

نقش خیال در زیست اخلاقی از منظر عرفان اسلامی با تأکید بر دیدگاه ابن عربی

مصطفی مختاری*

محمد مهدی گرجیان**

چکیده

زیست اخلاقی همواره دغدغه اصلی ادیان و اندیشمندان بوده و عقل و وهم به عنوان دو رکن لازم برای تحقق زیست اخلاقی مطرح بوده‌اند؛ حال آنکه اصولاً این دو بدون استعانت از عنصر خیال اثر بخش نخواهند بود. در اندیشه عرفان اسلامی خیال یکی از ارکان تشکیل دهنده نظام هستی (خیال منفصل) و نهاد انسان (خیال متصل) بوده است. مسأله این تحقیق این است که از منظر عرفان اسلامی، به ویژه اندیشه‌های ابن عربی میان عالم خیال و حقائق اخلاقی چه نسبتی برقرار است و قوه خیال چه نقشی در زیست اخلاقی دارد؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای نشان می‌دهد که سالک با تکیه بر توانمندی‌های قوه خیال می‌تواند با صور نورانی موجود در خیال منفصل مرتبط گشته و با تهذیب خیال از خواطر شیطانی و نفسانی به مشاهده معانی اخلاقی متمثل شده در عالم مثال پردازد که نتیجه آن ایجاد انگیزه، شور، رغبت و اراده مستمر در جهت اخلاقی زیستن و تحصیل اخلاق توحیدی است.

کلیدواژه‌ها: خیال متصل، خیال منفصل، زیست اخلاقی، اخلاق توحیدی، ابن عربی.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام قم.

** استاد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام قم.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۵/۱۸)

مقدمه

مسأله اخلاق و زیست اخلاقی یکی از دغدغه‌های اصلی ادیان و اندیشمندان دینی بوده است. زیست اخلاقی زمینه‌ساز سعادت زندگی دنیا و آخرت انسان بوده و هدف غایی از بعثت انبیاء الهی تحقق مکارم اخلاق در زندگی بشر معرفی شده است. در اندیشه عرفانی نیز اخلاق به عنوان عامل زمینه‌ساز سیر و سلوک و تسهیل‌کننده آن یاد شده است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۴۷). عارفان که جهان را بر اساس ظهور اسماء الهی مشاهده می‌کنند، اخلاق و سیر و سلوک را به گونه‌ی دیگری تبیین می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۲۴). آن‌ها اخلاق را همان حلقه واسطه میان ایمان و عمل صالح دانسته و زیست اخلاقی را به عنوان مقدمه برای تحقق غایت عرفان که همان شهود ذاتی حق و فناء در اوست معرفی می‌کنند. از این روست که عبدالرزاق کاشانی که یکی از مهم‌ترین شارحان آثار ابن عربی است، اخلاق را زمینه‌ساز صفاء باطن دانسته که توسط آن قلب، استعداد حضور و شهود حق را می‌باید (کاشانی، ۱۴۲۲: ۱/ ۱۶۹). در اخلاق عرفانی هر کدام از حواس ظاهری و باطنی نقش مخصوص به خود را ایفاء می‌کنند و به عنوان مبادی فعل اخلاقی مطرح‌اند ولی جایگاه خیال هم از منظر هستی‌شناسی (خیال منفصل) و هم از منظر مسائل نفس‌شناسی (خیال متصل) غیر قابل انکار است. عالم مثال به عنوان محل تمثیل معانی و حقائق و خیال متصل به عنوان یکی از حواس باطنی نفس در کنار حس، وهم و عقل در ردیف مبادی ادراکی و تحریکی فعل انسان قرار داشته، جایگاه و نقش بی‌بدیلی در این عرصه دارند. بسیاری از عرفا به نقش خیال و اهمیت خیال تربیت شده در سعادت انسان و حرکتش به سمت تعالی اذعان کرده‌اند و البته در خصوص آسیب‌های خیال تربیت نشده و غیر الهی و مرسل نیز هشدار داده‌اند. این نوع نگاه به

حوزه اخلاق که منحصر در عرفان اسلامی است، مقتضی بازخوانی مبادی اخلاق، مبتنی بر اندیشه عرفانی با محوریت اندیشه‌های ابن عربی است. بر اساس مبانی عرفان ابن عربی که هستی را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر می‌داند (ابن عربی، بی‌تا: ۳/ ۱۱) همان‌گونه که هستی از عوالم عقلی، مثالی و مادی برخوردار است، نفس انسان نیز متناظر با آن از سه ساحت عقلی، خیالی و جسمانی بهره‌مند است و به این اعتبار به آن عوالم متصل بوده و حاکی از آن‌ها است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۹۵). به دلیل اهمیت جایگاه رفیع خیال و کارکردهای آن تحقیقاتی در حوزه نقش آن در صدور فعل عقلانی از انسان یا نقش آن در هنر دینی و دیگر عرصه‌ها صورت گرفته است ولی به نقش خیال در عرصه اخلاق و زیست اخلاقی به عنوان محل ظهور و تجلی ملکات و صفات اخلاقی و با تکیه بر اصول عرفان اسلامی توجه ویژه نشده است. از این رو با توجه به نقش خیال در دستگاه ادراکی و تحریکی انسان و تأثیری که در افعال انسان به مثابه سامان‌دهنده زیست اخلاقی دارد، این پرسش مطرح است که جایگاه و نقش خیال در زیست اخلاقی چیست؟ این مقاله در صدد یافتن پاسخی به این پرسش با تأکید بر دیدگاه ابن عربی خواهد بود.

چیستی و جایگاه خیال در عرفان

عالم خیال در هستی‌شناسانی عرفانی بخشی از نظام هستی و یکی از حضرات خمس است که بین عالم عقل و عالم ماده قرار گرفته است. خیال در این معنا جوهری نورانی شبیه به جوهر جسمانی است که اولین محل تجلی مثالی صوری برای حقائق موجود در حضرت علمیه الهیه است. این عالم به جهت داشتن برخی از خصوصیات مادی مانند مقدار، حجم و رنگ، صور موجود در آن شبیه جوهر مادی است و به جهت داشتن

برخی از خصوصیات عالم عقل مانند نورانی بودن شبیه جوهر عقلی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷). با توجه به قوسی بودن نظام عالم، عالم مثال که از آن به «برزخ» نیز یاد می‌شود به دو قسم «برزخ نزولی» و «برزخ صعودی» تقسیم می‌شود. برزخ نزولی مرتبه‌ای از تجلی است که قبل از نشئه دنیا و بعد از نشئه عقل قرار گرفته است و از آن‌جا که صور نورانی موجود در آن ممکن است که به عالم حس تنزل کنند، به آن «غیب امکانی» نیز گفته می‌شود (ابن عربی، بی تا: ۷۸/۳). به بیان فلسفی می‌توان این نشئه را در مرتبه علت فاعلی نسبت به ما دون دانست؛ نفس زمانی که در مرتبه حسی است با اتصال به خیال منفصل و مشاهده صور موجود در آن تأثیر پذیرفته و موجب تغییر در رفتار و عملکرد او می‌شود. اما در قوس صعود صور نورانی مجرد موجودند و چون امکان رجوع و تنزل به نشئه ماده را ندارند، به آن نشئه «غیب محالی» گفته می‌شود (همان: ۷۸/۳). از منظری دیگر نیز می‌توان این مرتبه از تجلیات را در حکم علت غایی دانست، زیرا صور موجود در برزخ صعودی در واقع همان صورت حقیقی اعمال و نتیجه افعالی است که انسان در رحم دنیا انجام داده است. از این رو عالم خیال یکی از رحم‌های عالم است که برخلاف رحم مادی که موطن تکون بدن است، موطن صور محسوسات و معانی است و خداوند معانی علوی را به هر صورتی که بخواهد در آن ظاهر می‌کند. (همان، بی تا: ۵۰۸/۳). از تمایزات برزخ نزولی و صعودی آن است که برزخ نزولی قابل مشاهده و کشف بسیاری واقع می‌شود مانند اینکه برخی با اتصال و مشاهده این عالم از حوادث آینده خیر می‌دهند ولی مکاشفه برزخ صعودی برای افراد اندکی که از درجات روحی برخوردارند ممکن است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۰۲). این ادراک شهودی توسط قوه باطنی در نفس است که از آن به «خیال متصل» یا «خیال مقید» یاد می‌شود. این اصطلاح

از خیال یکی از ابزارهای معرفتی و تحت اراده نفس است. خیال متصل کارکردهایی مانند حفظ صور محسوسات، تصرف در صور و انشاء صورت‌های مثالی و نیز محل افاضه صور موجود در خیال منفصل (مثال منفصل) است (ابن عربی، بی‌تا: ۲/ ۳۷۷).

هر چند جمهور حکماء، خیال را به عنوان خزانه حس مشترک، پذیرنده و منفعل و آنچه که فعال بوده و به ترکیب و تفصیل صور می‌پردازد را قوه متخیله می‌نامند؛ در مقابل ابن عربی با حفظ نقش منفعل خیال به عنوان مجمعی برای حواس، از خیال خلاق و فعال سخن می‌گوید. نزد او خیال، ارض حقیقت و موطن جمع اضداد است. او خیال را از آن جهت که خلاق است، شبیه‌ترین موجودات به خداوند می‌داند (سرمدی و حکمت، ۱۳۹۲: ۷). در حقیقت ارتباط نفس با عالم مثال از طریق قوه خیال است. نفس به میزان استعداد و آمادگی که از راه افعال ارادی خویش تحصیل می‌کند، می‌تواند با عالم مثال مرتبط شود و معانی که در آن ظرف تجسم یافته‌اند را مشاهده کند (ابن عربی، بی‌تا: ۲/ ۹۸). این ارتباط در عالم خواب و بیداری ممکن است. انسان سالک در خواب از قوای حسی و ظاهری رها گشته و به قوای باطنی منتقل می‌گردد و با استفاده از آن‌ها می‌تواند معانی و حقائق علوی که از جمله آن‌ها معانی و حقائق اخلاقی است را در تمثلات نورانی مشاهده نماید. مثلاً در عالم خواب می‌بیند که به او شیر نوشانده می‌شود؛ شیر همان صورت مثالی حقیقت علم است. مشاهده آن دسته از صور مثالی که مربوط به جنبه عملی و زیست فردی و اجتماعی است بسته به میزان آمادگی و استعداد نفس، زمینه صدور فعل اخلاقی و در صورت تکرار و رسوخ آن در نفس، تحقق زیست اخلاقی را به دنبال خواهد داشت.

جایگاه خیال در قلمرو زیست انسان

قوه خیال به جهت گستره‌ای که دارد، هر چه از امور متضاد، محالات و صور محمود و مذموم را می‌تواند در خود جای دهد. این قوه از جهت ماهوی امری خشتی است و از این جهت می‌تواند الهی و غیر الهی باشد. این بدان خاطر است که در عرصه خیال هم ملک راه دارد و هم شیطان، و به همین سبب است که در عالم خواب، خواب‌ها گاهی ملکوتی و گاهی شیطانی و نفسانی است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱۵۹/۳). خیال چنان قدرتی دارد که می‌تواند در عالم طبیعت اثر کند. این قدرت حتی در چگونگی شکل‌گیری و تکون جنین در هنگام انعقاد نطفه اثرگذار است (ابن عربی، بی‌تا: ۵۰۸/۳).

قوه خیال می‌تواند آینه‌ای برای صور موجود در مثال منفصل بوده و حکایت‌گر آن صور باشد. هر مقدار که اتصال انسان با حواس ظاهری و قوای نفسانی خویش کمتر باشد، این قوه فعال‌تر بوده و صور منعکس شده در آن مطابق با صور موجود در عالم مثال منفصل خواهد بود که بهترین نمونه برای این وضعیت، حالت خواب است. در مقابل به میزان اتصال نفس به حواس و قوای خویش، این قوه از نشاط و کمالش کاسته و به جهت ایجاد مشغولیت‌های بدنی از درک آن حقائق نورانی و صور مثالی محروم می‌گردد و به انشاء صوری که مطابقی در خارج از عالم خیال انسانی ندارند مشغول می‌شود (همان، ۱۹۴۷: ۷۵/۲). خیال از طریق همین صورت‌ها بر فعل و رفتار انسان تأثیرگذار است. صور خیالی مثبت اثر مثبت و صور خیالی منفی و غیراخلاقی تأثیر منفی بر عملکرد و رفتار انسان می‌گذارد. حال در این عرصه زندگی که میدان تراحم تمایلات و جهاد اکبر است، راه پیروزی استمداد از صور خیالی مثبت و ارزشی است تا به مدد آن‌ها صورت فاضله از جوانح به شکل عمل اخلاقی در جوارح ظهور یافته و با استمرار آن،

عمل اخلاقی تبدیل به زیست اخلاقی که نوعی استمرار عمل در آن است تبدیل گردد. برای نمونه، خشم به عنوان یکی از موانع تحقق زیست اخلاقی، موجب تنزل انسان به رتبه بهائم و درندگان می‌شود. انسان در هنگام مواجهه با این رذیله اخلاقی می‌تواند از قوه خیال بهره گرفته و صورت مثالی آن را در خود به شکل حیوان درنده خوبی که در پی درندگی است تصویر نماید؛ یا اگر کسی به او ظمی روا داشته و قوه غضبیه او را تحریک می‌کند که انتقام بگیرد در خیال متصل خویش صورت مثالی انتقام را به شکل درنده خوبی که در انتظار فرصتی برای لطمه‌زدن به دیگری است تصویر نماید و این تصویرسازی‌های قوه خیال باعث می‌شود که به حقیقت مذموم عمل خویش نزدیک گشته و عملی قبیح از او صادر نشود (همان، ۱۴۲۲: ۶۶/۱).

