



فصلنامه پژوهشی اخلاق و حیانی پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال پانزدهم • شماره چهارم • پیاپی ۳۷ • زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی معارج
مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی
سردبیر: مسعود آذربایجانی
مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیأت تحریریه:

احمد دیلمی (دانشیار دانشگاه قم)
حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه باقر العلوم علیه السلام)
علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)
محمد محمدرضایی (استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی)
مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیانی معارج)
مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
استیون پالمکئیست (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 و 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 (Philosopher's Index)؛

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

بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noomags)

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

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی



ناشر: مرکز نشر اِسرائ.

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

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

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

شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

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

۱. مقالات نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.
۲. حجم مقالات، نباید کم‌تر از 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.

۴. چکیده تفصیلی مقاله به فارسی و انگلیسی. (بین ۵۰۰ تا ۷۵۰ کلمه)
۵. پانویس‌های توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.
۶. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی و مطابق الگوی APA باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.

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

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

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

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

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

نکته ۲؛ درباره «ر. ک.»: اگر از محتوای منابع برای تهیه مقاله استفاده شده است، «ر. ک.» از ارجاع درون متن باید حذف شود. اما اگر نویسنده فقط برای آشنایی و اطلاع خواننده از آن استفاده کرده و محتوای منابع آن در متن نیامده است، باید اطلاعات کتابشناختی کامل در پانویس (پاورقی) بیاید و از بخش منابع پایانی مقاله هم حذف شود.

۷. 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.

۸. 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.

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

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

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

۱۲. ترتیب چینش مقالات براساس میزان ارتباط با موضوع اصلی نشریه، «اخلاق و حیانی» است.

۱۳. 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.

۱۴. بررسی و پذیرش مقالات، مشروط به رعایت "راهنمای استفاده از ابزارهای هوش مصنوعی در پژوهش" است. دقت در بندهای ۵ و ۶ این راهنما و رعایت آن ضروری است:

بند ۵: مصادیق استفاده مجاز از هوش مصنوعی

با گسترش روزافزون فناوری‌های نوین، هوش مصنوعی به یکی از ابزارهای تأثیرگذار در حوزه پژوهش تبدیل شده است. استفاده از این فناوری در صورتی مجاز و قابل قبول است که در راستای ارتقای کیفیت علمی، تسهیل فرآیندهای پژوهشی و افزایش بهره‌وری باشد. از جمله مصادیق استفاده مجاز از هوش مصنوعی به شرح زیر است:

۱-۵. ویرایش و بهبود زبانی متون: بازنویسی، ویرایش و ترجمه متون علمی (مثلاً استفاده از ابزارهای ترجمه ماشینی و اصلاح زبان) تحت نظارت مؤلف

۲-۵. ایده‌پردازی و طرح‌ریزی: استفاده از هوش مصنوعی برای ایجاد ایده‌های اولیه، طوفان فکری و تدوین چارچوب کلی طرح پژوهشی (بدون جایگزینی نقش پژوهشگر)

- ۳-۵. مرور و تحلیل منابع علمی: خلاصه‌سازی مقالات، بررسی حجم وسیعی از اطلاعات و کمک به شناسایی مطالعات مرتبط با موضوع پژوهش
- ۴-۵. پشتیبانی از نگارش فنی: تولید پیشنویس کدهای ساده، نمودارها یا جداول کمکی با ابزارهای هوشمند به منظور تسریع کار پژوهشگر (پس از تأیید و ویرایش نهایی توسط انسان)
- ۵-۵. تولید متن و تصویر یا نمودار: استفاده از هوش مصنوعی برای تولید تصاویر، نمودارها یا اشکال گرافیکی به منظور کمک به بیان بهتر مطالب علمی با اشاره به منبع و نحوه تولید و استفاده از ابزار هوش مصنوعی به صورت مشخص (نام ابزار، نسخه و تاریخ استفاده)
- ۶-۵. تحلیل داده و کدنویسی: بکارگیری الگوریتم‌ها و ابزارهای هوش مصنوعی برای تحلیل داده‌های پژوهش یا تسهیل کدنویسی در پروژه‌های علمی با شرح روش استفاده و اعتبار آن (پس از تأیید صحت فنی نتایج و کدهای تولیدشده توسط پژوهشگر)
- بند ۶: مصادیق استفاده غیرمجاز از هوش مصنوعی**
- در کنار مزایای گسترده هوش مصنوعی در آموزش و پژوهش، برخی کاربردهای آن به دلایل اخلاقی، علمی یا حقوقی ممنوع یا مستلزم کنترل دقیق است. از جمله این مصادیق می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
- ۱-۶. تولید داده‌ها و نتایج ساختگی: تولید تصاویر یا نمودارهای علمی در بخش‌های اصلی پژوهش بدون ذکر منبع، روش تولید، ایجاد مقالات جعلی، داده‌های دست‌کاری‌شده یا جعل نتایج آزمایشی و پژوهشی توسط هوش مصنوعی مطلقاً غیرمجاز اما تولید داده‌های مصنوعی برای استفاده در فرآیندهای پژوهشی مشکلی ندارد.
- ۲-۶. جعل و تحریف منابع: تولید منابع جعلی، ایجاد ارجاعات غیرواقعی، تغییر نادرست متون علمی یا ادعای مطالعات و داده‌های ساختگی با کمک هوش مصنوعی مجاز نیست.
- ۳-۶. جایگزینی کامل مسئولیت پژوهش: سپردن تهیه کامل پیشنویس مقاله یا انجام کل پژوهش به هوش مصنوعی بدون بازنگری دقیق و اصلاح توسط پژوهشگر انسانی مجاز نیست.
- ۴-۶. سوءاستفاده آموزشی: استفاده از ابزارهای هوش مصنوعی برای انجام تکالیف درسی یا پروژه‌های دانشجویی به صورت پنهان/ مخفی از استاد و بدون تأیید وی مجاز نیست.
- ۵-۶. نقض حقوق مالکیت فکری: تولید محتوای خلاقانه توسط هوش مصنوعی و ادعای آن به عنوان اثر انسان بدون ذکر منبع یا مشارکت انسانی ممنوع است.
- ۶-۶. تولید محتوای بازنویسی‌شده از آثار دیگران بدون ارجاع مناسب: بازنویسی آثار دیگران بدون ارجاع و ذکر منبع حتی با تغییر واژگان یا ساختار متن، غیرمجاز و نقض اصول اخلاق پژوهش محسوب می‌گردد.

فهرست

بررسی تطبیقی فطری بودن اخلاقیات از دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری و آیت‌الله جوادی آملی/ ۷

زهرا خدادادی سریزدی | بهروز محمدی منفرد | سعید رهبری شمیرانی

از تقابل تا تلفیق؛ ارائه الگوی نظام طولی در تبیین نسبت وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی در صحیفه

سجاد یه/ ۳۶

علی حاجی‌جعفری

بررسی بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی/ ۵۵

حسین احمدی

تبیین و تحلیل روان‌شناختی مشوق‌های انگیزشی قرآنی برای روابط کلامی/ ۷۵

علی‌احمد پناهی | محمدرضا حاتمی | احمد عباسی فرد

تحلیل پدیدارشناسانه زیست‌عاریتی در اندیشه مولوی با رویکرد اخلاقی/ ۹۲

محمدرضا موحدی | عزیزالله مولوی وردنجانی

بررسی عوامل موثر بر پرورش مؤلفه خردمندی: کاربست نقشه‌های شناختی فازی/ ۱۱۷

فاطمه احمدی | مسعود جان بزرگی | شهرزاد اسفندیاری | صدیقه سادات میرداداشی

A Comparative Study of the Innateness of Ethics from the Perspective of Shahid Motahhari and the Views of Ayatollah Javadi Amoli

Zahra Khodadadi Saryazdi ¹  | Behrouz MohammadiMonfared ² 

Saeed Rahbari Shemirani ³ 

Research Article



1. Master's student in Positive Psychology, Hoda Faculty, Al-Zahra University, Qom, Iran, (z.khsariazdi@gmail.com).
2. Assistant Professor, Department of Islamic Ethics, Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran. muhammadimunfared@ut.ac.ir.
3. PhD Candidate, Department of Islamic Ethics, Faculty of Islamic Studies and Theology, University of Tehran, (srahbarish@yahoo.com).

Abstract

This article presents a comparative analysis of the perspectives of Shahid Morteza Motahhari and Ayatollah Abdullah Javadi Amoli on "innate ethics." Both scholars, grounding their views in the Quran and opposing ethical relativism, argue that morality is rooted in humanity's unchangeable divine nature. Their fundamental agreement lies in rejecting the Hellenistic-derived theory of "rational good and evil," emphasizing instead the universality of ethical propositions. However, subtle distinctions exist in their epistemological explanations of this ethical innate disposition.

Shahid Motahhari adopts a holistic, pragmatic view, considering ethics an extension of "the truth of servitude to God" and based on inherent "innate inclinations" like truth-seeking, beauty-seeking, and self-dignity. For him, the moral conscience is active prior to rational deliberation, linking ethics to "practical self-awareness" and its social function. By comparing the aversion to lying to hunger, he anchors ethics in the human lifeworld.

In contrast, Ayatollah Javadi Amoli centers his framework on the "immateriality of the soul" and "intuitive spiritual wayfaring." He posits that ethical action is realized only through "presential knowledge," which removes dark veils and elevates the soul toward "immaterial perfection." Here, ethical cognition is more an inner revelation than a discursive process.

Ultimately, these perspectives are complementary facets of a single truth. Motahhari's focus on the "social function of ethics" and Javadi Amoli's emphasis on "existential teleology" together reveal the comprehensiveness of the Islamic theory of fitrah, presenting a unique paradigm against secular ethical systems.

Keywords: Fitrah (Innate Disposition), Ethics, Innate Ethics, Motahhari, Javadi Amoli.

Received: 2025/03/25; **Received in revised form:** 2025/09/18; **Accepted:** 2025/11/01 ; **Published online:** 2026/01/27

□ Zahra Khodadadi, Behrouz MohammadiMonfared, Saeed Rahbari Shemirani (2026). A Comparative Study of the Innateness of Ethics from the Perspective of Shahid Motahhari and the Views of Ayatollah Javadi Amoli. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 4 (37), 7 -26 doi: 10.22034/re.2026.527124.2077

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

This paper, titled "A Comparative Study of the Innateness of Ethics from the Perspectives of Shahid Motahhari and Ayatollah Javadi Amoli," analyzes one of the most fundamental issues in Islamic moral philosophy. In the current era, where moral relativism challenges the axiological foundations of mankind, revisiting the theory of "Fitrah" (innate disposition) in Islamic thought as a peerless model against secular ethical systems is of particular importance. In this context, Shahid Morteza Motahhari and Ayatollah Abdullah Javadi Amoli, as two prominent thinkers, have grounded their ethical systems on the axis of the "innateness of ethics," relying on the Holy Quran. Although both agree on the principle of the innateness of ethics, they have subtle differences in explaining its mechanism, foundations, and ultimate purpose, and exploring these differences can reveal the richness of the Islamic theory of Fitrah.

The problem statement of this research revolves around two fundamental questions in moral philosophy: First, what are the foundations of moral obligation? Second, do ethical propositions stem from the immutable nature of humans? In a world where moral relativism has become a serious challenge, the theory of Fitrah not only answers these questions but also provides a comprehensive model in opposition to secular systems. The main research question is: Despite the agreement of these two thinkers on the principle of the innateness of ethics, what are the most significant commonalities and differences in explaining the foundations of innate ethics, and can these two viewpoints be considered complementary?

The research method employed in this study is descriptive-analytical with a comparative approach. The required data was extracted through an in-depth study of the primary works of these two thinkers and analyzed by categorizing key concepts such as Fitrah, moral conscience, and the immateriality of the soul.

The findings of the research indicate that these two thinkers are in complete agreement on key principles. Both, citing the verse of Fitrah, reject moral relativism and attribute a universal essence to ethics. Both also consider the theories of "theological voluntarism" (good and evil based on divine decree) and "rational good and evil" insufficient, and posit an ontological reality for ethical propositions. Emphasizing the inherent dignity of humans as the pivot for the inclination towards moral virtues is another fundamental commonality between the two viewpoints. These commonalities essentially form the basis of a unified stance against materialistic and reductionist views of ethics.

However, at the level of detailing the explanations, profound yet complementary differences are observed. Shahid Motahhari, with a pragmatic and society-oriented perspective, analyzes ethics within the framework of the "theory of the stratified self." From his viewpoint, humans possess two dimensions: the "authentic self" and the "parasitic self," and ethics results from the dominance of the "self" over the "non-self." Moral cognition in this perspective is the product of an "awakened conscience" and "practical self-awareness" that operates prior to and independent of rational reasoning. By likening the aversion to falsehood to the feeling of hunger, he connects ethics to the human lifeworld and sees it as an extension of the "truth of servitude to God" in daily life. The goal of ethics from this viewpoint is to revive humanity's inherent dignity and to systematize individual and social relationships.

In contrast, Ayatollah Javadi Amoli, relying on the mystical foundations of Transcendent Philosophy (al-Hikmah al-Muta'aliyah), emphasizes the "immateriality of the soul" and "intuitive spiritual wayfaring." In this view, the true reality of a human is the "immaterial soul" which has been veiled in the material world. Ethical action is a means to remove these dark veils and elevate the soul towards "immaterial perfection." Moral cognition in this view is considered the product of "presential knowledge" and inner unveiling, where the heart perceives good and evil directly. This cognition is rooted in the divine inspiration of vice and virtue (Fujoor and Taqwa) within human nature. For him, ethics is the "middle jihad" and a prerequisite for "practical mysticism," and its ultimate purpose is

proximity to God and the heartfelt witnessing of truths.

The difference in explaining Fitrah is another important finding of this research. Shahid Motahhari analyzes innate ethics in the form of observable and general "innate inclinations" such as truth-seeking, benevolence, beauty appreciation, and worship, which can be monitored in human behavior. In contrast, Ayatollah Javadi Amoli emphasizes the "innate truths" and "presential knowledge" latent within human nature, whose flourishing requires inner spiritual wayfaring.

Finally, this research concludes with the key finding that these two interpretations are not contradictory but rather complementary, operating as two complementary facets of a single truth. S

بررسی تطبیقی فطری بودن اخلاقیات از دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری و آیت‌الله جوادی آملی

زهرا خدادادی سریزدی^۱ | بهروز محمدی منفرد^۲ | سعید رهبری شمیرانی^۳

علمی - پژوهشی



۱. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته روانشناسی مثبت‌گرا، دانشکده هدی، جامعه الزهراء، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (z.khsariazi@gmail.com)

۲. استادیار گروه اخلاق اسلامی دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، ایران. (muhammadimunfared@ut.ac.ir)

۳. دانشجوی دکتری گروه اخلاق اسلامی دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، ایران. (srahbarish@yahoo.com)

چکیده

این مقاله به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های شهید آیت‌الله مطهری و آیت‌الله جوادی آملی، درباره «اخلاق فطری» می‌پردازد. هر دو محقق، با اتکا به قرآن کریم و در تقابل با نسبی‌گرایی اخلاقی، اخلاق راریشه‌دار در فطرت الهی و تغییرناپذیر انسان می‌دانند. اشتراک بنیادین آنان، طرد نظریه «حسن و قبح عقلی» به عنوان میراث فلسفه یونان و تأکید بر جهان‌شمولی گزاره‌های اخلاقی است. با این حال، در تبیین سازوکار و مبانی معرفت‌شناختی فطرت اخلاقی تمایزات ظریفی دارند.

