

فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی

فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی

پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال چهاردهم • شماره اول • پیاپی ۳۰ • بهار ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

مدیر مسؤول: مرتضی واعظ جوادی

سر دبیر: مسعود آذربایجانی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیأت تحریریه:

احمد دیلمی (دانشیار دانشگاه قم)

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه باقر العلوم ع)

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

محمد محمدرضایی (استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیانی معارج)

مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

استیون پالمکنیست (محقق مستقل؛ استاد بازنشسته دانشگاه باپتیست هنگ کنگ)

هری هوبنر (استاد بازنشسته فلسفه و الهیات و مدیر ابتکارات بین ادیان، دانشگاه منونیت کانادا)

نشریه اخلاقی و حیانی بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۱۹۰۵۲ مورخه ۱۳۹۴/۰۲/۰۷ و وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به کسب رتبه علمی- پژوهشی شده بود و مطابق آیین نامه جدید، در آخرین ارزیابی، سال ۱۴۰۰، حائز رتبه «ب» شده است.

این فصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (Philosopher's Index):

پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC); پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID);

بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran) پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)

و سامانه نشریات پژوهشگاه معارج (Ethics.isramags.ir) نمایه می شود.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه آرای: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، ۳۰ متری شهید قدوسی، بنیاد بین المللی علوم و حیانی اسراء، مدیریت نشریات.

صندوق پستی: ۱۳۵۱-۳۷۱۹۵-تلفن: ۳۷۱۸۹۲۳۱-۰۲۵-دورنگار: ۳۷۱۸۹۲۳۱-۰۲۵

آدرس سایت: Ethics.isramags.ir پست الکترونیکی: israethics@gmail.com

شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی از مقالاتی که در زمینه‌های اخلاق و حیانی (در ادیان ابراهیمی)، فلسفه اخلاق، اخلاق توصیفی، کاربردی، تطبیقی، چالش‌های اخلاقی جدید و تربیت اخلاقی تحقیق و تألیف شده‌اند، استقبال می‌کند. بایسته است در مقالات ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر مراعات گردد:

۱. مقالات نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.
 ۲. حجم مقالات، نباید کم‌تر از ۳۰۰۰ کلمه و بیش از ۶۵۰۰ کلمه باشد.
 ۳. مقالات ارسالی باید دربردارنده بخش‌های زیر باشد:
 - الف. صفحه نخست: عنوان مقاله، چکیده فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.
 - ب. مقدمه، محتوا، نتیجه‌گیری و در پایان، فهرست منابع.
 ۴. پانوشتهای توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.
 ۵. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی و مطابق الگوی APA باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.

الف. شیوه مشخصات منبع در متن مقاله: کتاب و مقاله (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، جلد، صفحه) مانند: (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۲۲۲)

ب. شیوه و ترتیب مشخصات کتاب‌ها و مقالات در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب). عنوان کتاب. مترجم در صورت ترجمه. محل نشر: نام ناشر.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه). عنوان مقاله. نام نشریه. شماره پیاپی (شماره دوره انتشار) صفحات.

نکته ۱؛ چنانچه از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر مورد ارجاع قرار گرفته است با حروف الف باء مشخص و تفکیک شوند: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار [الف، ب، ج و...]: جلد / صفحه).

نکته ۲؛ درباره «ر.ک»: اگر از محتوای منابع برای تهیه مقاله استفاده شده است، «ر.ک» از ارجاع درون متن باید حذف شود. اما اگر نویسنده فقط برای آشنایی و اطلاع خواننده از آن استفاده کرده و محتوای منابع آن در متن نیامده است، باید اطلاعات کتابشناختی کامل در پانویس (پاورقی) بیاید و از بخش منابع پایانی مقاله هم حذف شود.
 ۶. برای ذکر متن آیات قرآن کریم و روایات، از نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.
 ۷. مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.
 ۸. چاپ مقالات، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.
 ۹. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی، آزاد است.
 ۱۰. ارسال مقاله به فصلنامه اخلاق و حیانی تنها از طریق مراجعه به سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به نشانی Ethics.Isramags.Ir امکان پذیر خواهد بود.
- یادآوری ۱: ترتیب چینش مقالات براساس میزان ارتباط با موضوع اصلی نشریه، «اخلاق و حیانی» است.
- یادآوری ۲: در همه مقاله‌ها نویسنده اول، نویسنده مسئول شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای دارای نویسندگان مسئول باشد در پانوشته مشخص می‌شود.

فهرست

جایگاه اخلاقی عفت در سوره نور با تأکید بر آرای تفسیری آیت‌الله جوادی آملی/ ۵

علیرضا آل بویه
سهیلا حسن زاده

مبانی سلوک اخلاقی ابوذر بر پایه روایات او/ ۴۱

عباس علی گرزین
حامد خانی (فرهنگ مهروش)
محمدعلی خالدیان

چالش طبع و ملکه در سه‌گانه خلق، نطق و صنعت در اندیشه فارابی و ابن سینا/ ۸۳

فتانه تواناپناه
قاسمعلی کوچانی

نقش زیست اخلاقی با رویکرد «معنویت دینی» بر معنای زندگی (از نگاه قاضی سعید قمی)/ ۱۱۳

محمدباقر نائیجی

ساخت، اعتباریابی و ساختار عاملی پرسشنامه حرص بر اساس منابع اسلامی/ ۱۵۵

احد امیدی
مصطفی جهانگیری

اثر بخشی آموزش مفاهیم هوش اخلاقی از طریق انیمیشن، قصه، تصاویر و بازی را یانه‌ای به کودکان/ ۱۸۹

داود لطیفی
یوسف گرجی
فائزه تقی پور

المستخلصات/ ۲۳۱

241/Abstracts

جایگاه اخلاقی عفت در سوره نور با تأکید بر آرای تفسیری آیت‌الله جوادی آملی^۱

علیرضا آل بویه*

سهیلا حسن زاده**

چکیده

عفت یکی از مفاهیم اخلاقی است که هر چند در اخلاق فلسفی یونانیان به عنوان یکی از فضائل چهارگانه مورد بحث است، اما در منظومه ارزش‌های اخلاق دینی جایگاه ویژه‌ای دارد. قرآن توجه ویژه‌ای به مسئله عفت و نقش آن در سلامت فردی و اجتماعی دارد و در برخی از سوره‌ها از جمله سوره نور به طور خاص بدان پرداخته است. با بررسی جایگاه عفت در سوره نور می‌توان دریافت که خداوند در آیاتی به هم پیوسته و مرتبط عفت فردی و اجتماعی و نیز اسباب به‌دست آوردن آن را مورد اشاره قرار داده است. اقسام عفاف جنبه‌های مختلف زندگی انسان را در بر گرفته و زنان و مردان هم در نگاه، و هم در گفتار دعوت به رعایت عفاف و خویش‌داری شده‌اند. همچنین راهکارهای گسترش این فضیلت اخلاقی در جامعه نیز از آیات سوره نور قابل استفاده است. پژوهش حاضر پس از بیان اقسام عفاف در سوره نور در مورد عفت به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای و شیوه تفسیری به خصوص آرای تفسیری آیت‌الله جوادی آملی به تحلیل آن‌ها پرداخته است. از بررسی‌های انجام شده این نتیجه حاصل می‌شود که عفت از نظر آیت‌الله جوادی آملی حالتی نفسانی است که باعث جلوگیری از غلبه شهوت بر انسان شده و در مسائل غریزی و مالی هم استفاده شده است. و از راهکارهای عملی در تحصیل و گسترش عفاف؛ تلاش برای تهذیب نفس، پوشیدگی روابط جنسی همسران، ترویج فرهنگ ازدواج و داشتن توان مهار خواهش‌های نفسانی است.

کلیدواژه‌ها: سوره نور، اخلاق، عفاف، ترویج و گسترش عفت، آیت‌الله جوادی آملی.

۱. از حمایت سازمان علمی و فرهنگی آستان قدس رضوی در انجام این تحقیق، تشکر و قدردانی می‌شود.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (a.alebouyeh@isca.ac.ir)

** دانش‌پژوه دکتری قرآن و علوم تربیتی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، خراسان (نویسنده مسئول) (Soheyla_Hasanzadeh@miu.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹)

مقدمه

مقوله عفت از ارزش‌های اخلاقی است که خداوند اصل‌گرایش به آن را در وجود انسان نهاده و متون دینی همواره به صیانت، رشد و تقویت آن توجه و تاکید نموده‌اند، اهمیت بالای این موضوع و نیز آثار مهم و عمیق تقویت یا تضعیف آن در جامعه تا آنجاست که در آیاتی از قرآن کریم به صورت صریح و قاطع، به رعایت آن دستور داده شده و ابعاد مختلف این موضوع به خوبی روشن گردیده است.

عفت‌ورزی در آیات متعددی مورد تاکید قرار گرفته است. واژه عفت در قرآن دوبار برای امور اقتصادی و دوبار درباره امور مربوط به قوه شهوت استفاده شده است. خداوند در آیه ۲۷۳ سوره بقره، صدقات را مخصوص نیازمندی می‌داند که به خاطر خداوند فرومانده‌اند و به دلیل شدت خویشتن‌داری، غنی به نظر می‌آیند. در آیه ششم سوره نساء نیز کسانی را که غنی هستند و اموال یتیمان در دست آن‌ها امانت است، از گرفتن دستمزد از مال یتیمان، با واژه «فَلْيَسْتَعْفِفْ» برحذر می‌دارد. در آیاتی زندگی عقیفانه ذکر شده است؛ در آیه ۳۳ سوره نور خداوند کسانی را که به دلیل ضعف مالی توان ازدواج ندارند به عفت‌ورزی توصیه کرده است تا آنان را بی‌نیاز سازد و در همین سوره آیه ۶۰ زنان سالمندنی که از سن ازدواج گذشته‌اند را مجاز به نداشتن حجاب دانسته؛ ولی رعایت عفت را به آنان توصیه کرده است. علاوه بر این آیات، در آیات بسیاری گرچه واژه عفت به کار نرفته است ولی مصادیقی از عفت مورد تأکید قرار گرفته است. در سوره نور به مسئله عفت توجه ویژه‌ای شده است. با توجه به اهمیت عفت در سلامت فردی و اجتماعی و با توجه به اینکه یکی از محورهای اصلی سوره نور، مسئله عفت است، در این مقاله به این مهم پرداخته می‌شود.

از این رو در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی سعی بر این است که مسائل اخلاقی عفاف به معنای خویشتن‌داری در مسائل جنسی که امری درونی و فضیلتی اخلاقی است و همه افراد موظف به انجام رفتار عقیفانه هستند، را در سوره نور به تصویر کشیده و نکته‌های اخلاقی آن و راهکارهای تحصیل و گسترش عفت را به خصوص با توجه به آرای تفسیری آیت‌الله جوادی آملی مورد بررسی و تحلیل قرار دهد.

پیشینه

در خصوص پیشینه مسئله برخی از آثار در خصوص عفت به نحو عام وجود دارد که بدان اشاره می‌گردد:

کتاب «سوره نور، شعاع عفت»؛ از ابوالفضل بهرام‌پور که در این کتاب به تفسیر سوره نور پرداخته شده است. اما در پژوهش حاضر با توجه به تفسیرهای مختلف جایگاه عفت بر مبنای دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته شده است.

و دیگر پایان‌نامه کارشناسی ارشد، با موضوع «ساختار معنایی سوره نور با محوریت عفت»؛ ربابه فلاح ولیکچال که به بررسی ساختار سوره نور پرداخته است و در این سوره خداوند متعال در آیاتی به هم پیوسته و مرتبط، به عفت فردی و اجتماعی و اسباب به دست آمدن این صفت اخلاقی اشاره می‌کند و راهکارهای مختصری برای پررنگ شدن این صفت اخلاقی در جامعه مقابل انسان قرار می‌دهد. اما در نوشته حاضر به بیان اقسام عفت و راهکارهای تحصیل و گسترش عفت در سوره نور از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته شده است.

پایان‌نامه کارشناسی ارشد، با موضوع «جایگاه اخلاقی عفت از منظر قرآن و روایات و تأثیر آن در زندگی اجتماعی»؛ زهره نقیان، در این نوشته به نقش محوری عفت با

توجه به همه آیات قرآن کریم و روایات در اخلاق اسلامی پرداخته است اما در نوشته پیش رو جایگاه عفت فقط در سوره نور بیان شده است.

و همچنین مقالاتی با عنوان «روش قرآن کریم در نهادینه سازی عفاف و حجاب با ترتیب نزول آیات عفاف و حجاب»؛ زاهدی و همکاران، «نظام اخلاقی عفاف از منظر قرآن بر مبنای سوره نور»؛ سیده شیرین حجازی، «راهکارهای قرآنی ترویج عفاف و حجاب و مقایسه آن با عملکرد رسانه ملی»؛ فریده پیشوایی، «شیوه‌های ترویج حیا با محوریت سوره نور، نجمه خجسته و الهام خرمی نسب و «عفاف در آیات قرآن و نگاهی به روایات، کاظم قاضی‌زاده، علی احمدی سلمانی، در ارتباط با موضوع پژوهش حاضر انجام شده است، اما در مقالات مذکور بیشتر به جنبه اخلاقی عفت پرداخته شده است و به صورت مستقل و منسجم، که به جایگاه اخلاقی عفت در سوره نور با تأکید بر آرای تفسیری آیت‌الله جوادی آملی ذکر شده باشد، دیده نشده است.

عفت در علم اخلاق

«عفت» دارای دو مفهوم عام و خاص است. مفهوم عام آن، خویشتن‌داری در برابر هر گونه تمایل افراطی نفسانی است و مفهوم خاص آن، خویشتن‌داری در برابر تمایلات افراطی جنسی یا همان «عفت جنسی» است. (عفت در هر دو مفهوم عام و خاص آن اختصاص به جنس زن ندارد، بلکه هم برای زن و هم برای مرد یک ضرورت است).

عفت در مفهوم خاص آن (عفت جنسی) بیش از مفهوم عام آن مورد تأکید قرار گرفته است و علت آن این است که شهوت جنسی قوی‌تر از دیگر شهوات است و انسان در این امور بیشتر در معرض خطر و سقوط قرار می‌گیرد و اعتدال در این امور دشوارتر است.

علمای اخلاق مجموع فضایل نفس را چهار فضیلت می‌دانند که عبارتند از: حکمت، عفت، شجاعت و عدالت. و «حکمت» را فضیلت قوه ناطقه بیان کرده‌اند؛ «شجاعت» را از فضایل قوه غضبیه و «عفت» را از فضایل قوه شهویه؛ و «عدالت» را فضیلتی می‌دانند که از اعتدال این سه قوه به دست می‌آید. در علم اخلاق عفت مربوط به قوه شهویه است. چنان که هرگاه قوای شهوانی معتدل گردید و از حد خود تجاوز نکرد و مطیع عقل شد و غرق در شهوات نشد و مخالف با دستورات قوه عاقله نبود و تحت فرمان عقل قرار گرفت، آن وقت فرد متصف به صفت عفت می‌شود و چنین کسی را عقیف می‌گویند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص. ۵۵).

انسان با توجه به قوه عقل او دارای سه قوه وهم، غضب و شهوت است. هر یک از این سه قوه وقتی در وضعیت افراط و تفریط قرار گیرند، رذایل اخلاقی نمایان می‌شوند و فضیلت‌های اخلاقی هنگامی تحقق می‌یابند که این سه قوه در وضعیت متعادل باشد. قوه شهویه که تمایلات انسانی از خوردن، آشامیدن، آمیزش جنسی و مانند آن را دربردارد، وقتی در وضعیت افراط قرار می‌گیرد، انسان به دنبال رسیدن به همه امیال خود خواهد رفت و در این میان هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد. چنین وضعیت افراطی، اخلاقی تلقی نمی‌شود. متقابلاً اگر این قوه در وضعیت تفریط باشد و هر گونه میل و شهوتی را بر خود ممنوع شمارد، در وضعیتی غیر اخلاقی به سر می‌برد (ابن مسکویه، ۱۴۳۷ق، ص. ۱۰۹؛ نراقی، ۱۳۶۶، ص. ۹۶).

این مرز متعادل توسط نیروی عقل شناسایی می‌شود. بر این اساس، این عقل انسان عقیف است که عنان شهوت را به می‌گیرد و به مدیریت و کنترل آن اقدام می‌کند. عفت بدین معنا عام و شامل همه رفتارهایی است که به قصد ارضای میلی نفسانی

انجام می‌شود. با این همه بیشتر دانشمندان اخلاق، عفت را در تنها در مورد شهوت خوردن و آشامیدن و شهوت جنسی به کار بردند. برای نمونه نراقی در تعریف عفت می‌گوید: «عفت عبارت است از فرمانداری قوه شهویه از قوه عاقله به گونه‌ای که قوه شهویه در امور به خوردن و آشامیدن و مسائل جنسی پیرو امر و نهی عقل باشد.» (نراقی ۱۳۵۱، ص. ۲۴۳) شاید این کاربرد انحصاری بدین رو باشد که قوی‌ترین و مهم‌ترین میل نفسانی در انسان میل به خوردن و رابطه جنسی است. خواجه نصیرالدین طوسی (رحمه الله) در تعریف عفت گفته است:

«عفت، ملکه‌ی خلقی یا فضیلتی است که قوه‌ی شهوانی را کنترل کرده و زیر پوشش قرار می‌دهد تا اراده بر مقتضای تدبیر عقلی به سوی این قوه گسیل شود و اجازه نمی‌دهد که اراده انسان مستقیماً در دسترس قوه‌ی شهوانی قرار گیرد تا به سوی خواهش‌های نفسانی خود برود» (طوسی، ۱۳۵۶، ص. ۹۸۷).

آیت‌الله جوادی‌آملی در معنای عفت می‌گوید:

«حصول حالتی نفسانی است که از غلبه شهوت جلوگیری می‌کند. عفت و استعفاف در قرآن در مسائل غریزه‌ای و مسائل مالی بکار رفته است» (جوادی‌آملی، ۱۴۰۰، ج. ۱۷، ص. ۳۶۱).

خداوند متعال درباره عفت در مسایل غریزه‌ای در آیه ۳۳ سوره نور می‌فرماید: افرادی که توان مالی برای ازدواج ندارند یا همسر مناسبی برای ازدواج نیافتند، عفت بورزند و خویش‌تنداری نمایند. (جوادی‌آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۶۵۷) و در آیه ۶۰ سوره نور نیز همین مضمون بیان شده است (جوادی‌آملی، ۱۴۰۰، ج. ۶۰، ص. ۲۶۶). کاربرد عفت در امور مالی در آیه ۲۷۳ سوره بقره درباره کسانی است که در عین فقر و تهیدستی عفت می‌ورزند؛ نه به فقر تظاهر و نه دست به سوی کسی دراز می‌کنند، بلکه

آبرومندانه زندگی می‌کنند، به گونه‌ای که دیگران که از وضع داخلی آن‌ها آگاه نیستند آنان را توانگر می‌پندارند (جوادی‌آملی، ۱۴۰۰، ج. ۱۷، ص. ۳۷۲).

بنابراین با توجه به تعاریف فوق می‌توان در پرتو معنای شهوت این‌گونه بیان کرد که عفت در مفهوم خاص مربوط به قوای جنسی است. این بخش از عفاف به قدری مهم است که در عرف معمولاً واژه عفاف را در این مورد به کار می‌برند، زیرا انسان‌ها در این بخش بیش از سایر بخش‌ها در معرض سقوط قرار دارند. اما در پرتو معنای عام شهوت، عفاف به معنای خویشتن‌داری در برابر هرگونه تمایل افراطی است که نفس به آن تمایل دارد.

نکته دیگری که از این تعاریف به دست می‌آید این است که عفت در مقابل شهوت قرار ندارد؛ به این معنی که برای دستیابی به عفت لازم نیست شهوت را به طور کلی از بین برد، چون اصل شهوت جزو نیازهای ضروری و طبیعی انسان است، بلکه باید با قدرت عقل و تسلط بر نفس، آن را در مسیر اعتدال قرار داد. به عبارت دیگر عفت، میل متوسط و در مدار اعتدال است تا بتواند قناعت بدست آورد و نفس خود را غنی نموده تا از شهوات در سایر امور در امان بماند. با توجه به دشواری قراردادن شهوت در مسیر اعتدال و عفت‌ورزی، دستورات الهی کمک شایانی در این زمینه به انسان می‌کنند، زیرا فرامین الهی منطبق با فطرت آدمی است و پیروی از آن‌ها به خصوص در مورد عفت، استعدادهای نهفته انسان را بهتر شکوفا می‌کند.

ساختار اخلاقی سوره نور

قرآن کریم ابتدا در سوره‌های معارج و مومنون به موضوع عفاف اشاره می‌کند. در این دو سوره حفظ فروج و تعهد در پایبندی به همسر در کنار اعمالی چون نماز و

زکات از صفات شاخص مومنان اعلام می‌شود، سپس در سوره احزاب با امر به پوشیدن جلباب به موضوع حجاب پرداخته است و در نهایت در سوره نور به تفصیل از عفاف و ارتباط آن با حجاب سخن گفته است. بخش بسیاری از سوره نور شامل آداب و اخلاق فردی، خانوادگی و اجتماعی است که در حوزه مفهوم عفت قرار می‌گیرد.

سید قطب یکی از مفسران معاصر معتقد است که محور سوره نور تربیت و سر آغاز سوره دلیلی بر توجه قرآن به اخلاق در زندگی به خصوص عفاف است (قطب، ۱۴۲۵، ج. ۴، ص. ۲۴۸۷). موضوع سوره شامل آداب تربیتی است که این آداب باعث تطهیر قلوب مسلمین و اتصال قلوب به نور الهی می‌شود؛ (همان، ص. ۲۵۳۰-۲۵۲۵) آدابی که با اجرای حدود قوت می‌یابند و با تأثیرات وجدانی استوار می‌شوند و قلب را به نور خدا متصل می‌کنند (حوی ۱۴۲۴، ج. ۷، ص. ۳۶۸۰).

صاحب تفسیر نمونه نیز این سوره را سوره پاکدامنی و عفت و مبارزه با آلودگی‌های جنسی می‌داند و معتقد است بعضی از آیات این سوره که به مسائل توحید و مبدا، معاد و تسلیم بودن در برابر فرمان پیامبر ﷺ اشاره می‌کند به این دلیل است که پشتوانه همه برنامه‌های علمی و اخلاقی و مسائل اعتقادی ایمان به خدا و اعتقاد ریشه برنامه‌های اخلاقی است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۱۴، ص. ۳۵۵).

آیت‌الله جوادی آملی درباره این سوره می‌گوید:

«بخش عمده دستورهای الهی این سوره بر محور پاکسازی جامعه اسلامی و انسانی، از آلودگی‌های اخلاقی و رفتاری، برپایه تشکیل خانواده و پرورش صحیح فرزندان شایسته است. عنصر محوری خانواده نیز مسئله عفاف است که از اصلی‌ترین مباحث تربیتی این سوره است، تا جایی که شاید بتوان این سوره را سوره «عفاف» نامید» (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۳۷۰).

بر اساس نظرات برخی مفسران درباره سوره نور می‌توان مفاهیم اخلاقی عفاف را از این سوره استخراج کرد (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۳۷۰؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱/ج ۱۴، ص. ۳۵۷؛ قطب، ۱۴۲۵، ج. ۴، ص. ۲۴۸۷؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ج. ۶، ص. ۱۴۲؛ شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳، ج. ۹، ص. ۱۹۲).

اقسام عفت

برای فضیلت عفت اقسامی در آیات و روایات بیان شده است. عفت در نگاه، عفت جنسی، عفت اقتصادی یا مالی، عفت در پوشش، عفت گفتار و قلم، عفت شنوایی، عفت شکم و عفت چشم از جمله اقسام عفت قرار داده شده است. در این نوشته با توجه به سوره نور اقسام عفت ذکر خواهد شد.

عفت در نگاه

نگاه نقطه آغازین روابط زن و مرد است، و اگر کنترل نشود زمینه‌ساز ادامه ارتباط و باعث ظهور انحرافات جنسی می‌گردد و پیامدهای نامطلوبی بر جای خواهد گذاشت.

امروزه در دایره نگاه در سطح جامعه با وضعیت و شرایطی روبه‌رو هستیم که چشم‌پیرانی، ترویج هرزه‌نگاری، دیدن فیلم‌های مبتذل و عادی شدن نگاه زنان و مردان نامحرم به یکدیگر و پایین بودن حساسیت‌های افراد در این زمینه باعث ورود به منجلاب انحرافات و فساد جنسی در جوامع اسلامی به خصوص برای جوانان شده است. از طرفی در مکتب انسان‌ساز اسلام، پاکدامنی از ارزش‌های والای انسانی به حساب می‌آید و در مقابل، بی‌عفتی و بی‌بندوباری جنسی محکوم شده است. اسلام نخست با راهنمایی و هدایت، مسائل جنسی و شهوانی را کنترل و تعدیل

می‌کند، مسلمانان را به عفاف و پاکدامنی فرامی‌خواند، سپس با تدابیر حکمت‌آمیز و اصولی زمینه‌های انحراف را از میان برمی‌دارد. اسلام به مردان و زنان دستور می‌دهد که بی‌عفتی نکنند و از آنان می‌خواهد که اسباب لغزش و گناه یکدیگر را فراهم نسازند.

قرآن کریم برای تنظیم روابط سالم اجتماعی زن و مرد، به نکته‌ای مهم و اساسی اشاره می‌کند و به مردان با ایمان می‌گوید که چشم‌های خویش را از زنان نامحرم فرو گیرند. همچنین به زنان مومن فرمان می‌دهد که نگاه خود را از مردان نامحرم برگیرند. قرآن کریم در آیه‌ی ۳۰ و ۳۱ سوره‌ی نور به ممنوعیت چشم‌چرانی مردان و لزوم حجاب مردان و زنان و تأثیر آن در پاکی و رشد آنان اشاره می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۶۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۵، ص. ۱۵۵).

خداوند متعال در آیه ۳۰ و ۳۱ سوره نور می‌فرماید: «به مؤمنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرمان) فرو گیرند، و فروج خود را حفظ کنند، این برای آن‌ها پاکیزه‌تر است، خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است؛ و به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فرو گیرند، و دامان خویش را حفظ کنند، و زینت خود را جز آن مقدار که ظاهر است آشکار ننمایند، و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشانده شود) و زینت خود را آشکار نسازند مگر برای شوهرانشان یا پدرانشان یا پدر شوهرانشان یا پسرانشان یا پسران همسرانشان یا برادرانشان یا پسران برادرانشان، یا پسران خواهرانشان، یا زنان هم‌کیش‌شان یا بردگان‌شان (کنیزانشان) یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند، آن‌ها هنگام راه رفتن پای‌های خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانی‌شان دانسته شود. (و صدای خلخال که بر پا دارند به گوش رسد) و

همگی به سوی خدا بازگردید ای مؤمنان تا رستگار شوید»^۱.

خداوند در آیه ۳۰ سوره نور تکلیف کنترل نگاه و ستر عورت را برای مردان مقرر نموده و در آیه ۳۱ همان تکلیف را برای زنان مورد تأکید قرار می‌دهد. عقیده برخی بر آن است که خطاب «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ» برای زن و مرد کفایت می‌کرد، لکن خداوند «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ» را مخصوصاً ذکر نمود است تا اهمیت مسئله را برساند و امرش را تأکید نماید. برخی از مفسران در این باره می‌گویند: «خداوند زنان را به منظور تأکید اختصاصاً ذکر نمود، زیرا در قول خداوند متعال کلمه مومنین شامل زن و مرد مومن می‌شود، چرا که هر خطابی در قرآن عام است» (قرطبی، ج. ۱۲، ص. ۲۲۶؛ زحیلی، ج. ۱۸، ص. ۲۱۵).

زمخشری و فخر رازی علت این را که چرا دیده را فرو کاهند بر پاکدامنی ورزیند مقدم شده است این می‌داند که زنا با نگرستن آغاز می‌شود و نگاه کردن پیش زمینه کارهای بد است، در نتیجه فتنه آن شدیدتر و بیش تر است و چه بسا افرادی که نتوانند پس از نگاه کردن خویشتن‌داری کنند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۲۳۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ه. ق. ج. ۲۳/ص ۳۶۸).

مراقبت و صیانت از چشم و دامن، از راه‌های تزکیه نفس است و مؤمن را از خطر ارتکاب فحشا حفظ می‌کند. مؤمنان باید بدانند که ریز و درشت اعمالشان زیر ذره‌بین

۱. «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ»؛ «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (نور، ۳۰ و ۳۱).

الهی است و او به آنچه انجام می دهند حتی از قصدشان آگاه است (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۵۸۹).

خداوند متعال پس از نهی مؤمنان از ورود بی استیذان به خانه دیگران در آیه ۳۰ سوره نور، ادب اجتماعی را نیز می آموزاند که مؤمنان باید از نگاه به نامحرمان درون خانه چشم پپوشانند و برای احترام، حفظ آبروی اشخاص و امنیت به خانه دیگری نگاه نکنند، حتی اگر بدانند که نامحرم در خانه نیست. رعایت این ادب اجتماعی، زمینه عفاف عمومی را فراهم می کند بنابراین حکمت حرمت نگاه، به کامیابی جنسی اختصاص ندارد (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۵۹۶). همچنین کاهش نگاه و ارتباط بصری آزاد میان زنان و مردان، پوشش بهتر و حفظ حریم پاکی و عفت در روابط اجتماعی را نتیجه خواهد داد.

عفت در پوشش

یکی از مهم ترین مصادیق «عفاف»، مسأله «حجاب و پوشش» است. هوای نفس انسان امر می کند که زیبایی های جسمی خود را نمایان کند تا بیشتر مورد توجه دیگران قرارگیرد. این مسئله در مورد زنان که مظهر زیبایی و جمال هستند و از طرفی ذاتا دوست دارند که زیبایی هایشان را نمایان کنند، بیشتر مطرح است. عفاف در پوشش در حقیقت کنترل نفس در این بعد است؛ یعنی عفاف باعث می شود که انسان در نمایان کردن زیبایی های خود پا را از حد اعتدال فراتر نهد.

در اسلام، پوشش یکی از نشانه های برجسته عفاف است که به صورت حجاب تبلور پیدا می کند. زیرا زنان در جاهلیت گردن و گریبانشان را باز می گذاشتند و خداوند متعال در آیه حجاب پوشاندن سر و گردن و گریبان را بر آنان واجب کرد، قرآن کریم

پوشش را یکی از ویژگی‌های مهم زن مسلمان بیان می‌کند: «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ...؛ روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند» (نور، ۳۰) «خمر» جمع خمار بر وزن حجاب در اصل به معنای پوشش است، ولی به چیزی گفته می‌شود که زنان با آن سر خود را می‌پوشانند (روسری). (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰، ص. ۲۹۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۲۹۳) «جیوب» جمع جیب به معنی یقه پیراهن است که از آن تعبیر به گریبان می‌شود و گاه به قسمت بالای سینه نیز اطلاق می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۲۹؛ قرشی بنائی، ۱۳۷۱، ج. ۲، ص. ۹۲). از این جمله بدست می‌آید که زنان در جاهلیت و قبل از نزول این آیه روسری خود را به روی شانه یا پشت سر می‌انداختند به طوری که گردن و کمی از بدن آنها نمایان می‌شد. قرآن دستور می‌دهد روسری یا چادر یا مقنعه بزرگی بر سر نمایند تا هم گردن و هم آن قسمت از بدن که نمایان است پوشانده شود (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۶۱۴).

قرآن مجید، به شکل ظریفی به زنان سالمند اجازه می‌دهد که بدون قصد تبرج و خودنمایی، روپوش‌های خود، مثل چادر را در مقابل نامحرم بردارند، ولی در ادامه می‌فرماید: اگر عفت پیشه کنند، یعنی حتی لباس‌هایی مثل چادر را نیز بردارند، بهتر است: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَ أَهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ و زنان از کار افتاده‌ای که امید به ازدواج ندارند، گناهی بر آنان نیست که لباسهای (رویین) خود را بر زمین بگذارند، بشرط اینکه در برابر مردم خود آرایی نکنند؛ و اگر خود را بیوشانند برای آنان بهتر است؛ و خداوند شنوا و داناست.» (نور، ۶۰) در این آیه شریفه، کلمه «یستعففن» به معنای عفت از تبرج است. کلمه «تبرج» به معنای این است که زن محاسن و زیبایی‌های خود را که

باید بپوشاند اظهار کند. این کلمه در اصل به معنای ظهور بوده، برج را هم به همین جهت تبرج نامیده شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۵، ص. ۲۲۷).

حقیقت تبرج آن است که آدمی به اظهار آنچه پوشاندنش واجب است، تعمّد و اصرار داشته باشد، در این مورد بخصوص مراد آن است که زن، با نمایاندن زینت‌ها و آشکار ساختن زیبایی‌های خود، خویشتن را در معرض دید مردان نامحرم قرار دهد، اما عفت ورزیدن «وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ» ، به این که لباسهای رویین خود را بپوشند، برای آنان بهتر است، اگر چه ممنوعیت و حرمت شرعی از آن‌ها در این سنّ برداشته شده است (طبرسی، ۱۴۰۰، ج. ۴، ص. ۳۳۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۲۵۵).

این آیه استثنایی از حکم عمومی حجاب است، و معنایش این است که بر هر زنی حجاب واجب است مگر زنان مسن، که می‌توانند بی حجاب باشند، البته در صورتی که کرشمه و تبرج نداشته باشند. و جمله «وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ» کنایه است از خودپوشی، یعنی همین زنان سالخورده نیز اگر خود را بپوشانند بهتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۵، ص. ۲۲۷).

بنابراین آیه، خداوند برای این گروه از زنان برداشتن این نوع لباس را مباح دانسته است، به شرط این که زینت‌های خود را ظاهر نسازند این نکته نیز روشن است که منظور از کنار گذاشتن لباس‌ها برهنه شدن و بیرون آوردن همه لباس‌ها نیست، بلکه کنار گذاشتن چادر و روسری مراد است (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۶۰، ص. ۲۷۰).

در بعضی روایات از آن تعبیر به جلباب و خمار (چادر و یا روسری بزرگ شبیه چادر) کرده است و امام صادق (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «منظور روسری و چادر است، راوی می‌گوید: از امام پرسیدم: در برابر هر کس که باشد؟ فرمود: در برابر

هر کس باشد، اما خود آرایی و زینت نکند.^۱ (کلینی، ۱۴۲۹، ج. ۱۱، ص. ۱۹۸).

عفت در پوشش و پوشاندن اعضا بدن از دید نامحرمان و ستر عورت از واجبات دینی و از دستورات قرآنی است که به وسیله آن احترام و شخصیت انسان حفظ شده و از اذیت و آزار دیگران در امان خواهد ماند.

قرآن کریم به پوشیدگی روابط جنسی همسران سفارش می‌کند، و اینکه روابط زناشویی باید کاملاً پنهانی و به دور از نگاه دیگران، حتی فرزندان خانواده باشد و این دستور برای حفظ استفاده شرم و حیا و جلوگیری از آلودگی‌های اخلاقی و جنسی است. خداوند متعال در این زمینه در قرآن کریم آیه ۵۸ سوره نور می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید باید بردگان شما و همچنین کودکانی که به حد بلوغ نرسیده‌اند در سه وقت از شما اجازه بگیرند: قبل از نماز فجر، و در نیمروز هنگامی که لباسهای (معمولی) خود را بیرون می‌آورید، و بعد از نماز عشاء، این سه وقت خصوصی برای شما است، اما بعد از این سه وقت گناهی بر شما و بر آنها نیست (که بدون اذن وارد شوند) و بر گرد یکدیگر طواف کنید (و با صفا و صمیمیت به یکدیگر خدمت نمایند) این گونه خداوند آیات را برای شما تبیین می‌کند و خداوند عالم و حکیم است».^۲ اسلام برای جلوگیری از مفسدات اجتماعی یک نظام هماهنگ بین جامعه و خانواده ایجاد کرده است؛ یعنی از طرفی با اعمال منافی عفت در جامعه به شدت برخورد می‌کند تا محیط اجتماع سالم باشد و از طرف دیگر به خانواده‌ها

لباسگاه اخلاقی عفت در سوره نور با تأکید بر آرای تفسیری آیت‌الله جوادی آملی ۱۹

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «الْخِمَارُ وَالْجَلْبَابُ» قُلْتُ: بَيْنَ يَدَيْ مَنْ كَانَ؟ فَقَالَ «بَيْنَ يَدَيْ مَنْ كَانَ غَيْرَ مُتَبَرِّجَةٍ بِرَبِيَّةٍ».
۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».

آموزش می‌دهد که از تحریک جنسی نوجوانان پرهیز کنند تا زمینه‌های فساد در خانواده‌ها برطرف شود و به جامعه کشیده نشود.

آشکار شدن کشش‌های جنسی در سطح جامعه زمینه‌ساز ناهنجاری‌های جنسی روابط نامشروع و دیگر نابسامانی‌ها خواهد شد، بنابراین آشکار نکردن کشش‌های جنسی یکی از مهمترین پایه‌های گسترش حجاب و عفاف در جامعه اسلامی است از همین رو سزاوار است همه عناصر موثر بر فرهنگ و روابط اجتماعی جامعه اسلامی با تمام توان در حفظ حیات جنسی جامعه بکوشند و از همه مهمتر برنامه‌ریزی کلان نظام اسلامی نیز باید به سمت و سوی باشد که زمینه‌های طرح روابط جنسی در سطح جامعه کاهش یابد و در بستر خانواده قرار گیرد.

عفت در رفتار

رفتار؛ واکنشی است که حاصل بینش و اعتقاد فرد را بیان می‌کند و به طور طبیعی بیانگر شخصیت فرد است. «رفتار ثمره شناخت است و بستگی به میزان بینش و اعتقاد انسان دارد که به وسیله این‌ها تغییرات کمی و کیفی فراوانی که در رفتار فرد حاصل می‌شود» (معین‌الاسلام، ۱۳۸۸، ص. ۱۹۲).

عفاف در رفتار عبارت از این است که انسان از حد شایسته و اعتدال خود که اسلام مشخص کرده، تجاوز نکند. اگر غریزه شهوانی از حد و مرز شرعی خود تجاوز کند، آتش شهوت را شعله‌ور ساخته و دام شیطان را برای خود می‌گستراند.

زنان در جاهلیت برای جلب توجه مردان افزون بر گوش و گردن و دست، به پاهایشان نیز زینت می‌آویختند و هنگام راه رفتن به گونه‌ای گام برمی‌داشتند که صدای خلخال پاهایشان مردان نامحرم را به خود جلب می‌کرد؛ خداوند متعال آنان را از این

کار نهی کرد و فرمود زنان مؤمن در راه رفتن پاها را بر زمین نزنند که زینت باطنی شان دیده شود و سبب تحریک نامحرمان گردد، بلکه زنان در راه رفتن باید به گونه‌ای راه بروند که مردان به آنها طمع نکند (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۶۱۹).

قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ؛ آن‌ها به هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانشان آشکار نشود (و صدای خلخال که بر پا دارند به گوش رسد)» (نور، ۳۱). آن‌ها در رعایت عفت و دوری از اموری که آتش شهوت را در مردان شعله‌ور می‌کند و ممکن است منتهی به انحراف از مسیر عفت شود، آن‌چنان باید دقیق و سختگیر باشند که حتی از رساندن صدای خلخال که در پای دارند به گوش مردان بیگانه خودداری کنند و این نهایت دقت اسلام در این زمینه است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۱۴، ص. ۴۴۱). این مطلب بیانگر آن است که اسلام به قدری در مورد حفظ حریم عفت پافشاری می‌کند که حتی اجازه چنین کاری را نمی‌دهد. بنابراین، به طریق اولی به انجام هرگونه اموری مانند سبکی، هرزگی و ... که آتش شهوت جوانان را شعله‌ور می‌کند اجازه نخواهد داد.

عفت جنسی

یکی از بزرگترین عوامل حفظ فرد و جامعه از زشتی‌ها، داشتن توان مهار خواهش‌های نفسانی است. کسانی که قدرت مهارکشش‌های درونی خویش را دارند، می‌توانند خواسته‌های جنسی خود را جهت‌مند کنند و از آسیب‌های خطرناک رها شدن شهوت‌ها در امان بمانند. عدم توجه به عفت جنسی در فرآیند گذار از زندگی سنتی به مدرن، موجب از بین رفتن نهاد خانواده، به دنیا آمدن فرزندان بی‌هویت، سلب حق حیات انسانی از طریق سقط جنین‌های نامشروع،

انواع بیماریهای مقاربتی، گسترش تجاوز به عنف و هتک حرمت زنان و حتی مردان و گسترش همجنس‌گرایی و... شده، موجبات تخریب نفس، نسل و حتی عقل آدمی را در پی داشته است. امروزه با توجه به رشد روزافزون آمار جرایم جنسی، بی‌بندوباری و شهوترانی، بیماری‌های مقاربتی، تجارت سکس و توسعه پرنوگرافی، توجه اندیشمندان و دانشمندان غیرمسلمان نیز به مسأله عفت جنسی روزبه‌روز در حال افزایش است.

«وندی شلیت» در مورد این که زنان برای اثبات آزادی، مثل مردان هرزگی کنند در نهایت صدمه خواهند دید چنین می‌نویسد: «بدیهی است وقتی اجازه دادیم هر کاری آزاد باشد، آزار جنسی، مزاحمت‌ها و تجاوز به عنف هم افزایش پیدا می‌کند، جامعه‌ای که علیه شرم و حیا اعلام جنگ کرده، دشمن زنان است» (شلیت و همکاران ۱۳۸۴، ص. ۶۳). این در حالی است که شریعت اسلام در راستای سالم‌سازی جامعه و رشد انسان‌ها، توجه ویژه‌ای به موضوع عفت کرده است، زیرا عفت، از فطرت انسان سرچشمه می‌گیرد، موجب طهارت درونی و نقطه‌مقابل شکم‌پرستی و شهوترانی است و از مهم‌ترین فضائل اخلاقی به‌شمار می‌رود (پاک‌نیا، ۱۳۹۰، ص. ۱۳).

اهمیت این مسأله بقدری زیاد است که اسلام میان حاصل عفت و حاصل شهوت نیز تمایز معناداری قائل شده است. حاصل عفت از طهارت نسب و نطفه برخوردار است؛ در حالی که حاصل شهوت موجب عدم رعایت عفت جنسی و موجودی ناقص در حقوق معنوی است.

از نگاه قرآن کریم، با ازدواج و بستن پیمان زناشویی، نیازهای جنسی، روحی روانی زن و مرد تامین شود، ولی کسانی که امکان برقراری پیوند و پیمان ازدواج را

ندارند تا زمانی که امکان ازدواج برای آن‌ها فراهم آید، باید عفت و پاکدامنی و خویش‌داری را پیشه خود سازند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۵، ص. ۱۵۷؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۶۵۳).

قرآن کریم هر نوع بی بند و باری خارج از کیان خانواده را مذموم می‌شمارد و رعایت پاکدامنی را به عنوان حفظ سنت الهی برای سلامت نسل واجب می‌شمارد و سوره نور آیه ۳۳ می‌فرماید: «و آن‌ها که وسیله ازدواج ندارند باید عفت پیشه کنند تا خداوند آنان را به فضلش بی‌نیاز سازد و بردگانی از شما که تقاضای مکاتبه (قرار داد مخصوص برای آزاد شدن) را دارند با آن‌ها قرار داد ببندید، اگر رشد و صلاح در آن‌ها احساس می‌کنید (و بعد از آزادی توانائی زندگی مستقل را دارند) و چیزی از مال خدا که به شما داده است به آن‌ها بدهید، و کنیزان خود را برای تحصیل متاع دنیا مجبور به خودفروشی نکنید اگر آن‌ها می‌خواهند پاک بمانند، و هر کس آن‌ها را بر این کار اکراه کند (سپس پشیمان گردد) خداوند بعد از این اکراه غفور و رحیم است (توبه کنید و برای همیشه این عمل ننگین را ترك کنید)»^۱.

لازم است که نظام اسلامی با شیوه‌های گوناگون، عفت‌ورزی را به عنوان یک ارزش مهم در کنار دیگر ارزش‌ها مطرح سازد و گسترش دهد. هر چند بار باید بر این نکته تاکید کرد که بیش و پیش از سفارش به عفت باید شرایط ازدواج جوانان فراهم شود تا با ازدواج در زمان و سن مناسب، از آسیب‌ها و فشارهای روحی و روانی در امان بمانند. نتیجه آن که خویش‌داری در مسائل جنسی، مانع از جلوه‌گری‌های

۱. «وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ الْوَالِدِ الْأَتَاكُمْ وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَانَكُمْ عَلَى الْبِعَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ نَحْصًا لِيَتَّبِعُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

ظاهری در روابط زن و مرد خواهد شد و بستر حجاب و عفاف فراهم می‌آید. (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۶۵۸-۶۵۳) قرآن درباره کسانی که به دلیل عدم توان تامین مهریه و نفقه امکان ازدواج ندارند توصیه به عفت‌ورزی کرده تا زمانی که خداوند به فضل و رحمت خود آن‌ها را بی‌نیاز کرده امکان ازدواج پیدا کنند (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۶۵۸-۶۵۷).

عفت در گفتار

منظور از عفت در گفتار زیبا سخن گفتن با دیگران، محکم و مطابق با واقع سخن گفتن و توهین و ناسزا نگفتن، و نفی گفتار باطل و بیهوده و گناه‌آلود و مخالف حق است و همچنین هرگونه ناز در کلام و تغییر صدا که افراد شهوت‌ران را به فکر گناه می‌افکند. کلام عفیف هم از نظر محتوا و هم از نظر شیوه بیان قرین عفت است.

خداوند متعال پس از بیان حد زنا و برای سالم‌سازی فضای جامعه اسلامی و حفظ عفت عمومی و جلوگیری از تهمت‌های ناموسی و رایج نشدن فرهنگ پرده‌داری، شرط سختی برای اثبات اسناد بی‌عفتی به زنان پاکدامن و حکمی برای اتهام بی‌عفتی به زنان پاکدامن بیان می‌کند: «و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می‌کنند سپس چهار شاهد (بر ادعای خود) نمی‌آورند آن‌ها را هشتاد تازیانه بزنید، و شهادتشان را هرگز نپذیرید، و آن‌ها فاسقانند. مگر کسانی که بعد از آن توبه کنند و جبران نمایند که خداوند غفور و رحیم است، و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می‌کنند سپس چهار شاهد (بر ادعای خود) نمی‌آورند آن‌ها را هشتاد تازیانه بزنید، و شهادتشان را هرگز نپذیرید، و آن‌ها

فاسقانند»^۱ (نور، ۴ و ۵). این آیات تهمت را به منزله‌ی پرتاب تیر و هجوم به آبروی دیگران می‌داند حتی در صورت این بی‌عفتی کلامی و تهمت زدن به زنان پاکدامن عقوبت و مجازات سختی در نظر گرفته است، تا افراد را به سوی حسن کلام سوق دهد. (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۴۲۷)

راهکارهای تحصیل و گسترش عفت در سوره نور

پیش از ورود به بحث راهکارهای عملی در گسترش عفاف در پرتو آموزه‌های الهام‌بخش سوره نور به اختصار به ذکر رعایت عفاف و حجاب زنان در اجتماع پرداخته می‌شود.

نگاه قرآن کریم به پوشش مردان و زنان و بیان علت تفاوت آن برای مردان و زنان، در اجتماع نگاه ارزشی نسبت به آنها است، زن و مرد از روح الهی (ص، ۷۲) و کرامت الهی (اسراء، ۷۰) برخوردارند و در زیباترین قالب و ساختار خلقت آفریده شده‌اند. (تین/۴) بنابراین در انسانیت میان انسان‌ها، اعم از زن و مرد، تفاوتی نیست، به تعبیر منطقی زن و مرد دو صنف از یک نوع می‌باشند و حقیقت و گوهر آنها یک چیز است و یکی را بر دیگری برتری ندارد. خداوند بنا به حکمت برای بقاء هستی و کمال جامعه انسانی و استمرار نسل بشری این تفاوت جنسیت را قائل شده است. انسان وظیفه دارد که این تفاوت‌ها را بشناسد، نه آن که تلاش در حذف و یا تغییر آنها داشته باشد. تفاوت‌های جسمی و روحی زن و مرد منشأ پاره‌ای تفاوت‌ها در نقش‌هایی است که آنها در خانواده و جامعه ایفا می‌کنند. در بینش اسلامی طهارت روحی و حفظ عفاف و پاکدامنی به هنگام حضور در جامعه برای هر دو جنس اصل محوری است. اختلاط زن و

۱. «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

مرد در جامعه اگر به گونه‌ای باشد که به این اصل آسیب رساند، اسلام چنین اختلاطی را نمی‌پذیرد؛ بلکه باید هر دو گروه ضمن حفظ عفت و پاکدامنی و رعایت ایمان و تقوا بتوانند از مواهب اجتماعی بهره‌مند شوند. (احزاب، ۳۵) اسلام می‌خواهد هر یک زن و مرد طبق خصوصیات و خلیقات خود رفتار کنند تا هماهنگی نظام خلقت از تعادل خود خارج نگردد. اگر زنان رفتار مردانه داشته باشند و مردان احساس زنانگی نمایند، مسیر زندگی انسانی در هم آمیخته و بی‌ثباتی در زندگی بشر حاکم خواهد گردید. در این مورد پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «مردانی را که خود را به زنان شبیه می‌کنند و زنانی که خود را را به شکل مردان در می‌آورند، مورد لعن و نفرین خداوند قرار می‌گیرند.»^۱ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج. ۲۰، ص. ۳۳۸)؛ همچنین حدیث دیگری در این رابطه از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است: «از اینکه مردان لباسی شبیه لباس زنان بپوشند و زنان لباسی شبیه لباس مردان بپوشند بر حذر می‌داشت.»^۲ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۲۵) از این رو رعایت پوشش برای زن و مرد به تناسب آفرینش هر یک، لازم و ضروری است و هر دو گروه برای حفظ حیا و عفت فردی و اجتماعی باید اهتمام ورزند. و در ادامه به راهکارهای عملی در گسترش عفاف در سوره نور می‌پردازیم.

برخورد شدید با روابط جنسی نامشروع

حجاب و پوشش ظاهری و رعایت حریم میان زن و مرد، عموماً در عفاف و حیای درونی ریشه دارد و معمولاً هرچه عفت درونی افراد کاهش یابد، رفتار و پوشش ظاهری نیز آسیب خواهد دید. بی‌حیایی و آزادی در روابط جنسی زن و مرد، زمینه هرگونه حریم ظاهری میان آن دو را از میان خواهد برد، از سوی دیگر، هرچه

۱. «لَعَنَ اللَّهُ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ».

۲. «يُرْجُو الرِّجُلَ أَنْ يَتَّشَبَّهَ بِالنِّسَاءِ وَ يَنْهَى الْمَرْأَةَ أَنْ تَتَّشَبَّهَ بِالرِّجَالِ فِي لِبَاسِهَا».

حریم‌های ظاهری میان زنان و مردان نامحرم، بیش‌تر و بهتر حفظ شود، زمینه آسیب دیدن حیای درونی کاهش خواهد یافت. به همین سبب قرآن کریم هم بر حفظ حریم میان زن و مرد و هم بر حفظ عفت و حیای درونی تأکید کرده است (تاجیک، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۴).

از همین رو در قانون اسلام و سیستم قانونگذاری اسلامی، بالاترین جرایم، جرایم جنسی و نافی عفت بوده و سخت‌ترین مجازات‌ها را برای کسانی که روابط خارج از چهارچوب قانون و کسانی که مرزها را بشکنند در نظر گرفته شده است: خداوند متعال در آیه ۲ سوره نور می‌فرماید: «زن و مرد زناکار را هر یک، صد تازیانه بزنید، و هرگز در دین خدا رافت (و محبت کاذب) شما را نگیرد اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید، و باید گروهی از مؤمنان مجازات آن‌ها را مشاهده کنند».^۱ این آیه درباره کیفر زن و مرد زناکار است و خطاب به امت اسلامی و مجریان احکام فرمان می‌دهد که پس از اثبات جرم در محکمه اسلامی به هر یک از آنها یکصد تازیانه بزنند؛ سپس بر اجرای این حکم الهی تأکید می‌کند که اگر به خدا و قیامت ایمان دارید نباید در اجرای حد به آنها رافت و رحمتی از خود نشان دهید. حکم عفاف و ناموس زن و مرد حق الله است، از این رو هیچ تخفیفی داده نشده است؛ نه حاکم شرع حق بخشایش و تخفیف دارد، نه مرد و زن زناکار مجازند که خواهان گذشت باشند (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۳۸۰).

تأکید بر این است که در اجرای این حد الهی گرفتار محبت‌ها و احساسات بی مورد

۱. «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ إِيَّاهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِإِيَّاهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ».

نشوید، احساسات و محبتی که نتیجه‌ای جز فساد و آلودگی اجتماع ندارد، متتها برای خنثی کردن انگیزه‌های این گونه احساسات مسئله ایمان به خدا و روز جزا را پیش می‌کشد چرا که نشانه ایمان به مبدء و معاد، تسلیم مطلق در برابر فرمان او است، ایمان به خداوند عالم حکیم سبب می‌شود که انسان بداند هر حکمی فلسفه و حکمتی دارد و بی‌دلیل تشریح نشده، و ایمان به معاد سبب می‌شود که انسان در برابر تخلفها احساس مسئولیت کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۱۴، ص. ۳۵۹).

تلاش برای تهذیب نفس

یکی از اساسی‌ترین نکات اخلاقی عفت در سوره نور تلاش برای تهذیب نفس است؛ خداوند اهل ایمان را با سه دستور سازنده و مقاوم و استوار می‌سازد: اول نماز، دوم زکات و سوم اطاعت از پیامبر «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» و نماز را بر پا دارید و زکات را بدهید، و رسول (خدا) را اطاعت کنید تا مشمول رحمت (او) شوید.» (نور، ۵۶). با این سه رکن، دین انسان چه در امور فردی و چه در امور سیاسی و اجتماعی و حکومتی، پایدار و استوار و از گزند حوادث روزگار مصون و محفوظ می‌ماند. انسان با رعایت این امور و دوری از گناه می‌تواند به حفظ و حراست خود بپردازد. و این خود یکی از راه‌های مبارزه با فساد و گناه و حفظ عفت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۵، ص. ۲۱۸).

همچنین تزکیه در دو جمله «هو ازکی لکم» (نور، ۲۸) و «ذلک ازکی لهم» (نور، ۳۰) بیانگر این است که رعایت دستورات الهی سبب تزکیه نفس است و تزکیه سپری برای مانع از انجام دادن گناهان بزرگ شمرده می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۵۷۶ و ۵۹۳).

پوشیدگی روابط جنسی همسران

قرآن کریم به پوشیدگی روابط جنسی همسران سفارش می‌کند که روابط زناشویی باید کاملاً پنهانی و به دور از نگاه دیگران، حتی فرزندان خانواده باشد و این دستور برای حفظ استفاده شرم و حیا در جامعه و جلوگیری از آلودگی های اخلاقی و جنسی از خداوند در این زمینه در قرآن کریم سوره نور آیه ۵۸ می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید باید بردگان شما و همچنین کودکانتان که به حد بلوغ نرسیده‌اند در سه وقت از شما اجازه بگیرند: قبل از نماز فجر، و در نیمروز هنگامی که لباسهای (معمولی) خود را بیرون می‌آورید، و بعد از نماز عشاء، این سه وقت خصوصی برای شما است، اما بعد از این سه وقت گناهی بر شما و بر آنها نیست (که بدون اذن وارد شوند) و بر گرد یکدیگر طواف کنید و با صفا و صمیمیت به یکدیگر خدمت نمائید».

اسلام برای جلوگیری از مفاسد اجتماعی يك نظام هماهنگ بین جامعه و خانواده ایجاد کرده است؛ یعنی از طرفی با اعمال منافی عفت در جامعه به شدت برخورد می‌کند تا محیط اجتماع سالم باشد و از طرف دیگر به خانواده‌ها آموزش می‌دهد که از تحریک جنسی نوجوانان پرهیز کنند تا زمینه‌های فساد در خانواده‌ها برطرف شود و به جامعه کشیده نشود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج. ۱۴، ص. ۲۰۶).

آشکار شدن کشش‌های جنسی در سطح جامعه زمینه‌ساز ناهنجاری‌های جنسی روابط نامشروع و دیگر نابسامانی‌ها خواهد شد، بنابراین آشکار نکردن کشش‌های جنسی یکی از مهم‌ترین پایه‌های گسترش حجاب و عفاف در جامعه اسلامی است از همین رو سزاوار است همه عناصر موثر بر فرهنگ و روابط اجتماعی جامعه اسلامی با

تمام توان در حفظ حیات جنسی جامعه بپوشند و از همه مهمتر برنامه‌ریزی کلان نظام اسلامی نیز باید به سمت و سوی باشد که زمینه‌های طرح روابط جنسی در سطح جامعه کاهش یابد و در بستر خانواده قرار گیرد.

رعایت حفظ حریم در خانه

از دیدگاه روان‌شناسان، اخلاق و رفتار در محیط خانواده پایه‌ریزی می‌شود و کودکان از طریق خانواده راه و رسم زندگی را می‌آموزند و این آموزش نقش فوق العاده و به عقیده بسیاری نقش مادام‌العمر دارد (قائمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۷). پرورش انسان در بستری سالم و صحیح، قبل از آنکه مکلف به انجام واجبات و ترک نواهی شود، از آن جهت دارای اهمیت است، که موجب تسهیل انجام تکالیف دینی می‌باشد. آداب معاشرت و دستورهای اجتماعی اسلام ارتباط نزدیکی با مسائل مربوط به حفظ عفت عمومی دارد و آن طرز ورود به خانه‌های مردم و چگونگی اجازه ورود گرفتن است.

خداوند در آیه ۲۷ سوره نور می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید در خانه‌هایی که غیر از خانه شما است داخل نشوید تا اینکه اجازه بگیرید و بر اهل آن خانه سلام کنید» (و به این ترتیب تصمیم ورود خود را قبلاً به اطلاع آن‌ها برسانید و موافقت آن‌ها را جلب نمایید) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَ تَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا». «این برای شما بهتر است، شاید متذکر شوید.» «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ».

اینکه در اینجا جمله «تستانسوا» به کار رفته است نه «تستاننوا» زیرا جمله دوم فقط اجازه گرفتن را بیان می‌کند، در حالی که جمله اول که از ماده «انس» گرفته شده

اجازه‌ای توام با محبت و لطف و آشنایی و صداقت را می‌رساند، و نشان می‌دهد که حتی اجازه گرفتن باید کاملاً مؤدبانه و دوستانه و خالی از هر گونه خشونت باشد. (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۵۷۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۰، ص. ۹۴) کلمه "استیناس" به معنای عملی است که به این منظور انجام شود، (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۴، ص. ۴۶) مانند: استیناس برای داخل شدن خانه به وسیله نام خدا بردن و امثال آن تا صاحب خانه بفهمد که شخصی می‌خواهد وارد شود، و خود را برای ورود او آماده کند، چه بسا می‌شود که صاحب خانه در حالی قرار دارد که نمی‌خواهد کسی او را به آن حال ببیند، و یا از وضعی که دارد با خبر شود.

از اینجا معلوم می‌شود که مصلحت این حکم پوشاندن مردم، و حفظ احترام به ایمنی و آرامش افراد است، پس وقتی شخص داخل شونده هنگام دخولش به خانه غیر، استیناس کند، و صاحب خانه را به استیناس خود آگاه سازد، و بعد داخل شده و سلام کند، در حقیقت او را در پوشاندن آنچه باید پوشاند کمک کرده، و نسبت به خود ایمنی‌اش داده است (مغنیه، ۱۳۷۸، ج. ۵، ص. ۶۷۳).

قابل توجه اینکه این حکم را که جنبه انسانی و عاطفی آن روشن است با دو جمله «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ» و «لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» همراه می‌کند که خود دلیلی بر آن است که اینگونه احکام ریشه در اعماق عواطف و عقل و شعور انسانی دارد که اگر انسان کمی در آن بیندیشد متذکر خواهد شد که خیر و صلاح او در آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۱۴، ص. ۴۲۸).

مسئله دیگر حفظ رازها و حراست از کرامت انسان است. در درون خانه همه چیز برای اهل خانه آشکار است رازهای وجودی، اخلاق و منش یکسر هویدا است. کرامت

انسان و حیثیت و شخصیت انسان از جمله در این است که این رازها در همان قالب بماند، چه بسا با ورود افراد دیگر منافات داشته باشد (فتاحی زاده، ۱۳۷۳، ص. ۵۰). بنابراین محیط خانه هرکس حریم زندگی آن فرد است هیچ کس حق ندارد بدون اجازه وارد حریم زندگی دیگری شود، زیرا هر فرد باید در محیط خانه خود از هر لحاظ امنیت داشته باشد، کسانی که سرزده وارد خانه دیگران می‌شوند، اخلاق و ارزش و مقام انسانی را زیر پا می‌گذارد.

در سوره نور آیه ۵۸ درباره عفت عمومی و بیان حکم اخلاقی مربوط به ورود به اتاق خصوصی پدر و مادر برای کودکان قبل از بلوغ است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثٌ... ای کسانی که ایمان آورده اید باید بردگان شما و همچنین کودکانتان که به حد بلوغ نرسیده‌اند در سه وقت از شما اجازه بگیرند...» این آیه آموختن آداب اسلامی و اخلاق را از جمله عفت را قبل از بلوغ کودکان بیان می‌کند که کودکان باید پاکدامنی را از محیط خانه بیاموزند و درباره احکام اذن گرفتن در زندگی داخلی و خانوادگی مومنان است.

این آیات به اولیای خانه دستور می‌دهد که کودکانتان را به گونه‌ای تربیت کنید که در وقت‌های خاص به هنگام ورودشان به اتاق خصوصی شما اذن بگیرند و از کودکی تربیت شوند، تا وقتی که در جامعه گام نهادند، عقیف باشند. ساختن جامعه عقیف در گرو آموزش عفت، و تربیت فرزندان در خانواده، از زمان کودکی است و پدران و مادران باید به کودکانی که زشت و زیبا و خوب و بد را تشخیص می‌دهند، احکام اخلاقی اسلام را بیاموزند (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۶۰، ص. ۲۵۲).

در آیه ۵۸ سوره نور خداوند اجازه گرفتن کودکان را به سه زمان مشخص

اختصاص داد، اما در آیه بعد زمان مشخصی را اعلام نکرده و فرزندان بالغ، در تمام اوقات باید برای ورود به اتاق والدین، اجازه بگیرند و دیگر این که رعایت عفاف و اهتمام در امر عفاف به جنس خاصی ندارد. برای ریشه‌کن ساختن يك مفسده اجتماعی مانند اعمال منافی عفت تنها توسل به اجرای حدود و تازیانه کافی نیست، در هیچ يك از مسائل اجتماعی چنین برخوردی نتیجه مطلوب را نخواهد داد، بلکه باید مجموعه‌ای ترتیب داد از آموزش فکری و فرهنگی آمیخته با آداب اخلاقی و عاطفی، و آموزش‌های صحیح اسلامی، و ایجاد يك محیط اجتماعی سالم، سپس مجازات را به عنوان يك عامل در کنار این عوامل در نظر گرفت.

