



## فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی

### پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال پانزدهم • شماره دوم • پیاپی ۳۵ • تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

مدیر مسئول: 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 محمدضایی (استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیانی معارج)

مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

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

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

نشریه 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 ۱۴۰۳)، حائز رتبه «الف» شده است.

این فصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (DOAJ):

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

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

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

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

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

صندوق پستی: ۱۳۵۱-۳۷۱۹۵-تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۸۸۳۸۹-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 ۴۵۰۰ کلمه و بیش از ۷۵۰۰ کلمه باشد.

۳. مقالات ارسالی باید در بردارنده بخش‌های زیر باشد:

الف. صفحه نخست: عنوان مقاله، چکیده فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.

ضروری است اصول چکیده نویسی به این شکل رعایت شود: ۱. مسئله: بیان دقیق موضوع و مسئله اصلی مقاله ۲. هدف: بیان اهداف تحقیق

۳. روش: بیان روش درست تحقیق به صورت توضیحی و البته کوتاه و نه صرفاً با اشاره به عناوین توصیفی، تحلیلی و... ۴. یافته‌ها: ذکر موجز

یافته‌ها و اشاره به نتایج پژوهش ۵. کلیدواژه‌ها: ذکر کلیدواژه‌ها به صورت جزئی و قابل جستجو.

ب. مقدمه، محتوا، نتیجه‌گیری و در پایان، فهرست منابع.

۴. یادداشت‌های 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، ...]: 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. استفاده از ابزارهای نوین تحقیقی و آماری خصوصاً در مقالات مرتبط و نیز بهره بردن از جداول و نمودارها در

ارزیابی مقاله امتیاز ویژه‌ای شمرده خواهد شد.

۷. در مقالات فارسی باید متن اصلی کاملاً فارسی بوده و آیات قرآن کریم و روایات، تاجای ممکن به فارسی ترجمه

شده و در صورت ضرورت آوردن اصل عربی آنها، به پانویس منتقل شود؛ برای ذکر متن آیات و روایات هم از

نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.

۸. مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.

۹. چاپ مقالات، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.

۱۰. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی، آزاد است.

۱۱. 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 پانویس مشخص می‌شود.

## فهرست

واکاوای اهداف تربیتی در ادعیه ماثور با تأکید بر اندیشه تربیتی علامه جوادی آملی/ ۵

ابراهیم عاملی | محمدعلی مجد فقیهی

نقش انفاق در تقویت خشوع مؤمنان بر اساس آیات سوره حدید/ ۲۹

خدیدجه احمدی بیغش | ریحانه سادات سیدمهدی

بررسی نسبت‌های متصور بین «زهد» و «اخلاق» در اخلاق اسلامی/ ۵۳

رحیم دهقان | نعیمه حصارکی

ضمانت اخلاقی در نظام حکمت صدراپی با تکیه بر آیه آیت الله جوادی آملی/ ۷۷

مهدی توکلی | بهروز محمدی منفرد

بررسی علل اخلاقی نزول عذاب در امت‌های پیشین از منظر قرآن کریم با تأکید بر دیدگاه علامه جوادی آملی/ ۹۹

مجید ابوالقاسم زاده | کبری هواسی

آموزش مفاهیم اخلاقی در مدارس آینده: تأثیر ابزار دیجیتال (انیمیشن، تصاویر ثابت، وب‌سایتهای رایانه‌ای) در

توسعه عزت نفس دانش‌آموزان/ ۱۲۹

داود لطیفی | یوسف گرجی | فائزه تقی پور

المستخلفات/ ۱۵۳

160/Abstracts



## واکاوای اهداف تربیتی در ادعیه ماثور با تأکید بر اندیشه تربیتی علامه جوادی آملی

ابراهیم عاملی\* | محمدعلی مجد فقیهی\*\*

### چکیده

تحقق انسان کامل و جامعه صالح در منظومه تربیت اسلامی، مستلزم شناسایی دقیق اهداف تربیتی و تبیین نسبت آن‌ها با یکدیگر است. ادعیه ماثور، با بهره‌مندی از مضامین عمیق توحیدی، اخلاقی و معنوی، ظرفیت تبیین نظام مند اهداف تربیت اسلامی را دارند. این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی و با تأکید بر اندیشه تربیتی علامه جوادی آملی، در پی کشف و تبیین هدف غایی و اهداف واسطی تربیت در ادعیه اسلامی است. هدف نهایی در این نظام، رسیدن به قرب الهی است که مفاهیمی همچون عبودیت، رضوان الهی و حیات طیبه به عنوان نمودهای آن معرفی شده‌اند. در اندیشه علامه جوادی آملی، این هدف غایی نه تنها با فطرت انسانی همساز است بلکه مطلوبیتی ذاتی دارد و جامع همه کمالات انسانی تلقی می‌شود. نظام اهداف تربیتی ادعیه، افق روشنی را برای تربیت انسان در مسیر تعالی ترسیم می‌نماید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در این نظام تربیتی، قرب الهی به مثابه هدف غایی تربیت مطرح است و مفاهیمی همچون عبودیت، حیات طیبه و رضوان الهی، تجلیات آن به‌شمار می‌روند. اهداف واسطی در چهار ساحت رابطه با خدا (مانند معرفت، محبت و عبادت)، با خود (خودشناسی، حق طلبی و کمال خواهی و خودسازی)، با هم‌نوعان (توجه به حقوق دیگران، نوع دوستی و دگرخواهی و داشتن تعامل اخلاقی اجتماعی) و با طبیعت (شناخت طبیعت به عنوان آیت الهی، احساس مسئولیت نسبت به آن و عمران و آبادی زمین و زیست اخلاق‌محور) سامان یافته‌اند. این اهداف واسطی در ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری نمود یافته و در ارتباطی به هم پیوسته و سازوار، زمینه‌ساز دستیابی به هدف غایی می‌شوند.

### کلیدواژه‌ها

اهداف تربیتی، ادعیه ماثور، هدف غایی، قرب الهی، جوادی آملی.

\* استادیار گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر قدس (نویسنده مسئول). (ebrahime1364@gmail.com)

\*\* استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی. (Majd@Maaref.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸)

□ ابراهیم عاملی، محمدعلی مجد فقیهی (۱۴۰۴). واکاوای اهداف تربیتی در ادعیه ماثور با تأکید بر اندیشه تربیتی علامه جوادی آملی، *فصلنامه*

## مقدمه

در منظومه تربیت اسلامی، هدف از تربیت، صرفاً پرورش مهارت‌های رفتاری یا انتقال دانش نظری نیست، بلکه دستیابی به مراتب عالی انسانی، قرب الهی، و تحقق جامعه‌ای الهی و صالح مدنظر قرار دارد. تربیت در این نگرش، فرآیندی همه‌جانبه و پیوسته است که با فطرت انسان هماهنگ بوده و او را در سیر الی‌الله یاری می‌رساند. در این میان، ادعیه مأثور، گنجینه‌ای غنی از معارف تربیتی به شمار می‌روند که می‌توانند در طراحی نظام هدفمندی از تربیت، نقش مؤثر و بنیادینی ایفا کنند. مضامین بلند توحیدی، اخلاقی، عبادی و اجتماعی موجود در ادعیه، ظرفیت آن را دارند که چارچوبی جامع و منسجم از اهداف تربیتی ارائه دهند که نه تنها سطوح شناختی، عاطفی و رفتاری انسان را دربر گیرد، بلکه روابط اساسی چهارگانه انسان با خدا، خود، دیگران و طبیعت را نیز پوشش دهد.

با وجود این ظرفیت در ادعیه تاکنون کمتر به صورت ساختارمند و با تکیه بر مبانی نظری اندیشمندان معاصر مورد تحلیل قرار گرفته است. اگرچه پژوهش‌هایی به تبیین برخی مفاهیم تربیتی در ادعیه پرداخته‌اند، اما خلأ طراحی یک نظام منسجم از اهداف تربیتی، با رویکردی تلفیقی از تحلیل متون دینی و بهره‌گیری از اندیشه‌های تربیتی حکمای معاصر همچون آیت‌الله جوادی آملی، همچنان محسوس است. از منظر این اندیشمندان، هدف غایی تربیت، قرب الهی است که با ویژگی‌هایی چون جامعیت، فطرت‌مداری، انگیزه‌بخشی و هم‌سویی با هدف آفرینش، از جایگاهی ممتاز برخوردار است. ایشان عبودیت خالصانه، داشتن حیات طیبه و دستیابی به رضوان الهی را مسیر نیل به قرب الهی می‌دانند.

هدف این پژوهش، واکاوی اهداف تربیتی در ادعیه با تأکید بر اندیشه علامه جوادی آملی است. سؤال اصلی پژوهش آن است که اهداف تربیتی در ادعیه با تأکید بر اندیشه آیت‌الله جوادی آملی چه نظام معنایی و ساختاری دارند؟ و سؤالات فرعی پژوهش عبارت‌اند از: ۱. هدف غایی تربیت در ادعیه از منظر علامه جوادی کدام است؟ ۲. اهداف واسطی تربیت برای رسیدن به هدف غایی در حوزه‌های

چهارگانه ارتباط انسان با خدا، خود، دیگران و طبیعت کدام‌اند؟<sup>۳</sup>. این اهداف چه روابطی با یکدیگر دارند و چگونه در راستای هدف غایی سامان می‌یابند؟

در نهایت، پژوهش حاضر با ارائه نظام اهداف تربیت اسلامی، افق تازه‌ای را برای طراحی نظام‌های تربیتی مبتنی بر معارف دینی و عقلانی فراهم می‌آورد.

### پیشینه پژوهش

مطالعه اهداف تربیتی در ادعیه مأثور، از جمله زمینه‌های نوپای پژوهشی در حوزه تعلیم و تربیت اسلامی است که در سال‌های اخیر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. در این راستا، پژوهشگران متعددی به واکاوی جنبه‌های تربیتی ادعیه اسلامی، به‌ویژه ادعیه منقول از امام سجاده<sup>علیه السلام</sup> پرداخته‌اند. همچنین تأملاتی در آثار اندیشمندان معاصر مانند آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه صورت گرفته که می‌تواند در تدوین نظریه تربیتی مبتنی بر ادعیه، راهگشا باشد.

سلیمانی (۱۳۹۰)، در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر نظام تربیتی و انسان‌شناسی از منظر صحیفه سجاده»، تلاش کرده است تا با مروری بر مفاهیم کلیدی در صحیفه سجاده، به تبیین ساختار کلی نظام تربیتی این اثر ارزشمند بپردازد. وی ضمن بررسی مؤلفه‌هایی نظیر مبانی، اصول، روش‌ها و اهداف تربیتی، نگاهی انسان‌شناسانه نیز به ادعیه دارد و کوشیده است با تحلیل محتوای برخی از دعاها، ابعاد گوناگون شخصیت انسان مطلوب از منظر امام سجاده<sup>علیه السلام</sup> را تبیین نماید. این مطالعه زمینه‌ای برای درک جامع‌تر از ساختار و نظام‌مندی تربیت در ادعیه فراهم می‌سازد.

رحمتی (۱۳۹۰)، در پژوهش خود با عنوان «سیری تربیتی در مکارم‌الاخلاق» با رویکردی توصیفی تحلیلی به تبیین آموزه‌های تربیتی مستتر در دعای مکارم‌الاخلاق پرداخته است. وی این دعا را نه صرفاً یک متن عبادی، بلکه سندی تربیتی می‌داند که می‌تواند چارچوبی اخلاقی و تربیتی برای تعالی فرد و جامعه ارائه دهد. تلاش او بر آن است تا با برجسته‌سازی مضامین انسان‌ساز این دعا، نقش نیایش در فرآیند خودسازی و تهذیب را برجسته سازد.

کاوه (۱۴۰۱)، در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم و جایگاه دعا از نظر تلمود و جوادی آملی با تکیه بر تفسیر تسنیم»، به مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های موجود در کتاب تلمود و اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی درباره دعا پرداخته است. وی با تمرکز بر تفسیر تسنیم، جنبه‌های معرفتی و معنوی دعا را در منظومه فکری علامه جوادی آملی بررسی کرده و تلاش نموده است تا جایگاه دعا را به‌عنوان ابزاری معرفتی و تربیتی در اندیشه اسلامی برجسته سازد.

در همین راستا، احمدی‌منش (۱۴۰۳)، در مقاله «آثار تربیتی دعا در قرآن و روایات با تأکید بر آثار علامه جوادی آملی»، به‌صورت هدفمند آثار تربیتی دعا را در سه بعد معنوی، اخلاقی و اجتماعی بررسی کرده است. او با استناد به آموزه‌های تفسیری و تربیتی آیت‌الله جوادی آملی، معتقد است که دعا، فراتر از درخواست و استجاب، بستری برای رشد همه‌جانبه انسان فراهم می‌سازد. از منظر وی، دعا حاوی تعالیمی است که در تقویت خصایصی چون عزت‌نفس، خیرخواهی و آرامش مؤثر است و در حوزه اجتماعی نیز نقش بسزایی در ارتقاء تعاملات انسانی ایفا می‌کند.

در مجموع، مطالعات پیشین هرچند به بررسی جنبه‌هایی از تربیت در ادعیه یا اندیشه‌های علامه جوادی آملی پرداخته‌اند، اما کمتر پژوهشی به‌طور خاص به «اهداف تربیتی در ادعیه مأثور با تأکید بر اندیشه تربیتی آیت‌الله جوادی آملی» توجه کرده است. از این‌رو، پژوهش حاضر درصدد است تا با تلفیق ظرفیت‌های متنی ادعیه و تبیین‌های تربیتی علامه جوادی آملی، خلأ موجود در ادبیات پژوهشی را تا حدی مرتفع سازد.

در این پژوهش ابتدا هدف غایی که در رأس هرم نظام تربیتی واقع شده تبیین و سپس اهداف واسطی برای رسیدن به این هدف بیان می‌شود.

### هدف غایی در تربیت اسلامی

هدف غایی تربیت اسلامی، همواره مورد بحث و تبادل نظر بین اندیشمندان حوزه تربیت بوده است. در این خصوص، نظرات مختلفی ارائه شده است:

گروهی از اندیشمندان، مانند مصباح یزدی و اعرافی، قرب به خدا را هدف غایی تربیت اسلامی می‌دانند. از نظر این افراد، تربیت اسلامی باید به گونه‌ای باشد که انسان را به خداوند نزدیک‌تر کند و زمینه را برای رسیدن به مقام قرب الهی فراهم سازد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۷، اعرافی، ۱۳۹۹، ص. ۳۲). امام زین العابدین علیه السلام بالاترین خواسته خود را دست یابی به قرب خداوند می‌داند: وَ قُرْبُكَ غَايَةُ سُؤْلِی (ابطحی، ۱۴۱۳، ص. ۱۲۳).  
 عده‌ای دیگر از اندیشمندان، مانند شرفی، حیات طیبه را غایت تربیت می‌دانند. حیات طیبه به معنای زندگی پاک و سعادت‌مندانه است که هم در دنیا و هم در آخرت محقق می‌شود. (شرفی، فلسفه تربیتی اسلام با رویکردی تطبیقی، ص. ۸۸). در این باره امام عصر علیه السلام در دعایی برای فرزندان‌شان آورده‌اند:

أَسْأَلُكَ أَنْ تُبَيِّئَ لِي أَوْلَادِي وَأَنْ تُمَتِّعَنِي بِهِمْ وَتَجْعَلَنِي وَإِيَّاهُمْ مُؤْمِنِينَ لَكَ رَاغِبِينَ فِي ثَوَابِكَ خَائِفِينَ مِنْ عِقَابِكَ رَاجِينَ لِمَا عِنْدَكَ آيِسِينَ مِمَّا عِنْدَ غَيْرِكَ حَتَّى تُحْيِيَنَا حَيَاةً طَيِّبَةً. (ابطحی، ۱۴۲۳، ص. ۲۷۴)

برخی دیگر از اندیشمندان، مانند باقری، عبادت و عبودیت را به عنوان هدف غایی تربیت اسلامی مطرح می‌کنند. (باقری، ۱۳۹۸، ص. ۴۵). از دیدگاه ایشان، تربیت اسلامی باید به گونه‌ای باشد که انسان را به مقام عبودیت برساند. امام سجاد علیه السلام با توجه به اینکه برای عبادت و بندگی آفریده شده می‌فرماید:  
 فَوَا سَوَاتِنَا إِذْ خَلَقْتَنِي لِعِبَادَتِكَ، وَ وَسَّعْتَ عَلَيَّ مِنْ رِزْقِكَ، فَاسْتَعْنْتُ بِهِ عَلَى مَعْصِيَتِكَ، وَ انْفَقْتُهُ فِي غَيْرِ طَاعَتِكَ. (ابطحی، ۱۴۱۳، ص. ۸۳).

عده‌ای دیگر از اندیشمندان نیز مانند حسینی زاده ده‌آبادی، هدف غایی تربیت اسلامی را رضوان الهی بیان می‌دارند که به معنای رضایت خدا از بنده و رضایت بنده از خدا است. (حسینی زاده، ۱۴۰۲، ص. ۸۶).  
 در دعایی در ماه رمضان می‌خوانیم:

أَسْأَلُكَ خَيْرَ الْخَيْرِ؛ رِضْوَانَكَ وَالْجَنَّةَ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ الشَّرِّ؛ سَخَطِكَ وَالنَّارِ. (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۴۹۲)  
 بهترین بهترینها چیزی است که دیگر بهتر و بالاتر از او برای انسان چیزی نیست و امام در ادامه آن را رضوان خدا و بهشت رضوان او میدانند و در مقابل آن نیز بدترین بدترین‌ها را نیز سخط خدا و جهنم او می‌دانند.

هدف غایی تربیت از دیدگاه آیت الله جوادی آملی هدفی است که مطلوبیت آن ذاتی است؛ یعنی آن را برای رسیدن به هدف دیگری نمی‌خواهیم بلکه خودش موضوعیت دارد. بر این اساس ویژگیهای

هدفهای غایی که در کل به آن ماهیت خاصی بخشیده است. عبارت‌اند از: همسازی با فطرت جامعیت، بر انگیزندگی، عدم محدودیت و وحدت هدف نهایی با هدف آفرینش در این راستا از نظر ایشان در اسلام تقرب الهی به عنوان هدف غایی تربیت بوده و موجب فضیلت و دست یابی به سعادت پایدار در دنیا و آخرت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص. ۱۷۷-۱۷۶) و انسان از این طریق به مقام خلیفه الهی که کمال حقیقی او است، دست می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص. ۷۰-۶۷) در نگاه این اندیشمند بزرگوار برای این که انسان به آن هدف نهایی نزدیک شود مراحل را به عنوان اهداف واسطی برای رسیدن به آن هدف غایی باید طی نماید

### اهداف واسطی تربیت در ارتباطات چهارگانه

در ادامه، اهداف واسطی در ارتباطات چهارگانه با توجه به ابعاد مختلف وجودی انسان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ارتباط انسان با خدا

##### بعد بینشی معرفت‌الهی

در دعاهای منقول از ائمه:، آموزه‌های معرفتی توحیدی با بیانی دقیق و عمیق عرضه می‌شود. برای نمونه، امام رضا علیه السلام در دعایی که در قنوت نماز قرائت می‌فرمودند، با توسل به اسماء و صفات الهی، ابعاد مختلف توحید ذاتی، صفاتی و افعالی را برجسته می‌سازند. در این دعا، خداوند به عنوان صاحب قدرت فراگیر، رحمت گسترده، علم بی‌مانند، خالق و رازق مطلق، و یکتای بی‌نظیر در ملک و جبروت معرفی شده است.

اللَّهُمَّ يَا ذَا الْقُدْرَةِ الْجَامِعَةِ، وَالرَّحْمَةِ الْوَاسِعَةِ يَا مَنْ لَا يُوصَفُ بِتَمَثِيلٍ، وَلَا يُمَثَّلُ بِنَظِيرٍ، وَلَا يُغْلَبُ بِظَهِيرٍ يَا مَنْ خَلَقَ فَرَزَقَ، وَاللَّهُمَّ فَانْطِقْ وَقَدِّرْ فَأَحْسَنْ وَصَوِّرْ فَانْقِنْ يَا مَنْ تَفَرَّدَ بِالْمُلْكِ فَلَا نِدَّ لَهُ فِي مَلَكُوتِ سُلْطَانِهِ، وَتَوَحَّدَ بِالْكِبْرِيَاءِ فَلَا ضِدَّ لَهُ فِي جَبْرُوتِ شَأْنِهِ. يَا مَنْ حَارَتْ فِي كِبْرِيَاءِ هَيْبَتِهِ دَقَائِقُ لَطَائِفِ الْأَوْهَامِ، وَحَسِرَتْ دُونَ إِدْرَاكِ عَظَمَتِهِ خَطَائِفُ أَبْصَارِ الْأَنْبَاءِ، يَا عَالِمَ خَطَرَاتِ قُلُوبِ الْعَالَمِينَ (ابطحي، ۱۳۸۱، ص. ۴۶، صدوق، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۱۷۳، کفعمی، ۱۴۱۸، ق، ص. ۶۵۵، همو،

بی‌تا الجنة الواقیه، ص. ۳۹۰، مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج. ۸۲، ص. ۲۵۸)

بر این اساس، هدف تربیت در بعد بینشی، دستیابی به معرفت صحیح از خداوند است؛ این هدف، که کلید دستیابی به هدف نهایی است، نقش مهمی در تقرب به درگاه حق تعالی دارد. بدون شناخت خداوند تقرب به او امکان‌پذیر نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۱) در غیاب چنین شناختی، مسیر رشد و کمال انسانی دچار اختلال می‌شود. از همین رو، در کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز آمده است: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ»؛ یعنی آغاز دین با معرفت خداوند گره خورده است. (البحرانی، ج. ۱، ص. ۱۲۲) این بیان نشان می‌دهد که معرفت الهی نه تنها هدفی واسطی در نظام تربیتی اسلام، بلکه شرط تحقق هر نوع تربیت مطلوب دینی به شمار می‌آید.

### بعد عاطفی محبت الهی

در منظومه تربیتی ادعیه، محبت الهی به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین جلوه‌های گرایش قلبی انسان به شمار می‌آید. این محبت، برخاسته از معرفت است؛ چراکه انسان، به‌گونه‌ای فطری کمال‌جو است و هرگاه کمال مطلوب خود را در وجودی کامل بیابد، دل به او می‌بندد و برای تقرب به آن تلاش می‌کند. از این منظر، محبت از یک سو محصول معرفت و از سوی دیگر عامل اطاعت و انقیاد در برابر محبوب کامل است. بنابراین، هر چه سطح معرفت انسان نسبت به کمال الهی عمیق‌تر باشد، محبت او نیز شدیدتر خواهد شد و در پی آن، تبعیت و بندگی بیشتری شکل می‌گیرد. امام صادق علیه السلام نیز در این باره می‌فرماید: «إِذَا تَجَلَّى ضِيَاءُ الْمَعْرِفَةِ فِي الْفُؤَادِ هَاجَ رِيحُ الْمَحَبَّةِ» (مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، ۱۴۰۰ ص. ۲۴)؛ یعنی هرگاه نور معرفت بر دل بتابد، نسیم محبت خواهد وزید

در ادعیه مأثور، بارها مشاهده می‌شود که اهل بیت: از خداوند قلبی خالی از غیر و سرشار از محبت او طلب می‌کنند: «إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِمَّنْ فَرَّغَتْ فُؤَادُهُ لِحُبِّكَ» (ابطحی، ۱۴۱۳ق، ص. ۴۱۳)؛ و خواستار آن‌اند که نهال شوق الهی در سینه‌هایشان ریشه دواند: «إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ تَرَسَّخَتْ أَشْجَارُ الشُّوقِ إِلَيْكَ فِي حَدَائِقِ صُدُورِهِ» (همان، ص. ۴۱۷). همچنین سفارش می‌کنند که «أَحْبَبُوا اللَّهَ مِنْ كُلِّ قَلُوبِكُمْ» (متقی هندی، ۱۴۱۹، ج. ۱۶، ص. ۱۲۴)؛ یعنی سراسر دل خود را آکنده از محبت الهی سازید.

از سوی دیگر، تربیت در ادعیه بر پایه محبت الهی بنا شده است. محبتی، که ریشه در معرفت عمیق خداوند دارد، موجب می‌شود انسان با تواضع و امید به سوی پروردگار حرکت کند و از گناه و دوری از حق اجتناب نماید. محبت به خدا، انگیزه‌ای برای تلاش در مسیر قرب و رشد روحانی است و بدون آن، عبودیت صرفاً به شکل ظاهری و بی‌ثمر تبدیل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۷، ص. ۱۲۱).

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، پرورش احساسات و عواطف دینی، به‌ویژه محبت به خداوند را نه تنها مکمل عقلانیت دینی، بلکه نیروی محرکه‌ای می‌دانند که رفتار و اخلاق انسان را در جهت کمال سامان می‌دهد. ایشان تأکید دارند که هر چه معرفت به خدا افزون‌تر باشد، عشق به او نیز ژرف‌تر خواهد بود و چنین عشقی است که رفتار مؤمن را الهی می‌سازد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۳۳۱)

#### بعد رفتاری اطاعت و بندگی

در ادعیه، اطاعت و بندگی خداوند به‌عنوان نمود عینی ارتباط انسان با خالق، جایگاه ویژه‌ای دارد. فرازهای متعدد دعاها بر انجام واجبات، ترک محرمات، و التزام به اوامر الهی تأکید دارند و نشان می‌دهند که عبودیت، تنها در نیت و گرایش قلبی خلاصه نمی‌شود، بلکه در عمل و رفتار تجلی می‌یابد. محبت به خداوند نقطه آغاز این سلوک عبادی است، اما بندگی خالصانه ثمره عملی آن به شمار می‌رود. از منظر قرآن، محبت راستین به خداوند در تبعیت از پیامبر اکرم ۶ محقق می‌شود: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي» (آل عمران، ۳۱) و این تبعیت، شاخص صداقت در محبت است، نه صرفاً ادعایی بی‌پشتوانه (طبرسی، بی‌تا، ج ۴، ص. ۳۷).

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، عمل صالح، نشانه آشکار ایمان و محبت و نتیجه معرفت توحیدی است. ایشان اطاعت از دستورات الهی را نه تنها معلول محبت می‌دانند، بلکه آن را زمینه‌ساز تقویت آن نیز معرفی می‌کنند. به باور ایشان، عبودیت حقیقی باید بر مدار محبت الهی استوار باشد، نه صرفاً بر محور ترس از عذاب یا امید به پاداش (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۳۵) چنان‌که امام علی ۷ نیز عبادت

خود را نه از سر ترس یا طمع، بلکه از روی شایستگی خداوند برای عبادت توصیف می‌کنند:

إلهی ما عبدتک خوفاً من عذابک ولا طمعاً فی ثوابک، بل وجدتک أهلاً للعبادة فعبدتک (بطحی، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۷)

در این منظومه معرفتی، محبت خالص به خداوند موجب پالایش دل از محبت‌های ناسازگار و مانع نفوذ شرک در بندگی می‌شود. نتیجه چنین محبتی، رسیدن به مقام عبودیت تام است؛ مقامی که اطاعت از پیامبر، امامان، و حتی والدین، در امتداد اطاعت الهی معنا می‌یابد و انسان را از خودمحوری به خدامحوری سوق می‌دهد. چنین عبودیتی، نشانه بلوغ رفتاری در تربیت دینی است که در آموزه‌های آیت‌الله جوادی نیز به وضوح مورد تأکید قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۷، ص. ۱۲۱، ج. ۲۳، ص. ۹۱، ج. ۷، ص. ۱۲۴).

### ارتباط انسان با خود

#### بعد بینشی خودشناسی

بسیاری از ادعیه بر شناخت حقیقت نفس، آگاهی از قوت‌ها و ضعف‌های وجودی، و ضرورت تهذیب نفس و مبارزه با هواهای نفسانی تأکید دارند. از منظر امام سجاد<sup>علیه السلام</sup>، شناخت انسان از خویشتن، مقدمه‌ای برای یقین به جایگاه خود و حرکت در مسیر بندگی است؛ چنان‌که در دعایی از خداوند می‌خواهند که ما را از کسانی قرار دهد که خود را شناخته‌اند و در نتیجه، عمرشان را در طاعت الهی سپری می‌کنند: **وَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ عَرَفُوا أَنفُسَهُمْ، وَآيَقَنُوا بِمُسْتَقَرِّهِمْ، فَكَانَتْ أَعْمَارُهُمْ فِي طَاعَتِكَ تَفْنَى** (بطحی، ۱۴۱۳، ص. ۴۷۴).

در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی نیز خودشناسی، نه تنها امکان‌پذیر، بلکه مقدمه‌ای ضروری برای خداشناسی و تربیت صحیح انسان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ص. ۶۰) ایشان معتقدند که شناخت حقیقت انسان، با شناخت سایر پدیده‌ها متفاوت است و از رهگذر تمایزگذاری میان ابعاد محکم و متشابه وجود انسان حاصل می‌شود. انسان، همانند قرآن، دارای لایه‌هایی از معناست که فهم آن مستلزم مراجعه به «انسان محکم» است؛ یعنی فردی که از بند و سوسه‌ها رسته، به فطرت خود واقف

است و مسیر تعالی را آگاهانه طی می‌کند. از این منظر، انسان‌هایی که اسیر تعلقات و روزمرگی‌اند (انسان‌های متشابه)، برای تربیت و خودسازی باید از انسان‌های محکم پیروی کنند؛ کسانی که خودشناسی را سرآغاز سیر الی‌الله می‌دانند تعبیر انسان محکم و انسان متشابه از برساخته‌ها و مفاهیمی است که علامه در تأملات اخیر خود به آن دست یافته است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص. ۶۴، همو ۱۳۸۶، ص. ۲۵۷، همو ۱۳۹۳ الف، ص. ۶۲۹).

### بعد عاطفی گرایش به حق طلبی و کمال خواهی

گرایش به حقیقت، کمال، توحید و دوری از باطل، نقص و شرک، بخشی از ساختار فطری انسان است. این کشش درونی به سوی حق، همان‌قدر اصیل و طبیعی است که بینش توحیدی فطری او. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۶) از نگاه قرآن، انسان الهام یافته به فجور و تقواست و در حالت طبیعی، گرایش او به سمت خیر، تقوا و کمال است، مگر آنکه شرایط ناسالم تربیتی یا اجتماعی، مسیر او را منحرف سازد. بنابراین، انحراف از مسیر فطرت، تحمیلی و ثانوی است؛ ولی در پرتو تربیت صحیح، میل درونی انسان به کمال و حق طلبی شکوفا می‌شود. بارزترین نمود تمایل به کمال و مشهورترین نماد تنفر از نقص همان گرایش فطری انسان به توحید و گریز فطری او از شرک است. (همان، ص. ۵۸) ادعیه ایمان به خدا و دین را محبوب انسانها معرفی میکند و میکوشد به انسانها بفهماند دین که مجموعه قوانین الهی است چیزی تحمیلی بر بشر نیست؛ برای همین پیامبر اکرم ۶ از خداوند سبحان مسئلت دارد ایمان را محبوب انسان کرده و آن را در دل او زینت داده است.

اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْإِيمَانَ، وَ زَيِّنْهُ فِي قُلُوبِنَا، وَ كَرِّهْ إِلَيْنَا الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ، وَ الْعِصْيَانَ، وَ اجْعَلْنَا مِنَ

الرَّاشِدِينَ. (ابطحی، ۱۴۲۴، ص. ۲۶۹)

### بعد رفتاری خودسازی

خودسازی در ساحت عمل، به معنای زدودن صفات ناپسند و آراستگی به فضایل اخلاقی است؛ (فتحعلی خانی محمد ۱۳۷۹، ص. ۱۰۵) فرآیندی که با شناخت نفس آغاز می‌شود و در دو مرحله «تخلیه»

(دفع رذایل) و «تحلیه» (تحصیل فضایل) شکل می‌گیرد. (نراقی، ۱۴۲۰، ص. ۳۲۵) امام سجاد علیه السلام در ادعیه صحیفه سجادیه، بر شاخص‌هایی همچون تقوا، اخلاص و یاد مرگ به عنوان پایه‌های تربیت عملی انسان برای خود سازی تأکید دارد. ایشان تقوا را زیور اهل ایمان و پناهگاه انسان در دنیا و آخرت دانسته و در دعایی از خداوند می‌خواهد: «وَ حَلْنِي بِحِلْيَةِ الصَّالِحِينَ، وَالْبِسْنِي زِينَةَ الْمُتَّقِينَ». (ابطحی، ۱۴۱۳، ص. ۱۱۲) اخلاص نیز در نگاه حضرت شرط اصلی تقرب به خداوند است؛ روی گردانی از غیر خدا و توجه کامل به او: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَخْلَصْتُ بِالْقَطَاعِي إِلَيْكَ وَ أَقْبَلْتُ بِكُلِّي عَلَيْكَ وَ صَرَفْتُ وَجْهِي عَمَّنْ يَحْتَاجُ إِلَيَّ رِفْدَكَ». (ابطحی، ۱۴۱۳، ص. ۱۴۴)

از دیگر آموزه‌های بنیادین رفتاری، یاد مرگ و معاد است؛ امام سجاد علیه السلام در نیایش‌های خود، آرزوهای بلند را عامل غفلت از مرگ می‌داند. «اللَّهُمَّ إِنَّكَ ابْتَلَيْتَنَا فِي أَرْزَاقِنَا بِسُومِ الظُّلْمِيِّ، وَ فِي آجَالِنَا بِطُولِ الْأَمَلِ حَتَّى التَّمَسْنَا أَرْزَاقَكَ مِنْ عِنْدِ الْمَرُورِيِّينَ، وَ طَمَعْنَا بِأَمَالِنَا فِي أَعْمَارِ الْمُعَمَّرِينَ». (ابطحی، ۱۴۱۳، ص. ۱۴۵) از نظر آیت‌الله جوادی آملی، یاد معاد مهم‌ترین عامل تربیت رفتاری است و فراموشی آن منشأ گناه و قانون‌گریزی است. (جوادی آملی ۱۳۹۴ ج. ۱۰، ص. ۲۶) وی تقوای نفس، اخلاص و کنترل‌گریز را نشانه انسان تربیت‌یافته می‌داند؛ انسانی که به جای اسارت در شهوت و غضب، این نیروها را در مسیر عقل و ایمان مهار کرده است. (جوادی آملی، ۱۹۴، ج. ۴، ص. ۳۳) ایشان همچنین معتقد است که آشنایی با رذایل اخلاقی و تلاش عملی برای ترک آن‌ها، مانند شناخت سم برای طبیب جسم، برای سلامت روان و رفتار انسان ضروری است. (جوادی آملی ۱۳۷۹، ص. ۲۱)

### ارتباط انسان با هم‌نوع

#### بعد بینشی آگاهی از حقوق اجتماعی دیگران

از منظر آموزه‌های صحیفه سجادیه، تربیت انسان در عرصه اجتماعی، نخست با تعمیق شناخت او نسبت به حقوق دیگران آغاز می‌شود. (مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۰، ص. ۳۷۵). ادعیه به بیان حقوق گروه‌های مختلف اجتماعی، از اولین گروه یعنی خانواده، تا خویشاوندان، همسایگان، دوستان و عامه مردم

پرداخته است. به عنوان مثال یکی از دستورات اسلام، شناخت و رعایت حقوق والدین است امام سجاده<sup>علیه السلام</sup> در دعای بیست و چهارم، شناخت وظایف فرد در قبال والدین را از خداوند طلب می‌کند: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَ أَلْهِمْنِي عِلْمَ مَا يَجِبُ لَهُمَا عَلَى الْهَامَا» (ابطحی، ۱۴۱۳، ص. ۱۲۵). این دعا نشان می‌دهد که آگاهی نسبت به حقوق دیگران - حتی نزدیک‌ترین افراد - نیازمند الهام الهی و تربیت دینی است، نه صرفاً عقل بشری یا احساسات فردی. (مغنیه، ۱۴۲۸ق، ص. ۲۳۹) این بینش در ادعیه منحصر به خانواده نمی‌ماند، بلکه حقوق خویشان، همسایگان، یتیمان، فقرا، و حتی عموم مردم نیز در منظومه دعاهاى ایشان به تفصیل بیان شده است.

آیت‌الله جوادی آملی نیز بر این باور است که تربیت اجتماعی جزء لاینفک سیر معنوی انسان است و کسی که در پی کمال و خلیفه‌اللهی است، باید همزمان دغدغه اصلاح دیگران را نیز داشته باشد. وی تأکید می‌کند که: «خلافت الهی انسان تنها با اصلاح درون محقق نمی‌شود، بلکه با تدبیر جامعه و رعایت حقوق ماسوای خدا کامل می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۰). از این منظر، بعد بینشی تربیت اجتماعی در ادعیه، زمینه‌ساز تحقق عدالت، تعاون و زندگی اخلاق‌مدار در جامعه است.

#### بعد عاطفی نوع دوستی و دگر خواهی

از منظر آموزه‌های دینی و به‌ویژه مضامین ادعیه، تربیت عاطفی انسان نسبت به هم‌نوعان بر پایه محبت، شفقت و نوع دوستی استوار است. در دعای ابو حمزه ثمالی، امام سجاده<sup>علیه السلام</sup> با زبانی آکنده از مهر، از خداوند درخواست می‌کند که بزرگ و کوچک، زن و مرد، شهری و روستایی، نزدیک و دور را شامل رحمت خود گرداند؛ این گستره عاطفی در دعا، ناظر بر تربیت دل‌هایی است که تنها به خود یا نزدیکان نمی‌پردازند، بلکه دغدغه عموم جامعه را دارند. (جوادی آملی، شرح دعای ابو حمزه ثمالی، ۱۳۸۵، جلسه اول) بر اساس این الگو، محبت و دلسوزی نه تنها ارزش‌های فردی، بلکه ارکان انسجام اجتماعی نیز به شمار می‌آیند. آیت‌الله جوادی آملی، محبت و انس با دیگران را پایه‌های تفکر اجتماعی اسلام می‌داند و می‌نویسد: «دین، بر پایه انس و محبت با دیگران بنا شده و در جامعه اسلامی، هیچ فردی

نباید سهمی کمتر از دیگری در بهره‌مندی از محبت و حقوق اجتماعی داشته باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص. ۳۳۷). این نوع نگرش، زمینه‌ساز شکل‌گیری جامعه‌ای استوار بر همدلی، مسئولیت‌پذیری و رشد جمعی می‌باشد.

بر این اساس، بعد گرایشی تربیت در ادعیه، انسان را به سوی همدردی با دیگران، دعا برای همگان، و گسترش احساس مسئولیت عاطفی نسبت به سرنوشت جامعه سوق می‌دهد؛ مؤلفه‌ای که برای پی‌ریزی جامعه‌ای اخلاق‌مدار و پیشرو، ضروری است.

#### بعد رفتاری تعامل اخلاقی و مسئولیت اجتماعی

یکی از مهم‌ترین ابعاد تربیت اجتماعی در آموزه‌های دینی، تأکید بر تعامل اخلاقی و رفتار نیکو با دیگران است؛ موضوعی که در ادعیه به‌ویژه در قالب مضامینی چون انفاق، احسان، گره‌گشایی از دیگران و کمک به نیازمندان، برجسته شده است. از این رو امام سجاد علیه السلام می‌فرماید:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَى يَدَيِ الْخَيْرِ، وَلَا تَمَحِّقْهُ بِالْمَنِّ. (ابطحی، ۱۴۱۳، ص. ۱۱۰)

آیت‌الله جوادی آملی نیز تعامل اجتماعی بر پایه اخلاق، کمک به دیگران، پرهیز از نفاق، و اهتمام به اتحاد و انسجام جامعه را از لوازم زندگی دینی و تربیت‌یافتگی انسان مؤمن می‌دانند. به باور ایشان، «حل مشکلات جامعه اسلامی و یاری رساندن به مردم، چنان ارزشمند است که حتی معتکف می‌تواند برای کمک به حل مشکل برادر دینی خود از اعتکاف خارج شود، زیرا این خدمت نیز عبادت به شمار می‌رود» (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ص. ۱۸۶-۱۸۷). همچنین ایشان تأکید می‌کنند که «داشتن حسن خلق، رعایت حقوق، و مشارکت در ساخت اجتماعی عادلانه، از اهداف اصلی اسلام در تربیت انسان‌هاست» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ص. ۲۳۸)

بر این اساس، بعد رفتاری ارتباط با هم‌نوعان در منظومه تربیتی اسلام، بر شکل‌گیری جامعه‌ای مبتنی بر تعاون، احسان و مسئولیت‌پذیری استوار است؛ جامعه‌ای که در آن کمک به دیگران نه فقط وظیفه‌ای اجتماعی، بلکه عبادتی الهی تلقی می‌شود.

## ارتباط انسان با طبیعت

## بعد شناختی شناخت طبیعت به عنوان آیت الهی

محیط زیست و حقایق آن مظاهر رحمت الهی، جلوه جمال حق و نشانه‌های الهی است. (جائیه ۴ و ۳) خلقت بر مدار حسن است و خداوند هر چه را خدا آفرید. نیکو و به زیباترین صورت خلق کرده است. از این رو انسان موحد و اهل محبت همواره با دعای *اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ جَمَالِكَ بِأَجْمَلِهِ، وَكُلِّ جَمَالِكَ جَمِيلًا* (ابن طاووس، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۷۷)، که به سبب ارتباط وثیق با حق تعالی از قداست و تعالی وجودی برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج. ۳، ص. ۶۰۸) علامه جوادی آملی در چارچوب هستی‌شناسی توحیدی، طبیعت و محیط زیست را تجلی اسماء و صفات حسناى خداوند و جلوه‌ای از جمال و رحمت الهی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۳، ص. ۱۷۸). ایشان معتقد است که نظام‌مند بودن و تعادل دقیق در عالم طبیعت، نشانه حکمت و علم بیکران خداوند است که همه پدیده‌ها را با قوا و استعدادهاى متناسب آفریده و بر اساس سنن ثابت الهی، یک مجموعه متوازن و کامل را تشکیل داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۳۳۹-۳۴۱). به بیان دیگر، زیست‌بوم به‌عنوان ابداع مدیری حکیم، در پرتو علم و قدرت الهی بهترین و کامل‌ترین صورت صنع خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۰-۱۳۱).

بر اساس این نگرش توحیدی، طبیعت آیت و نشانه‌ای است که ارتباط انسان با آن، رابطه‌ای فراتر از مادیات دارد و در چارچوب نقش خلیفه الهی انسان معنا می‌یابد. در این چشم‌انداز، رفتار اخلاقی بشر در قبال طبیعت نه تنها یک ضرورت مادی، بلکه عملی معنوی و تربیتی است که به رشد ابعاد جسمی و روحی انسان و تحقق اهداف غایی تربیت اسلامی کمک می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص. ۳۷). بدین ترتیب، حفاظت از محیط زیست و بهره‌برداری صحیح از آن، واجد ارزش دینی و فلسفی عمیقی است که زمینه‌ساز همزیستی مسالمت‌آمیز انسان و طبیعت می‌باشد.

### بعد عاطفی: احساس مسئولیت انسان در قبال طبیعت

در ادعیه درخواست‌هایی وجود دارد که شکرگزاری از نعمت‌های الهی را برجسته می‌کنند امام حسین علیه السلام در این باره عرضه می‌دارد:

وَإِنْ شَكَرْتُمْ زِدْتَنِي، كُلُّ ذَلِكَ إِكْمَالًا لِأَنْعُمِكَ عَلَيَّ وَ إِحْسَانًا إِلَيَّ، تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُكَ وَعَظُمَتْ  
الْأَوْكُ، فَأَيُّ أَنْعُمِكَ يَا إِلَهِي أَحْصَى عَدَدًا أَوْ ذَكَرَا أَمْ أَيُّ عَطَايَاكَ أَقْوَمُ بِهَا شُكْرًا وَ هِيَ يَا رَبِّ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ  
يُحْصِيهَا الْعَادُونَ أَوْ يَبْلُغَ عِلْمًا بِهِ الْحَافِظُونَ. (ابطحی، ۴۲۷ق، ص. ۱۳۱). و در عین حال از اسراف و تبذیر  
در مصرف این نعمت‌ها نهی می‌نمایند. این دعاها بر اهمیت قدردانی از مواهب خداوندی تأکید  
دارند و انسان را به رعایت اعتدال و پرهیز از هدر دادن منابع طبیعی فرا می‌خوانند، زیرا اسراف نه تنها  
موجب ضایع شدن نعمت‌ها بلکه نوعی ناسپاسی در برابر خداوند به شمار می‌رود. امام سجاد علیه السلام در  
دعایی در رعایت الگوی مصرف می‌فرماید:

وَ احْجَبْنِي عَنِ السَّرْفِ وَ الْإِزْدِيَادِ، وَ قَوْمُنِي بِالْبَدَلِ وَ الْإِقْتِصَادِ، وَ عَلِمْنِي حُسْنَ التَّمْدِيرِ، وَ أَفِضْ لِي  
بِلُطْفِكَ عَنِ التَّبْذِيرِ. (ابطحی، ۴۱۳ق، ص. ۱۵۱).

علامه جوادی آملی نیز حفظ محیط زیست را نه تنها یک ضرورت اخلاقی بلکه وظیفه‌ای شرعی و  
انسانی می‌داند. ایشان معتقدند که احساس مسئولیت نسبت به طبیعت هنگامی در انسان شکل  
می‌گیرد که جایگاه خلیفه‌اللهی خود را در زمین بشناسد. خداوند متعال که مقام خلافت را به انسان  
عطا کرده است، این مسئولیت را با معرفت به اسمای حسناى الهی و حفظ قلمرو خلافت گره زده  
است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ الف، ص. ۳۷).

بنابراین، آموزه‌های دینی صریحاً نشان می‌دهد که تمامی انسان‌ها در قبال حفظ طبیعت و منابع آن  
مسئولند و باید در حفاظت و بهره‌برداری عادلانه و پایدار از آنها تلاش کنند. زیبایی‌ها و جاذبه‌های  
طبیعت همچون جنگل‌ها، دشت‌ها، گل‌ها و گیاهان، نقش مهمی در ایجاد آرامش و نشاط روحی  
انسان دارند؛ از این رو، تخریب بی‌رویه و نابجای این مواهب الهی نه تنها به معنای ضایع کردن نعمات

است بلکه موجبات اندوه، ناامیدی و حتی افسردگی در جامعه را فراهم می‌آورد.

### بعد رفتاری عمران و آباد کردن زمین

در آموزه‌های دینی، خداوند به انسان وعده داده است که زمین را آباد کند و از او خواسته است که در این مسیر با جدیت بکوشد. قرآن کریم نمونه‌ای از این آبادانی را در ساخت و توسعه مراکز مذهبی معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که انسان‌های مؤمن توفیق دارند تا مکان‌های مقدس مانند کعبه، قبله مسلمانان، و سایر مساجد را آباد کنند. این نشان‌دهنده مسئولیت بزرگ بشر در عمران زمین است.

(جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۲۸)

وظیفه انسان فراتر از ساخت و سازهای مادی است؛ او باید محیطی مناسب برای حیات خود و دیگر موجودات فراهم آورد تا همه بتوانند به کمال و قرب الهی برسند. این محیط زیست مطلوب، هم از نظر مادی باید سالم و پاکیزه باشد، به گونه‌ای که آب، هوا، خاک و دریاها پاک و سرشار از حیات طبیعی باشند، و هم از نظر معنوی و اخلاقی باید عاری از فساد، پلشتی و رذایل اجتماعی باشد. عمران زمین به معنای حفظ و تأمین شرایط زیست‌محیطی و اخلاقی است که امکان رشد جسمی و روحی انسان را فراهم سازد؛ به گونه‌ای که بدن و جان هر دو از مواهب الهی بهره‌مند شوند. (همان، ص. ۴۱)

از این رو، خلافت و تسخیر زمین توسط انسان محدود به عمران مادی نیست، بلکه آبادانی زمین وسیله‌ای برای تحقق هدف والاتر، یعنی صلاح و کمال انسان است. زمین باید در صلح و آرامش باشد تا زمینه رشد و اصلاح انسان فراهم گردد. این صلح و صلاح نهایی با ظهور منجی عالم تحقق می‌یابد؛ چنانکه در دعا آمده است: *وَ اعْمُرِ اللَّهُمَّ بِهِ بِلَادَكَ، وَ أَحْيِ بِهِ عِبَادَكَ، فَإِنَّكَ قُلْتَ وَ قَوْلُكَ الْحَقُّ: ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ.* (ابطحی، ۱۳۸۵، دعای ۳۹۶، ص. ۳۲۹)

بدین ترتیب، عمران زمین نه تنها مسئولیتی فردی و اجتماعی بلکه زمینه‌ساز تحقق اهداف بلند دینی

و انسانی است.

### تبیین روابط بین اهداف تربیتی

در نظام تربیتی اسلامی، تحقق هدف غایی تربیت که همانا قرب الهی است، از طریق مجموعه‌ای از اهداف واسطی در چهار رابطه اساسی شکل می‌گیرد. این روابط چهارگانه، ارتباطات شناختی، عاطفی و رفتاری انسان را در بر می‌گیرد که هر یک نقش محوری در رشد و تکامل روحی و عملی انسان ایفا می‌کنند. اهداف واسطی تربیت، همچون پله‌هایی در مسیر صعود انسان به سوی کمال حقیقی عمل می‌کنند و هر یک در تعامل و تأثیر متقابل با دیگری، زمینه‌ساز تحقق قرب الهی هستند. به بیان دیگر، بدون تحقق هماهنگ و هم‌افزای این ابعاد، حرکت انسان به سوی هدف غایی ناقص و ناکارآمد خواهد ماند.