شهید آیت‌الله مطهری با نگاهی جامع‌نگر و عمل‌گرا، اخلاق را امتداد «حقیقت عبودیت» و مبتنی بر «گرایش‌های فطری» ذاتی مانند حقیقت جویی، زیبایی‌طلبی و کرامت‌نفس می‌داند. از دیدگاه وی، وجدان اخلاقی پیش از استدلال‌های عقلی در انسان فعال است و اخلاق با «خودآگاهی عملی» و کارکرد اجتماعی آن پیوند می‌خورد. او با تشبیه انزجار از دروغ به حس گرسنگی، اخلاق را به زیست‌جهان انسانی پیوند می‌زند.

در مقابل، آیت‌الله جوادی آملی محور را بر «تجرد نفس» و «سلوک شهودی» می‌گذارد. از نگاه ایشان، فعل اخلاقی تنها در پرتو «ادراک حضوری» محقق می‌شود که موجب زدودن حجاب‌های ظلمانی و تعالی روح به سوی «کمال تجرّدی» می‌گردد. در این دیدگاه، شناخت اخلاقی بیشتر یک مکاشفه باطنی است تا یک فرآیند استدلالی.

در نهایت این دو دیدگاه نه در تقابل، بلکه به عنوان دو رویه مکمل یک حقیقت واحد هستند. رویکرد شهید آیت‌الله مطهری با تمرکز بر «کارکرد اجتماعی اخلاق» و نگاه آیت‌الله جوادی آملی با محوریت «غایت‌شناسی وجودی»، جامعیت نظریه فطرت در اسلام را آشکار می‌سازد و الگویی بی‌بدیل در برابر نظام‌های اخلاقی سکولار ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

فطرت، اخلاق، اخلاق فطری، مطهری، جوادی آملی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۴؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

□ خدادادی سریزدی، زهرا؛ محمدی منفرد، بهروز؛ رهبری شمیرانی، سعید (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی فطری بودن اخلاقیات از دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری و آیت‌الله جوادی آملی، *فصلنامه اخلاق و حیانی*، ۴ (۳۷)، ۷-۲۶.

doi: 10.22034/re.2026.527124.2077

طرح مسأله

اخلاق اسلامی به مثابه دانشی که رفتار انسان را در پرتو رابطه‌اش با خداوند سامان می‌دهد، همواره بر دو پرسش بنیادین استوار است: نخست آنکه «مبانی الزام‌آوری اخلاق چیست؟» و دوم آنکه «آیا گزاره‌های اخلاقی ریشه در سرشت تغییرناپذیر انسان دارند؟». در جهان معاصر که نسبی‌گرایی اخلاقی به چالشی جدی در فلسفه اخلاق تبدیل شده، بازخوانی نظریه «فطرت» (به‌عنوان خمیرمایه مشترک انسان‌ها) در اندیشه اسلامی، نه تنها پاسخگویی این پرسش‌هاست، که الگویی بدیل در برابر نظام‌های سکولار ارائه می‌دهد. در این میان، شهید مرتضی مطهری و آیت‌الله عبدالله جوادی آملی (زید عزه) به‌عنوان دو اندیشمند برجسته حکمت متعالیه، با اتکا به قرآن کریم، نظام اخلاقی خود را بر محور «فطری بودن اخلاق» بنا نهاده‌اند. اگرچه هر دو در اصل فطری بودن اخلاق هم‌داستانند، اما در تبیین سازوکار آن، تفاوت‌های ظریفی دارند که بررسی تطبیقی این تمایزات، غنای نظریه اسلامی فطرت را آشکار می‌سازد.

شهید آیت‌الله مطهری با نگرشی جامع‌نگر، اخلاق را امتداد «حقیقت عبودیت» در نهاد آدمی می‌داند و در آثار متعددی چون «فلسفه اخلاق»، «عدل الهی» و «انسان کامل»، استدلال‌هایی برای اثبات ذاتی بودن اخلاق ارائه کرده است: از جمله ذو مراتب بودن نفس انسان (تعامل «نفس طفیلی» حیوانی با «نفس اصیل» الهی)، پیوند ناگسستنی کرامت انسانی با فضایل اخلاقی، و نقش خودشناسی به‌مثابه موتور محرک نهادینه‌سازی اخلاق. از دیدگاه وی، فطرت اخلاقی چنان با روح انسان عجین است که حتی پیش از استدلال‌های عقلی، از طریق وجدان بیدار درک می‌شود: «همان‌گونه که گرسنگی، فطری‌ترین نشانه نیاز بدن به غذاست، انزجار از دروغ نیز فطری‌ترین نشانه سلامت روح است» (مجموعه آثار، ج. ۲۲، ص. ۵۵۰). این نگاه عمل‌گرایانه، اخلاق را از قلمرو انتزاع خارج کرده و به زیست‌جهان انسانی پیوند می‌زند.

در سوی دیگر این منظومه فکری، آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر زیرساخت‌های عرفانی حکمت متعالیه، محوریت را به «تجرد نفس» می‌دهد. در تفسیر ایشان، فعل اخلاقی تنها هنگامی تحقق می‌یابد که موجب زدودن حجاب‌های ظلمانی از روح و تعالی به سوی «کمال تجرّدی» گردد. برخلاف شهید آیت‌الله مطهری که بر «گرایش‌های فطری» (حقیقت جویی، زیبایی‌طلبی، پرستش) تأکید دارد، آیت‌الله جوادی آملی شناخت اخلاق را محصول «ادراک حضوری» و الهام الهی فجور و تقوا می‌داند: «همان‌گونه که چشم، رنگ‌ها را بی‌واسطه می‌بیند، دل نیز حسن عدالت را بی‌واسطه درمی‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۴۷). این تمایز معرفت‌شناختی، نقطه عزیمت تفاوت این دو نظریه است: برای مطهری، فطرت اخلاقی در گرو «خودآگاهی عملی» است، حال آنکه جوادی آملی آن را در «سلوک شهودی» جست‌وجو می‌کند.

اشتراک بنیادین هر دو دیدگاه، طرد «حسن و قبح عقلی» به‌مثابه میراث بیگانه فلسفه یونان است. هر دو با استناد به آیه فطرت (روم/۳۰)، نسبی‌گرایی اخلاقی را نفی کرده و اخلاق را جوهری همگانی و تغییرناپذیر می‌دانند. اما پرسش محوری اینجاست: آیا این دو خوانش مکمل یکدیگرند یا در تقابل؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با واکاوی آثار کلیدی دو اندیشمند به بررسی جواب این سوال می‌پردازد. در مورد پیشینه پژوهش‌های صورت گرفته در این راستا نیز لازم به ذکر است که به صورت تطبیقی کاری در زمینه

مقایسه نظر این دو اندیشمند صورت نگرفته بود و در زمینه فطری بودن اخلاقیات و اخلاق فطری یک پژوهش با عنوان «قرآن و توجیه اخلاق فطری» موجود بود. در مورد نظر علامه طباطبایی در این زمینه نیز پژوهشی صورت گرفته بود، ولی در زمینه نظر این دو اندیشمند در این زمینه پژوهشی یافت نشد.

اخلاق از دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری و آیت‌الله جوادی آملی

قبل از ورود به دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری در باب اخلاق لازم است با تعاریف آن آشنا شویم: در معنای لغوی، اخلاق جمع «خُلُق» است که به معنی سرشت، طبیعت، خوی و باطن به کار می‌رود که خُلُق به سیرت و خصوصیات انسانی حاکی از ویژگی‌های باطنی که با چشم قابل رویت نمی‌باشد اطلاق می‌شود و خُلُق به شکل و صورت ظاهری آدمی که با چشم ظاهری قابل رویت است گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۱۵۸). فیلسوفان و متفکران مسلمان نیز نفس مجرد انسان را حقیقت آدمی به شمار می‌آورند که تمامی افعال آدمی از آن نشأت می‌گیرد؛ بنابراین ثبوت فضائل و دفع رذائل از نفس مجرد را موضوع علم اخلاق برآورد کرده‌اند و لذا غافل از تاثیر رفتار و افعال آدمی بر فضایل و رذائل نبوده و لذا بر رفتار و افعال خود به صورت دائم مراقبت دارند (نراقی، ۱۳۸۵، ص. ۴۶). شهید آیت‌الله مطهری در تعریف اخلاق می‌گوید: «اخلاق یعنی مجموعه‌ای از سجایا و ملکات اکتسابی که آدمی به عنوان اصل اخلاقی آن را می‌پذیرد.»

در نگاه بر نظریات اندیشمند بزرگ علامه جوادی آملی، گزاره‌های اخلاقی دارای ویژگی‌هایی هستند، یعنی مانند گزاره‌های پزشکی، گزاره‌های اخلاقی نیز مبتنی بر واقعیت می‌باشد نه سلیقه صرف؛ پس ایشان در دیدگاه اخلاقی خود بر این باور هستند که وقتی از نظر اخلاقی چیزی خوب است یعنی آن چیز در تجرد واقعی نفس انسان اثر مثبت دارد؛ بنابراین گزاره‌های اخلاقی متکی به تجرد نفس انسان می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۸). به این معنا که روح انسان در عالم ماده محجوب به حجاب‌های ظلمانی و نورانی می‌شود که غایت و هدف در انسان برطرف کردن حجاب‌ها و رهایی از آنها می‌شود؛ لذا کاری اخلاقی است که موجب تجرد و رهایی واقعی انسان از حجاب‌هاست؛ یعنی در کمال حقیقی انسان تاثیرگذار باشد.

در دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری نفس انسان ذو مراتب است؛ یعنی یک مرتبه‌ای از نفس، همان بعد حیوانی انسان است که با حیوانات همسان است و همواره امیال و خواسته‌های طبیعی انسان را برآورده می‌کند. مرتبه اصلی انسان این مرتبه نیست، بلکه این نفس، نفس طفیلی انسان محسوب می‌شود. اما مرتبه اصیل نفس انسان که به تعبیر قرآن شعبه‌ای از روح الهی است، همان نفس اصیل یا خودی را شامل می‌شود که ابعاد عالی انسانی و اراده اخلاقی را شامل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۱۶۷). به بیانی دیگر، نفس انسان دارای دو مرتبه می‌باشد که یکی را ناخودی یا طفیلی می‌نامند که تابع امیال است و دیگری را خودی یا اصیل می‌نامند که اخلاق و عقل آدمی را شامل می‌شود. بنابراین وقتی انسان احساس شکست می‌کند که بر اساس نفس طفیلی و ناخودی خود عمل می‌کند و زمانی انسان احساس پیروزی می‌کند که بر اساس غلبه نفس اصیل یا خودی عمل کرده باشد؛ لذا نفس واقعی انسان که تمام امیال و طبیعت‌ها در اختیار اوست، همان نفس خودی و اصیل می‌باشد (رک: همان، ص. ۱۶۹-۱۷۴). از طرفی، شهید آیت‌الله مطهری رابطه میان بدن و نفس را با تحلیل عقل عملی و نظری بیان می‌کند. بر مبنای نظر ایشان، برای آنکه نفس به کمال‌های نظری

خود دست یابد و بتواند اهداف عالی خود را تعهد بخشد، به بدن نیازمند است و برای آنکه بتواند حداکثر استفاده خود را از بدن که در واقع وسیله و مرکب او می باشد ببرد، باید بتواند میان قوا تعادل برقرار کند که وظیفه برقراری این تعادل میان قوا برعهده قوه عاقله می باشد (مطهری، ۱۳۶۳، ص. ۲۲۴-۲۲۵).

شهید آیت الله مطهری در اخلاق اسلامی بر این باور است که وقتی آدمی به درستی خود را بشناسد و به واقعیت وجودی خود آگاه شود، در این صورت این شناخت او را بس است و دیگر احتیاج به چیزی ندارد؛ لذا همین شناخت باعث می شود که او به سوی فضائل رهنمون شود و از رذایل اخلاقی دور بماند. در واقع این آگاهی یافتن باعث می شود که انسان وقتی حقیقت وجودی و عقلانی خود را شناخت، متوجه شود که پستی و دنائت با ذات وجودی او سازگاری ندارد؛ بنابراین در تمام مراحل زندگی می تواند کار درست را از کار نادرست تشخیص دهد. و این آگاهی یافتن به حقیقت و ارزش وجودی خود موجب می شود که بنیان و پایه اخلاق در وجود آدمی نهادینه شود (همان، ج. ۲۲، ۶۷۱).

بنابراین، در باب اخلاق اسلامی شهید آیت الله مطهری می گوید: «در اسلام روح انسان به منزله یک شیء نفیس تلقی شده است و اخلاق خوب به عنوان اشیاء متناسب با این شیء نفیس و اخلاق رذیله به عنوان اشیاء نامتناسب با این شیء نفیس که آن را از ارزش می اندازد، تلقی گردیده است.» (همان، ۱۳۷۹، ج. ۲۲، ص. ۶۵۶) همچنین با استناد به روایت «مَنْ كَرَمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ لَمْ يُهْنِهَا بِالْمَعْصِيَةِ؛ هر که برای نفس (شخصیت) خود احترام قائل باشد، آن را با معصیت خوار نمی گرداند» (نهج البلاغه، حکمت ۴۵۸، ۵۵۵) و با استناد به آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب هایی که در اختیارشان گذاشتیم] سوار کردیم، و به آنان از نعمت های پاکیزه روزی بخشیدیم، و آنان را بر بسیاری از آفریده های خود برتری کامل دادیم.» (اسراء/۷۰) بر این نکته تأکید دارد که در صورتی آدمی احساس شرافت و بزرگواری می کند که بر اساس کرامت نفس، ارزش واقعی فرد شناخته شود و از آنجا که کارهای ناشایست در نظر او ناپسند جلوه می کند، و از آنها اجتناب می کند. در مقابل، در صورتی فرد به کار زشت و ناپسند دست می زند که بزرگواری و کرامت را احساس نکند. بنابراین در کلام شهید آیت الله مطهری، کرامت و شرافت آدمی کاملاً با ذات و سرشت او آمیخته شده است و همین امر، اخلاق است که در سرشت آدمی نهفته است (همان، ۱۳۹۲، ج. ۲۲، ص. ۴۰۹).

در بحث فلسفه اخلاق نیز شهید آیت الله مطهری موضوع گزاره های اخلاقی را همه افعال و اوصاف اختیاری انسان می داند، و همچنین مفاهیمی مانند حسن و قبح (یا خوب و بد)، باید و نباید، درست و نادرست، فضیلت و رذیلت، مسئولیت و وظیفه از جمله مفاهیمی است که در آثار شهید آیت الله مطهری به عنوان محمول گزاره های اخلاقی یاد شده است. و چون باید و نباید اساس مفاهیم الزامی و حسن و قبح (یا خوب و بد) اساس مفاهیم ارزشی است و بقیه مفاهیم به گونه ای به این دو باز می گردد، لذا به تعریف این دو می پردازیم. شهید آیت الله مطهری حسن و قبح را امری درونی دانسته و معتقد است که این صفت از قلب آدمی ادراک می شود نه از عقل؛ لذا حسن و قبح، زیبایی و زشتی است که انسان احساس می کند و از عقل ادراک نمی کند. این است که فطرت ناخودآگاه آدمی آنچه را که خداوند زیبایی آن را از آدمی خواسته است

درک می‌کند؛ لذا هرچه را از خدا می‌بیند زیبا می‌بیند (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۱). در باب باید و نباید ایشان بیان می‌کند که فعل اخلاقی با صرف اذعان به مفید بودن یا نبودن آن فعل اتفاق نمی‌افتد، بلکه باید حکم انشایی نیز در پی آن وجود داشته باشد. بنابراین در وقوع یک فعل اختیاری: اولاً باید آن فعل قابل تصور باشد، ثانیاً اراده بر انجام یا ترک آن وجود داشته باشد، ثالثاً تصدیقی درباره مفید بودن یا نبودن آن اتفاق بیفتد، رابعاً حکم انشایی یعنی باید یا نبایدی در کار باشد و خامساً تصمیم بر انجام یا ترک آن نیز وجود داشته باشد. پس نتیجه اینکه انشایی بودن در گزاره‌های اخلاقی بسیار اهمیت دارد؛ یعنی برای انجام یک فعل اخلاقی فقط حکم اخباری لازم نیست، بلکه باید و باید نیز در پی آن باید وجود داشته باشد (مطهری، ۱۳۶۳، ص. ۲۰۲).

