنجد؛ مانند حسن ظن یا خوش‌بینی که از فضایل و نقطه مقابل رذیلت بدگمانی است. اگر بنا باشد این فضیلت زیر مجموعه اصول پیش گفته باشد، باید در قلمرو اصل حکمت قرار بگیرد، حال آنکه چنین نیست؛ زیرا حسن ظن با درک درست از واقعیات که مفهوم حکمت می‌باشد، متفاوت است. این تفاوت گاه مشخص است؛ مانند جایی که شواهد گمان‌آور بر صدور گناه از کسی آشکار باشد، ولی بر اساس حسن ظن آنها را نادیده می‌گیرد. در این مورد فضیلت حسن ظن در نقطه مقابل حکمت (رهیافت به صدور گناه) قرار دارد. همین‌سان صبر در برابر مصیبت و شکر در مقابل نعمت، بی‌شک از فضایل است. اگر شخصی به این دو صفت که دارای ارزش ذاتی است پایبند باشد، اما نه برای چشمداشت به منفعی که از آراستگی به

این صفات عاید وی می‌گردد، در این صورت نیز نمی‌شود آن را در اصل حکمت یا قوه شهوانی و یا غضبی جای داد. همچنین است صفت مهرورزی که انسان را به حمایت از مظلوم و ضعیف برمی‌انگیزد، بی‌آنکه شخص به منافع حمایت از مظلوم و یا ره‌آوردهای شوم چشم فرو بستن بر ظلم بیندیشد.

۲- اصل وجود نیرویی به نام جلب منافع یا شهویه، و نیروی دیگری به نام دفع ضرر یا غضبیه، خود جای تأمل دارد، زیرا می‌توان گفت:

«نیروی جلب ملایم‌ها یا دفع منافرها، جز همان نیروهای [نفسانی] سازگار با بعضی امور و نیروهای مخالف با پاره امور دیگر نیست. این نیروها با کمک قدرت عضلات، انسان را به سمت جلب یا دفع سوق دهد. در این صورت، فرض دو نیروی شهوانی و غضبی، جز بازی با الفاظ و نام‌گذاری عنوان انتزاع شده از مجموع نیروها، به نام یک نیرو نیست.» (مکارم شیرازی، ۶۷/۱؛ حائری، ۲۴/۱)

۳- در تبیین اول و دوم از این کاستی می‌توان یاد کرد که با فرض تعدیل کارکرد هر یک از نیروهای سه‌گانه نفس - عاقله، شهویه و غضبیه - که در فرآیند آن، فضایل حکمت، شجاعت و عفت پدید می‌آید، وجود صفت مستقل با نام فضیلت عدالت، معنا و مفهومی روشن ندارد.

۴- از منظر دیگر و در توصیف و کارکرد برخی از اصول یاد شده، نوعی تداخل و تکرار دیده می‌شود، چندان که در ورای تفاوت در تعبیر، واقعیت معادل با آن اصل که دارای قلمرو کاربردی جداگانه با اصول دیگر باشد، وجود ندارد؛

«اینکه در تبیین اول و دوم، نیرویی به نام قوه «عامله» در نفس فرض شده که خاستگاه تحریک جسم و در عرض دو نیروی غضبی و شهوانی است و منشأ جلب ملایمات و دفع ناملایمات با نفس است، درست نیست؛ زیرا دو نیروی غضبی و شهوانی، خود مبدأ عمل است، بی‌آنکه نیاز به فرض نیروی دیگری افزون بر این دو نیرو باشد.» (حائری، ۲۴/۱)

۵- از جمله اصول مسلم در این ساختار - با هر سه نوع تبیین - اصل حکمت است که میان‌روی در آن را جزء اصول فضایل اخلاقی، و افراط و تفریط در آن را جزء رذایل اخلاقی شمرده‌اند، در حالی که از یک سو، حکمت از خانواده دانش و



