



## فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی

### پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال پانزدهم • شماره اول • پیاپی ۳۴ • بهار ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

مدیر مسؤول: مرتضی واعظ جوادی

سرمدیر: مسعود آذربایجانی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

#### اعضای هیأت تحریریه:

احمد دیلمی (دانشیار دانشگاه قم)

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه باقر العلوم (عج))

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 مونیت کانادا)

نشریه اخلاق و حیانی بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۱۹۰۵۲ مورخه ۱۳۹۴/۰۲/۰۷ 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 (Noomags)

و سامانه نشریات پژوهشگاه معارج (Ethics. Isramags. Ir) نمایه می‌شود.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

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

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

آدرس سایت [Ethics.isramags.ir](http://Ethics.isramags.ir) پست الکترونیکی [israethics@gmail.com](mailto: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. پانویشت‌های 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 پانویست مشخص می‌شود.

## فهرست

بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن کریم و اناجیل درباره نیکی در برابر بدی/۵

علی اسدی

مدل مفهومی شخصیت اخلاقی براساس منابع اسلامی/۳۳

محمد رضا جهانگیرزاده قمی | حمید رفیعی هنر | مصطفی جهانگیری

ساخت، اعتباریابی و تحلیل عاملی پرسشنامه التزام عملی به آداب باطنی نماز بر اساس منابع اسلامی/۶۷

حامد رنجبر | احد امیدی

مبانی جهان شناختی اخلاق در اندیشه فیض کاشانی/۹۵

صمد رجبی | مرتضی فدایی اصفهانی

درآمدی بر نظام اخلاقی استاد مصباح یزدی با تأکید بر اصل بندگی/۱۲۵

سید محمد رضا موسوی نسب

روش ارائه راهکارهای دفع و رفع رذایل اخلاقی در کتاب شرح چهل حدیث و مراحل اخلاق در قرآن/۱۵۳

منالبروی | وحید واحد جوان

المستخلفات/۱۷۷

183/Abstracts



## بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن و اناجیل درباره نیکی در برابر بدی

علی اسدی\*

### چکیده

این مقاله به بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن و اناجیل درباره اصل "نیکی در برابر بدی" می‌پردازد. هدف از این پژوهش، تحلیل و مقایسه آموزه‌های این دو منبع دینی در مورد پاسخ به اعمال ناپسند دیگران و ارائه تصویری جامع از رویکردهای مختلف در مواجهه با بدی‌ها است. این پژوهش با استفاده از روش تحلیل محتوای تطبیقی، به بررسی و مقایسه دیدگاه‌های قرآن و اناجیل در مورد نیکی در برابر بدی پرداخته است. داده‌ها از متون اصلی قرآن و اناجیل استخراج و با رویکردی تحلیلی-انتقادی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که هر دو منبع بر نیکی در قبال بدی دیگران تأکید دارند. با این حال، تفاوت‌های بنیادینی در رویکرد آن‌ها مشهود است. اناجیل بر نیکی مطلق و عدم مقاومت در برابر شر تأکید دارند، در حالی که قرآن، ضمن توصیه به نیکی در برابر بدی، بر لزوم اجرای عدالت و مقابله با ظلم در چارچوب حفظ حقوق افراد و مصالح جامعه تأکید می‌ورزد. این مقاله با بررسی گستره و شمول، حکمت‌ها و حدود و شرایط نیکی در برابر بدی از دیدگاه قرآن و اناجیل نشان می‌دهد که قرآن با ارائه رویکردی متعادل، جامع‌تر و سازگارتر با مقتضیات زندگی فردی و اجتماعی، تصویری کامل‌تر و حکیمانه‌تر از مفهوم نیکی در برابر بدی ارائه می‌دهد. این در حالی است که اناجیل بیشتر بر جنبه فردی و معنوی این اصل تأکید دارند و کمتر به جنبه‌های اجتماعی و حقوقی آن می‌پردازند.

### کلیدواژه‌ها

قرآن، اناجیل، نیکی در برابر بدی، عفو، عدالت، ظلم، مقایسه تطبیقی.

\* استادیار پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

(a.asadi8431@gmail.com) | (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۲)

## مقدمه

اصل اخلاقی بنیادین «نیکی در برابر بدی»، در طول تاریخ اندیشه بشری و آموزه‌های ادیان، به‌ویژه ادیان ابراهیمی، جایگاهی والا داشته است. این اصل، شامل مفاهیمی چون گذشت، بخشش، صبر، مدارا، خیرخواهی و رفتار نیک در مواجهه با رفتارهای ناپسند دیگران، نقشی حیاتی در شکل‌گیری جوامع سالم، روابط انسانی مبتنی بر صلح و عدالت و تعالی اخلاقی فردی ایفا می‌کند. قرآن و اناجیل، به عنوان متون مقدس اسلام و مسیحیت، هر دو به تبیین و ترویج این اصل و پیامدهای آن پرداخته‌اند، اما در نحوه بیان، دامنه شمول، مبانی نظری و تأکیدات، تفاوت‌هایی وجود دارد. این تفاوت‌ها که ناشی از ویژگی‌های خاص هر دین، شرایط تاریخی نزول وحی، شخصیت پیامبران و بسترهای فرهنگی متفاوت است، شایان بررسی است. بررسی تطبیقی این دیدگاه‌ها به درک عمیق‌تر آموزه‌های اخلاقی این دو دین و تقویت گفتگوی بین‌ادیانی کمک می‌کند.

اخلاق و رفتارهای انسانی، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است. ادیان ابراهیمی با ارائه آموزه‌های وحیانی، به تبیین اصول اخلاقی پرداخته‌اند. در قرآن، آیات متعددی بر عفو، گذشت، مقابله با بدی از طریق نیکی و احسان تأکید دارند و واکنش پیامبران به برخورد مخالفان، نمونه‌هایی از این رفتار نیکو را نشان می‌دهد. در اناجیل، به‌ویژه در تعالیم عیسی مسیح علیه السلام، آموزه‌هایی در باب محبت به دشمنان، برکت خواستن برای نفرین‌کنندگان و نیکی به آزاردهندگان وجود دارد. مطالعات متعددی در زمینه اخلاق در قرآن و اناجیل به‌صورت جداگانه انجام شده، اما بررسی تطبیقی و جامع دیدگاه این دو متن در خصوص اصل «نیکی به جای بدی» نیازمند پژوهش بیشتر است.

هدف اصلی، بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن و اناجیل در خصوص اصل «نیکی به جای بدی» است و به سؤالات زیر پاسخ می‌دهد: مفهوم و مصادیق «نیکی به جای بدی» از منظر قرآن و اناجیل چیست؟ مبانی نظری و استدلال‌های ارائه شده در هر یک از این متون برای تبیین این اصل کدامند؟ وجوه تشابه و تمایز دیدگاه قرآن و اناجیل در این زمینه چیست؟ تأثیرات و پیامدهای عملی این آموزه‌ها در زندگی فردی و اجتماعی پیروان هر دین چگونه است؟

این پژوهش از روش تحقیق تطبیقی و تحلیل متون مقدس بهره می‌برد. آیات مرتبط از قرآن و بخش‌های مرتبط از اناجیل، با مراجعه به تفاسیر و شروح معتبر، بررسی و تحلیل می‌شوند. در این تحلیل، به برخی زمینه‌های تاریخی و فرهنگی متون و نیز منابع و مطالعات مرتبط در حوزه اخلاق اسلامی و مسیحی نیز توجه خواهد شد.

انتظار می‌رود این پژوهش با بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن و اناجیل در خصوص اصل «نیکی به جای بدی»، به درک عمیق‌تری از آموزه‌های اخلاقی این دو دین، ابعاد مختلف این اصل، نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه‌ها و تأثیرات آن بر زندگی فردی و اجتماعی پیروان هر دین کمک کند و در راستای تقویت گفتگوی بین ادیانی، ترویج فرهنگ صلح و مدارا و ارتقاء سطح اخلاقی جوامع مفید باشد.

### مفهوم شناسی نیکی و بدی

#### الف) مفهوم حسنه و مشتقات آن

واژه «حسنة» و مشتقات آن مانند إحسان، حُسن، حُسنى، مُحسِن و احسن که در قرآن نیز بسیار آمده‌اند (نحل/۶۷؛ بقره/۲۰۱؛ هود/۱۱۴؛ اعراف/۱۳۷؛ نساء/۵۹)، برای توصیف اموری دینی و دنیایی به کار می‌روند که به سبب دارا بودن نوعی زیبایی عقلی، عاطفی یا حسی، احساس خوشی، رضایت، زیبایی و تحسین را در انسان برانگیخته و او را جذب می‌کنند (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۲۳۶-۲۳۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج. ۳، ص. ۱۷۸-۱۷۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۲، ۱۳۶۸، ص. ۲۲۱-۲۲۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۶۷). این مفهوم، طیف وسیعی از موضوعات از جمله رفتارها، ویژگی‌ها، باورها، افکار، نعمت و عذاب، پاداش و کیفر و حتی اشیاء مادی را در بر می‌گیرند و در حوزه‌های اخلاقی، معنوی و اجتماعی قابل بررسی‌اند (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۴۴۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۲۵۱).

قرآن کریم، همه اعمال نیک و صالح را حسنه می‌نامد (قصص/۵۴؛ نمل/۸۹). نیکی و نیکوکاری در حوزه‌های مختلف ارتباط انسان با خدا، دین، پیامبران و دیگران کاربرد دارد (مائده/۸۳-۸۵؛ لقمان/۲-۵؛ صفات/۱۲۴-۱۲۶ و ۱۲۹-۱۳۱؛ نحل/۱۲۷-۱۲۸؛ هود/۱۱۵). قرآن با معرفی این مصادیق، مؤمنان را به انجام آن‌ها

ترغیب می‌کند. برخی از مصادیق نیکی، به‌ویژه در روابط اجتماعی، عبارتند از:

تحمل انواع آزار و اذیت‌های روحی و جسمی دشمنان (نحل/۱۲۷-۱۲۸؛ هود/۱۱۵). رفتار نیک با همسر، به‌ویژه زنان، و پرهیز از آزار و اذیت آنان، حتی در صورت حق رجوع در طلاق (بقره/۲۲۹). سازگاری و مصالحه در زندگی زناشویی و چشم‌پوشی از برخی حقوق برای رفع اختلاف و حفظ زندگی مشترک (نساء/۱۲۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج. ۵، ص. ۱۸۴؛ طباطبایی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۱۰۰). انفاق و بخشش در حالت توانگری و تنگدستی و همچنین فرو خوردن خشم و گذشت از خطای مردم در هنگام عصبانیت (آل عمران/۱۳۳-۱۳۴). عفو و گذشت حتی نسبت به افراد غیرخائن از اهل کتاب (مائده/۱۳). احترام و دلسوزی نسبت به سالمندان و پرهیز از هرگونه ضربه عاطفی به آنها (یوسف/۷۸). اصلاح بین مردم (نساء/۶۲). احترام به والدین با پرهیز از اهانت به آنان، گفتار نرم، نیکو و سنجیده با آنها، نهایت فروتنی مهربانانه، طلب آمرزش و رحمت الهی و کمک مالی به ایشان، به‌ویژه در دوران پیری (اسراء/۲۳-۲۴؛ نساء/۳۶؛ طبری، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۵۵۰؛ جصاص، ۱۴۱۵، ج. ۳، ص. ۲۹۱). نیکوکاری به دیگران در قالب فروتنی و کمک مالی به خویشان، یتیمان، بیچارگان، همسایگان (دور و نزدیک)، دوست همنشین، در راه ماندگان و بردگان و پرهیز از خودپسندی، فخرفروشی و بخل‌ورزی با آنان (نساء/۳۶-۳۷؛ بقره/۸۳).

### ب) مفهوم سیئه و مشتقات آن

«سیئه» (بدی) در لغت به حادثه یا عملی اطلاق می‌شود که حامل معنای بدی و ناخوشایندی است. این معنا بسیار گسترده است و طیف وسیعی از موضوعات از جمله رفتارهای انسانی، ویژگی‌های روانی و جسمی، باورها، افکار، عذاب، کیفر و حتی اشیاء مادی را نیز در بر می‌گیرند. به عبارت دیگر، هر چیزی که به نوعی باعث ایجاد حس ناخوشایندی، ضرر، یا نقص شود، می‌تواند «سیئه» تلقی گردد. (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۴۴۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۲۵۱). از این رو، در قرآن بر امور و مصائبی اطلاق می‌شود که انسان از وقوع آنها ناراحت و اندوهگین می‌گردد. (رعد/۶؛ نساء/۷۹؛ طباطبایی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۳۲۴) این کاربرد، وجهی از معنای لغوی «سیئه» را نشان می‌دهد که تاثیر منفی و ناخوشایند آن بر انسان تاکید دارد.

برخی در تعریف اصطلاحی «سینة» با تمرکز بر کاربرد آن درباره اعمال انسانی، آن را به معنای عملی بد و حرام دانسته اند که انسان با اراده خود، چه آگاهانه و چه از روی نادانی، و تحت تاثیر عواملی مانند وسوسه شیطان، نفس یا دیگران انجام می دهد و انجام آن موجب عقاب در دنیا و آخرت می شود. (عشقی، ۱۳۹۹، ص. ۲۸۹) این تعریف، «سینة» را به حوزه اخلاق و مسئولیت انسانی وارد می کند و بر جنبه انتخابی و اختیاری بودن عمل بد تاکید دارد.

لفظ "سینة" و الفاظ هم خانواده آن در قرآن در مصادیق و مفاهیم مختلفی به کار رفته است، از جمله: نتایج و آثار خارجی گناهان، اعم از دنیوی و اخروی (نحل/۳۴؛ زمر/۵۱)، مطلق گناهان (صغیره و کبیره) (بقره/۸۱؛ جاثیه/۲۱؛ نساء/۳۱)، بدی و کیفر بدی (یونس/۲۷؛ شوری/۴۰)، گفتار زشت (ممتحنه/۲)، عمل ناصالح (هود/۱۱۴)، پیامد اعمال ناصالح (نحل/۳۴)، کردار زشت (نساء/۱۲۳؛ توبه/۳۷)، زمان و مکان بد (صافات/۱۷۷؛ فرقان/۶۶)، سرنوشت بد (نساء/۹۷ و ۱۱۵) عذاب (نمل/۴۶)، عاقبت بد (روم/۱۰)

### ج) مفهوم نیکی در جواب بدی

آموزه «نیکی در جواب بدی» در قرآن به معنای پاسخ دادن به رفتارهای ناپسند، آزاردهنده یا ظالمانه دیگران با رفتارهای نیکو، خیرخواهانه و سازنده است. این مفهوم شامل طیف وسیعی از رفتارها از جمله عفو، گذشت، احسان، مدارا، صبر و بردباری و حتی کمک و یاری به کسی که بدی کرده، می شود. (رعد/۲۲؛ طباطبایی، بی تا، ج. ۱۱، ص. ۳۴۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج. ۳، ص. ۴۴۵)

«نیکی در جواب بدی» در مسیحیت نیز، مفهومی بنیادین است که بر اساس تعالیم عیسی مسیح شکل گرفته است. این مفهوم به معنای پاسخ دادن به رفتارهای بد، خشونت آمیز یا ظالمانه با محبت، بخشش، و رفتارهای نیکو است. (متی ۵: ۳۸-۴۹؛ لوقا ۶: ۲۷-۳۶؛ رومیان ۱۲: ۱۷-۲۱) پاسخ به بدی با نیکی در مسیحیت، نه فقط یک توصیه اخلاقی، بلکه یک فرمان و اصل اساسی است. این رویکرد، مبتنی بر محبت بی قید و شرط، بخشش بی انتها، و الگوی رفتاری خداوند است. هدف نهایی از این رویکرد، غلبه بر شرارت با خیر، تغییر قلب فرد بدکار، و برقراری صلح و آشتی است.

## نیکی در برابر بدی در قرآن

قرآن کریم، اصل پاسخ بدی با نیکی را در سه حوزه مطرح می‌کند: ۱. تبلیغی (مواجهه با خصومت مخالفان)، ۲. اجتماعی (تعامل با مؤمنان) و ۳. بین‌گروهی (واکنش به ستمگری غیرمسلمانان). همچنین، حکمت‌ها و شرایط این اصل نیز در قرآن بیان شده است.

## حوزه‌های نیکی در برابر بدی

### الف) اخلاق تبلیغی

خداوند ضمن یکسان ندانستن نیکی و بدی، از پیامبر اکرم ﷺ خواسته است پاسخ بدی مشرکان را با جواب بهتری بدهد. این روش سبب می‌شود دشمن وی به گونه‌ای تغییر کند که گویا دوستی یک دل است: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت / ۳۴)

این آیه که در ادامه آیات قبل که درباره عظمت قرآن و هدایت الهی سخن می‌گوید، به یکی از مهم‌ترین اصول اخلاقی و رفتاری در مواجهه با مخالفان و دشمنان اشاره دارد. این آیه ناظر به رفتارها و سخنان ناشایست و آزاردهنده مشرکان مکه با پیامبر ﷺ نازل شده و به ایشان و مومنان توصیه می‌کند که در برابر بدی‌های آنان، با نیکی و گذشت رفتار کنند. مشرکان از جمله پیامبر را دیوانه، دروغگو و جادوگر خطاب و مسلمانان را شکنجه می‌کردند. (رازی، بی‌تا، ج. ۲۳، ص. ۱۱۸؛ مغنیه، ۱۹۸۱ ج. ۶، ص. ۷۶)

این اصل اخلاقی یک اصل کلی و جهان شمول و یکی از مهم‌ترین، ظریف‌ترین و اثرگذارترین روش‌های تبلیغی به ویژه در برابر مخالفان نادان و لجوج به شمار می‌رود و یافته‌های روانشناسی هم آن را تأیید می‌کند. (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۱۷، ص. ۳۹۱-۳۹۲؛ مکارم و همکاران، ۱۳۷۵، ج. ۲۰، ص. ۲۸۰) همچنین اختصاص به پیامبر اکرم ندارد و همه مسلمانان مخاطب آن می‌باشند. (دروزة، ۱۴۲۱، ج. ۴، ص. ۴۲۰)

جمله «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ» اصل کلی عدم تساوی نیکی و بدی را از نظر آثار و احکام بیان می‌کند. (آلوسی، بی‌تا، ج. ۲۴، ص. ۱۲۳) بدی هر چند در پاسخ به بدی دیگران، آثار و پیامدهای منفی

در فرد و جامعه دارد، در حالی که نیکی، منشا خیر و برکت است. این تفاوت اقتضا می‌کند که انسان در رفتار خود، همواره نیکی را بر بدی ترجیح دهد.

جمله «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»، دستور اصلی آیه و به معنای «بدی را به بهترین شیوه دفع کن» می‌باشد. هر چند مخاطب آیه پیامبر اکرم است، اما شامل همه مسلمانان می‌شود. (التفسیر الحدیث، ج. ۴، ص. ۴۲۰) مفسران در تفسیر این عبارت، مصادیق گوناگونی را ذکر کرده‌اند، از جمله: عفو و گذشت از خطا و ظلم دیگران، پیوند در برابر قطع رابطه، نیکی در برابر بدی دیگران، پاسخ نیکو و مودبانه در برابر سخنان زشت و ناپسند و آزار و اذیت‌ها، نرمی در برابر خشونت، فروخوردن خشم در مقابل غضب، نصیحت و خیرخواهی در برابر ستیزه‌جویی، آرامش در برابر تندگی، صبر و بردباری در برابر سفاهت و نادانی و پاسخ دادن به شبهات و باورهای باطل با استدلال منطقی و برهان قاطع. (طباطبایی، بی تا، ج. ۲۷، ص. ۱۲۷)

### ب) اخلاق اجتماعی

در قرآن کریم، ویژگی‌هایی برای مؤمنان خردمند ذکر شده است، از جمله صبر، اقامه نماز، انفاق (آشکار و نهان) و پاسخگویی به بدی با نیکی.<sup>۱</sup>

در تفسیر این آیه، دو دیدگاه وجود دارد. برخی مفسران، آیه را ناظر به اخلاق فردی و جبران گناه با توبه، عبادت و دیگر مصادیق اعمال نیک و مصادق آیه «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود/۱۱۴) می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۹، ج. ۶، ص. ۲۴۵؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج. ۶، ص. ۳۶).

در مقابل، بیشتر مفسران، معنای آیه را عام و مربوط به حوزه اخلاق اجتماعی نیز می‌دانند و معتقدند که آیه به پاسخگویی به رفتار بد دیگران با نیکی هم اشاره دارد. این گروه در تأیید دیدگاه خود به روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام استناد می‌کنند که هر دو معنا را بیان کرده‌اند. براساس این تفسیر، نیکی در جواب

۱. «...وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ» (رعد/۲۲).

بدی، مصادیقی چون عطا به محروم‌کننده، بخشش ستمگر، حفظ پیوند با قاطع رابطه، حلم در برابر جهل و مدارا با آزاردهنده را شامل می‌شود. این دیدگاه، مضمون همان آیه ۳۴ سوره فصلت را تبیین می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۱۱، ص. ۳۴۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج. ۳، ص. ۴۴۵؛ مکارم و همکاران، ۱۳۷۵، ج. ۱۰، ص. ۱۹۲). برخی از مفسران دسته دوم آیه را مرتبط با شرایط مسلمانان صدر اسلام می‌دانند که با آزار و اذیت مشرکان مواجه بودند. آنان پیامبر ﷺ را با القابی چون کذاب، جادوگر و دیوانه خطاب می‌کردند، اما پیامبر اکرم و مسلمانان صبر و بردباری می‌ورزیدند. در این تفسیر، آزار مشرکان «سینه» و صبر مسلمانان «حسنه» محسوب می‌شود (مغنیه، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۷۶).

### ج) روابط با بیگانان

قرآن کریم از گروهی از اهل کتاب و ایمانشان به پیامبر اکرم ﷺ سخن گفته و یکی از ویژگی‌های آنان را پاسخگویی به بدی با نیکی معرفی می‌کند.<sup>۱</sup> سیاق آیات (قصص/۵۲-۵۵) نشان می‌دهد که مشرکان مکه درباره قرآن و پیامبر ﷺ از گروهی از اهل کتاب سؤال کردند و آنان ضمن تصدیق، از ایمان پیشین خود به پیامبر ﷺ و شناخت وی بر اساس ویژگی‌های مذکور در کتابشان سخن گفتند. مشرکان از این پاسخ ناراحت شده و تورات و قرآن را سحر خوانده و سخنان زشت و ناروا بر زبان آوردند، اما اهل کتاب مومن در پاسخ، با حلم، بردباری و مدارا رفتار کردند. قرآن این واکنش و سلوک آنان با مشرکان را ستایش می‌کند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج. ۷، ص. ۴۴۵-۴۴۶؛ طباطبایی، بی‌تا، ج. ۱۶، ص. ۴۸، ۵۴ و ۵۷). واکنش آنان می‌تواند به عنوان الگویی برای مومنان در هر زمان و مکانی باشد (مکارم و همکاران، ۱۳۷۵، ج. ۱۶، ص. ۱۱۷) و نشان از بزرگواری و سعه صدر مومنان دارد. (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۱۶، ص. ۱۵۳)

### حکمت نیکی در برابر بدی

این آموزه، در نگاه اول ممکن است عجیب و سؤال‌برانگیز به نظر برسد، اما با بررسی دقیق‌تر، می‌توان

۱. «الَّذِينَ كَتَبْنَا لَهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ... أُولَئِكَ يُؤْتُونَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ» (قصص/۵۲-۵۴).

به اهداف و حکمت‌های عمیق آن پی برد. در ادامه به برخی از این اهداف اشاره می‌شود:

### الف) اصلاح فرد بدکار

یکی از مهم‌ترین اهداف نیکی در برابر بدی، اصلاح فرد بدکار است. مقابله به مثل و پاسخ بدی با بدی، معمولاً منجر به تشدید خصومت و دشمنی می‌شود و چرخه خشونت را ادامه می‌دهد. در حالی که نیکی و احسان در مقابل بدی، می‌تواند تأثیر شگرفی بر فرد بدکار داشته باشد و او را از رفتار خود پشیمان کند. این نوع برخورد، می‌تواند وجدان او را بیدار کند، مایه شرمساری شده و او را به تغییر رفتار خود ترغیب کند. (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲۷، ص. ۱۲۷؛ مکارم و همکاران، ۱۳۷۵، ج. ۲۰، ص. ۲۸۳ و ج. ۱۴، ص. ۳۰۷)

### ب) جلب محبت و دوستی

نیکی در برابر بدی می‌تواند دشمن را به دوست تبدیل کند. قرآن کریم با اشاره به این اثر می‌فرماید: پاسخ بدی با نیکی می‌تواند دشمن را همچون دوستی همدل سازد: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت/۳۴). مقابله به ضد، به جای مقابله به مثل، در چنین مواردی تأثیری فوق‌العاده در نرم شدن دل‌ها دارد. تأثیر نیکی در تبدیل دشمنی به دوستی، یک واقعیت روان‌شناختی و اجتماعی است که بارها تجربه شده است. فردی که رفتاری ناپسند و بد از او سر می‌زند، هنگامی که در پاسخ با رفتاری نیک و واکنشی زیبا مواجه می‌شود، ممکن است احساس شرمندگی و حقارت کند و به عظمت طرف مقابل معترف شود و به دوستی با فرد نیکوکار تمایل پیدا کند؛ در نتیجه، دشمنی، خشم و کینه او به محبت، مودت و صمیمیت تبدیل می‌شود. (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲۷، ص. ۱۲۷؛ ابن عربی، ۱۴۲۲، ج. ۲، ص. ۶۵؛ مکارم و همکاران، ۱۳۷۵، ج. ۲۰، ص. ۲۸۲-۲۸۳). این موضوع به ویژه در تبلیغ دین و گرایش مخالفان و دشمنان به آن خیلی مهم است. برای نمونه، پیامبر اسلام ﷺ پس از آن همه دشمنی و آزار و اذیت مشرکان، پس از فتح مکه، آنان را بخشید و بسیاری از آنان گروه گروه به او ایمان آوردند. (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲۷، ص. ۱۲۷)

**ج) بهبود بر روابط اجتماعی**

نیکی به جای بدی می‌تواند تأثیر عمیقی بر روابط اجتماعی داشته باشد. مقابله به مثل و بدی در جواب بدی می‌تواند دشمنی و کینه‌ورزی بین افراد جامعه را پایدار کرده و گسترش دهد و به لجاجت، سرسختی و بدی‌های دیگر منجر شود، اما با نیکویی در برابر بدی، می‌توان از چرخه خشونت و انتقام جلوگیری و به جای آن، دوستی، صلح و آشتی را برقرار کرد. و از شدت اختلافات کاست (دروزة، ۱۴۲۱، ج. ۴، ص. ۴۲۰). این اثر اگر در مقیاس وسیع جامعه سنجدیده شود، در بهبود اخلاق اجتماعی بسیار اثر گذار بوده و می‌تواند از این جهت، جامعه را اخلاقی کند. در واقع، پاسخ بدی با خوبی، نوعی سرمایه‌گذاری بلندمدت بر روی روابط انسانی و اخلاق اجتماعی است.

**د) تعالی رفتار**

پاسخ بدی با خوبی، رفتاری متعالی و دشوار است که نیازمند بلوغ فکری، اخلاقی و روحی بالاست. قرآن با ستایش این رفتار، به تعلیم و تربیت اخلاقی و تشویق به آن می‌پردازد و در وصف این خصلت می‌فرماید: «وَمَا يَلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يَلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» (فصلت/۳۵)؛ و این [خصلت] را جز کسانی که شکمیا بوده‌اند، نمی‌یابند و آن را جز صاحب بهره‌ای بزرگ، نخواهد یافت.

عبارت «حَظٍّ عَظِيمٍ» به فضایل روحی، کمالات انسانی، صفات پسندیده نفسانی، بالاترین سطح قدرت روحی و معنوی، پاکی سرشت و خلوص باطن، شرافت نفس، روح بزرگ، خوی بزرگوارانه و بردباری فراوان تفسیر شده است. (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲۷، ص. ۱۲۷ و ج. ۱۷، ص. ۳۹۲؛ دروزة، ۱۴۲۱، ج. ۴، ص. ۴۲۰). پاسخ بدی با خوبی، هر چند رفتاری است که ریشه در آموزه‌های دینی و اخلاقی دارد، اما در روانشناسی نیز به عنوان یک ویژگی شخصیتی برجسته مورد توجه قرار گرفته است. همان گونه که قرآن کریم بیان کرده است، افرادی که قادر به انجام این کار هستند، از نظر روانشناسی، ویژگی‌های شخصیتی خاصی دارند. برخی از این ویژگی‌ها که می‌توان آنها را تفسیر و مصادیق «ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» دانست، عبارتند از:

۱. **خودآگاهی و مدیریت هیجانات:** خودآگاهی به معنای شناخت دقیق از خود، شامل نقاط قوت و ضعف، ارزش‌ها، باورها، انگیزه‌ها و واکنش‌های هیجانی است. افرادی که خودآگاهی بالایی دارند، قادرند احساسات خود را به درستی شناسایی کرده و آنها را به طور مؤثر مدیریت کنند. این شامل توانایی کنترل خشم، انتقام و سایر واکنش‌های منفی و حفظ آرامش در شرایط دشوار است. (اخوت، ۱۳۸۸، ص. ۱۵-۲۰؛ گلמן، ۱۳۸۰، ص. ۵۰-۶۰)
۲. **خویشتن‌داری:** خویشتن‌داری به توانایی کنترل تکانه‌ها و رفتارهای ناگهانی و عمل بر اساس تفکر و تعقل اشاره دارد. افرادی که خویشتن‌دارند، قادرند در برابر وسوسه مقابله به مثل مقاومت کرده و رفتاری سنجیده و مثبت اتخاذ کنند. (سیف، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۲-۱۲۵؛ شولتز و شولتز، ۱۳۸۸، ص. ۱۸۰-۱۹۵)
۳. **همدلی و درک دیگران:** همدلی به توانایی درک و سهیم شدن در احساسات دیگران اشاره دارد. افرادی که همدلی بالایی دارند، می‌توانند شرایط و احساسات طرف مقابل را درک کرده و به جای مقابله به مثل، راه‌حل‌های سازنده و مسالمت‌آمیز پیدا کنند. (آرونسون، ۱۳۸۶، ص. ۷۸-۹۰)
۴. **بخشش:** بخشش به معنای رها کردن خشم و کینه نسبت به فردی است که به ما بدی کرده است. افرادی که توانایی بخشیدن دارند، می‌توانند از گذشته رها شده و بر جنبه‌های مثبت روابط خود تمرکز کنند. (تیلور، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۵-۲۲۵؛ فرانکل، ۱۳۸۷، ص. ۹۵-۱۱۰)
۵. **باورهای اخلاقی قوی:** افرادی که پاسخ بدی را با خوبی می‌دهند، معمولاً از باورهای اخلاقی قوی برخوردارند. آنها به اصول اخلاقی و انسانی مانند عدالت، بخشش و مهربانی اعتقاد دارند و این رفتار را نشانه قدرت و بزرگواری می‌دانند، نه ضعف. (هایت، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۶-۱۶۰)
۶. **نگرش مثبت:** نگرش مثبت به زندگی و انسان‌ها، باعث می‌شود افراد بر فرصت‌های رشد، یادگیری و بهبود روابط تمرکز کنند. این نگرش به آنها کمک می‌کند تا در شرایط دشوار نیز به دنبال راه‌حل‌های سازنده باشند. (سلیگمن، ۱۳۸۲، ص. ۲۳۷-۲۴۵)
۷. **انعطاف‌پذیری:** انعطاف‌پذیری به توانایی سازگاری با شرایط مختلف و تغییر نگرش در صورت

لزوم اشاره دارد. افرادی که انعطاف‌پذیرند، می‌توانند در مواجهه با رفتارهای منفی دیگران، راه‌حل‌های سودمند برای همه پیدا کنند. (مادی و کوباسا، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۵-۱۷۳)

نهایت اینکه پاسخ بدی با خوبی، رفتاری اکتسابی و نیازمند تمرین و ممارست است. با پرورش ویژگی‌های ذکر شده، می‌توان به این سطح از بلوغ اخلاقی دست یافت و روابط انسانی را بهبود بخشید.

### حدود و شرایط نیکی در برابر بدی

اصل «نیکی در جواب بدی» در قرآن، یک آموزه اخلاقی است، نه یک قاعده فقهی الزامی. این اصل که بیشتر به حقوق شخصی مربوط می‌شود، مطلق و بدون قید و شرط نیست و در مواردی مانند دفاع از خود و مظلوم، مقابله با ظلم و فساد، اجرای حدود الهی، یا در مواردی که اثر سازنده نداشته و موجب جسارت بدکار شود، استثنا شده است. در این موارد، مقابله به مثل با بدی جایز است. به عبارت دیگر، توصیه به نیکی در جواب بدی، هرگز به معنای تأیید ظلم و ستم‌پذیری و پایمال کردن حقوق افراد و جامعه نیست. این اصل، در عین دعوت به فضیلت عفو و گذشت، به حفظ عدالت و جلوگیری از تکرار ظلم نیز توجه دارد. برای نمونه به چند مورد استثنا از این اصل می‌پردازیم:

### الف) دفاع از خود و مظلوم

قرآن کریم، یکی از ویژگی‌های مؤمنان را مقابله با ظلم و ستم و یاری جستن از دیگران برای رفع آن می‌داند: «وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ» (شوری/۳۹). این آیه، تلاش جمعی برای رفع ظلم و ستم را بیان می‌کند. هنگامی که همه اعضای یک جامعه بر محور حق باشند، مانند اعضای یک پیکرند و هنگامی که به یکی از آنان ظلم می‌شود، گویا به همه ظلم شده است؛ از این رو، همه باید برای رفع آن ظلم، همیاری و همکاری کنند. مقاومت در برابر ظلم و همکاری برای رفع آن، یک واجب فطری و مورد تأکید قرآن است (انفال/۷۲؛ حجرات/۹؛ طباطبایی، بی‌تا، ج. ۱۸، ص. ۱۶۴). این همیاری و دفاع، نه تنها حق، بلکه وظیفه مؤمنان در برابر ظلم و ظالم است.

هنگامی که فرد مورد ظلم و ستم قرار می‌گیرد، افزون بر دفاع از خود، می‌تواند به همان اندازه که به

او ظلم شده، مقابله به مثل کند: «وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا» (شوری/۴۰). این آیه دو گونه تفسیر شده است که هر دو، ابعاد مختلف این اصل را روشن می‌کنند:

براساس تفسیر اول (تأکید بر عدالت در مقابله)، قرآن پس از تأکید بر لزوم مقابله با ظلم و سفارش به همکاری و همیاری برای رفع آن، برای جلوگیری از بی‌عدالتی در برخورد با ظالم، بر عدالت، همانندی و تناسب مجازات وی با ظلم او تأکید می‌کند. بر این اساس، آیه «وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا» بر اصل مقابله به مثل در مواردی خاص اشاره دارد و با آیاتی مانند «فَمَنْ اِئْتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اِئْتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ» (بقره/۱۹۴) هم‌معناست (طوسی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۱۶۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۲، ص. ۳۲). آیه اخیر (بقره/۱۹۴) درباره کافران حربی است و بر رعایت عدالت در جنگ با آنان تأکید می‌کند (بقره/۱۹۰-۱۹۳). این تفسیر، آیه (شوری/۴۰) را بیانگر مشروعیت اصل مقابله به مثل و تأکید بر عادلانه بودن آن می‌داند و با برقراری عدالتی در پاسخ به بدی، از تجاوز جلوگیری می‌کند. بر این اساس، مقابله به مثل به اندازه ظلم وارد شده، جایز و از موارد استثنای قاعده «نیکی در جواب بدی» و عمل به عدالت محسوب می‌شود. در واقع، این تفسیر، بر جنبه قانونی و حقوقی مقابله با ظلم تأکید دارد.

براساس تفسیر دوم (تأکید بر عفو و اصلاح)، قرآن در عین به رسمیت شناختن مقابله به مثل با ظلم، ماهیت پاسخ به آن را نیز مانند خود ظلم، بد و نامطلوب می‌داند تا زمینه بیشتری را برای عفو و بخشش فراهم آورد؛ از این رو، عفو و اصلاح را دارای پاداش الهی می‌خواند: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری/۴۰). در ادامه، برای جلوگیری از پیدایش شائبه طرفداری و تأیید ظلم از سوی خداوند، از دوست نداشتن ستمگران توسط خداوند خبر می‌دهد: «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری/۴۰) (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۳۹۰). بر این اساس، رویکرد اصلی آیه، عفو و اصلاح است. قرآن، ضمن جایز دانستن مقابله به مثل، عفو و اصلاح را ارزشمند می‌داند. عفو، صرفاً گذشت نیست، بلکه تلاش برای اصلاح رابطه و جلوگیری از تکرار بدی است. این تفسیر، بر جنبه اخلاقی و تربیتی مقابله با بدی تأکید دارد و عفو و اصلاح را راهی برای جلوگیری از چرخه خشونت می‌داند. این دو

تفسیر، مکمل یکدیگرند و نشان می‌دهند که اسلام، هم به اجرای عدالت و جلوگیری از ظلم و هم به فضیلت عفو و گذشت توجه دارد.

برای رفع هرگونه ابهام درباره توصیه به «عفو و اصلاح» و جلوگیری از این برداشت که این موضوع به معنای لغو حق دفاع از خود و همیاری برای مبارزه با ظلم است، قرآن در ادامه تأکید می‌کند که کسی که از خود دفاع می‌کند گناهکار نیست، بلکه گناهکار کسانی هستند که به مردم ظلم می‌کنند و می‌شود با آنان مقابله کرد. همچنین، قرآن تأکید می‌کند که عذابی دردناک الهی نیز در انتظار ظالمان است.<sup>۱</sup> این آیات، حق دفاع از خود را برای مظلوم تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که «نیکی در جواب بدی» به معنای پذیرش ظلم نیست. در نهایت، قرآن بار دیگر بر ارزش صبر و گذشت تأکید می‌کند: «وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (شوری/۴۳)؛ یعنی دعوت به صبر و عفو، به معنای ابطال حق یاری خواستن برای رفع ظلم نیست، بلکه راهنمایی به فضیلتی است که از بزرگترین فضایل به شمار می‌رود (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۱۸، ص. ۶۵). این صبر و گذشت، در صورتی که منجر به تکرار ظلم نشود، از صفات برجسته و مورد تأکید اسلام است. با این توضیحات، پیوستگی و انسجام متن حفظ شده و ابعاد مختلف موضوع به صورت جامع و روشن بیان شده است.

### ب) اجرای حدود الهی

اجرای حدود الهی، از موارد استثنای اصل پاسخ بدی با نیکی است. در جرایمی که مجازات شرعی مشخصی دارند (مانند قصاص)، اجرای آن نه تنها بدی نیست، بلکه عین عدل است. خداوند در عین تأکید بر قصاص عادلانه و برابر، به عفو، گذشت و جایگزینی دیه نیز توصیه می‌کند.<sup>۲</sup> حکم قصاص و تأکید بر عدالت و مساوات در آن، از یک سو برای جلوگیری از حاکمیت قانون

۱. «وَلَمَنْ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ، إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (شوری/۴۱-۴۲).

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره/۱۷۸).

جنگل و هرج و مرج در جامعه است. در جوامعی مانند جامعه عرب پیش از اسلام، کشتن چند نفر بی‌گناه از قبیله قاتل به جای یک نفر، رایج و منجر به جنگ و کینه‌های طولانی می‌شد. از سوی دیگر، قصاص برای حفظ جان افراد و بازدارندگی از کشتار در جامعه است (مغنیه، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۷۵).

گرچه در نگاه اول، بین آیات مقابله به مثل و قصاص با اصل نیکی در پاسخ بدی و توصیه به عفو، تناقض دیده می‌شود، اما این دو دسته آیه مکمل یکدیگر و دارای کاربردهای متفاوتند. آیات عفو، بیشتر در روابط و حقوق شخصی و موارد قابل اصلاح کاربرد دارند و به بهبود روابط اجتماعی و کاهش خشونت کمک می‌کنند. در مقابل، قصاص با هدف اجرای عدالت، حفظ حقوق و جلوگیری از تکرار جرم، حقی برای اولیای دم است. هدف اصلی قصاص، «حیات» و «تقوا» است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره/۱۷۹). «حیات» به معنای حفظ امنیت و نظم جامعه و «تقوا» به معنای بازدارندگی از جرم است. در همین آیه و آیات دیگر، به عفو و گرفتن دیه نیز توصیه شده است (طبرسی، ج. ۱، ص. ۴۸۸). بنابراین، تناقضی بین این دو دسته آیات نیست؛ قرآن با بیان آنها، هم به اصول اخلاقی مانند عفو و گذشت توجه دارد و هم به اجرای عدالت و حفظ نظام اجتماعی اهمیت می‌دهد.

### ج) مقابله با تجاوز به حقوق دیگران

هرگاه دو گروه از مؤمنان با یکدیگر به نزاع برخیزند، وظیفه است که میان آنان صلح برقرار شود. اما اگر یکی از آن دو گروه بر دیگری تجاوز و تعدی کند، بر مسلمانان دیگر واجب است که با گروه متجاوز مقابله کنند تا به فرمان خدا بازگردند. پس از بازگشت، باید میان آن دو گروه، به عدالت، صلح برقرار و دادگری شود.<sup>۱</sup>

اگرچه برخی این آیه را در شأن نزاع دو قبیله از انصار (مکارم شیرازی، ج. ۲۲، ص. ۱۶۲) و دسته‌ای دیگر

۱. «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (حجرات/۹).

درباره اختلاف بین اوس و خزرج (طبرسی، ۱۴۱۵، ج. ۹، ص. ۱۱۷) دانسته‌اند، اما آیه به طور کلی به نزاع میان مسلمانان اشاره دارد (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۱۸، ص. ۳۱۸).

«بغی» در لغت به معنای تجاوز و ستم است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۵۳۲). در اصطلاح فقهی و تفسیری، «بغی» به مواردی چون خروج مسلحانه علیه حکومت اسلامی (رازی، بی‌تا، ج. ۲۸، ص. ۱۴۷)، تجاوز به جان، مال و ناموس دیگران (رازی، بی‌تا، ج. ۲۸، ص. ۱۴۷) و ایجاد فتنه و آشوب در جامعه اسلامی (ابن عاشور، ۱۹۹۷، ج. ۲۶، ص. ۲۸۳) اطلاق می‌شود (نجفی، ۱۳۶۵، ج. ۲۱، ص. ۳۵۲).

این حکم با اصل کلی پاسخ بدی با نیکی منافاتی ندارد، زیرا در مورد مقابله با فتنه و جلوگیری از گسترش ظلم و فساد است. در چنین مواردی، مقابله قاطعانه نه تنها بد نیست، بلکه ضروری است. اصل پاسخ بدی با نیکی مربوط به روابط شخصی است، در حالی که این آیه در مورد روابط اجتماعی و حفظ نظم جامعه سخن می‌گوید. هدف از مقابله با گروه باغی، بازگرداندن آنان به مسیر حق و جلوگیری از ظلم است، نه انتقام‌جویی.

نتیجه آنکه اصل پاسخ بدی با نیکی، اصلی اخلاقی و مورد تأکید قرآن است، اما در مواردی که با اصول مهم‌تری مانند دفاع از خود و مظلوم، مقابله با ظلم و فساد و اجرای حدود الهی در تعارض باشد، استثنا می‌خورد. اسلام دینی جامع است که ضمن اهمیت به اخلاق و فضائل انسانی، از اجرای عدالت و جلوگیری از ظلم و فساد نیز غافل نیست. هدف از این استثناها، حفظ مصالح جامعه و جلوگیری از هرج و مرج و بی‌قانونی است؛ زیرا عدم واکنش در برابر ظلم و فساد، جامعه را به نابودی می‌کشاند. بنابراین، مقابله با ظلم و فساد، نه تنها منافاتی با اصول اخلاقی ندارد، بلکه عین رعایت اخلاق و انسانیت است.

### نیکی در برابر بدی در اناجیل

در اخلاق مسیحی، «نیکی در برابر بدی»، یکی از جلوه‌های فضیلت محبت است. محبت، در کنار ایمان و امید، سه رکن اصلی اخلاق مسیحی را تشکیل می‌دهند (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۳-۱۴۴).

محبت، نقطه اوج و کانونی آموزه‌های مسیح است پُلُس رسول، محبت را بنیادی ترین فضیلت اخلاقی، ریشه و اساس همه فضایل و منشا دوری از همه رذایل و بالاتر از ایمان می‌داند. او معتقد است ایمان بدون محبت، بی معناست. (قرنیتان اول ۱۳/۱۳ و ۲-۷)

محبت در آموزه‌های مسیحی، انواع مختلفی دارد، مانند محبت خدا به انسان، محبت انسان به خدا، محبت متقابل مسیح و انسان‌ها و محبت انسان‌ها به یکدیگر. (رومیان ۳۵/۸؛ یوحنا ۳۴/۱۳۳ عیسی مسیح ﷺ با تاکید بر محبت، دوست داشتن خدا با تمام وجود را اولین و بزرگترین حکم شریعت و دوست داشتن هم‌نوع - همانند خویش - را دومین حکم مهم و کل شریعت و کتابهای پیامبران را وابسته به این دو حکم می‌داند. (متی ۲۲/۴۰؛ مرقس ۱۲/۲۸-۳۱) آن حضرت در «موعظه سر کوه»، حتی محبت به دشمنان را نیز توصیه می‌کند: «شنیده‌اید که گفته شده است: همسایه خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن؛ اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایید و برای لعن‌کنندگان خود برکت بطلبید و به آنانی که از شما نفرت کنند، احسان کنید و برای هر که به شما ناسزا گوید و جفا کند، دعای خیر کنید» (متی ۵ / ۴۳-۴۴؛ مرقس ۱۲/۲۸-۳۱).

در این متن برخی از مصادیق نیکی در برابر بدی یاد شده اند که عبارتند از: محبت به دشمن به جای مقابله به مثل و انتقام، برکت طلبیدن برای لعنت‌کنندگان به جای نفرین و بدخواهی، احسان به نفرت‌کنندگان و دعای خیر برای ناسزاگویان و جفاکنندگان

به گفته مفسران مسیحی، آموزه‌ی محبت به همسایه که عیسی ﷺ نقل می‌کند، ریشه در عهد عتیق (لاویان ۱۹: ۱۸) دارد؛ اما «دشمنی با دشمن» به طور مطلق، سخن کاتبان و عالمان یهود در تفسیر جمله نخست است. آنان با سو استفاده از این آموزه و به تشخیص خود هرکس را که دشمن می‌دانستند به دشمنی با وی می‌پرداختند. در مقابل، عیسی ﷺ با آموزه‌ای کاملاً متفاوت، دایره‌ی محبت را تا دشمنان گسترش داد. هرچند اصل نیکی به دشمن، ابتکار او نبود و نمونه‌هایی از آن در عهد عتیق نیز آمده است: «اگر دشمنت گرسنه است، به او غذا بده و اگر تشنه است، او را سیراب کن. این کار، او را

شرمنده می‌سازد و خداوند به تو پاداش خواهد داد.) (امثال ۲۵: ۲۱-۲۲) (آرثر، ۲۰۱۲، ص. ۱۵۲۷؛ هنری، ۲۰۰۲، ج. ۴، ص. ۵۲) با این وجود، عیسی علیه السلام سطح نوینی از اخلاق را عرضه کرد که فراتر از دیدگاه‌های رایج آن زمان بود و مرزهای قومی، مذهبی و خصومت شخصی را درمی‌نوردید. تأکید او بر این بود که محبت حقیقی، بی‌قید و شرط است و باید همه‌ی انسان‌ها، حتی دشمنان را نیز در بر بگیرد.

### حکمت نیکی در برابر بدی

#### الف) پیروی از خداوند

نیکی در برابر بدی، پیروی از خدا و کسب اخلاق الهی است. براساس آموزه‌های کتاب مقدس، خدا منبع خیر و نیکی، دارنده همه صفات نیک و کمالات اخلاقی، مقدس و منزّه از هر پلیدی و بدی است و از انسان‌ها می‌خواهد که از او پیروی کرده و مانند او مقدس، پاک و منزّه از پلیدی‌ها و بدی‌ها باشند (تثنیه ۴: ۲۴، ۹: ۱۰، ۱۰: ۱۲؛ اعداد ۱۵: ۴۰؛ لاویان ۱۹: ۲).

یکی از ویژگی‌های خدا، انجام نیکی و اجتناب از بدی در قبال گناهکاران و بدکاران است. او انسان‌ها را مشمول رحمت خود کرده و خطا، نافرمانی و گناه آنان را می‌بخشد (خروج ۳۴: ۶-۷). چنان‌که با فرستادن و فدا کردن پسر خود (عیسی) به جای گناهکاران، محبت و نیکی خویش را به بهترین شکل نمایان ساخت (یوحنا ۴: ۹-۱۰) و نجات آنان را فراهم آورد (محمدیان، ص. ۴۹۹). بنابراین، آموزه «فداء» و «نجات» که از آموزه‌های مهم مسیحیت اند، بر پایه محبت و نیکی خدا و عیسی علیه السلام نسبت به انسان‌ها استوار است؛ انسان‌هایی که همگی به سبب «گناه نخستین» آلوده و بدکار گردیده‌اند.

پیروی از خدا، موجب «کسب کمالات الهی» و «شبهه خدا شدن» در بسیاری از ویژگی‌های اخلاقی می‌شود؛ برای همین، اناجیل، شبهه خدا شدن و کسب کمال الهی را اثر و پیامد نیکی کردن به جای بدی می‌دانند.

انجیل متی با نقل سفارش عیسی علیه السلام، نیکی به جای بدی را به این دو مفهوم مرتبط می‌داند: «شنیده‌اید که گفته شده است ممنوع خویش را دوست بدار و از دشمنانت بیزاری جوی، لیک شما را

می‌گوییم که دشمنان خویش را دوست بدارید و برای آزارگرائتان دعا کنید. از آن روی که پسر پدر خویش گردید که در آسمان‌هاست، چه او خورشیدش را بر سر نیکان و بدان برمی‌آورد و باران را بر دادگران و ستمکاران فرود می‌بارد. چون اگر دوستداران خویش را دوست بدارید، شما را چه پاداشی خواهد بود؟ آیا خراجگیران نیز چنین نمی‌کنند؟ و اگر برادران خویش را سلام گویند، چه فضیلتی از شما سرزده است؟ آیا مشرکان نیز چنین نمی‌کنند؟ پس شما نیز کامل خواهید بود همچنان که پدر آسمانی‌تان کامل است.» (متی ۵: ۴۲-۴۸)

بر اساس متن فوق، خداوند نه تنها به نیکوکاران، بلکه به بدکاران نیز رحمت و محبت می‌ورزد و رحمت و محبت عام و فراگیر خود- نور خورشید و باران- را شامل حال آنان نیز می‌کند. با اینکه بدکاران خدا را نافرمانی می‌کنند، اما خداوند آنان را از خورشید و باران که بزرگترین نعمت‌های الهی است برخوردار می‌کند. (آثر، ۲۰۱۲، ص ۱۵۲۷؛ هنری، ۲۰۰۲، ج ۴، بخش ۱، ص ۵۳)؛ بنابراین، عیسی علیه السلام از مؤمنان هم می‌خواهد همین شیوه را در پیش بگیرند و در برابر بدی، با نیکویی پاسخ دهند. این امر به معنای تقلید از خداوند و تلاش برای شبیه شدن به اوست. عبارت «از آن روی که پسر پدر خویش گردید که در آسمان‌هاست»، به همین مفهوم اشاره دارد؛ یعنی با نیکویی در برابر بدی، می‌توانید شباهت خود به خداوند را نشان دهید و به نوعی «فرزند» او شوید.

مفهوم دومی که انجیل به عنوان غایت نیکی به جای بدی بر آن تأکید می‌کند، مفهوم «کمال» است. این کمال صرفاً به معنای بی‌عیب و نقص بودن نیست، بلکه به معنای رشد و تعالی اخلاقی و معنوی و رسیدن به شباهت بیشتر به خداوند است. نیکویی در برابر بدی، یکی از راه‌های رسیدن به این کمال است؛ زیرا نیازمند اراده و تصمیم آگاهانه، مبارزه با نفس و غلبه بر غرایز طبیعی مانند انتقام‌جویی و خشم و سرکوب میل طبیعی به مقابله به مثل است و انسان با این‌ها می‌تواند به سطح بالاتری از اخلاق و معنویت دست یابد. جمله «پس شما نیز کامل خواهید بود همچنان که پدر آسمانی‌تان کامل است»، به همین مفهوم اشاره دارد.

عیسی علیه السلام بر این باور بود که محبت به دوستان و آشنایان، رفتاری متعارف و مبتنی بر منافع شخصی است و فضیلت چندانی محسوب نمی‌شود. حتی خراجگیران - که به سبب همکاری با حکومت بیگانه روم، منفور بودند - نیز چنین می‌کردند. (هنری، ۲۰۰۲، ج. ۴، بخش ۱، ص. ۵۲) از این رو، او از پیروان خود می‌خواهد که فراتر از این سطح معمول گام نهاده و حتی به دشمنان خود نیز محبت ورزند و اخلاقی برتر را به نمایش بگذارند.