در بررسی تطبیقی با نگاه علامه جوادی آملی، ایشان بر این باورند که فلسفه اخلاق یعنی حکمت نظری و عملی، لفظ «باید» را مشترک لفظی می‌دانند؛ یعنی این لفظ در حکمت نظری و عملی (اخلاق و فقه) با هم متفاوت است. یکی از فرق‌های این دو این است که در حکمت نظری قضایایی که دارای باید می‌باشند خبری هستند، اگرچه در ظاهر این قضایا امر انشائی باشد، اما در حکمت عملی یعنی قضایای اخلاقی و اخلاق انشائی را در بر می‌گیرد، اگرچه در ظاهر این قضایا امر خبری باشد. به عبارتی دیگر می‌توان گفت که این قضایا در واقع قضیه نیستند بلکه انشاء هستند. تفاوت دیگری که ایشان به آن اذعان دارد در محمول قضایا می‌باشد. در حکمت نظری قضایا سه محمول حتمی الوقوع، ممتنع الوقوع و نه قطعی الوقوع و نه ممتنع الوقوع دارند، اما در حکمت عملی پنج محمول وجود دارد که شامل واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح می‌باشد. در حکمت نظری از آنجا که اولویت معنایی ندارد، لذا مستحب و مکروه نیز وجود ندارد؛ یعنی در حکمت نظری با اولویت موجود و یا اولویت معدوم هیچ چیز به وجود نمی‌آید؛ یعنی چیزی موجود یا معدوم نمی‌شود تا زمانی که وجود و عدم برای آن چیز ضروری نباشد. اما چون در حکمت عملی منشاء کارها اراده و تکلیف آدمی است که یا باید انجام بدهد (و خوب)، انجام بدهد بهتر است اما بایدی در کار نیست (استحباب)، حتماً باید ترک کند (حرمت)، اگر ترک کند خوب است اما لازم نیست حتماً ترک کند (کراهت)، یا دو سمت مساوی است (اباحه)، لذا پنج نوع محمول وجود دارد (همان، ص. ۳۷). همچنین ایشان در اخلاق، حسن و قبح شرعی که دیدگاه اشاعره است را رد می‌کند و بر حسن و قبح ذاتی اعتقاد دارد؛ بنابراین گزاره‌های اخلاقی را انشائی که وابسته بر واقعیت‌های عینی است می‌دانند.

اخلاق از دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری تماماً از جنس پرستش و عبودیت است؛ یعنی پرستش حقیقتی نهفته در وجود همه‌ی انسان‌هاست؛ خواه آن را آگاهانه بشناسیم یا ناخودآگاه. مثل عبادات ظاهری (نماز، حج، ...). نمود بیرونی این حقیقت هستند. در واقع شهید آیت‌الله مطهری سه نظریه اخلاقی، زیبایی‌شناختی، وجدانی و عاطفی را بیان می‌کند. در نظریه اخلاقی، شهید آیت‌الله مطهری یک حقیقتی را در وجود آدمی تفسیر می‌کند که همان پرستش است و اعمال ظاهری مانند نماز، حج، روزه و غیره را عبادات می‌گوید که عبادات، حقیقت پرستش را شکل می‌دهند. حقیقت پرستش در عمق فطرت آدمی، چه به آن آگاه باشد و چه نباشد، وجود دارد. بنابراین انسان به طور فطری و ذاتی به دنبال خداوند می‌رود و او را می‌شناسد؛ مانند احساس گرسنگی که انسان هنگامی که گرسنه می‌شود به طور غریزی و فطری در پی غذا

می‌رود. لذا اخلاق نیز به همین صورت است؛ یعنی انسان به طور فطری به دنبال اخلاقی می‌رود که با کرامت انسانی سازگار بوده و انسان از انجام آن احساس بزرگواری بکند. این مدل رفتار حتی اگر با منافع آدمی سازگار نباشد، با منطق طبیعی و عقلی انسان سازگار و همسو است. لذا حس درونی و الهاماتی که انسان از خداشناسی فطری می‌گیرد، همان ریشه اخلاق می‌باشد (مطهری، ۱۳۹۲، ج. ۲۲، ص. ۵۴۱-۵۵۱).

با بررسی نگاه آیت‌الله جوادی آملی دریافت می‌شود که تخلق روح به اخلاق موجب به دست آوردن حسن فاعلی می‌گردد و هنگامی که همراه با نیرو و اعتقاد به اخلاق عمل کند، پس آدمی به ملکات نفسانی مزین می‌گردد. ملکات نفسانی که دارای موجودات واقعی هستند و در جهان کنونی و جهان پس از مرگ نیز آثار واقعی را خواهند داشت. استاد جوادی آملی درباره فضائل و رذائل اخلاقی می‌فرماید: هنگامی که آدمی از برکات محروم می‌گردد، دارای رذائل اخلاقی می‌گردد و هنگامی که به برکات اخلاقی متنعم می‌شود، فضایل اخلاقی را دارا می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۷). هدف اخلاق، تکامل فرد می‌باشد و بعد از آن تکامل جامعه به دنبال تکامل فردی ایجاد می‌شود؛ چرا که جامعه برتر توسط افراد برتر ساخته می‌شود. پس به لحاظ هنجاری در راستای فضیلت و ناشی از فضیلت بودن معیار فعل نیک می‌باشد. و این به معنای اینکه حسن و قبح فعلی نفی شود و نتایج عمل در نظر گرفته نشود نمی‌باشد؛ یعنی شخص فضیلت‌مند دارای بصیرتی می‌شود که می‌تواند افعال نیک و غایات آن را تشخیص دهد. فلذا تکامل امری تشکیکی و مدرج است. بنابراین اگرچه شرط لازم برای تکامل، اخلاق می‌باشد اما شرط کافی نیست. فلذا غایت نهایی تکامل از توجهات به معارف عرفان عملی و سلوک حاصل می‌گردد. «جهات اوسط» را اخلاق علمی می‌گویند؛ یعنی آدمی در این مرحله متخلق می‌شود بر این معنا که آدمی مرتکب گناه و حرام نشود و منافع و مصالح خود را بر منافع و مصالح امت ترجیح ندهد؛ یعنی اعمال واجب و مستحب را انجام می‌دهد اگرچه برایش سخت باشد که این، «جهاد اوسط» است. اما اینکه آدمی تلاش کند که از خود بالا بیاید و آنچه را که انبیای الهی وعده داده‌اند را هم اکنون ببیند، «عرفان عملی» است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۲۴، ص. ۱۱۴).

فطرت از دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری و آیت‌الله جوادی آملی

در قرآن اصطلاح فطرت به معنای درک و تفکر شهودی آدمی به جهان آفرینش و میل آگاهانه و عبادت خاشعانه خداوند باری تعالی می‌باشد. لذا این فطرت کاملاً اختصاص به آدمی دارد و باعث می‌شود که انسان از همه حیوانات و از همه موجودات متمایز شود که در واقع این همان درک و تفکر شهودی و میل آگاهانه‌ی اوست. در باب ملاک فطری بودن، عواملی بیان شده است از جمله اکتسابی نبودن، تغییرناپذیر بودن، همگانی بودن که معیار تعالی آدمی است و همچنین این قضایای فطری در حوزه بینش و درک آدمی قرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۲۶).

امام علی علیه السلام کلمه اخلاص را مساوی با فطرت می‌داند (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۰). ایشان می‌فرمایند در واقع این کلمه به این معناست که وقتی انسان خداوند را بشناسد و به وحدانیت خداوند اقرار کند و به پیامبری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و رسالت او ایمان بیاورد، در واقع براساس فطرت عمل کرده است. لذا وقتی انسان در مسیر خداشناسی قدم برمی‌دارد و ویژگی‌هایی را در این مسیر به دست آورد، همان فطرت را نمایان کرده است. در

روایات نیز می‌بینیم که «فطرت الله» یعنی همان اسلام، توحید، شناخت خداوند متعال، ایمان به پیامبری پیامبر اکرم ﷺ و ایمان به امامت حضرت علی علیه السلام که در واقع همه این‌ها به یک چیز بر می‌گردد که همان فطرت می‌باشد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۴).

اصلی حیاتی در جهان‌بینی اسلامی بحث فطرت می‌باشد و در قرآن آیات متعددی به این حقیقت اشاره دارد و لذا با عنوان نفخه توحیدی، مقام خلیفه‌اللهی، امانت الهی و ودیعه الهی از آن یاد می‌شود که این، ارتباط تنگاتنگ فطرت انسانی با بحث توحید در ذات آدمی را نشان می‌دهد. به بیان شهید آیت‌الله مطهری، در قرآن بحث فطرت به اندازه‌ای ریشه‌دار و عمیق است که بر اساس فطرت، تمامی معارف قرآن بنا شده است (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۸۴). بنابراین لفظ فطرت صرفاً یک مسئله نظری و بی‌تأثیر در سایر حوزه‌ها نمی‌باشد، بلکه در اکثر علوم نظری و عملی مانند فلسفه اخلاق (به معنای گرایش آدمی به خیر و امور اخلاقی و بحث نسبیّت یا اطلاق گزاره اخلاقی)، فلسفه تاریخ (به معنای ماهیت تاریخ و سنن)، فقه و فلسفه حقوق و فلسفه سیاست (به معنای بحث عدالت و نحوه حقوق طبیعی ناظر بر استعدادهاى فطری آدمی) و جامعه‌شناسی (به معنای گرایش آدمی به بودن در جامعه و نیاز به وجود جوامع و وجود فرهنگ و ایدئولوژی در جامعه) اثر دارد. و بنابراین از آنجا که اگر اصل فطرت شناخته نشود معارف اسلامی مغفول باقی می‌ماند، لذا در آثار شهید آیت‌الله مطهری ملاحظه می‌شود که اصل فطرت به معنای «اصل مادر»، «ام‌المسائل» و «ام‌المعارف» در فرهنگ اسلامی نام برده شده است (مطهری، ۱۳۷۵، ۱۰۰ و ۱۹۶؛ مطهری، ۱۳۹۸، ص ۲۳).

در دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری، فطرت از ماده «فَطَرَ» که مصدر نوعی باب فعل و به معنای نحوه خاص و ابداعی خلقت آدمی که نشان‌دهنده تفاوت و اختلاف کیفی و ماهوی خلقت آدمی با سایر گونه‌های خلقت است، می‌باشد (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۸۱ و ۸۲). در تبیین این تعریف شهید آیت‌الله مطهری می‌فرماید: مقصود از خلقت ابتدایی که به آن اختراع نیز گفته می‌شود، یک کار غیر تقلیدی است که کار خداست، در حالی که کاری که بشر انجام می‌دهد به طور معمول تقلید است چرا که عناصر تقلید در آن وجود دارد. اما اینکه این تقلید به چه معناست؟ یعنی که بشر از طبیعت تقلید کرده است؛ یعنی در طبیعت الگویی وجود دارد که فرد بر اساس آن وسیله‌ای می‌سازد. بنابراین طبیعت را به الگو می‌گیرد. اما خداوند در کار خود از هیچ چیز تقلید نکرده است، بلکه هر چیزی که در عالم وجود دارد صنع خداوند متعال می‌باشد و بر صنع او هیچ چیز مقدم نمی‌باشد. لذا کلمه «فطر» را مساوی با اختراع و ابداع نامیده‌اند (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۲۰-۲۱). بنابراین فطرت به معنای این است که خداوند به آدم حقیقتی را عنایت فرموده است که در سیر خلقت او تحولاتی را ایجاد نموده است که این در اثر تحولات اولیه در مراتب خلقت آدمی توسط خداوند به وجود آمده است؛ به این معنا که خلقت آدمی نسبت به خداوند در میان خلائق دیگر عالی‌ترین مراتب قریبی و وجودی را دارد (مؤمنون / ۱۴). در قرآن کریم کلمه فطرت فقط در یک آیه از قرآن آمده است (روم / ۳۰) و لذا به نظر می‌رسد که این کلمه پیش از قرآن استعمال آن سابقه نداشته است (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۴).

علامه جوادی آملی با اختلاف جزئی در نگاهی متفاوت از نگاه شهید آیت‌الله مطهری، برای فطرت دو تعریف عام و خاص را بیان می‌کند. تعریف عام که همه موجودات از جمله مادی و مجرد را در بر می‌گیرد،

به این معناست که فطرت از ماده «فطر» است که به معنای گشودن شیء، ابداع و اختراع و شکافتن می‌باشد و چون شکافتن پرده عدم و اظهار هستی به معنای آفرینش و خلقت الهی می‌باشد، یکی دیگر از معانی کلمه فطرت خلقت و آفرینش است؛ البته که در خلقت و آفرینش ابداع و اختراعی در کار باشد. که در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ سپاس خدای را که پدیدآورنده آسمان و زمین است» (فاطر: ۱) ناظر بر معنای عام فطرت می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۲۳). در معنای خاص فطرت، ایشان می‌فرمایند این واژه که درباره انسان به کار می‌رود، سرشت خاص و خلقت ویژه انسان را شامل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۲۴).

در دیدگاه فلسفی شهید آیت‌الله مطهری، فطرت «مایه اصلی ابعاد انسانی انسان یعنی صورت نوعی انسان و مبدا فصل او و نفس ناطقه اوست که در عوامل خلقت تکون می‌یابد» (مطهری، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۰). به این معنا که آدمی صورت انسانی به شکل «نفس مجرد» را پس از طی مراحل مختلف دریافت می‌کند. بنابراین با بعدی که سازنده پایه شخصیت اوست در مسیر حرکت جوهری عمومی پا به جهان می‌گذارد (مطهری، ۱۳۷۵، ص. ۸۲). بنابراین اگرچه در نگاه فلسفی صورت اخیر انسان ادراک کلیات است، اما در بینش اسلامی کمال نهایی انسان فطرت الهی اوست؛ به این معنا که آدمی حیوانی است که به او امکان معرفت کامل به توحید، یعنی دستیابی به مقام خلیفه‌اللهی و در برگرفتن بزرگترین امانت الهی داده شده است و عقل و سایر فطریات از لوازم و آثار آن می‌باشد.

از آنجا که مصادیق فطرت متنوع بوده، شهید آیت‌الله مطهری دو گروه بینش‌ها و گرایش‌ها را در امور فطری دسته‌بندی می‌کند. ایشان اصول اولیه تفکر را بینش‌های فطری و اموری مانند حقیقت‌جویی، گرایش به زیبایی، عشق و پرستش را از گرایش‌های فطری می‌داند (رک: مطهری، ۱۳۹۸). با توجه به اینکه از عوامل تاثیرگذار در شناخت، مصادیق فطرت است و چون غیر اکتسابی بودن، عنصر اساسی در امور فطری است و اینکه هرگاه امری همراه با خلقت باشد امری غیر اکتسابی است، بنابراین به نظر می‌رسد می‌توان امور فطری را به دو دسته فطرت‌گرایشی، به معنای فطرت دل و احساسی و فطرت شناختی، به معنای فطرت ادراکی و عقل، طبقه‌بندی کرد (مطهری، ۱۳۶۹، ص. ۶۱). بنابراین همانطور که عقل را بر دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کنند، امور فطری نیز دو قسمت می‌شود: فطریات شناخت و دیگری فطریات‌گرایش.

فطرت شناخت در نگاه شهید آیت‌الله مطهری یعنی در میان همه انسان‌ها اصول فکری مشترکی وجود دارد. همانطور که گفته می‌شود به صورت بالقوه در ذهن هر کس ادراکاتی وجود دارد، اگرچه در ذهن بعضی به صورت بالفعل موجود نیست و یا خلاف آن وجود دارد. مانند آنچه از معلومات که نه به صورت حصولی بلکه به صورت حضوری در نفس آدمی وجود دارد که صدرالمتألهین هم معرفت به ذات حق را فطری قلمداد کرده و از این قبیل می‌داند (مطهری، ۱۳۶۹، ص. ۱۸۳).