بعد شناختی، معرفت به خدا، خود و جهان پیرامون را به انسان می‌آموزد و زمینه فهم صحیح از عبودیت و تکالیف دینی را فراهم می‌کند. این شناخت، پایه و اساس شکل‌گیری عواطف دینی و مسئولیت‌پذیری در انسان است. بعد عاطفی، شامل محبت و احساس مسئولیت نسبت به خدا، خود، دیگران و طبیعت است که انسان را به اقدام عملی وادار می‌کند. این احساسات، انگیزه‌ساز عمل درست و پایدار در مسیر عبادت، خودسازی و عدالت‌ورزی هستند.

بعد رفتاری، نمود عینی و عملی اهداف تربیتی است که شامل تلاش در طاعت و بندگی، خودسازی، انجام وظایف اجتماعی و عمران و آبادانی زمین، می‌شود. این رفتارها وقتی بر اساس شناخت و عاطفه صحیح شکل گیرند، به عنوان عبادتی خالص و تقرب‌جویانه به خداوند محسوب می‌شوند. در نهایت، بعد گرایشی، شامل جهت‌گیری و احساس تعهد انسان نسبت به حفظ محیط زیست و بهره‌برداری مسئولانه از نعمت‌های الهی است که استمرار و پایداری زندگی پاک و سالم را تضمین می‌کند.

این چهار رابطه در یک چرخه مستمر و هم‌افزا، مکمل یکدیگرند؛ یعنی شناخت عمیق، عاطفه صادقانه را به دنبال دارد، عاطفه صحیح به رفتار درست می‌انجامد و رفتارهای اصلاح شده، گرایش‌های مثبت را در جهت حفظ و آبادانی جهان تقویت می‌کند. چنین تعاملی انسان را در مسیر

عبودیت حقیقی، خودسازی، عدالت‌ورزی و تسخیر صحیح طبیعت قرار می‌دهد که همه این‌ها نهایتاً به حیات طیبه و قرب الهی می‌انجامد.

عبادت در این چارچوب، تنها عملی بیرونی نیست، بلکه عبادتی ارزشمند است که بر اساس محبت و معرفت نسبت به خداوند انجام می‌شود و هدفش رضوان الهی و قرب به معبود است. خودسازی، زمینه‌ساز قرب الهی است و عدالت و احسان، اساس شکل‌گیری جامعه‌ای الهی و پربرکت را فراهم می‌آورد که بستر رشد حیات طیبه در آن فراهم است. همچنین، بهره‌برداری مسئولانه و شکرانه از طبیعت، جلوه‌ای از سپاسگزاری نسبت به نعمت‌های خداوند و بخشی از تحقق رضوان الهی در جهت قرب الهی است.

بدین ترتیب، تنها با مدیریت هماهنگ و متوازن این روابط چهارگانه، انسان می‌تواند به هدف غایی تربیت دست یابد و زندگی پاک، سعادت‌مندانه و رضایت‌بخش را تجربه کند.

### نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که ادعیه، واجد نظامی هدفمند از اهداف تربیت اسلامی اند که در بستر چهار رابطه بنیادین انسان با خدا، خود، دیگران و طبیعت، به گونه‌ای منسجم و هماهنگ عمل می‌کنند. تحلیل مضامین این ادعیه با تأکید بر اندیشه تربیتی علامه جوادی آملی، گویای آن است که هدف غایی تربیت در این نظام، قرب الهی است؛ هدفی که مطلوبیت ذاتی دارد و تمامی اهداف واسطی همچون عبادت، خودسازی، عدالت‌ورزی و احسان در جامعه و بهره‌برداری صحیح از طبیعت در مسیر تحقق آن قرار دارند. این اهداف واسطی، در ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری، به صورت تعاملی و هم‌افزا عمل کرده و انسان را به سوی حیات طیبه و کمال نهایی سوق می‌دهند. نظام اهداف تربیتی تبیین‌شده در ادعیه، با تأکید بر رویکرد و حیانی در اندیشه علامه جوادی آملی، نظامی جامع، فطرت‌محور و انسان‌ساز را ارائه می‌دهد که نه تنها قابلیت کاربرد در تربیت فردی، بلکه در هدایت جامعه به سوی عدالت و صلاح را نیز داراست. در این نظام، انسان در بستر عبودیت و بهره‌گیری

از مواهب الهی، به سوی کمال مقربانه هدایت می‌شود و جامعه‌ای توحیدی و اخلاقی شکل می‌گیرد. در پایان، پیشنهاد می‌شود که پژوهش‌های آینده با تمرکز بر «کاربست‌های تربیتی ادعیه در ساحت‌های مختلف تعلیم و تربیت»، «تحلیل تطبیقی اهداف تربیتی ادعیه با دیگر منابع اسلامی مانند قرآن و نهج البلاغه» و نیز «بررسی ظرفیت ادعیه در تربیت اجتماعی و اخلاق حرفه‌ای» توسعه یابد تا ابعاد مغفول این گنجینه معنوی روشن‌تر گردد و در حوزه تربیت اسلامی بیشتر مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

نقش اندیشه علامه جوادی آملی در تبیین الگوی اهداف تربیتی ادعیه، نقشی بنیادین، جهت‌دهنده و وحدت‌بخش است. دیدگاه‌های ایشان با تکیه بر حکمت متعالیه، قرآن‌محوری و تحلیل عقلانی از متون دینی، امکان فهم عمیق‌تر و انسجام‌بخشی دقیق‌تر به نظام اهداف تربیتی را فراهم می‌سازد. در این نظام، مفاهیم و چارچوب‌هایی که علامه جوادی مطرح می‌کنند، همچون چراغی راه‌گشا در تحلیل مضامین ادعیه و دسته‌بندی هدفمند آن‌ها عمل می‌کنند. چند محور کلیدی در اندیشه ایشان که در تبیین این نظام نقش دارند، عبارت‌اند از:

۱. قرب الهی به‌مثابه هدف نهایی تربیت: از منظر علامه جوادی، غایت تربیت انسانی نه‌تنها رشد اخلاقی یا دانشی، بلکه وصول به مقام قرب الهی است. این دیدگاه با هدف‌گذاری بلند و غایت‌مدار، به تحلیل مضامین ادعیه سمت‌وسویی مشخص می‌بخشد و آن‌ها را از سطح توصیه‌های پراکنده به سوی یک نظام تربیتی هدفمند سوق می‌دهد.

۲. عبودیت و خلیفه‌اللهی به‌عنوان مسیر تحقق کمال: ایشان عبودیت را شرط تحقق خلافت الهی در انسان می‌دانند. بنابراین، هر هدف تربیتی باید با تقویت عبودیت و بروز صفات الهی در وجود انسان هماهنگ باشد. این نگاه، در تحلیل اهداف واسطی مانند عبادت، خودسازی، عدالت و احسان در جامعه، و مسئولیت‌پذیری در برابر طبیعت، نقشی ساختاری ایفا می‌کند.

۳. حیات طیبه به‌مثابه تجلی عینی تربیت موفق: علامه جوادی «حیات طیبه» را زندگی معنادار، پاک، عقلانی، هدفمند و همراه با آرامش در پرتو ایمان و عمل صالح می‌داند. این مفهوم، حلقه

ارتباطی میان اهداف فردی و اجتماعی در نظام تربیت است و نشان می‌دهد که رشد فرد بدون اصلاح جامعه و تعامل اخلاقی با طبیعت کامل نخواهد بود.

۴. جامعیت و توازن میان ساحت‌های شناختی، عاطفی و رفتاری: ایشان بر تربیت همه‌جانبه تأکید دارند و قائل به ارتباط تنگاتنگ میان شناخت درست، محبت و انگیزه الهی، و رفتار متعهدانه‌اند. این نگاه، چارچوبی تحلیلی برای طبقه‌بندی اهداف واسطی در سه بُعد شناختی، عاطفی و رفتاری فراهم کرده و تحلیل ادعیه را از سطح ظاهری به ساحت‌های عمیق‌تری ارتقاء می‌دهد. در مجموع، اندیشه علامه جوادی آملی با ارائه مفاهیم بنیادین و نظام‌مند، زمینه‌ساز استخراج هدفمند، فطرت‌مدار و هماهنگ اهداف تربیتی با غایت آفرینش از دل ادعیه می‌گردد؛ اهدافی که قابلیت تعمیم به نظام‌های تربیتی فردی، اجتماعی و حتی جهانی را دارمی باشد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابطحی، محمدباقر، ۱۴۲۴ق، الصحیفه النبویه الجامعه: لادعیه الانبیا و المرسلین من آدم الی خاتم النبیین محمد رسول رب العالمین، قم: موسسه امام المهدي ﷺ
۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، الصحیفه العلویه الجامعه لادعیه/ الامام علی بن ابی طالب علیهم السلام، قم: موسسه الامام المهدي ﷺ
۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، الصحیفه الرضویه الجامعه، قم، حبل المتین
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، الصحیفه الباقریة والصادقیة الجامعه، قم: موسسه الامام المهدي ﷺ
۷. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، الصحیفه السجادیة الجامعه لادعیه/ الامام علی بن الحسین علیهم السلام، قم: موسسه الامام المهدي ﷺ
۸. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۳ق، الصحیفه المهدیة الجامعه، قم، حبل المتین
۹. \_\_\_\_\_، ۱۴۳۷ق، الصحیفه الحسینیة الجامعه لادعیه/ الامام حسین بن علی علیهم السلام، قم: موسسه الامام المهدي ﷺ
۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین، ۱۳۹۵ق، من لا یحضره الفقیه، قم، دار الکتب الاسلامیه
۱۱. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۱۴ق. اقبال الاعمال، تحقیق جواد قیومی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
۱۲. اعرافی، علیرضا، ۱۳۹۹، درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی ۲: اهداف تربیت از دیدگاه اسلام، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۱۳. باقری، خسرو، ۱۳۹۸، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران، مدرسه
۱۴. البحرانی، کمال الدین میثم بن علی، ۱۴۲۰ق، بیروت: دارالثعلین
۱۵. جعفر بن محمد الصادق (منسوب) ۱۴۰۰م، صباح الشریعة و مفتاح الحقیقة بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴ معرفت شناسی در قرآن، قم، اسرا
۱۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ تفسیر انسان به انسان. قم: اسرا.
۱۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ اسلام و محیط زیست، قم، اسرا
۱۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ الف ولایت علوی در قرآن، قم، اسرا

۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹ ب جامعه در قرآن، قم، اسرا
۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ تبیین براهین اثبات خدا، قم، اسرا
۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳ الف. تحریر تمهید القواعد، - قم، اسرا.
۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳ ب. ریح مختوم، ج. ۵. ویراستار حمید پارسانیا. قم، اسرا.
۲۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸ ب فطرت در قرآن تفسیر موضوعی قرآن جلد ۱۲، قم، اسرا
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، مراحل اخلاق در قرآن، قم، اسرا
۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، ادب فنای مقربان، قم، اسرا
۲۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، ولایت علوی در قرآن، قم، اسرا
۲۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، الف تحریر تمهید القواعد، قم، اسرا
۲۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، تفسیر تسنیم، قم، نشر اسرا
۳۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، الف حکمت عبادات، قم، اسرا
۳۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، مراحل اخلاق در قرآن، قم، اسرا
۳۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، شرح دعای ابو حمزه ثمالی، جلسه اول، سایت تبیان
۳۳. حسینی زاده، سید علی، ۱۴۰۲، تعلیم و تربیت اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۳۴. شرفی، محمد رضا، ۱۳۸۸، فلسفه تربیتی اسلام با رویکردی تطبیقی، تهران، موسسه فرهنگی منادی تربیت
۳۵. صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۴ق، من لا یظهره الفقیه، تهران، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، بی تا، تفسیر مجمع البیان، تهران، نشر فراهانی.
۳۷. فتحعلی خانی، محمد، ۱۳۷۹. آموزه‌های بنیادین علم اخلاق، تهران، نشر شهریار
۳۸. کفعمی، ابراهیم بن علی، ۱۴۱۸ق، البلد الامین و الدرع الحصین، بیروت، موسسه الاعلمی، للمطبوعات، چاپ اول
۳۹. کفعمی، ابراهیم بن علی، جنه الأمان الواقیه و جنه الإیمان الباقیه، بیروت، موسسه الاعلمی، للمطبوعات، بی تا.
۴۰. متقی، علی بن حسام‌الدین، ۱۴۱ق، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، دار الکتب العلمیه - بیروت - لبنان

۴۱. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق.، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
۴۲. مدرسی چهاردهی، محمد علی، ۱۳۶۰ شرح صحیفه سجادیه، تهران، مکتبه الرضویه.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۱، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۴. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۸ق. فی ظلال الصحیفه السجادیه، قم، دار الكتاب الإسلامیه.
۴۵. نراقی، احمد بن محمد، ۱۴۲۰ق. معراج السعاده، قم، مؤسسه انتشارات هجرت.



## نقش انفاق در تقویت خشوع مؤمنان براساس آیات سوره حدید

خدیدجه احمدی بیغش\* | ریحانه سادات سیدمهدی\*\*

### چکیده

خشوع، نمود درونی و باطنی فروتنی و تواضع است و حالتی خاص برای بندگان در درک عظمت و کبرای پروردگار به شمار می‌رود. این صفت اخلاقی تنها در عمل و با افعال به ملکه ظهور می‌رسد. از سویی دیگر انفاق، گذشتن از امری تا حد اتمام، گستره وسیعی دارد که از انفاق مال تا انفاق معنوی را فرا گرفته و سر حد آن انفاق جان (جهاد) است. در قرآن کریم اصل عمل انفاق مانند سایر امور عبادی تنها برای تحقق اطاعت امر خدا و رسول ﷺ است، و این امر بدون خشوع و نیت خالص محقق نمی‌شود. پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به این سوال است که بر اساس آموزه‌های سوره حدید، انفاق چگونه موجب تقویت صفت خشوع در مؤمنان می‌شود. بررسی توصیفی تحلیلی این مسئله حاکی از آن است که انفاق اطاعت امر خداوند بعد از درک عظمت الهی او بوده و در واقع انفاق نمود بیرونی خشوع است و تحقق خشوع را می‌توان در دو مرحله، نخست زمینه‌های پیدایش و ایجاد خشوع، سپس عوامل تقویت آن تبیین کرد. در مرحله اول (آیات ۱-۱۵) با ایجاد شناخت نسبت پروردگار و صفاتش و با به تصویر کشیدن حقیقت ایمان مؤمنان در آخرت، ایشان را بر انفاق، ترغیب و تشویق می‌کند. در مرحله بعد ضمن نمایاندن چهره واقعی دنیا و متعلقات آن، بر فانی بودن اعمال و علائق دنیا و به دوری از حب به آن تاکید کرده است. پس در نتیجه، این حالت اخلاقی در اثر تقویت خشوع و درک عظمت الهی در مؤمنان ایجاد می‌شود و بذل انفاق در گستره‌های مختلفی چون جان، مال، امور مادی و معنوی، با قید اخلاص فی سبیل الله محقق می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** سوره حدید، ایجاد روحیه خشوع، تقویت خشوع، انفاق فی سبیل الله.

\* استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) (Kh.ahmadi@modares.ac.ir)  
\*\* دانش‌پژوه سطح چهار (دکتری تفسیر تطبیقی)، موسسه آموزش عالی رفیعه‌المصطفی، تهران، ایران. (Rseyed787@gmail.com)  
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲)

## طرح مسئله

انفاق مانند سایر امور عبادی تنها با اطاعت امر خدا و رسول ﷺ و براساس خشوع و نیت خالص تحقق می‌یابد. خشوع، نمود فروتنی، بلکه خاص عملی و درونی در بندگان است که با درک عظمت پروردگار حاصل می‌گردد. به عبارتی دیگر انفاق نمود بیرونی خشوع است. خداوند متعال در جای جای قرآن کریم ضمن پرداختن به مسئله خشوع، راههای گوناگونی از جمله انفاق را جهت تحقق خشوع بر شمرده است. حال سوال آن است که چرا قرآن کریم در کنار دعوت به عباداتی چون نماز، بر انفاق به عنوان یکی از راههای دستیابی به خشوع درونی تأکید داشته، و چگونه آن را محقق می‌دارد. سوره حدید از جمله سوره‌هایی است که محتوایش تقویت خشوع در قلوب مؤمنان را با انفاق محقق دانسته است. زیرا انسان مؤمن با درک معارف توحیدی، به خشوع قلبی و عملی در برابر پروردگار دست می‌یابد. از این رو هرچه انفاق با درک و فهم بیشتری ادا شود، خشوع انسان در برابر پروردگارش افزایش می‌یابد.

نزول تدریجی قرآن برنامه‌ای هدفمند در مسیر رشد فردی و اجتماعی فرد و جامعه را به همراه داشت. از این رو وضع قوانین در یک جامعه متناسب با شرایط آن جامعه، به همراه فعالیت فرهنگی مردم برای قبول و اجرای آن قانون است. عرب جاهلی با وجود خوی جهالت، دارای خصلت‌های نیکویی چون بخشندگی، شجاعت، و... بود. اما ریشه این صفاتش از ارزش‌های معنوی و اخلاقی بود، بلکه سرچشمه آنها در عوامل اجتماعی و فرهنگی جاهلی مانند تفاخر، علاقه به شهرت، امید رسیدن به ریاست، و... داشت. از این رو شجاعت در میدان جنگ، بخشندگی در حد اسراف، خونخواهی و انتقام جویی به دلیل تعصبات قبیله‌ای، و... را برای خویش فضیلت می‌شمرد (پیشوایی، ۱۳۹۳، ص. ۵۶). جامعه کوچک اسلامی مکه برگرفته از ضعفا، به دلیل فشار زیاد مشرکان، در شرایط سختی زندگی می‌گذرانند. پس از هجرت رسول الله ﷺ و مؤمنان به مدینه بدون دارایی‌هایشان، مهاجران تا مدتی شرایط مالی بدی داشتند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۷، ص. ۹۱). اما با گسترش اسلام، وضع

مؤمنان بهتر شد. دستور به انفاق برای عبور از هر شرایطی، متناسب بود، تا عیار ایمان حقیقی مؤمنان و مرتبه خشوع ایشان در برابر فرامین پروردگار و رسولش ﷺ سنجیده شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۳، ص. ۸۱). گرچه انفاق از ابتدای نزول قرآن در مکه نیز تا مرتبه و جوب، مورد توجه خاص خداوند بوده است (دروزه، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۴۲۹). مسلمانان مکه با وجود آنکه در نهایت فقر و محاصره شدید اقتصادی بودند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج. ۱۳، ص. ۱۴۱)، خداوند متعال با لحنی توبیخ‌آمیز به ترغیب مؤمنان به انفاق و اطعام مساکین (مدثر، آیه ۴۴، نزول ۴) امر کرده، با هشدار دوزخی شدن در اثر عدم انفاق، ترسی در دل مؤمنان و کافران قرار می‌دهد، تا از همان ابتدا عظمت انفاق و عواقب ترک آن را برای مؤمنان و کافران نمایان گردد.

اما در مدینه و با برپایی حکومت اسلامی و نیاز به تشکیل بیت‌المال، علاوه بر حکم و جوب اخذ انفاقات واجب همچون زکات، مصارف دقیق آن در قالب یک نظام، تبیین گشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۸، ص. ۹). مانند آنجا که در سوره توبه (آیه ۶۰، نزول ۱۱۴) حتی برای عاملین و متصدیان جمع‌آوری زکات از سوی رسول الله ﷺ نیز سهمی قرار می‌دهد. علاوه بر آن خود مؤمنان سولاتی را پی‌درپی پیرامون انفاق مطرح می‌کردند (مانند احکام انفاق در بقره آیه ۲۱۵، نزول ۸۷). این امر حاکی از آن است که مؤمنان به‌حدی از رشد فکری در زمینه انفاق رسیدند که خود جامعه به این موضوع حساس گشته، و به‌عنوان دغدغه بخش عمده‌ای از جامعه بدان پرداخته است. براین اساس رجوع مؤمنان به رسول الله ﷺ، به‌منظور سوال از کیفیت و جزئیات انفاق کثرت یافت. در واقع پیش از این، جامعه تنها با تشویق، تهدید، توجیه و استدلال، به‌سمت کمک به دیگران ترغیب می‌شد، اما در جامعه مدینه به واسطه رشد مؤمنان، خود جامعه به حرکت در آمده بود. این تغییر تفکرات تنها به خاطر روند آرام و منطقی‌ای بوده که در سالهای قبل از این توانسته بود به‌خوبی پیش رود و سطح فکری جامعه ارتقاء یابد (عبدالله زاده آرانی، ۱۳۹۸، ج. ۲۳، ص. ۸۶). بنابراین قرآن با نزول تدریجی خویش، با تذکرات و هشدارهای بیدارکننده همراه بوده، و با بیان مشوق‌ها و استدلالات عقلی، جامعه را به امر توجه به

نیازمندان و فقرا حساس کرد؛ و تا بدانجا کوشید که با زدودن رذایل اخلاقی افراطی‌گری، موجبات رشد فکری جامعه را فراهم داشته، جامعه‌ای منظم جهت دریافت و مصرف هدفمند این بخشش‌ها به‌وجود آورد. اداء انفاق (با همه اقسام آن) تنها در سایه درک عظمت پروردگار و خشوع در آستان او محقق خواهد گشت. لذا پرسش ما چنین خواهد بود که براساس آموزه‌های سوره حدید، روحیه خشوع در مؤمنان چگونه ایجاد می‌شود؟ و حکمت انفاق فی سبیل الله در سوره حدید چگونه تقویت خشوع الهی در مؤمنان را محقق می‌دارد؟

### پیشینه تحقیق

مقاله «مولفه‌های معنایی واژه انفاق در گفتمان قرآن کریم با تاکید بر روابط همنشینی» نوشته سیده فاطمه سلیمی، نشریه پژوهش دینی (۱۳۹۹ش) ضمن استخراج برخی واژگان همنشین انفاق، مولفه‌های معنایی و روابط معنایی واژگان با انفاق را حاکی از پیوستگی الفاظ در گفتار خداوند دانسته است.

پایان‌نامه با عنوان «تبیین موضوع محوری سوره مبارکه حدید» نوشته طیبه جواهری، کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث تهران (۱۳۹۴ش)، با بیان دعوت به ایمان و انفاق، به عنوان محور سوره حدید، به شیوه‌های فرهنگ سازی انفاق در جامعه پرداخته است.

کتاب «آموزه‌های اخلاقی سوره حدید» محمدهادی فاطمی تبار (۱۳۹۵ش)، ضمن پرداختن به آموزه‌های اخلاق الهی، فردی و اجتماعی سوره حدید، انفاق را به عنوان یکی از آموزه‌های اخلاق اجتماعی مورد بررسی قرار داده است.

کتاب «انفاق مال و جان، شاهره گسترش عدالت در جامعه (تدبر سوره حدید)» علی صبوحی طسوجی (۱۳۹۹ش)، تنها برخی از آیات این سوره را براساس انفاق مورد بررسی قرار داده است.

اما همانگونه که ملاحظه شد پژوهشی که نقش انفاق در ایجاد و تقویت صفت خشوع در مؤمنان را براساس آیات سوره حدید مورد بررسی قرار دهد، یافت نشد.

## ۱. تقویت صفت خشوع با انفاق

انفاق از موکدترین دستورات الهی، نمود بیرونی و حقیقت ایمان است، که باید با اخلاص در راه الهی انجام گیرد. تبعاً با اعتقاد به حقیقت ربوبیت و علم به اوصاف الهی است که انجام این عمل برای مؤمن سهل گشته، موجب ارتقاء درجه ایمان او می‌گردد. پروردگار متعال با نزول تدریجی قرآن کریم، در مکه جامعه ایمانی را به عنوان قطب جدید جامعه مکی، و به‌عنوان جامعه اقلی مطرح کرد، و این گروه اندک را با باورها، ارزش‌ها و سبک زندگی مناسب در این محیط آشنا نمود. در سوره‌های مدنی که با نزول سوره بقره شروع شد، اوضاع تغییر می‌کند. در این زمان قطب حاکم جامعه را مؤمنان تشکیل می‌دهند و قطب‌های مخالف و غیراسلامی در اقلیت هستند. جامعه دینی حاکم، به قوانینی برای اداره خود و نهادسازی‌هایی مطابق با شرایط جدید نیاز دارد. سوره‌های مدنی به منظور قوت و اقتداریابی هویت جامعه ایمانی، به این ابعاد هدایت می‌دارد.

سوره‌های مدنی به تدریج، احکام جدید را در شرایط نو، با فرصت آزمایش و میزان پای‌بندی مؤمنان به احکام الهی فراهم داشته، انتظارات الهی را از مردم مؤمن بیان کرده، از آن‌ها می‌خواهد به اصلاح رفتار خود مطابق این دستورات بپردازند. همچنین ایشان را بزرگ‌ترین آسیب در این میان که همانا غفلت از مراقبه دقیق اعمال است، برحذر می‌دارد. بسیاری از مؤمنان در شرایط زندگی ایمانی به غفلت و غرور دچار شده، و توهم می‌کنند که تدین اجمالی آن‌ها را می‌رساند. اما پروردگار متعال از دقت در محاسبه اعمال آنان پرده برداشته، به‌منظور تعیین شاخصه‌های ایمانی در شرایط جدید حضور مسلمانان در مدینه، از آسیب‌هایی که از برخورد گزینشی با احکام الهی تشریح شده، هشدار می‌دهد. سیر نزول تدریجی آیات الهی تا سوره حدید (نود و چهارمین سوره در ترتیب نزول، پنجاه و هفتمین سوره در ترتیب مصحف) ضمن آسیب‌شناسی رفتار مؤمنان، ایشان را در پایه‌گذاری و استحکام جامعه مدنی صدر اسلام در یثرب یاری رسانده، با مهم‌ترین احکام الهی آشنا می‌دارد (ر.ک، بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ۳۶۵-۴۴۳).

سوره حدید از جمله سوره‌هایی است که محتوایش انفاق را با غرض ایجاد و تقویت صفت خشوع در قلوب مؤمنان مطرح داشته است. مطابق معارف این سوره دعوت به انفاق، موجب ایجاد معرفت توحیدی در قلوب مؤمنین، استقرار خشوع قلبی و عملی ایشان در برابر پروردگار می‌گردد. بدین معنا که خداوند متعال در سوره‌های نازل شده قبل از سوره حدید (نزول نود و چهار)، به تدریج مؤمنان را از غرور و غفلتی که ممکن بود به آن گرفتار شوند، دور داشت. به‌ویژه در سوره‌های نساء (نزول نود و دو) (از جمله آیه ۸۶: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا») و زلزال (نزول نود و سه)، مؤمنان را از محاسبات دقیق الهی، و مشاهده دقیق ریزترین اعمال در رستاخیز آگاه می‌کند. در سوره حدید این راه تربیتی ادامه یافته، و خداوند مؤمنان را، که احتمال دارد دچار آفت قساوت قلب و فریفتگی به دنیا شوند، با ترغیب به صدقه و قرض الحسنه و انفاق درمان می‌کند؛ تا با اداء انفاق با درک و فهم بیشتری، خشوع انسان در برابر پروردگارش نیز افزایش یابد. سوره حدید در دو مرحله، اداء انفاق را نتیجه خشوع مؤمنان در برابر پروردگار دانسته است:

- مرحله اول: با معرفی خداوند و صفات او، حقیقت ایمان در آخرت، مؤمنان را ترغیب به خشوع در برابر پروردگار کرده است.
- مرحله دوم: با نمایان کردن چهره واقعی دنیا و متعلقات آن، لزوم دوری جستن از اعمال فانی، از یک‌سو انفاق جان و مال فی سبیل الله را مطرح داشته، از سویی دیگر عوامل و آثار ایجاد روحیه خشوع در مؤمنان را بیان می‌دارد.

#### مرحله اول: ترغیب مؤمنان به خشوع در برابر پروردگار

مرحله اول از معارف سوره حدید شامل آیات ۱ الی ۱۵ می‌باشد که به شرح ذیل، ابعاد خشوع را در زندگی مؤمنان محقق می‌دارد:

##### ۱.۱. تبیین قدرت مطلقه الهی

خداوند متعال در این مرحله با پرداختن به مالکیت مطلقه الهی بر قدرتش در نظام خلقت، و بازگشت

امور به سوی او تاکید دارد<sup>۱</sup> (طیب، ۱۳۶۹، ج. ۱۲، ص. ۴۲۰). زیرا تنها عامل بازگشت امور به سوی پروردگار، حکمرانی مطلقه الهی بر عالم است (لایه‌جی، ۱۳۸۳، ص. ۳۴۹، عبیدلی، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۳، جرجانی، ۱۳۲۵، ج. ۸، ص. ۱۱۴). انسان با درک مالکیت مطلقه الهی در عالم هستی، به قدرت ذاتی مطلقه دائمیه الهی معرفت یافته، عاقبت همه امور خویش را نزد خدا می‌داند (شریف‌مرضی، ۱۴۰۵، ج. ۲، ص. ۲۷۹، حلی، ۱۴۱۳، ص. ۳۵۴، تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۸۹).

از سویی فطرت پاک تمامی موجودات معترف بر تسبیح و منزّه دانستن پروردگار از هر نقصی است (مغنیه، ۱۴۲۴، ج. ۷، ص. ۲۳۸) که با کمال الهی ناسازگار باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۴۴). از سویی دیگر همه موجودات نیازمند محض کسی‌اند که نیازهایشان را برطرف کند. لذا موجودات دائمی مسبح او هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج. ۷۵، ص. ۱۹۲). این تسبیح همگانی از قدرت مطلقه و لایزال الهی - که همانا توانایی انجام یا ترک هر فعل با اختیار از روی حکمت اوست - حکایت دارد (مدرسی، ۱۴۱۹، ص. ۱۴، ۱۵، مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص. ۷۷). افعال الهی نیز از روی حکمت بوده (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ص. ۲۲، ۱۱)، و به‌دور از خطا و بی‌نیاز از معلول است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۴، ص. ۱۶۶). حیات همه موجودات هم از مظاهر مالکیت و حاکمیت مطلقه الهی است (قطب، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۳۴۷۸)، که در دست قدرت نامحدود و تام پروردگار می‌باشد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۴، ص. ۱۶۶). بنابراین حیظه قدرت الهی نه تنها مالکیت همه آسمانها و زمین و جان انسانها، بلکه بازگشت همه امور به سوی پروردگار را دربردارد. اعتقاد انسان به این گستره با انجام اعمال صالحه‌ای چون انفاق، منجر به درک دو حقیقت می‌شود:

- قدرت الهی بدون ذره‌ای نیاز به غیر بوده، و نهایتاً بازگشت همه به سوی اوست.
  - انسان با علم به نهایت فقر و عجز درونیش، در دایره ملکیت و کمال محض الهی است.
- به‌طورکلی امر به انفاق فی سبیل‌الله ممکن است این توهم را در ذهن انسان‌ها به وجود آورد که خداوند به‌دلیل نیازش انسان‌ها را امر به انفاق با مواهب خدادادی کرده است. حال آنکه مسئله نزاهت خداوند

۱. «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (حدید/۲): «وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (حدید/۶).

از احتیاج، تسبیح همگانی موجودات عالم، و تبیین برخی اسماء حسناى الهی در ابتدای سوره حدید این مسئله را به خوب رد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۴۳). بدین معنا که تسبیح همه موجودات و مخلوقات، بیانگر کمال و عدم نقص وجودی اوست، از این رو نه تنها به انفاق مؤمنان نیازی ندارد، بلکه خود اعطا کننده مواهب بی‌شمار به بندگان است. به گونه‌ای که درک غنای محض الهی و فقر دائمی موجودات به وجود الهی خشوع عبد را در برابر پروردگار افزایش داد، عامل مهمی در ترغیب ایشان به انفاق خواهد بود.

### ۲.۱. درک احاطه علم الهی

خداوند متعال در سوره حدید، پس از اثبات قدرت الهی، به احاطه علم علی‌الاطلاق خداوند از هر جهت پرداخته است<sup>۱</sup> (صدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۰۹-۳۱۰). احاطه علمی الهی با تعبیر کنایه‌ای: «اَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» (حدید/۴)، به لوازم تدبیر او در جزئیات احوال موجودات آسمانی و زمینی، ورود و خروج اجرام در زمین (خوانساری، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۶-۱۱۷، قطب، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۳۴۸۲)، نزول و صعود مخلوقات در آسمان، اعمال همه موجودات اشاره دارد (قطب، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۳۴۸۰). این احاطه مطلقه علمی، معیت الهی با بندگان (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۲۳۱) را نیز شامل می‌شود: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴). نتیجه این معیت و علم مطلقه الهی، بصیرت و احاطه کامل خداوند به تمامی اعمال ظاهری «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید/۴) و نیت و افکار باطنی بندگان «وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»، و علم لاینفک الهی بر همه موجودات «يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (حدید/۶)، و در نتیجه خشوع بنده در برابر پروردگار خواهد بود (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۱۸۵).

بنابراین انسانی که به حقیقت قدرت و علم الهی آگاه باشد، درک می‌کند خداوند به نیت و اعمال او احاطه داشته، هیچ چیز از علم مطلقه الهی پوشیده نیست. علم مطلقه الهی بر اعمال انسان: «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (حدید/۱۰) هشدار دیگری به انسان دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۵۴)، که چیزی از

۱. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/۳).

انفاق، و... بر خدا مخفی نخواهد بود. بنابراین با توجه به اینکه از یکسو خشوع صفت و ملکه‌ای درونی در انسان است، و از سوی دیگر ممکن است انفاق با فعل بیرونی انجام گیرد، اما خداوند با در نظر گرفتن باطن نیت و اعتقادات انسان، بر حسب نیت، بینش و اخلاص بندگان به آنان پاداش می‌دهد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۳۵۰). از اینرو احاطه علمی پروردگار به باطن و ردون انسان امری ضروری در برقراری رابطه میان افزایش خشوع و اداء انفاق است. با شناخت و درک احاطه علم مطلق الهی بر اعمال انسان، باید گفت اصل همه عالم از آن پروردگار بوده، و جز اعمال انسان چیزی برای او باقی نخواهد ماند.

### ۳.۱. ایجاد باور توحیدی

معرفت به خداوند تنها از طریق درک اوصاف ذاتی و فعلی او امکان پذیر است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۲۷، ص. ۳۲۴). در سوره حدید با بیان صفات ذاتی و فعلی پروردگار اعم از علم، قدرت، خلقت، مالکیت و حاکمیت و... باور توحیدی را در بندگان ایجاد نموده است. بدین معنا که پروردگار بواسطه عزت ناشی از قدرت، حکمت ناشی از علم، لایق تسبیح و تنزیه از هر عیب و نقص بوده، انسان با درک این صفات الهی، می‌تواند به مقام خشوع در برابر پروردگارش دست می‌یابد (قطب، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۳۴۸۰). انفاق به‌عنوان یکی از اوامر الهی، در ملک الهی و زیرسلطه قدرت و علم او صورت می‌گیرد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۲۰). درک حضور همه‌جانبه خداوند در عالم هستی، موجب می‌شود مؤمن هیچ فعلی را مستقل از نظارت الهی نبیند (قطب، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۳۴۷۷). در واقع ایجاد باور توحیدی سبب بروز ایمان حقیقی در مؤمنان شده، در پی آن خشوع مؤمنان در برابر پروردگار را حاصل گشته، در نتیجه هیچ فعلی در عالم (مانند انفاق) بدون اذن او صورت نگیرد.

به‌بیانی دیگر در باور توحیدی موجب درک این امر می‌شود پروردگار از فضل خود به بندگان مالکیت اعتباری عمل خیر را عطا کرده، تا از پاداش اعمال نیکش بهره برند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۵۴). بدین معنا که انفاق تحویل امانت الهی است، تبعاً نباید نیاز به پاداش داشته باشد. اما خداوند به‌منظور

ترغیب و تشویق مؤمنان بر انفاق پاداش دنیوی و اخروی متعددی را وعده داده<sup>۱</sup>، زیرا از سویی خارج کردن بخشی از مال برای فرد دشوار بوده (قطب، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۳۴۸۵)، از سویی دیگر اطمینان به بازگشت آن مال می‌دهد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۲۳). خداوند متعال برای عملی چون انفاق به حدی مشوق دنیوی و اخروی برای انسان فراهم کرده که فرد با درک فقر خود در برابر غنای محض الهی، بدون درنگ مشتاقانه به انفاق روی آورد.

#### ۴.۱. دستیابی به حقیقت ایمان

توجه به وحدانیت پروردگار و نبوت رسول الله ﷺ از سویی نشانه حقیقت ایمان بوده (مدرسی، ۱۴۱۹، ۱۵، ۲۶)، تنها با اطاعت دستورات الهی نمایان می‌شود<sup>۲</sup>، امر در آیه، ترتب ثبوت حقیقت ایمان فرد در اعمال او (اعم از اعتقادات، احکام تکلیفی، وضعی و نفسانی) است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۹، ۳۴۹). لازم به ذکر است انکار بعضی از اعمال یا تغییر و تبدیل آنها، از مصداق ایمان باللّه و رسول ﷺ خارج شده و در ضلالت داخل می‌گردد (طیب، ۱۳۶۹، ج. ۱۲، ص. ۴۲۱).

از سویی دیگر مطابق آیه هشتم<sup>۳</sup>، شهادت بر وحدانیت پروردگار و رسالت رسول الله ﷺ، میثاقی مبنی بر اعتقاد به ایمان تام و عمل به دستورات الهی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۳۴۹). انسان مؤمن به خدا و رسول ﷺ، باید حقیقت ایمان در اعمال و رفتارش تجلی یابد. به هر میزان حقیقت ایمان فرد افزایش یابد، خشوع او در برابر پروردگار بیشتر می‌شود.<sup>۴</sup> در آیه دهم دستور به ایمان و انفاق توأمان داده شده، به گونه‌ای که انفاق کننده باید مؤمن باشد تا این حسن فعلی (انفاق) به برکت آن حسن فاعلی (ایمان) به ثمر رسد. نبود یکی از این دو، ایمان فرد را مورد مناقشه قرار داده، موجب عدم

۱. «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (حدید/۱۱).

۲. «آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا» (حدید/۷).

۳. «وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرُّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ» (حدید/۸).

۴. «وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى» (حدید/۱۰).

تحقیق حقیقت ایمان در آخرت می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج. ۷۵، ص. ۱۵۹). آیه فوق با تبیین درجه انفاق قبل فتح و بعد فتح مکه (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۵۳)، به تعجیل در انفاق از باب سبقت در کار خیر، انجام عمل در سختی و در نهایت حقیقت ایمان دلالت دارد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۳۳). مراد از سختی عمل انفاق قبل از فتح، آن است که بعد از فتح مکه، اسلام عزت و قدرت یافت. بذل و بخشش خالصانه مهاجر و انصار در زمان محاصره شدید مؤمنان، غربت اسلام، گزینش یاران اندک رسول الله ﷺ از سوی پروردگار را در پی داشت، که با یقین قلبی به خدا، به دور از هر سبب ظاهری، و تنها برای کسب رضای او انفاق کردند (قطب، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۳۴۸۴)، زیرا انفاقی که در هنگام تنگنای اسلام اداء شد، تبعاً درجه ایمان فرد را بیشتر ارتقا خواهد داد.

نتیجه آنکه شناخت حقیقت ایمان، موجب ارتقاء و تعالی خشوع عبد شده، در ترغیب مؤمنان به انفاق نقش موثری دارد. زیرا حقیقت ایمان، چیزی جز باور قلبی و عمل به فرامین الهی اعم از انفاق نیست. سعادت و شقاوت اخروی انسان نیز تابع اعمال و نیت انسان در دنیا است. عمل صحیحی که در دنیا با ایمان راستین همراه باشد، یقیناً اجر اخروی را به دنبال دارد.

مؤمنی که با انفاق حقیقت ایمان خود را بروز دهد، نوری برای حرکت در صراط مستقیم کسب می کند؛ حال آنکه در مقابل آنکه حقیقت ایمان را بروز نداد، منافق گشت (پیشوایی، ۱۳۹۳، ص. ۲۱۱). در آخرت مؤمن با نور ایمان حقیقی خود به بهشت می رود، اما منافق در ظلمتی فراگیر از مؤمن درخواست درنگ می کند (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۴۱)، تا با مختصری از نور مؤمن راه خود را روشن سازد. ایمان حقیقی انفاق کننده، نوری است که مؤمن را با سرعت به سمت سعادت می برد.<sup>۱</sup> منافق بعد از دیدن نتیجه کار خود در آخرت فریاد می زند.<sup>۲</sup> در دنیا در ظاهر دین با شما بودیم، اعمال را انجام دادیم، پس چرا جایگاهمان متفاوت شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۵۷). در این هنگام مؤمنان

۱. «يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ» (حدید/۱۲).

۲. «يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ» (حدید/۱۴).

چهار عامل تفاوت اعمال خود با منافقان را اینگونه بیان می‌دارند.<sup>۱</sup> دل‌های منافقان گمراه بوده و مطابق با ظاهر نیست، همواره در انتظار بلا و گرفتاری برای مسلمانان بوده، و با فریفته شدن در آرزوهای خام شیطان، موجبات آفات قلب خویش را فراهم کردند، در آخرت نیز نه تنها آگاهی آنان از ثمرات اعمال و نیاتشان بدون فایده است، بلکه دادن فدیة نیز از منافقان و کفار سودی به حالشان نخواهد داشت. لذا مؤمنان عدم ثمره فدیة را به منافقان را اینگونه اطلاع می‌دهند.<sup>۲</sup> زیرا راه نجات از هر گرفتاری، یا دادن عوض است که انسان دهد و خود را از گرو آن عذاب درآورد، و یا یاری یاوران است که آنان هیچ يك را ندارند. اولی را با عبارت: «فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ»، دومی را با عبارت: «مَأْوَاكُمْ النَّارُ» نفی کردند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۵۸). ایمان و عمل صالح در دنیا، رسیدن به بهشت جاوید است. از این رو علم به آثار اعمالی چون انفاق، موجب دستیابی به حقیقت ایمان و درک فوز عظیم خواهد شد. عدم توجه به حقیقت انفاق، سبب می‌شود فرد پندارد انفاق اعطای بخشی از دارایی، به فرد دیگر برای کسب رضایت خدا است. حال آنکه خداوند حقیقت انفاق را اینگونه بیان می‌دارد:

- از سویی: «انْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ» (حدید/۷): مالک حقیقی اموال خداوند است که به انسان برای اطاعت و اثبات ایمان ودیعه نهاده (قطب، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۳۴۸۲).

- از سویی دیگر: «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (حدید/۱۰)، خداوند با استفهام توبیخی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۵۳) در این آیه بیان می‌دارد انفاق اعطای جزئی از میراث خداوند در نظام خلقت و هر آنچه انسان در دنیا اعتبارا ملکیت دارد، است که در ملک حقیقی پروردگار قرار دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۳۵۰).

بنابراین همه نعمات الهی، امانتی است که روزی باید به صاحب آن باز گردد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۳۲). بنابراین فردی که حقیقت ایمان را درک کرده و انفاق را از روی شناخت انجام می‌دهد، با درک

۱. «فَتَنَّتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ تَرَبَّصْتُمْ وَ اذْتَبْتُمْ وَ غَرَّتُمْ الْأَمْثَالَ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَ غَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» (حدید/۱۴).

۲. «فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَ لَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا» (حدید/۱۵).

فقر وجودی خویش، به خضوع و خشوع در برابر خداوند متعال نائل شده، با تصحیح نگرش به حقیقت انفاق و درک فقر ذاتی انسان، به انفاق ترغیب می‌گردد.

### مرحله دوم: تقویت روحیه خشوع در مؤمنان با انفاق

مرحله دوم از معارف سوره حدید شامل آیات ۱۶ الی ۲۹ می‌باشد، که خشوع را در ابعاد ذیل برای مؤمنان مسیر می‌دارد:

#### ۱.۲. رقت در قلوب مؤمنان

مؤمنان پس از زندگی سخت و طاقت فرسا در مکه، با مهاجرت به مدینه و فراوانی نعمت در آنجا، دچار قساوت قلب شدند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج. ۶، ص. ۱۷۵)، در حالی که لازم بود بر ایمان و یقین آنان به دلیل مصاحبت با قرآن افزوده شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۳۵۸). خداوند متعال به منظور درمان ریشه‌ای قساوت قلب و تغییر موضع منفی‌شان نسبت به پروردگار (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۵۶)، آنان را مورد عتاب قرار داد.<sup>۱</sup> رقت قلب در مقابل قساوت قلب (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۳۶۱)، حالتی نفسانی است که فرد مؤمن را در مقابل مولای خویش به اطاعت و خشوع واداشته، تا حدی که منعطف و لطیف، و بدون خشونت و تکبر با او مواجه شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۴، ص. ۱۹۶).

خشوع انسان را به لحاظ نفسی و روانی آماده کرده، تا در برابر حق تسلیم شود (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۵۷). در مقابل مؤمن قسی القلب که برای حق، خشوع و انعطاف ندارد از دایره عبودیت الهی خارج شده: «فَقَسَّتْ قُلُوبُهُمْ»، با عدم تأثر از مناهی الهی، مرتکب گناه و فسق می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۶۱): «وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ». بنابراین عمل به دستورات حق خاصه انفاق، موجب رقت قلب انسان، و خشوع در برابر پروردگار می‌شود.

۱. «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید/۱۶)

## ۲.۲. ترک دنیاگرایی

تصدیق نفس به ایمان با تحقق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی محقق می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج. ۸، ص. ۳۸۹). امیرامؤمنین علیه السلام نیز در این باره فرمود: «الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ، وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ، وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (نهج البلاغه/حکمت ۲۲۷). مؤمنی که گفتار و کردارش به درجه صدیق رسد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۳۵۸)، ایمان خالص به خدا و رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۳۵۸)، را با اطاعت از دستوراتشان محقق می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۶۲). برخی مؤمنان مدینه تنها ایمان زبانی داشته، از انفاق سرباز زدند. خداوند با تعریف صدیق برای آنان، فرمود<sup>۱</sup>: انسان مؤمنی که تسلیم کامل فکری و عملی خدا و رسول صلی الله علیه و آله و سلم باشد، به مقام صدیقین و شهدا رسیده، به درک بهتری از نیازمندان نانال می‌گردد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۶۹). تلازم و جدایی ناپذیری ایمان و انفاق (صدقه) در آیات هجده و نوزده<sup>۲</sup> به مثابه رفتاری ایمانی، بیانگر ایجاد و تعمیق خشوع و تسلیم و اطاعت پذیری مطلق مؤمنان در برابر اوامر الهی، و به بیانی دقیق‌تر تصدیق عملی ایمانشان، ترک دنیاگرایی شده، همدلی ایشان به نیازمندان را مسیر می‌دارد.

## ۳.۲. دوری از حب به دنیا

مؤمنان مدینه که هنگام نزول این سوره می‌بایست در راه خدا ایمان خود را با انفاق ظاهر دارند (دروزه، ۱۳۸۳، ص. ۸۳)، فریفته متاع دنیا شدند<sup>۳</sup>: حقیقت دنیا سرابی باطل بوده، و غرق شدن در متاع دنیا ضرر سخت اعم از گرفتاری به لهو، لعب، زینت، تفاخر و تکاثر را به دنبال دارد، که مانع جلب کمال نفسانی و خیر حقیقی برای انسان هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۶۴). حقیقت دنیا برای کسانی که

۱. «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (حدید/۱۹).

۲. «إِنَّ الْمُسَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا... وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَدَاءُ...» (حدید/۱۸-۱۹).

۳. «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ» (حدید/۲۰).

با دل‌بستگی، آن را هدف نهایی و اصلی دانسته، و برای آخرت کار نکردند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۳۵۹) متاع غرور: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (حدید/۲۰)، و ابزاری برای فریبکاریشان است. اما اگر مواهب این دنیای مادی وسیله‌ای برای وصول به ارزش‌های والای انسانی و سعادت جاودان باشد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۸۲)، حقیقت ایمان انسان افزایش یافته، خشوع و خضوع در برابر پروردگار نموده، دنیا و متاع آن برای او مزرعه آخرت و پلی برای دستیابی به اهداف نهایی خلقت است.

بنابراین اگر این حقیقت به بصیرت و اندرز عملی تحول یابد، انسان مؤمن در دنیا با بهره‌مندی از مواهب الهی، به خشوع در برابر خداوند و اطاعت عملی از فرامین او اعم از انفاق روی می‌آورد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۳، ص. ۳۵۴). ارزشمندی دنیا هنگامی است که انسان با نعم الهی به‌سوی آموزش حرکت کند. پروردگار نیز برای مؤمنانی که به ذکر عملی (انفاق) و قلبی (خشوع) بی‌توجه هستند، یادآوری آخرت را تأکید می‌دارد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۱۷۴). زیرا دل‌بستگی به دنیا سبب سلب خشوع از بنده شده، انسان را به هر نوع نافرمانی در برابر پروردگار سوق می‌دهد (موسوی‌الخمنی، ۱۳۷۸، ص. ۵۱). از این رو حقیقت دنیای فی‌نفسه مجموع اعیانی است که دل‌بستگی انسان به آن، دور شدن از مسیر اصلی، و غطه‌ور شدن در لذات آن را به دنبال دارد (نراقی، ۱۳۸۴، ص. ۳۲۸).