### ب) پاداش بزرگ

دومین پیامد نیکی در برابر بدی، بهره‌مندی از پاداش عظیم الهی است. اناجیل پس از روایت سفارش عیسی علیه السلام درباره دوست داشتن دشمنان، نیکی به بیزاری جویندگان، طلب برکت برای نفرین‌کنندگان، دعا برای افترازنندگان و بخشش پیراهن به ربایندگی ردا و عدم مطالبه‌ی مال برداشته‌شده، تصریح می‌کند که دوست داشتن دوستان و نیکی به نیکوکاران فضیلت نیست، زیرا گناهکاران نیز چنین می‌کنند. نیکی در برابر بدی، موجب پاداشی عظیم و "فرزند خدا شدن" می‌شود. (متی ۵: ۴۳-۴۸؛ لوقا ۶: ۲۷-۳۵)

این پاداش عظیم، می‌تواند چندبعدی و شامل موارد زیر است:

**پاداش اخلاقی:** نیکی در برابر بدی، تعالی روحی و اخلاقی، بزرگواری، گذشت، خویش‌داری و رشد فضایل اخلاقی را به ارمغان می‌آورد و به آرامش و رضایت باطنی منجر می‌شود. دستیابی به کمالی همانند کمالات اخلاقی خداوند (متی ۵: ۴۸) می‌تواند اشاره به این نوع پاداش باشد.

**پاداش معنوی:** "فرزند خدا شدن"، نمادی از قرب الهی و پرورش صفت مهربانی با بدکاران (صفتی الهی) در انسان است که او را به خداوند شبیه‌تر می‌کند. این، بالاترین مرتبه‌ی پاداش معنوی است.

**پاداش اجتماعی:** نیکی در برابر بدی، خصومت‌ها را کاهش می‌دهد، دشمنی‌ها را به دوستی تبدیل می‌کند و فرهنگ گذشت و مدارا را در جامعه ترویج می‌دهد و به بهبود روابط انسانی کمک می‌کند. کاهش خصومت‌ها و تبدیل دشمنی به دوستی، هر چند به طور مستقیم در قالب یک عبارت مجزا به عنوان «پاداش اجتماعی» در آموزه‌های عیسی علیه السلام نقل نشده، اما مفهوم آن در آموزه‌های وی در مورد

محبت به همسایگان و حتی دشمنان نهفته است. آن حضرت در موعظه بالای کوه می فرماید: شنیده اید که گفته شده است: «چشم به چشم و دندان به دندان.» اما من به شما می گویم: که «در برابر بدکار قد میفرزید، بلکه اگر کسی به گونه راست شما سیلی زد، گونه دیگر را نیز به سوی او بگردانید. اگر می خواهد شما را به محکمه بکشاند و پیراهنت را بگیرد، ردای خویش را نیز به او بده؛ اگر تو را به پیمودن هزار گام واداشت، دو هزار گام با او بپیمای.» (متی ۵: ۳۸-۴۲)

این آموزه نشان می دهد که پاسخ بدی با بدی، چرخه خشونت را ادامه می دهد، در حالی که نیکی می تواند این چرخه را بشکند و حتی دشمنی را به دوستی تبدیل کند.

### حدود و شرایط نیکی در برابر بدی

در اناجیل، حدود مشخصی برای نیکی در برابر بدی تعیین نشده و این ابهام، دو چالش تفسیری ایجاد کرده است. چالش اول اینکه آموزه‌هایی مانند «هرگاه کسی به گونه راست تو سیلی زند، گونه دیگر را نیز به سوی او بگردان» (متی ۵: ۳۹) و «با شریر مقاومت مکنید» (متی ۵: ۳۹) به عنوان تسلیم مطلق در برابر ظلم تلقی شده است. عدم مقاومت در برابر شر و بخشش مطلق با نظم اجتماعی در تضاد است. زیرا اجتماع در برخی شرایط نیازمند مقابله با شر و مجازات متخلفان است. (بلاغی، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۷۱-۱۷۳)

به اعتقاد مفسران مسیحی با بررسی دقیق تر و در نظر گرفتن سایر آموزه‌ها و رفتارهای عیسی علیه السلام، به این نتیجه می توان رسید که این آموزه‌ها دلالت بر ظلم‌پذیری و تسلیم بی قید و شرط در برابر هر نوع ستم ندارند، بلکه به عدم مقابله شخصی و انتقام جویی فردی اشاره دارند و مقابله و مجازات مشروع و عادلانه و نیز مقاومت در برابر ظلم سیستماتیک و اجتماعی را نفی نمی کنند. رفتار خود عیسی علیه السلام نیز مؤید این مطلب است؛ پاسخ او به سیلی یکی از سربازان در محضر کاهن اعظم (یوحنا ۱۸: ۲۳) و نیز انتقاد او از بی عدالتی و ریاکاری مقامات مذهبی (مرقس ۱: ۱۲-۱۱)، نشان می دهد که او در برابر خشونت بی دلیل سکوت نمی کرد و دست کم با زبان از خود دفاع می نمود.

چالش دوم، ناهماهنگی ظاهری بین اصل نیکی در برابر بدی با قانون قصاص، احکام جرمه ها،

حدود و تعزیرات در عهد عتیق است. قانون قصاص (جان به عوض جان، چشم به جای چشم، دندان به جای دندان، دست به جای دست، پا به جای پا، داغ به جای داغ، زخم به جای زخم و زدن به جای زدن) در بخش‌های مختلف عهد عتیق به صراحت ذکر شده است. (خروج ۲۱: ۲۳-۲۵، ۱۲-۲۱، ۲۶-۳۰؛ لاویان ۲۴: ۱۹-۲۰؛ تثبیه ۱۹: ۲۱)

بر اساس ظاهر گزارش اناجیل، عیسی علیه السلام در موعظه بالای کوه، قانون قصاص را به چالش می‌کشد و آموزه‌ای جدید را ارائه می‌دهد: «شنیده‌اید که گفته شده است: «چشم به چشم و دندان به دندان.» اما من به شما می‌گویم: با شرور مقاومت نکنید، بلکه اگر کسی به گونه راست شما سیلی زد، گونه دیگر را نیز به سوی او بگردانید.» (متی ۵: ۳۸-۳۹). این آموزه به معنای نفی خشونت و انتقام‌جویی است و در ادامه، عیسی علیه السلام به محبت دشمنان و دعا برای آزاردهندگان توصیه می‌کند (متی ۵: ۴۴-۴۵).

دو دیدگاه در مورد نسبت قانون قصاص و آموزه‌های انجیل وجود دارد:

دیدگاه نخست با نفی تعارض، آن دو را مکمل یکدیگر دانسته و تلاش می‌کند این تضاد ظاهری را تعدیل کند. براساس این دیدگاه قانون قصاص تورات، در اصل برای راهنمایی قصاصات و تعیین مجازاتی متناسب با جرم و جلوگیری از افراط و تفریط وضع شده بود، نه برای اعمال شخصی انتقام و هدف آن جلوگیری از خشونت بی رویه و افسار گسیخته و اجرای عدالت توسط مراجع قانونی بود. اما شماری از مردم با برداشت نادرست از این عبارت، از آن برای توجیه اقدام شخصی و قتل، انتقام و خشونت‌های بی رویه و ناعادلانه از دیگران استفاده می‌کردند. عیسی علیه السلام در عین تایید قصاص عادلانه و مناسب با جرم، با تعالیم خود، این قاعده را یک گام به جلو برد و با تأکید بر فضیلت محبت، بخشش و عدم مقاومت در برابر شر در روابط شخصی، سطح بالاتری از اخلاق را ارائه داد. بنابراین، او قانون قصاص را مستقیماً لغو نکرد، بلکه بر اهمیت گذشت و بخشش و عدم مقابله به مثل تأکید نمود. (بی‌نام، ۱۹۹۷، ص. ۱۷۵؛ هنری، ۲۰۰۲، ص. ۵۰-۵۲). عیسی علیه السلام خود نیز در برابر ظلم و ستم، خشونت نشان نداد، از حق شخصی خود گذشت و حتی برای کسانی که او را به صلیب کشیدند، دعا کرد (لوقا ۲۳: ۳۴). بنابراین،

قانون قصاص و آموزه‌های انجیل، مکمل یکدیگرند.

نکته دوم اینکه آموزه‌های عیسی علیه السلام درباره نیکی در برابر بدی ناظر به روابط و حقوق شخصی افراد مانند توهین به کرامت اشخاص، دعاوی مالی، نقض آزادی فردی، تجاوز به حقوق مالکیت و چشم پوشی از حقوق شخصی است و حملات جنایتکارانه و تجاوز نظامی به سرزمین و مردم را شامل نمی‌شود. (آرثر، ۲۰۱۲، ص. ۱۵۲۶؛ هنری، ۲۰۰۲، ص. ۵۰-۵۲)

براساس دیدگاه دوم مسیح علیه السلام با تعالیم خود مبنی بر محبت و بخشش در مقابل شرارت و بدی، رویکردی جدید را جایگزین قانون قصاص «چشم در برابر چشم و دندان در برابر دندان» کرد و آن را منسوخ ساخت. (گروهی از نویسندگان، ۱۹۸۱، ص. ۴۸۹؛ خوئی، ۱۳۹۵، ص. ۲۸۳)

اکثر کلیساهای مسیحی امروزه با مجازات اعدام و قصاص به شکل سنتی آن مخالفند و معتقدند که این مجازات‌ها با آموزه‌های عیسی علیه السلام در مورد بخشش و محبت مغایرت دارند. خود عیسی علیه السلام نیز در برابر ظلم و ستم، خشونت نشان نداد و حتی برای کسانی که او را به صلیب کشیدند، دعا کرد (لوقا ۲۳: ۳۴).

## نتیجه‌گیری

قرآن و اناجیل، هر دو بر اصل بنیادین نیکی در برابر بدی تأکید دارند، اما در نحوه بیان، حدود، شرایط و گستره آن، تفاوت‌های اساسی میان این دو دیده می‌شود.

**مشترکات:** مهم‌ترین نقطه اشتراک قرآن و اناجیل، تأکید هر دو بر اصل اخلاقی نیکی در برابر بدی است. هر دو منبع، انسان‌ها را به انجام اعمال نیک و پرهیز از بدی در واکنش به بدی دیگران دعوت می‌کنند. این اشتراک نشان‌دهنده اهمیت این اصل اخلاقی در ادیان ابراهیمی است. هر دو منبع، عفو و گذشت را به عنوان یک فضیلت اخلاقی مورد تشویق قرار می‌دهند. این امر نشان می‌دهد که بخشش و چشم‌پوشی از خطای دیگران، در هر دو دین، ارزشمند و مورد تأیید است.

**تفاوت‌ها: ۱- گستره و شمول:** اناجیل به طور مطلق بر نیکی در برابر بدی و عدم مقاومت در برابر شر تأکید می‌کنند، بدون آنکه حدود و شرایط مشخصی برای آن تعیین کنند. این در حالی است که قرآن، ضمن تأکید بر فضیلت عفو و گذشت، آن را در چارچوب حفظ مصالح جامعه و عدم تضییع حقوق دیگران محدود می‌کند. قرآن، در عین حال، مقابله با ظلم، دفاع از خود و جامعه در برابر تجاوز، اجرای حدود الهی و مجازات متخلفان را نه تنها جایز، بلکه در مواردی ضروری می‌داند.

**۲- تعادل بین عدالت و عفو:** اناجیل صرفاً بر عفو و بخشش تأکید دارند، در حالی که تورات بیشتر بر قصاص و مجازات متمرکز است. این امر، نوعی ناهماهنگی ظاهری بین این دو بخش از متون مقدس یهودی-مسیحی ایجاد کرده است. در مقابل، قرآن رویکردی متعادل ارائه می‌دهد و بین اجرای عدالت و فضیلت عفو، تعادلی منطقی برقرار می‌کند. به این معنا که هم بر اجرای عدالت و مجازات متخلفان برای حفظ نظم و امنیت جامعه تأکید دارد و هم به عفو و گذشت به عنوان یک فضیلت اخلاقی تشویق می‌کند، اما این عفو را مشروط به عدم تضییع حقوق و مصالح جامعه می‌داند.

**۳- مقابله با ظلم و ستم:** اناجیل به طور مستقیم به مقابله با ظلم و ستم اشاره‌ای ندارند، در حالی که قرآن، علاوه بر توصیه به عفو در موارد شخصی، به شدت بر مقابله با ظلم و ستم، یاری مظلومان و

مجازات ستمگران تأکید می‌کند. قرآن حتی از دوستی با دشمنان خدا نهی می‌کند، اما در عین حال، بر رعایت عدالت و تقوا در برخورد با آنان نیز تأکید می‌ورزد.

۴- تأثیر بر نظم اجتماعی: تأکید مطلق اناجیل بر عدم مقاومت در برابر شر، ممکن است با مقتضیات نظم اجتماعی در تضاد باشد، زیرا حفظ نظم در بسیاری از موارد مستلزم مقابله با شرارت و مجازات متخلفان است. در مقابل، رویکرد متعادل قرآن، هم به حفظ نظم اجتماعی کمک می‌کند و هم به پرورش فضایل اخلاقی مانند عفو و گذشت می‌پردازد.

به طور خلاصه، می‌توان گفت که قرآن و اناجیل در اصل نیکی در برابر بدی مشترک هستند، اما قرآن با تعیین حدود و شرایط مشخص، ارائه رویکردی متعادل بین عدالت و عفو و تأکید بر مقابله با ظلم و ستم، دیدگاهی جامع‌تر و سازگارتر با مقتضیات زندگی فردی و اجتماعی ارائه می‌دهد. این در حالی است که اناجیل بیشتر بر جنبه فردی و معنوی این اصل تأکید دارند و کمتر به جنبه‌های اجتماعی و حقوقی آن می‌پردازند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۹۹۷م، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسيه.
۳. ابن منظور مصري، جمال الدين محمد بن مكرم، ۱۴۰۵، لسان العرب، قم، ادب الحوزه
۴. اخوت، ابراهيم، ۱۳۸۸، روانشناسی کمال، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. آرثر، جون ماک، ۲۰۱۲م، تفسير الكتاب المقدس، بيروت، دار منهل الحيات
۶. آرونسون، اليوت، ۱۳۸۶، روانشناسی اجتماعي. ترجمه حسين شکرکن. تهران: انتشارات رشد.
۷. آلوسي، محمود، بی تا، روح المعاني، بيروت، دار احیاء التراث العربي.
۸. بلاغی، محمد جواد، ۱۴۱۴، الرحلة المدرسيه، دارالزهراء، بيروت
۹. بی نام، ۱۹۹۷م، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، قاهره: شركة ماستر ميديا.
۱۰. تیلور، رابرت، ۱۳۸۷، روانشناسی سلامت. ترجمه سيد رضا سيد جوادين. تهران: انتشارات سمت.
۱۱. جصاص، احمد بن علی، ۱۴۱۵، احكام القرآن، دارالکتب العلميه، بيروت
۱۲. خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۰۱ق، البيان في تفسير القرآن، بيروت، انوارالهدی.
۱۳. دروزة، محمد عزة، ۱۴۲۱، التفسير الحديث، قاهره، دار الغرب الاسلامی.
۱۴. رازی، فخر الدين، بی تا، التفسير الكبير، بی جا
۱۵. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، ۱۴۱۲، مفردات، بيروت، نشر الكتاب
۱۶. سليگمن، مارتین، ۱۳۸۲، شادی واقعی. ترجمه زهره قاسم زاده. تهران: انتشارات پیکان.
۱۷. سيف، علی اکبر، ۱۳۹۰، روانشناسی پرورشی نوین. تهران: انتشارات دوران.
۱۸. شولتز، دوان پی. و شولتز، سيدنی الن، ۱۳۸۸، نظريه های شخصيت. ترجمه يحيى سيد محمدی. تهران: انتشارات ارسباران.

۱۹. طباطبایی، محمد حسین، بی تا، المیزان، قم، النشر الاسلامی
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، مجمع البیان، بیروت، موسسه الاعلمی
۲۱. طبري، محمد بن جریر، ۱۴۱۵، جامع البیان، به کوشش صدیقی جمیل، بیروت، دار الفکر.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، التبیان فی تفسیر القرآن، به کوشش: العالمی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فرانکل، ویکتور، ۱۳۸۷، معنا در مانی، ترجمه نهضت صالحیان و سودابه اشراقی. تهران: انتشارات درسا.
۲۴. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، طه
۲۵. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۶، بصائر ذوی التمییز، به کوشش محمد علی، بیروت، المكتبة العلمیه.
۲۶. کاشانی، ملا فتح الله، ۱۴۲۳، زبدة التفاسیر، تحقیق: موسسه المعارف، قم، موسسه المعارف الاسلامیه.
۲۷. کتاب مقدس، به همت انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل، ۱۹۹۰م، بی جا، بی نا.
۲۸. گروهی از نویسندگان، ۱۹۸۱، قاموس الكتاب المقدس، بیروت، مكتبة المشغل
۲۹. گلمن، دانیل، ۱۳۸۰، هوش هیجانی، ترجمه نسرین پارسا، تهران: انتشارات رشد.
۳۰. مادی، استیون و کوباسا، سوزان، ۱۳۸۷، تاب آوری. ترجمه مهدی گنجی. تهران: انتشارات ساوالان.
۳۱. مجمع الكنائس الشرقيه، ۱۹۸۱، قاموس الكتاب المقدس، بیروت، مكتبة المشغل.
۳۲. محمدیان، بهرام، ۱۳۸۰، دایره المعارف کتاب مقدس، تهران، انتشارات روز نو
۳۳. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، التحقیق فی کلمات القرآن تهران، وزارت ارشاد.
۳۴. مغنیه، محمد جواد، ۱۹۸۱م، التفسیر الکاشف، بیروت، دار العلم للملایین.

۳۵. مکارم شیرازی و دیگران، ناصر، ۱۳۷۵، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. نجفی، محمد حسین، ۱۳۶۵، جواهر الکلام، به کوشش قوچانی و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. هایت، جانانان، ۱۳۹۸، روانشناسی اخلاق. ترجمه زهرا ایرانمنش. تهران: انتشارات مهراوندیش.
۳۸. ویور، مری جو، ۱۳۸۱ش، درآمدی به مسیحیت، ترجمه محسن قنبری، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب

## مدل مفهومی شخصیت اخلاقی براساس منابع اسلامی

محمد رضا جهانگیرزاده قمی\* | حمید رفیعی هنر\*\* | مصطفی جهانگیری\*\*\*

### چکیده

هدف پژوهش حاضر، شناسایی مؤلفه‌های شخصیت اخلاقی و ارائه مدل مفهومی آن بر اساس منابع اسلامی و سنجش روایی آن بود. روش پژوهش آمیخته از نوع طرح متوالی اکتشافی بود. در بخش کیفی، از روش تحلیل محتوای کیفی و در بخش کمی، از روش توصیفی-پیمایشی استفاده شد. در بخش کیفی، مفهوم شخصیت اخلاقی در منابع روان‌شناختی و لغوی بررسی و مفاهیم متناظر آن در منابع اسلامی استخراج شد. سپس مؤلفه‌های شخصیت اخلاقی با روش کدگذاری بدست آمد. در تجزیه و تحلیل داده‌ها، ۸۶۵ کد باز شناسایی و با کدگذاری محوری و گزینشی، مؤلفه‌ها در سه دسته شناختی (شامل هشیاری معنوی، خودارزیابی مستمر، اندیشه‌ورزی سعادت‌نگر، خوش‌بینی-رضایت)، گرایشی (شامل هیجان‌پذیری خداسو، اعتماد و امید به خدا، همت متعالی، طمأنینه-استقامت، بی‌نیازی-عدم تعلق) و رفتاری (شامل انضباط رفتاری، میانه‌روی، معاشرت نیکو، یاری‌گری ایثارگرانه، رواداری اجتماعی) تقسیم شدند. در بخش کمی، میزان مطابقت مفاهیم متناظر با شخصیت اخلاقی در روان‌شناسی و تناسب مؤلفه‌ها با مستندات، توسط ۶ متخصص و با محاسبه شاخص روایی محتوا (CVI) ارزیابی و ۱۱ مفهوم و ۱۴ مؤلفه تأیید شد. تحلیل روابط نشان داد تعامل مؤلفه‌های شناختی و گرایشی، مؤلفه‌های رفتاری را شکل می‌دهند و مجموع آن‌ها تحت تأثیر ایمان و لوازم آن قرار دارند.

### کلیدواژه‌ها

روان‌شناسی اخلاق، شخصیت اخلاقی، روان‌شناسی اسلامی، منابع اسلامی، کدگذاری، مدل مفهومی.

\* استادیار روان‌شناسی عمومی، گروه روان‌شناسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. (jahangirzademr@gmail.com)

\*\* استادیار روان‌شناسی عمومی، پژوهشکده اخلاق و معنویت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. (hamidrafii2@gmail.com)

\*\*\* دانش‌آموخته دکتری روان‌شناسی عمومی، گروه روان‌شناسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

(mostafajahangiry1372@gmail.com) | (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۸)

□ محمد رضا جهانگیرزاده قمی، حمید رفیعی هنر، مصطفی جهانگیری (۱۴۰۴). مدل مفهومی شخصیت اخلاقی براساس منابع اسلامی، فصلنامه اخلاق

## مقدمه

شخصیت اخلاقی<sup>۱</sup>، در سال‌های اخیر یکی از موضوعات کلیدی و مهم در روان‌شناسی اخلاق بوده و سه حوزه منش اخلاقی<sup>۲</sup>، هویت اخلاقی<sup>۳</sup> و مسئولیت<sup>۴</sup> را در بر می‌گیرد (هنریچس<sup>۵</sup>، اُزرا<sup>۶</sup> و لوات<sup>۷</sup>، ۲۰۱۳، ص. ۶۹). بحث پیرامون اینکه آیا اخلاق در سطح رفتار صرف محدود می‌شود یا در سطح شخصیت و صفات نیز قابل بررسی است، موضوع مهمی در روان‌شناسی اخلاق<sup>۸</sup> است که تحقیقات متعددی به آن پرداخته‌اند (موسوی اصل و همکاران، ۱۳۹۹، ص. ۲۲۱-۲۲۲).

برخی تعاریف بر هویت و منش اخلاقی و در دسترس بودن ساختارهای اخلاقی برای پردازش اطلاعات اجتماعی تمرکز می‌کنند (لپسلی و نارواز<sup>۹</sup>، ۲۰۰۴، ص. ۹-۱۰). برخی دیگر بر نقش "خود" فاعل اخلاقی، مسئولیت و یکپارچگی در تصمیم‌گیری و عمل اخلاقی تأکید دارند (بلازی<sup>۱۰</sup>، ۲۰۰۹؛ به نقل از لپسلی، ۱۹۹۶، ص. ۲۲۶). رویکردهای دیگری نیز شخصیت اخلاقی را بر حسب صفات تعریف کرده و تلاش نموده‌اند خوشه‌های صفات اخلاقی (مانند اصول<sup>۱۱</sup>، قابلیت اطمینان<sup>۱۲</sup>، مراقبت<sup>۱۳</sup>، انصاف<sup>۱۴</sup>) را شناسایی

- 
1. Moral personality
  2. Moral character
  3. Moral identity
  4. Responsibility
  5. Heinrichs, K.
  6. Oser, F
  7. Lovat, T
  8. Moral psychology
  9. Lapsley, D. K & Narvaez, D. L
  10. Blasi, A.
  11. principles
  12. dependability
  13. care
  14. fairness

یا آن‌ها را با مدل‌های رایج شخصیت (نظیر مدل پنج‌عاملی) مرتبط سازند و ابعاد فردی و اجتماعی عملکرد اخلاقی را مورد توجه قرار دهند (واکر<sup>۱</sup>، ۲۰۱۱؛ ناروانز و لپسلی، ۲۰۰۶؛ ۲۰۰۹). همچنین، مدل‌های چندسطحی نیز مطرح شده‌اند که شخصیت اخلاقی را مشتمل بر صفات گرایشی، سازگاری‌های ویژه (انگیزه‌ها و راهبردها) و روایت‌های یکپارچه زندگی (هویت) می‌دانند (مک‌آدامز<sup>۲</sup>، ۲۰۰۹). برخی نیز بر مؤلفه‌هایی چون پایداری اخلاقی و هویت اخلاقی با ابعاد مرتبط (دیدگاه‌پذیری، همدردی، نگرش مثبت) تأکید دارند (وارن<sup>۳</sup>، ۲۰۰۸). با وجود این تلاش‌ها، هنوز وجه جامع و مشترکی برای سازه شخصیت اخلاقی در روان‌شناسی ارائه نشده است و تنوع دیدگاه‌ها به ارائه تصویری گاه آشفته از این سازه منجر شده و نظریه‌پردازان در محورهای اصلی تشکیل‌دهنده آن اختلاف نظر دارند (برکویتز و گریچ، ۱۹۹۸؛ لپسلی و ناروانز، ۲۰۱۴؛ ۲۰۰۴).

در سنت اخلاق اسلامی نیز، اخلاق به‌مثابه بخشی از ساختار درونی و پایدار شخصیت انسان تلقی شده و نه صرفاً به سطح رفتارهای ظاهری تقلیل یافته است. این نگرش را می‌توان در آثار برجستگان حکمت و اخلاق اسلامی همچون ابن‌سینا، غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی، ملا احمد نراقی و فیض‌کاشانی مشاهده کرد. در آثار این اندیشمندان، اخلاق در قالب «ملکات راسخه نفسانی» تعریف می‌شود که منشأ صدور رفتارهای خودجوش و مکرر است. ابن‌سینا از جنبه‌های علی شخصیت به «خُلُق» تعبیر نموده و در تعریف آن می‌گوید: «خلق ملک‌ه‌ای است که به‌وسیله آن افعال و رفتار به سهولت و بدون تردید از فرد صادر می‌شود». شخصیت سالم از نظر وی بر اساس یک‌سری صفات، تبیین شده که اصول این صفات چهار امر است: عفت، شجاعت، حکمت و عدالت، که به عقیده او ملاک شخصیت سالم وجود ملکه توسط (اعتدال) است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۴۳۰-۴۲۹). فیض‌کاشانی در المحجة البیضاء اخلاق را به عنوان «هیئت راسخه‌ای در نفس» معرفی می‌کند که افعال

---

1. Walker. L. G

2. McAdams, D.

3. Warn. E

نیک یا بد بدون تأمل از آن صادر می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱، ص. ۱۸۷). ملا احمد نراقی در جامع السعادات نیز بر این امر تأکید دارد که اخلاق «هیئت در نفس» است که منشأ صدور افعال با سهولت می‌گردد و تنها از راه تمرین و تکرار اصلاح‌پذیر است (نراقی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۱۴). خواجه نصیر طوسی در اخلاق ناصری هدف از اخلاق را تعدیل قوای نفسانی و تثبیت ملکات معتدل در انسان معرفی می‌کند (طوسی، ۱۳۷۰، ص. ۹۸). از سوی دیگر، امام محمد غزالی در احیاء علوم الدین صراحتاً اخلاق را «هیئت راسخه‌ای در نفس» می‌داند که اگر منشأ افعال نیک باشد، تنها در آن صورت، فرد متخلق به فضیلت اخلاقی شمرده می‌شود، نه صرف ترک موقتی رفتار ناشایست (غزالی، ۱۴۰۶ق، ج. ۳، ص. ۵۴).

حال، آن مقدار که محقق در منابع داخلی جستجو کرده، پژوهشی پیرامون تدوین مدل مفهومی شخصیت اخلاقی بر اساس منابع اسلامی با رویکرد روان‌شناختی صورت نگرفته است. البته ناگفته نماند که پژوهش‌های مشابه اندکی در این زمینه وجود دارد که البته هرکدام هدف خاص خود را دنبال می‌کنند. به‌عنوان نمونه می‌توان به پژوهش جهانگیری و همکاران (۱۴۰۰) که صرفاً به معرفی و تبیین سازه شخصیت اخلاقی در منابع روان‌شناختی و مفاهیم متناظر آن در منابع اسلامی پرداخته؛ شجاعی (۱۳۸۸) که ریشه‌های روانشناسی صفات در اخلاق را بررسی کرده است؛ شجاعی (۱۳۹۵) که به گردآوری صفات و کشف ساختار شخصیت از منابع اسلامی پرداخته است؛ بشیری (۱۳۸۸) که به تبیین الگوی انسان کامل پرداخته؛ ارشادحسینی و همکاران (۱۳۹۴) که به شناسایی مؤلفه‌های هوش اخلاقی و ساخت آزمون اولیه آن بر اساس منابع اسلامی پرداخته؛ مظفری (۱۳۹۸) که به بررسی ارزش‌های اصلی زمینه‌ساز در رشد شخصیت اخلاقی از منظر قرآن کریم پرداخته است و موسوی اصل و همکاران (۱۳۹۵) که در آن صرفاً اشاره کوتاهی به ارتباط شخصیت اخلاقی با اخلاق فضیلت‌گرا شده است، اشاره کرد.

ازین‌رو، با توجه به اینکه دین آموزه‌های زیادی درباره اخلاق دارد و کسانی که طرفدار دین‌اند معمولاً استدلال می‌کنند که دین با آموزش نظام اخلاقی‌ای که به نفع همه ماست توان عظیمی برای اصلاح

جهان دارد (اسپیلکا<sup>۱</sup> و همکاران، ۱۳۹۰) در این پژوهش براساس کلید واژگان و مفاهیمی که در منابع اسلامی ناظر به توصیف انسان اخلاقی معیار است و به نحوی یک الگوی شبه شخصیتی را بیان می‌کنند، به تدوین مدلی برای سازه شخصیت اخلاقی پرداخته شده است. واژگانی از قبیل محسنین، متقین، صالحین، صابرين و غیره می‌تواند شاخص‌هایی برای توصیف و معرفی شخصیت اخلاقی به دست دهد و این تحلیل ما را بدین مسیر رهنمون شود که یک انسان اخلاقی چگونه فکر، اراده، احساس و عمل می‌کند. ازین‌رو، این پژوهش در پی بررسی پرسش‌های ذیل برآمده است: شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی از چه مؤلفه‌هایی تشکیل شده است؟؛ آیا مولفه‌های مذکور، از روایی محتوا برخوردار است؟؛ این مؤلفه‌ها در چه ساختاری سازمان یافته و روابط میان آنها چگونه است؟

### روش پژوهش

به‌طورکلی، این پژوهش، به لحاظ هدف از نوع تحقیقات بنیادی است که در پی افزایش حیطه دانش و آگاهی می‌باشد، و روش آن به لحاظ رویکرد، آمیخته<sup>۲</sup> از نوع طرح متوالی اکتشافی<sup>۳</sup> است. در این پژوهش برای تحقیق کیفی، از روش تحلیل محتوای کیفی شیه و شانون<sup>۴</sup> به شیوه تحلیل محتوای عرفی و قراردادی، و دستگاه کدگذاری به‌منظور جمع‌آوری، توصیف، دسته‌بندی، و تجزیه و تحلیل سازه شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی و برای تحقیق کمی، از روش توصیفی - پیمایشی (میان نظرات کارشناسان) به منظور دستیابی به روایی مفاهیم متناظر شخصیت اخلاقی و مولفه‌های بدست آمده آن در منابع اسلامی، استفاده شده است. جامعه متنی پژوهش نیز کلیه جملات توصیفی و تبیینی موجود در آیات و روایات است. روایات استفاده شده بر اساس طبقه‌بندی طباطبایی (۱۳۹۳) در منابع روایی سطوح «الف»، «ب»، و «ج» قرار دارند. جامعه آماری پژوهش را نیز کارشناسان خبره‌ای که در حیطه

- 
1. Spilka, B
  2. Mixed method
  3. Exploratory sequential design
  4. Sieh & Shannon

فهم و استنباط منابع اسلامی و رشته روان‌شناسی آگاه و نسبتاً در یک سطح باشند، تشکیل می‌دهد. بدین منظور کارشناسان این پژوهش در تحصیلات حوزوی در سطوح سوم یا چهارم مشغول به تحصیل یا فارغ‌التحصیل بودند، و در تحصیلات آکادمیک روان‌شناسی دارای مدرک تخصصی دکترای یا در حال تدوین پایان‌نامه دکتری بودند. نمونه‌گیری در این پژوهش نیز، در هر دو بخش «جمع‌آوری مستندات قرآنی و روایی به منظور استخراج مولفه‌های شخصیت اخلاقی» و «بررسی روایی محتوایی»، غیر تصادفی<sup>۱</sup> و از نوع هدفمند<sup>۲</sup> بود و تعداد نمونه مورد مطالعه بر اساس اصل اشباع<sup>۳</sup> در نظر گرفته شد. در این پژوهش، تجزیه و تحلیل داده‌ها (آیات و روایات) با استفاده از سه مرحله کدگذاری باز<sup>۴</sup>، کدگذاری محوری<sup>۵</sup> و کدگذاری گزینشی<sup>۶</sup> انجام شده است. در مرحله کدگذاری باز، محقق داده‌ها را دسته‌بندی می‌کند و برای محتوای داده‌ها مفهومی که به آن کد هم می‌گویند، اختصاص داده می‌شود به‌گونه‌ای که با دیدن این عنوان بتوان پی برد که محتوای این داده به چه چیز اشاره دارد (مهرابی و همکاران، ۱۳۹۰، ص. ۲۰). در اجرای این مرحله، آیات و روایات جمع‌آوری شده برای هر مفهوم به صورت جداگانه در جداول مخصوص خود نوشته شدند و به هر مضمون یک کد اختصاص داده شد و در مجموع ۸۶۵ کد باز اولیه به‌دست آمد که به صورت مفهومی مشخص شدند. مرحله کدگذاری محوری، در خدمت پالایش و متمایز ساختن مفاهیمی است که هم‌اکنون در دسترس‌اند و در مرحله قبل به‌دست آمده و جایگاه مقوله‌ها را در اختیار آن‌ها می‌گذارند (مهرابی و همکاران، ۱۳۹۰، ص. ۲۱). در پژوهش حاضر، با استفاده از کدگذاری محوری به دسته‌بندی و مقایسه عناوین استخراج‌شده در کدگذاری باز پرداخته‌شده است که طی آن، ۱۴ مؤلفه استخراج گردید. در

- 
1. Nonrandom
  2. Purposive sampling
  3. Saturation
  4. Open coding
  5. Axial coding
  6. Selective coding

مرحله کدگذاری گزینشی، وجوه مشترک مؤلفه‌های به‌دست‌آمده از مراحل قبلی، شناسایی و با توجه به اشتراکات، مؤلفه‌ها را در دسته‌بندی کلی‌تر و محدودتری سامان‌دهی می‌شوند چراکه بدیهی است که طراحی مدل با تعداد مؤلفه‌های به‌دست‌آمده که معمول زیاد هستند دشوار خواهد بود (مهرابی و همکاران، ۱۳۹۰، ص. ۲۲). در این پژوهش، با استفاده از کدگذاری گزینشی وجوه مشترک ۱۴ مؤلفه به‌دست‌آمده از مرحله قبل، شناسایی و با توجه به اشتراکات آن‌ها در دسته‌بندی کلی‌تر و محدودتری شامل مؤلفه‌های شناختی، گرایشی و رفتاری تقسیم‌شده‌اند. علاوه‌براین، در بخش کمی، برای بدست‌آوردن میزان توافق کارشناسان و روایی محتوای مفاهیم متناظر شخصیت اخلاقی و مولفه‌های آن از روش «CVI» استفاده گردید و در صورتی که «CVI» به‌دست آمده از ۰/۷۹ بالاتر باشد میزان توافق و روایی محتوا مورد تایید خواهد بود (حاجی‌زاده و اصغری، ۱۳۹۰، ص. ۳۹۵-۴۵۰).

### یافته‌های پژوهش

یافته‌های پژوهش، مطابق با پرسش‌های پژوهش، در سه قسمت ارائه می‌گردد:

#### الف) تبیین مولفه‌های نظری شخصیت اخلاقی

در این قسمت، ابتدا مفاهیم متناظر شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی و میزان روایی آنها توسط کارشناسان بیان شده، سپس منبع بنیادین و سایر مولفه‌های این سازه تحت ابعاد سه‌گانه شناختی، گرایشی و رفتاری تبیین شده و در پایان میزان روایی مولفه‌ها توسط کارشناسان بیان خواهد شد. لازم به ذکر است قرار دادن هر مولفه تحت یکی از ابعاد سه‌گانه شناختی، گرایشی و رفتاری، براساس وجه غالب آن بوده است. بنابراین ممکن است یک مولفه ذیل ابعاد دیگر هم قابل تبیین باشد.

#### مفاهیم متناظر شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی

براساس تعاریف بدست‌آمده از منابع روان‌شناختی، منابع اخلاق اسلامی و کتب لغت می‌توان دو ملاک را برای انتخاب مفاهیم مرتبط با شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی در نظر گرفت: الف- واژگانی که ناظر به توصیف یک انسان اخلاقی معیار و تبیین یک الگوی شبه شخصیتی در بعد اخلاقی

می‌باشند؛ ب- واژگانی که ناظر به معرفی و تبیین هسته و محور اصلی ویژگی‌های اخلاقی می‌باشند. ملاک اول مفاهیم و واژگانی را در بر می‌گیرد که ناظر به وجود مجموعه‌ای از ویژگی‌ها، سازوکارها و روندهایی در یک فرد اخلاقی است. بنابراین، از واژگانی استفاده شده است که بصورت اسم فاعل و یا صیغه مبالغه آمده و نشانگر ثبوت شاخص‌های فوق در سرتاسر زندگی فرد می‌باشد. ملاک دوم نیز مفاهیمی و واژگانی را در بر می‌گیرد که ناظر به معرفی و تبیین هسته، پایه و اساس اخلاقیات در یک فرد می‌باشد. بنابراین، از مفاهیمی استفاده شده است که نقش محوری و کلیدی در اخلاقی بودن یک فرد ایفا می‌کنند و در نهایت ما را بدین مسیر رهنمون می‌شود که یک انسان اخلاقی معیار، چگونه فکر، اراده، احساس و عمل می‌کند. این مفاهیم عبارتند از: متقین، محسنین، مستحیی، صالحین، صابرين، صدیقین، کرما، شرفا، عقلا، ابرار، و عدول.

#### بررسی ضریب نسبت روایی محتوا (CVI)

به منظور اجتناب از استنتاج‌ها و سوگیری‌های شخصی محقق و نیز استفاده از نظر کارشناسان، پرسشنامه‌ای تنظیم گردید. در این پرسشنامه، ابتدا تعریف شخصیت اخلاقی در روان‌شناسی و در ادامه مفاهیم مورد نظر به همراه تعاریف آن‌ها مشخص شدند. سپس این پرسشنامه، در اختیار ۶ نفر از متخصصان علوم اسلامی و روان‌شناسی قرار گرفت و از آن‌ها خواسته شد میزان ارتباط (کاملاً مرتبط، مرتبط اما نیاز به بازبینی، نیاز به بازبینی جدی، غیر مرتبط) مفاهیم پیشنهادی را با تعریف شخصیت اخلاقی در روان‌شناسی مشخص نمایند. نتایج به دست آمده از نظر متخصصان در جدول (۱) ارائه شده است.

جدول ۱: نتایج نظرات کارشناسان پیرامون ارتباط مفاهیم پیشنهادی با تعریف شخصیت اخلاقی در روان‌شناسی

ردیف	واژگان	نظرات کارشناسان						نمره «CVI»	تایید یا رد
۱	متقین	الف	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۲	محسنین	الف	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۳	صالحین	الف	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید

ردیف	واژگان	نظرات کارشناسان						نمره «CVI»	تایید یا رد
		الف	ب	الف	ب	الف	ب		
۴	صدیقین	الف	ب	الف	الف	ب	الف	۱	تایید
۵	صابرین	الف	الف	الف	ب	الف	الف	۱	تایید
۶	کرما	ب	ب	الف	ب	الف	ب	۱	تایید
۷	شرفا	ب	ب	ب	الف	ج	ب	۰/۸۳	تایید
۸	ابرار	الف	الف	ج	الف	ب	الف	۰/۸۳	تایید
۹	عاقل (عقل)	الف	ب	الف	ب	الف	الف	۱	تایید
۱۰	مستحی (حیا)	الف	ب	الف	ب	الف	الف	۱	تایید
۱۱	عادل (عدل)	ب	ب	الف	الف	ب	ب	۱	تایید

در این بخش، برای به دست آوردن میزان توافق کارشناسان و روایی محتوا، از شاخص نسبت روایی محتوا «CVI» استفاده گردید. در صورتی که «CVI» به دست آمده از «۰/۷۹» بالاتر باشد میزان توافق و روایی محتوا مورد تأیید خواهد بود. نمره «CVI» از تقسیم تعداد گزینه‌های الف و ب بر تعداد داوران بدست می‌آید (حاجی‌زاده و اصغری، ۱۳۹۰). همان‌گونه که در جدول ۱ - ۴ مشاهده می‌شود، روایی بدست آمده از مفاهیم متقین، محسنین، مستحیی، صالحین، صابرین، صدیقین، عاقل، عادل، و کرما «۱»، و روایی مفاهیم ابرار و شرفا «۰/۸۳»، بدست آمد. بنابراین، تمامی ۱۱ مفهوم پیشنهادی مورد تأیید قرار گرفتند.

### منبع بنیادین شخصیت اخلاقی

ایمان (بقره، ۱۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۴۲؛ همان، ص. ۵۲) به همراه لوازم و متعلقات آن از جمله توحید و ولایت‌پذیری (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۳۲؛ همان، ۱۳۹۵، ج. ۲، ص. ۱۴؛ همان، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۱۲۵ کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۱۸۱)، به‌عنوان منبع بنیادین شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی محسوب می‌شود. مقصود از منبع بنیادین این است که سایر مؤلفه‌های شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی در قلمرو و بستر ایمان معنا پیدا می‌کنند. به‌عنوان نمونه در روایتی باور به وحدانیت خداوند به‌عنوان شعار و نماد تقوی و پرهیزگاری معرفی شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۲۵۰). همچنان‌که ایمان نیز به‌عنوان نماد

تقوی ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۵) و یا در روایت دیگری توحید از نشانگان ابرار دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۸، ص. ۲۴۲). توضیح آنکه، در منابع دینی، ایمان به دو معنای عام و خاص به کار رفته است: معنای عام، یعنی اعتقاد قلبی به تمامی آموزه‌های پیامبر اسلام، و معنای خاص، علاوه بر معنای اول، همراه با اعتقاد به امامت و ولایت ائمه دوازده گانه است (هاشمی شاهرودی و همکاران، ۱۴۲۶، ج. ۱، ص. ۷۸۷). در قرآن کریم، مصادیقی برای ایمان بیان شده است؛ از جمله ایمان به خدا (به‌عنوان نمونه، بقره، ۲۵۶ و ۱۸۶؛ آل عمران، ۵۲، ۱۱۰، ۱۹۳؛ نساء، ۱۷۵)، ایمان به همه پیامبران (آل عمران، ۱۷۹؛ حدید، ۱۹؛ بقره، ۱۷۷؛ نساء، ۱۳۶)، ایمان به آنچه از سوی خداوند بر پیامبران نازل شده است؛ مانند کتاب‌های آسمانی (بقره، ۱۳۶؛ نساء، ۱۶۲)، ایمان به روز قیامت (بقره، آیه ۶۲، ۸، ۱۲۶، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۶۴)، ایمان به فرشتگان (بقره، ۲۸۵ و ۱۷۷) و ایمان به غیب (بقره، آیه ۴). لازم به ذکر است، متکلمان شیعه، لازمه ایمان را باور به توحید، عدل الهی، معاد، پیامبران و اعتقاد به امامت امامان معصوم بعد از پیامبر دانسته‌اند (غزالی، ۱۴۱۶، ص. ۱۴۵؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص. ۱۴۴ و ۱۶۴).

### مؤلفه‌های شناختی شخصیت اخلاقی

یکی از مهم‌ترین عوامل در رفتار دینی، شناخت است (مظاهری و پسندیده، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۲). مؤلفه‌های شناختی، مربوط به شناختی است که به افراد برای ایجاد یا تقویت انگیزه برای رفتار خاصی بینش می‌دهند. جایگاه شناخت در ذهن است که به کمک فرایندهای ذهنی خاصی تحقق می‌یابد (ربر، ۱۳۹۰، ص. ۱۶۳ و فیروزیان، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۰).

### ۱. هشبیری معنوی

این مؤلفه شامل باور به حضور ناظر محترم، یاد مداوم خداوند، ادراک عظمت خداوند و کوچکی مخلوقات، و ادراک حقیقت بهشت و جهنم می‌شود. شخصیت اخلاقی به شخصیتی اطلاق می‌شود که عظمت خالق و کوچکی مخلوقات را عمیقاً درک کرده (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳)؛ لحظه‌ای از یاد معبود غافل نبوده (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۷۴) و هر لحظه او را ناظر بر اعمال و کردار خود می‌بیند (مجلسی، ۱۴۰۳،

ج. ۷۵، ص. ۲۲۸). بعبارت دیگر، چنین شخصیتی، دائماً حضور ناظر محترمی همچون خداوند، ملائکه (تفسیر عیاشی، ج. ۲، ص. ۱۶۳) و ائمه علیهم‌السلام را در زندگی خود درک می‌کنند. بعلاوه، درجه ایمانشان به وعده و وعیدهای خداوند به جایی رسیده است که نسبت به بهشت و دوزخ ذره‌ای تردید ندارند و حقیقت آن را درک می‌کنند (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳).

## ۲. خودارزیابی مستمر

این مولفه شامل خودمحاسبه‌گری و خود نظارت‌گری می‌باشد. شخصی که اهل خودارزیابی نیست، از پیروان واقعی اهل بیت علیهم‌السلام محسوب نمی‌شوند (حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۳۸۳). این مسأله بقدری حائز اهمیت است که در روایتی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید انسان هرگز اهل تقوی نخواهد شد مگر این که در حسابرسی خویش سختگیرتر باشد؛ حتی سخت‌گیرتر از حساب شریک نسبت به شریکش (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج. ۲۶، ص. ۱۹۶). ازین‌رو، شخصیت اخلاقی به شخصیتی اطلاق می‌شود که بطور مداوم از خود حسابرسی کرده، و ناظر بر نیات و کردار خود می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵۹، ص. ۲۶۰ و ۲۶۱).

## ۳. اندیشه‌ورزی سعادت‌نگر

این مولفه، شامل مواردی از قبیل خداشناسی، خودشناسی، بینش اجتماعی - فرهنگی، تدبیر، بصیرت و درک بهترین منافع خود (کیاست) می‌باشد. توضیح آنکه، یکی از مهم‌ترین مسائلی که بشر با آن مواجه است خداشناسی است. خداشناسی به این معناست که انسان به حقیقتی برسد که درک کند خداوند علت و خالق اوست و او عین نیاز و متعلق به خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۲۹، ح. ۳۵؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج. ۱، ص. ۱۰۲). علاوه‌براین، یکی از پایه‌های اصلی پرورش فضائل اخلاقی و تکامل معنوی، خودشناسی است و تا انسان این مرحله دشوار را پشت سر نگذارد، به هیچ یک از مقامات معنوی نخواهد رسید (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۵۲، ح. ۳۷۳). بعلاوه، یکی دیگر از مهمترین ویژگی‌های شخصیت اخلاقی، فهم درست و آگاهی عمیق و ارائه تحلیل دقیق نسبت به عملکرد مردم زمانه است. وی، گروه‌های حق و باطل و پیروان آنها را از یکدیگر تشخیص می‌دهد و در مسیر حق استقامت می‌ورزد

(مانده، ۸۸؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج. ۴، ص. ۳۹۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۱۶؛ همان، ج. ۲، ص. ۱۳۲). در واقع، شخصیت اخلاقی، نسبت به مسائل، رویدادها، تحولات و جریان‌های فکری، فرهنگی و اجتماعی زمانه‌اش، بیدار است (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۱۶، ح ۲۰) و آگاهی و بصیرت کامل دارد (اعراف، ۲۰۱؛ انفال، ۲۹) و در نهایت چنین شخصیتی، دست به انجام کاری نمیزند مگر اینکه ابتدا از تمام جوانب آن آگاهی یافته و نسبت به آثار و پیامدهای آن (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج. ۱۱، ص. ۲۶۱) شناخت داشته باشد، بگونه‌ای که بهترین منافع عاید او شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۸، ص. ۸۱). بنابراین، با توجه به آنچه در تبیین این مولفه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت، شخصیت اخلاقی در حیطه توانش‌های شناختی، و در مقام پردازش‌های فکری در بستر ایمان و با توجه به سعادت انسانی پیش می‌رود.

#### ۴. خوش‌بینی - رضایت

این مولفه شامل خوشبینی به خداوند و مردم، رضایت از زندگی و تسلیم بودن در برابر قضای الهی می‌باشد. در احادیث فراوانی، خوش‌بینی نسبت به مردم و خداوند مورد تأکید فراوان قرار گرفته است، تاحدی که خوش‌بینی در روایات از ویژگی‌های بارز افراد عاقل شمرده شده است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۱۷۴). خوش‌بینی نسبت به مردم نیز، از ویژگی‌های نسان عادل برشمرده شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج. ۴، ص. ۳۹۰). این مولفه‌گرایی شامل، رضایت از زندگی و تسلیم در برابر قضای الهی نیز می‌باشد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۳۵۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۲۲۲؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج. ۱، ص. ۵۶). در واقع، شخصیت اخلاقی از زندگی خود ارزیابی مثبتی دارد. امام علی علیه السلام درباره رضایت از زندگی سه جمله پر معنی دارد که می‌فرماید هرگاه آنچه را خواستی نشد، آنچه را شد، بخواه (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۹۰) و هرگاه آنچه را خواستی نشد، آنچه را هست، سخت مگیر (نهج البلاغه، حکمت ۶۹) و اگر آنچه را خواستی نشد، اهمیت نده که چگونه هستی (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۴۸۰). اگر انسان زندگی را سخت نگیرد و آنچه را هست بپذیرد، اولاً، توانایی واکنش مثبت به امور زندگی را به دست می‌آورد و ثانیاً، در آرامش خاصی زندگی خواهد کرد. بنابراین، شخصیت اخلاقی، در زندگی خود کاملاً خوش

بین است و نسبت به آنچه خداوند برای او در زندگی در نظر گرفته، رضایت دارد.

### مؤلفه‌های گرایشی - انگیزشی

گرایش میل باطنی به انجام کاری است. امیال انسانی در حقیقت بستری است که در آن اراده و رفتار اختیاری ممکن خواهد شد و اصولاً کار ارادی بدون میل تحقق نمی‌پذیرد و این میل در شرایط ویژه‌ای شکل می‌گیرد، تشخیص و تعیین می‌یابد و به تحقق اراده در نفس منتهی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص. ۴۲۱). انگیزش نیز به معنی جنبش و حرکت و در واقع يك حالت درونی است که رفتار انسان را انرژی بخشیده، فعال ساخته، به حرکت درآورده و به سوی اهداف معینی هدایت می‌کند. به عبارتی انگیزش، رفتار جستجو و تعقیب هدف و همچنین ارضای نیاز انسان است (بیژنی و همکاران، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۱). بنابراین، مؤلفه‌های گرایشی و انگیزشی به آن دسته از مؤلفه‌هایی که به امیال، اراده، انگیزه و عواطف انسانی مربوط می‌شود، اشاره دارد.

#### ۱. هیجان‌پذیری خداسو

این مؤلفه، شامل محبت به خداوند و اولیائش (تولی) و دوری‌گزینی از دشمنان خداوند و اولیائش (تبری) (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۳۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۸، ص. ۲؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج. ۲، ص. ۴۳۳؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص. ۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج. ۱، ص. ۱۹۲؛ تالم و ناراحتی از عقاب متوقع به سبب عمل به منهیات و ارتکاب جرایم و کوتاهی کردن در انجام وظایف دینی (نهج البلاغه، حکمت ۱۹۳؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۵۰)؛ ترس از عظمت خداوند (صحیفه سجادیه، دعای ۳۱؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۵۹۳) و نیز غم و اندوه ناشی از غلبه ظلم و فساد در جامعه می‌باشد.

#### ۲. اعتماد و امید به خدا

این مؤلفه شامل اعتماد، اطمینان و امید به حسن تدبیر خداوند می‌باشد (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص. ۱۹۶؛ کافی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۲۰-۲۳). امید به خداوند انگیزه خوبی برای سلوک اخلاقی انسان است (مجموعه نویسندگان، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۳۳۴)؛ چنان‌که امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «خدایا امید به تو بستم تا راهنمایم

باشی به اندوخته‌های آموزش و گنجینه‌های بخشایش» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱). در روایتی دیگر نیز، حضرت می‌فرماید شخص متقی، کسی است که اطمینان او تنها به خالق جهانیان است و تنها از او توقع حصول خیر دارد. بنابراین، امید به خداوند متعال، از جمله مولفه‌های مهم شخصیت اخلاقی در بعد الهی می‌باشد که اطمینان او تنها به خالق جهانیان است و تنها از او توقع حصول خیر دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۳۶).