از طرفی شهید آیت‌الله مطهری معرفت انسان به خود و قوای خود که در واقع هویت فردی آدمی را تشکیل می‌دهد از جمله اولین ادراکات فطری او می‌داند. به این معنا که به انسان نفسی عطا شده است که می‌تواند خود و فقط خود را در اولین مرحله درک کند. اما به صورت بالقوه یک سلسله‌گرایش‌ها و ادراکات ویژه در او وجود دارد که ویژگی فطری و خاص انسان بوده که این‌ها در بقیه حیوانات وجود

نداشته است (مطهری، ۱۳۹۸، ص. ۴۰). لذا ادراکات اکتسابی و حصولی غالب ادراکات آدمیست. آن بخش از ادراکات که اکتسابی و حصولی نمی‌باشد، ادراکاتی هستند که اصول قضاوت‌های آدمی را تشکیل می‌دهند که این ادراکات از نظر فلاسفه اسلامی، معلومات فطری نامیده می‌شوند. البته که این ادراکات به صورت بالقوه در ذهن آدمی وجود دارد و بر ذهن عرضه می‌شود و لذا به دلیل احتیاج ندارد؛ یعنی انسان با ذهن خود آنها را درک می‌کند و بر اساس آن حکم می‌دهد. بنابراین در وجود آدمی به صورت بالفعل وجود ندارد و اکتسابی نمی‌باشد (مطهری، ۱۳۶۹، ص. ۱۱۳؛ مطهری، ۱۳۹۸، ص. ۶۱).

نوع دوم از فطریات، فطریات گرایشی یا احساسی می‌باشد که در میان عموم انسان‌ها به طور دائمی وجود دارد. بر اصیل بودن این گرایش‌ها روانشناسان هم اذعان دارند (مطهری، ۱۳۹۲، ج. ۳، ص. ۴۸۳-۴۸۴). شهید آیت‌الله مطهری این گرایش‌ها را به صورت غیرقابل تغییر و متعالی، کلی و عمومی، ذاتی و بالقوه قلمداد می‌کند. آنچه که آدمی را به سوی خدا و به سوی دین جذب می‌کند توجه به خداوند و دستورهای دینی، حتی احساسات می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۷). شهید آیت‌الله مطهری بر این باور است که لانه و آشیانه که انسان در آن رشد یافته است و در آن تکامل می‌یابد، حیوانیت انسان است. اما اینکه انسان چه در مسائل فردی و چه در مسائل اجتماعی تکامل یافته و به سوی استقلال و حاکمیت بر جنبه‌های خویش قدم برمی‌دارد تا بتواند بر محیط درونی و بیرونی خود غالب شود، انسانیت انسان است. فلذا فطریات احساسی در پنج دسته قرار می‌گیرد: ۱. حس حقیقت‌جویی که در مقوله دانایی و یا دریافت واقعیت جهان شمرده می‌شود که در واقع حس پرسشگری کودکان و تلاش‌های عقلی و علمی دانشمندان و فیلسوفان از این گرایش می‌باشد. ۲. گرایش به خیر و فضیلت که در مقوله اخلاق و خیرخواهی قرار می‌گیرد و لذا احساسات و کنش‌هایی مانند ایثار و نیکوکاری در این گرایش قرار می‌گیرد؛ همچنین منفعت شخصی و خودمحوری نیز در این گرایش قرار دارد. ۳. گرایش به جمال و زیبایی‌آفرینی و زیبایی‌دوستی که در نوع انسانی وجود دارد، من جمله این گرایش می‌باشد و لذا توجه به زیبایی‌آفرینی، توجه به زیبایی‌ظاهر و نوع پوشش از جمله این گرایش قرار دارد. ۴. گرایش به اختراع و ابداع که در واقع آدمی در عرصه‌های مختلف به ابتکار و نوآوری دست می‌زند؛ مانند ابتکار یک کودک در یک کاردستی تا ابتکار یک استاد دانشگاه در نحوه تدریس. لذا این ابداع و اختراع هم مطلوب به ذات است و هم مطلوب بالغیر؛ چرا که مواردی را تلقی می‌کند که هم مورد علاقه انسان است و هم احتیاجات انسان در زندگی را برطرف می‌کند. ۵. گرایش به پرستش و عشق؛ چرا که عشق همواره در زندگی آدمی به صورت مادی و معنوی وجود دارد که وجه مشترک عشق مادی و معنوی گذشتن از خود و فنای در معشوق می‌باشد (مطهری، ۱۳۹۲، ج. ۳، ص. ۴۹۲-۵۰۹). همچنین مطهری گرایش‌های فطری دیگری مانند گرایش به قدرت، گرایش به جاودانگی و... را نیز بیان کرده‌اند که البته متذکر شده‌اند که همه این گرایش‌ها به کمال نامتناهی که یک گرایش اصلی و محوری است باز می‌گردد (مطهری، ۱۳۹۸، ص. ۳۱؛ مطهری، ۱۳۹۱، ج. ۱۱، ص. ۶۱). اگرچه این گرایش‌ها در همه انسان‌ها وجود دارد، اما انسان‌ها فقط بر اساس استعدادها و توانایی‌های خویش می‌توانند بخشی از آنها را به صورت بالفعل در بیاورند. لذا می‌توان میان فطرت عمومی و فطرت فردی تفاوت قائل شد. پس آن قسمت از استعدادها و توانایی‌هایی که هر فردی آن را از حالت بالقوه

به حالت بالفعل درمی آورد و شاکله فطری فردی و شخصیتی خود را به وجود می آورد، «فطرت فردی» می گویند و آن قسمت از استعدادها و توانایی هایی که در همه انسان ها به صورت عمومی وجود دارد را «فطرت عمومی» می گویند (مطهری، ۱۳۹۲، ج. ۲، ص. ۴۰۱-۴۰۲).

در بررسی آرای آیت الله جوادی آملی دریافت شد که در باب اقسام فطریات، عقل به دو قسمت نظری و عملی تقسیم می کنند و می فرمایند: بود و نبود، هست و نیست که مربوط به امور طبیعی و منطقی الهیات و در واقع حکمت نظری باشد را عقل نظری می نامند. اما آن عقلی که کارش ادراک نباشد بلکه اموری مانند عزم و اخلاص و ایمان و تولا و تبرا را تحریک کند، مربوط به عقل عملی است. پس آنچه که با عقل نظری در ارتباط است تمام اندیشه ها می باشد و آنچه که با عقل عملی در ارتباط است گرایش های صحیح می باشد. بنابراین آنچه که به حکمت عملی مربوط می باشد و زیر مجموعه عقل نظری آدمی می باشد، همان دانشی است که به باید و نباید آدمی یعنی اخلاق و تهذیب نفس و ... می پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۲۹-۳۲) همچنین ایشان می فرمایند وقتی عقل بر دو قسمت تقسیم می شود، امور فطریات نیز به دو قسمت تقسیم بندی می شود. قسمت اول به مسائل علمی مربوط می شود و قسمت دوم به امور عملی مربوط است (همان، ص. ۳۲). ایشان بیان می کنند که ملاک فطری بودن مفاهیم و قضایا در حوزه شناخت فطری آدمی یا به عبارتی مسائل مرتبط با حکمت نظری و حکمت عملی، همان بدیهی و اولی بودن آنها می باشد. اما در حوزه گرایش های فطری که به عقل عملی مرتبط می باشد، اینکه انسان طبعاً به سوی کارها گرایش داشته باشد ملاک فطری بودن آن می باشد. پس کاری که آدمی انجام می دهد هم با هدفی که دارد و هم با ساختار درونی آدمی سازگار و هماهنگ است (همان، ص. ۳۰-۳۱). لذا ملاحظه می شود که آیت الله جوادی آملی نیز مانند شهید آیت الله مطهری با اندکی تفاوت در جزئیات، فطریات را در دو دسته حوزه شناخت و حوزه گرایش تقسیم بندی می کند.

نگاه آیه الله جوادی آملی در حوزه شناخت با حوزه شناخت شهید آیت الله مطهری فرق دارد. از نظر شهید آیت الله مطهری معرفت انسان به خود و قوای خود که در واقع هویت فردی آدمی را تشکیل می دهد از جمله اولین ادراکات فطری او می باشد، به این معنا که به انسان نفسی اعطا شده است که می تواند خود فقط و فقط خود را در اولین مرحله درک کند. اما به صورت بالقوه یک سلسله گرایش ها و ادراکات ویژه در او وجود دارد و ویژگی فطری و خاص انسان بوده که این ها در بقیه حیوانات وجود نداشته است (مطهری، ۱۳۹۸، ص. ۴۰). لذا ادراکات اکتسابی و حصولی غالب ادراکات آدمیست؛ آن بخش از ادراکات که اکتسابی و حصولی نمی باشد ادراکاتی هستند که اصول قضاوت های آدمی را تشکیل می دهند که این ادراکات از نظر فلاسفه اسلامی، معلومات فطری نامیده می شوند (مطهری، ۱۳۶۹، ۱۱۳؛ مطهری، ۱۳۹۸، ص. ۶۱).

شناخت های فطری انسان را علامه جوادی آملی به دو صورت حصولی و حضوری قرار می دهد. بنابراین مفاهیم فطری که چه به صورت تصویری و یا به صورت تصدیقی باشند، مفاهیمی هستند که به وسیله ذهن انسان از خارج انتزاع می شود که شناخت های فطری حصولی می باشد. بنابراین ذهن آدمی بدون نیاز به دلیلی بعد از اینکه به سبب حس، مفاهیم تصویری را درک می کند، می تواند بین تصورات پیوند یا طرد

ضروری را درک کند. لذا آشکار بودن چنین پیوند وجودی یا طرد عدمی برای نفس نیازی به دلیل ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۲۸). حقایق فطری به معنای درجات عینی وجود مشهود و مراتب خارجی هستی که در واقع عین و مانند ذات آدمی هستند که شناخت‌های حضوری فطری را بیان می‌دارد و از آنجا که این حقایق عینی همراه با روح انسان خلق شده‌اند، با مفاهیم حصولی متفاوت هستند. فلذا درک وجود روح از حقایق هستی که انسان با استفاده از علم حضوری آن را درک می‌کند که البته شکوفایی روح به تعلیم و علم حصولی نیازمند است (همان، ص. ۲۸). پس در نگاه علامه جوادی آملی، اینکه انسان به صورت غیر اکتسابی به چیزی شناخت داشته باشد، شناخت فطری است؛ مانند اینکه انسان به اولیات و بدیهیات به صورت فطری و بدون آنکه از جایی آن را آموزش دیده باشد، علم دارد (همان، ص. ۱۹۶).

اخلاق فطری از دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری و آیت‌الله جوادی آملی

از مهم‌ترین مبانی دیدگاه اخلاقی شهید آیت‌الله مطهری بحث فطری بودن اخلاق است که دلایلی را ایشان بر اینکه گرایش اخلاقی در فطرت و نهاد بشر وجود دارد ذکر می‌کنند که عبارت است از:

۱. براساس دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری انسان دارای یک نفس ذومراتب می‌باشد. مرتبه‌ای از نفس به ابعاد حیوانی یعنی برآوردن امیال و خواسته‌های طبیعی توجه دارد که این مرتبه نفس طفیلی او محسوب می‌شود و لذا نفس واقعی انسان نمی‌باشد. مرتبه دیگری از نفس که نفخه‌ای از روح الهی را به تعبیر قرآن دارا می‌باشد، به ابعاد عالی انسانی و اراده اخلاقی توجه دارد که نفس اصیل است. بنابراین هرگاه نفس طفیلی غالب شود انسان احساس شکست می‌کند و هرگاه نفس خودی و اصیل غالب گردد انسان احساس پیروزی می‌کند. بر اساس این مستند شهید آیت‌الله مطهری با تکیه بر روایات می‌گوید: «در اسلام روح انسان به منزله یک شیء نفیس تلقی شده است و اخلاق خوب به عنوان اشیا متناسب با این شیء نفیس و اخلاق رذیله به عنوان اشیا نامتناسب با این شیء نفیس که آن را از ارزش می‌اندازد، تلقی گردیده است. در این تعبیر انسان دارای یک سرمایه بسیار پر ارزش تلقی شده که آن همان خود اوست» (مطهری، ۱۳۹۲، ج. ۲۲، ص. ۶۵۶). فلذا ایشان در باب اخلاق فطری بیان می‌دارند که: «آن نقطه‌ای از روح انسان که اسلام روی آن دست گذاشته است برای احیای اخلاق انسانی و برای اینکه انسان را به سوی اخلاق سوق بدهد کرامت و عزت نفس است» (همان، ص. ۵۶۰).

۲. شهید آیت‌الله مطهری سه نظریه اخلاقی، عاطفی، وجدانی و زیبایی‌شناختی را مطرح می‌کنند و معتقد هستند که از میان این دیدگاه‌ها هرکدام یک قسمت از حقیقت را دربردارند و نه تمام آن را، اما تمام حقیقت این است که اخلاق از جنس پرستش و عبودیت می‌باشد. به این معنا که یک حقیقتی در وجود آدمی است که پرستش است و عباداتی مانند نماز و روزه و... به این حقیقت شکل می‌دهند. بنابراین چه آدمی بداند و چه نداند چنین حقیقتی در عمق فطرت او وجود دارد. پس ممکن است به صورت آگاهانه و به صورت غیر آگاهانه پرستش را انجام دهد. بنابراین همانطور که انسان خدا را در فطرت و نهاد خود می‌شناسد و در پی آن می‌رود، اخلاق نیز به همین صورت است؛ یعنی انسان کارهای اخلاقی را در نهاد خود پسندیده می‌داند و لذا وقتی به آنها عمل می‌کند احساس بزرگواری می‌کند. این حس اخلاقی جدای از حس خداشناسی

نمی‌باشد. به همین دلیل است که اسلام در نهاد آدمی به صورت فطری وجود دارد و آن را می‌شناسد. بنابراین این حس درونی و الهاماتی که در واقع از خداشناسی نشأت گرفته است، ریشه در اخلاق دارد (مطهری، ۱۳۹۲، ج. ۲۲، ص. ۵۴۱-۵۵۱).

۳. شهید آیت‌الله مطهری اخلاق را امتداد حقیقت عبودیت در نهاد انسان می‌داند و با استدلال‌هایی چون دو ساحت بودن نفس، پیوند کرامت انسانی با فضایل و نقش خودشناسی، فطری بودن آن را اثبات می‌کند. از دید او وجدان اخلاقی پیش از عقل در انسان حضور دارد؛ همان‌گونه که گرسنگی نشانه فطری نیاز بدن است، انزجار از دروغ نشانه فطری سلامت روح است. بدین‌سان، اخلاق نه مفهوم انتزاعی بلکه بخشی زنده از فطرت و زیست انسانی است (مطهری، ۱۳۹۲، ص. ۱۶۹-۱۷۴).

۴. دلیل دیگری که شهید آیت‌الله مطهری بر فطری بودن اخلاق بیان می‌کنند تکیه بر روایات می‌باشد. که در روایت «مَنْ كَرَمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ لَمْ يُهِنُّهَا بِالْمَعْصِيَةِ؛ هر که برای نفس (شخصیت) خود احترام قائل باشد، آن را با معصیت خوار نمی‌گرداند» (نهج البلاغه، حکمت ۴۵۸، ۵۵۵) از جمله روایاتی هستند که شهید آیت‌الله مطهری در مبحث کرامت نفس به آن استناد می‌کند که اگر ارزش واقعی نفس شناخته شود و انسان در خود احساس شرافت و بزرگواری کند، لذا کارهای پست و ناشایست در نگاه او ناپسند جلوه خواهد کرد. پس بر اساس آیات و روایات در اخلاق اسلامی، عامل روی آوردن انسان به فضایل اخلاقی و رویگردانی از رذائل اخلاقی عزت و کرامت نفس می‌باشد (مطهری، ۱۳۹۲، ج. ۲۲، ص. ۴۰۹).