هنگام نزول سوره حدید در سال دوم هجرت به مدینه، انصار وضعیت اقتصادی خوبی داشتند (یوسفی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۲۲۷)، مهاجران هم با کمک و حمایت انصار زندگی دوباره برای خود تشکیل داده، مدتی بعد آنان نیز با تجارت زندگی خویش را سامان داده و قدرت مالی خوبی یافتند (زرگری نژاد، ۱۳۸۷، ص. ۴۸۱). در این برهه از زمان با شروع جهاد دفاعی در مدینه، دستوراتی جهت ترغیب و توصیه مؤمنان به انفاق مالی و جانی داده شد، تا حقیقت ایمان مؤمنان بروز یابد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۱۱). بدین معنا که با گسترش قدرت اسلام بعد از هجرت و اتمام سختی‌های مکه، انتظار می‌رفت مؤمنان درجه بالای ایمان خود را با انفاق آشکار دارند، اما ایشان به دلیل حب مال و دنیا دوستی، فریفته آرزوهای باطل و نعم فانی دنیا شده، از انفاق چشم پوشیدند (قطب، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۳۴۷۵). خداوند متعال

در این آیات با ترغیب مؤمنان به دوری از حب دنیا، انفاق در راه الهی را عامل ارتقاء ایمان اجتماعی مؤمنان مطرح داشته است.

#### ۴.۲. کسب رضوان الهی

رضوان الهی، با اطاعت از صفات فعل الهی، بدون انفعال نفسانی، برای انسان حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۹، ص. ۳۷۶). گاهی رضایت بنده نسبت به خدا است، یعنی بنده به قضای الهی، راضی باشد؛ گاهی نیز رضایت خدا نسبت به بندگانش است، یعنی خدا بنده‌اش را پذیرای امر و نهی خود دیده از او راضی خواهد بود. شدت رضایت خداوند نسبت به بنده را رضوان الهی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۳۵۶). رسیدن به رضوان الهی تنها با انجام اعمال صالح امکان پذیر است. گرچه انجام اعمال صالح زمینه‌ساز رضوان الهی است، اما این رضایت زمانی حاصل می‌شود که اعمال با نیت خالصانه و دل‌بستگی نداشتن به دنیا همراه شود؛ امری که در انفاق صادقانه تحقق می‌یابد. زیرا انسانی که با درک حقیقت دنیا از آن دل کند، به انفاق روی می‌آورد. لذا تنها انفاق فی سبیل الله موجب کسب رضای الهی است: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ» (حدید/۲۰). انفاق با انگیزه رضایت الهی یقیناً انسان را علاوه بر دوری از کبر، غرور و خودنمایی، به مقام خشوع رسانده، با اطاعت الهی در برابر عظمت خدا سر فرود آورده و مطیع محض درگاه حق می‌گردد.

فردی که برای کسب رضای الهی برای ارتقای درجه ایمان خود در راه خداوند انفاق می‌کند، نه تنها از کسب اموال خوشحال نمی‌شود، بلکه با انفاق آن در راه خدا نیز ناراحت نمی‌شود، زیرا خودش را مستخلف خداوند بر روی زمین و خداوند را مالک مطلق می‌داند: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (حدید/۲۲-۲۳). لذا این فرد با انفاق و دوری از حب به دنیا به درجه زهد، که یکی از

حکمت‌های انفاق به معنای عدم رغبت و میل باطنی فرد به امور مادی است (انصاری، ۱۴۰۸، ص. ۳۰)، دست می‌یابد. زهد انسان انفاق‌کننده با دوری از حب دنیا و متعلقات آن، نوعی خشوع را در دل مؤمن پدیدار می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۴، ص. ۱۸۷). مؤمن با درک این حقایق، بر اثر وجود نعم الهی خوشحال و یا با فقدان این نعم ناراحت نمی‌شود.

## ۵.۲. دوری از بخل

خداوند متعال به منظور بیان حکمت انفاق، بعد از بیان عدم محبوبیت اختیال و افتخار، بخل را نفی می‌کند: امتناع از بذل و پرداخت واجبات مالی مانند انفاق ناشی از بخل بوده (طوسی، بی تا، ج. ۳، ص. ۶۴)، که در اثر تعلقات شدید مالی حاصل شده (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۲۶)، و از ردایلی نفسانی است که فرد آرزو دارد احدی مانند او چیزی نداشته باشد (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج. ۴، ص. ۲۵۸). فرد فخر فروش و افزون طلب، با توهم کم شدن دارایی خود، از انفاق امتناع کرده و بخل می‌ورزد. در حالی که فقط خداوند متعال غنی مطلق بوده، دستور انفاق در پی مصلحت و آزمایش افراد صادر شده است (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۹۱). بخیل سرمایه کبر و غرور و عامل افتخار خویش را، اموالش دانسته، هرگز نمی‌خواهد آنها از دست دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۳، ص. ۳۶۸). حال آنکه بخل به سبب منع و ترک واجبات و مستحباتی چون انفاق حاصل شده، که خدا مؤمن را به سوی آن خوانده بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۶۸). مطابق آیات فوق رفع تقابل میان انفاق و بخل و دوری از بخل، با تقوای و اطاعت از فرامین الهی مسیر گشته، و سبب پرورش روحیه انفاق می‌گردد، زیرا انفاق‌کننده درک این حقیقت رسیده که دارایی، قدرت، جاه و مقام، و... از آن خداست، عظمت الهی را درک، و مقابل خداوند غنی حمید، خاشع می‌گردد. به بیانی دیگر براساس این آیات، انفاق نه تنها نفی‌کننده بخل به عنوان یکی از مظاهر خودمحوری و غرور است، بلکه نشانگر خشوع عملی مؤمن در برابر مالکیت و غنای مطلق الهی است؛ از این رو، تربیت روحیه انفاق، تربیت خشوع در برابر خداوند را نیز در پی دارد.

۱. «وَ اللَّهُ لَا يُجِبُ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ. الَّذِينَ يَبْتَخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَ مَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (حدید/۲۳-۲۴).

## ۶.۲. تحقق وعده‌های الهی

فرد مؤمن با اعتقاد قلبی از نعم بی‌شمار الهی، در راه خدا انفاق می‌کند. گرچه ظاهراً مال خوش را از دست داده، اما بر حسب وعده الهی اموال فزونی می‌یابد (طیب، ۱۳۶۹، ج. ۱۲، ص. ۴۳۲). خداوند معطی این نعم، با اطاعت انسان و انفاق او، وی را از برکات و توسعه‌های کثیر الهی بهره‌مند می‌گرداند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۵۹): «يُضَاعَفُ لَهُمْ» (حدید/۱۸). امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «إِنَّ الصَّدَقَةَ تَقْضِي الدَّيْنَ وَ تَحْلِفُ بِالْبِرَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۴، ۹). تحقق وعده‌ها الهی از آن‌روست که خداوند متعال در یک فرآیند عینی و تربیتی، ضمن تبیین برکات فراوان در اثر انفاق با چند برابر شدن اموال، خضوع و خشوع قلبی مؤمن را افزایش داده، و با ایجاد حب و احترام و دعای مردم در دنیا برای انفاق‌کننده، ثواب در آخرت را برای او همراه می‌دارد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۶۹). در این شرایط ثروت اجتماعی در جامعه به گردش درآمده، منجر به ساختن جامعه به‌لحاظ اقتصادی و تمدن می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۲۴۱). بنابراین این امور با شناخت عظمت پروردگار و ایجاد و تقویت روحیه خشوع در مؤمنان حاصل گشت.

همچنین مطابق وعده‌های الهی، انجام عمل صالح موجب سبقت در مغفرت الهی، و در نتیجه سبقت در امور خیر اعم از انفاق (ام از واجب و مستحب) را میسر می‌دارد: «سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» (حدید/۲۱). زیرا اسباب مغفرت، ایمان، توبه و عمل صالح است (طیب، ۱۳۶۹، ج. ۱۲، ص. ۴۳۶). این مسابقه هنگامی به حد اعلای خود می‌رسد که مؤمنان فریفتگی خویش به امور فانی را رها کرده، با عجز به درگاه الهی به حرکت درآمده، با طلب کمال‌گایی در آخرت، از فزون‌خواهی دوری نمایند (مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۸۶). فرد انفاق‌کننده با اطاعت دستور الهی ایمان حقیقی خویش را به ملکه ظهور رسانده (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۲۴۰)، در برابر پروردگار فروتن و خاشع می‌گردد. انسان مؤمن با شناخت حقیقی از وجود و اعمال خویش در برابر عظمت و کبریایی پروردگار متعال، حالت خشوع را درک کرده (طبرسی، ۱۴۱۲، ج. ۴، ص. ۲۵۰)، بواسطه فضل و رحمت الهی به بهشت برین نائل می‌شود.

## ۷.۲. برقراری عدالت اجتماعی

برخی مؤمنان در جامعه ایمانی مدینه، با وجود دستورات پی در پی به انفاق، از آن سر باز زدند. خداوند برای توجه دادن آنان به تاثیر برقراری عدالت با انفاق، هدف ارسال رسولان را اینگونه بیان می‌دارد<sup>۱</sup>: هدف از رسالت همه انبیاء، نفی استبداد و بسط عدالت در جامعه است. پروردگار متعال با ارسال رسولان و نزول کتب آسمانی، مردم را به عدالت (طیب، ۱۳۶۹، ج. ۱۲، ص. ۴۴۰) و رفع اختلافات میان طبقات غنی و فقیر فرامی‌خواند. عدالتی که در جامعه به سبب انفاق حکم فرما شود ابعاد متعدد اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی را در برمی‌گیرد. به‌عنوان نمونه در بعد اجتماعی موجب امنیت، در بعد اخلاقی مانع فساد اخلاقی، در بعد اقتصادی توسعه اشتغال، فزونی‌روزی انفاق‌کننده، حفظ قدرت اقتصادی حکومت اسلامی، را به دنبال خواهد داشت. بنابراین ترک انفاق مالی و غیرمالی، سست شدن ارتباطات اجتماعی، عدم تامین نیازهای طبیعی افراد در جامعه، در نتیجه هلاکت افراد و جامعه را در پی دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج. ۹، ص. ۶۶۱). مؤمنی که به‌منظور برقراری عدالت، در راه خدا انفاق می‌کند، با دل‌کندن از مال دنیا برای اطاعت دستور الهی مبنی بر برقراری قسط، اقدام می‌کند. این انفاق، در دل او خشوعی ای را پدید می‌آورد که موجب عمل بهتر در راه اطاعت الهی می‌گردد.

## ۸.۲. جلب رحمت و افزایش تقوای الهی

انفاق مؤمن، علاوه بر ارتقای رتبه ایمانی، رحمت رحیمیه الهی را نیز به دنبال دارد<sup>۲</sup>: در آیه بیست و هشتم خداوند متعال شرط رحمت خاص خویش را تقوای الهی، ایمان عملی دستورات الهی و رسول‌الله ﷺ از جمله انفاق بیان داشته است. بدین معنا که مؤمنان تنها با نور هدایت و ایمان حقیقی می‌توانند از انحراف دوری کرده، تقوای انفاق‌کننده در دل او حالت خشوعی را به‌وجود آورده، تا بتواند

۱. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَيُعَلِّمُ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَرُسُلُهُ بِالْغَيْبِ» (حدید/۲۵).

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (حدید/۲۸).

دستورات الهی را اطاعت نماید. این نور هدایت تنها برای مؤمنان حقیقی ای وعده داده شده که با تقوای الهی دستورات رسول الله ﷺ اعم از انفاق را عملی کند (قطب، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۳۴۹۶). این نور مؤمن متأثر از مرتبه بالای ایمانی اوست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۷۴). مؤمن با ارتقاء درجه ایمانی خود به وسیله انفاق، حجاب‌ها را کنار زده، نسبت به حقایق اعم از حقیقت دنیا و عظمت الهی بصیرت یافته، افزایش درک او از عظمت الهی، موجب ایجاد و تقویت حالت خشوع در قلبش می‌شود.

### نتیجه‌گیری

انفاق خالصانه مؤمن در راه خدا، موجب رشد معرفت او نسبت به عظمت الهی شده، این معرفت او به خشوع در درگاه الهی سوق می‌دهد.

خشوع در برابر خداوند متعال در سوره حدید با راهکارهایی نظیر معرفی پروردگار، بیان صفات و عظمت او، تاکید بر نبوت رسول الله ﷺ، تبیین وضع مؤمنان و کافران و منافقان در آخرت، و... ترغیب و تشویق مؤمنان به انفاق را پیش گرفته شده است.

پروردگار باری تعالی نمایان کردن چهره واقعی دنیا و متعلقات آن، دوری جستن از حب دنیا، انفاق جان و مال فی سبیل الله، و یا دیگر مصادیق از این قبیل را، از جمله حکمت و آثار ایجاد روحیه اداء انفاق در سایه خشوع الهی در سوره حدید بیان داشته است.

نتایج و یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد انسان مؤمن با کسب معارف توحیدی، دست به انفاقی می‌زند که کوچکترین اثر فردی آن، خشوع و حیات قلب است. هر چقدر این انفاق از روی فهم و درک بیشتر عظمت الهی اداء شود، از خود گذشتگی انسان در برابر خداوند را بیشتر نمایان داشته، خشوع انسان در برابر پروردگارش را افزایش می‌دهد.

## منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات پیام عدالت، ۱۳۹۷ ش.
۲. نهج البلاغه، گردآورنده محمد بن حسین شریف الرضی، ترجمه محمد دشتی، قم، موسسه فرهنگی امیرالمومنین (ع) ۱۴۰۷ ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ق)، تفسیر التحرير والتنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العریب.
۴. انصاری، عبد الله (۱۴۰۸ ق)، منازل السائرین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۴ ش)، شناخت نامه تنزیلی سوره های قرآن کریم، قم، موسسه تمهید.
۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار التراث العربی.
۸. پیشوایی، مهدی (۱۳۹۳ ش)، تاریخ اسلام، قم، نشر معارف.
۹. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ق)، شرح المقاصد، تحقیق: دکتر عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
۱۰. جرجانی، میرسید شریف (۱۳۲۵ ش)، شرح المواقف، تحقیق: بدر الدین النعسانی، قم، الشریف الرضی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ ش)، تفسیر تسنیم، قم، اسراء.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: آیت الله حسن زاده، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۳. خوانساری، جمال (۱۳۷۸ ش)، الحاشیة علی حاشیة الخفری علی شرح التجرید، تحقیق: رضا استادی، قم، مؤتمر المحقق الخوانساری.
۱۴. دروزه، محمد عزه (۱۳۸۳ ق)، التفسیر الحدیث، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دار القلم.
۱۶. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ ق)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، بیروت، دار المعرفه.
۱۷. زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷ ش)، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران، سمت.
۱۸. سید قطب (۱۴۲۵ ق)، تفسیر فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق.
۱۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق)، الدرالمشور فی التفسیر بالماثور، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی (ره).

۲۰. شریف مرتضی، علی (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم.
۲۱. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم، فرهنگ اسلامی.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲ق)، تفسیر جوامع الجامع، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیرالقرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۷. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش)، اطیب البیان فی تفسیرالقرآن، تهران، نشر اسلام.
۲۸. عبدالله زاده آرنی، رحمه الله (۱۳۹۸ش)، بررسی اتفاق در قرآن بر اساس ترتیب نزول آیات، نشریه شناخت قرآن، شماره ۲۳، صص ۷۳-۹۰.
۲۹. عبیدلی، عمیدالدین (۱۳۸۱)؛ إشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت، تحقیق: علی اکبر ضیایی، تهران، میراث مکتوب.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، قم، نشر هجرت.
۳۱. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۳۳. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳ش)، گوهر مراد، تهران، سایه.
۳۴. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، تهران، دارمحبی الحسین.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷ش)، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ش)، آیین پرواز، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

۳۹. الموسوی الخمينی، روح الله (۱۳۷۸ش)، آداب الصلاة، تهران، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره).

۴۰. نراقي، احمد بن محمد (۱۳۸۴ش)، معراج السعاده، قم، هجرت.

۴۱. اليوسفي غروي، محمد هادي (بي تا)، موسوعة التاريخ الاسلامي، قم، مجمع الفكر الاسلامي.



## بررسی نسبت‌های متصور بین «زهد» و «اخلاق» در اخلاق اسلامی

رحیم دهقان\* | نعیمه حصارکی\*\*

### چکیده

تبیین نسبت زهد و اخلاق و نیز تبیین جایگاه زهد در بین فضیلت‌های اخلاقی از جمله مسائلی است که علیرغم اهمیت آن در معرفی میراث اسلامی، کمتر در پژوهش‌های اخلاقی مورد توجه قرار گرفته است. تبیین این نسبت و روشن نمودن جایگاه زهد در تاریخ اندیشه‌های اخلاقی، نقش موثری در احیاء نظریه‌های اخلاقی موجود در سنت اسلامی خواهد داشت. این مقاله می‌کوشد تا با روشی تحلیلی، تقریرهای مطرح در خصوص چیستی زهد و نسبت آن با اخلاق را تبیین نماید. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که سه نسبت کلی بین زهد و اخلاق در تاریخ اخلاق اسلامی قابل تصور است که بر اساس آن‌ها می‌توان از تقریرهای مختلف زهد سخن گفت. در یک نسبت زهد به مثابه تمام اخلاق است و به جهت اینکه در مؤلفه‌های بنیادینی چون انقطاع از غیر خدا، و عدم رغبت به امور دنیوی، و به عنوان یک سبک زندگی اخلاقی تبلور می‌یابد خود می‌تواند سه تقریر متمایز از زهد باشد. در نسبتی دیگر، زهد به مثابه بخشی از اخلاق است که در این صورت یا فضیلتی از فضائل اخلاقی، یا جزئی از یکی از فضائل اخلاقی، و یا مقامی از مقامات اخلاقی است و لذا از این نسبت نیز سه تقریر قابل تصور است. در نسبت سوم، زهد امری غیرمرتبط با اخلاق و به نوعی مقابل فضیلت اخلاقی است. بر این اساس، هفت تقریر از نسبت زهد و اخلاق را می‌توان در تاریخ اخلاق اسلامی ارائه داد و برای هر یک از این تقریرها شواهدی وجود دارد.

### کلیدواژه‌ها

زهد، اخلاق، فضائل، انقطاع، مقام اخلاقی.

\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مدرسی قرآن و حدیث، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.. (nymh003@gmail.com)

\*\* دانشیار دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (r\_dehghan@sbu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲)

□ رحیم دهقان، نعیمه حصارکی (۱۴۰۴). بررسی نسبت‌های متصور بین «زهد» و «اخلاق» در اخلاق اسلامی، *فصلنامه اخلاق و حیانی*، ۲

## مقدمه

زهد در اندیشه اسلامی از اهمیت قابل توجهی برخوردار است به حدی که بیان شده است که «ما عِبِدَ اللّٰهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ الزُّهْدِ». (نوری، ۱۴۰۸، ق، ج، ۱۲، ص. ۵۰). با این حال، ابعاد و جایگاه آن به درستی مورد تحلیل واقع نشده است. از جمله این ابعاد مبهم که نیاز به بررسی علمی دارد، نسبت زهد و اخلاق در سنت اخلاقی اسلامی است. در دوران‌های مختلف از تاریخ اسلامی، تقریرها و برداشت‌های مختلفی از «زهد» ارائه شده است که نظر به آنها این ابهام را نمایان‌تر می‌سازد و این سؤال را ایجاد می‌کند که در سنت اخلاق اسلامی جایگاه زهد در کجای اخلاق است؟ آیا زهد کلّ اخلاق و مشتمل بر تمام فضائل اخلاقی است؟ آیا یک مرتبه از اخلاق است؟ آیا با اخلاق بیگانه است؟ این‌ها نکاتی است که در تاریخ اخلاق با ابهام مواجه است و تبیین دقیق نسبت «زهد» و «اخلاق» در ادبیات زهدنگاری و تاریخ اخلاق کمک شایانی در رفع این ابهام خواهد داشت و در صورتی که رابطه زهد و اخلاق در نگارش‌های مختلف اخلاقی مشخص گردد، مسیر اخلاق‌پژوهان در کشف نظریه‌های اخلاقی موجود در سنت‌های اخلاقی و کلامی، هموارتر خواهد شد.

فرضیه محقق این است که به نظر می‌رسد در نسبت‌سنجی بین زهد و اخلاق، حداقل سه تقریر کلان از نسبت زهد با اخلاق در سنت فکری اسلامی دیده می‌شود که به نحو جزئی‌تر در هفت تقریر قابل تبیین هستند و تحلیل آن‌ها جایگاه زهد را در اخلاق اسلامی روشن می‌کند. از جمله این تقریرها، همسانی زهدگرایی با فضیلت‌مندی است و به نظر می‌رسد در ادبیات زهدنگاری برخی از دوره‌ها از جمله قرن سوم هجری، زهد هم‌معنا با «اخلاق» است و لذا برخی اندیشمندان در این دوره درحالی‌که دغدغه نگارش کتاب‌های اخلاقی داشته‌اند، کتاب‌هایی با عنوان «زهد» نگاشته‌اند که کتاب الزهد و صفة الزاهدین نوشته ابی سعید الاعرابی از اندیشمندان اهل سنت و کتاب الزهد نوشته حسین بن سعید اهوازی از اندیشمندان شیعه، نمونه‌ای از آن است. گاهی زهد به عنوان یک «مقام» و یکی از مراتب اخلاق در نظر گرفته شده است. به عنوان نمونه عطار نیشابوری زهد را در کنار «مقام فقر»، مقامی از

مقام‌های عرفانی می‌داند که در آن سالک هیچ وابستگی و میلی نسبت به مواهب مادی و دنیوی ندارد. (عطار نیشابوری، بی‌تا، ص. ۱۱۵) در برهه‌ای دیگر از تاریخ، مفهوم «زهد» از جایگاه خود تنزل یافته و از آن به رهبانیت تعریف می‌شود. این رویکرد در قرن‌های اول و دوم به جهت تسلط طیف‌های مختلف رهیافت‌های صوفیانه ترویج یافت و لذا ابن جوزی بیان می‌دارد که «صوفیه از جمله زهاد هستند». (ابن‌جوزی، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۴) وجود این تقریرهای مختلف از زهد، نشان می‌دهد که بالاخره نسبت بین زهد با اخلاق در اندیشه اسلامی روشن نیست و این مساله نیاز به تحقیق دارد. از این رو نویسنده خواهد کوشید تا با روشی توصیفی، ابتدا ضمن مفهوم‌شناسی، دسته‌بندی روشنی از تعاریف موجود از زهد ارائه نماید و سپس تقریرهای مختلف زهد که می‌تواند نسبت‌های متصوّر بین زهد و اخلاق باشد را نشان دهد تا تبیین نماید. البته قبل از ورود به مباحث اصلی لازم است اشاره شود که اگرچه تاکنون تحقیقاتی در رابطه با زهد نگاشته شده است<sup>۱</sup>، اما بررسی صورت گرفته نشان می‌دهد که هیچ یک دغدغه تبیین نسبت بین زهد و اخلاق را نداشته و در هیچ یک از آنها، صورت‌های ممکن و متصور بین زهد و اخلاق تبیین نشده است.

۱. از جمله پایان‌نامه‌هایی چون «زهد در کلام معصومین علیهم‌السلام» (محسن علی نجیمی، دانشگاه قم، ۱۳۷۷)؛ الگوی زهد در عصر حاضر از دیدگاه اسلام (مرضیه سادات سجادی، دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۹۰) «آسیب‌شناسی زهد اسلامی از دیدگاه قرآن و روایات» (فاطمه ابریشمگر، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۹۰) «بررسی مفهوم زهد و ریاضت در سده‌های آغازین اسلامی و مقایسه‌ی آن با مکتب یوگا» (فاطمه الزهرا ندیری، دانشگاه محقق اردبیلی، ۱۳۹۲)؛ «مبانی زهد و تهذیب نفس و رفاه دنیوی از دیدگاه قرآن و روایات» (حمیدرضا قدس، دانشگاه قم، ۱۳۹۳)؛ «زهد اخلاقی و جلوه‌های عینی آن» (مهدی شجاعی باغینی، دانشگاه معارف قم، ۱۳۹۳). همچنین مقالاتی از جمله «درآمدی بر شناخت مفهوم زهد» (علی بورونی؛ مجله اخلاق؛ شماره ۱، ۱۳۸۴)؛ «مطالعاتی درباره تاریخ زهد اسلامی (حسن بصری)» (هلموت دیتز، ترجمه پروانه عروج نیا، مجله کتاب ماه فلسفه، شماره ۲۵، ۱۳۸۸)؛ «بازشناسی زهد در قرآن کریم»؛ علی اقدامی، مجله پژوهش‌نامه اخلاق؛ شماره ۱۰، ۱۳۸۹)؛ «پیوند تاریخی زهد و حدیث در کتاب الزهد ابن مبارک» (علی مهمان‌نواز و سید محمدباقر مجتبی و مهدی مهریزی؛ مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۰، ۱۳۹۵)؛ «تعریف زهد و جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان و متصوفه» (حبیب حاتمی کنگبورد و رحمان بوالحسنی، پژوهشنامه مذاهب اسلامی؛ شماره ۶، ۱۳۹۵)؛ مقاله «معناشناسی دنیا و زیست زاهدانه در اندیشه حسین بن سعید اهوازی»، (عباس میرزایی و نازنین احمدی، اخلاق و حیانی، ش ۲۷، ۱۴۰۲).

## ۱. مفهوم شناسی زهد

برای زهد به لحاظ لغوی چند معنا بیان شده است. ابن فارس زهد را به معنای قَلَّت و ناچیزی تعریف می‌کند. بر همین اساس به سخن پیامبر اسلام ﷺ استناد می‌کند که: «أَفْضَلُ النَّاسِ مُؤْمِنٌ مُزْهِدٌ؛ برترین مردم انسان مؤمنِ قلیل المال است» (ابن فارس ۱۴۱۲، ج. ۳، ص. ۳۰). زبیدی می‌نویسد «صائب‌ترین قول در معنای زهد گرفتن کمترین قدر از اشیاء متیقن الحلال و ترک لذایذ برای خدای متعال می‌باشد» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج. ۴، ص. ۴۸۰). ابن منظور به همین جهت بیان می‌کند که «الزَّهيد، ای الحقیق» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۳، ص. ۱۹۶). برخی دیگر از لغت‌شناسان نیز همین معنا را برای زهد بیان نموده‌اند. (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج. ۳، ص. ۴۲۱).

معنای دیگری که در کتب لغت برای زهد بیان شده، بی میلی است. راغب در کنار معنای قَلَّت برای واژه زهد، معنای بی میلی و عدم رغبت را نیز بیان نموده به این عبارت که: «الزَّاهِدُ فِي الشَّيْءِ: الرَّاغِبُ عَنْهُ» (راغب اصفهانی ۱۴۱۲، ص. ۳۸۴). وی برای این معنا از لغت زهد به آیه «وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» (یوسف، ۲۰) استناد می‌کند (همان، ص. ۳۸۴). در قاموس قرآن نیز زهد به معنای بی اعتنایی به کار برده شده است. (قرشی بنایی ۱۴۱۲، ج. ۳، ص. ۱۸۳). همچنین در برخی کتب مثل کتاب التحقیق فی کلمات القرآن، زهد به ترک معنی شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۴، ص. ۳۵۵). زبیدی نیز معنای زهد را به ترک و رویگردانی از چیزی معنی کرده و بیان می‌کند «زَهَدَ فِيهِ وَ عَنْهُ؛ آن را ترک گفت و از آن رویگردان شد.» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج. ۴، ص. ۴۸۰). معنای دیگری نیز برای زهد بکار رفته که در معنای عبادت است. از همین رو ابن منظور بیان می‌کند که: «فَلَانٌ يَتَزَهَّدُ أَي يَتَعَبَدُ»، و شاهد بر این مطلب را آیه «وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» دانسته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۳، ص. ۱۹۶).

برای زهد به لحاظ اصطلاحی تعاریف متعددی می‌توان ارائه داد که تا حدودی بر اساس معانی بیان شده به لحاظ لغوی است. از جمله مهمترین موارد بدین قرارند:

۱. تعریف روان‌شناختی از زهد: در تعریفی روان‌شناختی زهد را با توجه به امیال و از سنخ اراده

تعریف می‌کنند. به عنوان نمونه «زهد همّتی است که قلب را از پستی میل و رغبت در امور فانی که بقایی ندارند و گذرا می‌باشند باز می‌دارد، و قلب را بر رغبت به سوی آنچه باقی و پایدار و همیشگی است یعنی حق تعالی وامی‌دارد.» (کاشی، ۱۳۷۹، ص. ۲۱۳). از مؤیدات این نگاه روان‌شناختی به مولفه زهد این است که فردی از امام صادق سوال کرد که «زهد چیست؟ حضرت فرمودند: خداوند زهد را به این امر تعریف کرده است که انسان بر آنچه از دست می‌دهد غمگین نباشد و نسبت به آنچه به او می‌رسد خوشحال نشود» (فتال نیشابوری بی‌تا، ج. ۲، ص. ۴۳۴). بر این اساس، زهد نوعی حالت روانی معرفی می‌شود که بیانگر عنصر غم و شادی است.

۲. تعریف غایت‌گرایانه: تعریف دیگر از زهد، می‌تواند تعریف غایت‌گرایانه باشد به این معنا که زاهد کسی است که به غایت نهایی مد نظر خود از زندگی زاهدانه توجه کند. «حالت زهد مقتضی آن است که از چیزی منصرف و به چیزی که بهتر از آن است راغب باشد؛ و نیز شرط است که آنچه از آن انصراف حاصل شده از جهتی مطلوب و مورد رغبت باشد، چه کسی که از چیزی روی گرداند که ذاتا مطلوب نیست زاهد گفته نمی‌شود.» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج. ۷، ص. ۴۲۷).

۳. تعریف کارکردگرایانه: تعریف دیگر با نگاه کارکردگرایانه، زهد را حالتی می‌داند که در آن انسان از نوعی شادی درونی برخوردار خواهد شد، و در صورت عدم برخوردارگی از این حالت، فرد به نوعی گرفتگی روان و غم و اندوه دچار خواهد شد. از این رو بیان شده که «الزهد فی الدنيا یریح القلب و البدن و الرغبة فی الدنيا تکثر الهم و الحزن؛ زهد در دنیا راحت می‌کند دل و تن را و رغبت به دنیا غم و اندوه را زیاد می‌کند.» (قضاعی، ۱۳۶۱، ص. ۱۱۶) در سخنی از حضرت علی علیه‌السلام است که، «الزهد فی الدنيا الراحة العظمی». (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۴۷).

۴. تعریف بر اساس عنصر هویتی و محوری در زهد: در این رویکرد زهد با محوریت تقوی مورد تعریف قرار می‌گیرد و در حقیقت می‌توان زهد را معادل تقوی دانست. در احادیث منسوب به امام صادق علیه‌السلام آمده است که: «تَمَامُ الزُّهْدِ التَّقْوَى» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶۷، ص. ۶۸). تعریف زهد

بر اساس عنصر هویتی، عمده‌ترین تعریفی است که در متون اخلاقی به آن توجه شده و لذا مرحوم نراقی بیان می‌کند که: «زهد عبارت است از دل برداشتن از دنیا و آستین «فشاندن»<sup>۱</sup> بر آن». (نراقی ۱۳۷۸، ص. ۳۶۲). این تعریف که بر عنصر محوری و هویتی از زهد تمرکز دارد، در متون روایی مورد توجه است. در احادیث بیان امام صادق علیه‌السلام است که «تَمَامُ الزُّهْدِ التَّقْوَى» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶۷، ص. ۶۸). همچنین از امام حسن علیه‌السلام سؤال شد «زهد چیست؟ فرمود: دلدادگی به تقوی و دل برگرفتن از دنیا» (ابن‌شعبه حرانی، بی‌تا، ص. ۳۸۹). تقوی به معنی خودنگهداری از غلبه شهوات و هواهای نفسانی و کنترل نفس و تسلط بر نفس محور تمام فضائل اخلاقی است و انسان برخوردار از تقوی که در حقیقت برخوردار از تمام فضائل اخلاقی خواهد بود.

## ۲. تقریرها در نسبت «اخلاق» و «زهد»

بررسی‌های تاریخی نسبت زهد و اخلاق نشان می‌دهد که در نسبت‌سنجی زهد و اخلاق، حداقل سه تقریر کلان وجود دارد که برای هر یک از آنها قائلانی را می‌توان یافت.

### ۱-۲: زهد به مثابه تمام اخلاق

در برخی تک‌نگاری‌های اخلاقی شیعی زهد به مثابه تمام اخلاق است و این تقریر از نسبت بین زهد و اخلاق که اتحاد هویتی بین اخلاق و زهد را نشان می‌دهد، به اعتبار عنصر محوری که تحقق آن هم وزن و معادل با حصول و تحقق تمام فضائل اخلاقی است، در سه تقریر جزئی‌تر یا در سه روایت متفاوت، قابل تبیین است.

### ۱-۲: زهد به مثابه «انقطاع از غیر خدا»

انقطاع از غیر خدا در تبیین معنای زهد، آن‌چنان محوریت دارد که گویی تمام فضیلت‌های اخلاقی بر آن بار شده است و لذا زهد به مثابه تمام اخلاق در یک تقریر با محوریت «انقطاع از غیر خدا» معنا می‌یابد به نحوی که اگر زاهد به این خصوصیت دست یابد، گویی به تمام فضائل اخلاقی مزین شده

۱. پشت پا زدن و ترك کردن.

است. از جمله ادله‌ای که می‌توان بر این ادعا بیان کرد برخی آیات قرآن از جمله آیه «وَأَذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتَلًا» (مزل، ۸) است. طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان ذیل این آیه از ابن عباس و دیگران نقل می‌کند که «تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتَلًا؛ یعنی منقطع شو بسوی او منقطع شدنی و آن اصل و ریشه بندگی است.» (طبرسی ۱۳۵۰-۱۳۵۱، ج. ۲۶ ص. ۲۴). لازمه بندگی خداوند برخورداری از کمال فضائل اخلاقی است و گویا این آیه بیان کرده است که از غیر خدا منقطع شو تا فضائل اخلاقی را به دست آوری. در نظر اهل لغت، «تبتل» که در این آیه آمده، به معنی پرستش است به گونه‌ای که فرد از غیر خدا بگسلد و عبادت و خلوص نیت را یکسره مخصوص او گرداند. (راغب اصفهانی ۱۴۱۲ق، ج. ۱، ص. ۲۳۹) عبدالرزاق کاشی در شرح منازل السائرين در بیان معنای تبتل و شرح آن می‌نویسد «تبتل به معنای انقطاع و بریدن کامل است» (کاشی، ۱۳۷۹، ص. ۷۴). علامه طباطبایی نیز ذیل این آیه بیان می‌کند که «کلمه (تبتیلا) معنایش این است که ارتباط نفس خود را از هر چیز دیگر قطع کن و تنها به خدا دل ببند» (طباطبایی ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۲۰). غزالی در همین راستا در توصیف زهد عارف بیان می‌کند که: «عارف آن بود که از دنیا و آخرت جز حق تعالی را نخواهد: و جز به معرفت و مشاهدت وی قناعت نکند، و هر چه جز وی است در چشم وی حقیر گردد، و این زهد عارفان است» (غزالی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۸۴۷-۸۴۸). این توصیف غزالی از زهد نشان دهنده این موضوع است که فرد زاهد زمانی به حالت انقطاع از غیر خدا می‌رسد گویی تمام فضائل اخلاقی را کسب کرده و هیچ حجاب و مانعی دیگر بین او و حق نیست، و در نظر وی این همان کمال زهد است. در این نگرش، محور اصلی زهد انقطاع از غیر خداست و گویا این انقطاع به نحوی محوریت دارد که با حصول آن فرد به دیگر فضائل اخلاقی نیز دست می‌یابد.

در متون روایی نیز شواهدی در خصوص این تقریر از زهد می‌توان ارائه نمود. پیامبر ﷺ فرمود «من انقطع الی الله کفاه الله کل مؤنة، و من انقطع الی الدنیا و کله الله الیها؛ هرکس از غیر خدا منقطع شود و به خدا متصل گردد، خداوند همه مسائل زندگی‌اش را حل می‌کند و هر کس به دنیا متمسک شود پروردگار او را به همان مسائل دنیا و مشکلاتش واگذار خواهد کرد» (مجلسی ۱۴۰۳، ج. ۷۷، ص. ۱۷۸). در مناجات شعبانیه نیز بیان می‌شود «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها

اليك؛ خدای من مرا عنایت فرما که به طور کامل از غیر تو بریده و به تو بپیوندم» (قمی، بی تا، ص. ۱۵۸). در دعای بیست و هشتم صحیفه سجادیه نیز امام بیان می‌دارند که «بار خدایا من با انقطاع از غیر و پیوستنم به تو خود را از هر شائبه‌ای خالص کرده‌ام و با تمام وجود به تو رو آورده‌ام» (الصحیفه السجادیة، ۱۳۷۶، ص. ۱۳۵). این بیان و نظایر آن، حاکی از آن است که وجود نورانی امام سجاد با انقطاع از غیر خدا، با تمام وجود به خداوند روی آورده و کسی که با تمام وجود به خدا روی آورد یعنی به تمام فضائل اخلاقی مزین شده و این همان مطلبی که بر اساس آن می‌توان گفت که انقطاع از غیر خدا محور زهد است و می‌توان مطابق آن، زهد را به مثابه تمام اخلاق تلقی کرد.

#### ۲-۱-۲: زهد به مثابه «عدم دلبستگی به دنیا»

«عدم دلبستگی به امور دنیوی در درون خود» نیز در تبیین معنای زهد، چنان محوریت دارد که گویی تمام فضیلت‌های اخلاقی با آن محقق می‌شود. البته محوریت این مقوله در تئوری زهد، بیانگر سطحی متفاوت از اخلاق زاهدانه نسبت به آنچه با محوریت انقطاع از خداوند در بخش قبل بیان شد می‌باشد. از جمله ادله مربوط به ادعا این است که در اندیشه بزرگانی چون غزالی چنین آمده است که: «حال عارف اندر دنیا چنین باشد که بیند که دنیا در گذار است، دنیا اندر چشم وی حقیر شود و دست از آن بدارد در عوض آخرت که بهتر است از آن، این حالت را زهد گویند» (غزالی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۸۴۶ و ۸۴۷). وی بیان می‌کند که هر ترک دنیایی زهد نام نمی‌گیرد و زمانی زهد معنا دارد که فرد زاهد دنیا را به تبت طلب آخرت رها نماید «بدان که هر که ترک دنیا بگوید برای اظهار سخاوت یا بایستی دیگر جز طلب آخرت، وی زاهد نبود» (غزالی، بی تا، ج. ۲، ص. ۸۴۷ - ۸۴۸). از نظر غزالی کمال زهد این است که فرد زاهد با وجود توانایی برخورداری از دنیا چنان از دنیا دل ببرد که هیچ چیز از دنیا باعث دغدغه فکری او نباشد که بخواهد به خاطر آن از دنیا بگریزد زیرا جنگ و فرار از دنیا خود یعنی داشتن دل مشغولی به آن، بلکه اگر مالی از دنیا به او برسد از آن حذر نمی‌کند بلکه آن را در جای درست آن خرج می‌کند (غزالی، بی تا، ج. ۲، ص. ۸۴۷ و ۸۴۸). فیض کاشانی در بیان زهد می‌گوید «زهد آن است که

به سبب علم به حقارت دنیا نسبت به نفاست آخرت، دنیا را واگذاری» (فیض کاشانی ۱۳۷۲، ج. ۷، ص. ۴۳۲). وی علامت زهد را بیرون کردن دنیا از دل و خارج ساختن آن از دست و چشم می‌داند و بیان می‌کند که «زهد موجب ترك کلی چیزی است که در آن زهد می‌ورزد و آن تمامی دنیا و اسباب و مقدمات و علایق آن است» (همان، ص. ۴۳۰). همچنین وی معتقد است که پرداختن اندک به دنیا برای رفع نیازهای اساسی به معنای ترک زهد نیست بلکه جزئی از آن محسوب می‌شود. (همان، ص. ۴۵۰). بر همین مبنا، در تعریف زاهد بیان شده است که «زاهد کسی است که به آمدن و رفتن دنیا بی‌اعتنا باشد. کار کند، تلاش نماید، استفاده کند ولی در عین حال به دنیا بی‌اعتنا باشد» (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ق. ۳، ص. ۱۸۳). در این تعریف، «عدم دلبستگی به امور دنیوی» آنقدر فرجه است که زهر بر اساس همین یک مفهوم بنا شده و گویی با تحقق آن دیگر فضیلت‌هایی که فرد زاهد باید به آن مزین شود، برای وی محقق خواهد شد.

در متون روایی شواهدی در خصوص این تقریر از زهد می‌توان ارائه نمود. امام صادق علیه‌السلام در حدیثی کلید کسب تمام فضایل اخلاقی را روی گردانی از دنیا می‌داند «جُعِلَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهُ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ق. ۲، ص. ۱۲۸) و مضمون این سخن در حُبِّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ (همان، ج. ۲، ص. ۱۳۱) از پیامبر اسلام نیز نقل شده است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام زهد را پرهیز از آرزوهای طولانی دنیا دانسته (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ق. ۱، ص. ۱۰۶)<sup>۱</sup> و هیچ اخلاقی را همانند زهد و ترک دنیا، معین و یاور دین نمی‌داند (کلینی، ۱۴۰۷، ق. ۲، ص. ۱۲۸).<sup>۲</sup> ایشان زهد پسندیده را بازداشتن نفس از لذت‌های دنیا (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۴۴۱، لیبی واسطی، ۱۳۶۷، ص. ۳۲۴)<sup>۳</sup> و همت فرد زاهد را مخالفت با هوای

۱. «الرَّهَادَةُ قَصْرُ الْأَمَلِ، وَالشُّكْرُ عِنْدَ النَّعْمِ، وَالنُّورُ عِنْدَ الْمَحَارِمِ. فَإِنْ عَزَبَ ذَلِكَ عَنْكُمْ فَلَا يَغْلِبُ الْحَرَامُ صَبْرَكُمْ، وَلَا تَنْسُوا عِنْدَ النَّعْمِ شُكْرَكُمْ»

۲. «أَنَّ مِنْ أَعْوَانِ الْأَخْلَاقِ عَلَى الدِّينِ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا».

۳. «ظَلَفَ النَّفْسِ عَنِ لَذَاتِ الدُّنْيَا هُوَ الزُّهْدُ الْمَحْمُودُ».

نفس و شکیبایی در برابر آن می‌دانند (کراچکی ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۳۵۰)<sup>۱</sup> و بیان می‌کنند که کسی که شهوت خویش را از بین نبرده است نمی‌تواند حقیقت زهد را درک نمایند (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۵۱۷).<sup>۲</sup> در حدیثی به نقل از نوف بکالی، امیر المؤمنین علیه السلام به توصیف فرد زاهد می‌پردازد و می‌فرماید «خوشا به حال زاهدان در دنیا که به آخرت دل‌بسته‌اند، و آن‌ها کسانی هستند که زمین را بساط و فرش، و خاک آن را بستر، و آب آن را شربت گوارا قرار داده‌اند... و دنیا را به‌عنوان قرض گرفته‌اند بر طریقه و همانند حضرت عیسی علیه السلام که به دنیا دل‌بستگی نداشت و دنیا را از خود جدا کرد...» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ق. ۴، ص. ۴۸۶). این بیانات نشان می‌دهد که تمام فضائل اخلاقی به‌نوعی در خصوصیت رویگردانی از دنیا یا از بین بردن تمایلات و وابستگی‌های دنیوی خلاصه می‌گردد و گویی برخوردار از این خصلت با تمام اخلاق و فضائل اخلاقی برابری می‌کند. به‌بیان‌دیگر، مطابق این بیانات، منشأ تمام فضائل اخلاقی، عدم دل‌بستگی به دنیا و اقبال به خدای تعالی است. استاد مطهری در این خصوص بیان می‌دارد که «همه پستی‌های اخلاقی از دروغ و ریا و تملق و ظلم، ناشی از دنیاپرستی است و همه فضایل عالیّه انسانی معلول بی‌اعتنایی و زهد و عدم قناعت به زندگانی دنیاست. آدم دنیاپرست نمی‌تواند شجاع باشد و گذشت داشته باشد، نمی‌تواند عفت داشته باشد، نمی‌تواند حرّیت و آزادگی داشته باشد» (مطهری ۱۳۷۶، ج. ۲۲، ص. ۲۲۸)

۲-۱-۳: زهد به مثابه «سبک زندگی اخلاقی»

در تعریفی دیگر از زهد به جای تمرکز نمودن بر یک خصلتِ درونی [آنگونه که در دو تقریر پیش بیان شد] می‌توان با نگاه فرآیندی، زهد را سبکی از زندگی و مدلی از اخلاقی زیستن یا طریقی برای اخلاقی زیستن تعریف کرد. در این نگرش، زهد به مثابه سبک زندگی، و به کار بردنِ یک نوع اصول خاص در

۱. «هِمَّةُ الزَّاهِدِ مُخَالَفَةُ الْهَوَى، وَ السُّلُوعُ عَنِ الشَّهَوَاتِ»

۲. «كَيْفَ يَصِلُ إِلَى حَقِيقَةِ الزُّهْدِ مَنْ لَمْ يُمِتَّ شَهْوَتَهُ»

زندگی مبنی بر مقدم داشتن فضیلت و اخلاق بر مطامع مادی است (همان، ص ۲۲۳). این تقریر از زهد نیز به نوعی می‌تواند زهد به مثابه تمام اخلاق تلقی شود و تفاوتش با دو مورد قبل در این است که به جای تمرکز بر يك عنصر کلیدی و خصلتِ درونی نظیر «انقطاع از غیر خدا» و «از بین بردن دل‌بستگی دنیوی»، نوع زیست و روش زندگی کردن خود را زندگی زاهدانه می‌داند. به بیان دیگر، این تقریر بیشتر به فرآیند تحقق زهد به مثابه يك سیر و سفری که فرد را به غایت اخلاق می‌رساند تأکید دارد.

این تقریر از زهد را نیز می‌توان در متون دینی مشاهده نمود. در نهج البلاغه، زهد سبکی از زندگی است که مطابق آن، زاهد در زندگی عملی خویش سادگی و قناعت را پیشه می‌سازد و از تجمل و لذت‌گرایی پرهیز می‌نماید. حضرت در خطبه متقین به شرح این موضوع به صورت جامع می‌پردازد (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳). در زمان حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام، خبر آوردند که عثمان ابن حنیف که از استانداران بود، در يك میهمانی مفصل و تشریفاتی شرکت کرده و به شیوه اغنیاء غذا خورده است. حضرت نامهٔ تندی به وی نوشتند و فرمودند: «من که رهبر شما و امام هستم، با دو لباس کهنه و دو قطعه نان جو، شب و روز خود را سپری می‌کنم... شما نمی‌توانید مثل من باشید، ولی من را با ورع و تقوای خود کمک کنید» (نهج البلاغه، نامه ۴۵). با این بیانات، حضرت دارد یک سبک زندگی زاهدانه‌ای را به افراد معرفی می‌کند که نه تنها به عنوان زندگی شخصی فرد و روابط بین فردی بلکه در اجتماع و حتی سبک زندگی حاکمان معرفی می‌شود. بدین ترتیب می‌توان گفت زهد به مثابه مدلی از اخلاقی زیستن، نوعی شمولیت داشته و گستره آن زندگی فردی و عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را در بر می‌گیرد. در این صورت است که فرهنگ زهد، ریشه ظلم و تجاوز به حقوق دیگران را می‌سوزاند و زمینه را برای ایثار و سهمیم کردن دیگران در داشته‌های خود فراهم می‌سازد (محمدی ری‌شهری ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۵). پس می‌توان گفت زهد اسلامی به مثابه سبکی از زندگی اخلاقی که در متون دینی وجود دارد، ابعاد مختلف زندگی انسان را پوشش می‌دهد و ناظر به حوزه عمل و کاربرد است. در این تصویر از زهد، زهد به معنای کناره‌گیری از دنیا و سختی دادن به خود در دنیا نیست، بلکه انسانی زاهد است

که در عین عدم وابستگی به دنیا از نعمت‌ها و امکانات حلالی که خداوند در این دنیا در اختیار او قرار داده است برای قرب الهی بهره ببرد. لذا امام صادق علیه السلام تصریح می‌فرماید: «لَيْسَ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا بِإِصَاعَةِ الْمَالِ وَلَا تَحْرِيمِ الْحَلَالِ بَلِ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَا تَكُونَ بِمَا فِي يَدِكَ أَوْ تَوَقُّعًا مِنْكَ بِمَا عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ زهدورزی نسبت به دنیا، حرام کردن حلال [بر خود] و یا ترك ثروت نیست؛ بلکه اعتماد خدای متعال [و رضایت به آنچه او عطا می‌کند است]» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۵، ص ۱۷۰). به همین منظور زهد اسلامی نه تنها برای آخرت، بلکه برای نحوه زندگی دنیوی زاهد برنامه جامعی در پیش روی فرد زاهد قرار می‌دهد که با استفاده از آن نه تنها از دنیای خود بهره کامل را ببرد بلکه از آن برای قرب الهی و طریق الی الله استفاده نماید. در این معنا از زهد، کار و تلاش در دنیا عین زهد و جزء لاینفک سبک زندگی زاهدانه می‌باشد.