### ۳. همت متعالی

این مؤلفه بیانگر اهداف بلند، انگیزه قوی، و تلاش فرد در راه رسیدن به اهداف می‌باشد. در اهمیت این خصیصه همین مقدار بس که در منابع اسلامی به‌عنوان شرافت و بزرگواری آدمی ذکر شده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج. ۲۶، ص. ۲۶۰). بلند همت کسی را گویند که نظر به سعادت و شقاوت دنیوی و شهرت ندارد و از تعریف مردم شاد و از تنقید آنان متأثر نمی‌گردد و از هیچ چیزی نه‌راسد و تحمل سختی‌ها بنماید حتی سختی مرگ را نیز کوچک بشمرد (ابن مسکویه، ۱۳۶۹، ص. ۴۳). در واقع، فرد برای رسیدن به سعادت، هدف‌گذاری کرده و سپس در راه رسیدن به آن تمام سختی‌ها را تحمل نموده و تمام تلاش خود را نیز در این راه مصروف می‌دارد. از این رو، وی همواره دغدغه اصلاح خود و جامعه را داشته (آل عمران، ۱۱۴؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۶۷) و بدون هیچ منتی در کار خیر از دیگران سبقت می‌گیرند (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۲؛ صحیفه سجاده، دعای ۲۰) و در این عرصه پیشتاز هستند.

### ۴. طمأنینه - استقامت

این مولفه شامل عدم گلیه از خداوند، قوت قلب داشتن به هنگام سختی (شجاعت)، صبر بر مصایب، صبر در مقابل تکالیف دینی، و استقامت در مقابل حوادث تلخ زندگی می‌شود. یکی از ویژگی‌های مردم صالح و باتقوا که در فرازی از دعای نورانی مکارم الاخلاق آمده است، متانت، وقار و آرامش در زندگی فردی و اجتماعی است که از آن به «سکون الريح» تعبیر شده است (صحیفه سجاده، دعای ۲۰). در روایات دیگر نیز، یکی از ویژگی‌های انسان خردمند سکینه می‌باشد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶،

ج. ۱، ص. ۵۶؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۸۶). در واقع، شخصیت اخلاقی به شخصیتی اطلاق می‌شود که هیچ‌گاه در برابر مصائب، گرفتاری‌ها و بلاهایی که بر او وارد می‌شود، شکوه، بی‌تابی و گلایه‌ای نمی‌کند (دیلمی، ۱۴۱۲، ج. ۲، ص. ۳۷۴؛ همان، ص. ۹۳). بعبارت دیگر، چنین شخصیتی به هنگام شدائد و سختی‌های روزگار از قوت قلب برخوردار است، چیزی که از آن به‌عنوان شجاعت نیز یاد می‌کنند (نهج البلاغه، حکمت ۴؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۲۲۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۸، ص. ۱۷۳). عملاً می‌توان گفت شخصیت اخلاقی در مقابل اوامر و نواهی الهی مقاوم بوده و خویشترداری خود را حفظ می‌کند، چیزی که در منابع اسلامی از آن به صبر تعبیر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۲۰؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۷۵؛ همان، ص. ۹۱). بنابراین، یکی از مولفه‌های شخصیت اخلاقی سخت‌رویی و مقاومت در برابر انجام تکالیف دینی و ناملايمات روزگار و تاب‌آوری در مقابل آنها می‌باشد.

#### ۵. بی‌نیازی - عدم تعلق

این مولفه شامل بی‌رغبتی به دنیا، و عدم تعلق به اموال و دیگران می‌باشد. شخصیت اخلاقی رغبتی به دنیا و آنچه در آن است ندارد. چیزی که در برخی از روایات از آن گاهی به زهد تعبیر شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۲۲۵؛ همان، ص. ۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۵۰). علاوه‌براین، در آیات، با تعبیر مختلفی می‌توان این مولفه را استخراج کرد. به‌عنوان مثال برخی از روایات، اشاره به این دارد که افراد با تقوا به حداقل دنیا کفایت می‌کنند (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۳۲؛ همان، ج. ۱، ص. ۱۷). و یا در برخی دیگر از روایات، عدم تعلق به اموال و دیگران از ویژگی‌های اهل تقوا ذکر شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج. ۴، ص. ۴۱۰).

#### مولفه‌های رفتاری

رفتار شامل فعالیت‌ها، پاسخ‌ها، واکنش‌ها، حرکات و کارکردهایی می‌شود که نمود عینی و خارجی دارد تا نمودی ذهنی و انتزاعی (ربر، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۵).

#### ۱. انضباط رفتاری

این مولفه شامل خویشترداری نسبت به محرّمات، شبهات، رذائل اخلاقی و التزام عملی به فضائل

اخلاقی می‌باشد. شخصیت اخلاقی، قدرت فوق العاده‌ای در کنترل غرائز، شهوات و هواهای نفسانی دارد (صحیفه سجادیه، دعای ۲۰؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳؛ همان، خطبه ۸۷). آنها نه تنها از گناهان و محرمات الهی پرهیز می‌کنند، بلکه حتی از آنچه خوف از آن نمی‌رود و جای پرهیز ندارد نیز اجتناب می‌کنند، تا مبدا مرتکب امور مشتبه شوند (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۲۴؛ محدث نوری، ۱۴۰۸، ج. ۱۷، ص. ۳۲۳). از سویی دیگر آنها در انجام واجبات و مستحبات و سایر محسنات اخلاقی در بعد رفتار، نیز سرآمد هستند (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص. ۴؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج. ۴، ص. ۳۹۹).

## ۲. میانه‌روی

این مولفه شامل رعایت مساوات و برابری در بعد فردی و اجتماعی می‌باشد. اعتدال و میانه‌روی، به معنای گزینش راه میانه و عدم تمایل به افراط و تفریط یکی دیگر از مولفه‌های شخصیت اخلاقی می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۴، ص. ۵۳؛ همان، ج. ۱، ص. ۲۰-۲۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۲۵۷). به‌عنوان نمونه امام علی علیه السلام در ذکر ویژگی‌های پرهیزگاران یکی از ویژگی‌های آنان را میانه‌روی ذکر می‌کنند (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳).

## ۳. معاشرت نیکو

این مولفه شامل مواردی همچون خوش خلقی، خوش رفتاری، دیدار با خویشاوندان، نرمی‌گفتار و پیروی و همنشینی با افراد عالم، صداقت، و هرآنچه حاکی از معاشرت نیکوی افراد در جامعه است، می‌باشد. یکی از زیورهای متقین که در دعای مکارم اخلاق آمده است «حُسن السیرة» و «طیب المخالقة» است (صحیفه سجادیه، دعای ۲۰). حسن سیره در زندگی، به معنای برخورد خوب انسان با دیگران، اعم از اعضای خانواده، دوستان و حتی شامل برخورد انسان با دشمن خود نیز می‌شود، چنانچه سبک رفتار انسان با حیوانات را هم شامل می‌شود. طیب المخالقة نیز به معنای خوش رفتاری با دیگران می‌باشد. در روایت دیگری ارتباط با خویشاوندان نیز، به‌عنوان علامتی برای افراد پرهیزگار دانسته شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۴۸۳). علاوه بر این صداقت و روراستی در گفتار و کردار نیز

از جمله فضائل اخلاقی است که در ذیل معاشرت نیکو جای می‌گیرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص. ۴۱۹؛ تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۲۱۲؛ لینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص. ۱۰۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص. ۴۸۳). همچنین براساس روایات قدردانی از دیگران، به‌عنوان فضیلتی اخلاقی مورد تأیید و تأکید عقلا (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص. ۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص. ۲۴۶) و از ویژگیهای افراد کریم ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص. ۲۸). شخصیت اخلاقی، از نوعی عاطفه اجتماعی برخوردار بوده و نسبت به مساکین و سایر افراد مهرورزی دارند. ازین‌رو، رفتارهایی از قبیل اصلاح ذات‌البین، خاموش کردن آتش فتنه‌ها و جمع کردن افرادی که از یکدیگر دور شده‌اند، ترحم و مهرورزی نسبت به آنها همگی، در زمره انگیزه‌های خیرخواهانه می‌باشد (صحیفه سجادیه، دعای ۲۰). بنابراین، معاشرت نیکو از جمله مولفه‌های رفتاری شخصیت اخلاقی است، که آداب معاشرت زیادی را در ذیل خود جای می‌دهد.

#### ۴. یاری‌گری ایثارگرانه

این مولفه شامل هر نوع رفتار حمایتی و یاری‌گرانه و احسان‌ورزی از قبیل کمک به ضعیفان، قرض دادن به دیگران، مهلت دادن به مقروضین، می‌باشد. شخصیت اخلاقی به شخصیتی اطلاق می‌شود که در حال وسعت و تنگدستی دست از انفاق بر نداشته و همواره دستگیر نیازمندان می‌باشد (آل عمران، ۱۳۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص. ۱۴۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص. ۱۳۲). آنها به قرض دادن و مهلت به مقروضین اهمیت زیادی می‌دهند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص. ۶۳۷؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص. ۲۸۹).

#### ۵. رفق و مدارا (رواداری اجتماعی)

این مولفه شامل هرگونه رفتار مداراگونه از قبیل بخشش و گذشت از دیگران، موافقت با دوستان و نیکی در مقابل بدی دیگران و حتی خوش‌رفتاری با اهل باطل با حفظ تقیه می‌باشد. در روایتی از رسول اکرم ﷺ، ایشان خردمندترین مردم را، مداراکننده‌ترین آنها با مردم می‌دانند (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص. ۳۹۵). در روایتی دیگری حضرت علیؑ می‌فرمایند: «دوستت را با احسان و نیکی به او سرزنش کن» (نهج البلاغه، حکمت، ۱۵۸). در روایتی از امام حسنؑ درباره شرافت سوال شد، حضرت فرمودند:

«شرافت یعنی موافقت و سازگاری با دوستان و حفظ همسایگان» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۶، ص. ۲۴۱). چشم پوشی از خطا و اشتباهات دیگران نیز از شریف‌ترین اعمال کریمان شمرده شده است. شخصیت اخلاقی، عملاً اهل گذشت و بخشش از دیگران است (آل عمران، ۱۳۴؛ بقره، ۲۳۷؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۲، ص. ۷۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص. ۱۸۳). لازم به ذکر است گاهی در روایات، توصیه به رفق و مدارا با اهل باطل به همراه تقیه نیز آمده است و از آن به‌عنوان یکی از خصلت‌های صالحین ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص. ۲).

### ب) بررسی ضریب نسبت روایی محتوای (CVI) مولفه‌های شخصیت اخلاقی

بعد از به دست آوردن مولفه‌های شخصیت اخلاقی براساس منابع اسلامی، به منظور اطمینان بیشتر، مولفه‌های بدست‌آمده، به همراه توضیح مختصری پیرامون آنها و مستنداتشان در قالب یک فرم ارزیابی، در اختیار ۶ نفر از کارشناسان علوم اسلامی و روان‌شناسی قرار گرفت تا آن‌ها را از لحاظ روایی محتوایی ارزیابی کنند. از آن‌ها خواسته شد تا میزان تطابق مولفه‌ها با مستنداتشان را با یکی از چهار گزینه کاملاً مرتبط، مرتبط اما نیاز به بازبینی، نیاز به بازبینی جدی، غیرمرتبط، مشخص کنند. نظرات کارشناسان به همراه نتایج آن در جهت تأیید یا رد هر مفهوم در جدول (۲) ارائه شده است.

جدول ۲: نتایج بررسی کارشناسان پیرامون مولفه‌های شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی

ردیف	مولفه	نظرات کارشناسان					نمره «CVI»	تایید یا رد
۱	ایمان (منبع بنیادین)	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۲	هشیاری معنوی	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۳	خودارزیابی مستمر	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۴	اندیشه‌ورزی سعادت‌نگر	الف	الف	الف	الف	ب	۱	تایید
۵	خوش‌بینی - رضایت	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۶	هیجان‌پذیری خداسو	الف	الف	ب	الف	الف	۱	تایید
۷	اعتماد و امید به خدا	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۸	همت متعالی	ب	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۹	طمأنینه - استقامت	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید

ردیف	مؤلفه	نظرات کارشناسان					نمره «CVI»	تایید یا رد
		الف	الف	الف	الف	الف		
۱۰	بی‌نیازی - عدم تعلق	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۱۱	انضباط رفتاری	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۱۲	میانه‌روی	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۱۳	معاشرت نیکو	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۱۴	یاری‌گری ایثارگرانه	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید
۱۵	رفق و مدارا (رواداری اجتماعی)	الف	الف	الف	الف	الف	۱	تایید

بر اساس نتایج به‌دست‌آمده از نظرات کارشناسان تمام مؤلفه‌های بدست‌آمده از منابع اسلامی، مورد تأیید کارشناسان قرار گرفت. زیرا در صورتی که «CVI» به‌دست‌آمده از ۷۹ درصد بالاتر باشد میزان توافق و روایی محتوا مورد تأیید خواهد بود. نمره «CVI» با تقسیم کردن تعداد گزینه‌های «الف» و «ب» بر تعداد داوران محاسبه می‌شود (حاجی‌زاده و اصغری، ۱۳۹۰). و همان‌طور که در جدول ۲-۴ قابل مشاهده است، تمامی نمرات حاصل از ارزیابی کارشناسان «۱» به‌دست آمده است. لازم به ذکر است منبع بنیادین این سازه نیز مورد تأیید کارشناسان قرار گرفت.

### ج) تبیین روابط میان مؤلفه‌های شخصیت اخلاقی

در این قسمت ابتدا رابطه ایمان به‌عنوان منبع بنیادین شخصیت اخلاقی با سایر مؤلفه‌های آن و سپس رابطه سایر مؤلفه‌ها با یکدیگر سنجیده خواهد شد.

### رابطه ایمان و سایر مؤلفه‌های شخصیت اخلاقی

در بخش اول این مدل، ایمان به همراه لوازم و متعلقات آن از جمله توحید و ولایت‌پذیری، در رأس مدل مفهومی شخصیت اخلاقی قرار دارد. براساس مستندات که در بخش منابع بنیادی و پایه شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی مطرح شد، ایمان و لوازم و متعلقات آن به‌عنوان بستر و زمینه‌ای برای شکل‌گیری و تحقق شخصیت اخلاقی، از اهمیت و ضرورت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. رابطه ایمان و اخلاق الهی، رابطه زیربنا و روبنا است. تا ایمان به الله و صفات و اسما و افعال و انبیا و

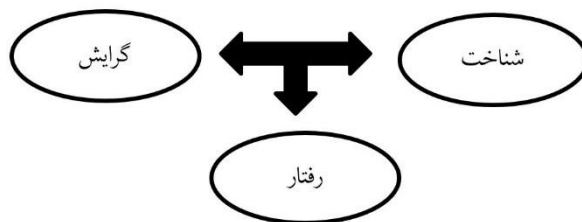
اولیا و لقاء الله و آنچه انبیای الهی آورده‌اند به‌عنوان زیربنای اخلاق الهی در وجود انسان متحقق نشود هیچگاه در وجود او، اخلاق الهی محقق نمی‌شود. به‌عنوان نمونه، باور به وحدانیت خداوند، در روایات به‌عنوان نماد و شعار تقوی و پرهیزگاری ذکر شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ج، ۱، ص. ۲۵۰). علاوه‌براین، با توجه به آنچه در روایات از اهل بیت علیهم السلام ذکر شده است، همچنین، ولایت‌پذیری از جمله منابع بنیادی و زمینه‌ساز پرهیزگاران به‌عنوان یکی از الگوهای شخصیتی اخلاق‌مدار است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ج، ۲، ص. ۱۳۲؛ همان، ۱۳۹۵ج، ۲، ص. ۱۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ج، ۱، ص. ۱۸۱).

### رابطه سایر مؤلفه‌های شخصیت اخلاقی با یکدیگر

بطور کلی، براساس آنچه محقق در روند پژوهش بدان دست یافته است، رابطه عمیق و درهم تنیده‌ای میان سه بعد شناخت، گرایش، و رفتار وجود دارد. توضیح آنکه، در بررسی مولفه‌های بدست‌آمده از منابع اسلامی پیرامون سازه شخصیت اخلاقی، می‌توان به دو خاصیت اساسی «ادراک» و «حرکت ارادی» در شخصیت اخلاقی دست یافت. یکی دستگاه ادراک و دیگری دستگاه اراده است. در حوزه ادراک، علم و شناخت دخیل است، که به «شناخت و یا بینش» تعبیر می‌شود و در اراده، میل، رغبت و انگیزش نقش دارد که به «گرایش» تعبیر می‌شود. این دو عامل اساسی، یعنی «شناخت» و «گرایش» موجب پیدایش «کنش» یعنی رفتار می‌شود. بنابراین، رفتار الگوی شخصیتی اخلاق‌مدار، متأثر از تعامل میان شناخت‌ها و گرایش‌های او می‌باشد. به‌عنوان مثال اگر شخصیت اخلاقی را به ماشینی تشبیه کنیم، از یک طرف، گرایش عامل اصلی حرکت است یعنی به‌منزله موتور است که انرژی لازم برای حرکت را تولید می‌کند. از طرف دیگر، علم و آگاهی به‌عنوان مشعلی در تاریکی، مسیر حرکت را مشخص می‌سازد و در نهایت، از تعامل میان این دو عنصر حیاتی، رفتار اخلاقی بوجود می‌آید. تعامل آنها بدین‌گونه است که از طرفی، شناخت حقیقت را برای ما روشن می‌کند و حق و باطل را به ما می‌شناساند، سپس گرایش‌هایی که به‌طور فطری در ما وجود دارد، پس از شناخت، مصداق خود را پیدا می‌کند و بدین ترتیب علم، به شکوفایی آن گرایش‌ها و تأثیر عملی آن‌ها کمک خواهد کرد. و از طرفی

دیگر، گاهی گرایش‌ها نیز، بر شناخت‌های آدمی تاثیرگذار هستند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت، از سویی، مولفه‌های رفتاری شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی، متأثر از گرایش‌ها بوده و گرایش به منزله‌ی موتور، انرژی رفتار را تأمین می‌کند. از سویی دیگر، مولفه‌های شناختی شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی همانند چراغ و مشعلی در تاریکی به افراد بینش داده و با تاثیر و جهت‌دهی به امیال زمینه ایجاد انگیزه یا تقویت انگیزه برای مولفه‌های رفتاری شخصیت اخلاقی را فراهم می‌کنند.

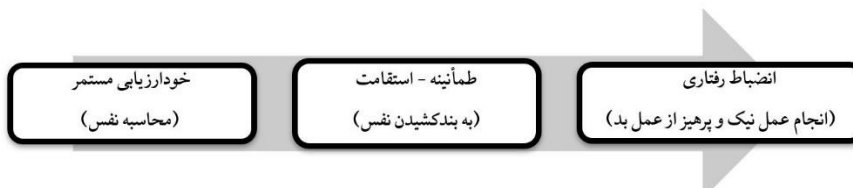
شکل (۱): رابطه ابعاد شناختی، گرایشی، و رفتاری در مدل شخصیت اخلاقی بر اساس منابع اسلامی



در بخش دوم این مدل، به معرفی مولفه‌های شناختی (هشیاری معنوی، خودارزیابی مستمر، اندیشه‌ورزی سعادت‌نگر و خوش‌بینی - رضایت)؛ گرایشی (هیجان‌پذیری خداسو، اعتماد و امید به خدا، همت متعالی، طمأنینه - استقامت و بی‌نیازی - عدم تعلق) و تعامل میان آن دو پرداخته شده است. در ادامه با توجه به مستندات روایی (روایات تبیینی) به بیان چند نمونه از این روابط و تعامل میان شناخت و گرایش که منجر به رفتار اخلاقی می‌شود می‌پردازیم. به‌عنوان نمونه، خودارزیابی مستمر با تاثیر بر طمأنینه - استقامت، منجر به انضباط رفتاری می‌شود. در روایتی امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «نفسهای خود را با حسابرسی به بند کشید» (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۵۱۰). یا در روایت دیگری، امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «بر هر مسلمانی که نسبت به ما معرفت دارد، لازم است در هر شبانه روز، عمل خود را بررسی کند و حسابرس نفس خویش باشد. اگر دید کار خوبی انجام داده است، به دنبال بیشتر از آن باشد و اگر دید کار بدی از او سر زده است، استغفار کند، تا در روز رستاخیز سرشکسته و

رسوا نشود)) (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۶، ص. ۲۷۱). همانطور که در این دو روایت ملاحظه می‌شود، خودارزیابی مستمر (حسابرسی) با تأثیر آن بر طمأنینه - استقامت (به بند کشیدن نفس) منجر به انضباط رفتاری (انجام عمل نیک و پرهیز از عمل بد) خواهد شد.

شکل (۲): تأثیر شناخت بر گرایش



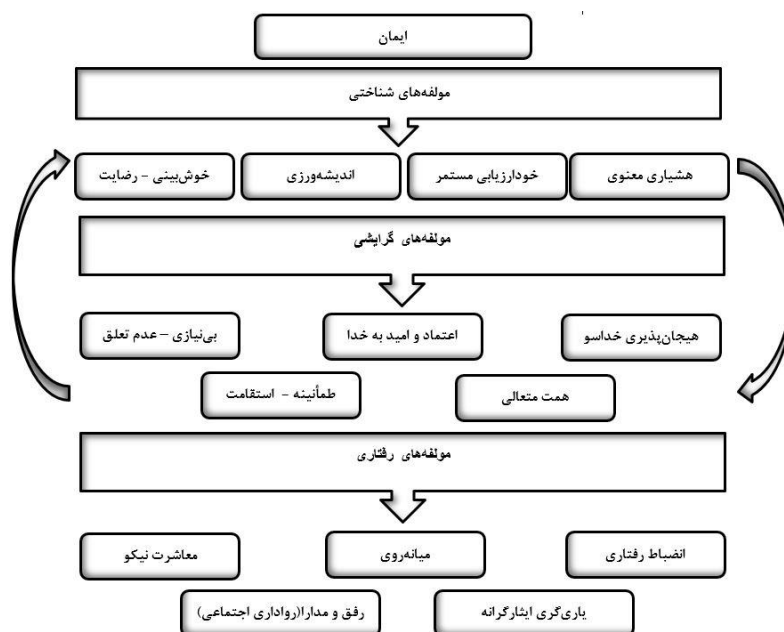
از سویی دیگر، می‌توان گفت هیجان‌پذیری خداسو منجر به خودارزیابی مستمر می‌شود. شخصیت اخلاقی دائماً خود را ارزیابی می‌کند تا مبدا نسبت به وظایف خود کوتاهی کرده باشد. در روایتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «از نفس‌های خود حساب بکشید، پیش از آن که از شما حساب بکشند؛ زیرا در قیامت، پنجاه موقف حسابرسی است و توقف در هر موقفی هزار سال به درازا می‌کشد. امام علیه السلام سپس این آیه را تلاوت کرد: «در روزی که اندازه آن پنجاه هزار سال است» (مفید، ۱۴۰۳، ص ۳۲۹). براساس این روایت، شخصیت اخلاقی، با توجه به نگرانی‌ای که ناشی از تألم و ناراحتی از عقاب متوقع به سبب عمل به منهیات و ارتکاب جرایم و کوتاهی کردن در انجام وظایف دینی می‌باشد تا مباد در آن دنیا در مواقف حسابرسی دچار عقوبت الهی شود، در این دنیا بصورت مستمر نفس خود را مورد ارزیابی قرار داده و در نتیجه، این ارزیابی منجر به انضباط رفتاری خواهد شد تا اندک ظلمی به کسی روا ندارد.

شکل (۳): تأثیر گرایش بر شناخت



در پایان مدل مفهومی شخصیت اخلاقی و روابط میان مولفه‌های آن بر اساس منابع اسلامی را می‌توان به شکل ذیل ترسیم نمود.

شکل (۴): مدل مفهومی شخصیت اخلاقی براساس منابع اسلامی



### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تدوین مدل مفهومی شخصیت اخلاقی براساس منابع اسلامی، گامی مهم در تبیین سازه‌ای بنیادین و چندوجهی برداشته است. این تحقیق نشان داده که شخصیت اخلاقی مفهومی جامع است که در سه بعد شناختی، گرایشی و رفتاری سازمان یافته و تعامل میان این ابعاد، الگوی کلی شخصیت اخلاقی را شکل می‌دهد. به‌ویژه، یافته‌های پژوهش بر اهمیت ایمان به‌عنوان منبع بنیادین شخصیت اخلاقی تأکید دارد که تمام مؤلفه‌های دیگر در بستر آن معنا و تحقق می‌یابند. یافته‌های پژوهش نشان داد که شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی، ابتدا و در وهله نخست، با ابعاد شناختی مرتبط است. مؤلفه‌هایی نظیر هشیاری معنوی، خودارزیابی مستمر، اندیشه‌ورزی سعادت‌نگر و خوش‌بینی، نشان‌دهنده اهمیت تفکر و آگاهی در شخصیت اخلاقی هستند که فرد را به سمت درک عمیق‌تری از هستی و وظایف اخلاقی خود هدایت می‌کند. این مؤلفه‌ها به فرد کمک می‌کنند تا رفتارها و نیات خود را به‌طور مستمر ارزیابی کرده و مسیر اخلاقی مناسب را شناسایی کنند. این یافته‌ها بیانگر آن است که انسان برای حرکت در مسیر اخلاقی، نیازمند نوعی آگاهی است. در ادامه، مؤلفه‌های گرایشی، مانند هیجان‌پذیری خداسو، اعتماد و امید به خدا، همت متعالی، و طمأنینه، نشان‌دهنده این هستند که شخصیت اخلاقی از نظر منابع اسلامی به انگیزه‌ها و احساسات درونی نیز وابسته است. این مؤلفه‌ها به‌عنوان محرک‌هایی عاطفی و روانی عمل می‌کنند که انسان را به‌سوی عمل اخلاقی سوق می‌دهند. بر این اساس، ایمان و ارتباط قلبی با خداوند، عاملی تعیین‌کننده در پایداری بر اصول اخلاقی و غلبه بر چالش‌های زندگی است. نتایج این پژوهش به‌وضوح نشان داد که مؤلفه‌های شناختی و گرایشی در نهایت در رفتارهای بیرونی فرد بازتاب پیدا می‌کنند. انضباط رفتاری، میانه‌روی، معاشرت نیکو، یاری‌گری ایشارگرانه و رفق و مدارا، از جمله نمودهای بیرونی شخصیت اخلاقی هستند که بر اساس این مدل مفهومی ارائه شده‌اند. این مؤلفه‌ها به فرد کمک می‌کنند تا ارزش‌های اخلاقی را در تعاملات اجتماعی و روابط خود به‌کار گیرد و بدین ترتیب اخلاق

به صورت عملی در زندگی او جاری شود.

یکی از دستاوردهای مهم پژوهش این است که نشان داد تعامل میان مؤلفه‌های شناختی و گرایشی، مؤلفه‌های رفتاری را ایجاد و تقویت می‌کند. به عبارت دیگر، شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی، سیستمی پویا است که مؤلفه‌های آن به صورت هم‌افزا عمل می‌کنند. ایمان به عنوان یک محور اصلی، تمام این مؤلفه‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد و آن‌ها را به سوی یکپارچگی و هماهنگی هدایت می‌کند. این تعامل درونی، شخصیت اخلاقی را به الگویی جامع و منسجم تبدیل می‌کند که فراتر از دیدگاه‌های رفتاری یا شناختی صرف است. این پژوهش نه تنها از منظر نظری، مدل مفهومی جدیدی از شخصیت اخلاقی ارائه داده است، بلکه زمینه‌ای برای کاربردهای عملی نیز فراهم می‌کند. مدل ارائه شده می‌تواند مبنای طراحی ابزارهای سنجش شخصیت اخلاقی در فرهنگ اسلامی قرار گیرد. همچنین، این مدل قابلیت ارائه چارچوب‌هایی برای تربیت اخلاقی در نظام‌های آموزشی و پرورشی را دارد. در حوزه روان‌شناسی اخلاق نیز، این مدل می‌تواند به عنوان معیاری بومی برای تحلیل رفتارهای اخلاقی در جوامع اسلامی مورد استفاده قرار گیرد.

همچنین، با توجه به بررسی‌های انجام شده در حوزه شخصیت اخلاقی و دستیابی به مولفه‌های آن براساس منابع اسلامی، شخصیت اخلاقی عبارت است از: «سازمان صفات و فرآیندهای روانی نسبتاً پایدار معطوف به سعادت انسانی، متأثر از ایمان دینی، که باعث می‌شود فرد براساس توانش‌های شناختی (مانند هشیاری معنوی)، گرایشی (مانند هیجان‌پذیری خداسو) و رفتاری (مانند انضباط رفتاری) در ارتباط با خداوند، خویشتن، و دیگران بر محور اخلاق حرکت کند».

همانطور که در تعریف فوق ملاحظه می‌شود، می‌توان چند نکته را به شخصیت اخلاقی نسبت داد: نخست اینکه شخصیت اخلاقی، مجموعه‌ای سازمان یافته از صفات و فرآیندهای روانی است؛ یعنی اولاً شخصیت اخلاقی متشکل از چندین صفت گسترده اخلاقی است نه چند صفت محدود؛ ثانیاً شخصیت اخلاقی صرفاً مجموعه‌ای تصادفی از عناصر و مولفه‌ها نبوده؛ بلکه سازمان یافته است،

چراکه ساز و کارهای روانی و صفات به شکلی منسجم با یکدیگر در ارتباط‌اند. دوم آنکه، شخصیت اخلاقی، معطوف به سعادت انسانی است؛ یعنی همه صفات و فرایندهای روانی در جهت نیل به سعادت انسانی سازمان یافته‌اند. سوم آنکه، شخصیت اخلاقی متأثر از ایمان دینی است؛ یعنی صفات و فرایندهای اخلاقی در بستر ایمان دینی شکل خواهند گرفت و بعبارت دیگر، ایمان دینی به‌عنوان منبع بنیادین و محور فضائل اخلاقی است. چهارم آنکه مولفه‌های شخصیت اخلاقی، در ذیل ابعاد سه‌گانه شناختی، گرایشی و رفتاری قرار دارند؛ یعنی فرایند شخصیت اخلاقی از تعامل مولفه‌های شناختی و گرایشی آغاز و به مولفه‌های رفتاری ختم خواهد شد. پنجم آنکه، مولفه‌های شخصیت اخلاقی تحت سه مقوله ارتباطی مهم با عناوین ارتباط با خداوند، خویشتن و دیگران قرار دارد؛ یعنی شخصیت اخلاقی در ارتباط با خالق هستی، خویشتن و دیگران نوعی از عملکرد اخلاقی را متناسب با مخاطب خود پیش گرفته و نهایتاً در زندگی خود بر محور اخلاق حرکت می‌کند.

علاوه‌براین، به نظر می‌رسد با توجه به مفاهیم، رویکردها و نظریات مختلفی که پیرامون شخصیت اخلاقی در منابع غربی بیان شده است (به‌عنوان نمونه: مک‌آدامز، ۲۰۰۹؛ سنتراک، ۲۰۱۴؛ ۲۰۱۹؛ ناروانز و لپسلی، ۲۰۰۹؛ لپسلی، ۱۹۹۶؛ لپسلی و ناروانز، ۲۰۱۴؛ ۲۰۰۴)، بتوان جامع‌ترین تعریفی که تا حدودی ابعاد مختلف این سازه را پوشش می‌دهد را اینگونه جمع‌بندی کرد: «شخصیت اخلاقی مشتمل بر مجموعه‌ای از صفات اخلاقی است که باعث می‌شود فرد در مقام پردازش فکری، هدف‌گذاری زندگی، طرح‌گذاری زندگی، و رفتار بیرونی خود بر مبنای اخلاق حرکت کند، روندی که در صورت تداوم، منجر به شکل‌گیری یک هویت اخلاق‌مدار در فرد خواهد شد».

باتوجه به تعریف سازه شخصیت اخلاقی در روان‌شناسی و منابع اسلامی می‌توان به مقایسه آنها پرداخت. از طرفی، این دو تعریف از چند جهت با یکدیگر شباهت دارند. نخست آنکه هر دو تعریف در ذیل پارادایم اخلاق فضیلت‌گرا جای گرفته و هر دو از اخلاق در سطح شخصیت سخن می‌گویند. بعبارت دیگر هر دو بر «منش» و اینکه «فرد باید چگونه باشد» تأکید دارند. دوم آنکه هر دو تعریف،

در برخی از صفات فردی مثل آرامش، و اجتماعی (جامعه‌پسند) مثل مسئولیت‌پذیری با یکدیگر اشتراک دارند. سوم آنکه، در هر دو تعریف بر ابعاد شناختی، گرایشی، و رفتاری توجه شده است. از طرفی دیگر این دو تعریف از چند جهت با یکدیگر تفاوت دارند. اولاً بدلیل وجود رویکردها و نظریات مختلف درباره این سازه، تعریف واحدی برای آن ارائه نشده و هر کدام از تعاریف از جنبه مختلفی به آن پرداخته‌اند که در فوق به واحدهای مختلف آن اشاره شد. و در نهایت در این پژوهش، تعریفی از جانب محقق به‌عنوان جمع‌بندی تعاریف این سازه در منابع روان‌شناختی ارائه شد. بر خلاف شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی، که با توجه به اتقان مبانی نظری و منابع آن تعریف جامع و واحدی از آن ارائه شده است. ثانیاً تعریف شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی متأثر از ایمان می‌باشد و به بیان دیگر ایمان بستری برای بروز و ظهور و ارزشمندی فضائل اخلاقی است بر خلاف شخصیت اخلاقی در منابع روان‌شناختی که به این مهم توجهی نشده است. ثالثاً تعریف شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی، اگر چه در ذیل پارادایم اخلاق فضیلت‌گرا قرار دارد، اما تفسیر آن نسبت به فضیلت‌گرایی با آنچه در غرب از آن تعبیر و تفسیر می‌شود متفاوت است. نخست آنکه فضائل اصلی در اخلاق یونانی، سکولار و دنیوی است. دوم آنکه فضائل چهارگانه اصلی در این نظریه، جامع فضائل اصلی اسلامی نیستند. سوم آنکه معنای این فضائل در اخلاق یونانی با معنای آنها در نظام اخلاق اسلامی سخت متفاوت است (اسلامی، ۱۳۸۷، ص. ۱). علاوه‌براین، تعریف شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی در ذیل پارادایم اخلاق غایت‌گرا نیز قرار می‌گیرد و همانطور که در تعریف ذکر شد سازمان صفات و فرایندهای روانی بالجمله، در راستای نیل به سعادت انسانی مد نظر قرار می‌گیرند. بعبارت دیگر، ترکیب نفس و تهذیب اخلاق نیز در زمره کارهای اختیاری انسان قرار دارد و به منظور وصول به هدف نهایی و مطلوب ذاتی انجام می‌گیرد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص. ۳۰). رابعاً تفاوت مهم دیگری که میان این دو تعریف وجود دارد، مربوط به گستره صفات و فرایندهای روانی در شخصیت اخلاقی می‌باشد. شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی از سویی شامل صفات فردی و اجتماعی و از

سویی دیگر شامل صفاتی در ارتباط با خداوند، خویشتن، و دیگران می‌باشد. بنابراین، طیف وسیعی از فضائل اخلاقی در بعد الهی، فردی و اجتماعی را در بردارد. بر خلاف شخصیت اخلاقی در منابع روان‌شناختی که توجهی به صفات در بعد الهی که خود نیز می‌تواند جامع صفات فردی و اجتماعی متفاوتی باشد، نشده است. خامساً روابط میان ابعاد شناختی، گرایشی، و رفتاری در شخصیت اخلاقی مبتنی بر منابع اسلامی، کاملاً روشن و مشخص است؛ یعنی در مدل مفهومی شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی، کاملاً روشن است که از کجا آغاز و به کجا ختم می‌شود. بر خلاف شخصیت اخلاقی در منابع روان‌شناختی، که اگرچه در برخی از نظریات بر سازوکارهای شناختی، گرایشی و انگیزشی تاکید شده است، اما بطور واضح روابط میان آنها تبیین نشده است.

به‌طور طبیعی در انجام هر پژوهشی محدودیت‌هایی بر سر راه پژوهشگر وجود دارد. برخی از محدودیت‌هایی که در مسیر این پژوهش وجود داشت، عبارت‌اند از: ۱. گزینش واحدهای تحلیل (مفاهیم مرتبط) برای استخراج مولفه‌های شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی، تنها بر اساس کلید واژگانی که ناظر به الگوی شبه شخصیتی اخلاق‌مدار بوده است، صورت گرفت. بنابراین، به منظور استخراج مولفه‌های شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی، می‌توان از سایر واحدهای تحلیل همچون بررسی سیره اخلاقی معصومین علیهم‌السلام، صحابه، علما و روایات ناظر به معرفی ویژگی‌های اخلاقی در بعد بینش، گرایش، و رفتار نیز استفاده کرد. ۲. جامعه‌آماری متنی در این پژوهش، اولاً، منابع روایی شیعی بوده است؛ ثانیاً، گزینش آن براساس اعتبار منبع روایت بوده است. بنابراین، به منظور بررسی بیشتر می‌توان اولاً به کتب روایی اهل سنت رجوع کرد؛ ثانیاً گزینش روایت بر اساس اعتبار سند نیز مورد بررسی قرار بگیرد. ۳. محدودیت در جامعه آماری متخصصان برای ارزیابی روایی مفاهیم و مؤلفه‌ها می‌تواند بر اعتبار یافته‌ها تأثیر بگذارد. استفاده از ۶ متخصص در ارزیابی محتوا، گرچه رویکردی علمی است، اما افزایش تعداد متخصصان و تنوع بیشتر در تخصص‌های آنان می‌توانست به جامعیت بیشتری در ارزیابی‌ها منجر شود.

علاوه بر این، با توجه به یافته‌های پژوهش حاضر و ظرفیت‌های غنی موضوع شخصیت اخلاقی در منابع اسلامی، پیشنهاداتی برای پژوهش‌های آتی ارائه می‌شود که می‌توانند به توسعه دانش نظری و عملی در این حوزه کمک کنند: ۱. یکی از گام‌های کلیدی، طراحی بسته‌های آموزشی و تربیتی شخصیت اخلاقی بر اساس منابع اسلامی است. برای دستیابی به این هدف، می‌توان ابتدا شیوه‌های تربیتی پیشوایان دینی در انتقال و تقویت شخصیت اخلاقی را مطالعه کرد. این شیوه‌ها، که برگرفته از سیره عملی و آموزه‌های دینی هستند، می‌توانند به‌عنوان چارچوبی برای تدوین تکنیک‌های علمی و عملی مورد استفاده قرار گیرند. این بسته‌های آموزشی می‌توانند در محیط‌های تربیتی، از جمله مدارس، دانشگاه‌ها، و خانواده‌ها، به‌کار گرفته شوند تا تأثیر مستقیم بر پرورش شخصیت اخلاقی در افراد داشته باشند. ۲. از سوی دیگر، ساخت مقیاس شخصیت اخلاقی بر اساس منابع اسلامی از دیگر نیازهای پژوهشی است. این مقیاس می‌تواند ابزار دقیقی برای سنجش میزان شخصیت اخلاقی در افراد باشد و امکان ارزیابی تأثیر برنامه‌های تربیتی و آموزشی را فراهم کند. تدوین چنین مقیاسی نیازمند ترکیب یافته‌های این پژوهش با تکنیک‌های پیشرفته روان‌سنجی است تا مقیاسی معتبر و پایا در این حوزه ارائه شود. ۳. بررسی تطبیقی انواع شخصیت اخلاقی در منابع روان‌شناختی و اسلامی نیز می‌تواند به درک عمیق‌تر از شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو دیدگاه منجر شود. این مطالعات تطبیقی می‌توانند نقاط مشترک و متمایز شخصیت اخلاقی در هر دو نظام را شناسایی کرده و زمینه را برای تعامل بیشتر میان روان‌شناسی معاصر و روان‌شناسی اسلامی فراهم سازند. ۴. علاوه بر این، بررسی جایگاه شخصیت اخلاقی در سبک زندگی اسلامی می‌تواند جنبه‌های کاربردی بیشتری از این مفهوم را روشن سازد. این پژوهش‌ها می‌توانند به تحلیل نقش شخصیت اخلاقی در ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی، از جمله روابط انسانی، مدیریت هیجانات، و رفتارهای اقتصادی و اجتماعی بپردازند. چنین مطالعاتی به توسعه الگوهایی برای سبک زندگی اسلامی مبتنی بر اخلاق کمک کرده و می‌تواند الگویی عملی برای جوامع اسلامی ارائه دهد.

## منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: مکارم شیرازی، ناصر، قم، دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۳۷۴.
۲. شریف الرضی، محمدبن حسین، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴.
۳. صحیفه سجادیه. ترجمه: انصاریان، حسین. قم. دارالعرفان، ۱۳۹۸.
۴. ابن بابویه، محمدبن علی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
۵. ابن بابویه، محمدبن علی، الخصال، قم، جامعه مدرسین ۱۳۶۲.
۶. ابن بابویه، محمدبن علی، علل الشرایع، قم، مکتبه الداوری، ۱۳۸۵.
۷. ابن بابویه، محمدبن علی، کمال الدین و تمام النعمه، محقق و مصحح: علی اکبر غقاری، تهران، اسلامی، ۱۳۹۵.
۸. ابن بابویه، محمدبن علی، من لا یحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ۱۳۶۳.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴.
۱۰. ارشاد حسینی و همکاران، هادی، هوش اخلاقی و ساخت آزمون اولیه آن بر اساس منابع اسلامی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴.
۱۱. اسپیلیکا، برنارد، روانشناسی دین: بر اساس رویکرد تجربی، محمد دهقانی، تهران، رشد، ۱۳۹۰.
۱۲. آمدی، عبد الواحد، غررالحکم و درر الکلم، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰.
۱۳. بشیری گورتی، ابوالقاسم، تبیین روان شناختی الگوی انسان کامل، روان شناسی و دین، ۱۳۸۸؛ ۲ (۴): ص ۵-۴۰.
۱۴. بیژنی و همکاران، مسعود، بررسی مفهوم و جایگاه انگیزش در برنامه های آموزش بزرگسالان، کار و جامعه، ۱۳۲ (۱۳۳): ص ۱۰۰-۱۱۲.
۱۵. جهانگیری، مصطفی، جهانگیرزاده، محمدرضا، رفیعی هنر، حمید؛ شخصیت اخلاقی در روان شناسی و مفاهیم متناظر آن در منابع اسلامی، معرفت، ۱۴۰۰؛ ۳۰ (۱۰)، ص ۳۳-۴۳.
۱۶. حاجی زاده، ابراهیم و اصغری، محمد، روش های و تحلیل های آماری با نگاه به روش تحقیق در علوم زیستی و بهداشتی، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۰.
۱۷. حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴.
۱۸. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲.

۱۹. ربر، آرتور اس، فرهنگ روانشناسی توصیفی، یوسف کریمی و همکاران، تهران، رشد، ۱۳۹۰.
۲۰. شجاعی، محمدصادق، ساختار شخصیت بر اساس منابع اسلامی در چهارچوب رویکرد صفات (گزارش مطالعه کیفی)، مجموعه مقالات کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی، ۱۳۹۵؛ ۳ (۲): ص ۷۵-۱۱۶.
۲۱. شجاعی، محمدصادق، نگاهی به ریشه‌های نظریه صفات شخصیت در اخلاق، روانشناسی و دین، ۱۳۸۸؛ ۳ (۲): ص ۱۲۹-۱۵۳.
۲۲. شهیدثانی، زین الدین بن علی، حقائق الإیمان مع رسالتی الإقتصاد و العدالة، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۹.
۲۳. طباطبایی، سید محمدکاظم، منطق فهم حدیث، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰.
۲۴. عیاشی، محمدبن مسعود، التفسیر العیاشی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰.
۲۵. غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق.
۲۶. غزالی، محمدبن محمد، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶.
۲۷. فیروزیان، شبیر، مقدمه‌ای بر روانشناسی از دیدگاه قرآن بر اساس آثار آیت‌الله مصباح یزدی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۸.
۲۸. فیض کاشانی، محسن، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمومنین علیه سلام، ۱۴۰۶.
۲۹. فیض کاشانی، محمدمحسن، المحججه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۰۷.
۳۱. لیشی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۶.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۳۳. مجموعه نویسندگان، سیری در سپهر اخلاق، قم، صحیفه خرد، ۱۳۸۹.
۳۴. محدث نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۰۸.
۳۵. مسکویه، احمدبن محمد، طهاره الاعراق فی تحصیل الاخلاق، تهران، فیض کاشانی، ۱۳۶۹.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.

۳۷. مظفری، ابوذر، ارزش‌های اصلی زمینه ساز در رشد شخصیت اخلاقی از منظر قرآن، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۸.
۳۸. مفید، محمد بن محمد، الامالی للمفید، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳.
۳۹. موسوی اصل و همکاران، سیدمهدی، روان‌شناسی اخلاق، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۵.
۴۰. مهربانی، امیرحمزه، و همکاران، معرفی روش‌شناسی نظریه داده بنیاد برای تحقیقات اسلامی، مدیریت فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.
۴۱. نراقی، ملا احمد، جامع السعادات، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۵ ش.
۴۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اوصاف الاشراف، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
۴۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰ ش.
۴۴. هاشمی‌شاهرودی و همکاران، محمود، فرهنگ فقه، قم، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶.
45. Berkowitz, M. The science of character education. In W. Damon (Ed.), Bringing in a new era in character education (43-63). Stanford, CA: Hoover Institute Press. 2002.
46. Damon, W. Self understanding and moral development from childhood to adolescence. In W. M. Kurtines and J. L. Gewirtz (Eds.), Morality, moral behavior, and moral development (pp. 109-127). Newyork: Wiley. 1984.
47. Heinrichs, K. Oser, F & Lovat, T (Eds), Handbook of Moral Motivation. Theories, Models, Applications, University of Newcastle, Australia & University of Oxford, UK. 2013.
48. Lapsley, D. K. Moral psychology, Boulder, CO: Westview. 1996.
49. Lapsley, D. K., & Narvaez, D. (2004), the having, doing and being of moral personality, In N. Snow & F. V. Trivigno (Eds.), The philosophy and psychology of character and happiness (pp.133-159), New York, NY: Routledge. 2014.
50. Lapsley, D. K., & Narvaez, D., Moral Development, Self, and Identity. Mahwah, New Jersey. 2004.
51. McAdams, D. The moral personality, In D. Narvaez & D. K. Lapsley (Eds.), Personality, identity, and character: Explorations in moral psychology (pp. 11-29). New York: Cambridge University Press. 2009.

52. Narvaez, D., & Lapsley, D.K. (Eds). *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*, New York: Cambridge University Press. 2009.
53. Narvaez, D., Lapsley, D. K., Hagele, S., & Lasky, B, Moral chronicity and social information processing: Tests of a social-cognitive approach to the moral personality, *Journal of Research in Personality*, 2006, 40, 966–985.
54. Santrock, J. W (4th Eds). *Child Development*. University of Texas at Dallas. 2014.
55. Santrock, J. W (7th Eds). *Life-span Development*. University of Texas at Dallas. 2019.
56. Warn. E. A. *Modeling Moral Personality: Moral Chronicity, Moral Identity, and Moral Cognition*. Doctoral dissertation, Columbia University. 2008.



## ساخت، اعتباریابی و تحلیل عاملی پرسشنامه التزام عملی

### به آداب باطنی نماز بر اساس منابع اسلامی

حامد رنجبر\* | احدا میدی\*\*

#### چکیده

التزام عملی به آداب باطنی نماز، از مسائل مهمی است که در دین مبین اسلام و آیات و روایات تأکید فراوانی بر آن شده و آثار ژرفی در ابعاد گوناگون زندگی انسان دارد. هدف پژوهش حاضر، ساخت و اعتباریابی پرسشنامه‌ای برای سنجش التزام عملی به آداب باطنی نماز، مبتنی بر آموزه‌های اسلامی بود. این مطالعه به روش ترکیبی و در دو مرحله انجام شد. در مرحله نخست، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی بر پایه الگوی سیه و شانون (۲۰۰۵) از نوع قرارداری، مؤلفه‌ها و گویه‌های اولیه پرسشنامه از آیات و روایات اسلامی استخراج شدند. در مرحله دوم، برای بررسی روایی و پایایی ابزار، پژوهش به روش پیمایشی و با نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای بر روی ۲۶۰ نفر از طلاب و دانشجویان انجام گرفت. روایی محتوایی ابزار با شاخص‌های  $CVR (0.99)$  و  $CVI (0.79)$  توسط پنج متخصص علوم اسلامی و روان‌شناسی تأیید شد. تحلیل عاملی اکتشافی، روایی سازه را با استخراج دو عامل «آداب باطنی مقدمات نماز» و «آداب باطنی مقارنات نماز» مورد بررسی قرار داد. ضریب آلفای کرونباخ کل ابزار  $0.888$  و ضریب دو نیمه‌سازی گاتمن  $0.867$  برآورد شد. یافته‌ها حاکی از آن است که این ابزار از اعتبار و روایی مطلوبی برخوردار بوده و قابلیت کاربرد در مطالعات علمی مربوط به آموزه‌های دینی نماز را داراست.

#### کلیدواژه‌ها

نماز، آداب باطنی، التزام عملی، منابع اسلامی، پرسشنامه، تحلیل عاملی.

\* دانشجوی کارشناسی ارشد روان‌شناسی، مؤسسه امام خمینی، قم، ایران. (ranjbar.hamed.psy@gmail.com)

\*\* استادیار گروه روان‌شناسی، مؤسسه امام خمینی، قم، ایران. (omidi.ahad@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۲)

□ حامد رنجبر، احدا میدی (۱۴۰۴). تبیین فرآیند ازدیاد نعمت از مسیر اخلاقی رضایت‌مندانه با توجه به آیه هفتم سوره ابراهیم، فصلنامه اخلاقی

## مقدمه

مفهوم عبادت و خضوع در برابر امر متعالی، که در شریعت اسلامی در قالب «نماز» به اوج و جامعیت خود می‌رسد، دارای پیشینه‌ی الهیاتی و تاریخی عمیق است. ریشه‌های این عبادت به پیش از خلقت انسان و در تسبیح و تقدیس فرشتگان برمی‌گردد (رضی، ۱۴۰۲، ص. ۳). استمرار این سنت در تمامی شرایع الهی نیز مؤید محوریت داشتن آن است، چنانکه نماز، به عنوان شیوه‌ای مشترک میان تمامی پیامبران نیز معرفی شده است (مجلسی، ۱۴۱۴، ج. ۸۲، ص. ۲۳۱). این پدیده به ادیان توحیدی محدود نبوده و وجود مناسک و آیین‌های پرستش در ادیان غیرالهی نظیر هندو، بودا و شینتو (کاپلن، ۲۰۲۴، ص. ۱۱۹)، علی‌رغم تفاوت‌های شکلی، فرضیه جهانی بودن و ماهیت بنیادین پرستش را در تجربه بشری تقویت می‌کند. این گستره تاریخی و فرادینی، نماز را به عنوان یکی از کهن‌ترین و جهانی‌ترین ساختارهای عبادی مطرح می‌سازد. در چارچوب فقه اسلامی نیز، جایگاه نماز به اندازه‌ای محوری است که وجوب آن حتی در شرایط حاد مانند جنگ یا غرق شدن نیز ساقط نمی‌شود (کوفی، ۱۴۰۹، ص. ۴۸). این تأکید مطلق، بر نقش بنیادین نماز در ابعاد فردی و اجتماعی دلالت داشته و آن را به عنوان یکی از مهم‌ترین عبادات مؤثر بر تربیت معنوی، آرامش روانی و سلامت جامعه معرفی می‌کند (سوزنو، ۲۰۲۴). در منابع دینی اسلام، نماز فراتر از یک عمل ظاهری، رابطه‌ای معنوی عمیق میان بنده و خالق دانسته می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱). چنین نمازی، با حضور قلب و اخلاص، به حقیقت عبادت نزدیک شده و فرد را در مسیر تقوا و پیراستگی درونی یاری می‌دهد. این نماز نه تنها مانع ارتکاب رفتارهای ناپسند است (عنکبوت، ۴۵)، بلکه آثار آن در رفتار و گفتار روزمره فرد نیز نمایان شده و او را به سوی تعالی اخلاقی سوق می‌دهد. نماز کامل، نمازی است که با رعایت همه آداب، به‌ویژه آداب باطنی، موجب تزکیه نفس، ارتقاء معنوی و سلامت روان می‌شود؛ نمازی که فرشتگان آن را با درخشندگی خاص به پیشگاه خداوند می‌برند و مورد پذیرش الهی قرار می‌گیرد (مظاهری و کیوانی، ۱۳۸۰).

در این میان، یکی از مفاهیمی که همواره مورد توجه بزرگان دین قرار داشته، التزام عملی به آداب باطنی نماز است (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۳۱۲). آداب باطنی به مجموعه‌ای از حالات درونی،

نگرش‌های قلبی و کیفیت‌های روانی اشاره دارد که در هنگام نماز در فرد حضور دارد و روح و باطن نماز را شکل می‌دهد. برخلاف آداب ظاهری که معطوف به حرکات فیزیکی‌اند، این آداب بر خشوع، اخلاص، تمرکز ذهنی، توجه به معانی اذکار و احساس اتصال عاشقانه با خداوند تأکید دارند. مؤلفه‌هایی که عامل اثرگذاری نماز بر تحول روانی و رشد معنوی‌اند. قرآن کریم نیز بر این بعد تأکید کرده و نمازگزاران خاشع را ستوده است (مؤمنون، ۲). تحقق آثار اخلاقی و تربیتی نماز، منوط به تحقق آداب باطنی در بطن آن است. التزام عملی به این آداب به معنای تعهد و تمرین مستمر برای حضور قلب و رعایت این اصول در نمازهای روزمره است. این آداب شامل مؤلفه‌های مقدماتی و مقارنات نماز است که در آیات و روایات به آن پرداخته شده و در منابع روایی به تفصیل آمده است (طوسی، ۱۳۹۰، ج. ۱، ص. ۳۲۶). این جنبه‌ها، افزون بر اهمیت دینی، از منظر روان‌شناختی نیز بر سلامت روان و ارتقاء معنویت تأثیرگذارند (پاداشی، ۱۳۹۷، ص. ۵۸). در این راستا، پژوهش‌هایی نظیر تحقیق اکبری معلم (۱۳۹۷) و صفری و همکاران (۱۳۹۳) رابطه معنادار معکوسی میان التزام به نماز و مشکلات روانی نشان داده‌اند. همچنین پژوهش چاوشی و همکاران (۱۳۸۷) تفاوت معناداری را در اهمیت دادن به نماز میان کارکنان دانشگاه و دیگر اقشار جامعه گزارش کرده‌اند.