دریافته‌است و به تشخیص واقعیت‌ها - چنان‌که هست - برمی‌گردد. از سوی دیگر، مسایل اخلاقی در قلمرو عواطف، غرایز و ملکات نفس است، نه ادراکات عقل، به همین سبب عرف عقلا، هرگز افراد خوش‌فکر و زودفهم را به نیک خلقی نمی‌ستایند. (مکارم شیرازی، ۱۰۳/۱)

۶- عدل به مفهوم حد وسط و میانه افراط و تفریط، شاخص تمام فضایل اخلاقی شناخته شده است، گو اینکه در بیشتر موارد می‌تواند چنین باشد، اما به مثابه معیار فراگیر و شامل همه موارد، درست نمی‌نماید؛ زیرا مواردی از فضیلت‌ها را می‌توان سراغ داد که مرز زیاده‌روی برای آن وجود ندارد و هر چه بیشتر باشد، پسندیده‌تر است. به عنوان نمونه، نیروی تعقل در فرد هر چه بیشتر باشد، بهتر است و افراطی برای آن تصور نمی‌شود. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان اسوه فضایل اخلاقی، از بیشترین قدرت عقل و تفکر برخوردار بود، چندان که از آن گرامی، تعبیر به عقل کل می‌شود.

اگر «جریزه» را افراط در قوه عقليه بشمارند، درست نیست؛ زیرا این صفت برآیند فزونی فهم و هوش نیست، بلکه نوعی کج‌فهمی و اشتباه در مسایل به سبب شتاب‌زدگی در قضاوت یا ماندن آن است. (همان)

۷- در مجموع ساختارهای یاد شده، «عدالت» از اصول فضایل اخلاقی و افراط در آن «ظلم» و تفریط، «انظلام» (ظلم‌پذیری) شناخته شده است. با اینکه تن دادن به ظلم، نسبتی با عدالت ندارد. (همان)

نظام اخلاقی قرآن

ناسازگار انگاری نظام اخلاقی یونانی‌تبار با نگرش اخلاقی قرآن و گریز از کاستی‌های پیش‌گفته و جز آنها - که مجال یادشان نیست - اندیشمندان مسلمان را به تکاپوی ساختار نوین واداشته است. اما دو مشکل بر سر راه این پژوه و وجود داشته و دارد و چه بسا همین موضوع، مایه رویکرد پیشینیان به ساختار یونانی اخلاق بوده و آن این است که از یک سو قرآن به صورت کتاب معمول سایر متون نیست، فصول و ابواب منسجم و مدون در هر موضوع ندارد، بلکه مجموعه‌ای از

معارف وحیانی است که در موضوعات گوناگون به تدریج و بر حسب نیازهای جامعه آن زمان نازل شده است. دیگر اینکه بیشتر آیات قرآن چند وجهی است؛ از وجهی به معارف الهی و بنیان‌های معرفت دینی، و از وجه دیگر به اعمال عبادی و بایدها و نبایدهای احکام شرعی، و از وجه سوم، به آموزه‌ها، فضایل و رذایل اخلاقی نظر دارد.

این دو ویژگی قرآنی پرسش‌هایی را برتافته است. از جمله اینکه قرآن مشتمل بر چه مسائلی از دانش‌های شناخته شده بشری است؟ و نیز بی‌تردید بخشی از معارف قرآن، آموزه‌های اخلاقی است، اما اسلوب ارائه مسایل اخلاقی در قرآن و راه شناسایی و سامان‌دهی آنها جای پرسش دارد.

در پاسخ به این پرسش‌ها، دیدگاه‌های مختلفی را می‌توان یافت. راز این اختلاف در پیش‌فرض‌های فکری اندیشمندانی نهفته است که در این عرصه دارای دیدگاه و نظرند. نگاه آنان که گرایش فلسفی دارند، با نگاه عارفان، و نگاه آن دو با کسانی که صبغه قرآنی یا فقهاتی بر تفکر ایشان غالب است، ناهمسان است.