تفاوت دو تقریر نخست در این است که در تقریر اول از زهد «انقطاع از غیر خدا» معادل تمام فضائل اخلاقی گرفته شده است اما در تقریر دوم، «عدم دلبستگی به دنیا» معادل برخورداری از تمام فضائل اخلاقی دانسته شده است. اگرچه در حقیقت این دو تقریر با هم همپوشانی دارند اما به اعتبار محوریت هر یک از این دو مولفه می‌توان آنها را از یکدیگر متمایز کرد. تفاوت بین دو تقریر اول و دوم با سوم هم در این است که دو تقریر نخست بر دو خصلت درونی تمرکز دارند و اما تقریر سوم اخلاق را در پابندی به اصول و قواعد می‌داند نه در برخورداری از صفات منشی و درونی. به تعبیر دیگر در تقریر سوم، پابند بودن فرد به اصول و قواعد زندگی زاهدانه است که از او فردی زاهد می‌سازد نه نهادینه شدن یک خصلت درونی در وجود او. با وجود این تفاوت‌ها، به نظر می‌رسد هر سه تقریر نخست که زهد را به مثابه تمام اخلاق می‌داند، موجه و معتبر است. از همین رو حضرت علی علیه السلام فرمود «الزُّهْدُ كُلُّهُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ - لِكَيْلَا تَأْسُوا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ - مَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَيَّ الْمَاضِي وَ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدْ أَخَذَ الزُّهْدَ بِطَرَفَيْهِ؛ تمام زهد میان دو کلمه از قرآن است. «تا بر آنچه از دستتان رفته تأسف مخورید، و بر آنچه به شما رسیده شاد نگردید». پس آن کس بر گذشته اندوه

نخورد، و بر آینده شاد نگردد هر دو جانب زهد را یافته است» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۹). تعبیر «فقد اخذ الزّهد بطرفیه» کنایه از کامل داشتن پارسایی و کمالات آن است. مطابق این سخن، «زهد» از خیرات پایه و بنیادینی است که دیگر مولفه‌های محوی اخلاق را می‌توان بر آن بنا نمود و از این رو می‌تواند معادل با اخلاق در نظر گرفته شود.

## ۲-۲: زهد به مثابه بخشی از اخلاق

در تقریر پیش، زهد به‌گونه‌ای تبیین می‌شد که به نوعی تمام زندگی فردی و اجتماعی را پوشش می‌داد و تمام فضیلت‌های اخلاقی را زیر چتر خود قرار می‌داد. در تقریری دیگر، زهد می‌تواند به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی در کنار دیگر فضیلت‌های اخلاقی و یا مقامی از مقام‌های اخلاقی مطرح شود و یا حتی به‌عنوان بخشی از یک فضیلت اخلاقی یا عنصری از عناصر تشکیل دهنده یک فضیلت در نظر گرفته شود.

## ۱-۲-۲: زهد به عنوان فضیلتی مستقل

در تبیین معنای زهد، گاهی اوقات زهد به عنوان یک فضیلت در عرض دیگر فضائل اخلاقی دانسته شده یا با یکی از فضائل اخلاقی معادل در نظر گرفته شده است. از جمله روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین معنای زهد است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود «چهار خصلت است که خدا فقط به کسی می‌دهد که دوستش می‌دارد: سکوت و آن آغاز عبادت است؛ توکل بر خدا، تواضع، و زهد ورزیدن در دنیا» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۳۱۴). در حدیثی دیگر بیان می‌کنند «منشئیند به نزدیک هر عالمی مگر بازخواند شما را از پنج چیز به پنج دیگر: از شکّتان به یقین، و از کبرتان به تواضع، و از عداوتتان به نصیحت، و از ریاتان با اخلاص، و از رغبتتان به زهد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۵۲). پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این احادیث زهد را به عنوان یک فضیلت اخلاقی مستقل در کنار سایر فضایل اخلاقی همچون سکوت، تواضع، توکل، یقین، اخلاص، عفت و بلند نظری قرار داده است. همچنین امام علی علیه‌السلام در حدیثی زهد را به عنوان یک فضیلت مستقل، در عرض دیگر فضائل دانسته و می‌فرماید: «الْعَجْزُ أَفَّةٌ وَالصَّبْرُ شَجَاعَةٌ وَالزُّهْدُ

تَرْوَةٌ وَالْوَرَعُ جَنَّةٌ وَنِعْمَ الْقَرِينُ (الرِّضَا) الرَّضَى)) (نهج البلاغه، ص. ۴۶۹). در این سخن، زهد به عنوان يك سرمایه در کنار سایر فضایل اخلاقی دیگر مد نظر قرار گرفته شده است که می‌توان آن را به عنوان يك فضیلت از فضائل اخلاقی دانست.

در برخی از متون روایی، زهد به مثابه فضیلتی معادل با دیگر فضائل دانسته شده است. به عنوان نمونه در برخی از سخنان اهل بیت علیهم السلام، زهد به عنوان قناعت دانسته شده است. حضرت علی در این خصوص بیان می‌دارند که: «الزهد أن لا تطلب المفقود حتى يعدم الموجود؛ زهد آن است که تا موجودی از بین نرفته، در طلب ناداشته بر نیایی» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۶۷). این سخن بیانگر این موضوع است که فرد زاهد باید به قدر کفایت از اشیاء متیقن حلال (زیبیدی ۱۴۱۴ ق، ج. ۴، ص. ۴۸۰) برای رفع نیازهای ضروری خود قانع باشد و این همان معنای زهد، روی‌گردانی از دنیا و قناعت به کمترین قدر کفایت از آن می‌باشد. در برخی دیگر از متون روایی، زهد معادل با «اعتدال در رفتار»، دانسته شده (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، ص. ۵۵۳) که فاعل اخلاقی برخوردار از آن، به جهت برخورداری از تعادل نفسانی نه به افراط و نه به تفریط خواهد گرایید و این رعایت اعتدال موجب تسالم و اعتدال جمیع قوای نفس و ایجاد یک فضیلت جامع در نفس به نام عدالت می‌شود. در سخنی دیگر حضرت علی علیه السلام زهد را با خلوص، یکسان دانسته‌اند و بیان می‌فرمایند: «الزهد إخلاص الأعمال» (لثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۲۱). همچنین در خصوص سخاوت از ابوالحسن نوری نقل است که درباره زهد می‌گوید: «سخا آن بود که انسان دنیا را با اهل دنیا واگذارد» (الهجویری، ۱۳۳۶، ص. ۴۸ - ۴۹). در این سخن ابوالحسن نوری فضیلت اخلاقی سخاوت را با زهد معادل دانسته است. این‌ها نمونه‌هایی از فضائلی است که زهد با آن‌ها معادل دانسته شده است و بنابراین، در این نسبت، زهد به مثابه یک فضیلت اخلاقی در کنار دیگر فضائل و یا معادل با برخی از فضائل اخلاقی دانسته شده است.

## ۲-۲: زهد به عنوان جزئی از يك فضیلت اخلاقی

گاهی زهد نه به عنوان فضیلتی در عرض دیگر فضائل اخلاقی بلکه به عنوان بخشی از فضیلت در نظر گرفته شده است. به عنوان نمونه، گاهی زهد جزئی از فضیلت اخلاقی صبر معرفی شده است. از

جمله در این سخن امام علی علیه السلام که «ایمان بر چهار پایه استوار است: صبر، یقین، عدل و جهاد. صبر نیز بر چهار پایه قرار دارد. شوق، هراس، زهد و انتظار. آن کس که اشتیاق بهشت دارد، شهوت‌هایش کاستی گیرد، و آن کس که از آتش جهنّم می‌ترسد، از حرام دوری می‌گزیند، و آن کس که در دنیا زهد می‌ورزد، مصیبت‌ها را ساده پندارد، و آن کس که مرگ را انتظار می‌کشد در نیکی‌ها شتاب می‌کند» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، ص. ۴۷۳). در این سخن زهد به عنوان یکی از مؤلفه‌های صبر، و صبر به عنوان یکی از مؤلفه‌های ایمان در نظر گرفته شده است. این نوع نسبت بین زهد و فضائل اخلاقی را می‌توان در ادبیات قرن پنجم هجری نیز مشاهده کرد. لذا صاحب کشف‌المحجوب به نقل از ابوعلی قرمیسینی درباره زهد می‌گوید: «تصوف اخلاق رضا است و کردار پسندیده آن بود که بنده اندر همه حال از حق راضی بود» (الهجوری، ۱۳۳۶، ص. ۴۸). در این سخن زهدِ صوفیانه به عنوان بخشی از فضیلت اخلاقی رضاء و تسلیم بنده در برابر پروردگار به کار گرفته شده است.

گاهی نسبت به‌گونه‌ای است که زهد به عنوان عامل تحقق فضیلت اخلاقی در نظر گرفته می‌شود. به عنوان نمونه، امام علی علیه السلام می‌فرماید: «و من زهد فی الدنیا هانت علیه المصیبات؛ هر که در دنیا زهد بورزد، مصیبت‌ها بر وی سهل آید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۵۰). در این سخن زهد، عاملی است که موجب آسان شدن صبر بر سختی‌های دنیا می‌شود و بنابراین، صبر به عنوان یکی از پیامدها و کاربردهای زهد در نظر گرفته شده است. همچنین در سخنی دیگر از حضرت علی علیه السلام، زهد به عنوان اساس یقین [یا آنچه در اخلاق می‌توان از آن به فضیلت حکمت یا معرفت یاد کرد] در نظر گرفته شده است؛ «الزهد أساس الیقین» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۲۵). یا در سخنی دیگر از حضرت است که «أصل الزهد الیقین و ثمرته السعادة» (همان، ص. ۱۲۱). مطابق این سخنان می‌توان زهد را به‌عنوان عامل زمینه‌ساز در جهت تحقق فضیلت معرفت یا حکمت در نظر گرفت. گاهی نیز این نسبت واژگونه است؛ یعنی برخی دیگر از فضائل اخلاقی به عنوان بخشی از فضیلت زهد یا شرط تحقق آن دانسته شده‌اند. به عنوان نمونه، گاهی توابع شرط زهد در نظر گرفته شده از جمله در این

سخن امام علی علیه السلام که می فرمایند: «شخص زاهد نیست مگر اینکه نسبت به دیگران متواضع باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۵، ص. ۸).

این تقریر که به اقتضاء آن زهد جزء یا شرط دیگر فضائل اخلاقی دانسته شده و یا این نسبت در آن بالعکس بیان شده، به اعتبار درهم تنیدگی فضائل اخلاقی و تاثیر و تأثیری که بر هم دارند، موجه است و نشان می دهد که این فضائل تکمیل کننده یکدیگر هستند.

### ۲-۲-۳: زهد به مثابه مقامی از مقام های اخلاقی - عرفانی

گاهی زهد در متون دینی و اخلاقی - عرفانی نه فضیلتی در عرض دیگر فضائل اخلاقی و نه جزئی از یک فضیلت اخلاقی، بلکه به عنوان مقامی از مقام های اخلاقی یا درجه ای از اخلاق و یا منزلی از منازل سلوک اخلاقی در نظر گرفته شده است. از این رو، گاهی فرد سالک برای طی طریق سلوک خود باید به مقام زهد برسد تا به مقام های بالاتر دست یابد، و بدون طی کردن آن، مسیر سلوک چندان معنادار نخواهد بود. ابونصر سراج در رابطه مقام زهد در اللمع فی التصوف بیان می کند «مقام زهد مقامی شریف است و این مقام زیربنای احوال پسندیده و مقامات عالی است. زهد اولین قدم است برای کسانی که شروع به سیر و سلوک الی الله می کنند. پس آنان که اساس سلوکشان بر زهد استوار نباشد مراحل بعدی را به سلامت طی نخواهند کرد» (سراج طوسی، ۱۹۱۴ م، ص. ۴۶). وی هفت منزل برای طی طریق سالک برمی شمرد که عبارت اند از «توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا» (همان، ص. ۹۷). هجویری در کشف المحجوب در، مقام هایی که برای طی طریق سالک برمی شمرد، از زهد به عنوان مقامی از مقام های عرفانی یاد می کند. یحیی بن معاذ نیز زهد را به عنوان مقامی از مقامات سلوک عارف در نظر می گیرد و بیان می کند «منزلی که طالبان آخرت باید سوی آن گام بردارند هفت منزل است: اول توبه سپس زهد...» (رازی، ۱۴۲۳، ص. ۲۲۰). همچنین خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین خود ده منزل را برای طی طریق برمی شمرد که دومین منزل آن مشتمل بر ده باب و زهد باب ششم دانسته می شود. (کاشی، ۱۳۷۹، ص. ۶۳). همچنین مرحوم نراقی در کتاب معراج السعاده با

استناد به آیه «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفِثَنَّهُمْ فِيهِ» (طه، ۱۳۱) صفت زهد را، یکی از منازل راه دین، و بالاترین مقامات سالکین می‌داند (نراقی ۱۳۷۸، ص. ۳۶۲). مرحوم فیض کاشانی نیز در کتاب راه روشن بیان می‌کند «زهد در دنیا یکی از مقامات شریف سالکان است، و آن مانند دیگر مقامات از علم و حال و عمل صورت می‌بندد» (فیض کاشانی ۱۳۷۲، ج. ۷، ص. ۴۲۶).

این تقریر را نیز در برخی از روایات اهل بیت علیهم السلام می‌توان یافت. از جمله در حدیثی امام سجاده علیه السلام درباره زهد می‌فرماید: «الزهد عشرة اجزاء: اعلى درجة الزهد ادنى درجة الورع و اعلى درجة الورع ادنى درجة اليقين و اعلى درجة اليقين ادنى درجة الرضا؛ زهد ده جزو است: بلندترین درجة زهد، پست‌ترین پایه ورع است، و بالاترین درجة ورع، پست‌ترین پایه یقین؛ و بالاترین پایه یقین پست‌ترین پایه رضا است» (کلینی ۱۴۰۷ق، ج. ۳، ص. ۱۹۴، فتال نیشابوری، بی تا، ص. ۶۸۰). همچنین در معانی الاخبار بیان شده است که، شخصی از امام باقر علیه السلام راجع به زهد سؤال کرد و حضرت فرمود «زهد دارای ۱۰ درجه است آخرین درجه و مرتبه زهد اولین و پایین‌ترین مرتبه ورع و پرهیزگاری است و آخرین مرتبه ورع پایین‌ترین مراتب یقین و بالاترین مراتب یقین پایین‌ترین مراتب رضا و خشنودی از حق است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۳۱۵). با توجه به این شواهد، می‌توان استنباط کرد که زهد در برخی از تقریرها به مثابه مقامی از مقام‌های اخلاقی و عرفانی است.

### ۳-۲: زهد؛ غیرمرتبط با اخلاق

در این میان تقریر دیگری از زهد نیز وجود دارد که در آن زهد نه به مثابه تمام اخلاق، و نه به مثابه فضیلتی از فضائل اخلاقی و نه مقامی از مقامات اخلاقی بلکه؛ به مثابه رهبانیت و ترک دنیا و ریاضت طلبی است که از دایره اخلاق خارج است و بخصوص با اخلاق دینی - اسلامی نسبتی ندارد. آنه ماری شیمیل می‌گوید «هنگامی که حضرت علی علیه السلام، در سال ۶۶۱ میلادی (۴۱ هجری) ترور شد و امپراتوری بنی امیه به قدرت رسید ظهور تمایلات ریاضت منشانه و زاهدانه در درون جامعه‌ی اسلامی برجسته‌تر شد». (شیمیل، ۱۳۷۵ ش، ص. ۹۲) این تقریر از زهد که غالباً به معنی بغض

نسبت به دنیا و دوری از آن آمده است، زهد صوفیان است. (احمدنگری، ۱۳۹۵، ق، ج، ۲، ص. ۱۵۸) چنان که حسن بصری می‌گوید: «زهد در دنیا، دشمن داشتن اهل آن و بیزاری است از آنچه در آن است». (القشیری، ۱۳۷۴، ش، ص. ۲۰۳) یحیی بن معاذ رازی از مشایخ و رجال صوفیه در قرن سوم هجری و از معاصران بایزید بسطامی می‌گوید: «دنیا شراب شیطان است که هر که از آن مست شود در اردوگاه مردگان بیدار می‌شود و بر زیانکاران حسرت می‌خورد». (رازی، ۱۴۲۳، ق، ص. ۱۸۳) در این نگرش، عمدتاً زهد به مثابه دنیاگریزی یا دست شستن از دنیا و گوشه‌نشینی و انزوا معنا می‌شود، و این معنا از زهد در آیات و روایات مورد نهی واقع شده و نسبتی با اخلاق اسلامی ندارد. از همین رو، پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «لارهبانیه فی الاسلام» (نوری، ۱۴۰۸، ج، ۱۴، ص. ۱۵۵). همچنین می‌فرمایند: «خداوند مرا برای رهبانیت برنینگیکخته است، بلکه بهترین دین نزد خدا آیین راستین و آسان اسلام است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج، ۵، ص. ۴۹۴). اساساً دین اسلام دینی اجتماعی است زیرا که برای انجام بسیاری از اعمال آن دستور به اجتماع داده شده است، مانند: نماز، جهاد، حج و... پیامبر اکرم ﷺ در این باره می‌فرمایند: «رهبانیت امت من به انتظار نشستن نماز در مساجد است» (نوری، ۱۴۰۸، ج، ۳، ص. ۳۶۲). این سخن پیامبر ﷺ در عین اینکه عدم دل‌بستگی به دنیا را می‌رساند، اما در عین حال حضور فرد در میان جمع را به عیان نشان می‌دهد. یا در جای دیگر ایشان می‌فرمایند «رهبانیت امت من جهاد در راه خدا می‌باشد» (همان، ج، ۲، ص. ۴۰۱). همچنین ایشان در حدیثی دیگر رهبانیت امت خویش را هجرت، جهاد، نماز، روزه و حج و عمره معرفی می‌نمایند (کلینی، ۱۴۰۷، ج، ۵، ص. ۴۹۴). در این تقریر از زهد، زهد به مثابه رهبانیت و ترک دنیا، گوشه‌نشینی و انزوا و عدم مال‌اندوزی و پرداختن به دنیا چنان محوریت دارد که گویی همه مفهوم زهد بر آن بار شده است.

تقریر هفتم از زهد با فرهنگ و آموزه‌های اسلامی سازگار نیست و با استناد به برخی گزارش‌های تاریخ مسیحیت چه‌بسا بتوان بیان کرد که تمایل به رهبانیت و در نتیجه ترویج زهد به این معنا، ریشه در سوءبرداشت‌هایی دارد که از تعالیم حضرت مسیح علیه‌السلام شده است. در انجیل متی چنین گزارش

شده که «عیسی بدو گفت؛ اگر بخواهی کامل شوی، رفته و مایملک خود را بفروش و به فقرا بده که در آسمان گنجی خواهی داشت... عیسی به شاگردان خود گفت: هر آینه شما را می‌گویم که شخص دولتمند به ملکوت آسمان به دشواری داخل شود» (انجیل متی، ج. ۱۹، ص. ۲۱-۲۳). همچنین در قسمتی دیگر از انجیل متی، حضرت در مورد آنانی که همچون او مجرّد مانده‌اند می‌گوید «آنان به خاطر پادشاهی آسمان‌ها ازدواج نمی‌کنند» (انجیل متی، ص. ۵۰، ۵۱) و با استناد به همین مطالب بود که اوریجن -یکی از راهبان مسیحی- در جوانی خود را مقطوع‌النسل کرد» (زیبایی نژاد ۱۳۷۵، ص. ۹۴-۹۵). مجاورت و رفت‌وآمدهای مکرر تجاری جزیره العرب با کشورهای مختلف از یک‌سو و پناه‌جویی دین‌دارانی که از ستم حاکمان جور می‌گریختند و این سرزمین را مأوای خود قرار می‌دادند موجب راه‌یابی و حضور گسترده مسیحیان در بین مردم عرب شد (یعقوبی ۱۹۸۸، ج. ۱، ص. ۲۵۴) و این موضوع موجب گسترش برخی تعالیم مسیحیت و از جمله این تقریر از زهد در بین برخی از مردم عرب شد.

به اختصار می‌توان تقریرهای هفت‌گانه که از زهد بیان شد را در جدول زیر مشاهده نمود.

تقریرهای هفت‌گانه از زهد		
برخوردار از شواهد معتبر و مقبول روایی	(۱) زهد به مثابه «انقطاع از غیر خدا»	سه تقریر از زهد به مثابه تمام اخلاق
	(۲) زهد به مثابه «عدم دلبستگی به دنیا»	
	(۳) زهد به مثابه «سبک زندگی اخلاقی»	
برخوردار از شواهد معتبر و مقبول روایی	(۴) زهد به عنوان فضیلتی مستقل	سه تقریر از زهد به مثابه بخشی از اخلاق
	(۵) زهد به عنوان جزئی از يك فضیلت اخلاقی	
	(۶) زهد به مثابه مقامی از مقام‌های اخلاقی - عرفانی	
غیر مرتبط با فرهنگ و آموزه‌های اخلاقی اسلام	(۷) همسانی زهد با با رهبانیت و کناره‌گیری از امور دنیوی و اجتماعی	زهد؛ غیر مرتبط با اخلاق

### نتیجه‌گیری

تحلیل نسبت‌های متصور میان زهد و اخلاق نشان می‌دهد که رابطه این دو مقوله، ساده و تک‌بعدی نیست، بلکه واجد پیچیدگی‌های نظری و تاریخی قابل توجهی است. این دو مفهوم در سنت اخلاق اسلامی، نسبت‌های متنوع و گاه متضادی با یکدیگر یافته‌اند که تقریرهای مختلفی را در رابطه با زهد ایجاد کرده است. نخستین نسبت، همانند انگاری زهد با کل اخلاق است. در این تلقی، زهد نه تنها یک فضیلت اخلاقی خاص نیست بلکه تمام منظومه اخلاقی در سایه زهد معنا می‌یابد. در این دیدگاه که مؤلفه‌هایی چون «انقطاع از غیر خدا» و «عدم دلبستگی به دنیا» را در محور خود قرار داده، زهد به مثابه شیوه‌ای برای زندگی اخلاقی تلقی شده است. در نسبت دوم، رابطه اخلاق و زهد نسبت کل و جزء است و زهد یا در کنار دیگر فضایل اخلاقی مانند عدل، تواضع و شجاعت فضیلتی مستقل محسوب می‌شود و یا منزلی از منازل سلوک اخلاقی در کنار دیگر منازل و مقام‌های سلوک اخلاقی تلقی می‌شود. در این نسبت، زهد صرفاً یکی از اجزای منظومه اخلاقی به شمار می‌آید و معادل اخلاق به طور کلی نخواهد بود. سومین نسبت، نگاه انتقادی به زهد و تقابل آن با اخلاق است. در این تلقی، زهد نه تنها هویت اخلاقی ندارد بلکه از آن جهت که به انزوا، ترک دنیا، و بی‌تفاوتی نسبت به رنج‌های اجتماعی منجر می‌شود با مسئولیت‌پذیری اجتماعی و عدالت‌محوری مبتنی بر مشارکت اجتماعی مغایر بوده و نوعی گریز از مسئولیت اجتماعی را در پی خواهد داشت.

پیچیدگی‌های نظری و تاریخی نشان می‌دهد که نسبت میان زهد و اخلاق نه تنها وابسته به نحوه تعریف این دو مفهوم بلکه تابع دستگاه‌های فکری، سنت‌های معرفتی، و زمینه‌های فرهنگی متفاوت نیز هست. این نسبت‌ها از هم‌پوشانی کامل تا تقابل و تخالف تام، طیفی از امکان‌های معنایی را دربرمی‌گیرند که نیازمند بازخوانی و تحلیل انتقادی در بسترهای مختلف تاریخی، فلسفی و دینی هستند. از این رو پیشنهاد می‌شود پژوهشگران در تحقیقات بعدی علاوه بر بررسی سیر تحول معنای زهد در متون اخلاقی و عرفانی اسلامی از قرون اولیه تا دوران معاصر، به صورت جزئی نسبت زهد با

اخلاق را در هر یک از دستگاه‌های فکری فضیلت‌گرا، وظیفه‌گرا و فایده‌گرا با تقریرهای مذکور و با رویکرد اسلامی مورد تحلیل قرار دهند؛ چرا که نسبت میان زهد و اخلاق تابع چارچوب‌های نظری، معرفت‌شناختی و ارزشی متفاوت است و نباید آن را صرفاً با بر اساس تعریف و مفاهیم فهم کرد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. علی بن ابی طالب (ع) (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، شریف الرضی، محمد بن حسین، ترجمه: صالح، صبحی، قم، مؤسسه دارالهجرة.
۳. علی بن الحسین، امام چهارم علیه السلام (۱۳۷۶ش)، الصحیفة السجادية، ترجمه و شرح فیض الإسلام، قم، نشر الهادی، چاپ دوم.
۴. ابن جوزی، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (۱۳۸۹ش)، تلبیس ابلیس، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراقرلو، تهران، انتشارات: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۱۲ق)، معجم المقاییس اللغة، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، صفوان عدنان، بی جا، انتشارات دارالقلم - الدار الشامیة.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت، ناشر: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چاپ سوم.
۷. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶ش)، شرح غررالحکم (خوانساری)، شرح محمد بن حسین آقا جمال خوانساری، مصحح: جلال الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران.
۸. احمدنگری، عبد النبی بن عبد الرسول، (۱۳۹۵ق)، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، ۲جلد، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۹. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق: هلالی، علی و سیری، علی، انتشارات دارالفکر.
۱۰. دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۴۹ش)، إرهاب الجنوب: ترجمه إرشاد القلوب، ترجمه هدايت الله مسترجمی، مقدمه شهاب الدین مرعشی، تهران، کتابفروشی بوزرجمهری مصطفوی.
۱۱. رازی، یحیی بن معاذ (۱۴۲۳)، جواهر التصوف، شارح و مصحح: سعید بن هارون عاشور، قاهره - مصر، مکتبه الآداب.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات فی الفاظ القرآن، محقق: داوودی، صفوان عدنان، بیروت - دمشق، انتشارات: دار القلم - الدار الشامیة، چاپ اول.
۱۳. زیبایی نژاد، محمدرضا (۱۳۷۵)، درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت، بی جا، بی نا.

۱۴. سجادی، سید علی محمد و معصومه جمعه (بی‌تا)، سیر تطوّر احوال و مقامات عرفانی، تا قرن ششم هجری، فصل‌نامه علمی پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی.
۱۵. سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م)، اللمع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، رینولد الین، بی‌جا، نشر مطبوعه بریل.
۱۶. شیمل، آنه ماری، (۱۳۷۵ ش)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیحات: دکتر عبدالرحیم گواهی، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. صاحب بن عباد، إسماعیل (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، محقق: آل یاسین، محمدحسن، بی‌جا. بی‌نا.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۵۰-۱۳۵۱)، ترجمه تفسیر مجمع‌البیان، ترجمه و تصحیح هاشم رسولی و دیگران، تهران، فراهانی.
۲۰. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، الأملی (للطوسی)، قم، چاپ اول.
۲۱. عطار نیشاپوری، شیخ فریدالدین (بی‌تا)، گزیده‌هایی از تذکرة الاولیاء، فراهم آورنده: آرتور جان آربری، ترجمه فریدون بدره‌ای، بی‌جا، انتشارات توس.
۲۲. غزالی، ابوحامد (۱۳۸۱)، کمیای سعادت، تصحیح: احمد آرام، انتشارات گنجینه.
۲۳. غزالی، ابوحامد (بی‌تا)، إحياء علوم الدین، محقق: حافظ عراقی، عبدالرحیم بن حسین مقدمه عبدالقادر بن شیخ عیدروس، بی‌جا، دار الکتب العربی.
۲۴. فتال نیشاپوری، محمد بن احمد (بی‌تا)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین (ط - القدیمة)، نشر: رضی، بی‌جا.
۲۵. فیض کاشانی، ملا محسن محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۲ش)، راه روشن (ترجمه محجة‌البیضاء)، مترجم: عارف، محمدصادق، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۶. قرشی بنایی، علی‌اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، ناشر: دار الکتب الاسلامیة، تهران، چاپ ششم.
۲۷. القشیری، ابوالقاسم عبد‌الکریم، (۱۳۷۴ش)، رساله قشیریة (ترجمه)، محقق و مصحح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۲۸. قضاعی، محمد بن سلامة (۱۳۶۱ش)، شرح فارسی شهاب‌الأخبار (کلمات قصار پیامبر خاتم ص)، بی‌نا، تهران، چاپ اول.

۲۹. قمی، عباس (بی تا)، کلیات مفاتیح الجنان (مناجات شعبانیه)، قم، اسوه.
۳۰. کاشی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین (۱۳۷۹ش)، شرح منازل السائرین خواجه عبد‌الله انصاری بر اساس شرح عبدالرزاق کاشانی، تهران: الزهرا (س).
۳۱. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، مصحح: نعمه، عبد‌الله، قم، دار الذخائر.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، تهران، چاپ: چهارم.
۳۳. لیشی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، محقق: حسین حسینی بیرجندی، قم، مؤسسه علمی و فرهنگی دار الحدیث.
۳۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۱، ج ۲، ج ۶۷ و ۷۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۵. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۴ش)، دنیا و آخرت از نگاه قرآن و حدیث، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۳۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، نشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، صدرا.
۳۸. نراقی، احمد (۱۳۸۷)، معراج السعاده، قم، نشر دارالفیض.
۳۹. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۸، ج ۱۲ و ج ۱۴، قم، چاپ: اول.
۴۰. الهجویری الغزنوی، لابی الحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی (۱۳۳۶ش)، کشف‌المحجوب، مصحح: والتین ژوکوسفکی، ترجمه محمد عباسی، بی تا، بی نا.
۴۱. یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۹۸۸م)، تاریخ یعقوبی، ج ۱، بیروت، دار صادر چاپ دوم.

## ضمانت اخلاقی در نظام حکمت صدرایی با تکیه بر آراء آیت الله جوادی آملی

مهدی توکلی\* | بهروز محمدی منفرد\*\*

### چکیده

در حکمت صدرایی ملاصدرا، «ضمانت اخلاقی» مسئولیتی تکوینی و وجودی است که انسان نسبت به افعال و کیفیات نفسانی خویش بر عهده دارد. ارزش هر فعل اخلاقی زمانی اصالت می‌یابد که سه رکن بنیادین - نیت خالص، آگاهی کامل و اختیار تام فاعل - به طور کامل تحقق یافته باشد. از دیدگاه صدرایی، فعل حقیقی اخلاقی، تنها هنگامی از ضمانت اخلاقی برخوردار است که عقل و شرع به طور هم‌زمان آن را تجویز کنند؛ در غیر این صورت، فاعل به انحطاط جوهری دچار شده و از مسیر کمال انسانی منحرف می‌شود. آیت الله جوادی آملی، با اتکاء بر مبانی حکمت صدرایی، ثمره نهایی ضمانت اخلاقی را همانند ملاصدرا در «تجسم اعمال» می‌داند و رابطه نفس و عمل را بر مبنای سنخیت و علیت، همچون رابطه علت و معلول تبیین می‌کند.

هدف این پژوهش واکاوی مبانی هستی‌شناختی ضمانت اخلاقی در حکمت صدرایی و تحلیل تطبیقی آرای آیت الله جوادی آملی، با تمرکز بر تبیین تجسم اعمال به‌عنوان عالی‌ترین ثمره آن است. روش پژوهش مبتنی بر تحلیل مفهومی-نظری و بررسی تطبیقی بوده، که با اتکا بر مطالعه کتابخانه‌ای متون اصلی ملاصدرا و آثار آیت الله جوادی آملی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در هر دو دیدگاه، ضمانت اخلاقی نه بر ترس از پیامدهای حقوقی یا اجتماعی، بلکه بر یقین به عینیت‌یابی اخروی اعمال و نقش آن در تکوین هویت وجودی انسان استوار است. نتیجه‌گیری پژوهش آن است که در چارچوب صدرایی، تجسم اعمال، پیوندی علی و وجودی میان نفس و افعال برقرار کرده و این پیوند، ضامن تداوم هویت انسانی و سرنوشت اخروی او می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

ضمانت اخلاقی، حکمت صدرایی، جوادی آملی، تجسم اعمال.

\* کارشناسی ارشد اخلاق اسلامی دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران. ایران. (tavakoli.mahdi@ut.ac.ir)  
\*\* دانشیار گروه اخلاق اسلامی دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران. ایران. (muhammadimunfared@ut.ac.ir)  
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲)

## طرح مسئله

مسئله ضمانت اخلاقی، از چالش‌برانگیزترین مفاهیم در اخلاق اسلامی و فلسفه عمل در دستگاه حکمت صدرایی به شمار می‌آید. حکمت صدرایی، با تکیه بر انسان‌شناسی عمیق و ساختار متافیزیکی نفس، اخلاق را صرفاً عرصه اعمال بیرونی نمی‌داند؛ بلکه آن را تجلی تحول باطنی و حرکت جوهری نفس در مسیر کمال می‌انگارد. در این چارچوب، افعال در پرتو نیت خالص، آگاهی و اختیار و به شرط پیوند با غایت متعالی انسان، ارزش اخلاقی پیدا می‌کنند. بنابراین، ورود به بحث ضمانت اخلاقی در این منظومه، مستلزم فهم دقیق معیار فعل اخلاقی است.

پژوهش حاضر، پس از تشریح معیار ارزش فعل اخلاقی و مرزبندی ضمانت اخلاقی با ضمانت‌های حقوقی و شرعی، به واکاوی نظام‌مند نقش ضمانت اخلاقی در ساختار وجودی نفس می‌پردازد. محور تمرکز، عالی‌ترین ثمره ضمانت اخلاقی یعنی اصل «تجسم اعمال» است؛ اصلی که در اندیشه حضرت آیت‌الله جوادی آملی، به منزله تحقق عینی و اخروی ملکات و افعال انسان در قالب معاد جسمانی و هویت معادین نفس مطرح می‌شود. جوادی آملی، با اعتقاد به مبانی صدرایی، رابطه علی و سنخی نفس و عمل را تبیین و اثبات می‌کند که سرنوشت اخروی انسان، ظهور عینی همین افعال و ملکات در ساحت قیامت است؛ و بدین‌سان، ضمانت اخلاقی نه ترس از عقوبت حقوقی، بلکه یقین وجودی به پاداش یا جزای تکوینی اعمال و تحقق هویت حقیقی در نشئه دیگر خواهد بود.

در نهایت، این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه عالی‌ترین ثمره ضمانت اخلاقی، در حکمت صدرایی بنابر نظر آیت‌الله جوادی آملی، تجسم اعمال در عالم پس از مرگ خواهد بود.

### ۱. اخلاق توحیدی در نظام حکمت صدرایی

اخلاق از دیرباز در زمره عمیق‌ترین مباحث اندیشه بشری قرار داشته و در هر نظام فلسفی، معنایی متمایز یافته است. ارزش‌گذاری فعل در اخلاق توحیدی از منظر ملاصدرا، برخاسته از پیوند عمیق

این اخلاق با ساختار انسان‌شناختی و غایت‌شناسی نظام حکمت صدرایی است. فعل اخلاقی در این منظومه، زمانی دارای ارزش است که منبعی بر ملکات پایدار نفسانی باشد و سه مؤلفه نیت، آگاهی و اختیار کامل را همراه داشته باشد؛ در مطالب پیش‌رو، سعی خواهد شد تا با نگاهی روشمند، به واکاوی مبانی و ویژگی‌های اخلاق در دستگاه صدرایی پرداخته شود.

بر اساس حکمت صدرایی، اخلاق از منظر ملاصدرا بر اصل بنیادین «تعادل قوا» استوار است؛ بدین معنا که اخلاق، پیش از آن‌که صرفاً به رفتارهای بیرونی معطوف باشد، ناظر به حالات درونی و ساختار نفسانی انسان است و ریشه همه فضایل مانند حکمت، شجاعت و عفت در رساندن قوای سه‌گانه نفس - یعنی عقل، غضب و شهوت - به مرتبه اعتدال قرار دارد، چنان‌که عدالت نیز به‌عنوان برترین فضیلت، حاصل هماهنگی و اعتدال این قوا تحت هدایت عقل و آموزه‌های شریعت دانسته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۶۲۱؛ ۱۳۸۴، ج. ۹، ص. ۱۴۰-۱۵۰). در عین حال، «اخلاق» در نظام فلسفی صدرایی نه بخشی مستقل، که جوهر و غایت کل منظومه فکری اوست و بر مبنای نگرشی که هستی را تجلی حق تعالی و انسان را موجودی در حرکت جوهری به سوی کمال مطلق می‌بیند، پیوندی ناگسستگی با اصل توحید دارد؛ از این رو، تحلیل یا تحقق اخلاق در این چارچوب، جز با لحاظ ارتباط وجودی آن با نظام توحیدی ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۲۵-۲۰) و بر این اساس، می‌توان به بیان مؤلفه‌های اخلاق توحیدی ملاصدرا پرداخت. ما در ادامه به مؤلفه‌های اخلاق توحیدی ملاصدرا می‌پردازیم.

### ۱.۱. مؤلفه‌های فعل اخلاقی در حکمت صدرایی

در حکمت صدرایی ارزش اخلاقی افعال با چهار معیار نیت، آگاهی، اختیار و تناسب با غایت انسانی سنجیده می‌شود.

#### ۱.۱.۱. نیت و توجه به غایت متعالی

در دستگاه اخلاق توحیدی ملاصدرا، نیت و غایت متعالی، محور اصلی ارزش‌گذاری افعال و حالات

اخلاقی است. ملاصدرا بر این باور است که ملاک اخلاقی بودن افعال، صرف ظاهر آن‌ها نیست، بلکه فعل و حالت تنها زمانی دارای ارزش اخلاقی اند که با نیت تقرب به خداوند و غایت متعال انجام شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج. ۹، ص. ۱۴۰-۱۴۲). ملاصدرا نیت را کلیدی‌ترین عنصر فعل اخلاقی می‌داند؛ به این معنا که افعال حتی در ظاهر نیکو، بدون نیت قرب الهی فاقد ارزش اخلاقی اند. نیت توحیدی، فعل را از رفتار ظاهری صرف، به فعلی اخلاقی تبدیل می‌کند که در مسیر تعالی نفس و حرکت جوهری انسان به سوی کمال قرار دارد. در اخلاق توحیدی ملاصدرا، افعال اخلاقی وسیله‌ای برای تحقق غایات عالی انسان، یعنی اتحاد عقل، عاقل و معقول هستند. این اتحاد، همان مقام معرفت حضوری و فنا فی الله است که نفس از طریق تعادل قوای شهوانی، غضبی و عقلانی، با نهب و تزکیه به دست می‌آورد. این مسیر اخلاقی، محدود به سلوک اجتماعی یا کمال نفسانی نیست، بلکه هدف نهایی آن قرب الی الله است که از طریق عوامل عملی، عمل به دستورات شریعت و شناخت حقیقت هستی حاصل می‌شود. بنابراین، ارزش فعل در اخلاق توحیدی صدرایی، تابع هماهنگی آن با غایت معنوی انسان یعنی شهود حقیقت الهی و رسیدن به کمال مطلق است و در عین فضیلت محور بودن، بر غایت مندی و تحقق سعادت و کمال نفس تأکید دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۲۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج. ۹، ص. ۱۴۰-۱۵۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۹، ص. ۱۸).

#### ۲.۱.۱. اختیار

مؤلفه دوم در ارزش‌گذاری فعل اخلاقی در حکمت صدرایی، اختیار است. اختیار در این نظام، ناظر بر اصالت اراده انسان و حضور فعال او در فرایند تصمیم‌گیری اخلاقی است. بدین معنا که انسان باید آزادانه و بدون سلطه جبرهای بیرونی یا درونی (نظیر فشار اجتماعی، عادت، غریزه یا حتی القاهای ذهنی) دست به گزینش زند. اگر فرد، عملی نیک یا حالتی پسندیده را تنها تحت تأثیر غریز، اجبار اجتماعی، یا واکنش‌های خودکار انجام دهد، چنین فعلی واجد ارزش اخلاقی از منظر حکمت صدرایی نخواهد بود؛ چرا که ارزش اخلاقی، وابسته به حضور اراده آزاد فاعل است. ملاصدرا بر این

نکته تأکید دارد که انسانی که صرفاً از روی جبر، تقلید یا اضطراب رفتار می‌کند، در حقیقت فاعل اخلاقی محسوب نمی‌شود؛ زیرا اخلاق صدق و ارزش خود را زمانی می‌یابد که انسان مختارانه، کنش خود را برمی‌گزیند. او انتخاب آزاد و مسؤولیت‌پذیری را جوهر انسانیت و شرط تحقق سیر کمالی نفس می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۲۵؛ ج. ۳، ص. ۵۵). در نتیجه، اصالت اختیار و نقش فعالانه اراده، تمایز بنیادین میان رفتار اخلاقی و کنش‌های غریزی یا جبری در نظام صدرایی به شمار می‌آید.

### ۳.۱.۱. آگاهی

در نظام اخلاقی حکمت صدرایی، شرط تحقق و ارزش فعل اخلاقی، صرفاً به نیت الهی و اختیار محدود نمی‌شود، بلکه آگاهی عمیق فاعل جایگاهی بنیادین دارد. ملاصدرا معتقد است که آگاهی اخلاقی متکی بر «علم حضوری» است؛ یعنی فاعل هنگام انجام فعل باید نوعی شهود و حضور درونی نسبت به ماهیت، پیامد و جواز عقلانی و شرعی عمل خود داشته باشد. این آگاهی اگر صرفاً سطحی یا تقلیدی باشد، رفتار از ارزش اخلاقی تهی است گر چه ظاهر آن مطلوب باشد. بنابراین، تمایز فعل اخلاقی از رفتار عادی در حکمت صدرایی در عمق معرفت شهودی و حضور قلبی فاعل نهفته است؛ عدم آگاهی، زمینه‌ساز انحراف نفس و نقصان سلوک معنوی می‌شود؛ لذا آگاهی شرط جوهری مسؤولیت و ارزش واقعی فعل اخلاقی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص. ۲۵؛ ج. ۳، ص. ۵۰-۶۰؛ ابن سینا، ۱۹۵۷، ج. ۲، ص. ۱۲۰-۱۳۰).

با توجه به مطالب فوق در منظومه حکمت صدرایی، اخلاق ماهیتی عمیقاً توحیدی دارد؛ زیرا غایت نهایی آن، وصول انسان به مرتبه اتحاد عقل، عاقل و معقول و دستیابی به شهود حضوری حقیقت مطلق است؛ مرتبه‌ای که در آن پیوند وجودی با ذات الهی تحقق می‌یابد. در این چارچوب، فعل اخلاقی تنها زمانی واجد ارزش است که سه مؤلفه بنیادین نیت، آگاهی و اختیار را در خود جای دهد و این عناصر در مسیر همان هدف غایی به کار گرفته شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۹، ص. ۱۸).

از ثمرات اخلاق توحیدی در حکمت صدرایی آن است که هویت نفس انسانی را در جهت تعالی

دگرگون ساخته و آن را به فضایل والایی چون حکمت، شجاعت و عفت می‌آراید. تحقق این فضایل، در گرو تعادل قوای سه‌گانه عقلانی، غضبیه و شهوانیه است تا از افراط و تفریط مصون مانند. حاصل این تعادل، عدالت به‌عنوان عالی‌ترین و جامع‌ترین فضیلت اخلاقی است که در سایه سلطه عقل و هدایت شریعت الهی پدید می‌آید و نفس را به مرتبه «عقل مستفاد» می‌رساند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۲۰-۲۵؛ جلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۰-۱۳۰).

## ۲. ضمانت اخلاقی

### ۱.۲. تعریف ضمانت اخلاقی

واژه «ضمانت» در زبان فارسی به معانی متعددی چون «بر عهده گرفتن»، «تعهد کردن» یا «کفالت داشتن» اشاره دارد (عمید، ۱۳۶۳؛ معین، ۱۳۷۹؛ دهخدا، ۱۳۷۷). در عربی نیز این واژه از ریشه «ضَمِنَ» گرفته شده و به معنای کفالت، حفاظت یا مراقبت به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق). همچنین، معنای قرار دادن چیزی در داخل شیء دیگر برای این واژه آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق). این مفهوم نقش اساسی در نظام‌های اخلاقی و حقوقی داشته و بر مفهوم تعهد و مسئولیت‌پذیری استوار است.

در تعریف ضمانت اخلاقی باید گفت که ضمانت اخلاقی به معنای عوامل و ساز و کارهای درونی است که فرد را به رعایت اصول اخلاقی وادار می‌سازد و معمولاً از وجدان، باورهای درونی، و ارزش‌های انسانی نشأت می‌گیرد. این نوع ضمانت برخلاف قوانین حقوقی، فاقد الزامات بیرونی (مانند مجازات‌های قانونی) است و مبتنی بر نیت، آگاهی، و اختیار فرد در انجام افعال اخلاقی است؛ از جمله ویژگی‌های ضمانت اخلاقی در مقایسه با ضمانت حقوقی اینست که ضمانت اخلاقی بیشتر به عوامل درونی مانند وجدان و هدف‌گیری قرب الهی وابسته است و به مدح و ذم اجتماعی ختم می‌شود، در حالی که ضمانت حقوقی با ابزارهای بیرونی مانند مجازات قانونی اعمال می‌شود. برخلاف ضمانت حقوقی که به تنظیم روابط اجتماعی می‌پردازد، ضمانت اخلاقی تمرکز اصلی خود را بر تزکیه نفس و رشد انسان قرار می‌دهد.

## ۲.۲. تفاوت ضمانت اخلاقی با ضمانت حقوقی

الف) هدف: هدف از ضمانت اخلاقی، تزکیه نفس و دستیابی به سعادت مادی و معنوی از طریق قرب الهی است، در حالی که هدف از ضمانت حقوقی، تأمین مصالح و منافع دنیوی افراد جامعه و دفاع از جان، مال و آزادی آنها است. به بیان دیگر، اخلاق به کمال انسان نظر دارد، در حالی که حقوق به تنظیم روابط اجتماعی و حفظ نظم عمومی می‌پردازد.

ب) نیت: در ضمانت اخلاقی، نیت فاعل در انجام عمل بسیار مهم است و ارزش اخلاقی عمل به قصد و انگیزه الهی بستگی دارد. در مقابل، در ضمانت حقوقی، مطابقت عمل با قوانین حقوقی کافی است و نیت فاعل تأثیری در ارزش حقوقی عمل ندارد؛ یعنی صرف رعایت قانون ملاک است، نه انگیزه شخص از انجام آن.

ج) ضمانت اجرا: ضمانت حقوقی دارای ضمانت‌های اجرایی بیرونی و مشخص است (مانند مجازات‌های قانونی و عقاب دنیوی). در حالی که ضمانت اخلاقی فاقد ضمانت اجرایی بیرونی است و تنها به مدح و ذم عقل و وجدان اخلاقی محدود می‌شود و از انسانیت دور می‌شود تا آنجا که هویتی غیرانسانی پیدا می‌کند و تجسم اعمالش با توجه به آن خوی حیوانی تحقق می‌یابد.

د) دامنه شمول: ضمانت حقوقی عمدتاً به رفتارهای اجتماعی انسان محدود می‌شود. در حالی که ضمانت اخلاقی، علاوه بر رفتارهای اجتماعی، رفتارهای فردی و حتی صفات و ملکات درونی انسان را نیز در برمی‌گیرد. به این ترتیب، دامنه اخلاق گسترده‌تر از حقوق است.

ه) ثبات و کلیت: اصول اصلی اخلاق (مانند حسن عدالت و قبح ظلم) کلی، ثابت و جاودانه هستند. در حالی که قوانین حقوقی به تبع مصالح و مفاسد دنیوی و در راستای تأمین اهداف موردنظر،

دچار تغییر و تحول می‌شوند (حسینی، ۱۳۸۱)

## ۳.۲. مرجع قضاوت اخلاقی:

در نظام فلسفی ملاصدرا، مرجع قضاوت اخلاقی بر سه رکن اساسی یعنی عقل، نقل و شهود استوار

است، که هم‌افزایی این سه، چارچوبی منسجم برای سنجش و ارزیابی افعال انسانی فراهم می‌آورد. عقل در نگاه صدرایی، نه صرفاً قوه استدلال‌گر تجربی یا عقل منفصل، بلکه «عقل متصل و مستفاد» است که با اتصال به عقل فعال، توانایی درک حقایق کلی و تشخیص حسن و قبح ذاتی افعال را پیدا می‌کند. ملاصدرا تصریح می‌کند که این عقل در مرتبه کمال خود می‌تواند با نور وحی و الهام قدسی همسو و هماهنگ گردد و از این رو، داوری اخلاقی برآمده از آن، هم اتقان برهانی و هم اصالت ولایی دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج. ۳، ص. ۵۵۵۰).