رعایت این آداب همواره مورد توجه علمای اسلامی نیز بوده و در آثار آنان بازتاب یافته است. از جمله نخستین منابع می‌توان به "کتاب الصلاة" در اصول کافی شیخ کلینی، "فضائل الصلاة" و "مسائل الصلاة" شیخ صدوق، "اسرار الصلوة" شیخ مفید و "مصباح المتهجد" شیخ طوسی اشاره کرد. در ادامه، آثاری چون "آداب الصلاة" علامه مجلسی، "التنبيهات العلیه علی وظائف الصلاة القلبیه" شهید ثانی، "جامع السعادات" ملا محمد مهدی نراقی و "معراج السعاده" ملا احمد نراقی بر این میراث افزوده‌اند. در دوران معاصر نیز "اسرار الصلاة" ملکی تبریزی و "سر الصلاة" و "آداب الصلاة" امام خمینی، گواه تداوم این توجه در فقه شیعه هستند (رنجبر، ۱۴۰۳، ص. ۱۵). از سوی دیگر، پژوهش‌هایی برای سنجش جنبه‌های مختلف نماز انجام شده است؛ مانند پرسش‌نامه بیست‌گویه‌ای پناهی (۱۳۸۲) درباره تقید به

نماز، پرسش‌نامه پنجاه‌سؤالی انیسی و همکاران (۱۳۸۹) در زمینه نگرش و التزام عملی، آزمون حضور قلب رحیمی نداف (۱۳۹۴)، و ابزارهای زاهد بابلان و رجبی (۱۳۹۰) و نادمی و همکاران (۱۳۹۵) برای سنجش نگرش، رفتار و انگیزش مرتبط با نماز که همگی تلاش‌هایی برای سنجش ابعاد روان‌شناختی و اجتماعی نماز بوده‌اند.

با این حال، همان‌گونه که مشاهده می‌شود، خلأ وجود ابزاری که تمام ابعاد آداب باطنی نماز را مبتنی بر آموزه‌های اسلامی بسنجد، همچنان احساس می‌شود. از آن‌جا که رعایت دقیق این آداب، همچون مقدمات و مقارنات نماز، تأثیر مستقیمی بر انس با خداوند، رشد معنوی و قرب الهی فرد و جامعه دارد، طراحی چنین ابزاری ضروری است. همچنین، وجود ابزاری علمی و اسلامی برای ارزیابی میزان التزام عملی به آداب باطنی نماز، می‌تواند به توسعه مطالعات روان‌شناسی دین کمک کند. این ابزار می‌تواند پژوهشگران را در بررسی روابط میان التزام به نماز و متغیرهای روان‌شناختی مانند سلامت روان، خودکنترلی و معنویت یاری رساند. همچنین، می‌تواند راهنمای مشاوران دینی برای ارتقاء کیفیت نماز در جامعه و طراحی برنامه‌های آموزشی مؤثر باشد.

بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف طراحی و اعتباریابی پرسش‌نامه‌ای برای سنجش میزان التزام عملی به آداب باطنی نماز، گامی در جهت پر کردن این خلأ علمی و توسعه تحقیقات روان‌شناسی دین مبتنی بر آموزه‌های اسلامی برمی‌دارد. سؤال اصلی پژوهش نیز این است: آیا ابزار طراحی شده دارای روایی و اعتبار کافی برای سنجش میزان التزام عملی به آداب باطنی نماز است؟

### روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر هدف، در زمره تحقیقات بنیادی<sup>۱</sup> قرار دارد و با هدف توسعه دانش در زمینه آداب باطنی نماز انجام شده است. از نظر رویکرد، پژوهش به صورت ترکیبی (کیفی-کمی)<sup>۲</sup> طراحی شده

1. Fundamental Research

2. Qualitative-Quantitative

است. در بخش کیفی، ابتدا به بررسی ویژگی‌های آداب باطنی نماز در آیات و روایات پرداخته شد. داده‌های این بخش به روش تحلیل کیفی<sup>۱</sup> از نوع اسنادی<sup>۲</sup> گردآوری و بر اساس روش قراردادی سیه و شانون<sup>۳</sup> (۲۰۰۵) تحلیل شدند و سپس در مرحله کمی مورد سنجش و اعتبارسنجی قرار گرفتند. در این مرحله، با توجه به تنظیم پرسش‌نامه<sup>۴</sup> برای سنجش میزان التزام عملی به آداب باطنی نماز، از روش پیمایشی<sup>۵</sup> استفاده شد. ابتدا روایی پرسش‌نامه با نظر متخصصان دینی بررسی شد و سپس برای سنجش روایی سازه از تحلیل عاملی استفاده شد. جامعه آماری<sup>۶</sup> شامل کلیه دانشجویان-طلبه در سه مقطع تحصیلی کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری مؤسسه امام خمینی قم، در سال ۱۴۰۳ بودند. منطق انتخاب این جامعه خاص، ویژگی منحصر به فرد آزمودنی‌ها در تلفیق تحصیلات آکادمیک و حوزوی بود. از آنجایی که پرسش‌نامه حاضر به سنجش «آداب باطنی نماز» بر اساس منابع عمیق اسلامی می‌پردازد، انتخاب گروهی که هم با مفاهیم دقیق دینی آشنایی تخصصی دارند و هم با فضای پژوهش دانشگاهی مانوس هستند، بهترین تناسب را برای اعتباریابی اولیه این ابزار فراهم می‌کرد. بر اساس استعلام صورت‌گرفته از معاونت آموزشی مؤسسه، حجم تفریبی کل جامعه آماری در سال تحصیلی مذکور برابر با ۹۰۱ نفر بود. برای تعیین حجم نمونه، از روش نمونه‌گیری<sup>۷</sup> تصادفی طبقه‌ای<sup>۸</sup> استفاده شد تا نمایندگی متناسبی از هر مقطع تحصیلی بدست آید. بر این اساس، تعداد ۲۶۰ نفر به‌عنوان نمونه نهایی انتخاب شدند که شامل ۱۶۹ نفر از مقطع کارشناسی، ۶۰ نفر از مقطع کارشناسی ارشد و ۳۱ نفر

- 
1. Qualitative Content Analysis
  2. Documentary Research Method
  3. Sieh & Shannon
  4. Questionnaire
  5. Survey Method
  6. Statistical Population
  7. ampling
  8. Stratified Random Sampling

از مقطع دکتری بود. این تعداد نمونه، با توجه به توصیه‌های متخصصان برای تحلیل عاملی (نسبت ۵ تا ۱۰ نمونه به ازای هر گویه)، کفایت لازم برای این پژوهش را دارا بود (سرمد و دیگران، ۱۳۹۵).  
 برای تحلیل عاملی، با در نظر گرفتن هر گویه به‌عنوان یک متغیر و نسبت ۵ به ۱، حداقل ۱۲۵ نمونه لازم بود، اما در این پژوهش بیش از دو برابر آن (۲۶۰ نمونه) فراهم شد. آزمون KMO به میزان ۰/۸۵۸ نیز کفایت نمونه برای تحلیل عاملی را تأیید کرد. ترکیب جمعیتی آزمودنی‌ها شامل ۶۵ درصد کارشناسی، ۲۳ درصد کارشناسی ارشد و ۱۲ درصد دکتری بود. همچنین، ۶۰/۴ درصد از شرکت‌کنندگان متأهل و ۳۹/۶ درصد مجرد بودند.

### مراحل آماده‌سازی پرسش‌نامه

#### ۱. شناسایی و مطالعه منابع مرتبط با التزام عملی به آداب باطنی

برای جمع‌آوری اطلاعات و تدوین چارچوب مفهومی سازه «التزام عملی به آداب باطنی نماز»، از روش تحلیل محتوای کیفی از نوع اسنادی، مبتنی بر متون اسلامی استفاده گردید. فرآیند تحلیل در این بخش، شامل یک رویکرد چندلایه و هدفمند بود. در گام نخست، (طباطبایی، ۱۳۹۴)، از یک استراتژی دوگانه برای انتخاب منابع بهره گرفته شد. ابتدا، برای استخراج شاکله اصلی سازه، به منابع درجه «الف» مانند الکافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۲۶۶)، من لایحضره الفقیه (ابن بابویه، ج. ۲، ص. ۶۲۰) و تهذیب الاحکام (طوسی، ج. ۲، ص. ۳) تکیه شد. سپس، برای دستیابی به جامعیت مفهومی و اشباع نظری، منابع جامع‌تر رتبه «ب» و «ج» نظیر وسائل الشیعه، بحار الأنوار، امالی مفید و دعائم الاسلام نیز تحلیل شدند.

مرحله کلیدی پس از گردآوری روایات مرتبط، اعمال یک فیلتر اعتبارسنجی بر روی تک‌تک مستندات بود که با دو معیار ترکیبی انجام شد: (۱) اعتبار سندی و (۲) شهرت عملی و تلقی به قبول نزد فقهای متقدم. تنها روایاتی که حداقل یکی از این دو معیار اعتبار را دارا بودند، به عنوان داده‌های نهایی برای تحلیل انتخاب شدند. سپس با کدگذاری باز<sup>۱</sup>، مفاهیم مرتبط شناسایی و در قالب واژگان کلیدی

1. open coding

اولیه کدگذاری شدند. در ادامه، طی مرحله کدگذاری محوری<sup>۱</sup>، کدهای مشابه در دسته‌های معنایی یکسان گروه‌بندی شدند و ابعاد سازه اصلی با استفاده از تحلیل درون‌محتوایی و مفهومی، سازمان‌دهی گردید. به‌منظور دستیابی به چارچوب مفهومی منسجم، از تکنیک‌های مقایسه مستمر استفاده شد تا اطمینان حاصل شود که همه کدها با تعریف عملیاتی "التزام عملی به آداب باطنی" هماهنگ هستند. در نهایت، با استفاده از کدگذاری انتخابی<sup>۲</sup>، دو بعد اصلی «آداب باطنی مقدماتی نماز» و «آداب باطنی مقارنات نماز» از مجموع ۱۳ زیرمؤلفه استخراج شده اولیه، به‌عنوان ساختار نهایی سازه شناسایی و مبنای طراحی گویه‌ها قرار گرفتند.

## ۲. بررسی انطباق محتوای مستندات با مفاهیم

برای اطمینان از اینکه مؤلفه‌های تدوین‌شده به‌درستی، آداب باطنی نماز را می‌سنجند، از روش‌های معتبر روان‌سنجی استفاده شد. بر اساس توصیه‌های انجمن روان‌شناسی آمریکا و کمیته ملی آزمون‌های روانی (۱۹۸۵)، روایی محتوایی از جمله روش‌های اصلی ارزیابی است (گراث‌مارنات، ۱۳۹۸، ص. ۵۴). در این پژوهش، روایی محتوایی پرسش‌نامه در دو مرحله و با مشارکت کارشناسان علوم اسلامی و روان‌شناسی بررسی شد. در مرحله نخست، از پنج کارشناس حوزوی با تحصیلات عالی در روان‌شناسی درخواست شد تا میزان انطباق هر مؤلفه و خرده‌مؤلفه با مستندات دینی را در مقیاس چهاردرجه‌ای (۱-۲۵: بسیار کم؛ ۲۶-۵۰: کم؛ ۵۱-۷۵: زیاد؛ ۷۶-۱۰۰: خیلی زیاد) ارزیابی کنند. در مرحله دوم، از همین کارشناسان خواسته شد تا ضرورت هر بُعد، محور و مقوله را بر اساس مستندات دینی، در سه سطح (ضروری: نمره ۳؛ مفید ولی غیرضروری: نمره ۲؛ غیرضروری: نمره ۱) تعیین کنند. این فرایند به‌منظور اطمینان از انطباق مؤلفه‌ها با اهداف پژوهش صورت گرفت.

1. axial coding

2. selective coding

### ۳. طراحی گویه‌ها بر اساس مستندات اسلامی

برای تدوین گویه‌های<sup>۱</sup> پرسش‌نامه بر اساس مؤلفه‌های بدست آمده، اصول مهمی در نظر گرفته شد، از جمله: محدود کردن هر گویه به یک مفهوم، استفاده از ساده‌ترین عبارات، اجتناب از گزاره‌های منفی مضاعف، نمایندگی هر گویه برای یک احساس، طرز فکر یا عقیده (نه یک واقعیت) و پرهیز از توصیف‌های مبهم در بیان درجه یا مقدار. همچنین تعداد گویه‌های اولیه باید بیشتر از گویه‌های نهایی باشد، زیرا در مراحل بازبینی و تحلیل، احتمال حذف برخی گویه‌ها وجود دارد (هومن، ۱۳۶۹). بر این اساس، پرسش‌نامه اولیه با ۸۱ گویه طراحی شد و به پنج کارشناس علوم اسلامی و روان‌شناسی ارائه شد. این کارشناسان میزان ضرورت گویه‌ها (CVR)<sup>۲</sup> و میزان مطابقت آنها (CVI)<sup>۳</sup> را ارزیابی کردند.

### ۴. اجرای آزمایشی برای بررسی مقدمات

به منظور بررسی مقدماتی ویژگی‌های روان‌سنجی گویه‌ها، وضوح عبارات و اطمینان از قابل فهم بودن دستورالعمل پرسش‌نامه، یک مطالعه آزمایشی (پایلوت) مطابق با اصول ساخت ابزار انجام شد. این مطالعه بر روی یک نمونه اولیه متشکل از ۱۴۴ نفر اجرا گردید. این نمونه شامل دو گروه دانش پژوهان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام و نمازگزاران دراستان فارس و قم بود که به صورت آنلاین و از طریق شبکه‌های اجتماعی به روش نمونه‌گیری در دسترس<sup>۴</sup> در این پژوهش شرکت کردند. منطق به کارگیری این نمونه ترکیبی، بررسی مقدماتی دامنه پاسخ‌دهی و واریانس گویه‌ها بود. پیش‌بینی می‌شد که این دو گروه با سطوح دانش متفاوت، پاسخ‌های متنوعی به گویه‌ها بدهند و این تنوع به محقق اجازه داد تا اطمینان حاصل کند که گویه‌ها دچار سوگیری کف یا سقف<sup>۵</sup> نمی‌شوند و از

- 
1. Items
  2. Content Validity Ratio
  3. Content Validity Index
  4. Convenience Sampling
  5. floor/ceiling effects

پراکندگی مناسب برای تحلیل‌های آماری بعدی برخوردار هستند. در تحلیل داده‌های این مرحله، تمرکز اصلی بر محاسبه ضریب همبستگی هر گویه با نمره کل<sup>۱</sup> جهت ارزیابی قدرت تشخیص گویه‌ها و همچنین برآورد همسانی درونی اولیه ابزار با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ بود. بر اساس نتایج این تحلیل، گویه‌هایی که همبستگی پایینی با نمره کل داشتند یا پایایی کل ابزار را کاهش می‌دادند، برای نسخه نهایی پرسش‌نامه حذف یا مورد بازبینی قرار گرفتند.

#### ۵. بررسی روایی سازه

روایی سازه<sup>۲</sup> به‌عنوان یکی از پیچیده‌ترین و اساسی‌ترین انواع روایی در آزمون‌سازی شناخته می‌شود. بسیاری از پژوهشگران معتقدند سایر انواع روایی زیرمجموعه‌ای از روایی سازه هستند. برای تعیین روایی سازه، هیچ رویکرد منحصر به فردی وجود ندارد، اما تحلیل عاملی یکی از روش‌های مناسب به شمار می‌رود. این روش امکان شناسایی و ارزیابی نیرومندی نسبی ویژگی‌های مختلف روانی را فراهم می‌کند (گراث‌مارنات و دیگران، ۱۳۹۸). در این پژوهش، تحلیل عاملی اکتشافی<sup>۳</sup> به روش تحلیل اجزای اصلی<sup>۴</sup> و با استفاده از معیار ارزش ویژه<sup>۵</sup> بالاتر از یک انجام شد. همچنین، برای افزایش دقت، از چرخش متعامد به شیوه واریماکس<sup>۶</sup> استفاده شد.

#### ۶. بررسی اعتبار پرسش‌نامه

برای تعیین اعتبار<sup>۷</sup> پرسش‌نامه و کاهش خطای اندازه‌گیری، از روش‌های مختلفی استفاده شد. این

- 
1. Item-Total Correlation
  2. Construct Validity
  3. Exploratory Factor Analysis
  4. Principal Component Analysis
  5. Eigenvalue
  6. Varimax
  7. Reliability

روش‌ها شامل دو نیمه‌کردن آزمون و محاسبه ضریب آلفای کرونباخ بود. هدف اصلی بررسی اعتبار، افزایش میزان ثبات، دقت<sup>۱</sup> و قابلیت پیش‌بینی<sup>۲</sup> ابزار سنجش است. ضریب آلفای کرونباخ در این پژوهش به‌عنوان شاخصی برای همسانی درونی گویه‌ها محاسبه شد و نشان‌دهنده اعتبار بالای پرسش‌نامه بود (گراث‌مارنات و دیگران، ۱۳۹۸).

### یافته‌های پژوهش

در مرحله اول، دوم و سوم پژوهش، آیات و روایات معتبر مرتبط با آداب باطنی نماز از منابع فقهی و اخلاقی گردآوری شد. پس از تحلیل مفهومی این متون و ترکیب یافته‌ها، مؤلفه‌های اولیه‌ای برای آداب باطنی نماز استخراج شد. این مؤلفه‌ها توسط پژوهشگر یکپارچه‌سازی شده و ساختاری منسجم برای سنجش این ابعاد تدوین گردید. برای بررسی روایی محتوایی ابزار پژوهش، در دو سطح اقدام شد: نخست، روایی محتوایی مؤلفه‌های مفهومی و سپس روایی محتوایی گویه‌های پیشنهادی برای هر مؤلفه. برای این منظور، از نظر پنج متخصص در حوزه‌های روان‌شناسی و علوم اسلامی بهره گرفته شد. روایی محتوایی مؤلفه‌ها توسط متخصصان بررسی و تمامی ابعاد، محورها و مقوله‌های سازه نمره لازم را کسب نمودند.

در ارزیابی گویه‌ها، از دو شاخص متداول یعنی نسبت روایی محتوا (CVR) و شاخص روایی محتوا (CVI) استفاده شد. شاخص CVR برای سنجش میزان ضرورت گویه‌ها و شاخص CVI برای سنجش وضوح، تناسب و ارتباط گویه‌ها با مؤلفه‌های مربوطه به‌کار رفت. براساس جدول لاوشه، حداقل مقدار قابل قبول CVR برای پنج متخصص، ۰/۹۹ و برای CVI، ۰/۷۹ در نظر گرفته شد (فتحی‌آشتیانی و همکاران، ۱۳۹۵). در این مرحله، از مجموع ۸۱ گویه اولیه، ۲۵ گویه دارای شاخص CVR و CVI قابل قبول تشخیص داده شده و برای مرحله پایلوت انتخاب گردیدند. بنابراین، پرسش‌نامه از روایی محتوایی مناسب برخوردار بود. با این حال، در مرحله تحلیل عاملی اکتشافی، بر اساس ویژگی‌های آماری، تعداد گویه‌ها از ۲۵ به ۱۳ کاهش یافت. جزئیات مربوط به تحلیل عاملی و

1. Accuracy

2. Predictability

انتخاب نهایی گویه‌ها در بخش مربوط گزارش شده در مرحله چهارم، پیش‌نویس اولیه پرسش‌نامه پیش از تهیه نسخه نهایی به‌صورت آزمایشی اجرا شد تا کارایی ابزار سنجش مورد ارزیابی قرار گیرد. اجرای آزمایشی، امکان اصلاح و بهینه‌سازی ساختار و محتوای ابزار را فراهم کرد (حافظنیا، ۱۳۸۱، ص. ۱۱۳۴). در این مرحله، پرسش‌نامه بر روی نمونه‌ای ۱۴۴ نفری اجرا شد و داده‌های حاصل با استفاده از روش‌های آماری تحلیل گردید. برای بررسی کیفیت گویه‌ها، شاخص‌های آماری توصیفی، ضرایب همبستگی هر گویه با نمره کل آزمون، و ملاک‌های مرتبط با افتراق محاسبه شد. گویه‌هایی که از نظر آماری فاقد افتراق و اعتبار کافی بودند، حذف شدند. در گام بعد، پایایی ابزار از طریق روش دو نیمه‌سازی گاتمن و آلفای کرونباخ سنجیده شد. ضریب آلفای کرونباخ برای کل پرسش‌نامه ۰/۸۸۸ و ضریب گاتمن ۰/۸۶۷ برآورد شد که بیانگر پایایی مطلوب ابزار است. همچنین تحلیل عاملی اکتشافی با روش مؤلفه‌های اصلی انجام شد که منجر به شناسایی دو عامل معنادار گردید. این عوامل با نمره کل پرسش‌نامه همبستگی بالایی داشتند (به ترتیب ۰/۹۵۰ و ۰/۸۵۹).

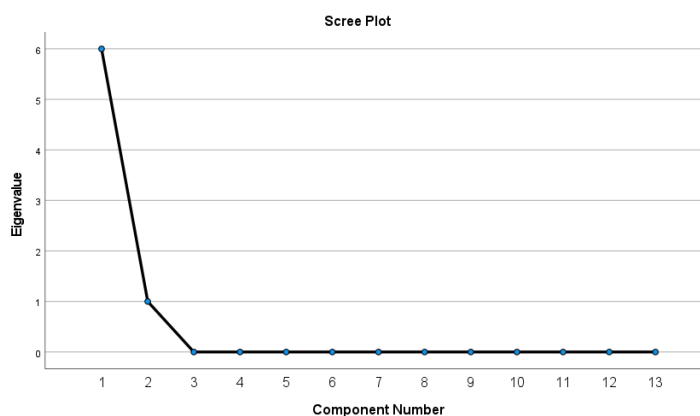
در مرحله بعد، نسخه نهایی پرسش‌نامه برای تحلیل عاملی مجدد، بر روی نمونه‌ای شامل ۲۶۰ آزمودنی اجرا شد. این تعداد با توجه به تعداد گویه‌ها (حداقل ۵ تا ۱۰ برابر گویه‌ها) برای کاهش خطای اندازه‌گیری و تقویت دقت اعتبارسنجی مناسب بود. پیش از انجام تحلیل عاملی، شاخص  $KMO$  برای سنجش کفایت نمونه و آزمون کرویت بارتلت برای بررسی همبستگی بین متغیرها محاسبه شد (نتایج در جدول ۱ گزارش شده است). نتایج این آزمون‌ها بیانگر کفایت داده‌ها برای تحلیل عاملی بودند.

جدول ۱: آزمون بارتلت و کفایت نمونه‌برداری

آزمون بارتلت و کفایت نمونه‌برداری		
۰/۹۳۶	کفایت نمونه‌برداری به روش $KMO$	
۱۷۲۲/۰۲۶	خی دو	آزمون کرویت بارتلت
۷۸	درجه آزادی	
۰/۰۰۰	سطح معناداری.	

مطابق جدول فوق (۱) در این پژوهش، شاخص  $KMO^1$  برای سنجش کفایت نمونه برداری برابر با (۰/۹۳۶) ارزیابی گردید که بسیار بالاتر از حدقابل قبول (۰/۶۰) است. این مقدار نشان‌دهنده کفایت حجم مناسب نمونه برای اجرای تحلیل عاملی است. همچنین، نتایج آزمون کرویت به مقدار  $\chi^2$  برابر با (۱۷۲۲/۰۲۶)، درجه آزادی<sup>۳</sup> (۷۸)، و سطح معناداری<sup>۴</sup> (۰/۰۰۰) است که بیانگر معنادار بودن ماتریس همبستگی‌ها و مناسب بودن داده‌ها برای تحلیل عاملی است.

برای تحلیل عاملی اکتشافی<sup>۵</sup> از روش مولفه‌های اصلی همراه با چرخش واریماکس و بهنجارسازی کایزر استفاده شد. شاخص عامل‌ها، ارزش ویژه برابر با یک یا بیشتر در نظر گرفته شده است. نمایش نتایج یافته‌های مقادیر ویژه متغیرها و تعداد عامل‌های تولید شده با استفاده از طرح اسکری پلات<sup>۶</sup> (نمودار ۱) ارائه شده است. این نتایج نشانگر این است که شرایط لازم برای شناسایی عوامل زیربنایی<sup>۷</sup> وجود دارد.



نمودار ۱: نمودار اسکری پلات

1. Kaiser-Meyer-Olkin
2. Chi-Square
3. Degrees of Freedom
4. Significance Level
5. Exploratory Factor Analysis - EFA
6. Scree Plot
7. Underlying Factors

برای تعیین تعداد عوامل، از نمودار اسکری (نمودار ۱) و معیار ارزش ویژه بالاتر از یک استفاده شد. در نمودار اسکری، محور عمودی ارزش ویژه<sup>۱</sup> و محور افقی تعداد مؤلفه‌ها را نمایش می‌دهد. در این نمودار، تغییر شیب خط به عنوان محل توقف استخراج مؤلفه‌ها شناخته می‌شود (کلاتری، ۱۳۸۵، ص. ۳۰۷). همانطور که مشاهده می‌شود، یک شکستگی یا «آرنج» واضح پس از عامل دوم وجود دارد و شیب نمودار پس از آن به شدت ملایم می‌شود. بر اساس همین قانون آرنج و همچنین با توجه به اینکه تنها دو عامل دارای ارزش ویژه بالاتر از یک بودند، تصمیم به استخراج دو عامل گرفته شد. عامل سوم دارای ارزش ویژه کمتر از ۱ بود و از نظر مفهومی نیز قابل تفسیر نبود، لذا از تحلیل کنار گذاشته شد.

جدول ۱: عامل‌ها و توصیف واریانس کل

عامل	مقادیر (ارزش‌های) ویژه اولیه			مجموعه ضرایب فاکتورهای چرخش داده نشده			مجموعه ضرایب فاکتورهای چرخش داده شده		
	واریانس کل	درصد واریانس	درصد تجمعی	واریانس کل	درصد واریانس	درصد تجمعی	واریانس کل	درصد واریانس	درصد تجمعی
۱	۶٫۵۴۹	۵۰٫۳۷۶	۵۰٫۳۷۶	۵٫۳۷۶	۵۰٫۳۷۶	۵۰٫۳۷۶	۵٫۷۸۰	۴۴٫۴۶۰	۴۴٫۴۶۰
۲	۱٫۰۳۵	۷٫۹۶۴	۵۸٫۳۴۰	۷٫۹۶۴	۵۸٫۳۴۰	۵۸٫۳۴۰	۱٫۸۰۴	۱۳٫۸۸۰	۵۸٫۳۴۰

همانطور که در جدول ۲ نشان داده شده است، تنها دو عامل دارای ارزش ویژه بالاتر از ۱ بودند. عامل اول با ارزش ویژه (۶٫۵۴۹) و عامل دوم با ارزش ویژه (۱٫۰۳۵)، به ترتیب (۴۴٫۴۶۰) و (۱۳٫۸۸۰) از واریانس کل را تبیین می‌کنند و در مجموع (۵۸٫۳۴۰) از واریانس کل را پوشش می‌دهند. در این پژوهش، گویه‌هایی که بار عاملی آن‌ها پس از چرخش واریماکس، بیش از (۰٫۳۰) بود، حفظ شدند (کلاتری، ۱۳۸۲). برخی از گویه‌ها که دارای بار عاملی متقاطع بودند، بر اساس تناسب محتوایی به عامل مرتبط‌تر تخصیص داده شدند. در نهایت، از گویه‌هایی که وارد تحلیل عاملی شده بودند، تعدادی حذف و پرسش‌نامه نهایی با ۱۳ گویه نهایی شکل گرفت. همان‌طور که در جدول ۳ مشخص است، عامل اول با عنوان «آداب باطنی مقارنات نماز» شامل ۹ گویه و عامل دوم با عنوان «آداب

1. Eigenvalue

باطنی مقدمات نماز» شامل ۴ گویه می‌باشد.

جدول ۳: ماتریس عوامل به همراه گویه‌ها و بار عاملی پرسش‌نامه التزام عملی به آداب باطنی نماز

عامل اول آداب باطنی مقارنات نماز			
بارعاملی	شماره گویه	بار عاملی	شماره گویه
۰٫۶۴۵	۲۱	۰٫۷۵۱	۳۸
۰٫۶۷۵	۲۳	۰٫۷۸۱	۴۳
۰٫۷۱۴	۳۱	۰٫۶۶۳	۴۴
۰٫۸۰۰	۳۴	۰٫۷۸۷	۴۶
۰٫۸۰۰	۳۷		
عامل دوم آداب باطنی مقدمات نماز			
بارعاملی	شماره گویه	بار عاملی	شماره گویه
۰٫۹۱۰	۴	۰٫۴۸۴	۱۲
۰٫۴۳۷	۷	۰٫۶۰۸	۱۷

گویه‌های که بار عاملی مناسب کسب نکردند از پرسشنامه حذف گردیدند و عامل اول شامل ۹ گویه و عامل دوم شامل ۴ گویه بار عاملی مناسب برای قرار گرفتن در پرسشنامه را بدست آوردند. بنابراین، ۲ عامل نهایی استخراج شد که به ترتیب به "آداب باطنی مقارنات نماز" و "آداب باطنی مقدمات نماز" اشاره دارند. همچنین در مرحله بررسی روایی سازه، همبستگی<sup>۱</sup> میان عوامل و همچنین عوامل با نمره کل مورد تحلیل قرار گرفت که در جدول زیر (۴) قابل مشاهده است.

جدول ۴: همبستگی عامل با همدیگر و با نمره کل

عامل‌ها	عامل اول	عامل دوم	نمره کل پرسش‌نامه
آداب باطنی مقارنات نماز	۱	۰٫۶۹۴	۰٫۹۷۴
آداب باطنی مقدمات نماز	۰٫۶۹۴	۱	۰٫۸۴۰
نمره کل آداب باطنی	۰٫۸۴۰	۰٫۹۷۴	۱

نتایج جدول (۴) نشان داد که همبستگی میان هر عامل با نمره کل، در سطح (۰/۰۱) معنادار است و مقدار همبستگی هر عامل با نمره کل، بیشتر از همبستگی میان خود عوامل است که این موضوع از معیارهای مناسب بودن عامل‌های بدست آمده محسوب می‌شود (نادری و سیف‌نراقی، ۱۳۸۵). همچنین برای سنجش میزان اعتبار داده‌های پرسش‌نامه التزام عملی به آداب باطنی نماز، از روش‌های دو نیمه سازی و ضریب اسپیرمن - براون استفاده شد که در جدول زیر (۶) بیان شده است.

جدول ۵: تحلیل داده‌های اعتبار پرسش‌نامه التزام عملی به آداب باطنی نماز

۰/۷۸۲	۷ گویه	نیمه اول	آلفای کرونباخ
۰/۸۹۷	۶ گویه	نیمه دوم	
۰/۸۱۱	همبستگی بین دو فرم		
۰/۸۹۶	تساوی تعداد گویه‌ها	ضریب اسپیرمن - براون	
۰/۸۹۶	عدم تساوی تعداد گویه‌ها		
۰/۸۹۶	ضریب دو نیمه سازی گاتمن		

همان‌طور که در جدول (۵) درج شده است، آلفای کرونباخ نیمه اول گویه‌ها با تعداد ۷ گویه برابر با (۰/۷۸۲) و آلفای کرونباخ نیمه دوم با ۶ گویه برابر با (۰/۸۹۷)، همبستگی بین دو فرم مساوی با (\*\*۰/۸۱۱) می‌باشد. ضریب اسپیرمن - براون<sup>۱</sup> نیز مساوی با (۰/۸۹۶) و همچنین ضریب دو نیمه‌سازی آن گاتمن<sup>۲</sup> برابر با (۰/۸۹۶) است. با توجه به داده‌هایی که از جدول بالا به دست آمده مشخص گردید که پرسش‌نامه التزام عملی به آداب باطنی نماز از اعتبار بالایی برخوردار می‌باشد. همچنین ضرایب آلفای کرونباخ عامل‌های پرسش‌نامه التزام عملی به آداب باطنی نماز نیز سنجیده شد که در جدول زیر (۶) نتایج آن گزارش شده است.

1. Spearman-Brown Coefficient

2. Guttman Split-Half Reliability

جدول ۶: ضرایب آلفای کرونیباخ عامل‌های پرسش‌نامه التزام عملی به آداب باطنی نماز

عامل‌ها	تعداد آزمودنی	تعداد گویه	ضریب آلفای کرونیباخ
عامل اول آداب باطنی مقارنات نماز	۲۶۰	۹	۰/۶۵۲
عامل دوم آداب باطنی مقدمات نماز	۲۶۰	۴	۰/۹۶۷
کل پرسش‌نامه	۲۶۰	۱۳	۰/۶۶۳

جدول (۶) ضرایب آلفای کرونیباخ را برای کل پرسش‌نامه و هر یک از عوامل گزارش می‌دهد. ضریب آلفای کرونیباخ برای کل پرسش‌نامه (۰/۶۶۳)، برای عامل آداب باطنی مقارنات نماز (۰/۶۵۲) برای عامل آداب باطنی مقدمات نماز (۰/۹۶۷)، محاسبه شده است. بر اساس دیدگاه متخصصان، ضریب آلفای بالاتر از (۰/۶۰) مناسب ارزیابی می‌شود (فتحی آشتیانی و همکاران، ۱۳۹۵). بر این اساس، تمامی عوامل پرسش‌نامه شرایط مطلوب را دارا بوده و اعتبار مناسبی دارند.

## نتیجه‌گیری

همان‌طور که بیان شد، هدف اصلی این پژوهش، ساخت و اعتباریابی پرسش‌نامه‌ای برای سنجش التزام عملی به آداب باطنی نماز بر اساس منابع اسلامی بود. این پرسش‌نامه با هدف ارائه ابزاری معتبر و علمی برای ارزیابی میزان پایبندی افراد به آداب باطنی نماز طراحی شد. در این راستا برای پاسخ به پرسش اول پژوهش، از روش‌های روایی محتوا و روایی سازه استفاده شد.

در بخش روایی محتوا، از نظرات پنج کارشناس متخصص در حوزه‌های علوم اسلامی و روان‌شناسی بهره‌گرفته شد. این کارشناسان با استفاده از شاخص‌های CVR (نسبت روایی محتوا) و CVI (شاخص روایی محتوا)، محتوای پرسش‌نامه را ارزیابی کردند. نتایج نشان داد که تمامی گویه‌ها با داشتن مقادیر مناسب، از روایی محتوایی قابل‌قبولی برخوردار بودند. این امر نشان‌دهنده آن است که گویه‌های پرسش‌نامه به‌طور دقیق و متناسب با اهداف پژوهش طراحی شده‌اند و می‌توانند به‌عنوان ابزاری معتبر برای سنجش التزام عملی به آداب باطنی نماز مورد استفاده قرار گیرند.

در بخش روایی سازه نیز، از روش همسانی درونی و تحلیل عاملی استفاده شد. برای بررسی همسانی درونی، همبستگی تک‌تک گویه‌ها و عوامل با نمره کل آزمون محاسبه شد. نتایج نشان داد که تمامی گویه‌ها و عوامل دارای همبستگی مناسب و لازم با نمره کل بودند، که این موضوع نشان‌دهنده هماهنگی درونی مناسب پرسش‌نامه است. همچنین، برای بررسی روایی سازه به روش تحلیل عاملی، از تحلیل عاملی اکتشافی با روش تحلیل مؤلفه‌های اصلی و چرخش واریماکس استفاده شد. نتایج تحلیل عاملی نشان داد که دو عامل اصلی با عنوان‌های «آداب باطنی مقدمات نماز» و «آداب باطنی مقارنات نماز» استخراج شدند که در مجموع مقدار مناسبی از واریانس کل را تبیین می‌کنند. این دو عامل به‌طور معناداری با نمره کل پرسش‌نامه همبستگی داشتند، که نشان‌دهنده ساختار عاملی مناسب پرسش‌نامه است. اعتبار این آزمون نیز با روش دونیمه‌سازی و ضریب آلفای کرونباخ مورد ارزیابی قرار گرفت که نتایج نشانگر اعتبار مناسب پرسش‌نامه التزام عملی به آداب باطنی نماز بود. و همه این‌ها حاکی از ثبات،

اعتبار، قابلیت پیش‌بینی و دقت این ابزار است؛ در نتیجه این مقیاس برای سنجش التزام عملی به آداب باطنی نماز در افراد، ابزاری مناسب و بامعنا به شمار می‌رود.

آداب باطنی نماز به‌عنوان یکی از عمیق‌ترین و ظریف‌ترین ابعاد نماز کامل، نقش اساسی در دستیابی به کمال معنوی نماز و اثرگذاری آن در تحول روانی و معنوی نمازگزار ایفا می‌کند. آداب باطنی که شامل حالات درونی و نگرش‌های قلبی فرد در هنگام نماز است، در واقع نمایانگر جوهره حقیقی نماز به‌عنوان یک عبادت عاشقانه و ارتباط مستقیم با خداوند است. برخلاف آداب ظاهری که بیشتر بر حرکات و اعمال بیرونی تمرکز دارد، آداب باطنی با کیفیت درونی و میزان حضور قلب نمازگزار در ارتباط است. آداب باطنی شامل عناصری چون خشوع، اخلاص، تمرکز، و توجه به معانی کلمات و آیات قرآنی است که در لحظه‌به‌لحظه نماز باید در ذهن و قلب نمازگزار جای گیرد تا وی به معنای واقعی نماز دست یابد. همانطور که بیان شد در بحث آداب باطنی ما شاهد آدابی هستیم که به حقیقت و ملکوت و باطن نماز مرتبط است و به نوعی روح نماز تلقی می‌شود (امام‌خمینی، ۱۴۰۰، ص. ۴۲۷). ولذا در قرآن کریم مومنان را با صفت خشوع در نماز معرفی می‌کند که یکی از مولفه‌های آداب باطنی نماز است. اساساً علت خشوع در اعضا و خشوع ظاهری خشوع در قلب است؛ لذا در روایتی وقتی جوانی در نماز آداب ظاهری نماز را رعایت نمی‌کرد پیامبر اکرم ﷺ فرمودند اگر دلش خاشع بود اعضای بدنش نیز خاشع بودند (ابن حیون، ج. ۲، ص. ۳۵۱).

آداب باطنی مقدماتی نماز، به‌منزله بخشی از ساختار معنوی نماز، نقش بنیادینی در آمادگی روانی و معنوی نمازگزار برای ورود به ساحت قدسی نماز ایفا می‌کند. این آداب که شامل اموری نظیر نیت، وضو، اذان و اقامه هستند، نه‌فقط مقدمه‌ای برای عمل عبادی، بلکه ابزارهایی برای جهت‌دهی باطن و تمرکز قلبی بر حقیقت بندگی‌اند. برای نمونه، در سیره معصومان ﷺ نقل شده که امام علی ﷺ هنگام وضو حالشان دگرگون می‌شد. وقتی علت را جویا شدند، فرمودند: «آیا نمی‌دانید در برابر چه کسی می‌خواهم بایستم؟» (مجلسی، ۱۴۱۴، ج. ۴۶، ص. ۱۷۴). این روایت نشان‌دهنده‌ی آن است که وضو، تنها

عمل فقهی نیست بلکه نمادی از ورود به آستانه حضور الهی است و توجه قلبی در آن اهمیت بنیادین دارد. در گویه ۱ نیز به همین معنا اشاره شده است: «موقع وضوگرفتن برای نماز، دعاهای وارده شده را با حضور قلب می‌خوانم»؛ گویشی که نشان‌دهنده آگاهی درونی از این آمادگی معنوی است. اذان و اقامه نیز، برخلاف تصور شکلی بودن، از منظر روایات با باطنی از توجه، خشوع و اظهار بندگی همراه‌اند. روایت معروفی می‌فرماید: «بالا بردن دست‌ها هنگام اذان نشانه التماس و بی‌کسی و زاری است؛ خداوند دوست دارد بنده‌اش در هنگام نیایش به حال زاری باشد» (ابن بابویه، ۱۹۶۶، ج. ۱، ص. ۲۴۶). این معنا در گویه ۲ منعکس است: «موقع خواندن نماز، اذان و اقامه را با حضور قلب و توجه به معانی آن می‌گوییم»، که ناظر به حالت درونی و معنوی نمازگزار در این مرحله است. در روایت دیگری، پیامبر اسلام ﷺ برای ایجاد حضور قلب در نماز، فرمودند: «نماز بخوان چنان‌که گویی آخرین نماز توست» (ابن بابویه، الامالی، ص. ۳۲۹). این نگاه، نشانه‌ای از عمق آگاهی نسبت به فانی بودن دنیا و ارزش زمان حال در ارتباط با خداست و در گویه ۳ بازتاب دارد: «برای حضور قلب بیشتر در نماز، به این فکر می‌کنم که آخرین نمازی است که در دنیا می‌خوانم». از سوی دیگر، گویه ۴ ناظر به مرتبه‌ای متعالی از نیت‌گذاری است: «حتی اگر بهشت و جهنمی در کار نبود، برای رضای خدا نماز می‌خواندم». این دیدگاه، خود از سنخ آداب باطنی مقدماتی است؛ زیرا نشان‌دهنده خلوص نیت است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «دوست دارم مرد مؤمنی را که وقتی در نماز واجبی ایستاد، قلباً به سوی خدا توجه کند و دلش را به امور دنیوی مشغول نسازد. اگر چنین کند، خداوند نیز به او توجه می‌کند و قلوب مؤمنان را از روی محبت به سوی او سوق می‌دهد» (اکلینی، ۱۴۲۹، ج. ۳، ص. ۵۳). همچنین، در روایت دیگری آمده است: «نیت باید در بالاترین درجات خلوص باشد تا عبادت به مقام مقبول برسد» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۲۴۶).

بنابراین، آداب باطنی مقدماتی، تنها اعمالی ظاهری نیستند، بلکه شرایطی ذهنی و قلبی را فراهم می‌آورند که نماز را از یک رفتار مکانیکی به تجربه‌ای وجودی و روحانی بدل می‌سازند. این آداب

موجب تمرکز، آمادگی روانی، افزایش خلوص نیت و کاهش اشتغالات ذهنی می‌شوند و در نهایت، تحقق هدف نهایی نماز، یعنی ارتباطی خالصانه با خداوند متعال را ممکن می‌سازند.

آداب باطنی مقارنات نماز، به آن دسته از ابعاد درونی و روحی نماز گفته می‌شود که ناظر به توجه قلبی، خشوع، خضوع، و تأمل در معانی اعمال و اذکار در متن نماز هستند. در متون اسلامی، این آداب بخش مهمی از کیفیت معنوی نماز را شکل می‌دهند و معیار قبولی و اثرگذاری آن دانسته شده‌اند. در آغاز نماز، یکی از نخستین مواضع توجه باطنی، تکبیره الاحرام است. روایات، بر کیفیت درونی این لحظه تأکید فراوان دارند. در حدیثی آمده است که بلندکردن دست‌ها هنگام تکبیر، نشانه‌ی التماس، بی‌کسی و زاری بنده در پیشگاه پروردگار است. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «خداوند دوست دارد که بنده‌اش هنگام نیایش و یادکردن او، به حال درماندگی و زاری و درخواست باشد. بالا بردن دست‌ها نوعی توجه و حضور قلب را در سخنی که انسان می‌گوید و کاری که قصد آن را دارد، نشان می‌دهد» (ابن بابویه، ۱۹۶۶، ج. ۱، ص. ۲۴۶). این حالت در گویه ۵ بازتاب یافته است: «به هنگام تکبیره الاحرام، حالت خوف و خضوع بر من حاکم می‌شود».

در ادامه‌ی نماز، قرائت حمد و سوره نیز از نقاط عطف توجه باطنی محسوب می‌شود. روایات ما را به درنگ در معانی آیات و گفتگو با پروردگار در متن قرائت فراخوانده‌اند. چنان‌که امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «هرگاه بر آیه‌ای گذشتی که در آن از بهشت یاد شده است، از خداوند بهشت بخواه و هرگاه بر آیه‌ای گذشتی که در آن از دوزخ یاد شده است، از دوزخ به خدا پناه ببر» (ری‌شهری، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۳۹۵). این معنا در گویه ۶ نمود یافته است: «حمد و سوره را با توجه کامل و تأمل در معانی آن می‌خوانم». در رکوع نماز نیز، توجه قلبی به عظمت الهی مورد تأکید روایات است. حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام درباره تأویل مساوی‌نگه‌داشتن گردن با کمر در رکوع فرمودند: «این بدان معناست که انسان به خدا ایمان دارد، هرچند خداوند گردنش را بزند» (ابن بابویه، ۱۹۶۶، ج. ۲، ص. ۵۹). این تعبیر ناظر به تسلیم محض در برابر ربوبیت خداوند است، که در گویه ۷ بازتاب یافته: «در هنگام

رکوع، بزرگی خداوند را احساس می‌کنم». همچنین، توجه در ذکرهای رکوع نیز اهمیت دارد، چنان‌که در گویه ۸ آمده است: «ذکرهای رکوع را با توجه و تأمل در معانی آنها بیان می‌کنم». در مرحله‌ی سجده، آیات و روایات متعددی بر اوج خضوع و ذلت انسان در برابر پروردگار دلالت دارند. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «وقتی سجده می‌کنی، همانند یک متواضع ذلیل برای خداوند سجده کن، که می‌داند خدا او را از خاکی آفریده که بنی‌آدم آن را لگد می‌زنند» (جعفر بن محمد، ۱۴۰۰، ص. ۹۲). این حس عمیق، در گویه ۹ بازتاب یافته است: «ذکرهای سجده را با توجه و تأمل در معانی آنها بیان می‌کنم» و در گویه ۱۰: «در حالت سجده، عظمت خداوند و کوچکی خودم را احساس می‌کنم». توجه باطنی به نماز در سلام پایانی نیز اهمیت دارد که در گویه ۱۱ آمده است: «در هنگام سلام نماز، به معنای آن توجه قلبی دارم». این مرحله، پایان ظاهر نماز و در عین حال شروع توجه قلبی به استمرار ارتباط با خداوند است. در نهایت هم، آنچه در همه مراحل نماز نقش محوری دارد، حضور قلب است. این حضور، معیار قبولی نماز و میزان اثرگذاری آن در نفس انسان دانسته شده است. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «از نماز انسان، نصفش، ثلثش، ربعش یا خمسش بالا برده می‌شود، و آن مقداری از نماز که توجه قلبی داشته باشد، بالا برده می‌شود» (امام‌رضا، ۱۳۹۰، ص. ۷۰). این معنا در گویه ۱۲ و ۱۳ بازتاب یافته است: «سعی می‌کنم در تمام مراحل نماز، حضور قلبم را حفظ کنم» و «در تمامی مراحل نماز، عظمت خداوند و حقارت خود را نسبت به او احساس می‌کنم».

برآیند تحلیل‌ها نشان می‌دهد که آداب باطنی نماز، اعم از مقدماتی و مقارناتی، می‌تواند نقش مؤثری در جهت‌دهی به نگرش و رفتار دیندارانه افراد داشته باشد. این آداب نه تنها بُعد معنوی عبادت را عمق می‌بخشند، بلکه با برانگیختن سطوحی از خودآگاهی، خشوع، و حضور ذهن، می‌توانند به شکل‌گیری تجربه‌ای عاطفی و درونی از ارتباط با خداوند بینجامند بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که دو عامل شناسایی شده در این مطالعه، نه فقط از اعتبار روان‌سنجی مناسبی برخوردارند، بلکه از پشتوانه نظری و معرفتی قابل دفاعی نیز بهره‌مندند که می‌توانند در پژوهش‌های آتی و کاربردهای

تربیتی و دینی به جهت ارزیابی و سنجش میزان تقید افراد به آداب باطنی نماز مورد استفاده قرار گیرند.

### محدودیت‌ها و پیشنهادها

این پژوهش، با توجه به ماهیت اسلامی-روانشناختی خود و تمرکز آن بر طراحی و اعتباریابی پرسش‌نامه آداب باطنی نماز، با چالش‌هایی مواجه بود. یکی از محدودیت‌های این پژوهش، جامعه آماری پژوهش شامل افراد مذهبی بوده و امکان بررسی این موضوع در میان گروه‌های غیرمذهبی فراهم نشده است، برای پژوهش‌های آینده، پیشنهاد می‌شود جامعه نمونه‌ای گسترده‌تر و متنوع‌تر شامل گروه‌های غیرمذهبی و افرادی با تفاوت‌های جنسی، سنی، فرهنگی و قومی مورد استفاده قرار گیرد تا نتایج به دست آمده جامع‌تر و تعمیم‌پذیرتر باشند. همچنین، بررسی تأثیر آداب باطنی نماز بر متغیرهایی نظیر سلامت روان، استرس، و عملکرد اجتماعی می‌تواند دیدگاه‌های جدیدی درباره نقش و اهمیت این آداب ارائه دهد. همچنین، این پرسش‌نامه می‌تواند به مشاوران دینی و مربیان مذهبی کمک کند تا برنامه‌های آموزشی مؤثری برای بهبود کیفیت نماز در میان نمازگزاران طراحی کنند. در نهایت، طراحی بسته‌های آموزشی تربیتی مبتنی بر آداب باطنی نماز و انجام مداخلات آموزشی نیز می‌تواند به بهبود کیفیت اقامه نماز و ارتقای سلامت معنوی جامعه منجر شود.

## منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۸۶). ترجمه مهدی الهی‌قمشه‌ای. تهران: انتشارات دانش.
۲. اکبری معلم، رضاعلی (۱۳۹۷). «رابطه پابندی به نماز و سلامت روان در کارکنان شرکت ایران خودرو در غرب تهران». مجله دین و سلامت، ۲ (۲)، ۲۹-۴۲.
۳. انیسی، جعفر، نویدی، احد، و نژاد، اعظم حسینی (۱۳۸۹). «ساخت و تعیین روایی و اعتبار مقیاس نگرش و التزام عملی به نماز». علوم رفتاری، ۴ (۴)، پیاپی ۱۴.
۴. پاداشی، مسعود و معصومی، معصومعلی (۱۳۹۷). «بررسی رابطه گرایش و التزام عملی به نماز و سلامت روان». معارف فقه علوی، ویژه‌نامه همایش ملی نماز، تعالی فردی و اجتماعی، سال چهارم، اردیبهشت.
۵. پناهی، علی احمد (۱۳۸۷). «نقش نماز در آرامش روان». روان‌شناسی و دین، ۱، دی.
۶. تورندایک، رابرت لد (۱۳۶۹). روان‌سنجی کاربردی. ترجمه حیدرعلی هومن. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. توکلی، رسول، و سجادی، جمال‌الدین (۱۳۹۷). «آثار تربیتی فردی و اجتماعی نماز در قرآن». معرفت، ۲۰ (۲۵۴)، ویژه علوم تربیتی، بهمن.
۸. جعفری، اسماعیل، و چراغی، سعید (۱۴۰۲). نماز و جایگاه آداب باطنی آن در تعالی بشر. قم: مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا (ع)، اسلام پژوهان، ۱۰ (۲۷)، پاییز.
۹. چاوشی، اکبر یانی و همکاران (۱۳۸۷). «بررسی رابطه نماز با جهت‌گیری مذهبی و سلامت روان». علوم رفتاری، ۲ (پیاپی ۴).
۱۰. حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۱). مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی. ویراست دوم. تهران: سمت.
۱۱. حسن‌زاده، رمضان (۱۴۰۰). روش‌های تحقیق در علوم رفتاری. ویراست دوم. تهران: ساوالان.

۱۲. حائری‌پور، محمدمهدی (۱۳۹۲). آداب نماز. تهران: معراج، ستاد اقامه نماز.
۱۳. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). آداب الصلاة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۱۴. خمینی، روح‌الله (۱۴۲۹). سر الصلاة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۱۵. خمینی، روح‌الله (۱۴۰۰). شرح چهل حدیث. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۱۶. دلاور، علی (۱۳۸۰). مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی. ویراست دوم. تهران: رشد.
۱۷. دلاور، علی (۱۴۰۰). روش تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی. ویراست پنجم. تهران: ویرایش.
۱۸. رفیعی‌محمدی، ناصر، و انصاری، علیرضا (۱۳۹۸). «علل و ریشه‌های دین‌گریزی». پژوهش‌نامه تبلیغ اسلامی، ۱ (۱)، ۴۹-۶۳.
۱۹. رنجبر (۱۴۰۳). ساخت و اعتباریابی پرسش‌نامه نماز مطلوب. قم: حوزه علمیه.
۲۰. زاهد بابلان، عادل، و رجیبی، سوران (۱۳۹۱). «ساخت و بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی پرسش‌نامه جذب به نماز در دانش‌آموزان». اسلام و پژوهش‌های تربیتی، ۷ (۴)، ۱۲۵-۱۴۰.
۲۱. فتیحی آشتیانی، علی، محمدی، بهاره، و فتیحی آشتیانی، مینا (۱۳۹۵). آزمون‌های روان‌شناختی. تهران: بعثت.
۲۲. کلاتتری، خلیل (۱۳۸۲). پردازش و تحلیل داده‌ها در تحقیقات اجتماعی-اقتصادی. تهران: شریف.
۲۳. گراث‌مارنات، گری و همکاران (۱۳۹۸). راهنمای جامع سنجش روانی (مارنات). تهران: ابن‌سینا.
۲۴. مامقانی، عبدالله (۱۳۸۸). سراج الشیعة فی آداب الشریعة. تحقیق علی فضلی. مشهد: رسالت یعقوبی.
۲۵. نادری، عزت‌الله، و سیف‌نراقی، مریم (۱۳۸۵). روش‌های تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی. ویراست پنجم. تهران: ارسباران.