خداوند در آیه ۵۹ سوره نور می‌فرماید: «و هنگامی که اطفال شما به سن بلوغ رسند باید اجازه بگیرند، همانگونه که اشخاصی که پیش از آن‌ها بودند اجازه می‌گرفتند، این چنین خداوند آیاتش را برای شما تبیین می‌کند و خدا عالم و حکیم است». جمله بیانگر این حقیقت است که حکم استیذان در سه نوبت برای اطفال تا مدتی معین معتبر است، و آن رسیدن به حد بلوغ است، جوانان حریم خصوصی پدر و مادر را محترم بشمارند و قبل از ورود اجازه بگیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۵، ص. ۲۲۷).

ترویج فرهنگ ازدواج

از دیگر راهکارهای ترویج و تثبیت عفاف در جامعه، فراهم نمودن مقدمات و زمینه‌های ازدواج آسان است. از آنجا که دین مبین اسلام، دینی جامع است و به همان نیازهای فطری و غریزی انسان توجه دارد، بر امر ازدواج تأکید فراوان دارد و در آیه ۳۲ سوره نور، به صراحت به اولیاء و سرپرستان افراد مجرد امر می‌کند که

۱. «وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَهُوَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».

مقدمات و زمینه‌های ازدواج آن‌ها را فراهم سازند: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ مردان و زنان بی‌همسر را همسر دهید و همچنین غلامان و کنیزان صالح و درستکاران را، اگر فقیر و تنگدست باشند خداوند آنان را از فضل خود بی‌نیاز می‌سازد، خداوند واسع و آگاه است.

تعبیر «انکحوا» (آن‌ها را همسر دهید) با اینکه ازدواج يك امر اختیاری و بسته به میل طرفین است، مفهوم این است که والدین، از طریق کمک‌های مالی در صورت نیاز، پیدا کردن همسر مناسب، تشویق و ترغیب جوانان به مسأله ازدواج، مقدمات ازدواج آن‌ها را فراهم سازند. (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۵۹، ص. ۶؛ مکارم‌شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج. ۱۴، ص. ۴۵۷).

اهمیت این مسئله تا به آن پایه است که در حدیثی از امیرمؤمنان علی (علیه السلام) آمده است: «بهترین شفاعت آن است که میان دو نفر برای امر ازدواج میانجی‌گری کنی، تا این امر به سامان برسد.»^۱ (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج. ۲۰، ص. ۴۵). ولی از آنجا که گاه با تمام تلاش و کوشش که خود انسان و دیگران می‌کنند وسیله ازدواج فراهم نمی‌گردد و خواه و ناخواه انسان مجبور است مدتی را با محرومیت بگذراند، مبدا کسانی در این مرحله قرار دارند گمان کنند که آلودگی جنسی برای آن‌ها مجاز است، و ضرورت چنین ایجاب می‌کند، لذا بلافاصله در آیه بعد دستور پارسایی را هر چند مشکل باشد به آن‌ها داده می‌گوید: «وَلَيْسَتَعْظِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ؛ و آن‌ها که وسیله ازدواج ندارند باید عفت پیشه کنند، تا خداوند آنان را به فضلش بی‌نیاز سازد» (نور، ۳۳).

۱. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَفْضَلُ الشَّفَاعَاتِ أَنْ تُشَفَعَ بَيْنَ اثْنَيْنِ فِي نِكَاحٍ حَتَّىٰ يَجْمَعَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا».

این آیه مراد از نیافتن نکاح قدرت نداشتن بر مهریه و نفقه است و معنای آیه این است که کسانی که قدرت بر ازدواج ندارند از زنا احتراز بجویند تا خداوند ایشان را از فضل خود بی نیاز کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۵، ص. ۱۵۷). بنابراین انسان در این مرحله بحرانی و در این دوران آزمایش الهی تن به آلودگی ندهند و خود را معذور بشمرند که هیچ عذری پذیرفته نیست، بلکه باید قدرت ایمان و شخصیت و تقوا را در چنین مرحله‌ای آزمود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۱۴، ص. ۴۵۹).

نتیجه‌گیری

قرآن کریم در سوره نور عفاف را در قالب یک آموزه اخلاقی بیان نموده است. عفاف، فضیلتی فراجنسی است و اختصاصی به زنان ندارد بلکه هر دو قشر زن و مرد، ملزم به رعایت آن هستند؛ و دیگر این که، برای هر یک از این دو گروه کسب این فضیلت اخلاقی ضروری است و در شرایط عادی نمی‌توان اهمیت آن را برای یک گروه (برای زنان) بیشتر دانست.

از نظر آیت‌الله جوادی آملی عفت حالتی نفسانی است که باعث جلوگیری از غلبه شهوت شده و در مسائل غریزی و مالی هم در قرآن کریم بکار رفته است. در بررسی آیات سوره نور این نتیجه حاصل شده که عفاف دارای اقسامی از جمله عفت در نگاه، پوشش، رفتار، گفتار و عفت جنسی است؛ که آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه ۳۵ مراقبت و صیانت از چشم و دامن را از راه‌های تزکیه نفس می‌داند و خویش‌داری در مسائل جنسی و پوشش را مانع از جلوه‌گری‌های ظاهری در روابط زن و مرد دانسته است، که زمینه عفاف را در اجتماع فراهم می‌کند.

نکته پایانی این که راهکارهای عملی در تحصیل و گسترش عفاف در خانواده و جامعه وجود دارد؛ از جمله مهم‌ترین آن‌ها از منظر قرآن برخورد با روابط جنسی نامشروع، تلاش برای تهذیب نفس، پوشیدگی روابط جنسی همسران، رعایت حفظ حریم خانه، ترویج فرهنگ ازدواج و داشتن توان مهار خواهش‌های نفسانی است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی.
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، (۱۳۸۲)، قم: انتشارات پارسایان.
۳. ابن مسکویه، ابوعلی بن محمد، (۱۴۳۷ه.ق)، تهذیب الاخلاق او کتاب الطهاره فی تهذیب الخلاق، تحقیق: السید حسین المومنی، چاپ اول، قم: المعهد العالی علوم و الثقافه الاسلامیه، مرکز احیاء التراث الاسلامی.
۴. ارسطو، (۱۳۷۸)، اخلاق نیکو ماخوس، مترجم: محمد حسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
۵. پاک‌نیا، عبدالکریم، (۱۳۹۰)، عفاف سرچشمه زیبایی، چاپ اول، قم، نورالزهراء.
۶. پیشوایی، فریده، (۱۳۹۱)، راهکارهای قرآنی ترویج عفاف و حجاب و مقایسه آن با عملکرد رسانه ملی، علوم اجتماعی، مطالعات جوان و رسانه، ش ۴.
۷. تاجیک، زهرا، (۱۳۹۰)، عفت، ندای فطرت، قم: پژوهشکده تحقیقات اسلامی، انتشارات زمزمه هدایت.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۴۰۰)، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، قم: اسراء.
۹. حجازی، شیرین، (۱۳۹۷)، نظام اخلاقی عفاف از منظر قرآن کریم بر مبنای سوره نور، فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، دوره بیستم، ش ۸۰.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ه.ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۱۱. حوری، سعید، (۱۴۲۴ ه.ق)، اساس فی التفسیر، مصر: دارالاسلام.
۱۲. خجسته، نجمه، خرمی نسب، (۱۳۹۸)، شیوه‌های ترویج حیا با محوریت سوره نور، فصلنامه علمی-ترویجی در حوزه اخلاق، س ۹، ش ۳۳.
۱۳. راغب اصفهانی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲ ه.ق)، المفردات فی غریب القرآن، به تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۷)، تفسیر قرآن مهر، چاپ اول، قم: پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن.
۱۵. زاهدی، عبدالرضا، ایوب امرایی و مریم نظر بیگی، (۱۳۸۹)، روش قرآن در نهاده‌سازی عفاف و حجاب با رویکرد ترتیب نزول، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، سال سیزدهم، ش ۴۹.

۱۶. زحیلی، وهبه، (۱۴۱۱ ه.ق.)، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، ۳۲ جلد، چاپ دوم، سوریه، دمشق: دار الفکر.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ ه.ق.)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، ۴ جلد، چاپ سوم، لبنان، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۸. شاه‌عبدالعظیمی، حسین، (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنی عشری*، چاپ اول، تهران، میقات.
۱۹. شلیت، وندی و همکاران، (۱۳۸۴)، *فمنیسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳*، ترجمه معصومه محمدی و همکاران، چاپ سوم، قم، دفتر نشر معارف.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، چاپ پنجم، مترجم: موسوی، محمد باقر، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۵)، *ترجمه تفسیر جوامع الجامع*، ۶ جلد، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۰ ه.ق.)، *ترجمه تفسیر مجمع البیان*، چاپ اول، محقق: مفتاح، محمد، مترجم: نوری همدانی، حسین، تهران: فراهانی.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، محقق: حسینی اشکوری، احمد، تهران: مرتضوی.
۲۴. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۵۶)، *اخلاق ناصری*، تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی؛ علیرضا حیدری تهران: زر.
۲۵. فتاحی زاده، فتحیه، (۱۳۷۳)، *حجاب از دیدگاه قرآن و سنت*، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۲۶. فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ه.ق.)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، ۳۲ جلد، چاپ سوم، لبنان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۷. قائمی، علی، (۱۳۷۳)، *خانواده و مشکلات اخلاقی کودکان*، تهران: امیری.
۲۸. قرائتی، محسن، (۱۳۸۸)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۹. قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۷۵)، *تفسیر احسن الحدیث*، ۱۲ جلد، تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر.
۳۰. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*، ۲۰ جلد، تهران: ناصر خسرو.

۳۱. قطب، ابراهیم شاذلی، (۱۴۲۵ ه. ق)، فی ظلال القرآن، چاپ سی و پنجم، لبنان، بیروت: دار الشروق.
۳۲. کشمیری، حسن، اخلاق محسنی، (۱۳۶۱) / اسلام آباد: انتشارات فارسی ایران و پاکستان.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ ه. ق)، کافی، محقق، مصحح: دارالحدیث، قم: دارالحدیث
۳۴. معین الاسلام، (۱۳۸۸)، مریم، زن منتظر و منتظر پروری، قم، الهادی.
۳۵. مغنیه، محمدجواد، (۱۳۷۸)، ترجمه تفسیر کاشف، چاپ اول، دانش، موسی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. نراقی، احمد، (۱۳۵۱)، معراج السعادت، تهران: انتشارات علمی.
۳۸. نراقی، محمد مهدی، (۱۳۶۶)، جامع السعادت، ترجمه‌ی سید جلال الدین مجتبی، تهران: حکمت.

مبانی سلوک اخلاقی ابوذر بر پایه روایات او

عباس علی گرزین*

حامد خانی (فرهنگ مهرش)**

محمدعلی خالدیان***

چکیده

از میان صحابه پیامبر ﷺ ابوذر غفاری از آن‌هاست که جریان‌های فکری مختلف جهان اسلام در سده‌های متمادی به روایات و گفتارهای اخلاقی او توجه نشان داده‌اند. می‌توان در آثار منسوب به وی احکام مختلفی درباره سلوک اخلاقی فردی و اجتماعی بازدید. مطالعه کنونی با هدف بازشناسی آن بخش از اندیشه‌های اخلاقی بازتابیده در روایات منسوب به او صورت می‌گیرد که به سلوک فردی و ذهنی او مربوط است؛ ابعاد و جوانبی از سلوک اخلاقی که حتی اگر ارتباطات اجتماعی فرد نیز منقطع شود استمرار می‌توانند یافت. می‌خواهیم دریابیم برپایه روایات منسوب به ابوذر و با فرض اصالت آن‌ها ابوذر چه سلوک فکری‌ای را ترویج می‌کند. به این منظور با استقصاء روایات بازمانده از ابوذر و بازخوانی نگرش‌های هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه بازتابیده در آن‌ها به بازشناسی تصویری خواهیم پرداخت که این روایت‌ها از خیر اعلی برای انسان و راه دستیابی به آن بازمی‌نمایانند. آن‌گاه شیوه‌ای را که در این روایت‌ها برای سلوک فردی بر اساس مبانی یادشده تجویز می‌شود بازخواهیم شناخت. چنین مطالعه‌ای ما را می‌تواند با تصویری که از ابوذر نمودار در حافظه تاریخی مسلمانان شکل گرفته است آشنا کند. نسبت شخصیت ابوذر تاریخی با این تصویر، خاستگاه اندیشه‌های ابوذر تاریخی و نسبت اندیشه‌های وی با دیگر صحابه را باید موضوع مطالعات دیگر دانست. فرضیه مطالعه کنونی آن است که ابوذر نمودار سلوک فکری زاهدانه‌ای برپایه مراقبه، ایمان، حزن و حکمت‌جویی را ترویج می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ابوذر غفاری، تاریخ اندیشه اخلاقی، اخلاق اسلامی، حزن، زهد.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (A.Gorzin1355@gmail.com)

** دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (H.Khani@IAU.ac.ir)

*** استادیار گروه ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (MA.Khaldian@IAU.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹)

درآمد

ابوذر غفاری از جمله صحابه سرشناس و یاران نزدیک پیامبر اکرم ﷺ است (برای مرور زندگی وی، بنگرید به: گذشته، «ابوذر...»، ۴۷۵-۴۸۰). همواره شخصیت وی در منابع شیعی هم چون الگویی برجسته تصویر، و بارها حکایاتی از نحوه زندگی یاد می‌شود؛ حکایاتی که نقل فراوان آن‌ها از اهل بیت ﷺ را نیز می‌توان دید. مثلاً بر پایه روایتی علی ﷺ وی را به سه ویژگی مهمّ دین‌داری، دانشوری، و پرسشگری می‌ستاید (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج. ۲، ص. ۳۴۶). از امام صادق ﷺ نیز، حکایاتی در تبیین فضائل ابوذر نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۵، ص. ۷۰؛ کشی، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۳۷-۳۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص. ۵۶۷-۵۶۹). بر پایه شواهدی از این دست به وضوح می‌توان دریافت شیعیان همواره وی را از عالمان برجسته مکتب خویش در نسل صحابه پیامبر ﷺ می‌شناخته‌اند.

گذشته از آن‌که گزارش‌های تاریخی شأن‌الای ابوذر را هم چون یک عالم متقدم بازمی‌تابانند، با نظر در آن‌ها می‌توان دریافت وی مروج آموزه‌های اخلاقی و شیوه سلوک ویژه‌ای نیز بوده است. بارزترین جلوه سلوک اخلاقی ابوذر در این گزارش‌ها زهد اوست (تنها برای چند نمونه از تأکید متقدمان بر زهد وی، بنگرید به: سیف بن عمر، ۱۳۹۱، ص. ۱۱؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۰، ص. ۱۲۲؛ جاحظ، ۱۳۸۴، ج. ۴، ص. ۲۰۹). گزارش‌ها درباره زهد او بسیار و پراکنده‌اند. برای نمونه، آورده‌اند که وی قناعت‌پیشه می‌زیست (هیثمی، ۱۹۸۸، ج. ۹، ص. ۳۳۱)، بر جوالِ پشمین می‌نشست (همان‌جا)، به جرعه‌ای آب و نبید و شیر در هفته بسنده می‌کرد (ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۴۸۸، ج. ۸، ص. ۱۸۳)، فقط جمعه‌ها مшти گندم

برمی‌گرفت (احمد بن حنبل، ۱۴۲۰، ص. ۱۲۲؛ هَنَّاد، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۳۱۵)، و وزنِ غذایش از یک جمعه تا جمعه دیگر تنها یک مُدّ - یعنی حدود ۷۵۰ گرم - بود (جاحظ، ۱۹۶۸، ص. ۴۸۲)، جامه‌های بسیار کم‌بها می‌پوشید (ابن حَبَّان، ۱۴۱۴، ج. ۸، ص. ۵۲)، بیش‌تر از غذای یک وعده نگه نمی‌داشت (ابن اعرابی، ۱۴۰۸، ص. ۶۲)، و بقیه را به دیگران می‌داد (همان‌جا).

سیره اقتصادی او را نیز چنین بازگفته‌اند که چون از قیامت می‌هراسید (بزار، ۱۴۰۹، ج. ۹، ص. ۴۴۹) و باور داشت حساب‌رسی اخروی برای یک درهم از دو درهم آسان‌تر است (ابن مبارک، ۱۴۱۹، ص. ۱۹۵) به جمع سرمایه نمی‌کوشید (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج. ۸، ص. ۱۸۳)؛ آن‌قدر که مادرش او را به خاطر فقرش بازخواست کرد (احمد بن حنبل، ۱۴۲۰، ص. ۱۲۲). از دیگران هم یاری (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۱، ج. ۲، ص. ۲۳۲) و از بزرگان سیاسی و ثروتمندان هدیه (بلاذری، ۱۹۷۴، ج. ۵، ص. ۵۴۱-۵۴۳؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱، ج. ۲، ص. ۳۷۶) نمی‌پذیرفت، به داشته‌های خود اکتفاء می‌نمود (ابن شبه، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۱۰۳۴-۱۰۳۸) و از پیامبر ﷺ یاد می‌کرد که به وی گفته بود برای فرد بهتر است از دیگران مالی نپذیرد (حارث محاسبی، ۱۹۹۲، ص. ۹۰). از آن‌سو، مهمان‌نواز بود (حربسی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۳۵-۳۳۶)، بهترین‌ها را در اختیار مهمان می‌نهاد (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۱۱۱)، و از داشته‌های اندک خود مثل شیر بزهایش به دیگران می‌بخشید (ذهبی، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۷۸).

همین سیره زاهدانه سبب شده است که در آثار تعلیمی و تذکره‌های صوفیان از وی هم‌چون مرشدی برجسته یاد شود. گرایندگان به تصوف کوشیده‌اند وی را هم‌چون یکی از الگوهای رفتاری خویش و صوفی برجسته‌ای بازشناسانند و تعالیم و شیوه

سلوکِ خود را به وی مُسْتَنَد و مُتَسَبِّب کنند (برای نمونه، بنگرید به: ابونُعَیم اصفهانی، ۱۳۵۱، ج. ۱، ص. ۳۳۸-۳۳۷).

طرح مسئله

باین همه کم‌تر کوششی برای بازشناسی اندیشه‌های اخلاقی ابوذر دنبال شده است. اگر از عبدالله عثمان علایلی زبان‌شناس و ادیب معاصر بگذریم که گفت سخنان ابوذر او را به یاد دیورن کلبی (حدود ۴۱۲-۳۲۳ پیش از میلاد) می‌اندازد (علایلی، مقدمه...، ۵-۶) شاید به‌دشواری بتوانیم نشانه‌دیگری از تحلیل آراء اخلاقی مُتَسَبِّب به ابوذر بازنماییم. گرچه برخی عالمان معاصر بر جایگاه ابوذر هم‌چون نُماد زُهدورزی در جهان اسلام تأکید نموده (بنگرید به: جوادی آملی، ۱۳۹۶ الف: ۵۴۷)، یا از وی در کنار عالمانی هم‌چون ابوبصیر و زرارۀ بن‌اعین در ردیف برجسته‌ترین صحابه ائمه علیهم‌السلام یاد کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۶ ب: ۶۶۴)، تا کنون کوششی برای بازشناسی اندیشه اخلاقی او دنبال نشده است. در این مطالعه می‌خواهیم با تکیه بر آثار منسوب به او راهی فراسوی این هدف گشاییم.

به این منظور باید نخست با مرور اقوال و آثار ابوذر مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه او را بازشناخت. هستی‌شناسی و انسان‌شناسی هر متفکری نشان می‌دهد از دید او انسان کیست و در چه موقعیتی در عالم هستی و در چه ارتباطی با دیگر موجودات واقع شده است. با نمودن چنین درکی از موقعیت انسان است که نظریه‌پردازان اخلاقی می‌توانند بگویند هر کنش یا منش انسانی واجد چه ارزشی است. اخلاق هم چیزی نیست جز دانش ارزش‌گزاری کنش‌ها و منش‌های انسانی و مبانی این ارزش‌گزاری (اعوانی، ۱۳۷۷، ص. ۲۰۱).

به بیان دیگر، ارزش‌گذاری هر فرد از امور پیوندی مستقیم با درک او از موقعیتش دارد: یک جرعه آب در موقعیتی بسیار و در موقعیتی دیگر بسیار اندک می‌ارزد. کنش‌ها و منش‌های انسان هم بسته به موقعیت‌هاست که ارزش پیدا می‌کند (بنگرید به: Taylor, 2003, p. 307). پس هر تفکر اخلاقی بر پایه درکی بنا می‌شود که صاحب آن از موقعیت انسان بازمی‌نماید: درک این‌که هستی چیست و جهان چه‌گونه جایی است و انسان کیست و این انسان در این هستی چه موقعیتی دارد (بنگرید به: Pierosara, 2016, passim).

براین پایه، می‌خواهیم با جستجو در شواهد بازمانده از حیات و آراء ابوذری دریابیم برپایه روایات بازمانده از وی، اولاً، نگرش‌های هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه کلانش چیست؛ ثانیاً، برپایه این روایت‌ها وی چه خیر‌اعلایی برای انسان می‌شناسد و چه شیوه سلوکی را برای دست‌یابی به آن پیش‌نهاد می‌کند؛ و ثالثاً، اندیشه اخلاقی بازتابیده در روایات ابوذری به کدام‌یک از مکاتب اخلاقی متقدم شبیه‌تر است.

مبنای و روش ما برای مطالعه اندیشه اخلاقی ابوذری همان‌ها خواهد بود که مهروش برای شناخت اندیشه اخلاقی صحابه پیش‌نهاد کرده است. براین پایه، روایات نبوی هر صحابی - از آن‌رو که گزینش‌های آن صحابی از میان اقوال پیامبراند - می‌توانند مثل سخنان خود وی بازگوکننده افکارش دانسته شوند (مهروش، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۴-۱۴۵). راه‌برد و مبنای تحلیل داده‌ها نیز اولاً اعتماد به روایات موجود است مگر آن‌که با هم‌دیگر تعارض یابند؛ و ثانیاً، تحلیل‌گفتمان بر مبنای فرض یک‌پارچگی روایات و ایفاء نقش ابوذری در ترویج‌شان (همان: ۱۴۷-۱۴۹). خواهیم کوشید مطابق شیوه پیش‌نهادی مهروش نخست همه روایات ابوذری در منابع مختلف روایی، تفسیری، فقهی و ادبی را گرد آوریم، سپس مدلولات آن‌ها بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ابوذری و

نگرش او به خیر اعلی و سلوک را دریابیم، و در نهایت اگر ضرورت شد انسجام یا ناهم‌آهنگی آن‌ها را نیز تحلیل کنیم (بنگرید به: همان، ۱۵۰-۱۵۱).

این مطالعه نمی‌تواند بر اندیشه اخلاقی / ابوذر تاریخی دلالت کند؛ مگر با کوشش‌های بعدی بتوان باز نمود روایات منسوب به ابوذر که در این جا مبنای شناخت اندیشه‌های او قرار گرفته همگی از وی صادر، و به درستی نیز تفسیر شده‌اند. با این حال حتی اگر در اصالت این روایت‌ها تردید شود باز این مرور احتمالاً می‌تواند ما را با تصویری از اندیشه ابوذر آشنا کند که در ذهن مسلمانان عصرهای بعد شکل گرفته، در حافظه جمعی مسلمانان بازتابیده، و بر فرهنگ اسلامی تأثیر نهاده است.

۱. هستی‌شناسی بازتابیده در روایات ابوذر

در کوشش برای بازنمون تصویر کلان از هستی‌شناسی بازتابیده در روایات ابوذر باید گفت که در این روایت‌ها کم‌تر به هستی این جهانی توجه می‌شود و هستی این جهانی در آن‌ها صرفاً فرع و سایه و بازتابی از یک هستی بزرگ‌دامنه‌تر و جاودان است.

۱-۱. هستی و موجودات

گرایش تنزیهی در روایات ابوذر مشهودتر است. مثلاً در این روایت‌ها از قول پیامبر ﷺ نقل می‌شود که خدا نور است و کسی او را نمی‌بیند (سمعانی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۲۹۱-۲۹۲)، پیامبر ﷺ نیز خدا را در معراج به صورت نوری دید (طیالسی، ۱۳۲۱، ص. ۶۴)، و این رؤیت به چشم دل بود؛ نه سر (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج. ۱۳، ص. ۲۷۵). برپایه روایتی دیگر، ابوذر نقل می‌کند که پیامبر ﷺ فرمود اشخاص تا نمیرند پروردگارشان را نمی‌بینند (دارمی، ۱۴۳۳، ص. ۲۸۷)؛ ولی در این روایت

مشخص نمی‌شود که قرار است این رؤیت به چشم سر یا از جنس شهود قلبی باشد. جای دیگر از ابوذر نقل شده است که پیامبر ﷺ خدا را نه با چشم ظاهری، بل که با چشم دل دید (نسائی، ۱۴۲۱، ج. ۱۰، ص. ۲۷۶؛ ابن ابی حاتم، بی تا، ج. ۱۰، ص. ۳۳۱۹). هرگاه از روایات او درباره رؤیت خدا درگذریم، عبارات وی در توصیف عرش و کرسی خدا تمایزی با آنچه از دیگر صحابه نقل شده است ندارد و همان اندازه تجسیم‌گرایانه، و البته همان اندازه نیز تأویل‌پذیر است (برای نمونه، بنگرید به: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج. ۵، ص. ۱۰۷؛ کرمانی، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۱۱۰۹).

در روایات ابوذر توجه ویژه‌ای به اوصاف فعل خدا و بیش از همه به وصف ربوبیت خدا می‌شود. مثلاً بر پایه برخی گزارش‌ها وی می‌گوید رب نامی از نام‌های خداست و نبایدش بر دیگری اطلاق کرد (کاشی، ۱۳۳۳، ج. ۱، ص. ۳۸؛ نیز برای مباحثات رایج در طبقه اول صحابه بر سر نام‌های خدا، بنگرید به: مهروش، ۱۴۰۱، ص. ۶۹-۷۰). در این روایت‌ها هم‌راه تأکید بر وجوه مختلف این ربوبیت از جمله روزی‌رسانی (برای تنها چند نمونه از میان نمونه‌های پرشمار، بنگرید به: مسلم بن حجاج، بی تا، ج. ۸، ص. ۱۷؛ ابن ماجه، بی تا، ج. ۲، ص. ۱۴۲۲)، به مثابه وجهی مهم از ربوبیت خدا بر هدایتگری او تأکید ویژه‌ای صورت می‌گیرد. بر پایه این روایت‌ها ابوذر از قول پیامبر ﷺ نقل می‌کند که فرمودند هرگز هدایت از شخص دیگری جز خدا به فرد نخواهد رسید (ضبی، ۱۹۹۹، ص. ۳۲۱). بخشش و غضب خدا هم چیزی از جنس کلام (لوگوس؟) است (همان‌جا؛ نیز برای لوگوس به مثابه سخن عقلانی هم‌سو با ساختار عالم نزد فلاسفه باستان، بنگرید به: اشتید، ۱۹۹۸، ص. ۱۲۴-۱۲۵). هدایت خدا نیز به مثابه نوعی بخشش نصیب کسی می‌شود که به دعا از خدا چنین چیزی را

بنخواهد (همان جا). همهٔ بندگان گمراه‌اند مگر آن‌که خدا هدایت‌شان کند، همه فقیراند مگر آن‌که خدا چیزی به ایشان بخشد، و همه گرفتاراند مگر آن‌که خدا عافیت‌شان دهد (هَنَاد، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۴۵۶).

در روایات ابوذر دربارهٔ دیگر اوصاف خدا هم سخن می‌رود؛ اوصافی هم‌چون غنا (معمربن راشد، ۱۴۰۳، ج. ۱۱، ص. ۱۸۲)، بخشایشگری (ابن‌طهمان، ۱۴۰۳، ص. ۱۵۵؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۳، ص. ۲۵۰)، برائت از ظلم به بندگان (صنعانی، ۱۴۰۳، ج. ۱۱، ص. ۱۸۲)، باخبری از احوال بندگان (بزار، ۱۴۰۹، ج. ۹، ص. ۴۱۹) و لطف بر ایشان (هیثمی، ۱۹۸۸، ج. ۴، ص. ۲۱۶): پاداش بخشی بی حساب (طیالسی، ۱۳۲۱، ص. ۶۲)، و نفرت و اشتیاق نسبت به برخی کارها و اشخاص (ابن‌مبارک، ۱۹۷۲، ص. ۵۱؛ همو، ۱۴۱۹، ص. ۴۲۶؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۱۰۲). توجه ابوذر به این اوصاف را نیز می‌توان همگی فرع توجه وی به ربوبیت خدا انگاشت.

در سخن از دیگر موجودات هستی، در روایات ابوذر این معنا تکرار می‌شود که آن‌ها همه تسبیح‌گوی خدای‌اند: خورشید در آسمان روزانه تا پای عرش خدا می‌رود و سجده چون کرد بازمی‌گردد (بخاری، ۱۳۱۵، ج. ۶، ص. ۳۰). رعد هم صدای تسبیح فرشتگان است (طبرانی، ۱۴۱۳، ص. ۳۰۶). بقیهٔ مخلوقات نیز هنگام ظهر به تسبیح خدا می‌پردازند؛ زیرا درهای آسمان گشوده، و دعاء مستجاب می‌گردد (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج. ۲، ص. ۱۹۶). افزون‌براین‌ها، از وی گفتارهایی پراکنده دربارهٔ آگاهی نواحی مختلف زمین از تسبیح‌گویی انسان‌ها در آن مناطق (طبرسی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۶) و دیگر منافع زمین و درختان (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۵)، یا دعاء روزانهٔ اسب در حق صاحبش (ابوعبیده، ۱۳۵۸، ص. ۸؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۲۸۹) و دیگر فوائد اسب (سعید بن

منصور، ۱۹۸۲، ج. ۲، ص. ۱۶۵، ج. ۲، ص. ۲۰۰) رسیده است.

در سخن از انسان، ابوذر از قول پیامبر ﷺ نقل می‌کند خدا آدم ابوالبشر را از خاک‌هایی سیاه، سفید و کبود (ابن سعد، ۱۹۶۸، ج. ۱، ص. ۳۴) یا سرخ (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج. ۷، ص. ۳۷۹) با دستِ خویش آفرید و از روحِ خویش در او دمید و با او سخن گفت (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۷۷). برپایه روایات او، دمیده شدنِ روح در نسلِ آدم نیز چنین است که بعد از چهل شب از انعقادِ نطفه، فرشته‌جان‌ها از سوی خدا می‌آید، جنین را سوی خدا می‌برد و می‌پرسد پسر باشد یا دختر، و سعید باشد یا شقی. خدا نیز امر آن جنین و سرنوشتش را مشخص می‌کند (دارمی، ۱۹۹۵، ص. ۶۲).

برپایه برخی روایات، گویی ابوذر به نوعی حقوق برای بندگان قائل است که خدا هم برای ایشان به رسمیت می‌شناسد. مثلاً از ابوذر نقل کرده‌اند که می‌گفت خدا به موسی ﷺ فرموده که همه بندگان بَرّ و بحر را به محل سکونت‌شان راضی کرده است (فریابی، ۱۹۹۷، ص. ۲۴۴). گویی این را حق بندگان می‌دانسته است که در جایی سکونت یابند که خوش می‌دارند. می‌توان در برخی سخنانِ ابوذر هم صورتی ابتدائی از نظریه تفکیکِ حق‌الله و حق‌الناس و امکان آمرزش حق‌الله به شرط مراعاتِ حق‌الناس را مشاهده کرد. برای نمونه، نقل کرده‌اند ابوذر می‌گفت خدا ظلم را بر خود حرام کرده و از آن بیزاری جسته، و حکم کرده که خطاهای بندگان با استغفار آمرزیدنی است؛ زیرا بزرگ‌ترین گناهان بنده به خدا ضرر نمی‌رساند. پس باید از بدی به بندگانِ خدا حذر کرد! (معمر بن راشد، ۱۴۰۳، ج. ۱۱، ص. ۱۸۲). گویی وی باور دارد که اگر کسی حق‌الناس را مراعات کند می‌تواند با استغفار از گناه، نسبت به حق‌الله بخشیده شود.

۲-۱. خُزن‌آوری زندگی این جهانی

وصف نعمت‌ها و دشواری‌های دنیا و توصیفِ مسائلِ مختلفِ زندگی از منظرِ یک

انسان در گفتار و روایات صحابهٔ مختلف نمونه‌هایی دارد. صحابه افزون‌براین‌ها به روی داده‌های روزمرهٔ زندگی، تحولات سیاسی و اجتماعی زمانهٔ خود و هم البته، حوادث عصر پیامبر ﷺ توجه بسیار نشان داده‌اند. کم‌تر نمونه‌ای از توجه به این قبیل مسائل این جهانی را می‌توان در گفتارها و روایات ابوذر بازشناخت. به نظر می‌رسد سبب این روی کرد باور ابوذر به بی‌ارزشی کار دنیا است. برپایهٔ گفتاری از ابوذر که امام باقر علیه السلام آن را نقل کرده، دنیا هم‌چون خانه‌ای است که انسان مدتی در آن سکنی می‌گزیند و مهمانی است که تنها شبی را در آن سپری می‌کند (عاصم، ۱۴۰۵، ص. ۳۵).

می‌توان با نظر در آموزه‌های منسوب به ابوذر گفت که وی تفسیری ویژه از برخی مفاهیم بنیادین جهان‌بینی اسلامی، و نگرشی خاص خود به هستی داشته است. مهم‌ترین شاخصهٔ هستی‌شناسی وی، قضاوتش نسبت به کلیت زندگی در جهان مادی است. از نگاه ابوذر، دنیا سرایی حزن‌آور است؛ چنان‌که فرد عاقل در آن همواره محزون به سر می‌برد. به بیانی ساده‌تر، زندگی دنیوی انسان، همواره درآمیخته با هراس‌ها و ناکامی‌ها و اندوه‌ها است (فتال نیشابوری، بی‌تا، ص. ۲۸۵).

حزن‌آور بودن زندگی این جهانی در روایات ابوذر هم‌چون واقعیتی فرعی از میان انبوه واقعیت‌های هستی ذکر نمی‌شود؛ بل که به‌عکس با ذکر استدلالاتی نظریه‌مند، و محور جهان‌بینی و اندیشهٔ وی می‌گردد. در این روایت‌ها برای اثبات حزن‌آور بودن دنیا چنین استدلال شده است که در این جهان کسی جز این احوال را تجربه نخواهد کرد: غنائی طغیان‌آور، فقری فراموشی‌آور، بیماری‌ای درد‌آور، پیری‌ای تباهی‌آور، یا مرگی حیرت‌آور. اگر به فرض مُحال این‌ها هیچ یک روی نداد، باز انسان دَجّال و مصیبت‌های آخرزمان را پیش روی دارد؛ و اگر از آن هم سالم جَست، باز قیامت را

تجربه باید بکند که از همه تلخ تر و چاره‌ناپذیرتر است (فتال نیشابوری، بی‌تا، ص. ۲۸۵). بر همین پایه ابوذر از پیامبر ﷺ نقل می‌کند «عجب است از آن که می‌داند می‌میرد و باز می‌خندد، می‌داند جهنمی هست و شادی می‌کند، می‌داند که دنیا گذران است و باز فریفته می‌شود، و می‌داند حساب و کتابی هست و باز عمل نمی‌کند» (سمرقندی، ۱۴۲۱، ص. ۱۲۰).

ظاهراً بر پایه همین بیش نیز می‌گوید که دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر، و مؤمن در این دنیا همواره حزین است (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۲۹). بر پایه روایات ابوذر، دنیا برای جسم و دل مشغله می‌آفریند و خدا هم از اهل دنیا درباره نعمت‌های حلال‌شان بازخواست می‌کند؛ چه رسد به امکاناتی که صرف کار حرام کرده‌اند (همان، ۵۳۲). اگر دنیا نزد خدا به اندازه بال‌مگسی می‌ارزید جرعه‌ای در آن به کافر و فاجر نمی‌نوشانید (همان، ۵۳۱). دنیا و هرچه در آن هست نفرین شده است؛ مگر آن‌چه خشنودی خدا را در پی آورد (همان‌جا).

۳-۱. مسیر زندگی و سرنوشت انسان

در قیاس با توصیفات اندک ابوذر از مسائل روزمره زندگی، در آثار بازمانده از او بحث‌های مفصل‌تری درباره پایان کار انسان در دنیا می‌توان دید. مثلاً وی از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که در آخر زمان جامعه انسانی به تباهی خواهد گرایید (مجاة بن زبیر، ۱۴۲۳، ص. ۶۹)، کم‌فروشی فراگیر (همان‌جا) و فحشاء گسترده و زنازدگی فراوان می‌شود (دمیری، ۱۴۲۲، ج. ۱، ص. ۲۷۷؛ نیز بنگرید به: بزار، ۱۴۰۹، ج. ۹، ص. ۴۱۹)، کسی با کودکان بر سر مهر نیست و پرورش توله‌سگان را بیش‌تر می‌پسندند (مجاة، همان‌جا)، حق و حقیقت کم‌ارزش و باطل زنده و

نمایان می‌گردد، فردِ راست‌گو را تکذیب می‌کنند (بلاذری، ۱۹۷۴، ج. ۵، ص. ۵۴۳-۵۴۱)، خودپسندی فراگیر و نیکوکاری بی‌ارزش می‌شود (همان‌جا)، انسان‌های پست بر دنیا غلبه می‌کنند (هیثمی، ۱۹۸۸، ج. ۷، ص. ۳۲۶)، کارها دستِ تازه‌به‌دوران‌رسیده‌ها می‌افتد و آنان که پیش از این چارپا به چَرا می‌بردند اکنون بر سرِ مالکیتِ عمارت‌های بلند می‌ستیزند (نسائی، ۱۴۰۶، ج. ۸، ص. ۱۰۲-۱۰۳)، زنان و جوانان به قدرت می‌رسند (هیثمی، ۱۹۸۸، ص. ۷، ص. ۳۲۵)، پیران بی‌حرمت می‌شوند (مجااعة بن زبیر، ۱۴۲۳، ص. ۶۹)، زنانِ عرب و دخترانِ مسلمان هم‌چون کنیز به فروش می‌رسند (نویری، بی‌تا، ج. ۲۰، ص. ۲۶۴-۲۶۵)، زودتر از همه قریشیان به هلاک نزدیک می‌شوند (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۳۸۸)، آنان خود بیش از همه به اهل بیتِ پیامبر ﷺ آسیب می‌رسانند (همان‌جا)، و مردم آرزوی مرگ می‌کنند (معافی بن عمران، ۱۴۲۰، ص. ۲۱۳).

گفتارهای روایت‌شده از ابوذر در توصیفِ زندگی انسان پس از مرگ بسیار بیش‌تر است، بخشِ قابل‌توجهی از آثارِ او را به خود اختصاص می‌دهد، و حجم آن با روایاتِ ابوذر در هیچ زمینه‌ی دیگری قابل‌قیاس نیست. در برخی از این گفتارها زندگی پس از مرگ به منزلی تشبیه می‌شود که قرار است انسان برای همیشه در آن سکونت گیرد (مفید، ۱۹۹۳، ص. ۱۸۰) و از همین‌رو شایسته است همهٔ امالِ فردِ مصروفِ آن شود (ابن‌ابی‌دنیا، ۱۴۱۷، ص. ۶۷، ۱۶۸). برپایهٔ روایاتِ ابوذر، انسان در زندگی پَسامرگ باید از گردنه‌هایی دشوار بگذرد؛ گردنه‌هایی که تنها سبک‌باران می‌توانند آن‌ها را بَسپَرند (ابن‌مبارک، ۱۴۱۹، ص. ۳۷۵؛ نیز بنگرید به: معمر بن راشد، ۱۴۰۳، ج. ۱۱، ص. ۴۵۴؛ ابو‌عبید قاسم بن سلام، ۱۳۸۴، ج. ۴، ص. ۴۱، ج. ۵، ص. ۴۸)؛ یعنی آن‌ها که در جمع

مال نکوشیده (صنعانی، ۱۴۰۳، ج. ۱۱، ص. ۴۵۴) و بیش از مصرف روزانه خود
نیشبافته باشند (بیهقی، ۱۴۱۰، ج. ۷، ص. ۳۰۸-۳۰۹).

بر پایه روایات ابوذر، آنچه پس از مرگ بر انسان آشکار می شود نه پدیده‌هایی
حادث در آینده بل که اموری بالفعل موجود اند. هم‌اکنون جهنم و بهشت برقرار، و
گرمای نیم‌روز (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج. ۱، ص. ۳۵۹) و بادِ دل‌پذیرِ جنوب (حمیدی،
۱۴۰۹، ج. ۱، ص. ۷۱؛ هیشمی، ۱۹۸۸، ج. ۸، ص. ۱۳۵) نتیجه زبانه‌های آتش آن‌یک و
نسیم‌های نوازش‌گر این‌یکی است. قیامت بزرگ‌ترین پدیده‌ای است که انسان در
زندگی خود می‌تواند شاهد روی‌دادش باشد. ابوذر آن‌چنان از این روی‌داد اندیشناک
است که بیم دارد جان بدهد (قتال نیشابوری، بی‌تا، ص. ۲۸۵)، از هول آن در مجلس
وعظ خود می‌گرید (نعیم بن حماد، ۱۴۱۲، ج. ۲، ص. ۴۵۳) و آرزو می‌کند کاش به
دنیا نمی‌آمد (بحرانی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۷۲).

۴-۱. قیامت و زندگی ابدی

بر پایه این روایت‌ها ابوذر صحنه قیامت را هم‌چون مراسم باریابی به پیشگاه خدا
تصویر می‌کند: پیامبر ﷺ اولین فردی است که در این باریابی به سجده می‌رود
(ابن مبارک، ۱۴۰۷، ص. ۶۴)، شاهدان حاضر می‌شوند (طبرسی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۶)،
به حساب اعمال همه حتی جمادات و حیوانات هم رسیدگی می‌کنند (اسدالسنه،
۱۴۱۳، ص. ۸۰؛ صنعانی، ۱۴۱۰، ج. ۲، ص. ۲۰۶؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۳۷).
انسان‌ها نیز برخی با مرکب روان، برخی دوان، و برخی اسیر و بسته به محشر
می‌رسند (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج. ۸، ص. ۱۳۸). آن‌گاه از هرکس می‌پرسند علم و
مالش را از چه راهی حاصل، و عملش را بر چه پایه‌های علمی و اقتصادی استوار

کرده، و به چه گسان مَحَبَّت ورزیده، و بدنش را در چه راهی فرسوده است (صنعانی، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۳۷۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج. ۴۲، ص. ۲۵۹). انسان‌ها بسیار از این محاسبه نگران (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۰)، و به قدری شرمساراند که نمی‌خواهند حتی نظری به نامه اعمال خود افکنند (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۲۱-۱۲۲).

برپایه روایات ابوذر، زندگی پسامرگ انسان بازتاب اعمال دنیوی او ست: هرکس هرگونه در دنیا رفتار کرده باشد با وی در آخرت همان‌گونه رفتار خواهد شد (عاصم، ۱۴۰۵، ص. ۳۵). همان‌گونه که انتظار نمی‌رود از بوته خار انگور چیده شود جهنمیان هم نباید انتظار جایگاهی در بهشت بزنند (ابوالشیخ اصفهانی، ۱۴۰۲، ج. ۱، ص. ۷۵-۷۶). هرکس بدی بکارد پشیمانی می‌درود (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۲۷)، و هرکس نیک و بدی هرچند کم بکند روز قیامت پاداش یا عقابش را می‌بیند (هیثمی، ۱۹۸۸، ج. ۳، ص. ۶۶). آدمی در آخرت هم‌نشین افرادی خواهد شد که در دنیا نسبت به آنان دوستی ورزیده است (بخاری، ۱۴۰۶، ص. ۸۲). هرچه کسی در دنیا سیرتر باشد در قیامت گرسنه‌تر خواهد ماند (برقی، ۱۳۷۰، ج. ۲، ص. ۴۴۷). هرکه در دنیا با ابزاری خودکشی کند روز قیامت نیز با همان ابزار عذاب می‌شود (ترمذی، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۱۱۳).

از آن‌سو، کسی نیز که برای خدا تن به سختی داده باشد آن‌جا گرامی داشته می‌شود (مَعْمَر بن راشد، ۱۴۰۳، ج. ۱۱، ص. ۱۸۵) و هر آن‌چه را که خدا در این دنیا از او می‌گیرد ذخیره آخرتش می‌کند (طبرانی، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰). هر که در دنیا محبوب‌ترین‌های خود را برای خدا وانهد روز قیامت آن‌ها را به دست می‌آورد (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج. ۵، ص. ۳۸) و هرکس مالی را در راه خدا انفاق کند روز قیامت پس می‌گیرد

(همان‌جا). در برخی روایات ابوذر سبب عذابِ بندگان با این تمثیل توضیح داده می‌شود که برای پدید آمدن یک دانه گندم چاره‌ای جز تولید مقدار زیادی کاه نیست (فریابی، ۱۹۹۷، ص. ۲۴۴-۲۴۵). گویی از نگاه ابوذر عذاب خدا بر بندگان نه نتیجه اراده او برای تعذیب انسان، بل که پی آمد طبیعی فرایند رشد بندگان صالح در ضمن یک زندگی اجتماعی است. این نیز که خدا گاه برای گناه یک نفر قومی را عذاب می‌کند نتیجه هم‌بستگی‌های افراد جامعه است (همان‌جا)؛ لابد به این معنا که اگر کسی خود را از ناپاکان جامعه دور بگیرد می‌تواند امیدوار باشد که با ایشان عذاب نشود.

اصلی‌ترین سبب عذاب قیامت ناپاکی است (فریابی، ۱۹۹۷، ص. ۲۴۴). خاصه در روایات ابوذر بر عذاب ناشی از ناپاکی مال و مقام تأکید می‌رود (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۲)؛ دو امری که برای دین فرد از هر چیز دیگر خطر آفرین‌تراند (طبرسی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۳). هرکس مال دیگران را صاحب شود جایگاهش دوزخ است (بیهقی، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۴۰۳). هرکس مالی گرد آورد حساب خود را سنگین‌تر (ابن زنجویه، ۱۴۰۶، ص. ۷۸۱) و داغ‌ها بر پشت و پهلوی خود را بیش‌تر (بخاری، ۱۳۹۸، ج. ۷، ص. ۶۶، ج. ۷، ص. ۶۷، ج. ۱۰، ص. ۲۶۸؛ صنعانی، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۲۹) می‌کند. اگر نیازمندی چیزی طلب کند باید به او داد؛ زیرا این‌گونه حساب قیامتش به وی وانهاده خواهد شد؛ گرچه نیازمندان هم آرزو خواهند کرد که ای کاش نگرفته بودند (ابن زنجویه، ۱۴۰۶، ص. ۱۱۲۸-۱۱۲۹).

اگر فردی به مالش تفاخر ورزیده باشد حسابش باز دشوارتر خواهد شد (هیشمی، ۱۹۸۸، ج. ۳، ص. ۶۶). اگر زکات چارپایان خود را نداده باشد از آغاز تا پایان حساب‌رسی قیامت زیر شمم همان سُتوران خواهد رفت (دارمی، ۱۳۴۹، ج. ۱، ص.

۳۸۱-۳۸۰؛ شهید اول، ۱۴۱۲، ص. ۲۷۵-۲۷۶). اگر طلا و نقره‌ای باقی گذارد (بیهقی، بی تا، ج. ۴، ص. ۱۴۴-۱۴۵) یا مالی داشته باشد که مستمندان به آن طمع کنند (طبری، ۱۴۰۳، ج. ۳، ص. ۳۳۵) یا بدهی درمانده‌ای را نپردازد (ابن ابی عاصم، ۱۴۰۸، ص. ۴۲) یا در راه خدا خرج نکند (احمد بن حنبل، ۱۹۹۷، ص. ۱۲۱) یا طلا و نقره را صرف تزئینات کند (طبری، ۱۴۱۵، ج. ۱۰، ص. ۱۵۳) عذابی دردناک بهره می‌برد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۶۵).

در سخن از مقام طلبی و ناپاکی حاصل از آن هم روایات ابوذر پرشمار است: اگر کسی مسئولیتی اجتماعی بگیرد و نتواند حق آن را اداء کند مایه رسوایی در قیامت است (ابن عبدالحکم، ۱۴۱۶، ص. ۴۷۶)، بر امیران جامعه بیش از بقیه در حساب‌رسی سخت گرفته می‌شود (عبد بن حمید، ۱۴۰۸، ص. ۱۶۰) و اگر خطاکار باشند بر صراط می‌لغزند (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ج. ۷، ص. ۵۶۹، ج. ۸، ص. ۱۰۱) و به گودال آتشی عمیق (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۱، ج. ۳، ص. ۲۳۰) و بس تاریک (ابن حجاج، ۱۴۲۶، ص. ۹۶) درمی‌افتند و گرفتار زبانه‌های آتش می‌شوند (طبرانی، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۳۹-۴۰). افزون بر این‌ها روایات متعددی هم از ابوذر درباره عقاب اخروی اعمال مختلف رسیده است؛ اعمالی هم چون انکار پیامبر (فرات بن ابراهیم کوفی، ۱۴۱۰، ص. ۳۷۱)، دروغ بستن بر پیامبر (طبرانی، ۱۴۱۷، ص. ۳۷۹)، و بی توجهی به اهل بیت او (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص. ۴۵۹؛ ابن طاووس، ۱۴۱۳، ص. ۲۸۱)، یا ظلم بر دیگران (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۸) و بدنام کردن ایشان (ابن ابی دنیا، ۱۴۱۳، ص. ۳۶).

در قیاس توصیفات ابوذر از احوال قیامت و اوصاف جهنم با گفتارهای او درباره بهشت ممکن است چنین استنباط شود که در اندیشه او گرایش خوفی غلبه تام دارد.

با این حال باید به خاطر داشت وصف بهشت و نعمت‌های آن از روایات او غائب نیست. می‌توان در این روایت‌ها توصیف جوی‌های بهشتی (حربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۵۴۳)، سرازیر شدن آب‌شان در حوضِ کوثر (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۷۹۹)، جام‌های شناور بر حوض و شادی‌های مردمانِ کنارِ آن (ترمذی، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۴۹) را بازدید؛ هم‌چنان‌که وصفِ دل‌پذیری بادِهای بهشت (بخاری، ۱۳۹۸، ج. ۵، ص. ۳۴۷، ج. ۶، ص. ۴۴۴) و بوی خوشِ آن‌ها (مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۰۳)، زیباییِ سِدْرَةُ الْمُتَشَهِّی (بخاری، ۱۳۱۵، ج. ۱، ص. ۹۳)، و اوصاف میوه‌ها (طبرسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۰، ص. ۳۹۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۰، ص. ۳۲۸)، جامه‌ها (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۳) و حوریه‌های بهشتی (طبرسی، ۱۴۱۵، ج. ۹، ص. ۳۴۷).

از ابوذر هم‌چنین روایاتی دربارهٔ امکانِ تبدیلِ سیئات به حَسَنات و راه‌یابی به بهشت با لطفِ خدا (سمرقندی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۵۴۶، ج. ۳، ص. ۱۴۷-۱۴۸)، درجاتِ اشخاص در بهشت (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۲۸-۵۲۹)، جایگاهِ پیامبر ﷺ بر لبِ حوضِ کوثر (بقی بن مخلد، ۱۴۱۳، ص. ۱۱۲)، جایگاهِ اَمّتِ پیامبر ﷺ تا پایانِ حسابِ خَلائِق (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۸، ص. ۳۰۷)، و رویارویی پیامبر ﷺ با آخرین فردی که از حسابِ عملِ فارغ می‌شود (طبری، ۱۴۱۵، ج. ۱۹، ص. ۶۱) نقل شده است.

نمونهٔ دیگر از روی کردِ رجائی ابوذر آن‌جا دیده می‌شود که از قول پیامبر ﷺ نقل می‌کند هرکس به قصد تقرب به خدا حج گزارَد از همهٔ گناهان پاک شده است و گویی باید از نو شروع به عمل کند (مالک بن انس، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۶۲۵). مشابه همین دربارهٔ نماز هم از او روایت کرده‌اند. برپایهٔ این روایت، ابوذر می‌گوید پیامبر ﷺ فرمودند اگر بندهٔ مؤمنی به قصدِ قُرْبَتِ نماز بگزارد گناهانش مثل برگ‌های خشکِ

درختان می‌ریزد (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج. ۳۵، ص. ۴۴۱). وضو نیز در روایات وی کفاره گناهان شناسانده می‌شود (سمرقندی، ۱۴۲۱، ص. ۵۸۳). پادشاهای بزرگی هم به وساطت او از قول پیامبر ﷺ درباره فضیلت تعقیب برخی نمازها روایت کرده‌اند (نسائی، بی تا، ج. ۹، ص. ۵۵) که باز با گرایش رجائی قابل جمع است.

گذشته از این همه، برپایه برخی گفتارهای ابوذر نیز می‌توان دریافت وی آمرزش خدا را از بندگان دور نمی‌دیده است. برای نمونه، از او نقل کرده‌اند که دواء گناهان استغفار است (دولابی، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۳۸۸). نیز، روایت کرده‌اند که گفت خدا به پیامبر ﷺ آموخت اگر بندگان شرک نوزند و از او آمرزش طلبند هر گناهی را هرچه قدر هم باشد می‌آمرزد (ابن طهمان، ۱۴۰۳، ص. ۱۵۵)، یا حتی به اِزاء آن‌ها به او هدایت عطاء می‌کند (احمد بن حنبل، ۱۴۲۰، ص. ۱۲۲). برپایه روایتی دیگر، ابوذر از پیامبر ﷺ شنیده کافی است افراد از گناهان بزرگ خود هراسان باشند؛ هرگاه چنین کنند روز قیامت خدا گناهان بزرگ را از ایشان مخفی می‌دارد و در اِزاء گناهان کوچک‌شان هم حسنه به ایشان می‌دهد (وکیع بن جراح، ۱۴۰۴، ص. ۶۵۱؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج. ۳۵، ص. ۳۸۸).

۲. بایسته‌های کلی سلوک اخلاقی از نگاه ابوذر

در آثار ابوذر نمی‌توان بحث مفصل درباره بالاترین دست‌آوردی که انسان در زندگی می‌تواند با نظر به مجموع ویژگی‌های هستی و خودش حاصل کند یافت. باین حال به نظر می‌رسد وی خیرِ اعلیٰ را در فلاح یعنی نجات از عذاب می‌جوید (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج. ۳۵، ص. ۲۳۹). دست‌کم می‌توان گفت که در روایات وی اشاره صریح و پربسامدی به خیری بالاتر از نجات نمی‌توان یافت. وانگهی، در

گفتارهای منسوب به او می‌توان تأکید بر التزام به چند عمل را در زندگی فردی هم‌چون بایسته‌های کلی سلوک بازشناخت؛ بایسته‌هایی که انتظار می‌رود التزام به آن‌ها سبب دستیابی به فلاح شود.

۲-۱. ضرورت التزام به ایمان

در آثار ابوذر دست‌یابی به نجات بیش از همه نیازمند شناخت و بینش و عواطف صحیح بازنموده می‌شود. بنا بر روایتی، ابوذر می‌گوید پیامبر ﷺ دست‌یابی به فلاح را منوط به این کردند که فرد اولاً، قلب یعنی دستگاه ذهنش را برای پذیرش ایمان به خدا خالص و هم‌چنین سالم کند (برای این تفسیر از کاربردهای «قلب» در صدر اسلام، بنگرید به: عقبه، ۱۳۹۷، ص. ۱۸؛ عقبه، ۱۳۹۸، ص. ۹۱)، ثانیاً، زبانی راست‌گو، نفسی مطمئن، خلق‌وخویی بسامان، و چشم و گوش بی‌نا و شنوا داشته باشد. برپایه همین روایت، پیامبر ﷺ سپس فرمودند از این میان، گوش انسان‌ها بیش‌تر به آن‌گرایش دارد که نشنود و چشم هم چیزهایی را می‌بیند که دل‌پذیرای‌شان باشد. پس بیش از همه قلب است که در نجات فرد ایفاء نقش می‌کند (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج. ۳۵، ص. ۲۳۹). برپایه روایتی دیگر، ابوذر از پیامبر ﷺ نقل می‌کرد فقر و غنای اشخاص به میزان دارایی‌های‌شان بستگی ندارد؛ به قلب‌شان مربوط است (ابن‌ابی‌دنیا، ۱۴۲۰، ص. ۳۵۶).

براین‌پایه می‌توان اهمیت ایمان در نجات فرد را از نگاه ابوذر بازدانست؛ زیرا عملی که باید قلب انجام دهد همین است که ایمان را با کسب سلامتی و خلوص در خود جای دهد. برپایه روایت دیگر ابوذر از پیامبر ﷺ، هرگاه بنده‌ای ایمان را با عمل شایسته هم‌راه کند از جهنم وامی‌رهد (ابن‌ابی‌شبیبه، ۱۴۰۳، ص. ۳۴). از روایات دیگر

وی می‌توان دریافت که ایمان را جدا از عمل صالح نمی‌دانسته است. برای نمونه، روایت کرده‌اند وی در پاسخ فردی که از او معنای ایمان را پرسید آیه ۱۷۷ سوره بقره - لَيْسَ الْإِيمَانُ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ... - را در یادکردِ اعمالِ نیکو بازخواند (مروزی، ۱۴۰۶، ج. ۱، ص. ۴۱۶). هم‌چنین روایت کرده‌اند کسی از وی پرسید چه‌گونه می‌تواند راه بهشت گیرد. ابوذر اول ایمان را شرط کرد و بعد که آن شخص توضیحی بیش‌تر جست شماری از اعمالِ نیکو را در مقام توضیح تأثیر ایمان در نجات برشمرد (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۹۶؛ نیز برای روایتی مشابه، بنگرید به: معمر بن راشد، ۱۴۰۳، ج. ۱۱، ص. ۱۹۱). افزون‌بر این‌ها، از قول ابوذر نقل کرده‌اند مؤمن با ستانده شدنِ شیرینی عباداتی که به آن‌ها عادت کرده است امتحان می‌شود و تنها اگر سرگشته و هم‌چنان طالبِ آن حلاوت مانده بود مؤمن است (ابن مبارک، ۱۴۱۹، ص. ۵۴۰).

در منابع شیعی گاه روایت کرده‌اند که ابوذر از پیامبر ﷺ سخنانی دربارهٔ ضرورت هم‌راهی ایمان با بصیرت شنیده است (فرات بن ابراهیم کوفی، ۱۴۱۰، ص. ۲۰۱). گاه نیز در این قبیل روایت‌ها برخورداری از ایمان ویژگی کسی دانسته می‌شود که پیامبر و اهل بیت ﷺ را بر خود و خویشانش ترجیح بدهد (کوفی، ۱۴۱۲، ج. ۲، ص. ۱۳۴-۱۳۵). گاه نیز دوستی علی ﷺ هم‌چون نشانهٔ ایمان بازنموده می‌شود (کراجکی، ۱۳۶۹، ص. ۲۱۵)؛ گاه نیز گفته می‌شود نشانهٔ ایمان این است که شخص دریابد مردم در امرِ دین‌شان بی‌خرد، و البته در امرِ دنیاشان زیرک‌اند (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۳). در منابع عامهٔ مسلمانان به روایت از ابوذر نشانه‌های دیگری نیز برای ایمانِ یک فرد از قول پیامبر ﷺ نقل می‌شود؛ مثل این که هرچند حق با او باشد از جدل پرهیزد (هناد، ۱۴۰۴،

ج. ۲، ص. ۵۵۷) یا از روزی خود به دیگران انفاق کند (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۹۶؛ بیهقی، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۲۰۳).

۲-۲. ضرورت التزام به حزن

پیش از این یاد کردیم که برپایه روایات ابوذر، زندگی این جهانی سراسر مصیبت و رنج و اندوه است. به نظر می‌رسد شیوه درست و بهینه زندگی در چنین جهان حزن آلودی نیز برپایه روایات ابوذر یک زندگی سازگار با چنین جهانی باشد؛ یعنی غرق حزن و اندوه. برپایه روایات، وی بالاترین عبادت را اندوهناکی می‌داند و از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که خدا با چیزی به اندازه طول حزن عبادت نشده است (طبرسی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۲). چنین اندوهی باید ملکه ذهن شود و از خاطر هرگز نقش برنبرد (شیبانی، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۹)؛ زیرا غمگینی در امر خدا خیر به بار می‌آورد (راوندی، ۱۴۰۷، ص. ۲۷۷-۲۷۸). افراد حتی اگر نمی‌توانند بگریند می‌شاید که تباهی کنند (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۲۹-۵۳۰). مؤمن در دنیا جز به اندوه شب را به صبح نمی‌رساند (همان: ۵۲۹). کمینه حزنی که همواره مؤمن را همراهی می‌کند، ناراحتی از دوری راه آخرت و نرسیدن به لقاء خدا - با ادامه پیدا کردن زندگی - است (قمی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۲۹۵، ۳۹۶).

ابوذر نقل می‌کند پیامبر ﷺ فرمود که در تورات نیز آمده است باید از آن که می‌داند خواهد مُرد و باز می‌خندد متعجب شد (سمرقندی، ۱۴۲۱، ص. ۱۲۰). نیز، نقل می‌کند پیامبر ﷺ می‌فرمود اگر شما از آنچه من می‌دانم آگاه بودید یکسر اندوه می‌خوردید (ابن ماجه، بی تا، ج. ۲، ص. ۱۴۰۲). آورده‌اند هنگامی که ابوذر این سخن را شنید گفت: ای کاش من درختی بودم و قطع می‌شدم (احمد بن حنبل، ۱۴۲۰، ص. ۱۲۰). از قول

خود او نیز نقل کرده‌اند که گفته بود اگر آن چه من می‌دانم شما می‌دانستید یک سر می‌گریستید و از کارهای معمول زندگی بازمی‌ماندید (حاکم نیشابوری، ۱۹۹۰، ج. ۴، ص. ۶۲۲). هم‌چنین گفته‌اند ابوذر سه چیز را مایهٔ اندوهناکی خود برمی‌شمرد: مرگ یارانش هم‌چون پیامبر ﷺ، تریس پایان موعده با فرارسیدن مرگ، و ایستادن در پیشگاه خدا (سمرقندی، ۱۴۲۱، ص. ۴۰-۴۱).

ابوذر برای آن که چنین حزن و اندوهی ملکهٔ ذهن گردد التزام به چند شیوه را توصیه می‌کند. اولین سفارش او آن است که انسان در زندگی زهد ورزد و خود را تا می‌تواند از لذت‌های دنیوی دور بدارد (عاصم، ۱۴۰۵، ص. ۳۵)؛ زیرا هرچه بیش‌تر به فقر و گرسنگی و تشنگی تن دهند، روز قیامت مقامی بالاتر خواهند یافت (برقی، ۱۳۷۰، ج. ۲، ص. ۴۴۷). نشان بهشتیان در دنیا چهره‌های اندوهگینی است که صاحبان‌شان پوشاک‌هایی کهنه دارند (وکیع بن جراح، ۱۴۰۴، ص. ۳۷۸).