تمام حواس ظاهری که خدّام انسان در عالم حس هستند و هر کدام از آن‌ها به تنهایی رئیس و مخزنی بر صنف خاصی از دارایی‌های حسی اعم از بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لمسی او هستند در عین حال مرئوس و تحت سلطنت خیال هستند. قوه خیال در خواب و بیداری مشغول ساخت صور خیالی بوده و دائماً در حال عرضه آن‌ها بر ذات نفس است و نفس به جای مطالعه حقیقت ذات خویش مشغول مطالعه صوری است که خیال بر او عرضه کرده است. توجه نفس به آن صور خیالی مانع از توجه به ذات و حقیقت علوی خویش که همان ظهور الهی است می‌گردد که خود نوعی حجاب به‌شمار می‌رود (آملی، ۱۳۸۲: ۶۳۳). نفس تحت تأثیر صورت‌های خیالی که انتخاب، ذخیره یا انشاء نموده است، احوال گوناگونی را تجربه می‌کند. به مرور زمان و متناسب با نوع صورت‌های خیالی، احوال به ملکات پایدار در نفس تبدیل گشته، هویت افراد را می‌سازند. از این رو قوه خیال در کنار سایر قوای ادراکی و تحریکی، تأثیری

بی‌بدیل در ساخت حقیقت وجودی انسان و کیفیت زیست او دارد.

ماهیت زیست اخلاقی و پیوند آن با خیال

در هستی‌شناسی عرفانی وجود منحصر در ذات حق است و هر چه غیر اوست مظاهر حق‌اند. از این رو صفات اخلاقی نیز که رجوع به حق داشته و مظهری از اسماء الهی به‌شمار می‌روند در هر یک از مراتب و عوالم هستی هم‌سنخ با آن عالم تجلی می‌یابند. اما از منظر انسان‌شناختی، اخلاق عبارت از ملکات نفسانی است که با وجود آن‌ها افعال پسندیده بدون اینکه نیاز به فکر و تأمل باشد از انسان صادر گشته و در صورت تکرار عمل همراه با نیت صادق، هیأت‌هایی راسخ در نفس ایجاد می‌کند که سیر و سلوک را آسان می‌گرداند (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۴۷). در واقع اخلاق فاضله ظهور و تجلی همان هیئات نورانی راسخ در نفس است که به واسطه مداومت بر حفظ آن‌ها در قلب به ثبات رسیده‌اند (همو). همچنین مراد از زیست اخلاقی، زیستن بر پایه همان بنیادهای ارزشی و فضائل اخلاقی و پیوند زدن لحظه‌های زیست دنیا با آن‌هاست، به گونه‌ای که از نیات در موطن اندیشه و فکر گرفته تا عمل جوارحی، همه ظهور و تجلی صفاتی است که با نفس فاعل عجین شده و با وی متحد گشته است. اصل حیات امری طبیعی است که با توجه به جهت و هدفی که انسان در پی آن دارد می‌تواند سعادت‌ساز یا سعادت‌سوز باشد، چنانچه نیات و عملکرد انسان مبتنی بر نظام ارزشی الهی قرار گیرد و این امر به صورت مستمر در افعال او ظاهر گردد، از افعال جزئی اخلاقی به زیست اخلاقی تبدیل شده و تمام عرصه‌های اختیاری زیست انسانی را دربر می‌گیرد.

از این رو رفتار و عمل پسندیده مستلزم داشتن باطنی نیکو است و مراد از باطن همان خواطر و صور خیالی موجود در صقع نفس است؛ این تلازم به آن خاطر است که

هر امر جسمانی در عالم اکبر مثال و رقیقه حقیقت روحانی خویش است. ابن عربی در مقام تمثیل این اصل به صفت قهر الهی و غضب در انسان مثال می‌زند. آتش جسمانی که اثرش سوزاندن است، مثال حقیقی آتش روحانی است که همان قهر الهی است. از آنجا که نفس انسانی عالم اصغر و آینه عالم اکبر است، امور روحانی و معانی علوی نیز در مرتبه نفس بسته به میزان استعداد و قابلیت نفوس متجلی می‌شوند. مثلاً قهر الهی به صورت برانگیخته شدن غضب در نفس انسان جلوه می‌کند و همان اثری که آتش جسمانی در سوزاندن اشیاء دارد، غضب در سوزاندن اخلاق دارد (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱/۲۲). تعلق هستی‌شناختی میان عوالم پایین با عوالم بالا تا اندازه‌ای است که اشیاء مادی اثر حقیقت روحانی خویش هستند و اگر آن حقائق ملازم لذت و رنج باشند، لذت و رنج آن‌ها بیشتر و بادوام‌تر از مثال مادیشان است (همو)؛ بنابراین لذت و رنجی که نفس در مرتبه مثالی و خیالی خویش از احسان، حسن معاشرت، صدق و دیگر فضائل اخلاقی می‌برد به مراتب بالاتر از لذت نفس در مرتبه قوای حسی است. آنچه از گفتار و کردار که در جوارح ظاهر می‌شود، وجودی در عوالم بالاتر یعنی ماوراء غیب الغیب (مرتبه فوق عقل)، غیب الغیب (مرتبه عقل) و نفس یا غیب ادنی (مرتبه مثالی نفس است) دارد (همان: ۲۵). فعل انسان آنگاه که در جوارح ظاهر می‌شود همانند ریسمانی است که ابتدای آن در عوالم بالاتر به حرکت درآمده و متجلی شده است، با این تفاوت که تا پیش از تجلی در مرتبه خیال انسان بدون اراده و اختیار انسان بوده و به تعبیر دیگر «حرکت اشیاء در قوس نزول مثل این است که از عقب رانده می‌شوند» (مطهری، ۱۳۷۷: ۷۳/۲۳)؛ ولی پس از تجلی در خیال متصل برای ظهور در عالم حس با صفت اراده همراه می‌شود و تحت تأثیر قوه خیال قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر. در قوس صعود سیر

و سلوک از مقام ظلمانی نفس آغاز و تا مقام نورانی قلب ادامه دارد (همان: ۵۳). از این رو خیال را می‌توان یکی از عوامل زمینه‌ساز زیست اخلاقی به عنوان مصداقی از افعال اختیاری انسان، دانست.

اخلاق عرفانی از حیث روشی طی مقامات و مراتب سلوکی یا همان اصل ترتب مقامات سلوکی بر یکدیگر و پیمودن مرحله به مرحله منازل مطرح در سلوک است. طبق این اصل سالک مراتب ابتدایی سلوک را در نفس خویش به فعلیت رسانده و به مراتب دیگر راه می‌یابد. در کتب عرفانی از این اصل با تعبیر: «لاتصح النهایات الا بتصحیح البدایات، كما إنَّ الأبنیه لاتقوم الا علی الاساس»^۱ (انصاری، ۱۴۱۷: ۲۸) یاد شده است. این بدان خاطر است که اخلاق عرفانی سیر عمودی دارد نه افقی و لازمه عمودی بودن آن دارای مقامات بودن است به گونه‌ای که این مقامات با یکدیگر مرتبط بوده و سالک اخلاقی یا در حال صعود یا در حال تنزل از آن‌هاست. از طرفی چون حقیقت اخلاق همان صفات و ملکات پایدار در نفس است، دارای اصول ثابت در حضرت علمیه الهی است و در طی مراتب نزولی به حقائق و معانی عقلی و سپس به صور مثالی در آمده و در نهایت در عالم حس به صورت افعال از نفس صادر می‌شوند؛ در قوس صعود نیز این نفس انسانی است که با اعمال خویش به آن صفات زینت یافته و به هر میزان که این اوصاف در او تحقق یافته باشد، از مقام نفس به مقام قلب و سپس روح نائل می‌گردد. به همین سبب است که در عرفان اسلامی ابرار به دو تقسیم شده‌اند: گروه نخست صالحانی هستند که هنوز در مقام نفس باقی مانده و از مقام بدن و تعلقات آن گذر نکرده‌اند و به

۱. مراحل نهایی جز با اصلاح مقدمات صحیح نخواهد گشت، چنان که ساختمان (بر چیزی) جز اساس و پایه آن استوار نمی‌گردد.

مرتبۀ تجرد نفس نرسیده‌اند؛ این دسته کسانی هستند که جانشان توسط ملائکه رحمت اخذ خواهد شد؛ اما گروه برتر صالحانی هستند که از مقام نفس گذر کرده و به مقام تجرد یا همان مقام قلب نائل گشته‌اند و ملک الموت قابض جان آن‌ها خواهد بود (کاشانی، ۱۴۲۲: ۱/۳۵۹).

چنین اصلی برخاسته از نگاهی است که عارفان به انسان دارند، آنان برخلاف فلاسفه که نفس انسان را در یک برش عرضی به سه قوه: شهویه، غضبیه و عاقله تقسیم می‌کنند و اتصاف به فضایل را در اعتدال قوا و اتصاف به رذایل را در افراط و تفریط آن می‌دانند، در حالیکه در عرفان حقیقت انسان حقیقتی ذومراتب است، به گونه‌ای که مراتب پایین، رقیقه مراتب بالایی او هستند و بر همین اساس، پیش از فعلیت یافتن مراتب بالاتر لازم است مراتب پایین‌تر به فعالیت و کمال خویش رسیده باشند.

انواع اخلاق و نسبت آن با خیال

بررسی انواع گوناگون اخلاق با توجه به ملاک‌های متعدد در تقسیم‌بندی آن، مسأله‌ای خارج از غرض این تحقیق است، اما آنچه در این‌جا لازم است، بیان انواع اخلاق بر اساس غایت متوقع از آن و بررسی نقش خیال در هر کدام از آن‌ها است. از این رو در یک تقسیم کلی می‌توان دو نوع اخلاق اعتدالی و توحیدی را مطرح نمود.

اخلاق اعتدالی

از آنجا که اخلاق در اصل مربوط به نفس و ملکات نفسانی است، با نگاهی به قوای نفسانی می‌توان از رویکردی اخلاقی یاد کرد که در حقیقت همان اخلاق مطرح در میان حکماء بوده و آن را به عنوان اولین مرتبۀ اخلاق نام برد. غایت در این نوع از اخلاق به اعتدال رساندن قوای شهویه و غضبیه و ناطقه است که در نهایت به فضائل اخلاقی

«شجاعت»، «عفت» و «حکمت» می‌رسد و با اجتماع این صفات، سالک موصوف به صفت «عدالت» می‌شود. هر چند این نوع از اخلاق مبتنی بر نگاهی فلسفی بوده و در حقیقت ریشه در فلسفه یونان دارد و در فلسفه اسلامی نیز بدان پرداخته شده است اما از منظر عرفان اسلامی نیز مورد اعتناء بوده است؛ برخی از عرفا اختلاف مردم در اخلاق را ناشی از مدیریت قوای فوق می‌دانند (همان: ۵۰). در این مرتبه از اخلاق خیال در حالت اعتدالی بسر می‌برد. حالت اعتدالی خیال به این است که تحت سیطره عقل بوده از او فرمان ببرد. به عبارت دیگر در این مرتبه از اخلاق خیال مانند سایر قوای دیگر باید به میزان عقل تن داده از سیطره آن خارج نشود تا به سیطره نفس (هواجس نفس) یا شیطان (خواطر شیطانی) مبتلا نگردد.^۱

نسبت قوای سه‌گانه با خیال بدین گونه است که: اعتدال در مقام شهوت بدان معناست که صور خیالی در نفس نه کشش و میل به شهوت افسار گسیخته ایجاد می‌کند و نه بی میلی نسبت به لذت‌های حلال و ضروری برای ادامه زندگی. اعتدال در مقام غضب نیز نه موجب به تصویر کشیدن صور افراطی غضب و خشم مانند ظلم و تعدی به حق دیگران می‌شود و نه کسالت و بی‌حوصلگی نسبت به دفاع از حق خود، خانواده و حتی جامعه مانند دفاع از حق مظلوم در مقابل ظالم را به دنبال دارد. در مقام فکر نیز خیال معتدل، زمینه‌ساز ایجاد صوری است که عقل با بهره‌گیری از آن‌ها به ساخت قیاسات و تمثیلات و استقرئات و صدور حکم می‌پردازد. در این اخلاق غرض نهایی متخلق شدن به مکارم اخلاق است و ملکه گشتن آن در زندگی است. اما این اخلاق مطلوب نهایی

۱. در مورد خواطر نفسانی و شیطانی در ادامه توضیح داده خواهد شد.

عرفان ابن عربی نیست بلکه با توجه به مراتبی و مقاماتی بودن اخلاق، برای رسیدن به مقامات بالاتر و مطلوب نهایی که مقام فناء فی الله است رسیدن و سپری کردن این مرتبه از اخلاق لازم ولی کافی نیست.