۲۶. نوش‌آفرین صفری و همکاران (۱۳۹۳). «بررسی رابطه تقید به نماز و سلامت روان در دانشجویان دانشگاه پیام نور خرم‌آباد». یافته، ۱۶ (۲).
۲۷. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۶). الخصال. تحقیق علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۸. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۱). معانی الأخبار. تحقیق علی‌اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه. تحقیق علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۰. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۹۶۶). علل الشرائع. تحقیق محمد صادق بحر العلوم. قم: کتاب‌فروشی داوری.
۳۱. ابن‌حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۵). دعائم الإسلام. تحقیق آصف فیضی. قم: مؤسسه آل‌البتیت لإحياء التراث.
۳۲. ابن‌فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: مرکز النشر، مکتب الإعلام الإسلامی.
۳۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۳۴. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵). الحدائق الناضرة. تحقیق ایروانی، طباطبایی، و مقرم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. بهبودی، محمدباقر و دیگران (۱۴۰۳). بحار الأنوار. قم: مؤسسه الطبع والنشر، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). المحاسن. تحقیق جلال‌الدین محدث. قم: دارالکتب الإسلامیة.
۳۷. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۴۱۴). اسرار الصلاة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۸. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶). تفصیل وسائل الشیعة. تحقیق محمدرضا حسینی جلالی. قم: مؤسسه آل‌البتیت لإحیاء التراث.

۳۹. رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). نهج البلاغة. تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.

۴۰. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۳۷۱). التنبیهاث العلیة علی وظائف الصلاة القلیبة. تحقیق صفاءالدین بصری. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، آستان قدس رضوی.

۴۱. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). الاحتجاج. تحقیق محمداقبر موسوی خرسان. مشهد: نشر المرتضی.

۴۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). الأمالی. تحقیق بنیاد بعثت. قم: دارالثقافة.

۴۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). مصباح المتهدجد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.

۴۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۷). المحجة البیضاء. تحقیق علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تحقیق محمد آخوندی و علی‌اکبر غفاری. قم: دارالکتب الإسلامیة.

۴۶. فتحی آشتیانی، علی، محمدی، بهاره، و فتحی آشتیانی، مینا (۱۳۹۵). آزمون‌های روانشناختی: شخصیت، سلامت روانی، روانشناسی مثبت، روانشناسی صنعتی. تهران: بعثت.

۴۷. کوفی، محمد بن محمد اشعث (۱۳۵۹). الجعفریات - الأشعثیات، ج. ۱. قم: مکتبه نینوی الحدیثة.

۴۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). الأمالی. تحقیق حسین استاد ولی و علی‌اکبر غفاری. قم: کنگره شیخ مفید.

49. Carnegie, Dale (2010). How to Stop Worrying and Start Living: Time-Tested Methods for Conquering Worry. New York: Simon and Schuster.

50. Carrel, Alexis (1948). Prayer. New York: Morehouse-Gorham Company.

51. Johns, William R., & Parker, Elaine St. (1957). *Prayer Can Change Your Life*. New York: Prentice Hall.
52. Hsieh, Hsiu-Fang, & Shannon, Sarah E. (۲۰۰۵). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*, 15 (9), 1277–1288. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
53. Van Cappellen, Patty et al. (2024). “Kneel, Stand, Prostrate: The Psychology of Prayer Postures in Three World Religions.” *PloS One*, 19 (8).



## مبانی جهان‌شناختی اخلاق در اندیشه فیض کاشانی

صمد رجبی\* | مرتضی فدایی اصفهانی\*\*

### چکیده

بی‌تردید شناخت مبانی نظری اخلاق و نقش آن برای دست‌یابی به دستورالعمل‌های اخلاقی ضروری است. مبانی جهان‌شناختی از جمله مبانی مطرح در حوزه فرا اخلاق است که نگرش اندیشمندان به عوالم وجود و اصول حاکم بر آن را بازتاب می‌کند. از آنجایی که اعتقاد یا نفی عالم ذر و عوالم پس از دنیا در حیطه‌های معرفت‌شناسی اخلاقی، هستی‌شناسی اخلاقی و انگیزش اخلاقی تأثیر گذار است؛ این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر آثار و اندیشه‌های فیض کاشانی به نگرش در آمده، درصدد تبیین مبانی جهان‌شناختی و اثر بخشی آن در اخلاق است، و به دستاوردهایی چون معناداری اخلاق با توجه به اعتقاد به عالم ذر، و انگیزش اخلاقی در اثر باور به عوالم پس از دنیا و پاداش و کیفر اخروی رسیده است. همچنین در اثر باور به ناظمی بصیر و صاحب قوانین و سنت‌ها در دنیا به توجیه چرایی زیست اخلاقی، اشاره نموده است.

### کلیدواژه‌ها

مبانی جهان‌شناختی، انگیزش اخلاقی، عالم ذر، عوالم وجود، فیض کاشانی، مبانی اخلاق.

\* استادیار گروه فقه و اصول، جامعه المصطفی‌العالمیه، اصفهان، ایران. (samadrajabi176@gmail.com)

\*\* استادیار گروه قرآن و حدیث، جامعه المصطفی‌العالمیه، اصفهان، ایران. (fadaeemortaza@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۸)

## مقدمه

یکی از دغدغه‌های فکری بشر در طول دوره‌های گذشته نوع نگرش او به عوالم وجود و جهان آفرینش بوده تا جایگاه انسان در آن مشخص شود و بر اساس آن وظایف انسانی از جمله مسئولیت‌های اخلاقی‌اش، روشن گردد. شناخت جهان آفرینش و واقعیت آن در پاسخ به این پرسش اساسی که چگونه باید زیست؟ بسیار حائز اهمیت بوده و سبب پدید آمدن مباحثی از سنخ مباحث جهان‌شناختی گردیده است.

بطور کلی جهان‌شناسی به موضوع شناخت بازمی‌گردد و شناخت از مهم‌ترین ویژگی‌های آدمی است که به نیروی تفکر و تعقل بستگی دارد. به تعبیر دیگر جهان‌بینی یک جهت‌گیری شناختی اساسی است که فلسفه طبیعی، هنجارها، ارزش‌ها، اصول اساسی، احساسات و اخلاقیات را شامل می‌شود. (Palmer, 1996, p.114) مراد از اخلاق در این پژوهش معنای لغوی و اصطلاحی آن یا علم اخلاق که بیشتر به جنبه عملی رفتار انسان می‌پردازد، نیست، بلکه اخلاق در این مقاله ناظر به بعد نظری آن است که متوجه پژوهش‌های اخلاقی است. گفتنی است منظور از اخلاق نظری، همان فلسفه اخلاق است که درباره احکام، مسائل و موضوعات اخلاقی به تفکر و تأمل می‌پردازد. (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص. ۲۷) اکثر مکاتب مختلف به خصوص مکاتب اخلاقی از «جهان‌بینی» و نگرش‌های اساسی درباره جهان خلقت ناشی می‌شود، در حقیقت نوع جهان‌بینی و مکتب اخلاقی واحدی تماماً منسجم و به هم پیوسته است.

بی تردید نظام الزامی بایدها و نبایدها بر پایه واقعیت‌های بیرونی و هست‌هایی که مد نظرند ایجاد می‌شوند و بر اساس آن دستور به انجام یا دوری از چیزی می‌کنند که اگر این نظام از سوی انسانی که معصوم از خطا نیست ارائه گردد، احتمال خطا در آن وجود دارد. از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، اینکه احکام دینی از مصلحت‌ها و مفسده‌ها سرچشمه می‌گیرند اشاره به همین ارتباط است، و «كُلَّمَا حَكَّمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَّمَ بِهِ الْعَقْلُ؛ هر چیزی را شرع به خوبی یا بدی آن فرمان دهد، عقل نیز

طبق آن حکم می‌کند» این قاعده، استنتاج از روایاتی است که معصومان علیهم السلام به آن توجه داشته‌اند، بیان امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: هر که عاقل است، دین دارد و هر کس دین دارد، به بهشت می‌رود. (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج. ۱، ص ۱۲، ح ۶). نیز خود گویای رابطه‌ای بسیار نزدیک بین واقعیت‌ها و احکام (باید ونباید‌ها) است. بر اساس این قاعده عقلی باید گفت: محال است یک دستورخردمندانه با واقعیت‌های موجود در زندگی انسان بی‌ارتباط باشد وگرنه، آن دستور زور و قانونی بی‌اعتبار خواهد بود. با این تبیین، ارتباط بین دیدگاه‌های کلی بر جهان هستی و خلقت انسان، با مسائل اخلاقی آشکار می‌گردد و سرچشمه پیدایش مکاتب متعدد اخلاقی نیز به خوبی مشخص می‌شود. (Pojman, 2012, pp.66-70). و این نکته‌ای قابل توجه است که اهمیت و بایستگی شناخت به جهان‌بینی را در موضوعات و مسائل اخلاقی مشخص می‌سازد. بطور مثال، اگر در مکتبی، هستی برابر با ماده و محدود به عالم طبیعت دانسته شود و انسان به وجود و حیات مادی منحصر گردد، تحقق نظام اخلاقی متناسب با این تفکرشکل می‌گیرد که فقط به تأمین نیازهای دنیوی و مادی اشخاص و در نهایت استفاده و لذت مادی می‌انجامد. در نقطه مقابل این تفکر، نظام باورمند به حیات اخروی و خارج از جهان مادی است که در آن، جهان هستی فراتر از ماده قلمداد شده، و انسان معتقد به آن را ملزم می‌کند که حیطة اخلاقی خود را همراه با گرایش فرا مادی به جهان پیرامون خود تطبیق سازد لذا نظام اخلاقی که بر پایه این تفکر طراحی شده، متفاوت از آن نظامی است که هستی را مساوی با ماده می‌پندارد. از این رو می‌توان گفت نظریه‌ها و نظام‌های متفاوت اخلاقی، از اختلاف در این تفکرات نشأت می‌گیرد.

جهان‌شناسی از دیر باز مورد توجه دانشمندان و مفسران اسلامی بوده است که تحقیقات عام و ارزشمندی درباره آن در ذیل برخی آیات انجام گرفته است، گروه زیادی از متکلمان اسلامی نیز به دلیل وجود مباحث دینی ناظر به هستی‌شناسی در قرآن کریم و روایات، بیان چنین موضوعاتی را در مقدمه آثار کلامی خود با عنوان «لطیف الکلام» مطرح نموده‌اند که در سه بخش مسائل

جهان‌شناختی، فعل‌شناختی و معرفت‌شناختی قابل طبقه‌بندی بوده و عمدتاً بر پایه این مقدمات به اثبات و تبیین مسائل الهیاتی می‌پرداختند. (سبحانی و همکاران، ۱۳۹۶ش، ص. ۱۱۹-۱۴۰). کتاب "مبانی جهان‌شناختی علوم انسانی اسلامی از منظر قرآن" (ترخان، ۱۴۰۱ش)، بیشتر به حقایق و ویژگی‌های مطرح شده از سوی قرآن درباره جهان و نقش آن در علوم انسانی اسلامی پرداخته است، در مقاله "مبانی جهان‌شناختی اخلاق در اندیشه کلامی سید مرتضی" (پاشایی، ۱۳۹۷ش)، به تبیین دیدگاه سید مرتضی پرداخته شده است. مقاله "مبانی جهان‌شناختی اخلاق زیست محیطی در اندیشه صدر المتألهین" (مؤمنی و موحدی، ۱۴۰۱ش)، بر جنبه فلسفی تحلیلی محیط زیست اشاره شده است. در مقاله دیگری از نگارنده با عنوان "مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه فیض کاشانی" (رجبی و صادقی، ۱۴۰۰ش)، به تبیین مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه فیض کاشانی پرداخته شده است، مقاله "تبیین مبانی انسان‌شناختی مرحوم فیض کاشانی رحمته و تأثیر آن در مسائل اخلاقی" (امیری، ۱۴۰۲ش)، تنها مبانی انسان‌شناختی فیض و تأثیر آن در علم اخلاق مورد بررسی قرار گرفته است. در صورتی که این نوشتار، به استخراج و تبیین مبانی جهان‌شناختی و نقش آن در اخلاق از منظر فیض کاشانی که به نوآوری‌هایی در برخی مسائل کلامی همچون عالم ذر، فرق میان دنیا و آخرت، معنای صراط و میزان و نظریه‌های بدیع در زمینه اخلاق اسلامی دارد پرداخته است.

گفتنی است مرحوم فیض کاشانی رحمته که اندیشمند برجسته سده یازدهم هجری قمری و از نوابغ علم، دین و اخلاق است (خدایاری، ۱۳۹۰ش، ص. ۳۴۵)، به سبب جامعیت علمی و برخورداری از علوم متعدد و ارائه آراء ارزشمند در زمینه‌های مختلف و همچنین با توجه به انس فراوان او با روایات و معارف اهل بیت علیهم‌السلام شایسته است مبانی اخلاقی او بررسی شود. این مقاله به تبیین مبانی جهان‌شناختی اخلاق در اندیشه کلامی فیض کاشانی اختصاص یافته است مبانی که در علم کلام به اثبات رسیده و در اخلاق اثر گذارند از این رو در گردآوری داده‌ها با مراجعه به آثار کلامی فیض کاشانی به برخی از موضوعات مهم جهان‌شناختی همچون تشریح عوالم و اصول حاکم بر هستی که در اخلاق

تأثیر گذارند اشاره نموده و از مباحثی که تأثیر چندانی در اخلاق ندارد صرف‌نظر کرده است. عوالم وجود با توجه به علوم مختلف و اعتبارهای گوناگون تقسیمات خاص خود را دارد، مانند عالم غیب و شهود، عالم ماده و ماوراء الطبیعه. با توجه به منابع دینی و دیدگاه فیض‌کاشانی که مطالب خود را در این باب با استناد به آیات و روایات بیان کرده عوالم وجود به عالم ذر، عالم دنیا و عوالم پسین همچون عالم برزخ و رستاخیز تقسیم شده است، که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

### ۱. نقش اعتقاد به عالم ذر در اخلاق

عالم ذر یا عالم میثاق از عوالم وجود پیش از زندگی این دنیا است که در قرآن کریم و روایات به آن اشاره شده است و همواره در مباحث معرفتی مورد گفت و گو بوده است. قرآن کریم در آیه ۱۷۲ سوره اعراف به این عالم اشاره نموده و پیمان فطری آدمیان با پروردگارش را مطرح کرده است:

«ای پیامبر (یاد کن) هنگامی که خدای تو از پشت فرزندان آدم، نسل آنان را برگرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: بلی، گواهی دهیم. (این گواهی را گرفتیم)، که دیگر روز رستاخیز نگویند: ما از این (مطلب)، غافل بودیم.»<sup>۱</sup>

درباره پیمان ذر اندیشمندان اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی دارند که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود: دیدگاه اول: برخی اندیشمندان معتقدند منظور از این پیمان «عالم استعدادها و پیمان فطرت» است یعنی خداوند متعال بطور تکوینی استعداد پذیرش توحید را در فطرت و عقل انسان‌ها به صورت یک حس درون ذاتی و خودآگاه به ودیعه گذارده است. بر این اساس تعبیر آیه نوعی کنایه است و مقصود آن وجود روح توحیدی در آدمیان است، حتی طبق تحقیقات روان‌شناسان «حس مذهبی» یکی از احساسات اصیل روان ناخودآگاه انسانی است و همین حس است که همواره انسان‌ها را به سوی خداشناسی وامی‌دارد. (یونگ، ۱۹۶۹، ص. ۱۶۶، ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج. ۷، صص ۶-۸).

۱. وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ. (اعراف: ۱۷۲-۱۷۳)

دیدگاه دوم: مطابق این دیدگاه، پس از خلقت آدم، فرزندان او تا آخرین نفر، به صورت ذراتی از صلب او بیرون آمدند آنها دارای عقل و شعور کافی برای شنیدن سخن و پاسخ گفتن بودند، پروردگار با آنان سخن گفت و آن‌ها بر یگانگی خداوند شهادت دادند و بدین ترتیب، پیمان تشریحی خداوند با بشر شکل گرفت. ظاهر برخی روایات با این دیدگاه موافق است. (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج. ۲، ص. ۴۲-۴۳. ح ۱۰۹؛ کلینی، ۱۴۳۰ق، ج. ۳، ص. ۳۵، ح ۱۴۶۹).

دیدگاه سوم: برخی از اندیشمندان و مفسران از جمله فیض کاشانی در مورد پیمان عالم ذر بر این باورند که انسان‌ها پیش از این دنیا، همگی در محضر خدا حاضر بوده و وجودی ملکوتی داشته‌اند و از راه مشاهده، وحدانیت خدا را دریافته و به آن اقرار نموده‌اند، ولی نه از طریق سخن و استدلال کردن. وی با عبارت (و لا یبعد ایضاً أن یکونَ ذلك النطق باللسانِ المملکوتی فی عالمِ المثالی و چندان دور نیست که این نطق با زبان ملکوتی در عالم مثال بوده باشد) این قول را تقویت کرده است و این همان پیمان عالم ذر در آیه می‌باشد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص. ۲۵۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۸، ص. ۳۳۵-۳۳۶). برخی احادیث نیز با آن موافق است. (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج. ۲، ص. ۳۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص. ۵۳)

فیض کاشانی پس از آنکه خطاب الهی در آیه شریفه را متوجه موجودات عالم عقلی دانسته می‌گوید: این خطاب و میثاق الهی زمانی بوده که انسان‌ها در عالم عقول و در صلب پدران عقلیشان قرار گرفته بودند و با قوه و قدرت الهی خطاب الهی را شنیدند. (فیض کاشانی، ۱۳۶۵ش، ج. ۱، ص. ۵۰۲؛ ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص. ۲۵۱).

در این دیدگاه، جهان منحصر به این جهان مادی نیست، بلکه عوالم دیگری نیز نظیر جهان مجردات محض، وجود دارد. بنابراین خداوند متعال که در عالم ذر با انسان‌هایی از ذریه آدم سخن گفته است، مراد انسانهای مادی نیست، بلکه اصل نوعی این انسان‌هاست که به صورت مجرد و عقول بسیط در محضر الهی شرف حضور پیدا کردند و کلام الهی را با گوش جان شنیدند و به ندای «الست بر بکم»، «بلی» گفتند، پس بین انسان و خداوند حقیقتاً خطابی صورت گرفته است البته نه با انسان مادی و نه

با کلام و قول لفظی، بلکه متناسب با عالم مجردات و عقول.

فیض کاشانی در این تفسیر به جای نگاه صرفاً زمانی یا تاریخی به عالم ذر، بیشتر رویکردی عرفانی و فلسفی دارد. او عالم ذر را معرفت فطری و نمادی از آگاهی اولیه و شناخت باطنی انسان‌ها از خداوند متعال می‌داند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۱۴۱۵، ۱۴۱۶ق، ج. ۲، ص. ۲۵۱، ۱۴۱۸ق، ج. ۱، ص. ۴۱).

با عنایت به محتوای مباحثی که در موضوع عالم ذر مطرح شده می‌توان اثرگذاری آن در اخلاق را در سه حوزه هستی‌شناختی اخلاقی، معرفت‌شناختی اخلاقی و انگیزش اخلاقی مورد بررسی قرار داد که می‌تواند در صورت اثبات و قبول یا انکار و ردّ عالم ذر نقش آفرین باشد. در اینجا به ترتیب به آن‌ها پرداخته می‌شود.

#### ۱-۱. اثر بخشی اعتقاد به عالم ذر در هستی‌شناسی اخلاقی

تأثیر عالم ذر در مباحث هستی‌شناسی اخلاقی، باور به عالم ذر، امکان وجود و پیدایی اخلاق را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نفیاً و اثباتاً حضور می‌یابد. (پاشایی، ۱۴۰۱، ص. ۲۲۸). برخی مفسران عالم ذر و وقایع آن را بطور حقیقی دانسته و آن را سببی تام جهت هدایت یا گمراهی انسان در عالم دنیا و سرانجام سعادت و شقاوت آن‌ها در عالم آخرت برشمرده اند (رک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج. ۳، صص ۱۴۳ و ۱۴۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۴۱)، با چنین نگاهی باید پابندی به اخلاق را در این دنیا بیهوده و بی‌ارزش قلمداد نمود، زیرا تکلیف سعادت و خوشبختی انسان که هدف نهایی در اخلاق است، در عالم ذر مشخص و پرونده آن بسته شده است. از طرفی چنین اعتقادی مستلزم پذیرش جبر اخلاقی است.

روشن است با این دیدگاه، فرستادن رسولان الهی و نزول آموزه‌های وحیانی و به دنبال آن، امکان تغییر اخلاقی انسان و تعمیم‌پذیری اخلاق، امری غیر قابل توجیه و عملاً مغایر با ادله ثبوت اختیار و نقش آن در سعادت و شقاوت انسان گردد.

در مقابل اگر باور به عالم ذر و اثربخشی آن در این دنیا به صورت اقتضایی و منافات نداشتن با اختیار انسان در نظر گرفته شود، می‌تواند سعادت و خوشبختی و یا شقاوت و بدبختی همراه با اختیار

را برای آدمی رقم زند و بر حضور معرفتی آدمی در عالم ذر صحنه گذارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۸، ص. ۳۳۰). بر پایه این نگاه می‌توان معناداری اخلاق را نیز در نظام دینی ترسیم کرد.

فیض کاشانی با توجه به استدلال آیه شریفه "أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ. (اعراف: ۱۷۲-۱۷۳)، عالم ذر و اخذ میثاق را برای جامعه بشری ضروری دانسته است زیرا از بشر تعهد گرفته شد تا در قیامت احتیاج نکند و نگوید من غافل بودم یا در محیط بد تربیت شدم، و چون آن میثاق پس از آگاهی و اتمام حجت است نمی‌تواند عذر و بهانه‌ای برای آنان باقی گذارد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص. ۲۵۱. جوادی، ۱۳۸۶ش، ج. ۳۱، ص. ۶۷). همچنین می‌توان با تکیه بر نقش اختیار، حتی عالم ذر را برای معناداری اخلاق امری ضروری دانست چراکه امکانات هدایتی در دنیا با محدودیت‌هایی روبرو است از این رو به نظر می‌رسد وجود یک آزمون قبلی برای توجیه و جبران کامیابی از موقعیت‌های دنیا لازم باشد.

## ۱-۲. نقش اعتقاد به عالم ذر در معرفت‌شناختی اخلاقی

معرفت‌شناسی اخلاق در پی منابع و راه‌های معرفتی و تشخیص موارد معتبر از غیر معتبر می‌باشد. از معرفت‌هایی که بر اساس اعتقاد به عالم ذر بنیان شده معرفت فطری است، اینگونه که توحید و معرفت الهی، فطری عقول است. فیض کاشانی تصدیق به وجود خداوند متعال را امری فطری می‌داند، و ایمان و اقرار به خداوند در گرفتاریهای هولناک و حالات سخت و وحشتناک را از نشانه‌های آن بر شمرده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۱۱).

سخن باری تعالی که فرموده است: "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ". (اعراف: ۱۷۲). اشاره لطیفی به این بحث دارد، زیرا خداوند متعال اقرار به ربوبیت خویش را از آن‌ها طلب نموده ولی از وجود خود از آنان پرسیده نشده است، که خود دلیلی بر این است که آنها در سرشت عقل و فطرت خود به وجود خداوند اقرار داشته‌اند، و نیز بدین سبب است که خداوند متعال همه انبیاء را برای دعوت به یگانگی خود مبعوث نمود نه به گفتن "ما را خدایی است". (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۱۱). فیض کاشانی در تأیید سخن

خود به احادیثی از معصومان علیهم السلام اشاره می‌کند مانند حدیثی از رسول خدا که فرمود: "هر مولودی بر فطرت یعنی بر شناخت این‌که خداوند آفریننده اوست، به دنیا می‌آید." (کلینی، ۱۴۳۰ ق، ج. ۳، ص. ۳۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص. ۳۳۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق، ج. ۱، ص. ۲۱۱). لذا از راه فطرت هیچ‌کسی جاهل به دنیا نیامده بلکه دارای بینش، (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج. ۴، ص. ۱۳۲). و نفس مُلهم است. (همان، ج. ۵، ص. ۳۳۳). چون گرایش به خداوند متعال در نهان و نهاد بشر به ودیعه گذاشته شده است.

فیض کاشانی رحمته‌الله در روایتی از پیامبر اکرم یادآور می‌شود گریه چهار ماه نخست کودکان، شهادت به وحدانیت خدا، گریه چهار ماهه دومشان، شهادت به رسالت پیامبر و گریه چهار ماهه سوم آن‌ها، دعا برای پدر و مادرش است. وی برای این حدیث شریف، شرح لطیفی آورده که کودک، نخست خدا و سپس واسطه میان خود و خدایش (رسالت) و آن‌گاه مجاری رزق خویش، یعنی پدر و مادر را به عنایت الهی می‌شناسد و به آن‌ها دعا می‌کند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق، ج. ۱، ص. ۲۱۲؛ ۱۴۱۸، ج. ۱، ص. ۴۰-۴۱)، پس نوزادی که هیچ بدیهی بلکه اولیّات را هم نمی‌فهمد، خدا و رسالت و واسطه فیض الهی را می‌یابد. که این راه دل و فطرت است و آیه اخذ میثاق به این مطلب دلالت دارد.

بنابراین خدای سبحان نفس انسان را با این سرمایه علمی فطری آفریده است، پس هدف از برانگیختن انببای الهی یادآوری نعمت «معرفت خداوند» است که به‌طور فطری در همگی انسان‌ها وجود دارد ولی مورد غفلت واقع شده است.

بدین جهت براساس پذیرش معرفت فطری می‌توان به سایر حوزه‌های معرفتی از جمله معرفت‌های اخلاقی و شناسایی احکام و گزاره‌های اخلاقی دست یافت. از این رو معرفت فطری به عنوان یکی از منابع معرفت‌شناختی در اخلاق مطرح می‌شود. ولی انکار عالم ذر یا قائل به تمثیلی بودن آن، دیگر این نقش معرفتی در اخلاق را نخواهد داشت.

بنابراین فیض کاشانی از جمله کسانی است که با پذیرش معرفت فطری عالم ذر هم‌تراز با دیگر منابع معرفتی، در حقیقت به گستردگی منابع معرفتی در اخلاق و شناخت احکام و گزاره‌های اخلاقی

کمک کرده است. زیرا چینش و تمییز کلیات نظام اخلاقی از جهات نظری و عملی بر اساس ملاک درون و فطرت ترتیب می‌پذیرد و شخص در هنجارهای مرتبط، مفاد آن را به کاربرد معرفت اخلاقی تبدیل خواهد کرد.

### ۳-۱. اثر بخشی عالم ذر در انگیزش اخلاقی

طبق دیدگاه فیض کاشانی و معتقدان به عالم ذر، می‌توان گفت انسان با دریافت باطنی، در عالم ذر به ربوبیت خداوند متعال اقرار نموده است و این شهود و دریافت باطنی موجب می‌شود که در عالم مادی با وجود موانع بسیار، آن عالم و شهود پروردگار خود را که سرمایه حقیقی هدایت و نجات اوست از یاد نبرد و تا وقتی که آن پیمان و شهود فطری در ضمیر و جان آدمی زنده باشد، گمراهی را در پیش نخواهد گرفت. در حقیقت آن شهود عالم ذر، می‌تواند ضامن نجات آدمی و ماندن بر صراط توحید باشد. ولی ممکن است انسان گنجینه‌های عالم فطرت و ملکوت را با پلیدی‌های گناه و حب دنیا دفن نماید مگر اینکه این امکان را به پیامبران و امامان بدهد تا به آن‌ها دستیابند و آن گنجینه‌ها را از زیر خروارها حجاب رهایی بخشند.

امیر مؤمنان علیه السلام در مورد هدف بعثت پیامبران می‌فرماید: "خداوند انبیاء خویش را برانگیخت و هر از چند گاهی با توجه به نیازهای انسان‌ها، رسولان خود را در پی یکدیگر فرستاد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان بازجویند و نعمت‌های از یاد رفته را به یاد آورند و با ابلاغ احکام الهی حجت را بر آنان تمام کرده و توانمندی‌های نهفته عقل‌ها را آشکار نمایند." (نهج البلاغه، خطبه ۱).

از مطالب فوق می‌توان دریافت تعالیم انبیاء، امامان و مصلحان موجب یادآوری نعمت معرفت در انسان‌ها شده و افراد با اختیار خود آن نعمت فراموش شده را به یاد می‌آورند. از سویی دیگر شهود عالم ذر و ملکوت، فراهم آورنده شرایطی مطلوب برای رهبران الهی است تا بتوانند آن پیمان را برای مردم یادآوری کنند و از طریق کشف گنجینه‌های فطرت، انسان‌ها را به راه راست هدایت کنند. همچنین این انگیزه ایجاد شود که انسان‌های مصلح و متدین نسبت به هدایت دیگران امیدوارتر

گردند و بدانند که عوامل متعددی در درون انسان‌ها وجود دارد تا آنان را برای اصلاح یاری رسانند، عواملی همچون؛ عقل آدمی، وجدان اخلاقی، فطرت و وجود عالم ذر و شهود ملکوتی، همه این موارد در واقع عوامل درونی قلمداد می‌شود که تا آخرین لحظات عمر انسان می‌توان به هدایت او امید داشت. از این رو گاه برخی افراد با یک بارقه‌ای در آخرین لحظات عمرشان به فطرت حقیقی و شهود ملکوتی خود بازگشته و به خوبی در مسیر حق و توحید قرار می‌گیرند.

## ۲. عالم دنیا و اخلاق

از جمله عوالم هستی، عالم دنیا است که خود نیز مجموعه‌ای از موجودات بیکران را از کوچک‌ترین ذره تا بزرگ‌ترین کهکشان در خود جای داده است. سخن لطیف فیض کاشانی که می‌گوید: العوالم کثیره لایعلم عددها الا رب العالمین (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص. ۱۸۲)، یاد آور همین مطلب است. بی‌شک عوالم وجود و بسیاری از موجودات جهان آفرینش در ساحت اخلاقی انسان و شکل دادن شاکله و شخصیت اخلاقی او و نیز در رقم زدن سعادت و یا شقاوتش نقش بسزایی دارند بنابراین آگاهی از عوالم وجود و آشنایی با موجودات جهان هستی به عنوان یکی از پی‌نهادها و زیرساخت‌های نظام اخلاقی لازم است.

به بیان فیض کاشانی علیه السلام ویژگی‌های عالم دنیا عبارت است از:

۱. این عالم، عرصه کاستی، فقدان، دگرگونی، تغیر، زوال، فنا، تفرقه، کثرت، غیبت، تاریکی و تراحم است.
۲. موجودات عالم دنیا و جهان طبیعت مادی‌اند و ویژگی‌های ماده را به همراه دارند.
۳. ساکنان این عالم، انس، جن، حیوان، نبات و جماد است.
۴. آدمی می‌تواند از حس و طبیعت برهد و دلبستگی‌ها را به کنار زند و سعادت‌مند گردد که سعادت پیشه‌گان، دنیایی نیستند. (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ش. ص. ۱۸۶-۱۸۷).

از این رو اگر در ساحت اخلاق بدانچه بیان شد توجه شود و این آگاهی‌ها پایه و اساس نظام اخلاقی قرار گیرد دوران زندگی انسان در این عالم، پویایی مطلوب را خواهد یافت. البته توجه به این

نکته لازم است که مراد از سنت‌ها در دنیا، سنت‌هایی است که به شکل فی الجمله بروز می‌یابد و پاسخ مناسب و کامل در عوالم بعد محقق می‌شود.

فیض کاشانی بر این باور است که جهان آفرینش، عالمی منسجم و به هم پیوسته است که توسط یک موجود کامل مطلق پدید آمده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج. ۱، ص. ۳۴). این چنین نظامی در پیدایش و بقا، نیازمند آفریدگاری حکیم، کریم، قدرتمند، عادل و ناصح است که اتقان، استحکام و توازن این نظام را بنیان نهاده است که بطور هوشمند و هدفمند آن را هدایت می‌کند: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛ پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده، سپس آن را هدایت نموده است». (طه: ۵۰). به بیان فیض کاشانی این آیه شاهدی بر این معنا که خداوند متعال، ساختار هر پدیده‌ای را متناسب با استعداد، ظرفیت، استحقاق، و هدفمندی فراهم نموده، سپس آن را در مسیری معین به سمت هدفی خاص رهنمون می‌کند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج. ۱، ص. ۲۱۲، ۲۲۰).

به اعتقاد فیض کاشانی علیه السلام دنیا و هر آنچه در عالم وجود است همه مخلوق خداوند می‌باشد، و هیچ موجودی در آسمان و زمین نیست جز این که خداوند را نسبت به آن حکمی است. (فیض کاشانی، همان، ص. ۲۱۲، ۲۲۰؛ ۱۴۱۷ق، ج. ۸، ص. ۲۳۶). براین اساس خداوند برای گردش کار جهان آفرینش و نظم و انتظام بخشیدن به آن، سنت‌ها و قوانینی وضع کرده که آفرینش بر اساس آن سامان می‌یابد و اداره می‌شود. این قوانین و سنت‌های حاکم بر جهان خلقت به علت پشتوانه الهی خود، عکس العمل‌های متناسب و معناداری را بوجود آورده‌اند. از این رو می‌توان گفت افکار، گفتار و افعال انسانی بر پایه این قوانین و سنت‌های الهی، بازتاب مناسب خود را به همراه می‌آورد.

در واقع نظام اخلاقی دنیا این باور را بازگو می‌نماید که این عالم، افزون بر نظم طبیعی و علمی، نظم اخلاقی دارد و در قبال اعمال خوب و بد انسان عکس‌عملی مناسب نشان می‌دهد. از این رو اگر کسی بر این باور باشد که در دنیایی بی تفاوت زندگی نمی‌کند و پذیرفت که اعمالش بازخوردی

خواهد داشت که ابتدا به خودش باز می‌گردد. مسلماً انگیزه بیشتری برای اخلاقی زیستن پیدا خواهد کرد، و حداقل برای جلب سود و دفع زیان خویش هم که شده تمام سعی و تلاشش را به کار خواهد بست تا نیکوترین فعل اخلاقی را از خود عرضه نماید. در حقیقت این تبیین از جمله راه‌های است که در پاسخ به چرایی زیست اخلاقی می‌توان مطرح نمود. (فناپی، ۱۳۹۹، ش، ص. ص ۱۷۳-۱۷۴).

فیض کاشانی در تفسیر برخی آیات قرآن همچون آیه شریفه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (طلاق: ۲ و ۳). با استناد به روایات معصومان علیهم السلام، به شیوه اثر بخشی و اثر پذیری اخلاق و دنیا به عنوان بستر عمل به آموزه‌های اخلاقی اشاره کرده و معتقد است هر کسی که تقوی و ارزشهای معنوی و اخلاقی را پیشه کند و از گناه و کجروی اخلاقی بپرهیزد، خداوند راه خروج از مشکلات و شبهات دنیا را به او می‌نمایاند و از راهی که گمان نمی‌کند، در دنیا به او روزی عطا می‌کند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج. ۵، ص. ۱۸۸). از این رو می‌توان گفت قرآن کریم که منبع بسیار مهمی برای آموزه‌های اخلاقی است به رابطه متقابل بین دنیا و اخلاق اشاره می‌کند و به عالم هستی نگاهی شعور محور دارد و منشاء آن را افعال الهی قلمداد می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۷۹ش، ص. ۱۰۵).

در پایان می‌توان گفت اثر بخشی و اثر پذیری بر اساس ارزش‌های اخلاقی، ساحت و بستر دنیا را برای اهتمام به اخلاق فراهم نموده و زمینه را برای سعادت واقعی انسان‌ها آماده‌تر می‌سازد. در صورتی که اگر رذایل اخلاقی گسترش یابد، بی‌تردید زمینه دست یابی به سعادت حقیقی انسان‌ها دشوار خواهد شد. از این رو می‌توان مسئولیت اخلاقی انسان در برابر اعمالش را نیز مورد توجه قرار داد و او را در زمینه سازی برای تعالی و رشد اخلاقی نسل‌های آینده کارساز دانست، چراکه نتایج اعمال آدمی در دنیا، موجب به وجود آمدن زمینه‌های رشد و تعالی یا شکست و نابودی اخلاقی نسل‌های بعدی خواهد شد.

### ۳. عوالم پس از دنیا

اندیشمندان مسلمان با استفاده از منابع اسلامی بر این باورند که انسان پس از مرگ، پای در عوالم دیگری

می‌گذارد که تاریخ قیامت نیز ادامه دارد. (محمدی ری شهری، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۲۴۷) در آموزه‌ها و متون دینی، ایمان به معاد و عوامل پس از مرگ بسیار حائز اهمیت است و در کنار ایمان به خداوند متعال قرار گرفته است و همانند توحید در شمار اصول دین می‌آید. (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج. ۸، ص. ۹۷-۱۰۳)

فیض کاشانی نیز با استناد به آیات قرآن و روایات معصومانعلیهم السلام در کنار خردورزی و تحلیل‌های عقلانی، وجود عوالم پسین را مورد تأیید قرار داده و درصدد تبیین آن برآمده که در ادامه به تبیین و نقش آن‌ها در اخلاق پرداخته شده است. (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص. ۶۳-۷۰).

### ۳-۱. عالم برزخ

در وجه تسمیه برزخ، فصل بین دو چیز را برزخ گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق، ص. ۱۱۸)، در روایات، برزخ، پاداش و مجازات بین دنیا و آخرت گفته شده است. (کلینی، ۱۴۳۰، ق، ج. ۳، ص. ۲۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج. ۶، ص. ۲۱۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق، ج. ۳، ص. ۴۱۰).

فیض کاشانی معتقد است برای هر انسانی پس از مرگ، دو پیدایش وجود دارد؛ پیدایش نخست، عالم برزخ یا عالم قبر است که دامنه آن از ساعت مرگ تا صبحه اول است و پیدایش دوم نیز از صبحه دوم شروع می‌شود و دیگر نهایی نخواهد داشت که از آن، به عالم آخرت یاد می‌شود. (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص. ۶۳؛ الحقائق فی محاسن الاخلاق، ۱۴۲۳، ق، ص. ۴۴۱، ۴۵۱).

فیض کاشانی مقصود از برزخ را حالتی بین مرگ و برانگیخته شدن می‌داند، و آن عبارت از مدتی است که این جسم مادی محسوس در قبر رو به نابودی می‌رود تا هنگامی که زنده شود، و در این مدت روح در بدن مثالی خود قرار می‌گیرد، یعنی همان بدنی که انسان خویش را در خواب می‌بیند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ق، ج. ۲، ص. ۱۰۶۰). بنابراین برزخ، از عوالم وجود و مرتبه‌ای از حیات تکاملی بشر است.

فیض عالم برزخ را نسبت به دنیا، به منزله بیداری نسبت به خواب می‌داند. لکن نسبت آن به قیامت را با استناد به آیه *قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا*. (یس: ۵۲). به منزله خواب نسبت به بیداری می‌داند.

(فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص. ۷۰).

به باور فیض کاشانی امور برزخی امور موهوم و خیالی نیستند که وجود عینی نداشته باشند بلکه از نظر وجودی، قوی‌تر از حیات دنیایی می‌باشند زیرا صورتهای محسوس در ماده جسمانی، که پست‌ترین موضوعات است یافت می‌شود. درحالی که صورتهای برزخی، موضوعشان نفس است و همان طور که بین این دو موضوع یعنی نفس مجرد و ماده جسمانی، در شرافت و پستی هیچ نسبتی نیست، بنابراین بین آن صورتهای نیز در قوت و ضعف، نسبتی نخواهد بود زیرا با اینکه هر دو به سبب نفس ادراک می‌شود لکن صورتهای جسمی بواسطه ابزار و آلات جسمانی همچون چشم و گوش، مورد ادراک نفس واقع می‌شود ولی صور برزخی بدون واسطه و توسط خود نفس ادراک می‌شود.

(فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج. ۲، ص. ۱۰۸۵-۱۰۸۶).

به بیان فیض کاشانی ملکات و صفات رذیله شخص، همان عذاب قبر فرد شقاوتمند است و نقطه مقابل آن، برای شخص سعادت‌مند تصور می‌گردد. نتیجه اینکه عذاب قبر و ثواب آن، دقیقاً همان اموری هستند که در دنیا همراه انسان است که انسان از آنها لذت می‌برد و یا آزار می‌بیند در حالی که به جهت فرو رفتن در محسوسات فانی، آن‌ها را ادراک نمی‌کند. فیض با استناد به آیات و اخبار متعدد، بر این معنی تأکید می‌کند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج. ۲، ص. ۱۰۷۸-۱۰۷۹).

فیض کاشانی درباره دو فرشته منکر و نکیر که در قبر نزد میت می‌آیند ایده‌ای جدید را مطرح نموده که: منکر همان اعمال بد آدمی است که در دنیا مرتکب است، و این اعمال در برزخ به صورتی که متناسب آن اعمال است تمثیل پیدا می‌کند. اما نکیر در لغت به معنی انکار است، و بعید نیست که بگوییم انسان وقتی که افعال منکر خود را در برزخ می‌بیند خود را برای ارتکاب آنها توبیخ و سرزنش می‌کند، آن حالت انکار یا مبدأ و منشأ آن انکار در نفس، متناسب با آن عالم تمثیل پیدا می‌کند.

(فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج. ۲، ص. ۱۰۸۳).

به بیان فیض این نکته نیز قابل تأمل است که صور و موجودات عالم برزخ، همگی زنده و باشعورند و هر موجود زنده دارای شعور، خود را دوست دارد و می‌خواهد همواره مورد پذیرش واقع گردد. بنابراین

گویا تفتیش کننده اعتقادات، همان دوفرشته‌اند به تعبیر دیگر، آن حالت‌های نفسانی انسان، که در آن عالم زنده و با شعورند، همان دوفرشته می‌باشند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج. ۲، ص. ۱۰۸۳-۱۰۸۴).

### ۱-۱-۳. عالم برزخ و اخلاق

نخستین اثری که اعتقاد به عالم برزخ و تمثل اعمال در آن دارد اثری انگیزشی در اخلاق فردی است به گونه‌ای که آگاهی از نتایج یک عمل، ضمانت اجرایی نیکویی را در اخلاق ایجاد می‌کند و باعث ترغیب انسان‌ها به انجام رفتارهای اخلاقی و آراسته شدن به صفات نیکوی اخلاقی و ایجاد وضعیت‌های مطلوب اخلاقی می‌شود و نیز از ارتکاب عمل قبیح جلوگیری می‌کند.

از طرفی باور به عالم برزخ، در حوزه معرفت اخلاقی، به هر جهت تعیین مصداقی برای ثمرات و نتایج کردارها و خصلت‌های اخلاقی است. یکی از موضوعاتی که در مباحث اخلاق هنجاری به ویژه، نظریات نتیجه‌گروانه مطرح بوده، بررسی و ارزیابی نتایج اعمال می‌باشد.

نتیجه‌گروان اخلاقی در پی تبیین نتایج یک عمل برآمده و با بررسی تمام زوایای آن به ارزیابی نتایج آن اقدام می‌کنند. به عنوان مثال سود گروان که خواستار حداکثر سود و نتیجه ممکن برای بیشترین افراد هستند، نیاز اصلی-شان این است که دستیابی به بیشترین سود را با چه ملاکی بایدکسب کرد؟ آنان ملاک‌هایی را برای ارزیابی حد اکثر سود ممکن برای رسیدن به لذت ارائه نموده‌اند که عبارت‌اند از: قطعیت، مدت، شدت، نزدیکی، بارآوری، خلوص و گستردگی. (Bentham, 1998, pp.38-39) برخی از سود گروان اخلاقی همچون میل شاخصه‌های کیفی را جهت سنجش لذت و سود مطرح کرده‌اند به عنوان مثال لذت‌های روحانی را فراتر از لذت‌های جسمانی می‌دانند. (میل، ۱۳۹۰ش، ص. ۵۷).

از آنجایی که سنجش نتیجه‌های یک عمل در واقع امکان پذیر نیست، ایراداتی به دیدگاه‌های نتیجه‌گرا وارد شده است. از جمله برخی قائل‌اند ایراد این دیدگاه عدم توانایی ارزیابی و درک خیر بلند مدت شخص به دلیل محدودیت‌های معرفتی انسان است و محاسبه همه نتایج در بسیاری از افعال ناممکن است. (ر.ک: هولمز، ۱۳۸۵ش، ص. ۱۴۲-۱۴۸)، یا برخی دیگر در تقریر دیدگاه میل درباره سودگروی

محاسبات لذت را نشدنی تلقی کرده و وقوع آن را زیر سؤال می‌برند. (ر.ک: فرانکنا، ۱۳۸۹ش، ص. ۸۶). از آنجایی که انسان پس از دنیا در عالم برزخ اولین اثرات فعل اخلاقی را مشاهده خواهد کرد و عواقب آن را خواهد دید. از این رو موضوع اعتقاد به عالم برزخ در حوزه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اخلاق بسیار حائز اهمیت است چراکه در حوزه معرفت‌شناختی اخلاق با توجه اعتقاداتی نظیر باور به عالم برزخ و به ویژه بهشت و دوزخ، می‌توان مصداق واقعی نتایج یا دست کم ثمرات اعمال اخلاقی را فهمید و معرفتی اخلاقی با توجه بر آموزه‌های کلامی بدست آورد. این اعتقاد در بُعد هستی‌شناختی، ماهیتی روشن از گزاره‌ها و احکام اخلاقی را ترسیم می‌نماید. اگر ثواب و عقاب اعمال در آخرت نتیجه اعمال اخلاقی آدمی در این سرای دنیا باشد، نتیجه‌گرایی اخلاقی را در پی خواهد داشت.

از آنچه بیان شد روشن می‌شود با اعتقاد به عالم برزخ و حیات برزخی، از منظر فیض کاشانی می‌توان مصداق‌های واقعی نتایج و ثمرات اعمال اخلاقی را دریافت و معرفتی اخلاقی در نظام اخلاقی اسلام کسب نمود، معرفتی که با استناد بر آیات قرآن کریم و روایات معصومان □ همه حدود و ثغور آن به روشنی تبیین شده و تصویری روشن از نتایج اعمال اخلاقی را پیش روی عمل‌کنندگان به آن قرار می‌دهد.

### ۲-۳. عالم آخرت

فیض کاشانی بحث از معاد و عالم آخرت را از اصول دین می‌داند و همچون مباحث توحید و نبوت فصل خاصی در آثارش به آن اختصاص داده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۴۸؛ ۱۴۱۸ق، ج. ۲، ص. ۱۰۱۱؛ ۱۳۸۷ب، ج. ۲، ص. ۴۳). و به مباحث درون‌متنی آن همچون بعث و زنده شدن پس از مرگ، میزان و حساب، صراط، عقاب و ثواب، بهشت و جهنم و مباحثی چون حشر مردم به صورت ملکات اخلاقی پرداخته است. فیض کاشانی بر این باور است که عالم آخرت در حقیقت باطن همین دنیا است که بر ما ظاهر است، از این رو هرآنچه که در دنیا برای ما ظاهر است در آخرت نیز ظاهر می‌گردد. (فیض کاشانی، ۱۳۸۷ش، ص. ۱۷۱-۱۷۲).

به اعتقاد فیض کاشانی در قیامت، حشر مردم به صورت ملکات اخلاقی خواهد بود. بیان وی در این خصوص چنین است: بی تردید حشر مردم در روز قیامت به گونه‌های متفاوت است چراکه اعمال و ملکات اخلاقی آنان با یکدیگر متفاوت است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج. ۲، ص. ۱۰۹۷). فیض در تأیید این سخن به آیاتی از قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام استناد می‌کند. ایشان در بخش دیگری از کلام خویش چنین آورده است:

"به طور کلی، حشر هرکس به سوی همان چیزی است که در دنیا محبوب او بوده و تمام کوشش و سعی اش برای آن و رسیدن به آن بوده است حتی در روایت داریم که اگر کسی سنگی را دوست داشته باشد با آن سنگ محشور می‌شود. (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج. ۱، ص. ۳۰۰، فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج. ۲، ص. ۱۰۹۷). باور به عالم آخرت، موجب اثری انگیزشی در اخلاق فردی است به شکلی که توجه به و آثار یک عمل، ضمانت اجرایی شایسته ای را در اخلاق ایجاد می‌کند و انگیزه ای جهت انجام رفتارهای اخلاقی انسان و آراسته شدن او به صفات نیکوی اخلاقی می‌شود و همچنین از ارتکاب عمل قبیح جلوگیری می‌نماید.

### ۳-۲-۱. بهشت و دوزخ

به اعتقاد فیض کاشانی بهشت از آن مؤمنانی است، که در اثر انجام تکالیف الهی مستحقانه از ثواب و پاداشی دائمی و خالص برخوردار گشته‌اند، کسانی که گناهانی بزرگ مرتکب نشده، یا از آن توبه کرده، یا مشمول شفاعت قرار گرفته، و یا مورد رحمت خدای متعال واقع شده‌اند. و دوزخ جایگاهی جاودانه برای کافران، منکران و مشرکان خواهد بود و همچنین برای مؤمنانی که گناهان کبیره مرتکب شده و بدون توبه بمیرند ولی همیشه در آن نخواهند بود، چراکه به سبب ایمانشان مستحق ثواب‌اند، از این رو پس از عذابی که به سبب گناهان خود مستحق آن شدند از دوزخ رهایی می‌یابند. و پروردگار به هر کسی که وعده پاداش و ثواب داده است بی‌شک به وعده خود وفا می‌کند و هرگز از وعده خود تخلف نخواهد نمود و معیر است به مقتضای عدلش هر کسی را بر انجام عملی از کیفر آن بیم داده

مجازات کند و یا به فضل و کرمش از او درگذرد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۲۵۵). پس می‌توان ویژگی بارز دوزخ را عقاب و مجازاتی شایسته دانست، با این ویژگی که عقاب دائمی در آن، تنها برای کافران است که البته سزاوار آن می‌باشند. بنا بر آنچه گذشت براین از محوری‌ترین ویژگی‌های بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب متناسب و شایسته است که ویژگی‌های دیگر مبتنی بر آن است.

### ۲-۲-۳. اعتقاد به آخرت و نقش آن در اخلاق

اعتقاد به عالم آخرت که مقصد نهایی انسان‌ها و سرای جاوید پاداش و کیفر نسبت به اعمال و تکالیف بندگان است از نافذترین و مؤثرترین باورها در جهت دادن به رفتار آدمی و تربیت و اصلاح اوست. این جایگاه پایانی از دیدگاه فیض کاشانی دارای ویژگی‌هایی همچون: جاودانگی، سقوط تکلیف، سنجش اعمال، فعلیت معرفت، ظهور ملکات اخلاقی، ثواب و عقاب است. اصولاً حقیقت دوزخ و بهشت متوقف بر عقاب و ثواب است و برای فعل اخلاقی به عنوان غایت مصداقی در نگاه دینی نمایان شده است که نقش مهمی در ارزش‌گذاری ماهیات اخلاقی ادا می‌کند.

بدون شک این اعتقاد می‌تواند بر انگیزه انسان و نگاه وی به ماهیت ارزش‌های اخلاقی تأثیر گذارد. کسی که می‌داند تمام اعمالش بی‌کم و کاست به زودی در دادگاهی مورد بررسی قرار می‌گیرد و ویژگی آن دادگاه این است که داور آن از همه چیز آگاه است، توصیه و رشوه در آن تأثیری ندارد و هرگز حکمش تجدید پذیر نیست، این شخص نه فقط در اصلاح خود می‌کوشد بلکه در انجام اعمال گوناگونش بسیار سخت‌گیر و موشکاف می‌گردد، از سوی دیگر برای انجام اعمال پسندیده و رفتار خوب اخلاقی، انگیزه بیشتری پیدا کرده چنانچه برای ترک کارهای بد و ناپسند، بازدارندگی بیشتری را در خود می‌یابد. از این رو چنین عقیده‌ای نقش شایانی در پرورش روح انسان دارد و آثار اخلاقی شگرفی در زندگی فردی و اجتماعی او به ارمغان می‌آورد.