نظام و قلمرو معارف قرآنی

در تبیین قلمرو معارف قرآنی و نظام‌وارگی آن، سخن علامه طباطبایی شناخته و مقبول‌ترین می‌نماید؛ چه این سازواره، کمابیش نمایانگر تمامی دیدگاه‌های قرآن‌پژوهانی است که در نظام‌وارگی معارف قرآن کریم سخن گفته‌اند. علامه معارف قرآن کریم را بر هشت محور دسته‌بندی کرده است که از الهیات و خداشناسی آغاز و به تکالیف عبادی و فقهی پایان می‌پذیرد:

- ۱- معارف مربوط به اسماء و صفات خداوند.
- ۲- وابسته‌های افعال خداوند؛ همچون خلق، امر، اراده، مشیت، هدایت، اضلال، قضا، قدر، جبر، تفویض و ...
- ۳- آموزه‌های مرتبط به وسایط بین خدا و انسان؛ مانند لوح، قلم، عرش، کرسی، آسمان، زمین، ملائکه، شیاطین، جن و ...
- ۴- آنچه به زندگی قبل از دنیای انسان برمی‌گردد.

۵- محور حیات دنیوی انسان؛ همچون تاریخ پیدایش، خودشناسی، اصول روابط اجتماعی، وحی، رسالت، الهام، کتاب، دین، شرایع، مقامات و عملکرد انبیا (داستان‌های قرآنی).

۶- معارف زندگی بعد از دنیای انسان؛ همچون عالم برزخ و معاد.

۷- آیات اخلاقی و توصیف کننده نیک و بد صفات نفسانی، افعال و کردار اخلاقی انسان؛ همچون اسلام، ایمان، احسان، اخلاص و

۸- آیات الاحکام و فقه دینی. (طباطبایی، ۲۳/۱)

کارکرد این گروه‌بندی و همانندهای آن، تعیین کلی قلمرو آموزه‌های دینی است. اما توفیق این نمودار، در ارائه هندسه نظام معرفتی قرآن از منظر جامعیت و تعیین اولویت و منزلت هر یک از معارف، و نیز در چینش درونی و نظام‌سازی هر یک از گروه‌های معرفتی، و از جمله معارف اخلاقی، همچنان جای سخن دارد. درباره نظام‌وارگی مسایل اخلاقی مطرح شده در قرآن، می‌توان از الگوهای مختلف یاد کرد. از جمله مشهورترین این نظام‌سازی‌ها آن است که مجموع آیات اخلاقی قرآن را با لحاظ طرف‌های روابط انسان، در چهار بخش و محور سامان‌پذیر می‌داند:

۱- آیات مشتمل بر مسایل اخلاقی در ارتباط انسان با خالق.

۲- آیات مربوط به اخلاق اجتماعی و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر (خلق).

۳- آیات بیانگر اخلاق، در ارتباط انسان با خویشان.

۴- آیات اخلاقی در ارتباط انسان با جهان آفرینش و پیرامون. (مکارم شیرازی،

اخلاق در قرآن، ۱/۱۰۱)

در گروه‌بندی دیگری بر همین مبنا، پس از روابط انسان با خود و خدا، روابط با دیگر انسان‌ها و جهان آفرینش، جای خود را به روابط انسان با محیط با مجموعه‌ای از زیرشاخه‌ها داده است:

۱- رابطه انسان با محیط طبیعی

۲- رابطه انسان با محیط انسانی:

۲/۱- رابطه انسان با اشخاص

۲/۲- رابطه انسان با جامعه (جوامع صنفی، نژادی، ملی، جهانی و ...)

۲/۳- رابطه انسان با محیط شهری (ساختمان‌ها، خیابان‌ها، اماکن خصوصی،

عمومی و ...)

۲/۴- رابطه انسان با مصنوعات بشری (ماشین آلات، سخت‌افزارها و ...).

(فتحعلی خانی، ۲۰/)

در این سیستم اخلاقی، شکرگزاری منعم، یکتاپرستی، خضوع، رضا و تسلیم در برابر فرمان خداوند و ... جزء گروه اول - ارزش‌های اخلاقی در ارتباط انسان با خدا - است.