وی فراتر از این توصیه می‌کند که فرد مواظب رفتار خود باشد و بکوشد کارهای لذت بخشی حلال را نیز وانهد (ابن مقفع، بی‌تا، ص. ۷۲). حتی از ابوذر نقل شده که انسان باید با بیماری خویش بسازد و برای شفائش دعا نیز نکند (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص. ۴۰). به همین ترتیب، از وی نقل است که باید شادی را کنار نهاد و از خنده دوری جست؛ چرا که قلب را می‌میراند (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۴۱). آورده‌اند که ابوذر از بیم خدا بسیار می‌گریست؛ آن‌سان که چشمش دچار آسیب شد. هنگامی که از او خواستند برای شفای چشمش به درگاه الهی دعا کند گفت من آن قدر دلمشغول بهشت و جهنم گشته‌ام که فرصت برای چنین دعائی ندارم و شفاء چشمان اولویت من نیست (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص. ۴۰).

برپایه روایات ابوذر باید از حضور در موقعیت‌های حزن آور نیز بهره جست. به وساطت وی از قول پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند که خواندن نماز جنازه را باید قدر دانست؛ زیرا بر حزن فرد می‌افزاید و این حزن او را زیر سایه رحمت خدا می‌نشاند (ابن شاهین، ۱۴۲۴، ص. ۱۳۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۹۹۰، ج. ۴، ص. ۳۶۶). برپایه روایتی دیگر، ابوذر می‌گوید پیامبر ﷺ به تشییع جنازه نیز تشویق کرده‌اند؛ زیرا قلب را محزون می‌کند (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج. ۶۶، ص. ۱۸۸). براین پایه، باید گفت نگرش ابوذر درباره اهمیت حزن در تقابلی آشکار با نگرش ابن مسعود قرار دارد که مجموع آموزه‌های اخلاقی‌اش نوعی سلوک شادمان را ترویج می‌کرد (بنگرید به: مهروش، ۱۳۹۳، ص. ۱۴۹-۱۵۲).

۳-۲. مراقبه

برپایه آنچه گفته شد، در روایات ابوذر چنین بازنموده می‌شود که اگر انسان بخواهد سعادت‌مند شود باید اول واقعیت زندگی را کشف کند؛ یعنی این واقعیت را که زندگی این جهانی حزن آور و تلخ است. گام بعد نیز چنان‌که دیدیم آن است که فرد راه سازگاری با این واقعیت را پیش گیرد؛ یعنی واقعیت تلخ زندگی را به رسمیت شناسد و حزن‌آلودگی جهان را بپذیرد و خود نیز محزون زید. برپایه روایات ابوذر می‌توان گفت گام بعدی هم آن است که فرد از چنین حُزنی به غفلت نگراید؛ باید با مراقبه دائم به خاطر سپارد که این دنیا دنیایی است با چنین ویژگی‌هایی، و لحظه‌ای هم نباید از این درک غفلت ورزد (شیبانی، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۹). به نظر می‌رسد از نگاه وی بیش از هر چیز مراقبه می‌تواند به فرد یاری کند که واقعیت تلخ زندگی این جهانی را از یاد نبرد.

برپایه روایات ابوذر بر چند امر باید مراقبه نمود. یکی از آن امور یاد خداست

(طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۶؛ نیز بنگرید به: ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۳۸۲)؛ خدایی که با الهام یادش به بنده بر او منت می نهد (ابن ابی دنیا، ۱۴۱۸، ص. ۱۵). یادِ خدا در آموزه‌های ابوذر توصیه‌ای فرعی نیست؛ مضمونی پرتکرار است. آورده‌اند که پیامبر ﷺ به وی فرمود هر کاری غیر از قرائتِ قرآن و ذکرِ خدا و بحث علمی که در اجتماعاتِ عمومی انجام شود لغو و بی‌فایده است (طبرسی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۷-۴۶۸). علیؑ هم ابوذر را به این فراخواند که قلب، زبان، بدن و چشمانش را ملازم فکر، ذکر، عبادت و بُکاء کند و نگران روزی فردای خود نباشد (دیلمی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۷۷). در بیان فضیلت ذکرگویی از ابوذر نقل کرده‌اند که می‌گفت: ذکرِ خدا یکی از مصادیقِ کار خیر و نوعی صدقه دادن است (سمرقندی، ۱۴۲۱، ص. ۵۳۵)، به فرمودهٔ پیامبر ﷺ انسان را در زمین و آسمان‌ها نورانی و آبرومند می‌کند (طبرانی، ۱۴۰۹، ص. ۳۱۲)، و هر که در زمانِ غَفَلتِ دیگران ذکر گوید هم چون سربازی است که در زمان فرارِ همگان از رزم پا پس نکشد (طبرسی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۶).

گزارش‌هایی حاکی است که از نگاه ابوذر جاری کردنِ یادِ خدا بر زبان مصداقِ آشکارِ ذکرِ او بوده است. مثلاً آورده‌اند پیامبر ﷺ وی را به ذکرِ خَهِیَ سفارش نمود (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۰)، و ذکرِ لَاحول را هم یکی از گنج‌های بهشت شناساند (طیالسی، ۱۳۲۱، ج. ۱، ص. ۳۸۴). هم‌چنین از قول وی ذکری را روایت کرده‌اند که پیامبر ﷺ هنگام برخاستن از بستر خود می‌خوانده است (بخاری، ۱۳۱۵، ج. ۶، ص. ۱۵۰). باین‌حال، برپایهٔ روایاتِ ابوذر بزرگ‌ترین شیوهٔ مراقبه بر ذکر خدا کوشش برای طاعتِ او است: هر که از خدا اطاعت کند او را یاد کرده است؛ گرچه صیام و قیام و تلاوت قرآنش اندک باشد (طبرسی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۸). ظاهراً ابوذر معتقد است که این

قبیل طاعاتِ خدا نیز باید هم چون ذکرِ زبانی با مراقبه هم‌راه شوند. وی از قول پیامبر ﷺ نقل می‌کند که می‌گفت باید خدا را چنان پرستید که گویی او را می‌بینیم؛ زیرا حتی اگر ما او را نبینیم او ما را می‌بیند (ابن‌راهویه، ۱۴۲۳، ص. ۲۰۹).

مراقبه مهم دیگری که در روایات ابوذر از آن سخن رفته، یاد مرگ است. نقل کرده‌اند که ابوذر از قول پیامبر ﷺ بازمی‌گفت آدمی باید هم چون عابری گذرا به دنیا بنگرد (ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۲۳۷۵)، خود را در زمرهٔ اصحاب قبور پندارد (همان‌جا)، مرگ را پیشِ چشمانِ خود قرار دهد (طبرسی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۵)، و همیشه برایش آماده باشد؛ زیرا مرگ ناگهان وقتی فرا می‌رسد که فرد آمادگی ندارد (بزار، ۱۴۰۹، ج. ۹، ص. ۳۳۷). این‌گونه یاد کردن از مرگ برپایهٔ روایات ابوذر بهترین راه پیش‌گیری از آرزوهای دور و دراز و غرور و فریفتگی در دنیا است؛ زیرا اگر آدمی به خاطر داشته باشد که باید بگذارد و بگذرد، آرزوهای دور و دراز او را دیگر به غفلت نخواهد افکند (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۲۶). حیا از خدا نیز با مرگ‌اندیشی حاصل می‌شود (طبرسی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۵). زاهد واقعی هم آن است که مرگِ خود را نزدیک بیند (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۱). باهوش‌ترین مردم نیز کسی است که مرگ را از خاطر نبرد (همان، ۵۳۲). می‌توان تصور کرد از نگاه ابوذر این مرگ‌اندیشی از آن‌رو مطلوب است که با یادآوری جایگاهِ سستِ انسان در دنیا حزن می‌آورد؛ یعنی همان چیزی که به باور ابوذر می‌تواند فرد را با زندگی دنیوی هم‌آهنگی بخشد.

سومین امری که مراقبه بر آن در آموزه‌های منسوب به ابوذر - برای خاطر سپاری واقعیت جهان و جایگاهِ خویش - ضروری شناسانده می‌شود یادآوری گناهان است: اگر کسی گناهانش را به خاطر داشته باشد، واقعیتِ تلخ زندگی این جهانی را از یاد

نخواهد بُرد. بهترین شیوه برای یادآوری گناهان، محاسبه نفس است. پیش از آن که به حساب اعمال فرد برسند، فرد باید از خویش حساب‌رسی کند (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۴). شیوه دیگر برای از یاد بردن گناهان گریستن یا کمینه تباکی کردن است (همان: ۵۲۹، ۵۳۲). اگر جز این باشد قلب سخت می‌شود و سخت‌دلان از خدا دوراند (همان: ۵۳۰). یک جلوه مراقبه بر یاد گناه در روایات ابوذر همین است که آدمی به خاطر داشته باشد آن که معصیتش می‌کند خدایی بزرگ است؛ هر چند گناهش کوچک باشد (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۲۸). مؤمن خطای خود را هم چون صخره‌ای می‌بیند که می‌خواهد بر سرش خراب شود؛ اما کافر اشتباهات خود را چون مگسی کوچک نزدیک بینی خود می‌پندارد و به آن‌ها وقعی نمی‌نهد (همان: ۵۲۷).

۲-۴. اهمیت و جایگاه علم

نقل کرده‌اند علی علیه السلام ابوذر را به پرسشگری و علم فراوان می‌ستود و می‌گفت علمی گرد آورد که مردم توان هضمش را نداشتند و آن قدر مانع نشر علم او شدند تا از دنیا رفت (قس: ابن سعد، ۱۹۶۸، ج. ۲، ص. ۳۵۴؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۱، ج. ۱، ص. ۱۵؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲، ج. ۱، ص. ۲۵۵). باید به خاطر داشت که در سده نخست هجری تعبیر علم غالباً برای اشاره به چیزی از جنس حکمت کار بسته می‌شد؛ یعنی دانشی الهی که یگانه راه دست‌یابی به آن شنیدن با واسطه یا بی‌واسطه‌اش از کسانی است که به الهام آن را فرا گرفته‌اند (بنگرید به: پاکتچی، ۱۳۹۱، ص. ۲۳۷). بر پایه روایات، ابوذر از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده بود جبرئیل پیش از آن که وی را با خود به معراج ببرد قلبش را به آب زمزم شسته، و با علم و حکمت آکنده است (بزار، ۱۴۰۹، ج. ۹، ص. ۳۳۷). ابوذر برای کسب چنین علمی مُلازم پیامبر صلی الله علیه و آله شده، و توفیق بسیار

یافته بود؛ چنان‌که بر پایه روایاتی خود می‌گفت پیش از آن‌که پیامبر ﷺ از دنیا برود درباره هر مسئله‌ای حتی بال‌زدن پرندگان هم از ایشان پرسیده است (وکیع بن جراح، ۱۴۰۴، ص. ۸۴۳).

احتمالاً سبب توجه گسترده‌ی وی به کسب علم این است که برخوردار از آن را برای سلوک اخلاقی بهینه ضرورت می‌داند. آورده‌اند ابوذر از پیامبر ﷺ نقل می‌کرد غنی‌ترین مردم حاملان قرآن‌اند (عجلی، ۱۴۱۵، ص. ۱۲۲) و کسب علم یک آیه از کتاب خدا از ادای یک صد رکعت نماز برتر است (ابن ماجه، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۷۹).
باین حال، به نظر می‌رسد از نگاه ابوذر کسب چنین علمی با صرف شنیدن امکان‌پذیر نیست؛ بل که در آن‌ها می‌باید به تأمل نگریست و اندیشید. وی نقل می‌کند پیامبر ﷺ فرمودند که دو رکعت نماز با علم برتر از عبادت فراوان و خالی از تأمل است (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۳). حمل قرآن را نیز به آن می‌شناساند که قرآن در جوف کسی جاگرفته باشد (عجلی، ۱۴۱۵، ص. ۱۲۲). همسرش امّ ذر نیز می‌گوید عبادت ابوذر این بود که روزها در گوشه‌ای بنشیند و با خود بیندیشد (غزالی، بی‌تا، ج. ۱۵، ص. ۶۰، ج. ۱۶، ص. ۹۸-۹۹). از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است که بیش‌تر عبادت ابوذر اندیشه و عبرت‌جویی بود (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص. ۴۲).

از مجموع شواهد می‌توان دریافت علمی که ابوذر می‌جست غیر از آنی است که در حلقه‌های رسمی تعلیم کتاب دنبال می‌شد؛ حلقه‌هایی که از دوران حیات پیامبر ﷺ بر محور قرائت و فهم قرآن بنا شده بود و در عصر صحابه شخصیت‌هایی هم‌چون ابن مسعود آن‌ها را اداره می‌کردند، حضور در آن‌ها را برای دستیابی به فهم و الا ضروری می‌انگاشتند، و چنین فهم والایی را لازمه سلوک اخلاقی می‌دانستند (بنگرید به: مهروش،

۱۳۹۳، ص. ۱۵۲). ابوذری که در منابع کهن اسلامی معرفی می‌شود حلقه‌های رسمی آموزش و پرورش را به چیزی نمی‌خرد: نه در گفته‌های وی تأکیدی بر فضیلت علم رسمی و مدرسه‌ای می‌رود، نه نشانی از وی در حلقه‌های آموزش مدرسی می‌توان جست. از قول او نقل کرده‌اند علمی که با خود خُزنی همراه نیورد ارزش فراگیری ندارد (طبرسی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۲؛ برای انتساب همین سخن به عبدالاعلی تیمی عالم سده ۲ق، بنگرید به: ابن مبارک، ۱۴۱۹، ص. ۴۱). از این‌که وی همواره از فضیلت تعمق و تفکر سخن می‌گوید و درعین حال از دانش مدرسی گریزان است می‌توان چنین دریافت که احتمالاً وی جوای نوعی حکمت به‌مثابه هدیه‌ای الهی است (برای گفتار وی در فضیلت حکمت، بنگرید به: طبرسی، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۸)؛ هدیه‌ای که با تعلیم و تعلم حاصل نمی‌شود و خدا در قلب هر کس بخواهد واردش می‌کند (ابوطالب مکی، ۱۴۲۶، ج. ۱، ص. ۴۲۴؛ قس: بیهقی، ۱۴۱۰، ج. ۷، ص. ۳۴۷).

برای کسب چنین حکمتی نیز نه بر آموزش رسمی، که بر اصلاح سبک زندگی تأکید می‌کند. از دید او فقر و زندگی زاهدانه حکمت همراه خواهد آورد (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۱). از پیامبر ﷺ نیز نقل می‌کند هر کس به دنیا بی‌رغبتی نشان دهد و زهد ورزد خدا حکمت را در دل او می‌نهد و زبانش را به آن گویا می‌کند (ابوطالب مکی، ۱۴۲۶، ج. ۱، ص. ۴۲۴). هر کس نیز برادری دینی دارد که زهد می‌ورزد باید به سخنش گوش فرادهد؛ زیرا حکمت را در سخن او می‌توان جست (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۱).

گرچه ابوذر به ترویج علم مدرسی بی‌توجه بوده، گاه به نقد آفات آن توجه نشان داده است. مثلاً از قول پیامبر ﷺ نقل می‌کند که علم به‌خودی‌خود مهم نیست و زمانی ارزش دارد که بر اساسش عمل کنند (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۳۹). نیز، نقل می‌کند بی‌نصیب‌ترین

اشخاص روز قیامت عالمی است که به علمش عمل نکرده باشد (طیالسی، ۱۳۲۱، ص. ۶۰) و شماری از جهنمیان عالمانی بی عمل اند که دیگران به رهنمودهاشان راه بهشت یافته، اما خودشان در گمراهی مانده‌اند (طوسی، ۱۴۱۴، ص. ۵۲۷).

نتیجه‌گیری

بر پایه روایات ابوذر باید حکم کرد که اندیشه اخلاقی وی بیش از آن که بر باز نمودن تصویری از هستی بنا شده باشد بر انسان‌شناسی او استوار گشته است. حتی از میان اوصاف خدا به اوصاف فعل خدا خاصه ربوبیت او توجه ویژه دارد؛ وصفی که بیش از بقیه اوصاف خدا با سرنوشت انسان پیوند می‌خورد. بر پایه این روایات ابوذر به هستی از آن حیث نظر می‌کند که با انسان مرتبط است. گرچه به هستی و عوالم آن توجهاتی نشان می‌دهد، محور بحث‌های هستی‌شناسانه او انسانی است که سرنوشتی دردناک و اندوه‌آفرین دارد و در زندگی درگیر انواع رنج‌هاست. با توجه به اعتقاد او به حساب‌رسی اعمال همه جانوران شاید از نگاه وی سرنوشت دیگر موجودات نیز مشابه باشد؛ اما نقطه تمرکز بحث‌های او سرنوشت انسان است.

ابوذر زندگی این جهانی انسان را سراسر حزن‌آور می‌داند و ضمناً معتقد است زندگی دنیوی سایه و بازتابی از حیات ابدی است. پس باید حکم کرد او سرنوشت انسان در حیات ابدی‌اش را نیز مسیری حزن‌آور و آمیخته با مخاطرات بسیار می‌داند: اگر دشواری‌های زندگی و مرگ و آخرزمان و قیامت پیش‌رو است همه تصویری از حزن‌آوری سرنوشت انسان است. والاترین خیری نیز که بشود برای انسان در چنین هستی‌ای تصور کرد همان است که از این رنج‌ها نجات یابد. ابوذر توضیح نمی‌دهد چرا انسان باید آفریده و این همه عذاب‌داده شود؛ اما بیان می‌کند برای پرورش یک بنده

خوب خدا چاره‌ای جز پرورش این همه بندگان خطاکار نیست. ضمناً معتقد است انسان‌ها هم چون همه دیگر آفریدگان حقوقی طبیعی دارند؛ از جمله آن که خدا وقتی ایشان را به دنیا آورده، هریک را به سکونتگاه‌شان در بر و بحر خرسند ساخته است. ابودر البته رحمت خدا را از بندگان دور نمی‌داند و معتقد است با توبه و اعمال نیکو می‌شود به آن دست یافت؛ باین حال در مجموع بیش‌تر به نظر می‌رسد بر ذهنیت او گرایش خوفی غالب است.

ابودر خیر اعلی را در فلاح یا نجات انسان از عذاب می‌جوید و برای دست‌یابی به این نجات بر ضرورت برخورداری از شناخت و عاطفه و عمل نیکو تأکید می‌ورزد. به بیان دیگر، نجات را نیازمند سلوک فکری ویژه‌ای می‌شناساند که در آن قلب فرد از ایمان سرشار، و عملش نیز همراه با بصیرت شود؛ بصیرتی که جلوه بارز آن ترجیح پیامبر و خاندان او علیهم‌السلام بر خود است. این سلوک فکری از نگاه ابودر با حزن، مراقبه و کسب علم از طریق چنین مراقبه‌ای حاصل شدنی است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (بی تا)، التفسیر، به کوشش اسعد محمد طیب، المكتبة العصریه، صیدا.
۳. ابن ابی دنیا، عبدالله (۱۴۲۰)، الزهد، دار ابن کثیر، دمشق.
۴. _____ (۱۴۱۳)، ذم الغیبة والنمیمه، به کوشش بشیر محمد عیون، دارالبیان/مکتبة المؤید، دمشق/ریاض.
۵. _____ (۱۴۱۷)، قصر الامل، به کوشش محمد خیر رمضان یوسف، دار ابن حزم، بیروت.
۶. _____ (۱۴۱۸)، کلام اللیالی والایام، به کوشش محمد خیر رمضان یوسف، دار ابن حزم، بیروت.
۷. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد (۱۴۰۳)، الایمان، المکتب الاسلامی، بیروت.
۸. _____ (۱۴۰۹)، المصنف، به کوشش سعید محمد لحام، دارالفکر، بیروت.
۹. ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو (۱۴۱۱)، الأحاد والمثنائی، به کوشش باسم فیصل احمد جوابره، دارالرایه، ریاض.
۱۰. _____ (۱۴۰۸)، الزهد، به کوشش عبدالعلی عبدالحمید حامد، دارالریان للتراث، قاهره.
۱۱. ابن اعثم، احمد (۱۴۱۱)، الفتوح، به کوشش علی شیری، دارالاضواء، بیروت.
۱۲. ابن اعرابی، احمد بن محمد (۱۴۰۸)، الزهد وصفة الزاهدين، به کوشش مجدی فتحی سید، دارالصحابه، طنطا.
۱۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۷)، الامالی، بعثت، قم.
۱۴. _____ (۱۴۰۳)، النخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم.

۱۵. _____ (۱۴۰۴)، من لا يحضره الفقيه، به كوشش على اكبر غفارى، جامعه مدرسین، قم.
۱۶. ابن حبان، محمد (۱۴۱۴)، الصحيح، به كوشش شعيب الارنؤوط، مؤسسه الرساله، بيروت.
۱۷. ابن راهويه، اسحاق (۱۴۲۳)، المسند، به كوشش محمد مختار ضرار مفتى، دارالكتاب العربى، بيروت.
۱۸. ابن زنجويه، حميد بن مَخَلَد (۱۴۰۶)، الاموال، به كوشش شاكِر ذيب فياض، مركز الملك فيصل، رياض.
۱۹. ابن سعد، محمد (۱۹۶۸)، الطبقات، به كوشش احسان عباس، دار صادر، بيروت.
۲۰. ابن شاهين، عمر بن احمد (۱۴۲۴)، الترغيب، به كوشش محمد حسن محمد، دارالكتب العلميه، بيروت.
۲۱. ابن شبهه، ابوزيد عمر (۱۴۱۰)، تاريخ المدينه، به كوشش فهمي محمد شلتوت، دارالفكر، قم.
۲۲. ابن طاووس، على بن موسى (۱۴۱۳)، اليقين، جزائرى، قم.
۲۳. ابن طهمان، ابراهيم (۱۴۰۳)، المشيخه، به كوشش محمد طاهر مالك، مجمع اللغه العربيه، دمشق.
۲۴. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله (۱۴۱۲)، الاستيعاب، به كوشش على محمد بجاوى، دارالجيل، بيروت.
۲۵. ابن عبدالحكم، عبدالرحمان بن عبدالله (۱۴۱۶)، فتوح مصر و اخبارها، به كوشش محمد حجيري، دارالفكر، بيروت.
۲۶. ابن عساکر، على بن حسن (۱۴۱۵)، تاريخ دمشق، به كوشش على شيرى، دارالفكر، بيروت.
۲۷. ابن قيم جوزيه، محمد بن ابى بكر (۱۴۱۱)، اعلام الموقَّعين، به كوشش محمد عبدالسلام ابراهيم، دارالكتب العلميه، بيروت.
۲۸. ابن ماجه، محمد بن يزيد (بى تا)، السنن، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، دارالفكر، بيروت.

۲۹. ابن مبارک، عبدالله (۱۴۱۹)، *الزهد*، به کوشش حبيب الرحمان اعظمی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳۰. _____ (۱۴۰۷)، *المسند*، به کوشش صبحی سامرائی، مکتبه المعارف، ریاض.
۳۱. _____ (۱۹۷۲)، *الجهاد*، به کوشش نذیه حماد، الدار التونسیه، تونس.
۳۲. ابن مقفع، عبدالله (بی تا)، *الادب الصغیر*، به کوشش وائل بن حافظ بن خلف، دار ابن قیم، اسکندریه.
۳۳. ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله بن محمد (۱۴۰۲)، *الامثال فی الحدیث النبوی*، الدار السلفیه، بمبئی.
۳۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۱)، *التفسیر*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش های رضوی، مشهد.
۳۵. ابوبکر مروزی، احمد بن محمد (۱۴۲۶)، *اخبار الشیوخ و اخلاقهم*، به کوشش عامر حسن صبری، دارالبشائر الاسلامیه، بیروت.
۳۶. ابوطالب مکی، محمد بن علی (۱۴۲۶)، *قوت القلوب*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳۷. ابوعبید قاسم بن سلام (۱۳۸۴)، *غریب الحدیث*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، دارالکتب العربی، بیروت.
۳۸. ابوعبیده معمر بن مثنی (۱۳۵۸)، *النخیل*، دائرة المعارف العثمانیه، حیدرآباد دکن.
۳۹. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۳۵۱)، *حلیة الاولیاء*، مطبعة السعادة، قاهره.
۴۰. احمد بن حنبل (۱۴۲۰)، *الزهد*، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۴۱. _____ (۱۴۲۱)، *المسند*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، مؤسسه الرساله، بیروت.
۴۲. _____ (۱۹۹۷)، *الورع*، به کوشش سمیر امین زهیری، دارالصمعی، ریاض.

۴۳. اسدالسنه، اسد بن موسی (۱۴۱۳)، *الزهد*، به کوشش ابواسحاق حوینی، قاهره، مکتبه التوعیه الاسلامیه.
۴۴. اشتید، کریستوفر (۱۹۹۸)، «لوگوس» (مقاله تألیف شده برای *دائرةالمعارف فلسفی راتلیج*)، ترجمه حجت پویان (۱۳۸۴)، *معارف*، شماره ۶۲، آبان ۱۳۸۴ش، ص. ۱۲۴-۱۳۰.
۴۵. اعوانی، غلامرضا (۱۳۷۷)، «اخلاق»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هفتم، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران.
۴۶. بحرانی، هاشم بن سلیمان (بی تا)، *البرهان*، بعثت، قم.
۴۷. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۶)، *الادب المفرد*، مؤسسه الکتب الثقافیه، بیروت.
۴۸. _____ (۱۳۹۸)، *التاریخ الكبير*، چاپخانه دائرةالمعارف النظامیه، حیدرآباد دکن.
۴۹. _____ (۱۳۱۵)، *الصحيح*، دار الطباعة، استانبول.
۵۰. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۰)، *المحاسن*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، اسلامیه، تهران.
۵۱. بزار، احمد بن عمرو (۱۴۰۹)، *المسند*، به کوشش محفوظ الرحمان زین الله و دیگران، مکتبه العلوم والحکم، مدینه.
۵۲. بقی بن مخلد (۱۴۱۳)، *الحوض والکوثر*، به کوشش عبدالقادر محمد عطا صوفی، مکتبه العلوم والحکم، مدینه.
۵۳. بلاذری، احمد (۱۹۷۴)، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، اعلمی، بیروت.
۵۴. بیهقی، احمد بن حسین (بی تا)، *السنن الكبرى*، دارالفکر، بیروت.
۵۵. _____ (۱۴۱۰)، *شعب الایمان*، به کوشش محمد سعید بسیونی زغلول، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۵۶. پاکتچی، احمد (۱۳۹۱)، «حدیث»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد بیستم، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران.

۵۷. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳)، *السنن*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، دارالفکر، بیروت.
۵۸. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲)، *الکشف والبیان*، به کوشش ابومحمد بن عاشور، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵۹. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۶۸)، *البيان والتبيين*، به کوشش فوزی عطوی، دار صعب، بیروت.
۶۰. _____ (۱۳۸۴)، *الرسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، مکتبه الخانجی، قاهره.
۶۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ الف)، *تفسیر آیات ۵۱-۶۰ سوره مریم*، آرشیو دروس خارج تفسیر آیه الله العظمی عبدالله جوادی آملی در سال ۱۳۸۸-۱۳۸۹ش، نشر دیجیتالی اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان، قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی مدرسه فقهت^۱، دسترسی در ۱۵ خردادماه ۱۴۰۳ش.
۶۲. _____ (۱۳۹۶ ب)، *تفسیر آیات ۱-۶ سوره جاثیه*، آرشیو دروس خارج تفسیر آیه الله العظمی عبدالله جوادی آملی در سال ۱۳۹۴-۱۳۹۵ش، نشر دیجیتالی اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان، قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی مدرسه فقهت، دسترسی در ۱۵ خردادماه ۱۴۰۳ش.
۶۳. حارث محاسبی (۱۹۹۲)، *المکاسب*، به کوشش نور سعید، دارالفکر، بیروت.
۶۴. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۹۹۰)، *المستدرک*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۶۵. حربی، ابراهیم بن اسحاق (بی تا)، *غریب الحدیث*، به کوشش سلیمان ابراهیم عایر، دارالمدینه، جدّه.
۶۶. حجّاج، احمد بن محمد (۱۴۲۶)، *اخبار الشیوخ و اخلاقهم*، به کوشش عامر حسن صبری، دار البشائر الاسلامیه، بیروت.

1. <https://www.ghbook.ir>.

۶۷. حمیدی، عبدالله بن زبیر (۱۴۰۹)، *المسند*، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۶۸. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷)، *تاریخ بغداد*، به کوشش مصطفی عبد القادر عطا، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۶۹. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان (۱۳۴۹)، *السنن*، مطبعة الاعتدال، دمشق.
۷۰. دارمی، عثمان بن سعید (۱۹۹۵)، *الرد علی الجهمیه*، به کوشش بدر عبدالله بدر، دار ابن اثیر، کویت.
۷۱. _____ (۱۴۳۳)، *التقصص*، به کوشش ابوعاصم شوأمی، المكتبة الاسلامیه، قاهره.
۷۲. دمیری، محمد بن موسی (۱۴۲۲)، *حیة الحیوان*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۷۳. دولابی، محمد بن احمد (۱۴۲۱)، *الکنی والاسماء*، به کوشش ابوقتیبه محمد فاریابی، دار ابن حزم، بیروت.
۷۴. دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۴)، *ارشاد القلوب*، شریف رضی، قم.
۷۵. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳)، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، مؤسسه الرساله، بیروت.
۷۶. راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۷)، *الدعوات*، مدرسه امام مهدی علیه السلام، قم.
۷۷. *رسائل اخوان الصفاء* (۱۳۷۶)، دار صادر، بیروت.
۷۸. سعید بن منصور (۱۹۸۲)، *السنن*، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، الدار السلفیه، بمبئی.
۷۹. سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا)، *التفسیر*، به کوشش محمود مطرجی، دار الفکر، بیروت.
۸۰. _____ (۱۴۲۱)، *تنبیہ الغافلین*، به کوشش یوسف علی بدیوی، دار ابن کثیر، بیروت / دمشق.
۸۱. سمعانی، منصور بن محمد (۱۴۱۸)، *التفسیر*، به کوشش یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس، دارالوطن، ریاض.

٨٢. سيف بن عمر (١٣٩١)، *وقعة الجمل*، به كوشش احمد راتب عرموش، دارالفنائس، بيروت.
٨٣. شهيد اول، محمد بن مكى (١٤١٢)، *البيان*، چاپخانه صدر، قم.
٨٤. شيبانى، محمد بن حسن (١٤٠٠)، *الكسب*، به كوشش سهيل زكار، عبدالهادى حرصونى، دمشق.
٨٥. صنعانى، عبدالرزاق بن همّام (١٤٠٣)، *المصنف*، به كوشش حبيب الرحمان اعظمى، المكتب الاسلامى، بيروت.
٨٦. _____ (١٤١٠)، *تفسير القرآن*، به كوشش مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، رياض.
٨٧. ضبى، محمد بن فضيل (١٩٩٩)، *الدعاء*، به كوشش عبدالعزيز سليمان بعمى، مكتبة الرشيد، رياض.
٨٨. طبرانى، سليمان بن احمد (١٤١٣)، *الدعاء*، به كوشش مصطفى عبدالقادر عطا، دارالكتب العلمية، بيروت.
٨٩. _____ (١٤٠٣)، *المعجم الكبير*، به كوشش حمدى بن عبدالمجيد سلفى، مكتبة العلوم و الحكم، موصل.
٩٠. _____ (١٤١٧)، *طرق حديث من كذب على*، به كوشش محمد بن حسن غمارى، دارالبشائر الاسلاميه، بيروت.
٩١. طبرانى، سليمان بن احمد (١٤٠٩)، *مكارم الاخلاق*، دارالكتب العلمية، بيروت.
٩٢. طبرسى، حسن بن فضل (١٣٩٢)، *مكارم الاخلاق*، منشورات الشريف الرضى، بى جا.
٩٣. طبرسى، فضل بن حسن (١٤١٥)، *مجمع البيان*، اعلمى، بيروت.
٩٤. طبرى، محمد بن جرير (١٤٠٣)، *التاريخ*، اعلمى، بيروت.
٩٥. _____ (١٤١٥)، *جامع البيان*، به كوشش خليل ميس و صدقى جميل عطار، دارالفكر، بيروت.
٩٦. طوسى، محمد بن حسن (١٤١٤)، *الامالى*، دارالثقافه، قم.

۹۷. طیلالی، سلیمان بن داوود (۱۳۲۱)، المسند، بہ کوشش ابوالحسن و عبدالملک محمد شریف‌الدین فلی، مطبعۂ دائرۃ المعارف النظامیہ، حیدرآباد دکن.
۹۸. عاصم بن حمید حنّاط (۱۴۰۵)، «الاصِل»، الاصول الستۃ عشر، شبستری، قم.
۹۹. عبد بن حمید (۱۴۰۸)، المسند، بہ کوشش صبحی سامرائی و محمود محمد صعیدی، مکتبۃ السنہ، قاہرہ.
۱۰۰. عجللی، عبدالرحمان بن احمد (۱۴۱۵)، فضائل القرآن وتلاوتہ، بہ کوشش عامر حسن صبری، دارالبشائر الاسلامیہ، بیروت.
۱۰۱. عقبہ، بگم و دیگران (۱۳۹۷)، «کارکرد قلب در قرآن کریم»، مطالعات قرآنی و فرہنگ اسلامی، شماره ۴، سال ۲، ص. ۱-۲۲.
۱۰۲. _____ (۱۳۹۸)، «تبارشناسی انگارۂ قرآنی قلب»، پژوهش نامہ تفسیر و زبان قرآن، بہار و تابستان، سال چہارم، ص. ۷۷-۹۴.
۱۰۳. علایلی، عبداللہ عثمان (۱۹۴۸)، مقدمہ بر ابوذر الغفاری اول ثائر فی الاسلام قدری قلجی، دارالعلم للملّائین، بیروت.
۱۰۴. غزالی، محمد (بی تا)، احیاء علوم الدین، دار الکتب العربی، بیروت.
۱۰۵. فتال نیشابوری (بی تا)، روضہ الواعظین، بہ کوشش محمدمہدی خرسان، شریف رضی، قم.
۱۰۶. فرات بن ابراہیم کوفی (۱۴۱۰)، التفسیر، بہ کوشش محمد کاظم، وزارت ارشاد، تہران.
۱۰۷. فریابی، جعفر بن محمد (۱۹۹۷)، القدر، بہ کوشش عبداللہ بن حمد منصور، اضواء السلف، ریاض.
۱۰۸. قمی، علی بن ابراہیم (۱۳۸۷-۱۳۸۶)، التفسیر، بہ کوشش طیب موسوی جزائری، مکتبۃ الہدی، نجف.
۱۰۹. کاشی، فتح اللہ بن شکر اللہ (۱۳۳۳)، منہج الصادقین، انتشارات علمی، تہران.
۱۱۰. کراچکی، محمد بن علی (۱۳۶۹)، کنز الفوائد، چ سنگی، کتابخانہ مصطفوی، قم.

۱۱۱. کرمانی، حرب بن اسماعیل (۱۴۲۲)، *المسائل* (بخش اخیر: از کتاب النکاح تا پایان اثر)، پایان‌نامه دکتری فایز بن احمد حابس، دانشگاه ام‌القری
۱۱۲. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴)، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش مهدی رجائی، آل‌البیت، قم.
۱۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، اسلامیہ، تهران.
۱۱۴. کوفی، محمد بن سلیمان (۱۴۱۲)، *مناقب امیرالمؤمنین*، به کوشش محمدباقر محمودی، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیہ، قم.
۱۱۵. گذشته، ناصر (۱۳۷۸)، «ابوذر غفاری»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد پنجم، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران.
۱۱۶. مالک بن انس (۱۴۲۵)، *الموطأ*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، مؤسسہ زائد بن سلطان آل نھیان، ابوظبی.
۱۱۷. مجاعه بن زبیر (۱۴۲۳)، رساله‌ای در حدیث حاوی روایات سَری بن سهل از وی، مجموع فیہ ثلاث رسائل حدیثیہ، به کوشش عامر حسن صبری، دارالبشائر الاسلامیہ، بیروت.
۱۱۸. مروزی، محمد بن نصر (۱۴۰۶)، *تعظیم قدر الصلاة*، به کوشش عبدالرحمان عبدالجبار فریوایی، مکتبۃ الدار، مدینہ.
۱۱۹. مسلم بن حجاج (بی‌تا)، *الصحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۲۰. معافی بن عمران موصلی (۱۴۲۰)، *الزهد*، به کوشش عامر حسن صبری، دارالبشائر الاسلامیہ، بیروت.
۱۲۱. معمر بن راشد ازدی (۱۴۰۳)، *الجامع*، روایت عبدالرزاق صنعانی، ضمن مصنف صنعانی، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی (افست چاپ حیدرآباد دکن)، المکتب الاسلامی، بیروت.

۱۲۲. مفید، محمد بن محمد (۱۹۹۳)، *الامالی*، به کوشش علی اکبر غفاری، دارالمفید، بیروت.
۱۲۳. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۲۴. مهروش، فرهنگ (۱۳۹۳)، «اندیشه اخلاقی ابن مسعود»، *پژوهشنامه اخلاق*، شماره ۲۴، سال هفتم، ص. ۱۴۳-۱۶۲.
۱۲۵. _____ (۱۴۰۱)، «اندیشه اخلاقی صحابه: ضرورت، امکان و روش بازشناسی»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال نوزدهم، پیاپی ۵۶، شماره ۴، ص. ۱۳۷-۱۵۷.
۱۲۶. مهروش، فرهنگ و دیگران (۱۴۰۱)، «تبیین فضای صدور روایات درباره اسم اعظم برپایه مطالعه تاریخ انگاره از عصر نزول تا تثبیت باور»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال ۱۵، پیاپی ۳۰، شماره ۲، ص. ۹۱-۹۰.
۱۲۷. نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۲۱)، *السنن الکبری*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، مؤسسه الرساله، بیروت.
۱۲۸. _____ (۱۴۰۶)، *المجتبی الصحیح من السنن*، المكتبة التجارية الكبرى، قاهره.
۱۲۹. نعیم بن حماد مروزی (۱۴۱۲)، *الفتن*، به کوشش سمیر امین زهیری، مكتبة التوحید، قاهره.
۱۳۰. نویری، احمد بن عبدالوهاب (بی تا)، *نهاية الارب*، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، قاهره.
۱۳۱. وکیع بن جراح (۱۴۰۴)، *الزهد*، به کوشش عبدالرحمان عبدالجبار فریوایی، مكتبه الدار، مدینه.
۱۳۲. هناد بن سري (۱۴۰۶)، *الزهد*، به کوشش عبد الرحمان عبدالجبار فریوایی، دارالخلفاء للكتاب الاسلامی، کویت.
۱۳۳. هیثمی، علی بن ابی بکر (۱۹۸۸)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، دارالکتب العلمیه، بیروت.

134. Pierosara, Silvia (2016), "Which ontology behind narrative ethics?", **Ethics and Ontology: The Moral Phenomenology of Charles Taylor** (extended abstracts of articles presented to the Conference of Ethics and Ontology), University of Antwerp, 10-11 June 2016.
135. Taylor, Charles (2003), "Ethics and Ontology", **The Journal of Philosophy**, Vol. 100, No. 6, pp. 305-320.

چالش طبع و ملکه در سه گانه خلق، نطق و صنعت در اندیشه فارابی و ابن سینا

فتانه توانا پناه*

قاسمعلی کوچنانی**

چکیده

طبع و ملکه دو عامل مهم شکل‌گیری مدل‌های پایدار و غالب در هر یک از سه سطح خلق، نطق و صنعت در اندیشه فارابی و ابن سینا به شمار می‌آیند. مراد از ملکه هیئتی در نفس است که زوال آن سخت یا غیرممکن است. طبع و استعدادهاى طبیعى نیز از جمله اموری‌اند که به سختی در معرض زوال و نابودی قرار می‌گیرند. از جهت همین سختی زوال است که هم ملکه و هم طبع در ریشه‌یابی رفتارهای پایدار مورد توجه‌اند. همانقدر که طبع در سه سطح خلق، نطق و صنعت مداخله و ایفای نقش می‌کند؛ به همان سان ملکه، عامل غلبه رفتارها، افکار و صناعات و شکل‌گیری الگوهای پایدار و ثابت نظری، عاطفی و رفتاری است. در امور طبیعی؛ اخلاق فطری، علوم بدیهی - مقدمات اول - و صناعات فطری مانند نویسندگی، در شناسایی خصلت‌های رفتاری نقش دارد و در ملکات، تکرار و عادت به مقتضیات جاری نطقی، خلقی و صنعتی، ملکات ارادی خلقی، نطقی و صنعتی را ایجاد می‌کند که سرمنشا بسیاری از رفتارهای انسان در سطوح نامبرده‌اند. مساله‌ی این تحقیق ناظر به چالش و ضدیت اقتضائات و احکام طبع و ملکه است. توضیح آنکه گاهی میان مقتضیات طبیعی و ملکات نفسانی تضاد و دوگانگی ایجاد می‌شود برای مثال طبع اقتضای نوع دوستی دارد و ملکات شکل گرفته در نفس منشا اعمال مخالف نوع دوستی هستند، در چنین صورتی ملکات و مقتضیات آن‌ها جانشین طبع می‌گردند. این موضوع ذیل عنوان همسانی جایگاه ملکات خلقی، نطقی و صنعتی با امور طبیعی به چشم می‌خورد. ملکات همسان طبع عمل می‌کنند. طبیعی سازی معارف و اخلاقیات

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (Tavana@ut.ac.ir)

** دانشیار و عضو هیئت علمی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (kouchnani@ut.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۲۵)

و نیز صناعات به کمک ملکه سازی آن‌ها از همین روی مورد تاکید ابن سینا است. در صورت بیشتر شدن تعارض و آشکار شدن آن، بسته به میزان رسوخ و نهادینگی ملکه، طبع ضعیف می‌گردد یا به طور کامل زایل می‌شود. در این تحقیق به روشی توصیفی-تحلیلی ابتدا به محل نزاع یعنی چالش طبع و ملکه اشاره می‌کنیم و سپس به این موضوع می‌پردازیم که در صورت تقابل دو نیروی طبع و ملکه با یکدیگر با نظر به اینکه هر دو نیز عامل پایداری و شکل‌گیری به رفتارهای غالب اند، نفس انسان از کدام یک از این دو نیرو تبعیت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: خلق، ملکه، نطق، عادت، مجاذبه، مدافعه نفس

۱. طرح مسأله

شکل گیری مدل‌های پایدار و غالب رفتار، افکار و احساسات انسانی و رهگیری الگوهای فکری، عاطفی و رفتاری، موضوع بحث و بررسی تحقیقات متعدد بوده است. فیلسوفان اسلامی در الگوهای موجود در هر یک از خلق، نطق و صنعت به دو عامل طبع و ملکه توجه کرده‌اند. فیلسوفان اسلامی از ملکات خلقی، نطقی و صناعی و از استعدادهای طبیعی در هر یک از این سه سطح سخن گفته‌اند. موضوع بررسی تحقیق حاضر جستجو از چالش و تعارض طبیعات و ملکات و تعارض مقتضیات آن دو است. این تعارض چگونه است و چگونه قابل حل است. در هنگام تعارض آیا انسان دنباله روی مقتضات طبع و طبیعت است یا ملکات و هیات‌های راسخ نفسانی. آیا امکان تغییر طبع به وسیله ملکات در انسان وجود دارد؟ به نظر می‌رسد تغییرپذیری طبع به وسیله ملکات، مسأله مهمی در تحقیقات اخلاقی و فلسفی به شمار می‌رود و چالش این دو می‌تواند تا حدی به تبیین و تحلیل رفتارها، اعتقادات و نگرش‌ها کمک کند. همچنین تبیین مدل‌های پایدار و غالب رفتاری در هر یک از سه سطح خلق، نطق و صنعت با نظر به دو موضوع طبع و ملکه ضروری است.

در میان تحقیقاتی که در خصوص ملکه انجام شده است، برخی با تصریح به این مسأله که ملکات از مسائل مهم در فلسفه اسلامی‌اند به ارتباط ملکه با کمال نفس پرداخته‌اند و از حیث تربیت به ملکات توجه کرده‌اند (نحوه تحقق ملکات نفسانی و رابطه آن با تعلیم و تربیت). برخی نیز به نقش اعمال و اخلاقیات انسانی در پیدایش ملکات توجه کرده‌اند (واعظی، ۱۳۹۴). فیلسوفان مسلمان اغلب اخلاق را ملکه می‌دانند و از حالت‌های زودگذری که باعث بروز و ظهور برخی افعال می‌شوند تعبیر

به خلق نمی‌کنند (محمدی، ۱۳۹۸: ۸۵). در این تحقیق ملکات در وجهی اعم از خلق در سطوح سه گانه خلق، نطق و صنعت با نظر به آراء فارابی و ابن سینا مورد توجه قرار می‌گیرند و در تناظر با آن از طبع و طبیعات در این سطوح سخن می‌رود. در خصوص طبع نیز، با رویکرد فلسفی تحقیق جامعی صورت نگرفته است. برخی محققان از تبیین مفهومی و فرایندی استعداد براساس منابع اسلامی سخن گفته‌اند (صفری، ۱۴۰۱). البته در خصوص فطرت تحقیقات زیادی صورت گرفته است؛ از جمله در مباحث تصویری، در آمدی بر نظریه فطرت (احمدی سعدی، ۱۳۸۴)، بررسی مفهوم فطرت در اندیشه اسلامی (باباجانی و مهدوی آزادبنی، ۱۳۹۵)؛ و در مباحث تصدیقی تحقیقاتی مانند: ارزیابی نظریه‌های تقلیل‌گرا در حوزه فطرت انسان (رضایی هفتادر و نصیریان، ۱۳۹۸) و نیز مقایسه نظریه فطرت عقل با انسان معلق در اندیشه سینوی (امیرخانی و همکاران، ۱۳۹۵) که با نظر به قلمرو و حدود واژگان نسبت طبع و فطرت نیازمند بررسی تحقیقی دیگری است.

در این تحقیق از جهت توصیفی-تحلیلی، چالش طبع و ملکه در سه گانه‌های خلق و صنعت و نطق با نظر به آثار فارابی و ابن سینا به میان می‌آید^۱ و سپس ضدیت و چالش این دو، در عرصه نفس مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲. عاملیت ملکات و امور طبیعی در الگوهای رفتاری پایدار در اندیشه فارابی و ابن سینا
فارابی معتقد است مهیا شدن و ایجاد استعداد برای انجام کارهای مختلف یا به طبع است یا به عادت. چون مردم وقتی در اموری که طبعاً یا عادتاً مهیای آن نشده باشند ضعف دارند (فارابی، ۱۴۰۸ ه ق الف، ج. ۱، ص. ۳۲۳). وی در این جا عادت را به

۱. برای بررسی این مساله آثار ابن سینا و فارابی مطالعه شد. در برخی کتاب‌ها داده ای یافت نشد و در منابع پایانی از جهت سلبی به این منابع اشاره شده است.

موازات طبع مورد توجه قرار می‌دهد. مراد از عادت تکرار فعل واحد در زمان‌های فراوان و طولانی در اوقات متقارب است (فارابی، ۱۴۱۳ ه ق ب، ص. ۲۳۵-۲۳۶؛ آل یاسین، ۱۴۰۵ ه ق، ص. ۸۶). نظریه طبع و فطرت نزد حکمای اسلامی مساله‌ای است که در تبیین برخی ادراکات و استعدادهای انسانی به آن اشاره می‌شود. وقتی گفته می‌شود کسی بالطبع مستعد انجام فعلی است؛ این معنای انجام برخی افعال خاص نیست و به این معنا نیست که انسان از اول قادر به انجام آن افعال باشد. بلکه طبع فقط استعداد انجام آن افعال را در شخص ایجاد می‌کند. این استعداد سبب می‌شود؛ حرکت در مسیر امور طبیعی چه در ابعاد شناختی و چه در ابعاد عملی برای نفس راحت‌تر و آسان‌تر از حرکت‌های دیگر باشد (فارابی، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۱۵).

به بیان وی نباید همه تفاضل و تفاوت‌های اجتماعی مردم را به طبع برگرداند بلکه گاهی این تفاوت‌ها به ملکات ارادی است که مردم کسب کرده‌اند. (الفارابی فی حدوده و رسومه، ص. ۶۲)

اشاره به تمکن برای توصیف امور طبیعی و ملکات حاضر در نفس آنچنانکه در ادامه خواهد آمد، آن‌ها را با رفتارهای غالب و پایدار در نفس مرتبط می‌سازد چون نفس از چیزی تبعیت می‌کند که در او نهادینه شده باشد. تمکن و راسخ شدن دو عامل طبع و ملکه کلید رفتارهای ثابت و الگوهای غالب و پایدارند. با وجود هر یک از این دو، فرد از وضعیت خنثی نسبت به انتخاب‌های خود خارج شده و با نوعی پیش فرض‌ها و قالب‌ها به مسیر خود ادامه می‌دهد. این امور سبب می‌شوند که فرد با نظر به طبیعت و ملکاتش به نحو معقولی پیش‌بینی پذیر بنماید و الگوها و مدل‌های فکری، خلقی و صناعی در وی شکل گیرد. حتی اگر خودآگاهی لازم به آن وجود نداشته باشد. با نظر به اطلاق هر یک از طبع و ملکه در سه سطح خلق، نطق و صنعت در زیر به تبیین مفاهیم کلیدی تحقیق حاضر توجه می‌کنیم.

۳. تبیین مفاهیم کلیدی تحقیق

تعریف مفاهیمی همچون ملکه، طبع، خلق و به عنوان مصادیقی از هیأت های نفسانی و به مثابه مبانی تصویری این تحقیق ضروری است. در بخش زیر ابتدا تعریف ملکه و نسبت آن را با حال از نگاه فارابی بررسی می کنیم و سپس به گزارش دیدگاه ابن سینا می پردازیم.

۳-۱. تعریف ملکه در بیان فارابی و ابن سینا

ملکات در تعریف فارابی هیئاتی اند که زوال آنها سخت است و در تعریف دیگری ملکه حصول صواب است به صورتی که زوال ناپذیر باشد یا سخت زایل شود. (فارابی، ۱۴۱۳ ه ق ب، ص. ۲۳۵-۲۳۶؛ آل یاسین، ۱۴۰۵ ه ق، ص. ۵۷۶) توجه به مولفه هایی همچون «حدوث»، «حصول» و «تمکن» در کنار «زوال ناپذیری» در تعریف ملکات اجزای تحلیلی ملکات را آشکار می سازند. «تمکن» به معنی رسوخ، نهادینگی و جایگیری است. رسوخ و نهادینگی بر مبنای یک تقسیم به ارادی و اعتیادی یا طبیعی تقسیم می شود، از این جهت از اکتساب و حدوث آن سخن گفته می شود. اطلاق ملکه عام است. گاهی متعلق آن معرفتی خاص (فارابی، ۱۴۰۸ ه ق الف ج. ۱، ص. ۵۱-۵۳؛ ابن سینا، ۱۳۲۶ ه ق، ص. ۵۸) گاهی از ملکه شدن خلقی خاص (فارابی، ۱۴۰۸ ه ق الف، ج. ۳، ص. ۶۱) و گاهی متعلق امر ملکه شده قوه ای از قوای نفسانی یا صنعتی از صناعات است (فارابی، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۳۲؛ آل یاسین، ۱۴۰۵ ه ق، ص. ۳۱۸؛ فارابی، ۱۴۰۸ ه ق الف، ج. ۱، ص. ۳۵۸). همچنین گاه در ملکه به منشأ صدور فعل توجه می شود، گاه منشأ اثر بودن آن در ادراک مراد است و گاه در ایجاد انفعالات نفسانی ملکات مطلوب اند. بنابراین در سه سطح شناختی، عاطفی و رفتاری مورد توجه است.

ابن سینا نیز با نظر به مقسم ملکات یعنی کیفیات، به تفسیم کیفیات از حیث رسوخ و عدم رسوخ آن‌ها می‌پردازد. به بیان وی کیفیاتی که وجودشان متعلق به نفس است، بعضی از آن‌ها در متکیف راسخ‌اند نوعی از رسوخ که زایل شدنی نیست یا سخت زایل می‌شود. به این قسم «ملکه» گفته می‌شود و برخی از آن‌ها راسخ نیستند بلکه «مذعن الزوال» و «سهل الانتقال» هستند به این دسته «حال» گفته می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق ب، ج. ۱، ص. ۱۸۲-۱۸۳). تمکن و نهادینگی و رسوخ یا در سطح معارف اتفاق می‌افتد به گونه‌ای که برخی از معارف نسبت به برخی دیگر از تمکن و نهادیتگی بیشتری برخوردارند یا در سطح قوای ادراکی مطرح است. در سطح قوا تمکن به این صورت است که آن قوه از قدرت و راسخیت بیشتری نسبت به سایر قوا برخوردار است. آنگونه که ابن سینا از ملکه شدن ناطقیت در نبی سخن می‌گوید. (ابن سینا، ۱۳۲۶ ه ق، ص. ۱۲۳؛ همو، ۱۴۰۴ ه ق ب، ج. ۱، ص. ۲۵۳).

۲-۳. خلق در اندیشه فارابی و ابن سینا

خلق از جمله مفاهیمی است که در بحث از ملکات مورد توجه قرار می‌گیرد. بر مبنای تصور رایج ملکه به نوعی محصور در خلق و در ابعاد اخلاقی شده است. در زیر تعاریف فارابی و ابن سینا از خلق بررسی می‌شود.

به بیان فارابی خلق چیزی است که با آن از انسان افعال خوب و بد صادر می‌شود (فارابی، ۱۴۱۳ ه ق، ص. ۳۲-۳۳). وی خلق را صنفی که افعال و عوارض نفس می‌داند که به ارزش‌های خوب و بد متصف می‌گردند. خلق چیزی است که انسان افعال قبیح و حسن را انجام می‌دهد و با آن به سعادت می‌رسد (فارابی، ۱۴۱۳ ه ق، ص. ۲۳۴).

خلق در تعریف ابن سینا نیز ملکه ای است که با آن از نفس برخی از افعال بدون

پشوانه اندیشه و به آسانی انجام می‌شود (ابن سینا، ۲۰۰۷ م: ۱۳۵؛ همو، ۱۴۰۰ ه ق، ص. ۱۵۱؛ همو، ۱۳۷۹ ه ش، ص. ۶۹۳؛ همو، ۱۴۰۴ ه ق ب، ج. ۳، ص. ۸۲) در عبارت دیگری می‌گوید: خلق هیأتی است که در نفس ناطقه از جهت انفعال و عدم انفعالش از بدن حادث می‌شود. هیأت حاصل شده می‌تواند هیأت اذعان باشد یا هیأت استعلا باشد. وقتی نفس تسلیم بدن و قوای بدنی بشود و تکرار بشود، در آن صورت هیأت اذعانیه ایجاد میشود ولی وقتی بدن را از تأثیرگذاری بر نفس منع شود، در آن صورت هیأت استعلایی در نفس حادث می‌شود که به واسطه این هیئت جدا شدن از بدن و مفارقت از آن برای نفس آسانتر است (ابن سینا، ۱۳۲۶ ه ق، ص. ۱۴۹).

۳-۳. طبع

در اندیشه فارابی انسان در ابتدای زندگی در جهان مادی صرفاً با استعدادهای طبیعی سروکار دارند که زمینه را برای انجام و تکرار برخی افعال فراهم می‌کنند. اما داستان صرفاً به این لوح سفید و اقتضائات طبیعی آن یعنی نفس ختم نمی‌گردد بلکه زندگی نفس و متأثر شدن وی از عادات اموری را در وی نهادینه می‌کند که قدرتی همسان طبع بلکه قدرتمندتر از امور طبیعی در حیات وی دارند. برای فهم این موضوع توجه به تقابل طبع و ملکه و صحنه‌ای که فارابی به نمایش می‌گذارد حائز اهمیت است. از سویی توجه به سه گانه‌های طبیعی در عبارات زیر می‌تواند مراد فارابی از طبع را آشکارتر سازد. چون وی در مقایسه با ملکات و اقسام سه گانه آن به طرح طبع و اقسام سه گانه ی آن می‌پردازد.

۳-۴. سه گانه‌های خلقی، نطقی و صنعت در سطح طبع و ملکه

فارابی هیأت‌هایی که در اثر عادت در نفس شکل گرفته‌اند، را در سه سطح علم،

صنعت و اخلاق مطرح می‌کند. وی با اشاره به هیأت بودن ملکه و حال در نفس چنین می‌نویسد: «هیئاتی که در نفس اند بعضی از آن‌ها از اراده و عادت ناشی می‌شوند که که علوم و صناعات و اخلاق هستند^۱». (فارابی، ۱۴۰۸ ه ق الف، ص. ۵۳-۵۱). در این بیان به ترتیب اشاره به ملکات علمی، صناعی و اخلاقی دیده می‌شود. ملکات علمی که در مقابل آن از علوم طبیعی می‌توان سخن گفت علمی است که بر اثر تکرار و عادت در نفس نهادینه شده است به گونه‌ای که به سان بدیهیات در نظر گرفته می‌شود. بنابر عبارات فارابی علوم طبیعی را می‌توان علوم بدیهی دانست. ملکات علمی نیز اشاره به علومی در نفس دارد که بدیهی نیستند اما به قدری در نفس نهادینه و زوال‌ناپذیر شده‌اند که تلقی بدیهی گونه‌ای از آن‌ها در فرد ایجاد می‌گردد. فارابی هم طبع و هم عادت را در ادراک امور تاثیرگذار دانسته و در جستجو از علت یابی ضعف نفس از ادراک برخی تصورات و تخیلات به طبع و عادت هر دو اشاره می‌کند (المنطقیات للفارابی، ج. ۱، ص. ۳۲۳).

در زمینه ملکات صناعی اشاره به این عبارت فارابی می‌تواند جالب توجه باشد. به بیان فارابی استعداد طبیعی که انسان با آن فعل خاصی را انجام دهد مانند مبارزه و کشتی و بوکس و ... این‌ها قوه طبیعی‌اند اما آنچه از این افعال بر اثر عادت بدست می‌آید، این جنس دیگر به قوه طبیعی بر نمی‌گردد بلکه به حال و ملکه بر می‌گردد. چون حال و ملکه صنعت و هیئتی است که حاصل از عادت است (فارابی، ۱۴۰۸ ه ق، ج. ۱، ص. ۵۱-۵۲). در این عبارت اقسام صنایع و ورزش‌ها را در صورتی که تبدیل به مهارت زوال

۱. فالملکه و الحال کل هیئة فی النفس، و کل هیئة فی المتنفس بما هو متنفس. و الهیئات التی فی النفس منها ما یحصل عن ارادة و اعتیاد، و هی العلوم و الصناعات و الأخلاق و ما جرى مجراها»

ناپذیر شده باشند را به عنوان مصداق ملکات صناعی می توان مورد نظر قرار داد. در ریشه یابی اخلاق، فارابی و دیگر فلاسفه مسلمان ملکات اخلاقی را مورد توجه قرار می دهند. به نظر آن ها میان دو فرد الف و ب می توان تفاوت قائل شد. فرد «الف» که واجد خلق سخاوت است و رفتار بخشندگی از او دیده می شود و فرد «ب» که واجد خلق سخاوت نیست و رفتار بخشندگی از او دیده می شود می توان با نظر به ملکات حاصل در او تفاوت قائل شد. اولی به راحتی و به آسانی و بدون نیاز به تامل و اندیشه چنین اخلاقی را نمایش می دهد و فرد دیگر به سختی و با تامل و چالش زیاد به چنین تصمیمی می رسد.

در بیان ابن سینا کیفیات یا طبیعی اند یا اکتسابی. ملکات کیفیات اکتسابی اند که تحت تاثیر عادت در نفس ایجاد شده و در سه سطح خلق، نطق و صنعت قابل اطلاق می باشند. وی در سطح علم نیز از ملکات سخن گفته است و معتقد است که ملکات یا در نفس یا در بدن ظاهر می شوند. ملکه ای که در نفس ظاهر می شود یا در نفس ناطقه یا در غیر نفس ناطقه است و آن کیفیتی که مربوط به نفس ناطقه است، زوال و به تعبیر ابن سینا انحلال آن اگر سخت باشد به آن ملکه گفته می شود یا آسان انحلال پیدا می کند، این «حال» است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق الف، ص. ۱۷۲-۱۷۳). اما در غیر ناطقه قوه منفعله و فاعله مطرح است و کیفیات در مورد آن ها به فعلی و انفعالی تقسیم می شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق الف، ص. ۱۷۲-۱۷۳). به اعتقاد ابن سینا ملکه بودن علم صرفا به این معنی نیست که متعلم اصول صناعت را فراگرفته باشد و در آن مهارت پیدا کرده باشد؛ بلکه رأی واحد، وقتی که مورد اعتقاد باشد و به آن علم ایجاد شود و یقین حاصل شود و زوالش سخت باشد، این چنین معرفتی ملکه است و در نقطه مقابل معارفی که این چنین

خصوصیاتی ندارند، حال نامیده می‌شوند.^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق ب ج. ۱، ص. ۱۸۲) در بیان ابن سینا ظن هم نزد فرد اگر بر اثر تکرار به گونه ای باشد که زوال ناپذیر بنماید، ملکه بر آن قابل اطلاق است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق الف، ص. ۱۸۲-۱۸۳).

ابن سینا در کتاب شفا بخش منطق مقولات معتقد است که علوم و فضایل ملکات هستند و معتقد است فضیلت فعل نیست بکله هیأت است. به بیان وی مقصود از فضیلت، فعل اخلاقی و محمود نیست بلکه فضیلت آن هیأت نفسانی است که از آن افعال محمود و اخلاقیات صادر می‌شود؛ صدوری که مثل افعال طبیعی باشد و انجام آن آسان باشد بدون اینکه نیاز به فکر و اندیشه و انتخاب‌های لحظه‌ای باشد؛ به صورتی که اگر فرد بخواهد به ضد این امور گرایش پیدا کند به سختی و با تکلف همراه خواهد بود. مانند خلق عدالت و عفت و اصداد آن‌ها که همگی ملکه هستند که در نفس تمکن می‌یابند و در نبود آن فرد اذیت می‌شود. عفت و که در بیان ابن سینا به چشم می‌خورد مثال‌هایی از ملکات خلقی هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق ب، ج. ۱، ص. ۱۸۲)

ابن سینا نیز همچون فارابی در بحث از ملکات به عادت توجه می‌کند. به بیان وی مراد از عادت تکرار فعل واحد به دفعات زیاد و در زمان طولانی و در اوقات متقارب است. خلق از عادت است. حال صناعات نیز اینگونه است و می‌توان گفت حذق در هر صنعتی بر اثر عادت به افعال آن ایجاد می‌شود و به دنبال آن ملکه صنعتی در فرد ایجاد می‌شود (ابن سینا، ۱۳۲۶ ه ق، ص. ۱۴۶). تعریف وی از خلق ملکه ای است که با آن از نفس برخی از افعال بدون پشوانه اندیشه و به آسانی انجام می‌شود (ابن سینا،

۱. و من الملكات العلوم و الفضائل» و نیز «و العلوم أيضا ملکات». «لیس إذا استوفی المتعلم أصول الصناعة و مهر فیها فقط، بل و الرأی الواحد، إذا اعتقد و علم و تیقن به، عسر زواله، أو یمنی البدن بأفة عظيمة من أمراض أو أحوال أخرى. و أما الحال فیسمی بها ما کان من هذا الجنس سهل الزوال

۲۰۰۷ م، ص. ۱۳۵؛ همو، ۱۴۰۰ ه ق، ص. ۱۵۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۹ ه ش، ص. ۶۹۳. ملکه خلقی در بیان وی هیأتی است که در نفس ناطقه از جهت انفعال و عدم انفعالش از بدن حادث می‌شود و اینگونه نیست که همه هیأت‌های نفسانی راسخ شده در نفس که به آن ملکه گفته می‌شود، در اثر ارتباط نفس با بدن ایجاد شده باشند؛ بلکه ملکات در انواع دیگری هم در سطوح نطق و صنعت مطرح هستند. (ابن سینا، ۱۳۲۶ ه ق، ص. ۱۴۹).