گفتنی است این انگیزش اخلاقی اکثراً در نگرش نتیجه‌گروانه نمود پیدا کرده است، زیرا نتیجه‌گرایان اخلاقی، کاری را به مثابه غایت فعل اخلاقی انتخاب می‌کنند و اعمال اخلاقی را بر پایه آن

غایت مورد پسند خود، محاسبه می‌نمایند. در مقابل وظیفه‌گرایان اخلاقی، که از نگاه آنان خوبی فعل اخلاقی فقط در خوب بودن غایت نیست بلکه علاوه بر آن ویژگی‌های درونی فعل هم در اخلاقی شدن آن مؤثر است. (فرانکنا، ۱۳۸۹، ش، ص. ص ۴۷-۴۸).

بر این اساس می‌توان نقش انگیزشی باور به عالم آخرت را در نتیجه‌گرایی، بیشتر از وظیفه‌گرایی دانست. بطور کلی اعتقاد به معاد موجب ضمانت اجرایی قوی و خوبی برای انجام دادن کارهای خوب و دوری از کارهای بد می‌گردد، و موجب انگیزش انسان به اخلاق پسندیده، حتی با نگرش وظیفه‌گروانه می‌شود که خود در حقیقت ضامن اجرایی عمل‌گرایی به اخلاقیات است و تکیه‌گاهی محکم برای زیست اخلاقی محسوب می‌گردد.

باور به بهشت و جهنم را می‌توان به عنوان مصداقی برای غایت فعل اخلاقی در اخلاق نتیجه‌گرایان قلمداد کرد.

فیض کاشانی با اعتقاد به اینکه یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های بهشت و جهنم لذت‌ها، و دردها است به نحوی آن را برای عمل اخلاقی مصداق غایت دانسته و بر این باور است که لذت کامل و حقیقی، لذتی است که در آخرت برای نفس دست می‌دهد که هرچه توصیف شود به کنه آن نخواهیم رسید و به همین جهت است که در روایات نقل شده است: "لا عیشُ الا عیشُ الآخرة". (قمی، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۱۷۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج. ۲، ص. ۱۲۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱۹، ص. ۱۲۴، ح. ۹). و آخرت در موضوع سعادت و شقاوت از دنیا جدا نیست لذا آلام انسان‌ها در دنیا، به ویژه رنج‌هایی که برای به جای آوردن اعمال دینی به آن‌ها رسیده است، توجیه شده و نتایجش پس از حسابرسی از رنج‌ها و دردها، لذت خاص خواهد بود که در آخرت با توجه به درجات انسان‌ها در اطاعت الهی، به ایشان عطا می‌شود. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج. ۲، ص. ۱۳۰۲). از دیدگاه فیض کاشانی ثواب و عقاب یا بهشت و جهنم به عنوان غایت عمل اخلاقی، در واقع همان لذت و رنج می‌باشد که کارکردی انگیزشی در اخلاق دارند، و می‌تواند بیانگر لذت گرا بودن فیض کاشانی در مشخص نمودن مصداق غایت در اخلاق باشد.

مسئلاً جاودانگی بندگان صالح خدای متعال در بهشت اعلی و کامیابی همیشگی از لذات حقیقی آن، و رسیدن به قرب و عشق الهی همان سعادت نهائی است. به گفته فیض، مقام حب، بالاترین مقامها و لذیذترین لذتها و مهم‌ترین هدف اصلی اخلاق قلمداد می‌شود. (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص. ۵۹؛ ۱۴۱۸ق، ص. ۸۴). بنابراین می‌توان آرای فیض کاشانی را در این زمینه قرین لذت‌گرایی در اخلاق دانست. مطابق باور بسیاری از فیلسوفان اخلاق مفهوم «سعادت» همان لذت پایدار است (افلاطون، ۱۳۸۷ش، ج. ۱، ص. ۶۷-۱۳۳؛ هربرت میا، ۱۹۳۴، ص. ۱-۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش، ج. ۱، ص. ۳۲-۹۵) با توجه به گفته‌های فیض کاشانی درباره ویژگی‌های عالم آخرت و بهشت و جهنم می‌توان او را نیز در زمره سعادت‌گروان اخلاقی برشمرد.

حال این پرسش مطرح می‌شود که توجه به سعادت و لذت پایدار اخروی در اعمال، آیا سبب منفعت‌جویانه و یا مصلحت‌اندیشی شدن آن‌ها و سرانجام، بی اعتبار شدن ارزش اخلاقی اعمال می‌گردد؟

در پاسخ می‌توان گفت: دو نوع ارزش داریم ارزش ذاتی و ارزش غیری. ارزش ذاتی در مورد مطلوبیت ذاتی چیزی است که مستقلاً مورد عنایت و علاقه واقع شود. در صورتی که ارزش غیری، ارزشی است که راه یا وسیله رسیدن به هدفی را که دارای مطلوبیت ذاتی است نمایان می‌کند. همچنین ارزش اخلاقی کاری است که از لحاظ اخلاقی دارای مطلوبیت باشد خواه آن چیز یا عمل، خود دارای مطلوبیت ذاتی اخلاقی باشد و یا راه یا وسیله‌ای جهت رسیدن به آن محسوب گردد. از این جهت، می‌توان نوعی مرتبه بندی در ارزش اخلاقی بشمار آورد. بعضی کارها از ارزش ذاتی در اخلاق بهره‌مندند و برخی دیگر نیز به مقداری که در جهت آن هدف قرار گیرند، دارای ارزش نسبی می‌باشند. (مطهری، ۱۳۸۹ش، ج. ۱۱، ص. ۵۵).

بنابراین مقدمه اگر فردی با اختیار و از روی تعقل و آگاهی، سعادت و نیک‌بختی اخروی را هدف غائی خود برگزیند، آن را دارای مطلوبیت ذاتی و ارزش اخلاقی دانسته از این رو از نظر او تمامی

رفتارهایی که در جهت محقق نمودن این هدف نهایی اتفاق می افتد نیز مطلوبیت و ارزش اخلاقی خواهد داشت، لذا تمامی اعمال و رفتارهای انسانی نیز باید با توجه به اعتقاد و ایمان به آخرت ارزش گزاری اخلاقی شود.

اگر این پرسش مطرح گردد که شخص معتقد به عالم آخرت در صورتی که انجام تمام اعمال و رفتارهای خود را در راستای رسیدن به سعادت اخروی قرار دهد، به عبارت دیگر تمام هم و غمش متوجه رفتارهای خودش باشد، آیا این عمل شخص، بیانگر خودخواهی او نیست؟ و آیا از منظر اخلاق چنین عملی مذموم نمی باشد تا ارزش اخلاقی عمل را از بین ببرد؟

برای پاسخ به این پرسش می توان گفت میان خودخواهی که صفت ناپسند اخلاقی بشمار می رود و خودگروی اخلاقی، تفاوت است زیرا هرانسانی که کاری را در جهت منفعت شخصی خود انجام می دهد، ضرورتاً خودخواهانه رفتار نکرده است. همچون غذا خوردن یا لباس پوشیدن در شرایط عادی؛ چراکه خودخواهی، همراه با غفلت از منافع سایرین است. (ریچلز، ۱۳۹۲، ص. ۱۰۸-۱۱۱). گفتنی است تفاوت این دو، به امر وجودی و غیر وجودی بازگشت نمی کند، بلکه اختلاف آنها در نوع نگرش می باشد. شخصی را در نظر بگیرید که غذای خود را به فقیری می دهد و فرد دیگری در همان شرایط، خودخواهانه عمل کرده و با بی توجهی به فقیر، تمام غذا را برای خود برمی دارد، در هر دو مورد هر دو رفتار، بر اساس نوعی خودگرایی و حبّ به ذات صورت گرفته است چرا که یکی، نیازهای مادی خود را در نظر داشته و دیگری، به نیازهای معنوی و کمال وجودی خود توجه نموده است. لیکن تنها یکی از این رفتارها به عنوان عمل خیرخواهانه و ارزشی محسوب می شود و رفتار شخصی که عمل خیرخواهانه را حتی با این نگرش انجام داده است. هرگز خودخواهانه به حساب نمی آید. براین اساس خودگروی اخلاقی را نمی توان به طور کلی مردود دانست. چراکه خداوند سبحان آدمی را به گونه ای خلق کرده که به خودی خود، دارای نوعی حب به ذات است و تا زمانی که برای خود مطلوبیتی از فعل در نظر نگیرد، برای انجام آن اقدامی نمی کند. اگر با نگرش و درک صحیحی به این خواسته اصیل

انسانی اعتنا شود و در جهت مناسبی هدایت شود، نه تنها سبب رفتارهای خودخواهانه نمی‌گردد، بلکه موجب بروز و ظهور رفتارهای شایسته و خیرخواهانه اخلاقی نیز می‌شود. از سویی دیگر میان کارهایی که از روی اعتقاد به آخرت انجام می‌شود، با تمام فضیلت‌های اخلاقی، مانند احسان و فداکاری، امانت‌داری، .. ارتباطی نزدیک وجود دارد و در واقع این باور به آخرت، موجب صدور بسیاری از اعمال ارزشمند اخلاقی می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش، ج. ۳، ص. ۱۳۳).

## نتیجه گیری

از آنجا که مبانی جهان شناختی، بازتاب دهنده نگرش اندیشمندان به عوالم وجود و اصول حاکم بر آن است و اعتقاد یا نفی عالم ذر و عوالم پس از دنیا در حیطه‌های معرفت‌شناسی اخلاقی، هستی‌شناسی اخلاقی و انگیزش اخلاقی تأثیر گذار می‌باشد در این مقاله در پی استخراج مبانی جهان شناختی اخلاق در اندیشه فیض کاشانی نتایج ذیل حاصل شد؛

۱. مبانی جهان شناختی اخلاق از منظر فیض کاشانی در سه حوزه عوالم پیشین (عالم ذر)، عالم دنیا و عوالم پسینی به معناداری اخلاق، توجیه چرایی زیست اخلاقی و انگیزش اخلاقی می‌گردد و می‌توان تأثیرات آن‌ها را در پیدایش یک نظام اخلاقی نمایاند.

فیض کاشانی باور به عالم ذر و اثر بخشی آن در این دنیا را به صورت اقتضایی و منافات نداشتن با اختیار انسان پذیرفته است که می‌تواند جایگاهی برای اخلاق در عالم دنیا محسوب شود و خوشبختی و بدبختی همراه با اختیار را برای آدمی رقم زند و تنها حضور معرفتی و البته واقعی آدمی در عالم ذر را تصدیق نماید. بر پایه این نگاه می‌توان معناداری اخلاق را نیز در نظام دینی ترسیم کرد.

۲. باور به عالم ذر یا انکار آن، در سه حوزه معرفت‌شناختی اخلاقی، جهان‌شناختی اخلاقی و انگیزش اخلاقی اثر بخش می‌باشد.

الف) فیض کاشانی در حوزه معرفت‌شناختی اخلاقی، معتقد به معرفت فطری است. بدین معنا که معرفت خداوند و توحید، فطری عقول است و انبیاء، تنها به منظور یادآوری این نعمت فراموش شده برانگیخته شده‌اند که می‌تواند یکی از منابع معرفتی اخلاق باشد و توجه و اعتقاد به آن، پایه و اساس رسیدن به برخی دانش‌های فطری اخلاقی و معرفت به گزاره‌ها و احکام اخلاقی می‌باشد.

ب) در جهان‌شناسی اخلاقی، در صورتی که اعتقاد به عالم ذر را سبب تام در هدایت و گمراهی بشر و پیدایش حجت بر بندگان در عالم دنیا بدانیم، تعهد به اخلاق، برای رسیدن به سعادت و خوشبختی و دوری از شقاوت و بدبختی بی‌فایده و بی‌معنا تلقی می‌گردد. زیرا با این پندار، تکلیف

سعادت انسان که غایت نهایی در اخلاق است، در عالم ذر مشخص و پرونده آن بسته شده است و مشخص است چنین اعتقادی منجر به پذیرش جبر اخلاقی می‌گردد.

ج) در حوزه انگیزش اخلاقی، می‌توان به سهولت یافتن هدایت انسان‌ها توسط پیامبران و مصلحان و ناامید نشدن از هدایت آنان تا آخرین لحظه عمر انسان اشاره نمود.

۳. فیض کاشانی معتقد است عالم دنیا دار تکلیف و بیانگر تنها بستر اخلاق است که انسان برای رسیدن به غایت نهایی اخلاق یعنی سعادت و خوشبختی، می‌بایست نهایت تلاش خود را مبذول دارد. چنانچه دارای سنن و قوانینی است که در برابر اعمال انسانی واکنش نشان می‌دهد بنابراین انسان آگاه برای سود و زیان خود هم که شده به ارزش‌های اخلاقی روی می‌آورد.

۴. با توجه به نگاه فیض کاشانی اعتقاد به عالم برزخ و قیامت در انگیزش اخلاقی فرد و مسأله «بررسی و ارزیابی پیامدها و نتایج اعمال و ملکات» که از مسائل اساسی و دغدغه‌های نتیجه‌گروان برای تعیین الزام اخلاقی می‌باشد مؤثر است.

۵. باور به عالم آخرت، انگیزش اخلاقی زیستن را در آدمی قوی‌تر می‌کند زیرا دانستن نتایج اعمال، می‌تواند ضمانت اجرای مناسبی در عملکرد اخلاقی آدمی باشد و در نهایت، ترغیب به اخلاقی شدن را مهیا می‌کند.

۶. فیض کاشانی لذت پایدار اخروی را از مؤلفه‌های سعادت معرفی می‌کند و مصداق سعادت اخلاقی را قرب و حب الهی می‌داند که در سایه معرفت و درک شهودی نسبت به صفات و افعال الهی حاصل می‌شود و معتقد است مراتب سعادت انسان‌ها ارتباط مستقیمی با درجات ایمان و توحید دارد.

۷. در نگاه فیض، همه عالم در مسیر هدایت و رشد اخلاقی انسان به او کمک می‌کنند و در حقیقت، دنیا و طبیعت بنیادی اخلاقی دارد و به کمک اخلاق گراها می‌آید.

۸. از نگاه فیض کاشانی، ثواب و عقاب به عنوان غایت عمل اخلاقی، در حقیقت لذت و رنج

است، و کارکردی انگیزشی در اخلاق دارد، که می‌تواند گویای لذت‌گرا بودن فیض‌کاشانی در مشخص نمودن مصداق غایت در اخلاق باشد. پس می‌توان به موجب دوام و خلوص لذت در آخرت، به سعادت که در واقع لذت پایدار مطابق با باور فیلسوفان اخلاق است اشاره نمود و فیض‌کاشانی را جزو سعادت‌گروان اخلاقی به حساب آورد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان.
۵. افلاطون، دوره آثار افلاطون. (۱۳۸۷ش). مترجم: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
۶. اسلامی اردکانی، سید حسن. (۱۳۹۴ش). چرا باید اخلاقی زیست؟. پژوهشنامه اخلاق، ۸(۲۷)، ۷-۲۶.
۷. امیری، حسین، (۱۴۰۲ش)، مبانی انسان‌شناختی مرحوم فیض‌کاشانی رحمته الله علیه و تاثیر آن در مسائل اخلاقی. نشریه پژوهش‌نامه فرهنگ و معارف دینی، دوره ۴، شماره ۱، ۱۲۲-۱۱۳.
۸. پاشایی، وحید. (۱۳۹۷). مبانی جهان‌شناختی اخلاق در اندیشه کلامی سید مرتضی. معرفت اخلاقی، ۹(۲۴)، ۵۳-۷۱.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۱). کلام و اخلاق در اندیشه سید مرتضی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان مذاهب.
۱۰. ترخان، قاسم. (۱۴۰۱). مبانی جهان‌شناختی علوم انسانی اسلامی از منظر قرآن. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ش). مبادی اخلاق در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. خدایاری، علینقی، تاریخ حدیث شیعه در سده های هشتم تا یازدهم هجری، ۱۳۹۰ش، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، قم، چاپ دوم.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات ألفاظ القرآن، دارالقلم، بیروت.
۱۵. رجبی، صمد و صادقی، هادی. (۱۴۰۰). «مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه فیض‌کاشانی». فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی ۳(۱۲)، ۴۹-۷۲.
۱۶. ریچلز، جیمز. (۱۳۹۲ش). عناصر فلسفه اخلاق. مترجم: محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۷. سبحانی، محمد تقی و رضا برنجکار و محمد حسین منتظری. (۱۳۹۶). چیستی لطیف الکلام و جایگاه آن در کلام. تحقیقات کلامی، ۵ (۱۹)، ۱۱۹-۱۴۰.
۱۸. شریف مرتضی، علی بن الحسین. (۱۴۱۴ق). الذخیره فی علم الکلام. محقق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین.
۲۰. الطبرسی، أبو علی الفضل بن الحسن. (۱۴۲۷ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المرتضی.
۲۱. طوسی، محمد بن محمد بن الحسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). تفسیر نورالثقلین. (محقق: سید هاشم رسولی محلاتی). قم: اسماعیلیان.
۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیه.
۲۴. فرانکنا، ویلیام کی. فلسفه اخلاق. (۱۳۸۹ش). مترجم: هادی صادقی، (چاپ سوم). قم: کتاب طه.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین. (چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
۲۶. فنیای، ابوالقاسم. (۱۳۹۹ش). اخلاق دین شناسی. (چاپ چهارم). تهران: انتشارات نگاه معاصر.
۲۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). (۱۴۱۷ق). المحجّة البيضاء. (مصحح: علی اکبر غفاری). قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۸. \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۷ش). اصول العقائد الدینیة. مصحح: بهراد جعفری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۹. \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۲ش). اصول المعارف. مصحح: جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۳۰. \_\_\_\_\_ ، (۱۴۱۸ق). النخبة فی الحکمة العملیة و الأحکام الشرعیة. تصحیح: مهدی انصاری قمی، تهران: منظمة الإعلام الإسلامی، مرکز الطباعة و النشر.
۳۱. \_\_\_\_\_ ، (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. (چاپ دوم). تهران: مکتبة الصدر.
۳۲. \_\_\_\_\_ ، (۱۴۲۳ق). الحقائق فی محاسن الأخلاق. قم: دارالکتب الإسلامی.

۳۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۸ق). علم‌الیقین. (تصحیح: محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۳۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷) الف، الکلمات‌المکنونه. مصحح: علیرضا اصغری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۳۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷) ب، مجموعه رسائل (فیض). (محقق: محمد امامی کاشانی؛ علیرضا اصغری؛ بهراد جعفری؛ مهدی حاجیان؛ حسن قاسمی). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۳۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۵ش). الوافی. مصحح: ضیاء‌الدین حسینی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، تفسیر القمی، دارالکتاب، قم، چاپ: سوم.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۳۰ق)، الکافی، قم: انتشارات مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۳۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامع لدرر اخبارالائمة الاطهار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۰. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۴ش)، دنیا و آخرت از نگاه قرآن و حدیث، (مترجم: حمید رضا شیخی) قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث .
۴۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶ش)، دانش نامه عقاید اسلامی، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث .
۴۲. مصباح، محمد تقی. (۱۳۸۴ش). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
۴۴. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق). أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات. بیروت: دارالمفید.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۵ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. مؤمنی، ناصر و محمد جواد موحدی. (۱۴۰۱). مبانی جهان‌شناختی زیست محیطی در اندیشه صدر المتألهین، ۴۷ (۶۹)، ۱۱۹-۱۴۴.
۴۷. میل، جان استوارت. فایده گرایی. (۱۳۹۰ش). مترجم: مرتضی مردیها، (چاپ دوم). تهران: نشر نی.
۴۸. هولمز، رابرت. (۱۳۸۵ش). مبانی فلسفه اخلاق. ترجمه: مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.
۴۹. یونگ، کارل گوستاو. (۱۹۶۹)، روان شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
50. Bentham, Jeremy. (1998). An Introduction to the principles of Morals and Legislation, (prometheus Books).

51. Palmer , Gary B. (1996) . Toward A Theory of Cultural Linguistics . University of Texas Press
52. Herbert, Mea George. (1934). Mind Self, and Society, ed by Charles W. Morris University of Chicago Press.
53. Pojman, Louis P. (2012).Ethics:Discovering Right and Wrong,Seventh Edition,Boston, USA, Wadsworth.

## درآمدی بر نظام اخلاقی استاد مصباح یزدی با تأکید بر اصل بندگی

سید محمد رضا موسوی نسب\*

### چکیده

پژوهش حاضر با بهره‌مندی از روش توصیفی و تحلیل محتوا، به نظام اخلاق از دیدگاه محمدتقی مصباح یزدی به‌عنوان اندیشمندی صاحب‌نظر در حوزه اخلاق نظری و عملی پرداخته است. نظریه ارزش اخلاقی در دیدگاه ایشان در زمره «نظریات تک اصلی» و «غایت‌گرای کمال‌نگر» قرار دارد. وی عبودیت را مهم‌ترین، کلی‌ترین و عام‌ترین هنجار دانسته و معتقد است که بندگی، همه روابط انسان‌ها را تحت پوشش قرار می‌دهد. به نظر استاد عبودیت و بندگی خداوند حکمی عقلی است که منشأ در فطرت انسان دارد و آیات قرآن کریم و روایات نیز بر آن تأکید کرده‌اند. ایشان با استفاده از آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام ارتباط انسان، قواعد و هنجارهایی مانند اخلاص، استعانت، تواضع، و مانند آن را از اصل عبودیت برشمرده‌اند. در این تحقیق سایر مؤلفه‌های نظام اخلاقی نیز مورد توجه قرار گرفته و به مشوق‌های خداوند در ترغیب و تشویق روح بندگی اشاره شده است.

### کلیدواژه‌ها

نظام اخلاقی، اصل عبودیت، قواعد اخلاقی، کد اخلاقی عبودیت، مصباح یزدی.

\* استادیار گروه اخلاق موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره. قم. ایران. (smrnm1346@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۸)

□ سیدمحمد رضا موسوی نسب (۱۴۰۴). درآمدی بر نظام اخلاقی استاد مصباح یزدی با تأکید بر اصل بندگی. *فصلنامه اخلاق و حیا*، ۱ (۳۴)، ۱۲۵-۱۵۲.

## مقدمه

انسان موجود پیچیده‌ای است که رفتارها و اعمال او تحت تأثیر عوامل متعددی مانند باورها، ارزش‌ها، سائق‌ها، غرایز و مانند آن قرار دارد. باورها هستند که منجر به تشکیل نظام‌ها و از جمله نظام اخلاقی و نظام ارزشی می‌شوند. نظام اخلاقی و ارزشی مبتنی بر باورها به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل رفتار، به زندگی انسان معنا و جهت می‌بخشد و تعیین می‌کند که انسان در موقعیت‌های مختلف چه تصمیمی بگیرد و چه رفتارهایی داشته باشد. بر اساس نظام ارزشی می‌توان رفتارهای انسان را بهتر درک کرد و نحوه رفتارهای او را در موقعیت‌های مختلف پیش بینی کرد.

محمد تقی مصباح یزدی ره به‌عنوان شخصیتی اسلام‌شناس و صاحب‌نظر در حوزه اخلاق مباحث فراوانی در فلسفه اخلاق، اخلاق در قرآن و اخلاق در روایات ارائه کرده است؛ اما به صورت نظام اخلاقی مطرح و تدوین نشده است. این نوشتار آغازی است برای ارائه نظام اخلاقی و ارزشی اسلام مبتنی بر دیدگاه استاد مصباح یزدی.

## پیشینه پژوهش

در تدوین نظام اخلاقی برخی از منابع که به این موضوع پرداخته اند عبارتند از: حسینی قلعه بهمن در مقاله تحلیل‌گد اخلاقی «محبت» در آئین کاتولیک (۱۳۹۶) عناصر گد اخلاقی هنجار محبت در آئین کاتولیک را موردتوجه قرار داده است و چالش‌های آن را مشخص کرده است. ایشان در مقاله تحلیلی بر مفهوم جایگاه و نقش اصل اخلاقی در نظام اخلاقی (۱۴۰۱) به ویژگی‌های اصل اخلاقی پرداخته است و در مقاله تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان (۱۳۹۴) نیز رابطه مبانی پذیرفته شده در ادیان و تدوین نظام اخلاقی را موردتوجه قرار داده است. بسیاری از آثار علامه مصباح نیز برای تدوین این مقاله مراجعه شده است. این بررسی از نوع پژوهش‌های توصیفی و تحلیل محتوا و با استفاده از منابع اسنادی - کتابخانه‌ای صورت خواهد گرفت. از آنجاکه دستیابی به نظام‌ها بدون توجه به مبانی و اهداف امکان‌پذیر نیست نخست این دو مؤلفه را موردتوجه قرار می‌دهیم:

## مبانی اخلاق

مبانی جمع مبنا از ریشه‌ی «بنی»، به معنای بنیاد، بنیان، اساس و شالوده است. (معین، ۱۳۸۲، ص. ۸۴۰) و در اصطلاح به گزاره‌هایی خبری که یا بدیهی‌اند یا از دانش‌هایی دیگر وام گرفته می‌شوند و پیش‌فرض برای دانشی دیگر قرار می‌گیرند، گفته می‌شود. (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص. ۶۶) منظور ما از مبانی به معنای عام یعنی مجموعه گزاره‌های مربوط به اعتقادات و باورها است که زیربنای علمی و عملی یک مکتب را تشکیل می‌دهند.

استاد مصباح مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی را در کتاب‌های خود به‌ویژه معارف قرآن و آموزش فلسفه، فلسفه اخلاق و فلسفه تعلیم و تربیت به تفصیل آورده‌اند و ما نیز آن مبانی را به‌عنوان اصول موضوعه پذیرفته و در این بررسی از بیان آن خودداری می‌کنیم. اولین مؤلفه‌های که از دل این مبانی به دست می‌آید اهداف نهایی است.

## هدف نهایی

هدف در یک معنا غرضی است که کار به‌سوی آن نشانه می‌رود. معمولاً واژه هدف برای چیزی که مطلوب فاعل است و وی برای به‌دست آوردن آن، کاری را انجام می‌دهد، به کار می‌رود. اهداف ارزش و مطلوبیت برنامه‌ها و فعالیت‌ها و جهت و مسیر حرکت و نتایج مشخص را نشان می‌دهند. (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۳-۲۱۵). پرسش این است از مبانی مطرح‌شده در اسلام چه هدف یا اهدافی قابل برداشت است؟

## تعبیرات مختلف از هدف نهایی

بر اساس مبانی الهیاتی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی یک هدف مشترک وجود دارد که از سوی خداوند به کمال رساندن موجودات و از سوی موجودات و انسان به کمال رسیدن است. (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۷) علامه مصباح ره برای هدف نهایی زندگی انسان یا هدف نهایی اخلاق اسلامی، سه تعبیر کمال نفس، قرب الی‌الله و رسیدن به سعادت را مطرح کرده‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸،

ج. ۱، ص. ۳۰ و گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۴) هرچند از نظر مفهومی این سه واژه متفاوت اند؛ اما از نظر مصداقی یکی هستند. علامه مصباح به این نکته اشاره کرده و می‌فرماید: «سعادت و کمال، گرچه دو مفهوم اند و از دو حیثیت انتزاع می‌شوند؛ ولی، در واقع و مصداق متحد و غیر قابل انفکاک هستند؛ یعنی، اگر کمالی برای نفس حاصل شد انسان سعادت‌مند می‌شود و انسانی سعادت‌مند است که کامل باشد.» (همو، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۵۱) و در آیین پرواز می‌نویسند: آنچه از تعالیم انبیا برمی‌آید این است که تکامل انسان در «قرب به خدا» است. این مفهومی است که همه انبیا آن را به پیروان خود تعلیم داده‌اند و می‌توان آن را امری فطری دانست. (همو، ۱۳۹۹، ص. ۴۰)

توضیح اینکه تکامل حقیقی انسان عبارت است از سیر علمی که روح در درون ذات خود به سوی خدا دارد تا به مقامی برسد که خود را عین تعلق و ارتباط به او بیابد و برای خود و هیچ موجود دیگری استقلال‌ی در ذات و صفات و افعال نبیند. «هر قدر انسان خود را مستقل‌تر بداند، نادان‌تر و ناقص‌تر و از خدا دورتر است. در مقابل، هر قدر خود را به خدا نیازمندتر ببیند، داناتر و کامل‌تر و به خدا نزدیک‌تر می‌شود؛ تا جایی که نه تنها در افعال و تأثیرات موحد می‌گردد، بلکه برای صفات و ذوات هم استقلال‌ی نمی‌بیند.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص. ۲۵۸)

از مجموع مبانی و اهداف، نظام‌های ارزشی مختلفی مانند نظام‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی شکل می‌گیرند که با توجه به هدف این بررسی به نظام اخلاقی می‌پردازیم.

### نظام اخلاقی

نظام اخلاقی عبارت است از مجموعه و سامانه‌ای (نظریه ارزش‌ها، اصول، قواعد و ...) که در یک جامعه، فرهنگ، دین، گروه و یا مکتب جریان دارد و رفتارها (راست‌گویی و دروغ‌گویی)، صفات (سخاوت و بخل) و وضعیت‌های اختیاری پیروان خود را (مانند زهد و تقوا که برابند شناخت و گرایش و رفتار اخلاقی هستند) در جهت‌ی خاص هدایت می‌کند. به سخن دیگر نظام اخلاقی طراح چگونگی مواجهه انسان‌ها با خود، دیگران، خدا و محیط‌زیست است غیر از تفاوت‌های دیگر. این نظام سامانه،

برای آدمیان تعیین می‌کند که چه صفت و خصلتی درست و چه ویژگی‌هایی خطا است. (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۳-۱۱۴) در حقیقت این نظام به‌عنوان یک چارچوب اخلاقی عمل می‌کند و اصول و قواعدی را برای ارزیابی صحت و نادرستی رفتارها و تصمیمات فراهم می‌کند.

باید توجه داشت که نظام اخلاقی با نظام احکام تکلیف فقهی هر دو به نوعی به ارتباط انسان با خداوند، خود و دیگران پرداخته و به تنظیم رفتارهای انسانی کمک می‌کنند، اما از نظر ماهیت، منابع اعتبار، اصول، اهداف و نوع الزام تفاوت‌های اساسی دارند. (مهاجرانی و فتحعلی، ۱۴۰۱، ص. ۷-۲۰)

استاد مصباح درباره ویژگی نظام اخلاقی اسلام می‌فرماید: نظام اخلاقی اسلام مبتنی بر نوعی جهان‌بینی است که وجود خداوند را به‌عنوان مبدأ و آفریننده موجودات و انسان را به‌عنوان موجودی وابسته و نیازمند به او معرفی می‌کند. انسان در این بیش فقر محض است و نسبت به خداوند وجودی ربطی بیش ندارد. *يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ*؛ (فاطر/۱۶) ای مردم شما نیازمندان به خدا هستید و فقط خداوند بی‌نیاز و ستوده است. طبیعی است این نظام برای آنکه سیرش مبتنی بر حقایق و هماهنگی با واقعیت‌ها و برکنار از اوهام و تخیلات باشد، ناگزیر است رابطه عبودیت و ربوبیت را مورد توجه قرار دهد و بر اساس این اصل برنامه‌ریزی کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ب. ص. ۵۴)

### مؤلفه‌های نظام اخلاقی

نظام اخلاقی به‌عنوان یک سامانه (مجموعه یا سیستم) دارای شش عنصر یا مؤلفه است: نظریه ارزش اخلاقی، اصول بنیادین، قواعد استنتاجی، مشوق‌ها و عوامل انگیزشی، ضمانت‌های اجرایی نظام، توجیه (چرایی عمل به‌نظام خاص اخلاقی). (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۳-۱۱۴)

### نظریه ارزش اخلاقی

نظریه ارزش اخلاقی،<sup>۱</sup> در درون یک سیستم و نظام اخلاقی، در حکم یک بنیان و سرچشمه برای ارزش‌ها و دستورات اخلاقی است. (Hurka, 2006, 357) این ارزش‌ها و فرامین اخلاقی، راهنمای عمل

1. theory of moral values.

اخلاقی پیروان و تبعیت کنندگان نظام اخلاقی هستند. این اصول و قواعد، توجیه کننده رفتارها، اوصاف و وضعیت‌های اختیاری عوامل اخلاقی است؛ چرا که آنان، این امور را بر اساس راهنمایی اصول و قواعد مزبور به انجام رسانیده‌اند. (Scanlon, T.M, 1998)

به سخن دیگر نظریه ارزش اخلاقی معیار یا ملاک خوبی یا بدی، درستی یا نادرستی، بایسته یا نبایسته بودن یک رفتار، صفت و یا وضعیت اختیاری را نشان می‌دهد و به‌مثابه ترازویی عمل می‌کند که در آن افعال و صفات و وضعیت‌های اختیاری انسان قرار می‌گیرد و وزن اخلاقی آن‌ها را آشکار می‌سازد. (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۳-۱۳۰)

برخی از نظریه‌های ارزش اخلاقی مطرح عبارت‌اند از:

فضیلت‌گرایی<sup>۱</sup>: بر اساس این نظریه، ارزش عمل در خواص و صفات فردی است که می‌تواند باعث رشد و بلوغ اخلاقی شود. به سخن دیگر ملاک درستی و خطا را باید در درون انسان جستجو کرد. غایت‌گرایی<sup>۲</sup>: طبق این نظریه، عمل درست بر اساس هدف‌ها و مقاصد نهایی انجام می‌شود. در این گروه از نظریات، نخست یک هدف و غایتی که خارج از حوزه اخلاق دارای ارزش است، تعیین می‌گردد، سپس، رفتارها و صفات‌های اختیاری آدمیان با آن هدف و غایت سنجیده می‌شوند، در صورتی که آن هدف را تأمین کنند، به آن رفتارها و صفات‌های اختیاری ارزش اخلاقی مثبت داده می‌شود و در صورتی که آن هدف و غایت را تأمین نکنند، به آنها ارزش اخلاقی منفی داده می‌شود.

در این که چه هدف و غایتی باید در ارزش اخلاقی مدنظر قرار گیرد اختلاف نظر دارند. عده‌ای آن غایت را در وجود انسان و استعدادهای او قرار داده و معتقدند کاری خوب است که استعدادهای انسان را به فعلیت برساند و به تعبیری کمالی را در انسان پدید آورد و گروهی هم آن غایت را به خیر و لذت

---

1. Virtue Ethics

2. Teleological theory

و سود او تعبیر می‌نمایند. گروه اول را معمولاً کمال‌گرا<sup>۱</sup> و دسته دوم را نتیجه‌گرا<sup>۲</sup> می‌خوانند. یکی از مصادیق مهم نتیجه‌گرایی سودگرایی<sup>۳</sup> است. (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۳ - ۱۳۰) سودگرایان عملی را درست می‌دانند که موجب بیشترین سود و خوشحالی (مادی) برای بیشترین افراد شود.

وظیفه‌گرایی<sup>۴</sup> این نظریه بر این اصل تأکید دارد که عمل درست باید بر اساس وظایف و اصول کلی اخلاقی انجام شود.

حق محوری<sup>۵</sup>: این نظریه بر این اصل تأکید دارد که عمل درست، احترام به حقوق فردی افراد است. (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۳ - ۱۳۰) در این رویکرد، هر فرد به عنوان یک موجود مستقل دارای حقوق ذاتی شناخته می‌شود که باید مورد احترام قرار گیرد. به نظر می‌رسد حق محوری هر چند می‌تواند با فضیلت‌گرایی هم خوانی داشته باشد ولی در پنجاه سال اخیر این مفهوم به طور مستقل در بسیاری از نظام‌های حقوقی و اخلاق حرفه‌ای در غرب با تأکید بر اعلامیه حقوق بشر به کار گرفته شده است.

اکنون باید دید نظریه ارزشی استاد مصباح در کدام یک از این الگوهای قرار می‌گیرد؟ علامه هدف اخلاق را در یک تعبیر رسیدن به سعادت که عبارت از برترین و پایدارترین لذت است، معرفی می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۹۱)؛ اما از آنجا که علامه تفسیر خاصی از سعادت دارند و مصداق سعادت را سعادت برین و معنوی و آن جهانی تفسیر می‌کنند، نمی‌توان این دیدگاه را سودگرا معرفی کرد؛ زیرا در سودگرایی مصطلح منافع مادی و دنیای مورد توجه قرار می‌گیرد.

با تفسیری که علامه از هدف اخلاق (رسیدن به سعادت، کمال‌گرایی و قرب الی الله) مطرح کرده‌اند و با توجه به ظرفیتی که خداوند در انسان قرار داده است به گونه‌ای که انسان می‌تواند با به فعلیت

- 
1. Perfectionist
  2. Consequentialist
  3. Utilitarianism
  4. Deontological ethic
  5. Rights-based Ethics

رسیدن این استعدادها درونی به هدف مطلوب نزدیک شود. دیدگاه علامه را می‌توان به‌عنوان یک نظریه ارزشی غایت‌گرای کمال‌گرایانه معرفی کرد.

بعد از نظریه ارزش، پایه‌ای‌ترین، پرکاربردترین و مهمترین ارزش و الزام اخلاقی در یک نظام اخلاقی، اصل اخلاقی است. در ادامه به بررسی مفهومی اصل و کد اخلاقی آن از دیدگاه علامه می‌پردازیم.

## ۲. اصل اخلاقی

اصل اخلاقی قاعده یا باور اخلاقی است که آدمی را در شناخت آنچه درست است و آنچه خطا است یاری می‌رساند و بر رفتار آدمی تأثیر می‌گذارد. (حسینی قلعه بهمن، ۱۴۰۱، ۱۱۵ - ۱۳۶) چند ویژگی برای اصل اخلاقی مطرح کرده‌اند:

از سنخ بایدها و نبایدها و خوب‌ها و بدها هستند.

بر اساس مبانی، هست‌ها و نیست‌ها و نظریه ارزش سامان می‌گیرند.

سرمنشأ برای سایر قواعد اخلاقی هستند.

در تمام حوزه‌های اخلاق جریان دارند.

در نظام اخلاقی مربوط به خود استثناپذیر هستند.

هر نظام اخلاقی ممکن است یک اصل (وحدت‌گرا) یا بیش از یک اصل (کثرت‌گرا) برای خود داشته باشد.

ریشه سایر احکام اخلاقی قرار می‌گیرند و از اصل دیگری استخراج نمی‌شوند.

معیار توجیه قواعد و احکام اخلاقی قرار می‌گیرند.

رفتارها و تصمیم‌گیری‌ها را هدایت و راه برون‌رفت از تعارضات اخلاقی را نشان می‌دهند. (همو، همان)

از نظر علامه مصباح و نظام ارزشی پذیرفته‌شده چه اصل با اصول اخلاقی بنیادین را می‌توان در نظام

اخلاقی علامه مصباح مطرح کرد؟

## اصل اخلاقی از دیدگاه استاد مصباح

ایشان به تبع آیه ۲۱ سوره بقره و ۵۶ سوره ذاریات که در همین مقاله در بحث منبع صدور کد اخلاقی به آن پرداخته شده است، عبودیت (بایستگی بندگی) را به عنوان اصل مهم برای تکامل انسان معرفی کرده‌اند و می‌فرمایند اصولاً راه تکامل انسان، عبودیت و بندگی خدا است و جز این، راهی برای تکامل فراروی انسان وجود ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ب، ۱۸۳ و ۱۳۸۳ الف، ص. ۶۸) البته در نظام اخلاقی اسلام، عبودیت خود مبتنی بر لوازمی مانند ایمان، نیت و مبانی معرفتی به عنوان پدیده‌های انسان شناختی است که در بحث لوازم کد اخلاقی به آن خواهیم پرداخت.

بنابراین عبودیت به عنوان یک وضعیت یا حالت اخلاقی که مباحث معرفتی، صفات اخلاقی و رفتاری را در بر می‌گیرد تمام معیارهای مطرح شده برای اصل اخلاقی را داراست؛ زیرا عبودیت و بندگی مفهومی عام و کلی است و همه حوزه‌های ارتباط انسان را در بر می‌گیرد، مستقیماً از مبانی اتخاذ می‌شود، به صورت هنجاری نوشته می‌شود، استثناناپذیر است و ریشه قواعد و سایر احکام قرار می‌گیرد و می‌تواند رفتارها و تصمیمات انسان را هدایت کند. از این رو با توجه به حاکمیت عبودیت بر همه روابط انسانی می‌توان دیدگاه علامه را در زمره نظامات تک اصلی (اصل عبودت) معرفی کرد. توضیح اینکه در فلسفه اخلاق، «نظام تک اصلی» به معنای یک رویکرد اخلاقی است که بر اساس یک اصل یا معیار واحد، تمامی رفتارها و تصمیمات اخلاقی را ارزیابی می‌کند. این نظام به دنبال ارائه یک چارچوب کلی برای فهم و قضاوت درباره اعمال انسانی است و می‌تواند به عنوان یک نظریه جامع در اخلاق عمل کند. نظام تک اصلی دارای ویژگیهایی است که عبارتند از: یکپارچگی اصول یا معیار کلی برای ارزیابی، معیارهای واضح برای سنجش خوب و بد، ساده‌سازی قضاوت‌ها درباره اعمال انسانی ساده‌تر می‌شود و افراد می‌توانند به راحتی تشخیص دهند که آیا عملی اخلاقی است یا

خیر (ر.ک. پینکوس<sup>۱</sup>، ۱۳۸۲)

### چیستی عبودیت و بندگی

عبودیت در لغت به معنی بندگی کردن است و در اصطلاح به این معنی است که انسان خدا را رب و مالک و مدبر خویش بگیرد و غیر او را کنار بگذارد. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌فرماید کلمه عبد به معنای انسان و یا هر دارای شعور دیگری است که ملک غیر باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ۳۶) و علامه مصباح می‌فرماید حقیقت بندگی این است که انسان، هم این واقعیت را دریابد و به آن اذعان داشته باشد و هم در عمل آن را به اثبات برساند که از خودش هیچ ندارد و مملوک خدا است و هر چه دارد و هست، همه از آن خدای متعال است و جز او مالک و مدبر و صاحب‌اختیاری نیست. (طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ۱۸۴ و ۱۳۹۱ ج، ص. ۲۸۱)

در ادامه به منظور روشن شدن و رفع ابهام از اصل عبودیت آیین‌نامه اجرایی یا «کد اخلاقی» آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### کد اخلاقی بندگی

یک اصل یا قاعده اخلاقی (اصل بایستگی بندگی)، در حالت عادی شاید اجرائیش ساده به نظر برسد، اما در مرحله عمل گره‌ها و ابهامات آن رخ می‌نماید و کار را برای رعایت آن دشوار می‌سازد. از این رو باید آن را از زوایای مختلف مورد تجزیه و تحلیل قرارداد. در حوزه اخلاق، کد اخلاقی این رسالت را بر عهده دارد. کد اخلاقی در ادبیات اخلاقی معانی متعددی دارد: ۱. نظام اخلاقی؛ ۲. هنجار اخلاقی، ۳. آیین‌نامه و دستورالعمل اجرایی و ۴. منشور اخلاقی. کد اخلاقی به معنای سوم، یعنی دستورالعمل اجرایی نسبت به اصول و قواعد اخلاقی، کمک می‌کند تا از ابهامات عملیاتی شدن هنجار اخلاقی کاسته شود و مسیر کاربردی شدن آن هموار گردد. (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۶، ص. ۹۱-۱۱۰)

بنابراین کد اخلاقی فقط در باره اصل و قاعده اخلاقی مطرح می‌شود نه همه مؤلفه‌های نظام اخلاقی. برای کد اخلاقی و آیین‌نامه اجرایی اخلاق، ارکان و اجزائی را مطرح کرده‌اند که عبارت‌اند از:

۱. تدوین عنوان کد (شکل هنجار)، ۲. پیشینه آن اصل یا قاعده اخلاقی، ۳. منشاء صدور آن

اصل یا قاعده اخلاقی، ۴. تعیین هدف، قاعده یا اصل بودن آن، ۵. مشوق‌ها برای اجرای آن اصل و یا قاعده، ۶. ضمانت اجرای اصل یا قاعده، ۷. توضیح و تبیین واژگان موجود در کُد، ۸. لوازم اجرای آن کُد اخلاقی، ۹. چالش‌ها و تعارض‌های کُد اخلاقی مذکور و ۱۰. ارائه راه‌حل آن چالش‌ها. (همان، ۱۳۹۶، ۹۱-۱۱۰)

### معرفی عنوان کُد بندگی (شکل هنجاری بندگی)

اصل اخلاقی «بندگی» را به دو شکل ارزشی و الزامی می‌توان عنوان و مطرح کرد. شکل ارزشی آن عبارت است از: «بندگی کردن، اخلاقاً خوب است» و شکل الزامی آن عبارت است از: «انسان‌ها باید بندگی خدا را در زندگی انجام دهند.»

### پیشینه کُد اخلاقی بندگی

در بررسی این موضوع که اصل بندگی از کجا آمده است؟ باید گفت فطرت انسان به‌گونه‌ای است که روح پرستش و بندگی در آن نهادینه شده است و بر این اساس انسان‌ها در طول تاریخ به‌گونه‌ای روح پرستش را نشان می‌داده‌اند. در کتاب تاریخ جامع ادیان گزارش مفصلی از شیوه‌های عبادت در ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی آمده است؛ مثلاً درباره معابد مذهبی شینتو (مذهب وطن پرستی ژاپن) نوشته است: در این معابد پیش از پرستش، زائر باید تطهیر می‌کرد و دست و دهان خود را می‌شست و در وضوخانه معبد وضویی می‌ساخت و دو کف دست بر هم می‌نهاد و با به صدا درآوردن زنگ و انجام نماز و نیایش و تعظیم در حالت مراقبه و تأمل به عبادت می‌پرداخت. (ناس، ۱۳۸۸، ص. ۴۲۷) همچنین در این کتاب گزارش مفصلی از عبادت در آیین‌های بودا، مانئی، صائیان و مندانیان و عبادت در ادیان ابراهیمی مثل زرتشت و یهود و مسیحیت مطرح شده است. (ر. ک. همان)

بنابراین موضوع پرستش و بندگی ریشه در فطرت انسان دارد؛ و به نوعی به ارتباط با خداوند اشاره دارند، اما پرستش بیشتر بر روی اعمال ظاهری و رفتارهای مشخص تأکید دارد، در حالی که عبودیت بر حالت درونی، تسلیم و وابستگی کامل به خداوند متمرکز است. از نظر تعالیم اسلامی

امر «عبودیت» دارای مراتب بی شماری است و همه مراتب آن مطلوب است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، الف، ۵۲) در بخش مفهوم عناصر کلیدی بیشتر به حقیقت عبودیت پرداخته شده است.

### منبع صدور کُد اخلاقی بندگی

کُد اخلاقی بندگی در عالم اسلام از جایگاهی ویژه برخوردار است. اصلی‌ترین منابع برای کُد اخلاقی بندگی عبارتند از: فطرت، عقل، قرآن، روایات و سخنان اندیشمندان اسلامی. چنانچه اشاره شد انسان‌ها به طور فطری، اهل پرستش و بندگی هستند، زیرا فطرتاً کمال‌خواه و سعادت‌طلب هستند و تنها راه آن نیز بندگی است. از نگاه عقل نیز وقتی انسان عظمت خداوند و رابطه او را با موجودات موردتوجه قرار می‌دهد در برابر این عظمت به کرنش، خضوع و اخبات می‌افتد و در برابر نعمت‌های الهی شکرگزار می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، الف، ج ۱).

قرآن کریم نیز اساساً هدف آفرینش را بندگی معرفی می‌کند و مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات/۵۶)؛ جن و انس را نیافریدم جز برای آن‌که مرا عبادت کنند. این آیه نشان می‌دهد اگر خدا را عبادت کنیم به هدف نهایی خلقت انسان که مدنظر خداوند بوده است، دست‌یافته‌ایم. (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، الف، ص. ۴۸) و در موارد متعدد، همگان را امر به بندگی کرده است به‌عنوان نمونه در آیه ۲۱ سوره بقره می‌فرماید: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ ای مردم! پروردگارتان را که شما و پیشینیان شما را آفریده است، پرستید تا [با پرستیدن او] پروا پیشه شوید؛ و در جای دیگر از قول حضرت عیسی علیه السلام می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (زخرف/۶۴)؛ در حقیقت، خداست که خود پروردگار من و پروردگار شماست. پس او را پرستید، این است راه راست. از آیاتی که در آنها امر به اطاعت، تبعیت و بندگی مطرح شده است این باید اخلاقی به دست می‌آید که انسان باید بندگی خداوند را انجام بدهد.

در بسیاری از مضامین و داستان‌های قرآن نیز بر روح بندگی تأکید شده است. قرآن کریم داستان تسلیم بودن حضرت ابراهیم علیه السلام در مقابل اوامر و دستورات الهی را الگوی تسلیم و رضا بیان می‌کند و

از ما می‌خواهد تا در مقابل امر خدا و قرآن کریم دارای چنین ایمان و اعتقادی باشیم و در عمل، ابراهیم گونه در اجرای احکام الهی پابرجا و ثابت‌قدم باشیم. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱ ب، ص ۵۰)

### اصل بودن کُد اخلاق بندگی

آیا بایستگی بندگی اصل است یا قاعده؟ همان گونه که اشاره شد اصل بندگی «انسان‌ها باید بندگی خدا را در زندگی انجام دهند.» تمام ملاک‌های اصل بودن را دارا است و چنانچه اشاره خواهیم کرد تمام قواعد و احکام اخلاقی نیز زیر مجموعه آن قرار می‌گیرند.

اشکالی که ممکن است مطرح شود این است که از عبودیت گاهی به‌عنوان یک اصل مهم برای رسیدن به کمال یاد شده است و گاهی نیز به عنوان راه و هدف میانی معرفی شده است مثلاً در کتاب به‌سوی خودسازی در توضیح آیه ۵۶ ذاریات آمده است: ظاهر آیه بر هدف نهایی بودن عبادت دلالت دارد، اما با دقت در آیات قرآن توهم هدف نهایی بودن عبادت رفع می‌گردد. ما آفریده‌شده‌ایم که خداوند را عبادت کنیم و بی‌شک عبادت هدف نیست و هدف از آن نیل به قرب خداست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص. ۲۶۷ و ۲۵۸) و همچنین می‌فرمایند: در مجموع می‌دانیم که «عبادت» هدف نهایی خلقت انسان نیست، بلکه از اهداف متوسط و مقدماتی آن است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص. ۲۶۸)

در مواردی هم علامه عبادت و بندگی را هدف غایی معرفی کرده‌اند. در کتاب ره‌توشه آمده است: ارزش عبادت و بندگی خدا تا به حدی است که خداوند متعال، در قرآن، هدف غایی خلقت جن و انس را عبادت می‌داند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ و، ص. ۲۶) و در کتاب آیین پرواز آمده است آیا عبادت «یک» هدف است و اهداف نهایی دیگری هم در کار است و مثلاً، تکامل هم هدفی دیگر است؟ تعبیر «ما» و «الا» در آیه می‌گوید، یک هدف بیشتر نیست و آن هم «عبودیت» است. اگر می‌خواهید برای دریافت بالاترین فیض وجود، شایستگی پیدا کنید تنها راهش این است که فقط گوش به فرمان خدا باشید و بر اساس میل و اراده او حرکت کنید. (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ الف، ص. ۴۷ و ۴۸) بالاخره عبودیت اصل است یا هدف و آیا جزء اهداف میانی است یا غایی؟

در اینکه عبودیت هدف است یا اصل؟ باید گفت بستگی به این دارد که عبودیت در چه قالبی به کار برده شود گاه می‌گوییم «انسان برای بندگی آفریده شده است» این وقتی است که عبودیت را به عنوان هدف و توصیف مورد توجه قرار دهیم و گاه می‌گوییم «وظیفه انسان بندگی است» این هم وقتی است که عبودیت به عنوان اصل و هنجار به کار برده شود.

اما اینکه عبودیت هدف نهایی است یا میانی این به تفسیر ما از عبادت برمی‌گردد. اگر «لیعبدون» را به معنی عبادات ظاهری و مراحل آغازین و میانی بندگی در نظر بگیریم، عبودیت هدفی میانی است، ولی اگر عبودیت را به معنای حقیقی و نهایی آن و همچنین نتیجه بندگی در نظر بگیریم، هدف غایی و نهایی است و هم معنی با کمال نفس و قرب الی الله می‌باشد. همچنین اگر بندگی را از این حیث که ما را به کمال می‌رساند در نظر بگیریم راه و روش می‌شود. بنابراین حیث گفتگوی از بندگی منجر به تفاوت در این برداشت‌ها است.

### ضرورت اجرای کُد اخلاقی بندگی

چرا انسان باید بندگی خداوند را بکند؟ بندگی خداوند امری ضروری و لازم است؛ زیرا انسان واقعاً بنده خداوند است و باید بندگی خداوند را بکند و الا بنده غیر می‌شود. اگر انسان بندگی خداوند را نکند یا بنده هوای نفسانی است (اعراف/۱۶۶ و فرقان/۴۳) یا بنده انسان‌های دیگر است، چه اینکه امام جواد علیه السلام می‌فرماید: مَنْ أَصْغَىٰ إِلَىٰ نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ، (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱۲، ص ۷۹۲)؛ هر کس به گوینده‌ای گوش فرا دهد او را بندگی کرده است. علامه در تبیین آیات اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِي اٰدَمَ اَنْ لَا تَعْبُدُوْا الشَّيْطٰنَ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ؛ وَ اَنْ اَعْبُدُوْنِيْ هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيْمٌ (یس/۶۰ و ۶۱)؛ ای فرزندان آدم! آیا با شما عهد نکردم و به شما سفارش نکردم که شیطان را اطاعت نکنید که دشمن آشکار شما است و مرا اطاعت کنید که این است راه راست؛ «صراط مستقیم» و راه راستی که انسان را به کمال برساند یک‌راه بیشتر نیست و آن هم «اَنْ اَعْبُدُوْنِيْ» است. اگر جایی و راهی عبادت خدا نشد، حتماً عبادت شیطان

است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص. ۱۹۵)

علی علیه السلام حقیقت بندگی را آزادی از همه قید و بندها معرفی کرده و می‌فرمایند: مَنْ قَامَ بِشَرَائِطِ الْعُبُودِيَّةِ أَهْلًا لِلْعِتْقِ (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۴۵۰)؛ هر که شرایط بندگی را به‌جای آورد سزاوار آزادی شود. اعمال انسان وقتی به نهایت کمال می‌رسند که در قالب و قامت بندگی و اطاعت رخ عیان سازند.