تواضع، ایثار، فداکاری، محبت، همدردی، نوع‌دوستی و فضایل اخلاقی مانند آن، در گروه دوم - ارزش‌های اخلاقی در ارتباط انسان‌ها با یکدیگر - جای می‌گیرند.

پالایش قلب از ناپاکی‌ها، مدارا با خویشان در برابر ناگواری‌ها، تحمل فشارها و امثال آن در قلمرو گروه سوم - ارزش‌های اخلاقی در ارتباط انسان با خویشان - است.

پرهیز از اسراف، بخل، تخریب داشته‌های طبیعت و مانند آن، مسایل اخلاقی گروه چهارم - ارزش‌های اخلاقی در ارتباط انسان با جهان آفرینش و پیرامون - است.

برای اثبات این سازواره اخلاقی، شواهدی از آیات قرآن ارائه شده است که در آنها، مسایل اخلاقی مطابق سازواره پیش گفته طرح شده است؛ مانند آیات سیزدهم تا نوزدهم سوره مبارکه لقمان که قسمت عمده‌ای از فضایل اخلاقی، به عنوان روایت از سوم شخص (وصیت‌های لقمان به فرزندش) بیان شده است.

در فراز آغازین این آیات، از شکر منعم که انگیزه انسان در مسیر حرکت به سوی شناخت خدا می‌باشد، سخن رفته است؛ چرا که انسان هنگامی که به مرحله تعقل پا می‌گذارد، خود را غرق نعمت‌های فراوان می‌بیند و نیروی عقل و خرد، او را بی‌درنگ به شناخت بخشنده این نعمت‌ها فرا می‌خواند.

سپس توحید و یکتاپرستی یاد شده و در مرحله سوم، از معاد که دومین پایه معارف دینی است، سخن رفته است.

آن‌گاه شماری از مهم‌ترین اصول اخلاقی و حکمت عملی یاد شده است؛ همچون احترام و شکرگزاری نسبت به پدر و مادر، برپاداشتن نماز که برجسته‌ترین نماد رابطه با پروردگار و خضوع در برابر اوست، امر به معروف و نهی از منکر، صبر و شکیبایی در برابر حوادث تلخ زندگی، حسن خلق، تواضع و فروتنی و ترک تکبر در برابر خدا و خلق و میانه‌روی در کردار و گفتار.

و نیز در آیات صدوپنجاه و یکم تا صدوپنجاه و سوم سوره انعام، ده اصل مهم از اصول اخلاق بیان شده که بر محور روابط چهارگانه پیش‌گفته بخش‌پذیر است؛ ترک ظلم و ستم، رعایت عدالت در برابر هر کس، ترک جانبداری تعصب‌آلود از نزدیکان، بستگان، دوستان، پرهیز از زشت‌کاری‌های ظاهر و باطن، حق‌شناسی در برابر والدین، پرهیز از عوامل گسست و تفرقه اجتماعی و سرانجام شرک و چندگانه‌پرستی، شالوده این اصول ده‌گانه است. (مکارم شیرازی، ۱/۱۰۵)

بارزترین دستاورد این ساختار، قرآن محوری، تمرکز بر آیات قرآن و پرهیز از درآویختن به دیدگاه‌های برون‌دینی است. با این حال نمی‌توان آن را پیراسته از کاستی برشمرد، از جمله اینکه:

۱- معیار قرار دادن سویه‌های روابط انسان تنها سامان دهنده معارف و افعال اخلاقی است، اما ملکات و فضایل انسانی را که موضوع آن نفس آدمی و خاستگاه رفتارهای بیرونی است، از نظر دور داشته است.