۵. شهید آیت‌الله مطهری استدلال می‌کند که از آنجا که روح انسان ذاتی نفیس و برخوردار از کرامت است، اخلاق نیکو با این گوهر نفیس تناسب دارد؛ در نتیجه، روح انسان ذاتاً به سوی احیای این فضایل اخلاقی حرکت می‌کند (مطهری، ۱۳۹۲، ج. ۲۲، ص. ۵۶۰).

۶. از آنجا که در نگاه شهید آیت‌الله مطهری موضوع گزاره‌های اخلاقی، اختیار و انتخاب آدم است. افعال و اوصاف، باید و نباید، حسن و قبح، درست و نادرست، محمول گزاره‌های اخلاقی می‌باشد. از آنجا که باید و نباید از مفاهیم الزامی و حسن و قبح از مفاهیم ارزشی می‌باشد و باقی مفاهیم به این دو باز می‌گردد؛ شهید آیت‌الله مطهری در باب فطری بودن اخلاق بیان می‌دارند که از آنجا که حسن و قبح امری درونی می‌باشد یعنی از قلب انسان درک می‌شود و نه از عقل انسان؛ بنابراین فطرت به صورت ناخودآگاه آدمی را به سوی آنچه که خداوند زیبایی‌اش را خلق کرده و از انسان خواسته است رهنمون می‌شود که یکی از آنچه که خداوند انسان را به سوی آن می‌خواند، اخلاق و گرایش به امور اخلاقی است (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۱).

۷. شهید آیت‌الله مطهری در نیاز انسان به صورت فطری به اخلاق به این اشاره می‌کنند که اخلاق از اهداف مهم بعثت پیامبر اکرم می‌باشد و اینکه شرط کمال آدم اخلاق است و وجه تمایز انسان با حیوانات از جهت استعداد ترقی و تکامل در انسان می‌باشد و اخلاق به انسان کمک می‌کند تا خود را تربیت کند؛ لذا اخلاق به صورت فطری در نهاد آدمی وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۵، ص. ۱۷).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در بحث اخلاق فطری بر دلایلی استناد می‌کنند از جمله:

۱. برای شناخت امور فطری و تبیین فطرت یکی از بهترین راه‌ها بررسی دلیل نقلی است که با مراجعه به آیات

قرآن و روایات معصومین چنین حقایقی شناخته و تبیین می‌شود. لذا در باب شناخت امور فطری علامه جوادی آملی بیان می‌دارند که هست‌ها و نیست‌ها و بخشی از آن التزام عملی به باید‌ها و نباید‌ها که در واقع اصول اساسی در دین اسلام می‌باشد، فطری است و فطری بودن این امور به این معناست که با خواسته‌های نفس انسان که خداوند به او الهام کرده است متناسب است. همانطور که در آیه «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ و قسم به نفس و آنکه آن را درست و نیکو نمود، پس بزه‌کاری و پرهیزکاری‌اش را به او الهام کرد» (سوره شمس / ۷-۸). به صورت معین در انسان شناخت نسبت به یک سلسله بدی‌ها و خوبی‌ها و کارهای ناروا و روا وجود دارد که به فجور و تقوا تعبیر می‌شود که این همان باید‌ها و نباید‌های فطری و به عبارتی اخلاق فطری می‌باشد. پس در قالب باید و نباید که ریشه در دستورات دینی دارد و همان تقوا و فجور را می‌رساند، خداوند از طریق الهام به نفس انسان اصول اولیه را به او آموخته است که وحی نیز از همان اصول می‌باشد. پس در نگاه علامه جوادی آملی به برخی از مسائل اخلاقی، شناخت و درک فطری وجود دارد به این معنا که اگر برخی از شناخت‌ها در بدو تولد وجود ندارد به خاطر بدیهی بودن قضیه است؛ یعنی آدمی بدون نیاز به تعلیم و استدلال آن قضیه و بدون تصور موضوع و محمول، آن را تصدیق می‌کند. پس می‌توان اخلاق را فطری دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۴۸).

۲. آیت‌الله جوادی بیان می‌کنند که آدمی وقتی به وجدان خود رجوع می‌کند، در می‌یابد که به سوی فضائل و کمالات مانند علم، عدالت و صداقت گرایش دارد و صاحب این فضائل را می‌ستاید. بنابراین با حس باطنی و توجه به باطن خود درباره قضایای فطری در می‌یابد که بدون اینکه به دلیل و استدلال احتیاج داشته باشد به برخی فضایل اخلاقی گرایش دارد و آنها را می‌پسندد. فلذا با وجدان خود در می‌یابد که برخی از قضایا مثل خوب بودن و درست بودن عدالت و صداقت فطری هستند؛ به این علت که آدمی بدون اینکه به استدلال انسان خوب بودن احتیاج داشته باشد همه آنها را تصدیق می‌کند. بنابراین اخلاق از امور فطری می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۴۷).

۳. با توجه به معنای خاص فطرت در نگاه آیت‌الله جوادی آملی که به معنی سرشت خاص و خلقت ویژه انسان می‌باشد، از طرفی با توجه به نگاه ایشان که می‌فرمایند چیزی از نظر اخلاقی خوب است که در تجرد واقعی نفس انسان اثر مثبت دارد؛ بنابراین گزاره‌های اخلاقی متکی به تجرد نفس انسان می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۸). می‌توان نتیجه گرفت که خود اخلاق از جمله امور فطری می‌باشد. یعنی روح انسان در عالم ماده به حجاب‌های ظلمانی و نورانی محجوب است. غایت و هدف، برطرف کردن حجاب‌ها و رهایی از آنها می‌باشد. لذا کار اخلاقیست که موجب تجرد و رهایی واقعی انسان از حجاب‌ها باشد؛ یعنی در کمال حقیقی انسان تاثیرگذار باشد.

۴. اینکه آیت‌الله جوادی آملی شناخت‌های فطری انسان را به دو صورت حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند و بر این باور هستند که حقایق فطری به معنای درجات عینی وجود مشهود و مراتب خارجی هستی که در واقع عین و مانند ذات آدمی هستند که شناخت‌های حضوری فطری را بیان می‌دارند. بنابراین اینکه انسان به صورت غیر اکتسابی به چیزی شناخت داشته باشد، شناخت فطری است. لذا می‌توان نتیجه گرفت که اخلاق نیز از امور فطریست که انسان به صورت اولیه و بدیهی به آن علم دارد بدون آنکه از جایی آموزش دیده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۲۸).

نتیجه‌گیری تطبیقی از نظریه اخلاق فطری نزد شهید آیت‌الله مطهری و آیت‌الله جوادی آملی

پس از واکاوی دقیق دیدگاه‌های شهید آیت‌الله مطهری و آیت‌الله جوادی آملی در باب «اخلاق فطری»، می‌توان به یک نتیجه‌گیری جامع و مشروح با ذکر جزئیات دست یافت. این دو اندیشمند، اگرچه در اصل بنیادین «فطری بودن اخلاق» هم‌داستانند، اما در تبیین سازوکار، مبنا و غایت آن، تفاوت‌های ظریف و در عین حال مکملی دارند.

الف) اشتراکات بنیادین: یک صف آرایی مشترک در برابر نسبی‌گرایی

هر دو متفکر در اصول کلیدی زیر کاملاً هم‌رأی هستند و این اشتراکات، پایه‌های نظام اخلاقی اسلام را در تقابل با نظام‌های سکولار تشکیل می‌دهد:

۱. **طرد حسن و قبح اعتباری و عقلی محض:** هر دو، دیدگاه معتزله (حسن و قبح عقلی) و به طور ویژه، نظریه «حسن و قبح شرعی» اشاعره را که اخلاق را کاملاً تابع اوامر و نواهی الهی بدون هرگونه پایه وجودشناختی می‌داند، رد می‌کنند. برای آنان، اخلاق ریشه در واقعیتی اصیل دارد.
۲. **نفی نسبی‌گرایی اخلاقی:** با استناد به آیه ۳۰ سوره روم (فطرت)، اخلاق را دارای جوهره‌ای جهانی، همگانی و تغییرناپذیر می‌دانند که در سرشت مشترک همه انسان‌ها (فطرت) ریشه دوانیده است.
۳. **الهی و وجودشناختی بودن مبانی اخلاق:** اخلاق را امری انتزاعی یا قراردادی صرف نمی‌دانند، بلکه آن را مرتبط با حقیقت وجود انسان و رابطه او با خداوند می‌دانند. گزاره اخلاقی "خوب" است که با "حقیقت انسان" و "مسیر تکامل او" سازگار باشد.
۴. **تأکید بر کرامت ذاتی انسان:** هر دو با استناد به آیه کرامت (اسراء/۷۰) و روایاتی چون حکمت ۴۵۸ نهج البلاغه، کرامت نفس را محور گرایش به فضایل و تنفر از رذایل می‌دانند.

ب) تمایزات کلیدی: دو خوانش مکمل از یک حقیقت واحد

می‌توان تفاوت‌های این دو دیدگاه را در چند محور اصلی خلاصه کرد:

محور مقایسه	آیت‌الله عبدالله جوادی آملی	شهید مرتضی مطهری
۱. نقطه عزیمت و محوریت	غایت‌شناسی وجودی و عرفانی: تمرکز بر "غایت نهایی اخلاق" که همان "تجرّد نفس" و زدودن حجاب‌های ظلمانی برای وصول به کمال حقیقی و قرب الهی است.	عمل‌گرایی اجتماعی و روان‌شناختی: تمرکز بر "کارکرد اخلاق" در زندگی فردی و اجتماعی انسان. اخلاق، سامان‌دهنده رابطه انسان با خود، دیگران و خدا در همین جهان است.
۲. مبانی انسان‌شناختی	تجرّد نفس و مراتب شهود: حقیقت انسان، "نفس مجرد" است که در عالم ماده محجوب شده. اخلاق، عامل "زدانندگی حجاب" و زمینه‌ساز تجرد و تعالی روح است.	نفس ذو مراتب (نفس اصیل و نفس طفیلی): انسان دارای دو ساحت "نفس اصیل" (الهی، عقلانی، اخلاقی) و "نفس طفیلی" (حیوانی، امیال) است. اخلاق، نتیجه غلبه "خودی" بر "ناخودی" است.
۳. سازوکار شناخت اخلاقی	ادراک حضوری و شهود باطنی: شناخت اخلاقی، یک "ادراک حضوری" و بی‌واسطه است؛ دل، حسن عدالت را همان‌گونه مستقیم درمی‌یابد که چشم، رنگ را. این شناخت، برخاسته از الهام فجور و تقوای الهی در نفس است.	خودآگاهی عملی و وجدان بیدار: شناخت خوب و بد، از طریق "وجدان اخلاقی" که جزئی از فطرت است، به‌صورت مستقیم و پیش‌عقلی حاصل می‌شود. (مانند درک گرسنگی).
۴. نقش و جایگاه اخلاق	وسيله‌ای برای سلوک و تعالی وجودی: اخلاق، "جهاد اوسط" و مقدمه‌ای برای "عرفان"	احیای کرامت و سامان‌دهی زندگی: اخلاق، باعث "احیای کرامت ذاتی انسان" و احساس

<p>بزرگواری می‌شود و زندگی دنیوی را معنادار و الهی می‌کند. اخلاق، "حقیقت عبودیت" در گستره زندگی است.</p>	<p>عملی "است. هدف نهایی، دیدن حقایق وعده داده شده توسط انبیا در همین دنیاست. تخلق به اخلاق، باعث کسب "ملکات نفسانی" واقعی می‌شود که در جهان آخرت نیز اثرگذارند.</p>	
<p>گرایش‌های فطری برون‌نما: فطرت اخلاقی در قالب "گرایش‌های فطری" عام و مشترک مانند حقیقت جویی، خیرخواهی، زیبایی‌طلبی و پرستش خود را نشان می‌دهد. این گرایش‌ها قابل رصد در رفتارهای روان‌شناختی و اجتماعی است.</p>	<p>حقایق فطری درون‌زا: فطرت اخلاقی، بیشتر به مثابه "حقایق و شناخت‌های حضوری" در نهاد انسان نهفته است. شکوفایی آن نیازمند سلوک و تهذیب باطن است تا این حقایق به طور کامل مشهود شوند.</p>	<p>۵. تبیین فطرت اخلاقی</p>

نتیجه‌گیری نهایی

بررسی تطبیقی نشان می‌دهد که این دو دیدگاه نه در تقابل، که در طول یکدیگر و مکمل هم هستند. این تمایزات، غنای نظریه اسلامی فطرت را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که فطرت الهی انسان، حقیقتی بسیط و جامع است که قابلیت تبیین از منظرهای مختلف را دارد.

نظریه شهید آیت‌الله مطهری، با زبان قابل فهم برای انسان معاصر و با تکیه بر روان‌شناسی و کارکرد اجتماعی، پل ارتباطی استوار بین اخلاق انتزاعی و زیست‌جهان انسانی می‌سازد. این دیدگاه، اخلاق را از آسمان انتزاع به زمین زندگی می‌آورد و نشان می‌دهد که فضایل اخلاقی، پاسخ به عمیق‌ترین نیازهای فطری و عامل عزت و کرامت انسان در همین دنیاست.

نظریه آیت‌الله جوادی آملی، با عمق‌بخشی وجودشناختی و عرفانی، غایت نهایی و باطنی اخلاق را نشان می‌دهد. این دیدگاه، اخلاق را در مسیر "سلوک الی الله" قرار می‌دهد و هدف نهایی آن را فراتر از آرامش اجتماعی، "قرب الهی" و "تجرد نفس" معرفی می‌کند.

به تعبیر قرآن کریم، «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰)، فطرت الهی چنان جامعیت دارد که هم "گرایش‌های برون‌زا" و عمل‌گرایانه شهید آیت‌الله مطهری و هم "سلوک درون‌زا" و غایت‌محور آیت‌الله جوادی آملی را در ذیل خود جای می‌دهد و هر دو را در مسیر واحدی به نام "عبودیت" هدفمند می‌سازد. بنابراین، این دو خوانش، دو جلوه از یک حقیقت واحد هستند که با هم، تصویری کامل و چندبعدی از "اخلاق فطری" در اندیشه اسلامی ارائه می‌دهند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۳۹۰). ترجمه محمد دشتی. تهران: انتشارات جلوه کمال.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). مبادی اخلاق در قرآن. قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ هشتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). فطرت در قرآن. قم: انتشارات اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
- عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر. تحقیق: هاشم رسولی محلاتی. تهران: چاپخانه علمیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). فطرت. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). فلسفه اخلاق، ج چهاردهم. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). حکمت‌ها و اندرزها، جلد دوم. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). وحی و نبوت. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). انسان و ایمان. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). مجموعه آثار، جلد ۲ و ۳ و ۲۲. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). فطرت در قرآن. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). فطرت و تربیت. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). یادداشت‌ها. تهران: صدرا.

From Dichotomy to Integration; Presenting the Longitudinal System Model in Explaining the Relationship between Moral Deontology and Teleology in Al-Sahifa al-Sajjadiyya

Research Article



Ali Haji Jafari 

graduate of Level Four of the Seminary of Qom, and Ph.D. candidate in Philosophy of Law at Baqir al-Olum University, Qom.