### مفهوم عناصر کلیدی گد اخلاقی عبودیت

با توجه به اصل «انسان‌ها باید در زندگی بندگی خدا را انجام دهند» واژه‌های بندگی (عبودیت)، خداوند، انسان، زندگی دنیوی و باید را مورد توجه قرار داده و تعریف آن‌ها را ارائه می‌کنیم:

#### عبودیت

همان‌طور که اشاره کردیم عبودیت به معنی بندگی است. امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به پرسش از حقیقت بندگی فرمود: حقیقت بندگی سه چیز است این‌که بنده در آنچه خداوند به او عطا فرموده است برای خود مالکیتی قائل نباشد؛ زیرا بندگان مالک چیزی نیستند مال را متعلق به خدا می‌دانند و آن را هر جا که خدای تعالی فرمان داده است به مصرف می‌رسانند. بنده برای خود تدبیر و چاره‌اندیشی نمی‌کند و تمام اشتغالش به چیزهایی است که خدای تعالی او را به انجام آن فرمان داده یا از آن‌ها بازداشته است. (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص. ۳۴۱۴)

حقیقت بندگی به این معنی است که انسان باید حالت انقیاد کامل داشته باشد و بدون هیچ‌گونه اعتراضی در برابر اوامر و نواهی خداوند تسلیم محض باشد؛ زیرا اعتقاد به ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند چنین اقتضایی دارد که انسان در مقام علم گوش‌به‌فرمان او بوده و مراقب باشد خداوند چه کاری از وی می‌خواهد و چه کاری را منع می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۹۹) صفایی حایری تعبیر جالبی از عبودیت دارد او می‌نویسد: عبودیت از آزادی گذشتن است. این مفهوم، بی‌نهایت با اسارت متفاوت است؛ عبد آزاده‌ای است که حق را انتخاب کرده است، نه هوای خویش را و نه حرف خلق را و نه جلوه دنیا را. پیش از عبودیت رسالتی نیست؛ هر آنچه باشد همه بت‌پرستی و یا بت‌سازی است؛ بت‌پرستی دیگران و یا بت‌سازی از خویشتن (صفایی حایری، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۱).

## خداوند

خداوند در لغت به معنی صاحب و مالک آفریدگار جهان است. حقیقت خداوند قابل درک نیست. او موجودی است که منشأ بی‌نهایت هستی است. علامه درباره خداوند متعالی می‌فرماید: وجود بسیط و نامتناهی خداوند، از درک محدود ما پوشیده است و امکان ندارد که با حس و فهم محدود ما درک شود؛ چون چیزی حس می‌شود و با عقل درک می‌شود و حتی در وهم انسان راه می‌یابد که در محدوده حس، عقل و وهم قرار گیرد و به‌نوعی حس، عقل و وهم بر آن احاطه پیدا کنند و چون آن سه محدود هستند، مُدرک آن‌ها نیز محدود خواهد بود؛ اما خداوند نامتناهی است و بر همه هستی احاطه دارد و خود خالق حواس، عقل و وهم است و امکان ندارد که در حصار حس و درک ما قرار گیرد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۷). در جای دیگری درباره خداوند می‌فرماید: خداوند وجود کاملی است که صفات جمال و جلال او نامتناهی هستند و مظهر همه زیبایی‌ها و خوبی‌هاست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص. ۱۰۴)

## انسان

در نگاه اسلام، انسان موجودی است دارای روح که ماندگاری و انسانیت انسان به آن است، مظهر همه اسماء و صفات الهی، دارای کرامت اختیاری، قدرت تصمیم‌گیری، دارای استعداد و شایستگی خلافت الهی با عمری نامحدود و بی‌نهایت که زندگی او فقط در دایره تولد و مرگ خلاصه نمی‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج. ۴۰) قرآن نیز در سخن گفتن از آدمی ظرفیت‌ها و محدودیت‌هایی را در باره او به کار برده است، ظرفیت‌هایی مانند روح، نفس، عقل، قلب، اراده و اختیار، هویت جمعی و محدودیت‌ها و کاستی‌هایی مانند جهل، طمع، بخل و شتابزدگی و مانند آن (باقری، ۱۳۸۳، ص. ۱۱-۳۷)

## زندگی دنیا

از نگاه اسلام زندگی دنیا در برابر آخرت نامی است بر مرحله ابتدایی از هستی. قرآن چهره زندگی دنیا را زودگذر (یونس/۴۵)؛ حقیر (نساء/۷۷)؛ فریبنده (آل عمران/۱۸۵) همراه با سختی‌ها و دشواری‌ها (بلد/۴)

محل آزمایش (ملک/۲) و مقدمه‌ای برای ورود به عالم آخرت معرفی کرده است. علی علیه‌السلام می‌فرماید: بدان که تو برای آخرت آفریده‌شده‌ای نه برای دنیا و برای رفتن نه ماندن و برای مردن نه زنده ماندن و تو در منزلی هستی که از آن کوچ می‌کنی و در خانه‌ای هستی که چند روزی بیش در آن نمی‌بایی و در راه به سوی آخرت هستی. (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۷۶)

### باید اخلاقی

باید اخلاقی، در واقع، عالی‌ترین شکل لزوم یک رفتار و یا یک صفت اختیاری است و هنگامی که این مفهوم در یک حکم اخلاقی یا کد اخلاقی قرار گرفت، رعایت آن الزامی است. (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۶، ۹۱ - ۱۱۰) برای منشأ الزام اخلاقی عقل، دین، قراردادهای اجتماعی، احساسات و فطرت را مطرح کرده‌اند. (رک مصباح یزدی، ۱۳۹۱ط)

### لوازم اجرای کُد اخلاقی عبودیت

یکی از ارکان کد نویسی بیان لوازم درونی و بیرونی کُد اخلاقی است یعنی اگر عبودیت و بندگی بخواهد تحقق پیدا کند چه لوازم درونی و بیرونی باید مورد توجه قرارگیرد؟ برای تحقق بندگی و عبودیت لوازم و اموری مانند معرفت و آگاهی، ایمان و نیت، زمان و اختیار باید وجود داشته باشد. آگاهی در این جا به دوگونه متصور است یکی آگاهی بیرونی که آگاهی به خود کُد عبودیت و بندگی است که بدانیم بنده‌ایم و باید بندگی کنیم.

و دیگری آگاهی‌های درونی است که یک حالت و وضعیتی است که بخشی از آن شناخت خداوند و سرچشمه عالم است و بخشی از آن معرفت به رضایت الهی و اطاعت و عصیان الهی و تلاش برای تحقق آن است که هر دو نوع آگاهی از لوازم تحقق عبودیت هستند. از این رو علامه به این شناخت توجه کرده و می‌فرماید: وقتی انسان خداوند را به خوبی شناخت و جایگاه او را در عالم درک کرد به او تکیه می‌کند و آگاهانه تسلیم اوامر الهی می‌شود و وظیفه خود را با خشنودی انجام می‌دهد. از اینجا عبودیت شکل می‌گیرد تا جایی که انسان می‌پذیرد با وجود خداوند دلیلی وجود ندارد که انسان رو

به‌سوی غیر خدا آورد، اَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ (زمر/۳۶) آیا خداوند برای بنده‌اش کافی نیست؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص. ۱۹۵)

هر چه انسان معرفتش نسبت به خداوند افزایش پیدا کند، زمینه برای بندگی بیشتر به وجود می‌آید و به همین ترتیب به صورت پلکانی منجر به افزایش معرفت و روح عبودیت می‌شود.

### چالش‌ها و راه‌حل‌های کُد اخلاقی بندگی

کُد اخلاقی بندگی با چالش‌هایی می‌تواند روبرو باشد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. در اسلام در کنار اطاعت از خداوند اطاعت از رسول و اولی الامر و والدین نیز مطرح شده است در مواردی ممکن است بین اوامر تراحم به وجود بیاید در این تراحم‌ها چه باید کرد. بدیهی است که امر الهی بر همه امرها حاکم است و هر امر و نهی که منافات با اوامر الهی و نواهی الهی دارد باید، کنار گذاشته شود.

### خداوند چه نیازی بی بندگی ما دارد؟

خداوند کامل مطلق است و واژه «نیاز» برای او بی‌معنی است. خدا به عبادت ما نیازی ندارد و از عبادت نکردن ما آسیبی به او نمی‌رسد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ ب، ص. ۶۱) اما این انسان است که به عبادت نیاز دارد تا در پرتو آن راه درست را بشناسد و مسیر کمال را طی کند.

با تعریفی که از عبودیت مطرح شد کسی نمی‌تواند حق عبودیت را به جا آورد پس مردم را به چیزی دعوت می‌کنیم که ناشدنی است.

مهم این است که انسان راه بندگی را بشناسد و در این مسیر حرکت کند؛ و واضح است هر انسانی به اندازه تلاشش به هدف نزدیک می‌شود. علامه مصباح در توضیح این نکته که عبودیت دارای مراتبی است و هر مرتبه آن که حاصل شود مطلوب است. می‌فرماید یکی از مشهورترین تقسیماتی که برای اقسام و مراتب عبودیت وجود دارد، همان فرمایش معروف امیرالمؤمنین علیه السلام است که عبادت بندگان را به «عبادت بردگان»، «عبادت تاجران» و «عبادت آزادگان» تقسیم فرموده است (نهج

البلاغه، ۱۴۱۴، حکمت ۲۲۹) اسلام هیچ یک از این سه نوع عبادت را رد نمی‌کند؛ چون به هر حال مرتبه‌ای از مقصود حاصل است، زیرا مقصود این است که عبد اراده خود را تابع اراده خدا قرار دهد؛ این تبعیت گاهی به طمع بهشت درست می‌شود، گاهی از ترس جهنم و زمانی نیز عبد چون خدا را سزاوار پرستش یافته، تن به عبادت او می‌دهد. البته تا به «عبادت احرار» نرسد هنوز بنده خالص نشده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ الف، ۵۲)

از بندگی تفسیرهای متعددی شده است و همین منجر به انحرافات در این حوزه شده است از این رو تضمینی برای سالم ماندن در این راه وجود ندارد و لذا نمی‌توان مردم را به امری مبهم و انحراف‌زا دعوت کرد.

لازمه مسیر کمال وجود امتحانات و انحرافات فراوان است؛ از این رو اسلام به آگاهی و حرکت با بصیرت در راه بندگی تأکید می‌کند و از پیمودن این راه بدون راهنمای ربانی پرهیز می‌دهد. بدترین خطری که جامعه انسانی را تهدید می‌کند آن است که انسان بنده بودن خویش را فراموش کند و پرستش خدا در جامعه مورد تحقیر و تضعیف قرار گیرد و به جای «عبادت سرا»، «فرهنگ سرا» درست کنند و مردم را به اسم هنر و موسیقی و حرکات موزون و سرگرمی، از پرستش خدا بازدارند! علامه مصباح برای درمان این مشکل اجتماعی می‌فرماید «باید جامعه اسلامی به گونه‌ای باشد که انسان از دیدن درودیوار آن به یاد خدا بیفتد.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۳)

### تحلیل و بررسی گد اخلاقی بندگی

با تبیینی که از گد اخلاقی بندگی ارائه شد، روشن شد این گد فضیلتی است که بندگان با اراده و اختیار خود و توفیق الهی، به آن دست پیدا می‌کنند. همه انسان‌ها می‌توانند این فضیلت را کسب کنند و هرکسی به اندازه تلاش و سعی خود می‌تواند مراتب آن را طی کند؛ و از آنجاکه این فضیلت امری اختیاری و ارادی است دارای ارزش اخلاقی است. گد اخلاقی عبودیت و بندگی تنظیم‌کننده روابط افراد با خداوند متعال، خود، دیگران و محیط‌زیست است.

تا اینجا درباره نظام اخلاقی علامه دو مؤلفه نظریه ارزشی و اصل اخلاقی را به تفصیل مناسب این مقاله مورد توجه قرار دادیم؛ اما نسبت به سایر مؤلفه‌ها در این مقاله به صورت مروری اشاره خواهیم کرد.

### ۳. قواعد اخلاقی برگرفته از کد اخلاقی عبودیت

قواعد اخلاقی دستورات کلی و عامی هستند که رعایت و کار بست آن به عنوان معیاری تعیین کننده در رفتار شخص با خود، دیگران، خداوند و محیط زیست را نشان می‌دهد. به سخن دیگر به ما می‌گویند چه چیزهایی لازم یا مجاز یا خوب یا بد است. مثل قاعده زرین که به عنوان معیاری در تشخیص درستی و یا نادرستی رفتار با دیگران قابلیت کاربرد دارد. (شریفی و همکاران، ۱۳۹۶، ج ۱، ص. ۱۶۷)

راه شناخت آن‌ها مراجعه به منابع مربوط به نظام معین است و مثلاً راه شناختن قواعد اخلاقی و حقوقی اسلام، مراجعه به کتاب و سنت می‌باشد. از این رو ملاک صدق و کذب در چنین قضایایی، مطابقت و عدم مطابقت آن‌ها با مدارک و منابع اخلاقی و حقوقی است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ هـ.ج، ص. ۱، ۲۴۵) البته باید توجه داشت که عقل و تجربه نیز در عرض کتاب و سنت از اعتبار خود برخوردار هستند.

قواعد اخلاق بدنه اصلی نظام اخلاقی را شکل می‌دهند و از اصول اخلاق به دست آمده و نسبت به آن‌ها جزئی‌تر و در عین حال پیچیده‌تر و به مقام عمل نزدیک‌تر هستند. قواعد اخلاقی را می‌توان به قواعد کلی‌تر و جزئی‌تر تقسیم کرد. بسیاری از مواعظی که در اخلاق مطرح می‌شوند بیان قواعد استتاجی اخلاق هستند. از این رو فهرست مفصلی می‌توان از قواعد اخلاقی مطرح کرد و رابطه آن‌ها را با ارتباطات چهارگانه انسان مشخص کرد.

### قواعد خاص بندگی

همانطور که اشاره شد قواعد اخلاقی می‌توانند فراوان باشند و ما در این بررسی تنها به عناوین چند قاعده اشاره می‌کنیم.

اخلاص (مربوط به اخلاق بندگی): اخلاص یعنی این که انسان خود را برای خدا خالص کند، به گونه‌ای که هیچ شائبه‌ای از غیر خدا در وجودش نباشد. اگر امیدی دارد، به خداست و اگر ترسی

دارد، از خداست و اگر کمکی می‌خواهد، از خدا می‌خواهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، د. ج. ۱، ص. ۱۴۰).  
استعانت از خداوند متعال (مربوط به اخلاق بندگی): لازمه درک بندگی استعانت از خداوند است  
علامه در این باره می‌فرماید استعانت برخاسته از نیاز فطری انسان است؛ چون انسان فطرتاً نیازهایی  
دارد و نمی‌تواند از آن‌ها صرف‌نظر کند؛ از این رو برای تأمین آن‌ها از خداوند مدد می‌جوید. (مصباح  
یزدی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۶)

حسن خلق و خوش رفتاری با دیگران (مربوط به اخلاق اجتماعی): حسن خلق تنها در برابر افراد  
خوش اخلاق و نیک منش سفارش نشده است؛ بلکه اهمیت، ارزش و چه بسا جایگاه این سفارش،  
بیان شیوه رفتار با افراد بدخلق و پر خاشاک و ناسازگار است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، د. ج. ۲، ص. ۱۹۸)  
احسان و خیرخواهی (مربوط به اخلاق اجتماعی): احسان و خیرخواهی نسبت به دیگران  
مورد توجه قرار می‌گیرد. امام صادق می‌فرماید حق مسلمان بر مسلمان آن است که خیرخواه او باشد.  
(کلینی، ۱۴۰۷، ق. ج. ۲، ص. ۱۷۱) این قاعده اخلاقی در مورد کسانی که رفتارهای دوستانه دارند و از  
دشمنی‌های خصمانه و عناد آمیز به دورند معنی پیدا می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، د. ج. ۲، ص. ۱۹۷)  
تواضع و فروتنی (مربوط به اخلاق بندگی و اجتماعی): یکی دیگر از ارزش‌های اخلاقی فروتنی و  
ادب در گفتار و رفتار نسبت به دیگران است به‌ویژه با کسانی که حقی بر انسان دارند و به‌خصوص با  
پدر و مادر؛ زیرا مصالح اجتماعی و حقوق افراد جامعه از این راه بهتر تأمین می‌شود. (همو، ۱۳۹۲، الف،  
ص. ۴۱۵) علامه در نقش تواضع در بندگی می‌فرماید: دوستان خدا هر چه به خدا نزدیک‌تر می‌شوند  
متواضع‌تر می‌گردند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص. ۱۹۹)

کرامت و عزت‌نفس (مربوط به اخلاق فردی): نظام اسلامی در عین اینکه آدمی را به تواضع و  
فروتنی دعوت می‌کند به عزت‌نفس نیز توصیه می‌کند، به او اجازه ذلت و فرومایگی و پستی،  
مخصوصاً در برابر دشمنان خدا را نمی‌دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص. ۶۷ و ۱۳۸۲، ص. ۴۲)  
برخی دیگر از این قواعد عبارتند از: (ایمان به خداوند، خودشناسی، ولایت‌پذیری، عمل صالح،

عدالت‌خواهی، مسئولیت‌پذیری، مهرورزی، آزادگی، ورع و پرهیز از گناه، اسراف نکردن، امانت‌داری، وفای به عهد، دوری از خیانت، حیا و عفت، صداقت و راست‌گویی و مانند آن) گفته شد که نظام اخلاقی دارای شش مؤلفه است تا اینجا، نظام ارزشی، اصل اخلاقی و قاعده اخلاقی را مورد توجه قرار دادیم در ادامه سه مؤلفه دیگر را اشاره می‌کنیم.

### انگیزه‌ها و مشوق‌ها

انگیزه‌ها نقش مهمی در شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی دارند. در ادیان الهی و دین اسلام مشوق‌هایی برای هر یک از رفتارها، صفات و وضعیت‌های اخلاقی مطرح شده است. این مشوق‌ها را می‌توان به مادی، معنوی، این جهانی و آخرتی، درونی و بیرونی تقسیم کرد. در آیات و روایات آثار و فواید فراوانی برای بندگی خداوند مطرح شده است که پرداختن به آن از حوصله این مقاله خارج است و تنها به یک روایت از حضرت زهرا علی‌ها سلام اکتفا می‌کنیم: مَنْ أَصْعَدَ إِلَى اللَّهِ خَالِصَ عِبَادَتِهِ، أَهْبَطَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ أَفْضَلَ مَصْلَحَتِهِ؛ (بحارالانوار، ج. ۶۷، ص. ۲۴۹) هر که عبادت و بندگی خالصانه خود را به سوی خدا فرافراستد، خداوند پر عزت و جلالت، برترین مصلحت (دنیا و آخرت) او را به سویش فرو می‌فرستد. علامه مصباح در در باره آثار بندگی خداوند می‌فرمایند: تمام عزت انسان در بندگی نهفته است و بالاترین لذت هم در بندگی خداوند عاید انسان می‌گردد. مرحوم آیت‌الله العظمی بهجت می‌فرمود: «اگر سلاطین می‌دانستند که چه لذتی در نماز هست، حاضر بودند دست از سلطنت خویش برداشته، به دنبال نماز بروند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص. ۵۵۳) در جای دیگر می‌فرمایند: با خدا باشید تا خدا با شما باشد. اگر عزت دنیا را می‌خواهید، در سایه اطاعت خدا به دست خواهد آمد، اگر عزت آخرت را می‌خواهید، در سایه بندگی خدا حاصل می‌شود. (همو، ۱۳۹۲، ب، ص. ۱۰۲) زیرا ورای عزت و قدرت الهی، عزت و قدرتی وجود ندارد. قرب الهی و کمالی که شایسته انسان است، تنها در سایه معرفت و شناخت خدا و در نتیجه عبادت و بندگی برای خدا پیدا می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ص. ۲۸۱)

### ضمانت اجرایی

ضمانت اجرا به معنای وجود سامانه‌ها و مکانیزم‌هایی است که اطمینان می‌دهد ارزش‌های اخلاقی در جامعه به‌خوبی حفظ و رعایت شوند. این سامانه شامل سیستم انذارها و بشارت‌ها، قوانین، عدالت، تنظیمات سازمانی و رسانه‌ها است که به اجرای ارزش‌های اخلاقی کمک می‌کنند و در صورت نقض آن‌ها ترتیبات مناسبی را برای تصحیح و تأیید حق‌های اخلاقی فراهم می‌کنند. در اسلام نیز قوانین حقوقی و تنبیه‌های مادی و معنوی، دنیوی و اخروی نیز به این منظور تعیین شده‌اند.

قرآن دوری از بندگی خداوند را مایه بدبختی و ذلت معرفی کرده و به عنوان انذار می‌فرماید: إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ (غافر/۱۰) و آنان که از عبادت من با بزرگی فروشی اعراض کنند، بزودی با ذلت و خواری داخل جهنم می‌شوند. وقتی انسان روحیه ضد حق‌شناسی (استکبار) را در خودش تقویت کرد در حقیقت یک گام به جهنم نزدیک‌تر شده است.

(مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص. ۲۰۷)

خداوند بندگی نفس و غیر خدا را عین گمراهی معرفی کرده و می‌فرماید: أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ؛ (جاثیه ۲۳) پس آیا دیدی آن کس را که هوس خویش را معبود خود قرار داده و خدا او را با آگاهی گمراه گردانیده است.

### توجیه اخلاقی

توجیه اخلاقی به معنای ارائه دلایل و استدلال‌هایی است که ارزش‌های اخلاقی را توجیه و تبیین می‌کند. این استدلال‌ها ممکن است بر اساس نظریات اخلاقی، اصول فلسفی یا اعتقادات دینی مختلفی باشند و نشان می‌دهند که چرا باید به ارزش‌های اخلاقی توجه کنیم و آن‌ها را رعایت کنیم.

در موضوع بندگی خداوند و چرایی بندگی خداوند علامه مصباح می‌فرماید: اگر سؤال شود چرا انسان باید خدا را بندگی کند؟ پاسخ خواهیم داد: چون واقعاً بنده است و بنده راهی جز بندگی ندارد. هرگاه انسان توانست خود را از بنده بودن رها سازد، دیگر به بندگی کردن نیاز ندارد، اما تا هنگامی که

بنده خداست، باید بندگی نماید. (همو، ۱۳۹۱، ک، ج، ۱، ص. ۵۵۵) در جای دیگر می‌فرمایند: اصل اسلام بندگی است، نهایت کمال انسان در این است که خود را در برابر ذات حق ذلیل ببیند و در مقابل، احساس کوچکی و ذلت در برابر دیگران نکند و خود را نیازمند به آنان نبیند. چون اگر خود را نیازمند آنان دید، خواه ناخواه به اندازه احساس نیازمندی احساس ذلت خواهد کرد. (همو، ۱۳۹۱، ص. ۳۲۵) اما چرا باید گوش به فرمان خدای متعال بود؟ چرا که او عالم به همه امور است و تمامی مصالح و مفاسد را می‌داند و ارزش‌گذاری و سنجش کمی و کیفی امور برای او میسر است و به مقتضای برآیند آن‌ها حکم به جواز یا حرمت یک امر می‌دهد. (همو، ۱۳۹۴، ص. ۹۱) بنابراین در دل بندگی آگاهی از معبود، عمل به وظیفه، رسیدن به عزت و دوری از ذلت نهفته است.

### نتیجه‌گیری

نظام اخلاق به‌عنوان یک نظام فرا ساحتی که بر همه روابط و رفتارهای انسان اثر می‌گذارد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. محمدتقی مصباح به‌عنوان اندیشمند اسلامی‌شناس دقت نظرهای فراوانی در حوزه اخلاق داشته‌اند و در حقیقت نظام اخلاقی اسلام را مورد تحلیل قرار داده‌اند. در این بررسی نشان داده شد که نظریه ارزشی اخلاقی علامه در زیرمجموعه نظریه‌های ارزشی غایت‌گرای کمال‌گرا و در زمره مکاتب تک اصلی مبتنی بر اصل عبودیت قرارداد. در تبیین کد اخلاقی «عبودیت»، به دو شکل ارزشی و الزامی می‌توان پیش رفت. شکل ارزشی آن عبارت است از: «عبودیت نسبت به خدا اخلاقاً خوب است» و شکل الزامی آن این است که «انسان‌ها باید در زندگی نسبت به خداوند بندگی کنند.» اصل اخلاقی عبودیت با توجه به آیین نامه اخلاقی (کُد اخلاقی) مورد ارزیابی قرار گرفت و ریشه‌های آن در آیات اشاره شد و حقیقت آن که مبتنی بر آگاهی، تسلیم و رضایت مورد توجه قرار گرفت. برخی از چالش‌های بحث عبودیت مورد توجه قرار گرفت. سایر مؤلفه‌های نظام اخلاقی (قواعد، انگیزه و مشوق‌ها و ضمانت اجرایی و توجیه عملیاتی) اشاره شد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، صبحی صالح، قم: دارالهجره، ۱۴۱۴ ه.ق.
۳. پینکوس، ادموند، از مسأله محوری تا فضیلت‌گرایی، ترجمه سید محمد رضا حسینی و مهدی علیپور، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، ترجمه و تصنیف مصطفی درایتی، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰.
۵. جمعی از نویسندگان، درآمدی بر نظام‌نامه تربیتی المصطفی (ص)، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۵.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
۷. حسینی قلعه‌بهمن سیداکبر، تحلیلی بر مفهوم جایگاه و نقش اصل اخلاقی در نظام اخلاقی، قم: پژوهش‌نامه اخلاق، دوره پانزدهم، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۵۶، ۱۱۵-۱۳۶.
۸. حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، تحلیل کد اخلاقی محبت در آیین کاتولیک، قم: فصل‌نامه اخلاق پژوهی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۶.
۹. حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، تحلیلی بر ساختار نظام اخلاق در ادیان، قم: معرفت ادیان، سال هفتم، شماره ۱، زمستان ۱۳۹۴، ۱۱۳-۱۳۰.
۱۰. شریفی، احمد حسین و همکاران، دانش‌نامه اخلاق کاربردی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ج ۱، ۱۳۹۶.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱۰ و ۱۲.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب. الیافی، مصحح: علی اکبر غفاری؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۲، چ چهارم، ۱۴۰۷، کتابخانه دیجیتال نور.
۱۳. گروهی از نویسندگان زیر نظر آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، تهران: انتشارات مدرسه، ۱۳۹۰.
۱۴. لیشی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶.

۱۵. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۶. محمد باقر، بحار الانوار، قم: محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم: دارالحدیث، ج ۳، ۱۳۸۱.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، انسان‌سازی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۲ الف.
۱۸. \_\_\_\_\_، اخلاق در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ج ۱، ۱۳۹۸.
۱۹. \_\_\_\_\_، آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۱.
۲۰. \_\_\_\_\_، آذرخشی دیگر از آسمان کربلا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۲ اب.
۲۱. \_\_\_\_\_، آموزش عقاید، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۹ ب.
۲۲. \_\_\_\_\_، آیین پرواز، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۹ الف.
۲۳. \_\_\_\_\_، بر درگاه دوست، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۲.
۲۴. \_\_\_\_\_، به سوی او، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۳ الف.
۲۵. \_\_\_\_\_، به سوی تو، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، تابستان ۱۳۸۳ ب.
۲۶. \_\_\_\_\_، به سوی خودسازی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۰.
۲۷. \_\_\_\_\_، پند جاوید، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۱ د.
۲۸. \_\_\_\_\_، پندهای امام صادق به ره جویان صادق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۱ الف.

۲۹. \_\_\_\_\_، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۱ ح.
۳۰. \_\_\_\_\_، جنگ و جهاد در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۴.
۳۱. \_\_\_\_\_، خودشناسی برای خودسازی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۲.
۳۲. \_\_\_\_\_، در جستجوی عرفان اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۸.
۳۳. \_\_\_\_\_، رساترین دادخواهی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۱ ک.
۳۴. \_\_\_\_\_، رستگاران، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، چاپ ۳، ۱۳۸۸ ب.
۳۵. \_\_\_\_\_، ره‌توشه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۱ و.
۳۶. \_\_\_\_\_، سیری در ساحل، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۹ الف.
۳۷. \_\_\_\_\_، فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۱ ز.
۳۸. \_\_\_\_\_، فلسفه تعلیم و تربیت در اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۱ ج.
۳۹. \_\_\_\_\_، معارف قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۷۵.
۴۰. \_\_\_\_\_، نظریه حقوقی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۶.
۴۱. \_\_\_\_\_، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۸ ج.
۴۲. مهاجرانی، محمد جواد و فتحعلی، محمود، فلمرو فقه و اخلاق، قم: معرفت اخلاقی، ۱۴۰۱، شماره ۳۲، ص ۷-۲۰.

۴۳. ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.

44. Hurka, Thomas, "Value Theory", in: The Oxford Handbook of Ethical Theory, ed. By: David Copp, Oxford University Press, usa, 2006.

45. Scanlon, T.M., Moral justification, Rutlodge Encyclopedia of philosophy, Edward Craig, Rutlodge inc., us, 1998.

## روش ارائه راهکارهای دفع و رفع رذایل اخلاقی در کتاب شرح چهل حدیث و مراحل اخلاق در قرآن

منالیراوی\* | وحید واحد جوان\*\*

### چکیده

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی روش امام خمینی علیه السلام و آیت الله جوادی آملی در ارائه راهکارهای دفع و رفع رذائل اخلاقی در دو اثر «شرح چهل حدیث» و «مراحل اخلاق در قرآن کریم» می‌پردازد. تهذیب نفس و تربیت اخلاقی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف اخلاق اسلامی، محور اصلی این دو رویکرد است. امام خمینی علیه السلام با تأکید بر جهاد نفس، تفکر، عزم، مشارطه، مراقبه و محاسبه، و همچنین بهره‌گیری از موعظه و ارتباط عاطفی، راهکاری عملی و تدریجی برای اصلاح اخلاق ارائه می‌کند. ایشان به نقش استاد سلوکی، دعا و ذکر، و همچنین استفاده از مثال‌های ساده و ملموس توجه ویژه‌ای دارد. آیت الله جوادی آملی نیز با تأکید بر مراحل مانع‌زدایی نظیر توبه، زهد، ریاضت، مراقبت و محاسبه، و با استفاده از زبان ادبی و علمی، به ارائه شیوه‌ای فلسفی‌تر و نظام‌مند برای تهذیب اخلاق می‌پردازد. ایشان رذائل را اموری عارضی و فضایل را فطری می‌داند و معتقد است که با زدودن رذایل، فضایل فطری شکوفا می‌شوند. هر دو رویکرد در هدف، یعنی پالایش عقل و تزکیه نفس برای رسیدن به توحید، مشترک‌اند؛ اما در روش، تفاوت‌هایی دارند. روش امام خمینی بیشتر بر موعظه، ارتباط عاطفی و تربیت عملی متمرکز است، در حالی که روش آیت الله جوادی آملی بر تحلیل فلسفی، خودآگاهی و بیداری فردی تأکید دارد. این تفاوت‌ها نشان‌دهنده تنوع و غنای رویکردهای تربیتی در اخلاق اسلامی است.

### کلیدواژه‌ها

روش‌های تهذیب نفس، دفع و رفع رذائل، امام خمینی، آیت‌الله جوادی آملی.

\* کارشناسی ارشد مدرسی اخلاق اسلامی دانشگاه تهران (monaliravi731@gmail.com)

\*\* دانشیار گروه اخلاق اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران. (vahedjavan@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۸)

□ منالیراوی، وحید واحد جوان (۱۴۰۴). روش ارائه راهکارهای دفع و رفع رذایل اخلاقی در کتاب شرح چهل حدیث و مراحل اخلاق در قرآن،

فصلنامه اخلاق و حیاتی، ۱ (۳۴)، ۱۵۳-۱۷۶. | doi: 10.22034/ethics.2025.510759.2058

## ۱. طرح مسئله

موضوع دفع و رفع رذائل اخلاقی یا همان تهذیب نفس و تربیت اخلاقی یکی از مهم‌ترین مسائل در حوزه اخلاق اسلامی است که همواره مورد توجه انبیای الهی و اولیای دین قرار داشته است. پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام در طول حیات مبارک خود، تلاش‌های گسترده‌ای در جهت ترویج اخلاق نیکو و پاکسازی روح انسان‌ها از رذایل اخلاقی داشته‌اند. این موضوع به‌ویژه در آموزه‌های اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد و در قرآن کریم نیز به اهمیت تهذیب نفس اشاره شده است؛ چنان‌که در آیه دوم سوره جمعه، تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت از اهداف بعثت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله معرفی شده است.

عالمان و اندیشمندان اسلامی نیز در طول تاریخ، تلاش‌های فراوانی برای تبیین و توضیح این موضوع ارزشمند انجام داده‌اند. از مهمترین شخصیت‌ها در این زمینه، امام خمینی علیه‌السلام و شاگرد ایشان آیت‌الله جوادی آملی (دامت برکاته) است. ایشان نه تنها در عرصه‌های سیاست و فقه، بلکه در حوزه اخلاق و عرفان نیز از پیشگامان برجسته به‌شمار می‌آیند. امام خمینی علیه‌السلام با نگارش کتاب «شرح چهل حدیث»، اثری ماندگار و گران‌بها را در این حوزه به یادگار گذاشته‌اند که تاکنون الهام‌بخش بسیاری از جویندگان حقیقت بوده است. کتاب «شرح چهل حدیث» امام خمینی علیه‌السلام یکی از آثار ارزشمند در زمینه تهذیب نفس و تربیت اخلاقی است. این کتاب با زبانی شیوا و روشی منحصر‌به‌فرد، به شرح و توضیح احادیثی پرداخته که هر یک جنبه‌ای از مسائل اخلاقی و معنوی را بررسی می‌کنند. امام خمینی علیه‌السلام در این اثر، با بهره‌گیری از منابع اسلامی و مبانی عرفانی و اخلاقی راهکارهایی عملی برای تزکیه نفس و مبارزه با رذایل اخلاقی ارائه داده‌اند. این کتاب نه تنها به‌عنوان یک اثر علمی و آموزشی، بلکه به‌عنوان منبعی الهام‌بخش برای کسانی که به دنبال اصلاح نفس و تقرب به خداوند هستند، شناخته می‌شود و به دلیل تأثیرگذاری عمیق آن بر مخاطبان، به‌عنوان یکی از آثار ماندگار امام خمینی علیه‌السلام در تاریخ اسلام باقی مانده است.

آیت‌الله جوادی آملی نیز با کتاب مراحل اخلاق در قرآن، اثری قوی و قویم در اخلاق و سیر و سلوک ارائه کرده است. این کتاب نیز از جهاتی کم نظیر است.

اهمیت والای این دو اثر و تأثیرگذاری کم‌نظیر آنها، ما را بر آن داشت تا درباره روش‌ها و راهکارهایی که در زمینه تهذیب نفس ارائه داده‌اند، پژوهشی انجام داده، تلاش کنیم با روش توصیفی-تحلیلی، شیوه و روش‌های ارائه راهکارهای تهذیب نفس توسط امام خمینی علیه السلام و آیت‌الله جوادی آملی (حفظه الله) را تبیین و مقایسه نماییم.

## ۲. مفهوم‌شناسی واژگان

### ۱.۲. روش

واژه «روش» به معنای شیوه و طرز انجام دادن کاری است (دهخدا، ۱۳۸۸، ماده روش) از این رو، روش‌های امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی در زمینه راهکارهای دفع و رفع رذائل در کتاب چهل حدیث و مراحل اخلاق در قرآن، یعنی شیوه‌هایی که ایشان برای بیان راهکارها اتخاذ کرده‌اند.

### ۲.۲. اخلاق

«اخلاق» در لغت جمع «خُلُق» و «خُلُق» است. (معین، ۱۳۷۸، ذیل ماده خلق). معنای اصلی این ماده (خلق) ایجاد کردن شیء به کیفیت مخصوص است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۱۵) در یک تعبیر «خُلُق» به ویژگی‌ها و صفات درونی و «خُلُق» به ساختار و نمای ظاهری فرد تعلق دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۹۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۹۴)

اخلاق در اصطلاح، ملکات نفسانی است که به اقتضای آن، افعال متناسب به راحتی و بدون نیاز به تفکر، از انسان صادر می‌شود. ملکه در برابر حال است. ملکه به‌کندی از بین می‌رود ولی حال به‌سرعت زوال می‌پذیرد. (ابن مسکویه، ۱۳۷۳، ص ۲۷)

بر اساس دیدگاه امام خمینی، «خلق» حالتی در نفس انسان است که او را بدون نیاز به اندیشه و تأمل به انجام عمل سوق می‌دهد. (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۵۱۰)

همچنین آیت‌الله جوادی آملی در تعریف «خلق» به ملکات نفسانی پایدار اشاره می‌کند که موجب رفتارهای خودجوش اخلاقی (مانند نیکی و گذشت) می‌شود و آن را از رفتارهای طبیعی غیرارادی متمایز می‌داند؛ چراکه فضایل اخلاقی، تجلی اختیار و تعالی انسان محسوب شده و همواره مورد ستایش هستند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص. ۴۵)

### ۳.۲. ردائل

ردائل جمع ردیلت از ریشه (ر ذ ی) است و ردی به معنی کسی است که توانایی جابه‌جایی و بالا رفتن را ندارد. (فراهیدی، ۱۴۰۸، ج. ۸، ص. ۱۹۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۴، ص. ۳۲۰) به همین دلیل، ردیلت به مواردی اطلاق می‌شود که مانع رشد و شکوفایی فرد می‌شوند. این موارد مانند وزنه‌ای سنگین بر پای انسان عمل کرده و حرکت او را در مسیر رشد کند یا متوقف می‌کنند.

ردیلت به صفت‌ها، رفتارها و عادت‌های ناپسند و نادرست اطلاق می‌شود. انسان به‌طور ذاتی در جستجوی کمال است و هرگز به‌حدود موجود قانع نمی‌شود؛ او باید به کمال حقیقی و نهایی دست یابد. بنابر این، هر صفت یا عملی که مانع پیشرفت او به سوی این کمالات، به‌ویژه کمال نهایی انسان شود، ردیلت محسوب می‌شود و میزان ناپسندی آن بسته به نقشی که در انحراف از مسیر کمال دارد، متغیر است.

### ۴.۲. دفع و رفع

این قسمت خیلی دقیقتر و البته کمتر شده است

در لغت، «دفع» به معنای پیشگیری از تحقق شیء (مانع شدن از اصل وجود) و «رفع» به معنای برطرف کردن شیء پس از وجود است. (دهخدا، ۱۳۸۸، ماده دفع؛ مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۴۸۲) امام خمینی تأکید می‌کند که دفع هنگام وجود مقتضی اما عدم تأثیر آن (مانع ورود ردائل به نفس) و رفع در مواجهه با ردائل محقق شده کاربرد دارد. (خمینی، بی‌تا، الف، ج. ۲، ص. ۴۰؛ تقوی اشتهاردی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۲۱۸)

این تمایز در اخلاق نیز بازتاب یافته است: دفع به معنای ممانعت از نفوذ پلیدی‌ها و رفع به معنای پاکسازی نفس از رذائل موجود است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۱)

### ۳. کتاب شرح چهل حدیث و مراحل اخلاق در قرآن

«شرح چهل حدیث» از آثار ارزشمند اخلاقی و عرفانی امام خمینی (رضوان الله علیه) و «مراحل اخلاق در قرآن» از آثار ارزشمند اخلاقی و عرفانی آیت الله جوادی آملی (دامت برکاته) می‌باشد. در کتاب امام خمینی رحمته، چهل حدیث از روایات پیشوایان دین از کتاب شریف اصول کافی (۳۴) حدیث اول - غیر از حدیث ۱۱ - در مسائل اخلاقی و ۶ حدیث آخر در مسائل اعتقادی، حکمی و عرفانی (به وجهی مبسوط و با بیانی شیوا و اثرگذار شرح شده‌اند. ترتیب موضوعات بدین شکل است: ۱. جهاد نفس، ۲. ریا، ۳. عجب، ۴. کبر، ۵. حسد، ۶. حب دنیا، ۷. غضب، ۸. عصبیت، ۹. نفاق، ۱۰. هوای نفس و آرزوی دراز، ۱۱. فطرت، ۱۲. تفکر، شب زنده داری و تقوا، ۱۳. توکل، ۱۴. خوف و رجا، ۱۵. بلا و امتحان مومنان، ۱۶. صبر، ۱۷. توبه، ۱۸. ذکر خدا، ۱۹. غیبت، ۲۰. نیت خالص و اخلاص، ۲۱. شکر، ۲۲. کراهت از مرگ، ۲۳. انواع علم آموزان، ۲۴. انواع علم، ۲۵. شک و وسواس، ۲۶. فضیلت علم، ۲۷. عبادت و حضور قلب، ۲۸. لقاء الله، ۲۹. وصایای رسول اکرم صلی الله علیه و آله به امیر مؤمنان علیه السلام، ۳۰. اقسام قلوب، ۳۱. عدم معرفت حقیقی حق تعالی و رسول صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، ۳۲. یقین (و حرص و رضا) ۳۳. ولایت و اعمال ۳۴. مقام مؤمن نزد حق تعالی ۳۵. معرفت اسماء حق و مسئله جبر و تفویض، ۳۶. صفات حق، ۳۷. معرفت خدا و رسول و اولی الامر، ۳۸. آفرینش آدم بر صورت خداوند، ۳۹. خیر و شر، و ۴۰. تفسیر سوره «توحید» و آیات آغازین سوره «حدید».

آیت الله جوادی آملی در کتاب مراحل اخلاق در قرآن مباحث را در سه محور اصلی ارائه کرده است. محور اول شامل موانع نظری و عملی است که شامل غفلت، وسوسه علمی، پندارگرایی، عقل متعارف، هوس‌مداری، خودبینی، کمینگاه‌های شیطان و بازیگری و دنیاگرایی می‌شود. محور دوم به مراحل مانع‌زدایی اختصاص دارد که شامل توبه، زهد، ریاضت، مراقبت و محاسبیت و تقوا است. در نهایت، محور

سوم به مقامات و مراحل اشاره دارد که شامل ایمان، ثبات، نیت و دیگر مقامات اخلاقی می‌باشد.

#### ۴. راهکارهای امام خمینی برای دفع و رفع رذائل اخلاقی

به علت کمتر شدن کلمات مقاله، همه این قسمت دقیقتر تنظیم شد.

در اینجا ابتدا راهکارهای دفع و رفع رذائل ارائه می‌شود تا به روش‌هایی برسیم که در دو کتاب مذکور برای نوشتن آنها ارائه شده است.

امام خمینی برای تهذیب نفس (دفع و رفع رذائل اخلاقی و آراسته شدن به فضائل انسانی) راهکارهایی ارائه می‌کند:

#### ۱.۴. جهاد با نفس

در دیدگاه امام خمینی تربیت اخلاقی نیازمند مجاهده و جهاد با نفس است که موانع رشد انسان را برطرف می‌کند. فرد باید نقاط ضعف خود را شناسایی کرده و به تقویت قوت‌های اخلاقی بپردازد تا به رشد و تزکیه دست یابد. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۵)

شایان ذکر است که: جهاد با نفس، محور اصلی است و موارد بعدی (۴/۱/۶ تا ۴/۱/۱) ارکان آن هستند و (۴/۲ و ۴/۳) راهکارهای عملی در راستای همان جهاد هستند.

#### ۱.۱.۴. تفکر

امام خمینی رحمه‌الله علیه، تفکر را به عنوان اولین مرحله و اولین شرط جهاد با نفس برشمرده‌اند. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۶) از منظر امام، انسان باید نعمت‌های الهی مانند سلامتی، عقل و هدایت پیامبران را با تأمل ببیند و شکرگزار باشد. زندگی نباید صرف لذت‌های زودگذر شود، بلکه باید در مسیر هدف والای آفرینش حرکت کرد. انسان خردمند از فرصت محدود دنیا برای رسیدن به سعادت جاودان استفاده می‌کند، از غفلت دوری می‌جوید و با تصمیم‌های درست، آخرتی نورانی را می‌سازد. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۶)

#### ۲.۱.۴. عزم

امام خمینی «عزم» را منزلگاه بعدی مجاهد پس از تفکر می‌دانند و آن را جوهره انسانیت و معیار تمایز

انسان برمی شمروند. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۷) عزم حقیقی از نگاه ایشان ترکیبی است از: تصمیم به ترک گناهان، انجام واجبات و جبران کاستی‌های گذشته. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۷)

#### ۳.۱.۴. مشارطه، مراقبه و محاسبه

امام خمینی سه گام اساسی برای جهاد با نفس بیان می‌کنند: مشارطه: پیمان بستن با خود در آغاز روز برای اطاعت از فرامین الهی. مراقبه: پایبندی به این عهد و دوری از وسوسه‌های شیطانی در طول روز، و محاسبه: ارزیابی عملکرد شبانه که شامل: شکرگزاری در صورت وفاداری به عهد، استغفار و تصمیم به اصلاح در صورت تقصیر است. این چرخه روزانه به تدریج انجام واجبات را برای نفس آسان می‌سازد. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۹)

#### ۴.۱.۴. تذکر

امام خمینی «تذکر» را عامل اساسی در جهاد با نفس می‌دانند که شامل: یادآوری دائمی عظمت الهی و نعمت‌های او، توجه به حضوری معنوی (مراقبت از اعمال) و ترک معصیت به‌عنوان سلاحی در نبرد با شیطان است. هدف نهایی این سیر، تبدیل قلب به «پادشاهی رحمانی» و جایگزینی لشکر شیطان با سپاه حق است. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۰-۱۲)

#### ۵.۱.۴. ضبط خیال

امام خمینی بر اهمیت کنترل افکار و جلوگیری از پراکندگی ذهن تأکید می‌کند. فرد باید از شکل‌گیری افکار ناپسند و شیطانی پرهیز کند و ذهن خود را بر امور ارزشمند متمرکز سازد. هرچند در ابتدا ممکن است دشوار باشد، با مراقبت و تمرین، این کار ساده‌تر خواهد شد. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۷)

#### ۶.۱.۴. موازنه

از منظر امام، یکی از عواملی که در مسیر تربیت اخلاقی به انسان کمک می‌کند و باید به آن توجه داشته باشد، موازنه است. به این معنا که فرد عاقل باید سود و زیان هر یک از اخلاق فاسد و ملکات پست، که زاییده شهوت، غضب، و توهم بوده و تحت تأثیر شیطان هستند را با سود و زیان هر یک از

اخلاق نیکو و فضایل اخلاقی و ملکات برتر که تحت کنترل عقل و شرع قرار دارند، مقایسه کند. او باید بسنجد که کدام گزینه بهتر است برای عمل انتخاب شود. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸)

#### ۲.۴. تکرار عمل ضد رذیله

امام خمینی بر این باور است که فضایل اخلاقی از طریق تکرار مستمر اعمال نیک و پشتکار در برابر دشواری‌های اولیه به ملکه‌های پایدار تبدیل می‌شوند، و در این مسیر، شناسایی رذایل اخلاقی، عمل ارادی برخلاف تمایلات نفسانی و طلب یاری از خداوند ضروری است تا نیروهای رحمانی جایگزین صفات ناپسند شوند، چنان‌که ایشان تأکید می‌کنند برخی امور آن‌قدر اهمیت دارند که باید پیوسته تکرار شوند. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۵؛ خمینی، بی‌تا، ج. ۱۳ / ص ۳۹۹)

#### ۳.۴. دعا و مناجات

امام خمینی علیه السلام توصیه می‌کند که باید فکری بکنی و راهی برای نجات و خلاصی خود بیابی. به خداوند پناه ببر و در شب‌های تاریک با خلوص و استغاثه از او یاری بخواه که در این مبارزه با نفس تو را یاری کند. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۴) و می‌فرماید: تذکر دهم که در هر حال به خود امیدی نداشته باش که از غیر خدای تعالی از کسی کاری بر نمی‌آید. و از خود حق تعالی با تضرع و زاری توفیق بخواه که تو را در این مجاهده اعانت فرماید تا بلکه آن شاء الله غالب آیی. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۲)

#### جمع بندی

امام خمینی علیه السلام برای دفع و رفع رذائل اخلاقی، راهکارهایی همچون جهاد با نفس، تفکر، عزم، مشارطه، مراقبه و محاسبه، تذکر، ضبط خیال، موازنه، تکرار عمل ضد رذیله و دعا و مناجات را مطرح می‌کند. این راهکارها با تأکید بر خودآگاهی، تصمیم‌گیری ارادی، تمرین مستمر و توسل به لطف الهی، انسان را به سوی تزکیه نفس، ترک گناه و آراستگی به فضائل اخلاقی هدایت می‌کنند. از نگاه ایشان، این سیر اخلاقی نیازمند مجاهده‌ای دائمی، همراه با استعانت از خداوند است تا فرد بتواند به سعادت و رحمت الهی نائل گردد.

### ۵. راهکارهای آیت‌الله جوادی آملی برای دفع و رفع رذائل اخلاقی

از نظر آیت‌الله جوادی آملی ابتدا باید موانع سلوک اخلاقی (مانند غفلت، وسوسه علمی، پندارگرایی، عقل متعارف، هوس مداری) را کنار زد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹) تا بتوان به عوامل سلوکی دست زد.

#### ۱.۵. توبه

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، سیر و سلوک الی‌الله درجات و مراتب گوناگونی دارد که باید یکی پس از دیگری پیموده شود؛ اما پیش از پیمودن آن مراحل باید با توبه مانع را برداشت. اولین مرحله از مانع زدایی برای سالکان راه، گناه زدایی است؛ چون گناه نه تنها مایه ورود به جهنم است، بلکه مانع انجام کار خیر در دنیا نیز خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۳)

#### ۲.۵. زهد

علامه جوادی آملی تأکید می‌کند که دستیابی به «ما عندالله» مستلزم زهد است که نه صرفاً ترک متاع فریب، بلکه بی‌رغبتی پایدار به آن است. این سیر با ترک عملی آغاز می‌شود (مانند معتادی که مواد را رها می‌کند) و با کسب معرفت نسبت به فریبکار بودن متاع دنیا، به تدریج به بی‌رغبتی درونی می‌رسد. بنابراین زهد ترکیبی است از ترک آگاهانه (به‌عنوان گام اول) و بی‌رغبتی ناشی از شناخت حقیقی زیان‌های دنیاپرستی. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۱)

#### ۳.۵. ریاضت

از منظر استاد جوادی، مرحله بعد مقام «ریاضت» یعنی تمرین است. ریاضت برای سالکان الهی این است که نفس سرکش خود را رام کنند تا به طرف «بهیمیّت»، «سبعیّت» و یا «شیطنت» حرکت نکند و فقط راه چهارم را که راه «فرشته منشی» است طی کند و مطیع عقل عملی باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۷)

#### ۴.۵. مراقبت و محاسبه

در دیدگاه علامه جوادی، بعد از مرحله ریاضت، انسان به مقام «مراقبت» و «محاسبه» می‌رسد، جایی که با کنترل نفس اماره و تبدیل آن به تابع عقل عملی، می‌تواند بر اعمال خود نظارت کند. مراقبت به

معنای رقیب بودن برای خود و ثبت اعمال است، در حالی که محاسبه به بررسی حسنات و سیئات پرداخته و فرد باید پیش از روز حساب، خود را ارزیابی کند. اگر سیئات بیشتر بود، باید توبه کند و اگر مساوی بود، تلاش کند حسنات را افزایش دهد. در نهایت، اهل محاسبه خود را بدهکار می‌بیند و این احساس به خضوع و خشوع او در زندگی، به‌ویژه در نماز، منجر می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۹۵)

#### ۵.۵. تقوا

علامه جوادی آملی تقوا را با سه رکن اصلی تعریف می‌کند: ترس خالص از خدا (نه ترس از عواقب دنیوی)، اجتناب عملی از گناه به عنوان حریم امن، و قصد قرب الهی در مسیر سلوک. وی بالاترین درجه تقوا را پرهیز از گناه با اخلاص کامل (صرفاً به عنوان وظیفه بندگی) می‌داند و توبه واقعی و نیت خالص را نشانه‌های تقوای حقیقی برمی‌شمارد که به محبوبیت الهی می‌انجامد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲۰۵)

#### ۶. روشهای امام خمینی در طرح مسائل

به علت کمتر شدن کلمات مقاله، این قسمت دقیقتر تنظیم شد

بعد از بیان راهکارهای تهذیب نفس نوبت به روشهایی می‌رسد که امام خمینی و آیت‌الله جوادی برای بیان آنها به کار برده‌اند.