۲- این سازواره شامل بخشی از مبانی اخلاق نظری - همچون ایمان به خدا، صفات او و باور به رستاخیز - و نیز افعال و کردارهای آدمیان است که در تعامل با طرف‌های روابط انسان تحقق می‌پذیرد. اما برای شناخت و جداسازی خوب و بد (اخلاقی بودن) این روابط، به‌ویژه در ساحت رفتارها، معیاری تعیین نمی‌کند. و نیز ملکات و فضایل انسانی را که موضوع آن نفس آدمی است، از نظر دور داشته است. آوردن نمونه‌هایی از خوب و بد این روابط که برخی وابسته به نهی و پاره‌ای نیز وابسته به امر الهی و یا نخبگان اخلاق، حکمت و فضایل انسانی است، در

صورتی می‌تواند مفید و راهگشا باشد که پیشاپیش، اصل و محوری مشخص شده باشد تا این نمونه‌ها، در راستای آن اصل استوار گردد و معنای معقول بیابد، وگرنه گریزی از گرفتار آمدن و افتادن به یکی از دو ورطه نیست:

یک. حسن و قبح افعال انسان را - چنان‌که اشاعره گفته‌اند - برآیند نهی و امر الهی بینگاریم، حتی اگر گوینده این دیدگاه، الزام نظری بدین معنا نداشته باشد. اما این باور کمترین تأثیری در واقعیت عینی ندارد؛ چون بنا بر فرض، راه دیگری برای شناخت بایسته و نبایسته افعال سراغ نمی‌رود.

دو. در هنگام رویارویی با هر اقدام جدید و بدون پیشینه یادکردی در قرآن - یا سنت - همواره حالتی از سکوت و نمی‌دانم و پرهیز از سنجش نسبت به اخلاقی و یا غیر اخلاقی بودن آن فعل را در پیش بگیریم.

تقوا و فجور، کانون فضایل و رذایل در قرآن

موضوع دانش اخلاق، نفس انسان است؛ زیرا که نفس انسان محل پیدایش و رویش ملکات، فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی است، و افعال اخلاقی بر پای بست همان ملکات نفسانی وجود و بروز می‌یابد. پس اگر بخواهیم نظام معارف اخلاقی در قرآن را بشناسیم، باید صفات و حالات نفس انسان در قرآن را بجوییم؛ چرا که از رهگذر رهیافت به احوال نفس در قرآن و جایگاه کارکردی و نقش تأثیرگذار هر یک از آن صفات بر سایر صفات نفس و نیز افعال و رفتارهای انسان، می‌توان به نظام طولی و هندسه صفات نفسانی و در فرایند آن، به هندسه معارف اخلاقی از منظر آموزه‌های قرآنی دست یافت.

تتبع در آیات قرآن نشان می‌دهد از یک سو ملکه نفسانی تقوا، کانون و محور تمام فضیلت‌ها، و از سوی دیگر ملکه فجور، کانون تمام رذیلت‌های اخلاقی است. دکتر محمد عبدالله دراز به این فرجام رسیده است که:

«اتنا لو بحثنا فی مجال هذا النظام عن فكرة مركزية عن الفضيلة الام التي

تتكاتف فيها كل الوصايا فسوف تجدها فی مفهوم التقوی.» (دراز، ۶۸۱/)

«اگر در نظام اخلاق دینی سراغ فضیلت کانونی و مادر که تمامی سفارش‌های

دینی بر آن متمرکز است برویم، آن را در مفهوم تقوا خواهیم دید.»

اثبات این مدعا نیازمند شناخت گستره معنایی تقوا و فجور در کاربردهای قرآن و احیاناً سنت دینی، بررسی و تحلیل - هرچند گذرا - آیات قرآنی که از این دو صفت نفسانی و جایگاه و کارکرد آن سخن گفته‌اند، و نیز رهیافت به رابطه و پیوست تقوا با توحید است که اساس تمامی نظام‌های معرفتی در قرآن محسوب می‌گردد.

معنا شناختی تقوا

راغب اصفهانی در «مفردات»، ریشه «تقوا» (وقی) را در کاربرد زبان‌شناسان و نیز قرآن، به معنای صیانت چیزی از موجبات اذیت و ضرر و مبتنی بر آن، تقوا را حالت نفسانی و به معنای صیانت و حفظ نفس از آسیب‌ها و خطرات می‌داند؛ «والتقوی: جعل النفس فی وقایة ممّا یُخاف، هذا تحقیقه.» (راغب، / ۵۳۰)