در کنار عقل، نقل یا همان منبع و حیانی و متون دینی، جایگاهی بنیادین دارد؛ زیرا از منظر حکمت متعالیه، عقل سلیم و وحی صادق تضادی ندارند، بلکه مکمل هم‌اند. نقل، معیار ثابت و مصون از خطاست که خطوط کلی ارزش‌های اخلاقی را مشخص می‌کند و بدین ترتیب، قضاوت اخلاقی در فلسفه صدرایی تنها با اتکای صرف به عقل بشری - که ممکن است تحت تأثیر هواها و اغراض قرار گیرد - کامل نمی‌شود، بلکه باید در پرتو هدایت و حیانی و آموزه‌های انبیا صورت پذیرد (همان، ج. ۹، ص. ۱۴۰-۱۴۵).

رکن سوم، شهود یا معرفت حضوری است که ملاصدرا آن را عالی‌ترین مرتبه شناخت می‌داند. این مرتبه حاصل تهذیب نفس، تزکیه قوای سه‌گانه (عقل، غضب و شهوت) و پیمودن مسیر سلوک عرفانی است. در این سیر، آدمی از محدودیت ادراکات حسی و خیالی عبور کرده و به مشاهده بی‌واسطه حقایق می‌رسد. در چنین حالتی، قضاوت اخلاقی بر اساس «اتحاد عاقل و معقول» انجام می‌گیرد، یعنی شخص حقیقت خیر و شر را نه به صورت مفاهیم ذهنی، بلکه به نحو وجودی و حضوری درک می‌کند (همان، ج. ۳، ص. ۵۵-۶۰).

ویژگی مهم این نظام آن است که این سه منبع، به صورت سلسله‌مراتبی و در تعامل با یکدیگر عمل می‌کنند: عقل، اصول و مبانی داوری را می‌سنجد؛ نقل، چارچوب الهی و غایت‌مند را ارائه می‌دهد؛ و شهود، تصدیق و تحقق باطنی آن‌ها را تضمین می‌کند. چنین ترکیبی، داوری اخلاقی را از سطح

قراردادهای اجتماعی و عرفی فراتر برده و آن را به حوزه تعالی روح و قرب الهی وارد می‌سازد. در اخلاق توحیدی ملاصدرا، ترک رفتار اخلاقی نه فقط نقض یک وظیفه اجتماعی، بلکه دوری از ساحت انسانیت و مانع حرکت جوهری نفس به سوی کمال مطلق است. ضمانت این رویکرد، دارای بعد درونی و الهی است؛ یعنی پیامد طبیعی کنش غیراخلاقی، سقوط وجودی شخص از مرتبه انسانی به مراتب پست‌تر است. این سقوط همراه با فقدان آرامش و طمأنینه حقیقی است و به پیدایش هویتی غیرانسانی منجر می‌شود، به گونه‌ای که تجسم اعمال، با خوی حیوانی و محروم از نور عقل و ایمان تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج. ۹، ص. ۱۴۵-۱۵۰).

در نتیجه، ملاصدرا مرجع قضاوت اخلاقی را نه در عقل تجربی محدود، و نه در تقلید صرف از شریعت، بلکه در هم‌نشینی عقل اتصال‌یافته به حقیقت، نقلِ مصون از خطا، و شهود برآمده از سلوک می‌جوید. به باور او، تنها در این صورت است که دآوری اخلاقی، از خطا مصون، و از سطح الزام بیرونی به سطح التزام وجودی ارتقا می‌یابد. به این ترتیب، مسئولیت اخلاقی نیز نه یک تعهد تحمیلی، بلکه پاسخی وجودشناختی به دعوت حق و پیمودن صراط مستقیم کمال خواهد بود.

### ۳. اخلاق و تحول وجودی انسان از منظر آیت الله جوادی آملی

از منظر آیت‌الله جوادی آملی حیات انسان، حتی پیش از مرگ طبیعی، تحت جریان دائمی «حرکت جوهری» قرار دارد و این حرکت، خواه آگاهانه و خواه ناخودآگاه، او را به یکی از سه سرانجام می‌رساند. مسیر نخست، نابودی کامل و زوال محض است؛ حالتی که در آن، موجود انسانی هیچ سرمایه معنوی و حقیقت مجردی در بافت نفس خویش نهادینه نکرده و بنابراین با فرسایش قوای مادی، اصل هستی‌اش خاموش می‌شود. این سرنوشت، که در آیه (الرحمن: ۲۶)<sup>۱</sup> به آن اشاره شده، همان حکم حاکم بر سایر موجودات مادی محض است؛ با این تفاوت که انسان، علی‌رغم داشتن استعداد اتصال به مجردات و بقا، اگر این استعداد را مهمل گذارد، خود را در حد همان جمادات و

۱. «کل من علیها فان»

نباتات محدود کرده است. جوادی آملی در این باره تأکید می‌کند که فنا در این معنا، پایان یک «وجود مصرفی» است که در طول حیات مادی، هیچ پیوندی با عالم باقی برقرار نکرده است. مسیر دوم، سقوط تدریجی به حسیض وجود است؛ یعنی انسان نه تنها به مقام کمال نمی‌رسد، بلکه با گرایش‌های باطل، عادات فاسد و سوءاستفاده از اختیار خویش، چنان کیفیتی به جوهر نفس می‌بخشد که رفته‌رفته از مرتبه انسانی فاصله گرفته و به ساحت‌هایی پست‌تر از حیوانی سقوط می‌کند. آیه (نساء: ۱۴۵)<sup>۱</sup> مصداق همین سیر نزولی مستمر است؛ نزولی که در منطق جوادی آملی صرفاً به معنای تعلق به عذابی بیرونی نیست، بلکه بیانگر شکل‌گیری ماهیتی دوزخی در باطن وجود است. این ماهیت در عالم طبیعت به واسطه حجاب بدن پوشیده می‌ماند، اما با مرگ پرده‌ها کنار می‌رود و حقیقت سقوط‌یافته با همه اوصاف منفی‌اش عیان می‌شود. از منظر فلسفی، این دگرگونی ماهوی نتیجه قهری حرکت جوهری برخلاف مسیر فطرت و اهداف الهی است؛ هرچه انسان بیشتر در این مسیر پیش رود، نسبت وجودی‌اش با خیر و حقیقت کمتر می‌شود تا جایی که هویت او به کلی بر مدار شرّ و ظلمت شکل می‌گیرد.

در مقابل این دو سرانجام، راه سوم همان تکامل تدریجی به سوی حق تعالی است که بر پایه صدق نیت، اشراق عقلانی و انتخاب آزادانه بنا شده است. قرآن کریم در آیه (انفال: ۴)<sup>۲</sup> سیمای رهروان این مسیر را ترسیم می‌کند: کسانی که ایمان راسخ‌شان را با عمل پیگیر و مجاهدت صادقانه همراه ساخته‌اند. در تحلیل جوادی آملی، کمال وجودی در این سیر تنها با افزایش محفوظات یا اجرای ظاهری فرامین حاصل نمی‌شود، بلکه با تصفیه و تزکیه قوای نفسانی، تعادل عقل و شهوت و غضب، و در نهایت با شهود و حضور قلبی تحقق می‌یابد. تفاوت بنیادین این مسیر با دو مسیر دیگر در آن است که اینجا، جاودانگی و سعادت نه امری قراردادی و تحمیلی از بیرون، بلکه عین همان حقیقت

۱. «إن المنافقين فی الدرك الأسفل من النار»

۲. «إنما المؤمنون الذین آمنوا بالله ورسوله ثم لم یرتابوا وجاهدوا بأموالهم و أنفُسهم فی سبیل الله أولئک هم الصادقون لهم درجات عند ربهم و مغفرة و رزق کریم»

وجودی است که در طول حیات دنیوی ساخته شده است. به عبارت دیگر، بهشت، تجسم عینی ملکات و اوصاف برین است که در وجود رهرو شکل گرفته و با مرگ به عرصه ظهور می‌رسد؛ همان‌گونه که حضيض و نابودی نیز صورت‌گرفته‌ی نفس در مسیرهای منفی است. آیت‌الله جوادی آملی بر اساس پیوند وثیق آموزه‌های قرآنی و اصول حکمت متعالیه، نتیجه می‌گیرد که سرنوشت نهایی هر انسان دقیقاً تابع جهت حرکت وجودی اوست و این جهت با معرفت، نیت و عمل درهم‌تیده مشخص می‌شود. بنابراین، اخلاق در این دستگاه فکری نه به‌عنوان مجموعه‌ای از هنجارهای اجتماعی، بلکه به مثابه علم و فن «صورت‌گری جاودانه» نفس ارزیابی می‌شود؛ صورتی که یا بر محور بقاء و صعود شکل می‌گیرد، یا به سقوط و فنا منتهی می‌شود، و تمام این فرجام‌ها، به شهادت آیات و برهان فلسفی، محصول مستقیم و طبیعی خود انسان‌اند.

در چارچوب حکمت صدرایی و به تبع آن در هندسه فکری آیت‌الله جوادی آملی، انسان محصول حرکت جوهری نفس و گذار تدریجی به سوی کمال تام تلقی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۳). آیت‌الله جوادی با بهره‌گیری از اصل بنیادی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» در نظام صدرایی، که پایه‌گذار فهم دگرگون‌شونده هویت انسانی است، جایگاه فعل اخلاقی را نیز به سطحی تکوینی و وجودی ارتقا داده است؛ ابتدا حالات نفسانی، بر اثر تکرار افعال آگاهانه و مختارانه، به ملکات پایدار تبدیل می‌شوند و در نهایت این ملکات، صورت و ساختار اصلی نفس را رقم می‌زنند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۶). برخلاف رویکردهای رفتاری یا صرفاً روان‌شناسانه، تأکید حکمت صدرایی بر این است که تحول نفس، صرف انباشته‌شدن عادات نیست، بلکه دگرگونی جوهری در ساحت وجودی و حقیقت انسان محقق می‌شود؛ به گونه‌ای که هر انسان، در پرتو افعال اخلاقی، هویت واقعی خود را می‌سازد و صورت نهایی خویش را می‌یابد.

در این تأویل صدرایی که آیت‌الله جوادی آملی با شرح مبسوط از آن دفاع می‌کند، ارزش فعل اخلاقی تابع چهار رکن نیت، آگاهی، اختیار و پیوند با غایت انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۴۳-۲۴۴).

۲۴۵). فعل هنگامی اخلاقی و مؤثر در صورت بندی نفس است که نیت اصلی «قرب الهی» باشد؛ یعنی حتی نیکوترین افعال، بدون نیت توحیدی، از ارزش متعالی بهره‌مند نمی‌شوند. افزون بر نیت، آگاهی حقیقی فاعل مبدأ تحقق ارزش اخلاقی است: فعل اخلاقی باید با علم حضوری، یعنی شهود باطنی به ماهیت و پیامد عمل، قرین باشد؛ زیرا افعال سطحی، تقلیدی یا جبری، فاقد ارزش اخلاقی و قدرت صورت‌بخشی وجودی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج. ۳، ص. ۵۵؛ همان، ج. ۹، ص. ۱۴۰-۱۵۰). ملاک سوم، اختیار و اراده آزاد است؛ آیت‌الله جوادی برخلاف هر جبرگرایی، مسئولیت اخلاقی و تحول نفس را «مشروط به انتخاب مختارانه» می‌داند و هر رفتاری که از سر عادت یا فشار بیرونی باشد، خارج از قلمرو اخلاق متعالی خواهد بود.

بدین‌سان، نتیجه سلوک اخلاقی در حکمت صدرایی بنا بر نظر آیت‌الله جوادی آملی، تنها اصلاح رفتار یا جامعه نیست، بلکه «تحول باطنی» و تکوین هویت حقیقی نفس است؛ هر فعل اخلاقی، وقتی با انگیزه الهی، آگاهی و اراده آزاد تحقق یابد، به تدریج ساخت ملکوتی نفس را می‌سازد و این تکوین، پیدایش صورت نهایی انسان را در مراتب عالی وجود رقم می‌زند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۴۵). قاعده تجسم اعمال، بدین معناست که افعال انسان هرگز از هستی او منفک نیستند؛ بلکه واقعیت آن افعال، صورت باطنی و اخروی نفس را شکل می‌دهد. به تعبیر جوادی آملی: «انسان با کارهای خویش حقیقت خود را می‌سازد و همین حقیقت، معاد او خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۴۴). معاد در اندیشه ایشان صرفاً بازگشت جسم مادی نیست، بلکه عینیت‌یافتن هویتی است که با افعال اخلاقی و ملکات نفسانی، در دنیا پدید آمده است؛ این همان معنا و سنخ «تجسم اعمال» است که آیت‌الله جوادی در راستای با آرا صدر المتالهین به آن معتقد است. (همان، ص. ۲۴۴-۲۴۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج. ۹، ص. ۱۴۰-۱۵۰).

در قرآن کریم، برخی آیات حقیقت انسان را بسته به سلوک اخلاقی‌اش، نه فقط مشابه، بلکه در همان مرتبه وجودی حیوان یا فرشته یا حتی پایین‌تر توصیف می‌کنند. برای نمونه، خداوند در سوره اعراف می‌فرماید: «و مسلماً بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده ایم زیرا آنان را دل‌هایی

است که به وسیله آن معارف الهی را در نمی‌یابند، و چشمانی است که توسط آن حقایق و نشانه‌های حق را نمی‌بینند، و گوش‌هایی است که به وسیله آن سخن خدا و پیامبران را نمی‌شنوند، آنان مانند چهارپایانند بلکه گمراه‌ترند؛ اینانند که بی‌خبر و غافل از معارف و آیات خدایند.» (اعراف: ۱۷۹).<sup>۱</sup>

همچنین در سوره فرقان آمده است:

«آیا گمان می‌کنی بیشتر آنان سخن حق را می‌شنوند، یا در حقایق می‌اندیشند؟ آنان جز مانند چهارپایان نیستند بلکه آنان گمراه‌ترند!» (فرقان: ۴۴)<sup>۲</sup>

و در سوره مدثر آمده:

«گویی گورخرانی وحشی و رمیده‌اند» (مدثر: ۵۰)<sup>۳</sup>

که تصریح دارد گروهی، حقیقتاً به مرز و هویت حیوانی - چنان‌که وحوش رمیده - تنزل می‌کنند. آیت‌الله جوادی آملی با نقد تأویل یا مجاز شمردن این آیات، تأکید می‌کند که این توصیفات، بیانگر حقیقت تکوینی انسان‌هایی است که بر اثر غفلت و بی‌اخلاقی، گوهر انسانی خود را از دست داده‌اند: «این که قرآن برخی را بهیمه می‌خواند، فقط در حد تشبیه، یا کنایه نیست؛ بلکه نشان‌دهنده آن است که انسان در اثر استمرار افعال، می‌تواند حقیقتاً صورت حیوانی بیابد و انسانیت ذاتی خویش را از کف دهد» (جوادی آملی، ۱۳۹۱ الف: ص ۳۲۴-۳۲۵؛ ۱۳۹۲ ب: ج ۳۱، ص ۳۳۹).

ایشان با استناد به مبانی حکمت صدرایی، به‌ویژه حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس، تصریح می‌کند:

«نفس آدمی هر فعلی را انجام دهد، رفته‌رفته به همان ملکات تبدیل شده و حقیقتاً صورت نفسانی جدید پیدا می‌کند؛ اگر نفس در مسیر فضیلت، عدالت و علم باشد، به فرشته تبدیل می‌شود و اگر به

۱. «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ...» (اعراف: ۱۷۹).

۲. «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴).

۳. «كَانَهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ» (مدثر: ۵۰).

سیر حیوانیت و شهوت و غضب تن دهد، در قیامت نیز با همان هویت باطنی، جسمانیت حیوانی می‌یابد» (همان، ص. ۳۲۷-۳۲۸).

ایشان همین معنا را در شرح روایت نبوی نیز برجسته می‌کند:

«در روز قیامت گروهی از انسان‌ها به شکل حیوانات محشور می‌شوند؛ نه به معنای تناسخ، بلکه بیانگر هویت‌یابی تدریجی و حرکت جوهری نفس است که می‌تواند در دنیا صورت انسانی، اما در باطن و قیامت صورت حیوان داشته باشد» (همان).

در نتیجه، از نگاه ایشان و حکمت صدرایی، این آیات بر واقعیت تبدیل ماهوی نفس انسانی تأکید دارند؛ یعنی افعال اخلاقی یا رذایل، حقیقت انسان را از مرتبه انسانی به حیوانی - یا بالعکس - سوق می‌دهند و نباید آن را به سادگی حمل بر مجاز و تشبیه نمود در نهایت، محور دیدگاه جوادی آملی آن است که هویت انسان، محصولی تدریجی و تکوینی است که از دل افعال و ملکات اخلاقی مکرر به دست می‌آید؛ ارزش اخلاقی هر فعل نیز نه با داوری قانونی یا عرفی، بلکه با میزان مشارکت آن در تکوین این هویت سنجیده می‌شود. بنابراین، اخلاق در این دستگاه، عنوانی تربیتی یا توصیه‌ای ندارد، بلکه فرایندی هستی‌شناختی است که انسان را به فعلیت تمام وجودی و قرب الهی می‌رساند.

#### ۴. ضمانت اخلاقی بر مبنای تجسم اعمال

در دستگاه حکمت صدرایی، ضمانت اخلاقی صرفاً یک الزام قراردادی یا ضمانت‌شناسی شبیه ضمانت حقوق نیست، بلکه اساساً یک «مسئولیت هستی‌شناختی و وجودی» است که حقیقت نفس و هویت انسان را در بستر افعال آزادانه و ملکات نفسانی، مشروط بر نیت، آگاهی و اختیار رقم می‌زند. آیت‌الله جوادی آملی صراحتاً بیان می‌کنند: «انسان از منظر حکمت صدرایی، امانت‌دار و حافظ گوهر نفس خویش است. حقیقت انسانیت را باید در ملکات و صور نفسانی جستجو کرد و اگر کسی از مقام تعادل و فطرت دور شود، تغییر ماهوی یافته، نه فقط حقیقت انسانی را از کف می‌دهد، بلکه به اقتضای «تجسم اعمال»، سیر وجودی او در نشئه دیگر نیز مطابق همان ملکات و افعال مجسم

می‌گردد... این است معنای مسئولیت و ضمانت واقعی اخلاقی در منطق صدرایی» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۶، ص. ۴۳۲؛ نفس و انسان در قرآن، ص. ۲۱۶). ایشان تأکید دارند که ضمانت اخلاقی یک «پایش تکوینی و دائمی نفس» است و تصریح می‌کنند: «شخص در نظام صدرایی، پیش از آنکه قانون یا جامعه او را مؤاخذه کند، نفس خود را محکوم یا ستایش می‌نماید. اخلاق، مراقبت و نظارتی درونی و تکوینی است و هر فعلی با آگاهی، اختیار و نیت خالص انجام گیرد، صورتی نفسانی و فرجامی ملکوتی می‌یابد؛ اگر عقل و شرع مغفول واقع شود، تدریجاً هویت انسانی خاموش و صفات حیوانی یا شیطانی جایگزین می‌گردد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۶، ص. ۴۳۲). به تعبیر ایشان، ضمانت اخلاقی، همان «ادراک وجدانی و الهام فطری» است که آدمی را در هر مقام و منزلت، نه از ترس قانون، که به حکم عقل و شرع با انگیزه الهی به رعایت فضیلت و ترک رذیلت وامی‌دارد. ثمره ضمانت اخلاقی را آیت‌الله جوادی آملی، «حفظ و ارتقای هویت انسان در سیر کمالی عالم دنیا و آخرت» می‌داند، مشروط بر آنکه «بیان اخلاقی» از جانب عقل و شرع محقق و ارزش فعل از منظر شارع و عقل تهذیب شده اثبات گردد: «تا زمانی که عقل سلیم و شریعت الهی، فعلی را به عنوان ارزش اخلاقی تصدیق نکرده باشند، هیچ ضمانت اخلاقی برای آن متصور نیست؛ اما آنجا که بیان اخلاقی برای فرد حجت شد و او با نیت و هدف الهی و با علم و اختیار عمل کرد، اگر خلاف کند، به حکم همین ضمانت، مسئولیت اخلاقی محقق گردیده و فعل بر جان او اثر می‌گذارد که این اثر، نه تنها دنیوی، بلکه ابدی و هویتی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۶، ص. ۴۳۵-۴۳۶).

در تبیین اصل «تجسم اعمال» و ثمره نهایی ضمانت اخلاقی، جوادی آملی با اتکا به آیات شریفه قرآن نظیر (آل عمران: ۱۰۶)<sup>۱</sup> و آیات (اعراف: ۱۷۹؛ فرقان: ۴۴)<sup>۲</sup>، تأکید دارند: «سیر جوهری نفس، یا صعودی

۱. «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ» (آل عمران: ۱۰۶)

۲. «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ...» (اعراف: ۱۷۹).

۳. «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴)

است اگر با افعال الهی و ملکات فاضله تقویت گردد یا نزولی است اگر تسلیم شهوات و رذایل شود. صورت باطنی انسان و هویت اخروی اش تجسم و تمثیل همین افعال و ملکات است. به همین جهت خداوند فرمود: «در قیامت مردمی اند که چهره انسانی ندارند بلکه به چهره حیوانات محشور می شوند...» و این معنای دقیق مسؤولیت و ضمانت اخلاقی است که نه فقط دنیای فرد را بلکه فرجام و حقیقت ابدی او را رقم می زند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۶، ص. ۴۳۰-۴۳۶). نهایتاً، آیت الله جوادی آملی در جمع بندی جایگاه ضمانت اخلاقی صدرایی می نویسد: «اصالت و غایت اخلاق در فلسفه صدرایی مبتنی بر این است که آدمی فقط از رهگذر تربیت ملکات و اعمال اختیاری به کمال انسانی می رسد و اگر راه عقل و شرع را رها کند، در باطن متحول شده، به چهره حیوانی یا شیطانی درمی آید. آیت الله جوادی آملی در تحلیل پیوند اخلاق و هستی شناسی نفس، اصل «تجسم اعمال» را رکن بنیادین ضمانت اجرایی پایدار برای التزام اخلاقی می داند و در تسنیم تصریح می کند: «سیر جوهری نفس یا صعودی است اگر با افعال الهی و ملکات فاضله تقویت شود، یا نزولی است اگر تسلیم شهوات و رذایل گردد؛ صورت باطنی انسان و هویت اخروی او، تجسم و تمثیل همین افعال و ملکات است. از این رو، خداوند فرمود: در قیامت مردمی هستند که چهره انسانی ندارند، بلکه به چهره حیوانات محشور می شوند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۶، ص. ۴۳۰-۴۳۱). بنابر این مبنا، ضمانت اخلاق نه صرف تهدید حقوقی یا تحمیل بیرونی، بلکه ضرورتی تکوینی است که بر قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» و قانون علت و معلول در ساحت نفس استوار است؛ هر فعل اختیاری، خواه نیک و خواه بد، صورتی مثالی و قائم به نفس پیدا کرده و به سان نقش در گوهر جان، پیکره باطنی انسان را می سازد. این پیکره باطنی، در حرکت جوهری پیوسته، تا عرصه قیامت امتداد یافته و در آنجا به طور عینی و بی پرده ظهور می کند. بر این اساس، ثواب و عقاب، اموری قراردادی یا مجازی نیستند، بلکه همان هویت متحقق و باطنی شخص اند؛ پاداش یعنی رویارویی با خویشتن نورانی، و عذاب یعنی مواجهه با خویشتن ظلمانی. جوادی آملی با تکیه بر این اصل، ضمانت اجرایی اخلاق را به «امر

درونی و غیرقابل فرار) ارتقا می‌دهد که از هر مکانیسم تنبیهی بیرونی مؤثرتر است؛ زیرا انسان را به آگاهی شهودی از خویشتن می‌رساند و او را متوجه می‌سازد که هر اندیشه، نیت و کنش اگر زیر پرده غفلت یا در خلوت انجام شود بدنش را برای ابدیت شکل می‌دهد. در این دستگاه فکری، قانون تجسم اعمال با تحریک حس مسئولیت فطری و آگاهانه، مهم‌ترین بازدارنده از سقوط اخلاقی و قوی‌ترین انگیزاننده به صعود معنوی است، چراکه انسان درمی‌یابد «محکمه واپسین» بیش از آنکه دادگاهی بیرونی باشد، صحنه انکشاف حقیقت وجودی خویش است (همان، ص. ۴۳۵).

تجسم اعمال، به‌مثابه ضمانتی درونی و تکوینی، ریشه در سنت الهی دارد که در آیه (آل عمران/ ۳۰)<sup>۱</sup> نه یک تصویر شاعرانه، بلکه گزارشی هستی‌شناختی از سرنوشت افعال است. این ضمانت، به‌طور اجتناب‌ناپذیر به ثمرهای می‌رسد که همان «مسئولیت اخلاقی» است؛ مسئولیتی که آیت الله جوادی آملی می‌فرماید: «چون حقیقت هر کس همان صورت نفسانی و برزخی اوست که از اعمال خودش ساخته شده، هیچ‌کس جز خود او مالک و مسئول آن نیست، و این مسئولیت نه قابل انتقال است و نه قابل اسقاط، مگر آنکه با حرکت جوهری جدید، حقیقت خویش را دگرگون کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۶، ص. ۴۳۵-۴۳۶). در افق حکمت متعالیه، این سخن بر قاعده «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» استوار است؛ یعنی هر فعل اختیاری، نخست در ساحت مادی تحقق می‌یابد، اما با بقای روحانی و پیوستن به حقیقت نفس، همزاد جاودانه آن می‌شود. بدین‌سان، ضمانت اخلاقی حاصل از تجسم اعمال، موجب آگاهی دائمی انسان نسبت به «مصنوع وجودی» خویش است؛ کسی که می‌داند کردار او یا به‌سان ننگینی از نور بر پیشانی ابدی‌اش خواهد درخشید یا به صورت زنگاری ظلمانی بر جانش خواهد نشست که جز با توبه حقیقی و انقلابی وجودی محو نمی‌شود. این آگاهی حضوری همان «بازدارنده پیشینی» است؛ مانعی که پیش از لغزش، نیروی میل به آن را می‌کاهد و پس از آن،

۱. «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيَحَدَّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ»

وجدان درونی را به جبران و تطهیر فرامی‌خواند. در این دستگاه، مسئولیت اخلاقی نه صرفاً التزامی حقوقی یا اجتماعی، بلکه «پاسخ‌گویی به حقیقت متحقق خود» است؛ حقیقتی که در محضر حق تعالی هرگز از میان نمی‌رود، نه مشمول فراموشی است و نه گذر زمان، و همواره به‌عنوان شاهد و حجت، انسان را یا به صعود به مراتب قرب می‌کشاند یا به حضيض بُعد فرو می‌برد.

### نتیجه‌گیری

در منظومه حکمت صدرایی و تفسیر آیت‌الله جوادی آملی، اخلاق صرفاً مجموعه‌ای از هنجارهای قراردادی یا آداب اجتماعی نیست، بلکه نسجی از ملکات پایدار نفس است که محور آن «قرب به حق» و انطباق با غایات وجودی انسان است. از این منظر، رفتار اخلاقی آن است که با جهات چهارگانه بنیادین، یعنی نیت الهی، آگاهی حضوری به فعل و آثار آن، اختیار تام در گزینش و همسویی با کمال نهایی انسان، تحقق یابد و این چهار ضابطه به مهر عقل مهذب و شریعت الهی تأیید شده باشد. عمل فاقد این ارکان، حتی اگر ظاهری پسندیده داشته باشد، در قلمرو اخلاق صدرایی قرار نمی‌گیرد.

با چنین نگاهی، فعل اخلاقی تنها یک «رفتار گذرا» نیست که اثرش در لحظه پایان یابد، بلکه رخدادی است که مستقیماً به «هویت وجودی» انسان سنجاق می‌شود، به‌گونه‌ای که هر مرتبه اخلاقی، بخشی از حقیقت نفس را می‌سازد و در مسیر کمال یا انحطاط او دخیل می‌شود. از اینجا پیوند فلسفی با اصل تجسم اعمال شکل می‌گیرد؛ زیرا اگر وجود انسان، بنا به قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، دائماً در حال فعلیت‌یافتن از رهگذر همین افعال و ملکات است، آنگاه نتیجه این فرایند نه یک پاداش قراردادی، بلکه عینیت‌یافتن حقیقت اعمال در متن وجود و مشاهده آن در نشئه آخرت خواهد بود.

بر این اساس، اصل تجسم اعمال نقشی دو سویه دارد: نخست، انسان آگاه به حضور تکوینی افعال در قیامت، انگیزه‌ای قوی برای زیستن اخلاقی پیدا می‌کند؛ چراکه می‌داند هر خلق و فعل، همزاد

وجودی او را می‌سازد و در نشئه دیگر به صورت عینی و بی‌پرده روبه‌رویش می‌ایستد. دوم، سیر بر مدار اخلاق، خود موجب شکل‌گیری تجسمی نورانی‌تر و متعالی‌تر می‌شود؛ زیرا هر فعل صالح و هر نیت طاهر، به تعبیر جوادی آملی، «نقشی از بهشت را بر جان می‌زند و آن را تا ابدیت نگاه می‌دارد» (تسنیم، ج. ۶، ص. ۴۳۵). این چرخه فضیلت، که در پیوند علی-معلولی میان فعل و هویت نفس استوار است، هم ضمانت پیشینی برای رعایت اخلاق فراهم می‌کند، هم پاداش تکوینی آن را بهترین تصویر اخروی از خویشتن قرار می‌دهد. بدین ترتیب، در این نظام، اخلاق ابزاری بیرونی برای کنترل رفتار نیست، بلکه راهی برای صیانت و تکامل هستی خود است؛ و ضمانت آن، نه ترس از مجازات اجتماعی، بلکه این حقیقت است که «کل نفس بما کسبت رهینة» (مدثر/۳۸) و ساخته‌های وجودی‌اش را، یا به صورت باغی از نور یا صحنه‌ای از دوزخ، تا ابد با خویش خواهد داشت.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۵۷). الاشارات و التنبیها (ج. ۲، تحقیق سلیمان دنیا). قاهره: دارالمعارف.
۳. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۹۴۶). فصوص الحکم (تصحیح ابوالعلاء عقیفی). قاهره: دارالکتب المصریه.
۴. ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق (ترجمه ابوالقاسم امامی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۶. ارسطو. (۱۳۷۱). اخلاق نیکوماخوس (ترجمه و مقدمه محمدحسن لطفی). تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. انصاری، مرتضی بن محمدامین، زارعی سبزواری، عباسعلی، و مؤسسه ذوی القربی للنشر. (۱۴۳۷ق). فرائد الأصول (۲ ج.). قم: ذوی القربی.
۸. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۳). شرح و نقد آثار ملاصدرا. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۲ الف)، بصیرت در قرآن، قم: اسرار.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، تفسیر تسنیم، جلد ۲۸ و ۳۲، قم: اسرار.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ الف)، مبانی اخلاقی قرآن کریم، چاپ چهارم، قم: اسرار.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: اسرار.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، مباحث هستی‌شناسی در قرآن، قم: اسرار.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسرار.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، تفسیر اجمالی و تطبیقی نهج البلاغه، قم: اسرار.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، تفسیر موضوعی و تفسیر حقیقی قرآن کریم، قم: اسرار.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، انسان‌شناسی قرآنی، قم: اسرار.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، روش تفسیر قرآن کریم، قم: اسرار.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی معاد، قم: اسرار.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسرار.

۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، معاد در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن مجید، جلد ۱۰، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: اسرار.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲ الف)، مبانی اخلاقی قرآن، قم: اسرار.
۲۳. جندی، محمد بن احمد. (۱۳۶۳). شرح الاشارات. تهران: انتشارات حکمت.
۲۴. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه (ج. ۵). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۱۹ق). تعلیقات علی الاسفار. قم: انتشارات شفا.
۲۶. حسینی طهرانی، محمدحسین، و مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام. (۱۴۲۷ق). معاد شناسی (طهرانی). مشهد: نور ملکوت قرآن.
۲۷. حسینی، سید اکبر. (بدون سال). مقاله اخلاق و حقوق. فصلنامه رواق اندیشه، (۱۴).
۲۸. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
۲۹. رازی، محمد بن عمر (فخر رازی). (۱۹۹۰). المباحث المشرقیه فی علم الإلهیات و الطبیعیات (ج. ۱). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۶۲). مفردات الفاظ القرآن. تهران: انتشارات دانش.
۳۱. زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۰۹ق). تاج العروس. کویت: دارالهدا.
۳۲. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی (تصحیح نجفقلی حبیبی). تهران: دانشگاه تهران.
۳۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. عمید، حسن. (۱۳۶۳). فرهنگ عمید. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۵. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۰۶ق). احیاء علوم الدین (ج. ۳). بیروت: دارالمعرفه.
۳۶. فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۸۲). تحصیل السعادة (تصحیح جعفر آل یاسین). بیروت: دارالکتب العربی.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (تحقیق مهدی مخزومی). بیروت: دارالهدا.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، و شریفی، احمدحسین. (۱۳۸۲). فلسفه اخلاق. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر؛ شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۳۹. معین، محمد. (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی معین. تهران: انتشارات امیرکبیر.

۴۰. ملاصدرا (صدرالمتألهین شیرازی). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات حکمت.
۴۱. ملاصدرا (صدرالمتألهین شیرازی). (۱۳۶۷). المبدأ و المعاد. قم: انتشارات حکمت.
۴۲. ملاصدرا (صدرالمتألهین شیرازی). (۱۳۷۵). الشواهد الربوبیه (برگردان: جواد مصلح). تهران: سروش.
۴۳. ملاصدرا (صدرالمتألهین شیرازی). (۱۳۸۴). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ خواجه‌جوی، محمد؛ کلینی، محمد بن یعقوب؛ و نوری، علی بن جمشید. (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی (ج ۱-۴). تهران - ایران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۵. نصر، سید حسین. (۱۳۸۶). سنت عقلانی اسلامی در تفکر ملاصدرا. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

## بررسی علل اخلاقی نزول عذاب در امت‌های پیشین از منظر قرآن کریم با تأکید بر دیدگاه علامه جوادی آملی

مجید ابوالقاسم زاده\* | کبری هواسی\*\*

### چکیده

«نزول عذاب» یکی از سنت‌های خداوند است که نمونه‌های آن در برخی امت‌های گذشته که به تقابل با جریان هدایت انبیاء پرداخته‌اند، جاری شده است. عذاب‌ها به اقتضای شرایط، گونه‌های مختلفی داشته‌اند اما فرجام بد، شاخصه مشترک همه آنها محسوب می‌شود. از آنجا که این سنت همچنان می‌تواند جاری باشد، پرداختن به علل نزول عذاب در امت‌های پیشین ضروری خواهد بود. در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد اخلاقی به بررسی علت‌های نزول عذاب بر امت‌های گذشته با تأکید بر دیدگاه علامه جوادی پرداخته شده که شامل علل بینشی، علل گرایشی و علل کنشی می‌شود. نتایج این پژوهش مبتنی بر آیات و معارف قرآنی، علل اخلاقی نزول عذاب در حوزه بینشی مانند تصور خدایی داشتن و جهل به مقام نبوت را در برمی‌گیرد. در عرصه گرایشی مواردی همچون گرایش به پیشینیان و دنیاگرایی، انجام گناه و توبه نکردن، تعصب و لجاجت را می‌توان نام برد و در نهایت بازده شاخصه کنشی همانند شرک و کفر ورزیدن، تعجیل در عذاب، استکبار، تمایل و گرایش به گناه، زمینه‌های نزول عذاب را در امت‌های پیشین فراهم آورده است.

### کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، علل اخلاقی نزول عذاب، امت‌های پیشین، علل بینشی نزول عذاب، علل گرایشی نزول عذاب، علل کنشی نزول عذاب، جوادی آملی.

\* استادیار گرایش اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم، ایران. (m.abolqasemzade@yahoo.com)  
\*\* دانشجوی دکتری مدرسی اخلاق اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول) (havasi.ghane@gmail.com)  
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲)

## مقدمه

دور شدن از تعالیم قرآن کریم، نتیجه بی‌توجهی و عدم تعقل در این کتاب‌نامه زندگی است. سرانجام توجه نکردن به انذار رسولان الهی و تکذیب آنان، گرفتار شدن در منجلاب گرفتاری‌ها، مصائب و عذاب دنیوی که در نهایت منجر به عذاب اخروی و دور شدن از رحمت واسعه الهی است. این امر را می‌توان در علل اخلاقی نزول عذاب نیز جو یا شد.

قرآن کریم به برخی از عذاب‌هایی که بر امت‌های پیشین نازل شده اشاره می‌کند. به عنوان نمونه: در مورد قوم عاد؛ که به امکانات مادی و ثروت می‌نازیدند آنان را به وسیله باد عذاب کرد. (قمر/۱۸-۱۹)؛ قوم ثمود<sup>۱</sup> به واسطه زلزله از بین رفتند. (فصلت/۱۳) درباره قوم نوح<sup>۲</sup> که با وجود انذار پیامبرشان باز هم به نافرمانی پرداختند و غرق شدند. (اعراف/۶۴) قوم لوط<sup>۳</sup> با سنگسار از میان رفتند. (هود/۸۲) فرعون و پیروانش که آیات الهی را انکار کردند و سرانجام همگی غرق شدند. (زخرف/۵۵). فرجام بد، شاخصه مشترک همه این اقوام محسوب می‌شود. همین امر سبب پرداختن به علل نزول عذاب در امت‌های پیشین را ضروری می‌نماید. در نتیجه اهدافی که رویکرد اخلاقی در نزول عذاب، دنبال می‌کند، از جمله: دستیابی به برخی ارزشهای دنیوی که نتیجه برخی از فضائل و رفتار اخلاقی است و نیز پرهیز از برخی از زیان‌های ناشی از پاره‌ای از رذایل نفسانی است. در ساحت‌های بینشی، گرایش و کنشی به ارزیابی رفتارهایی که انسان با اختیار خود انجام می‌دهد، می‌پردازد. استاد جوادی آملی بیان می‌داند: معرفت و آگاهی و بینش فطری و نیز گرایش‌های عملی انسان تحمیلی نیست، بلکه در نهاد او تعبیه شده است، فراگیر و همگانی است. همچنین بینش و گرایش انسان از ارزش حقیقی برخوردار است، چون متوجه هستی محض و کمال مطلق است. و از این رهگذر، تفاوت بین انسان و سایر جانداران باز شناخته می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج. ۱۲، ص. ۲۶-۲۷).

علل اخلاقی بینشی و گرایشی، زمینه را برای علل کنشی هموار می‌سازد، و گفته شده رابطه‌ای

دوسویه میان این دو نظام وجودی انسان است. (علیزاده، ۱۳۹۶، ص. ۸۱)

در باب کیفیت عذاب الهی، عذاب استیصال و تهدید و انذار امت‌های پیشین، پژوهش‌هایی به صورت عام صورت گرفته است، برای نمونه: پایان نامه ارشد علی درویشی «عوامل استحقاقی نزول عذاب الهی از دیدگاه قرآن و سنت» که در آن به عوامل نزول عذاب الهی و راههای پیشگیری از نزول الهی پرداخته شده است. پایان نامه ارشد فاطمه خوشنما: «ابزارهای عذاب از منظر قرآن کریم» در دو بعد ابزارهای دنیوی و اخروی مورد بررسی قرار گرفته است. پایان نامه ارشد سعید میری: «عذاب‌های دنیوی الهی و انسان معاصر» که در آن به انواع عذاب‌های الهی، نشانه‌ها و ویژگی‌های عذاب‌های دنیوی پرداخته است. پایان نامه ارشد محترم موقوفه ای: «بررسی شاخصه‌های وجوب نزول عذاب بر امم در قرآن و تطبیق آن با بلایا و مصائب عصر حاضر» در این اثر ویژگی‌ها و شاخصه‌های عذاب امم را با بلاها و مصائب عصر حاضر مورد تطبیق قرار داده است. اما با رویکرد اخلاقی و در خصوص سه ساحت بینشی، گرایشی و کنشی، اولین بار در این اثر مورد بحث قرار می‌گیرد.

پرسش اساسی این است که علل اخلاقی نزول عذاب براساس چه بوده است؟ به عبارتی علل اخلاقی در چه ساحت‌ها و با چه شاخصه‌هایی موجب نزول عذاب شده است؟ پاسخ این پرسش در گرو تبیین و تحلیل سه دسته از علل متناسب به ساحت سه‌گانه وجودی انسان است؛ یعنی علل اخلاقی بینشی نزول عذاب، علل اخلاقی گرایشی نزول عذاب و علل اخلاقی کنشی نزول عذاب.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. ساحت‌های بینشی، گرایشی و کنشی انسان

در اینجا لازم است به اصطلاح «بینش»، «گرایش»، «کنش»، در کلیت خود و حوزه‌های کاربردی‌شان بپردازیم.

#### ۱-۱-۱. ساحت‌های بینشی

شناخت و بینش که این خود دارای مراحل است. این مراحل را گاه به ترتیب: دانش، درک، کاربرد، تجزیه و تحلیل، ترکیب و ارزش‌یابی می‌دانند. مرحله دانش مرتبه‌ای از شناخت و بینش است که در

آن، آموخته‌ها حفظ می‌شوند و قابل یادآوری هستند. مرحله درک مرتبه ای است که در آن توانایی فهم مطلب، توضیح مطلب، پیشبینی ثمرات و نتایج آموخته‌ها ممکن می‌گردد. در مرحله کاربرد یادگیرنده توانایی استفاده از آموخته‌ها را در موقعیت‌های جدید پیدا کند. در مرحله تجزیه و تحلیل آموخته‌ها قابل تقسیم به اجزای تشکیل دهنده خود هستند. در مرحله ترکیب یادگیرنده می‌تواند با به کارگیری قدرت خلاقیت خود اجزای آموخته‌ها را در ساختی جدید به هم بیامیزد.

#### ۱-۱-۲. ساحت‌های گرایشی

مقصود از گرایش در ساحت‌های گرایشی، معنایی وسیع‌تر از غرائز، عواطف، انفعالات و احساسات، است و شامل همه انواع گرایش هاست، اعم از آنها که میان انسان و حیوانات مشترک‌اند، و گرایش‌هایی که مخصوص انسان‌اند، و نیز اعم از گرایش‌های مثبت و منفی. تمایلات غریزی، محبت، عشق، کینه، خشم، غضب، ترس، امید، یأس، اضطراب، شادی، غم، این امور مربوط به ساحت‌های گرایشی هستند.

#### ۱-۱-۳. ساحت‌های کنشی

با توجه به اینکه جنبه‌های رفتاری از جنبه‌های روانی - حرکتی عام‌تر هستند، مقصود از رفتار، همه اعمالی است که با اختیار از انسان سر می‌زند، اعم از آن که این رفتارها درونی و به اصطلاح، جوانحی باشند، یا بیرونی و یا با به کارگیری اعضا و جوارح و به اصطلاح، جوارحی. (مصباح، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۱-۳۳۰)

#### ۱-۲. علل بینشی، گرایشی و کنشی

علت به آنچه که وجودش متوقف بر وجود شیء دیگر است، معلول گویند و به آنچه که معلول را ایجاد می‌کند و یا معلول در وجودش به آن توقف دارد، علت گویند.

از جمله تقسیم بندی علت، تقسیم آن به علت حقیقی و علت اعدادی است و علت حقیقی نیز به

علت تامه و علت ناقصه تقسیم می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۲۶۷)

مراد ما از علل (جمع علت) در این بحث هم شامل علت اعدادی است و هم علت ناقصه. به این

معنا که امت‌های پیشین یا حقیقتاً در ایجاد عذاب نقشی نداشتند بلکه فقط زمینه‌های نزول عذاب را فراهم کردند و یا آنکه حقیقتاً در نزول عذاب مؤثر بودند اما به عنوان علت ناقصه؛ زیرا از جمله علل ناقصه دیگر که نزول علت را تام و ضروری می‌کند، اراده و فعل الهی است. پس افکار و افعال امت‌های پیشین نمی‌تواند علت تامه باشد.

مقصود از ساحت کنش، حوزه ای از ویژگی‌های انسان است که منشأ رفتار است. رفتارهای غیر اختیاری مانند کارهایی که سیستم دفاعی در برابر عوامل بیماری‌زا انجام می‌دهد، نیز در حوزه این ساحت قرار می‌گیرند، اما بسیاری از فعالیت‌های انسان از روی آگاهی و انتخاب او انجام می‌گیرند، تحقق یافتن رفتار اختیاری، اعم از آنکه رفتار، درونی و جوانحی باشد یا بیرونی و جوارحی، متوقف بر بینش و گرایش است.<sup>۱</sup> (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۱۷۱)

زیرا فعل اختیاری براساس خواست فاعل انجام می‌شود و بر گرایشی که به آن فعل و هدف از انجام دادن آن فعل دارد مبتنی است. (مصباح، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۲). از طرف دیگر، گرایش‌های انسان مسبوق به گزارش‌های علمی او است، انسان به چیزی گرایش دارد که آن را بفهمد، چه با علم حصولی و چه با علم حضوری. یعنی انسان ابتدا آن چیز را درک می‌کند و می‌فهمد، سپس به آن گرایش پیدا می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج. ۱۲، ص. ۳۸).

به این ترتیب می‌توان گفت میان علل اخلاقی ساحت‌های بینشی و گرایشی نیز نوعی ترتب منطقی وجود دارد. به دلیل تأثیری که بینش‌ها بر گرایش‌ها و هر دو بر کنش‌های اختیاری دارند، برای تسلط یافتن بر کارهای اختیاری، باید بر بینش‌ها و گرایش‌ها تسلط یافت. از این رو، کنترل راه‌های ورودی شناخت، مانند چشم و گوش و پرهیز از دنبال کردن خطورات ذهنی برای جلوگیری از آلوده شدن به اعمال ناشایست است.

از سوی دیگر رفتارها نیز بر بینش‌ها و گرایش‌های فرد تأثیر می‌گذارند و آنها را تقویت می‌کنند زیرا

۱- «مَا مِنْ حَرَكَةٍ إِلَّا وَ أَنْتَ مُحْتَاجٌ فِيهَا إِلَى مَعْرِفَةٍ؛ هیچ فعلیتی نیست مگر آنکه تو در آن نیازمند شناخت هستی»

با انجام دادن کار و تکرار آن به تدریج هم شناخت و بینش فاعل از فعل خود و پیامدهایش بیشتر می‌شود و هم به انجام دادن آن عادت می‌نماید و گرایش بیشتری به آن پیدا می‌کند. به این ترتیب کنش نیز می‌تواند خود پیش نیاز بینش و گرایش در مرتبه‌ای دیگر باشد.

از سوی دیگر گرایش‌ها نیز بر بینش‌ها و ادراک‌های ما تأثیر می‌گذارند این تأثیر هم می‌تواند در حوزه ادراک‌های حسی و خیالی باشد هم در حوزه ادراک‌های عقلی.

به این ترتیب امیال و انگیزه‌های ما در این که به چه چیزهایی بیشتر توجه کنیم و آنها را احساس کنیم مؤثرند. به همین دلیل برای اطمینان از حصول بینش و فهم درست، باید امیال و گرایش‌ها را کنترل کرد و از طغیان غرایز و هواهای نفسانی جلوگیری نمود. همچنین تحصیل بینش و آگاهی که در واقع رفتاری اختیاری است مبتنی بر گرایش به آن است. (مصباح، ۱۳۹۱، ص. ۳۶۹-۳۳۱).

منظور از علل بینشی در این نوشتار، بینش مادی و نگاه غیر الهی است. منظور از علل گرایشی و کنشی، گرایش‌ها و کنش‌های منفی است.