بنابر آنچه گذشت هر یک از طبع و ملکه در ریشه یابی رفتارهای خلقی، نطقی و صناعی قابل تحلیل و ارزیابی‌اند. با این تفاوت که طبع به صورت غیرارادی در نفس حاصل است و ملکه؛ فرایند و زنجیره رفتارهای ارادی ما منجر به شکل‌گیری آن در نفس می‌شود.

۴. تضاد و چالش در سه گانه های خلقی، نطقی و صناعی در سطح طبع و ملکه

فارابی با اشاره به اینکه هیئت‌های نفسانی به دو دسته تقسیم می‌شوند، مدل دوگانه‌ای در تفسیر اقتضانات نفس در سه سطح نطق، خلق و صنعت به میان می‌آورد. هر یک از این سه مقدمه رفتارهای غالب و پایدار می‌گردند و اساساً تعبیر «اقتضا» در هر یک از این سه سطح ناظر به تمایل‌های نطقی، خلقی و صناعی در انسان است که نفس را از حالت تساوی خارج می‌سازند و در هر یک از این مسیرهای سه‌گانه به نفس جهت می‌دهند. بیان فارابی در خصوص این دو دسته هیأت‌های نفسانی چنین است. هیأت‌های نفسانی دو دسته‌اند: ۱- ارادی - اعتیادی؛ که همان علوم و صناعات و اخلاق هستند و بر اثر اراده و تحت تأثیر عادت در نفس شکل می‌گیرند و ۲- طبیعی؛ در اینجا علم به مقدمات اول و اخلاق فطری حیوانات و صناعات فطری حیوانات مراد است. به اعتقاد فارابی این امور وقتی که تمکن یابند و در

نفس راسخ شوند، و به درجه ای از نهادینگی برسند که امکان زوالشان نباشد، به آن‌ها ملکه گفته می‌شود و وقتی که غیر متمکن باشند و در معرض زوال باشند، به آن‌ها حال گفته می‌شود (فارابی، ۱۴۰۸ ه ق، ج. ۱، ص. ۵۱-۵۳).

در عبارات ابن سینا نیز هیأت‌ها یا طبیعی‌اند که به آن‌ها متولد بالطبع گفته می‌شود یا اکتسابی‌اند و تحت تاثیر عادت و تکرار در نفس ایجاد شده و به سختی از نفس جدا می‌شوند. ملکات و احوالات داخل در کیفیات اکتسابی‌اند که بر اثر تکرار و عادت در سطح معرفتی ایجاد می‌شوند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ق الف، ص. ۱۷۲-۱۷۳).

گاهی میان مقتضیات طبعی و ملکات نفسانی تضاد و دوگانگی ایجاد می‌شود برای مثال طبع اقتضای نوع دوستی دارد و ملکات شکل گرفته در نفس منشا اعمال مخالف نوع دوستی‌اند، در چنین صورتی مساله اصلی این است که نفس به مقتضای امور طبعی عمل می‌کند یا به مقتضای ملکات.

طبع و ملکات هر دو به مثابه هیأت‌های حاضر در نفس در عبارات فارابی و ابن سینا مورد توجه‌اند. ملکات را هیأت‌های پسین و طبع را به عنوان هیأت پیشین می‌توان در نظر آورد. در فرایندهای شناختی، عاطفی و رفتاری با نظر به سه گانه‌های مذکور، طیفی از مجاذبه و مدافعه در صحنه نفس ایجاد می‌شود. یا هیأت‌های مخالف به طور کلی پاک شده‌اند یا ضعیف و سست شده‌اند و به طور کامل پاک نشده‌اند. هر یک از دو موضوع تبعات شناختی و رفتاری خاص خود را خواهد داشت. برای مثال در رفتارهای اخلاقی هیأت‌های حاصله از عادت وقتی هیأت‌های طبیعی نفس به طور

کامل پاک نشده باشند، فرد با صبر و ضبط نفس^۱ افعال هیأت ضعیف شده مقابل را انجام می‌دهد. مجاذبه و مدافعه دائما ادامه دارد و در این مورد تا زمانی که تکرار و عادت هیأت مقابل را در نفس ایجاد نکرده باشد. انسان در درون خود این ضدیت را درک می‌کند و از آن اذیت می‌شود. برای عینیت بخشی به این بحث، فردی را در نظر بگیرید که بر اثر عادت هیأت نامناسبی در او ایجاد شده باشد، جریان مواجهه با این هیأت به دو صورت است ۱- فردا آنگونه که مقتضای هیأت است دائما در مسیر آن حرکت کند و نفس وی دچار ضدیت و چالش نمی‌شود ۲- به عنوان ضابط لئفسه شاهد همه چالش‌ها و ضدیت‌ها در نفس خود است تا زمانی که هیأت مخالف در اثر انجام امور ضد آن هیأت در نفس نهادینگی یابد^۲ (فارابی، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۱۸). بنابراین انسان در مواجهه با دو جریان طبیعی و ارادی قرار دارد. هیأت‌های هر یک از این دو مقتضیات شناختی، عاطفی و رفتاری خاص خود را دارند و امکان ضدیت و چالش این مقتضیات وجود دارد. سوالی که به میان می‌آید این است که آیا امکان دارد که هیأت‌های مکتسب (ملکات)، طبع و نهاد و سرشت انسان را دچار تغییر و دگرگونی سازند؟ پاسخ به این چالش را در پرتو تحلیل آثار فارابی و ابن سینا با عنوان همسانی جایگاه ملکات و امور طبعی می‌توان جستجو کرد. در زیر جایگاه ملکات را

۱. برخی تحقیقات اهمیت ضبط نفس را در تقوا مورد توجه قرار داده‌اند. (شجاعی، امیراحمد، و ابوالحسنی نیارکی، فرشته. ۱۳۹۰: ۷۲). برخی نیز به نقل از ارسطو خویشتن داری را در میزان بهره‌برداری از امیال تفسیر کرده‌اند (جوادی و صیادنژاد، ۱۳۸۸: ۱۸)
۲. منشأ صدور در اندیشه ابن سینا نیز به خلق و ضبط نفس نسبت داده شده است. در خلق، صدور بدون اندیشه رویه است (ابن سینا، ۱۳۷۱ ه ش: ۱۹۰).

در مقایسه با این امور طبیعی مورد بررسی قرار می‌دهیم. وجه این تطبیق در زوال ناپذیری یا امکان زوال سخت است که در مورد امور طبیعی و ملکات هر دو مطرح شده است.

۵. تبیین چالش در اندیشه فارابی و ابن سینا با نظر به تحلیل همسانی جایگاه ملکات با امور طبیعی
تبیین چالش مورد نظر را با نظر به همسانی جایگاه ملکات با امور طبیعی نزد هر یک از فارابی و ابن سینا مورد توجه قرار می‌دهیم.

۵-۱. دیدگاه فارابی در خصوص همسانی جایگاه ملکات با امور طبیعی

انسان ابتدا صرفاً با استعداد های طبیعی سروکار دارد. بر اثر خو گرفتن در زندگی اجتماعی عادات و ملکاتی در نفس ایجاد می‌شوند. هیأت‌های حاصل از عادت فضیلت نامیده می‌شوند. حال آنکه هیأت‌های طبیعی، متعلق فضیلت و رذیلت نیستند و در واقع هیأت‌های شکل گرفته در نفس بر اثر عادت، متعلق مدح و ذم قرار می‌گیرند (فارابی، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۱۵). تفاوت‌ها و استعدادهای مختلف در اندیشه فارابی یا به امور طبیعی بر می‌گردد یا به ملکات ارادی که تحت تأثیر عادت و تکرار در نفس شکل می‌گیرند. به بیان وی صناعات و آنچه مشاکل با آنهاست؛ از جنس ملکات ارادی‌اند و نمی‌توان همه تفاضل و تفاوت‌های اجتماعی مردم را به فطرت و طبع برگرداند بلکه گاهی این تفاوت‌ها به ملکات ارادی است که کسب کرده‌اند. در مقایسه جایگاه این دو فارابی معتقد است آن ملکه ای هم که بر اثر اراده و تحت تأثیر تکرار و عادت شکل می‌گیرد، نیز می‌تواند جایگاهی مشابه امور طبیعی در نفس پیدا کند (آل یاسین، ۱۴۰۵ ه ق، ص. ۶۲). فارابی در الحروف می‌گوید: اول بار که فعلی انجام می‌دهیم به نحو فطری و به واسطه ملکه طبیعی

است؛ نه به اعتیاد سابق و به صنعت. اما وقتی برای شخص ملکه‌ای اعم از اعتیادی، خلقی و صناعی ایجاد شد، دیگر به پشتوانه آن‌ها به عمل می‌پردازد. هیأت‌های حاصل شده را فارابی ملکات ارادی نیز نامیده است که از جمله آن‌ها ملکات شناختی‌اند و از جمله آن‌ها خلقیات‌اند و .. (فارابی ۱۹۹۵ م، ص. ۱۱۵-۱۱۴). چنین ملکاتی به تعبیر فارابی به قدری جایگاه می‌یابند که حتی می‌توانند استعداد‌های طبیعی به سوی فضیلت و رذیلت را نیز تغییر دهند یا آن‌ها را به نحو تام زایل نمایند. به صورتی که اثری از هیأت‌های طبیعی در نفس باقی نماند و حتی می‌توانند هیأت مخالف با آن هیأت‌ها و استعداد‌های طبیعی را در نفس نهادینه کنند. بنابراین در تقابل هیأت‌های حاصل از عادت و هیأت‌ها و استعداد‌های طبیعی قدرت هیأت‌ها و ملکات ارادی حتی بیشتر است چون می‌تواند طبع و فطرت را به طور کامل به نفع خود تغییر دهد. این تغییر می‌تواند در زوال کامل هیأت‌های طبیعی معنا شود و می‌تواند ناظر به زوال کامل آن‌ها نباشد بلکه در جهت تضعیف آن‌ها و کاستن از قدرتشان باشد. هر دو احتمال را فارابی داده است و هر دو شق را امکانپذیر می‌داند (فارابی، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۱۸).

عادت قادر است جریان طبیعت را به کنار نهد؛ مقتضیات آن را با ایجاد هیأت‌های مخالف صفر کند یا ضعیف و سست نماید. بنابراین نقش ملکات و هیأت‌های ارادی حاصل از عادت می‌تواند به صورتی باشد که به سان امور طبیعی نقش ایفا کنند و حتی امور طبیعی را جهت دهی کند. این مسأله مهمی در بررسی ساختاری ملکات و نقش عادت در هر یک از فرایندهای شناختی و روان شناختی و در بعد عملی است. هیأت‌ها و ملکات در ابعاد روانشناختی آثاری دارند از جمله: اینکه فردی که ضابط لئفسه

می شود و تلاش دارد، در مسیر مخالف هیأت‌ها گام بردارد. این فرد خیر را با وجود شوق به شر انجام می دهد و از این کار اذیت می شود. با تحلیل ضابط لفسه می توان آثار شناختی هیأت‌ها و ملکات شکل گرفته در نفس را شناسایی کرد که آنچه مقتضای هیأت است، انجام شود. هوا و اشتیاق و جذب و کشش و گیرایی و لذت و عدم اذیت را در امتداد ملکات و هیأت‌ها می توان شاهد بود به بیان فارابی «بیهوآها و یشتاقتها و لایتاذی بها بل یستلذها». فارابی در ادامه می گوید ملکات شکل گرفته در نفس اگر نامناسب باشند حرکت در مسیر مخالف آن‌ها درد شدیدی را متوجه نفس می کند که بر اثر الم ایجاد می شود. به بیان فارابی فرق بین حرکت ضابط لفسه و حرکت در مسیر این هیئت نامناسب در درد شدیدی است که متوجه نفس می شود در حالی که انسان ضابط لفسه می شود و دردی که در حالت پیروی انسان از آن هیأت‌ها آن را حس نمی کند و از آن متالم نمی شود (فارابی، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۱۹) و برای این که انسان از این درد فراغت یابد، پیشنهاد فارابی این است که ملکات را در خودمان پرورش دهیم. تقویت نفس به وسیله ملکات خوشایند بهتر از این است که ضابط لفسه باشیم و مدام نفس ما صحنه چالش‌ها و تعارضات باشد (فارابی، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۲۰). در بررسی ابعاد ساختاری ملکات همسانی جایگاه آن‌ها با امور طبیعی اهمیت فراوانی دارد. طبع و ملکه کارکردهای مشابهی دارند با این تفاوت که ملکات حتی قادرند طبع را تغییر دهند و این مسأله مهمی در ساحت شناخت است. ملکات به دلیل رسوخ و نهادینگی که دارند در نفس به گونه‌ای اند که گویی امور طبیعی اند و حرکت در مسیر مقتضیات آن‌ها به گونه‌ای است که گویی که به مقتضای طبع عمل شده است (فارابی، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۲۰؛ همو، ۱۴۱۳ ه ق الف، ص. ۱۶۰-۱۶۳). هم ردیف و هم جایگاه شدن با امور طبیعی برای ملکات علاوه بر اینکه ناظر بر ابعاد ساختاری آن‌هاست، عدم توجه مستقیم

به آن‌ها و ضمنی بودن اشاره به آن‌ها را در تحقیقات و آثار فیلسوفان به نوعی تبیین می‌کند. چون نقشی مبنائگونه دارند و به صورتی‌اند که به طبع و سرشت و مقتضیات آن مثال زده می‌شوند (فارابی، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۲۰). به همین دلیل به راحتی نمی‌توان به مصداق‌های آن‌ها اشاره کرد. چه آنکه بنیادین بودن و همسان فطرت خواندن این معارف ناظر به عدم آگاهی در لحظه به آن‌هاست که جز با تأمل آشکار نمی‌شوند. مصداق سخنان فوق با نظر به مفهوم سازی که از ملکات شناختی انجام شد؛ بر هر نوع ملکه ای صدق می‌کند. چون سخن از هیئات برآمده از عادت در روند زندگی اجتماعی است که با وجود مثال به اخلاقیات حصر هیأت و ملکه در وجوه اخلاقی در این بحث درست نیست. شروع و پایان سخن فارابی نیز به نحوی است که دو جبهه طبیعی و ارادی در انسان را نشان می‌دهد و معتقد است ملکات شکل گرفته بر اثر اراده می‌توانند قدرتی به سان یا حتی فراتر از امور طبیعی در نفس داشته باشند. معادلات رفتاری و شناختی هر دو متأثر از این جریان‌ها هستند و خروج فرایندهای ادراکی و شناختی از توصیف‌های فوق خروجی بدون وجه به نظر می‌رسد. ضمن اینکه صراحت بیان فارابی و نیز ابن‌سینا موید وجود ملکات شناختی و شکل‌گیری آن‌ها در ذهن انسان است. نکته دیگر ادامه عبارات فارابی در راستای همین تحلیل است. به بیان وی شرور از جامعه زایل نمی‌شوند مگر اینکه فضایل که در دو دسته نطقی و خلقی قرار دارند؛ در نفوس تمکن یابند یا اینکه مردم آن جامعه ضابط لنگسه شوند (فارابی، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۲۱). در بیان فوق تمکن و ملکاتی که از آن‌ها سخن رفت، هم در سطح نطقی و هم خلقی مورد مطالبه قرار می‌گیرند تا جامعه به زیست انسانی سالم دست یابد (فارابی، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۲۱). بنابراین در اندیشه فارابی هر چیزی یا از روی طبع یا فطرت فرد مهبیای آن است یا اینکه ملکه و هیأت راسخ شده از آن در انسان منشأ اثر

واقع می‌شود. رسوخ و تمکن معارف نیز از این قبیل است. برای مثال ریاست مدینه در دو حالت امکانپذیر است یکی آنکه انسان از روی طبع و فطرت مهبیای امر ریاست و مدیریت باشد و دوم اینکه ملکه و هیأت ارادی در او شکل گرفته باشد و از این جهت سیستم شناختی وی تقویت شده باشد چون معارفی که راسخ و متمکن شوند امکان زوال ندارند و فرد به قدری در آنها به استواری دست یافته است که امکان خطا در آنها وجود ندارد. این ملکه ارادی سندی برای حاکمیت و رهبری این شخص تلقی می‌گردد که نقشی به سان طبیعت و فطرت بازی می‌کند^۱ (آل یاسین، ۱۴۰۵ ه ق، ص. ۲۶۷). همسانی جایگاه و به تبع آن کارکرد ملکات نشانی از ساختار اندیشی انسان دارد و ملکات می‌توانند به مثابه آن ساختارها مطرح باشند. ملکات شناختی اگر در ارتباط با فضیلت فکری باشند بسیار بهتر از حالتی است که مستقل از آنها شکل گرفته باشند. این ملکات به مثابه معارف مستولی شده بر نفس بر بارگذاری اطلاعات جدید و بر جهت دهی ادراکات تأثیر می‌گذارند. در بعد شناختی سخن از استیلا، استحکام، اشرفیت، نقض ناپذیری یا زوال ناپذیری و تمکن مولفه‌های ساختاردهنده به ملکات شناختی تلقی می‌گردند و در بعد روانشناختی «یجعلوها کالعاشقین لها» می‌تواند مولفه مهمی باشد که به معنای همراه سازی گرایش‌های عاطفی و روانی فرد با معارف ملکه شده است که در بخش معارف مانوس و ملایم در کارکرد روانشناختی به آن می‌پردازیم. مشابهت یا همسانی جایگاه ملکات شناختی و استعدادهاى طبیعى مسأله مهمی است و تصریح به آن از سوی فارابی و پس از او ابن سینا نیازمند تحلیل و بررسی است

۱. (الرئيس) الواحد يرئس جميع (المدينة) و يدبر أمرها بقوى كثيرة توجد مختلفة، تعطى بها جميع أهل المدينة بقوة ملكة من تلك القوى الملكات جزءا، و بملكة أخرى جزءا آخر، و بملكة ثالثة يعطى كل قسم منها ما يستأهل من الخير (آل یاسین، ۱۴۰۵ ه ق: ۲۶۸)

(فارابی، ۱۴۱۳ ه ق الف، ص. ۱۶۰-۱۶۳). عقیده فارابی مبنی بر اینکه ما می‌توانیم مشابه آن چیزی که در ما به نحو طبیعی وجود دارد و نقش مهمی در اراده و انتخاب‌های ما دارد را بر اثر اراده خود در نفس خود تحت عنوان ملکه ارادی ایجاد کنیم توجه به ملکات و نقش‌های ساختاری آن‌ها را بیش از پیش آشکار می‌سازد. مخصوصاً پس از مفهوم سازی شناختی ملکات جستجو از قالب‌های ادراکی را از اهمیت برخوردار می‌سازد. چون فارابی به تفاوت‌های طبعی انسان‌ها در زمینه اکتساب علوم نیز اشاره می‌کند (آل یاسین، ۱۴۰۵ ه ق، ص. ۱۵۷). وقتی که ملکات حاصل از عادت نیز می‌توانند به چنین جایگاهی دست یابند شایسته است که به بررسی و تحقیق از آن‌ها در زمینه‌های مختلف معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی توجه کنیم. ملکات خاص، جوامع خاص را شکل می‌دهند و آنگونه که در خاستگاه ملکات می‌آید ملکات آن دسته از معارفی‌اند که بار تاریخی و فرهنگی دارند و اکتساب آن‌ها را نمی‌توان از جنس انتخاب دانست. هرچند که فارابی آن‌ها را به عنوان ملکات ارادی مورد اشاره قرار داده است. ارادی در مقابل استعدادهای طبیعی است اما انتخاب که لازمه آن صدق و توجیه و جزم شناختی است در این دسته از معارف نیست و اینکه فرد التفات مستقیم به این دسته از معارف ندارد. در کتاب تنبیه علی سبیل السعادة فارابی تصریح دارد به این مسأله که انسان گاهی به آنچه در ذهنش حاصل است آگاهی ندارد. گاهی آگاهی وجود دارد ولی این معارف برخی از برخی دیگر جدا و منفصل نیستند تا این که به تدریج در اثر اکتساب‌های جدید این امور برخی از برخی دیگر تمییز داده می‌شوند (فارابی، ۱۴۱۳ ه ق ب، ص. ۲۶۳). عدم آگاهی به برخی معارف در اندیشه فارابی چنین است: «
أَنَّ الْإِنْسَانَ رَبَّمَا لَمْ يَشْعُرْ بِمَا هُوَ حَاصِلٌ فِي ذَهْنِهِ؛ حَتَّى إِذَا سَمِعَ اللَّفْظَ الدَّالَّ عَلَيْهِ شَعَرَ حَيْثُذَ إِنَّهَا كَانَتْ فِي ذَهْنِهِ. وَ كَذَلِكَ رَبَّمَا لَمْ تَنْفَصِلْ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ فِي

ذهنه؛ حتی یری الإنسان بذهنه کلّ واحد منها علی خیاله؛ حتی إذا سمع ألفاظها المتناسبة الدالة علیها رآها منفصلة متمیزة فی ذهنه. قرینه‌های دیگری بر علم ناخودآگاه در آثار فارابی وجود دارد نک: (فارابی، ۱۹۹۵ م، ص. ۱۳۱؛ همو، ۱۴۰۵ ه ق پ، ص. ۱۹). « صرف نظر از اینکه در اینجا ادعا شود که فارابی به علم ناخودآگاه اعتقاد دارد یا نه؟ که عبارت وی مبنی بر « لم یشعر بما هو حاصل فی ذهنه » این حساسیت را بر می‌انگیزاند و سوالاتی را در ذهن ایجاد می‌کند، به یکی از ویژگی‌های ذهنی ملکات شناختی عطف نظر شده است. جنس شناختی ملکات و نهادینگی آن‌ها اقتضا می‌کند که فرد گاه حتی نداند مبنای اکتساب‌های جدیدش ملکاتی هستند که در ذهن خود ساخته است. در توضیح این مطلب می‌توان حالت فردی را تصور کرد که نسبت به مساله دچار خطا و اشتباه است یا بر باور نادرستی پافشاری می‌کند و هنگامی که بر این عقاید پافشاری می‌کند، احساسی که دارد مطلوب است. احساس می‌کند که در اعتقادات خود بر حق است و دیگری در مسیر خطا قرار دارد. حالت همین فرد پس از درک اشتباه و آگاهی به این که بر موضع خطا بوده است را اگر فرض کنیم در این حالت وقتی می‌گوید من در فلان موضوع اشتباه می‌کردم که دچار آن خطا می‌شدم. موضوع مورد اشاره قابل فرض در مصداق ملکاتی است که می‌گوییم اشعار مستقیم و در لحظه نسبت به آن‌ها وجود ندارد و پس از آگاهی به خطا آن ملکه شناختی شکسته می‌شود در غیر این صورت مادامی که با آن ملکات و ساختارها و هیأت‌ها بیاندیشد و از موضع آن‌ها دنیا را رصد کند، به همان دستاوردهایی می‌رسد که اقتضای آن ملکات است..

۲-۵. دیدگاه ابن‌سینا در خصوص همسانی جایگاه ملکات با امور طبیعی

لحاظ جنبه‌های ساختاری برای ملکات در بیان ابن‌سینا نیز به نوعی دیگر متصور می‌شود. به گونه‌ای که می‌توان نفس‌شناسی ابن‌سینا را متأثر از این هیأت‌ها

دانست. به بیان وی قوت هیأت‌های شکل گرفته در اثر تکرار و ریاضت صورت گرفته در نفس به گونه‌ای است که پس از مرگ با نفس همراه خواهند بود. وی در رابطه نفس و بدن از حصول هیئات انقیادی در نفس سخن می‌گوید. این هیئات اگر در نفس نهادینه شوند حال انسان را پس از انفصال از ماده مانند حال وی هنگام اتصال به ماده می‌کند. چون این هیئات‌های انقیادی سبب نجس و کثیف شدن نفس می‌شوند (انما یدنسها الهیة الانقیادیة لتلك الصواحب) اما اگر هیأت استعلا شکل گرفته باشد در آن صورت این هیأت‌ها نفس را دچار انفعال و تغییر هیئات‌های اذعانی نمی‌کند^۱ (ابن سینا، ۱۳۲۶ ه ق، ص. ۱۴۳-۱۴۲). در زمینه معارف نیز معتقد است با تمکن و ملکه‌سازی معارف می‌توان آن‌ها را در نفس طبیعی کرد. طبیعی کردن ملکات نشان از اهمیت ساختاری ملکات در نفس دارد. به بیان وی مواظبت و تکرار و عادت و چاره‌اندیشی‌هایی از این دست، جهت ملکه کردن معاد و دیگر معارف در نفس سبب جلوگیری از تمکن یافتن امور فاسد به نحو تمکن عادات در نفس می‌شود. این چاره‌اندیشی و مواظبت‌ها برای این است که هیأت بعضی از لذت‌ها، امور کرامیه و غلبیه را برای نفس طبیعی کنیم (ابن سینا، ۱۳۲۶ ه ق، ص. ۱۵۵)

مراد از اشاره به تعریف ملکه در تعریف خلق به تعبیر ابن سینا این است که صرفاً فعلی همانند و همسان طبیعت انجام شود و اطلاق ملکه بدان جهت است نه اینکه فعل

۱. لهیئات الانقیادیة للنفوس المادیة التي اذا ثبتت فی النفس کان حالها عند الانفصال کحالها عند الاتصال از جوهرها غیر مخالط و لا مشاوب و انما یدنسها الهیة الانقیادیة لتلك الصواحب بل تفیدها هیأت الاستیلاء و السیاسة و الاستعلاء و الرئاسة حتی لا تقبل البتة من صواحبها حركة و انفعالا و لا تتغیر لموجبات تغیر حالاتها حالا بریاضة یدوم علیها و ان عسرت

را به فضیلت محدود کنیم. فضیلت آن هیأت نفسانی است که از آن افعال محمود و اخلاقیات صادر می‌شود، صدوری که مثل افعال طبیعی باشد و انجام آن آسان باشد بدون اینکه نیاز به فکر و اندیشه و انتخاب جدید و در لحظه باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ه ق ب، ج. ۱، ص. ۱۸۲).

۳-۵. تحلیل و نقد در ضمن مقایسه دیدگاه فارابی و ابن‌سینا

چالش پیش روی تحقیق حاضر، تقابل ملکه ارادی با امور طبیعی است. طبع در اندیشه فارابی و ابن‌سینا مبنای توجیه سطوح خاصی از اخلاق، نطق و صنعت است. در اندیشه آن‌ها این گونه نیست که انسان در بدو تولد خنثی و خالی از هر استعدادی باشد بلکه طبع در سطوح سه‌گانه نامبرده اقتضائاتی دارد. برای مثال خلق سخاوت را می‌توان مثال زد که به لحاظ طبیعی بدون اینکه انسان برای سخی شدن تلاشی انجام داده باشد، به نحو فطری چنین اخلاقی در وی وجود دارد. یا تیزهوشی که در انسان بدون تلاش و تکرار و به لحاظ طبیعی وجود دارد. همچنین استعدادهای فطری که منتج به صناعات خاصی در انسان می‌شود مثلاً استعداد صنعت شعر، یا نویسندگی یا نوازندگی و ...

از طرفی دیگر زمان، زندگی، تکرار و عادت در هر یک از سطوح سه‌گانه خلق، نطق و صنعت اقتضائاتی را شکل می‌دهد و جهاتی را ایجاد می‌کند، ملکاتی در سه گونه خلقی، نطقی و صناعی ایجاد می‌شود و زمینه ساز انجام افعال و اعمال در هر سه سطح بدون پشتوانه تعقل و اندیشه می‌گردند. هر سه گونه هم به تصریح فارابی رسیده است و هم ابن‌سینا بدان پرداخته است. گونه خلقی نمایانگر تکرار اخلاقیاتی خاص است که در طول زندگی تکرار و عادت آن را در نفس ایجاد می‌کند. ملکه نطقی که

امروزه معرفت‌شناسی فضیلت‌گرا بدان‌ها توجه دارد از جنس اموری چون تیزهوشی، ذکاوت و است و در این مورد هم تکرار و عادت زمینه‌ساز شکل‌گیری این قبیل از ملکات در نفس می‌گردد. گونه سوم ملکه‌صناعی است که صناعات در این قسم مورد توجه‌اند و آشکار است که میان دو فردی که صنعت در او ملکه شده است و میان مبتدی تفاوت زیادی وجود دارد که آن تفاوت در بیان فارابی و ابن‌سینا به کمک ملکه‌صناعی تبیین می‌گردد. در کنار این سه می‌توان از ملکه علمی سخن گفت که جریان زندگی، تکرار و عادت معلومات‌پرتکرار و معلومات اجتماعی را در انسان نهادینه می‌کنند. آشکارا مشخص است که نهادینگی در این زمینه ملزوماتی دارد از جمله آن ملزومات می‌توان به بدیهی‌انگاری چنین معلوماتی توجه کرد. این قسم را نیز با تسامح در ضمن همان ملکه‌نطقی می‌توان مطرح کرد. قراین منتج به ملکه علمی در بخش‌های قبلی تر مقاله مورد توجه و اسناد قرار گرفته است.

هم طبع و هم ملکه‌الگوهای پایدار رفتاری را در انسان شکل می‌دهند و در توجه به رفتارهای غالب فارابی و ابن‌سینا به صراحت هر دو عامل را مورد توجه قرار می‌دهند. با نظر به عنوان تحقیق مبنی بر چالش طبع و ملکه در صورت تقابل الگوهای طبیعی و ملکات سوالی که به میان می‌آید این است که غلبه با کدام است؟ برای مثال فردی به لحاظ طبعی مستعد اخلاقیات خاصی بوده است و در طول زمان فرد با تکرار و تمرین سعی در انجام امور مخالف طبع خود را دارد. سوال مهمی که به میان می‌آید در صورت تقابل آیا انسان از طبیعت خود فرمانبرداری می‌کند یا از ملکاتی که در وی شکل گرفته است؟ در نهایت غلبه با کدام یک از این دو است؟ یعنی انسان الگوهای رفتاری طبیعی را دنبال می‌کند یا پیرو الگوهایی که بر اثر تکرار و تمرین و عادت در وی ملکه شده

است، می‌شود؟ فارابی به صراحت از غلبه ملکات بر طبیعات سخن می‌گوید. در اندیشه وی ملکات می‌توانند امور طبیعی را به طور کامل تغییر دهند و حتی امور مقابل با طبع و طبیعات را در نفس حاکم کنند و نیز می‌توانند آن‌ها را ضعیف کنند و از قدرت آن‌ها بکاهند. با تحلیل سخن فارابی می‌توان قدرت ملکات را از سه جهت مطرح کرد ۱- تغییر طبع به طور کامل ۲- هدایت نفس به انجام امور مقابل طبع ۳- ضعیف کردن طبع و کم رنگ کردن آن. وی ضعیف کردن را به کاستن از قدرت طبیعات تفسیر کرده است. هر سه این عوامل به محو شدن مقتضیات طبیعی انسان منجر می‌شوند. پیام این تقابل را می‌توان چنین بیان کرد که تکرار و عادت به خاموش کردن استعدادهای طبیعی، اخلاقیات طبیعی و صناعاتی که انسان حامل آن‌هاست، منجر می‌شوند. دیدگاه‌های ابن سینا نیز در بردارنده همین معناست. دغدغه وی جهت ملکه کردن معاد و معارفی دیگر از این دست نشان از اهمیت ملکات است که بر اثر مواظبت و تکرار و عادت و چاره‌اندیشی‌هایی از این دست در انسان شکل می‌گیرند. به بیان وی ملکه‌سازی این امور در نفس، از جهت جلوگیری از تمکن یافتن امور فاسد است. ابن سینا در این جا از خطری که در کمین نفس انسان و پردازش‌های معرفتی وی است سخن می‌گوید. اگر طرف صواب در نفس ملکه نشود امکان ملکه شدن باطل در نفس هست. وجه احتراز وی از ملکه شدن امور مقابل در این است که در صورت ملکه شدن هر طرف، طرف دیگر ناخودآگاه و در فرایندی روانشناختی مهجور می‌گردد. امکان توجه منهای پیش فرض به آن وجود ندارد و راهی برای توجه به آن با وجود ملکه بودن مخالف آن در نفس نیست. ابن سینا در این جا به دنبال ملکه‌سازی می‌گوید: با این کار این امور را در نفس طبیعی می‌کنیم. این عبارت بسیار مهم است و در تحلیل آن می‌توان گفت که

چیزی که ملکه می‌شود قدرتی همسان امور طبیعی در نفس می‌یابد. در حالت رادیکال تفسیر این سخن می‌تواند اینگونه باشد که طبیعت همان ملکات می‌شود. این مساله مهمی در تغییر و تغیر انواع و طبایع نزد ابن سیناست.

با توجه به مباحث فوق می‌توان اهمیت ملکات را در رهیگیری الگوهای رفتاری خاطر نشان کرد. با نظر به تحلیل های انجام شده می‌توان توازن قدرت را هم در مرزهای طبع و ملکه مغفول گذاشت و این قدرت را به نفع ملکات برتری داد. در صورت تعارض و ضدیت میان طبع و ملکه دو حالت ایجاد می‌شود:

۱- ضابط لفسه؛ در این حالت فرد دائم در تلاش است که از مقتضای ملکات فاصله بگیرد و با ملکات شکل گرفته در وی همراه نگردد.

۲- کنار رفتن طبع و غلبه یافتن ملکه؛ این حالت دومی است که هنگام ضدیت امکانپذیر است. کنار رفتن تدریجی را فارابی از ضعیف شدن و کاسته شدن از قدرت یاد کرده است و کنار رفتن دائم که در آن طبع به طور کامل زایل می‌شود.

به این صورت که هیأت‌های حاصل از عادت که در نفس ملکه شده اند؛ در فرایندهای شناختی، عاطفی و رفتاری طیفی از مجاذبه و مدافعه را در صحنه نفس ایجاد می‌کنند. نتیجه مجاذبه و مدافعه، زایل شدن یا ضعیف شدن استعدادها و صنایع و سایر مقتضیات طبع است. در این حالت فرد با صبر و ضبط نفس، افعال هیأت ضعیف شده مقابل را انجام می‌دهد. مجاذبه و مدافعه دائما ادامه دارد. در این حالت، فرد تا زمانی که تکرار و عادت، هیأت مقابل را در نفس ایجاد نکرده باشد، در درون خود این ضدیت را درک می‌کند و از آن اذیت می‌شود و هنگامی که ملکه مقابل طبع ایجاد شود، در آن صورت؛ نفس از افکار، احساسات و افعال آن متالم نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

فارابی و ابن سینا مقتضیات و جهت‌گیری‌های خلقی، نطقی و صناعی نفس را به دو عامل طبع و ملکه نسبت می‌دهند. این مساله که انسان چه اخلاقی دارد؛ چگونه و با چه معلوماتی می‌اندیشد؛ و چه صنعت و مهارتی دارد در اندیشه فارابی و ابن سینا در ارتباط با طبع و ملکه قابل تفسیر و تحلیل است. غلبه رفتارها و فراوانی رفتارها در هر یک از این سه سطح نیز در تناظر با هیأت نفسانی (طبیعی و ملکاتی) انسان قرار دارد از این رو در الگویابی از رفتارهای غالب عطف توجه به این دو عامل ضروری می‌نماید. ملکه هیأتی است که در اثر اراده و در جریان عادت در نفس شکل می‌گیرند. شکل‌گیری این هیأت‌ها می‌تواند در ساحت نطقی نفس و در شکل‌گیری ملکات علمی باشد - ملکات علمی به سان علوم بدیهی در نفس نقش پذیرفته و به سختی از نفس زایل می‌شوند - می‌توانند در ساحت خلق و اخلاق مطرح باشند و می‌توانند در سطح صناعات و مهارت‌ها طرح شوند. در صورت ضدیت میان هیأت‌های اکتسابی (ملکات) و هیأت‌های طبیعی، مجاذبه و مدافعه‌ای در نفس ایجاد می‌شود و به دنبال آن نفس دچار ناراحتی می‌شود یا به لذت می‌رسد. سیطره ملکات ارادی در سه سطح خلق، نطق و صنعت به مثابه هیأت‌های برآمده از عادت، جریان طبع و مقتضیات آن از جمله استعدادهای طبیعی و صنایع طبیعی را دستخوش تغییر و دگرگونی می‌سازد. قوت هیأت‌های شکل‌گرفته بر اثر تکرار و ریاضت در بیان ابن سینا نیز به گونه‌ای است که پس از مرگ با نفس همراه خواهند بود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). *الاشارات والتنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج. ۱، قم، نشر البلاغه.
۲. _____ (۱۳۲۶ ه ق). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات*، قاهره، ناشر دارالعرب، چاپ دوم.
۳. _____ (۱۳۸۳ ه ش الف). *دانشنامه علائق (الهيات)*، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، دانشگاه بو علی سینا، همدان، چاپ: دوم.
۴. _____ (۱۴۰۴ ه ق الف). *الشفاء (الالهيات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. _____ (۱۴۰۴ ه ق ب). *الشفاء (المنطق)*، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۶. احمدی سعدی، عباس. (۱۳۸۴). *درآمدی بر نظریه فطرت*. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۳(۵)، ۱۷۳-۱۹۳. SID. <https://sid.ir/paper/125711/fa>
۷. امیرخانی، مهناز، توازیانی، زهره، و پورصالح امیری، ملیحه. (۱۳۹۵). *مقایسه نظریه فطرت عقل با انسان معلق در اندیشه سینوی*. *تاملات فلسفی*، ۶(۱۶)، ۵۹-۸۳: SID. <https://sid.ir/paper/521111/fa>
۸. باباجانی، معصومه، و مهدوی آزادبنی، رمضان. (۱۳۹۵). *بررسی مفهوم فطرت در اندیشه اسلامی*. همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی. SID. <https://sid.ir/paper/886118/fa>
۹. جوادی، محسن، و صیادنژاد، علیرضا. (۱۳۸۸). *بررسی شکاف بین نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ارسطو*. *اندیشه دینی*، ۱۱(۳۲)، ۱-۲۸. SID. <https://sid.ir/paper/66659/fa>

۱۰. رضایی هفتادر، حسن، و نصیریان، صفر. (۱۳۹۸). ارزیابی نظریه‌های تقلیل‌گرا در حوزه فطرت انسان. *انسان پژوهی دینی*، ۱۶(۴۲)، ۱۴۳-۱۵۹. SID. <https://sid.ir/paper/219925/fa>.
۱۱. شجاعی، امیراحمد، و ابوالحسنی نیارکی، فرشته. (۱۳۹۰). تحلیل اخلاق: «تقوی، ملکات، رفتار». *مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی*، ۴(۴)، ۶۷-۷۴.
۱۲. فارابی، ابونصر، محمدبن محمد. (۱۹۹۵ م). *آراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
۱۳. _____ (۱۹۹۶ م). *احصاء العلوم*، مقدمه و شرح از دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
۱۴. _____ (۱۴۱۳ ه ق الف). *تحصیل السعادة*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، دار المناهل، بیروت.
۱۵. _____ (۱۴۱۳ ه ق ب). *تنبیه علی السعادة*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، دار المناهل، بیروت.
۱۶. _____ (۱۴۱۳ ه ق پ). *رسالتان فلسفیان*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، دار المناهل، بیروت.
۱۷. _____ (۱۴۰۵ ه ق الف). *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
۱۸. _____ (۱۴۰۵ ه ق پ). *فصول منتزعة*، تحقیق و تصحیح و تعلیق از دکتر فوزی نجار، تهران، المکتبه الزهراء، چاپ دوم.
۱۹. _____ (۱۴۰۴ ه ق). *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، تحقیق و مقدمه و تعلیق از محسن مهدی، تهران، نشر الزهراء، چاپ دوم.
۲۰. _____ (۱۴۰۸ ه ق الف). *المنطقیات للفارابی ج ۱*، مکتبه آیه الله المرعشی، تحقیق و مقدمه از محمد تقی دانش پژوه، قم.

۲۱. _____.. (۱۹۹۱). الملة و نصوص اخرى لابونصر فارابي، حققها و

قدم لها و علق عليها محسن مهدي، التوزيع مكتبة الشرقية بيروت لبنان، دارالمشرق، چاپ دوم.

۲۲. محمدی، مسلم. (۱۳۹۸). رویکرد انتقادی به حصر اخلاق در تعریف فضیلت گرایانه.

قبسات، ۲۴(۹۲)، ۸۳-۱۰۲: SID. <https://sid.ir/paper/91788/fa>

۲۳. واعظی، سیدحسین. (۱۳۹۴). اخلاق و ملکات نفس از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی.

کنفرانس جامعه شناسی و اخلاق (دومین کنفرانس ملی و اولین کنفرانس بین المللی):

SID <https://sid.ir/paper/823334/fa>

نقش زیست اخلاقی با رویکرد «معنویت دینی» بر معنای زندگی (از نگاه قاضی سعید قمی)

محمدباقر نائیجی*

چکیده

در دنیای پرچالشی که بسیاری از انسان‌ها یا به سوی پوچ‌گرایی تمایل پیدا کرده‌اند و یا سرگردان و حیران روزگار می‌گذرانند، معنای زندگی اهمیت بیشتری پیدا کرده است. علم جدید و فناوری، با وجود فراهم کردن زندگی راحت‌تر؛ اما با حذف یا بی‌توجهی به امور معنوی و قدسی، انسان معاصر را از معنای حقیقی زندگی و زیست اخلاقی دور کرده است. قاضی سعید قمی با پیشینه فکری روایی، عرفانی و فلسفی، از اندیشمندان دوره‌ی صفویه است که برای انسان امروزی حرف‌های زیادی برای شنیده شدن دارد. پرسش اصلی ما این است که آیا زیست اخلاقی با رویکرد معنویت دینی بر معنای زندگی ما اثر دارد؟ در این مقاله با روش کتابخانه‌ای و تمرکز بر آثار و کتاب‌های این متفکر شیعی که بازتاب دهنده‌ی افکار او و اندیشه‌های اساتیدش است، تلاش شده که ارتباط میان اخلاق و معنویت و معنا بازخوانی شود و با ارائه راهکارهایی انسان بی‌هویت یا باهویت مصنوعی را به مسیر هدفمند خلقت بازگرداند و با نشان دادن خانه‌ی حقیقی معنا بخش زندگی، از پوچ‌انگاری‌ها و خودکشی‌ها و بی‌اخلاقی‌های فردی و مشکلات روانی، اخلاقی فردی و اجتماعی جامعه بشری بکاهد. تنها راه معنا بخشی به زندگی، بازگشت به معنویت دینی و اخلاق است. با این نگرش، زیست اخلاقی، بدون معنویت دینی معنا ندارد و بدون زیست اخلاقی و معنوی نمیتوان معنای دقیق و حقیقی برای زندگی داشت.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، معنای زندگی، معنویت، قاضی سعید قمی.

* استادیار گروه معارف دانشکده سلامت اجتماعی، دانشگاه علوم توانبخشی و سلامت اجتماعی، تهران، ایران. (mo.naeji@uswr.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸)

مقدمه

«معنای زندگی» از مباحث دیرینه‌ی بشری است که فکر و ذهن هر انسانی را به خود مشغول می‌کند. اما سخن گفتن از «معنای زندگی» بدون درک درست پوچ‌گرایی، بی‌معنا خواهد بود. نیهیلیسم، پوچ‌انگاری، نیست‌گرایی و هیچ‌انگاری از واژه‌ی لاتین nihil (هیچ) برداشت شده، و به معنای انکار معنا و ارزش زندگی و جهان است. کسانی که به این ایده‌گرایش پیدا می‌کنند، جهان‌آفرینش را بدون غایت تصور می‌کنند و می‌گویند زندگی انسان، معنایی ندارد و نمی‌توان برای آن ارزش و حقیقتی جستجو کرد. با وجود آنکه نیهیلیسم به اقسام و انواع مختلفی تقسیم می‌شود؛ اما می‌توان گفت که این مکتب خاص و نوع نگاه فلسفی آن به جهان، به شک‌گرایی افراطی، خودفراموشی، بی‌هدف بودن عالم، انکار معرفت و شناخت، نادرستی باورها، بی‌اعتقادی و در نهایت به بیهوده بودن زندگی کشیده می‌شود.

گرچه شک‌گرایی و پوچ‌انگاری زندگی، در طول تاریخ همراه انسان‌ها بوده؛ اما هیچگاه به اندازه‌ی امروز در زندگی انسان نفوذ نکرده بود تا آنجاکه انسان حتی از درک هستی خود نیز درمانده می‌شود. (Heidegger, 1977, 198-199) انسان معاصر بیش از بشر دیروز، به پوچ‌گرایی یا نیهیلیسم نزدیک شده است و پوچ خواندن زندگی رایج‌تر از گذشته میان افراد و خانواده‌ها و اجتماع امروزی جریان دارد. بسیاری از انسان‌ها به این می‌اندیشند که برای چه آفریده شده‌اند؟ و چرا باید این دنیا را تحمل کنند؟ و زیستن در این دنیای پر از رنج و درد و جنگ چه ارزشی دارد؟ و هدف از زندگی چیست؟ و به چه دلیلی ما باید زندگی را تحمل کنیم؟ و سرنوشت نهایی انسان چگونه

پایان می‌یابد؟ و... مشخص است که اگر برای این پرسش‌ها و چالش‌ها، پاسخی قانع‌کننده پیدا نشود، چه بر سر انسان پرسشگر خواهد آمد. افسردگی‌ها، روان‌پریشی‌ها، ناامیدی‌ها، بی‌اخلاقی‌ها، پرخاشگری‌ها و خودکشی‌ها بخشی از نتایج زیان‌بار سکوت در برابر این چالش ذهنی و روحی انسان خواهد بود.

جدای از همراهی تاریخی شکاکیت و پوچ‌گرایی با انسان، نیهیلیسم یا پوچ‌انگاری به عنوان یک مکتب و دیدگاه فلسفی و دارای چارچوب‌های فکری معین، در قرن نوزدهم پررنگ شد. فردریک ویلهلم نیچه^۱ (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) فیلسوف آلمانی و از اثرگذارترین پوچ‌گرایان، به رواج بدبینی و پوچی کمک زیادی کرد. نیچه که به دلیل گریز مسیحیان از دین و خدا، نظریه معروف «خدا مرده است» را مطرح کرد، به پوچ بودن ارزش‌های فراطبیعی باور پیدا کرد. پذیرش مرگ خدا و نفی عوالم دیگر و معاد، معنا و حقیقت را از زندگی برد و باور به پیدایش تصادفی جهان و نابودی اخلاق را به بار آورد. نیچه می‌نویسد: زندگی برای چه؟ همه چیز بیهوده است. زندگی خشت بر آب زدن است. زندگی؛ یعنی خود را سوزاندن و با این همه گرم نشدن، که در آن یاهوسرایی‌های باستانی را هنوز حکمت می‌نامند. (نیچه، ۱۳۵۲، ص. ۷۸)

گسترش پوچی و نیست‌انگاری حیات، پیامدهای مخربی برای جامعه بشری خواهد داشت. انسانی که زندگی خود را نیستی مطلق و بی‌هدف تصور کند به سوی سرگردانی، اعتیاد، مواد توهم‌زا، طلاق و خودکشی کشیده می‌شود. خودکشی، همان چیزی است که نیچه به صراحت به آن دعوت می‌کند: «زاده شدن هیچ کس دست خود او نیست. اما این خطا را که گاهی به راستی خطاست، جبران می‌توان کرد. شرّ خود را

1. Friedrich Wilhelm Nietzsche

کم کردن بهترین کاری است که می‌شود کرد و با این کار کم و بیش سزاوار زیستن می‌توان شد.» (نیچه، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۳)

معناداری زندگی، همچون سدی است که می‌خواهد در مقابل سیل پوچ‌گرایی و امواج مخرب نیست‌انگاری زندگی بایستد. همانطور که گرایش به پوچی و نیست‌انگاری زندگی در طول تاریخ حیات بشری همراه انسان بوده، معناداری زندگی و نگرش هدفمند به زیست بشری نیز همواره انسان متفکر را همراهی می‌کرده است. معنادار یافتن زندگی می‌تواند به سلامت روحی و جسمی انسان کمک کند و آرامش روحی و آسایش روانی و ذهنی را تقویت کند و رضایت از زندگی را به انسان هدیه کند. تلاش برای معنادار نشان دادن زندگی و ایستادگی مقابل گرایش‌های پوچ‌انگارانه در دو قرن اخیر گسترش یافته و هرچه به دوران معاصر نزدیک شدیم بر گستره این تلاش‌ها افزوده شده است. فلاسفه با ره‌یافت عقلی و دین‌داران با رویکرد دینی، به شدت مقابل دیدگاه‌های مبتنی بر نیستی و بی‌هدفی، ایستادند و با دلایل مختلف، زندگی و حیات را بامعنا و با آینده تعریف کردند و مردم را از بیهودگی و بی‌هدفی دور کردند.

در دنیای امروز، در کنار توجه به معنای زندگی و ارائه نگاه‌های مادی محض به دنیا، برای اخلاق هم معانی سکولار و قراردادی صرف در نظر گرفته می‌شود. در اخلاق سکولار دیگر نگاه و حیانی و دینی به اخلاق وجود ندارد و با کنار گذاشتن مرجعیت منابع دینی برای اخلاق، بر عقل بشری و انسان‌گرایی برای ارزش‌گذاری آموزه‌های اخلاقی تکیه می‌شود. چنانچه یکی از اساتید فلسفه انگلستان که از اعضای

اصلی جنبش «بی‌خدایی نو»^۱ هم هست کتابی با نام «کتاب خوب»^۲ نوشته است. او این کتاب را به عنوان جایگزینی برای اخلاق دینی و یک انجیل سکولار برای بی‌دین‌ها معرفی می‌کند. (Oppenheimer, 2011)

این نوع نگاه سکولار به معنای زندگی و اخلاق، اهمیت کاری پژوهشی برای یافتن معنای زندگی و ارتباط معنا و معنویت با اخلاق دینی و اسلامی را روشن می‌کند. آیا میان معنای زندگی انسان و اخلاق اسلامی ارتباطی وجود دارد؟ رویکردهای اخلاقی معناگرایی چه اثر تربیتی خواهد داشت؟ این رویکردها چگونه بر زندگی انسان سایه می‌اندازد و آرامش بشری را به دنبال خواهد داشت؟

هم در زمینه‌ی معنای زندگی و هم در زمینه‌ی اخلاق، کتاب‌های فراوان و مقالات متعددی نگاشته شده است. اندیشمندانی که با عینک دینی یا معنویت‌گرایی مذهبی به زندگی می‌نگرند تلاش کرده‌اند با همین رویکرد و نگاه میان اخلاق‌مداری و معنای زندگی ارتباط برقرار کنند. کتاب «معنای زندگی» گرت تامسون^۳ از جمله کتاب‌هایی است که به بررسی معنا و ارتباط آن با اخلاق پرداخته و نظریات مختلف غربی و شرقی را تحلیل می‌کند. کتاب «اخلاق در زندگی کنونی» اثری از استاد داوری اردکانی است که پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است که به بررسی موضوع اخلاق در زندگی کنونی می‌پردازد و در بخشی از آن همین مساله ردیلت و فضیلت را روشن می‌کند. جان کاتینگهام^۴ نیز اثری دارد به نام «معنای زندگی» که نویسنده در آن

-
- 1 . New atheism
 - 2 . The Good Book
 - 3 . Garrett Thomson
 - 4 . John Cottingham

می‌کوشد تا نشان دهد جنبه‌ی معنوی در زندگی انسان مهم است و با معنویت با ارزش‌های انسانی مرتبط است. کاتینگهام معنای زندگی را با خداوند پیوند داده است و می‌گوید اگر خدایی هست و این خدا، انسان را هدفمند آفریده است بنابراین معنادار شدن زندگی را باید با دستورات و برنامه الهی تحلیل کرد. مهم‌ترین پیام او این است که در دنیای کنونی تنها در سایه‌ی دین می‌توان به معنا رسید. ویل دورانت^۱ (۱۸۸۵-۱۹۸۱) فیلسوفی است که با کتاب «معنای زندگی» تلاش می‌کند به مسأله‌ی معناداری زندگی با ادبیات عمومی‌تر پاسخ‌های فلسفی دهد. دورانت پس از مواجهه با فردی شیک‌پوش که ناامید از زندگی بود و قصد خودکشی داشت و از پاسخ‌های او قانع نمی‌شد تصمیم گرفت درباره خودکشی تحقیق کند و معنایی برای زندگی بیابد.

لوئیس هاپ واکر^۲ (۱۹۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «دین به زندگی معنا می‌بخشد» ضمن بحث از نقش دین و معنویت دینی در معنادار کردن زندگی، می‌نویسد که اعتقاد به خدا و باورهای دینی ارزش‌های اخلاقی را موجه می‌سازند. اما از نظر واکر اخلاق حقیقی با وجود آنکه منشا فطری و عقلانی دارد، اما با خداباوری متحقق خواهد شد.

آنچه در این تحقیق مورد بررسی خواهد گرفت، نقش و اثر اخلاق دینی و مذهبی بر معنابخشی بر زندگی است. نکته‌ای که در این پژوهش، مهم و قابل توجه است این است که میان اخلاق و معنویت و معنا پیوندی عمیق برقرار است و قاضی سعید تلاش می‌کند که این ارتباط را به مخاطبینش منتقل کند.

چند فرضیه در این تحقیق وجود دارد:

1 . William James Durant

2 . Louis Hopp Walker

الف. زندگی بشری دارای معنا و هدف است.

ب. معناداری یا بی‌معنایی زندگی، از دغدغه‌ها و چالش‌های مهم انسان‌هاست.

ج. عبادت‌ها، معنویت، گناه، اخلاق و حجاب‌ها در معنابخشی یا بی‌معنایی

زندگی موثرند.

د. زندگی انسانی، تنها در صورتی معنادار خواهد بود که در رابطه با خالق هستی و

ناظر به غایت حیات باشد.

هـ. در آثار قاضی سعید قمی، به خصوص کتاب روایی شرح توحید صدوق ایشان

که رویکرد عرفانی و فلسفی دارد میتوان به ارتباط اخلاق اسلامی با معنویت و ارتباط

این دو با معنای زندگی پی بُرد.

اقدام مهم قاضی سعید این است که ابزار فلسفه و عرفان را در خدمت درک بهتر

آیات و روایات مشکل قرار می‌دهد و تفسیری پویا و کاربردی از اعمال عبادی و

شرعی ارائه می‌کند. تلاش برای به دست آوردن یک جهان‌بینی ویژه، انسان‌شناسی

نظام‌مند و زندگی‌هدفمند از میان منابع شیعی، شاخصه‌ی کار قاضی قمی است. در این

پژوهش تلاش می‌کنم تا نگاه قاضی سعید به مسأله معنای زندگی و معنویت دینی و

مذهبی و ارتباط و اهمیت اخلاق برای معنابخشی به زیست انسانی را بررسی کنم.

واژه‌شناسی

پیش از ورود به اصل مسأله، لازم است برخی واژگان را روشن و تبیین کنیم:

زیست اخلاقی: به زندگی با مبانی و اصول اخلاقی، زیست اخلاقی می‌گوییم.

زیست اخلاقی با «اخلاق زیستی» متفاوت است. اخلاق زیستی^۱ را جنبه‌ی عملی اخلاق در پزشکی است و در واقع آن را «اخلاق پزشکی»^۲

می‌خوانند. اما آنچه اینجا محل بحث ماست گزاره‌های عام اخلاقی و هنجارهایی است که هم عقل و هم فطرت و هم دین آن‌ها را تایید می‌کنند؛ چه جنبه‌ی فردی داشته باشند و چه جنبه‌ی خانوادگی یا اجتماعی. گرچه اخلاق نظری هم مهم است و گاهی از آن در میان مباحث استفاده می‌کنیم؛ اما تمرکز ما بیشتر بر اخلاق عملی و تاثیر بیرونی آن است.

اخلاق، به معنای سرشت، خوی، طبیعت، جمع خُلق است که به معنای صورت درونی و باطنی و ناپیدای انسان به کار می‌رود که با بصیرت درک می‌شود؛ در مقابل خُلق که به صورت ظاهری انسان گفته می‌شود، که با چشم قابل دیدن است. (الزبیدی، بی‌تا، ۲۵۷) یا می‌توانیم بگوییم اخلاق، صفتی درونی است که موجب انجام‌های کارهای خوب یا بد، خیر یا شر می‌شود. چنانچه در تعریف متداول و مشهور می‌گویند: «صفات نفسانی راسخ و پایداری که موجب می‌شوند افعالی متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نیاز به تامل و تروی از آدمی صادر شود.» (مسکویه، بی‌تا، ۵۱) بنابراین اخلاق درونی انسان، آثار بیرونی دارند. نقش و اثر این صفات درونی بر خیر و شر عملی و رفتارهای فردی و اجتماعی و معناگرایی انسان محل بحث است.

معنویت دینی: معنویت معانی مختلف دارد. به همین دلیل لازم است که روشن کنیم کدام معنا و رویکرد معنویت‌گرایی را در این پژوهش دنبال می‌کنیم. گرچه واژه‌ی

1 . bioethics

2 . medical ethics

معنویت در قرآن و روایات اسلامی نیامده است؛ اما در دوران معاصر اندیشمندان مسلمان، متأثر از علوم انسانی غرب این واژه را بسیار استفاده می‌کنند و آن را به امر روحانی یا باطنی تفسیر می‌نمایند. به همین دلیل گفته شده که «معنوی می‌تواند در معنای روحانی در مقابل مادی و باطنی در مقابل ظاهری به کار رود. معنویت می‌تواند امر قدسی یا غیبی، ارزش‌های اخلاقی، دین، عرفان و هر نوع معنابخشی به زندگی را دربرگیرد. معنویت لزوماً متعلق به یکی از ادیان نهادینه و تاریخی نیست، بلکه به معنای داشتن نگرشی به عالم و آدم است که به انسان آرامش، شادی و امید بدهد.» (ملکیان، ۱۳۹۶، ص. ۳۷۶) آنچه در این پژوهش از معنویت مطرح می‌شود به معنای دینی و مذهبی آن اشاره دارد.

معنای زندگی: حیات در تعریف فلسفی و عرفانی آن به معنای، زندگی و زنده بودن است. این واژه در مقابل «موت» به کار می‌رود. حیات و زندگی، مفهوم بدیهی دارد اما در چگونگی آن و گستره آن اختلاف است. برخی زندگی را به این دنیا محدود می‌دانند و برخی دیگر به زندگی اخروی پس از مرگ نیز اعتقاد دارند. در دیدگاه اسلامی، زندگی انسانی دایره‌ی وسیعی دارد و با وجود آنکه پس از مرگ، جسم انسان در این دنیا باقی می‌ماند اما روح و نفس فناپذیر است و باقی می‌ماند و حیاتش ادامه خواهد یافت؛ بنابراین حیات دنیوی و برزخی و اخروی، مجموعه‌ای به هم تنیده و کنار هم هستند.

در کنار مفهوم حیات و زندگی، ارائه تعریفی از «معنا» هم مهم است. شاخص‌ترین معانی برای معنا، هدف و ارزش و کارکرد هستند. وقتی از معنای زندگی می‌پرسیم، می‌خواهیم بدانیم که آیا برای زیستن هدفی وجود دارد یا زندگی کردن ارزش دارد و یا

زندگی چه کارکردهایی دارد؟ نوع نگاه طبیعی یا متافیزیکی و نگرش مادی یا معنوی، معنایی متفاوت پدید می‌آورد.

با نگاه به زندگی انسان‌هایی که در اطرافمان زیست می‌کنند متوجه خواهیم شد هر کدام زندگی را به گونه‌ای متفاوت از دیگری تعریف می‌نمایند و درک‌های متفاوتی از زندگی وجود دارد. این تفاوت‌ها برای امروز نیست؛ چون ارسطو در چند هزار سال قبل هم به این مطلب پرداخته است: «کلمه‌ی حیات، معانی متعددی می‌پذیرد. و همین قدر کافی است که یکی از این معانی در موضوعی تحقق یابد تا بتوانیم آن را ذی حیات بنامیم: خواه این معنی مثلاً، عقل، احساس، حرکت و سکون مکانی باشد، یا اینکه حرکت تغذی و ذبول [پژمرده شدن] و نمو» (ارسطو، ۱۳۶۹، ص. ۸۵-۸۶) ارسطو بر مبنای این تعریف، نباتات و حیوانات را دارای حیات می‌خواند و درباره زندگی نباتات می‌گوید: «مادامی که قادر به جذب غذا باشند، زندگی آن‌ها دوام دارد». (همان) «پس حیات داشتن تمام موجودات زنده مبتنی بر اصل تغذیه کردن است». (همان، ص. ۸۷)

با روشن شدن معانی واژگان پرکاربرد در این مقاله، به بحث محتوایی و اصلی وارد می‌شویم تا با بررسی معنا و معنویت و اخلاق از نگاه قاضی سعید قمی و ارتباط آن‌ها با یکدیگر، نقش و اثر اخلاق و معنویت بر معناداری زندگی را تحلیل نماییم:

۱. معنای «معنا» و معنای «زندگی»

زندگی معنادار بدون باورهای دینی و آموزه‌های مذهبی سخت و غیرممکن خواهد بود. آیا می‌توان بدون باور به امر متعالی و آفریدگار زندگی معنادار داشت؟ آیا بدون پذیرش معاد و عوالم مجرد و فرامادی، به معنا دست یافت؟ همانطور که پیش از این

گفته شد، بی‌معنایی در قرن‌های اخیر، به خصوص در غرب گسترش پیدا کرد. آلفرد نورث وایتهد^۱ (۱۹۴۷-۱۸۶۱م) فیلسوف انگلیسی می‌گوید: «شما می‌توانید يك خط مشخص و دقیقی در عرض تاریخ اروپا بکشید و بدین وسیله آن را به دو دوره تقسیم کنید که دارای طول کاملاً نامساوی‌اند. این خط از میان عمر گاليله می‌گذرد. اروپاییان پیش از گاليله چه مشرکان قدیم و چه مسیحیان متأخرتر چنین می‌اندیشیدند که جهان از طریق طرح و هدف، ضبط و مهار می‌شود، اما اروپاییان پس از گاليله، جهان را کاملاً بی‌هدف می‌دانستند.» (استیس، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۹) در دوران مدرن، با رشد تدریجی صنعت و پیشرفت‌های علمی، توجه به دین و مذهب، کم و محو شد. رشد علمی و گسترش سرمایه‌داری و افزایش رفاه عمومی تا آنجا پیش رفت که حتی برخی اندیشمندان غربی، نظم و قراردادهای اجتماعی را برای اداره زندگی فردی و اجتماعی کافی دانستند و زیست بشری را به آن محدود کردند.