جرجانی در «تعریفات» با تفصیل بیشتری به معنای لغوی و کاربردی تقوا پرداخته و کاربرد سلبی و اثباتی آن را متفاوت از هم دانسته است؛

«تقوا در لغت به معنای نگهداری و برگرفتن سپر است و نزد اهل حقیقت [عرفان]، پرهیز از عقوبت الهی به وسیله طاعت اوست؛ بدین معنا که نفس را از ترک و یا انجام دادن کاری که مستوجب عقوبت است، صیانت کند. تقوا در طاعت، اخلاص، و در معصیت، اجتناب و پرهیز است.» (جرجانی، / ۵۳)

مصطفوی در «التحقیق فی کلمات القرآن» گفته است:

«أن الأصل الواحد فی المادّة، هو حفظ الشیء عن الخلاف و العصیان فی الخارج و فی مقام العمل، كما أن العفّة حفظ النفس عن تمایلاته و شهواته النفسانیة. و التقوی تختلف خصوصیاته باختلاف الموارد، و الجامع هو صیانة الشیء عن المحرّمات الشرعیة و العقلیة، و التوجّه الی الحقّ و الی تطهیر العمل و الی الجریان الطبیعی المعروف. و یقابله الفجور: و هو انشقاق حالة الاعتدال و الجریان الطبیعی المعروف.» (مصطفوی، ۱۳/ ۱۸۶)

«یگانه معنایی که برای این واژه می‌توان گفت، حفظ چیزی از خلاف و عصیان در عرصه عینی و بیرونی است، چنان‌که عفت به معنای حفظ نفس از تمایلات و

خواسته‌های نفسانی است. معنای تقوا بسته به ویژگی‌های موارد آن فرق می‌کند، اما قدر جامع آن، صیانت یک شیء از محرّمات شرعی و عقلی و توجه به سوی حق و نیز توجه به تطهیر عمل و جریان طبیعی معروف است. مقابل تقوا فجور است که به مفهوم گسست حالت اعتدال و جریان طبیعی معروف می‌باشد.»

نکته‌ای که در معناشناختی التحقیق جای تأمل دارد، این است که وی عفت را جانشین تقوا کرده و همان کارکردی را که دیگران برای تقوا شناخته‌اند، به عفت نسبت داده است، چرا که وی تقوا را نه ملکه و صفت نفسانی، بلکه صیانت افعال بیرونی از مخالفت با شرع و عقل می‌داند.

این سخن گذشته از اینکه با دیدگاه دیگر زبان‌شناسان عرب که تقوا را صفت نفسی دانسته‌اند، سازگار نیست، با دو دیدگاه و اظهار نظر خود وی نیز ناسازگار است. نخست اینکه وی با استشهاد به آیه هشتم سوره «شمس» و آیه بیست‌وهشتم سوره مبارکه «ص»، نقطه مقابل تقوا را فجور می‌داند و فجور از منظر خود او - چنان‌که خواهد آمد - صفت نفس است. پس باید تقوا نیز صفت نفس باشد، نه وصف عمل خارجی. در غیر این صورت، بین فجور و تقوا تقابل نخواهد بود. افزون بر این، وی از مدلول دو آیه شریفه ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس/۸) و ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (ص/۲۸)، تقابل فجور و تقوا را استفاده کرده و گفته است:

«فهذه المقابلة تدلّ على أنّ التقوى خلاف الفجور و ظهور الفسق.» (همان)

«تقابل تقوا با فجور، نشان می‌دهد تقوا خلاف فجور و ظهور فسق است.»

از معناشناختی تقوا و رابطه آن با فجور، می‌توان به این نکات دست یافت:

- ۱- تقوا صفت نفسانی است که بر پایه آن، فرد با تقوا از گناه و انحراف مصونیت دارد.
- ۲- نفس انسانی با آنکه پذیرای هر یک از دو صفت فجور و تقواست، اما نسبت مساوی با آن دو ندارد، بلکه صفت نخستین نفس انسانی، مرتبه‌ای از تقواست و فجور، صفت ثانوی، عارضی و مخدوش کردن تقوای پیشینی و نفسانی است.
- ۳- دو آرایه نفسی فجور و تقوا، خاستگاه اعمال خوب و بد است.
- ۴- هر یک از دو صفت فجور و تقوا، کاستی و فزونی می‌پذیرد.