اخلاق توحیدی

در اخلاق توحیدی هدف صرفا کسب فضایل نیست؛ بلکه مجذوب ربّ شدن و تخلّق به خلق الهی و در نهایت فنا شدن در ذات حق است. به عبارت دیگر «هنگامی که ایمان بنده شدت می یابد، دل او مجذوب تفکر دربارهٔ پروردگار خویش می شود، و همیشه دوست دارد که به یاد او باشد و اسماء حسناى محبوب خود را در نظر بگیرد، صفات جمیل او را بشمارد؛ این جذب و شور هم چنان در او رو به فزونی می گذارد، و این مراقبت و به یاد محبوب بودن، رو به فزونی می رود تا آنجا که وقتی به عبادت او می ایستد، طوری بندگی می کند، که گویی او را می بیند و او برای بنده اش در مجال جذب و محبت و تمرکز قوی تجلی می کند، و هم او را می بیند و هماهنگ آن محبت به خدا نیز در دلش رو بشدت می گذارد.» (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱/۳۷۴). بر خلاف اخلاق اعتدالی که متحرک در آن نفس است، در اخلاق توحیدی آنچه متحرک است قلب سالک است. قلب مرتبه ای وجودی از انسان است که فوق نفس بوده و از مراتب باطنی وجود انسان است که از آن به «کنز خفی» یاد شده است (همان: ۵۴۱). قلب یکی از نعمت های بزرگ الهی است که در نهاد هر انسانی به صورت بالقوه نهادینه شده است و سالک اخلاقی پس از تحمل ریاضت های مشروع و معقول و رسیدن به مرحله اخلاق اعتدالی، خود را در مواجهه با صوری نورانی می یابد که تا به حال با آن مواجه نشده بود. آن صور در حقیقت صور موجود در عالم خیال منفصل است که از فیوضات حضرت حق بوده و با

صفا و پاک شدن نفس، انسان پا به مرتبه قلب نهاده و قلب که محل کشف و شهود است با چشم باطن می‌تواند آن‌ها را رؤیت نماید. هر چند مرتبه قلب مراتب برتری دارد و این سیر می‌تواند تا مرتبه «سر» که باطنی‌ترین مرتبه در ساحت هستی انسان است ادامه یابد، بحث از آن خارج از هدف اصلی این تحقیق بوده و نیازمند مجالی دیگر است. قلب سالک پس از وصول به مجرد مثالی و توجه قلبی نسبت به عوالم بالا چشم بصیرت یافته و با مراقبت از نفس خویش از رؤیت حقائق و معانی در مثال مقید که همان خیال متصل است به رؤیت آن‌ها در ظرف مثال مطلق راه می‌یابد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۸۳). از جمله آن صور نورانی حقایق اخلاقی است که مظاهر برخی از اسماء الهی است. «اسماء الهی گاه وجود عینی دارند و گاه جزء معارف و اخلاق محسوب می‌شوند و وجودی خارج از نفس ندارند، لکن می‌توان گفت که همه اوصاف و معانی اخلاقی صورتی زشت یا زیبا در ملکوت و عالم مثال دارند، که عرضه آنگونه از معانی اخلاقی می‌تواند همراه با عرضه صورت‌های مثالی آن‌ها باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۳/۳).

هر چند در این مقام (فناء) عنصر خیال نقش براق و بالابرنده سالک را ایفاء نمی‌کند، چراکه در این مرتبه از اخلاق سالک با حقیقتی باطنی‌تر از نفس و قوای آن که هر دو از ساحات هستی اویند به خلق الهی متجلی می‌شود، اما در مقام بقای بعد از فناء خیال فعال گشته و چون وجود حقانی پیدا کرده است معانی و حقایقی را که با قلب مشاهده نموده را در درست‌ترین وجه خود صورتگری نموده و بر اساس حدیث نبوی ﷺ: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۵۱) در تبیین حقایق عالیه برای افراد مادون و به زبان قوم نقش اساسی ایفا می‌کند.

بنابراین در اخلاق توحیدی به میزان پاکی و صفاء قلب که در صقع وجودی انسان

نهادینه شده است، مشاهدات آن نیز با صفاتر و نورانی تر است و هر میزان قلب سالک تحت تأثیر قوای نفسانی قرار گیرد از میزان این صفا کم شده و از آن مشاهدات محروم می‌گردد. صور مشاهده شده در این مقام در حقیقت همان معانی و حقائق است که از جمله آن‌ها حقائق اوصاف اخلاقی است که به افاضه الهی در مراتب پایین‌تر در صورت‌های مثالی جلوه‌گر شده و در عالم مثال منفصل به جهت ایجاد کشش و جذب در نفس سالک برای رسیدن به عوالم بالاتر ایجاد شده است. بنابراین صور موجود در خیال انسان متخلّق به فضائل اخلاقی همان صور منعکس شده از خیال منفصل است که گاه در خواب و رؤیا بر انسان متجلی می‌شود و گاه برای افراد خاص در حالت بیداری مشاهده می‌شود.

نسبت میان اخلاق توحیدی و خیال را می‌توان این‌گونه توصیف نمود که این سنخ از اخلاق بر محور حبّ و عشق به حق است؛ در عرصه عشق آنچه باعث وجد و نشاط و انگیزه در عاشق است نه صورت حقیقی و مادی معشوق بلکه همان صورتی است که خیال او تصویرگری کرده است. همان‌طور که در عشق‌های طبیعی عاشق در خیال خویش صورتی را انشاء نموده و صورت حقیقی معشوق را بر آن تطبیق می‌کند. دلیل این مطلب آن است که با وجود جدایی وجه معشوق از بصر و سمع و سائر حواس ظاهری عاشق، تعلق خاطر او منقطع نگشته بلکه محبوب نزد محب به واسطه صورت خیالی او همواره حاضر است (ابن عربی؛ بی تا: ۳/ ۴۵۰).

رابطه تهذیب خیال با اخلاق

خیال می‌تواند عامل بازدارنده یا رساننده به کمال نهایی انسان باشد. خیال مغلوب از هوای نفس تجلی‌گاه شیطان و صور ردائل اخلاقی خواهد بود و با تبعیت از عقل تجلی

گاه انوار عقلی و اسماء و صفات الهی و فضائل اخلاقی است. امام خمینی ضمن تأکید بر اهمیت ضبط خیال در مسیر جهاد اکبر می‌گوید: «انسان مجاهد که در صدد اصلاح خود برآمده و می‌خواهد باطن را صفایی دهد، باید زمام خیال را در دست گیرد و نگذارد هر جا می‌خواهد پرواز کند؛ و مانع شود از اینکه خیال‌های فاسدِ باطل برای او پیش آید، از قبیل خیال معاصی و شیطنت.» (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۷). تمکین خیال از عقل در جهت‌گیری صحیح مقدمه و شرط حرکت به صلاح و رستگاری و در حقیقت تمکین حیات طبیعی از حیات حقیقی انسان است که این امر خواست تمام انبیاء الهی بوده است. ظرف خیال، ظرف کثرت است و در نسبتی که با عقل برقرار می‌کند، می‌تواند مجمع صور حق یا باطل باشد. ظرف کثرت (خیال) بدون عقل وحدت بین و وحدت بخش، راه به جایی نمی‌برد. خیال عقلانی، خیال الهی و خیال الهی، همان خیال عقلانی است. تبعیت سالک از خیال عقلانی و الهی گرایش‌ها سالک را به سوی فضائل و دوری از رذایل تنظیم کرده و زمینه زیست اخلاقی را فراهم می‌آورد. «اگر علم به خوبی چیزی، کامل بود، به طوری که عقل نظری طبق برهان مطلبی را فهمید و توانست که سایر مجاری ادراکی خود مانند وهم و خیال را رام کند که مجاری تحریکی او را گمراه نکنند و شهوت و غضب او را نشورانند، در چنین فضایی عقل عملی به آسانی هم آوای عقل نظری می‌شود و با هماهنگی این دو عامل مهم، جریان گرایش به فضیلت و گریز از رذیلت محقق خواهد شد» (جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف: ۹/ ۵۷۹).

بنابراین خیال برای نفس خاصیتی ابزاری دارد و می‌تواند زمینه‌ساز سعادت یا شقاوت او باشد. ماهیت ابزاری و خشنای خیال اهمیت چگونگی بهره‌وری از آن را پررنگ می‌کند. «انسان به واسطه طهارت قلب یعنی تطهیر خیال از عقاید فاسد و

تخیلات پست و باطل و طهارت ذهن از افکار باطل و طهارت عقل از پذیرش و التزام به نتایج حاصل از افکار نادرست، و طهارت نفس از مشتبهات نفسانی و همچنین سایر انواع طهارات از طهارت روح و سر، موجودی می‌شود تام العیار و ابدی الحیات که بر او انوار ملکوت افزایده می‌گردد، و به حضرت علمیه و مقام واحدیت متصل می‌گردد.» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۰۰)

فیض حق تعالی دائم است و انسان به میزان پاکی باطن و ظاهر دریافت کننده آن است. پاکی حواس ظاهری به واسطه دوری از ادراک اموری است که مضر به حال قلب او بوده و حتی نیازی به ادراک آن‌ها ندارد و پاکی اعضاء بدن به واسطه مواظبت از انجام افعالی است که مورد تأیید عقل و شرع مقدس نیست. اما طهارت باطن همان طهارت قلب و جان است که با کم کردن تعلقات به غیر حق و حتی غیر حق را اراده نکردن حاصل می‌گردد و لازمه این امر طهارت خیال همراه با طهارت ذهن و عقل است. طهارت خیال عبارت است از مراقبت از آن در برابر اعتقادات فاسد و صورت‌های خیالی پست و عدم جولان آن در میان آرزوهای طولانی است.

هر انسانی با توجه به اعمالی که انجام داده است برزخ صعودی خویش که همان عالم قبر اوست را می‌سازد. تناسب اعمال با برزخ صعودی اشخاص در ادبیات حدیثی به این صورت بیان گشته است که «فهو اما روضة من ریاض الجنان أو حفرة من حفر النیران» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۲۷۹).

سالک پس از رسیدن به تجرد تام و توجه قلبی به عوالم بالا چشم بصیرت یافته و با مراقبت از نفس خویش از رویت در مثال مقید که همان خیال متصل اوست به رویت مثال مطلق راه می‌یابد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۸۳) و چون هر چه در آنجا می‌بیند جز انعکاس

انوار روحانی و لذائذ معنوی نیست، سعی و همت بیشتری بر تهذیب نفس می‌کند. از این رو هر چه خیال پاکیزه‌تر باشد شهودات او نیز پاک‌تر بوده و مشهود نزد او نیز روشن‌تر خواهد بود تا جایی که می‌تواند به مراتب بالاتر شهود که همان شهود به واسطه جمع بصر و بصیرت است راه یابد و در نهایت به مقام ولایت که در آنجا شهود ذات حق است برسد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۸۱). پیمودن این مقامات بدون تهذیب نفس و تزکیه قلب (تهذیب خیال) میسر نخواهد بود.

خواطر قلبی و زیست اخلاقی

خواطر جمع خاطر بوده و در لغت به معنای «اضطراب و حرکت» آمده است و نیز به معنای «گذشتن سریع چیزی از قلب بدون توقف و کندی است» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۹۹/۲). در اصطلاح عرفان «هر خطابی که بر قلب وارد شود یا واردی که انسان نقشی در شکل‌گیری آن ندارد» خاطر گفته می‌شود و به چهار قسم تقسیم شده است: الف) خواطر ربّانی؛ اولین خاطر است که خطا در آن راه نداشته و موجب تنبه انسان است. ب) خواطر ملکّی؛ خاطری است که سبب میل و گرایش به انجام مستحبات و واجبات است و به آن «الهام» گفته می‌شود. ج) خواطر نفسانی؛ خاطری است که موجب حظ و بهره‌نفس است و نام دیگر آن «هاجس» است. د) خواطر شیطانی؛ خاطری از ناحیه شیطان بوده و دعوت به مخالفت با حق می‌کند و نام دیگر آن «وسواس» است. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۴). خواطر گاه در قالب معانی ظهور می‌کنند که قوه واهمه محل تجلی آنها است و گاه در قالب صور هستند که در این حالت محل ظهور آنها قوه خیال است.

خواطر جایگاه مهمی در کیفیت صدور فعل دارند. نیت، عزم و اراده که مبادی

سه‌گانه صدور فعل اختیاری هستند، پس از تصویرگری خیال در ذهن فعال می‌شوند و از این رو خواطر را می‌توان مبدأ المبادی افعال بشمار آورد. چنانچه خواطر در قالب صور افعال باشند، خیال فعال گشته و موجب برانگیخته شدن نفس می‌شود و نیت را ایجاد می‌کند و نیت رغبت را و در نهایت رغبت اعضاء و جوارح را به حرکت در می‌آورد. خواطر نیت را ایجاد کرده و نیت رغبت را و در نهایت رغبت اعضاء و جوارح را به حرکت در می‌آورد. این خواطر گاه محمود و گاهی مذموم هستند که به اولی الهام و به دومی وسوسه گفته می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۴). تکرار خواطر و به تبع آن تکرار افعال انسانی، باعث می‌شود ملکاتی در انسان ایجاد شود. این ملکات مبنای حشر نفوس در قیامت و شکل دهنده سعادت و شقاوت اخروی انسان‌ها است.

از آنجا که محل خواطر قلب است، قلب به آینه‌ای تشبیه شده است که دائماً صورت‌های مختلف در آن منعکس می‌شوند. این صور که از طریق حواس ظاهری و باطنی از جمله خیال، شهوت و غضب وارد قلب می‌شوند، باعث ایجاد حالات و انفعالات گوناگون در قلب می‌شوند. تأثیر وجودی آن صورتهای در قلب حتی با قطع ارتباط حسی نیز پابرجاست. چراکه قوه خیال علاوه بر اینکه دائماً آن صورتهای را بر قلب عرضه می‌کند، از صورتی به صورت دیگر منتقل می‌شود که این انتقال موجب تغیر و تأثر قلب و از حالی به حال دیگر شدن آن است و خواطر چیزی جز همان اندیشه‌ها و صورتهای باقی مانده از تأثیر قوه خیال بر قلب نیست (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۴۷/۵).

همچنین محیی‌الدین ابن عربی قلب را به کعبه تشبیه نموده و وجه شباهت را محل و جایگاه خداوند بودن آن دو معرفی می‌کند. او قلوب مؤمنین را به شکل مربع ترسیم می‌کند که چهار رکن داشته متناسب با چهار رکنی که خداوند در کعبه ظاهر نموده است

و ارکان چهارگانه کعبه را مطابق با خواطر چهارگانه در قلب می‌داند. خواطر ربانی را متناظر به حجر الاسود؛ خواطر ملکی را متناظر رکن یمانی؛ خواطر نفسانی متناظر با رکن شامی و خواطر شیطانی را متناظر با رکن عراقی؛ وجه این نامگذاری برگرفته از اذکار و دعاهایی است که از شارع مقدس در هنگام مواجهه با هر کدام از ارکان چهارگانه وارد شده است. اما قلوب انبیاء و اولیاء الهی را به شکل مثلث می‌داند به این سبب که در قلوب آن‌ها اثری از خواطر شیطانی نیست (ابن عربی، بی تا: ۱/۶۶۶)؛ از همین روست که انبیاء و اوصیاء الگوهای کامل زیست اخلاقی بوده و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به عنوان خاتم آنان هدف از رسالت خویش را تمام کردن و به کمال رساندن مکارم اخلاقی معرفی نموده است (همان: ۲/۶۱۶). همچنین در آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) به الگوپذیری در افعال و اخلاق از پیامبر (صلی الله علیه و آله) سفارش شده است.