Abstract

This research aims to explain the relationship between deontology and teleology in the ethical system of Al-Sahifa Al-Sajjadiyya and present a new model in Islamic moral philosophy through qualitative content analysis of this sacred text. The significance of the current study lies in filling the existing research gap in the philosophical reading of Al-Sahifa Al-Sajjadiyya and providing a solution to transcend classical dichotomies in moral philosophy. The research method is descriptive-analytical, and data were collected through purposeful sampling of relevant passages of Al-Sahifa Al-Sajjadiyya and coding based on deontological and teleological indicators. Findings indicate that Al-Sahifa Al-Sajjadiyya does not choose between deontological or teleological approaches but leads to presenting the "Integrative Model of the Longitudinal System of Duty on the Path of Proximity". In this model, duty and purpose are not in inherent opposition but are defined in a longitudinal relationship where "duty" serves as the necessary path and "the ultimate purpose of divine proximity" as the final destination. The general conclusion of the research suggests that this model not only reveals the internal logic of Sajjadi ethics but also has the capacity for dialogue with contemporary moral philosophy and providing an answer to the problem of the duty-consequence dichotomy.

Keywords: Al-Sahifa Al-Sajjadiyya, Moral Deontology, Ethical Teleology, Integrative Model, Longitudinal System, Religious Duty, Divine Proximity.

Received: 2025/09/02; **Received in revised form:** 2025/10/26; **Accepted:** 2026/01/01 ; **Published online:** 2026/01/27

Ali Haji Jafari (2026). From Dichotomy to Integration; Presenting the Longitudinal System Model in Explaining the Relationship between Moral Deontology and Teleology in Al-Sahifa al-Sajjadiyya. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 4 (37), 27 -54 doi: [10.22034/re.2025.538625.2101](https://doi.org/10.22034/re.2025.538625.2101)

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

Objective:

This research aims to critically analyze the relationship between deontological (duty-based) and teleological (consequence-based) ethical frameworks within the ethical system of *Al-Sahifa Al-Sajjadiyya* (The Psalms of Islam), attributed to Imam Zain al-Abidin (AS). The primary goal is to move beyond the classical dichotomies of Western moral philosophy and propose a novel, integrative model specific to Islamic ethics. The study seeks to address a research gap by offering a philosophical reading of this sacred text and providing a solution to the perennial conflict between duty and consequence in ethical theory. Ultimately, it endeavours to elucidate the internal logic of Sajjadi ethics and articulate a systematic model where "duty" and "ultimate purpose" are harmoniously reconciled.

Methods:

The research employs a qualitative, descriptive-analytical methodology, grounded in content analysis. Data was collected through library research, focusing on the Quran, *Al-Sahifa Al-Sajjadiyya*, its authentic commentaries, relevant hadith sources, and Islamic philosophical texts on ethics. A purposive sampling technique was used to select relevant supplications and passages from *Al-Sahifa*. These selected texts were then systematically coded and analyzed based on predefined indicators derived from the two core theoretical frameworks:

Deontological Ethics: Focusing on concepts such as duty (taklif), pure intention, obedience to divine command, and adherence to religious obligations (wajibat) over recommended acts (mustahabbat).

Teleological Ethics: Focusing on concepts such as proximity to God (qurb), ultimate felicity (falah), divine pleasure (rida), and individual/social effects of actions.

The analysis was conducted through a comparative-ijtihadic approach, employing cross-referencing with interpretive and philosophical texts to avoid superficial or reductionist interpretations. This method aimed to reveal the coexistence of duty and purpose within the Sahifa's ethical discourse and reconstruct a cohesive Islamic ethical framework.

Results:

The analysis of *Al-Sahifa Al-Sajjadiyya* yields significant findings that challenge the conventional opposition between deontology and teleology:

Presence of a Duty-Based Framework: The text strongly emphasizes deontological elements. Acts like gratitude, forgiveness, obedience, and fulfilling religious obligations are presented as intrinsic duties mandated by divine command, their value stemming from compliance with God's will, independent of immediate worldly consequences. Examples include supplications that frame thankfulness as a guided duty (Dua 44) and demand unconditional submission to divine decree (Dua 33).

Presence of a Purpose-Oriented Framework: Simultaneously, the text is profoundly teleological, centering on the ultimate purpose (*ghayah*) of human existence: proximity to God (qurb ila Allah). This is not a superficial calculation of rewards but an existential, transformative journey. The world is viewed as a path of return to God, and human actions are meaningful only insofar as they serve as means (*wasilah*, *dhari'ah*) towards this ultimate end. Supplications express a profound yearning for this meeting, to the point where death becomes a "beloved companion" (Dua 40).

A Hierarchical and Integrative Relationship: Crucially, the research finds that *Al-Sahifa Al-Sajjadiyya* does not force a choice between these two approaches. Instead, it constructs a "hierarchical integrative model" where duty and purpose exist in a longitudinal (*tuli*), non-oppositional relationship.

Duty as the Essential Path: Fulfilling one's duties (taklif) is the indispensable and unique path (*sirat*) for spiritual progress. Duty has intrinsic value as the manifestation of servitude (*'ubudiyah*).

Purpose as the Ultimate Perfection: The ultimate purpose of divine proximity provides direction, meaning, and perfects the act of duty. It is the soul that animates the body of duty.

Integration of Reason and Revelation: The model bridges the gap between autonomous rationality (as in Kantian duty) and divine command theory. While the source of obligation is divine command, human intellect ('aql) is the necessary condition for understanding, accepting, and actualizing that duty. The Quran is presented as both the source of duty (the criterion) and the guide to the ultimate purpose (the light) (Dua 42).

The Proposed Model - "The Hierarchical Model of Duty on the Path to Proximity": The synthesis of these findings leads to the core conclusion: the ethical logic of *Al-Sahifa* is best captured by an integrative model where "duty" and "purpose" are unified in a single spiritual trajectory (*suluk*). In this model:

The ethical agent is simultaneously deontological (acting out of obedience to God's command), teleological (oriented towards the ultimate end of divine proximity), and virtue-oriented (undergoing inner transformation through this process).

This resolves apparent contradictions, presenting a cohesive existential path where worship, rationality, and love for the Divine converge.

Conclusions:

This systematic study of *Al-Sahifa Al-Sajjadiyya* concludes that the classical dichotomy between deontological and teleological ethics is transcended within its ethical framework. The research successfully formulates a novel "Hierarchical Integrative Model of Duty on the Path to Proximity."

The key conclusions are:

Reconciliation of Opposites: The model demonstrates that duty (*taklif*) and ultimate purpose (*qurb*) are not in inherent conflict but exist in a complementary, longitudinal relationship. Duty is the necessary means, and proximity to God is the perfecting end.

An Existential Spiritual Path: Sajjadi ethics is not merely a theoretical normative system but an existential journey (*suluk wujudi*). Through conscious commitment to divine duty, the ethical agent traverses the path towards ultimate perfection.

Bridging Philosophical Divides: The model offers a framework that integrates autonomous rationality (necessary for comprehending duty) with a theonomous foundation of obligation (rooted in divine command), thus proposing a third way beyond the strict opposition of Kantian self-legislation and extreme divine command theory.

Significant Implications: This proposed model holds substantial potential: (a) It provides a profound explanation of the internal logic of Islamic ethics. (b) It facilitates a constructive dialogue between Islamic moral philosophy and contemporary normative theories. (c) It presents a compelling response to one of moral philosophy's enduring problems: the conflict between duty and consequence.

Therefore, this research not only illuminates the ethical depths of *Al-Sahifa Al-Sajjadiyya* but also opens new avenues for future research in comparative philosophy of ethics, demonstrating the text's capacity to contribute to global ethical discourse.

از تقابل تا تلفیق؛ ارائه الگوی نظام طولی در تبیین نسبت وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی در صحیفه سجادیه

علی حاجی‌جعفری 

علمی - پژوهشی



دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم؛ و دانشجوی دکتری فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

چکیده

این پژوهش با هدف تبیین نسبت وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی در منظومه اخلاقی صحیفه سجادیه و ارائه الگویی نوین در فلسفه اخلاق اسلامی، به تحلیل محتوای کیفی این متن مقدس می‌پردازد. اهمیت تحقیق حاضر در پُر کردن خلأ پژوهشی موجود در خوانش فلسفی صحیفه سجادیه و نیز ارائه راهکاری برای گذر از تقابل‌های کلاسیک در فلسفه اخلاق است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی بوده و داده‌ها از طریق نمونه‌گیری هدفمند از فرازهای مرتبط صحیفه سجادیه و کدگذاری براساس شاخص‌های وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی گردآوری شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که صحیفه سجادیه نه به انتخاب یکی از دو رویکرد وظیفه‌گرایی یا غایت‌گرایی، که به ارائه «الگوی تلفیقی نظام طولی تکلیف در مسیر قرب» می‌انجامد. در این الگو، تکلیف و غایت در تقابل ذاتی نیستند، بلکه در رابطه‌ای طولی، «تکلیف» به‌عنوان مسیر ضروری و «غایت قرب الهی» به‌عنوان مقصد نهایی تعریف می‌شوند. نتیجه‌گیری کلی پژوهش حاکی از آن است که این الگو نه تنها منطق درونی اخلاق سجادی را آشکار می‌سازد، بلکه ظرفیت دیالوگ با فلسفه اخلاق معاصر و ارائه پاسخی به معضل تقابل وظیفه و نتیجه را داراست.

کلیدواژه‌ها

صحیفه سجادیه، وظیفه‌گرایی اخلاقی، غایت‌گرایی اخلاقی، الگوی تلفیقی، نظام طولی، تکلیف دینی، قرب الهی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

□ حاجی‌جعفری، علی (۱۴۰۴). از تقابل تا تلفیق؛ ارائه الگوی نظام طولی در تبیین نسبت وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی در صحیفه سجادیه، *فصلنامه اخلاق و حیانی*، ۴ (۳۷)، ۲۷ - ۵۴.

doi: 10.22034/re.2025.538625.2101

مقدمه و چارچوب مفهومی

ابن مسکویه اخلاق را «حالتی راسخ برای نفس» تعریف می‌کند که فرد را به انجام اعمالی، بدون نیاز به تفکر و تأمل، سوق می‌دهد (ابن مسکویه، ۱۳۸۴، ص. ۹). علامه مصباح یزدی نیز آن را «صفت‌ها و هیئت‌های پایدار در نفس» می‌داند که موجب صدور افعالی متناسب با خود، به صورت خودجوش، می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص. ۲۵).

اخلاق، به عنوان حوزه‌ای فکری، نقشی بنیادین در تنظیم رفتارهای فردی و اجتماعی ایفا می‌کند و معیارهای ارزیابی اعمال و تصمیمات انسانی را تبیین می‌نماید. از شاخه‌های کلیدی آن، فلسفه اخلاق است که به تحلیل عقلی مفاهیم اخلاقی، نسبت آن‌ها با واقعیت و مبانی پذیرش یا رد گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد (مصباح، ۱۳۸۲، ص. ۲۲).

اخلاق هنجاری نیز به بررسی اصول، معیارها و روش‌های تعیین «حُسن و قُبُح» و «درست و نادرست» می‌پردازد (همان، ص. ۱۹). این شاخه، نظامی از قواعد و اصول را در تبیین افعال اخلاقی دنبال می‌کند و در بخشی از آن، به مباحثی چون معیارهای خوبی و بدی، رابطه خوبی با درستی، و نقش لذت و رنج در ارزش‌گذاری اخلاقی می‌پردازد.

نظریات هنجاری عموماً به دو دسته نظریات ناظر به الزام (مانند وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی) و نظریات ناظر به ارزش (مانند فضیلت‌گرایی) تقسیم می‌شوند (همان، ص. ۲۲). در میان این دسته‌ها، وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی به عنوان چارچوب‌های تأثیرگذار، نقش اصلی در ارزیابی افعال را ایفا می‌کنند.

در رویکرد وظیفه‌گرایانه، ارزش اخلاقی عمل از ذات آن، نه نتایجش، ناشی می‌شود؛ به طوری که انجام برخی اعمال، فارغ از پیامدها، واجب شمرده می‌شود. معیار درستی یا نادرستی عمل در این دیدگاه، می‌تواند وابسته به ماهیت عمل، وفای به عهد، عدالت یا امر و نهی الهی باشد (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص. ۴۶ و ۱۰۳). از این‌رو، حتی عملی که بیشترین خیر را نیاورد، ممکن است از دید وظیفه‌گرایان، الزامی و اخلاقاً درست باشد. در مقابل، غایت‌گرایی درستی یا نادرستی اعمال را بر مبنای نتایج آن‌ها قضاوت می‌کند؛ عملی درست شمرده می‌شود که در مقایسه با گزینه‌های دیگر، بیشترین غلبه خیر بر شر را حاصل کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص. ۲۵).

در کنار سایر نظام‌های اخلاقی و دستورات آن‌ها، اسلام نیز در پرتو سخن رسول‌الله ﷺ (إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ) مدعی ارائه نظام اخلاقی است؛ نظامی که منبع استنطاق آن، آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام می‌باشد. از میان دو رویکرد اخلاقی مطرح شده در اخلاق هنجاری، یعنی وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی، هرچند خود نظام اخلاقی مستقل محسوب نمی‌شوند، اما چارچوب‌های مهم و تأثیرگذاری برای بررسی و ارزیابی اعمال اخلاقی به شمار می‌روند.

پرسش محوری این پژوهش اما، آن است که صحیفه سجادیه چگونه دو رهیافت وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی را در منظومه فکری-عبادی خود تلفیق می‌کند؟!

آیا می‌توان این اثر را ذیل یکی از دو نظریه فلسفه اخلاق غربی جای داد، یا آن‌که الگویی ترکیبی-ساختاری ارائه می‌دهد که در آن، «تکلیف» در مسیر «قرب» معنا می‌یابد؟!

بررسی این مسئله از رهگذر تحلیل صحیفه سجاده، از چند جهت ضرورت می‌یابد: نخست آن‌که این کتاب شریف، تجلی‌بخش اخلاق کاربردی و مبتنی بر سیره عملی امام سجاده علیه السلام است و به‌عنوان متنی فراتر از بیان بایدها و نیایدهای انتزاعی، نحوه پیوند «وظیفه» و «غایت» را در قالب مناجات نشان می‌دهد.

دوم آن‌که فهم این الگوی تلفیقی، نه تنها در تعیین نسبت اخلاق اسلامی با نظریه‌های هنجاری غرب یاری‌رسان است، بلکه می‌تواند مبین تمایزات بنیادین آن؛ از جمله غایت‌مندی الهی - عرفانی نیز باشد. از این‌رو، این پژوهش با تحلیل محتوای هدفمند فرازهای صحیفه در چارچوب شاخص‌های وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی، در پی تبیین منطق درونی حاکم بر اخلاق صحیفه و ارائه خوانشی نظام‌مند از نسبت «تکلیف» و «غایت» در آن است.

این جستار، در پایان و بر پایه تحلیل داده‌ها، در پی ارائه «الگوی تلفیقی نظام طولی تکلیف در مسیر قرب» خواهد بود تا از این رهگذر، نه تنها منطق درونی اخلاق صحیفه سجاده را تبیین کند، بلکه گامی در جهت گفت‌وگوی فلسفه اخلاق اسلامی با نظریه‌های هنجاری معاصر بردارد.

پیشینه پژوهش

در مبانی فلسفه اخلاق، تمایز بنیادین میان وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی همواره مورد تأکید بوده است. در سنت اسلامی نیز این دو رویکرد بازتاب یافته‌اند. پژوهش‌هایی چون حاجی جعفری (۱۳۹۶) نشان داده‌اند که نظام اخلاقی قرآن، تلفیقی از هر دو رویکرد است؛ با این تفاوت که غایت‌نهایی در آن «سعادت آخرت و رضایت الهی» تعریف می‌شود. وی در پژوهش متأخر خود (۱۴۰۳) این چارچوب را به نهج‌البلاغه تعمیم داده و نشان داده است که امام علی علیه السلام نیز هم‌زمان بر تکلیف‌مداری و غایت‌مداری تأکید دارند. در همین راستا، ندیمی و مسعودی (۱۴۰۱) نظام اخلاق اسلام را نتیجه‌گرا و مبتنی بر «قرب الهی» دانسته‌اند، و هاشمی گلپایگانی (۱۳۸۸) با تفکیک میان «غایت کمالی» (رضایت خدا) و «غایت تبعی» (آثار اجتماعی)، نقش پیامدها را در ارزش‌گذاری اخلاقی برجسته کرده است. این دیدگاه‌ها نشان می‌دهند که اخلاق اسلامی نه صرفاً وظیفه‌گرایانه است و نه صرفاً غایت‌گرایانه، بلکه تلفیقی است که غایت‌نهایی آن، فلاح و سعادت اخروی است.