و این بدان معناست که انسان می‌تواند هم‌زمان متصف به پاره‌ای فضایل (مراتبی از تقوا) و برخی از رذایل (مراتبی از فجور) باشد و به هر پیمان‌ه که انسان در مسیر پالایش نفس از آرایش‌های فجور گام برمی‌دارد، به همان میزان صفت تقوا فزونی می‌یابد و برعکس. پس انسان برتر اخلاقی کسی است که آخرین مرتبه تقوا در نفس او پدید آمده باشد و او کسی است که نه تنها اعمال زشت از او سر نمی‌زند، بلکه در نفس وی تمایلی به گناه نیز وجود ندارد.

معنا شناختی فجور

فجور در ساختار زبانی، مصدر ماده «فجر» است. خلیل بن احمد فراهیدی ماده «فجر» را به مفهوم رویکرد وسیع، گسترده و ناگهانی متعلقات این ماده می‌داند. مثلاً «انفجر علیهم القوم» و انفجرت علیهم الدواهی إذا جاءهم الكثير منها بغتة» (فراهیدی، ۱/۴۷۷)؛ «قوم یا مشکلات برایشان منفجر شد؛ یعنی شمار بسیار مردم یا مشکلات، ناگهان بر آنان هجوم آورد.»

راغب نیز در مفردات می‌گوید:

«الفجر شق الشيء شقاً واسعاً.» (راغب، ۳۷۳/۳)

ابوهلال عسکری نیز در «الفروق»، فجور را انگیزختگی گسترده به سمت گناه می‌شمارد: «والفجور الانبعاث فی المعاصی والتوسع فیها.» (ابوهلال العسکری، ۱/۴۰۶)؛

همچنین رک: أبوالفتح ناصرالدین، ۴/۱۳۴ و بعلی، ۱/۳۷۲)

خطابی نیز در «غریب الحدیث»، آن را تمایل عدول از حق (صفت نفس) معنا می‌کند: «وأصل الفجور الميل والعدول وإنما قيل للكذب الفجور وللکاذب الفاجر لميله

عن الصدق وعدوله عنه.» (خطابی بستی، ۲/۲۷۹)

در «المحیط فی اللغه» نیز آمده است:

«وأصل الفجور: الميل عن الحق إلى الباطل.» (صاحب بن عباد، ۲/۱۱۲)

جرجانی، فجور را صفتی نفسانی می‌داند که منشأ ارتکاب افعال خلاف شرع و مروت است:

«هو هیئة حاصلة للنفس بها یبشر أمور علی خلاف الشرع والمروة.» (جرجانی، ۳/۵۳)

در برآیند معناشناختی فجور، به این امور می‌توان دست یافت:

- ۱- فجور معنای گسترده و فراخ دارد، محصور به یک انحراف و گناه خاص نمی‌گردد، و اگر در برخی از کاربردهای قرآنی و روایی بر عمل و گناه معینی استعمال شده است، از نوع استعمال کلی بر مصداق است.
- ۲- فجور عمل و رفتار بیرونی نیست، بلکه صفت نهادینه (ملکه) در نفس است که خاستگاه تمامی هنجارشکنی‌های شرعی و اخلاقی از سوی نفس محسوب می‌شود.
- ۳- چنان‌که گذشت، در میان صفات نفس انسان، فجور نقطه مقابل تقوا و حالت ثانوی و عارض بر حالت تقوایی است که نفس پیشاپیش بدان اتصاف دارد.
- ۴- دو شاخصه گستردگی انحراف و تمایل درونی به کزروی، از ویژگی‌های اصلی فجور به شمار می‌رود.