در بین اقسام چهارگانه خواطر، سالک برای داشتن زیست اخلاقی مطلوب، لازم است از خواطر ربانی و ملکی بهره‌ای داشته و سعی در دور نمودن خواطر شیطانی و نفسانی نماید؛ این مطلب را می‌توان از روایتی از اصول کافی بدست آورد: «برای انسان دو خاطر است یکی از جانب فرشته که موجب فهم و نرمی دل است و دیگر از جانب شیطان که موجب سهو و قساوت دل.» (کلینی، ۱۴۲۹: ۴/۲۳)؛ ظاهر شدن ملکات نفسانی که با وجود آن‌ها افعال پسندیده بدون اینکه نیاز به فکر و تأمل باشد از انسان صادر می‌گردد و در صورت تکرار عمل همراه با نیت صادق، هیأت‌هایی راسخ در نفس ایجاد می‌کنند و سیر و سلوک را آسان می‌گردانند جز با آمادگی، پذیرش و همراهی دل میسر نیست. از این رو انسان با بهره‌مند شدن از خواطر ملکی انگیزه کافی

را برای الهی و اخلاقی زیستن به دست آورده و در صورت استمرار این نحوه زیست برای او ملکه می‌گردد.

محاسبه و مراقبه نفس که یکی از لوازم سلوک عرفانی است بسته به میزان رشد اخلاقی سالک گاهی در مراتب نازل تنها به مراقبه و محاسبه اعمال روزانه انجام می‌پذیرد، ولی در مراتب بالاتر از رشد حتی خواطر هم مورد توجه بود که اگر در طول روز و شب، خواطر مذموم و غیر الهی عارض شده است از آن استغفار کنند. این نشاگر اهمیت حفظ و حراست از خواطر است (شرح الأسماء الحسنی؛ ص ۱۵۵). اهمیت مضاعف توجه به خواطر بدان سبب است که خواطر هر کس سازنده حقیقت صورت برزخی او است. کسی که در مسجد به نماز مشغول است هر چند کالبد بدنی او در مسجد است ولی خیال او در بازار مشغول معامله است؛ عدم حفظ خواطر نمازگزار را از عالم برتر و علوی به عالم دنیا بازمی‌گرداند (کاشانی، ۱۴۲۲: ۳۸/۱).

همان طور که خواطر سازنده و شکل دهنده افعال انسان است، افعال نیز صورت برزخی انسان را می‌سازد. افعال محمود صورت‌های برزخی نیکو سازند و بد خلقی صورت‌های برزخی زشت همانطور که در روایت وارد شده است که برخی در محشر به صورت خوک و بوزینه محشور می‌گردند (کاشانی، ۱۳۸۰: ۳۱۶).

نتیجه‌گیری

زیست اخلاقی اصلی ضروری در سلوک عارفانه بوده که در آن از نیات در موطن اندیشه گرفته تا اعمال جوارحی، همه ظهور و تجلی صفاتی است که با نفس سالک عجین شده و با وی متحد می‌گردد. اخلاقی زیستن به معنای مصدری فعلی از افعال

نفس است که مبتنی بر مبادی ادراکی و تحریکی نفس انجام می‌گیرد. در کنار عقل و وهم، خیال به عنوان یکی دیگر از مبادی فعل اخلاقی مطرح است. این خیال که از آن به عنوان خیال متصل یا مقید یاد می‌شود، ایجاد کننده صور افعال در ذهن فاعل اخلاقی است که به مدد وهم و عقل آمده و زمینه صدور فعل را فراهم می‌نماید. از سویی اخلاق با توجه به غایت متوقع از آن به اخلاق اعتدالی و توحیدی تقسیم می‌شود. در اخلاق اعتدالی ملاک زیست اخلاقی اعتدال قوای ظاهری و باطنی است که با تدبیر قوا توسط عقل حاصل می‌گردد. غایت در این نوع از اخلاق به اعتدال رساندن قوای شهویه و غضبیه و ناطقه است که در نهایت به فضائل اخلاقی «شجاعت»، «عفت» و «حکمت» می‌رسد و با اجتماع این صفات، سالک موصوف به صفت «عدالت» می‌شود. هر چند این نوع از اخلاق مبتنی بر رویکردی فلسفی است اما از منظر عرفان اسلامی نیز مورد اعتناء بوده و مدیریت قوای فوق به عنوان منشأ اختلاف مردم در اخلاق معرفی شده است. در این مرتبه از اخلاق خیال تحت سیطره عقل بوده از او فرمان می‌برد و مانند سایر قوای دیگر باید به میزان عقل تن داده از سیطره آن خارج نشود تا به سیطره نفس یا شیطان مبتلا نگردد. اما در اخلاق توحیدی که مطلوب نهایی عرفان اسلامی است، سالک پس از گذر از اخلاق اعتدالی و وصول به مجرد مثالی و توجه قلبی نسبت به عوالم بالا چشم بصیرت یافته و با مراقبت از نفس خویش از رؤیت حقائق و معانی در مثال مقید که همان خیال متصل اوست به رؤیت آن‌ها در ظرف مثال مطلق راه می‌یابد. از این رو به میزان مراقبت از خیال و تهذیب آن از خواطر شیطانی و نفسانی، و استمرار یافتن آن مراقبه، صور خیالی نفس از زلالی و نورانیت بیشتری برخوردار شده و این امر موجب

اتصال نفس به مثل نورانی در عالم مثال گشته و سالک در این هنگام معانی اخلاقی
متمثل شده در آن عالم را شهود خواهد کرد. نتیجه این شهود ایجاد انگیزه، شور، رغبت
و اراده مستمر در جهت اخلاقی زیستن و نایل شدن به مقام اخلاق توحیدی است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. احمد بن فارس (۱۴۰۴)، مقایس اللغة، انتشارات مکتب الإعلام الإسلامی، قم.
۳. ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، فتوحات مکیه، انتشارات دار الصادر، بیروت.
۴. _____ (۱۹۴۷م)، فصوص الحکم، انتشارات دار احیاء الکتب العربیه، قاهره.
۵. منسوب به ابن عربی (۱۴۲۲)، مجموعه رسائل (تهذیب الأخلاق)، انتشارات دار المحجة البيضاء، بیروت.
۶. انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷)، منازل السائرین، انتشارات دار العلم، تهران.
۷. آشتیانی، سید جلال (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری، انتشارات امیر کبیر، تهران.
۸. آملی، سید حیدر (۱۳۸۲)، أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة، انتشارات نور علی نور، قم.
۹. اهل سرمدی، نفیسه و حکمت، نصرالله (۱۳۹۲)، «نگاهی به تفاوت خیال و تخیل در فتوحات مکیه ابن عربی»، حکمت و فلسفه، شماره ۳۳، ص ۷-۲۲.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، تسنیم، انتشارات اسراء، قم.
۱۱. _____ (۱۳۸۵ الف)، تسنیم، انتشارات اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۵ ب)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (مراحل اخلاق در قرآن)، انتشارات اسراء، قم.
۱۳. خمینی، روح الله (۱۳۸۶)، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
۱۴. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۱۵. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۲)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۶. _____ (۱۴۲۶)، اصطلاحات الصوفیه، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۱۷. _____ (۱۳۸۵)، شرح منازل السائرین، انتشارات بیدار، قم.
۱۸. _____ (۱۳۸۰)، مجموعه رسائل و مصنفات، انتشارات مکتوب، تهران.
۱۹. _____ (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم.

۲۰. فیض کاشانی، محسن (۱۴۲۳)، الحقائق فی محاسن الأخلاق، انتشارات دارالکتاب
الإسلامی، قم.
۲۱. _____ (۱۴۱۷)، المحجة البيضاء فی تهذیب الأحياء، انتشارات اسلامی جامعه
مدرسين، قم.
۲۲. قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹)، الکافی، انتشارات دارالحديث، قم.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران.

رابطه خردمندی و حسادت با واسطه‌گری عزت نفس: يك تحليل مسير

عماد رحيمي*
حميد رفيعي هنر**
مهدي خيراللهي***

چکیده

رذيله‌ی اخلاقی حسادت از جمله هیجان‌ات منفي است که ميل یا تلاش برای از دست رفتن نعمت واقعی یا متوهم از دیگران را در پی دارد. تحقیقات به طور ضمنی بر ارتباط بین رشدیافتگی شناختی (خردمندی)، عزت نفس و حسادت اشاره کرده‌اند. هدف از پژوهش حاضر، بررسی رابطه خردمندی و حسادت با واسطه‌گری عزت نفس است. این پژوهش یک مطالعه توصیفی از نوع همبستگی است که با استفاده از تحلیل مسیر و طبق مراحل پیشنهادی بارون و کنی (۱۹۸۶) صورت گرفته است. جامعه‌ی آماری این تحقیق را طلاب خوابگاه‌های رسمی سطوح عالی حوزه علمیه قم (۲۱۵۰ نفر) در سال تحصیلی ۱۳۹۸-۱۳۹۹ تشکیل داده است و از میان آن‌ها ۳۲۶ نفر به صورت تصادفی با انتساب متناسب بر اساس ظرفیت هر خوابگاه انتخاب شدند. برای جمع‌آوری داده‌ها از مقیاس رشد خرد (گرین و براون، ۲۰۰۹)، مقیاس عزت نفس (روزنبرگ، ۱۹۶۵) و پرسشنامه سنجش حسادت (ولی‌زاده و آذربایجانی، ۱۳۸۹) استفاده شد. نتایج تحلیل‌های آماری نشان داد، حسادت با خردمندی (-۰/۴۷۰) و عزت نفس (-۰/۴۱۵) رابطه‌ی معکوس معنادار ($p < 0.001$) دارد. در ارتباط بین حسادت با

* دانش‌پژوه سطح سه حوزه علمیه قم، مرکز تخصصی مشاوره اسلامی امام خمینی ره.

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

*** دانش‌پژوه سطح سه حوزه علمیه، مرکز تخصصی مشاوره اسلامی امام خمینی ره.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۹/۰۲/۴۰۰۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۸/۰۵/۴۰۰۰)

مؤلفه‌های خردمندی، بالاترین ضریب همبستگی به ترتیب متعلق به نوع دوستی (۰/۴۵۱) و مدیریت هیجانی (۰/۴۵۰) است. نتایج حاصل از بررسی فرضیه‌ی اصلی پژوهش نشان داد، عزت نفس در رابطه‌ی بین خردمندی و حسادت با ضریب استاندارد ۰/۳۴۸-، نقش میانجی‌گری جزئی دارد. بنابراین، تقویت حس عزت نفس در افراد که از مسیر خردمندی و تکامل عقل می‌گذرد، می‌تواند به مدیریت صحیح هیجانات منفی از جمله حسادت در آنان منتهی شود.

کلیدواژه‌ها: حسادت، خردمندی، رشدیافتگی شناختی، عزت نفس

مقدمه

حسادت یکی از رذائل اخلاقی است که در چرخه‌ی فعال شدن آن، شخص از برخورداریِ دیگران تحت فشار هیجان منفی قرار می‌گیرد و از دارا بودن آن‌ها بی‌تاب می‌شود. ولی‌زاده (۱۳۹۱) پس از بررسی تعاریف لغوی و اصطلاحی حسادت و تعاریفی که توسط علماء اخلاق اسلامی و روان‌شناسان در این باره ارائه گردیده است، نشانه‌ی اصلی حسادت را آرزو یا تلاش برای از دست رفتن نعمت واقعی یا متوهم دیگری دانسته است. بر این اساس، برخورداری فرد، عدم برخورداری وی، انحصارطلبی برای خود و یا دیگران در اطلاق حسادت دخالتی ندارد.

حسادت نوعی هیجان منفی است که ابعاد سه‌گانه‌ی شناختی، عاطفی و رفتاری داشته و بر ابعاد مختلف انسان از جمله جسم، رفتار، روابط اجتماعی و حالات و صفات روانی اثرگذار است. این رذیله آسیب‌های مختلفی را در پی دارد که منابع اسلامی و تحقیقات روان‌شناختی مواردی از آن را یادآور شده‌اند. به عنوان نمونه، حسادت موجب زیان، ناراحتی، سستی دل، بیماری جسم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۶/۷۰)، رنج دائمی، سلب‌کننده‌ی آسایش و آسودگی (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴: ۳۷۶) و کاهنده‌ی حسن رضایت از زندگی (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴: ۴۵۰) توصیف شده است و یک پیش‌بینی‌کننده‌ی قوی برای افکار پارانوییدی، شدت ناراحتی کلی و شدت علائم مرضی است (حاجی سیدعلیا، ۱۳۹۴: ۵).

از این رو، حسادت مانع تعالی فردی، خانوادگی و اجتماعی می‌گردد و دفع آن از مقدمات خودشکوفایی، کمال و موفقیت به شمار می‌آید. برای تحقق این مهم لازم است، مؤلفه‌های همبسته و پیش‌بینی‌کننده، عوامل زمینه‌ساز، ایجادکننده و نگهدارنده‌ی آن شناسایی گردد.