آیا هدف از زندگی خوردن و خوابیدن و آمیزش است؟ ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس با اشاره به زندگی بسیاری از مردم که بر مبنای لذت مادی و جسمی زندگی می‌کنند، این شیوه مردم عادی را برگرفته و توجیهی از سبک زندگی پیشوایان و بزرگان‌شان می‌خواند: «بسیاری از پیشوایان اقوام نیز از شیوهی زندگی "ساراداناپال" پیروی می‌کنند.» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص. ۲۰) ساراداناپال، پادشاه آشوری در قرن هفتم قبل از میلاد بوده است که گویا بر سنگ قبرش نوشته شده بود: «آنچه به دست دارم لذتی است که از خوردن و معاشقه برده‌ام». و ارسطو در نوشته‌ی خود با عنوان تعریض به فلسفه که تنها قطعاتی از آن باقی مانده است، می‌نویسد: «بر گور گاو نری نمی‌شد چیزی بهتر از این نوشت.» (همان، پاورقی مترجم)

1 . Alfred North Whitehead

برای درک بهتر از «زندگی» و وارد شدن در فضای معنای زندگی، به این گفته‌های ارسطوی حکیم توجه کنیم:

«همان‌گونه که در مورد یک نی‌زن یا مجسمه‌ساز یا هنرمندی، و هر کسی که عملی را انجام می‌دهد، نقش اصلی و وظیفه خاصش این است که کار خود را نیک و درست انجام دهد، این سخن درباره‌ی آدمی نیز، اگر آدمی هم وظیفه‌ای خاص دارد، باید صادق باشد. یا باید بگوییم که درودگر و کفشگر وظیفه‌ای دارند ولی آدمی وظیفه‌ای ندارد چنانکه گویی آدمی برای بطالت آفریده شده است؟ آیا نباید همچنانکه چشم و دست و پا و به طور کلی هر عضوی از اعضای بدن آدمی وظیفه‌ای خاص دارند آدمی نیز باید علاوه بر همه‌ی آن‌ها وظیفه‌ای خاص خویش داشته باشد؟ این وظیفه کدام است؟ روشن است که این وظیفه زیستن نیست زیرا گیاهان نیز زندگی می‌کنند در حالی که ما در جست‌وجوی وظیفه‌ی مختص آدمی هستیم. پس زندگی به معنی تغذیه و رشد را باید به یک سو نهیم. بعد از آن به زندگی به معنی احساس می‌رسیم. ولی آدمی در زندگی به این معنی نیز با اسب و گاو و دیگر جانوران شریک است. پس می‌ماند زندگی به عنوان فعالیت آن جزء روح (یا نفس) آدمی که بهره‌ور از عقل است. نقش این جزء، هم اطاعت از عقل است و هم مالک بودن عقل و تفکر و انجام دادن اعمال موافق عقل. چون این زندگی هم دارای دو معنی است باید بگوییم که آنچه ما در نظر داریم زندگی به معنای فعالیت مستقل است زیرا این زندگی، زندگی به معنای حقیقی است.» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص. ۳۱-۳۰)

یافتن وظیفه‌ی حقیقی انسان، همان چیزی است که فلاسفه‌ای چون ارسطو، به عنوان معنای زندگی به دنبال آن هستند تا آن را بیابند. برای همین بسیاری از فلاسفه‌ی شاخص معناگرا، از حوزه‌ی بدن و خورد و خوراک گذر می‌کنند و به حوزه‌ی روح و عقل توجه می‌کنند.

می‌توان رگه‌ها و ریشه‌هایی از معنای زندگی را در آثار قاضی سعید قمی، اندیشمند

عصر صفوی، یافت. چون دیگر بزرگان و متفکران مکتب شیعی، خلقت و آفرینش انسان را بی‌هدف نمی‌دانست و بر اساس این اصل مهم، جهان هستی را یک کل دارای اجزاء می‌دانست که با برنامه خلق شده است و به سوی هدف و مبدأ واحد تمایل و گرایش دارد. و این شوق و گرایش و عشق به بازگشت و نجات از غربت، با برنامه‌ها و نقشه‌های الهی، به زندگی انسان معنا می‌بخشند. او می‌خواهد فلسفه و عرفان را وارد زندگی انسان کند. انسانی که با نفس و روح خود هویت پیدا می‌کند باید راه زندگی خود را بیابد. اما چگونه؟

قاضی سعید پیش از هر گرایش و اندیشه و مسلکی، یک انسان دین‌دار شیعی است و دغدغه اصلی‌اش گسترش دین و فهم درست آموزه‌های مذهبی است. «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه‌ی خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است. پس دین، مصنوع و مجعول الهی است. به این معنا که قوانین فقهی و محتوای حقوقی آن را خداوند تشریح و جعل می‌کند؛ همان‌گونه که محتوای اخلاقی و اینکه چه اموری جزء اصول اعتقادی این مجموعه باشد نیز از طرف ذات اقدس الهی تعیین می‌گردد». (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص. ۱۹) یا به گفته عارف قمی، مراد از دین، عبودیت همراه با علم و عمل است: «و المراد بالدين هو العبودية علما و عملا» (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۵۰۴) و مراد از دین، باور حتمی داشتن در عبادت خداوند بزرگ‌مرتبه است: «و المراد بالدين الاعتقادات الضرورية في عبادة الله تعالى». (همان، ۵۱۰) ارتباط دین و آموزه‌های دینی با زندگی در اندیشه قاضی سعید قمی نمایان است. او بر معنابخشی زندگی با آموزه‌های اخلاقی دین و باورهای مهبی تاکید زیادی دارد.

کشف یا جعل معنا

از دید قاضی سعید قمی، انسان باید از میان آموزه‌های دینی و فلسفی و عرفانی و اخلاقی به دنبال کشف معنا باشد. کشف معنا با جعل معنا متفاوت است. برخی می‌گویند، معنای زندگی از سوی خود فرد جعل می‌شود نه اینکه زندگی حقیقتاً معنایی داشته باشد و ما تلاش کنیم آن را کشف کنیم و به دست آوریم. با این دیدگاه، معنای زندگی، معنایی ابزاری و فردی خواهد بود. «معنا چیزی نیست که پیدا شود و قابل کشف باشد بلکه خود انسان آن را به زندگی می‌دهد» (Klemke, 1981, 210). جعل معنا یعنی اینکه، زندگی معنایی ندارد و این ما هستیم که معنایی برای آن در نظر می‌گیریم. با پذیرش این دیدگاه دیگر نمی‌توان از برنامه کلی هستی، هدفمندی و غایت‌مداری عالم سخن گفت. عالم و زندگی بی‌معناست و این ما هستیم که یک معنایی برای آن انتخاب می‌کنیم؛ یعنی هیچ ارزش صادق و حقیقی در عالم خارج وجود ندارد که ما برای آن زندگی کنیم و آن را به دست آوریم. در مقابل این دیدگاه، برخی معتقدند با رویکرد کشفی باید زندگی را معنا دار کرد. در عالم خارج، واقعیت‌ها و حقایقی وجود دارد، و ارزش‌های اصیلی داریم که ما در فرآیند زندگی باید آن‌ها را کشف کنیم و با حرکت به سوی ارزش‌ها، زندگی ما معنا پیدا می‌کند. قاضی سعید قمی، در گروه دوم قرار می‌گیرد و ما را به کشف معنا سوق می‌دهد.

معنایی که قاضی سعید از زندگی ارائه می‌کند بر چند اصل کلی پایه‌ریزی شده است: دین اسلام، مذهب تشیع، معنویت. اگر دین اسلام به صورت عام و مذهب تشیع به صورت خاص برای هدایت و رستگاری بشر آمده باشد، معنای زندگی بدون دین و مذهب و معنویت و نور بی‌معناست. بر همین مبناست که او معنویت را با اخلاق پیوند

می‌زند و می‌گوید «هر کسی بدون غرض و به دور از هوای نفس، اسلام بیاورد و از امام زمان یا نایب برحقش، پیروی کند و همه‌ی فرمان‌های الهی را انجام دهد و بدون ریا و نفاق، نواهی را ترک کند. پس اگر گناهی را انجام داد زود طلب بخشش کند و توبه کند و اگر پایش لغزید استقامت کند و برگردد، چنین شخصی مؤمن کامل است و دینش خالص است و شیعه بر حق است». (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۹، ج. ۳، ص. ۲۸۵)

تکیه‌ی عارف و حکیم قمی بر دین‌داری و ایمان‌مداری و باطن‌گرایی در سراسر نوشته‌ها و افکارش مشهود است و او زندگی را جز «حیات معنوی» نمی‌داند. بر این اساس وی به دنبال کشف اسرار هستی و یافتن رموز زندگی معنوی با تفسیری جدید و مبتنی بر اصول فلسفی و عرفانی خودش است. معنویت حقیقی و دارای اصالت، آن معنویتی است که بر پایه‌ی حضور و ظهور عالم غیب در جان و جهان آدمیان استوار باشد. نگاهی به عبارت‌های پیشین قاضی سعید نشان می‌دهد از نگاه او رسیدن به ایمان و معنویت دینی، باید با اخلاق همراه باشد و این دو با هم مرتبطند.

۲. نقش گناه در سرگردانی و غربت انسان

نفس و بدن بر یکدیگر اثر می‌گذارند و از هم اثر می‌پذیرند. تأثیر متقابل نفس و بدن بر یکدیگر از مبانی پذیرفته‌شده‌ی حکمای مسلمان است و بزرگانی مانند شیخ‌الرئیس و خواجه نصیرالدین طوسی در مباحث نفس‌شناسی به آن اشاره کرده‌اند. (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۳۳، ص. ۳۹۸-۴۰۰) تأثیر بدن بر نفس هم در شیوه‌ی زندگی ما مهم است و نقشی تعیین‌کننده دارد. گاهی اوقات با شنیدن یک موسیقی یا دیدن یک تصویر، هیأتی به نام «حال» در نفس انسانی پدید می‌آید که زودگذر است اما اگر این افعال، تکرار شوند، «حال» به «ملکه» تبدیل می‌شود که

باقی است و چه در جنبه‌ی مثبت و چه در جنبه‌ی منفی آن، به راحتی انسان را رها نمی‌کند و حتی نفس و روح انسانی را در عوالم بعدی نیز همراهی می‌کند. «انسان بعد از رخت بر بستن از نشأه‌ی دنیایی، در عالم مثال و برزخ، مطابق با ملکات حاصل آمده در این دنیا، دارای صور و ابدان مثالی می‌شود... اگر انسان با جان پاک و ظاهر از دنیا برود به صورت انسان محشور می‌شود، ولی در غیر این صورت، به شکل هر ملکه‌ی ردئ و رذیلتی که کسب کرده ظاهر خواهد شد». (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ج. ۲، ص. ۴۵۶)

گناه، رذیله‌ای است که انسان را از اصل خویش دور می‌کند، در تاریکی فرو می‌برد و فراموشی به همراه می‌آورد. هر گناهی اثر خود را بر نفس انسانی می‌گذارد و اگر تکرار شود آرام آرام نفس را از حقیقت و زندگی معنادار و اصیل دور می‌کند و به امور تیره و کدر مشغول می‌سازد. استدلال قاضی سعید بر نقش گناه در دوری از اصل انسانی با این عبارت روشن می‌شود: «گناه، دوری از مشرق انوار الهی را سبب می‌شود، و موجب فراق از افق خورشید حقیقت است، بلکه خود دوری و فراق و عین جدایی و شکاف است. کسی که گناه می‌کند در نقطه‌ی مقابل مرکز نور و معدن الهی است». (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۱۱۹)

انسان اگر در مرتبه‌ی حیوانی خود باقی بماند، نه تنها نجات نمی‌یابد بلکه زندگی‌اش معنای حقیقی نخواهد داشت. اگر انسان زندگی خود را وقف خوردن و خوابیدن و شهوت کند، همانند چهارپایان خواهد بود یا اگر علاوه بر این‌ها به دیگران هم آسیب برساند، در مرتبه حیوانات وحشی است و اگر زندگی‌اش بر مبنای حيله و مکر و دروغ باشد، شیطان است. حال اگر انسان، از لذت‌های حلال دنیا استفاده کند

ولی ویژگی‌های حیوانی و شیطانی نداشته باشد، به مرتبه فرشتگان رسیده است و اگر علاوه بر آن به دنبال کسب معرفت و درک حقایق عوالم وجود و رسیدن به حقیقت و اصل خویش باشد، «انسان» خواهد بود. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص. ۳۱-۳۰)

نفس انسانی از اینکه گوهرهای والا و زندگی ارزشمند و نورانی را فراموش کرده و اسیر حیوانیت و مادیات شده و در این عالم غریب گرفتار آمده، در حسرت و اندوه قرار گرفته است. بنابراین اگر شامل این ندای الهی شود که «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» تو ای روح آرام یافته * به سوی پروردگارت بازگرد در حالی که هم تو از او خشنودی و هم او از تو خشنود است.^۱ واژه «ارجعی» به معنای بازگشت، زمانی استفاده می‌شود که انسان پیش از این در آن مکان بوده باشد و حالا دعوت به بازگشت شود. پس جایگاه اصلی نفس انسان، نزد پروردگارش است که اکنون خطاب می‌شود: «بازگرد». چرا بازگردد؟ «هر لاحقی نتیجه‌ی تنزل سابقه است. انجام یک عمل یا فراموشی در عالم بالا، موجب شد بالی که با آن در گستره بهشت پرواز می‌کرد بیفتد و او به شبکه‌ی لاحقه بپیوندد. و این چنین [آدم] به زمین پست هبوط کرد.» (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۲) به کجا بازگردد؟ «رجعت إلی عالمها العلوی». (همان) و چگونه بازگردد؟ «به آنچه حال را خوب می‌کند تمرین و ریاضت کند، از گناهی که او را احاطه کرده‌اند رهایی یابد؛ با تعبد نسبت به احکام الهی، و پیروی کردن از قوانین شرعی». (همان)

قاضی سعید قمی معتقد است برخی از نفوس جزئی و ارواح ناطقه انسان‌ها از جایگاه و وطن نوری خود دور افتاده‌اند و گمان کرده‌اند علت این دوری و غربت،

عقوبت و مجازات الهی است اما حقیقت ماجرا آن است که ارواح مؤمنان در کنار ارواح و نفوس غیرمؤمنان در عالم مقدس نوری آفریده شدند. در آن عالم غیرمؤمنان به اشتباه گمان کردند که نورشان از خودشان است و وجودی مستقل دارند. وقتی آن‌ها به عالم ماده و طبیعت هیبوط کردند با توجه به آن خیال باطل قبلی، برخی از این نفوس و ارواح در این عالم ادعای خدایی کردند و برخی ادعای نبوت و خلافت نمودند. (قاضی سعید قمی، ۱۳۳۹، ص. ۷۴) این دیدگاه قاضی سعید نشان می‌دهد او در این زمینه بیشتر از افلاطون تاثیر پذیرفته است و قائل به خلقت روح و نفس انسانی در عالم پیشین و فرادنیایی است. گویا او رد دیدگاه افلاطون از سوی ارسطو را ندیده است و بدون توجه به اشکالات وارده بر نظریه‌ی «روحانیه الحدوث» نفس، به دیدگاه اندیشمند معاصر خود یعنی ملاصدرا مبنی بر «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا» بودن نفس نیز توجهی ندارد. صدرالمتالهین در این نظریه‌ی نو درباره‌ی ماهیت نفس تلاش کرد که اثبات کند نفس در ابتدای پیدایش، موجودی جسمانی است؛ ولی با حرکت جوهری در طول زندگی دنیایی کمال پیدا می‌کند و به موجودی روحانی تبدیل می‌شود.

قاضی سعید با تمرکز بر کلید واژه‌هایی مانند غربت و بازگشت و رجعت و ریاضت و عبادت، بر هدفمند بودن آفرینش و زندگی انسان و حرکت در مسیر صعود تاکید دارد. اگر بپذیریم که انسان در حال بازگشت به سوی اصل و مبدا خود است یعنی انسان را مسافر فرض کرده‌ایم. مسافری که برای سفرش نیاز به توشه و آذوقه‌ای پاک دارد. زندگی حقیقی و پاک انسان با تفسیر درست از این سفر و سیر صعودی معنا می‌پذیرد. اگر انسان بخواهد زندگی دنیایی و مادی را به زندگی اصیل و الهی پیوند بزند و در مسیر درست بازگشت گام بردارد باید از گناه دوری کند؛ چون گناه و ناپاکی و بی‌اخلاقی، ما را از مسیر حقیقی بازگشت و زندگی معنادار و اصیل و

حقیقی دور می‌کند. ریاضت و عبادت و اعمال شرعی هم ضمن آنکه ما را از غربت در این دنیا نجات می‌دهد، ما را از گناه دور و پاک می‌کند و معنابخشی زندگی را به همراه خواهد داشت.

۳. حیات معنوی با طهارت قلب و عقل

همانطور که پاک بودن ظاهری در عبادات و دوری از چیزهای نجس و ناپاک برای پذیرش اعمال عبادی شرط است، انسان‌ها باید به فکر پاکی معنوی نفسانی خویش نیز باشند. البته طهارت با آب و خاک در وضو و غسل و تیمم در طهارت باطنی و ساختن نفس نیز می‌تواند تأثیرگذار باشد. درست است که رویکرد عملی و اعمال عبادی برای «پاکی حس ظاهر» مهم و راهگشا هستند؛ اما انسان فقط حس و ظاهر نیست بلکه ابعاد درونی انسان نیز باید پاک شوند. به همین دلیل برای معنادار شدن زندگی نباید از اهمیت طهارت درون در زندگی انسان که شامل «طهارت معنوی نفسانی» و «پاکی عقل» و «طهارت سر» می‌شود، غافل شد. برخلاف دیدگاه رایج و عرفی و عام، خدا تنها در بالاها و در آسمان نیست بلکه خدا در قلب و درون من و توست. برای آنکه خدا را درک کنیم باید قلب و دل و عقل خود را پاک نماییم.

«طهارت معنوی نفسانی» تقویت‌کننده حیات معنوی انسان است. این طهارت به چه معناست؟ «طهارت معنوی نفسانی» که به دیگر سخن، پاکی درون و ضمیر انسان است، عبارت است از اینکه اولاً: نفس انسان از هر بد اخلاقی و اوصاف ناپسند فارغ و خالی باشد. و ثانیاً: به نیکی‌ها و ستوده‌ها آراسته و زیباسازی شود». (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۶، ص. ۴۲) انسان‌ها با پاک کردن درون و باطن خود، هم خدمت بزرگی به تعالی نفسانی خویشان کرده‌اند و هم به زندگی پاک‌تر و معنوی‌تر اجتماعی کمک می‌کنند.

حال اگر چنین انسانی، فکر خود را نیز پاک نماید به مرحله طهارت عقل رسیده است. «طهارت و پاکی عقل عبارت است از دوری از اندیشه‌های گمراه‌کننده، آلوده، شبهه‌ناک، چرکین و باطل.» (همان) در این مرحله، انسان از تزکیه نفس به تزکیه فکر و عقلش رسیده است و بر این مبنا فکرش را از پوچی‌ها و امور زاید و انحرافی خلاص می‌کند. اگر این اتفاق بیفتد، مشکلی دیگر از سر راه انسان و جامعه برداشته می‌شود و زندگی انسان و جوامع بشری، زیباتر، سالم‌تر و داری معنا می‌شود. قرار است انسان در زندگی خود به مرحله‌ای برسد که «خانه‌ی دلش را از خرده‌ریزها تخلیه کند، شکمش را از حرام‌ها؛ بلکه از طعام‌ها، پاک کند، لباس و بدنش را از چرک‌ها و کثیفی‌ها بشوید، عقل و سر را از وسواس [های فکری] پاک نماید، با منطق و قیاس به مبدأ اعلی توجه کند. اینگونه است که ذکر از زبان به قلب منتقل می‌شود.» (قاضی سعید قمی، ۱۴۲۱، ص. ۷۹) ^۱

به عقیده قاضی سعید، پاکی درون تنها به طهارت معنوی و طهارت عقلانی تمام نمی‌شود؛ بلکه انسان پس از این دو مرحله، گام بعدی را هم بردارد و با گذر از دو گام پیشین، گام سوم را هم بردارد و به طهارت سرّ وارد شود. اما طهارت سرّ چیست؟ «طهارت سرّ عبارت است از دوری از نگرستن به دست غیرخدا و نسبت دادن امور به ماسوی الله.» (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۶، ص. ۴۲) و این مرحله، همان چیزی است که قاضی سعید به آن علاقه خاصی دارد؛ چون او زندگی انسان را در صورتی معنا دار می‌بیند که انسان همیشه حضور خدا را در زندگی‌اش حس کند. سر انسان، بالاترین و

۱. گوینده اصلی این سخن قیصری در شرح فصوص الحکم، الفصّ الیونسیّه، است که قاضی سعید به نقل از او این عبارت را آورده است. (ر.ک: قیصری، ۱۳۸۴)

شریف‌ترین و مهم‌ترین عضو جسمانی اوست و با همین سر است که سیر تفکر و علم‌آموزی و تصویرسازی تحقق پیدا می‌کند. انسان مؤمن، هنگامی که هر روز چند بار هنگام وضو گرفتن بر این سر مسح می‌کشد، می‌خواهد بر توجه خود در زندگی بیفزاید و این حقیقت را مرور کند که نه در دل و نه در سر، غیر خدا جا ندارد و همه‌ی امور عالم به او منتسب است.

انسان با پاکی و صفای درونی، زندگی خود را پر معنا می‌کند و هر مقداری که انسان دارای معرفت قلبی و پاکی درونی شود نیتش نیز راسخ‌تر خواهد شد. بر اساس حدیث امام صادق علیه السلام، با این نیت خالص و پاک، انسان بر هوای نفس خود غلبه می‌کند و بر آن سوار می‌شود، از آرزوهای نفسانی‌اش به خدا و قوانین الهی احترام می‌گذارد، حیا و عفت را رعایت می‌کند، آتش شهواتش را خاموش می‌کند، تمایلات نفسانی خود را کنار می‌گذارد، خود را به رنج می‌افکند اما دیگران را از رنج خویش نمی‌رنجانند. (قاضی سعید قمی، ۱۳۳۹، ص. ۳۶-۳۵)

۴. ارتباط حجاب‌ها با معناداری زندگی

آدمی اگر بخواهد در راستای برنامه الهی زندگی کند و معنای بلند زندگی را بیچشد و از آن لذت ببرد چاره‌ای ندارد جز اینکه حجاب‌های پیش رویش را بشناسد و به آن‌ها توجه داشته باشد. اما ابتدا باید روشن کنیم که حجاب چیست؟ در قرآن تصریح شده است که یکی از راه‌های ارتباطی خدا با پیامبران، از راه حجاب است: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ

بِأذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ^۱ و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی می فرستد و فرمان او آنچه را بخواهد وحی می کند چرا که او بلندمقام و حکیم است. این آیه بر نحوه‌ی نزول وحی بر پیامبران دلالت دارد: القای مستقیم به قلب پیامبر، شنیدن از ورای حجاب مثل درخت، از طریق فرشته‌ی حامل وحی.

با دقت در نوشته‌های قاضی سعید، مشخص می شود که حجاب از نظر او دو کارکرد دارد: کارکرد مثبت و کارکرد منفی. در ادامه بحث به این دو کارکرد اشاره می کنم. اما ابتدا باید حجاب را تعریف کرد: «حجاب عبارت است از حقیقتی از حقایق موجود. بعضی حجاب‌ها، جسم، برخی نفوس و بعضی عقول هستند». (قاضی سعید قمی، ۱۴۲۱، ص. ۱۶۳) و به عبارتی دیگر، حجاب، طبیعت کلی است که «عنایت الهی» نامیده می شود؛ یعنی با اراده خدا، عالم هستی و وجود را تدبیر کردن. حجاب عبارت است از نفس، از آن جهت که در تدبیر ماده فرو رفته است؛ به طوری که نقش و اثر ماده را پذیرفته باشد. به این ترتیب، نفس با توجه به عالم ماده و مرتبه‌ی پایین، از عالم عقلی و مرتبه‌ی بالا دور و پنهان شده است: «الحجاب، فهو الطبيعة الكلية المسماة بالعناية الإلهية التي تفعل بإرادة الله تدبير عالم الكون؛ سُمي بالحجاب لأنها عبارة عن النفس من حيث انغمارها بتدبير المادة، و انطباعها فيها، كأنها احتجبت عن العالم العقلي حيث توجّهت الى العالم السفلي.» (همو، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۲۶۴)

در اینجا لازم است پس از تعریف حجاب، به عنوان مقدمه این بحث، به سه نکته مهم قاضی سعید درباره حجاب اشاره کنیم: نکته اول، حجاب واسطه میان عبد و

۱. شوری، ۵۱.

مولاست. این به معنای پوشیده بودن امری بر خداوند نیست. چون خداوند بلندمرتبه است و چیزی از او مخفی و پوشیده نیست. بلکه او ظاهر در هر چیزی است. او که خود مظهر انوار است و محل تجلی اسماء و صفات است و آینه جمال و کمال است چگونه می توان پذیرفت که چیزی از او پوشیده باشد. پس محل بحث، انسان ها هستند. نکته دوم، حجاب ها به دو اعتبار واسطه میان عبد و مولا هستند: یا «مانع» بر سر راه انسانی هستند که می خواهد به سوی مولایش سیر کند. یا «افاضه کننده» برکات و انوار الهی به سوی عبد هستند. چنانچه در روایات آمده که «محمد ﷺ حجاب است». بنابر اعتبار اول، حجاب آن مانعی است که در سیر صعودی انسان، ایجاد مانع و مزاحمت می کند و بنابر اعتبار دوم، حجاب، حقیقتی است که در سیر نزولی، برکات و فیض الهی را به انسان منتقل می کند و واسطه‌ی در فیض است. از این نکته، پی به دو کارکرد مثبت و منفی حجاب می بریم.

نکته سوم، انسان برای آنکه به جوار الهی و جایگاه صدق (فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ^۱ در جایگاه صدق نزد خداوند مالک مقتدر!) برسد چاره‌ای ندارد جز اینکه حجاب به اعتبار اول - یعنی مانع - را از سر راه بردارد و حجاب به اعتبار دوم - یعنی افاضه‌کنند و فیاض - را کشف کند. (قاضی سعید قمی، ۱۴۲۱، ص. ۱۶۳)

باقاعده‌ی علیت نیز می توان حجاب‌ها را تبیین نمود. علت، هستی دهنده و

۱۳۵ افاضه‌کننده به معلول است و این فیض علت به معلول در نهایت شدت است. و معلول از زیادی علت و فروع منشعب از درخت علت است. حجاب‌ها را می توان از دو زاویه نگریست؛ یکی از زاویه علی و دیگر از زاویه معلولی. اگر حجاب‌ها با علت مقایسه

شوند، انوار کمالات علت و مراتب تجلی آن هستند؛ ولی زمانی که حجاب‌ها به معلول بودنشان سنجیده شوند، حجاب‌های ظلمانی و گناهان محیط به آن هستند. «...فتلك الحجب إذا قیست الى العلة فهي أنوار کمالاتها و مراتب تجلیاتها و درجات قدسها عن ملابسة معلولها و إذا قیست الى المعلول فهي حجب ظلمانیة و ذنوب محیطة به...» (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۲۶۸) و به بیان عارف قمی، زمانی که حجاب‌ها را با نظر همزمان به علت و معلول نگاه کنیم، نردبان بالا رفتن معلول به سمت علت خویش هستند و این حجاب‌ها مراحل سیر صعودی به سمت مبدأ و مراتب حرکت باطنی و سفر روحانی به جایگاه و محل استقرار اصلی هستند: «و إذا اعتبر بالنظر إليهما معا فهي مراقی سیره الى علته و مدارج صعوده الى مبدئه و مراتب حرکاته الباطنة، و سفره الروحانی الى مستقره الأصلي». (همان) بنابراین آنچه گفته شد حجاب‌ها نقش اثرگذاری در نحوه زندگی ما خواهند داشت. حجاب‌ها گاهی می‌توانند ما را از اصل هستی و مبدأ آرامش دور کنند و مشغول ماده و جسم نمایند، گاهی هم می‌توانند منشأ صعود و نردبانی برای رسیدن به مقصود باشند.

در روایت مشهور نبوی، خداوند متعال به حجاب‌های نورانی و ظلمانی توصیف شده است. آن روایت این است: «إِنَّ لَهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظِلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا لَا حَرَقَتْ سَبْحَاتٍ وَجْهَهُ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ» همانا خدا را هفتاد هزار (و در روایتی هفتصد) حجاب از نور و ظلمت است، که اگر آن حجاب‌ها را از چهره خود برگیرد، پرتو روی او تمام مخلوقاتش را که چشمش به آن‌ها می‌افتد خواهد سوزاند. «حق تعالی خویشتن را به حجب ظلمانی و حجب نورانی وصف فرمود که حجب ظلمانیه، اجسام طبیعی‌اند و حجب نوریه، ارواح لطیفه. پس عالم بین لطیف و کثیف است. یعنی عالم موصوف به کثافت و لطافت است که دایر بین کثیف و لطیف است». (حسن‌زاده

آملی، ۱۳۷۸، ص. ۵۳) قاضی سعید مانند بسیاری از اندیشمندان عارف، این روایت نبوی را تحلیل کرده، و مطالب پیشین را یکی از معانی این روایت دانسته است. وی در نهایت می‌گوید: «علی أن يكون النورية و الظلمانية من صفة كل واحد من الحجب، لكن باعتبارین مختلفین» (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۲۶۸) بنابراین نور و ظلمت صفت واحدی برای حجاب‌ها هستند؛ اما با دو اعتبار مختلف.

اگر کسی برای انوار الهی، تعبیر حجاب و حُجَب را به کار ببرد، خطا نکرده است. در این نامگذاری نمی‌خواهیم بگوییم که انوار الهی، مانع و سدی مقابل ما هستند؛ بلکه این نورها واسطه‌هایی میان آفریدگار و مخلوقات هستند و انسانی با سیر و حرکت باید از این نورها بگذرد و به مبدأ و منبع نور برسد. گویا این نورهای واسطه، روشن‌کننده‌ی راه و نشان‌دهنده‌ی مسیر حرکت در زندگی بشری هستند. بنابراین به نور سفید که با عنوان «نور الانوار» نور عقلی قاهر بر همه‌ی نورهاست، «ستر» و «حجاب‌الأعلی» می‌گویند، به نور قرمز که نور نفسی است، «سراذقات» یا «سراپرده» خطاب شده است، و بر نور سبز که نور عرشی و جسم لطیفه‌ی بدون ناپاکی فلکی و عنصری است، «حُجَب» نام نهاده‌اند. (همان، ص. ۳۰۶)

ما انسان‌ها برای آنکه معنای زندگی خود را کشف کنیم باید این نوع از حجاب‌ها را کشف و درک کنیم. چراکه «این حجاب‌ها، مراتب انوار الوهی هستند که از آن‌ها انوار قدسیه و حقایق الهیه آشکار می‌شوند». (همان، ص. ۳۰۹) با این تفسیر، استفاده از حجاب‌های نورانی راهگشای بشر غریب و تنها در این عالم عنصری خواهد بود. بشری که سرگردان در این عالم با انگشت حیرت به دهان به دنبال معنا و مفهوم زندگی خود می‌گردد و چرایی خلقت خود را جستجو می‌کند با دیدن حجاب‌های نورانی، راه

گمشده را می‌یابد و خود و زندگی خویش را نورانی می‌کند. ما از دیدن این نورهای حجابی به رؤیت وعده داده می‌شویم. «فإن الأنوار حجب و لذلك قال فی الأنوار الحجابیة نور إئی أراه ثم وعد بالرؤية». (ابن عربی، بی تا، ج. ۲، ص. ۱۷۰)

در مقابل این حجاب‌های مثبت و ارزشمند، نوع دیگری از حجاب‌ها، مانع پیشرفت انسان در مسیر زندگی هستند. این نوع از حجاب‌های منفی و کدر باید برطرف شوند تا نور بر زندگی انسان بتابد و مسیر را روشن کند. همانطور که وقتی ابرهای سیاه مقابل خورشید قرار می‌گیرند مانع از بهره‌مندی ما از نور خورشید می‌شوند، برخی حجاب‌ها و قیود بین انسان و مبدأ هستی فاصله می‌اندازند. این حجاب‌ها، چشم انسان را بر نور و روی وطن حقیقی می‌بندند و انسان را از درک معنای اصیل و اصولی زندگی دور می‌کند. بنابراین طبق دیدگاه قاضی سعید، برای معنادار کردن زندگی چاره‌ای نیست جز اینکه این گروه از حجاب‌ها را کنار بزنیم تا به سوی معنای نورانی و معنوی زندگی توجه پیدا کنیم.

انسان، معجونی از اجسام و ارواح و خلاصه‌ای از همه اعیان و اشباح است. پس از هر نوعی از انواع چیزی در انسان وجود دارد و به واسطه خلقت انسان، سنت الهی که هیچ تبدیلی در آن راه ندارد، جاری شد. همه‌ی اجسام نسبت به انسان و با توجه به سیر الی الله او، حجاب به حساب می‌آیند. انسانی که سالک است و می‌خواهد به حقیقت برسد گریزی ندارد جز آنکه حجاب جسمانیت را کنار بزند. کنار زدن این حجاب یعنی آنکه صفات جسمانی محض و لوازم بشری و مقتضایات قوای حسی و تمایلات قوای باطنی، و نه جنبه‌ی نورانی و روحانی جسم، را بمیراند و آرزویش را یک چیز قرار دهد و تنها یک چیز را بطلبد. و این در نزد برخی به معنای «موت اختیاری» و «بمیرید پیش

از آنکه مرگ سراغتان بیاید»^۱ است. (قاضی سعید قمی، ۱۴۲۱، ص. ۱۶۵)

حجاب، از دوری از وطن واحد و غربت از محل سرور و نور سرچشمه می‌گیرد. حجاب‌ها از مراتب وجودی نزولی هستند که از مبدأ مبادی آغاز می‌شوند و به اسفل السافلین می‌رسند. (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۱۲۲) انسان برای آنکه زندگی‌اش همراه با نور و شادی حقیقی باشد گریزی ندارد جز آنکه حجاب‌های نازله را کنار بزند و در مسیر حق گام بردارد. وقتی حجاب کنار رود و نور دیده شود فهم و درک می‌آید. «هنگامی که برهان قطعی بر مطلبی اقامه شد، شخص نمی‌تواند بگوید من آن مطلب را نمی‌خواهم بفهمم. درست مانند اینکه وقتی نور و چراغ روشن شد ممکن است کسی چشم باز نکند؛ اما چون چشم گشود دیگر نمی‌تواند بگوید نمی‌خواهم نور را ببینم. ما در مواجهه‌ی با برهان، مضطر [ناچار] به فهم هستیم.» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص. ۲۱-۲۰)

گناهان، از جمله‌ی حجاب‌هایی هستند که زندگی انسان را به سرایشی بی‌معنایی می‌اندازند و از حقیقت و معنا دور می‌کنند. اگر این بیان دینی و مذهبی را بپذیریم که خلقت انسان بامعناست و بر طبق هدف و غایتی بناشده و قرار است ما با انجام برنامه‌ای به سوی نور بازگردیم، گناهان و نافرمانی‌های اخلاقی و اجتماعی و شرعی، بر اساس نوع گناه مانند پرده‌ای نازک یا سدی عظیم بین ما و نور قرار می‌گیرند و مانع از کسب فضیلت و معنویت در زندگی ما می‌شوند. «بدان، دربند شدن بنده با گناهان همچون غُل و زنجیری است که بنده را از به دست آوردن آنچه باعث بالارفتن درجه و رسیدن به بهشت‌های عالی می‌شود، باز می‌دارد.» (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۱۹۴)

۱. حدیث مشهور نبوی در بحار الانوار، ج. ۷۲، ص. ۵۹.

گناهان روح فردی انسان و روح اجتماعی جامعه را آلوده می‌کند و فرد گناهکار و در صورت گسترش، تمام جامعه را از حرکت درست و معنادار منع می‌کند. قوای فردی و طبیعت انسانی را تغییر می‌دهد، عقل را سست می‌کند، فطرت را تیره می‌نماید و قلب را از محبت و عشق تهی می‌کند. «احتمال دارد مراد از گناه، حجاب میان عبد و رب باشد و آنچه دوری از مقام قُرب را به جا می‌گذارد». (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۱۱۸)

۵. زیست اخلاقی

یکی از مهم‌ترین مباحث تأثیرگذار در معنای زندگی بشر، زیست اخلاقی است. زندگی اخلاق‌مدارانه و مبتنی بر رعایت اصول و چارچوب‌های اخلاقی به انسان جهت می‌دهد و این حقیقت را برایش آشکار می‌سازد که نمی‌تواند هر رفتاری را انجام دهد، هر سخنی را بر زبان آورد و هر کرداری از او سر زند بلکه باید نظام‌مند و اخلاق‌محور، بگوید و بنویسد و رفتار کند. از سویی دیگر اگر مبانی نهیلیستی یا پوچ‌گرایی در زندگی انسان رسوخ کند، می‌تواند نتایج ضد اخلاقی به بار آورد. چون انسانی که زندگی را بی‌معنا و پوچ تعریف کند، ممکن است دیگر به هیچ اصول و آدابی پایبند نشود و حتی قتل‌ها و کشتارها و تجاوزهایش را توجیه نماید. در کتاب مقدس هم زندگی معنادار، زندگی اخلاقی تعریف شده است: «خداوند از تو چه چیز را می‌طلبد غیر از اینکه انصاف را به جا آوری و رحمت را دوست بداری و در حضور خدای خویش با فروتنی سلوک نمایی؟»^۱ لازم نیست که معنای زندگی معنایی دشوار و پیچیده و رمزآلود باشد؛ بلکه گاهی مسائل پیش پا افتاده و به

۱. میکاه، باب ۶: آیه ۸.

ظاهر ساده‌ی اخلاقی بر معنای زندگی ما اثرگذار است. ادیان و پیامبران تلاش کردند که همین معنای ساده را برای مردم تبیین کنند و آن‌ها را دعوت به زیست اخلاقی نمایند تا زندگی معناداری داشته باشند. همانطور که از آیه‌ی کتاب مقدس نمودار است، رعایت انصاف و دوست داشتن رحمت و با نگاه انصاف و رحمت به خود و دیگران و طبیعت و زندگی نگاه کردن، معنابخش زیست ماست. این مسأله‌ای است که در تمام ادیان دیده می‌شود و قاضی سعید هم می‌کوشد با ادبیات عرفانی و روایی و فلسفی خود آن را تبیین کند.

امروز با وجود پیشرفت‌های گسترده علمی و صنعتی و تکنولوژی، اخلاق نه تنها به اندازه کافی گسترش نیافته است بلکه پسرفت هم داشته است. افزایش ارتکاب جرم‌ها، رشد بی‌سابقه تولید و قاچاق و مصرف انواع موادمخدر سنتی و صنعتی، تروریسم، کودک‌کشی، گسترش تجاوزهای جنسی و انواع هرزگی‌ها و.... نشان‌دهنده‌ی وضعیت نامناسب اخلاقی در دنیاست. به همین دلیل است که برخی اندیشمندان غربی معاصر پیشنهاد می‌دهند «برای پرهیز از آثار غیرانسانی جهانی‌سازی لازم است که اخلاق هم جهانی‌سازی شود.» (کونگ، ۱۳۹۱، ص. ۸۸)

«آیا در واقع، زندگی شکنجه‌گر نازی‌ای که زندگی‌اش را وقف آزار و شکنجه دیگران کرده [و برنامه‌اش را با موفقیت پیش می‌برد و از کار خود رضایت دارد] می‌تواند معنادار معرفی شود یا نه؟». (کاتینگهام، ۱۳۹۳، ص. ۳۹) شاید برخی لذت بردن انسان از عملی را - اگرچه غیراخلاقی باشد - برای معنادار بودن زندگی آن شخص کافی بدانند. اما اگر با عینک قاضی سعید به این مسأله نگاه کنیم، باید بگوییم که یکی از شرایط زیست انسانی آن است که با اخلاق زندگی کند. زندگی معنادار با

رفتار و گفتار غیراخلاقی که هم نفس خود شخص را می‌آزارد و هم دیگران را می‌رنجاند، سازگار نیست. حیات ما فقط محدود به این عالم خاکی نیست که با لذت موقتی و محدود، آن هم با عملی غیراخلاقی، زندگی معنای حقیقی پیدا کند.

از لابه‌لای کلمات قاضی سعید این مسأله برای ما روشن می‌شود که او به یک نوع غایت‌شناسی اخلاقی برای جهان اعتقاد داشت. یعنی بالاتر از اخلاق فردمحور و شخص‌مركز، در ورای اهداف خلقت، غایتی اخلاقی نهفته است و مجموع عالم و هستی به سوی آن هدف حرکت می‌کند.

نکته‌ای که از مطالعه آثار قاضی سعید قمی به دست می‌آید، توجه وی به آموزه‌های اخلاقی است. وی در فصلی که درباره لباس نمازگزار سخن می‌گوید، ضمن اشاره به جامعه‌ی ظاهری، از اهمیت بیشتر جامعه‌ی باطنی می‌گوید. نباید به اعمال عبادی ساده نگریم و تنها ظاهر آنها را در نظر گرفت. قاضی سعید می‌گوید همین پاکی ظاهری لباس نمازگزار هم برای زندگی مومنان پرمعناست و به انسان کمک می‌کند تا گستره‌ی دیدش را باز کند و معنای جدیدی از آن کشف کند: «بهترین لباس، جامعه‌ای است که تو را از خداوند مشغول نسازد، بلکه به او نزدیک گرداند و باعث شکر، ذکر و بندگی او گردد و تو را به خودپسندی ریا، خودآرایی، فخرفروشی و تهی مغزی وادار نسازد چراکه این‌ها آفات دین به شمار می‌روند و مایه سنگدلی می‌شوند.» (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۶، ص. ۷۰) زیست اخلاقی و دوری از بدی‌ها و ناپاکی‌ها، آرامش‌بخش است.

به طور کلی، اگر نفس انسانی گرفتار رذیله‌های اخلاقی شود، رهایی نفس از بدن مشکل می‌شود: «ان اکتسبت ملکات رذیله، صعب خلاصها من البدن» (قاضی سعید قمی، ۱۳۵۵، ص. ۱۰۵) و چون اصل حقیقت زندگی انسان با نفس و روح است، با

گرفتار شدن نفس در تن، زندگی انسان نیز تغییر پیدا می‌کند و به جای توجه به نفس و عالم بالاتر، در بدن و جسم گرفتار خواهد شد. بنابراین، ناپاکی‌های اخلاقی مسیر درست زندگی انسان را می‌بندد و در سبک زندگی تغییر منفی ایجاد می‌کند.

آیا معناداری زندگی با اخلاق به معنای آن است که تنها انسانی زندگی بامعنا دارد که پاک و بی‌نقص و بدون گناه و بااخلاق باشد؟ «ادعای ما این نیست که زندگی معنادار تنها می‌تواند زندگی دارای فضایل بدون عیب و نقص باشد. تمام انواع لغزش‌ها و ناکامی‌ها خصیصه‌ی کلی زندگی همه‌ی انسان‌هاست.... بنابر دیدگاه سنت‌های دینی، برای اینکه زندگی معنادار باشد به جای اینکه تابعی صرف از انتخاب‌های فردی جداگانه باشد باید دارای برخی الگوهای متناسب با طبیعت بشری ما باشد». (کاتینگهام، ۱۳۹۳، ص. ۴۶-۴۷) این مطلبی است که قاضی سعید هم بر آن تأکید دارد؛ یعنی همه‌ی انسان‌ها با خطا و گناه و بی‌اخلاقی مواجه هستند، مهم آن است که انسان غرق در گناه و بداخلاقی نباشد، در مسیر الهی حرکت کند و خطاهایش را جبران نماید. انسان همان‌طور که ظاهرش را با لباس می‌پوشاند باطنش را نیز با لباس صدق و راست‌کرداری بپوشاند، اخلاق بد را از بین ببرد، کسی را رسوا نکند، به عیب‌های خود مشغول باشد نه کردار غیر، از آنچه معنا و مفهوم ندارد چشم بپوشد، هوای نفس را نابود کند، گناهان خود را فراموش نکند و به عیب خود نادان نباشد. (قاضی سعید قمی، ۱۳۹۶، ص. ۷۱) انسان نباید با چند گناه و خطا، دچار ناامیدی و سرگردانی شود. راه معنایی باز است و انسان هر لحظه فرصت بازگشت را دارد و این بازگشت به زیست اخلاقی، معنای تازه‌ای برای انسان خطاکار به همراه خواهد داشت.

۶. زیست معنوی

خورشید، پرتوهای گوناگون و نورهای متنوعی از خود می‌تاباند که گرچه همه آن‌ها در نور بودن مشترکند اما در شدت و ضعف مختلفند. نور هرچه به منبعش نزدیک‌تر باشد در گرما و نور شدیدتر است و هرچه از منبع فاصله می‌گیرد از گرمایش کم می‌شود و نورش ضعیف می‌شود. انوار و حقایق آسمانی نیز مانند نور خورشید به آن مقداری در عوالم پایین‌تر و به خصوص دنیا منتشر می‌شوند که با آن‌ها بتوان از حقایق درست و مناسب زمینی استفاده کرد. این حقایق که منبع اصلی خود و عالم جبروت جدا می‌شوند، هرچه به سمت پایین و عالم شهادت و محسوس ما هبوط می‌کنند ضعیف و ضعیف‌تر می‌شوند و حتی ممکن است در تاریکی دنیا، خاموش شوند. انسان در زندگی خود به نور نیازمند است. به همان اندازه که نور مادی خورشید، برای گرمادهی و حیات‌بخشی لازم است، نور معنوی نیز ضروری و زندگی‌ساز و معنابخش است.

امروز در دنیا بحث از معنویت، طرفداران زیادی دارد. بسیاری از مردم در دوران مدرن غرب و پس از بسته‌شدن در دین یا کم‌اهمیت شدن و فراموشی آموزه‌های دینی، به تدریج به دنبال گمشده‌ای می‌گردند تا فطرت خویش را با آن سیراب کنند. البته شاید برخی میان دین و معنویت تفاوت قائل شوند: «معنویت بسیار جامع‌تر از ایمان مذهبی است زیرا تمام فعالیت‌های معنوی عرفان ارتدکس و اعتقادات کلیسایی تا جریان‌های باطنی عصر جدید را در برمی‌گیرد». (کونگ، ۱۳۹۱، ص. ۲۶) هدف همه‌ی ادیان آسمانی و کتاب‌های وحیانی، معنوی کردن زندگی انسان و متصل کردن بشر به نور

است. در قرآن هم می‌خوانیم: «اللّٰهُ نور السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^۱ این نور، نور حقیقی است نه مجازی و تشبیهی. مبدأ نخستین، نور حقیقی و روشنایی بخش و گرم‌دهنده‌ی زندگی انسان است.

انسان در دنیا با کسب نورانیت، به مبدأ و منبع اصلی خود میل و گرایش پیدا می‌کند. «فکلّمَا غلبت النوریه، قویت النسبة الی المبدأ الأعلى و ضعفت الرّغبة الی الدّار الدّنیاء» (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۶۵۷) اگر شدت این نور بیشتر باشد، میل و گرایش انسان به مبدأ اعلی هم شدیدتر خواهد شد و از سویی دیگر رغبتش به دنیا کم‌تر خواهد بود. اما اگر نورانیت ضعیف و کم سو شود به تناسب آن انسان حریص‌تر می‌شود و به دنبال دنیا می‌دود و برای جمع‌آوری متاع و اموال عالم مادی کوشش می‌نماید. (همان) پس هرچه انسان از حقایق نورانی و آسمانی وارد شده به این عالم، نور بیشتری کسب کند نورانی‌تر می‌شود و گرایشش به مبدأ اولی بیشتر می‌گردد و هرچقدر از حقایق نورانی فرافتاده در عالم ماده بهره کمتری ببرد کم نورتر و سیاه‌تر و تاریک‌تر می‌شود. و چه خوب است انسان مانند خورشید باشد که نورش را از ذات ملکوتی و حقیقت نوری‌اش و بدون واسطه می‌گیرد، برخلاف ماه که نورش را از خورشید دریافت می‌کند: «أَنَّ نور الشمس غیر مکتسب من الغیر، بلا توسط شیء بینها و بین بارئها، مکتسب هی منه نورها، و بالجمله تدلّ علی أنّ نورها من ذاتها الملکوتیه و حقیقتها النوریه». (قاضی سعید قمی، ۱۴۲۱، ص. ۱۷۶)

نقش زیست اخلاقی یا رویکرد «معنویت دینی» بر معنای زندگی (از نگاه قاضی سعید قمی)

۱۴۵

میان اعمال و رفتار انسان و این حقایق نورانی آسمانی یک رابطه دو طرفه برقرار است. از یک طرف این انوار و حقایق نورانی در سیر نزولی، از عوالم مختلف بالا

می‌گذرند و به سوی آخرین عالم؛ یعنی عالم ماده و طبیعت جاری می‌شوند و به تناسب گذر از این عوالم و رسیدن به مراتب پایین‌تر، همچون خورشید از شدت و گرمایش کاسته می‌شود. اگرچه از نور این انوار و حقایق کم می‌شود اما به هر حال از این نورهای متفرق و پایین آمده، همه عوالم وجودی یا امت‌ها یا حداقل گروه کوچکی از انسان‌ها می‌توانند استفاده کنند و نورانی شوند. بنابراین با این تبیین، انسان‌ها باید بکوشند هرچه بیشتر از این حقایق بهره ببرند و خود را بسازند و با تلاش برای کسب نور، زندگی خود را بسازند و معنادار کنند.

از طرف دیگر چون آسمان‌ها از نورهای مختلف آفریده شده‌اند، تا اعمال و کردار انسانی نورانی نشوند، بالا نمی‌روند و به سوی مبدأ نخستین و منبع اصلی گرایش پیدا نمی‌کنند. «لأنَّ السَّمَاوَاتِ خَلَقَتْ مِنْ أَنْوَارٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي الْإِضَاءَةِ وَ التَّوْرِيَّةِ، فَمَا لَمْ تَصْرُ هَذِهِ الْأَعْمَالُ فِي التَّوْرِيَّةِ مِنْ جِنْسِهَا، لَمْ يُمْكِنْ أَنْ تَصْعَدَ إِلَيْهَا». (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۶۵۸) کردار و اعمال انسان در هر آسمانی که پذیرفته می‌شوند متناسب با آن آسمان پاداش می‌گیرند و به نور آن آسمان در می‌آید و بر نورش افزوده می‌شود و «نور علی نور» می‌شود. (همان) این مطلب نشان می‌دهد هدف از رفتارهای انسانی و به خصوص اعمال عبادی او و نحوه مواجهه‌اش با دیگران، تنها یک صورت و شکل ظاهری نیست بلکه قرار است با این رفتار و اعمال و اخلاق به نور و معنا برسد.

وقتی یک انسانی خود را و زندگی‌اش را نورانی و دارای معنا کرد می‌تواند بر زندگی دیگر انسان‌ها نیز اثر بگذارد و به افراد دیگر هم جهت دهد و با بهره‌مند کردن دیگران از نور و زندگی بامعنای خود، آن‌ها را به سوی معناداری سوق دهد. چون خاصیت نور همین است که خودش به ذاتش روشن است و روشن‌کننده غیر خودش

است: «أنه الظاهر بذاته المظهر لغيره». (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۲۶۱) قاضی سعید بر این نکته تأکید دارد که همانطور که نور خداوند که "نور الانوار" است همه عوالم وجود را در بر می گیرد، هر کسی؛ یعنی پیامبران، اولیاء، اصفیاء مؤمنان و پارسایان، که از نور خدا نورانی شده‌اند، با نور خود گروهی دیگر را نورانی می کنند. (قاضی سعید قمی، ۱۳۳۹، ص. ۱۳۲) برخی نور خود را به یک قبیله و طایفه منتقل می کنند و برخی یک کشور را یا یک شهر یا یک محله را و یا یک خانواده را از نور خود بهره مند می کنند و با نور خود به دیگران جهت و معنا می بخشند.

یک نور اصیل، به دلیل مصلحت خالق یا گناه نیکان، از عالم امر هبوط می کند تا با این هبوط و سقوط به عوالم پایین تر، اصلاح شود و حالش خوب شود و دوباره به مقام سابق و نزد نور الانوار بازگردد. انسان به عنوان ماده نیز باید با سیر صعودی، خود را موازی با این نور قرار دهد تا از آن استفاده کند و با آن زنده شود. نور یاد شده وقتی در سیر نزولی به جایگاه لوح محفوظ می رسد از چهار جهت نورانی می شود، انسان نیز در سیر صعودی از چهار جهت نورانیت پیدا می کند. پس هر یک از این نورها حداقل یک نفر را زنده می کند و حیات می بخشد. (همان، ص. ۱۳۶-۱۳۵) انسان برای آنکه زندگی معناداری داشته باشد باید به سمت نور حرکت کند. معدن نور و محل افاضه‌ی آن، عقل است: «نور، عقل کل است چون عقل معدن نورهاست و منبع اشعه نور جمال واحد قهار است و عقل، نور را بر همه چیز می تاباند و افاضه می کند». (قاضی سعید قمی، ص. ۱۴۲۱، ۱۴۱)

دو نور و دو خورشید در حیات ما وجود دارد. همانطوری که عقل کلی، مرکز دایره‌های عقلی است و هر صاحب نوری در عالم علوی و سفلی نورش را از عقل کلی

عاریت می‌گیرد، همچنین خورشید محسوس در این عالم، مرکز نورهای حسی است. پس همه‌ی نورهای محسوس، نورشان را از خورشید مشهود در آسمان می‌گیرند و بر اساس مرتبه و طبقه خود از آن استفاده می‌کنند و همه‌ی انوار عقلی و علوی نور خود را از خورشید عقلی باطنی به دست می‌آورند. عالم حسی همچون صنم برای عالم عقلی است [یعنی عالم حسی، ظهور و تجلی عالم عقلی است] و خورشیدی که در این عالم می‌بینیم در حقیقت اثری از خورشید مافوقش است. و در حقیقت، نور، واحد است. [دو نور نداریم؛ بلکه یک حقیقت متصل است که اصلش در عالم بالاست و فروغ آن در این عالم حسی دیده می‌شود]. (ر.ک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۲۶۴-۲۶۱)

روح انسانی وقتی نورانی شد و زنده شد، دیگران را زنده می‌کند. قاضی سعید می‌نویسد: «ارواح هر جا که باشند می‌توانند ماده‌ای را زنده نمایند و حیات و زندگی را در آن جاری کنند. همانطور که در خبر سامری شنیده‌ای که صدا و حیات گوساله به واسطه فیض و برکت خاکی بود که جبرئیل بر آن راه رفته بود و همچنین در خبر آمده است اثر روح، جاری شدن حیات و زندگی است.» (قاضی سعید قمی، ۱۳۳۹، ص. ۱۳۶)

انسان در مسیر زیست خود باید بیاموزد که برای حیات و زندگی حقیقی و معنادار، روحش را در معرض انوار و حقایق نازل شده قرار دهد تا اوج یابد و به سرمنزله بازگردد نه اینکه اسیر تاریکی دنیا شود؛ چون به قول قاضی سعید، اثر این نور، زنده ساختن و حیات بخشیدن است: «یحیی بحیاته و یوجد بنور وجوده» (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۶۶۲)

اعمال عبادی، مانند روزه، ما را به انوار نورانی شبیه می‌کنند و ما را نورانی می‌کنند: «بالصوم یتشبه الإنسان بالملائكة المقربین و الأنوار القدیسین» (همان، ص. ۶۷۹)

خداوند عرش یا عالم مثال را از نورهای مختلف خلق کرد. معدن نور سبز، حقیقت میکائیل است. نور سبز بر اقلیم‌های قوای نباتی که منبع سبزی هستند، احاطه دارد. و ظاهراً از این نور سبز، همه‌ی سبزی‌هایی که در عالم؛ از نفوس و صورت‌ها و اعراض هستند، سبز می‌شوند. بلکه سبزی یعنی این طبیعت، از آن نور با جعل بسیط و اختلاف در مراتب سبزی، به وجود آمده باشد. منبع نور زرد حقیقت عزرائیل است. و این نور غالب است در عالم صورت‌ها و نفوس و اعراض قاهر که در آن قبض [جان] و میراندن و استحاله تحقق می‌یابد. نور قرمز، عامل منیت و قوه و غلبه است. نور قرمز، از جبرئیل انشعاب یافته است چون او نگهبان سربازان و هلاک‌کننده جباران و خراب‌کننده دیار و ساختمان‌هاست. منشأ نور سفید اسرافیل است. این نور، نور الانوار است که بر همه‌ی عوالم آسمانی و زمینی احاطه دارد و اصل همه‌ی نورهاست و به قوه حیوانی که منبع حیات است اختصاص دارد. (قاضی سعید قمی، ۱۴۲۱، ص. ۱۴۲-۱۴۳) این چنین است که انسان با عبادت و تسلط بر قوای مختلف خود، به نورانیت سبز و زرد و قرمز و سفید دست می‌یابد و به مرتبه ملانکه مقرب می‌رسد و زندگی‌اش رنگ و نور الهی می‌گیرد.

مسیر معنوی، ما را به سوی آرامش ذهنی و فکری هدایت می‌کند. «هدف مشترک بیشتر اشکال معنویت، اغلب این است که می‌خواهند ما را از دل‌مشغولی‌های معمول نظیر شغل مقام و ثروت اندوزی دور کرده، و در مقابل ما را آماده کنند تا روی امری بسیار ساده و در عین حال رازآمیز تمرکز کنیم: حضور ما اینجا، در این لحظه، در نقطه‌ی ثابتی از جهان در حال چرخش». (کاتینگهام، ۱۳۹۳، ص. ۱۱۰) اما برخلاف جمله آخر عبارت فوق، قاضی سعید به پیروی از منابع دینی و عرفان شیعی، نمی‌خواهد ما را روی

اینجا متمرکز کند؛ دقیقا برعکس، او می‌خواهد ما را از اینجای خاکی و مادی غافل کند و به آنجای معنوی و روحانی برساند.

نتیجه‌گیری

۱- عالم هستی و زندگی انسان به عنوان بخش مهمی از هستی، هدفمند است و معناداری زندگی انسان با این هدفمندی پیوند مستقیم دارد. معنادار دانستن زندگی انسان بدون توجه به ساختار خلقت و هدفمندی آفرینش بی‌معناست.

۲- انسانی که در عالم ماده و دنیا زندگی می‌کند، غریب و تنهاست و تنها زمانی از غربت و تنهایی خارج می‌شود که به ارتباط معنامندی زندگی با مبدا نورانی خلقت توجه داشته باشد.

۳- یکی از وظایف مهم انسان، زندگی اخلاقی در عالم ماده و دنیاست. نورانی بودن انسان، روشن بودن مسیر صعودی حرکت به سوی مبدا و نجات از غربت و تاریکی با زیست اخلاقی پیوندی محکم دارد. به همین دلیل زندگی بدون زیست اخلاقی، زندگی نباتی و حیوانی است نه زندگی هدفمند و حقیقی انسانی.

۴- امر اخلاقی، آن چیزی است که شارع و دین آن را تعریف می‌کند. بنابراین اخلاق دینی و اسلامی روشنی بخش و معناده زندگی است نه اخلاق سکولار و فارغ از دین. به همین دلیل از نگاه قاضی سعید قمی، انسانی اخلاق‌مند است که طبق احکام دینی رفتار و عمل کند و به قواعد و اصول دینی پایبند باشد و حجاب‌هایی که او را از دین‌داری و خدا‌باوری دور می‌کند، کنار بزند.

۵- زیست اخلاقی فقط در دوری از گناه و انجام اعمال عبادی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه انسان اخلاق‌مدار باید قلب و دل و فکر و اندیشه خویش را پاک کند. یعنی علاوه بر طهارت ظاهری باید به طهارت درونی هم توجه داشت؛ بلکه طهارت معنوی نفسانی

و پاک کردن اندیشه و قلب از امور ناشایست و ناپاک بسیار مهم‌تر از طهارت بدن و جسم است. بنابراین طبق تفسیر عرفانی اخلاقی قاضی سعید حتی وضو رفتن و غسل کردن برای اعمال شرعی و دینی، نمادها و نشانه‌هایی برای طهارت معنوی نفسانی و توجه انسان به دوری از گناه با دست و پا و چشم و سر و مغز و اندیشه است.

۶- قاضی سعید به غایت‌شنای اخلاقی برای جهان باور دارد و معتقد است اخلاق فقط فردمحور و شخصی نیست بلکه اخلاق بخشی از نظام هستی است. یکی از اهداف خلقت، زیست اخلاقی است و مجموع عالم و هستی به سوی این غایت اخلاقی حرکت می‌کند.

۷- لازمه‌ی زیست اخلاقی، زیست معنوی است. برای رسیدن به غایت اخلاقی در آفرینش هدفمند عالم باید به سمت زیست معنوی گرایش داشت. اخلاقی شدن در سایه گرایش به معنویت و حرکت به سوی نور و دوری از ماده و دنیا به دست می‌آید نه در قالب بی‌دینی و زندگی سکولار و عشق به ماده. بنابراین گرایش به دین و معنویت و انجام اعمال شرعی و دینی و مذهبی برای زیست اخلاقی و به تبع آن معنادار شدن حقیقی زندگی اهمیت دارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس.
۳. ارسطو (۱۳۶۹ه.ش)، درباره نفس. ترجمه و تحشیه: ع.م.د، چاپ سوم. تهران: انتشارات حکمت.
۴. ابن عربی، محیی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیة*. جلد دوم. بیروت: دارصادر.
۵. _____ (۱۳۸۵ه.ش)، *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: نشر طرح نو.
۶. استیس، والتر تی (۱۳۸۲). «در بی معنایی معنا هست». ترجمه اعظم پویا، *مجله نقد و نظر*. بهار و تابستان، ۲۹ و ۳۰. ۱۰۸-۱۲۳.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷ه.ش). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. چاپ یازدهم. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸ه.ش). *ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم*. چاپ اول. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. خواجه نصیر الدین طوسی (۱۴۳۳ه.ق). *شرح الاشارات و التنبیها* (ابن سینا). تحقیق آیت الله حسن زاده آملی. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.
۱۰. الزبیدی، محمد مرتضی (بی تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*. ج ۲۵. بیروت: دار مکتبه الحیاه.
۱۱. القاضی سعید، محمد بن محمد مفید قمی (۱۳۳۹ش). *الاسرار العبادات و حقیقة الصلوة*. تصحیح و حواشی و مقدمه سید محمدباقر سبزواری. تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. _____ (۱۳۹۶ش). *اسرار عبادات و حقیقت نماز*. ترجمه علی زمانی قمشه ای. چاپ دوم. قم: آیت اشراق.

۱۳. _____ (۱۳۵۵ه.ش). *تعلیقات بر اثولوجیا*، در کتاب منتخبی از آثار حکمای الهی. تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. جلد ۳. مشهد: سلسله انتشارات فلسفی.
۱۴. _____ (۱۳۸۱ه.ش). *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات*. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. چاپ اول تهران: ناشر میراث مکتوب با همکاری کتابخانه و موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۵. _____ (۱۴۱۵ه.ق). *شرح توحید الصدوق*. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. جلد اول. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. _____ (۱۴۱۶ه.ق). *شرح توحید الصدوق*. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. جلد دوم. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. _____ (۱۴۱۹ه.ق). *شرح توحید الصدوق*. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. جلد سوم، چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. _____ (۱۴۲۱ه.ق). *شرح الاربعین*. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. چاپ اول. تهران: ناشر میراث مکتوب.
۱۹. قیسری رومی، محمد داوود (۱۳۸۴ش). *شرح فصوص الحکم ابن عربی*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. کاتینگهام، جان (۱۳۹۳ش). *معنای زندگی*. مترجمان امیرعباس علیزمانی و مریم دریانی اصل. چاپ اول. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). *اصول کافی*. مترجم لطیف راشدی و سعید راشدی. جلد ۲. قم: انتشارات اجود.
۲۲. کونگ، هانس (۱۳۹۱ش). *هنر زیستن (تأملاتی در معناداری زندگی)*. مترجم حسن قنبری. چاپ اول. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۳. مسکویه، ابی علی (بی تا). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. قم: انتشارات بیدار.