امام خمینی هدف اصلی قرآن و حدیث را پالایش عقل‌ها و تزکیه نفوس برای رسیدن به توحید می‌داند و معتقد است که مفسران به جنبه‌های ادبی و فلسفی توجه می‌کنند و اصل اساسی را نادیده می‌گیرند. او بیان می‌کند که نقل حکایات انسان را از هدف اصلی دور می‌کند و حتی کتاب «احیاء علوم دین» نیز در اصلاح اخلاق چندان مؤثر نبوده است. (خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۱۱-۱۲) امام تأکید دارد که کتاب‌های اخلاق باید توانایی درمان دردها و اصلاح مشکلات را داشته باشند و فقط به ارائه راهکار اکتفا نکنند. (خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۱۳) رویکرد امام در نگارش کتاب «شرح چهل حدیث» بر اساس تربیت نفس است تا کتاب به‌عنوان دارویی عمل کند و سالک را به مسیر درست هدایت کند.

### ۱.۶. تبیین چند مرحله‌ای

امام خمینی در تنظیم محتوای اثر، ابتدا حدیث و ترجمه آن را ذکر کرده و نکات دستوری و واژگان خاص را توضیح می‌دهد. سپس به تحلیل و تشریح مفاهیم پرداخته و از آیات و احادیث مرتبط استفاده می‌کند. این توضیحات شامل سه بخش اصلی است: تبیین مفاهیم کلیدی مانند صفات پسندیده و ناپسند و ابعاد عرفانی آن‌ها، انذار و تشویق برای انگیزه‌مند کردن سالک در غلبه بر نفس، و ارائه راهکارهای عملی برای ایجاد عادات خوب و پرهیز از خطا. در حدیث اول، دو مقام در دو مرحله مورد بحث قرار می‌گیرد. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۵ و ۱۲)

### ۲.۶. موعظه و ارتباط مستقیم با مخاطب و حضور در نوشتار همانند گفتار

امام خمینی کتاب اخلاق را به عنوان دارویی شفابخش می‌داند و در تفسیرهایش این مفهوم را بیان می‌کند. او به عنوان مرشدی آگاه، خواننده را در مسیر تربیت نفس هدایت کرده و موعظه را به عنوان روش اصلی تربیت اخلاقی به کار می‌گیرد:

«هان ای عزیز گوش دل باز کن و دامن همت به کمر زن و به حال بدبختی خود رحم کن، شاید بتوانی خود را به صورت انسان گردانی و از این عالم به صورت آدمی بیرون روی که آن وقت از اهل نجات و سعادت» (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۶)

«پس ای عزیز؛ در کارهای خود دقیق شو و از نفس خود در هر عملی حساب بکش و او را در برابر هر پیشامدی استتطاق کن... دردش چیست که می‌خواهد از مسائلی نماز شب سوال کند... می‌خواهد برای خدا مسئله را بفهمد یا خود را اهل آن قلمداد کند». (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۵).

### ۳.۶. بیان اجمالی نکات عرفانی و تشویق مخاطب به مراجعه

امام خمینی در بیان مبانی اخلاقی و تربیت نفس، به جذابیت‌های عرفانی نیز توجه دارد و خوانندگان را به تأمل دعوت می‌کند. در ابتدای کتاب، به مقامی اشاره می‌کند که آن را توضیح نمی‌دهد، اما با قرینه‌های دیگر می‌توان دریافت که این مقام کشف و شهود است (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۷). او همچنین به

بهشت و جهنم اخلاق و اهمیت آن‌ها اشاره می‌کند، که بیشتر از اعمال اهمیت دارند (خمینی، ۱۳۷۸، ۱۳). گاهی تبیین مفاهیم عرفانی را ناتمام می‌گذارد و می‌گوید برای اهلش واضح است. اوج این لطافت‌ها در حدیث چهلیم و تفسیر آیه سوم سوره الحديد نمایان می‌شود، جایی که احساسات ملکوتی عارف را توصیف می‌کند و می‌گوید که این مفاهیم را نمی‌توان به زبان آورد (خمینی، ۱۳۷۸، ۶۰۷). این تعابیر به خواننده یادآوری می‌کند که فراتر از آنچه بیان شده، افق‌های بالاتری وجود دارد که باید در آن حرکت کند.

#### ۴.۶. توجه دادن به باطن و صورت باطنی

یکی از روش‌های امام خمینی توجه دادن به باطن عمل بود. به عنوان مثال در بخشی از کتاب می‌نویسد: ای بیچاره، تو قامت مستقیم و صورت خوش ترکیب ملکی داری، میزان ملکوت و باطن، غیر از این است، باید استقامت باطنی پیدا کنی تا مستقیم القامة در قیامت باشی. باید روح روح انسانی باشد تا صورت عالم برزخ و آخرت صورت انسان باشد. تو گمان می‌کنی که عالم غیب و باطن، که عالم کشف سرایر و ظهور ملکات است، مثل عالم ظاهر و دنیا است که اختلاط و اشتباه در کار باشد: چشم و گوش و دست و پا و سایر اعضا - همه با زبانهای ملکوتی، بلکه به قول بعضی با صورتهای ملکوتی، شهادت به هر چه کردی می‌دهند. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۶)

#### ۵.۶. ارائه دستورات عملی و گام به گام و تدریجی

امام خمینی بر اهمیت حرکت تدریجی در تربیت تأکید می‌کند و به مخاطب القا می‌کند که نمی‌توان یک‌شبه به مقصد نهایی رسید. او توصیه‌هایی برای کنترل تخیل ارائه می‌دهد، از جمله تمرکز بر مسیر، عدم توجه به خیالات ناپسند و شکرگزاری خداوند. همچنین، در مورد ذکر و دعا، معتقد است که این عمل ممکن است ابتدا تهی از معنا باشد، اما با تفکر و مراقبت، امید است که دعای انسان واقعی و

#### ۶.۶. بیان مثال‌های ساده

بیان مثال‌های ساده از میان مفاهیم آیات و روایات، به متن شرح چهل حدیث، جذابیت بیشتری بخشیده و تعالیم را برای تازه‌واردان به مسیر اخلاق و عرفان ساده کرده است. به عنوان نمونه، امام مثال‌هایی از گنجشک و پشه می‌زند. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۵۳)

#### ۷.۶. توجه به عقل و تعقل و ارتقای عقلانیت

یکی از جذابیت‌های شرح احادیث امام خمینی، عقل‌گرایی او و ارجاع به درک عقلانی خواننده است. امام به جای استفاده از استدلال‌های پیچیده، با نصیحت ساده، خواننده را به قضاوت عقل خود واگذار می‌کند. او تأکید می‌کند که انسان عاقل از مفاسد دوری می‌کند و در صورت ورود به آن‌ها، به سرعت درصدد اصلاح برمی‌آید. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۱).

#### ۸.۶. مقایسه و سنجش مخاطب با اولیاء، جهت تذکر و تربیت

در بخشی از کتاب برای سنجش اخلاص عمل خواننده، سوالی مطرح می‌کنند: اگر واقعا اهل اخلاص هستید، چرا چشمه‌های حکمت از قلبتان به زبانتان جاری نمی‌شود، با اینکه سال‌هاست به خیال خود برای نزدیک شدن به خداوند تلاش می‌کنید؟ (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۵۲)

در بخش دیگر، برای تأکید بر اینکه انسان در انجام وظایف شکرگزاری و عبادت کوتاهی می‌کند، اشاره‌ای به عبادات سیدالساجدین علیه السلام دارد و به ماجراهای مشابه می‌پردازد: مناجات سیدالساجدین علیه السلام، هم مثل مناجات من و تو است؟ او هم برای حور العین و گلابی و انار این قدر ناله و سوز و گداز داشت؟ (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۷۶)

#### ۹.۶. تذکر به همه و تفاوت نگذاشتن بین گرایش‌ها

امام خمینی در تذکرهای شرح چهل حدیث همه را مخاطب قرار می‌دهد و اینطور نیست که قشری مخاطبش باشند و قشری نباشند. به عنوان نمونه می‌نویسد: ای عارف، ای صوفی، ای حکیم، ای مجاهد، ای مرتاض، ای فقیه، ای مؤمن، ای مقدّس، ای بیچاره‌های گرفتار، ای بدبخت‌های دچار مکاید

نفس و هوای آن، ای بیچاره‌های گرفتار آمال و امانی و حب نفس - همه بیچاره هستید! همه از خلوص و خداخواهی فرسنگها دورید. این قدر حسن ظنّ به خودتان نداشته باشید. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۷۶)

#### ۱۰.۶. الگو دهی

فضای کلی بحث درباره زندگی و مثال‌هایی از سیره اهل بیت علیهم‌السلام و اشاره به روایات آن‌ها در توضیح احادیث اصلی و تبیین‌های عرفانی و اخلاقی کتاب، در واقع راهنمایی معرفی می‌کند که با پیروی و تمسک به وجود پاکشان، سالک طریقت می‌تواند سریع‌تر پیش رود و با استفاده از راهنمایی‌های این الگوهای کامل، در رسیدن به کمال و تعالی از توفیقات الهی بهره‌مند شود.

امام خمینی علیه‌السلام با وجود اینکه خودشان در عصر حاضر نمونه بی‌مانندی بود و قلب‌های مستضعفان و عدالت‌خواهان را در سراسر جهان به خود و اندیشه‌هایش جلب کرد، اما همواره مردم را به الگوی‌هایی رهنمون می‌کردند.

#### ۱.۱۰.۶. پیامبر و امامان

امام خمینی علیه‌السلام اولیای الهی و معصومان علیهم‌السلام را بهترین الگوهای انسانی می‌دانست و از مردم می‌خواست که از آن‌ها پیروی کنند. او تأکید می‌کرد که انبیا و ائمه در مبارزه با ظلم و اجرای عدالت، رنج‌های زیادی کشیده‌اند و درس‌های ارزشمندی برای ما دارند. (خمینی، ۱۳۶۹، ص. ۱۴)

امام در چهل حدیث، اولاً روایات پیامبر و ائمه علیهم‌السلام را شرح و بسط می‌دهند و ثانیاً در موارد متعدد به گفتار و رفتار ایشان استناد می‌کنند. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۲، ص. ۵۷، ص. ۷۰، ص. ۲۰۲ و ...)

#### ۲.۱۰.۶. علمای ربانی

امام خمینی علیه‌السلام با اشاره به الگو برداری از سیره علما به عنوان وارثان معصومین، نمونه‌هایی عینی از زهد و مردم‌داری ارائه می‌دهد. از جمله شیخ عبدالکریم حائری یزدی که با وجود ریاست مطلق بر جهان تشیع (۱۳۴۰-۱۳۵۵ق)، در ساده‌زیستی (هم‌سفره شدن با خدمتکار، پوشیدن گیوه در کوچه) و مزاح با طلاب، تداوم‌بخش سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۹۷)

#### ۱۱.۶. تکریم شخصیت و تشویق

امام خمینی علیه السلام، با پیروی از قرآن و اولیای بزرگ اسلام، همواره صاحبان فضائل را تشویق و احترام می‌کرد و متریبان خود را مورد تکریم قرار می‌داد و از این طریق، موجب تقویت روحیه و گرایش آن‌ها به سوی نیکی‌ها می‌شد و دیگران را نیز به چنین روشی توصیه می‌کرد. به عنوان نمونه از استاد خودشان خیلی تکریم می‌کردند. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۹) از جوانان برومند، متعهد و فداکار که نظیر آنان را در جهان سراغ نداریم (خمینی، بی‌تا، ب، ج. ۱۹ / ص ۱۰۷)، از زنان با عباراتی مانند مربی انسانها زن است. سعادت و شقاوت کشورها بسته به وجود زن است. زن مبدأ همه سعادتها باید باشد. (خمینی، بی‌تا، ب، ج. ۷ / ص ۳۳۹) و از عموم مردم مانند واقعاً مفتخرم به این که ما در یک وقتی واقع هستیم که یک همچو ملتی داریم. (خمینی، بی‌تا، ب، ج. ۲۰ / ص ۸۱)

#### ۱۲.۶. توجه دادن به استاد سلوکی

امام خمینی در تأکید بر نقش محوری استاد سلوکی در تربیت نفس، به سنت عرفانی پایبند بود. وی در کتاب چهل حدیث با عباراتی مانند حضرت شیخ عارف ما روحی فداه (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۳) بارها با احترام از استاد عرفان خود یاد کرده، که نشان‌دهنده تداوم سنت استاد-شاگردی در عرفان اسلامی است.

#### ۱۳.۶. دعای مستقیم جهت تربیت نفس خود و دیگران

امام خمینی با خواندن دعاهاى مستقیم، خود و مخاطبانش را به یاد امور اخلاقی می‌اندازد و آن‌ها را تشویق به دوری از رذایل می‌کند. به عنوان نمونه می‌نویسد: خداوندا به تو پناه می‌بریم ما بیچاره‌ها از شرّ شیطان و نفس اماره. تو خودت ما را از مکابد آنها حفظ فرما بحق محمد و آله، صلّی الله علیهم. (خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۷۸)

#### ۷. روش‌های آیت‌الله جوادی آملی در طرح مسائل

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، «تخلیه از رذایل» با «تحلیه به فضایل» کاملاً فرق دارد؛ زیرا فضایل در نهاد آدمی ریشه دار است، لیکن رذایل، امری عارضی است؛ در حالی که انسان از نظر علوم حصولی،

«نادان» به دنیا آمده است. در علوم حضوری و شهودی مانند معرفت حق و اسماء و تعینات او با سرمایه «فطرت توحیدی» آفریده شده است. در زمینه مسائل عملی نیز چنین است. هنگامی که روح انسان به بدنش تعلق گرفت، اگر چه منزله از رذایل اخلاقی بود ولی تهی از فضایل نبود؛ بلکه با فضایل گرایش به حق آفریده شد که از آن به «فطرت توحیدی» یاد می‌شود. بنابراین، روح انسان در عین حال که ملهم به فجور و تقواست گرایش به تقوا هم دارد؛ در نتیجه اگر این رذایل عارضی زدوده شود، آن فضایل فطری، شکوفا می‌گردد و خود را بهتر نشان می‌دهد و در عین حال انسان می‌تواند آن را تحصیل و تکمیل کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۱) به همین جهت، روش‌های تربیتی آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه فهرست می‌شود.

#### ۱.۷. تبیین چند مرحله‌ای

آیت‌الله جوادی آملی همانند استاد خود امام خمینی، در آثار امام خمینی، مفاهیم اخلاقی و عرفانی را تبیین، انذار و تشویق‌ها برای تقویت سالک را بیان، و راهکارهای عملی برای تربیت نفس پیشنهاد می‌کنند. ایشان می‌نویسد: تهذیب روح، بدون شناخت درد و آشنایی با راه درمان آن ممکن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۳۴)

#### ۲.۷. توصیفی و تبیینی

آیت‌الله جوادی آملی در متن به توصیف و توضیح مفاهیم اخلاقی و شرایط لازم برای سیر و سلوک می‌پردازد. مثلاً درباره غفلت به عنوان «مانع» و بیداری به عنوان «شرط لازم» برای تهذیب نفس اشاره می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳)

#### ۳.۷. استناد به متون دینی

ایشان با استفاده از آیات قرآن و احادیث، مطالب و مفاهیم بحث را روشن و تقویت می‌کنند. مانند اشاره به آیه «لأفعدنّ لهم صراطک المستقیم» (اعراف / ۱۶) به عنوان دلیلی برای خطرات غفلت. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳)

#### ۴.۷. بیان نکات عرفانی

آیت‌الله جوادی آملی نیز به نکات عرفانی در متن اشاره دارند مانند اینکه می‌فرماید: انسانی که بیدار می‌شود عاملی در بیداری او نقش دارد و عوامل بیداری انسان غافل گوناگون است؛ ممکن است این عامل «زنگ خطرِ دوزخ» باشد یا «شوق بهشت» و یا «اشتیاق به لقای حق». در مناجات شعبانیه آمده است که: «ایقظتني لمحبتك»؛ تو مرا برای محبت خود بیدار کرده‌ای، نه برای ترس از جهنم یا شوق به بهشت. بیداری از خواب ظاهری هم همین‌طور است؛ مثلاً، کسی که در هنگام نماز صبح، خوابیده است و عاملی وی را بیدار می‌کند آنچه که مایه بیداری او می‌شود، نجات از عذاب دوزخ یا اشتیاق به بهشت و یا اشتیاق به لقای حق است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۴۵) یا می‌نویسد: توبه اخص، توبه از توجه به غیر خداست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۹)

#### ۵.۷. استفاده از مثال‌های ملموس

ایشان با به کارگیری مثال‌های عینی و ملموس، مفاهیم انتزاعی و پیچیده را توضیح می‌دهند. مثل تشبیه انسان به مسافری که اگر غافل باشد، در خطر غارت قرار می‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳)

#### ۶.۷. زبان ادبی و شاعرانه

علامه جوادی آملی با استفاده از زبان زیبا و شاعرانه برای جذابیت و تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب گام بر می‌دارد. به عنوان نمونه نقل قولی از سعدی می‌آورد: «حرم در پیش است و حرامی در پس؛ اگر رفتی، بُردی و اگر خفتی، مُردی». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳)

#### ۷.۷. توجه دادن به باطن

استاد جوادی می‌نویسد: «توبه» و «انابه» نوعی مرگ و رجوع است. کسی که توبه می‌کند، در حقیقت از شهوت و غضب می‌میرد و آنها را «اماته» می‌کند و می‌میراند. اماته شهوت و غضب، همان تعدیل این دو خوی سرکش است. اگر چنین شد، انسان از شهوت و غضب و همچنین جهل می‌میرد و برای این که این راه را ادامه دهد و به صرف مرگ شهوت و غضب، اکتفا نکند، می‌کوشد آنچه را که عقل دستور

می‌دهد همان را بفهمد و عمل کند؛ یعنی از لذایذ عقلی، طُرُفی بیندند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۲)

#### ۸.۷. تنوع در ارائه مطالب

روش دیگر، ترکیب موضوعات مختلف در یک متن برای ایجاد جذابیت و عمق بیشتر مطالب است. مثال: ترکیب موضوعات مختلف مانند غفلت، بیداری، و ضرورت حرکت در زندگی.

#### ۹.۷. تأکید بر عمل و حرکت

آیت‌الله جوادی آملی در مباحث، دعوت به عمل می‌کند و تلاش برای بهبود و پیشرفت در سیر و سلوک دارد. مثلاً می‌فرماید: انسان باید به فکر حرکت باشد و اگر به فکر حرکت باشد، به مقصد می‌رسد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳)

در اینجا دو موردی که داور محترم اشکال کرده بودند حذف شد

#### ۸. اشتراکات و افتراقات

روش امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی در بیان راهکارهای دفع و رفع رذائل، اشتراکات و ظاهراً افتراقاتی دارد:

اشتراکات ایشان فراوان است از جمله:

##### ۱. تبیین چند مرحله‌ای:

هر دو روش خود را به صورت مرحله‌ای ارائه می‌دهند. امام خمینی ابتدا حدیث و ترجمه آن را ذکر کرده، سپس مفاهیم کلیدی را تحلیل می‌کند و در نهایت راهکارهای عملی ارائه می‌دهد. آیت‌الله جوادی آملی نیز ابتدا به توصیف و تبیین مفاهیم می‌پردازد و سپس با انذار و تشویق، سالک را به عمل و حرکت دعوت می‌کند.

##### ۲. استناد به متون دینی (قرآن و حدیث):

هر دو از آیات قرآن و احادیث معصومین برای تقویت و توضیح مطالب استفاده می‌کنند. امام خمینی از روایات برای شرح مفاهیم اخلاقی بهره می‌گیرد و آیت‌الله جوادی آملی نیز از آیات و

احادیث برای توضیح مفاهیمی مانند غفلت، بیداری، و تهذیب نفس استفاده می‌کند.

۳. توجه به باطن و جنبه‌های درونی اعمال:

هر دو بر اهمیت باطن اعمال تأکید دارند. امام خمینی به صورت مستقیم به تأثیر باطن در تربیت نفس و اصلاح شخصیت اشاره می‌کند و آیت‌الله جوادی آملی نیز بر مرگ شهوت و غضب و تعدیل قوای درونی به عنوان بخشی از تهذیب نفس تأکید می‌کند.

۴. رویکرد تربیتی و اصلاح نفس:

هر دو بر اهمیت اصلاح و تربیت نفس تأکید دارند و رویکردشان مبتنی بر این است که انسان باید از رذایل دوری کند و فضایل اخلاقی را در خود تقویت کند.

۵. دعوت به عمل و حرکت تدریجی:

هر دو بر ضرورت عمل و حرکت تدریجی در مسیر سیر و سلوک تأکید دارند. امام خمینی بر گام‌های عملی کوچک و تدریجی تأکید می‌کند و آیت‌الله جوادی آملی نیز حرکت تدریجی را لازمه تهذیب نفس می‌داند.

۶. بیان نکات عرفانی:

هر دو به جذابیت‌های عرفانی توجه دارند و مخاطبان را به تأمل در این مفاهیم دعوت می‌کنند. امام خمینی به کشف و شهود و مقام‌های عرفانی اشاره می‌کند و آیت‌الله جوادی آملی نیز به اشتیاق به لقای حق و مقام‌های معنوی می‌پردازد.

۷. استفاده از مثال‌های ملموس:

هر دو از مثال‌های ساده و ملموس برای توضیح مفاهیم انتزاعی استفاده می‌کنند. امام خمینی از مثال‌هایی مانند گنجشک و پشه بهره می‌گیرد و آیت‌الله جوادی آملی نیز از تشبیهات ملموسی مانند مسافر در خطر غارت استفاده می‌کند.

ظواهر افتراقاتی در روش دیده می‌شود:

۱. روش بیان و ارتباط با مخاطب:

امام خمینی: بیشتر از موعظه و ارتباط مستقیم استفاده می‌کند و با عباراتی مانند «هان ای عزیز» و «وای به حال من و تو» احساس نزدیکی و همدلی ایجاد می‌کند. این روش باعث می‌شود مخاطب به طور عاطفی درگیر شود.

آیت‌الله جوادی آملی: از زبان ادبی و علمی برای جذابیت بیشتر استفاده می‌کند و با نقل اشعار و تعابیر زیبا، مفاهیم را توضیح می‌دهد.

۲. نقش استاد و راهنما:

امام خمینی: به اهمیت استاد سلوکی و عرفانی در تربیت نفس تأکید دارد و بارها به نقش استاد خود (آیت‌الله شاه‌آبادی) اشاره می‌کند.

آیت‌الله جوادی آملی: بیشتر بر خودآگاهی و بیداری فردی تأکید دارد و به نقش استاد کمتر اشاره می‌کند.

۳. بیان نکات عرفانی:

امام خمینی: مفاهیم عرفانی را به صورت اجمالی بیان می‌کند و گاهی توضیح آن‌ها را به اهلش واگذار می‌کند.

آیت‌الله جوادی آملی: نکات عرفانی را با جزئیات بیشتری توضیح می‌دهد.

۴. زبان و سبک نگارش:

امام خمینی: از زبانی ساده و صمیمی استفاده می‌کند که بیشتر برای مخاطبان عمومی قابل فهم است.

آیت‌الله جوادی آملی: از زبانی تخصصی و علمی استفاده می‌کند و گاهی از اصطلاحات فلسفی و عرفانی بهره می‌گیرد.

۵. نگرش به فضایل و رذایل:

امام خمینی: فضایل و رذایل را به صورت عمیق و با تأکید بر تأثیر آن‌ها بر نفس و جامعه بررسی می‌کند.

آیت‌الله جوادی آملی: فضایل را فطری و رذایل را عارضی می‌داند و معتقد است که بازودن رذایل، فضایل شکوفا می‌شوند.

۶. الگوها و نمونه‌ها:

امام خمینی: علاوه بر پیامبران و امامان، از علمای ربانی به عنوان الگوهای عملی یاد می‌کند و به رفتار و سیره آن‌ها اشاره دارد.

آیت‌الله جوادی آملی: بیشتر بر پیامبران و امامان به عنوان الگوهای کامل تأکید دارد و به علمای ربانی کمتر اشاره می‌کند.

روش امام خمینی بیشتر بر موعظه، ارتباط عاطفی و تربیت عملی مبتنی است، در حالی که روش آیت‌الله جوادی آملی علمی‌تر، فلسفی‌تر و با تأکید بر خودآگاهی و بیداری فردی است. هر دو روش مکمل یکدیگر هستند و در عین اشتراک در هدف، از ابزارها و سبک‌های متفاوتی برای تربیت نفس و تهذیب اخلاق بهره می‌گیرند.

این اشتراکات و افتراقات نشان‌دهنده تنوع و غنای رویکردهای تربیتی در زمینه اخلاق و عرفان اسلامی است که هر یک از این دو شخصیت بزرگ به شیوه‌ای خاص به آن پرداخته‌اند.

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با بررسی روش‌شناسی امام خمینی علیه السلام در کتاب «شرح چهل حدیث» و آیت‌الله جوادی آملی در کتاب «مراحل اخلاق در قرآن»، نشان داد که هر دو اندیشمند بزرگ اسلامی بر اهمیت تهذیب نفس و مبارزه با رذائل اخلاقی تأکید دارند و هدف نهایی آن‌ها دستیابی به توحید و قرب الهی است. امام خمینی علیه السلام با رویکردی عملی و عاطفی، بر جهاد با نفس، تفکر، عزم، مشارطه، مراقبه و محاسبه تأکید می‌کند و با بهره‌گیری از موعظه، ارتباط مستقیم و مثال‌های ساده، مخاطب را به اصلاح نفس و تربیت اخلاقی دعوت می‌کند. ایشان همچنین به نقش استاد سلوکی و دعا به‌عنوان ابزارهای مؤثر در مسیر تهذیب نفس اشاره دارد.

در مقابل، آیت‌الله جوادی آملی با رویکردی فلسفی و نظام‌مند، مراحل تهذیب نفس را در سه محور مانع‌زدایی، تحلیل به فضایل و حرکت به سوی مقامات اخلاقی تبیین می‌کند. ایشان بر توبه، زهد، ریاضت، مراقبت و محاسبه تأکید داشته و با استفاده از زبان علمی و ادبی، مخاطب را به خودآگاهی و بیداری فردی دعوت می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی فضایل را فطری و رذایل را عارضی می‌داند و معتقد است که با زدودن رذایل، فضایل فطری شکوفا می‌شوند.

مقایسه این دو رویکرد نشان می‌دهد که هر دو در هدف، یعنی پالایش عقل و تزکیه نفس، مشترک‌اند، اما در روش تفاوت‌هایی دارند. روش امام خمینی بیشتر بر موعظه و ارتباط عاطفی متمرکز است، در حالی که روش آیت‌الله جوادی آملی بر تحلیل فلسفی و خودآگاهی تأکید دارد. این تفاوت‌ها نه تنها مکمل یکدیگرند، بلکه بیانگر تنوع و غنای رویکردهای تربیتی در اخلاق اسلامی است. یافته‌های این پژوهش می‌تواند بیانگر آن باشد که بهره‌گیری همزمان یا متناسب از این دو روش ممکن است به درک جامع‌تری از تهذیب نفس کمک کرده و بالقوه در اصلاح اخلاق انسانی مؤثرتر باشد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۷۳ ش). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. قم: انتشارات بیدار.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۴. تقوی اشتهازی، حسین (بی تا). تنقیح الأصول. نرم افزار آثار امام خمینی، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ ش). ادب قضا در اسلام. قم: اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ش). مراحل اخلاق در قرآن. قم: اسراء.
۷. خمینی، سید روح الله (بی تا الف). انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة. نرم افزار آثار امام خمینی، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.
۸. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۸ ش). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸ ش). شرح چهل حدیث (چاپ بیستم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. خمینی، سید روح الله (بی تا ب). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۸ ش). لغت نامه دهخدا. تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق - بیروت: دارالعلم.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۸ ق). العین. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹ ش). فرهنگ نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۵. معین، محمد (۱۳۶۲ ش). فرهنگ معین. تهران: امیرکبیر.



## المستخلصات

### دراسة مقارنة لوجهة نظر القرآن الكريم والأنجيل حول الخير والشر

على أسدي<sup>١</sup>

#### الملخص

تتناول هذه المقالة دراسة مقارنة لوجهات نظر القرآن الكريم والأنجيل حول مبدأ "الإحسان في مقابل الإساءة". يهدف هذا البحث إلى تحليل ومقارنة تعاليم هذين المصدرين الدينيين فيما يتعلق بالاستجابة للأفعال السيئة للآخرين، وتقديم صورة شاملة للمقاربات المختلفة في مواجهة الشرور. وقد اعتمد هذا البحث منهج تحليل المحتوى المقارن لدراسة ومقارنة وجهات نظر القرآن والأنجيل حول الإحسان في مقابل الإساءة. تم استخلاص البيانات من النصوص الأصلية للقرآن والأنجيل وتم فحصها بنهج تحليلي نقدي.

تشير النتائج إلى أن كلا المصدرين يؤكدان على الإحسان في مقابل إساءة الآخرين. ومع ذلك، هناك اختلافات جوهرية واضحة في نهجهما. تؤكد الأنجيل على الإحسان المطلق وعدم مقاومة الشر، في حين يؤكد القرآن، بينما يوصي بالإحسان في مقابل الإساءة، على ضرورة إقامة العدل ومواجهة الظلم في إطار الحفاظ على حقوق الأفراد ومصالح المجتمع. تكشف هذه المقالة، من خلال دراسة نطاق وحكم وشروط الإحسان في مقابل الإساءة من منظور القرآن والأنجيل، أن القرآن يقدم نهجاً متوازناً وأكثر شمولاً وتوافقاً مع متطلبات الحياة الفردية والاجتماعية، ويقدم صورة أكمل وأكثر حكمة لمفهوم الإحسان في مقابل الإساءة. بينما تركز الأنجيل بشكل أكبر على الجانب الفردي والروحي لهذا المبدأ، وتقلل من تناول الجوانب الاجتماعية والقانونية له.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن، الأنجيل، الإحسان في مقابل الإساءة، العفو، العدل، الظلم، مقارنة تطبيقية.

---

١. أستاذ مساعد، قسم الأديان، مجموعة موسوعة القرآن الكريم، معهد بحوث الثقافة والتربية القرآنية، معهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية. (a.asadi8431@gmail.com)

## نموذج مفاهيمي للشخصية الأخلاقية استناداً إلى المصادر الإسلامية

محمد رضا جهانغيرزاده قمي<sup>١</sup>

حميد رفيعي هنري<sup>٢</sup>

مصطفى جهانغيري<sup>٣</sup>

### الملخص

هدف البحث الحالي إلى تحديد مكونات الشخصية الأخلاقية وتقديم نموذج مفاهيمي لها استناداً إلى المصادر الإسلامية، والتحقق من صدقه. تم اعتماد المنهج المختلط من نوع التصميم الاستكشافي التتابعي. ففي القسم الكيفي، استُخدم منهج تحليل المحتوى الكيفي، وفي القسم الكمي، استُخدم المنهج الوصفي-المسحي. في القسم الكيفي، تمت دراسة مفهوم الشخصية الأخلاقية في المصادر النفسية واللغوية، واستُخرجت المفاهيم المناظرة له من المصادر الإسلامية. بعد ذلك، تم التوصل إلى مكونات الشخصية الأخلاقية عبر منهج الترميز. وفي تحليل البيانات، تم تحديد ٨٦٥ رمزاً مفتوحاً، ومن خلال الترميز المحوري والانتقائي، قُسمت المكونات إلى ثلاث فئات رئيسية: المعرفية (وتشمل: الوعي الروحي، والتقييم الذاتي المستمر، والتفكير الموجه نحو السعادة، والتفاؤل والرضا)، والاتجاهية (وتشمل: التأثير الوجداني الإلهي، والثقة بالله ورجاؤه، وعلو الهمة، والطمأنينة والاستقامة، والاستغناء وعدم التعلق)، والسلوكية (وتشمل: الانضباط السلوكي، والاعتدال، وحسن المعاشرة، والمساعدة الإيثارية، والتسامح الاجتماعي). أما في القسم الكمي، فقد تم تقييم مدى تطابق المفاهيم المناظرة مع الشخصية الأخلاقية في علم النفس ومدى ملاءمة المكونات مع المستندات، وذلك من قبل ٦ متخصصين وباستخدام مؤشر صدق المحتوى (CVI). وقد تم إقرار ١١ مفهوماً و ١٤ مكوناً. وأظهر تحليل العلاقات أن تفاعل المكونات المعرفية والاتجاهية هو ما يشكل المكونات السلوكية، وأن مجموع هذه المكونات يتأثر بالإيمان ومقتضياته.

**الكلمات المفتاحية:** علم النفس الأخلاقي، الشخصية الأخلاقية، علم النفس الإسلامي، المصادر الإسلامية، الترميز، النموذج المفاهيمي.

١. أستاذ مساعد في علم النفس العام، قسم علم النفس، مؤسسة الإمام الخميني للتربية و البحوث، قم، إيران.

(jahangirzademr@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد في علم النفس العام، معهد الأخلاق والروحانية، معهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

(hamidrafi2@gmail.com)

٣. طالب دكتوراه في علم النفس العام، قسم علم النفس، مؤسسة الإمام الخميني للتربية و البحوث، قم، إيران.

(mostafajahangiry1372@gmail.com) (المؤلف المُراسل)

بناء استبيان الالتزام العملي بالشعائر الباطنية للصلاة، والتحقق منه،

وتحليله العملي بناءً على المصادر الإسلامية

حامد رنجبر<sup>١</sup>

عهد أوميدي<sup>٢</sup>

### ملخص

يُعدُّ الالتزام العملي بالآداب الباطنية للصلاة من المفاهيم المحورية في الدين الإسلامي، وقد حظي بتأكيد بالغ في آيات القرآن الكريم والروايات الشريفة، نظراً لما له من آثار عميقة في مختلف أبعاد حياة الإنسان. هدفت الدراسة الحالية إلى بناء وتقنين استبيان لقياس الالتزام العملي بالآداب الباطنية للصلاة، استناداً إلى التعاليم الإسلامية. وقد استخدم منهج بحثي مختلط نُفذ على مرحلتين؛ في المرحلة الأولى، وبالاعتماد على منهج تحليل المحتوى الكيفي وفقاً للنموذج التقليدي لـ Hsieh & Shannon (٢٠٠٥)، تم استخلاص المكونات والفقرات الأولية للاستبيان من آيات القرآن الكريم والروايات الإسلامية. أما في المرحلة الثانية، فقد جرى تطبيق الاستبيان على عينة عشوائية طبقية مكونة من ٢٦٠ طالباً من طلاب الحوزة والجامعة، بهدف فحص صدق الأداة وثباتها. وتم التحقق من صدق المحتوى باستخدام مؤشر نسبة صدق المحتوى (CVR)  $(\geq 0.99)$  ودليل صدق المحتوى  $(CVI \geq 0.79)$ ، كما أُجريت مراجعة علمية من قِبَل خمسة خبراء في العلوم الإسلامية وعلم النفس. وأظهر التحليل العاملي الاستكشافي صدق البنية العاملية، كاشفاً عن عاملين أساسيين هما: «الآداب الباطنية للأعمال التمهيدية للصلاة» و«الآداب الباطنية للأعمال المقارنة للصلاة». كما أظهرت الأداة مستوىً عالياً من الاتساق الداخلي، حيث بلغ معامل ألفا كرونباخ  $0.888$ ، ومعامل غاتمان للتجزئة النصفية  $0.867$ . وتشير النتائج إلى أن هذه الأداة تتمتع بخصائص سيكومترية جيدة، ويمكن توظيفها بفاعلية في الدراسات العلمية ذات الصلة بالجوانب الدينية للصلاة.

**الكلمات المفتاحية:** الصلاة، الآداب الباطنية، الالتزام العملي، المصادر الإسلامية، استبيان، التحليل العملي.

١. طالب ماجستير في علم النفس، مؤسسة الإمام الخميني، قم، إيران. (ranjbar.hamed.psy@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد، قسم علم النفس، مؤسسة الإمام الخميني، قم، إيران. (omid.ahad@gmail.com)

## الأسس الكونية للأخلاق في فكر فيض كاشاني

١ صمد رجبی  
٢ مرتضى فدائى اصفهانی

### ملخص

لا شك أن فهم الأسس النظرية للأخلاق ودورها أساسي لتحقيق المبادئ الأخلاقية. تُعد الأسس الكونية من الأسس التي تُناقش في مجال الميتا أخلاق، والتي تعكس آراء المفكرين حول عوالم الوجود والمبادئ التي تحكمها. ولما كان الإيمان بعالم المادة وعوالم ما بعد العالم أو إنكارها مؤثرًا في مجالات نظرية المعرفة الأخلاقية، والوجود الأخلاقي، والدافع الأخلاقي؛ يسعى هذا المقال، الذي كُتِب بأسلوب وصفي تحليلي، بالاستناد إلى مؤلفات وأفكار الفيض الكاشاني، إلى بيان أسس علم الكونيات وفعاليتها في الأخلاق، وقد توصل إلى إنجازات كجدوى الأخلاق في الإيمان بعالم الذرة، والدافع الأخلاقي للإيمان بعوالم ما بعد الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة. كما أشار إلى مبررات الحياة الأخلاقية للإيمان بالمدبر البصير وصاحب السنن والسنن في العالم.

الكلمات المفتاحية: أسس علم الكونيات، الدافع الأخلاقي، عالم الذرة، عوالم الوجود، الفيض الكاشاني، أسس الأخلاق.

١. أستاذ مساعد، قسم الفقه والأصول، جامعة المصطفى العالمية، أصفهان، إيران. (samadrajabi176@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد، قسم القرآن والحديث، جامعة المصطفى العالمية، أصفهان، إيران. (fadaeemortaza@gmail.com)

## مدخل الى النظام الأخلاقي للعلامة مصباح اليزدي، مع التركيز على مبدأ العبودية

محمدرضا الموسوي نسب<sup>١</sup>

### ملخص

هذه الدراسة، التي تستخدم منهجية وصفية وتحليل المحتوى، تتناول النظام الأخلاقي من وجهة نظر العلامة مصباح شخصية بارزة في مجال الأخلاق النظرية والعملية. تنتمي نظرية القيمة الأخلاقية في مدرسة الأستاذ مصباح إلى النظريات ذات المبدأ الواحد والغائية التكاملية. يعتبر العبودية أو الخضوع لله المعيار الأهم والأشمل والأعم الذي يغطي جميع علاقات الإنسان. العبودية والخضوع لله حكم عقلي ينبع من الفطرة البشرية، وقد أكدت عليه آيات القرآن الكريم والروايات. من خلال استنباطه من الآيات والروايات في الأبعاد الأربعة لعلاقات الإنسان، قدم قواعد ومعايير مثل الإخلاص والاستعانة والتواضع وما شابه ذلك من مبدأ العبودية. في هذا البحث، تم أيضاً تناول المكونات الأخرى للنظام الأخلاقي، مع الإشارة إلى أن الله عز وجل قد شجع روح العبودية من خلال حوافز مختلفة.

**الكلمات المفتاحية:** النظام الأخلاقي للعلامة مصباح، مبدأ العبودية، القواعد الأخلاقية، المدونة الأخلاقية للعبودية.

١. أستاذ مساعد، قسم الأخلاق، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، قم، إيران. (smrmn1346@gmail.com)

## منهجية عرض الحلول لإزالة الرذائل الأخلاقية والقضاء عليها في كتاب شرح الأربعين حديثاً ومراحل الأخلاق في القرآن الكريم

منى ليراوى<sup>١</sup>

وحيد واحد جوان<sup>٢</sup>

### ملخص

تستخدم هذه الدراسة منهجاً وصفيًا تحليليًا لدراسة أساليب الإمام الخميني وآية الله جوادي آملّي في تقديم الحلول للتغلب على الرذائل الأخلاقية وإزالتها في عمليتين: "شرح أربعين حديثاً" و"مراحل الأخلاق في القرآن الكريم". يُعتبر تهذيب النفس والتربية الأخلاقية، كأحد أهم أهداف الأخلاق الإسلامية، محور التركيز في هذين المنهجين. يؤكد الإمام الخميني على جهاد النفس، والتفكير، والعزم، والمشاركة، والمراقبة، والمحاسبة، بالإضافة إلى الاستفادة من الموعظة والارتباط العاطفي، ليقدم طريقة عملية وتدرجية للإصلاح الأخلاقي. كما يولي اهتماماً خاصاً لدور المعلم السلوكي، والدعاء، والذكر، واستخدام أمثلة بسيطة وملموسة. من ناحية أخرى، يركز آية الله جوادي آملّي على مراحل إزالة العوائق مثل التوبة، والزهد، والرياضة، والمراقبة، والمحاسبة، ويقدم طريقة أكثر فلسفية ومنهجية لتهذيب الأخلاق باستخدام لغة أدبية وعلمية. يعتبر الرذائل أموراً عارضة والفضائل فطرية، ويعتقد أنه من خلال إزالة الرذائل، يمكن أن تفتح الفضائل الفطرية. يشترك كلا المنهجين في الهدف، وهو تنقية العقل وتهذيب النفس للوصول إلى التوحيد، لكنهما يختلفان في المنهج. يركز منهج الإمام الخميني أكثر على الموعظة، والارتباط العاطفي، والتعليم العملي، بينما يركز منهج آية الله جوادي آملّي على التحليل الفلسفي، والوعي الذاتي، والاستيقاظ الفردي. تعكس هذه الاختلافات تنوع وغنى المناهج التربوية في الأخلاق الإسلامية.

**الكلمات المفتاحية:** أساليب تطهير النفس وإزالة الرذائل والقضاء عليها، الإمام الخميني، آية الله جوادي آملّي.

١. ماجستير في تدريس الأخلاق الإسلامية جامعة طهران. (monaliravi731@gmail.com)

٢. دكتوراه، أستاذ مشارك مجموعة الأخلاق الإسلامية، كلية المعارف والفكر الإسلامي جامعة طهران (vahedjavan@ut.ac.ir)

**The method of presenting solutions for eliminating and eliminating moral vices  
in the book Sharh Forty Hadiths and the Stages of Morality in the Quran**

Mona Liravi<sup>1</sup>  
Vahid Vahed Javan<sup>2</sup>

**Abstract**

This research employs a descriptive-analytical method to examine the approaches of Imam Khomeini and Ayatollah Javadi Amoli in providing solutions for overcoming and eliminating moral vices in two works: "Sharh-e Chahardah Hadith" and "Marahel-e Akhlaq in the Holy Quran." Self-purification and moral education, as one of the most important goals of Islamic ethics, are the main focus of these two approaches. Imam Khomeini emphasizes the struggle against the self, contemplation, determination, self-commitment, vigilance, and accountability, while also utilizing preaching and emotional connection to offer a practical and gradual method for moral reform. He pays special attention to the role of a spiritual mentor, prayer, and remembrance, as well as using simple and tangible examples. Ayatollah Javadi Amoli, on the other hand, emphasizes stages of removing obstacles such as repentance, asceticism, discipline, vigilance, and accountability, and presents a more philosophical and systematic method for moral refinement using literary and scientific language. He views vices as incidental and virtues as innate, believing that by eliminating vices, innate virtues can flourish. Both approaches share a common goal of purifying the intellect and refining the self to achieve monotheism, but they differ in methodology. Imam Khomeini's method focuses more on preaching, emotional connection, and practical education, while Ayatollah Javadi Amoli emphasizes philosophical analysis, self-awareness, and individual awakening. These differences reflect the diversity and richness of educational approaches in Islamic ethics.

**Keywords:** Methods of purifying the soul, removing and eliminating vices, Imam Khomeini, Ayatollah Javadi Amoli

---

1 . Master's Degree in Islamic Ethics Teaching University of Tehran; (monaliravi731@gmail.com)

2 . PhD, Associate Professor Group of Islamic Ethics, Faculty of Islamic Knowledge and Thought University of Tehran. (vahedjavan@ut.ac.ir)

## **An Introduction to the Ethical System of Allameh Mesbah Yazdi with an Emphasis on the Principle of Servitude"**

Seyed Mohammad Reza Mousavi Nasab <sup>1</sup>

### **Abstract**

"This research, employing a descriptive method and content analysis, explores the ethical system from the perspective of Allameh Mesbah, a prominent figure in the field of theoretical and practical ethics. The theory of ethical value in the school of thought of Professor Mesbah is categorized as a mono-principled, teleological, perfection-oriented theory. He considers 'ubudiyyah' or servitude to be the most important, comprehensive, and general norm that covers all human relationships. 'Ubudiyyah' and servitude to God is a rational principle that originates in human nature, and it is emphasized in the verses of the Holy Quran and narrations. Drawing from the verses and narrations in the four dimensions of human communication, he has proposed rules and norms such as sincerity, seeking help, humility, and the like from the principle of 'ubudiyyah'. In this article, other components of the ethical system are also considered, and it is mentioned that God has encouraged the spirit of servitude with incentives."

**Keywords:** Allameh Mesbah's ethical system, the principle of 'ubudiyyah', ethical rules, the ethical code of 'ubudiyyah'.

---

1. Assistant Professor at the Imam Khomeini Education and Research Institute. (smrnm1346@gmail.com)

## The Cosmological Foundations of Ethics in the Thought of Fayz Kashani

Samad Rajabi <sup>1</sup>

Morteza Fadaei Isfahani <sup>2</sup>

### Abstract

Undoubtedly, understanding the theoretical foundations of ethics and its role is essential for achieving ethical guidelines. Cosmological foundations are among the foundations discussed in the field of metaethics, which reflect the views of thinkers on the worlds of existence and the principles governing them. Since the belief or denial of the world of matter and the worlds after the world are influential in the fields of moral epistemology, moral ontology, and moral motivation; This article, written in a descriptive-analytical manner and based on the works and ideas of Feyz Kashani, seeks to explain the foundations of cosmology and its effectiveness in ethics, and has reached achievements such as the meaningfulness of ethics with regard to the belief in the world of the atom, and moral motivation due to the belief in the worlds after this world and the reward and punishment in the hereafter. It has also pointed out the justification of the reason for ethical life due to the belief in the all-seeing controller and the owner of laws and traditions in the world.

**Keywords:** Cosmology foundations, moral motivation, world of the atom, worlds of existence, Feyz Kashani, foundations of ethics.

---

1 . Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles, Al-Mustafa Al-Alamiyah University, Isfahan, Iran. (samadrajabi176@gmail.com)

2 . Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Al-Mustafa Al-Alamiyah University, Isfahan, Iran. (fadaemortaza@gmail.com)

## **Construction, Validation, and Factor Analysis of a Questionnaire on Practical Commitment to the Inner Etiquettes of Prayer (Salat) Based on Islamic Sources**

Hamed Ranjbar <sup>1</sup>

Ahed Omid <sup>2</sup>

### **Abstract**

Practical adherence to the inner etiquettes of prayer is a central concept in Islam, extensively emphasized in the Qur'an and Hadith due to its profound impact on various aspects of human life. This study aimed to develop and validate a questionnaire designed to assess practical commitment to the inner etiquettes of prayer, grounded in Islamic teachings. A mixed-methods design was employed across two phases. In the first phase, qualitative content analysis following the conventional model by Hsieh and Shannon (2005) was conducted to extract components and generate preliminary items from Islamic texts, including Qur'anic verses and Prophetic traditions. In the second phase, the questionnaire was administered to a stratified random sample of 260 seminary and university students to evaluate its psychometric properties. Content validity was assessed by five experts in Islamic studies and psychology using the Content Validity Ratio ( $CVR \geq 0.99$ ) and the Content Validity Index ( $CVI \geq 0.79$ ). Exploratory factor analysis supported the construct validity, identifying two main components: "Inner Etiquettes of Preparatory Acts of Prayer" and "Inner Etiquettes of Concurrent Acts of Prayer." The instrument demonstrated strong internal consistency, with a Cronbach's alpha of 0.888 and a Guttman split-half coefficient of 0.867. These findings suggest that the instrument possesses robust psychometric characteristics and can be effectively employed in academic research exploring the religious dimensions of Islamic prayer.

**Keywords:** Prayer; Inner Etiquettes; Practical Commitment; Islamic Sources; Questionnaire; Factor Analysis

---

1. Master's Student in Psychology, Imam Khomeini Institute, Qom, Iran. (ranjbar.hamed.psy@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Psychology, Imam Khomeini Institute, Qom, Iran. (omidi.ahad@gmail.com)

## The Conceptual Model of Moral Personality Based on Islamic Sources

Mohammad Reza Jahangirzadeh Qomi<sup>1</sup>

Hamid Rafiei Honar<sup>2</sup>

Mostafa Jahangiri<sup>3</sup>

### Abstract

This research aimed to identify components of moral personality, present a conceptual model based on Islamic sources, and assess its validity. A mixed-methods approach with an exploratory sequential design was used. Qualitative data were analyzed using content analysis; quantitative data were collected via a descriptive survey. In the qualitative phase, the concept of moral personality was investigated in psychological and lexical resources, and corresponding Islamic concepts were extracted. Components of moral personality were identified through coding. Analysis of 865 open codes, using axial and selective coding, yielded three component categories: cognitive (spiritual awareness, continuous self-evaluation, beatific, felicitous, blissful, happiness-oriented thinking, optimism-satisfaction), conative (God-oriented emotionality, God-oriented affectivity, trust and hope in God, transcendent, sublime, exalted endeavor, aspiration, tranquility, serenity, endurance, steadfastness, self-sufficiency, lack of need, non-attachment, detachment), and behavioral (behavioral discipline, moderation, temperance, good association, companionship, fellowship, intercourse, altruistic, selfless helping, aid, social tolerance,

---

1. Assistant Professor of General Psychology, Department of Psychology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. jahangirzademr@gmail.com

2. Assistant Professor of General Psychology, Institute of Ethics and Spirituality, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran. hamidrafii2@gmail.com

3. PhD Student in General Psychology, Department of Psychology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. mostafajahangiry1372@gmail.com (Corresponding Author)

forbearance). In the quantitative phase, six experts evaluated the conformity of psychological concepts and the compatibility of identified components with Islamic documentation using the content validity index (CVI), confirming 11 concepts and 14 components. Component relationship analysis revealed that the interaction of cognitive and conative components shapes behavioral components, all influenced by faith and its requisites.

**Keywords:** Moral psychology, Moral personality, Islamic psychology, Islamic sources, Coding, Conceptual Model.

## **A Comparative Study of the Holy Quran and the Gospels' Views on Good versus Evil**

Ali Asadi <sup>1</sup>

### **Abstract**

This article deals with a comparative study of the views of the Quran and the Gospels on the principle of “good versus evil.” The aim of this research is to analyze and compare the teachings of these two religious sources on responding to the undesirable actions of others and to present a comprehensive picture of different approaches in confronting evil. This research, using the comparative content analysis method, has examined and compared the views of the Quran and the Gospels on good versus evil. The data have been extracted from the original texts of the Quran and the Gospels and examined with an analytical-critical approach. The findings show that both sources emphasize goodness in response to the evil of others. However, fundamental differences in their approaches are evident. The Gospels emphasize absolute goodness and non-resistance to evil, while the Quran, while recommending goodness in response to evil, emphasizes the need to implement justice and confront oppression within the framework of protecting the rights of individuals and the interests of society. By examining the scope and scope, wisdom, limits, and conditions of goodness in response to evil from the perspectives of the Quran and the Gospels, this article shows that the Quran, by presenting a balanced, more comprehensive, and more consistent approach with the requirements of individual and social life, presents a more

---

1. Assistant Professor, Department of Religions, Holy Quran Encyclopedia Group, Quran Culture and Education Research Institute, Islamic Sciences and Culture Research Institute. (a.asadi8431@gmail.com)

complete and wise picture of the concept of goodness in response to evil. This is while the Gospels emphasize more on the individual and spiritual aspects of this principle and less on its social and legal aspects.

**Keywords:**

Quran, Gospels, goodness in response to evil, forgiveness, justice, oppression, comparative comparison.

## Table of Contents

<b>A Comparative Study of the Holy Quran and the Gospels' Views on Good versus Evil.....</b>	<b>189</b>
Ali Asadi	
<b>The Conceptual Model of Moral Personality Based on Islamic Sources .....</b>	<b>187</b>
Mohammad Reza Jahangirzadeh Qomi	
Hamid Rafiei Honar	
Mostafa Jahangiri	
<b>Construction, Validation, and Factor Analysis of a Questionnaire on Practical Commitment to the Inner Etiquettes of Prayer (Salat) Based on Islamic Sources .....</b>	<b>186</b>
Hamed Ranjbar	
Ahed Omidi	
<b>The Cosmological Foundations of Ethics in the Thought of Fayz Kashani .....</b>	<b>185</b>
Samad Rajabi	
Morteza Fadaei Isfahani	
<b>An Introduction to the Ethical System of Allameh Mesbah Yazdi with an Emphasis on the Principle of Servitude" .....</b>	<b>184</b>
Seyed Mohammad Reza Mousavi Nasab	
<b>The method of presenting solutions for eliminating and eliminating moral vices in the book Sharh Forty Hadiths and the Stages of Morality in the Quran.....</b>	<b>183</b>
Mona Liravi	
Vahid Vahed Javan	

In the name of Allah the compassionate the merciful



## Revelatory Ethics

A Research quarterly Journal of Ethics

Maârij Research Center for Revelatory Sciences  
fifteenth Year • No. 1 • (Serial 34) • spring 2025

**Publisher:** Maârij Research Center for Revelatory Sciences

**Director:** Morteza Waez Jawadi

**Editor in Chief:** Masoud Azarbajejani

**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 Azarbajejani** (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, 3<sup>rd</sup> 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](mailto:israethics@gmail.com)

**Website:** [Ethics.isramags.ir](http://Ethics.isramags.ir)