علماء اخلاق اسلامی با بینشی برآمده از آیات و روایات، عامل اصلی بسیاری از ردائل اخلاقی همچون حسادت را ضعف در ناحیه‌ی شناختی و بینشی افراد می‌دانند (تحریری، ۱۳۸۸: ۱۱۰). در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین آمده است: الدُّنْيَا دَارٌ مَنْ لَا دَارَ لَهُ... وَ عَلَيْهَا يُحْسَدُ مَنْ لَا فِقْهَ لَهُ؛ دنیا خانه‌ی کسی است که خانه ندارد... و کسی به آن حسادت می‌کند که فهم ندارد. (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۷۰/۱) از این رو، در منظومه‌ی تربیتی اسلام، ریشه‌ی حسادت در دنیا، رشدنا یافتگی شناختی (نقصان در فهم) معرفی شده است. در این نگاه سطح درک شخص از جایگاه خود، دیگران و خداوند می‌تواند در ارتباط او با دیگران و شکل‌گیری، تشدید، تضعیف و کنترل حسادت اثرگذار باشد.

خردمندی تعبیری روان‌شناختی است که می‌توان آن را با رشدیافتگی شناختی مرتبط دانست؛ زیرا در شکل‌گیری و رشد خرد، سهم عناصر شناختی از هر چیزی بیشتر است (بالتز و استودینگر^۱، ۲۰۰۰: ۱۲۲) و به عقیده‌ی آردلت^۲ (۲۰۱۱)، خردمندی مفهومی مستقل است که بر دانش شناختی و درک و بینش عمیق بنا شده و تلفیقی از لحاظ کردن منافع فردی در تعامل با رفاه دیگران است و این برداشت از خردمندی، مورد اتفاق پژوهشگران است. وی همچنین معتقد است که خرد دارای ابعاد گسترده‌ی شناختی، تأملی و عاطفی است. بنابراین، خردمندی را می‌توان ترکیبی از عاطفه، شناخت و تجارب قلمداد کرد.

رشد ناکافی خرد در فرد منجر به ضعف در ناحیه‌ی بینش و عواطف، تولید

1. Baltes & Staudinger

2. Ardel

نگرش‌های غیرواقع‌بینانه و بروز هیجان منفی گشته و جنبه‌های مختلف فردی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. پژوهشگران معتقدند متعادل نمودن منافع از مؤلفه‌های حتمی خردمندی است. به عبارت دیگر، خردمندی عبارت است از، به کارگیری فرایندهای تفکر به همراه ارزش‌ها برای رسیدن به راه‌حلی که هدفشان دستیابی به خیر مشترك در یک بافت اجتماعی یا فرهنگی است. (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۲: ۸) بر این اساس، هر گونه قضاوتی که توجهی به خیر مشترك نداشته باشد و منافع درون‌فردی، بین‌فردی و فرافردی را دور از نظر نگه دارد، با خرد فاصله دارد. حسادت یکی از هیجان‌ات منفی است که توأم با چشم‌پوشی از منافع بین‌فردی و خیر مشترك است. مصباح و همکاران (۱۳۷۴) نیز زمینه‌ی اصلی حسادت آگاهانه در بزرگسالان را ضعف فکری در تلقی امور و بدبینی برشمرده‌اند.

رشدنایافتگی شناختی، ارزیابی افراد از ارزش، موقعیت و توانایی‌های خودشان را تحت تأثیر قرار داده و موجب می‌گردد شخص عزت نفس پایینی را تجربه کند؛ زیرا عزت نفس ارزیابی فرد از خود و نگرش او از میزان اهمیت و ارزشی که برای خود قائل است را، منعکس می‌کند (امیدی، اکبری و جدی‌آرانی، ۱۳۹۰: ۱۱۵). بنابراین، از یک سو خودآگاهی به عنوان یکی از مؤلفه‌های خردمندی بر عزت نفس اثرگذار است و از سوی دیگر تحقیقات حکایت از سازگاری اجتماعی و اصلاح روابط بین‌فردی در صورت افزایش عزت نفس دارند. به عنوان نمونه، مظاهری، باغبان و فاتحی‌زاده (۱۳۸۵) در تحقیقی نشان دادند، آموزش گروهی عزت نفس، به طور معناداری سطح سازگاری اجتماعی افراد را ارتقاء بخشید.

ارزیابی فرد از خودش، اگر به‌شمارانه نباشد، موجب هویت‌یابی بیش از حد می‌گردد

(سادات و یدالهی، ۱۳۹۸: ۱۶۹) و فرد در برابر دارایی و توانایی دیگران به حسادت مبتلا می‌گردد. هویت‌یابی بیش از حد، مانع شکل‌گیری تصویری درست از خود خواهد شد و موجب می‌گردد شخص در روابط بین‌فردی، مدام سعی در هویت‌سازی متناظر با شخصیت‌های برجسته‌ی دیگر داشته باشد. به دنبال آن، پدیده‌ی بی‌احساس شدن در فرد رخ می‌دهد و حسادت‌ورزی و تسلط‌جویی نمایان می‌شود. (سادات و یدالهی، ۱۳۹۸: ۱۶۹) در پژوهشی دیگر، عزت‌نفس پایین به عنوان یکی از مضامین پایه در شناسایی عوامل حسادت کارکنان در محیط کار معرفی شده است (حسن‌پور و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۳۶) و ذوالفقاری، نجاریان و نجاریان (۱۳۹۵) در تحقیقی نشان دادند که، ایجاد حس خودکم‌بینی، بی‌توجهی به استعدادهای فردی و رشد ضعیف عزت‌نفس از زمینه‌های خانوادگی حسادت در فرزندان است و مربیان با آموزش و ایجاد صلاحیت در کودکان، رشد شایستگی‌های آنها و تقویت عزت‌نفس در کودکان، می‌توانند گام‌های مهمی در جهت دوری کودکان از حسادت بردارند. از این رو، خردمندی در جنبه‌ی آگاهی، ارزیابی و شناخت صحیح به خود، از سویی با حسادت و از سوی دیگر با عزت‌نفس در ارتباط است.

مدیریت عاطفی (هیجانی) نیز از دیگر مؤلفه‌های رشدیافتگی خرد در تحقیقات روان‌شناختی است (گرین و براون، ۲۰۰۹: ۱۰). روان‌رنجوری یکی از عوامل شخصیتی است که با مدیریت هیجانی رابطه معکوس دارد و با نشانه‌ی ناپایداری هیجانی، ضعف در مدیریت عواطف، عصبانیت، زودرنجی، غمگینی، ناراحتی و ... شناخته می‌شود

1 .self

2 . Brown & Greene

(علی اکبری، ۱۳۹۲: ۸۶). تحقیقات نشان دادند روان رنجوری، یکی از عوامل فردی حسادت است (حسن پور و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۳۶). در تحقیق دیگری فقیهی پور، آتشی و فقیهی پور (۱۳۹۰) نشان دادند، هوش هیجانی که با تحمل فشار روانی ارتباط دارد، رابطه معنادار و مستقیم با عزت نفس نیز دارد. از این رو، به نظر می‌رسد مدیریت هیجانی به عنوان یکی از مؤلفه‌های درون فردی خردمندی با حسادت و عزت نفس ارتباط داشته باشد. در محور ارتباط خردمندانه‌ی فرد با دیگران نیز، مؤلفه‌ی نوع دوستی و مهارت‌های زندگی مثل ارتباط مؤثر و... مطرح می‌شود (گرین و براون، ۲۰۰۹: ۱۰). شواهد پژوهشی حاکی از تأثیر بسزای آموزش مهارت‌های برقراری ارتباط مؤثر بر عزت نفس است. (حیدرپور، دوکانه‌ای فرد و بهاری، ۱۳۸۷: ۴۱) بسته آموزشی برقراری ارتباط مؤثر در تحقیق یادشده، شامل مهارت خودآگاهی، اصول ارتباط میان فردی، آشنایی با مهارت‌های صحبت کردن، آشنایی با مهارت‌های گوش دادن، آشنایی با عناصر کلامی و غیرکلامی ارتباط، مهارت همدلی، آشنایی با مهارت‌های لازم برای دوست‌یابی و ادامه‌ی دوستی، شیوه‌های سالم حل تعارض‌های بین فردی، مهارت قاطعیت و جرأت‌ورزی، آشنایی با راهبردهای فوری و کوتاه‌مدت برای کنترل خشم بوده است. از این رو، کاهش نشانگان رفتاری حسادت و افزایش عزت نفس با برخورداری از نوع دوستی و مهارت‌های زندگی به عنوان بُعد اجتماعی خردمندی مرتبط است.

تحقیقات دیگری نیز در حوزه‌ی حسادت انجام شده است که به طور ضمنی بر نقش اثرگذار رشدیافتگی شناختی و عزت نفس بر آن اشاره دارد. ولی‌زاده (۱۳۸۹) در تحقیقی توصیفی تحلیلی تحت عنوان «واکاوی زمینه‌ها و عوامل درونی حسد از منظر اسلام و روان‌شناسی»، به این نتیجه رسیدند که عوامل حسادت شامل درونی و بیرونی بوده و

عوامل درونی در سه سطح شناختی، عاطفی و زیستی دسته‌بندی می‌گردد. عوامل اصلی حسادت در این تحقیق، دل‌بستگی به دنیا و احساس حقارت معرفی شده است. باز ولی‌زاده (۱۳۹۱) در جهت «نشانه‌شناسی حسادت با تکیه بر منابع اسلامی»، راه‌هایی برای تشخیص قطعی و موقتی حسادت ارائه کرده است. در این تحقیق، نشانه‌های حسادت به سه مؤلفه‌ی عاطفی، شناختی و رفتاری تقسیم گردیده است.

در تحقیقی دیگر با عنوان «نقش صفات اخلاقی کبر، حرص و حسادت در پیش‌بینی روان‌آزردگی» که توسط ساطوریان (۱۳۹۴) صورت گرفته است، این نتیجه به دست آمد که احساس حقارت و فقدان پایگاه مطمئن درونی، متکبر، حریص و حسود را نیازمند بیرون از خود، محیط و روابط اجتماعی می‌کند و پس از آنکه با تجربه‌ی هیجانات منفی متعدد همراه شد، سبب می‌گردد فرد با سازوکارهای شناختی، هیجانی و رفتاری در صدد جبران برآید.

علاوه بر این، مطالعه‌ی کیفی با هدف بررسی زمینه‌های اجتماعی حسادت در تعاملات روزمره توسط افراسیابی، سعیدی مدنی و شکوهی‌فر (۱۳۹۴) با رویکرد تفسیری-برساختی انجام گرفته است. نتیجه این پژوهش در قالب یک مدل پارادایمی، شامل ۸ مقوله اصلی مخاطره محرومیت، نابرابری، مادی‌گرایی، محتوای محرک رسانه، مقایسه اجتماعی، حسادت آموخته، ارزیابی، عدالت و خصوصیات شخصیتی مطرح شده است. محققان این پژوهش متذکر شده‌اند که احساس بی‌عدالتی موجب تحریک حسادت می‌گردد و داشتن عزت نفس و رضایت از زندگی موجب می‌گردد که افراد هنگامی که مقایسه اجتماعی انجام می‌دهند، کمتر احساس بی‌عدالتی نمایند و از این رو کمتر به حسادت مبتلا شوند.

هراتیان، ساطوریان، ترکاشوند و احمدی (۱۳۹۵) نیز با هدف بررسی «رابطه‌ی روان‌بنه‌های ناسازگار اولیه، ویژگی‌های شخصیتی و صفت اخلاقی حسادت» تحقیقی انجام داده و دریافتند که، بین همه‌ی حوزه‌های روان‌بنه‌های ناسازگار اولیه و زیرمقیاس روان‌آزردگی با حسادت رابطه مثبت معنادار وجود دارد. این پژوهش حاکی از رابطه مثبت و معنادار بین روان‌رنجورخویی به عنوان مؤلفه‌ای که در مدیریت هیجانی نقش دارد، و حسادت است.

پژوهش حسینی، یوسفی و بهرامی (۱۳۹۸) که با روش همبستگی توصیفی مبتنی بر مدل معادلات ساختاری، مدل اثر عزت نفس بر تسهیم دانش و رفتار غیر شهروندی با نقش میانجی حسادت سازمانی را ارائه کرده است، حاکی از اثر معنادار عزت نفس بر رفتار ضد شهروندی، تسهیم دانش و حسادت سازمانی بود. این تحقیق همچنین نشان داد، حسادت سازمانی اثر معناداری بر رفتار ضد شهروندی دارد و در ارتباط بین عزت نفس و رفتار ضد شهروندی، حسادت سازمانی نقش میانجی داشته است.

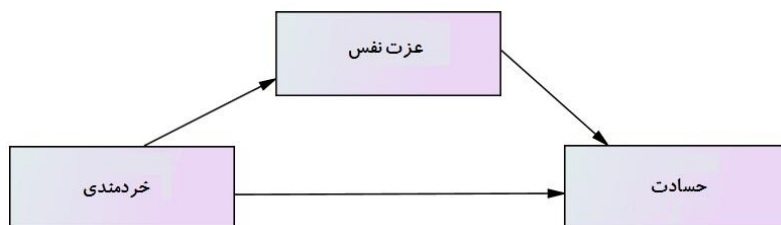
حسن‌پور، جعفری‌نیا، وکیلی و مهدبی (۱۳۹۹) به منظور ارائه الگوی پیشایندها، مؤلفه‌ها و پیامدهای حسادت کارکنان در محیط کار در شرکت ملی نفت ایران تحقیقی را به روش کیفی و مبتنی بر تحلیل مضمون و با به کارگیری ابزار مصاحبه با رویکردی اکتشافی و نیمه‌ساختاریافته انجام دادند. یافته‌ها حکایت از آن دارد که، علاوه بر عوامل سازمانی، ساختاری، مدیریتی، سیاسی و فرهنگی، عوامل فردی نظیر روان‌رنجوری، عزت نفس پایین، چاپلوسی و... مضامین پایه در شکل‌گیری حسادت هستند.