۲۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۶). *راهی به رهایی (جستارهایی در عقلانیت و معنویت)*. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
۲۵. نیچه، فردریک (۱۳۵۲). *چنین گفت زردشت*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: انتشارات نیلی.
۲۶. _____ (۱۳۸۱). *غروب بتان*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: انتشارات آگه.
۲۷. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۳). *حکمت اشراق*. تحقیق مهدی علی‌پور. ج ۲. چاپ سوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
28. Heidegger, Martin (1977). *Letter on Humanism, Basic writings*. New York: Edited by David K. Farrell.
29. Klemke, E. D. ed (1981). *The Meaning of life*. Oxford University Press.
30. Oppenheimer, Mark (April 15, 2011). A 'Good Book,' Absent God, New York Times, Retrieved 15 June 2012.

ساخت، اعتباریابی و ساختار عاملی پرسشنامه حرص بر اساس منابع اسلامی

احمد امیدی*

مصطفی جهانگیری**

چکیده

هدف پژوهش حاضر، ساخت، اعتباریابی و تعیین ویژگی‌های روان‌سنجی پرسشنامه حرص بر اساس منابع اسلامی با نگاه روان‌شناختی بود. روش پژوهش تحلیل محتوای کیفی سیه و شانون از نوع استقرائی به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها و روش پیمایشی برای ساخت پرسشنامه بود. جامعه آماری طلاب و دانشجویان بودند که تعداد ۲۱۲ نفر به شیوه نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای انتخاب گردید. روایی محتوا برای یافته‌های بدست آمده و گویه‌های ساخته شده توسط متخصصین علوم انسانی و روان‌شناسی بدست آمد، هر آیتی که حداقل CVR آن ۰/۹۹ و شاخص CVI آن ۰/۷۹، بود، انتخاب گردید. روایی سازه به دو شیوه تحلیل عاملی اکتشافی و تاییدی با دو ابزار Amos24 و spss26 مورد بررسی قرار گرفت و دو عامل حرص مذموم و ممدوح هر کدام با ۱۶ گویه کشف و تأیید گردید. اعتبار پرسشنامه با نمره همبستگی هر گویه با مولفه و روش دو نیمه‌سازی گاتمن و ضریب اسپیرمن - براون و آلفای کرونباخ حرص مذموم برابر با (۰/۸۷۵) و حرص ممدوح برابر با (۰/۸۶۴) بدست آمد که حاکی از همسانی درونی بالای پرسشنامه حرص بر اساس منابع اسلامی است. با تأیید روایی و اعتبار پرسشنامه حرص بر اساس منابع اسلامی پژوهشگران می‌توانند در تحقیقات پژوهشی و روان‌شناختی برای سنجش و کمی‌سازی صفت حرص از پرسشنامه حرص بر اساس منابع اسلامی استفاده کنند.

کلیدواژه‌ها: پرسشنامه، حرص، روایی و اعتباریابی، منابع اسلامی

* دانشجوی دکتری گروه روان‌شناسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ایران (Omidi.ahad@gmail.com)

** دانشجوی دکتری گروه روان‌شناسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ایران (mostafajahangiry1372@gmail.com)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹)

مقدمه

برای سالیان دراز، موضوع حرص در علومی مثل فلسفه، اقتصاد و سیاست جایگاه بسیار مهمی داشته است (لمبی و هاوگن^۱، ۲۰۱۹، ص. ۳۲). پژوهشگران متعددی به اهمیت این موضوع پی برده و تحقیقاتی در رابطه با آن انجام داده‌اند (رابرستون^۲، ۲۰۰۱). با وجود اینکه صفت حرص از ابتدای خلقت ملازم انسان بوده (سونتجنز^۳، ۲۰۱۶، ص. ۶۱)، ولی در علم روان‌شناسی، در ابتدا، توجه محدودی به این موضوع شده است (سونتجنز، ۲۰۱۶). در دهه‌های اخیر، به دلیل اهمیت بسیار زیاد صفت حرص در توصیف، تبیین، پیش‌بینی و کنترل رفتارهای انسان، توجه روان‌شناسان به سمت این صفت نفسانی جلب شده و دیدگاه‌های مختلف روان‌شناختی برای تبیین آن ارائه کرده‌اند (چن^۴، ۲۰۱۸).

صفت حرص، ماهیت بسیار پیچیده‌ای دارد به همین دلیل تبیین‌های متعددی نسبت به آن صورت گرفته است (جین و ژو^۵، ۲۰۱۳). برخی از پژوهشگران، حرص را فقط به عنوان ویژگی منفی در نظر می‌گیرند و برخی دیگر قائل به این هستند که روی یک پیوستاری قرار دارد که دامنه آن می‌تواند از منفی تا مثبت را شامل شود (لمبی و هاوگن، ۲۰۱۹، ص. ۳۲). قبل از میلاد استدلال می‌کردند که حرص ضرورتاً منفی نیست، زیرا انگیزه پیشرفت را تحریک می‌کند (زاگورین^۶، ۲۰۰۹). بعداً هیوم (۱۷۳۹)،

-
1. Lambie, G. W., & Haugen, J. S.
 2. Robertson, A. F.
 3. Seuntjens, T. G.
 4. Chen, B.
 5. Jin, H., & Zhou, X. Y.
 6. Zagorin, P.

استدلال کرد که حرص به مثابه یک شمشیر دولبه است: از یک سو می‌تواند افراد را برانگیزاند که بهتر عمل کنند و از طرف دیگر می‌تواند عواقب ویرانگری برای فرد و جامعه داشته باشد (سونتجنز، ۲۰۱۶، ص. ۶۱). با توجه به ماهیت دوگانه حرص که پتانسیل نتایج مثبت و منفی را دارد چندین محقق ادعا می‌کنند که حرص به خودی خود نباید به‌عنوان اخلاقی یا غیراخلاقی ارزیابی شود (اوکا و کوچیتی^۱، ۲۰۱۴).

به سبب تصورات مختلف و تحقیقات محدود روان‌شناختی در زمینه حرص، تعریف واحدی از حرص در بین پژوهشگران روان‌شناس ارائه نشده است (وانگ، مالهورتا و مورنیگان^۲، ۲۰۱۱). لازاروس و لازاروس^۳ (۱۹۹۴)، حرص را به‌خواستن بیش از آن چیزی که فرد بدان نیاز دارد. نی نی واگی^۴ (۲۰۱۰)، احساس نداشتن به اندازه کافی و بیشتر خواستن دائمی و ناوارو و شوارتزبرگ^۵ (۲۰۰۷)، اشتیاق زیاد به چیزی که فراتر از نیاز فرد باشد، تعریف می‌کنند. لمبی و هاوگن (۲۰۱۹)، پس از بررسی جامع ادبیات مفهومی و تجربی، حرص را به معنای تمایل افراطی برای بدست آوردن یا حفظ چیزی که افراد برای آن ارزش قائل هستند تعریف می‌کند که آن چیزها می‌تواند مادی یا غیرمادی باشد (لمبی و هاوگن، ۲۰۱۹، ص. ۳۴). از آنجا که افراد برای چیزهایی متفاوتی ارزش قائل هستند متعلق حرص آنان نیز می‌تواند متفاوت باشد و شامل امور مادی و غیرمادی بشود (لمبی و هاوگن، ۲۰۱۹، ص. ۳۳). چیزهای مادی از

-
1. Oka, R., & Kuijt, I.
 2. Wang, L., Malhotra, D., & Murnighan, J. K.
 3. Lazarus, R. S., & Lazarus, B. N.
 4. Ninivaggi, F. J.
 5. Navaro, L., & Schwartzberg, S. L.

قبیل (پول^۱، دارایی^۲، لباس^۳، تکنولوژی^۴) و یا چیزهای غیر مادی از قبیل موفقیت^۵، قدرت^۶ و حتی شامل شهوت^۷، تمایل به سکس^۸، پرخوری^۹ و غیره باشد (لمبی، هاوگن، هاینتزلمن^{۱۰}، ۲۰۱۹، ص. ۲ و ۷).

در بین پژوهشگران روان‌شناس در موضوع حرص اختلاف نظر است که آیا حرص یک حالت^{۱۱} و احساس موقعیتی خاص است یا یک رگه^{۱۲} و از صفات شخصیتی پایدار (سونتجنز، ۲۰۱۶). به همین سبب حرص را هم در سطح موقعیتی و هم در سطح شخصیتی مورد بحث و پژوهش قرار داده‌اند (ماسل، رایتز، اوسینسکی، هیویگ^{۱۳}، ۲۰۱۵). در سطح موقعیتی، شرایط و رویدادهای خاصی را بوجود آورده و دستکاری می‌کنند تا منجر به خلق رفتار حریصانه شده و رفتار حریصانه افراد را به نظاره می‌نشینند (کوزولینو، اسپیلتز، مایرز و سامبوسیتی^{۱۴}، ۲۰۰۴). برای بررسی صفت حرص در سطح

-
1. money
 2. wealth
 3. clothes
 4. technology
 5. success
 6. power
 7. lust
 8. desire for sex
 9. gluttony
 10. Lambie, G. W., & Haugen, J. S. Heintzelman
 11. state
 12. trait
 13. Mussel, P., Reiter, A. M., Osinsky, R., & Hewig, J.
 14. Cozzolino, P. J., Staples, A. D., Meyers, L. S., & Samboceti, J.

شخصیتی و به عنوان ویژگی شخصیتی پایدار، در آزمون و باز آزمون با گذشت زمان اگر در باز آزمون باز هم صفت حرص در افراد وجود داشته باشد به این نتیجه می‌رسند که صفت حرص یک شخصیتی پایدار است (لمبی و همکاران، ۲۰۱۹). ماسل و همکاران (۲۰۱۵)، در پژوهشی حرص را به عنوان ویژگی شخصیتی پایدار معرفی کردند که می‌تواند توسط ویژگی‌های موقعیتی فعال شود (سونتجنز، ۲۰۱۶).

در منابع اسلامی نیز، صفت حرص بسیار مورد توجه قرار گرفته است. سه گناه تکبر، حسد و حرص از گناهان اولیه بر شمره شده است. تکبر، شیطان را از درگاه خداوند راند، حسد قابیل را به کشتن هابیل واداشت و حرص سبب خوردن میوه ممنوعه توسط آدم و حواء شد (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۸۹).

در کتب لغت برای حرص معانی متعددی از قبیل؛ اراده و خواست شدید برای رسیدن به مطلوب (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۷، ص. ۱۱)، رغبت افراطی در میل و اراده نسبت به چیزی (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۲۲۷)، رغبت شدید برای بدست آوردن چیزی همراه با انجام فعالیت برای کسب آن (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۱۹۴)، ذکر شده است. واژه‌هایی مثل شح، شره، نهمه و غیره از اصطلاحات هم معنا با حرص دانسته شده است. در تعریف اصطلاحی «حرص از صفات نفسانی دانسته شده است که انسان را به اندوختن بیش از احتیاج خود وامی‌دارد و از شعب حبّ دنیا و از صفات مهلکه و از اخلاق گمراه کننده است (نراقی، ۱۳۸۴، ۳۱۴). فرد حریص بسان کسی می‌ماند که به بیماری استسقاء مبتلا شده و هرچقدر آب می‌آشامد تشنگیش فرو نمی‌نشیند (مکارم، ۱۳۷۷، ج. ۲، ص. ۹۸).

پیامبر اکرم ﷺ فرمود: فرد حریص دچار آفات متعددی می‌گردد، پیوسته افکار

گونگونگی دارد که سبب ناراحتی، زحمت و صدمه بدن می‌شود. غم و اندوهی که از او دست بردار نیست و او را در غصه و خیال فرو می‌برد. هرگز آسایش و راحتی نداشته و مدام در زحمت و فعالیت است و جزء هنگام مرگ از مشقت خلاص نخواهد شد. پیوسته در حال وحشت، خوف و اضطراب است، زیرا حال رضا و تسلیم و توکل در دل او نیست. به سبب نرسیدن به مقصود پیوسته محزون و متالم است. همیشه مشغول حساب و نقشه کشی بوده و فراغت ندارد در صورتی که حرکات و اعمال او مورد بررسی و حساب واقع شود؛ هرگز نخواهد توانست از محکومیت و گرفتاری محاسبه نجات یابد و در نهایت شخص حریص در قیامت هیچ گونه راه فرار از عذاب جهنم ندارد؛ زیرا به حکم و قسمت پروردگار متعال راضی نشده و بر خلاف وظیفه خود فعالیت کرده و از عهده وظائف و تکالیف خود برنیامده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج، ۷۰، ص. ۱۶۵).

صفت حرص در منابع اسلامی، سه حیطة شناخت، عواطف و احساسات و رفتار انسانی را در تحت تأثیر قرار می‌دهد. در بعد شناخت، افراد حریص سوء ظن به خداوند دارند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۱۲۹). نمی‌توانند بر او توکل کنند (نوری، ۱۴۰۸، ج. ۱۲، ص. ۶۰) یقین آن‌ها از بین رفته (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۴۴) و معاد را به فراموشی سپرده‌اند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۶۰۵) در بعد عواطف و احساسات، خشم زیاد را تجربه می‌کنند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۲۹۶)، غم زیاد از خصیصه‌های همیشگی آنان است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۰، ص. ۱۶۵) ترس از دست دادن اموال دارند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ص. ۱۱۷) اضطراب و نگرانی دامن آنان را گرفته است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۲۹۵) و در بعد رفتاری، رفتارهای عجولانه دارند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ص. ۱۲۸)، و برای رسیدن به خواسته‌هایشان حقوق دیگران را

ضایع می‌کنند (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۱۲۹) و حتی اگر نیاز هم نداشته باشند، عطش زیادی نسبت زیاده خواهی دارند (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۶)

در منابع اسلامی و روان‌شناسی پژوهش‌های نسبت به موضوع حرص صورت گرفته است. برای نمونه غزالی در احیاء علوم الدین (۱۴۱۰)، فیض کاشانی در المحججه البیضاء (۱۳۷۶)، نراقی در معراج السعاده (۱۳۷۷)، طباطبایی در المیزان (۱۴۱۷)، مکارم شیرازی در تفسیر نمونه (۱۳۷۴)، به طور مجمل به موضوع حرص پرداخته شده است. در این منابع بیشتر از جنبه اخلاقی به موضوع حرص نگاه شده است. هراتیان و همکاران (۱۳۹۳) مقیاس حرص - قناعت را طراحی کرده است که علاوه بر حرص به دنبال مطالعه قناعت در افراد نیز است و به صورت منسجم بر صفت حرص تأکید نداشته است برای مثال با وجود روایات زیادی در زمینه حرص ممدوح ولی در این مقیاس مورد غفلت واقع شده است.

علاوه بر تحقیقات دینی در زمینه حرص، پژوهش‌های روان‌شناختی در موضوع حرص را می‌توان در چهار دسته: مفهوم حرص، ویژگی شخصیتی پایدار، ویژگی موقعیتی و تحقیقات رابطه‌ای دسته بندی کرد. سونتجنز و همکاران (۲۰۱۵)، در تحقیقی برای شناخت مفهوم حرص از آزمودنی‌ها خواستند هر آنچه را که به عنوان ویژگی مرتبط با حرص می‌دانند، یادداشت کنند. بعد از گردآوری و تحلیل داده‌ها به ویژگی مشترکی در بین آن دست یافتند که حرص تمایل شدید برای بدست آوردن و عدم رضایت از نداشتن به اندازه کافی است و متعلق‌های حرص می‌تواند شامل امور

مادی و غیر مادی باشد. کریکلس و پاندیلریا^۱ (۲۰۱۵)، برای مطالعه رفتار حریصانه افراد به عنوان ویژگی شخصیتی پایدار، در یک آزمون باز آزمون به همبستگی بالایی رسیدند و نتیجه گرفتند که حرص یک صفت شخصیتی پایدار است. پژوهش‌های صورت گرفته در سطح موقعیتی توسط سونتجنز و همکاران (۲۰۱۵)، سونتجنز، واندون، زیلنبرگ و بروگلمانز^۲ (۲۰۱۶) و ساینتیس^۳ (۲۰۱۶)، حاکی از نتایج متناقض است. سونتجنز و همکارانش (۲۰۱۵)، در پژوهشی نشان دادند افرادی که حرص بالایی دارند بیشتر مصرف می‌کنند و کمتر پس انداز می‌کنند. علاوه بر این، سونتجنز و همکاران (۲۰۱۶)، در تحقیقی بر روی یک گروه نوجوان دریافتند که حرص با هزینه بیشتر و صرفه جویی کمتر همراه است. پژوهش ساینتیس (۲۰۱۶)، نتایج کاملاً متفاوتی را نشان داد. او در پژوهشی به این نتیجه رسید که افراد حریص کمتر مصرف می‌کنند و بیشتر پس انداز می‌کنند و مدعی شدند که حرص شامل دو جزء اکتساب و نگهداری می‌باشد که جزء اکتساب از جایگاه مهمتری برخوردار است (ساینتیس، ۲۰۱۶). تعدادی از تحقیقات هم به بررسی همبستگی صفت حرص با متغیرهای روان شناختی پرداخته‌اند. برای مثال، حرص با روان پریشی (ویلسون و مک کارتی، ۲۰۱۱)، خشونت (میلون و لرنر، ۲۰۰۳)، اضطراب (ناوراو و شوارتزبرگر، ۲۰۰۷) با ویژگی‌های شخصیتی ضد اجتماعی (وازلکا و همکارانش ۲۰۱۴)، حسادت (کریکلس، پاندیلریا، ۲۰۱۵)، رابطه مثبت معناداری دارد. صفت حرص با خرد (لوپز، ۲۰۰۹)، خوش بینی

1. Krekels, G., & Pandelaere, M.

2. Seuntjens, T. G., Zeelenberg, M., Van de Ven, N., & Breugelmans, S. M.

3. Seuntjens, T. G.

(پترسون، ۲۰۰۰)، شکرگزاری (لینلی و جوزف، ۲۰۰۴)، رابطه منفی معناداری دارد. با وجود تحقیقات صورت گرفته ولی بیشتر پژوهش‌های روان‌شناختی در موضوع حرص از قبیل ایک و بیل^۱ (۲۰۰۳)، کوزولینو و همکاران^۲ (۲۰۰۴)، کوزولینو، شلدون، شاختمن، مایرز^۳ (۲۰۰۹)، رفتارهای حریصانه افراد را از دیدگاه موقعیتی و در شرایط خاص بررسی کرده‌اند و پژوهش‌های اسلامی بیشتر از جنبه اخلاقی به موضوع پرداخته‌اند.

از آنجا که صفت حرص در ابعاد مختلف زندگی انسان اهمیت بسزایی دارد و در منابع اسلامی با نگاه روان‌شناختی بررسی نشده است و پژوهش‌های روان‌شناختی حاکی از نتایج ضد و نقیض و دیدگاه‌های مختلف است، نیاز به اکتشاف و وضوح سازی بیشتری دارد (لمبی و هاوگن، ۲۰۱۹). علاوه بر اینکه صفت حرص سازه پیچیده‌ای است که تعریف‌های متفاوتی دارد (وانگ و همکاران^۴، ۲۰۱۱) که هنوز مکانیسم آن چندان مشخص نیست (ماسل و همکاران، ۲۰۱۶). تصورات مختلف و تحقیقات محدود نسبت به حرص، بررسی ساختار و تفسیر نتایج آن را با مشکل مواجه ساخته است (ماسل و همکاران، ۲۰۱۶) نیاز است صفت حرص از منبع و حیانی (آیات و روایات) مشخص گردد که چیست و براساس آن و پرسشنامه صحیح و ساخته شود تا بتواند این صفت روانی در انسان‌ها مورد سنجش قرار داد و روابط آن را با دیگر صفات نفسانی مورد ارزیابی قرار داد و براساس آن در مراحل بعد پروتکل‌های ساخته

-
1. Eek, D., & Biel, A.
 2. Cozzolino, P. J., Staples, A. D., Meyers, L. S., & Samboceti, J.
 3. Cozzolino, P. J., Sheldon, K. M., Schachtman, T. R., & Meyers, L. S.
 4. Wang, L., Malhotra, D., & Murnighan, J. K.

شود. بنابراین؛ هدف پژوهش حاضر، ساخت و اعتبار یابی پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی می باشد و دنبال پاسخ به این سوال است آیا پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی از روایی و اعتبار کافی برخوردار است.

روش پژوهش

این پژوهش، از دو روش تحلیل محتوا^۱ و پیمایشی^۲ تشکیل شده است. ابتدا به منظور جمع آوری، توصیف، دسته بندی و تجزیه و تحلیل مفاهیم مربوط به سازه حرص در منابع اسلامی از روش تحلیل محتوای کیفی سیه و شانون به روش تحلیل محتوای عرفی و قراردادی استفاده شد و سپس روش پیمایشی یا زمینه یابی برای ارزیابی روایی سنجی و اعتباریابی مورد استفاده قرار گرفت. جامعه آماری این پژوهش، شامل طلاب و دانشجویان دانشگاه قرآن و حدیث قم بود که با استفاده از روش نمونه گیری تصادفی طبقه ای، حجم نمونه انتخاب گردید. از مراحل ساخت پرسش نامه، بررسی روایی سازه، به شیوه تحلیل عاملی اکتشافی یا تأییدی است. در روش تحلیل عاملی، برای حجم نمونه برای هر گویه ۵ نمونه در نظر گرفته می شود و بعضی از آماردانان حداقل ۲۰۰ نفر برای تحلیل عاملی را کافی می دانند (سرمد و دیگران، ۱۳۹۵، ص. ۲۷۰). در پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی که با ۳۲ گویه نهایی شد تعداد ۲۱۲ نفر انتخاب شد که براساس آزمون کفایت نمونه برداری^۳ KMO این تعداد برای انجام تحلیل عاملی معنادار بود. ۶۱/۸ درصد از آزمودنی طلاب و ۳۸/۲ درصد دانشجویان، از گروه مردان ۲۶/۹ و زنان ۷۳/۱

-
1. content analysis
 2. survey research method
 3. Kaiser- Mayer- Olkin measure of sampling

درصد و افراد متأهل ۷۲/۲ و مجردین ۲۷/۸ از آزمودنی‌ها را تشکیل دادند. میانگین سنی افراد ۳۲/۴۲ و انحراف استاندارد آن ۹/۵۶۳ بود. برای اجرای کردن فرایند ساخت پرسشنامه حرص، با رعایت اصول و استانداردهای علمی، گام‌های نظام یافته‌ای برداشته شد؛ که خلاصه مرحله طراحی و آماده سازی این پرسشنامه عبارتند از:

یک. شناسایی و مطالعه منابع مربوط به سازه حرص، دسته بندی و مفهوم شناسی آنها

در گام اول، برای استخراج جملات توصیفی - تبیینی مرتبط با سازه حرص، کلید واژه حرص و نظائر آن از قبیل طمع، هلع، نهم، شح، شره و جشع به همراه مشتقات انتخاب گردید. سپس باتوجه به بررسی هر کدام از کلیدواژگان در منابع لغوی (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۳، ص. ۵۰۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج. ۱۹، ص. ۵۲؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۳۱۲) تعداد ۴ مورد از کلیدواژگان مذکور، یعنی طمع، هلع، نهمه و شح به دلیل تفاوت معنایی اساسی آن‌ها با کلیدواژه حرص، از دایره تحلیل و بررسی خارج شدند. در نهایت ۳ کلیدواژه شامل حرص، جشع و شره (به معنای حرص شدیدتر و بدتر) به عنوان واحدهای تحلیل مشخص شدند و هر یک از آنها در منابع روایی و قرآنی از طریق نرم افزار جامع التفاسیر و جامع الاحادیث جستجو شد. نتایج حاصل تقریباً ۲۳۲۵ آموزه دینی بود که تعداد زیادی از جملات به خاطر صدور آنها از غیرمعصوم، تکراری بودن و شرح یا بیان ذیل روایت، حذف گردید و در نهایت ۲۲۶ مستند از طریق نمونه‌گیری هدفمند و بر اساس اصل اشباع و با معیار درجه‌بندی کتب روایی طباطبایی (۱۳۹۰) انتخاب شد. طباطبایی (۱۳۹۰، صص ۲۶۵-۲۸۶) منابع روایی را براساس ۱۲ ملاک رد و قبول، در سه گروه «الف»

(منابع مقبول و مورد اعتماد شیعه) و «ب» (دارای صلاحیت نسبی برای استناد) و «ج» (روایات در حد مؤید) دسته بندی می‌کند.

دو. بررسی تطابق مستندات با مفاهیم

در گام دوم، تحلیل مستندات با روش تحلیل محتوای کیفی سیه و شانون^۱ (۲۰۰۵، ص. ۱۲۷۷) از نوع استقرائی^۲ انجام شد. شیوه استقرائی زمانی استفاده می‌شود که ادبیات نظری و تحقیقی درباره پدیده مورد مطالعه محدود باشد؛ که در این هنگام یافته‌ها به صورت مستقیم از داده‌ها به دست می‌آید. در این پژوهش، تجزیه و تحلیل داده‌ها با استفاده از سه مرحله کدگذاری باز^۳، کدگذاری محوری^۴ و کدگذاری گزینشی^۵ انجام شده است. کدهای باز، بدون در نظر گرفتن روابط هر بخش از متن که حاکی از معنایی مرتبط با موضوع است، تعلق می‌گیرد. کدگذاری محوری نتیجه مقایسه کدهای مراحل قبل با یکدیگر، ادغام کدهای مشابه و مرتبط و در نهایت انتخاب عنوان مناسب است. در کدگذاری انتخابی کدهای ایجاد شده پالایش یا حذف و در نهایت چارچوب نظری پدیدار می‌شود (سیه و شانون، ۲۰۰۵، ص. ۱۲۸۲؛ استراوس^۶ و کوربین^۷، ۱۹۹۰، ص. ۱۲۳). بر این اساس، تعداد ۲۴۶ کد باز، ۲۶ کد محوری یک، ۱۲ کد محوری دو و سرانجام سه کد گزینشی با

1. Sieh & Shannon
2. Inductive
3. Open coding
4. Axial coding
5. Selective coding
6. Strauss, A.
7. Corbin, J.

عنوان بعد شرایطی، هسته‌ای و برون‌داد بدست آمد. برای اعتبارسنجی و بررسی روایی محتوایی مؤلفه‌های بدست آمده، مطابق آنچه شولتز^۱ و دیگران (۲۰۲۰، ص. ۸۷) بیان کرده‌اند، از «ضریب شاخص روایی محتوا»^۲ (CVI) و شاخص نسبت روایی محتوا^۳ (CVR) استفاده شد.

سه. طراحی گویه‌ها بر اساس مستندات اسلامی

برای طراحی گویه‌های پرسشنامه حرص بر اساس مستندات و کدهای بدست آمده اصولی مورد توجه قرار گرفت. محدود کردن هر گویه به یک استناد، قابل فهم و واضح بودن سؤالات برای آزمودنی، پرهیز از به کار بردن گویه‌های منفی مضاعف، پرهیز از توصیف کننده‌هایی که مقدار یا درجه گویه را مبهم نشان می‌دهد، گویه‌ها طوری طراحی شود که تنها یک پاسخ درست داشته باشد و یا قطعاً دارای درست‌ترین پاسخ باشد. در مرحله اولیه تعداد گویه‌ها باید بیش از گویه‌های نهایی باشد، چراکه در مراحل تجدید نظر در پرسش‌ها و یا تجزیه و تحلیل آن‌ها احتمالاً برخی از آنها حذف خواهند شد (کرمی، ۱۳۹۰، ص. ۹۴-۹۰). با توجه به رعایت اصول مذکور، پرسشنامه حرص با مجموعه‌ای به تعداد ۴۴ گویه همراه با مستندات آن‌ها در قالب فرمی طراحی گردید و به ۶ نفر از کارشناسان علوم اسلامی و روان‌شناسی جهت بررسی و ارزیابی نمرات CVR (میزان ضرورت گویه‌ها) و CVI (میزان مطابقت گویه‌ها) ارائه شد.

-
1. Shultz, K. S.
 2. Content validity index
 3. Content validity ratio

چهار. اجرای آزمایشی برای بررسی مقدماتی

قبل از اینکه پرسشنامه به صورت نهایی آماده و تنظیم شود، نیاز است پیش‌نویس اولیه آن به صورت مقدماتی و آزمایشی^۱ بر روی گروهی از افراد آزمودنی که پژوهشگر قصد دارد یافته‌های پژوهش را به آن‌ها تعمیم داده، اجرا شود (دلاور، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۳). گویه‌های پرسشنامه که در گروه نمونه اجرا گردیده است، بر اساس روش‌های مختلف، مورد تجزیه و تحلیل آماری قرار می‌گیرد. شاخص‌های آماری توصیفی هر یک از گویه‌ها، ضرایب همبستگی آن‌ها با یکدیگر و با سایر ملاک‌های آماری دیگر محاسبه می‌شود. گویه‌های که فاقد تشخیص و اعتبار لازم باشند حذف می‌گردد. سپس ضریب اعتبار آزمون با استفاده از روش‌های مناسب آماری بر آورده می‌شود.

پنج. بررسی روایی سازه تحلیل عاملی اکتشافی و تأییدی

روایی سازه^۲ از قوی‌ترین و پیچیده‌ترین معیار آزمون سازی به شمار می‌رود. برای تعیین روایی سازه از روش‌های همسانی درونی، و روش تحلیل عاملی به شیوه اکتشافی^۳ به روش «مؤلفه‌های اصلی^۴»، «چرخش واریماکس به همراه بهنجار سازی کایزر^۵» و ارزش ویژه^۶ بالاتر از یک استفاده شده است. علاوه بر آن از تحلیل عامل

1. pilot study
2. construct validity
3. exploratory factor analysis
4. principal component analysis
5. varimax with Kaiser normalization
6. eigen value

تاییدی^۱ (CFA) برای تأیید سازه‌های مدل (گویه‌های پرسشنامه) و ارتباط آن با متغیر مرتبط استفاده شد.

نکته. بررسی اعتبار پرسشنامه حرص

در مرحله اعتباریابی پرسشنامه، باید هر اندازه که ممکن است میزان خطای اندازه‌گیری یا نوسان تصادفی را کاهش داد تا درجه ثبات و اعتبار، قابلیت پیش‌بینی و دقت آزمون افزایش یابد (سیف، ۱۳۸۳، ص. ۴۴۹). برای و جهت برآورد همسانی درونی^۲ از روش دو نیمه کردن آزمون^۳ و تعیین ضریب آلفای کرونباخ^۴ استفاده شد.

یافته‌ها

در ابتدا، پس از طراحی و ساخت گویه‌های پرسشنامه حرص براساس مستندات اسلامی، به منظور بررسی روایی محتوای ۶ نفر کارشناس متخصص روان‌شناسی و علوم دینی خواسته شد میزان مطابقت گویه‌ها با مستندات و میزان ضرورت هر گویه برای سنجش حرص را ارزیابی کنند. حداقل مقدار قابل قبول برای شاخص CVI برابر بیشتر از ۰/۷۹ و حداقل مقدار قابل قبول برای شاخص CVR برابر بیشتر از ۰/۹۹ در نظر گرفته شد (شولتز و دیگران، ۲۰۲۰، ص. ۱۲۴). بر این اساس، گویه‌های این پرسشنامه، به دلیل پایین بودن شاخص CVI و CVR تعداد ۱۲ گویه حذف گردید و تعداد گویه‌های این پرسشنامه از ۴۴ به ۳۲ گویه کاهش یافت. بعد از مشخص کردن شیوه نمره‌گذاری بر روی تعدادی از افراد نمونه اجراء گردید و

1. Confirmatory factor analysis (CFA)
2. internal consistency
3. split – half method
4. cronbach's alpha

با به استفاده از نرم افزار SPSS همبستگی هر کدام از گویه‌ها با نمره کل آن مؤلفه بدست آمد که تمام گویه در سطح (۰/۰۱) و (۰/۰۵) دارای همبستگی معناداری با نمره کل آن مؤلفه بود. برای بررسی اعتبار اولیه پرسشنامه از روش آلفای کرونباخ بهره برده شد. میزان آلفای کرونباخ در اجرای مقدماتی برابر با (۰/۸۷) بود که نشان از اعتبار بالای این آزمون است. بعد از بررسی آلفای کرونباخ کل، جایگاه هر یک از گویه‌ها از لحاظ بررسی آلفای کرونباخ، پس از حذف هر سؤال بررسی شد که آلفای کرونباخ هر گویه در محدوده آلفای کرونباخ کل (۰/۸۷) بود و با حذف هیچ گویه‌ای میزان آلفای کرونباخ کل افزایش قابل توجهی (۰/۱۰) نداشت. همچنین، برای ارزیابی نحوه توزیع سوالات و با هدف حذف گویه‌های بدون واریانس یا دارای واریانس پایین از نمودار هیستوگرام استفاده شد که نشان داد تمام سوالات از واریانس مطلوب برخوردار است. بنابراین، پرسشنامه با ۳۲ گویه آماده شد.

بعد از تأیید روایی محتوایی برای سنجش روایی سازه و شناسایی و تعیین عوامل تشکیل دهنده پرسشنامه، از روش تحلیل عاملی اکتشافی استفاده شد. پیش از اجرای تحلیل عوامل، برای اینکه معلوم شود حجم نمونه انتخاب شده متناسب با روش تحلیل عاملی است، از آزمون کرویت بارتلت^۱ و کفایت نمونه برداری KMO بهره برده شد. شاخص کفایت نمونه برداری برابر با (۰/۸۵۹) بود. در نتیجه، حجم نمونه مورد نظر برای تحلیل عوامل مناسب است. همچنین نتایج آزمون کرویت بارتلت با مجذور کای اسکور (۲۶۳۴/۶۵۳) با درجه آزادی (۴۹۶) و در سطح ($p < ۰/۰۰۰$) معنادار است. بنابراین ماتریس همبستگی متغیرها، ماتریس واحدی نیست و می‌توان

1. Bartlett's Test

بر پایه این داده‌ها، به استخراج عامل اطمینان کرد. در تحلیل عاملی به شیوه اکتشافی^۱ به روش «مؤلفه‌های اصلی^۲»، «چرخش واریماکس به همراه بهنجارسازی کایزر^۳» و ارزش ویژه^۴ یک و بالاتر استفاده شده است. در جدول (۱) ارزش ویژه عامل‌های بدست آمده بیان شده است.

جدول ۱: عامل‌ها و توصیف واریانس کل

عامل‌ها	ارزش‌های ویژه اولیه			مجموع ضرایب فاکتورهای چرخش داده نشده			مجموع ضرایب فاکتورهای چرخش داده شده		
	واریانس کل	درصد واریانس	درصد تجمعی	واریانس کل	درصد واریانس	درصد تجمعی	واریانس کل	درصد واریانس	درصد تجمعی
۱	۳۸۷/۸۲۳	۶۳/۴۴۸	۲۴/۴۴۸	۲۴/۴۴۸	۲۴/۴۴۸	۲۴/۴۴۸	۵/۹۱۵	۱۸/۴۸۴	۱۸/۴۸۴
۲	۳/۷۷۹	۱۱/۸۰۹	۳۶/۲۵۷	۱۱/۸۰۹	۳۶/۲۵۷	۳۶/۲۵۷	۵/۶۸۷	۱۷/۷۷۲	۳۶/۲۵۷
جمع کل	-	۷۵/۲۰۷	-	۷۵/۲۰۷	-	-	-	۳۶/۲۵۷	-

ساخت، اعتباریابی و ساختار عاملی پرسشنامه حرص بر اساس منابع اسلامی

همانطور که از جدول شماره (۱)، مشخص است ارزش ویژه دو عامل بزرگ‌تر از ۱

1. exploratory factor analysis
2. Principal Component Analysis
3. varimax with Kaiser Normalization
4. eigen value

است. واریانس عامل اول (۱۸/۴۸۴) و عامل دوم (۱۷/۷۷۲)، درصد از واریانس کل را نشان می‌دهند و دو عامل ذکر شده در مجموع (۳۶/۲۵۷) درصد واریانس کل پرسشنامه حرص بر اساس منابع اسلامی را نشان می‌دهند. در جدول (۲)، تعداد عامل‌ها به همراه بار عاملی آن ارائه شده است.

جدول ۲: ماتریس عامل‌ها همراه بار عاملی بعد از چرخش

عامل دوم				عامل اول			
بار عاملی	گویه‌ها	بار عاملی	گویه‌ها	بار عاملی	گویه‌ها	بار عاملی	گویه‌ها
۰/۴۷۴	۲۵	۰/۳۲۷	۱۷	۰/۵۸۰	۹	۰/۳۲۵	۱
۰/۶۷۶	۲۶	۰/۳۵۲	۱۸	۰/۳۳۲	۱۰	۰/۵۶۶	۲
۰/۵۹۸	۲۷	۰/۴۹۴	۱۹	۰/۵۸۱	۱۱	۰/۷۵۷	۳
۰/۳۴۶	۲۸	۰/۷۳۲	۲۰	۰/۵۸۲	۱۲	۰/۵۴۳	۴
۰/۷۲۳	۲۹	۰/۵۷۳	۲۱	۰/۵۹۸	۱۳	۰/۷۴۶	۵
۰/۷۱۶	۳۰	۰/۵۹۵	۲۲	۰/۶۳۹	۱۴	۰/۷۴۲	۶
۰/۶۲۸	۳۱	۰/۶۴۴	۲۳	۰/۴۸۶	۱۵	۰/۷۲۹	۷
۰/۴۷۹	۳۲	۰/۶۵۰	۲۴	۰/۲۸۷	۱۶	۰/۶۹۹	۸

همان‌طور که در جدول (۲) مشخص است عامل اول از گویه ۱ تا ۱۶ و عامل دوم هر از گویه‌های ۱۷ تا ۳۲ شامل می‌شود. در مجموع از ۳۲ گویه تعداد ۲ عامل نهایی استخراج گردید. با توجه به مبانی نظری و مفاهیم گویه‌های پرسشنامه حرص عامل اول حرص مذموم و عامل دوم حرص ممدوح نامگذاری گردید.

علاوه بر تحلیل عاملی اکتشافی برای اطمینان بیشتر از روش تحلیل عاملی تاییدی نیز بهره شد. مدل نظری پرسشنامه حرص با عامل اول حرص مذموم و عامل دوم حرص ممدوح هر کدام با شانزده گویه همراه با متغیر پنهان و مشاهده پذیر ترسیم شد

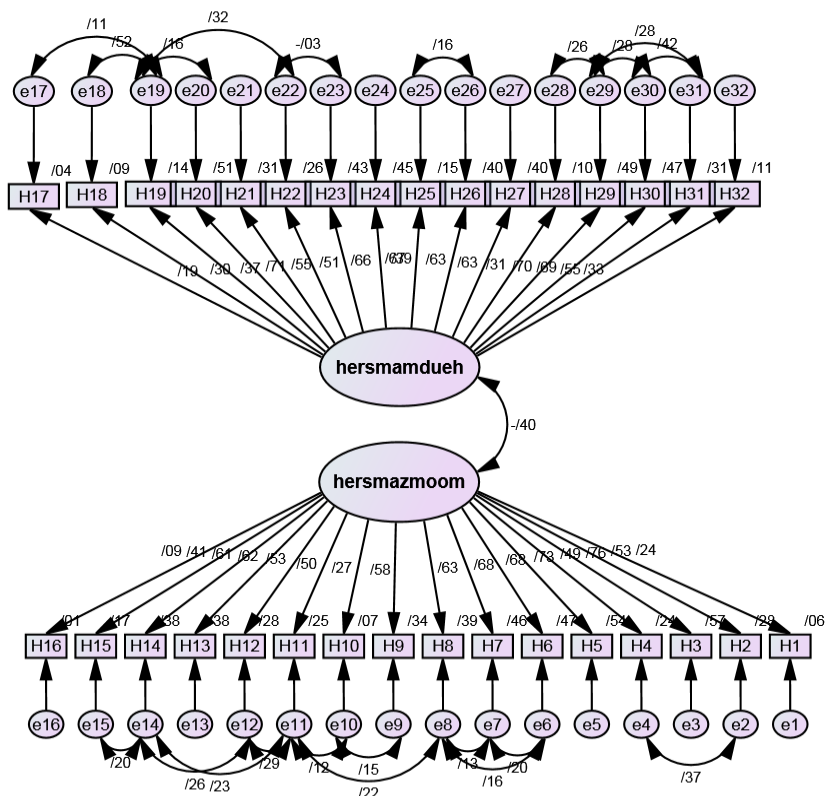
و مدل رسم شده مورد سنجش قرار گرفت. برای بررسی برازش مدل از شاخص‌های آماری رایج و معروف برازش مطلق آماره مجذور خی (CMIN)، شاخص برازش مقتصد ریشه میانگین مربعات خطای برآورد (RMSEA)، شاخص برازندگی تطبیقی (CFI)، شاخص برازش هنجار شده (NFI)، شاخص برازش نسبی (RFI)، مورد ارزیابی قرار گرفت. در جدول (۳)، مقدار شاخص‌های برازش مدل گزارش شده است.

جدول (۳). شاخص‌های برازش مدل حرص براساس منابع اسلامی

شاخص‌ها	Df	Chi یا CMIN	CMIN/DF	RMSEA	CFI	NFI	RFI
مدل قبل از اصلاح	۴۶۵	۱۲۱۸/۱۳۵	۲/۶۲۰	۰/۰۸۸	۰/۶۷۱	۰/۵۶۳	۰/۵۳۴
مدل بعد از اصلاح	۴۳۳	۸۰۷/۱۷۸	۱/۸۶۴	۰/۰۶۴	۰/۸۳۷	۰/۷۱۰	۰/۶۶۸

همانطور که از جدول (۳)، مشخص است شاخص‌های برازش مطلق، برازش نسبی و برازش مقتصد از برازش مطلوبی برخوردار هستند. مقدار شاخص برازش مطلق کای اسکوئر برابر با (۸۰۷/۱۷۸)، می‌باشد. ریشه دوم میانگین مربعات خطای برآورد (RMSEA) نیز برابر (۰/۰۶۴)، و کوچکتر از ۰/۰۸ است. شاخص‌های شاخص برازندگی تطبیقی (CFI)، شاخص برازش هنجار شده (NFI)، شاخص برازش نسبی (RFI)، از برازش مطلوبی برخوردار است. لذا تمام شاخص‌ها حاکی از آن است که مدل برازش خوبی برخوردار بوده و مدل تدوین شده توسط داده‌های گردآوری شده مورد حمایت قرار گرفته است. مدل حرص ممدوح و مذموم همراه با گویه‌ها و ضرایب استاندارد در شکل (۱) آورده شده است.

شکل (۱)، حرص ممدوح و حرص مذموم همراه با متغیرهای آشکار



در شکل (۱)، حرص مذموم و ممدوح همراه با وزن‌های رگرسیون استاندارد شده (بارهای عاملی) و متغیرهای پنهان و متغیرهای آشکار و مجذور ضرایب همبستگی چندگانه (R^2) نشان داده شده است. عامل حرص مذموم با ۱۶ گویه و حرص ممدوح با ۱۶ گویه و با توجه به معنادار بودن بار عاملی‌های هر ۳۲ گویه و مطلوبیت شاخص‌های برازش مطلق، برازش تطبیقی و برازش مقتصد مدل از برازش مناسبی برخوردار است و روایی پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی با دو عامل حرص مذموم و ممدوح مورد تأیید است.

یافته‌های آمار توصیفی شامل میانگین، انحراف استاندارد، کجی، کشیدگی، کمینه و بیشینه و همبستگی بین دو مولفه پرسشنامه حرص در جدول شماره ۱ قابل مشاهده است.

جدول ۴: آمارهای توصیفی دو عامل پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی

سطح معناداری	همبستگی	بیشینه	کمینه	انحراف استاندارد	میانگین	تعداد نمونه	پرسشنامه حرص
۰/۰۰۰	-۰/۳۷۲	۶۴	۳۱	۶/۰۲۷	۴۸/۴۶	۲۱۲	حرص مذموم
		۵۴	۱۷	۷/۳۰۶	۳۲/۱۲	۲۱۲	حرص ممدوح

همان‌طور که در جدول (۴) مشاهده می‌شود پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی مؤلفه حرص مذموم ($M=48/46$ و $SD=6/027$) و مؤلفه حرص ممدوح ($M=32/12$ و $SD=7/306$) و همبستگی بین دو پرسشنامه (-۰/۳۷۲)، در سطح (۰/۰۱) معنادار است.

برای برآورد همسانی درونی و اعتبار پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی از روش دو نیمه کردن هر کدام از عامل‌های آزمون استفاده شد. عامل حرص مذموم و ممدوح هر کدام به دو نیمه مساوی تقسیم شد. نتایج ضریب آلفای کرونباخ هر کدام از نیمه‌ها، همبستگی، ضریب اسپیرمن - براون و ضریب دو نیمه سازی گاتمن، در جدول (۵)، قابل مشاهده است.

جدول (۵). تحلیل داده‌های اعتبار عامل‌های پرسشنامه حرص بر اساس منابع اسلامی

همبستگی بین دو فرم ۰/۶۹۸	۰/۸۲۷	نیمه اول ۸ گویه	حرص مذموم	آلفای کرونباخ
	۰/۷۵۴	نیمه دوم ۸ گویه		
همبستگی بین دو فرم ۰/۶۷۱	۰/۷۶۴	نیمه اول ۸ گویه	حرص ممدوح	
	۰/۷۹۵	نیمه دوم ۸ گویه		
-	۰/۸۲۲	تساوی گویه‌ها	حرص مذموم	ضریب اسپیرمن - براون
	۰/۸۲۲	عدم تساوی گویه‌ها		
-	۰/۸۰۳	تساوی گویه‌ها	حرص ممدوح	
	۰/۸۰۳	عدم تساوی گویه‌ها		
-	۰/۸۱۳		حرص مذموم	ضریب دو نیمه
	۰/۸۰۳		حرص ممدوح	سازی گاتمن

همانطور که از جدول (۵) مشخص است آلفای کرونباخ نیمه اول گویه‌های حرص مذموم با تعداد ۸ گویه برابر با (۰/۸۲۷) و آلفای کرونباخ نیمه دوم حرص مذموم با ۸ گویه برابر با (۰/۷۵۴)، و همبستگی بین دو فرم برابر با (**۰/۶۹۸)، بدست آمده است. آلفای کرونباخ نیمه اول گویه‌های حرص ممدوح با تعداد ۸ گویه برابر با (۰/۷۶۴) و آلفای کرونباخ نیمه دوم حرص ممدوح با ۸ گویه برابر با (۰/۷۹۵)، و همبستگی بین دو فرم برابر با (**۰/۶۷۱) و معنادار بدست آمده است. ضریب اسپیرمن- براون همراه با تساوی و عدم تساوی گویه‌ها به ترتیب در حرص مذموم و ممدوح برابر با (۰/۸۲۲) و (۰/۸۰۳) و ضریب دو نیمه سازی گاتمن جهت بررسی میزان همسانی درونی در

حرص مذموم و ممدوح به ترتیب برابر با (۰/۸۱۳) و (۰/۸۰۳) می‌باشد. بر اساس این نتایج، همسانی درونی در عامل‌های پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی از سطح بالایی برخوردار است. همچنین برای برآورد همسانی درونی و اعتبار پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی از روش ضریب آلفای کرونباخ استفاده گردید. آلفای کرونباخ عامل حرص مذموم با تعداد ۱۶ گویه برابر با (۰/۸۷۵) و آلفای کرونباخ نیمه دوم حرص ممدوح با ۱۶ گویه برابر با (۰/۸۶۴)، بدست آمده است که بیانگر همسانی درونی بسیار خوب پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی است.

نتیجه‌گیری

هدف از این پژوهش ساخت و اعتباریابی پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی بود. روایی محتوا توسط کارشناسان متخصص علوم انسانی و روان‌شناسی مورد تأیید قرار گرفت. روایی سازه به دو شیوه تحلیل عاملی اکتشافی و تأییدی حاکی از آن بود که پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی از دو عامل اصلی حرص مذموم و ممدوح تشکیل شده است و روایی لازم برای سنجش صفت حرص در افراد را داراست. اعتبار پرسشنامه با نمره همبستگی هر گویه با عامل و روش دو نیمه سازی گاتمن و ضریب اسپیرمن - براون و آلفای کرونباخ مورد محاسبه قرار گرفت. یافته‌ها حاکی از آن بود که پرسشنامه حرص براساس منابع اسلامی از اعتبار بالایی برخوردار است و ثبات، پایایی، قابلیت، پیش‌بینی و دقت آزمون مورد تأیید است و این پرسشنامه برای سنجش حرص افراد ابزاری مفید، با معنا و مناسب به حساب می‌آید.

بررسی روایی سازه به شیوه تحلیل عاملی، برای این پرسشنامه دو عامل؛ شامل

«حرص مذموم» و «حرص ممدوح» شناسایی کرد که این یافته متناسب و هماهنگ با مدل مفهومی حرص براساس منابع اسلامی (امیدی، جهانگیری و رفیعی هنر، ۱۴۰۰) است. اگرچه واژه «حرص» معمولاً بار منفی دارد و هرگاه اطلاق می‌شود از آن حرص بر مال، ثروت، مقام و سایر شهوات مادی به ذهن می‌رسد، و عموماً مذموم و نکوهیده است، ولی براساس منابع اسلامی این واژه علاوه بر موارد مذموم برای موارد ممدوح نیز به کار می‌رود که شایسته ستایش است؛ یعنی نه تنها جزء اخلاق رذیلت نیست بلکه فضیلت محسوب می‌شود و آن در جایی است که این صفت در مورد علاقه شدید به کارهای خیر به کار رود. درواقع، حرص مفهوم گسترده‌ای دارد که به معنی شدت علاقه به چیزی و تلاش فوق العاده برای وصول به آن است که اگر در طریق خیر و سعادت باشد ممدوح و هرگاه در طریق دنیاپرستی باشد مذموم است (مکارم شیرازی، ج. ۲، ص. ۹۹). بنابراین حرص از جمله صفات غریزی انسان است که درابتدا نه مذموم (رذیلت) است و نه ممدوح (فضیلت)، بلکه بسته به اینکه سیستم روانی فرد با نیاز به داشتن و ارضاناپذیری مداوم در طول زندگی چه مسیری را پیش بگیرد، در ادامه به مذموم (رذیلت) و ممدوح (فضیلت) تقسیم می‌شود. از این رو، اگر صفت حرص در سیستم روانی فرد از مسیر معرفت‌های نامتعالی و گرایش‌های نامتعالی آغاز کند و با ارضاناپذیری مداوم منفی پیش برود و در نتیجه دچار پیامدهای منفی از قبیل آسیب جسمانی-روانی، آسیب موقعیتی-میان‌فردی و تباهی آخرت شود، اینجاست که این صفت حرص در ادبیات دینی تعبیر به مذموم یا رذیلت شده است. اما اگر صفت حرص در سیستم روانی فرد از مسیر معرفت‌های متعالی و گرایش‌های متعالی آغاز کند و با ارضاناپذیری مداوم مثبت پیش برود و در نتیجه دچار پیامدهای مثبت از قبیل

طاعت پذیری و یاری‌گری ایثارگرانه شود، اینجاست که این صفت حرص در ادبیات دینی به حرص ممدوح شناخته می‌شود و در ادبیات دینی به عنوان فضیلت برشمرده می‌شود (امیدی، جهانگیری و رفیعی هنر، ۱۴۰۰).

«حرص مذموم» به عنوان نخستین عامل، ۱۶ گویه از این پرسشنامه را به خود اختصاص داد. براساس منابع اسلامی، حرص مذموم، به عنوان خصالتی که جزء طبیعت انسان است (حلوانی، ۱۴۰۸، ص. ۱۰۴) و از روز نخست همراه با خلقت انسان است، به عنوان یک گزینه (حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۱۲۹) در درون انسان قرار داده شده است و هر انسانی نیاز به داشتن را در درون خویش تجربه می‌کند و به نحوی از ویژگی ارضاناپذیری مداوم برخوردار است. در حرص مذموم، فرد فقر روانی و نیازمندی شدیدی را تجربه می‌کند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج. ۴، ص. ۳۸۹) و دغدغه‌مندی بسیار شدیدی نسبت به دنیا دارد. در حرص مذموم، فرد به لحاظ شناختی، دچار جهل (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۲۶)، بی‌خردی (کفعمی، ۱۴۱۸، ص. ۳۲۱) غفلت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶۷، ص. ۷۵)، غفلت از مرگ (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ص. ۳۴۵)، بی‌توجهی به آخرت (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۴۵۵) افکار مضر و نامفید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۰، ص. ۱۶۵)، فکر عمر طولانی (علی بن موسی، ۱۴۰۶، ص. ۳۴۶)، ضعف و سستی در دین (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۴۱۴) و یقین ضعیف (نوری، ۱۴۰۸، ج. ۱۲، ص. ۶۱). به لحاظ عاطفی نیز، چنین فردی دچار نارضایتی (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۶۹) بالاخص نارضایتی از خداوند (حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۸)، ناامیدی از نعمت‌های اخروی (بقره، ۹۶)، دنیاطلبی (کراجکی، ۱۳۹۴، ص. ۴۳)، دلخوشی به دنیا (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۵، ص. ۸۱)، غلبه

شهوات (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۲۸۲)، نداشتن توکل (جعفر بن محمد، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۷) و بی اعتمادی به خداوند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۷۲) می‌باشند. مداومت در طلب دنیا (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۵، ص. ۳۱۹)، دلبستگی به دنیا (ابن طاووس، ۱۴۱۱، ص. ۹۵)، مال‌اندوزی (طبرسی، ۱۳۸۵، ص. ۲۷۱) و حسابگری (جعفر بن محمد، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۸) از جمله ویژگی‌های افراد حریص است. او به آنچه دارد قانع نیست (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۶۹)، حریص به ممنوعات (پاینده، ۱۳۸۲، ص. ۲۶۷) بوده و به دلیل حرصش اگر سودی از راه نامشروع بدست بیاید نمی‌تواند از آن دست بردارد (پاینده، ۱۳۸۲، ص. ۴۵۰). آنها همواره دچار خستگی دائمی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۰، ص. ۱۶۵)، سلب آسایش (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۶۹)، رنج بدن (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۸۱۷)، ضرر و زیان (نوری، ۱۴۰۸، ج. ۱۲، ص. ۶۱)، گرفتاری (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۴۳۱) تجربه غم و ترس از فقدان (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۰، ص. ۱۶۵) می‌باشند. سلامت روان افرادی که مبتلی به حرص مذموم هستند دچار آسیب می‌شود؛ شخصیت، بی‌تاب (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۷۴۷)، عجول (جعفر بن محمد، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۷)، بی‌مروت (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۴۴) و بی‌حیا (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۷۶۹) می‌شود و این افراد در مخاطرات زندگی بی‌احتیاط (حسن بن علی، ۱۴۰۹، ص. ۱۲۶) هستند. علاوه‌براین، قدر و منزلت آنان در انظار دیگران کاهش پیدا می‌کند (نوری، ۱۴۰۸، ج. ۱۲، ص. ۶۲) و تمایل روان آنان معطوف به شر است (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۸، ص. ۱۹) و در نتیجه عاقبتی که گریبانگیر آنان خواهد شد تباهی سرای آخرت خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۰، ص. ۱۶۵).

«حرص ممدوح» نیز با ۱۶ گویه، دومین عامل این پرسشنامه است. در تبیین حرص ممدوح براساس منابع اسلامی نیز، می‌توان گفت افرادی که از این فضیلت برخوردار هستند، همواره نسبت به کسب علم (کراچکی، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۹۱)، استماع کلام دانشمندان (حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۲۳۵) و یادگیری و فهم عمیق (سید رضی، ۱۴۱۴، ص. ۵۲۶) تلاش زیادی داشته و سختی‌های آن را تحمل می‌کنند. مودت و همدلی در ارتباط با دیگران (عیاشی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۲۷۹) برای آنها بسیار حائز اهمیت است. نگرانی آنها معطوف به آخرت است (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۵۶۶) و به دنبال اصلاح معاد (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۴۰۳) خود هستند و شوقی خداسو (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۹۱، ص. ۱۲۶) دارند. از همین رو، پیوسته تلاش می‌کنند تا خود را برای حساب‌رسی روز قیامت آماده کنند. آنها برای انجام اعمال صالح (علی بن الحسین، ۱۳۷۶، ص. ۱۷۲)، کثرت نماز (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۴۴۷)، شوق به جهاد (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ص. ۳۴) حمد و سپاس الهی (طبرسی، ۱۴۱۲، ص. ۳۸)، تشکر از نعمات الهی (کفعمی، ۱۴۱۸، ص. ۲۵۲) انجام خیرات (حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۲۰)، جمع‌آوری توشه آخرت (طوسی، ۱۴۱۱، ج. ۲، ص. ۶۴۶) دغدغه زیادی داشته و همواره برای کسب درجات بالای بهشت (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج. ۲۶، ص. ۲۶۲) تلاش زیادی می‌کنند. همچنین، برآوردن نیازهای دیگران، رفع مشکلات، ادخال سرور (علی بن موسی، ۱۴۰۶، ص. ۳۳۹) و آسایش دیگران (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۳۱۹)، از جمله عادات رفتاری پسندیده‌ای است که در زندگی آنان به وفور مشاهده می‌شود.

از جمله محدودیت‌های پژوهش حاضر این بود که اگر چه تلاش شد روایات جمع‌آوری شده در این پژوهش براساس کتب روایی دقیق صورت گیرد، اما سلسله

اسناد روایات مورد بررسی قرار نگرفت. افزون بر آن از آنجا که این پژوهش بر اساس آیات و روایان انجام شده است، اضافه نمودن متون اخلاقی به جامعه متنی پژوهش، به توسعه مفهومی مقیاس کمک زیادی خواهد نمود. محدودیت دیگر این پژوهش مربوط به جامعه و نمونه پژوهش بود. از این رو، پیشنهاد می‌شود این پرسشنامه در جوامع گسترده‌تر با تنوع سن، تحصیلات، گرایش‌های مذهبی، فرهنگی و جنسیتی و در میان غیر دانشجویان و غیر طلاب هم اجرا شود. همچنین، این پژوهش صرفاً به ساخت پرسشنامه حرص پرداخت و جای تحقیقاتی از جمله پروتکل‌های آموزشی - درمانی خالی است. بنابراین، پیشنهاد می‌شود جهت تکمیل و تداوم این تحقیق، سلسله اسناد روایی به کار رفته بررسی شود و طرح نمای آموزشی - درمانی آن طراحی و امکان‌سنجی گردد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. صحیفه سجادیه.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی (للصدوق) - تهران، چاپ: ششم، ۱۳۷۶ ش.
۵. _____، النخصال - قم، چاپ: اول، ۱۳۶۲ ش.
۶. _____، معدن الجواهر و ریاضة الخواطر - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۹۴ ق / ۱۳۵۳ ش.
۷. _____، من لا یحضره الفقیه - قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۳ ق.
۸. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، ۱ جلد، جامعه مدرسین - قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۴.
۹. ابن طاووس، علی بن موسی، مهج الدعوات و منهج العبادات - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۱ ق.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ جلد، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر - بیروت، چاپ: سوم، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. امید، احد و جهانگیری، مصطفی و رفیعی هنر، حمید، ۱۴۰۰، مدل مفهومی حرص بر اساس منابع اسلامی با نگاه روانشناختی: یک مطالعه کیفی، اولین همایش ملی روان شناسی و دین، اردبیل: <https://civilica.com/doc/1440080>
۱۲. پاینده، ابو القاسم، نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله) - تهران، چاپ: چهارم، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم (مجموعه من کلمات و حکم الإمام علی علیه السلام)، ۱ جلد، دار الكتاب الإسلامی - قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۰ ق.

۱۴. حسن بن علی، امام یازدهم علیه السلام، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري علیه السلام - ایران؛ قم، چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. دلاور، علی، (۱۳۹۴)، روش تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی، تهران، انتشارات ویرایش.
۱۶. راغب أصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ۱ جلد، دار القلم - الدار الشامیة - بیروت - دمشق، چاپ: اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. سرمد، زهره. بازرگان، عباس. حجازی، الهه (۱۳۹۵). روش‌های تحقیق در علوم رفتاری. تهران، انتشارات آگاه.
۱۸. سیف، علی اکبر (۱۳۸۳)، اندازہ گیری، سنجش و ارزشیابی آموزشی، تهران، انتشارات آگاه.
۱۹. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (للصبحی صالح) - قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق - قم، چاپ: چهارم، ۱۴۱۲ ق / ۱۳۷۰ ش.
۲۱. طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتہجد و سلاح المتعبد - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۱ ق.
۲۲. علی بن الحسین، امام چهارم علیه السلام، الصحیفة السجادیة - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش.
۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۰ ق.
۲۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی - اصفهان، چاپ: اول، ۱۴۰۶ ق.
۲۵. کرمی، ابولفضل (۱۳۹۰)، آشنایی با آزمون سازی و آزمون‌های روانی، تهران، مرکز نشر روان سنجی.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط - الإسلامیة)، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. کراچکی، محمد بن علی، کنز الفوائد - ایران؛ قم، چاپ: اول، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، المصباح للكفعمی (جنة الأمان الواقیة) - قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۵ ق.
۲۹. لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ (لللیثی) - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ش.

۳۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط) - بیروت*، ۱۱۱ جلد، دار إحياء التراث العربي - بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ ق.
۳۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ۱۴ جلد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۸ ش.
۳۲. مفید، محمد بن محمد، *الأمالی (للمفید) - قم*، چاپ: اول، ۱۴۱۳ ق.
۳۳. مکارم، ناصر، *اخلاق در قرآن*، ناشر: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم، ۱۳۷۷ ه. ش.
۳۴. منسوب به جعفر بن محمد رضی الله عنه، امام ششم، *مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة / ترجمه مصطفوی*، ۱ جلد، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران - تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۰ ش.
۳۵. منسوب به علی بن موسی، امام هشتم رضی الله عنه، *الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا رضی الله عنه - مشهد*، چاپ: اول، ۱۴۰۶ ق.
۳۶. نراقی، احمد، *معراج السعاده*، انتشارات قائم آل محمد، قم، ۱۳۸۴ ش.
۳۷. نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، ۲۸ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۸ ق.
38. Chen, B. (2018). *An evolutionary life history approach to understanding greed. Personality and Individual Differences*, 127, 74-78.
39. Cozzolino, P. J., Sheldon, K. M., Schachtman, T. R., & Meyers, L. S. (2009). *Limited time perspective, values, and greed: Imagining a limited future reduces avarice in extrinsic people. Journal of Research in Personality*, 43, 399-408.
40. Cozzolino, P. J., Staples, A. D., Meyers, L. S., & Samboceti, J. (2004). *Greed, death, and values: From terror management to transcendence management theory. Personality and Social Psychology Bulletin*, 30, 278-292.
41. Eek, D., & Biel, A. (2003). *The interplay between greed, efficiency, and fairness in public-goods dilemmas. Social Justice Research*, 16, 195-215.