### ۱-۳. بینش اخلاقی، گرایش اخلاقی، کنش اخلاقی

اخلاق جمع «خُلُق» یا «خُلُق» به معنای طبیعت و سرشت است، در مقابل واژه «خَلْق» برای صورت و اوصاف ظاهری به کار می‌رود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ص ۲۹۷، راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۷-۲۹۶) «طریحی می‌نویسد: «خُلُق» یک صنعت روحی است که با وجود آن آدمی کارهای مقتضای آن را به آسانی و بدون آنکه بر خود فشار بیاورد انجام می‌دهد. (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۵، ص. ۱۵۷) اخلاق در اصطلاح عبارت است از: «صفات نفسانی و اخلاق نیکو به ملکاتی گفته می‌شود که منشأ صدور اعمالی گردد که از نظر شرع و عقل شایسته و پسندیده باشد. اخلاق سوء نیز عبارت از: یک سلسله ملکاتی که اعمال زشت و افعال ناپسند از آن سرچشمه بگیرد.» (طوسی، ۱۳۹۱، ۱۰۱)

ابن مسکویه می‌گوید: «اخلاق بر همه افعالی که از نفس صادر می‌شود، خواه پسندیده و خواه ناپسند، اطلاق می‌گردد.» (مسکویه، بی تا، ۱۱) مراد ما از اخلاق در این نگارش، اعم از صفات نفسانی

و افعال اختیاری است. صفات را نیز اعم از حال (صفت غیر راسخ و غیر پایدار) و ملکه (صفت راسخ و پایدار) است و همچنین اعم از اینکه منشأ اعمال زشت و ناپسند شود یا اعمال خوب و پسندیده. با توجه به اینکه سه اصطلاح «بینش»، «گرایش»، «کنش»، در حوزه‌های دانشی متعددی کاربرد دارند، لازم است به کاربرد این مفاهیم در اخلاق بپردازیم. مفاهیم (بینش اخلاقی، گرایش اخلاقی، کنش اخلاقی) تعاریف کلاسیک و ثابتی در یک کتاب خاص ندارند، بلکه مفاهیمی هستند که در طول تاریخ فلسفه اخلاق و روانشناسی اخلاق، توسط فلاسفه و متفکران مختلف بسط و توسعه یافته‌اند. تعاریف ذیل، ترکیبی از فهم و خلاصه‌ای از دیدگاه‌های مطرح در این حوزه‌هاست. ریشه‌های مفهوم «بینش» را می‌توان در افکار فیلسوفانی چون سقراط (که دانش را فضیلت می‌دانست) و ارسطو که بر اهمیت «عقل عملی» تأکید داشت یافت. مفهوم «گرایش» نزدیکی زیادی به فضیلت در فلسفه اخلاق فضیلت‌گرا دارد که مهم‌ترین نماینده آن ارسطو است. همچنین بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق کانت برای درک مفهوم نیت، وظیفه و اراده خیر. مفهوم «کنش» در هسته اصلی اخلاق وظیفه‌گرا، به ویژه فلسفه ایمانوئل کانت، قرار دارد. کانت بر اهمیت «نیت» و «اراده خیر» در انجام یک عمل اخلاقی تأکید می‌کرد.

### ۱-۳-۱. بینش اخلاقی

بینش اخلاقی به معنای توانایی درک و شناخت عمیق و شهودی مسائل اخلاقی، تمایز خیر از شر، صواب از ناصواب و تشخیص ارزش‌های اخلاقی در موقعیت‌های مختلف است. این بینش فراتر از صرف دانستن قواعد اخلاقی است و شامل درکی درونی از چرایی و چگونگی اعمال این قواعد می‌شود.

این بینش شامل جنبه‌های شناختی (درک اصول)، عاطفی (همدلی و حس اخلاقی) و تجربی (برگرفته از تجارب گذشته) است همچنین به فرد کمک می‌کند تا پیچیدگی‌های موقعیت‌های اخلاقی را ببیند و ابعاد مختلف آن را درک کند. این بینش صرفاً تقلید از دیگران یا پذیرش کورکورانه قواعد

نیست، بلکه یک درک اصیل و مستقل است.

### ۲-۳-۱. گرایش اخلاقی

گرایش اخلاقی به معنای تمایل، رغبت و آمادگی درونی فرد برای انجام اعمال اخلاقی و پرهیز از اعمال غیراخلاقی است. این گرایش، یک حالت پایدار در شخصیت فرد است که او را به سمت ارزش‌های اخلاقی سوق می‌دهد. گرایش اخلاقی شامل مجموعه‌ای از صفات شخصیتی نظیر صداقت، انصاف، شفقت، مسئولیت‌پذیری، و نوع‌دوستی است که در طول زمان در فرد شکل گرفته‌اند. این گرایش نه تنها به اعمال فردی، بلکه به نگرش‌ها و انگیزه‌های درونی او نیز مربوط می‌شود. یک تمایل ریشه‌دار است که حتی در مواجهه با وسوسه‌ها یا سختی‌ها نیز فرد را به سمت اخلاق راهنمایی می‌کند. همچنین، این گرایش با عادت صرف فرق دارد؛ عادت ممکن است بدون آگاهی اخلاقی عمیق شکل گیرد، در حالی که گرایش اخلاقی از بینش و فهم اخلاقی نشأت می‌گیرد.

### ۳-۳-۱. کنش اخلاقی

کنش اخلاقی به معنای بروز خارجی و عملی بینش و گرایش اخلاقی فرد در قالب رفتارها و تصمیمات مشخص است. این کنش‌ها مستقیماً از اراده آزاد و آگاهانه فرد نشأت گرفته و با هدف تحقق ارزش‌های اخلاقی انجام می‌شوند. کنش اخلاقی می‌تواند شامل طیف وسیعی از رفتارها باشد، از تصمیم‌گیری‌های بزرگ و سرنوشت‌ساز تا اعمال کوچک روزمره که با نیت اخلاقی انجام می‌شوند. کنش اخلاقی با هر نوع عملی که «نتیجه خوبی» دارد، متفاوت است. کنش اخلاقی نیازمند آگاهی، نیت خیر، و آزادی عمل است.

با توجه مطالب پیش گفته، مراد از علل نزول عذاب، علت ناقصه و علت معده است. مردم با بینش‌ها و گرایش‌ها و کارهایشان علت ناقصه‌اند و زمینه را برای نزول عذاب فراهم می‌کنند تا خداوند به عنوان علت حقیقی، عذاب را نازل کند. فراهم شدن همه علل برای نزول عذاب اعم از اراده الهی و رفتار مردم و... علت را برای نزول عذاب، تامه و تخلف ناپذیر می‌کند.

#### ۴-۱. عذاب

**عذاب:** عقوبت، شکنجه، معانی مختلفی برای آن گفته شده است. (فیومی، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۳۹۸)؛ معادل فارسی آن «آزار، رنج و درد» (عمید، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۱۴۳۰) راغب آن «الْعَذَابُ: هو الإيْجَاع الشَّدِيدُ»؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۵۴) را ایجاع شدید می‌نامد. در اصطلاح قرآنی، عذاب به معنای هرگونه سختی، رنج، بلا، و کیفری است که به خاطر اعمال بد و نافرمانی خداوند بر انسان وارد می‌شود و برخی اصل آن به معنی منع می‌دانند و عذاب را از آن جهت عذاب گویند که از راحتی و آسایش منع می‌کند و آنرا از بین می‌برد. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۳۰۹، بستانی، ۱۳۷۵، ۶۰۳) و نیز خداوند از عذاب به عنوان «کرب» هم یاد کرده است. در جریان قوم نوح علیه السلام می‌فرماید: «او و خانواده‌اش را از اندوه بزرگ نجات دادیم» (انبیاء/ ۷۶) «کرب» به معنای شدت حزن نفس به سبب ترس است. (کرب عظیم) همان طوفان است. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۵۸، ص. ۶۸۲)

عذاب در قرآن به دو دسته کلی تقسیم می‌شود:

۱. **عذاب دنیوی:** این نوع عذاب در همین دنیا بر افراد یا امت‌ها نازل می‌شود و شامل بلاهای طبیعی، قحطی، بیماری‌ها، جنگ‌ها، و هلاکت اقوام گناهکار می‌شود. برخی عبارتند از:

طوفان نوح (هود/ ۴۳)	باد شدید و شن برای قوم عاد: (احقاف/ ۲۴)	زلزله و صاعقه قوم ثمود: (اعراف/ ۷۸)
سنگباران برای قوم لوط: (هود/ ۸۲)	غرق شدن فرعون و لشکریانش: (یونس/ ۹۰)	

۲. **عذاب اخروی:** این نوع عذاب در آخرت و پس از مرگ بر گناهکاران و کافران نازل می‌شود و شامل انواع مجازات‌های جهنم است که بسیار شدیدتر و دائمی‌تر از عذاب دنیوی است. برخی عبارتند از:

آتش جهنم: (نساء/ ۵۶)	آب جوشان و چرک: (محمد/ ۱۵)
خوراک زقوم: (صافات/ ۶۷-۶۲)	غلی و زنجیر: (الحاقه/ ۳۲-۳۰)
خواری و ذلت: (قلم/ ۴۲)	

عذاب در برخی آیات مطلق است («...إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ...») (آل عمران/۴) مفهوم «عذاب» عذاب‌های دنیوی را نیز در بر می‌گیرد و با آیاتی که کافران را تنها به عذاب اخروی تهدید می‌کند، هرگز منافات ندارد، زیرا دو دلیل مثبت که هیچ یک دیگری را نفی نمی‌کنند، با هم تعارض ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۳، ص. ۷۰).

مراد ما از عذاب در این تحقیق، اعم عذاب است: عذاب مادی و معنوی، جسمی، جانی و مالی می‌باشد. پیش از اینکه به اصل علل اخلاقی نزول عذاب بپردازیم، لازم است به تاثیر متقابل و سلسله مراتبی سه ساحت (بینش، گرایش و کنش) در نزول عذاب توجه کنیم: در حوزه ادراک، علم و شناخت دخیل است که به «بینش» و در اراده، میل، رغبت و انگیزش نقش دارد که به «گرایش» تعریف می‌شود، این دو موجب پیدایش کنش می‌شود. (جلالی، ۱۳۸۹، ۲) بینش نادرست، زمینه‌ساز گرایش منفی و این گرایش، موتور محرک کنش گناه آلود است. تکرار این کنش‌ها، هم گرایش را تثبیت و هم بینش را تقویت می‌کند و در نهایت، با اتمام حجت، منجر به عذاب می‌شود.

این سه ساحت، یک چرخه را تشکیل می‌دهند که می‌تواند به سمت سعادت یا شقاوت و در نهایت نزول عذاب هدایت شود:

بینش نادرست، ریشه اصلی انحراف است. باورهای غلط، در دل فرد تمایلات منفی مانند خودخواهی، دنیاطلبی، بی‌رحمی، یا انکار حق را ایجاد می‌کنند. در نتیجه تمایلات منفی، فرد را به سمت اعمال گناه آلود سوق می‌دهد. این چرخه معیوب، فرد و جامعه را در گناه و انحراف مستقر می‌کند. وقتی این روند ادامه یابد و با اندازهای الهی (پیامبران، آیات الهی) نیز اصلاح نشود، حجت بر آن‌ها تمام می‌شود. در این مرحله، خداوند بر اساس سنت خود، که مجازات کسانی است که با وجود بینش نادرست، گرایش منفی و کنش گناه آلود اصرار ورزیده‌اند، عذاب را نازل می‌کند. در واقع، بینش نادرست، زمینه‌ساز گرایش منفی و این گرایش، موتور محرک کنش گناه آلود است. تکرار این کنش‌ها، هم گرایش را تثبیت و هم بینش را تقویت می‌کند و در نهایت، با اتمام حجت،

منجر به عذاب می‌شود. این یک فرایند نزولی است که از درون (بیش و گرایش) آغاز شده و به بیرون (کنش) سرایت کرده و در نهایت، پاسخی از سوی عالم بالا دریافت می‌کند. اگر این وضعیت ادامه یابد و اصلاح نشود، عذاب الهی نازل خواهد شد.

عوامل اخلاقی که در آیات قرآن به آنها اشاره شده است مُعدّ و مقدمه‌ای برای علت تامه عذاب‌های الهی هستند. بر این اساس علت تامه و حقیقی نزول عذاب اراده الهی است که مبتنی بر بیش، گرایش و کنش مردمان عذاب شده بوده است.

## ۲. علل اخلاقی بینشی نزول عذاب

علم اخلاق عهده دار بیان فضایل و رذایل در جهت درست زیستن و نیل به سعادت و کمال است. فضایل و رذایل را بر طبق یک دسته بندی می‌توان متناسب با ساحات وجودی انسان دسته بندی کرد؛ یعنی فضایل و رذایل بینشی مانند: یقین به حق بودن فرستادگان الهی، جهل به مقام نبوت، فضایل و رذایل گرایشی مانند: گرایش به خدا، میل به شیطان، فضایل و رذایل کنشی مانند: اهل عبودیت، شرک و کفر به خدا.

بر این اساس ما به علل اخلاقی بینشی، گرایشی و کنشی نزول عذاب می‌پردازیم. عمده علل، علت بینشی است زیرا؛ شروع علل نزول عذاب، علل بینشی بوده است. افعال انسان از گرایش‌ها و گرایش‌ها از علم و بیش نشأت می‌گیرد. (هر چند کنش و گرایش نیز در علم تأثیر می‌گذارد و بیش انسان را تغییر می‌دهد یا بیش جدیدی ایجاد می‌کند).

اما به لحاظ تعداد و کمیت علل، بیشترین علل به علل کنشی و رفتاری اختصاص دارد. در ادامه به چند مورد از علل بینشی و مواردی از علل گرایشی و کنشی که اهمیت و تأثیر بیشتری در نزول عذاب داشته‌اند از منظر قرآن اشاره می‌کنیم:

### ۲-۱. تصور خدایی داشتن (ناشی از جهل و نیاز به وابستگی)

رابطه بین تصور نادرست از خدا (شرک، کفر، نادیده گرفتن دستورات) و نزول عذاب در قرآن، یک

رابطه عمیق، علی، و اخلاقی است. این عذاب‌ها نه تنها مجازات، بلکه هشدار و بخشی از سنت الهی برای حفظ نظام هستی و برقراری عدالت محسوب می‌شوند. آیه ۱۱ سوره رعد: خداوند حال هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه خودشان حال خود را تغییر دهند؛ ..» این آیه به وضوح رابطه بین عمل انسان (که شامل باور و تصور خدایی نیز می‌شود) و پیامدهای آن را بیان می‌کند. توحید يك جهان بینی است يك نگرش جامع به هستی و هستی‌شناسی عمیق است. اعتقاد به توحید از حد يك مفهوم ذهنی فراتر می‌رود و تمامی زندگی و سراسر هستی را تحت پوشش خود می‌گیرد به طوری که فرد موحد در بینش و رفتار و کنش، در اعتقاد و در عمل «توحیدی» می‌اندیشد و عمل می‌کند و سراسر زندگی او حضور توحید است. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج. ۱، ص. ۴۳). فرعون و قارون از کسانی بودند که از روی جهل و نادانی خود را صاحب علم و دانایی جلوه می‌دادند. «قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ...» (قصص/ ۷۸) «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ ...» (قصص/ ۴) جمله (علا في الارض) به برتری طلبی، استکبار و طغیان‌گری فرعون اشاره دارد، قارون نیز می‌گفت من دانشمند هستم، و علم اقتصادی دارم، هم اصل دانش را به خود استناد داد، هم قدرت بهره‌گیری از آن. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۶۲، ص. ۳۶۹-۶۳۲)

## ۲-۲. جهل به مقام نبوت

استفاده از لقب‌های درگکو، گمراه، سفیه، فرومایه و... که در میان قوم حضرت نوح و حضرت هود علیهم‌السلام و در جاهای دیگر با القابی شبیه به این، به کم‌انگاشتن مقام انبیاء و پایین آوردن مقام نبوت، نشان از بینش جهل‌گونه این اقوام است: «اشراف و سران کافر قومش گفتند: ما تو را جز بشری مانند خود نمی‌بینیم، و کسی را جز فرومایگان که نسنجیده و بدون اندیشه از تو پیروی کرده باشند مشاهده نمی‌کنیم» (هود / ۲۷) قوم نوح علیهم‌السلام از نظر معرفت‌شناسی گرفتار حس و تجربه بودند و چنین کسانی تا چیزی را نبینند یا نشنوند، باور نمی‌کنند و می‌پندارند هر موجودی باید دیدنی یا شنیدنی باشد. هر چیز نامحسوس را افسانه و خرافاتی بیش نمی‌دانستند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۳۸، ص. ۱۶۵) «اشراف و سران قوم عاد که کافر بودند گفتند: ما تو را در سبک مغزی و نادانی می‌بینیم» (اعراف/ ۶۶)

سنت الهی بر هدایت و اتمام حجت با مردم از راه فرستادن پیامبران علیهم‌السلام استوار است، از این رو نپذیرفتن سنت الهی و سرکشی در برابر آن، عذاب الهی را در پی دارد و پس از حتمی شدن عذاب، تنها انبیا و همراهانشان با رحمت ویژه الهی نجات می‌یابند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۳۹، ص. ۸۳) با توجه به آیه: «...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا» (اسرا/ ۱۵) پیامبران برای نجات انسان‌ها از گمراهی و عذاب آمده‌اند. جهل به مقام نبوت و رویگردانی از آن‌ها، به معنای از دست دادن تنها راه نجات است. جهل به مقام نبوت، معمولاً به معنای یک جهل فعال و خودخواسته است که با انکار، لجاجت، تکبر و تمرد همراه است. این انکار و تمرد نه تنها منجر به گمراهی و فساد در جامعه می‌شود، بلکه از بین بردن آخرین فرصت هدایت و نادیده گرفتن اتمام حجت الهی است.

### ۲-۳. عبادت شیطان

عبادت شیطان جنبه اعتقادی و بنیادی دارد. در اینجا فرد، شیطان (یا هر موجود طاغوتی) را به عنوان معبود خود پذیرفته و در قلب خود به او بندگی می‌کند. عبادت هر گونه اطاعت و پیروی بی قید و شرط از کسی یا چیزی است. پیروی از هوای نفس (شهوات و تمایلات سرکش) نیز در واقع نوعی عبادت شیطان است. از آیات قرآن کریم به دست می‌آید که نفوذ و تأثیر شیطان در آدمی از رهگذر هوای نفس است. شیطان از این راه رفتار فرد را تأیید می‌کند و یا تغییر می‌دهد. (شیروانی، ۱۳۷۹، ۱۱۵). همچنین هر نوع شرک (اعتقاد به شریک در الوهیت یا صفات یا افعال) و پرستش غیر خدا، در واقع پیروی از دعوت شیطان است و از این رو می‌توان آن را «عبادت شیطان» نامید. قرآن در جریان حضرت ابراهیم علیه‌السلام می‌فرماید: « پدرم! به یقین می‌ترسم که عذابی از سوی [خدای] رحمان به تو برسد، و در نتیجه همنشین شیطان شوی» (مریم/ ۴۵) آن حضرت با سخنان مهرانگیز، عمویش آزر را از عبادت و پیروی شیطان نهی می‌کند و بندگی شیطان را منشأ بت پرستی وی می‌داند، چون شیطان از دیرباز در برابر خدای رحمان عصانگری داشته است. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۵۳، ص. ۳۶۹).

عبادت شیطان اشاره به این حقیقت دارد که هرگونه انحراف از توحید و اطاعت از خدا، در واقع پیروی

از خواست و دعوت شیطان است که نتیجه آن هلاکت و عذاب خواهد بود. در حقیقت اگر بیش انسان نسبت به حقیقت هستی، هدف خلقت، و جایگاه خداوند اشتباه باشد، او از راه راست منحرف می‌شود. این گمراهی، علاوه بر عذاب‌های دنیوی، منجر به عذاب‌های اخروی نیز خواهد شد. در حقیقت، بیش اشتباه مانند نقشه‌ای غلط است که انسان را در هر مرحله از زندگی، به بیراهه می‌برد و به جای رسیدن به مقصد، او را در رنج و سرگردانی گرفتار می‌کند. تصحیح بینش، اولین گام برای رهایی از این عذاب‌ها و حرکت به سوی سعادت است.

### ۳. علل اخلاقی گرایش نزول عذاب

گفته شد اولین و اساسی‌ترین مرحله، شکل‌گیری «بینش» است. باورهای ما درباره خدا، آخرت، ارزش‌ها، و جهان هستی، مستقیماً بر نحوه گرایش قلب و احساسات ما تأثیر می‌گذارند. انکار معاد، عبادت شیطان، منجر به گرایش به دنیاگرایی افراطی و بی‌تفاوتی نسبت به پیامدهای اخروی می‌شود. در نتیجه لجاجت، توبه نکردن و اصرار بر گناهان رخ می‌دهد.

#### ۳-۱. تمایل و گرایش به پیشینیان

در ذیل به اقوامی اشاره می‌شود که با تقلید از آباء و اجداد خود، برنامه‌های فرستادگان الهی را مخالف با پیروی از پیشینیان خود می‌دانستند و به مبارزه با آنان می‌پرداختند. قوم عاد به پیامبرشان گفتند: آیا به سوی ما آمده‌ای که ما فقط خدا را پرستیم، و آنچه را پدرانمان می‌پرستیدند واگذاریم؟ (اعراف / ۷۰)؛ تعصب جاهلی قوم عاد و تقلید کورکورانه از سنت نیاکانشان مانع شد که به دعوت هود پاسخ مثبت دهند، در واقع این همان سنت جاهلانه‌ای است که امت هر پیامبری وقتی در برابر برهان عقلی و نقلی رسولان الهی در مانده می‌شدند، بدان تمسک می‌کردند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲۹، ص. ۳۱۳-۳۱۴) همچنین قوم صالح گفتند: «آیا ما را از پرستیدن آنچه پدرانمان می‌پرستیدند، باز می‌داری؟» (هود / ۶۲) آن قوم دلیل آوردند: بت پرستی، میراث فرهنگی و سنت مقبول و ریشه دار نیاکان ماست که بازداشتنی نیست، در حالی که دعوت تو به یگانه پرستی، ما را از آیین دیرینه پدرانمان باز می‌دارد.

(جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۳۹، ص. ۵۹) قوم حضرت ابراهیم علیه السلام گفتند:

«قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (شعراء / ۷۴) توده مشرکان در اثبات و نفی و تصدیق و تکذیب،

مقلد نیاکان خود بودند. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۶۱، ص. ۵۲۱)

و نیز فرعون و سران قومش دعوت حضرت موسی و هارون علیهم السلام را مخالف با شیوه اجداد خود می‌دانستند.<sup>۱</sup> انبیای الهی تعالیم الهی را برای هدایت و سعادت انسان‌ها آوردند؛ ولی مستکبران به انکار پرداختند و آنان را طالب سلطنت و حکومت می‌دانستند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۳۷، ص. ۲۲۲) جمود بر عقاید و اندیشه غلط پیشینیان، جنایت بر فطرت بشر، سلب مزیت عقلانی و تمسک به چیزی است که نزد خدا ارزش ندارد. (انصاریان، ۱۳۸۳، ۵۱۲)

عموم این اقوام با تقلید از آباء و اجداد خود، برنامه‌های فرستادگان الهی را مخالف با پیروی از پیشینیان خود می‌دانستند و به مبارزه با آن می‌پرداختند.

### ۲-۳. گرایش به زر و زیور (دنیاگرایی)

از آنجا که دنیاگرایی باعث می‌شود که فرد ارزش‌های مادی (پول، قدرت، شهرت، تجملات) را در اولویت اول زندگی خود قرار دهد. این ارزش‌ها جایگزین ارزش‌های اخلاقی (عدالت، صداقت، محبت، قناعت) و معنوی (ارتباط با خدا، خدمت به خلق) می‌شوند. وقتی ملاک زندگی پول و منفعت شود، فرد به راحتی اصول اخلاقی را زیر پا می‌گذارد، به دیگران ظلم می‌کند، دروغ می‌گوید و به حقوق دیگران تجاوز می‌کند.

گرایش به دنیا، وابستگی به طبیعت و دل‌بستگی به لذایذ و هراس از محرومیت‌های شهبوانی و مانند آن، مانع عزم عقل عملی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۷، ص. ۵۰۸) حضرت موسی علیه السلام وقتی دید فرعون هدایت نمی‌شود، از خداوند درخواست کرد که همه جاه و مالی که به او داده‌اید از او بگیر. <sup>۲</sup>: «زین»

۱. «قَالُوا أَحِثْنَا لِإِنْفُسِنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا...» (یونس / ۷۸)

۲. «وَ قَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأَهُ زِينَةً وَ أَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» (یونس / ۸۸)

به معنای آراستن است، و آن حالت و وضعی است که موجودی، آن را به خود می‌گیرد و باعث می‌شود که موجودی دیگر جذب به آن شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۰، ص. ۱۶۹)

چنانچه به قارون ثروتی داده شد، اما او تعدی کرد. (قصص/۷۶) فرعونیان و اموالشان و قارونیان و زینتشان انگیزه انحراف فکری توده مردم بودند، چاره‌ای جز این نبود که همزمان با رشد فرهنگی و ارتقای فکر مردم، این ابزارهای فریب و نیرنگ نیز از فرعونیان گرفته شوند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۳۷، ص. ۲۷۶)

وقتی دنیاگرایی در یک جامعه رواج پیدا کند، فساد اقتصادی، رشوه، اختلاس، ربا و رانت‌خواری امری عادی می‌شود. ارزش‌های اخلاقی و انسانی جای خود را به منافع مادی می‌دهند. این فساد اجتماعی منجر به فروپاشی اعتماد عمومی، افزایش بی‌عدالتی، و تشدید شکاف طبقاتی می‌شود.

به طور خلاصه، دنیاگرایی با تغییر اولویت‌ها، ایجاد حرص و حسرت، غفلت از خود و دیگران، و در نهایت با بی‌توجهی به ابعاد معنوی و اخروی وجود انسان، مسیری را هموار می‌کند که به صورت تدریجی یا ناگهانی، عذاب را در زندگی دنیوی و مجازات را در زندگی اخروی به ارمغان می‌آورد.

### ۳-۳. انجام گناه و توبه نکردن

امت‌های گذشته به دلیل گناهان و نافرمانی از دستورات الهی، دچار عذاب‌های سختی شده‌اند. این عذاب‌ها معمولاً پس از اتمام حجت بر آن امت و اندازهای پی در پی پیامبرانشان نازل می‌شد، زمانی که دیگر هیچ امیدی به بازگشت و توبه آنها نبود. در نتیجه عدم توبه و اصرار بر گناه، یکی از عوامل اصلی نزول عذاب در گذشته بوده و این یک سنت الهی است که در صورت عدم اصلاح، شامل حال هر قومی می‌شود. حضرت صالح علیه السلام به قومش گفت: «ای قوم من! چرا بر عذاب و هلاکت پیش از توبه و ایمان شتاب می‌کنید؟»<sup>۱</sup> چرا شتاب دارید که پیش از رفتن به طرف حسنه و ایمان و توحید و فضیلت، به راه سیئه و بت پرستی بروید، در حالی که راه عبادت و حسنه و فیض و فوز باز است. (جوادی

۱. «قَالَ يَا قَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ...» (نمل: ۴۶)

آملی، ۱۴۰۱، ج. ۶۲، ص. ۳۷۷) حضرت شعیب علیه السلام قومش را به توبه دعوت کرد.<sup>۱</sup> مغفرت خواهی از خدا شاهراه جبران لغزش‌ها و اشتباهات پیشین این اقوام هست که خدای رحمان برایشان گشوده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۳۹، ص. ۲۴۰) حضرت نوح علیه السلام به قومش گفتند: از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او همواره بسیار آمرزنده است.<sup>۲</sup>

حضرت صالح به قومش گفت: «از خدا آمرزش بخواهید، سپس به سوی او بازگردید زیرا پروردگارم [به بندگانش] نزدیک و اجابت کننده دعای آنان است». (هود/۶۱).

یادکرد استغفار و توبه از آن روست که زمین را اهل استغفار و توبه (تربیت و تهذیب) آباد می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۳۹، ص. ۴۴). حضرت شعیب علیه السلام به قومش گفت: «از پروردگارتان آمرزش بطلبید، سپس به سوی او بازگردید.» (هود/۹۰) انسان از اینکه شیطان دشمن آشکار اوست غفلت می‌کند، چرا که محدوده‌ی فعالیت شیطان، ادراکات انسان و وسیله و ابزار وی برای اثرگذاری، عواطف و احساسات می‌باشد. او اوهام دروغین و افکار باطل را در نفس انسان القا می‌نماید. (تحریری، ۱۳۸۸، ص. ۲۷۹)

#### ۳-۴. تعصب و لجابت

قوم حضرت هود علیه السلام لجابت ورزیدند.<sup>۳</sup> همچنین سران قوم فرعون<sup>۴</sup> خوی استکبار و تداوم تبهکاری آنان مقتضی پیمان شکنی بود و هر عهدشکنی، پیامدش عذاب جدید یا بازگشت و تجدید و تشدید عذاب پیشین است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۳۰، ص. ۱۰۵) همچنین قوم عاد از روی کبر و عناد آیات الهی را انکار کردند. «و تِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ...» (هود، ۵۹) جحد: بمعنی انکار کردن است، با اینکه قلباً یقین داشتند. (طیب، ۱۳۷۸، ج. ۷، ص. ۷۴) با اینکه بنی اسرائیل اطلاع داشتند، از صید کردن در روز

۱. «وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ» (هود/۹۰)

۲. «يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ...» (نوح/۴)؛ «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا» (نوح/۱۰)

۳. «قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ» (الشعراء/۱۳۶)

۴. «فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بِالْعُوءِ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ» (اعراف/۱۳۵)

شنبه نهی شده‌اند، باز از فرمان الهی تخطی کردند.<sup>۱</sup> تحقق معنای حقیقی کلمه، مسخ قلب و قالب متجاوزان روز سبت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۵، ص. ۱۲۱)

نتیجه اینکه تعصب و لجاجت مانع پذیرش حق می‌شود. و در نهایت فرد دچار هلاکت و نابودی می‌شود. چنانچه از امیرالمؤمنین علی: نقل شده: «ثمره اللجاج العطب» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۳۲۶) میوه لجاجت یعنی دشمنی کردن با مردم یا ایستادگی بر باطل هلاکت است یعنی هلاکت اخروی یا دنیوی یا هر دو. (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۳۲۳)

گرایش، نیروی محرکه اصلی برای کنش است. تمایلات قلبی قوی (چه مثبت و چه منفی) ما را به سمت انجام اعمال سوق می‌دهند. بنابراین تمایلات منفی، فرد را به سمت اعمال گناه آلود (مانند ظلم، فساد، تکذیب پیامبر، یا انواع گناهان کبیره) سوق می‌دهد.

#### ۴. علل اخلاقی کنشی نزول عذاب

منظور از علل کنشی نزول عذاب، همه اعمالی است که با اختیار از انسان سر می‌زند، اعم از آن که این رفتارها درونی (جوانحی) مانند: کفر، شرک و استکبار باشند، یا بیرونی و با به کارگیری اعضا و جوارح (جوارحی) مانند: مجادله، نسبت دروغ دادن به پیامبر، دسیسه چینی و گمراه کردن دیگران. در ذیل به برخی از رفتارهای این اقوام می‌پردازیم:

##### ۴-۱. شرک و کفر ورزیدن

اساساً همه‌ی پیامبران الهی دعوت خود را از مسأله توحید و مبارزه با شرک آغاز کردند. همچنین سیره همه منکران حق در همه ادیان عذاب شده، شرک و کفر بود. حضرت نوح علیه السلام به قومش فرمود: «أَنْ اِعْبُدُوا اللَّهَ وَ اتَّقَوْهُ وَأَطِيعُونَ» (نوح/ ۳)

همچنین حضرت هود علیه السلام دعوت به توحید کرد.<sup>۲</sup>

حضرت ابراهیم علیه السلام فرمود: آن گاه که به پدر [خوانده] اش گفت: «پدرم! چرا چیزی را که نمی‌شنود

۱. «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره: ۶۵)

۲. «وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ...» (اعراف/ ۶۵).

و نمی‌بیند و نمی‌تواند هیچ آسیب و گزند را از تو برطرف کند، می‌پرستی؟!» (مریم/۴۲) آن حضرت در بیان بطلان بت پرستی، ناتوانی بر شنیدن و دیدن آن‌ها، نیز بی‌نیاز نکردن بت‌ها از چیزی را، حد وسط استدلال خویش قرار داد. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۵۳، ص. ۳۵۴) قوم حضرت موسی علیه السلام درخواست کردند که آشکارا خدا را ببینند. (بقره/ ۵۵)

فرعون و سران قومش آیات الهی را کفر ورزیدند.<sup>۱</sup> پیام مشترک همه پیامبران الهی علیهم السلام دعوت توده مردم به توحید فطری و بندگی خدای واحد و نفی شرک است. مراد از (اعبدوا) عبادت در تمام شئون زندگی است؛ یعنی اعتقاد، اخلاق، رفتار و گفتار را شامل می‌شود، پس بندگی خدا در همه حالات انسان باید مشهود باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲۹، ص. ۲۸۸). در حقیقت بسیاری از گناهانی که منجر به عذاب شدند (مانند ظلم، فساد اقتصادی، انحرافات جنسی و...) در واقع ریشه در کفر و شرک داشتند. وقتی اعتقاد به خدا و آخرت ضعیف شود یا از بین برود، مانعی برای ارتکاب هر گناهی وجود ندارد. بنابراین، شرک و کفر نه تنها خودشان گناهان بزرگی هستند، بلکه دروازه‌ای به سوی گناهان دیگر و در نهایت، عامل اصلی نزول عذاب الهی به شمار می‌روند.

#### ۲-۴. تعجیل در عذاب

اقوام مختلفی که عذاب بر آنان نازل شد، از فرستادگان الهی درخواست عذاب کردند. قوم حضرت نوح علیه السلام به آن حضرت گفتند: «... فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (هود/ ۳۲)؛ همچنین قوم هود علیه السلام در خواست عذاب کردند.<sup>۲</sup> تو می‌خواهی به دروغ ما را از پرستش خدایانمان بازداری، پس اگر راست می‌گویی، وعده ات را عملی کن و عذابت را بیاور. از تعبیر (فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا) بر می‌آید که قوم عاد، در تهدید حضرت فهمیدند که مراد ایشان عذاب دنیایی است. (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج. ۷۳، ص. ۵۴-۵۲). قوم صالح علیه السلام از آن جناب درخواست عذاب کردند. (اعراف/ ۷۷)؛ همچنین قوم حضرت لوط علیه السلام در

۱. «مَّا بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَآئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا...» (اعراف/ ۱۰۳).

۲. «قَالُوا أَجِئْنَا لِنَتَأَذِّنَ عَنْ آلِهَتِنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (احقاف/ ۲۲).

خواست عذاب کردند.<sup>۱</sup> معاصی و منکرات دیگری مانند: عمل لواط و مقدمات آن در مجالس و محافل عمومی نیز مرتکب می‌شدند، (تاتون فی نادیکم المنکر) و با ادامه کار پلید و بی سابقه خود، نسل انسان را قطع کرده و تباهی را روی زمین گسترش می‌دادند، و در پاسخ پیامبرشان می‌گفتند: اگر در وعده ات صادق هستی، عذاب الهی را بیاور. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۶۳، ص. ۶۳۶-۶۲۹).

### ۳-۴. اسراف و تجاوز از حدود الهی

قوم هود علیه السلام از اقوامی بودند که از فرمان رسولان الهی سرپیچی نموده. («... وَ عَصَا رُسُلَهُ...») (هود/ ۵۹) و قوم صالح علیه السلام که از حدود الهی تجاوز کردند.<sup>۲</sup> («عقر») به همه قوم نسبت داده شده، در حالی که یک تن شتر را پی کرد، چون بقیه به آن راضی بودند. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۶۱، ص. ۶۲۴) همچنین لوط به قومش گفت: شما از روی میل شدیدی که به آن [کار بسیار زشت] دارید به سوی مردان می‌آیید، [نه فقط در این کار متجاوز از حدود انسانیت هستید] بلکه در امور دیگر هم گروهی متجاوز هستید...» (اعراف/ ۸۱) قوم لوط در این زمینه اسراف کرده و به تجاوز از حدود الهی خو گرفته بودند و ملکه شدن اسراف، سبب تداوم بر اسراف است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲۹، ص. ۳۹۰) بنی اسرائیل نیز از صید کردن در روز شنبه نهی شده بودند. (بقره/ ۶۵) همچنین قرآن کریم از علت‌های عذاب در امت‌ها را، سرپیچی از فرمان خدا و پیامبرانش بیان می‌دارد.<sup>۳</sup>

### ۴-۴. مجادله

منظور از «مجادله» در اصل به معنای اصرار در بحث و پافشاری کردن در يك مساله برای غالب شدن در رأی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۰، ص. ۴۸۶). «قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا...» (هود/ ۳۲) جدال انبیا جدال احسن است و پس از برهان و موعظه؛ اما مراد اسراف قوم، جدال و مراء باطل بود.

۱. «أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَ تَأْتُونَ فِي نَادِيكُمْ الْمُنْكَرَ ... قَالُوا إِنَّا بِعَذَابِ اللَّهِ ...» (عنکبوت/ ۲۹).

۲. «قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَ لَكُمْ شِرْبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ (۱۵۵) وَ لَا تَمْسُوهَا بِسَوْءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (شعراء/ ۱۵۶-۱۵۵).

۳. «وَ كَأَيُّنْ مِنْ قَوْمٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَ رُسُلِهِ فَحَاسِبْنَاهَا حِسَاباً شَدِيداً وَ عَذَابُنَا عَذَاباً نُكْرًا» (طلاق/ ۸).

(جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۳۸، ص. ۲۱۸) خداوند از قول حضرت هود علیه السلام می‌فرماید: «آیا درباره نام‌های [بی‌هویتی] که خود و پدران‌تان بت‌ها را به آن نامیده‌اید، و خدا هیچ دلیل و برهانی بر [حَقَّائِیت] آنان نازل نکرده با من مجادله و ستیزه می‌کنید؟» (اعراف / ۷۱) قوم عاد، به مخاصمه و مجادله با حضرت هود علیه السلام برخاستند و بر تقلید کورکورانه از نیاکان و پرستش خدایان گوناگون اصرار ورزیدند، آن حضرت به قومش فرمود شما نه برهان عقلی بر مدعای خود دارید و نه حجت نقلی که از جانب خدا نازل شده و مؤید مرام شما باشد، پس از این سنت جاهلی دست بردارید. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲۹، ص. ۳۲۱-۳۲۲) همچنین قوم لوط علیه السلام با وجود بیمها و هشدارها [ایش] سرسختانه مجادله و ستیزه کردند. (قمر / ۳۶) این اقوام از روی عناد و جدال یا به رسول زمان و رسولان قبل از او شک نمودند. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج. ۱۲، ص. ۳۸۵) در همه این اقوام به مجادله با پیامبران می‌پرداختند که در واقع همان مجادله با حق است.

#### ۵-۴. دسیسه چینی بر علیه پیامبران

امت‌ها با وجود نژاد و زبان و زمین متفاوت، تصمیم یکسانی در رویارویی با پیامبران علیهم السلام داشتند، تهدید به رجم بود. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۵۳، ص. ۳۸۱). یکی از مجازات‌های این اقوام این بوده که هر کس مورد خشم و غضبشان قرار می‌گرفته و از شهوترانی آنان جلوگیری می‌کرده او را از شهر خودشان اخراج می‌کرده‌اند و یا تهدید به قتل می‌کردند. (نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج. ۱۴، ص. ۳۳۷).

دسیسه چینی قوم نوح علیه السلام: «... فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ...» (یونس / ۷۱) آن حضرت دارای دو عنصر محوری بود: هم سخن خوب داشت؛ هم طمع و غرض ورزی در کارش نبود، اصولاً رهبران الهی هم به سود جامعه سخن می‌گویند؛ هم بیماری جاه طلبی و طمع ورزی ندارند. بنابراین فرمود هر کاری از دست‌تان درباره من بر می‌آید، انجام دهید؛ تبعید کنید یا بکشید، چون هرگز از صحنه بیرون نمی‌روم. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۳۷، ص. ۱۷۷).

قوم صالح علیه السلام که با همدیگر هم قسم شدند که پیامبرشان را به قتل برسانند. «قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ

لَتَبَيِّنَنَّ وَأَهْلَهُ...» (نمل / ۴۹)؛ همچنین اشراف و سران قوم حضرت شعيب گفتند: «ای شعيب! مسلماً تو و کسانی را که با تو ايمان آورده‌اند از شهرمان بيرون می‌کنیم.» (اعراف / ۸۸)؛ مستکبران از اطاعت دستور عبادی آن حضرت تمرد کردند و بی تأمل و انتظار فرج نهایی به تهدید به اخراج و ترغیب به شرک ورزی اقدام کردند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲۹، ۴۵۶) قرآن در مورد حضرت ابراهيم علیه السلام از قول پدرش می‌فرماید: «ای ابراهيم! آیا تو از معبودهای من روی گردانی؟ اگر [از بت ستیزی] باز نیستی، قطعاً تو را سنگسار می‌کنم» (مریم / ۴۶) همچنین فرعون و سران قومش به دسیسه چینی علیه حضرت موسی علیه السلام اقدام نمودند.<sup>۱</sup>

#### ۴-۶. گمراهی و انحراف دیگران از مسیر توحید

گروهی از قوم حضرت شعيب علیه السلام، به بهانه‌های مختلف به گمراه کردن دیگران می‌پرداختند یا اینکه دست یافتن به مسیر حق را سخت و غیر قابل جلوه می‌دادند.<sup>۲</sup>

تعبیر «نشستن بر هر صراط» یعنی کاربرد هر شیوه‌ای برای جلوگیری از هر راه راست اعتقادی، اخلاقی یا عملی؛ مستکبران کفر پیشه راه مستقیم را با تبلیغات سوء و القای شبهات کج می‌نمایاندند و رهزنی می‌کردند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲۹، ص. ۴۴۴-۴۴۵) همچنین از زر و زیور مجسمه گوساله را می‌ساختند و پرستش می‌کردند.<sup>۳</sup> واژه «اتخاذ» گویای این است که گوساله پرستی برای بنی اسرائیل یک حرفه و اصل بود؛ چون جز گروهی اندک، بیشتر بنی اسرائیل مبلغ آیین گوساله پرستی شدند و یا با این منکر مبارزه نکردند و به آن خشنود بودند، این عنوان به همه آنان نسبت داده شد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۳۰، ص. ۳۴۰).

گروهی از رهبران قوم نوح علیه السلام بسیاری از مردم را گمراه نمودند. «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا» (نوح / ۲۴)

۱. «وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ...» (غافر / ۲۶)

۲. «وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...» (اعراف / ۸۶).

۳. «وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أ...» (اعراف / ۱۴۸).

در راه ایمان راهزنانی بودند که با تمام قوا و با هر نوع حيله و تزوير مردم را از راه بر می‌گرداندند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۸، ص. ۲۳۷).

#### ۴-۷. خیانت یا فساد اقتصادی

حضرت شعیب رضی الله عنه سفارش به پیمان‌ه و ترازو و انصاف در خرید و فروش می‌کردند. «پیمان‌ه و ترازو را تمام و کامل بدهید، و از اجناس و اموال و حقوق مردم مکاهید، و در زمین پس از اصلاح آن [به وسیله رسالت پیامبران] فساد مکنید.» (اعراف / ۸۵) و به مبارزه با فساد اجتماعی حاکم بر جامعه مدین برخاستند که افزون بر فسادهای اخلاقی، فساد مالی و اقتصادی شاخصه آن بود و قومش را به رعایت حق الناس و وفا به کیل و وزن و نهی از کم فروشی در همه داد و ستدها فرا خوانده و از افساد در زمین بر حذر داشتند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲۹، ص. ۴۱۵).

#### ۴-۸. نسبت دروغ و جنون به پیامبران

قوم حضرت نوح رضی الله عنه به آن حضرت نسبت دیوانگی و جن زدگی دادند. (قمر / ۹)؛ و همین طور قوم حضرت هود رضی الله عنه به آن جناب نسبت سفاهت دادند. (هود / ۵۴) قوم هود رضی الله عنه گستاخانه به ایشان جنون را نسبت دادند و منشأ آن را اثرگذاری برخی از آلهه شان یاد کردند؛ یعنی تو سخنانی بد درباره بت‌های ما روا داشتی و آنها نیز تو را روانی و مجنون ساختند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۳۸ / ۵۶۲). این اقوام چون بر سنت بت‌پرستی خو کرده بودند، و بت‌ها در دل‌هایشان، مقدس و محترم بود، و با این حال کسی جرأت نداشت سنت غلط آنان را مورد اعتراض قرار دهد لذا از کلام فرستادگان الهی خیلی تعجب کرده، اولاً آنها را سفیه و کم عقل، و رأی‌آنها را رأیی غلط خوانده، و ثانیاً او را به ظن بسیار قوی از دروغگویان پنداشتند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۸، ص. ۲۲۳).

#### ۴-۹. استکبار

قوم عاد به ناحق سر بر داشتند و به نیروی بدنی خود مغرور شدند.<sup>۱</sup> قید (بغیر الحق) برای تاکید و

۱. «فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ...» (فصلت / ۱۵).

توضیح است؛ نه احتراز، زیرا استکبار دو صورت حق و ناحق ندارد. قوم عاد در برابر «الله» موضع گرفتند؛ نه مقابل دیگران! نیز پیوسته آیات الهی را انکار می‌کردند. (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج. ۷۰، ص. ۶۰۱-۶۰۰) قوم حضرت صالح علیه السلام نیز از روی استکبار از فرمان پیامبرشان سرپیچی کردند. «فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ...» (اعراف / ۷۷)؛ «عتو» نافرمانی و سرکشی کردن است و به معنای تجاوز از حد و پیروی کامل. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲۹، ص. ۳۶۲)

اشراف و سران قوم حضرت شعیب علیه السلام که [از پذیرفتن حق] تکبر ورزیدند. (اعراف / ۸۸)؛ هدف اصلی مستکبران، بازگشت حضرت شعیب علیه السلام و مؤمنان به شرک و بت پرستی بود، این سخن، ویژه مستکبران قوم شعیب نبود، بلکه همه طاغوتیان و مستکبران کفر پیشه، در برابر انبیاء و اولیای الهی علیهم السلام تهدید به تبعید و مانند آن، یا پذیرش آیین شرک را یاد می‌کردند. (همان، ص. ۴۵۷). همچنین فرعون و سران و اشراف قومش، پس تکبر ورزیدند و آنان قومی برتری‌جو بودند.<sup>۱</sup> این اقوام بر اثر استکبار و خودبزرگ بینی، پذیرفتن دعوی کسی و قبول دعوت دیگری را برای خویش کوچک می‌پنداشتند، جاه طلبی، مانع پذیرش حق است و استکبار ستیزی و اعتلای ریزی، بهترین درمان جاه طلبی است. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۵۸، ص. ۶۵۲).

#### ۱۰-۴. تکذیب کردن پیامبران و قیامت

برخی آیات به تکذیب چند قوم با هم پرداخته‌اند.<sup>۲</sup>

و در اینکه فرمود: «كُلُّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدٌ» اشاره‌ای است به اینکه اصولاً وعید و تهدید به هلاکت همیشه هست، ولی وقتی در باره قومی منجز و حتمی می‌شود که رسولان را تکذیب کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۸، ص. ۵۱۱).

«إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ» (طه / ۴۸) هر که انبیاء، اولیاء، دین و وحی و

۱. «إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَانِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» (مؤمنون / ۴۶).

۲. «كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ أَصْحَابُ الرَّسِّ وَ نُمُودٌ (۱۲) وَ عادٌ وَ فِرْعَوْنُ وَ إِخْوَانُ لُوطٍ (۱۳) وَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَ قَوْمُ ثَعْلَبٍ كُلُّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدٌ» (ق / ۱۴-۱۲).

نبوت را تکذیب کند و از حق رو برتابد مصداق (کذب و تولی) است. این عذاب ویژه قیامت نیست، در مورد فرعون که طغیانش ادامه داشت، به عذاب آخرتی و دنیایی اش تصریح شد. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۵۴، ص. ۳۷۵)

برخی آیات در مقام دلداری رسول خدا ﷺ است.<sup>۱</sup> اگر مشرکان و منافقان حجاز تو را تکذیب می‌کنند، امت‌های بسیاری پیامبران خود را تکذیب کردند. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۵۸، ص. ۸۴) موسی هم تکذیب شد. اما نه به وسیله قومش. زیرا قومش بنی اسرائیل بودند که به او ایمان آوردند. بلکه به وسیله فرعون و قومش تکذیب شد. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج. ۱۶، ص. ۲۲۳) همچنین در آیات دیگری به تکذیب برخی اقوام اشاره شده است. (ص / ۱۴-۱۲).

عامل اصلی سقوط این احزاب، تکذیب پیامبران الهی ﷺ است و کیفرش تثبیت عذاب و نابودی آن هاست. (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج. ۶۸، ص. ۲۲۵)

«كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ» (الحاقه / ۴) مفسرین گویند مقصود از (قارعه) قیامت است و شاید به دلیل سختی و فزع مردم در آن روز تعبیر به قارعه که بمعنی کوبندگی است نموده. (اصفهانی، ۱۳۶۱، ج. ۱۴، ص. ۶۷)

#### ۱۱-۴. مخالفت با انذار پیامبران

قرآن کریم از وظائف مهم فرستادگان الهی، مسأله بشارت دادن و بیم دادن مردم توسط آنان بیان می‌کند و خط و مشی و وظیفه اولیه آنان را ترسیم می‌فرماید. آدر پی نزول عذاب همه راه‌های نجات بسته می‌شود و کمکی هم از پیامبران الهی نمی‌رسد. خداوند آنها را تنها بشیر و نذیر نهاده و تنها راه نجات و رستگاری انسان ایمان و عمل صالح است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۲۵، ص. ۲۵۴)

۱. «وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ (۴۲) وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ (۴۳) وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكَذَّبَ مُوسَى...» (حج / ۴۴-۴۲).

۲. «وَمَا نُزِّلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَنُذِرِينَ...» (انعام / ۴۸).