پیشینه‌ی تحقیقات حسادت در خارج از کشور به عناوین jealousy و یا Envy مربوط می‌شود؛ در حالیکه از طرفی، واژه Envy به معنای غبطه است و جنبه‌های منفی

حسادت را شامل نمی‌شود و از طرف دیگر، تعبیر jealousy گرچه صفتی همچون حسادت را معنا می‌کند اما این تعبیر در ادبیات روانشناسی، اغلب ناظر به حسادت عاشقانه یا حسادت در روابط جنسی است که معادل واژه‌ی «غیرت» در نظر گرفته شده و اغلب مقیاس‌های خودسنجی حسادت، نشان‌دهنده‌ی حسادت عاشقانه و جنسی است (ولی‌زاده، هراتیان و احمدی، ۱۳۹۴). بنابراین، تحقیقات خارجی کمتر قادر به تبیین وجوه نظری بحث خواهند بود و در پژوهش حاضر کمتر مورد استفاده قرار گرفته است. تحقیقات داخلی خصوصاً اسلامی نیز، بیشتر حسادت را از حیث نظری مورد بررسی قرار داده‌اند. بنابراین، تعداد پیشینه‌ی پژوهش که از حیث تجربی و با روش‌های آماری حسادت را مورد بررسی قرار داده باشد، بسیار نادر بود. در بین پژوهش‌های تجربی، روابط خردمندی، عزت نفس و حسادت به طور مستقیم در تحقیقات بررسی نشده و تحقیقاتی که به طور ضمنی ارتباط متغیرهای پژوهش را بررسی کرده‌اند، به یک نوع حسادت (حسادت سازمانی) مربوط می‌شوند. لازم است در جهت ارائه مدل‌های علی برای شناخت عوامل مؤثر در حسادت و تدوین بسته‌های آموزشی کنترل حسادت، ارتباط بین مؤلفه‌های خردمندی، عزت نفس و حسادت بررسی گردد.

از این رو و بنابر آنچه پیش‌تر ذکر شد، می‌توان این فرض را مطرح نمود که، از یک طرف خردمندی به عنوان سازه‌ای مشتمل بر خودآگاهی، مدیریت هیجانی، نوع‌دوستی، مهارت‌های زندگی و... با حسادت رابطه معکوس دارد و از طرفی، از یک سو عزت نفس با خردمندی و از سوی دیگر عزت نفس با حسادت ارتباط دارد. بنابراین به نظر می‌رسد که عزت نفس رابطه بین خرد و حسادت را میانجی‌گری می‌کند، بدین معنا که

خرد از طریق عزت نفس موجب کاهش حسادت می‌شود. مسیر این روابط را با شکل ذیل می‌توان ترسیم کرد.



شکل ۱. مدل پیشنهادی در روابط بین خردمندی، عزت نفس و حسادت

بنابراین، پژوهش حاضر، با هدف تبیین روابط بین حسادت، خردمندی و عزت نفس، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست: رابطه خردمندی با حسادت چگونه است؟ رابطه عزت نفس با حسادت چگونه است؟ خردمندی از طریق عزت نفس چه میزان از حسادت را پیش‌بینی می‌کند؟

پژوهش حاضر، یک مطالعه توصیفی از نوع همبستگی است که تحلیل مسیر را طبق مراحل پیشنهادی بارون و کنی^۱ (۱۹۸۶) مورد بررسی قرار داده است. در این مطالعه، خردمندی متغیر برون‌زاد، عزت نفس متغیر واسطه‌ای و حسادت متغیر درون‌زاد در نظر گرفته شده است.

جامعه آماری این پژوهش متشکل از طلاب خوابگاه‌های رسمی سطوح عالی حوزه علمیه قم (۲۱۵۰ نفر) در سال تحصیلی ۱۳۹۸-۱۳۹۹ بوده است. انتخاب طلاب برای مطالعه از این جهت بوده که اولاً طلاب به عنوان جامعه‌ای است که فرهنگ حاکم بر آن

1. Baron & Kenny

تلاش برای کسب فضایل و اجتناب از رذائل اخلاقی است؛ ثانیاً ابزار مورد استفاده در حسادت برخاسته از منابع اسلامی بوده و مناسب دیده شد که در جامعه دین‌مدار طلاب به اجرا گذاشته شود.

بر اساس فرمول کوکران تعداد نمونه لازم برای این تحقیق، ۳۲۶ نفر است. طبق گزارش معاونت آموزش سطوح عالی حوزه علمیه قم، این افراد در ۱۸ خوابگاه با ظرفیت‌های مختلف توزیع یافته‌اند. بنابراین، ۱۸ خوابگاه به عنوان طبقات گوناگون در نظر گرفته شد و نمونه‌های مورد نیاز بصورت تصادفی با انتساب متناسب انتخاب شدند. سپس تعداد نمونه‌ی لازم از هر خوابگاه، بر اساس لیست اسامی خوابگاه و بصورت تصادفی انتخاب شده است. برای تحلیل‌های آماری این پژوهش، مجموعاً ۳۴۴ پرسشنامه تکمیل شد که پس از خارج کردن موارد ناقص، تعداد ۳۲۶ پرسشنامه وارد روند تجزیه و تحلیل آماری قرار گرفت.

تحلیل داده‌های پژوهش با به کارگیری روش‌های همبستگی، تحلیل مسیر بر اساس مدل بارون و کنی، محاسبه آماره‌ی تحمل و برازش مدل و با استفاده از نرم‌افزار SPSS24 و Amos24 انجام شد.

برای جمع‌آوری داده‌ها از مقیاس رشد خرد (گرین و براون، ۲۰۰۹)، مقیاس عزت نفس (روزنبرگ^۱، ۱۹۶۵) و پرسشنامه سنجش حسادت (ولی‌زاده و آذربایجانی، ۱۳۸۹) استفاده شد.

مقیاس رشد خرد: این پرسشنامه ۸ عامل را بررسی می‌کند و ۶۶ آیتم دارد. پرسشنامه

اولیه مربوط به بررسی ۵ عامل در سال ۲۰۰۶ توسط گرین و براون ساخته شد اما در بازبینی‌های انجام شده توسط آن‌ها، پرسشنامه نهایی در سال ۲۰۰۹، جهت بررسی ۸ عامل خودآگاهی (با ۴ گویه)، مدیریت هیجانی (با ۵ گویه)، نوع دوستی (با ۱۲ گویه)، درگیری الهام‌بخش (با ۱۰ گویه)، قضاوت (با ۸ گویه)، دانش زندگی (با ۱۱ گویه)، مهارت‌های زندگی (با ۱۱ گویه) و تمایل به یادگیری (با ۵ گویه) تنظیم شد. این پرسشنامه در مقیاس لیکرت ۷ درجه‌ای از کاملاً مخالفم تا کاملاً موافقم درجه‌بندی می‌شود و نمره بالا به معنی خردمندی بیشتر است. جعفری، طالع‌پسند و رحیمیان پوگر (۱۳۹۶) ویژگی‌های روان‌سنجی این پرسشنامه را در فرهنگ ایران بررسی کردند. ضریب آلفای کرونباخ ۰/۹۲۸ در نمونه حرفه‌ای و ۰/۹۳ در نمونه دانشجویی حاکی از همسانی درونی این پرسشنامه است. ضریب آلفای اکثر عوامل (غیر از خودآگاهی و تمایل به یادگیری) بالای ۰/۸۰ ملاحظه گردید. میزان اعتبار^۱ (پایایی) برای کل پرسشنامه نیز ۰/۹۵ به دست آمده است. بررسی روایی همگرای این پرسشنامه نشان داد بین ابعاد پرسشنامه رشد خرد و سنّ رابطه معنی‌دار و در جهت نظری از پیش فرض شده وجود داشت. همچنین روایی همگرا ابعاد این پرسشنامه با پرسشنامه سلامت روان کیس^۲ (۲۰۰۵) و پرسشنامه بهزیستی روان‌شناختی ریف^۳ (۱۹۹۵) بررسی شد و بین همه ابعاد رابطه معنی‌دار وجود داشت که حاکی از روایی این پرسشنامه است. برگردان و برگردان مجدد پرسشنامه به منظور بررسی روایی محتوایی، سه بار به صورت پایلوت

1 . reliability

2 . Keyes

3 . Riff

روی نمونه‌ای به حجم ۳۰ نفر اجرا شد و جنبه‌های فرهنگی، زبانی و روانشناختی بررسی گردید و گویه‌های مبهم مورد بازنویسی قرار گرفت.

مقیاس عزت نفس: در پژوهش حاضر برای بررسی میزان عزت نفس افراد، از پرسشنامه ۱۰ گویه‌ای عزت نفس روزنبرگ^۱ (۱۹۶۵) استفاده شد. عبارات این پرسشنامه رضایت کلی از زندگی و احساسات فرد نسبت به خودش را می‌سنجد. این پرسشنامه یکی از رایج‌ترین ابزارهای اندازه‌گیری عزت نفس است. روزنبرگ معتقد است که این پرسشنامه یک تصویر کلی از نگرش‌های مثبت و منفی انسان نسبت به خودش ارائه می‌کند. (روزنبرگ، ۱۹۷۹ به نقل از بورنت و رایت، ۲۰۰۲). رجبی و بهلول (۱۳۸۶) به بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی این پرسشنامه در جامعه ایرانی پرداخته و به این نتیجه دست یافتند که، ضریب آلفای کرونباخ، با مقدار ۰/۸۴ حاکی از همسانی درونی مناسب و ضریب روایی و اگرایی این مقیاس در مقایسه با مقیاس وسواس مرگ در کل نمونه و به تفکیک جنس در حد متوسط (۰/۳۴-) بود. رجبی و بهلول (۱۳۸۶) پایایی و روایی این پرسشنامه را مناسب ارزیابی کردند.

پرسشنامه سنجش حسادت: آزمون سنجش حسادت توسط ولی‌زاده و آذربایجانی (۱۳۸۹) با ۴۰ گویه ساخته شده است. این پرسشنامه بصورت طیف لیکرت ۵ امتیازی درجه‌بندی می‌گردد. برای تفسیر نمره هر آزمودنی، باید نمره او را با میانگین مقیاس (۱۲۰) مقایسه کرد. بنابراین، کسانی که در این آزمون نمره ۲۰۰ را کسب کنند، دارای

1 . Rosenberg

2 . Burnet & Wright

حسادت خیلی زیاد و کسانی که نمره ۴۰ را کسب کنند، حسادتی خیلی پایین دارند. این پرسشنامه، حسادت را در سه محور شناختی (شامل گویه‌های ۶، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۳۶، ۳۹ و با دامنه تغییراتی ۶ تا ۳۰)، عاطفی (شامل گویه‌های ۴، ۵، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۳۸ و با دامنه تغییراتی ۲۲ تا ۱۱۰) و رفتاری (شامل ماده‌های ۱، ۲، ۳، ۷، ۸، ۱۸، ۲۰، ۲۳، ۲۶، ۲۸، ۳۴، ۴۰ و با دامنه تغییراتی ۱۲ تا ۶۰) مورد بررسی قرار می‌دهد. محورها و گویه‌های این پرسشنامه با رویکرد اسلامی ساخته شده است. برای محاسبه اعتبار آزمون، از روش آلفای کرونباخ و روش دو نیمه کردن استفاده شده است. ضریب آلفای کرونباخ کل مقیاس ۰/۹۱ گزارش شده است و می‌توان گفت مقیاس از اعتبار بالایی برخوردار است. برای بررسی روایی محتوایی نظرات بیست نفر از کارشناسان و صاحب نظران مباحث اسلامی و روان‌شناسی ملاحظه گردید و مجموع مواد این پرسش نامه طبق گزارش کارشناسان، ۸۷/۶ درصد با سنجش حسادت مرتبط‌اند؛ یعنی این مواد از نظر کارشناسان، ارتباط بسیار بالایی با حسادت دارند.

یافته‌های تحقیق

۲۰۵ یافته‌های پژوهش حاضر، در دو بخش یافته‌های توصیفی و یافته‌های استنباطی ارائه می‌گردد. یافته‌های استنباطی مشتمل بر اجرای رگرسیون گام به گام و رگرسیون همزمان متغیرها و پیگیری مراحل بارون و کنی به وسیله تحلیل مسیر برای پیش‌بینی نقش واسطه‌ای است.

جدول ۱. وضعیت تأهل، سن و سطح اجتماعی-اقتصادی پاسخگویان											
سطح اجتماعی-اقتصادی						سن		وضعیت تأهل			
خوب		متوسط		ضعیف		کم‌تریه ن	بالاتریه ن	متأهل		مجرد	
		فراوانی	درصد	فراوانی	درصد			فراوانی	درصد	فراوانی	درصد
۱۱/۰	۳/۶	۷۴/۸	۲۲۴	۱۴/۱	۴۶	۴۴	۲۰	۳۱	۱۰۱	۶۹	۲۲۵

بر اساس داده‌های جدول ۱، ۶۹ درصد از پاسخگویان مجرد و ۳۱ درصد متأهل بوده‌اند. سن این افراد در بازه‌ی ۲۰ تا ۴۴ سال قرار دارد. از نظر سطح اجتماعی-اقتصادی اکثر آن‌ها (۷۴/۸ درصد) در سطح متوسط هستند. در جدول ۲، یافته‌های توصیفی شامل میانگین، انحراف معیار استاندارد، چولگی و کشیدگی متغیرهای اصلی تحقیق ارائه شده است.