با این حال، در حوزه مطالعات اختصاصی صحیفه سجاده، پژوهش‌های موجود عمدتاً به فضائل و ردائل اخلاقی (احمدی بیغش، ۱۴۰۱؛ صانعی، ۱۳۹۴)، مؤلفه‌های قرب الهی (جلالی مشایخی، ۱۳۹۶)، و مبانی تربیت اخلاقی (داودی‌راد، ۱۳۷۵) پرداخته‌اند. هرچند این آثار ارزشمندند، اما هیچ‌یک چارچوب فلسفه اخلاق هنجاری یعنی خوانش تطبیقی وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی را برای تحلیل منطق اخلاقی صحیفه سجاده به‌کار نبسته‌اند. این در حالی است که قرآن و نهج‌البلاغه پیش‌تر با این چارچوب تحلیل شده‌اند و نتایج روشنی به دست داده‌اند.

خلاً موجود زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که توجه کنیم صحیفه سجاده صرفاً مجموعه‌ای از مناجات‌ها

نیست، بلکه «نمود عینی تلفیق تکلیف و قرب» است؛ جایی که وظیفه بندگی تنها در مسیر غایت «انقطاع الی الله» معنا می‌یابد.

از این رو، اگرچه پژوهش‌های پیشین نشان داده‌اند که نظام اخلاق اسلام واجد عناصر وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه است، اما تحلیل نظام‌مند این دو رویکرد در صحیفه سجادیه به‌عنوان یکی از شاهکارهای اخلاق عملی و عرفانی در سنت اسلامی؛ تاکنون محقق نشده است. این خلأ پژوهشی ضرورت مطالعه‌ای تخصصی را آشکار می‌سازد؛ مطالعه‌ای که بتواند جایگاه صحیفه را در امتداد قرآن و نهج‌البلاغه، به‌مثابه منبع سوم برای تبیین ارتباط میان تکلیف و غایت، روشن کند.

ضرورت پژوهش

هدف اصلی این پژوهش، جبران کاستی‌های موجود در ادبیات علمی و تبیین نظام‌مند جایگاه و مفهوم وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی در صحیفه سجادیه است. پرسش محوری آن است که این اثر بی‌همتا چگونه منطق اخلاقی خود را در چارچوب تلفیق وظیفه‌مداری و غایت‌مداری سامان می‌دهد.

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی و در چارچوب تحلیل محتوا انجام گرفته است. داده‌ها به‌صورت کتابخانه‌ای گردآوری گردیده و منابع اصلی شامل قرآن، صحیفه سجادیه، تفاسیر معتبر، آثار حدیثی و متون فلسفی مرتبط با اخلاق اسلامی بوده‌اند. برای دستیابی به نتایج دقیق، فراهای مرتبط با موضوع اخلاق از صحیفه سجادیه با روش نمونه‌گیری هدفمند انتخاب و براساس دو چارچوب نظری وظیفه‌گرایی (تکلیف، نیت خالص، اطاعت الهی) و غایت‌گرایی (قرب، فلاح، رضایت الهی، اثرات فردی - اجتماعی) کدگذاری و تحلیل گردیده‌اند.

تحلیل‌ها نیز به‌صورت اجتهادی - مقایسه‌ای و با ارجاع متقاطع به تفاسیر و متون فلسفی صورت گرفته تا از تفسیرهای سطحی یا تقلیل‌گرایانه جلوگیری شود. این رویکرد، نه تنها هم‌زیستی تکلیف و غایت را در اخلاق صحیفه سجادیه آشکار می‌سازد، بلکه زمینه بازتولید یک چارچوب نظری اخلاقی اسلامی را فراهم می‌آورد.

۱. وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی مصطلح

۱.۱. وظیفه‌گرایی اخلاقی

وظیفه‌گرایی اخلاقی، به‌عنوان یکی از محوری‌ترین رویکردهای هنجاری در فلسفه اخلاق، درستی یا نادرستی اعمال را نه براساس پیامدهای آن‌ها، بلکه بر اساس ویژگی‌های ذاتی فعل و انطباق آن با وظیفه اخلاقی ارزیابی می‌کند (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص. ۴۵). در این دیدگاه، ارزش اخلاقی به نیت و ذات عمل تعلق دارد، نه به پیامدهای مترتب بر آن. از این رو، عملی چون صداقت، صرف‌نظر از نتایج احتمالی، به خودی خود اخلاقی محسوب می‌شود (گروه مؤلفان، ۱۳۹۱، ص. ۶).

وظیفه‌گرایان معتقدند برخی ارزش‌ها ذاتاً خوب یا بدند و صحت اخلاقی اعمال مستقل از نتایج

آن‌هاست؛ بنابراین، انجام وظیفه اولویت برتری بر پیامدهای مطلوب دارد (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص. ۴۵). در مقابل، نظریات نتیجه‌گرا، ارزش اخلاقی را وابسته به اثرات فعل می‌دانند، در حالی که وظیفه‌گرایان، محوریت را به خود فعل می‌دهند (همان).

این رویکرد به دو شاخه اصلی تقسیم می‌شود: عمل‌نگر و قاعده‌نگر. وظیفه‌گرایان عمل‌نگر (مانند ارسطو و پیروان اگزیستانسیالیسم) احکام اخلاقی را وابسته به شرایط خاص موقعیت می‌دانند؛ اما قاعده‌نگرها (مانند کانت، رید، راس و پرایس) بر قواعد کلی و ثابت تأکید دارند (همان، ص. ۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص. ۲۷). ایمانوئل کانت مهم‌ترین نماینده وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر است. وی ارزش اخلاقی را منحصرراً در «اراده خیر» می‌یابد؛ یعنی اراده‌ای که تنها به خاطر تکلیف عمل می‌کند، نه به خاطر سود، میل یا نتیجه (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص. ۵۴). در نظام کانتی، منشأ اخلاق، عقل عملی است که اراده را مستقل از انگیزه‌های حسی، به سوی وظیفه سوق می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۳۱۸-۳۱۹؛ کورنر، ۱۳۸۰، ص. ۲۷۵).

کانت سه صورت «امر مطلق» را به عنوان قانون اخلاقی واحد ارائه می‌دهد:

عمل بر اساس قاعده‌ای که بتوان آن را جهان‌شمول کرد؛

معامله با انسان‌ها به مثابه هدف ذاتی، نه وسیله؛

رفتاری که اراده عقلانی بتواند آن را قانون عمومی سازد (کانت، ۱۳۹۱، ص. ۸۱۶؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۳۳۴).

براین اساس، وی حتی در مواردی که راستگویی به ضرر فرد منجر شود، آن را واجب می‌داند (کانت، ۱۳۷۸، ص. ۳۱). پایه این نظام، خودمختاری اراده است: اراده عقلانی خود قانون اخلاق را وضع می‌کند (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۳۳۶).

در نیمه دوم قرن نوزدهم، در پاسخ به نقدهای فایده‌گرایان و پوزیتیویست‌ها، شهودگرایی در فلسفه تحلیلی ظهور یافت. شهودگرایان مانند ج. ا. مور و و. د. راس مفاهیم اخلاقی را بدیهی، بسیط و غیرقابل تعریف می‌دانند (گنسلر، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۴). مور «خوب» را مفهومی غیرتعریف‌پذیر می‌شمارد و تلاش برای تعریف آن را منجر به «مغالطه طبیعت‌گرایانه» می‌داند (مور، ۱۳۸۸، ص. ۷۱). وی وظیفه اخلاقی را تابع تحقق بیشترین خوبی می‌داند (همان، ص. ۷۸).

راس در مقابل پیامدگرایی مور، بر شهود وظیفه تأکید می‌ورزد و معتقد است عمل درست هنگامی اخلاقی است که فرد آن را به خاطر وظیفه انجام دهد (راس، ۲۰۰۰، ص. ۱۷). او همچنین وظیفه‌گرایی مطلق کانت را نقد کرده و جایگاهی برای «وظایف در نگاه نخست» (که ممکن است تعارض‌آمیز باشند) و «وظیفه در مقام عمل» (که تعارض ناپذیر است) قائل می‌شود (وارنوک، ۱۳۸۰، ص. ۹۷-۹۶).

در حوزه کلامی، نظریه امر الهی که به اشاعره نسبت داده می‌شود؛ حُسن و قُبْح را منوط به فرمان خدا می‌داند و استقلال عقل در تشخیص آن‌ها را انکار می‌کند (شهرستانی، بی‌تا، ص. ۳۷۰-۳۷۱). این دیدگاه در مقابل عدلیه قرار می‌گیرد که حُسن و قُبْح را ذاتی و عقلی می‌پندارد (الایچی، بی‌تا، ص. ۳۲۳). در فلسفه معاصر، نظریه امر الهی به عنوان جریان وظیفه‌گرا معرفی می‌شود، هر چند منشأ وظیفه در آن، صرفاً اطاعت از امر الهی است، نه عقل.

در مجموع، وظیفه‌گرایی، با تأکید بر مطلق‌گرایی، نیت اخلاقی، عقلانیت و احترام به ذات انسان، در تقابل با نظریات پیامدگرا قرار دارد. از کانت و راس تا نظریه‌پردازان امر الهی، همه بر این اصل تأکید دارند که ارزش اخلاقی، در گرو انجام وظیفه است، نه پیامدهای عمل. این رویکرد، با وجود چالش‌های نظری، همچنان یکی از ارکان اصلی تفکر اخلاقی معاصر است.

۲.۱. غایت‌گرایی اخلاقی

غایت‌گرایی اخلاقی، به‌عنوان یکی از دو محور اصلی اخلاق هنجاری در کنار وظیفه‌گرایی، ارزش اخلاقی اعمال را نه در ذات یا نیت آن‌ها، بلکه در پیامدها و نتایجشان می‌جوید. از دید این رویکرد، درستی یا نادرستی یک عمل تنها زمانی قابل تشخیص است که میزان خیر یا شرّی که از آن ناشی می‌شود، سنجیده شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص. ۱۷). غایت‌گرایان معتقدند هر عملی که بیشترین خیر را تحقق بخشد، از نظر اخلاقی درست است؛ حتی اگر نیت فاعل، قاعد حاکم یا ذات عمل، در نگاه اول نامناسب به نظر برسد.

این نظریه را می‌توان از دو منظر تقسیم‌بندی کرد. از نظر هدف، برخی غایت‌گرایان (مانند اپیکور، هابز و نیچه) سود انحصاری فرد فاعل را غایت می‌دانند و در رده خودگرایان قرار می‌گیرند؛ در مقابل، جریانی مانند سودگرایی، غایت را در بیشترین خیر برای بیشترین تعداد قرار می‌دهد. از نظر ساختار ارزیابی نیز، غایت‌گرایی به دو شاخه عمل‌محور و قاعده‌محور تقسیم می‌شود (همان، ص. ۱۹-۲۰): در غایت‌گرایی عمل‌محور، هر عمل به‌تنهایی و تنها براساس پیامدهای خاصش در آن شرایط سنجیده می‌شود (میل، ۱۳۸۸، ص. ۳۰-۳۵)، در حالی که در غایت‌گرایی قاعده‌محور، قاعده‌هایی اخلاقی پذیرفته می‌شوند که اگر به‌صورت عمومی رعایت شوند، بیشترین خیر جمعی را تضمین کنند (بنتام، ۱۳۸۵، ص. ۴۲-۴۵).

هسته این دیدگاه در این اصل نهفته است که ارزش اخلاقی یک عمل، وابسته به «ارزش غیراخلاقی» پیامد آن است؛ نه به ذات یا نیت فعل (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص. ۴۵). هولمز نیز تأکید می‌کند که خوبی یا بدی یک عمل تنها تابعی از میزان خیری است که در پی دارد (هولمز، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۵-۱۳۱).

شاید شناخته‌شده‌ترین شاخه غایت‌گرایی، لذت‌گرایی باشد که لذت را تنها خیر ذاتی و معیار نهایی داوری اخلاقی می‌داند. اما در مقابل، کمال‌گرایی غایت را در تحقق استعدادهای بالقوه انسان (یعنی رشد عقلانی، معنوی و اخلاقی) می‌یابد. این دیدگاه، برخلاف لذت‌گرایی، بر تعالی بلندمدت و ذاتی انسان تأکید دارد.

در تاریخ فلسفه، این جهت‌گیری ریشه‌های عمیقی دارد: افلاطون سعادت را در تحقق «ایده خیر» و پرورش نفس می‌داند (پلاتو، ۱۹۳۵، ص. ۲۰۸)؛ ارسطو، در چارچوب فضیلت‌گرایی، سعادت را در «فعلیت» استعدادهای عقلانی» جستجو می‌کند (ارسطو، ۱۹۲۵، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵). توماس آکویناس کمال را در نزدیکی به خدا و رشد فضایل می‌شناسد (آکویناس، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۲)، و کانت (هرچند وظیفه‌گرا) رشد عقلانی را برای رسیدن به «خودآبی» ضروری می‌شمارد (کانت، ۱۳۸۲، ص. ۲۱۵). نیچه کمال را در «اراده به قدرت» و غلبه بر محدودیت‌های انسانی می‌بیند (نیچه، ۱۳۷۴، ص. ۸۹)، و حتی میل نیز، علاوه بر لذت، به رشد شخصیت و تکامل عقلانی به‌مثابه خیری بالاتر اشاره می‌کند (میل، ۱۳۸۸، ص. ۵۵-۶۵).

در فلسفه اسلامی نیز کمال‌گرایی جایگاه برجسته‌ای دارد: فارابی کمال را در دستیابی به «عقل فعال»

می‌داند (الفاخوری و الجبر، ۱۳۸۸، ص. ۴۵۴)؛ ابن‌سینا شناخت حقیقت و نزدیکی به واجب‌الوجود را راه کمال نهایی می‌پندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ص. ۱۹۹)؛ و ملاصدرا با نظریه «حرکت جوهری»، انسان را موجودی در مسیر تکامل پیوسته عقلی و روحی معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج. ۳، ص. ۳۵-۳۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۳۴۶). در مقابل، خودگرایی، غایت را صرفاً در سود فردی قرار می‌دهد و اخلاقی بودن را تابعی از منفعت خود فاعل می‌داند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص. ۳۰). اما این دیدگاه با دو انتقاد اساسی روبه‌روست: نخست، ناتوانی در ارائه قوانین تعمیم‌پذیر؛ چراکه اخلاقی که تنها برای یک فرد درست است، نمی‌تواند قانونی اخلاقی محسوب شود؛ دوم، امکان افتادن در ذات‌گرایی غیرقابل نقد، چراکه معیار، کاملاً ذهنی تعریف می‌شود (همان، ص. ۱۲۵).

در پاسخ، سودگرایی شکل گرفت تا با الحاق بُعد اجتماعی به نتیجه‌گرایی، از خودخواهی فاصله بگیرد و «بیشترین سود برای بیشترین تعداد» را معیار قرار دهد (بنتام، ۱۳۸۵، ص. ۳۴-۳۸).

با این وجود، غایت‌گرایی نیز بی‌چالش نیست. کانت هشدار می‌دهد که عملی ممکن است پیامدهای مطلوبی داشته باشد، اما در ذات خود غیراخلاقی باشد؛ مثلاً دروغی که به سود عموم منجر شود (کانت، ۱۳۹۱، ص. ۴۱-۴۳). همچنین، تمرکز بیش از حد بر پیامدهای مادی می‌تواند به مادی‌گرایی بینجامد و ارزش‌های معنوی را نادیده بگیرد (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص. ۴۸-۵۰). افزون بر این، در موقعیت‌هایی که تحقق منافع عمومی مستلزم نقض حقوق فردی است (مثل قربانی کردن یک بی‌گناه)، غایت‌گرایی با دشواری اخلاقی جدی روبه‌رو می‌شود (نوزیک، ۱۳۸۵، ص. ۳۲-۳۴).