42. Hsieh, H. F., & Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative health research*, 15(9), 1277-1288
43. Jin, H., & Zhou, X. Y. (2013). *Greed, leverage, and potential losses: A prospect theory perspective*. *Mathematical Finance*, 23, 122-142.
44. Krekels, G., & Pandelaere, M. (2015). Dispositional greed. *Personality and Individual Differences*, 74, 225-230.
45. Lambie, G. W., & Haugen, J. S. (2019). *Understanding greed as a unified construct*. *Personality and Individual Differences*, 141, 31-39.
46. Lambie, G. W., & Haugen, J. S. Heintzelman (2019) *Greed Scale©(HGS©) Theoretical Framework and Item Development*.
47. Lazarus, R. S., & Lazarus, B. N. (1994). *Passion and reason: Making sense of our emotions*. Oxford University Press, USA.
48. Millon, T., Lerner, M. J. (2003). *Handbook of PSYCHOLOGY :VOLUME 5 PERSONALITY AND SOCIAL PSYCHOLOGY*. Hoboken. New Jersey: John Wiley & Sons.
49. Mussel, P., Reiter, A. M., Osinsky, R., & Hewig, J. (2015). *State and trait-greed, its impact on risky decision-making and underlying neural mechanisms*. *Social Neuroscience*, 10, 126-134.
50. Navaro, L., & Schwartzberg, S. L. (2007). *Envy, Competition and Gender: Theory, Clinical Applications and Group Work*. Routledge.
51. Ninivaggi, F. J. (2010). *Envy theory: Perspectives on the psychology of envy*. Rowman & Littlefield Publishers.

52. Oka, R., & Kuijt, I. (2014a). *Introducing an inquiry into the social economies of greed and excess*. *Economic Anthropology*, 1, 1–16.
53. Oka, R., & Kuijt, I. (2014b). *Greed is bad, neutral, and good: A historical perspective on excessive accumulation and consumption*. *Economic Anthropology*, 1, 30–48.
54. Robertson, A. F. (2001). *Greed: Gut feelings, growth, and history*. Cambridge, UK: Polity Press.
55. Seuntjens, T. G. (2016). *The psychology of greed*. *Ridderprint*, BV: Tilberg. Retrieved from.
56. Seuntjens, T. G. (2016). *The psychology of greed*. Tilburg University.
57. Seuntjens, T. G., Zeelenberg, M., Breugelmans, S. M., & Van de Ven, N. (2015a). *Defining greed* *British Journal of Psychology*, 106, 505-525.
58. Seuntjens, T. G., Zeelenberg, M., Van de Ven, N., & Breugelmans, S. M. (2015b). *Dispositional greed* *Journal of Personality and Social Psychology*, 108, 917-933.
59. Shultz, K. S., Whitney, D. J., & Zickar, M. J. (2020). *Measurement theory in action: Case studies and exercises*. Routledge.
60. Strauss, Anselm; & Corbin, Juliet. (1990). *Basics of qualitative research*. Sage publications.
61. Wang, L., Malhotra, D., & Murnighan, J. K. (2011). *Economics education and greed*. *Academy of Management Learning & Education*, 10, 643-660.
62. Zagorin, P. (2009). *Thucydides: An introduction for the common reader*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

اثربخشی آموزش مفاهیم هوش اخلاقی از طریق انیمیشن، قصه، تصاویر و بازی رایانه‌ای به کودکان

داود لطیفی*

یوسف گرچی**

فائزه تقی پور***

چکیده

امروزه رقابت برای دستیابی به فناوری‌های جدید بالا گرفته ولی متأسفانه فراموش شده که برای رسیدن به کمال مطلوب، بشر نیازمند قطب‌نمایی به نام «اخلاق» است. دو دغدغه درباره کودکان مطرح است اول نبود اخلاقیات، و دوم گسترش فناوری‌های نوینی که با زندگی کودکان آمیخته شده است. بر این اساس ضروری است با استفاده از همین ابزار نوین، زمینه افزایش رفتارهای اخلاقی فراهم گردد. خوشبختانه هوش اخلاقی وراثتی نبوده و امکان افزایش و ارتقاء آن وجود دارد و با توجه به اینکه زمان آموزش آن، دوران کودکی است؛ نباید در این امر مهم کوتاهی کرد. هدف این پژوهش تعیین اثربخشی آموزش هوش اخلاقی از طریق انیمیشن، قصه، تصاویر و بازی‌های رایانه‌ای بر کودکان بوده و برای اجرای این پژوهش از روش پژوهشی نیمه‌تجربی و بررسی طرح‌های عاملی استفاده شده است. بنابراین تعداد ۱۰۰ نفر دانش آموز دختر مدارس اصفهان انتخاب و در ۵ گروه تقسیم‌بندی و سپس سطح هوش اخلاقی آنان با استفاده از پرسشنامه «هوش اخلاقی بوریا» بررسی گردید. پس از ارائه آموزش از طریق انیمیشن، قصه و... دوباره سطح هوش اخلاقی بررسی و بعد از یکماه پایداری نتایج ارزیابی گردید.

* دانشجوی دکتری تخصصی، گروه مشاوره، واحد خمینی شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران (prdavood@gmail.com)

** استادیار، گروه روانشناسی، واحد خمینی شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران (gorji@iaukhsh.ac.ir)

*** دانشیار گروه علوم ارتباطات، دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران (f.taghipour@khuisf.ac.ir)

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۳/۰۲/۰۹)

یافته‌ها نشان داد آموزش‌هایی که از طریق انیمیشن، قصه، تصاویر و بازی‌های رایانه‌ای ارائه گردید موجب افزایش هوش اخلاقی کودکان شده است؛ متنها با مقایسه تغییرات، معلوم شد قصه و انیمیشن بیشترین تأثیر را در افزایش هوش اخلاقی دارند و تصویر، تأثیر کمتری نسبت به آنها و در آخر بازی رایانه‌ای کمترین تأثیر را در افزایش هوش اخلاقی در مقایسه با سه گروه آزمایشی دیگر دارد.

کلیدواژه‌ها: هوش اخلاقی، انیمیشن، قصه، تصاویر، بازی‌های رایانه‌ای

مقدمه

خداوند در قرآن کریم، فرزندان را «نورچشم^۱» و «زینت زندگی^۲» معرفی کرده است. از سویی پیامبر اعظم ﷺ کودکان را «جگرگوشه مومن» و «موجب شفاعت و آمرزش» والدین خطاب قرار می‌دهد. این تعابیر گویای این هستند که کودکان از منزلت و جایگاه بالایی برخوردار بوده و برای والدین ارزشمندترین دارایی محسوب می‌شوند (بازدار و دیگران، ۱۳۹۴، ص. ۳) همواره دل مشغولی والدین بر جامعه‌پذیری فرزندان و از همه مهمتر رشد و تعالی ارزش‌ها در شخصیت آنها می‌باشد. (بوسلیکی، ۱۳۹۶، ص. ۵۷) در این بین نظریه پردازان بر این باورند که مراحل ابتدایی رشد کودکان، برای شکل‌گیری شخصیت آنها مرحله‌ای حساس و حائز اهمیت است (موسوی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۴) منتها در عصر حاضر، آسیب‌ها و مخاطرات فراوانی کودکان را تهدید می‌کند و برخلاف پیشرفت بشر در علم و فناوری، وجود بحرانهای اخلاقی تبدیل به معضل بزرگ جوامع شده است.

کودکان در فرآیند جامعه‌پذیری و رشد شخصیت در معرض مستمر دریافت انواع اطلاعات از منابع مختلف دیداری و شنیداری، از جمله: خانواده، مدرسه، بازی‌ها، قصه و رسانه‌های مختلف قرار می‌گیرند و از همین رو مفاهیم و اطلاعات بی‌شماری به ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه آنان منتقل می‌شود؛ مضاف بر آن بخش اعظمی از جهان‌بینی کودکان تحت تأثیر مستقیم این منابع قرار گرفته و زمینه شکل‌گیری تدریجی ارزشها و هنجارهای درست و نادرست او می‌شود (کرمانی و دیگران، ۱۴۰۱،

۱. «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان: ۷۴)

۲. «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ تَوَاتًا وَخَيْرٌ أَمَلًا» (کهف: ۴۶)

ص. ۲۳۰). امروزه دانش و علوم مختلفی، در دوران تحصیل به کودکان منتقل می‌شود و انتظار بر این است که شاهد تعالی آنها باشیم اما شوربختانه گزارش می‌شود در جامعه انواع رذایل اخلاقی مانند: تقلب و ریاکاری، خیانت و تهمت، نقض عهد و پیمان و... در حال گسترش است؛ از این رو به نظر می‌رسد در روند تحصیل و آموزش، به حد کفایت به مقوله اخلاق و متغیرهای مرتبط با آن پرداخته نشده است. تلخ‌تر آن که، اکنون مشاهده می‌شود تمرکز والدین نیز منحصرأً بر کسب دانش و علوم (فارغ از اخلاقیات) می‌باشد؛ از این رو باید پیش‌بینی کرد که امور و مسئولیت‌های مهم گیتی در آینده، در اختیار افراد و کارگزارانی خواهد بود که علم یا تحصیلات دارند اما از اخلاقیات بی‌بهره هستند لذا این مسئله می‌تواند مخاطراتی برای آینده بشریت داشته باشد. بنابراین با توجه به این موارد و چالش‌های طرح شده ضرورت دارد برای تقویت یا پرورش هوش اخلاقی کودکان راهکارهایی نوین و خلاقانه استفاده شود تا بتوان فضیلت و ارزش‌های اخلاقی را در کودکان نهادینه کرد. از این رو در این پژوهش با نگاهی جدید به این ابزار و تکنولوژی‌ها، مفاهیم اخلاقی با استفاده از ابزار انیمیشن، تصاویر، بازی رایانه‌ای و قصه به کودکان آموزش داده شد و اثر بخشی هر کدام، بر رشد اخلاقی کودکان بررسی گردید تا بدین وسیله معلوم شود هر کدام از این ابزار چه کارکردهایی در ارتقاء فضیلت‌های اخلاقی دارند.

بیان مسئله

ناظر بر اهمیت دوران کودکی، این سخن حضرت علی (علیه السلام) است که می‌فرمایند: «کسی که در کودکی نیاموزد، در بزرگسالی پیش نمی‌افتد»^۱. بنابراین

۱. «مَنْ لَمْ يَتَعَلَّمْ فِي الصَّغَرِ لَمْ يَتَقَدَّمْ فِي الْكِبَرِ»؛ غرر الحکم: ح ۸۹۳۷، عیون الحکم والمواعظ: ص ۴۶۳ ح ۸۴۲۴.

باید پذیرفت که کسب معرفت، بزرگی و رسیدن به کمال مطلوب از کودکی و از طریق یادگیری برای انسان فراهم می‌شود. از طرفی یکی از مهمترین مراحل انتقال مفاهیم اخلاقی، دوران کودکی است و این دوره فرصتی مغتنم برای والدین و مربیان است؛ البته بعضاً متولیان آموزشی با این استدلال که کودک فهم درستی از خوب و بد پیدا نکرده و توان درک و دریافت مفاهیم اخلاقی را ندارد در انتقال مفاهیم اخلاقی به کودکان تردید دارند. متنها خداوند در فطرت کودکان توانمندی‌های بالایی نهاده است به گونه‌ای که در عنفوان کودکی، شاکله شخصیتی و اخلاقی آنها شکل می‌گیرد. (انصافی مهربانی و دیگران، ۱۴۰۰، ص. ۴) چنانچه آیت‌الله جوادی آملی نیز می‌فرمایند: اگر کودک از هدایت دینی و تربیت الهی منع شود؛ شیرین‌ترین آهنگ زندگی و زیباترین رنگ حیات انسانی از او دریغ شده و از والاترین مقام آفرینش، یعنی عبودیت خدای سبحان بازداشته شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۴ الف، ص. ۱۴۲؛ به نقل از انصافی و دیگران، ۱۴۰۰، ص. ۴) از این رو ضرورت دارد برنامه‌ریزی برای رشد ظرفیت‌های اخلاقی و هوش اخلاقی، در کنار تقویت هوش‌های چندگانه در باور والدین و جامعه نهادینه گردد.

«اخلاق جمع خُلُق و خُلُق، به معنای خوی و خصلت می‌باشد، صفت و حالتی عارض بر فرد و قائم به او و نمود و بروز فرد» (احمدی، ۱۳۹۰، ص. ۷) سابقه تاریخی پرداختن به اخلاق به یونان باستان بر می‌گردد و به دلیل اینکه در تعریف اخلاق اشاره به خواها و رفتارها شده است؛ دانش بررسی و ارزش‌گذاری بر خوی و رفتار آدمی علم اخلاق نامیده می‌شود (صالحی‌ساداتی، جوادی، ۱۳۹۷، ص. ۴۹، یعقوبی و دیگران، ۱۳۹۷، ص. ۲۴۸) علاوه بر این برای نخستین بار مباحث هوش اخلاقی توسط میشل

بوربا^۱ (۲۰۰۵) در روانشناسی مطرح گردید (عرب بافرانی و دیگران، ۱۴۰۰، ص. ۱۴). و بوربا با طرح این مبحث بر اهمیت هوش اخلاقی در کودکان تاکید نمود (بوربا، ۲۰۰۵). «اخلاق» نقش کلیدی در انسان برای انجام اعمال و رفتارهای اخلاقی و ماندن در مدار اخلاقیات ایفاء می کند و بعنوان نیروی محرکه جوامع زمینه ظهور فطرت پاک انسانی را فراهم می کند و اگر بشر در تمام امور خود اختلاف نظر داشته باشد؛ در یک چیز اتحاد و اتفاق نظر دارد و آن اینکه اخلاق و تربیت اخلاقی، عالی ترین عامل خیر و سعادت انسان است؛ چه بسا ادب و تربیت نقطه اشتراک همه مردم و ادیان می باشد (فرهادی نژاد، خانی، ۱۳۹۷، ص. ۵۲).

همانطور که اکتسابی بودن اخلاق (بلبلی قادی کلابی و پارسانیا، ۱۳۹۳، ص. ۸۳) از سوی همگان و به ویژه اندیشمندان تایید شده است؛ اکتسابی بودن هوش اخلاقی نیز مورد تایید قرار گرفته و متخصصین بر این قاعده استوارند که هوش اخلاقی به طور کامل آموختنی و قابل یادگیری است و به هیچ وجه جنبه وراثتی ندارد و افراد می توانند هوش اخلاقی و مهارت های اخلاقی خود را تقویت کنند (ولیکسانی و دیگران، ص. ۱۳۹۱) بهترین زمان آموزش هوش اخلاقی در فرزندان از دوره نوزادی تا پایان نوجوانی است و کوتاهی والدین در یاددهی این مسئله موجب ضعف بالقوه کودکان در یادگیری فضایل اخلاقی و ایجاد عادات مخرب می شود. (شعبانی، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۱) پژوهش های مختلف نشان داده کودکانی که هوش اخلاقی را کسب نکرده اند؛ در بزرگسالی مشکلات و آسیب های بیشتری برای آنان پیش می آید (تقوی و دیگران، ۱۴۰۱، ص. ۴۲) این کودکان به دلیل بینش ناپایدار، ضعف در مهار کردن امیال، رشد

1. Borba Michelle

نیافتگی اخلاقی و باورهای غلط، دچار عقب افتادگی اخلاقی و اجتماعی می‌شوند و در اجتماع تبدیل به شخصیت‌های نابهنجار و ناموفق می‌شوند. (شعبانی، ۱۳۹۸، ص. ۱۳)

در میان عوامل موثر بر تقویت هوش اخلاقی نقش والدین، خانواده و نظام آموزشی بیشتر است (عرب بافرانی و دیگران، ۱۴۰۰، ص. ۹۸) از منظر متخصصین، هوش اخلاقی هیچ ارتباطی به سن، جنس، نژاد، اقلیم یا مذهب ندارد؛ از این رو سیاست‌گذاری برای نهادینه کردن هوش اخلاقی در افراد جامعه سبب شکل‌گیری جامعه‌ای عاری از اصول غیر انسانی خواهد شد بنابراین هوش اخلاقی را بعنوان زیر بنای سایر هوش‌ها و حتی «هوش حیاتی» برای بشر در نظر می‌گیرند (یعقوبی و دیگران، ۱۳۹۷، ص. ۲۴۹) درباره مفهوم هوش اخلاقی بوربا (۲۰۰۵) این تعریف را ارائه می‌کند: هوش اخلاقی توانایی و ظرفیت فرد برای درک سره از ناسره، داشتن باور قوی و پایدار همراه با عمل، انجام رفتار حقیقی و درست، توانایی درک تعارضات، داشتن تعاملات اجتماعی صحیح، مسئولیت‌پذیری.

روی هم رفته هوش اخلاقی، خط سیر اخلاقی فرد را در طول حیات تعیین می‌کند و هم امر انسان را از انجام اعمال ناصواب باز می‌دارد. از طرفی به او کمک می‌کند در هنگام تصمیم‌گیری و یا مواجهه با دیگران رفتار اخلاقی را انتخاب کند (لطیفی و دیگران، ۱۳۹۳، ص. ۱۶) بوربا برای هوش اخلاقی هفت فضیلت بنیادین (شامل: همدلی، وجدان، خویش‌داری، احترام به دیگران، مهربانی، بردباری و انصاف) معرفی می‌کند و بر این باور است این هفت فضیلت اساس و پایه اخلاق و انسانیت هستند (بربا، ۱۴۰۱، ص. ۱۷).

اما این سؤال مطرح است که با وجود فناوری و تکنولوژی‌های نوظهور مانند

موبایل، رایانه، رسانه و... چگونه مفاهیم اخلاقی به کودکان منتقل شود چراکه در این ابزار جذابیت‌های زیادی نهفته و کودکان علاقه چندانی به کسب دانش و مهارت به روش‌های قدیمی را ندارند. افزون‌بر آن، مسئله مهم دیگری طرح می‌شود؛ و آن این که، برای نهادینه کردن اخلاقیات در کودکان، چه ابزار و امکاناتی مناسب است!!؟

روند رو به رشد و سریع اختراعات و نوآوری‌های جدید و گسترش استفاده از تکنولوژی‌های نوظهور در ساختار تعاملاتی و ارتباطی جهان، سبک جدیدی از زندگی را به بشر تحمیل کرده و نگرانی و هراس زیادی را در سطوح مختلف جوامع برانگیخته است؛ نگرانی‌هایی که بعضاً توسط متخصصین و رسانه‌ها نیز تقویت و تشدید می‌شود. اما چه بپذیریم و چه نپذیریم این ابزار جزء لاینکف زندگی بشر شده‌اند. (مظلومیان، ماهی‌گیر، ۱۳۹۶، ص. ۲) چنانچه این فناوری‌ها تمام جنبه‌های زندگی بشر را بهبود بخشیده و استانداردهای زندگی را در سراسر جهان بالا برده است؛ لذا امکان جدا نمودن این ابزار از زندگی بشر وجود ندارد. از این رو به جای مقابله باید چاره‌اندیشی کرد و از این ابزار برای به کمال رسیدن بشر بهره برد.

پژوهش‌های مختلفی پیرامون هوش اخلاقی انجام شده است که به تعدادی از آنها اشاره می‌گردد.

جدول شماره ۱: نمونه پژوهش‌های داخلی

سال	نویسنده	عنوان پژوهش
۱۴۰۱	عشایری و دیگران	تأثیر بازی‌های رایانه‌ای بر رفتار کودکان
۱۴۰۰	سعیدی و دیگران	بررسی اثربخشی پویانمایی آثار نقاشی کودکان پیش دبستانی بر خلاقیت آنان
۱۴۰۰	سربخش و دیگران	نقش انیمیشن تلویزیونی در احیای آیینهای نمایشی برای کودکان
۱۳۹۹	حیات بخش و دیگران	اثربخشی آموزش هوش اخلاقی بر اخلاق تحصیلی و خودکارآمدی تحصیلی دانش آموزان دختر

سال	نویسنده	عنوان پژوهش
۱۳۹۹	حسینی و دیگران	اثر بخشی بازی‌های شناختی رایانه‌ای بر کارکردهای اجرایی و خلاقیت کودکان
۱۳۹۹	قدم پور و دیگران	تأثیر آموزش هوش اخلاقی به شیوه قصه گویی بر سازگاری تحصیلی، اجتماعی و هیجانی دانش آموزان
۱۳۹۸	اسمعیلی گوجار و دیگران	تأثیر بازی‌های رایانه‌ای آموزشی چندکاربره بر خط بر مهارت های اجتماعی و توانایی های شناختی دانش آموزان
۱۳۹۸	آقورن لوتی و دیگران	بررسی اثربخشی بازی رایانه‌ای آموزشی تولید شده بر خودتنظیمی تحصیلی دانش آموزان پسر
۱۳۹۸	صالحی	تأثیر بازی‌های رایانه‌ای بر هوش هیجانی دانش آموزان
۱۳۹۸	زارع خورمیزی	تأثیر بازی‌های رایانه‌ای تعاملی بر مهارت‌های اجتماعی کودکان اوتیسم با عملکرد بالا
۱۳۹۸	جلائی و دیگران.	تأثیر بازی مبتنی بر هوش اخلاقی بر وجدان، خویشتنداری و مسئولیت پذیری اجتماعی کودکان با استعداد دبستانی
۱۳۹۷	علی نژاد اقدم	اثر بخشی بازی‌های رایانه‌ای بر کاهش نشانه‌های پر خاشگری در کودکان
۱۳۹۷	موسوی	تأثیر بازی‌های رایانه‌ای بر سلامت جسمی و روانی کودکان
۱۳۹۷	محمودی و دیگران	بررسی تأثیر بازی‌های رایانه‌ای آموزشی بر یادگیری مهارت‌های پایه ریاضی در کودکان
۱۳۹۷	یعقوبی و دیگران.	فرا تحلیل مطالعات هوش اخلاقی
۱۳۹۶	رضاپور و شاهدی	اثر بخشی آموزش هوش اخلاقی به شیوه قصه گویی بر بهبود حالت‌های خلقی و رفتارهای یادگیری دانش آموزان
۱۳۹۶	اسماعیل و دیگران	اثر بخشی آموزش مفاهیم اخلاق در خانواده به شیوه قصه گویی بر اساس قصه‌های دینی و قرآنی بر هوش اخلاقی و هوش هیجانی
۱۳۹۶	رضاپور میر صالح و دیگران	اثر بخشی آموزش هوش اخلاقی بر عملکرد اجتماعی و مشکلات رفتاری
۱۳۹۵	جعفری زاده و حجتی	تأثیر قصه‌های قرآنی بر عزت نفس کودکان پیش دبستانی
۱۳۹۳	جعفری	تأثیر بازی‌های آموزشی بر رشد اجتماعی کودکان پیش دبستانی
۱۳۹۳	یاسمی نژاد	تأثیر آموزش هوش اخلاقی بر مسئولیت پذیری، همدلی هیجانی، اخلاق تحصیلی و بخشودگی بین فردی دانش آموزان
۱۳۹۲	آتشک، محمد و دیگران	تأثیر بازی های آموزشی رایانه ای بر مهارت اجتماعی و پیشرفت تحصیلی دانش آموزان
۱۳۹۱	کرباسچی	بررسی میزان تأثیر بازی بر هوش و خلاقیت دانش آموزان ابتدایی

جدول شماره ۲: نمونه پژوهش‌های خارجی

سال	نویسنده	عنوان پژوهش
۲۰۲۴	سعودی و دیگران ۱	بررسی هوش اخلاقی و خودآگاهی در معلمان مدارس اسلامی جاکارتا
۲۰۲۳	نوراینی و اویون ۲	بررسی بین هوش اجتماعی و هوش اخلاقی تا پیشرفت تحصیلی در دانشجویان روانشناسی روانشناسی
۲۰۲۲	عبداللطیف ۳	هوش اخلاقی و رابطه آن با استحقاق تحصیلی و عملکرد تحصیلی دانش‌آموزان
۲۰۲۱	حسین و الرکابی ۴	اثربخشی یک برنامه آموزشی برای رشد هوش اخلاقی دانش‌آموزان دختر
۲۰۱۹	زیان و گدی ۵	تأثیر سطح هوش اخلاقی بر عملکرد کارکنان
۲۰۰۱	کوه و وسپر ۶	تأثیر کامپیوترها بر تقویت یا کاهش یادگیری دانش‌آموزان

فرضیه‌ها

باتوجه به موارد فوق هدف این پژوهش تعیین اثربخشی انیمیشن، قصه، تصاویر و بازی‌های رایانه‌ای بر مفاهیم هوش اخلاقی دختران کلاس پنجم ابتدایی شهر اصفهان می‌باشد لذا با توجه با این هدف فرضیه زیر صورت‌بندی گردید.

۱- انیمیشن بر فضیلت‌های هوش اخلاقی دختران کلاس پنجم ابتدایی شهر اصفهان تاثیر معنی‌داری دارد.

- 1-Saodi et al.
- 2-Nuraini et al.
- 3-Abdellatif et al.
- 4-Hussein, H. &Al-Rikabi, L
- 5-Zayan, R.& Gedi, M.
- 6-Kuh, G.D. Vesper, N

۲- قصه بر فضیلت‌های هوش اخلاقی دختران کلاس پنجم ابتدایی شهر اصفهان تاثیر معنی‌داری دارد.

۳- تصاویر بر فضیلت‌های هوش اخلاقی دختران کلاس پنجم ابتدایی شهر اصفهان تاثیر معنی‌داری دارد.

۴- بازی‌های رایانه‌ای بر فضیلت‌های هوش اخلاقی دختران کلاس پنجم ابتدایی شهر اصفهان تاثیر معنی‌داری دارد.

روش پژوهش

برای اجرای این پژوهش از روش پژوهشی نیمه تجربی و بررسی طرح‌های عاملی استفاده گردید. جامعه آماری این پژوهش کلیه دانش‌آموزان دختر پایه پنجم ابتدایی شهر اصفهان می‌باشند. برای انجام پژوهش با استفاده از روش نمونه‌گیری تصادفی تعداد ۵ مدرسه در شهر اصفهان بعنوان نمونه انتخاب و دوباره با روش نمونه‌گیری تصادفی از بین دانش‌آموزان پایه پنجم ابتدایی این مدارس پنج گروه ۲۰ نفره تشکیل گردید (جمعاً تعداد ۱۰۰ نفر). یکی از این گروه‌ها در حکم گروه کنترل و سایر گروه‌ها به عنوان گروه آزمایش انتخاب شدند.

جدول شماره ۳: دیاگرام طرح پژوهش

گروه‌های آزمایش و کنترل	تعداد نفقات	پیش‌آزمون	اعمال متغیر مستقل	پس‌آزمون	پیگیری
گروه ۱) افرادی که انیمیشن با مضمون فضیلت‌های اخلاقی دریافت کردند)	۲۰	*	*	*	*
گروه ۲) افرادی که بازی رایانه‌ای با مضمون فضیلت‌های اخلاقی دریافت کردند)	۲۰	*	*	*	*
گروه ۳) افرادی که قصه با مضمون فضیلت‌های اخلاقی دریافت کردند)	۲۰	*	*	*	*

گروه های آزمایش و کنترل	تعداد نفرات	پیش آزمون	اعمال متغیر مستقل	پس آزمون	پیگیری
گروه ۴ (افرادی که تصاویری با مضمون فضیلت های اخلاقی دریافت کردند)	۲۰	*	*	*	*
گروه ۵ (افرادی که هیچ محتوایی دریافت نکردند)	۲۰	*	--	*	*

در مرحله پیش آزمون، سطح هوش اخلاقی کودکان با استفاده از پرسشنامه هوش اخلاقی بررسی و سپس هر یک از این گروه‌ها، بسته‌های آموزشی متناسب با گروه خود را دریافت کردند (بعنوان مثال اعضای گروه اول طی ۹ جلسه انیمیشن‌هایی با مضمون و محتوای ۷ فضیلت اخلاقی بوربا دریافت نمودند) در ادامه سطح هوش اخلاقی کودکان در مرحله پس آزمون بررسی و نهایتاً در مرحله پیگیری (حدود یک ماه بعد) پایداری نتایج حاصله ارزیابی گردید.

از سویی اعتبار محتوایی بسته‌های آموزشی مورد بررسی قرار گرفت تا اطمینان حاصل شود که آیا محتوای تهیه شده در بسته‌ها، دقیقاً اهداف آموزشی مورد نظر را دنبال می‌کنند یا خیر؟ بدین منظور محتوای هر بسته توسط گروه زیر مورد ارزیابی و نظرسنجی در شش محور (شامل: دقت بسته از لحاظ ارتباط محتوا با فضیلت‌ها، درستی بسته از لحاظ انتقال مفاهیم فضیلت‌ها به دانش آموز، زمان تعیین شده بسته‌ها برای انتقال مفاهیم مدنظر، جذابیت بسته‌ها، تناسب سنی بسته‌ها برای دانش آموز، سادگی و قابل فهم بودن بسته‌ها) قرار گرفت.

برای این منظور، محتواها اولیه بسته‌ها در اختیار ۳۰ نفر داور (شامل افرادی به این شرح: تعداد ۳ نفر در حوزه فرهنگ و رسانه، تعداد ۳ نفر نویسنده کودک، تعداد ۴ نفر در حوزه بازی‌های رایانه‌ای، تعداد ۳ نفر در حوزه فیلم و انیمیشن، تعداد ۴ نفر نقاش و تصویرگر کتاب کودک، تعداد ۳ نفر روانشناس و مشاوره، تعداد ۵ نفر معلم و تعداد ۵

نفر دانش آموز) قرار گرفته و پس از چند مرحله پالایش و جداسازی محتوای بسته‌ها، بسته نهایی برای هر گروه تهیه گردید. از طرفی برای برآورد اعتبار محتوایی بسته‌ها، از روش لاوشه^۱ (۱۹۷۵) استفاده گردید که در مجموع اعتبار محتوایی بسته‌ها از آستانه ۰/۷۰ بعنوان حداقل قابل قبول بالاتر ارزیابی شدن بنابراین از نظر داوران محتوای ارائه شده برای همه گروه‌ها، از اعتبار لازم برخوردار بودند

از طرف دیگر برای تحقق بهتر اهداف پژوهش و همچنین افزایش کیفیت گروه‌ها، به شرح زیر ملاکهای ورود و خروج تعیین گردید.

۱- علاقمندی و تمایل دانش آموز و خانواده آنان به شرکت در این پژوهش.

۲- ارائه رضایت‌نامه والدین، برای مشارکت فرزندشان در این پژوهش.

۳- ارائه تعهد شفاهی و اخلاقی والدین مبنی بر این که بر استفاده دانش آموز از بسته‌های آموزشی نظارت داشته باشند.

۴- داشتن توانایی درک و بهره بردن از محتواهای آموزشی ارائه شده.

۵- نداشتن مشکلات فردی، خانوادگی و یا جسمی مهم و محدود کننده برای مشارکت در پژوهش.

۶- طرح پژوهشی همزمان مشارکت نداشتن.

۷- نداشتن انواع اختلالات روانی که موجب خلل در کار این پژوهش شود.

۲۰۱ علاوه بر این برای ارزیابی سطح هوش اخلاقی دانش آموزان از پرسشنامه «هوش اخلاقی کودکان بوربا - فرم والدین» استفاده شده است. اگر چه این مقیاس در ایران توسط علی اکبری دهکردی، علی پور و درنجفی (۱۳۹۳) برای کودکان زیر ۷ سال هنجارسازی

1. Lawshe

- شده است؛ متنها به دلایل زیر برای نمونه آماری این پژوهش نیز استفاده گردید.
- ۱- تنها مقیاس برای ارزیابی سطح هوش اخلاقی افراد بالای ۷ سال مربوط به لنینک و کیل^۱ (۲۰۰۵) می باشد که بخشی از این پرسشنامه به ارزیابی شاغلین می پردازد.
 - ۲- در اجرای اولیه پرسشنامه لنینک و کیل معلوم شد برخی از دانش آموزان، در هنگام پاسخدهی سوگیرانه سئوالات را جواب می دهند.
 - ۳- در ارزیابی اولیه معلوم شد نمونه آماری این پژوهش مضمون برخی سئوالات را متوجه نمی شوند و یا توانایی پاسخدهی صحیح به سئوالات را ندارند.
 - ۴- پرسشنامه هوش اخلاقی بوربا توسط ۳۰ نفر از والدین کودکان ۱۰ تا ۱۳ سال تکمیل گردید که آلفای کرونباخ نشان داد، این مقیاس برای کودکان بالای ۷ سال نیز مطلوب و موثر است.
 - ۵- روایی محتوایی پرسشنامه بوربا از نظر تعداد ۶ نفر روانشناس کودک و نوجوان ارزیابی و اعلام گردید این مقیاس، هم برای کودکان زیر ۷ سال و هم بالای ۷ سال مناسب است.
 - ۶- با توجه به اجرای چند مرحله ای این پژوهش، ارائه گزارش والدین از رفتارهای دانش آموزان در محیط خانواده و اجتماع بعنوان یکی از نشانه های قابل قبول در تغییر رفتار اخلاقی آنها در نظر گرفته شده است.
- مقیاس هوش اخلاقی بوربا ۷ مولفه یا ۷ فضیلت هوش اخلاقی را مورد سنجش قرار می دهد. (این فضیلت ها شامل: همدلی، وجدان، خویشتن داری، احترام یا تکریم همنوع، مهربانی، بردباری و انصاف می باشند) بر اساس پرسشنامه مذکور سطح هوش اخلاقی کودکان بر اساس جدول زیر ارزیابی گردید.

1. Lennick And Kiel

جدول شماره ۴: تعیین سطح هوش اخلاقی کودکان

پیشنهاد ارزیاب	رتبه هوش اخلاقی	امتیاز حاصله
وضعیت هوش اخلاقی کودک هوش عالی است	عالی	۲۸۰ تا ۳۵۰
پیشنهاد می‌گردد جهت تقویت هوش اخلاقی برنامه ای برای کودک ارائه گردد	متوسط	۲۱۰ تا ۲۸۰
پیشنهاد می‌گردد به درمانگر مرتبط با هوش اخلاقی مراجعه شود	ضعیف	۱۴۰ تا ۲۱۰
پیشنهاد می‌گردد به درمانگر مرتبط با هوش اخلاقی مراجعه شود	نامطلوب	۱۴۰ تا ۷۰

* نکته: در این پرسشنامه افرادی که امتیاز ۷۰ تا ۲۸۰ را کسب کنند هوش اخلاقی آنها در حد پایین یا متوسط می‌باشد.

در این پژوهش برای هر گروه هفت محتوای آموزشی مجزا (برای هر فضیلت یک محتوا) تهیه و در اختیار گروه‌ها (به غیر از گروه کنترل) قرار گرفت. بعنوان مثال مضمون و محتوای بسته آموزشی انیمیشن به شرح زیر تهیه و اجرا گردید.

جدول شماره ۵: نمونه بسته آموزشی انیمیشن با محتوای فضیلت‌های هفتگانه اخلاقی

عنوان بسته	نام فضیلت	محتوای بسته
بسته آموزشی انیمیشن با محتوای فضیلت‌های هفت‌گانه هوش اخلاقی	۱- همدلی	مجموعه انیمیشن مرتبط با فضیلت همدلی
	۲- وجدان	مجموعه انیمیشن مرتبط با فضیلت وجدان
	۳- خویشتن‌داری	مجموعه انیمیشن مرتبط با فضیلت خویشتن‌داری
	۴- احترام	مجموعه انیمیشن مرتبط با فضیلت احترام
	۵- مهربانی	مجموعه انیمیشن مرتبط با فضیلت مهربانی
	۶- بردباری	مجموعه انیمیشن مرتبط با فضیلت بردباری
	۷- انصاف	مجموعه انیمیشن مرتبط با فضیلت انصاف

شماره جلسه	هدف / محتوای جلسه	شرح مفصل جلسه / اقدامات
جلسه اول	پیش آزمون	والدین دانش آموزان درباره اهداف طرح پژوهشی توجیه و در ادامه درباره نحوه استفاده از محتوای ارائه شده توضیحات لازم ارائه می شود. سپس پرسشنامه هوش اخلاقی را والدین تکمیل می کنند.
جلسه دوم	توجیه و آموزش	دانش آموزان درباره اهداف طرح پژوهشی توجیه شده و آموزش لازم را می بینند سپس درباره نحوه استفاده از محتواهای ارائه شده نیز آموزش لازم داده شد.
جلسه سوم	ارائه بسته همدلی	در ابتدا درباره فضیلت همدلی و اهمیت آن آموزش و توضیح ارائه می شود؛ سپس بسته مرتبط با این فضیلت به دانش آموزان ارائه و از آنان خواسته می شود پس از رسیدن به منزل و بعد از انجام استراحت کافی در یک موقعیت مناسب و در فضایی آرام از بسته ارائه شده استفاده نمایند. در ادامه حتما خلاصه آنچه را که استفاده کردند طی ۱۰ خط ارائه کنند.
جلسه چهارم	ارائه بسته وجدان	فرآیند این جلسه همانند جلسه سوم با محوریت فضیلت وجدان می باشد.
جلسه پنجم	ارائه بسته خویشن داری	فرآیند این جلسه همانند جلسه سوم با محوریت فضیلت خویشن داری می باشد.
جلسه ششم	ارائه بسته احترام	فرآیند این جلسه همانند جلسه سوم با محوریت فضیلت احترام می باشد.
جلسه هفتم	ارائه بسته مهربانی	فرآیند این جلسه همانند جلسه سوم با محوریت فضیلت مهربانی می باشد.
جلسه هشتم	ارائه بسته انصاف	فرآیند این جلسه همانند جلسه سوم با محوریت فضیلت انصاف می باشد.
جلسه نهم	اختتامه	ضمن تقدیر و تشکر از والدین و دانش آموزان بابت مشارکت در این پژوهش، پس آزمون اخذ گردید.

نکات کلیدی بسته:

- مقرر گردید قبل از استفاده دانش‌آموزان از هر بسته، آموزشی درباره هر فضیلت و اهمیت آن به مخاطبین ارائه شود.
- برای حصول اطمینان بابت استفاده از محتواها؛ بعد از استفاده دانش‌آموزان خلاصه آن را طی ۱۰ خط ارائه کنند.
- رسانه‌ها محتواهای آموزشی خود را بصورت مستقیم یا غیر مستقیم ارائه می‌کنند.
- جلسات آموزشی بصورت هفتگی طی ۹ هفته برگزار می‌شود. برای اثربخشی بهتر آموزشهای ارائه شده فاصله بین هر جلسه آموزشی بین ۷ تا ۱۰ روز تعیین شده است.

توصیف داده‌ها

جدول شماره ۶: شاخص تمایل مرکزی، هوش اخلاقی به تفکیک گروه‌ها

گروه‌ها	میانگین شاخص‌های تمایل مرکزی هوش اخلاقی	
	پس آزمون	پیش آزمون
گروه انیمیشن	۲۵۳/۳۰	۲۱۱/۵۰
گروه قصه	۲۵۰/۳۵	۲۰۸/۹۵
گروه تصویر	۲۳۷/۰۵	۲۱۱/۳۰
گروه بازی رایانه‌ای	۲۰۵/۱۵	۱۹۶/۲۰
گروه کنترل	۱۹۷/۶۰	۱۹۷/۱۵
همه گروه‌ها	۲۲۸/۶۹	۲۰۵/۰۲

میانگین به دست آمده است شاخص‌های تمایل مرکزی هوش اخلاقی در مرحله پیش‌آزمون قبل از ارائه آموزش، نشان دهنده این مسئله است که میانگین هوش اخلاقی این گروه‌ها در حد وسط مقیاس پرسشنامه می‌باشد. با توجه به اهداف پژوهش انتظارات اولیه این بود که بعد از آموزش و در مرحله پس‌آزمون میانگین هوش اخلاقی افزایش یابد. از سویی در مرحله پیگیری نیز این میانگین تفاوت چندانی را نداشته و به

نوعی پایداری نتایج حاصل از آموزش‌ها را تأیید کنند. مضاف بر آن در گروه کنترل به دلیل اینکه آموزش ندیده‌اند انتظار بر این بود که در هر سه مرحله تغییر قابل توجهی مشاهده نشود.

لذا با توجه به میانگین حاصل در جدول شماره ۶ هوش اخلاقی در مرحله پس‌آزمون در گروه آزمایشی انیمیشن (۲۵۳/۳۰)، قصه (۲۵۰/۳۵)، تصویر (۲۳۷/۰۵)، بازی رایانه‌ای (۲۰۵/۱۵) و گروه کنترل (۱۹۷/۶۰) به دست آمده است. با مقایسه میانگین بدست آمده در مرحله پیش‌آزمون نشان می‌دهد که هوش اخلاقی دانش‌آموزان تغییر یافته است. از سویی همانطور که انتظار می‌رفته هوش اخلاقی گروه کنترل تغییر چندانی را نشان نمی‌دهد. لذا کسب این میانگین در دانش‌آموزان پس از ارائه آموزش، بدین معنی است که آموزش هوش اخلاقی از طریق انیمیشن، قصه، تصویر و بازی رایانه‌ای موثر می‌باشد. این تغییر در گروه انیمیشن به نسبت سایر گروه‌ها بیشتر و در گروه بازی‌های رایانه‌ای کمتر گزارش شده است.

میانگین هوش اخلاقی در مرحله پیگیری در گروه آزمایشی انیمیشن (۲۵۵/۹۵)، قصه (۲۵۶/۶۵)، تصویر (۲۴۲/۵۵)، بازی رایانه‌ای (۲۰۶/۸۵) و گروه کنترل (۲۰۰/۴۰) به دست آمده است. لذا کسب این میانگین در دانش‌آموزان، نشان می‌دهند که نتایج در تمام گروه‌ها به مرحله پس‌آزمون نزدیک است که حاکی از پایداری بالای نتایج در نمونه‌های مورد مطالعه است. چنین نتیجه‌ای بسیار با اهمیت تلقی می‌شود

توصیف تغییرات میانگین نمرات هوش اخلاقی

جدول شماره ۷ تغییرات میانگین و انحراف معیار نمرات هوش اخلاقی را در هر سه مرحله نشان می‌دهد. مناسب است یادآوری شود که مقیاس اندازه‌گیری هوش

اخلاقی از حداقل نمره ۷۰ تا حداکثر نمره ۳۵۰ تغییر می‌کند. بنابراین دامنه تغییرات ممکن، برای نمرات به دست آمده ۲۸۰ واحد است.

جدول شماره ۷: تغییرات در میانگین و انحراف معیار هوش اخلاقی در مرحله پیش‌آزمون، پس‌آزمون و پیگیری

گروه	پس آزمون - پیش آزمون		پیگیری - پس آزمون		پیگیری - پیش آزمون	
	انحراف معیار	میانگین	انحراف معیار	میانگین	انحراف معیار	میانگین
گروه انیمیشن	۱۸/۸۰	۴۱/۸۰	۵/۵۶	۲/۶۵	۱۹/۴۱	۴۴/۴۵
گروه قصه	۲۲/۵۶	۴۱/۴۰	۷/۹۰	۶/۳۰	۲۲/۲۵	۴۷/۷۰
گروه تصویر	۱۳/۵۱	۲۵/۷۵	۹/۰۹	۵/۵۰	۲۰/۲۳	۳۱/۲۵
گروه بازی رایانه‌ای	۸/۴۹	۸/۹۵	۵/۸۸	۱/۷۰	۱۰/۶۳	۱۰/۶۵
گروه کنترل	۷/۱۵	۰/۴۵	۹/۶۱	۲/۸۰	۱۳/۵۹	۳/۲۵

میانگین نمرات هوش اخلاقی پس‌آزمون در مقایسه با پیش‌آزمون در گروه انیمیشن (۴۱/۸) نمره و در گروه قصه (۴۱/۴) نمره و در گروه تصویر (۲۵/۷۵) نمره و در گروه بازی رایانه‌ای (۸/۹۵) نمره افزایش نشان می‌دهد.

این میانگین در مرحله پیگیری و پیش‌آزمون در گروه انیمیشن (۴۴/۴۵)، در گروه قصه (۴۷/۷۰)، در گروه تصویر (۳۱/۲۵) و در گروه بازی رایانه‌ای (۱۰/۶۵) مشاهده می‌شود.

این میانگین در بین دو مرحله پس‌آزمون و پیگیری در گروه انیمیشن (۲/۶۵)، در گروه قصه (۶/۳۰)، در گروه تصویر (۵/۵۰) و در گروه بازی رایانه‌ای (۱/۷۰) که نشان می‌دهد میانگین افزایش اندک داشته است.

در مجموع دو ابزار آموزشی انیمیشن و قصه‌گویی در مقایسه با تصویر و بازی

رایانه‌ای برای آموزش مفاهیم اخلاقی و ارتقای هوش اخلاقی اثربخشی بیشتری را در نمونه مورد مطالعه نشان داده‌اند. در مرتبه بعد نیز تصویر نتیجه اثربخش تری را نسبت به بازی رایانه‌ای به بار آورده است. تمام این داده‌ها حاکی از پایداری نتایج حاصل از آموزش است.

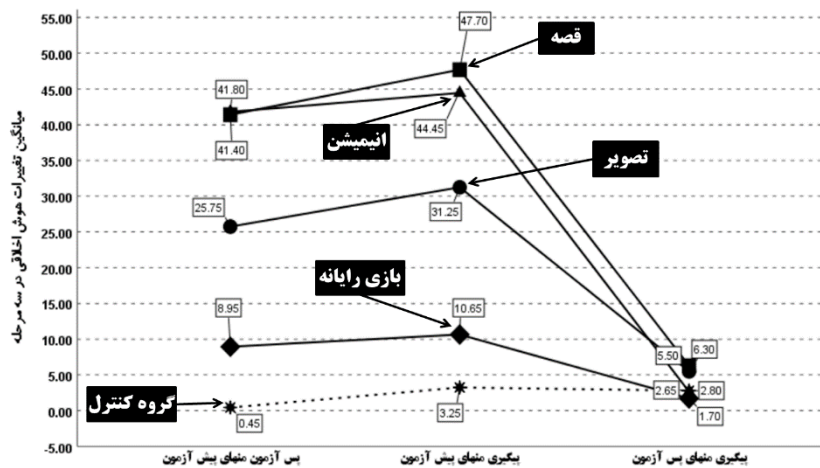
در گروه کنترل همانطور که انتظار می‌رفت تفاوت‌های مشاهده شده در نمرات هوش اخلاقی بسیار اندک - نزدیک به صفر- است. میانگین نمرات پس‌آزمون در مقایسه با پیش‌آزمون حتی کمتر از یک واحد است. تفاوت بین سایر اندازه‌گیری‌ها نیز از ۴ واحد کمتر است (۳/۲۵ و ۲/۸۰) که نشانه‌ای اولیه در جهت تأیید فرضیه تحقیق تفسیر می‌شود.

تحلیل استنباطی داده‌ها

نمودار شماره (۱) با مقایسه تغییرات نمرات در مفاهیم هوش اخلاقی برای پنج گروه مورد مطالعه نشان می‌دهد که کدامیک از ابزارهای آموزشی با افزایش بیشتری در فضیلت‌های اخلاقی دانش‌آموزان مورد مطالعه همراه بوده است. در دو گروه آموزشی با ابزار قصه و انیمیشن بیشترین افزایش در فضیلت‌های اخلاقی مشاهده می‌شود (به ترتیب مقادیر ۴۱/۸۰ و ۴۱/۴۰ برای افزایش پس‌آزمون نسبت به پیش‌آزمون). گروه آزمایشی آموزش مفاهیم اخلاقی با ابزارهای تصویر به این لحاظ در مرتبه بعد قرار می‌گیرد. در نهایت در گروه آزمایشی آموزش مفاهیم اخلاقی با بازی رایانه‌ای کمترین تغییرات را در مقایسه با سه گروه آزمایشی دیگر نشان می‌دهد (تغییرات به مقدار ۸/۹۵ در پس‌آزمون نسبت به پیش‌آزمون) به نحوی که این تغییرات در مقایسه با گروه کنترل بسیار اندک است.

نمودار شماره ۱: نمودار خطی مقایسه میانگین تغییرات هوش اخلاقی طی سه مرحله سنجش بر حسب

گروه‌های مورد مطالعه



بر اساس اطلاعات ارائه شده در جدول شماره ۸ همه گروه‌های آزمایشی به استثنای بازی رایانه‌ای با گروه کنترل (سطح معناداری برابر ۰/۲۲۲) دارای تفاوت معنادار بوده‌اند. به این ترتیب، از بین چهار ابزار آموزشی، سه ابزار شامل تصویر، انیمیشن و قصه به افزایش معناداری در فضیلت‌های اخلاقی منجر شده‌اند. همچنین دو گروه آزمایشی قصه و انیمیشن فاقد تفاوت معنادار با یکدیگر بوده و تفاوت آنها در اثربخشی نمونه‌ای یک تفاوت تصادفی تفسیر می‌شود (سطح معنادار برابر ۰/۸۴۸). بقیه مقایسه‌ها تفاوت معناداری را بین گروه‌های آزمایشی نشان می‌دهند. به این ترتیب، می‌توان چهار گروه آزمایشی را به لحاظ شدت تأثیر بر روی فضیلت‌های اخلاقی دانش‌آموزان دختر پایه پنجم در جامعه آماری مورد مطالعه در سه گروه به این شرح قرار داد: (۱) قصه و انیمیشن با بالاترین تأثیر بر افزایش هوش اخلاقی با ضرایب اتای جزئی به ترتیب برابر ۰/۶۲۳ و ۰/۵۰۹ (۲) تصویر با تأثیر کمتری نسبت به قصه و انیمیشن بر افزایش هوش

اخلاقی و با ضریب اتای جزئی برابر ۰/۴۵۷ (۳) بازی رایانه‌ای با کمترین تأثیر در مقایسه با سه گروه آزمایشی تصویر، انیمیشن و قصه.

جدول شماره ۸: برآورد سطوح معناداری بر اساس طرح ترکیبی سنجه‌های تکرار شده و آنکوا برای مقابله‌های

مفروض تأثیر متفاوت و معنی‌دار ابزارهای انیمیشن، قصه، تصویر و بازی رایانه‌ای بر مفاهیم اخلاقی

ابزار آموزش مفاهیم اخلاقی		انیمیشن		قصه		تصویر		بازی رایانه‌ای	
قصه	برآورد مقابله	۰/۱۲۸							
	خطای معیار	۰/۶۶۲							
تصویر	سطح معنی‌داری	۰/۸۴۸							
	کران پایین	-۱/۱۸۷							
بازی رایانه‌ای	کران بالا	۱/۴۴۲							
	برآورد مقابله	۲/۳۷۸	برآورد مقابله	۲/۶۱۰	برآورد مقابله	۲/۶۱۰	برآورد مقابله	۲/۶۱۰	برآورد مقابله
کنترل	خطای معیار	۰/۶۶۱	خطای معیار	۰/۶۵۵	خطای معیار	۰/۶۶۶	خطای معیار	۰/۶۶۶	خطای معیار
	سطح معنی‌داری	۰/۰۰۰	سطح معنی‌داری	۰/۰۰۰	سطح معنی‌داری	۰/۰۰۰	سطح معنی‌داری	۰/۰۰۰	سطح معنی‌داری
ضریب اتای جزئی	کران پایین	۰/۴۲۵	کران پایین	۱/۳۱۰	کران پایین	۳/۹۱۰	کران پایین	۳/۶۸۹	کران پایین
	کران بالا	۴/۰۵۰	کران بالا	۳/۹۱۰	کران بالا	۲/۲۷۶	کران بالا	۶/۳۳۵	کران بالا
بازی رایانه‌ای	برآورد مقابله	-۱/۴۴۹	برآورد مقابله	-۱/۵۵۷	برآورد مقابله	-۴/۱۸۷	برآورد مقابله	-۴/۱۸۷	برآورد مقابله
	خطای معیار	۰/۶۶۵	خطای معیار	۰/۶۵۵	خطای معیار	۰/۶۵۵	خطای معیار	۰/۶۵۵	خطای معیار
ضریب اتای جزئی	سطح معنی‌داری	۰/۰۳۲	سطح معنی‌داری	۰/۰۱۸	سطح معنی‌داری	۰/۰۰۰	سطح معنی‌داری	۰/۰۰۰	سطح معنی‌داری
	کران پایین	-۲/۷۶۹	کران پایین	-۲/۸۷۷	کران پایین	-۵/۴۸۸	کران پایین	-۵/۴۸۸	کران پایین
بازی رایانه‌ای	کران بالا	-۱/۲۹	کران بالا	-۲/۲۷۶	کران بالا	-۲/۸۸۶	کران بالا	-۲/۸۸۶	کران بالا
	برآورد مقابله	-۲/۲۷۵	برآورد مقابله	۲/۴۰۲	برآورد مقابله	۵/۰۱۲	برآورد مقابله	۵/۰۱۲	برآورد مقابله
کنترل	خطای معیار	۰/۶۵۶	خطای معیار	۰/۶۶۸	خطای معیار	۰/۶۶۶	خطای معیار	۰/۶۶۶	خطای معیار
	سطح معنی‌داری	۰/۰۰۱	سطح معنی‌داری	۰/۰۰۱	سطح معنی‌داری	۰/۰۰۰	سطح معنی‌داری	۰/۰۰۰	سطح معنی‌داری
ضریب اتای جزئی	کران پایین	-۳/۵۷۶	کران پایین	۱/۰۷۷	کران پایین	۳/۶۸۹	کران پایین	۳/۶۸۹	کران پایین
	کران بالا	-۱/۹۷۳	کران بالا	۳/۷۲۸	کران بالا	۶/۳۳۵	کران بالا	۶/۳۳۵	کران بالا
ضریب اتای جزئی		۰/۶۵۰	۰/۶۶۴	۰/۶۶۴	۰/۶۶۴	۰/۴۲۵	۰/۴۲۵	۰/۴۲۵	۰/۴۲۵
ضریب اتای جزئی		۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰
ضریب اتای جزئی		۰/۰۹۸	۰/۰۹۸	۰/۰۹۸	۰/۰۹۸	۰/۰۹۸	۰/۰۹۸	۰/۰۹۸	۰/۰۹۸
ضریب اتای جزئی		۰/۳۹۴	۰/۳۹۴	۰/۳۹۴	۰/۳۹۴	۰/۳۹۴	۰/۳۹۴	۰/۳۹۴	۰/۳۹۴

آزمون فرضیه اول: انیمیشن بر فضیلت‌های هوش اخلاقی تأثیر معنی‌داری دارد.

نتایج تحلیل سنجه‌های تکرار شده و مانکوا در جدول شماره ۹ نشان می‌دهد که آموزش مفاهیم اخلاقی بوسیله ابزار انیمیشن به طور معناداری هر هفت فضیلت اخلاقی را افزایش داده است. به این ترتیب، فرضیه اول تحقیق مورد تأیید قرار می‌گیرد. از طرفی میانگین حاصل در مرحله پیگیری، تفاوت معناداری با مرحله

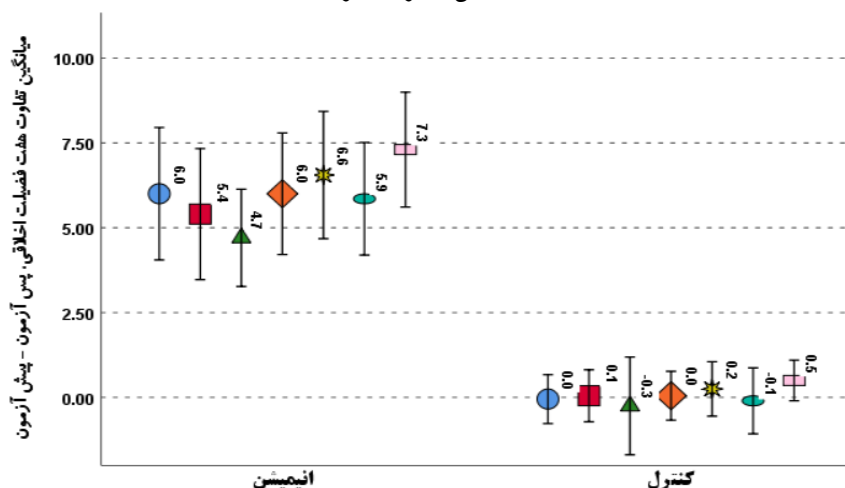
پس آزمون ندارد؛ بنابراین نتایج به دست آمده؛ پایدار تفسیر می شود.

جدول شماره ۹: برآورد سطح معناداری بر اساس تحلیل مانکووا: تأثیر انیمیشن بر فضیلت‌های هوش اخلاقی

نتیجه	ضریب اتا جزئی	سطح معناداری	مقدار F	درجه آزادی	مجموع مربعات نوع سوم	فضیلت
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۵۳۱	۰/۰۰۰	۳۷/۰۹۵	۱	۳۸۷۷۹۲	خویشترداری
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۴۳۱	۰/۰۰۰	۲۹/۱۰۱	۱	۲۸۳/۳۹۵	همدلی
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۳۹۶	۰/۰۰۰	۲۶/۰۱۲	۱	۲۳۰/۸۹۳	وجدان
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۵۲۳	۰/۰۰۰	۴۱/۶۵۶	۱	۳۵۳/۳۵۲	احترام
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۵۳۱	۰/۰۰۰	۴۱/۸۱۴	۱	۴۰۲/۱۲۴	مهربانی
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۵۱۶	۰/۰۰۰	۴۱/۹۹۵	۱	۳۳۷/۹۷۲	بردباری
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۶۳۰	۰/۰۰۰	۶۲/۹۳۴	۱	۴۶۶/۵۹۶	عدالت/ انصاف

در نمودار ستونی خطا (شماره ۲) که در آن تفاوت میانگین‌های نمونه‌ای برای دو مرحله پیش‌آزمون و پس‌آزمون همراه با فواصل اطمینان ۹۵٪ آن برای نشان دادن تأثیر انیمیشن بر فضیلت‌های اخلاقی هفت‌گانه ترسیم شده است بالاتر قرار گرفتن این تفاوت‌ها برای گروه آزمایشی به خوبی اثربخشی انیمیشن را تأیید می‌کند. ابزار آموزشی انیمیشن به طور معناداری باعث افزایش فضیلت‌های اخلاقی هفت‌گانه در جامعه آماری مورد مطالعه شده و این نتایج حداقل در کوتاه مدت پایدار هستند. نمودار شماره ۲: نمودار ستونی خطا؛ مقایسه میانگین تغییرات فضیلت‌های اخلاقی در گروه

انیمیشن و گروه کنترل



راهنمای نمودار:

- مربع: همدلی
- دایره: خویشتن‌داری
- مثلث: وجدان
- ستاره: مهربانی
- مستطیل: عدالت
- لوزی: احترام
- بیضی: بردباری

آزمون فرضیه دوم: قصه بر فضیلت‌های هوش اخلاقی تأثیر معنی‌داری دارد.

نتایج تحلیل سنجه‌های تکرار شده و مانکوا در جدول شماره ۱۰ نشان می‌دهد که آموزش مفاهیم اخلاقی بوسیله ابزار قصه به طور معناداری هر هفت فضیلت اخلاقی را افزایش داده است. به این ترتیب، فرضیه دوم تحقیق مورد تأیید قرار می‌گیرد. میانگین‌های مرحله پیگیری تفاوت معناداری با مرحله پس‌آزمون نداشته‌اند و نتایج به دست آمده پایدار تفسیر می‌شود.

جدول شماره ۱۰: برآورد سطح معناداری، بر اساس تحلیل مانکوا: تأثیر قصه بر فضیلت‌های هوش اخلاقی

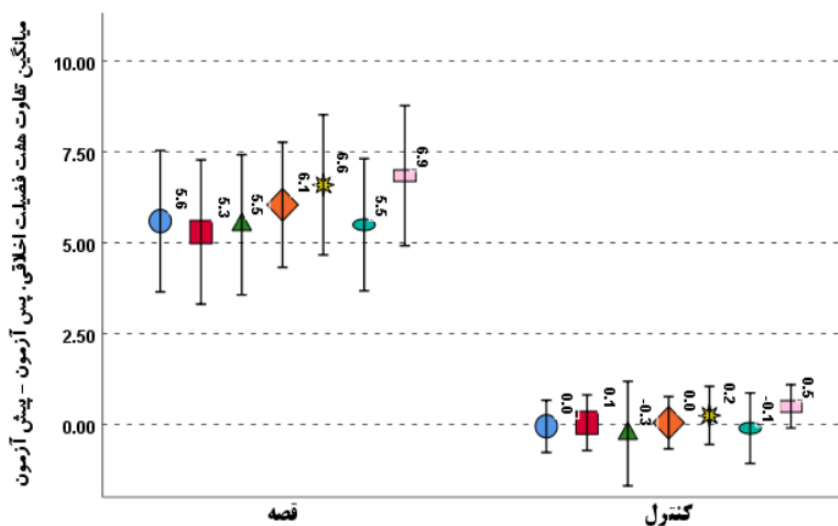
نتیجه	ضریب اتا جزئی	سطح معناداری	مقدار F	درجه آزادی	مجموع مربعات نوع سوم	فضیلت
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۴۵۹	۰/۰۰۰	۳۱/۳۷۵	۱	۲۹۶/۲۲۹	خویشتن‌داری
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۴۰۶	۰/۰۰۰	۲۵/۲۳۷	۱	۲۵۹/۱۸۷	همدلی
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۴۰۵	۰/۰۰۰	۲۵/۱۶۰	۱	۲۹۳/۸۹۳	وجدان
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۵۵۰	۰/۰۰۰	۴۵/۲۰۳	۱	۳۳۳/۵۵۶	احترام
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۵۱۸	۰/۰۰۰	۳۹/۷۸۶	۱	۳۷۴/۳۳۴	مهربانی
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۴۷۰	۰/۰۰۰	۳۲/۸۲۷	۱	۲۸۲/۸۷۷	بردباری
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۵۴۰	۰/۰۰۰	۴۳/۳۷۶	۱	۳۷۲/۲۶۶	عدالت / انصاف

در نمودار ستونی خطا (شماره ۳) که در آن تفاوت میانگین‌های نمونه‌ای برای دو مرحله پیش‌آزمون و پس‌آزمون همراه با فواصل اطمینان ۹۵٪ آن برای نشان دادن تأثیر

قصه بر فضیلت‌های اخلاقی هفت‌گانه ترسیم شده است بالاتر قرار گرفتن این تفاوت‌ها برای گروه آزمایشی به خوبی اثربخشی قصه را تأیید می‌کند.

ابزار آموزشی قصه به طور معناداری باعث افزایش فضیلت‌های اخلاقی هفت‌گانه در جامعه آماری مورد مطالعه شده و این نتایج حداقل در کوتاه مدت پایدار هستند.