جدول ۲. میانگین، انحراف معیار استاندارد، چولگی و کشیدگی متغیرهای اصلی							
کشیدگی	چولگی		انحراف معیار استاندارد	میانگین	تعداد		
	مقدار	خطای استاندارد					
۰.۲۶۹	۰.۲۳۰	۰.۱۳۵	-	۰.۷۷۴۱۱	۵.۴۴۲۶	۳۲	خردمندی
			۰.۵۵۹			۶	
۰.۲۶۹	-	۰.۱۳۵	-	۰.۴۹۶۳۱	۰.۴۹۵۷	۳۲	عزت
	۰.۲۵۱		۰.۸۳۷			۶	نفس
۰.۲۶۹	۱.۲۸	۰.۱۳۵	۰.۹۷۰	۰.۴۷۲۱۳	۱.۱۴۸۶	۳۲	حسادت
	۵					۶	

در جدول ۲، علاوه بر فراوانی، میانگین و انحراف معیار استاندارد، جهت بررسی نرمال بودن توزیع، مقادیر چولگی و کشیدگی و همچنین انحراف استاندارد آن‌ها نیز نشان داده شده است. لازم به ذکر است، در راستای نرمال بودن توزیع داده‌ها برای اعمال تحلیل‌های آمار پارامتریک، داده‌های پرت تک متغیری و چند متغیری شناسایی شد و فاصله‌ی ماهالانوبیس^۱ ملاحظه گردید. پس از آن، پرسشنامه‌های دیگری که به طور تصادفی انتخاب شده بود، جایگزین داده‌های پرت شد و پس از آن چولگی و کشیدگی متغیرهای تحقیق طبق داده‌های جدول ۲ ارائه گردید.

چولگی یا کجی، مقدار تقارن توزیع متغیر در اطراف میانگین است. همانطور که جدول ۲، نشان می‌دهد چولگی متغیرها در بازه‌ی ± 1 قرار دارد. چو و بنتلر^۲ (۱۹۹۵) مقادیر بازه‌ی ± 3 را برای چولگی مناسب می‌دانند و بر اساس نظر اس. میرز^۳ و همکاران (۲۰۱۳) مقادیر کجی نزدیک به صفر (کمتر از مثبت منفی ۱) یک توزیع نسبتاً متقارن را نشان می‌دهد.

در مورد مقدار مناسب کشیدگی توافق اندکی وجود دارد اما بر اساس نظر کلاین^۴ (۲۰۰۱) مقادیر بیش از ± 10 مسئله‌آفرین است و مقادیر بیش از ± 20 نتایج را نامعتبر می‌سازد. همانطور که جدول ۲ نشان می‌دهد، مقادیر کشیدگی متغیرهای این تحقیق در بازه‌ی ± 2 است و مشکلی ایجاد نمی‌کند. بنابراین داده‌های این پژوهش از توزیع نسبتاً نرمال برخوردار است و قابلیت اعمال تحلیل‌های آمار پارامتریک در مورد آن وجود دارد.

-
1. Mahalanobis Distance
 2. Chou & Bentler
 3. Meyers
 4. Kline

در جدول ۳ ماتریس همبستگی متغیرهای تحقیق به تفکیک مؤلفه‌های خردمندی ارائه شده است.

جدول ۳. ماتریس همبستگی متغیرها به تفکیک مؤلفه‌های خردمندی											
ردیف	متغیرها	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰
۱	خودآگاهی	۱									
۲	مدیریت هیجانی	.۴۹۶**	۱								
۳	نوع دوستی	.۴۴۱**	.۴۶۶**	۱							
۴	درگیری الهام‌بخش	.۴۶۲**	.۵۸۶**	.۵۹۱**	۱						
۵	قضاوت	.۴۷۴**	.۶۱۹**	.۶۸۱**	.۷۰۷**	۱					
۶	دانش زندگی	.۳۵۴**	.۳۸۹**	.۴۰۷**	.۳۷۵**	.۱۸۱*	۱				
۷	مهارت‌های زندگی	.۴۴۵**	.۵۹۶**	.۶۳۵**	.۵۷۱**	.۴۳۵**	.۱				
۸	تمایل به یادگیری	.۴۰۷**	.۴۴۱**	.۵۸۱**	.۵۰۵**	.۴۸۱**	.۵۸۱**	۱			

واریانس حداقل یک ضریب رگرسیونی را بیش از حد معمول کند و این موجب می‌شود برخی ضرایب رگرسیونی معناداری غیرواقعی داشته و نتایج مدل گمراه کننده باشند. تلرانس متغیرهای پیش‌بین در پژوهش حاضر، بالاتر از $0/67$ و VIF نیز کوچکتر از $1/4$ ملاحظه شده است و این حاکی از عدم همخطی است.

مدل بارون و کنی (۱۹۸۶) شامل اجرای سه مرحله رگرسیون است که معناداری وزن‌های رگرسیونی در هر مرحله ضروری است.

۱. مرحله اول (مسیر مستقیم): پیش‌بینی متغیر وابسته اصلی (حسادت) بر اساس

متغیر مستقل اصلی (خردمندی)

۲. مرحله دوم (مسیر غیرمستقیم): پیش‌بینی متغیر میانجی (عزت نفس) بر اساس

متغیر مستقل اصلی (خردمندی)

۳. مرحله سوم (مدل میانجی): پیش‌بینی متغیر وابسته اصلی (حسادت) بر اساس

متغیر میانجی (عزت نفس) و متغیر مستقل اصلی (خردمندی) به طور همزمان.

به عقیده‌ی میرز و همکاران (۲۰۱۳) زمانی که شرایط فوق وجود داشته باشد،

می‌توانیم تأثیر متغیر میانجی را روی رابطه‌ی مستقیم میان متغیر مستقل اصلی و متغیر

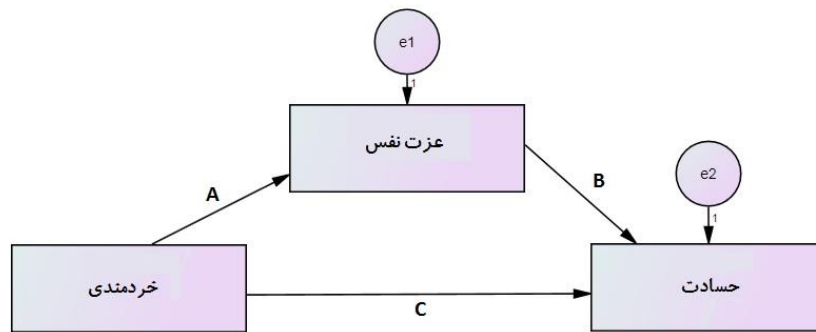
وابسته تعیین کنیم. در صورتی که پس از حضور متغیر میانجی در مدل، رابطه‌ی میان

متغیرهای مستقل اصلی و وابسته اصلی کاملاً ضعیف شود، می‌توانیم بگوییم که

میانجی‌گری کامل است ولی هنگامی که این رابطه با حضور متغیر میانجی فقط

ضعیف‌تر گردد ولی هنوز معنادار باشد، می‌توانیم بگوییم که میانجی‌گری جزئی است.

مدل مفهومی تحلیل مسیر در شکل ۲ ارائه شده است.



شکل ۲. مدل مفهومی تحلیل مسیر

بررسی مراحل ۳ گانه‌ی فوق، از طریق ۳ رگرسیون بصورت مجزا در نرم‌افزار SPSS امکان‌پذیر است، اما با استفاده از معادلات ساختاری در Amos یا Lisrel نیز انجام می‌گردد. مزیت تحلیل معادله ساختاری (SEM) این است که به جای کامل شدن تدریجی بخش‌های مختلف، تمام بخش‌ها به صورت یکجا و کلی تکمیل می‌گردد. به همین دلیل، ضرایب مسیر به جای اینکه فقط بر اساس روابط بین متغیرهایی که در بخش‌های جداگانه وارد می‌شوند (مانند آنچه در رگرسیون چندگانه صورت می‌گیرد)، برآورد شوند، به صورت هم‌زمان بر اساس همه‌ی روابط درونی مفروض بین متغیرها برآورد می‌شوند (میرز و همکاران، ۱۳۹۸: ۴۵۱). از این رو، از روش تحلیل مسیر در نرم‌افزار Amos استفاده شد. جدول ۴ ضرایب رگرسیونی مراحل سه‌گانه‌ی بارون و کنی (۱۹۸۶) را نشان می‌دهد.

رابطه خردمندی و حسادت با واسطه‌گری عزت نفس: یک تحلیل مسیر

۳۱۱

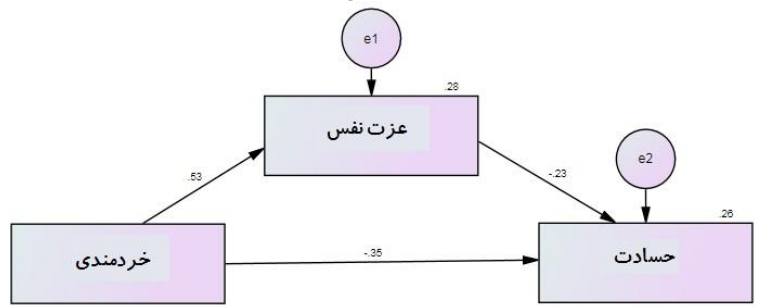
مرحله سوم			مرحله دوم			مرحله اول		
مدل میانجی			مدل اثر غیرمستقیم			مدل اثر مستقیم		
معناداری	ضریب استاندارد	مسیر	معناداری	ضریب استاندارد	مسیر	معناداری	ضریب استاندارد	مسیر
***	۰/۵۲۹	A	***	۰/۵۲۹	A	-	۰/۰۰	A
***	۰/۲۳۱	B	***	-۰/۴۱۵	B	-	۰/۰۰	B

	-							
***	۰/۳۴۸	C	-	۰/۰۰	C	***	- ۰/۴۷۰	C
	-							
۰/۰۰۱*** p<	<p>مسیر A: مسیر خردمندی به عزت نفس</p> <p>مسیر B: مسیر عزت نفس به حسادت</p> <p>مسیر C: مسیر خردمندی به حسادت</p>							

جدول ۴. ضرایب استاندارد و معناداری مسیرها در مدل واسطه‌گری عزت نفس

در رابطه بین خردمندی و حسادت

جدول ۴ نشان می‌دهد، ضرایب رگرسیون در تمام مراحل معنادار است. ضریب استاندارد مسیر C در مدل میانجی (۰/۳۴۸-)، حاکی از کاهش این مقدار نسبت به مدل اثر مستقیم است، اما با این وجود رابطه معنادار بوده است. گرچه در این صورت، نقش واسطه‌گری برای عزت نفس در رابطه‌ی بین خردمندی و حسادت کامل نیست اما احتمال نقش واسطه‌ای جزئی خواهد داشت. معناداری نقش واسطه‌ای جزئی در ادامه مطرح خواهد شد. در صورتی که معناداری این نقش اثبات گردد، ضریب رگرسیون نشان می‌دهد، ۳۴/۸ درصد از تغییرات واریانس حسادت در ارتباط با خردمندی، توسط عزت نفس تبیین می‌گردد. ضرایب رگرسیون مدل واسطه‌ای را در شکل ۳ نیز می‌توان مشاهده کرد.



شکل ۳. ضرایب رگرسیون مدل واسطه‌گری

یکی از شناخته‌شده‌ترین و رایج‌ترین رویکرد بررسی معناداری آماری اثر غیرمستقیم، آزمون سوبل^۱ (سوبل، ۱۹۸۲، ۱۹۸۶) و گونه‌های دیگر آن آزمون آرویان (آرویان، ۱۹۴۷) و آزمون گودمن^۲ (گودمن، ۱۹۶۰) است. نتایج آزمون‌های سه‌گانه‌ی فوق $Z=4/1$ است که در سطح اطمینان ۹۵ درصد با مقدار بزرگتر یا مساوی $1/96$ مشخص می‌شود. $4/1$ به اندازه‌ای کافی است که فرضیه صفر را که مبنی بر عدم تفاوت مسیر غیرمستقیم با صفر است رد کنیم. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که تأثیر غیرمستقیم خردمندی از طریق عزت نفس روی حسادت از لحاظ آماری معنادار است و بدین ترتیب نقش واسطه‌گری جزئی برای عزت نفس در رابطه‌ی بین خردمندی و حسادت، تأیید می‌گردد.

شاخص‌های برازش مدل واسطه‌ای ($GFI = 1/00$ ، $CFI = 1/00$ و $NFI = 1/00$) نیز بسیار مطلوب بودند؛ اما شاخص‌های برازش مدل مستقیم مشتمل بر مقادیر $0/826 = GFI$ ، $0/398 = CFI$ و $0/397 = NFI$ است، که حاکی از کاهش شدید برازش در صرفنظر کردن از مدل میانجی است. این مقادیر، ترجیح مدل واسطه‌ای بر مدل مستقیم را حکایت می‌کند.

بحث و نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان داد، حسادت با خردمندی ($-0/470$) و عزت نفس ($-0/415$) رابطه‌ی معکوس معنادار ($p < 0/001$) دارد. همچنین عزت نفس در رابطه‌ی بین خردمندی و حسادت با ضریب استاندارد $-0/348$ ، نقش میانجی‌گری جزئی دارد. یافته‌ی مذکور بدین معنا است که $34/8$ درصد از تغییرات حسادت در ارتباط با

1. Sobel

2. Goodman

خردمندی، توسط عزت نفس تبیین می‌گردد. مدل میانجی از برآزش بسیار مطلوبی برخوردار است و بر مدل مستقیم رابطه بین خردمندی و حسادت، ترجیح دارد. میانجی‌گری جزئی عزت نفس بدین معنا است که، این متغیر بخشی از اثر خردمندی (متغیر مستقل) بر حسادت (متغیر وابسته) را منوط به حضور خود می‌کند. در تبیین جزئی بودن میانجی‌گری عزت نفس در این تحقیق، می‌توان به محدودیت دو ابزار رشد خرد و عزت نفس اشاره کرد. برخی مؤلفه‌های رشدیافتگی شناختی در مقیاس رشد خرد به لحاظ نظری هم با عزت نفس ارتباط ندارد.