نفس تقواگرا و فجورآشنای انسان

در هیچ یک از آیات قرآن، خداوند نفس انسان را به صفاتی چون نفس عاده، عفیفه، شجاعه و یا حکیمه نستوده، بلکه آرایه‌های نفس در قرآن، پنج صفت است: «امارة بالسوء» (یوسف/۵۳)، «مُطْمَئِنَّة» (فجر/۲۷)، «زَكِيَّة» (کهف/۷۴)، «مَتَّقِيه» و «فاجره = مدسوسه» (شمس/۸). از این میان، صفت تقوا - در سلسله صفات ارزشی - صفت نخست و اصلی، و جمله صفات نیک دیگر، از صفات عارضی به شمار می‌روند. چنان‌که صفت فجور - در سلسله صفات ضد ارزشی - صفت نخست و اصلی قلمداد می‌شود. زیرا به روایت قرآن، پس از آفرینش نفس، نخستین صفتی که بدان آراسته گشت، دو صفت فجور و تقوا بود؛ ﴿وَتَقْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿ (شمس/۸ و ۷).

بی‌فاصله بودن اتصاف نفس به صفت تقوا پس از آفرینش، از کاربست حرف «فاء» به دست می‌آید؛ زیرا این حرف که در اول آیه آمده است، می‌رساند که الهام فجور و تقوا در آیه، نتیجه بلافصل خلقت نفس است. چنان‌که اگر فجور انشقاق تقواست، پس لاجرم باید پیش از آن، صفت تقوا در نفس باشد که فجور آن را بشکافد و مخدوش سازد. پس صفت فجور پس از تقوا قرار دارد.



برآیند دیگر این واقعیت ساختاری و زبانی آن است که از میان صفات پنج‌گانه پیش‌گفته برای نفس، دو صفت تقوا و فجور، صفات اصلی و سه صفت دیگر، از جلوه‌های تقوا و فجور به‌شمار می‌روند. نفس زکیه و مطمئنه از جلوه‌های نفس متقیه و یا مراحل از آن است، چنان‌که نفس اماره، مرحله‌ای از نفس مدسوسه و فاجره یا تعبیر دیگری از آن است.

عصاره مفهوم این دو آیه شریفه و دو آیه بعدی آن است که موجود انسانی دارای حقیقتی با نام نفس است؛ نفسی که با الهام خدایی، تقوا را از فجور و کار نیک را از کار زشت تمیز می‌دهد و اگر بخواهد رستگار شود، باید نفس خود را با تقوا بیاراید و با همو، رشد و پرورش صالحانه دهد و از زشتی‌ها بپالاید، وگرنه از سعادت و رستگاری محروم می‌ماند.

مراد از الهام فجور و تقوا به نفس، این است که خدای تعالی به نفس انسانی شناسانده است فعلی که انجام می‌دهد، فجور است یا تقوا. و نیز برایش مشخص کرده که تقوا چگونه اعمالی، و فجور چگونه اعمالی است. (زمخشری، ۷۵۹/۴)

منابع:

۱. ابن مسکویه، احمد بن محمود؛ تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، بیروت، مکتبه الحیاء، بی‌تا.
۲. جرجانی، علی بن محمد؛ التعریفات، بیروت، بی‌نا، بی‌تا.
۳. حایری حسینی، سید کاظم؛ تزکیة النفس، قم، مؤسسه فقه، ۱۴۲۱ق.
۴. خطابی بستنی، ابوسلیمان؛ غریب الحدیث، مکه، جامعه أم القری، ۱۴۰۲ق.
۵. دراز، عبدالله؛ دستور الاخلاق فی القرآن، کویت، دار البحوث العلمیه، ۱۳۹۳ق.
۶. راغب، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۷. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاول، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۸. صاحب بن عباد، اسماعیل؛ المحیط فی اللغة، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۱۰. عسکری، ابوهلال؛ الفروق اللغویة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
۱۱. فتحعلی خانی، محمد؛ آموزه‌های بنیادین علم اخلاق، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۸۹ق.
۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز؛ تاریخ فلسفه، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ش.
۱۳. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ اخلاق در قرآن، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ۱۳۷۹ش.
۱۵. نراقی، ملا محمد مهدی؛ جامع السعادات، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۴۲۲ق.