عاقبت قوم نوح علیهم السلام که به اندازهای آن حضرت توجه نکردند، آنها را غرق کردیم.<sup>۱</sup> تکذیب حدوثنی نیست، بلکه ادامه تکذیب‌های پیشین است؛ یعنی کافران همان روش تکذیب خود را ادامه دادند و خدای متعال نیز حضرت نوح علیهم السلام و همراهانش را نجات بخشید و مکذبان را با غرق کردن در دریا دچار عذاب کرد. (جواد آملی، ۱۳۹۵، ج. ۳۷، ص. ۱۹۱). برخی آیات از نشنیدن انذار فرستادگان الهی حکایت دارد.<sup>۲</sup> قوم هود که آن جناب را به کلی از دعوتش و تاثیر کلامش و از ایمان خود مایوس کردند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۵، ص. ۴۲۴) همچنین قوم صالح علیهم السلام، پیامبرشان را که انذار دهنده و ترساننده بود، تکذیب کردند. «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ» (قمر/۲۳)؛ «كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ» (قمر/۳۳) آنچه در آیات ذکر شده آمده: تکذیب یکی از پیامبران مثل تکذیب تمام ایشانست برای اینکه آنها در دعوت به توحید متفق و متحد بودند، و اگر چه در شرایع و احکام اختلاف داشتند. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج. ۲۴، ص. ۳۵).

### نتیجه‌گیری

عذاب که به عقوبت، شکنجه، کیفر، و مجازات بیان شده است. از دیدگاه قرآن شامل عذاب دنیوی و اخروی و نیز نزول آن به صورت فردی و گروهی صورت می‌پذیرد. نوشتار ما بر عذاب گروهی و دسته جمعی آن ناظر است. وقتی بیان می‌کنیم رابطه‌ای دوسویه میان دو نظام وجودی انسان (بینش و گرایش) است؛ هم شناخت‌ها بر گرایش‌ها تأثیرگذارند و هم گرایش‌ها بر شناخت‌ها و نیز این دو موجب پیدایش کنش می‌شوند. پی می‌بریم مردمانی که در فضای فکری رشد کرده‌اند که به انکار حقیقت می‌پردازند، میل و علاقه به انجام اعمالی دارند که به شقاوت و بدبختی می‌انجامد. در این صورت به رفتارهایی شوق‌آکید دارند که به اراده مبدل شده و این اراده سبب تحریک اعضا می‌شود و در نهایت، در برابر رسولان الهی سرپیچی می‌کنند، به اندازها توجه ندارند، استکبار می‌ورزند، مجادله‌گری دارند، خیانت می‌کنند، نسبت دروغ می‌دهند، مقام انبیاء را کم می‌انگارند و در نهایت از کرده

۱. «... فَأَنْظُرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُؤَدَّرِينَ» (یونس/۷۳).

۲. «قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ» (الشعراء/۱۳۶).

خود پشیمان نمی‌شوند و توبه نمی‌کنند و همین آنان را گرفتار عذاب الهی می‌کند. بنابراین، آنچه بیش از همه لازم است در هر عصری به آنچه توجه شود، این است که مردم برای گرفتار نشدن به نزول عذاب، با کسب آگاهی و توصیه دیگران به آزاد اندیشی، استقلال فکری و عدم تقلید مذموم، پیروی از حق در امور اعتقادی و فکری، جهل زدایی و دوری از تعصب و لجاجت بی‌جا، تغییر محیط و شرایط تربیتی ناصحیح، مغرور نشدن به زر و زیور مادی، پشیمانی و توبه از گناهان گذشته، و نیز انحرافات اعتقادی- اخلاقی، تضرع به درگاه خداوند متعال و اولیای او، در واقع از نزدیک شدن به اموری که زمینه نزول عذاب چه در دنیا و چه در آخرت را فراهم می‌کند، اجتناب نمایند. در نتیجه اگر می‌خواهیم از عذاب دنیا و آخرت در امان بمانیم، باید به افکار، احساسات و اعمالمان توجه لازم را داشته باشیم و فقط کارهایی را انجام دهیم که خداوند می‌پسندد و از کارهایی که خدا نهی کرده، دوری کنیم. در نهایت زندگی مان را با دستورالعمل‌های الهی تنظیم کنیم تا در دنیا و آخرت سعادت‌مند باشیم.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان.
۱. آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، (۱۳۶۶)، شرح آقا جمال الدین خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، دانشگاه تهران، .
  ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق) لسان العرب، بیروت، دارصادر.
  ۳. ابن مسکویه، احمد بن محمد، (۱۴۲۶ ه.ق)، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، بی جا، طلیعة النور.
  ۴. اصفهانی، نصرت امین، (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
  ۵. انصاریان، حسین، (۱۳۸۳ش)، بر بال اندیشه، قم، دار العرفان.
  ۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق / ۱۳۶۳ش)، تحف العقول عن آل الرسول، قم، جامعه مدرسین.
  ۷. بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۷۵ش)، فرهنگ ابجدی، تهران: انتشارات اسلامی.
  ۸. تحریری، محمدباقر، (۱۳۸۸ش)، شرح حدیث عنوان بصری، تهران، نشر حر.
  ۹. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم (مجموعه من کلمات و حکم الإمام علیؑ)، محقق/ مصحح: سید مهدی رجائی، قم، دار الکتاب الإسلامی.
  ۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، قم، نشر اسراء، ج ۵، ۱۳، ۲۰.
  ۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، تسنیم، قم، اسراء، ج ۲۵.
  ۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۲)، تسنیم، قم، اسراء، ج ۲۹، ۳۰.
  ۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵)، تسنیم، قم، اسراء، ج ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۵۳.
  ۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۱)، تسنیم، قم، اسراء، ج ۵۳، ۵۴، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۳.
  ۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۲)، تسنیم، قم، اسراء، ج ۶۸، ۷۰.
  ۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳)، تسنیم، قم، اسراء، ج ۷۳.
  ۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)، قم، اسراء، ج ۱۲.
  ۱۸. جلالی، حسین، (۱۳۹۵) «در آمدی بر بحث بینش، گرایش و کنش و آثار متقابل آنها»، فصلنامه معرفت، شماره ۵۰.
  ۱۹. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳ش)، تفسیر اثنا عشری، تهران: میقات.
  ۲۰. خانی، رضا، حشمت الله ریاضی، ۱۳۷۲، ترجمه بیان السعاده فی مقامات العباد، تهران، پیام نور.

۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت، الدارالسامیه.
۲۲. شیروانی، علی، ۱۳۷۹، اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن، قم، دارالفکر.
۲۳. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، ج ۵، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۹۱، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی، علی رضا حیدری، تهران، نشر خوارزمی.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۴، المیزان فی تفسیر قرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، ترجمه و شرح بداية الحکمة، قم، موسسه بوستان کتاب.
۲۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، آغاز فلسفه (ترجمه بداية الحکمة)، قم، موسسه بوستان کتاب.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۰ش، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: فراهانی.
۲۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، ترجمه جوامع الجامع، ترجمه: مترجمان، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۰. طیب، عبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، اُطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: نشر اسلام.
۳۱. عمید، حسن، ۱۳۶۲، فرهنگ عمید، تهران، سپهر.
۳۲. علیزاده، مهدی، ۱۳۹۶، تبیین برهم کنشی عناصر شناختی، هیجانی و اراده در فرایند تصمیم‌گیری انسان در پرتو آموزه‌های اسلامی، دو فصلنامه علمی- پژوهشی انسان پژوهی دینی، شماره ۳۷.
۳۳. فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: موسسه داره الهجره.
۳۴. قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۱، گروهی از نویسندگان، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق، محمد جوادی، تفسیر آسان، تهران: اسلامیه، چ اول.



## آموزش مفاهیم اخلاقی در مدارس آینده: تاثیر ابزار دیجیتال

### (انیمیشن، تصاویر ثابت، و بازی‌های رایانه‌ای) در توسعه عزت نفس دانش‌آموزان

داود لطیفی\* | یوسف گرجی\*\* | فائزه تقی پور\*\*\*

#### چکیده

در عصر دیجیتال، نظام آموزشی با چالش همسویی روش‌های سنتی آموزش با نیازهای نسل جدید روبروست. امروزه دانش‌آموزان در محیطی سرشار از فناوری‌های دیجیتال رشد می‌کنند، در حالی که شیوه‌های آموزش سنتی همچنان بر الگوهای خطی و انتقال یک سویه دانش تأکید دارند؛ بهره‌گیری از ابزار دیجیتال می‌تواند در کنار تعاملات انسانی، به افزایش مشارکت دانش‌آموزان و ارتقای بهره‌وری یادگیری کمک کند. یکی از دغدغه‌های اساسی در تعلیم و تربیت، توسعه سازه‌های روانی و هوش اخلاقی دانش‌آموزان است که مستقیماً بر رشد شخصیتی، اجتماعی و تحصیلی آن‌ها تأثیر می‌گذارد. این پژوهش با هدف بررسی اثربخشی آموزش مفاهیم هوش اخلاقی از طریق سه ابزار دیجیتال (انیمیشن، تصاویر ثابت، و بازی‌های رایانه‌ای) بر عزت نفس دانش‌آموزان دختر پایه پنجم ابتدایی شهر اصفهان انجام شده و راهکاری نوین برای بازطراحی برنامه‌های درسی مدارس آینده ارائه می‌دهد. این مطالعه با استفاده از روش نیمه‌تجربی و طرح پیش‌آزمون - پس‌آزمون با گروه کنترل، روی ۸۰ دانش‌آموز که در چهار گروه (سه گروه آزمایش و یک گروه کنترل) به صورت تصادفی تقسیم شدند اجرا گردید. ابزار پژوهش شامل پرسشنامه‌های استاندارد هوش اخلاقی بوربا و عزت نفس روزنبرگ، همراه با بسته‌های آموزشی دیجیتال مبتنی بر هفت فضیلت اخلاقی بوربا

\* دانشجوی دکتری تخصصی، گروه مشاوره، واحد خمینی شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، خمینی شهر، ایران (davood.latifi@iau.ac.ir)

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

\*\*\* دانشیار، گروه علوم ارتباطات، دانشکده علوم انسانی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

(f.taghipour@khuif.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲)

□ داود لطیفی، یوسف گرجی، فائزه تقی پور (۱۴۰۴). آموزش مفاهیم اخلاقی در مدارس آینده: تاثیر ابزار دیجیتال (انیمیشن، تصاویر ثابت، و بازی‌های رایانه‌ای) در

توسعه عزت نفس دانش‌آموزان، فصلنامه اخلاقی و حیاتی، ۲ (۳۵)، ۱۲۸-۱۵۲. | doi: 10.22034/ethics.2025.530444.2089

بود. داده‌ها با استفاده از تحلیل کوواریانس و تحلیل واریانس با اندازه‌گیری مکرر بررسی شدند. یافته‌ها نشان داد آموزش از طریق انیمیشن و تصاویر ثابت به‌طور معناداری عزت نفس و تمام مؤلفه‌های هوش اخلاقی را بهبود بخشید ( $p < 0/000$ ). بیشترین افزایش عزت نفس در گروه تصاویر ثابت ( $\Delta = +5/59$ ) و انیمیشن ( $\Delta = +3$ ) مشاهده شد، در حالیکه بازی‌های دیجیتال تأثیر محدودی داشت ( $p = 0/180$ ). در حوزه هوش اخلاقی، بازی‌های دیجیتال تنها بر مؤلفه «خویشتن‌داری» تأثیرگذار بود ( $p = 0/002$ ). نتایج پیگیری نیز نشان داد تأثیر انیمیشن و تصاویر ثابت پایدارتر است. این پژوهش نشان می‌دهد که انتخاب ابزار دیجیتال باید مبتنی بر اهداف آموزشی (کوتاه‌مدت یا بلندمدت) و ماهیت محتوای اخلاقی صورت گیرد. انیمیشن به دلیل ترکیب روایتگری پویا و جذابیت حسی، به‌عنوان مؤثرترین ابزار شناخته شد، در حالیکه بازی‌های دیجیتال نیاز به بازطراحی برای تقویت جنبه‌های آموزشی دارند. این یافته‌ها برای طراحی برنامه‌های درسی آینده و ادغام فناوری در فرایند تدریس اهمیت حیاتی دارد.

#### کلیدواژه‌ها

آموزش دیجیتال، انیمیشن، بازی‌های دیجیتال، تصاویر ثابت، عزت نفس، مدارس آینده، هوش اخلاقی.

## مقدمه

در عصر دیجیتال، نظام آموزشی با چالش همسویی روش‌های سنتی آموزش با نیازهای نسل جدید مواجه شده است. عزت نفس به عنوان سنگ بنای سلامت روان و روابط اجتماعی سالم، نقشی محوری در رشد روان‌شناختی کودکان ایفا می‌کند (مافتی<sup>۱</sup>، ۲۰۲۲).

مطالعات به وضوح نشان داده‌اند که تقویت عزت نفس در دوران تحصیل، نه تنها توانایی مواجهه با چالش‌های آکادمیک و بین‌فردی را افزایش می‌دهد، بلکه به عنوان پیش‌نیاز ضروری برای پرورش شهروندانی مسئولیت‌پذیر و خلاق در جوامع پیچیده امروز عمل می‌کند (مسعود و اسلامت<sup>۲</sup>، ۲۰۲۴، روزنبرگ<sup>۳</sup>، ۱۹۶۵).

در این میان، پژوهش‌ها نشان داده‌اند که عزت نفس بالا با افزایش خودکارآمدی اخلاقی<sup>۴</sup> همراه است؛ به گونه‌ای که دانش‌آموزانی که سطح بالاتری از عزت نفس دارند، تمایل بیشتری به اتخاذ تصمیمات مبتنی بر اصول اخلاقی در موقعیت‌های مبهم نشان می‌دهند (بندورا<sup>۵</sup>، ۱۹۹۷، دای<sup>۶</sup> و همکاران، ۲۰۰۲)؛ این ارتباط دوسویه میان رشد اخلاقی و عزت نفس، لزوم بازتعریف شیوه‌های سنتی آموزش ارزش‌ها را در عصر دیجیتال برجسته‌تر می‌کند.

امروزه، ابزار دیجیتال به عنوان محیط‌های تعاملی و چندحسی، نقش قابل توجهی در فرآیند یادگیری ایفا می‌کنند. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که این ابزارها نه تنها موجب افزایش مشارکت یادگیرندگان می‌شوند، بلکه فرصت‌های بی‌بدیل فناوری در شبیه‌سازی موقعیت‌های اخلاقی پیچیده را نیز فراهم

- 
1. Maftai
  2. Mas'ud & Slamet
  3. Rosenberg
  4. Moral self-efficacy
  5. Bandura
  6. Dai

می‌کنند (اسپگل<sup>۱</sup>، ۲۰۲۱) نظریه رشد اخلاقی کوهلبرگ<sup>۲</sup> (۱۹۸۴) نیز بر اهمیت مواجهه فعال با مسائل اخلاقی در محیطی امن تأکید دارد؛ این مواجهه نه تنها قضاوت اخلاقی را از سطح «اجتناب از تنبیه» به «پایبندی به اصول جهانی» ارتقا می‌دهد، بلکه همدلی، مسئولیت‌پذیری، و حس شایستگی را نیز در دانش‌آموزان تقویت می‌کند (یونیسف<sup>۳</sup>، ۲۰۲۱).

پژوهش‌ها نشان داده‌اند که انیمیشن‌ها تأثیر قابل‌توجهی بر رشد هوش اخلاقی کودکان دارند. به‌عنوان مثال، نمایش داستان‌های اخلاقی به‌صورت انیمیشن، در مقایسه با روایت متنی، درک کودکان از پیامدهای اخلاقی را ۴۰٪ بهبود می‌بخشد (فیژ<sup>۴</sup> و همکاران، ۲۰۲۲) همچنین، بازی‌های دیجیتال با ارائه سناریوهای اخلاق‌محور، می‌توانند حس مسئولیت‌پذیری و تصمیم‌گیری مبتنی بر اصول اخلاقی را در موقعیت‌های شبیه‌سازی‌شده پرورش دهند (نیکولا<sup>۵</sup> و همکاران، ۲۰۲۴).

با توجه به تغییرات گسترده در سبک زندگی کودکان و افزایش زمان تعامل با فناوری‌های دیجیتال، مدارس نیازمند بازنگری در شیوه‌های آموزش ارزش‌های اخلاقی هستند. پژوهش حاضر با تکیه بر یافته‌های علوم اعصاب شناختی و نظریه‌های یادگیری، به بررسی تأثیر سه ابزار دیجیتال - بازی‌های دیجیتال، انیمیشن، و تصاویر ثابت - بر عزت نفس و هوش اخلاقی دانش‌آموزان دختر پایه پنجم ابتدایی می‌پردازد. نتایج این پژوهش می‌توانند راهکاری نوین برای بازطراحی برنامه‌های درسی مدارس آینده ارائه دهند.

از سویی، با وجود قابلیت‌های متنوع ابزار دیجیتال در بازطراحی فرآیند آموزش، نباید از دیدگاه‌های

- 
1. Spiegel
  2. Kohlberg
  3. UNESCO
  4. Faiz
  5. Necula

انتقادی نسبت به خوش‌بینی فناورانه غافل شد. صاحب‌نظرانی چون پستمن<sup>۱</sup> (۱۹۹۵)، ترکل<sup>۲</sup> (۲۰۱۵) و موروزوف<sup>۳</sup> (۲۰۱۱) هشدار می‌دهند که اتکای صرف به فناوری ممکن است برخی جنبه‌های انسانی آموزش را تحت‌الشعاع قرار دهد. در همین راستا، پژوهش حاضر تلاش دارد ضمن بهره‌گیری از ظرفیت‌های فناوری، بر اهمیت طراحی ابزارهایی تأکید کند که تعامل انسانی در بستر دیجیتال، تجربه زیسته و نقش فعال معلم در هدایت تربیتی را حفظ و تقویت نمایند؛ زیرا آموزش مفاهیم اخلاقی نیازمند تلفیق فناوری با مؤلفه‌های انسانی است، نه جایگزینی آن‌ها. بطورکلی این پژوهش به دنبال جایگزینی ابزار سنتی با دیجیتال نیست، بلکه تمرکز آن بهینه‌سازی مکمل‌های آموزشی با توجه به بافت فرهنگی و اجتماعی مدارس است. در این راستا تأکید بر طراحی محتوایی صورت گرفته تا فناوری را در خدمت اهداف تربیتی قرار دهد، نه آنکه بر فرآیند آموزشی سلطه یابد.

### بیان مسئله

با ظهور فناوری‌های دیجیتال و افزایش تعامل دانش‌آموزان با ابزار هوشمند، نظام آموزشی را با این چالش اساسی مواجه نموده است که چگونه می‌توان مفاهیم اخلاقی را به شیوه‌ای مؤثر و سازگار با نسل دیجیتال، آموزش داد؟ امروزه، عزت نفس و رشد اخلاقی نه تنها بر سلامت روان کودکان تأثیر می‌گذارند، بلکه نقش تعیین‌کننده‌ای در پرورش شهروندانی مسئولیت‌پذیر و تصمیم‌گیرنده دارند (مسعود و اسلامت، ۲۰۲۴، روزنبرگ، ۱۹۶۵). پژوهش‌های مختلف نشان داده که عزت نفس بالا با افزایش خودکارآمدی اخلاقی همراه است، به گونه‌ای که دانش‌آموزان دارای سطح بالاتر عزت نفس، تصمیمات اخلاقی بهتری در موقعیت‌های پیچیده و مبهم اتخاذ می‌کنند (بندورا، ۱۹۹۷، دای و همکاران،

---

1. Postman

2. Turkle

3. Morozov

۲۰۰۲) این رابطه متقابل میان رشد اخلاقی و عزت نفس، ضرورت بازنگری در روش‌های آموزش ارزش‌ها را در مدارس آشکار می‌سازد.

از سوی دیگر، پژوهش‌های علوم اعصاب شناختی نشان داده‌اند که تجربه‌های اخلاقی همراه با تعامل حسی-حرکتی، مانند بازی‌های دیجیتال، می‌توانند موجب تقویت فعالیت در قشر پیش‌پیشانی مغز (ناحیه مرتبط با تصمیم‌گیری اخلاقی) شوند (گی<sup>۱</sup>، ۲۰۰۷).

این یافته‌ها بر ضرورت به‌کارگیری ابزارهای چندحسی در آموزش مفاهیم انتزاعی اخلاق تأکید می‌ورزند. منتها مدارس امروز با چالش‌های مختلفی روبرو هستند؛ از یک طرف نسل جدید، طبق تعریف پرنسکی<sup>۲</sup> (۲۰۰۱)، «بومیان دیجیتال<sup>۳</sup>» محسوب می‌شوند؛ بدین مفهوم که بطور مداوم با فناوری‌های نوین در همزیستی و تعامل<sup>۴</sup> هستند (اسپیگل، ۲۰۲۱)؛ و از سوی دیگر، نظام آموزشی همچنان بر روش آموزش سنتی و روش‌های خطی مبتنی بر انتقال یک‌سویه اطلاعات تکیه می‌کنند. داده‌های مرکز پژوهشی پیو<sup>۵</sup> (۲۰۲۳) حاکی از آن است که ۸۹٪ دانش‌آموزان ۱۳-۱۷ ساله روزانه بیش از ۴ ساعت را در تعامل با ابزارهای دیجیتال سپری می‌کنند، این در حالی است که تنها ۱۲٪ از معلمان از شیوه‌های دیجیتال در آموزش بهره می‌گیرند. چنین شکافی نه تنها موجب کاهش مشارکت یادگیرندگان می‌شود، بلکه فرصت‌های بی‌بدیل فناوری در شبیه‌سازی موقعیت‌های اخلاقی پیچیده را

1. Gee

2. Prensky

3. Digital natives

۴. البته منتقدانی تأکید کرده‌اند که صرف زندگی در عصر دیجیتال، به‌تنهایی به معنای تسلط بر فناوری برای اهداف یادگیری عمیق نیست؛ چراکه بسیاری از تعاملات دیجیتال کودکان، سطحی، تفریحی و کوتاه‌مدت‌اند و لزوماً نشان‌دهنده توانایی استفاده مؤثر و انتقادی از ابزار دیجیتال برای یادگیری نیستند. از این رو، درک دقیق‌تر از نحوه تعامل کودکان با فناوری، مستلزم بررسی کیفیت این تعاملات و میزان درونی‌سازی مفاهیم تربیتی در بستر دیجیتال است. با این حال، در پژوهش حاضر، تأکید بر دسترسی کودکان به ابزار دیجیتال نه به‌عنوان هدف، بلکه به‌عنوان وسیله‌ای برای بهبود فرآیند یادگیری و ارتقای عزت نفس و هوش اخلاقی مدنظر قرار گرفته است.

5. Pew Research Center

نادیده می‌گیرد. به همین جهت این شکاف میان سبک یادگیری دانش‌آموزان و روش‌های سنتی تدریس، مشارکت یادگیرندگان را کاهش داده و اثربخشی آموزش را تحت تأثیر قرار داده است. در این پژوهش سه ابزار دیجیتالی مورد بررسی قرار گرفته است.

۱- بازی‌های دیجیتال، ابزاری جذاب با قابلیت انتقال مفاهیم آموزشی:

امروزه بازی‌های دیجیتال، فراتر از سرگرمی، به ابزاری مؤثر در یادگیری تبدیل شده؛ و بیش از ۷۲٪ دانش‌آموزان ایرانی از این بازی‌ها استفاده می‌کنند (عشایری و همکاران، ۱۴۰۱). پژوهش‌ها اثربخشی آن‌ها را در تقویت مهارت‌های اجتماعی، کارکردهای اجرایی، و حتی خودکارآمدی اخلاقی تأیید می‌کنند (زرگلایون و همکاران، ۲۰۲۲). به عنوان مثال، نیکولا<sup>۲</sup> و همکاران، (۲۰۲۴) نشان دادند بازی‌هایی با سناریوهای اخلاق‌محور می‌توانند حس مسئولیت‌پذیری و تصمیم‌گیری مبتنی بر اصول اخلاقی را در موقعیت‌های شبیه‌سازی شده پرورش دهند (نیکولا و همکاران، ۲۰۲۴).

مضاف بر آن بازی‌های دیجیتال به عنوان محیطی تعاملی و ایمن، فرصتی بی‌نظیر برای شبیه‌سازی تعارضات اخلاقی و تمرین تصمیم‌گیری مبتنی بر ارزش‌ها فراهم می‌کنند. پژوهش زرگلایون و همکاران (۲۰۲۲) نشان داد بازی‌های دارای سناریوهای اخلاق‌محور، استدلال اجتماعی-اخلاقی بازیکنان را بهبود می‌بخشند و آنان را به بازتاب پیامدهای انتخاب‌های اخلاقی وادار می‌کنند. مطالعه فارمر و لوید<sup>۳</sup> (۲۰۲۴) نیز تأثیر این بازی‌ها را بر کاهش استرس و افزایش عاطفه مثبت - عوامل کلیدی در تقویت عزت نفس - تأیید کرد. از سوی دیگر، دسای<sup>۴</sup> و همکاران (۲۰۲۱) اثبات کردند که بازی‌های دیجیتال با ایجاد حس کنترل و خودکارآمدی، به مدیریت هیجان‌های منفی کمک می‌کنند. در حوزه آموزش اخلاق، پژوهش نجفی‌علمی (۱۳۹۵) نشان داد طراحی بازی‌هایی با مکانیسم‌های بازخورد

- 
1. Zarglayoun
  2. Necula
  3. Farmer & Lloyd
  4. Desai

فوری (مانند امتیازدهی بر اساس رفتارهای اخلاقی) می‌تواند انگیزه درونی دانش‌آموزان برای پایبندی به ارزش‌ها را تقویت کند.

۲. انیمیشن با تصاویر رنگارنگ، مناسب برای سرعت بخشیدن به یادگیری:

در عصر حاضر، انیمیشن‌ها به‌عنوان یکی از قدرتمندترین ابزار رسانه‌ای، نقش مهمی در شکل‌دهی مفاهیم و ارزش‌ها ایفا می‌کنند. این رسانه با ترکیب خلاقانه‌ی روایت‌های نمادین و عناصر شناختی-هیجانی، توانسته است پلی میان دنیای کودکان و مفاهیم انتزاعی اخلاقی ایجاد کند و فرآیند درونی‌سازی ارزش‌ها را تسهیل نماید (گی، ۲۰۰۷).

تحقیقات نشان داده که انیمیشن‌ها نه تنها یکی از پر مصرف‌ترین تولیدات رسانه‌ای هستند، بلکه به علت کیفیت بالا و پیام‌های تأثیرگذار، به ابزار مؤثری در آموزش و پرورش تبدیل شده‌اند (بشیر و جواهری، ۱۳۹۶). از جنبه‌ای دیگر، انیمیشن به دلیل قابلیت خود در ارائه مفاهیم پیچیده به زبان ساده، تبدیل به رسانه‌ای آزاد برای انتقال تخیل و ایده‌های نوآورانه شده است (زین‌العابدینی و حشمت‌نژاد، ۱۴۰۰). انیمیشن‌ها با ترکیب روایت‌های نمادین و عناصر هیجانی، پلی میان دنیای کودکان و مفاهیم اخلاقی ایجاد می‌کنند. مطالعاتی مانند پژوهش نصراصفهبانی و لطیفی (۱۳۹۷) نشان می‌دهند انیمیشن‌های آموزشی می‌توانند هوش اخلاقی و همدلی را در کودکان افزایش دهند. این ابزار با درگیرکردن همزمان قشر پیش‌پیشانی و سیستم لیمبیک مغز، درک عمیق‌تری از مفاهیم اخلاقی ایجاد می‌کند (سودمند و همکاران، ۱۳۹۴).

انیمیشن‌ها با ترکیب عناصر بصری، صوتی، و روایی، مفاهیم انتزاعی اخلاقی را به تجربه‌ای ملموس تبدیل می‌کنند. مطالعه نصراصفهبانی و لطیفی (۱۳۹۷) بر روی کودکان دبستانی نشان داد تماشای انیمیشن‌های حاوی معضلات اخلاقی (مانند انتخاب بین راستگویی یا حفظ دوستی) موجب افزایش هوش اخلاقی آنان شد. فیز<sup>۱</sup> و همکاران (۲۰۲۲) نیز دریافتند که نمایش داستان‌های اخلاقی به صورت

انیمیشن - در مقایسه با روایت متنی، درک کودکان از پیامدهای اخلاقی را ۴۰٪ بهبود می‌بخشد. علاوه بر این، مفیدی و کیفیلی مقدم (۱۳۹۱) در مطالعه‌ای روی کودکان پیش دبستانی نشان دادند آموزش مفاهیمی مانند «همدلی» و «عدالت» از طریق انیمیشن‌های تعاملی، در مقایسه با روش‌های سنتی، منجر به درونی‌سازی عمیق‌تر این ارزش‌ها شده است.

۳. تصاویر ثابت واسطه‌ای برای آموزش کیفی‌تر:

بر اساس نظریه رمز دوگانه مایر<sup>۱</sup> (۲۰۰۹)، ترکیب همزمان متن و تصویر موجب افزایش یادگیری می‌شود به دلیل اینکه همزمان کانال‌های پردازش کلامی و تصویری در حافظه فعال می‌شود (مایر، ۲۰۰۹). تصاویر ثابت با تقویت سواد بصری و تفکر انتقادی، نه تنها انتقال اطلاعات را تسریع می‌کنند، بلکه هویت اخلاقی و خودکارآمدی را نیز تقویت می‌کنند (براتیتسیس و زیاناس<sup>۲</sup>، ۲۰۱۵).

تصاویر ثابت به عنوان ابزاری کم هزینه و در دسترس، توانسته‌اند نقش مؤثری در تسهیل آموزش اخلاق ایفا کنند. پژوهش براتیتسیس و زیاناس (۲۰۱۵) نشان داد استفاده از تصاویر نمادین، همدلی کودکان را افزایش می‌دهد. مطالعه فتحی (۱۴۰۲) نیز تأکید کرد که ترکیب تصاویر ثابت با پرسش‌های باز تفکر انتقادی و خودارزیابی اخلاقی را تقویت می‌کند.

در مجموع به دلیل تعامل روز افزون کودکان با فناوری‌های دیجیتال در عصر حاضر، مدارس آینده نیازمند بازطراحی برنامه‌های درسی هستند تا این ابزار را به‌طور نظام‌مند در آموزش مفاهیم اخلاقی به‌کار گیرند. پژوهش حاضر، با بررسی تأثیر سه ابزار دیجیتال - بازی‌های دیجیتال، انیمیشن، و تصاویر ثابت - بر عزت نفس و هوش اخلاقی دانش‌آموزان، می‌کوشد راهکاری عملی برای ادغام فناوری در فرآیند تدریس ارائه دهد. تا با استفاده از این ابزار به عنوان محور باز طراحی برنامه‌های درسی مدارس آینده استفاده شود.

---

1. Mayer

2. Bratitsis & Ziannas

## روش پژوهش

این پژوهش با استفاده از روش نیمه‌تجربی و طرح پیش‌آزمون - پس‌آزمون با گروه کنترل و گمارش تصادفی انجام شد. هدف اصلی، مقایسه اثربخشی آموزش مفاهیم هوش اخلاقی از طریق سه ابزار دیجیتال (انیمیشن، بازی رایانه‌ای و تصاویر ثابت) بر عزت نفس دانش‌آموزان بود. انتخاب این طرح به دلیل محدودیت‌های عملی در کنترل کامل متغیرهای محیطی و همچنین نیاز به بررسی تأثیر مداخلات در شرایط واقعی انجام شد.

جامعه آماری این پژوهش شامل کلیه دانش‌آموزان دختر پایه پنجم ابتدایی شهر اصفهان در سال تحصیلی ۱۴۰۱-۱۴۰۲ بود. با توجه به محدودیت‌های ناشی از همه‌گیری کرونا، چهار مدرسه از فهرست مدارس مجاز پژوهش انتخاب شدند و از هر مدرسه، ۲۰ دانش‌آموز به صورت تصادفی ساده انتخاب و در چهار گروه (سه گروه آزمایش و یک گروه کنترل) تقسیم شدند. به همین دلیل حجم نمونه نهایی ۸۰ نفر تعیین گردید لذا در هر گروه ۲۰ دانش‌آموز حضور داشتند. انتخاب این حجم نمونه با توجه به محدودیت‌های منابع مالی، زمانی و دسترسی به مدارس صورت گرفت و مطابقت آن با استانداردهای پژوهش‌های مشابه نیز مدنظر قرار گرفت. ابزار این پژوهش شامل:

الف) پرسشنامه هوش اخلاقی بوربا<sup>۱</sup> (CMIQ): این پرسشنامه که توسط میشل بوربا در سال ۲۰۱۰ طراحی شده و ابزاری قابل اعتماد برای سنجش هوش اخلاقی کودکان است. هدف آن ارزیابی توانایی فرد در تشخیص درست از نادرست و اقدام بر مبنای آن است. پرسشنامه اصلی از پایایی بالایی برخوردار است (آلفای کرونباخ ۰/۹۷) و روایی آن نیز از طریق تحلیل عاملی تأیید شده است (ارفع<sup>۲</sup> و همکاران). نحوه نمره‌گذاری این پرسشنامه بر اساس مقیاس لیکرت است و پاسخ‌ها از «خیلی زیاد» (نمره ۵) تا «خیلی کم» (نمره ۱) طبقه‌بندی می‌شوند. نمرات حاصل از پرسشنامه بین ۷۰ تا ۳۵۰

1. Arfa

2. Borba

متغیر است و نمره بالاتر نشان‌دهنده هوش اخلاقی بیشتر پاسخ‌دهنده است. برای تعیین سطح هوش اخلاقی، چهار سطح مختلف (عالی، متوسط، ضعیف، نامطلوب) در نظر گرفته شده است. این پرسشنامه شامل ۷۰ سؤال بوده و توسط والدین تکمیل می‌شود. سوال‌ها هفت فضیلت اخلاقی را پوشش می‌دهند که هرکدام شامل ۱۰ سؤال هستند: خویشتن‌داری (سوال ۱ تا ۱۰)، همدلی (۱۱ تا ۲۰)، وجدان (۲۱ تا ۳۰)، احترام (۳۱ تا ۴۰)، مهربانی (۴۱ تا ۵۰)، بردباری (۵۱ تا ۶۰)، و انصاف (۶۱ تا ۷۰). اعتباریابی این پرسشنامه در ایران، توسط علی‌اکبری‌دهکردی و همکاران (۱۳۹۳) با آلفای ۹۵٪ گزارش شده است. همچنین، این پرسشنامه در سال ۱۳۹۴ نیز توسط همان محققان مورد اعتباریابی و هنجاریابی قرار گرفته و نتایج نشان داده که تمام مؤلفه‌های هوش اخلاقی با نمره کلی این ابزار همبستگی معناداری دارند. در مجموع، این مقیاس از نظر سنجش هوش اخلاقی از اعتبار و روایی استاندارد برخوردار است.

ب) پرسشنامه عزت نفس روزنبرگ<sup>۱</sup> (SES): این پرسشنامه که در سال ۱۹۶۵ توسط روزنبرگ طراحی شده، ابزاری برای سنجش عزت نفس است. این پرسشنامه شامل ۱۰ جمله است که میزان «پذیرش و ارزشمندی خود» توسط فرد را ارزیابی می‌کند. پاسخ‌ها بر اساس یک مقیاس چهار درجه‌ای لیکرت (از «کاملاً موافق» تا «کاملاً مخالف») داده می‌شود. نمره بالاتر در این پرسشنامه نشان‌دهنده سطح بالاتری از عزت نفس است. این ابزار که به‌طور گسترده در تحقیقات علمی استفاده شده، یک مقیاس تک‌عاملی به شمار می‌رود. نحوه امتیازدهی به پرسش‌ها متفاوت است: در سوالات ۱ تا ۵، «کاملاً مخالف» نمره صفر و «کاملاً موافق» نمره ۳ دارد، در حالیکه در سوالات ۶ تا ۱۰ این روند برعکس است.

روزنبرگ پایایی مقیاس را ۰/۹ و روایی آن را ۰/۷ گزارش کرده است. بر اساس مطالعه ماکیکانگاس<sup>۲</sup>

1. Rosenberg

2. Makikangas

و همکاران (۲۰۰۴)، ضریب آلفای کرونباخ در نوبت اول برای مردان ۰/۸۷ و برای زنان ۰/۸۶ بوده و در نوبت دوم به ترتیب ۰/۸۸ و ۰/۸۷ گزارش شده است. همچنین، همبستگی آزمون مجدد بین ۰/۸۲ تا ۰/۸۸ و ضریب همسانی درونی بین ۰/۷۷ تا ۰/۸۸ متغیر بوده است. این مقیاس نه تنها روایی محتوای خوبی (۰/۷۷) دارد، بلکه همبستگی بالایی با پرسشنامه‌های ملی نیویورک و گاتمن در سنجش عزت نفس نشان داده است. در ایران نیز پژوهش‌هایی توسط محمدی (۱۳۸۴)، رجیبی و بهلول (۱۳۸۶)، و جوشن لو و قانلی (۱۳۸۷) این مقیاس را بررسی کرده‌اند. یافته‌ها نشان داده که این پرسشنامه برای ارزیابی سطوح عزت نفس روایی استاندارد و ضرایب همبستگی مناسبی دارد.

ج) بسته‌های آموزشی دیجیتال حاوی محتوای اخلاقی (هفت فضیلت اخلاقی بوربا) شامل: بسته آموزشی انیمیشن، بازی‌های دیجیتال و تصاویر ثابت به عنوان مواد آموزشی.

جدول ۱. بسته‌های آموزشی انیمیشن، بازی دیجیتال، تصاویر ثابت با محتوای فضیلت‌های هفتگانه اخلاقی

شماره جلسه	عناوین	شرح مفصل جلسه / اقدامات
۲ و ۱	هدف	توجه اولیه والدین و دانش آموزان - اخذ پیش آزمون
	محتوای جلسه	توضیح اهداف، نحوه استفاده از محتوای آموزشی و درخواست همکاری با گروه
	نحوه ارائه	توضیحات شفاهی
	فعالیت تعاملی	تکمیل پرسشنامه هوش اخلاقی و عزت نفس
	ارزیابی و بازخورد	جمع‌آوری و تحلیل پرسشنامه‌ها، پاسخ به ابهامات و پرسش‌های والدین و دانش آموزان
۳ الی ۸	هدف	ارائه بسته همدلی، وجدان، خویشتنداری، احترام، مهربانی و انصاف - آموزش هر یک از این فضیلت‌ها
	محتوا	آموزش و توضیح درباره فضیلت‌ها و ارائه انیمیشن، بازی دیجیتال، تصاویر ثابت به مخاطبین
	نحوه ارائه	توضیحات شفاهی، نحوه استفاده از محتوای آموزش به صورت عملی برای فهم موضوع

شماره جلسه	عناوین	شرح مفصل جلسه / اقدامات
	فعالیت تعاملی	توجیه برای ارائه خلاصه ۱۰ خطی از محتوایی که استفاد میکنند در جلسه بعد
	ارزیابی و بازخورد	اخذ خلاصه ۱۰ خطی - پاسخ به ابهامات و پرسش دانش‌آموزان
۹	هدف	اختتامیه، ارزیابی نهایی، اخذ پس‌آزمون
	محتوا	اخذ پس‌آزمون و تقدیر و تشکر از والدین و دانش‌آموزان
	نحوه ارائه	توضیحات شفاهی
	فعالیت تعاملی	تکمیل پرسشنامه‌های هوش اخلاقی و عزت نفس
	ارزیابی و بازخورد	جمع‌آوری و تحلیل پرسشنامه‌ها، نتیجه‌گیری نهایی

در فرآیند اجرا، ابتدا پیش‌آزمون برای سنجش سطح پایه عزت نفس و هوش اخلاقی در تمامی گروه‌ها انجام شد. سپس برای هر گروه آزمایش، مداخلات آموزشی با استفاده از بسته‌های دیجیتال آغاز شد: گروه اول بسته انیمیشن، گروه دوم بازی‌های دیجیتال و گروه سوم تصاویر ثابت را دریافت کردند. هر مداخله شامل ۹ جلسه بود. گروه کنترل هیچ مداخله‌ای دریافت نکرد. پس‌آزمون بلافاصله پس از اتمام مداخلات انجام شد و یک ماه بعد نیز ارزیابی پیگیری برای بررسی پایداری نتایج صورت گرفت.

داده‌های جمع‌آوری‌شده با استفاده از نرم‌افزار SPSS نسخه ۲۶ تحلیل شدند. روش‌های تحلیل شامل تحلیل کوواریانس ((ANCOVA برای مقایسه میانگین‌ها با کنترل اثر پیش‌آزمون، تحلیل واریانس با اندازه‌گیری مکرر ((RM-ANOVA برای بررسی تغییرات در مراحل مختلف و تحلیل چندمتغیره ((MANCOVA برای بررسی تأثیر همزمان مداخلات بر متغیرهای وابسته بود. پیش‌فرض‌های آماری نظیر نرمال بودن داده‌ها و همگنی واریانس نیز پیش از تحلیل بررسی شدند. ملاحظات اخلاقی شامل اخذ کد اخلاق، دریافت رضایت آگاهانه از والدین و دانش‌آموزان و تضمین محرمانگی داده‌ها رعایت شد. علاوه بر این، اجتناب از محتوای نامناسب در ابزارهای دیجیتال با نظارت کارشناسان آموزشی صورت گرفت.

## یافته‌ها

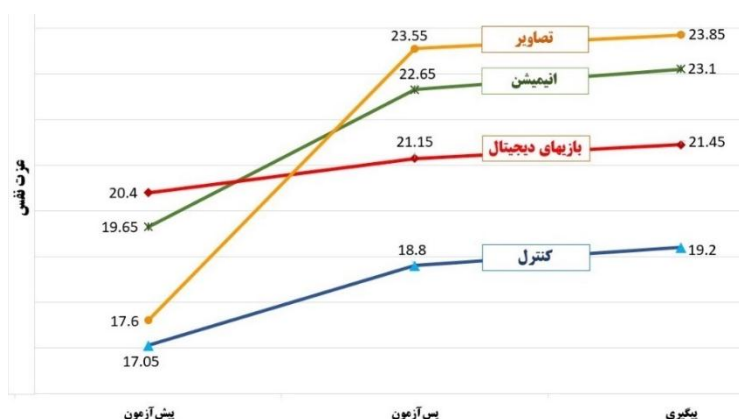
۱- صورت بندی فرضیه اول: آموزش مفاهیم اخلاقی از طریق انیمیشن، بازیهای دیجیتال و تصاویر بر عزت نفس تأثیر معنی دار دارد.

جدول ۲. مقایسه تأثیر ابزار دیجیتال بر عزت نفس

گروه	میانگین پیش آزمون	میانگین پس آزمون	تغییرات (( $\Delta$ )	سطح معناداری (p)
انیمیشن	۱۹/۶۵	۲۲/۶۵	+۳/۰۰	۰/۰۰۰
تصاویر ثابت	۱۷/۶۰	۲۳/۵۵	+۵/۹۵	۰/۰۰۰
بازی دیجیتال	۱۷/۰۵	۱۸/۸۰	+۱/۷۵	۰/۱۸۰
کنترل	۲۰/۴۰	۲۱/۱۵	+۰/۷۵	۰/۳۹۸

بر اساس داده‌های جدول ۲، گروه‌هایی که هوش اخلاقی را از طریق انیمیشن و تصاویر ثابت دریافت کردند افزایش معناداری در نمرات عزت نفس نشان دادند (به ترتیب  $p = ۰/۰۰۰$  و  $p = ۰/۰۰۰$ ). بیشترین بهبود متعلق به گروه تصاویر ثابت با افزایش ۵/۹۵ نمره بود، در حالیکه گروه بازی دیجیتال تغییر آماری معناداری کمی داشت ( $p = ۰/۱۸۰$ ). این نتایج، فرضیه اول پژوهش را در مورد تأثیر مثبت ابزارهای دیجیتال بر عزت نفس تأیید می‌کند، اما نشان می‌دهد که این تأثیر به ماهیت ابزار آموزشی وابسته است. افزایش نمرات عزت نفس در گروه انیمیشن و تصاویر ثابت، احتمالاً ناشی از جذابیت بصری و تعاملی این ابزار است، در حالیکه بازی‌های دیجیتال به دلیل ماهیت رقابتی و کمبود محتوای اخلاقی متمرکز، اثربخشی کمتری نشان می‌دهد.

نمودار ۱. مقایسه میانگین تأثیر ابزار دیجیتال بر عزت نفس



نمودار شماره ۱. روند تغییرات عزت نفس را در چهار گروه (انیمیشن، تصاویر ثابت، بازی دیجیتال و کنترل) طی سه مرحله اندازه‌گیری نشان می‌دهد. داده‌ها حاکی از این است که آموزش فضیلت‌های اخلاقی از طریق ابزار دیجیتال موجب افزایش عزت نفس دانش آموزان شده است. این اثربخشی به ترتیب شامل: (۱) انیمیشن، (۲) تصاویر و (۳) بازی‌های دیجیتال است. از سویی نمرات در مرحله پیگیری نشان‌دهنده تأثیر بلندمدت این ابزار است.

۲- صورت بندی فرضیه دوم: ابزار دیجیتال بر هفت فضیلت اخلاقی تأثیر معنی‌داری دارد.

فضیلت‌ها	انیمیشن (P)	تصاویر (P)	بازی دیجیتال (P)
خویشتن‌داری	۰,۰۰۰	۰,۰۰۰	۰,۰۰۲
همدلی	۰,۰۰۰	۰,۰۰۰	۰,۱۳۴
وجدان	۰,۰۰۰	۰,۰۰۰	۰,۰۵۶
احترام	۰,۰۰۰	۰,۰۰۰	۰,۱۶۷
مهربانی	۰,۰۰۰	۰,۰۰۰	۰,۱۳۵
عدالت	۰,۰۰۰	۰,۰۰۰	۰,۱۱۵

جدول ۳. سطح معناداری تأثیر ابزار دیجیتال بر فضیلت‌های هوش اخلاقی

بر اساس داده‌های جدول ۳، ابزار انیمیشن و تصاویر بر تمام مؤلفه‌های هوش اخلاقی تأثیر معناداری

داشتند ( $p < 0/000$  برای تمام موارد). در مقابل، بازی دیجیتال تنها بر مؤلفه «خویشتن‌داری» تأثیرگذار بود ( $p = 0/002$ ) و در سایر موارد تغییر معناداری مشاهده نشد. این نتایج، فرضیه دوم پژوهش را به طور جزئی تأیید می‌کند (تأیید تأثیر انیمیشن و تصاویر بر فضیلت‌های اخلاقی و به صورت اندک در بازی‌های دیجیتال) و نشان می‌دهد که اثربخشی ابزار به ماهیت محتوای آموزشی و تعامل کاربر با ابزار وابسته است. بنابراین به نظر می‌رسد انیمیشن و تصاویر به دلیل جذابیت بصری و قابلیت روایتگری، بهترین ابزار برای آموزش جامع فضیلت‌های اخلاقی می‌باشند، در حالیکه اگر محتوای بازی‌های دیجیتال بر تکنیک‌های آموزشی تمرکز داشته باشند احتمالاً اثربخشی بیشتری خواهند داشت.

۳- در فرضیه سوم موضوعات زیر بررسی شده است:

الف) تأثیر آموزش مفاهیم اخلاقی از طریق ابزار دیجیتال (انیمیشن، تصاویر و بازی‌های کامپیوتری) تفاوت معنی داری دارند.

ب) ابزار دیجیتال (انیمیشن، تصاویر و بازی‌های کامپیوتری) از نظر پایداری تأثیر در بلندمدت تفاوت معنی داری دارند.

ج) مدت تأثیر ابزار دیجیتال (انیمیشن، تصاویر و بازی‌های کامپیوتری) بر عزت نفس و هوش اخلاقی متفاوت است.

جدول ۴. مقایسه اثربخشی ابزار دیجیتال

شاخص	انیمیشن	تصاویر ثابت	بازی دیجیتال
تفاوت معنی دار (میزان اثربخشی)	۹۵ درصد	۸۵ درصد	۴۰ درصد
ثبات نتایج (پایداری تأثیر)	بالا	متوسط	پایین
مدت تأثیر	بلندمدت	بلندمدت	کوتاه‌مدت

جدول ۴، نتایج زیر را نشان می‌دهد:

- ترتیب اثربخشی ابزار دیجیتال بدین شرح است: ۱) انیمیشن موثرترین ابزار (۹۵٪) با کسب بالاترین

اثربخشی، ۲) تصاویر (۸۵٪) در رتبه دوم اثربخشی و ۳) بازی دیجیتال (۴۰٪) در رتبه سوم

- ترتیب پایداری تاثیر در بلند مدت (۱ ماه بعد) بدین شرح است: (۱) انیمیشن با پایداری بالا، (۲) تصاویر با پایداری متوسط، (۳) بازی‌های دیجیتال با پایداری پایین  
- مدت تاثیر ابزار بر عزت نفس و هوش اخلاقی: (۱) انیمیشن و تصاویر ثابت با تاثیر بلندمدت، (۲) بازی دیجیتال با تاثیر کوتاه مدت.

در مجموع انیمیشن با کسب بالاترین امتیاز در اثربخشی کلی (۹۵٪) و ثبات نتایج (بالا)، به عنوان مؤثرترین ابزار شناسایی شد. تصاویر ثابت نیز با وجود اثربخشی بالا (۸۵٪)، در ثبات نتایج نسبت به انیمیشن ضعیف‌تر عمل کردند (متوسط). در مقابل، بازی دیجیتال تنها در کوتاه مدت تاثیر محدودی داشت (۴۰٪) و نتوانست نتایج پایدار ایجاد کند.