یافته‌هایی که ارتباط بین خردمندی و حسادت را مطرح می‌کند، همسو با یافته‌های پژوهش ولی‌زاده (۱۳۸۹)، هراتیان، ساطوریان، ترکاشوند و احمدی (۱۳۹۵) و سادات و یدالهی (۱۳۹۸) است. علاوه بر این، در ارتباط بین عزت نفس و حسادت، یافته‌های این تحقیق با نتایج پژوهش افراسیابی، سعیدی مدنی و شکوهی‌فر (۱۳۹۴)، ساطوریان (۱۳۹۴) و ذوالفقاریان، نجاریان و نجاریان (۱۳۹۵) و مظاهری، باغبان و فاتحی‌زاده (۱۳۸۵) همسو است.

در تبیین یافته‌های این پژوهش می‌توان گفت، اقدامات تربیتی لازم برای رشد خردمندی از کودکی و تقویت عزت نفس می‌تواند نقش مؤثری در کاهش حسادت آگاهانه‌ی افراد در بزرگسالی داشته باشد. افرادی که از خودآگاهی، نوع‌دوستی و مدیریت هیجانی بالایی برخوردار بوده و جایگاه خود را تحقیر شده نمی‌پندارند، آمادگی کمتری برای ابتلا به حسادت داشته و موقعیت‌های تحریک‌کننده‌ی این هیجان منفی را بهتر مدیریت می‌کنند.

منابع اسلامی نیز رهنمودهایی از جهات گوناگون در این رابطه ارائه کرده‌اند. به

عنوان نمونه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: ... يَا هِشَامُ مَنْ أَرَادَ الْغِنَى بِإِلَّا مَالٍ وَ رَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَالسَّلَامَةَ فِي الدِّينِ فَلْيَتَصَرَّحْ إِلَى اللَّهِ فِي مَسْأَلَتِهِ بِأَنْ يُكَمِّلَ عَقْلَهُ...؛ ای هشام! هر که توانگری بدون دارایی خواهد، و آسایش دل از حسد، و سلامت دین، باید به درگاه خدا زاری کند و از او بخواهد که خردش را کامل گرداند... (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۸۸). در این روایت شریفه، راهکار مدیریت حسادت منوط به تکامل عقل بیان شده است. تکامل عقل در این تعبیر، ناظر به اکتساب آگاهی‌های خردمندانه است. همچنین امام صادق علیه‌السلام از جنبه‌ی سلبی بی‌بهره‌گی از فهم (کوردلی) را ریشه‌ی اصلی حسادت قلمداد کرده و فرموده است: الْحَسَدُ أَضْلُهُ مِنْ عَمَى الْقَلْبِ...؛ حسد اصلش برخاسته از کوردلی است... (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۱۲)

نقصان و انحراف در شناخت صحیح خویشتن که به خواری نفس بینجامد، در منابع دینی زمینه‌ساز شرّ و کنش‌های نابخردانه معرفی شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۸۳). همچنین در دیگر روایات، حسادت شیوه‌ی انسان‌های سفله (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۷۹) و سلاح (اقدام) انسان‌های پست قلمداد شده است. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۹۸) بنابراین، تقویت حسّ عزت نفس در افراد که از مسیر خردمندی و تکامل عقل می‌گذرد، می‌تواند به مدیریت صحیح هیجانات منفی از جمله حسادت در آنان منتهی گردد. پژوهش حاضر، از حیث تمرکز بر جامعه و نمونه آماری از یک صنف خاص و جنس مردان محدودیت داشت، که لازم است پژوهشی مشابه در جامعه آماری عمومی‌تر و جنس زنان نیز تکرار گردد. همکاری ضعیف خوابگاه‌ها نیز از محدودیت‌های دیگر این پژوهش محسوب می‌شود.

به عنوان پیشنهاد برای پژوهش‌های آینده، توصیه می‌گردد بسته‌هایی در جهت

تقویت عزت نفس برای کاهش نشانگان حسادت تدوین گردد. همچنین می‌توان مدل‌های علی دیگر در حوزه‌ی حسادت را که فرضیه‌ی آن از ظهورات روایی استخراج می‌شود، با روش علمی بررسی کرد. به علاوه، عوامل عاطفی و زیستی محرک حسادت مورد غفلت پژوهشگران واقع شده که می‌تواند مطمح نظر واقع گردد. همچنین به نظر می‌رسد تقویت خردمندی، به طور کلی بر کاهش سطح رذیله‌های اخلاقی شناختی (همچون کبر، حرص و...) مؤثر باشد؛ بنابراین می‌توان پژوهش‌هایی نظیر این را در مورد رذیله‌های اخلاقی دیگر تکرار نمود و در صورت وجود نتایج همسو، با تولید بسته‌های تقویت خردمندی، به افراد کمک کرد که رذایل اخلاقی شناختی را کنترل نمایند.

منابع

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴). تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۲. اسعدی، سمانه؛ امیری، شعله؛ مولوی، حسین و باقری نوع‌پرست، خسرو (۱۳۹۳) «معرفی مفهوم خردمندی در روان‌شناسی و کاربردهای آموزشی آن»، رویکردهای نوین آموزشی، ۸ (۲)، ۱-۲۸.
۳. افراسیابی، حسین؛ سعیدی مدنی، محسن و شکوهی‌فر، کاوه (۱۳۹۵) «زمینه های اجتماعی حسادت در تعاملات روزمره؛ مطالعه کیفی دانشجویان دانشگاه یزد» جامعه شناسی کاربردی، ۲۷(۴)، ۱۳۳-۱۵۲.
۴. امیدی، عبدالله؛ اکبری، حسین و جدی آرانی، طیبه سادات (۱۳۹۰). «بررسی اثر بخشی آموزش کارگاهی بر میزان اعتماد به نفس دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی کاشان». فیض، ۱۵ (۲)، ۱۱۵-۱۱۹.
۵. تحریری، محمدباقر (۱۳۸۸). شرح حدیث عنوان بصری: بندگی حقیقی و حقیقت علم، تهران: انتشارات حرّ و سبحان، چاپ دوم.
۶. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم (مجموعه من کلمات و حکم الإمام علی علیه السلام)، قم: دار الکتب الإسلامی، چاپ دوم.

۷. جعفری، زهره؛ طالع‌پسند، سیاوش و رحیمیان پوگر، اسحق (۱۳۹۶). «ویژگی های روان سنجی مقیاس رشد خرد در دانشجویان»، مطالعات اندازه گیری و ارزشیابی آموزشی، ۷ (۱۷)، ۷۹-۱۰۸.
۸. حاجی سیدعلیا، مهرناز (۱۳۹۴). پیش‌بینی شدت اختلالات روانی بر اساس متغیرهای حسادت و تعلقات دنیوی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شیراز.
۹. حسن‌پور، اکبر؛ جعفری نیا، سعید؛ وکیلی، یوسف و مهدی، مهدی (۱۳۹۹) «الگوی پیشایندها، مؤلفه‌ها و پیامدهای حسادت کارکنان در محیط کار در شرکت ملی نفت ایران» مدیریت منابع انسانی در صنعت نفت، ۱۲ (۴۶)، ۱۲۷-۱۴۶.
۱۰. حیدرپور، سوزان؛ دوکانه ای فرد، فریده و بهاری، سیف‌الله (۱۳۸۷). «تاثیر آموزش مهارت‌های برقراری ارتباط موثر بر افزایش عزت نفس و کاهش کم‌رویی معلولان جسمی - حرکتی استان تهران». نوآوری های مدیریت آموزشی، ۳ (۴)، ۴۱.
۱۱. ذوالفقاری، شهاب‌الدین؛ نجاریان، زکیه و نجاریان، بتول (۱۳۹۵). «بررسی برخی از اثرات حسادت‌ورزی بر سلامت روان از دیدگاه اسلام و روانشناسی: مطالعه‌ی توصیفی کتابخانه‌ای». پژوهش در دین و سلامت، ۲ (۱)، ۵۹-۶۷.
۱۲. رجبی، غلامرضا و بهلول، نسرین (۱۳۸۷). «سنجش پایایی و روایی مقیاس عزت نفس روزنبرگ در دانشجویان سال اول دانشگاه شهید چمران». رویکردهای نوین آموزشی، ۳ (۲)، ۳۳-۴۸.
۱۳. سادات، میرسبحان و یداله‌ی، الهه (۱۳۹۸). «پایه های انگیزشی و هیجانی حسادت». رویش روان‌شناسی ۸ (۲)، ۱۶۱-۱۷۴.
۱۴. ساطوریان، سیدعباس (۱۳۹۵). «نقش صفات اخلاقی کبر، حرص و حسادت در پیش‌بینی روان‌آزردگی»، روان‌شناسی و دین، ۹ (۲)، ۵۵-۷۲.

۱۵. فقیهی پور، جواد؛ آتشی، سیدحسین و فقیهی پور، سمیه (۱۳۹۰). «بررسی رابطه تحمل فشار روانی، عزت نفس و مسئولیت‌پذیری فرماندهان تیپ دا-اف با هوش هیجانی بر اساس مدل شات». مدیریت نظامی، ۱۱ (۴۱)، ۶۷-۹۰.
۱۶. علی‌اکبری، مهناز؛ شریفی، علی‌اکبر و صحراگرد، مهدی (۱۳۹۲). «ویژگی‌های روان‌سنجی پرسشنامه پنج عامل بزرگ شخصیت کودکان (BFQ-C) در یک نمونه ایرانی». دستاورد‌های روانشناختی، ۲۰ (۱)، ۷۹-۹۰.
۱۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۱۸. مصباح، علی و همکاران (۱۳۷۴)، روان‌شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی. تهران: سمت.
۱۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). مصباح‌الشریعه و مفتاح‌الحقیقه. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول.
۲۰. مظاهری، اکرم؛ باغبان، ایران و فاتحی زاده، مریم (۱۳۸۵). «تاثیر آموزش گروهی عزت نفس بر میزان سازگاری اجتماعی دانشجویان». دانشور رفتار، ۱۳ (۱۶)، ۴۹-۵۶.
۲۱. میرز، لارنس‌اس؛ گامست، گلن‌سی. و گارینو، ای.جی. (۱۳۹۸)، تحلیل داده‌ها با استفاده از IBM SPSS. ترجمه ولی‌الله فرزاد، امید شکری، نسرین اسماعیلیان، سمانه بهزادپور، مریم اسدی و محمد شریفی. تهران: سمت، چاپ اول.
۲۲. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق)، مجموعه ورام. قم: مکتبه فقیه.
۲۳. ولی زاده، ابوالقاسم (۱۳۹۱). «نشانه‌شناسی حسادت با تکیه بر منابع اسلامی». معرفت، ۲۱ (۳)، ۷۳-۹۰.

۲۴. ولی زاده، ابوالقاسم و ولی زاده، محمدمهدی (۱۳۹۹). «پیامدشناسی حسد از منظر قرآن و روایات». اخلاق، ۱۰ (۳۸)، ۳۷-۵۹.
۲۵. ولی زاده، ابوالقاسم و ولی زاده، محمدمهدی (۱۳۹۹). «واکاوی زمینه ها و عوامل درونی حسد از منظر اسلام و روان شناسی». اخلاق، ۱۳ (۴۷)، ۱۵۹-۱۷۸.
۲۶. ولی زاده، ابوالقاسم؛ هراتیان، عباسعلی و احمدی، محمدرضا (۱۳۹۴). «اعتبار و روایی و ساختار عاملی فرم تجدیدنظرشده مقیاس اسلامی حسادت»، دانش و پژوهش در روانشناسی کاربردی، ۱۶ (۶۱)، ۱۰۰-۱۱۲.
۲۷. ولی زاده، ابوالقاسم؛ آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۹). «آزمون اولیه سنجش حسادت با تکیه بر منابع اسلامی». روانشناسی و دین ۳ (۲)، ۴۵ - ۶۰.
۲۸. هراتیان، عباسعلی؛ ساطوریان، سیدعباس؛ ترکاشوند، جواد و احمدی، محمدرضا (۱۳۹۵). «رابطه روان‌بنه‌های ناسازگار اولیه، ویژگی‌های شخصیتی و صفت اخلاقی حسادت»، روان‌شناسی و دین، ۹ (۳)، ۱۲۱-۱۳۸.
29. Ardel, M. (2011). Wisdom, Age, and Well-Being. In K.W.Schaie & S.L.Willis (Eds.), Handbook of the Psychology of Aging. AP: Academic Press.
30. Baltes, P. B. & Staudinger, U. M. (2000). Wisdom: A Metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence. American Psychologist, 55, 122-136.
31. Baron, R.M., & Kenny, D.A. (1986). The moderator - mediator variable distinction in social psychological research: conceptual, strategically and statistical considerations. Journal of Personality and Social Psychology, 51, 1173-1182.
32. Brown, S. C. & Greene, J. A. (2006). The wisdom development scale: Translating the Conceptual to the Concrete. Journal of college student development, 4 (1), 1-19.
33. Burnet, S. & Wright, K. (2002). The relationship between connectedness with family and self-esteem in university students. Department of Sociology, Furnam University.

34. Chou, C.P., Bentler, P. M . (1995). Estimates and tests in structural equation modeling. In R. H. Hoyle, Structural equation modeling: Concepts, issues and applications. California: Sage.
35. Greene, J. A. & Brown, S. C. (2009). The wisdom development scale: further validity investigation. *Aging and Human Development*, 68 (4), 289-320.
36. Kline RB. (2001). Principles and practice of structural equation modeling .3rd Ed. New York: Guilford.
37. Meyers, L. S., Gamst, G., & Guarino, A. J. (2013). Applied multivariate research: Design and interpretation (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
38. Rosenberg, M. (1965). Society and the adolescent selfimage. Princeton, NJ: Princeton University Press.