نمودار ستونی خطی (شماره ۳) ، مقایسه میانگین تغییرات فضیلت‌های اخلاقی در گروه قصه و گروه کنترل



راهنمای نمودار:	
مربع: همدلی	دایره: خویشتن‌داری
لوژی: احترام	مثلث: وجدان
بیضی: بردباری	ستاره: مهربانی
	مستطیل: عدالت

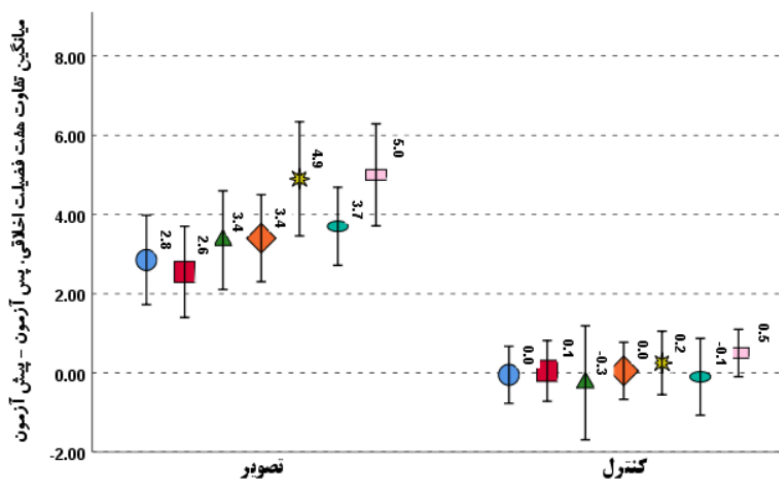
آزمون فرضیه سوم: تصویر بر فضیلت‌های هوش اخلاقی تأثیر معنی‌داری دارد.

نتایج تحلیل سنجه‌های تکرار شده و مانکوا در جدول (۱۱) نشان می‌دهد که آموزش مفاهیم اخلاقی بوسیله ابزار تصویر به طور معناداری هر هفت فضیلت اخلاقی را افزایش داده است. به این ترتیب، فرضیه سوم تحقیق مورد تأیید قرار می‌گیرد. میانگین‌های مرحله پیگیری تفاوت معناداری با مرحله پس‌آزمون نداشته‌اند و نتایج به دست آمده پایدار تفسیر می‌شود.

جدول شماره ۱۱: برآورد سطح معناداری، بر اساس تحلیل مانکوا: تأثیر تصویر بر فضیلت‌های هوش اخلاقی

نتیجه	ضرایب اتا جزئی	سطح معناداری	مقدار F	درجه آزادی	مجموع مربعات نوع سوم	فضیلت
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۳۴۵	۰/۰۰۰	۱۹/۵۰۰	۱	۷۴/۰۷۲	خویشتن‌داری
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۲۹۰	۰/۰۰۰	۱۵/۱۱۶	۱	۴۸/۶۴۳	همدلی
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۲۸۹	۰/۰۰۰	۱۵/۰۷۶	۱	۱۰۸/۴۱۴	وجدان
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۴۳۱	۰/۰۰۰	۲۷/۹۷۷	۱	۹۹/۲۷۴	احترام
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۴۷۶	۰/۰۰۰	۳۳/۶۳۷	۱	۱۹۶/۹۹۵	مهربانی
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۴۶۹	۰/۰۰۰	۳۲/۷۴۵	۱	۱۲۸/۷۰۷	بردباری
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۵۳۱	۰/۰۰۰	۴۱/۹۰۵	۱	۱۸۹/۲۹۳	عدالت / انصاف

در نمودار ستونی خطا (شماره ۴) که در آن تفاوت میانگین‌های نمونه‌های برای دو مرحله پیش‌آزمون و پس‌آزمون همراه با فواصل اطمینان ۹۵٪ آن برای نشان دادن تأثیر تصویر بر فضیلت‌های اخلاقی هفت‌گانه ترسیم شده است بالاتر قرار گرفتن این تفاوت‌ها برای گروه آزمایشی به خوبی اثربخشی تصویر را تأیید می‌کند. ابزار آموزشی تصویر به طور معناداری باعث افزایش فضیلت‌های اخلاقی هفت‌گانه در جامعه آماری مورد مطالعه شده و این نتایج حداقل در کوتاه مدت پایدار هستند. نمودار ستونی خطا (شماره ۴)، مقایسه میانگین تغییرات فضیلت‌های اخلاقی در گروه تصویر و گروه کنترل



راهنمای نمودار:

دایره: خویشتن‌داری	مربع: همدلی	مثلث: وجدان	لوزی: احترام
ستاره: مهربانی	بیضی: بردباری	مستطیل: عدالت	

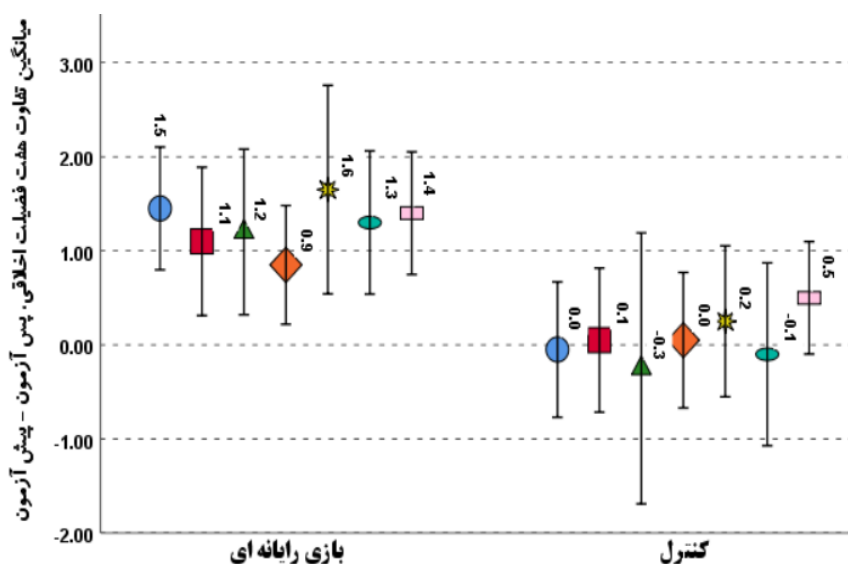
آزمون فرضیه چهارم: بازی رایانه‌ای بر فضیلت‌های هوش اخلاقی تأثیر معنی‌داری دارد. نتایج تحلیل سنجه‌های تکرار شده و مانکوا در جدول (۱۲) نشان می‌دهد که آموزش مفاهیم اخلاقی بوسیله ابزار بازی رایانه‌ای به طور معناداری افزایش پیدا نکرده‌اند. به این ترتیب، فرضیه چهارم تحقیق به طور کلی و برای کلیه فضیلت‌های اخلاقی به استثنای خویش‌داری رد می‌شود.

جدول شماره ۱۲: برآورد سطح معناداری، بر اساس تحلیل مانکوا؛ تأثیر بازی‌های رایانه‌ای بر فضیلت‌ها

نتیجه	ضریب اتا جزئی	سطح معناداری	مقدار F	درجه آزادی	مجموع مربعات نوع سوم	فضیلت
تأیید فرضیه تحقیق	۰/۲۲۶	۰/۰۰۲	۶/۸۷۳	۱	۲۲/۶۵۴	خویش‌داری
رد فرضیه تحقیق	۰/۰۶۶	۰/۱۳۴	۲/۸۷۶	۱	۱۱/۲۵۹	همدلی
رد فرضیه تحقیق	۰/۰۴۵	۰/۰۵۶	۱/۸۹۹	۱	۲۱/۵۰۷	وجدان
رد فرضیه تحقیق	۰/۰۳۸	۰/۱۶۷	۱/۵۶۴	۱	۶/۵۳۸	احترام
رد فرضیه تحقیق	۰/۰۵۵	۰/۱۳۵	۲/۷۹۳	۱	۱۹/۸۱۶	مهربانی
رد فرضیه تحقیق	۰/۱۱۳	۰/۱۸۶	۱/۲۰۹	۱	۱۹/۹۸۵	بردباری
رد فرضیه تحقیق	۰/۰۷۸	۰/۱۱۵	۲/۴۷۳	۱	۸/۱۳۳	عدالت / انصاف

در نمودار ستونی خطا (۲۰-۴) که در آن تفاوت میانگین‌های نمونه‌ای برای دو مرحله پیش‌آزمون و پس‌آزمون همراه با فواصل اطمینان ۹۵٪ آن برای نشان دادن تأثیر تصویر بر فضیلت‌های اخلاقی هفت‌گانه ترسیم شده است. همپوشانی فواصل اطمینان گروه آزمایشی بازی رایانه‌ای با گروه کنترل (به استثنای خویشتن‌داری) حاکی از بی‌تأثیری این آموزش‌ها بر شش فضیلت از فضیلت‌های هفت‌گانه اخلاقی بوده است. ابزار آموزشی بازی رایانه‌ای فقط باعث افزایش فضیلت خویشتن‌داری در جامعه آماری مورد مطالعه شده و بر شش فضیلت‌های اخلاقی دیگر تأثیری ندارد.

نمودار ستونی خطا (شماره ۵): مقایسه میانگین تغییرات فضیلت‌های اخلاقی در گروه بازی رایانه‌ای و گروه کنترل



راهنمای نمودار:

مثلت: وجدان	مربع: همدلی	دایره: خویشتن‌داری
بیضی: بردباری	ستاره: مهربانی	لوزی: احترام
		مستطیل: عدالت

نتیجه‌گیری

در عصر حاضر، رسانه‌ها بعنوان عنصری از فرهنگ جامعه تلقی و سلطه تمام‌عیار خود را بر تمامی شئون فردی و اجتماعی انسان تحمیل کرده‌اند. در عصر تکنولوژی و ارتباطات، رسانه‌ها تبدیل به بازیگر اصلی ساختارها و روابط اجتماعی شده و می‌توانند؛ هم کارکرد مثبت و هم منفی داشته باشند. انیمیشن، قصه، تصاویر و بازی‌های رایانه‌ای نیز بعنوان ابزار رسانه‌ای نقش و اثرگذاری زیادی بر مناسبات جوامع دارند؛ بر همین اساس هدف و مبنای اصلی این پژوهش، بر این محور استوار بود که اثربخشی این چهار ابزار رسانه‌ای را بر مفاهیم هوش اخلاقی دختران کلاس پنجم ابتدایی شهر اصفهان بررسی کند.

نتایج حاصل از پژوهش نشان داد که در مرحله پس‌آزمون، بین هوش اخلاقی دانش‌آموزان گروه آزمایش و کنترل تفاوت معناداری وجود دارد. بدین معنی که بسته‌های آموزشی تدوین شده با محتوای فضیلت‌های هفتگانه اخلاقی بوربا - که از طریق انیمیشن، قصه، تصاویر و بازی‌های رایانه‌ای منتقل گردید - زمینه افزایش هوش اخلاقی کودکان را فراهم کرده است. متنها با مقایسه تغییرات حاصل شده در هوش اخلاقی هر یک از گروه‌های پنجگانه مورد مطالعه، معلوم شد؛ ابزار قصه و انیمیشن در مقایسه با سایر ابزار آموزشی مورد استفاده در این پژوهش، بیشترین تأثیر را در افزایش هوش اخلاقی کودکان دارد. از جهتی دیگر ابزار تصویر تأثیر کمتری نسبت به قصه و انیمیشن و بازی‌های رایانه‌ای کمترین تأثیر را در افزایش هوش اخلاقی در مقایسه با سه گروه آزمایشی تصویر، انیمیشن و قصه می‌تواند داشته باشد.

با وجود آنکه مرور پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که به حد کفایت و بصورت

تخصصی به اثربخشی انیمیشن، قصه، تصاویر و بازی‌های رایانه‌ای بر مفاهیم هوش اخلاقی پرداخته نشده متها در پژوهش‌های نسبتاً مشابه، یافته‌های این تحقیق با نتایج پژوهش‌های نورایی و اویون (۲۰۲۳)، عبداللطیف (۲۰۲۲)، حسین و الرکابی (۲۰۲۱)، سعیدی و دیگران (۱۴۰۰)، سربخش و دیگران (۱۴۰۰)، حسینی و دیگران (۱۳۹۹)، اسمعیلی گوجار و دیگران (۱۳۹۸)، صالحی (۱۳۹۸)، محمودی و دیگران (۱۳۹۷) و کوه و وسپر (۲۰۰۱) همسو می‌باشد و اگر چه تحقیقات فوق به صورت ویژه هوش اخلاقی را از طریق انیمیشن، قصه، تصاویر و بازی‌های رایانه‌ای بررسی نکرده‌اند لیکن همه این پژوهش‌ها به نوعی تاثیر آموزش هوش اخلاقی بر متغیرهای مشابه را تصدیق کرده‌اند. به علاوه این یافته‌ها با تحقیق‌های ساعدی و دیگران (۲۰۲۴)، زیان و گدی (۲۰۱۹)، یعقوبی و دیگران (۱۳۹۷)، علی نژاد اقدم (۱۳۹۷)، رضاپور میر صالح و دیگران (۱۳۹۶) و یاسمی نژاد (۱۳۹۳) ناهمسو می‌باشد.

ژان پیاژه^۱ (۱۹۷۹) معتقد است فرآیند یادگیری از آغاز تولد انسان شروع و تا پایان عمر ادامه دارد. از منظر و دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی به شرح زیر، ذرات عالم برای رسیدن به کمال مطلوب در حرکت هستند.

«همه ذرات عالم هستی به سوی کمال در حرکت‌اند و مسیر امر الهی را طی می‌کنند. انسان نیز تافته‌ای جدا بافته از جهان خلقت نیست؛ از این رو سعی می‌کند با رسیدن به کمال مطلوب، خود را با سایر مخلوقات وفق دهد و با مجموعه جهان آفرینش هماهنگ سازد» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۵۱).

با استناد به این کلام استاد، می‌توان اذعان نمود؛ کسب مهارت‌های اخلاقی، خاصه در

1. Jean Piaget

دوران کودکی مسیر کمال انسانی را هموارتر می‌کند. میشل بوربا معتقد است انسان، اخلاقی یا غیر اخلاقی متولد نمی‌شود؛ بلکه آدمی در فرآیند یادگیری، درک می‌کند که چگونه خوب باشد و چگونه رفتار کند؛ از این رو پروراندن شخصیت‌های استوار و خلل‌ناپذیر مشروط به تقویت هوش اخلاقی است. بنابراین با توجه به اینکه دوران کودکی مهم‌ترین مرحله انتقال مفاهیم اخلاقی بوده و از نظر صاحب‌نظران هوش اخلاقی بعنوان «هوش حیاتی» انسان و زیر بنای سایر هوش‌ها تلقی می‌شود لذا لازم است ابزار، تکنیک و روش‌های ارتقاء و رشد فضیلت‌های اخلاقی به ویژه در کودکان شناسایی شود.

در مقابل نکته‌ای که قابل توجه و حائز اهمیت است این مسئله است که انسان عصر حاضر، تصور می‌کند که باید تمام نیازهای خود را از طریق رسانه‌ها تامین کند. امروزه تأثیر رسانه‌ها فقط به امور عادی شهروندان، منحصر نشده بلکه آدمی تمام شئون زندگی خود را در محدوده رسانه‌ها جستجو می‌کند. اما بر اساس نظریه کاشت جرج گربرنر^۱ (۱۹۶۰) رسانه‌ها به صورت تدریجی و دراز مدت بر شکل‌گیری تصویر ذهنی مخاطب و مفهوم‌سازی او از واقعیت تأثیر می‌گذارند (سورین و تانکارد^۲، ۱۳۹۳) به همین دلیل با توجه به جذابیت نهفته در رسانه‌ها می‌تولد متولیان آموزشی و تربیتی با استفاده از رسانه‌ها (آن‌هم به شکل درست) مفاهیم هوش اخلاقی و حتی تربیتی به کودکان منتقل شود چرا که دیوید رایزمن^۳ معتقد است رسانه‌ها بعنوان معلمان

-
1. George Gerbner
 2. Severin And Tankard
 3. David Riesman

خصوصی نقش سازنده‌ای بر شخصیت و تربیت کودکان ایفا می‌کنند (رحیمی طالخونچه، ۱۳۹۹، ص. ۳)

ناظر بر این مهم نظریه یادگیری اجتماعی بندورا^۱ (۱۹۸۶) است، از نظریه یادگیری غیر مستقیم اثر بیشتری دارد و رسانه یکی از منابع اصلی یادگیری غیر مستقیم برای کودکان می‌باشد (مهدی‌زاده، ۱۳۹۶) اما نکته‌ای که درباره آن غفلت شده؛ این مسئله اساسی است که امروزه رسانه‌ها بخش اعظمی از مراحل جامعه‌پذیری کودکان و حتی تربیت آنها را به عهده گرفته‌اند؛ به ویژه اینکه محتوای رسانه‌ها جذابیت بالایی برای کودکان دارد. به همین جهت لازم است این ظرفیت نهفته در رسانه‌ها کشف و با استفاده از محتوای آنها برنامه‌ریزی لازم برای تربیت کودکان و در نهایت رسانده آنها به کمال مطلوب، در مسیر امرالهی تلاش کرد. چنانچه در نتایج حاصل از این پژوهش نیز اثربخشی این ابزار مشهود بود. اما در این پژوهش اثربخشی آموزش هوش اخلاقی تنها از طریق چهار ابزار انیمیشن، قصه، تصاویر و بازی‌های رایانه‌ای مورد بررسی قرار گرفت. لذا اگر چه هنوز روش‌های آموزشی به شیوه مستقیم و سستی اثربخشی خود را دارند؛ منتها می‌تولد متولیان امر تربیت و آموزش کودکان از تمامی ارکان و ابزار رسانه‌ای و همچنین روش‌های آموزشی نوین، برای انتقال مفاهیم اخلاقی، اعتقادی و معنوی بهره ببرند.

به رغم محدودیت‌های این پژوهش مطالعه حاضر نشان داد که ابزار نوین آموزشی به ویژه انیمیشن، قصه و تصاویر، متغیر مهمی برای انتقال هوش اخلاقی به کودکان

1. Albert Bandura

می‌باشند لذا استفاده از این ابزار، در آموزش به کودکان پیشنهاد می‌شود. از سویی پژوهش حاضر به کارشناسان و برنامه‌ریزان آموزشی پیشنهاد می‌کند برنامه آموزش هوش اخلاقی را برای کودکان در کنار سایر برنامه‌های آموزشی با استفاده از ابزار جذاب برنامه‌ریزی نمایند تا افزایش فضیلت‌های اخلاقی و کاهش رذیلت‌های اخلاقی در جامعه نهادینه شود.

در مجموع پیشنهاد می‌گردد صدا و سیما، وزارت فرهنگ و ارشاد کانون پرورش فکری کودکان و نوجوان نسبت به تولید محتواهای رسانه‌ای که در آن مضامین اخلاقی و تربیتی نهفته است اهتمام و برنامه‌ریزی داشته باشند.

نکته ضروری دیگر در این پژوهش متغیر بازی‌های رایانه‌ای بود و اگر چه آموزش از طریق این ابزار اثربخشی بالایی در مفاهیم هوش اخلاقی نداشت ولی ضرورت دارد بنیاد ملی بازی‌های رایانه‌ای کشور بعنوان متولی این امر، برنامه ریزی کلان خود را برای گنجاندن مفاهیم اخلاقی و تربیتی در بازی‌های رایانه‌ای داشته باشد چرا که امروزه کودکان بیشتر وقت خود را صرف انجام بازی‌های رایانه‌ای می‌کنند.

منابع

۱. آتشک، محمد؛ برادران، بدرالملوک و احمدوند، محمدعلی (۱۳۹۲)، *تأثیر بازی‌های آموزشی رایانه‌ای بر مهارت اجتماعی و پیشرفت تحصیلی دانش آموزان*، فناوری آموزش (فناوری و آموزش)، ۷(۴)، ۲۹۷-۳۰۵.
۲. آقورن‌لوئی، میلاد؛ علی‌آبادی، خدیجه و پورروستائی‌اردکانی، سعید (۱۳۹۸)، *بررسی اثربخشی بازی رایانه‌ای آموزشی تولید شده بر خودتنظیمی تحصیلی دانش آموزان پسر پایه اول دوره متوسطه دوم شهر تهران، فصلنامه فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات در علوم تربیتی*، ۹(۳) پیاپی (۳۵)، ۳۱-۵.
۳. احمدی، احمد (۱۳۹۰)، *اخلاق و حیانی، سخن سردبیر، اخلاق و حیانی*، ۱(۱)، ۷-۱۳.
۴. اسماعیل، منیره؛ رضایپور، یاسر؛ بهجتی، فاطمه و نیازی، شهریار (۱۳۹۶)، *اثربخشی آموزش مفاهیم اخلاق در خانواده به شیوه قصه‌گویی بر اساس قصه‌های دینی و قرآنی بر هوش اخلاقی و هوش هیجانی، مجله فرهنگی-تربیتی زنان و خانواده*، ۱۲(۴۱)، ۲۲-۷.
۵. اسمعیلی‌گوچار، صلاح؛ پورروستائی‌اردکانی، سعید (۱۳۹۸)، *تأثیر بازی‌های رایانه‌ای آموزشی چندکاربره بر خط بر مهارت‌های اجتماعی و توانایی‌های شناختی دانش آموزان، فصلنامه روان‌شناسی تربیتی*، ۱۵(۵۱)، ۲۱۱-۲۳۰.
۶. انصافی‌مهربانی، سپیده؛ فیاض، ایراندخت؛ بهشتی، سعید و دلاور، علی (۱۴۰۰)، *اهداف آموزش مفاهیم اخلاقی به کودکان بر اساس دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی، تفکر و کودک*، ۱۲(۲)، ۲۷-۱.
۷. بازدار، مرتضی؛ رضازاده‌سامیان، طاهر؛ عبادی‌کوهساره، پویا و صمدی، میثم (۱۳۹۴)، *والدین و تعلیم و تربیت دینی فرزندان، دومین کنفرانس بین‌المللی علوم رفتاری و مطالعات اجتماعی*.
۸. بربا، میشل (۱۴۰۱)، *کلیدهای پرورش رفتار و ارزشهای اخلاقی در کودکان و نوجوانان*. ترجمه: فرناز فرود، چاپ هفتم، انتشارات صابرین.
۹. بلبلی‌قادیکلایی، سمیه؛ پارسانیا، حمید (۱۳۹۳)، *نقش و جایگاه عقل در اخلاق از منظر فارابی، اخلاق و حیانی*، ۴(۱)، ۹۱-۹۱.

۱۰. بوسلیکی، حسن (۱۳۹۶)، عوامل رشد اخلاقی کودکان در بافت خانواده. *اخلاق و حیانی*، (۲) ۷، ۵۷-۸۲.
۱۱. تقوی، پگاه؛ محمدپناه اردکان، عذرا و چوب‌فروش‌زاده، آزاده (۱۴۰۱)، آموزش هوش اخلاقی و تاثیر آن بر رفتار نوع دوستی و پرخاشگری کودکان زیر ۷ ساله پرستاری کودکان، (۴) ۸، ۴۹-۴۰.
۱۲. جعفری‌زاده فاطمه؛ حجتی حمید (۱۳۹۶)، تأثیر قصه‌های قرآنی بر عزت نفس کودکان پیش دبستانی گنبد کاووس در سال ۱۳۹۵، *نشریه پژوهش پرستاری ایران*، ۱۲ (۳): ۶-۱.
۱۳. جعفری، علیرضا (۱۳۹۳)، تأثیر بازی‌های آموزشی بر رشد اجتماعی کودکان پیش دبستانی، *فصلنامه روانشناسی تربیتی*، ۱۰ (۳۳)، ۷۱-۸۵.
۱۴. جلائی، مانده؛ چراغ‌ملایی، لیلا و خدابخش پیرکلانی، روشنگر (۱۳۹۸)، تأثیر بازی مبتنی بر هوش اخلاقی بر وجدان، خویشتنداری و مسئولیت پذیری اجتماعی کودکان با استعداد دبستانی، *فصلنامه روان شناسی تربیتی*، ۱۵ (۵۴)، ۸۹-۵۹.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، *مبایذ اخلاق در قرآن*. قم: اسراء.
۱۶. حیات‌بخش، سحر؛ انتصار فومنی، غلامحسین و حجازی، مسعود (۱۳۹۹)، اثربخشی آموزش هوش اخلاقی بر اخلاق تحصیلی و خودکارآمدی تحصیلی دانش آموزان دختر پایه دهم مدارس دولتی، *فصلنامه روان شناسی تربیتی*، ۱۶ (۵۶)، ۱۳۱-۱۵۶.
۱۷. حسینی، فریده‌سادات؛ احمدشاهی، طیبه و رجبی، سوران (۱۳۹۹)، اثربخشی بازی‌های شناختی رایانه‌ای بر کارکردهای اجرایی و خلاقیت کودکان پیش‌دبستانی، *فصلنامه روانشناسی شناختی*، ۱۳۹۹؛ ۸ (۳): ۵۲-۷۰.
۱۸. رحیمی طالخونچه، غلامرضا، تقی‌پور، فائزه و اعتباریان خوراسگانی، اکبر (۱۳۹۹). طراحی الگوی فرآیند تربیت رسانه ای در مدارس. *فصلنامه مدیریت مدرسه*، ۸ (۲)، ۴۱-۶۰.
۱۹. رضاپور، یاسر و شاهدی، سمیه (۱۳۹۶)، اثربخشی آموزش هوش اخلاقی به شیوه قصه‌گویی بر بهبود حالت‌های خلقی و رفتارهای یادگیری دانش آموزان، *فصلنامه علمی-پژوهشی روانشناسی کاربردی*، ۲ (۴۲)، ۱۹۴-۱۷۵.

۲۰. رضاپور میر صالح، یاسر؛ خردمند، طاهره و شاهدی، سمیه (۱۳۹۶)، اثربخشی آموزش هوش اخلاقی بر عملکرد اجتماعی و مشکلات رفتاری، *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، ۱۲ (۴)، ۱۲-۱.
۲۱. زارع خورمیزی، عارف (۱۳۹۸)، تأثیر بازی‌های رایانه‌ای تعاملی بر مهارت‌های اجتماعی کودکان اوتیسم با عملکرد بالا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی.
۲۲. سربخش، رضا؛ میرزاپور، حسین و سربخش، رثوف (۱۴۰۰)، نقش انیمیشن تلویزیونی در احیای آیین‌های نمایشی برای کودکان، *فصلنامه علمی مطالعات میان‌رشته‌ای ارتباطات و رسانه*، ۴ (۱۱)، ۱۸۱-۱۵۱.
۲۳. سورین، ورنر جوزف و تانکارد، جیمز (۱۳۹۳)، *نظریه‌های ارتباطات*، ترجمه علیرضا دهقان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۲۴. سعیدی، علی؛ خرازیان، لاله، و فرهنگ رازی، شیما (۱۴۰۰)، بررسی اثربخشی پویانمایی آثار نقاشی کودکان پیش دبستانی بر خلاقیت آنان، *پویش در آموزش علوم تربیتی و مشاوره*، ۷ (۱۴)، ۲۱-۲.
۲۵. شعبانی، جعفری، (۱۳۹۸)، *هوش اخلاقی (مفاهیم و کاربردها)*، تهران: نشر ساوالان.
۲۶. صالحی ساداتی، سیدعلی و جوادی، محسن (۱۳۹۷)، *فلسفه اخلاق استاد جوادی آملی. اخلاق و حیانی*، ۸ (۱)، ۴۷-۶۸.
۲۷. صالحی، محمد (۱۳۹۸)، تأثیر بازی‌های رایانه‌ای بر هوش هیجانی دانش آموزان دوره اول متوسطه، *فصلنامه فن آوری اطلاعات و ارتباطات در علوم تربیتی*، ۹ (۳ (پیاپی ۳۵))، ۷۷-۹۷.
۲۸. عرب بافرانی، فرزاد؛ مصدق، هادی و رفیعی، محسن (۱۴۰۰)، بررسی نقش برنامه درسی پنهان در تقویت هوش اخلاقی دانش آموزان. *مدیریت بر آموزش سازمانها*، ۱۰ (۴)، ۹۵-۱۱۶.
۲۹. عشایری، طاهاه؛ عباسی، الهام و جهان پرور، طاهره (۱۴۰۱)، تأثیر بازی‌های رایانه‌ای بر رفتار کودکان (فرا تحلیل پژوهش‌های بازه زمانی ۱۳۸۱-۱۳۹۹)، *فصلنامه علمی مطالعات میان رشته‌ای ارتباطات و رسانه*، ۵ (۱۷)، ۷۰-۳۳.

۳۰. علی‌نژاد اقدم، مینا (۱۳۹۷)، *اثربخشی بازی‌های رایانه‌ای بر کاهش نشانه‌های پرخاشگری در کودکان پیش‌دبستانی (مطالعه موردی: مهد کودک بنفشه)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود، دانشکده علوم انسانی.
۳۱. علی‌اکبری دهکردی، مهناز؛ علیپور، احمد و درنجفی شیرازی، مهناز (۱۳۹۳)، *اثربخشی قصه‌گویی بر مؤلفه‌های هوش اخلاقی کودکان دختر پیش‌دبستانی در شهر اصفهان*، *دوفصلنامه شناخت اجتماعی*، ۳ (۲)، ۴۳-۳۳.
۳۲. فرهادی‌نژاد، محسن؛ خانی، فاطمه (۱۳۹۷)، *مطالعه مؤلفه‌های هوش اخلاقی در پرتو اندیشه‌های امام علی علیه السلام در نهج البلاغه*، *فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه* ۷۰-۵۱، (۲۴) ۶.
۳۳. قدم‌پور، عزت‌اله؛ حیدریانی، لیلا؛ کلاتر، جهانگیر و نصیری هانیس، غفار (۱۳۹۹)، *تأثیر آموزش هوش اخلاقی به شیوه قصه‌گویی بر سازگاری تحصیلی، اجتماعی و هیجانی دانش‌آموزان*، *تدریس پژوهی*، ۸ (۲)، ۵۴-۳۷.
۳۴. کرباسچی، محمدرضا (۱۳۹۱)، *بررسی میزان تأثیر بازی بر هوش و خلاقیت دانش‌آموزان ابتدایی منطقه سه شهر تهران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده روانشناسی و علوم اجتماعی، گروه علوم تربیتی.
۳۵. کرمانی، مهدی؛ نوغانی، محسن؛ برادران کاشانی، زهرا و افتخاری خراسانی، فاطمه (۱۴۰۱)، *مواجهه تکنولوژی با کودکی: تحلیل نشانه‌شناختی نقش‌آفرینی کودکان در تبلیغات تلویزیونی*. *پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر (علمی - پژوهشی)*، ۱۱ (۲۱)، ۳۶۲-۳۲۵.
۳۶. لطیفی، زهره؛ قلمکاریان، سیدمحمد؛ عابدی، محمدرضا؛ رحمانی‌ملک آباد، مهدی (۱۳۹۳)، *شیوه‌های پرورش هوش اخلاقی در نوجوانان و جوان بر اساس مبانی اسلامی*، اصفهان: نشر نخبگان شهر اندیشه.
۳۷. مظلومیان، سعید و ماهی‌گیر، فرید (۱۳۹۶)، *بررسی تأثیرات مثبت و منفی تکنولوژی و رسانه‌های جمعی در تعلیم و تربیت*، کنفرانس پژوهش‌های نوین ایران و جهان در روانشناسی و علوم تربیتی حقوق و علوم اجتماعی.
۳۸. محمودی، زهره؛ محمدی‌آریا، علیرضا؛ کریم‌زاده، منصوره و رضا سلطانی، پوریا (۱۳۹۷)، *بررسی تأثیر بازی‌های رایانه‌ای آموزشی بر یادگیری مهارت‌های پایه ریاضی در کودکان پیش*

- از دبستان شهر کرمان، فصلنامه فن آوری اطلاعات و ارتباطات در علوم تربیتی، ۸(۳) پیاپی (۳۱)، ۶۵-۸۹.
۳۹. موسوی، سیده فاطمه (۱۳۹۵)، شاخصهای پیش تحولی کودک در فرآیند گذار کسب فضیلت‌های اخلاقی، /اخلاق و حیانی، ۶(۱)، ۱۰۱-۱۲۸.
۴۰. موسوی، سیده طاهره (۱۳۹۷)، تأثیر بازی‌های رایانه‌ای بر سلامت جسمی و روانی کودکان، مجله ره‌توشه، شماره ۳۱، ویژه خانواده، محرم ۱۴۴۰، ۱۰۹-۱۲۳.
۴۱. مهدی‌زاده، سیدمحمد (۱۳۹۶) نظریه‌های رسانه اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی، تهران، انتشارات همشهری.
۴۲. ولیخانی، ماشا...؛ انصاری، محمداسماعیل و سپیانی، مریم (۱۳۹۱)، بررسی میزان هوش اخلاقی مدیران و تأثیر آن بر سرمایه اجتماعی سازمان، فصلنامه علوم اجتماعی، سال ششم، شماره ۱۸، صص ۱۷۱-۱۹۸.
۴۳. یاسمی نژاد، پریسا (۱۳۹۳)، تأثیر آموزش هوش اخلاقی بر مسئولیت‌پذیری، همدلی هیجانی، اخلاق تحصیلی و بخشودگی بین فردی دانش‌آموزان دختر پایه سوم مقطع متوسطه، رساله دکتری رشته روان‌شناسی تربیتی دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز.
۴۴. یعقوبی، ابوالقاسم؛ فتحی، فتانه؛ محمدزاده، سروره (۱۳۹۷)، فرا تحلیل مطالعات هوش اخلاقی، مجله مطالعات روانشناسی تربیتی، ۲۷۰-۲۴۷، (۳۲) ۱۵.
45. Abdellatif, M. (2022). **Moral intelligence and its relationship to academic entitlement and academic performance of secondary school students.** European Journal of Educational Research, 11(4), 2291-2301. <https://doi.org/10.12973/eujer.11.4.2291>.
46. Borba, M. (2005). **The step-by-step plan to bulding moral intelligence.** Nurturing kids Heart & Souls , National Educator Award: Josse-Bass, p.3-4.
47. Kuh, G.D. Vesper, N. (2001). **Do computers enhance or detract from student learning?** Research in Higher Education, 42(1): 87-102.
48. Nuraini, D., & Uyun, M. (2023). **Investigating Between Social Intelligence and Moral Intelligence to Academic Achievement in Psychology Students.**

Psychosophia: Journal of Psychology, Religion, and Humanity, 5(1), 24-33.
<https://doi.org/10.32923/psc.v5i1.320>.

49. Saodi, S., Alshahrani, S., Jumanazarov, U., Al-Khafaji, F., & Jumintono, J. (2024). **Culturally Embedded Education: Investigating Moral Intelligence and Self-Awareness in Teachers from Islamic Schools in Jakarta**. *International Journal of Society, Culture & Language*, (), 1-9. doi: 10.22034/ijscsl.2024.2008412.3120.
50. Hussein, H. & Al-Rikabi, L. (2021), The effectiveness of a training program for developing moral intelligence among female preparatory school students, *Journal of Educational and Psychological Research*. 18 (70): 354 –382.
51. Zayan, R. & Gedi, M. (2019), The impact of the level of moral intelligence on the performance of employees: A field study of a sample of workers at the state unit of the Algerian Post Office “Ouargla”, Master’s thesis (published), Kasdi-Merbah University, Merbah: Algeria.

المستخلصات

المكانته الأخلاقى من العفة فى السورة نور

مع التأكيد على الآراء التفسيرية آية الله جوادى آملى

علي رضا آل بويه: أستاذ مساعد في معهد أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية (a.alebouyeh@isca.ac.ir).

سهيلاحسن زاده: باحثة دكتوراه في علوم القرآن والتربية، بجامعة المصطفى العالمية، خراسان

(الكاتبة المراسلة)

(Soheyla_Hasanzadeh@miu.ac.ir)

ملخص البحث

العفة هي أحد المفاهيم الأخلاقية التي، على الرغم من مناقشتها في الأخلاق الفلسفية اليونانية كواحدة من الفضائل الأربع، إلا أنها تحظى بمكانة خاصة في منظومة قيم الأخلاق الدينية. ويولي القرآن اهتماما خاصا لمسألة العفة ودورها في سلامة الفردية والاجتماعية، وقد تناولها تحديدا في بعض السور ومنها سورة النور. ومن خلال دراسة مكانة العفة في سورة النور، نرى أن الله قد ذكر في الآيات العفة الشخصية والاجتماعية المترابطة والمتصلة، وسياق منسجم وسائل الحصول عليها. تشمل أنواع العفة جوانب مختلفة من حياة الإنسان، والرجال والنساء مدعوون إلى مراعاة العفة وضبط النفس في مظهرهم وفي كلامهم. كما يمكن الاستعانة باستراتيجيات نشر هذه الفضيلة الأخلاقية في المجتمع من آيات سورة النور. بعد بيان أنواع العفة في سورة النور فيما يتعلق بالعفة بطريقة وصفية تحليلية، واستخدام البيانات المكتبية وأسلوب التفسير، وخاصة آراء التفسيرية آية الله جوادى آملى، قام بتحليلها ثم تحليل الحلول الأخلاقية للتعلم العفة ونشرها. ومن التحقيقات التي أجريت يستنتج أن العفة عند آية الله جوادى آملى هي حالة نفسية تمنع الشهوة من أن تطغى على الإنسان وتستخدم في الأمور الغريزية والمالية،

والحلول العملية في دراسة وتوسيع العفة في النظر. ومن أهداف القرآن الكريم جهود تهذيب النفس هي تغطية العلاقات الجنسية بين الزوجين، ، وتعزيز ثقافة الزواج، والقدرة على التحكم في الرغبات الحسية.

الكلمات المفتاحية: سورة النور، الأخلاق، العفة، تعزيز ونشر العفة، آية الله جوادى آملي

سلوك أبوذر الغفاري الاخلاقي وأسس تحليل بناءً على الروايات الإسلامية

عباس علي غرزين: طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، فرع جرجان، جامعة آزاد الإسلامية، جرجان، إيران

(A.Gorzin1355@gmail.com)

حامد خاني (فَوهَنُكْ وَهَوُوشْ): أستاذ مشارك في قسم اللاهوت، فرع جرجان، جامعة آزاد الإسلامية، جرجان، إيران

(Hamed.Khani@IAU.ac.ir)

محمد علي الخالديان: أستاذ مساعد، قسم الأدب الفارسي، فرع جرجان، جامعة آزاد الإسلامية، جرجان، إيران

(MA.khaledian@IAU.ac.ir)

ملخص البحث

أبو ذر الغفاري، صاحب النبي محمد (ص)، كان محط اهتمام للعديد من الحركات الفكرية في العالم الإسلامي عبر القرون. لقد تم استكشاف تقاليده وأقواله الأخلاقية بشكل واسع، وخاصة في سياق الأخلاق الشخصية والاجتماعية. يهدف هذا البحث إلى الغوص في التأملات الأخلاقية المنعكسة في الروايات المنسوبة إلى أبو ذر، مع التركيز على سلوكه الشخصي والفكري — وتحديداً، أبعاد السلوك الأخلاقي التي تستمر حتى عندما تنقطع الروابط الاجتماعية. بناءً على افتراض صحة هذه الروايات، يسعى هذا البحث لتحديد طبيعة السلوك الفكري الذي كان يروج له أبو ذر. من خلال تحليل الروايات الباقية وإعادة تقييم الآراء الوجودية والأنثروبولوجية التي تقدمها، نهدف إلى توضيح تصوير الخير الأعلى للإنسانية والوسائل لتحقيقه في وجهة نظر أبي ذر. يسعى البحث أيضاً إلى استنتاج الإرشادات للسلوك الفردي كما هو موصوف في هذه الروايات. تقدم نتائجنا رؤى حول التمثيل الرمزي لأبي ذر في الذاكرة الجماعية للمسلمين. يجب اعتبار العلاقة بين شخصية أبي ذر التاريخية وهذه الصورة الرمزية، وكذلك أصول أفكاره وعلاقتها بأفكار رفاقه، موضوعات محجوزة للبحث في الدراسات اللاحقة.

الكلمات المفتاحية: أبوذر الغفاري، تاريخ الفكر الأخلاقي، الأخلاق الإسلامية، الحزن، الزهد.

تحدى الطبيعة والملكة فى ثالث الخلق النطق والصناعة فى فكر الفارابى وابن سينا

فتانه تواناڤناه: دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية، جامعة طهران، بريد الإلكتروني (Tavana@ut.ac.ir)

قاسملى كوچنانى: أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة طهران (kouchnani@ut.ac.ir)

خلاصة البحث

إن الطبيعة والملكة عاملان مهمان فى تكوين النماذج المستقرة والمهيمنة فى كل مستوى من المستويات الثلاثة للخلق النطق والصناعة فى فكر الفارابى وابن سينا. الملكة كل هيتها فى النفس يصعب أو يستحيل زواله كما فى الطبيعة الاستعدادة الطبيعية.

وبسبب هذه الصعوبة يتم أخذ كل من الملكة والشخصية بعين الاعتبار فى تأصيل السلوكيات المستقرة. وبقدر ما تتدخل الطبيعة وتلعب دوراً فى المستويات الثلاثة للخلق والنطق والصناعة؛ فهي مثل الملكة، هي عامل السلوكيات والأفكار والصناعات السائدة وتكوين أنماط نظرية وعاطفية وسلوكية مستقرة وثابتة.

فى الأمور الطبعى؛ الأخلاق الطبيعية، والعلوم البديهية - المقتضيات الأولى - والصناعات الطبيعية مثل الكتابة، تلعب دوراً فى تحديد و غلبه سلوكية، وفى الخصائص، والتكرار والعادة لمتطلبات الكلام الراهنة، الطبيعية والصناعية، تخلق طبيعية طبيعية. والخصائص الإرادية المصطنعة التى أصل كثير من السلوكيات البشرية تقع فى المستويات المذكورة.

وترجع مشكلة هذا البحث إلى تحدى وتناقض متطلبات وأحكام فتتى الطبيعة والملكة. والتفسير هو أنه فى بعض الأحيان يكون هناك تناقض بين مقتضيات الطبيعة و الملكة، فمثلاً الطبيعة تقتضى الإيثار والخواص المتكونة فى النفس التى هي أصل الأفعال يعنى الملكة ضد الإيثار، ففي مثل هذه الحالة تكون خصائصها وخصائصها. تصحح الملكة بدل الطبيعة. ويمكن الاطلاع على هذه المسألة تحت عنوان مطابقة حالة

الخصائص الطبيعية واللفظية والصناعية مع الشؤون الطبيعية.
الملكات تتصرف مثل الطبيعة. ولذلك أكد ابن سينا على تطبيع التعليم والأخلاق
وكذلك الصناعات بمساعدة جعلها ملكات.
وفي هذا البحث وبطريقة وصفية تحليلية نشير أولاً إلى مكان الصراع أي تحدي
الطبيعة والملكة، ثم نتناول مسألة أنه في حالة المواجهة بين قوتي الطبيعة والملكة معتبرا
أن كليهما عاملا الاستقرار والتكوين، وأي من هاتين القوتين تخضع له النفس البشرية؟

الكلمات المفتاحية: المزاج؛ ملكة؛ خطاب عادة جذابة وتدافع عن نفسها

دور الأخلاقيات الحيوية مع منهج "الروحانية الدينية" في معنى الحياة

(من وجهة نظر القاضي سعيد قمي)

محمدباقر نائيجي: أستاذ مساعد، قسم المعارف، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة علوم التأهيل والصحة الاجتماعية، طهران، إيران (mo.naeji@uswr.ac.ir)

ملخص البحث

في هذا العالم المليء بالتحديات حيث أصبح الكثير من الناس يميلون نحو العدمية أو يقضون أيامهم في التجول والتساؤل، أصبح معنى الحياة أكثر أهمية. العلوم والتكنولوجيا الجديدة، على الرغم من توفير حياة أكثر راحة؛ لكن الإنسان المعاصر يازالة أو تجاهل الأمور الروحية والمقدسة، أصبح بعيداً عن المعنى الحقيقي للحياة والحياة الأخلاقية. قاضي سعيد قمي، ذو خلفية فكرية سرديّة وصوفية وفلسفية، هو أحد مفكري العصر الصفوي، وله كلمات كثيرة لسمعها الناس اليوم. سؤالنا الرئيسي هو هل لأخلاقيات علم الأحياء مع مقارنة الروحانية الدينية تأثير على معنى حياتنا؟ في هذا المقال وبأسلوب المكتبي وبالتركيز على مؤلفات وكتب هذا المفكر الشيعي التي تعكس أفكاره وأفكار أساتذته، جرت محاولة لإعادة قراءة العلاقة بين الأخلاق والروحانية والمعنى، ومن خلال تقديم الحلول، يمكن أن يؤدي الإنسان إلى مسار هادف للهوية أو الهوية المصطنعة لاستعادة الخلق وإظهار الوطن الحقيقي الذي يعطي معنى للحياة، والحد من السخافات والانتحارات والفجور الفردي والمشاكل النفسية والأخلاقية والاجتماعية للمجتمع البشري. الطريقة الوحيدة لإعطاء معنى للحياة هي العودة إلى الروحانية الدينية والأخلاق. بهذا الموقف، لا معنى للحياة الأخلاقية بدون الروحانية الدينية، وبدون الحياة الأخلاقية والروحية، لا يمكن أن يكون لديك معنى دقيق وحقيقي للحياة.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، معنى الحياة، الروحانية، قاضي سعيد قمي

التصميم والاعتماد الأكاديمي وهيكل المعايير لاستبيان الحرص

على أساس المصادر الإسلامية

احد اميدى: طالبة دكتوراه في قسم علم النفس، معهد الإمام الخميني للتربية والبحوث، قم، إيران.

(Omidi.ahad@gmail.com)

مصطفى جهانغيري: طالبة دكتوراه في قسم علم النفس، معهد الإمام الخميني للتربية والبحوث، قم، إيران.

(Mostafajahangiry1372@gmail.com)

ملخص البحث

يهدف البحث الحالي وراء التصميم والاعتماد الأكاديمي وتحديد خصائص القياس النفسي لاستبيان الحرص على أساس المصادر الإسلامية من المقاربة النفسية. تمّ استخدام منهج تحليل المحتوى النوعي لسيه وشانون ومن النوع الاستقرائي لتحليل البيانات وطريقة المسح لتصميم الاستبيان، ويتكوّن المجتمع الإحصائي من طلاب العلوم الدينية والطلاب الجامعيين، بحيث تمّ اختيارهم عن طريق أخذ العينات العشوائية الطبقية. هذا وحصلنا على صدق المحتوى على النتائج، كما تمّ العثور على الأسئلة التي طرحت بواسطة خبراء العلوم الإنسانية وعلم النفس، ثمّ اخترنا كل عنصر يبلغ فيه مؤشر CVR إلى 0.99 على الأقل ومؤشر CVI إلى 0.79. قد درسنا صحة البناء بطريقتي تحليل العوامل الاستكشافية والتأكدية وباستخدام تطبيقي spss 26 و Amos 24، فتّم الكشف والتأكيد على عنصري الحرص المذموم والممدوح عن طريق 16 سؤال لكل واحد منهما، وكذلك حصلنا على صدق الاستبيان بدرجة ارتباط كل سؤال مع المتغير وبلاستفادة من طريقة جوتمان للتصنيف ومعامل سيرمان - براون وألفا كرونباخ فالحرص المذموم يعادل (0/875) والحرص الممدوح يعادل (0/864)، ما يدلّ على التلائم الداخلي الشديد لاستبانة الحرص على أساس المصادر الإسلامية. بإمكان

الباحثين استخدام استبيان الحرص على أساس المصادر الإسلامية في بحوث علم النفس لتقييم صفة الحرص وتحويلها إلى الكميات، وهذا لإثبات صدق استبيان الحرص وصحته طبقاً للمصادر الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الاستبيان، الحرص، الصدق والاعتماد الأكاديمي، المصادر الإسلامية.

فاعلية تدريس مفاهيم الذكاء الأخلاقي من خلال الرسوم المتحركة والقصص والصور وألعاب الكمبيوتر للأطفال

داود لطيفي: طالب دكتوراه، القسم الاستشاري، فرع الخميني شهر، جامعة آزاد الإسلامية، أصفهان، إيران
يوسف كورجي: أستاذ مساعد، قسم علم النفس، فرع الخميني شهر، جامعة آزاد الإسلامية، أصفهان، إيران
فايزة تقيبور: أستاذ مشارك، قسم علوم الاتصال، جامعة أصفهان الإسلامية آزاد (خوراسكان)، أصفهان، إيران

ملخص البحث

واليوم، ازدادت المنافسة للحصول على التكنولوجيات الجديدة لكن لسوء الحظ، تم نسيان أن الإنسان، لكي يصل إلى الكمال المنشود، يحتاج إلى بوصلة تسمى "الأخلاق". هناك نوعان من المخاوف بشأن الأطفال أولاً، لم تكن هناك أخلاق. و ثانياً، انتشار التقنيات الجديدة التي تختلط بحياة الأطفال. وبناء على ذلك، فمن الضروري استخدام هذه الأداة الجديدة. توفير أسباب لزيادة السلوك الأخلاقي. ولحسن الحظ، فإن الذكاء الأخلاقي ليس وراثياً و من الممكن زيادته و ترفيته و باعتبار أن زمن تعليمها هو مرحلة الطفولة؛ ولا ينبغي إهمال هذا الأمر المهم. الهدف من هذه الدراسة تحديد مدى فاعلية تعليم الذكاء الأخلاقي من خلال الرسوم المتحركة و القصص و الصور و ألعاب الكمبيوتر على الأطفال و لتنفيذ هذا البحث تم استخدام منهج البحث شبه التجريبي والتصميم العاملي. ولذلك تم اختيار ١٠٠ طالبة من مدارس أصفهان ومقسمة إلى ٥ مجموعات ومن ثم تم التحقق من مستوى ذكائهم الأخلاقي باستخدام استبيان "بوربا للذكاء الأخلاقي". بعد تقديم التعليم من خلال الرسوم المتحركة والقصص وغيرها، تحقق من مستوى الذكاء الأخلاقي مرة أخرى و بعد شهر تم تقييم ثبات النتائج. وأظهرت النتائج أدى التعليم المقدم من خلال الرسوم المتحركة و القصص و الصور و

ألعاب الكمبيوتر إلى زيادة الذكاء الأخلاقي لدى الأطفال؛ ولكن من خلال مقارنة التغييرات، وتبين أن القصص والرسوم المتحركة لها الأثر الأكبر في زيادة الذكاء الأخلاقي والصورة أقل تأثيراً منهم وأخيراً، كانت لعبة الكمبيوتر هي الأقل تأثيراً في زيادة الذكاء الأخلاقي مقارنة بالمجموعات التجريبية الثلاث الأخرى.

الكلمات المفتاحية: الذكاء الأخلاقي، الرسوم المتحركة، القصة، الصور، ألعاب الكمبيوتر

The effectiveness of education moral intelligence concepts to children through animation, stories, pictures and computer games

Davood Latifi ¹

Yousef Gorji ²

Faezeh Taghipour ³

Abstract

Today, the competition to obtain new technologies has increased but unfortunately, it has been forgotten that in order to reach the desired perfection, human beings need a compass called "ethics". There are two concerns about children first, there was no morality, and secondly, the spread of new technologies that are mixed with children's lives. Based on this, it is necessary to use this new tool, Provide grounds for increasing moral behavior. Fortunately, moral intelligence is not hereditary and it is possible to increase and upgrade it and considering that the time of its education is childhood; this important matter should not be neglected. The aim of this study determining the effectiveness of teaching moral intelligence through animation, stories, pictures and computer games on children and for the implementation of this research, a semi-experimental research method and factorial designs have been used. Therefore, 100 female students of Isfahan schools were selected and divided into 5 groups and then the level of their moral intelligence was checked using the "Borba moral intelligence" questionnaire. After providing education through animation, stories, etc., check the level of moral intelligence again and after one month, the stability of the results was evaluated. The findings showed education provided through animation, stories, pictures and computer games has increased children's moral intelligence; but by comparing the changes, it turned out that stories and animations have the greatest effect in increasing moral intelligence and the image, less impact than them, and finally, the computer game has the least effect on increasing moral intelligence compared to the other three experimental groups.

Abstracts

241

Keywords: moral intelligence, animation, story, images, computer games

1 . Ph.D. Student in Department of Counseling, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, KhomeiniShahr Branch, Isfahan, Iran; prdavood@gmail.com

2 . Assistant Prof. Assistant Professor, Department of Psychology, KhomeiniShahr Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran; yousefgorgis@yahoo.com

3. Associate Professor, Department of Communication Sciences, Isfahan Islamic Azad University (Khorasgan), Isfahan, Iran; f.taghipour@khuisf.ac.ir

Construction, validation and factor structure of greed questionnaire based on Islamic sources

Ahad Omid¹
Mostafa jahangiry²

Abstract

The aim of the current research was to construct, validate and determine the psychometric properties of the greed questionnaire based on Islamic sources from a psychological perspective. The research method was Siye and Shannon's qualitative content analysis of inductive type to analyze the data and survey method to make the questionnaire. The statistical population was students, 212 of whom were selected by stratified random sampling. Content validity was obtained for the findings and the items created by humanities and psychology experts, each item with a minimum CVR of 0.99 and CVI index of 0.79 was selected. Construct validity was investigated by exploratory and confirmatory factor analysis using spss26 and Amos24 tools, and two factors of Mazmum and Mamdouh greed were discovered and confirmed with 16 items each. The reliability of the questionnaire was obtained with the correlation score of each item with Guttman's two-half method and the Spearman-Brown coefficient and Cronbach's alpha of Mazmum greed equal to (0.875) and Mamdouh greed equal to (0.864), which indicates a very good internal consistency. Greed questionnaire is based on Islamic sources. By confirming the validity and reliability of the greed questionnaire based on Islamic sources, researchers can use the greed questionnaire based on Islamic sources in research and psychological research to measure and quantify the trait of greed.

Key words: Questionnaire, greed, validity and validation, Islamic sources

-
1. Ph.D. student in psychology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.
Omid.ahad@gmail.com
 2. Doctoral student of Department of Psychology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. mostafajahangiry1372@gmail.com

The role of bioethics with the approach of "religious spirituality" on the meaning of life (From the point of view of Judge Saeed Qomi)

Mohammad Bagher Naeji¹

Abstract

In the challenging world where many people have either become inclined towards nihilism or spend their days wandering and wondering, the meaning of life has become more important. New science and technology, despite providing a more comfortable life; But by removing or ignoring spiritual and sacred matters, modern man has been far away from the true meaning of life and moral life. Qazi Saeed Qomi, with a narrative, mystical and philosophical intellectual background, is one of the thinkers of the Safavid period, who has many words for today's people to hear. Our main question is whether bioethics with the approach of religious spirituality has an effect on the meaning of our lives? In this article, with the library method and focusing on the works and books of this Shiite thinker, which reflects his thoughts and the thoughts of his teachers, an attempt has been made to reread the relationship between ethics, spirituality and meaning, and by presenting solutions, man can lead to a purposeful path of identitylessness or artificial identity. To restore creation and by showing the real home that gives meaning to life, reduce the absurdities and suicides and individual immorality and psychological, moral and social problems of human society. The only way to give meaning to life is to return to religious spirituality and ethics. With this attitude, moral life has no meaning without religious spirituality, and without moral and spiritual life, you cannot have a precise and true meaning for life.

Keywords: ethics, meaning of life, spirituality, Qazi Saeed Qomi.

1 . Assistant Professor, Department of Islamic education, Faculty of Social Health, University of Social Welfare and Rehabilitation Sciences, Tehran, Iran. mo.naeji@uswr.ac.ir

The challenge of nature and The Permanents in the trinity of character traits, rationality and arts in the thought of Farabi and Ibn Sina

Fataneh TavanaPanah¹

Qasim Ali Kouchnani²

Abstract

Nature and The Permanent are two important factors in the formation of stable and dominant models in each of the three levels of character, rationality and art in Farabi and Ibn Sina's thought. The Permanents refers to a characteristic in the soul that is difficult or impossible to destroy. Nature and natural talents are among the things that are hardly subject to deterioration and destruction.

It is because of this difficulty that both The Permanent and nature are considered in rooting stable behaviors. As much as nature, the permanents plays a role in the three levels of character, rationality and art. Just like nature, The Permanents, are the factor of prevailing behaviors, thoughts and arts and thus the formation of stable and fixed theoretical, emotional and behavioral patterns come from the permanents.

The problem of this research refers to the challenge and contradiction of the requirements and rulings of the two classes of nature and the permanents. The explanation is that sometimes there is a contradiction and duality between the natural requirements and the the permanents properties, for example, the nature requires altruism and the properties formed in the soul are the origin of actions against altruism, in such a case, their properties and requirements become substitutes for the nature. This issue can be seen under the title of matching the status of natural, rationality and artificial properties with natural affairs.

The Permanent act like nature. The naturalization of education and ethics as well as arts with the help of making them The Permanent is therefore emphasized by Ibn Sina. If the conflict increases and it is revealed, depending on the degree of penetration and institutionalization of the permanents, nature will weaken or disappear completely. In this research, in a descriptive-analytical way, we first point to the place of conflict, i.e. the challenge of nature and the The Permanent, and then we address the issue that in the event of confrontation between the two forces of nature and the the permanents, considering that both of them are the factors of stability and formation. Which of these two forces does the human soul obey?

Keywords: mood; Queen; speech habit Attractive and self-defending

1. PhD in Islamic philosophy, University of Tehran. Tavana@ut.ac.ir

2. Associate Professor, University of Tehran. kouchnani@ut.ac.ir

Abū Dharr Al-Ghifārī's Intellectual Conduct and Its Foundations: An Analysis Based on Islamic Traditions

'Abbās 'Ali Gorzin ¹

Hamed Khani (Farhang Mehrvash)²

Mohammad 'Ali Khaledian ³

Abstract

Abū Dharr Al-Ghifārī, a companion of Prophet Muhammad, has been a focal point for various intellectual movements within the Islamic world across many centuries. His traditions and moral sayings have been extensively explored, particularly in the context of personal and social ethics. This study aims to delve into the moral thought reflected in the narrations attributed to Abū Dharr, with a focus on his personal and intellectual conduct—specifically, the dimensions of moral behavior that persist even when social ties are severed. Assuming the authenticity of these narrations, this study seeks to discern the nature of intellectual conduct that Abū Dharr espoused. Through an analysis of the extant narratives and a reevaluation of the ontological and anthropological perspectives they present, we aim to elucidate the portrayal of the ultimate good for humanity and the means to attain it. The study further endeavors to deduce the guidelines for individual conduct as prescribed in these narrations. Our findings offer insights into the symbolic representation of Abū Dharr in the collective memory of Muslims. The correlation between the historical figure of Abū Dharr and this symbolic image, as well as the origins of his musings and their relation to the thoughts of his fellow Companions, are topics reserved for subsequent research.

Keywords: Abū Dharr Al-Ghifārī, Moral Thought History, Islamic Morality, Al-Ḥuzn, Asceticism.

-
1. PHD student of Qur'ān and Hadith Sciences, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran (A.Gorzin1355@gmail.com)
 2. Associate Professor of Theology Department, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran (Hamed.Khani@IAU.ac.ir)
 3. Assistant Professor, Department of Persian Literature, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran (MA.Khaledian@IAU.ac.ir)

Abstracts

The moral position of chastity in Surah Noor with emphasis on the interpretive opinions of Ayatollah Javadi Amoli

Alireza Alboyeh ¹

Soheila Hassanzadeh ²

Abstract

Chastity is one of the moral concepts that, although it is discussed in the Greek philosophical ethics as one of the four virtues, it has a special place in the system of values of religious ethics. The Qur'an pays special attention to the issue of chastity and its role in personal and social health, and it has been specifically addressed in some surahs, including Surah Noor. By examining the place of chastity in Surah Noor, it can be seen that God has mentioned individual and social chastity and the means of obtaining it in connected and related verses. Types of chastity cover different aspects of human life and men and women are called to observe chastity and self-restraint both in their looks and in their speech. Also, the strategies to spread this moral virtue in the society can be used from the verses of Surah Noor. After stating the types of chastity in Surah Noor about chastity, the present research has analyzed them in a descriptive-analytical way and by using library data and interpretation method, especially the interpretation opinions of Ayatollah Javadi Amoli. From the conducted investigations, it is concluded that according to Ayatollah Javadi-Amoli, chastity is a sensual state that prevents lust from overpowering a person and is also used in instinctive and financial matters. and practical solutions in learning and spreading chastity; Trying to refine the self is to hide the sexual relations of spouses, to promote the culture of marriage and to have the ability to control sensual desires.

Keywords: Surah Noor, morality, chastity, promoting and expanding chastity, Ayatollah Javadi Amoli.

1. Assistant Professor of Islamic Science and Culture Research Institute (a.aleboyeh@isca.ac.ir).

2 . Doctoral scholar of Quran and Educational Sciences, Al-Mustafa Al-Alamiya Society, Khorasan (corresponding author Soheyla_Hasanzadeh@miu.ac.ir).

Contents

The moral position of chastity in Surah Noor with emphasis on the interpretive opinions of Ayatollah Javadi Amoli 246

Alireza Alboyeh

Soheila Hassanzadeh

Abū Dharr Al-Ghifārī's Intellectual Conduct and Its Foundations: An Analysis Based on Islamic Traditions 245

‘Abbās ‘Ali Gorzin

Hamed Khani (Farhang Mehrvash)

Mohammad ‘Ali Khaledian

The challenge of nature and The Permanents in the trinity of character traits, rationality and arts in the thought of Farabi and Ibn Sina..... 244

Fataneh TavanaPanah

Qasim Ali Kouchnani

The role of bioethics with the approach of "religious spirituality" on the meaning of life (From the point of view of Judge Saeed Qomi)..... 243

Mohammad Bagher Naeiji

Construction, validation and factor structure of greed questionnaire based on Islamic sources 242

Ahad Omid

Mostafa jahangiry

The effectiveness of education moral intelligence concepts to children through animation, stories, pictures and computer games..... 241

Davood Latifi

Yousef Gorji

Faezeh Taghipour

In the name of Allah the compassionate the merciful



Revelatory Ethics

A Research quarterly Journal of Ethics

Maârij Research Center for Revelatory Sciences
First Year. No. 1, (Serial 30), spring 2024

Publisher: Maârij Research Center for Revelatory Sciences

Director: Morteza Waez Jawadi

Editor in Chief: Masoud Azarbajani

Executive Director and Specialist Secretary: Hadi Yasaqi

Editorial Board

Ahmad Deilami (Associate Professor, University of Qom)

Hamid Parsania (Associate Professor, Baqir al-Olum University)

Ali Shirvani (Associate Professor, Research Institute of Hawzah and University)

Mohsen Jawadi (Professor, University of Qom)

Muhammad Muhammad-Rezaee (Professor, University of Tehran, Farabi Campus)

Morteza Waez Jawadi (Assistant Professor, Maârij Research Center for Revelatory Sciences)

Masoud Azarbajani (Professor, Research Institute of Hawzah and University)

Stephen Palmquist (Independent Scholar Los Angeles, CA; Retired from Hong Kong Baptist University in 2021)

Harry Huebner (Professor Emeritus of Philosophy and Theology and Director of Interfaith Initiatives, Canadian Mennonite University)

The quarterly Journal of Revelatory Ethics is indexed in **ISC, SID,**

Philosopher's Index, Magiran, and Noormags

Literary Editor: Hadi Yasaqi

Technical Affairs and Design: Mahdi Ahmadi

Address: Journals Department, 3rd floor, Esra International Foundation of Revelatory Sciences, Shahid Qodduzi St., Ammar Yasser St., Qom, Islamic Republic of Iran.

Postal Code: 37195-1351

Tel: +98-25-37189231 **Fax:** +98-25-37189231 **E-mail:** israethics@gmail.com

Website: Ethics.isramags.ir