### نتیجه‌گیری

امروزه، ادغام فناوری‌های دیجیتال در نظام آموزشی به عنوان راهبردی کلیدی برای پاسخگویی به نیازهای یادگیری نسل جدید مطرح شده است. این پژوهش با تمرکز بر سه ابزار نوین - انیمیشن، تصاویر ثابت، و بازی‌های دیجیتال - به بررسی تاثیر آنها بر رشد عزت نفس و هوش اخلاقی دانش‌آموزان پرداخت. یافته‌ها نشان داد که این ابزارها نه تنها به عنوان رسانه‌های آموزشی، بلکه به عنوان محرک‌های شناختی-هیجانی، قابلیت بازتعریف فرآیند درونی‌سازی ارزش‌های اخلاقی را دارا هستند. تفاوت معنادار اثربخشی ابزار (با برتری انیمیشن و تصاویر ثابت) بیانگر اهمیت طراحی هدفمند محتوا و سازگاری روش‌ها با ویژگی‌های روانشناختی یادگیرندگان است.

یافته‌های این پژوهش همسو با مطالعات نصرارصفهانی و لطیفی، (۱۳۹۷) و زرگلایون و همکاران، (۲۰۲۲) نشان می‌دهد که ابزار دیجیتال با قابلیت تعامل چندحسی، نقش بی‌بدیلی در درونی‌سازی مفاهیم اخلاقی و تقویت عزت نفس ایفا می‌کنند. تاثیر برجسته انیمیشن را می‌توان به توانایی آن در فعال‌سازی همزمان قشر پیش‌پیشانی (مرتبط با استدلال اخلاقی) و سیستم لیمبیک (مرتبط با هیجان) نسبت داد. این یافته با پژوهش فیز و همکاران (۲۰۲۲) که بهبود ۴۰ درصدی درک اخلاقی کودکان با استفاده از انیمیشن را گزارش کردند، همخوانی دارد.

از سویی تصاویر ثابت نیز با ایجاد فرصت برای تأمل و خودارزیابی، به تقویت تفکر انتقادی و

هویت اخلاقی کمک کردند. این نتیجه با نظریه رمز دوگانه مایر (۲۰۰۹) همسو است که ترکیب متن و تصویر را در تقویت یادگیری مؤثر می‌داند. با این حال، اثربخشی کمتر بازی‌های دیجیتال احتمالاً ناشی از ماهیت رقابتی و کمبود محتوای اخلاقی متمرکز در طراحی آن‌هاست. این موضوع نیاز به بازنگری در مکانیزم‌های بازی‌ها برای تلفیق بهتر مفاهیم آموزشی را برجسته می‌سازد.

یافته‌های این پژوهش نشان دادند که بازی‌های دیجیتال، تأثیر محدودی بر مؤلفه‌های هوش اخلاقی داشتند و تنها در مؤلفه «خویش‌داری» اثربخش بودند. این نتیجه، به‌طور ضمنی برخی نگرانی‌های نظری را تأیید می‌کند؛ از جمله اینکه جذابیت‌های فرمی و رقابتی بازی‌ها، اگر فاقد طراحی اخلاق‌محور باشند، ممکن است مانع از یادگیری عمیق و پایدار شوند. منتها باید پذیرفت که بازی‌های دیجیتال در بین کودکان محبوبیت و فراگیری انکارناپذیری دارد لذا باید به ظرفیت‌های نهفته در بازی‌های دیجیتال توجه نمود؛ به همین جهت بازنگری در طراحی بازی‌های دیجیتال با هدف تلفیق مؤثر مفاهیم تربیتی و اخلاقی با هدف جلوگیری از سطحی‌سازی تجربه یادگیری ضرورتی انکارناپذیر است.

مطالعه حاضر نشان داد نتایج این پژوهش همسو با یافته‌های براتیسسیس و زیاناس (۲۰۱۵)، است به دلیل اینکه استفاده از تصاویر ثابت به عنوان ابزاری کم‌هزینه و در دسترس، به ویژه در مدارس با منابع محدود، راهکاری عملی برای بهبود هوش اخلاقی و حتی ارتقاء یادگیری دانش آموزان است. از سویی بدون طراحی هدفمند، بازی‌های دیجیتال، ممکن است این ابزار صرفاً به عنوان ابزار سرگرمی عمل کنند. این پژوهش، همانند بسیاری از تحقیقات مشابه، محدودیت‌ها و پیشنهادهایی ارائه می‌دهد. نخست، محدودیت جامعه آماری: این مطالعه تنها بر روی دانش آموزان دختر پایه پنجم متمرکز بود. پیشنهاد می‌شود که تأثیر ابزارهای دیجیتال بر گروه‌های سنی مختلف و جنسیت‌های دیگر نیز بررسی گردد. دوم، مدت مداخله: دوره آموزشی ۹ جلسه‌ای ممکن است برای ایجاد تغییرات پایدار در هوش اخلاقی کافی نباشد. مطالعات طولانی‌مدت می‌توانند به بررسی پایداری نتایج و اثرات مداوم این نوع آموزش کمک کنند.

این پژوهش می‌تواند کارکرد مهمی برای نظام آموزش و تدریس داشته باشد: (۱) استفاده از انیمیشن‌های تعاملی با محتوای اخلاقی می‌تواند به‌عنوان بخشی از برنامه درسی مدارس آینده‌گنجانده شود. (۲) ارتقای سواد دیجیتال معلمان و آموزش معلمان برای طراحی و تولید محتوای دیجیتال جذاب

و اخلاق محور، گامی ضروری در راستای استفاده بهینه از فناوری است. ۳) همکاری بین طراحان بازی و متخصصان تربیتی برای تولید بازی‌هایی با محتوای اخلاقی هدفمند ضروری به نظر می‌رسد. در مجموع فناوری‌های دیجیتال نه تنها فرآیند یادگیری را جذاب‌تر می‌کنند، بلکه با شبیه‌سازی فرآیندهای اخلاقی پیچیده و فراهم کردن محیط امن برای تمرین تصمیم‌گیری اخلاقی، امکان ارتقای یادگیری را فراهم می‌آورند. در عصر دیجیتال، مدارس باید به سمت آموزش شخصی‌سازی شده و یادگیری مبتنی بر تجربه حرکت کنند. در این میان ابزار دیجیتال جایگاه ویژه‌ای میان کودکان دارند و می‌توانند به درک عمیق‌تر مفاهیم تربیتی، آموزشی و حتی اخلاقی دانش‌آموزان کمک کنند. بنابراین ابزار دیجیتال باید با توجه به ویژگی‌های روان‌شناختی یادگیرندگان و اهداف آموزشی تهیه شوند. در حالی که انیمیشن و تصاویر ثابت ابزارهای مؤثری برای آموزش اخلاق شناخته شده‌اند، بازی‌های دیجیتال نیازمند تحول بنیادی هستند. ادغام هوشمندانه فناوری در برنامه‌های درسی مدارس، نه تنها موجب ارتقای سطح یادگیری دانش‌آموزان و تقویت مهارت‌های اخلاقی آنان می‌شود، بلکه آنان را برای زندگی در جامعه‌ای امن، متعادل، و بدون تنش‌های اخلاقی در جهان پیچیده امروزی آماده می‌سازد.

هرچند فناوری‌های دیجیتال، به‌ویژه در قالب شبیه‌سازی‌های اخلاقی، ظرفیت‌هایی برای تمرین تصمیم‌گیری و مواجهه با موقعیت‌های پیچیده فراهم می‌کنند، اما نباید از خطرات بالقوه آن‌ها غافل شد. منتقدان هشدار داده‌اند که این شبیه‌سازی‌ها ممکن است تجربه اخلاقی واقعی را جایگزین کرده و به عادی‌سازی یا سطحی‌نگری در مواجهه با مسائل اخلاقی منجر شوند. از این‌رو، در پژوهش حاضر، تأکید شده که ابزارهای دیجیتال باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که نه تنها مفاهیم اخلاقی را منتقل کنند، بلکه زمینه‌ساز تأمل، گفت‌وگو، و درونی‌سازی عمیق ارزش‌ها باشند. فناوری، زمانی اثربخش خواهد بود که در خدمت تجربه تربیتی قرار گیرد، نه جایگزین آن.

اگرچه یافته‌های این پژوهش نشان دادند که ابزارهایی چون انیمیشن و تصاویر ثابت نقش مؤثری در ارتقای عزت نفس و هوش اخلاقی دانش‌آموزان دارند، اما باید تأکید شود که بهره‌گیری از فناوری‌های دیجیتال نباید به معنای حذف مؤلفه‌های انسانی در آموزش باشد. تعامل انسانی با ابزار دیجیتال، تجربه زیسته یادگیرنده، و نقش تربیتی معلمان، همچنان از ارکان کلیدی درونی‌سازی

مفاهیم اخلاقی به‌شمار می‌روند. همان‌گونه که صاحب‌نظرانی چون پستمن و ترکل هشدار داده‌اند، فناوری نباید جایگزین تجربه‌های تربیتی شود، بلکه باید در خدمت آن قرار گیرد. لذا، استفاده از ابزار دیجیتال، تنها زمانی اثربخش خواهد بود که در دل طراحی آموزشی به‌گونه‌ای تلفیق شود که ظرفیت‌های انسانی و فناورانه هم‌افزایی داشته باشند و نه رقابت.

در مجموع نتایج حاصل از این پژوهش بر ضرورت تلفیق سنجیده و هوشمندانه فناوری‌های آموزشی با عناصر بنیادین تربیتی نظیر گفت‌وگوی چهره‌به‌چهره، فعالیت‌های گروهی و نقش تربیتی معلمان تأکید دارد. این تلفیق نه‌تنها نباید به حذف مؤلفه‌های انسانی منجر شود، بلکه باید در جهت هم‌افزایی ظرفیت‌های انسانی و فناورانه برای تحقق اهداف تربیتی به‌کار گرفته شود.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup>. نویسندگان این پژوهش از دانش‌آموزان پایه پنجم ابتدایی و والدین محترمشان که در اجرای این مطالعه همکاری داشتند، سپاسگزارند. همچنین، از معلمان مدارس منتخب که در جمع‌آوری داده‌ها و ارائه نظرات ارزشمند یاری‌رسان بودند، قدردانی می‌شود. از مرکز آموزش و پرورش شهر اصفهان و مسئولان مدرسه محل اجرای پژوهش به‌دلیل حمایت‌هایشان تشکر می‌کنیم. نیز از متخصصان حوزه رسانه و انیمیشن‌سازی که در انتخاب محتوای آموزشی مشاوره‌های تخصصی ارائه کردند، قدردانی می‌شود.

## منابع

۱. بشیر، حمیدرضا و جواهری، جواد (۱۳۹۶). *تحلیل انیمیشن‌های هالیوودی با رویکرد تربیتی*. تحقیقات فرهنگی ایران، ۱۰(۱)، ۸۷-۱۱۶.
۲. جوشن‌لو، محمد و قانندی، غلامرضا (۱۳۸۷). بررسی مجدد پایایی و اعتبار مقیاس حرمت خود روزنبرگ در ایران. *دانشور رفتار*، ۱۵(۳۱)، ۴۹-۵۶.
۳. رجبی، غلامرضا و بهلول، نرگس (۱۳۸۶). سنجش پایایی و روایی مقیاس عزت نفس روزنبرگ دانشجویان سال اول دانشگاه شهید چمران. *پژوهش‌های تربیتی و روانشناختی*، ۳(۲)، ۳۳-۴۸.
۴. زین‌العابدینی، پریسا و حشمت‌نژاد، محمدرضا (۱۴۰۰). کارکرد تکنیک‌های بصری در روایت انیمیشن‌های بدون کلام. *رسانه*، ۳۲(۱)، ۸۵-۱۱۰.
۵. سودمند، نسرين؛ سهرابی، فاطمه؛ و برماس، حمیدرضا (۱۳۹۴). تأثیر کارتون‌درمانی بر بهبود روابط بین فرزندان و والدین. *مطالعات روان‌شناسی بالینی*، ۶(۲۰)، ۵۵-۷۸.
۶. عشایری، طاهره؛ عباسی، الهام؛ و جهان‌پرور، طاهره (۱۴۰۱). تأثیر بازی‌های رایانه‌ای بر رفتار کودکان (فرا تحلیل پژوهش‌های سال ۸۱ تا ۹۹). *فصلنامه علمی مطالعات میان‌رشته‌ای ارتباطات و رسانه*، ۵(۱۷)، ۳۳-۷۰.
۷. علی‌اکبری، مهناز؛ علیپور، احمد؛ و درنجفی شیرازی، مهناز (۱۳۹۳). اثربخشی قصه‌گویی بر مؤلفه‌های هوش اخلاقی کودکان دختر پیش‌دبستانی در شهر اصفهان. *شناخت اجتماعی*، ۳(۲)، ۳۳-۴۳.
۸. علی‌اکبری دهکردی، مهناز؛ گلپایگانی، الهه؛ و محتممی، طیبه (۱۳۹۴). *ارائه مدلی برای سنجش هوش اخلاقی در کودکان*. کنفرانس بین‌المللی علوم انسانی، روانشناسی و علوم اجتماعی.
۹. فتحی، کوروش (۱۴۰۲). نقش عکس تاریخی در توسعه تفکر انتقادی در آموزش تاریخ. *پژوهش در آموزش تاریخ*، ۴(۲)، ۵۸-۷۹.
۱۰. محمدی، ناهید (۱۳۸۴). بررسی مقدماتی اعتبار و قابلیت اعتماد مقیاس عزت نفس روزنبرگ. *روانشناسی تحولی (روانشناسان ایرانی)*، ۱(۴)، ۳۱۳-۳۲۰.
۱۱. مفیدی، فریبا و کفیلی مقدم، سمیه (۱۳۹۱). بررسی اثربخشی آموزش اخلاق به کمک فیلم‌های پویانمایی در رشد اخلاق دانش‌آموزان پیش‌دبستانی. *تحقیقات روانشناختی*، ۱۵، ۱-۱۴.
۱۲. نجفی علمی، محمد (۱۳۹۵). *بازی‌های رایانه‌ای ایرانی و بایدهای اخلاقی*. ره‌آورد نور، ۵۷، ۵۷-۵۸.
۱۳. نصر اصفهانی، ریحانه و لطیفی، زهره (۱۳۹۷). *اثربخشی آموزش مفاهیم اخلاقی به روش انیمیشن بر افزایش هوش اخلاقی کودکان ۸ تا ۱۱ سال شهر اصفهان*. کنفرانس ملی دستاوردهای نوین جهان در تعلیم و تربیت، روانشناسی، حقوق و مطالعات فرهنگی اجتماعی.

14. Arfa, A., Siyadat, S. A., & Ghasemi, M. (2014). Moral intelligence of faculty members and educational-administrative managers of Islamic Azad University, Shahrekord. *Journal of Applied Science and Research*, 1(4), 418–421.
15. Bandura, A. (1997). *Self-efficacy: The exercise of control*. Freeman.
16. Bratitsis, T., & Ziannas, P. (2015). From early childhood to special education: Interactive digital storytelling as a coaching approach for fostering social empathy. *International Conference on Software Development for Enhancing Accessibility and Fighting Info-exclusion*.
17. Dai, Y., Nolan, R. F., & White, B. (2002). Response to moral choices as a function of self-esteem. *Psychological Reports*, 90(3), 907–912. <https://doi.org/10.2466/PRO.2002.90.3.907>
18. Desai, V., Gupta, A., Andersen, L., Ronnestrand, B., & Wong, M. (2021). Stress-reducing effects of playing a casual video game among undergraduate students. *Trends in Psychology*, 29(3), 563–579. <https://doi.org/10.1007/s43076-021-00062-6>
19. Faiz, A., Hakam, K. A., Nurihsan, J., & Komalasari, K. (2022). The use of moral dilemmatic animation story in moral cognitive learning. *NeuroQuantology*, 20(5), 290–297. <https://doi.org/10.14704/nq.2022.20.5.nq22173>
20. Farmer, G., & Lloyd, J. (2024). Two sides of the same virtual coin: Investigating psychosocial effects of video game play, including stress relief motivations as a gateway to problematic video game usage. *Healthcare (Basel, Switzerland)*, 12(7), 772. <https://doi.org/10.3390/healthcare12070772>
21. Gee, J. P. (2007). *What video games have to teach us about learning and literacy*. Palgrave Macmillan.
22. Kohlberg, L. (1984). *The psychology of moral development*. Harper & Row.
23. Maftai, A. (2022). Children's self-esteem and attitudes toward disability, perceived competence and morality: The indirect effect of cognitive empathy. *Children*, 9(11), 1705. <https://doi.org/10.3390/children9111705>
24. Makikangas, A., Kinnunen, U., & Feldt, T. (2004). Self-esteem, dispositional optimism, and health: Evidence from cross-lagged data on employees. *Journal of Research in Personality*, 38, 556–575.
25. Mas'ud, M. A., & Slamet, S. (2024). Peran Orang Tua dalam Meningkatkan Self-Esteem pada Anak Usia Sekolah. *Munaqasyah: Jurnal Ilmu Pendidikan Dan Pembelajaran*, 6(2), 98–108. <https://doi.org/10.58472/munaqasyah.v6i2.186>
26. Mayer, R. E. (2009). *Multimedia learning (2nd ed.)*. Cambridge University Press.

27. Necula, C., Dumulescu, D., & Necula, C. (2024). Playing for good: Exploring the efficacy of games and digital tools in prosocial and moral education. *Educația* 21, 28, 364–374. <https://doi.org/10.24193/ed21.2024.28.40>
28. Pew Research Center. (2023). Teens, social media and technology. <https://www.pewresearch.org/internet/2023/12/11/teens-social-media-and-technology-2023/>
29. Rosenberg, M. (1965). *Society and the adolescent self-image*. Princeton University Press.
30. Spiegel, J. (2021). Prensky revisited: Is the term “Digital Native” still applicable to today’s learner? *English Leadership Quarterly*, 44(2), 12–15. <https://doi.org/10.58680/elq202131529>
31. UNESCO. (2021). Ethics education for children. <https://www.unesco.org/en/ethics-science-technology/education?form=MG0AV3>
32. Zarglayoun, H., Laurendeau-Martin, J., Tato, A., Vera-Estay, E., Blondin, A., Lamy-Brunelle, A., Chaieb, S., Morasse, F., Dufresne, A., Nkambou, R., & Beauchamp, M. H. (2022). Assessing and optimizing socio-moral reasoning skills: Findings from the moralert serious video game. *Frontiers in Psychology*, 12, 767596. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.767596>



## المستخلصات

تحليل الأهداف التربوية في الأدعية النبوية مع التركيز على الفكر التربوي للعلامة جوادى آملي

إبراهيم عاملي<sup>١</sup>

محمد علي مجد فقيهي<sup>٢</sup>

### الملخص

إنَّ تحقيق الإنسان الكامل والمجتمع الصالح في منظومة التربية الإسلامية يستلزم تحديداً دقيقاً للأهداف التربوية وبيان العلاقة فيما بينها. وتتمتع الأدعية المأثورة، بما تحمله من مضامين توحيدية وأخلاقية وروحية عميقة، بقدرة على بيان منهجي لنظام الأهداف التربوية في الإسلام. تهدف هذه الدراسة، من خلال منهج تحليل المحتوى النوعي وبالتركيز على الفكر التربوي للعلامة جوادى آملي، إلى الكشف عن الهدف الغائي والأهداف الوسيطة للتربية في الأدعية الإسلامية. يتمثل الهدف النهائي في هذا النظام في نيل القرب الإلهي، الذي تتجلى مظاهره في مفاهيم العبودية، والرضوان الإلهي، والحياة الطيبة. وفي فكر العلامة جوادى آملي، فإن هذا الهدف الغائي منسجم مع الفطرة الإنسانية، وله قيمة ذاتية، ويُعدّ جامعاً لجميع كمالات الإنسان. إن نظام الأهداف التربوية المستقى من الأدعية يرسم أفقاً واضحاً لمسيرة ارتقاء الإنسان نحو الكمال. وتُظهر نتائج البحث أنّ القرب الإلهي يُطرح كهدفٍ غائيٍّ للتربية، وأن مفاهيم العبودية والحياة الطيبة والرضوان الإلهي تُعدّ تجلياتٍ له. أما الأهداف الوسيطة فقد نُظمت في أربعة مجالات: علاقة الإنسان بربه (المعرفة، المحبة، والعبادة)، علاقته بنفسه (المعرفة الذاتية، طلب الحق، السعي إلى الكمال، والتركيز)، علاقته بالآخرين (مراعاة حقوق الغير، الإيثار، والتفاعل الأخلاقي الاجتماعي)، وعلاقته بالطبيعة (فهم الطبيعة كآية إلهية، تحمّل المسؤولية تجاهها، إعمار الأرض وتنميتها، واعتماد منهج أخلاقي في التعامل معها). وهذه الأهداف الوسيطة تتجسد في الأبعاد المعرفية والعاطفية والسلوكية، وفي ترابطها وتكاملها تُمكن الإنسان من بلوغ الهدف الغائي.

الكلمات المفتاحية: لأهداف التربوية، الأدعية المأثورة، الهدف الغائي، القرب الإلهي، جوادى آملي.

١. أستاذ مساعد، قسم التربية، جامعة آزاد الإسلامية، فرع القدس. (ebrahime1364@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد، قسم القرآن والحديث، جامعة المعارف الإسلامية. (Majd@Maaref.ac.ir)

## دور الإنفاق في تعزيز تواضع المؤمنين من خلال آيات سورة الحديد

خديجة أحمدی بیغش<sup>١</sup>

ريحانة سادات سيد مهدي<sup>٢</sup>

### الملخص

الخشوع مظهرٌ باطنيٌّ من مظاهر التواضع والانقياد، ويُعدُّ حالةً خاصةً للعبد في إدراك عظمة الله وجلاله. ولا تتجلى هذه الصفة إلا في العمل. من جهة أخرى، فإن الصدقة، عند إتمامها، لها نطاقٌ واسعٌ يشمل كل شيء، من الإنفاق المالي إلى المعنوي، بل يشمل بذل النفس (الجهاد). فمبدأ الصدقة، كسائر العبادات، هو طاعة أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يتحقق ذلك إلا بالتواضع وإخلاص النية. تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة على سؤال: كيف تُعزز الصدقة، بناءً على تعاليم سورة الحديد، صفة التواضع لدى المؤمنين؟ تشير الدراسة الوصفية التحليلية لهذه المسألة إلى أن الصدقة، بناءً على تعاليم سورة الحديد، هي طاعة أمر الله بعد إدراك عظمته الإلهية. في الواقع، الإنفاق هو المظهر الخارجي للتواضع، وتحقيق التواضع يُشرح على مرحلتين: أولاً، أسباب نشوء التواضع وتكوينه، وثانياً، عوامل تقويته. في المرحلة الأولى (الآيات ١-١٥)، من خلال خلق الوعي بالعلاقة مع الله وصفاته، وبتصوير حقيقة إيمان المؤمنين بالآخرة، شجعتهم وشجعتهم على الإنفاق. في المرحلة التالية، مع إظهار الوجه الحقيقي للعالم وممتلكاتها، أكد على زوال الأعمال والمصالح الدنيوية، وأكد على حبها. هذه الحالة، التي تنشأ نتيجة لتعزيز التواضع وإدراك عظمة الله في المؤمنين، تتحقق من خلال الإنفاق في مجالات مختلفة مثل النفس والمال والأموال المادية والمعنوية، مع شرط الإخلاص في سبيل الله.

الكلمات المفتاحية: سورة الحديد، خلق روح التواضع، تعزيز التواضع، الإنفاق في سبيل الله.

١. أستاذة مساعدة، قسم القرآن والحديث، كلية العلوم الإنسانية، جامعة تربية مدرس، طهران، إيران. (المؤلف المسؤول).

(Kh.ahmadi@modares.ac.ir)

٢. طالبة المستوى الرابع (دكتوراه في التفسير المقارن)، معهد رفيعه المصطفى للتعليم العالي، طهران، إيران. (Rseyed787@gmail.com)

## دراسة العلاقات المتصورة بين "الزهد" و"الأخلاق" في الأخلاق الإسلامية

رحيم دهقان<sup>١</sup>  
نعيمة حصاركي<sup>٢</sup>

## ملخص

إن توضيح العلاقة بين الزهد والأخلاق، وكذلك توضيح مكانة الزهد بين الفضائل الأخلاقية، لم تحظ باهتمام كبير في البحث الأخلاقي مع أهميتها في التعريف بالتراث الإسلامي. إن لتوضيح هذه العلاقة وتوضيح مكانة الزهد في تاريخ الفكر الأخلاقي دور فعال في إحياء النظريات الأخلاقية في التراث الإسلامي. تحاول هذه المقالة أن توضح، من خلال منهج تحليلي، التفسيرات الساندة حول طبيعة الزهد وعلاقته بالأخلاق. وتظهر نتائج البحث أنه من الممكن تصور ثلاث علاقات عامة بين الزهد والأخلاق في تاريخ الأخلاق الإسلامية، وبناءً عليها يمكننا أن نتحدث عن إصدارات مختلفة من الزهد. في نوعٍ من العلاقة، إن الزهد مساوٍ بالأخلاق، ولأنه يتبلور في مكونات أساسية مثل الانفصال عن الآخرين سوى الله، وعدم الاهتمام بالأمر الدنيوية، وباعتباره أسلوب حياة أخلاقي، فيمكن تقسيمه إلى ثلاث نسخ متميزة من الزهد. وفي علاقة أخرى فإن الزهد جزء من الأخلاق، وفي هذه الحالة فهو إما فضيلة من الفضائل الأخلاقية، أو جزء من إحدى الفضائل الأخلاقية، أو مقامٌ من المقامات الأخلاقية، ويمكن تصور ثلاثة تفسيرات لهذه العلاقة. في العلاقة الثالثة، لا علاقة للزهد بالأخلاق، بل هو في بعض جوانبه نقيض الفضيلة الأخلاقية. بناءً على ذلك، يمكن عرض سبع صيغ للعلاقة بين الزهد والأخلاق في تاريخ الأخلاق الإسلامية، ولكلٍ منها دليل.

الكلمات المفتاحية: الزهد، الأخلاق، الفضائل، الانفصال، المقام الأخلاقية.

١. أستاذ مشارك، كلية الأديان، جامعة الشهيد بهشتي، طهران، إيران. (r\_dehghan@sbu.ac.ir)

٢. أستاذ مساعد، قسم علم النفس، مؤسسة الإمام الخميني، قم، إيران. (nymh003@gmail.com)

## ثمره الضمان الأخلاقي في منظومة الحكمة الصدرائية بناءً على آراء آية الله جوادي آملي

مهدي توكلي<sup>١</sup>

بهرز محمدی منفرد<sup>٢</sup>

### ملخص

في الحكمة الصدرائية للملا صدرا، يُعرّف "الضمان الأخلاقي" بأنه مسؤولية تكوينية ووجودية يتحملها الإنسان تجاه أفعاله وصفاته الحسية. وتتحقق قيمة كل فعل أخلاقي عندما تتحقق العناصر الأساسية الثلاثة - النية الخالصة، والوعي التام، والحرية الكاملة للفرد - بشكل كامل. من وجهة نظر صدرا، لا يكون للفعل الأخلاقي الحقيقي ضمان أخلاقي إلا عندما يقتضيه العقل والشريعة معاً؛ وإلا، فإن الفرد يُعاني من انحطاط جوهرى وينحرف عن مسار الكمال الإنساني. استناداً إلى أسس حكمة صدرا، يرى آية الله جوادي آملي أن الثمرة النهائية للضمان الأخلاقي، كما فعل الملا صدرا، هي "تجسيد الأفعال"، ويشرح العلاقة بين النفس والفعل بناءً على التوافق والسببية، كعلاقة السبب والنتيجة. يهدف هذا البحث إلى استكشاف الأسس الوجودية للضمان الأخلاقي في حكمة صدرا، وإجراء تحليل مقارنة لآراء آية الله جوادي آملي، مع التركيز على تفسير تجسيد الأفعال كأسمى ثماره. يعتمد منهج البحث على التحليل المفاهيمي النظري والدراسة المقارنة، بالاعتماد على دراسة مكتبية لنصوص الملا صدرا الأصلية وأعمال آية الله جوادي آملي. تُظهر النتائج أن الضمان الأخلاقي، في كلا المنظورين، لا يقوم على الخوف من العواقب القانونية أو الاجتماعية، بل على اليقين من تجسيد الأفعال في الآخرة ودوره في تطوير الهوية الوجودية الإنسانية. خلاصة البحث هي أن تجسيد الأفعال في الإطار الصدري يُنشئ رابطاً سببياً ووجودياً بين الروح والأفعال، وهذا الرابط يضمن استمرارية هوية الإنسان ومصيره الآخر.

الكلمات المفتاحية: الضمان الأخلاقي، الحكمة الصدرائية، الجوادي الأملي، تجسيد الأفعال.

١. خريج درجة الماجستير بقسم الأخلاق الإسلامية، كلية التربية والفكر الإسلامي، جامعة طهران (tavakoli.mahdi@ut.ac.ir)

٢. أستاذ مشارك، بقسم الأخلاق الإسلامية، كلية التربية والفكر الإسلامي، جامعة طهران. (muhammadimunfared@ut.ac.ir)

## دراسة أسباب الأخلاقية لنزول العذاب في الأمم السابقة من منظور القرآن الكريم مع التركيز على وجهة نظر العلامة جوادى آملي

مجيد أبوالقاسم زاده<sup>١</sup>

كبرى هواسي<sup>٢</sup>

### ملخص

"نزول عذاب" هو أحد سنت الله، وقد حدثت أمثلة على ذلك في بعض الأمم السابقة التي واجهت دعوة الأنبياء. كانت العذابات، بحسب الظروف، متنوعة الأنواع، ولكن النهاية السيئة تُعتبر سمة مشتركة للجميع. بما أن هذه السنة لا تزال قائمة، فإنه من الضروري معالجة أسباب نزول العذاب في الأمم السابقة. في هذا الكتاب، يتم دراسة أسباب نزول العذاب على الأمم السابقة من خلال منهج وصفي-تحليلي وبمنظرة أخلاقية، مع التركيز على وجهة نظر العلامة جوادى، والتي تشمل الأسباب البصرية والأسباب الميالية والأسباب الفعلية. نتائج هذه الدراسة قائمة على آيات ومعارف قرآنية، تتناول الأسباب الأخلاقية لنزول العذاب في المجال الفكري مثل تصور الإله و الجهل بمقام النبوة. وفي المجال الميولي يمكن الإشارة إلى الميل إلى السابقين والمادية، ارتكاب الذنوب وعدم التوبة، والتعصب والتعنت، وأخيراً إحدى عشرة سمة فعلية مثل الشرك والكفر، العجلة في العذاب، الاستكبار، الميل إلى الذنب، قد مهدت لظروف نزول العذاب على الأمم السابقة.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن الكريم، أسباب أخلاقية لنزول العذاب، الأمم السابقة، أسباب رؤيوية لنزول العذاب، أسباب جاذبية لنزول العذاب، أسباب فعلية لنزول العذاب، جوادى آملي

١. أستاذ مساعد في الأخلاق الإسلامية، جامعة الدراسات الإسلامية، قم، إيران. (m.abolqasemzade@yahoo.com)

٢. طالب دكتوراه، مدرسة الأخلاق الإسلامية، قم، إيران (المؤلف المراسل). (havasi.ghane@gmail.com)

## تعليم المفاهيم الأخلاقية في مدارس المستقبل:

تأثير الأدوات الرقمية (الرسوم المتحركة، الصور الثابتة، والألعاب الحاسوبية)

في تنمية احترام الذات لدى الطالبات

داود لطيفي<sup>١</sup>

يوسف كورجي<sup>٢</sup>

فايزة تقى بور<sup>٣</sup>

### ملخص

في عصر الرقمنة، يواجه النظام التعليمي تحدي التوفيق بين الأساليب التقليدية في التعليم واحتياجات الجيل الجديد. ينمو الطلاب اليوم في بيئة مليئة بالتكنولوجيا الرقمية، بينما لا تزال طرق التعليم التقليدية تركز على النماذج الخطية ونقل المعرفة بشكل أحادي؛ ويمكن أن يسهم استخدام الأدوات الرقمية، إلى جانب التفاعل الإنساني، في تعزيز مشاركة الطلاب وتحسين كفاءة التعلم. ومن أبرز القضايا في التربية والتعليم، تنمية البنى النفسية والذكاء الأخلاقي لدى الطلاب، لما لها من تأثير مباشر على نموهم الشخصي والاجتماعي والأكاديمي. تهدف هذه الدراسة إلى تقييم فعالية تعليم مفاهيم الذكاء الأخلاقي من خلال ثلاث أدوات رقمية (الرسوم المتحركة، الصور الثابتة، والألعاب الحاسوبية) في تعزيز احترام الذات لدى طالبات الصف الخامس الابتدائي في مدينة أصفهان، وتقديم نهج مبتكر لإعادة تصميم المناهج الدراسية لمدارس المستقبل. أُجريت الدراسة باستخدام المنهج شبه التجريبي وتصميم الاختبار القبلي - البعدي مع مجموعة ضابطة، حيث تم تقسيم ٨٠ طالبة إلى أربع مجموعات (ثلاث تجريبية وواحدة ضابطة) بشكل عشوائي. تضمنت أدوات البحث استبيانات معيارية لذكاء بوربا الأخلاقي ومقياس روزنبرغ لاحترام الذات، إلى جانب حزم تعليمية رقمية تستند إلى الفضائل الأخلاقية السبع لبوربا. تم تحليل البيانات باستخدام تحليل التباين

١. طالب دكتوراه، قسم الإرشاد، وحدة خميني شهر، الجامعة الإسلامية الحرة، خميني شهر، إيران. (davood.latifi@iau.ac.ir)

٢. أستاذ مساعد، قسم علم النفس، وحدة خميني شهر، الجامعة الإسلامية الحرة، خميني شهر، إيران (المؤلف المسؤول)

(gorji@iaukhsh.ac.ir)

٣. أستاذ مشارك، قسم علوم الاتصال، كلية العلوم الإنسانية، وحدة أصفهان (خوراسغان)، الجامعة الإسلامية الحرة، أصفهان،

إيران. (f.taghipour@khuif.ac.ir)

وتحليل التباين بقياسات متكررة. أظهرت النتائج أن التعليم عبر الرسوم المتحركة والصور الثابتة حسّن بشكل ملحوظ احترام الذات وجميع مكونات الذكاء الأخلاقي ( $p < 0.000$ ). لوحظت أعلى زيادة في احترام الذات في مجموعة الصور الثابتة ( $\Delta = +5.59$ ) ومجموعة الرسوم المتحركة ( $\Delta = +3$ )، بينما كان تأثير الألعاب الرقمية محدوداً ( $p = 0.180$ ). وفي مجال الذكاء الأخلاقي، أثرت الألعاب الرقمية فقط على مكون "ضبط النفس" ( $p = 0.002$ ). كما أظهرت نتائج المتابعة أن تأثير الرسوم المتحركة والصور الثابتة أكثر استدامة. تشير هذه الدراسة إلى أن اختيار الأداة الرقمية يجب أن يكون مبنياً على الأهداف التعليمية (قصيرة أو طويلة المدى) وطبيعة المحتوى الأخلاقي. وقد تبين أن الرسوم المتحركة، بفضل السرد الديناميكي والجاذبية الحسية، هي الأداة الأكثر فعالية، في حين أن الألعاب الرقمية تحتاج إلى إعادة تصميم لتعزيز الجوانب التعليمية. وتكتسب هذه النتائج أهمية حيوية في تصميم المناهج المستقبلية ودمج التكنولوجيا في عملية التدريس.

**الكلمات المفتاحية:** التعليم الرقمي، الرسوم المتحركة، الألعاب الرقمية، الصور الثابتة، احترام الذات، مدارس المستقبل، الذكاء الأخلاقي

**Teaching Ethical Concepts in the Schools of the Future:  
The Impact of Digital Tools (Animation, Static Images, and Video Games) on  
the Development of Students' Self-Esteem**

Davood Latifi <sup>1</sup>  
Yousef Gorji <sup>2</sup>  
Faezeh Taghipour <sup>3</sup>

**Abstract**

In the digital age, the educational system faces the challenge of aligning traditional teaching methods with the needs of the new generation. Today's students grow up in environments saturated with digital technologies, while conventional teaching approaches still emphasize linear models and one-way knowledge transmission. Integrating digital tools alongside human interaction can enhance student engagement and improve learning efficiency. One of the core concerns in education is the development of students' psychological constructs and moral intelligence, which directly influence their personal, social, and academic growth. This study aims to examine the effectiveness of teaching moral intelligence concepts through three digital tools—animation, static images, and computer games—on the self-esteem of fifth-grade female students in Isfahan. It offers an innovative approach to redesigning future school curricula. Using a quasi-experimental method and a pre-test–post-test design with a control group, 80 students were randomly assigned to four groups (three experimental and one control). Research instruments included Borba's standardized moral intelligence questionnaire and Rosenberg's self-esteem scale, along with digital educational packages based on Borba's seven moral virtues. Data were analyzed using ANCOVA and repeated measures ANOVA. Findings revealed that instruction through animation and static images

---

1 . Ph.D. Student in Counseling, Department of Counseling, Kho.C., Islamic Azad University, KhomeiniShahr, Iran. davood.latifi@iau.ac.ir.

2 . Assistant Professor, Department of Psychology, Kho.C., Islamic Azad University, Khomeinishahr, Iran. gorji@iaukhsh.ac.ir.

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

significantly improved self-esteem and all components of moral intelligence ( $p < 0.000$ ). The greatest increase in self-esteem was observed in the static images group ( $\Delta = +5.59$ ) and the animation group ( $\Delta = +3$ ), while digital games had limited impact ( $p = 0.180$ ). In the domain of moral intelligence, digital games only influenced the “self-control” component ( $p = 0.002$ ). Follow-up results also indicated that the effects of animation and static images were more enduring. This research highlights that the choice of digital tools should be based on educational goals (short-term or long-term) and the nature of moral content. Animation, due to its dynamic storytelling and sensory appeal, emerged as the most effective tool, whereas digital games require redesign to strengthen their educational aspects. These findings are crucial for future curriculum design and the integration of technology into teaching processes.

**Keywords:** Digital Education, Animation, Video Games, Static Images, Self-Esteem, Future Schools, Moral Intelligence

**Investigating the moral causes of the descent of punishment on previous nations from the perspective of the Holy Quran with emphasis on the view of Allamah Javadi Amoli »"**

Majid Abolqasemzade <sup>1</sup>

kobra havasi <sup>2</sup>

**Abstract**

"The descent of suffering" is one of the traditions of God, examples of which have been flowing in some past generations that have dealt with the flow of giving. As a result, species have varied in number of species, but bad breed is a common strain of all of them. Since this tradition can still flow, it will be necessary to address the causes of suffering descent in the previous history. In this paper, descriptive - analytical method and ethical approach have been used to investigate the descent of suffering on the past breed with emphasis on the view of Allameh Javadi Amoli which includes the causes of insight, causes of descent and causes of action. The results of this research are based on Quranic verses and teachings, the moral causes of suffering descent in the field of insight such as the idea of God and ignorance of being a hunter. In the past, there have been some cases such as the tendency to abhor and ab stain, the practice of sin and not repent, prejudice and suffering can be named. In the end, eleven Persian games such as adding and swearing, adding in suffering, weight, desire and tendency to sin have provided grounds for the descent of suffering in the past.

**Keyword:** the holy Quran, the moral causes of suffering decline, previous accumulation, the causes of insight of suffering decline, the causes of suffering decline, the practical causes of suffering decline.

---

1. Associate Professor at the Islamic University of Qom, (Iran m.abolqasemzade@yahoo.com)

2. PhD student in Islamic ethics, Qom, Iran (coauthor) (havasi.ghane@gmail.com)

## The Fruit of Moral Guarantee in the System of Sadra'i Wisdom Based on the Opinions of Ayatollah Javadi Amoli

Mehdi Tavakoli <sup>1</sup>Behrouz Mohammadi Monfared <sup>2</sup>

### Abstract

In Mulla Sadra's Sadra'i Wisdom, "moral guarantee" is a formative and existential responsibility that a person bears towards his actions and sensual qualities. The value of every moral act is authentic when the three fundamental elements - pure intention, complete awareness, and the complete freedom of the subject - are fully realized. From Sadra'i's perspective, a truly moral act has moral guarantee only when reason and Sharia simultaneously prescribe it; otherwise, the subject suffers from essential degeneration and deviates from the path of human perfection. Relying on the foundations of Sadra's wisdom, Ayatollah Javadi Amoli considers the ultimate fruit of moral guarantee, like Mulla Sadra, to be "the embodiment of actions" and explains the relationship between the soul and action based on correspondence and causality, like the relationship of cause and effect.

The aim of this research is to explore the ontological foundations of moral guarantee in Sadra's wisdom and to make a comparative analysis of Ayatollah Javadi Amoli's views, focusing on explaining the embodiment of actions as its highest fruit. The research method is based on conceptual-theoretical analysis and comparative study, which was carried out by relying on a library study of Mulla Sadra's original texts and Ayatollah Javadi Amoli's works. The findings show that in both perspectives, moral guarantee is not based on fear of legal or social consequences, but on the certainty of the afterlife objectification of actions and its role in the development of human existential identity. The conclusion of the research is that, within the Sadraite framework, the embodiment of actions establishes a causal and existential link between the soul and actions, and this link guarantees the continuity of human identity and his or her afterlife destiny.

**Keywords:** Moral guarantee, Sadraite wisdom, Javadi Amoli, embodiment of actions.

---

1 . Master's degree graduate the Islamic Ethics Department, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran. (tavvakoli.mahdi@ut.ac.ir)

2 . Associate Professor, University of Tehran. (muhammadimunfared@ut.ac.ir)

## Explaining the Relationship between Asceticism and Ethics in Islamic Ethics

Rahim Dehghan <sup>1</sup>  
Naeimeh Hesaraki <sup>2</sup>

### Abstract

Clarifying the relationship between zuhd (asceticism) and ethics, as well as identifying the position of zuhd among moral virtues, is the issue that—despite its significance in Islamic intellectual heritage—has received relatively little attention in ethical research. Explicating this relationship and elucidating the place of zuhd in the history of moral thought can play a substantial role in the revival of ethical theories within the Islamic tradition. This article, through an analytical approach, aims to examine the prominent conceptions concerning the nature of zuhd and its relationship to ethics. The findings of the study indicate that three general types of relationship between zuhd and ethics can be discerned in the history of Islamic ethics, each of which gives rise to distinct conceptions of zuhd. In the first type, zuhd is regarded as equivalent to the ethics as a whole. Since it manifests in fundamental components such as detachment from all other than God, disinterest in worldly matters, and as a comprehensive moral lifestyle, it gives rise to three distinct interpretations. In the second type, zuhd is viewed as a subset of ethics. In this case, it may be seen either as one of the moral virtues, a component of a specific virtue, or a particular spiritual-moral station—each of which constitutes a separate conception of zuhd. In the third type, zuhd is considered unrelated to ethics and, to some extent, contrary to moral virtue. Accordingly, a total of seven interpretations of the relationship between zuhd and ethics can be identified in the history of Islamic ethics, each supported by relevant textual or historical evidences.

**Keywords:** Zuhd (Asceticism), Ethics, Virtues, Detachment, Moral Station.

---

1. Associate Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

(R\_dehghan@sbu.ac.ir)

2. Master's degree in Quran and Hadith Teaching, Shahid Beheshti University. (nymh003@gmail.com)

## The role of charity in strengthening the humility of believers based on the verses of Surah Al-Hadid

Khadijeh Ahmadi Bighash<sup>1</sup>  
Reyhaneh Sadat Seyyed Mehdi<sup>2</sup>

### Abstract

Khushoo is an internal and inner manifestation of humility and is considered a special state for servants in understanding the greatness and grandeur of God. This attribute only manifests itself in action and through actions. On the other hand, charity, going through a matter to the point of completion, has a wide scope that encompasses everything from financial to spiritual spending and even includes spending one's life (jihad). The principle of charity, like other acts of worship, is only to fulfill obedience to the command of God and the Messenger (PBUH), and this cannot be achieved without humility and pure intention. The present study seeks to answer the question of how, based on the teachings of Surah Al-Hadid, charity strengthens the attribute of humility in believers. A descriptive-analytical study of this issue indicates that, based on the teachings of Surah Al-Hadid, charity is obedience to God's command after understanding His divine greatness. In fact, spending is the external manifestation of humility, and the realization of humility is explained in two stages: first, the grounds for the emergence and creation of humility, and second, the factors for strengthening it. In the first stage (verses 1-15), by creating awareness of the relationship with God and His attributes, by depicting the truth of the believers' faith in the Hereafter, it has encouraged and encouraged them to spend. In the next stage, while showing the true face of the world and its belongings, it has emphasized the transience of worldly actions and interests, and has emphasized the love for it. This state, which is created as a result of strengthening humility and understanding the greatness of God in believers, is achieved by spending in various areas such as life, property, material and spiritual matters, with the condition of sincerity in the way of Allah.

**Keywords:** Surah Al-Hadid, creating a spirit of humility, strengthening humility, spending in the way of Allah.

- 
1. Assistant Professor of the Qur'an and Hadith Department of the Faculty of Humanities. Tarbiat Modares University. Tehran, Iran. E-mail: Kh.ahmadi@modares.ac.ir . (Author)
  2. Level 4 Scholar (PhD in Comparative Interpretation), Rafieh Al-Mustafa Institute of Higher Education, Tehran, Iran. E-mail: Rseyed787@gmail.com

## Analysis of educational goals in the supplications of the Prophet with emphasis on the educational thought of Allamah Jawadi Amoli

Ebrahim Ameli <sup>1</sup>

Mohammad Ali Majdafqihi <sup>2</sup>

### Abstract

The realization of the Perfect Human and the righteous society in the framework of Islamic education requires a precise identification of educational objectives and an explanation of their interrelationships. The transmitted supplications (ad'iyā ma'thūra), enriched with profound theological, ethical, and spiritual themes, possess the capacity to systematically articulate the objectives of Islamic education. This study, employing a qualitative content analysis approach and with emphasis on the educational thought of Allameh Jawadi Amoli, seeks to uncover and explain the ultimate goal and the intermediate objectives of education in Islamic supplications. The ultimate goal in this system is attaining nearness to God (qurb ilāhī), manifested in concepts such as servitude (ʿubūdiyya), divine satisfaction (riḍwān ilāhī), and the goodly life (ḥayāt ṭayyiba). In the thought of Allameh Jawadi Amoli, this ultimate goal is not only harmonious with human nature but also possesses intrinsic value and encompasses all dimensions of human perfection. The system of educational objectives derived from supplications outlines a clear horizon for the spiritual elevation of humankind. The findings demonstrate that in this educational system, nearness to God is considered the supreme goal, while concepts such as servitude, goodly life, and divine satisfaction are its manifestations. The intermediate objectives are structured in four domains: relationship with God (knowledge, love, and worship), relationship with the self (self-knowledge, pursuit of truth, striving for perfection, and self-purification), relationship with fellow humans (respect for others' rights, altruism, social-ethical interaction), and relationship with nature (understanding nature as a divine sign, assuming responsibility towards it, developing and cultivating the earth, and adopting an ethical approach to the environment). These intermediate objectives are expressed in cognitive, affective, and behavioral dimensions, and in their interconnectedness they pave the way toward the attainment of the ultimate goal.

**Keywords:** Educational objectives, transmitted supplications, ultimate goal, nearness to God, Jawadi Amoli

---

1 . Assistant Professor, Department of Education, Islamic Azad University, Quds Branch.  
ebrahime1364@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Islamic Maaref University. Majd@Maaref.ac.ir

## Table of Contents

<b>Analysis of educational goals in the supplications of the Prophet with emphasis on the educational thought of Allamah Javadi Amoli.....</b>	<b>166</b>
Ebrahim Ameli	
Mohammad Ali Majdafqihi	
<b>The role of charity in strengthening the humility of believers based on the verses of Surah Al-Hadid.....</b>	<b>165</b>
Khadijeh Ahmadi Bighash	
Reyhaneh Sadat Seyed Mehdi	
<b>Explaining the Relationship between Asceticism and Ethics in Islamic Ethics..</b>	<b>164</b>
Rahim Dehghan	
Naeimeh Hesarakı	
<b>The Fruit of Moral Guarantee in the System of Sadra'i Wisdom Based on the Opinions of Ayatollah Javadi Amoli.....</b>	<b>163</b>
Mehdi Tavakoli	
Behrouz Mohammadi Monfared	
<b>Investigating the moral causes of the descent of punishment on previous nations from the perspective of the Holy Quran with emphasis on the view of Allamah Javadi Amoli »".....</b>	<b>162</b>
Majid Abolqasemzade	
kobra havasi	
<b>Teaching Ethical Concepts in the Schools of the Future: The Impact of Digital Tools (Animation, Static Images, and Video Games) on the Development of Students' Self-Esteem.....</b>	<b>160</b>
Davood Latifi	
Yousef Gorji	
Faezeh Taghipour	

In the name of Allah the compassionate the merciful



## **Revelatory Ethics**

A Research quarterly Journal of Ethics

Maârij Research Center for Revelatory Sciences  
fifteenth Year • No. 2 • (Serial 35) • summer 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)