در مجموع، غایت‌گرایی اخلاقی، با تأکید بر پیامدها، مطلوبیت و جنبه عملی اخلاق، در تقابل با نظریاتی مانند وظیفه‌گرایی قرار دارد. این رویکرد، با وجود قوت در تبیین تصمیم‌گیری‌های روزمره و سیاست‌گذاری اجتماعی، همچنان با پرسش‌هایی بنیادین درباره انصاف، احترام به فرد و ارزش ذاتی افعال درگیر است. همچنان، چه در دفاع و چه در نقد، غایت‌گرایی یکی از ارکان اصلی تحلیل‌های اخلاقی معاصر به شمار می‌آید.

اکنون و با تبیین این مبانی، به بررسی کاربردی این مفاهیم در صحیفه سجاده می‌پردازیم:

۲. تحلیل وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی در صحیفه سجاده

۲.۱. وظیفه‌گرایی اخلاقی در صحیفه سجاده؛ از تکلیف الهی تا عبودیت وجودی

یکی از ارکان بنیادین در منظومه اخلاقی صحیفه سجاده، رویکرد وظیفه‌گرایانه به کنش‌های انسانی است؛ نگرشی که در آن ملاک ارزش‌گذاری افعال، نه پیامدهای دنیوی یا احساسی، بلکه میزان انطباق آن‌ها با اراده و فرمان الهی است. در این چارچوب، حتی اعمالی که در ظاهر احساسی یا عبادی تلقی می‌شوند، همچون شکر، دعا، محبت، عفو و اطاعت، با بار معنایی خاصی از تکلیف و مسئولیت جلوه‌گر می‌شوند و وجهی از عبودیت و التزام درونی به خود می‌گیرند.

با تأمل در دعاهای صحیفه سجاده و نوع نگاه آن به مفاهیمی چون تکلیف، اطاعت و مسئولیت اخلاقی، می‌توان نشانه‌های روشن یک نظریه وظیفه‌گرایانه را بازشناخت؛ نظریه‌ای که در آن انجام فعل اخلاقی،

برخاسته از التزام درونی به امر الهی و مستقل از نتایج مادی یا عاطفی، دارای ارزش ذاتی است. در عین حال، این وظیفه‌گرایی همواره در طول غایتی متعالی قرار دارد و مسیر بی‌بدیل وصول به قرب و رضوان الهی را می‌سازد.

۱.۱.۲. شکرگزاری به مثابه تکلیف الهی و غایت فزونی نعمت

دعای چهل و چهارم صحیفه سجاده‌یه با حمد خداوند آغاز می‌شود: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِحَمْدِهِ، وَ جَعَلَنَا مِنْ أَهْلِهِ، لِنَكُونَ لِأِحْسَانِهِ مِنَ الشَّاكِرِينَ، وَ لِيَجْزِيََنَا عَلَى ذَلِكَ جَزَاءَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (صحیفه سجاده‌یه، دعای ۴۴، فراز ۱). این بیان نشان می‌دهد که شکر نه واکنشی احساسی، بلکه تکلیفی هدایت‌شده و آگاهانه است. قرآن کریم نیز غایت این تکلیف را فزونی نعمت و جزای محسنین معرفی می‌کند (ابراهیم/۷؛ المرسلات/۴۱-۴۴). بنابراین، شکر در منظومه سجاده‌یه وظیفه‌ای ذاتی است که در طول غایت تعالی نعمت و ورود به ساحت محسنین قرار دارد.

۲.۱.۲. تسلیم در برابر مشیت الهی و غایت مقام رضا

در دعای سی و سوم، امام سجاده علیه السلام مؤمن را به انقیاد کامل در برابر مشیت الهی فرا می‌خواند: ﴿وَ أَلْهِمْنَا الْإِنْقِيَادَ لِمَا أَوْرَدْتَ عَلَيْنَا مِنْ مَشِيَّتِكَ، حَتَّى لَا نُحِبَّ تَأْخِيرَ مَا عَجَلْتَ، وَ لَا تَعْجِيلَ مَا أَخَّرْتَ، وَ لَا نَكْرَهَ مَا أَحْبَبْتَ، وَ لَا نَتَّخِيزَ مَا كَرِهْتَ﴾ (صحیفه سجاده‌یه، دعای ۳۳، فراز ۵).

این فراز، وظیفه‌گرایی محض در اطاعت را نشان می‌دهد. اما همین تسلیم، در کلام معصومین: به «شعاعی از نور معرفت» و «شادی قلب به خواست خدا» تعبیر شده است (مصباح الشریعه، ص. ۱۸۲). بدین‌سان، وظیفه اطاعت در طول غایت عرفانی «مقام رضا» قرار می‌گیرد.

۳.۱.۲. پاسخ به بدی با نیکی و غایت تبدیل دشمنی به دوستی

دعای بیستم، فراز نهم، مؤمن را به پاسخ‌گویی به بدی با نیکی فرا می‌خواند: ﴿اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ سَدِّدْنِي لِأَنَّ أَعْرَاضَ مَنْ عَشَّنِي بِالتُّصْح، وَ أَجْزِي مَنْ هَجَرَنِي بِالْبِرِّ، وَ أُثِيبَ مَنْ حَرَمَنِي بِالْبَدْلِ، وَ أَكْفِي مَنْ قَطَعَنِي بِالصَّلَاةِ، وَ أَخَالِفَ مَنْ اغْتَابَنِي إِلَى حُسْنِ الذِّكْرِ، وَ أَنْ أَشْكُرَ الْحَسَنَةَ، وَ أَعْضِيَ عَنِ السَّيِّئَةِ﴾ (صحیفه سجاده‌یه، دعای ۲۰، فراز ۹).

این نگاه، نمونه‌ای از وظیفه‌گرایی اخلاقی است که ارزش عمل را در ذات آن می‌بیند، نه در نتیجه؛ این منطق اخلاقی در کلام رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز تجلی دارد، آنجا که می‌فرماید: «صِلْ مَنْ قَطَعَكَ، وَ أَحْسِنْ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ، وَ قُلِ الْحَقَّ وَ لَوْ عَلَيَّ نَفْسِكَ» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۴، ص. ۱۷۱). این روایت نیز همان ساختار اخلاقی را دارد که در آن فعل اخلاقی نه براساس پیامد مطلوب، بلکه براساس التزام به حقیقت، نیکی و عدالت صورت می‌پذیرد.

با این حال، قرآن کریم غایت این تکلیف را تبدیل دشمنی به دوستی معرفی می‌کند: ﴿وَ لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَ لَا السَّيِّئَةُ، ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت/۳۴). بنابراین، وظیفه اخلاقی در طول غایت اجتماعی صلح و الفت قرار دارد.

۴.۱.۲. تقدم واجبات بر مستحبات و غایت قرب الهی

در دعای سی و دوم، امام سجاد علیه السلام بر اولویت واجبات نسبت به مستحبات تأکید می‌کند: ﴿وَلَسْتُ أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِفَضْلِ نَافِلَةٍ مَعَ كَثِيرٍ مَا أَغْفَلْتُ مِنْ وَطَائِفِ فُرُوضِكَ، وَ تَعَدَّيْتُ عَنْ مَقَامَاتِ حُدُودِكَ إِلَى حُرْمَاتِ انْتِهَاجِهَا، وَ كَبَائِرِ ذُنُوبِ اجْتِرَاحِهَا، كَأَنْتَ عَافِيَتُكَ لِي مِنْ فَضَائِحِهَا سِتْرًا﴾ (صحیفه سجادیه، دعای ۳۲، فراز ۱۸).

اگرچه این بیان، وظیفه‌گرایی محض را نشان می‌دهد؛ اما حدیث قدسی نیز غایت این وظیفه را قرب و محبوبیت بنده نزد خداوند معرفی می‌کند: «مَا تَحَبَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَيَتَحَبَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ» (برقی، بی تا، ج. ۱، ص. ۴۵۴، ح. ۱۰۴۷). بنابراین، می‌توان چنین تفسیر کرد که تقرب حقیقی، تنها در سایه اطاعت کامل از فرامین پروردگار و پرهیز از تعدی حدود الهی تحقق می‌یابد؛ و این دو، در یک نظام طولی و همسو قرار می‌گیرند.

۵.۱.۲. اطاعت از ولی و غایت نظام هدایت

در دعای چهل و هفتم، اطاعت از امام علیه السلام به عنوان «وسيلة الى رضوانك» و «عصمة اللانذین» معرفی شده است: ﴿وَصَلِّ عَلَى خَيْرَتِكَ اللَّهُمَّ مِنْ خَلْقِكَ مُحَمَّدٍ وَعِزَّتِهِ الصَّفْوَةِ مِنْ بَرِيَّتِكَ الطَّاهِرِينَ، وَ اجْعَلْنَا لَهُمْ سَامِعِينَ وَ مُطِيعِينَ كَمَا أَمَرْتَ﴾ (صحیفه سجادیه، دعای ۳۴، فراز ۵). این بیان نشان می‌دهد اطاعت از ولی تکلیفی الهی در مسیر رضوان و هدایت اجتماعی است؛ وظیفه‌ای ذاتی که غایت آن حفظ جامعه در پناه معنوی است.

این نگرش در امتداد آیات قرآن کریم است؛ چنان‌که در آیه ۵۹ نساء آمده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ (النساء، ۵۹). در تفسیر امام صادق علیه السلام نیز مرجع حل اختلاف خدا، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و اولی الامر: دانسته شده است (قمی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۴۱). این پیوند قرآن و سنت جایگاه ولی الهی را به عنوان مرجع اخلاق دینی تثبیت می‌کند.

امام سجاد علیه السلام در دعای چهل و هفتم، فراز شصتم، نقش امام معصوم علیه السلام را چنین بیان می‌کند: ﴿اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَيَّدْتَ دِينَكَ... فَهُوَ عِصْمَةُ اللَّانِذِينَ، وَ كَهْفُ الْمُؤْمِنِينَ، وَ عُرْوَةُ الْمُتَمَسِّكِينَ، وَ بَهَاءُ الْعَالَمِينَ﴾ (صحیفه سجادیه، دعای ۴۷، فراز ۶۰). اطاعت از امام علیه السلام، وظیفه‌ای شرعی و اجتماعی است که ترک آن نقض ایمان شمرده می‌شود.

امام صادق علیه السلام نیز معیار شیعه حقیقی را چنین روشن می‌سازد: «شیعه ما آن نیست که تنها محبت زبانی داشته باشد، بلکه کسی است که دل و عملش با ما همراه باشد» (شیخ حر عاملی، ۱۳۶۴، ج. ۱۵، ص. ۲۴۷). این سخن مرز میان محبت صرف و تبعیت حقیقی را آشکار می‌کند؛ محبت بدون التزام عملی ناقص است. ولی الهی تجلی امر خداوند و سخن او حجت و تکلیف است؛ بی توجهی به این جایگاه خروج از ایمان و نقض نظام اخلاق وظیفه‌گراست.

۶.۱.۲. قرآن به مثابه منبع تکلیف در طول غایت‌گرایی اخلاقی

صحیفه سجادیه، قرآن کریم را سنگ بنای نظریه وظیفه‌گرایی دینی می‌داند؛ نظریه‌ای که بر التزام به تکلیف و عمل آگاهانه در چارچوب احکام الهی استوار است و معیار تشخیص حق و باطل را قرآن قرار می‌دهد. امام سجاد علیه السلام در دعای چهل و دوم، فراز دوم، می‌فرماید: ﴿وَوَفَّقَانَا فَرَّقْتَ بِهِ بَيْنَ حَلَالِكَ وَ حَرَامِكَ...﴾ (صحیفه

سجاده، دعای ۴۲، فراز ۲). در این فراز، قرآن معیار حلال و حرام و منبع تشریح معرفی می‌شود و بدین‌سان سند معتبر اخلاق اسلامی با محوریت «وظیفه» است.

در فراز سوم همان دعا، قرآن به‌عنوان «نور هدایت» و «علم نجات» معرفی می‌شود: ﴿وَجَعَلْتَهُ نُورًا نَهْتَدِي...﴾ (صحیفه سجاده، دعای ۴۲، فراز ۳). این بیان نشان می‌دهد وظیفه‌گرایی قرآنی در طول غایت‌گرایی معنا دارد؛ عمل به تکلیف مسیر هدایت و رضوان الهی است.

در فراز چهارم، امام علیه السلام سه سطح تعهد قرآنی را بیان می‌کند: عملی (رعایت احکام)؛

عقیدتی (تسلیم در برابر محکومات)؛

معرفتی (اقرار به تشابهات) (صحیفه سجاده، دعای ۴۲، فراز ۴).

این سه‌گانه وظیفه‌گرایی را در امتداد غایت نجات قرار می‌دهد.

قرآن نیز بر این اصل تأکید دارد: ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ...﴾ (الإسراء/۱۵). مسئولیت اخلاقی تنها با آگاهی معنا دارد؛ پیامبران: مظهر اتمام حجت‌اند و زمینه شناخت تکلیف را فراهم می‌کنند (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۴).

نکته مهم آن‌که قرآن عقل را نفی نمی‌کند؛ بلکه عقل شرط بهره‌مندی از قرآن است. امام سجاده علیه السلام می‌فرماید: ﴿شَفَاءٌ لِمَنْ أَنْصَتَ بِفَهْمِ التَّصْدِيقِ...﴾ (صحیفه سجاده، دعای ۴۲، فراز ۳). عقل زمینه فهم و پذیرش دارد و وحی مقصد را روشن می‌سازد. وظیفه‌گرایی بدون عقل ناقص است و عقل بدون وحی بی‌غایت.

بنابراین، قرآن در صحیفه سجاده هم منبع وظیفه است و هم راهنمای غایت؛ وظیفه‌گرایی اخلاقی در طول غایت‌گرایی معنا می‌یابد و عقل شرط تحقق تکلیف و ابزار فهم غایت است.

تحلیل فرازهای صحیفه سجاده نشان می‌دهد که وظیفه‌گرایی اخلاقی در این متن، هرگز رویکردی خشک و منفصل نیست، بلکه «مسیر طولی» است که به «غایت‌گرایی اخلاقی» می‌پیوندد. «تکلیف» در مقام صراط بندگی، ارزش ذاتی خود را از انطباق با امر الهی می‌گیرد؛ اما همین مسیر، ضرورتاً به «غایتی متعالی» منتهی می‌شود که در رأس آن قرب الهی قرار دارد. بدین‌سان، اخلاق سجادی، الگویی تلفیقی می‌آفریند که در آن مکلف، هم‌زمان وظیفه‌گرا و غایت‌گراست. از این منظر، بررسی غایت‌گرایی اخلاقی در این منظومه، ادامه طبیعی این سیر تحلیلی خواهد بود؛ چراکه تنها در پرتو غایت است که معنا و ثمره نهایی تکلیف به‌طور کامل آشکار می‌شود.

۲.۲. غایت‌گرایی اخلاقی در صحیفه سجاده؛ از نظریه تا سلوک عملی

در این بخش، نشان داده خواهد شد که غایت‌گرایی در منظومه فکری امام سجاده علیه السلام، نه یک محاسبه‌گرایی سرد و کَمّی، بلکه سلوک وجودی هدفمند است که تمامی اجزای زندگی را در مسیر قرب الهی معنا می‌بخشد. این نگاه، گونه‌ای از غایت‌گرایی کمال‌نگر عرفانی است که در آن، غایت هم‌هدف است و هم محرک وجودی!

۱.۲.۲. مبانی متافیزیکی: جهان به مثابه مسیر بازگشت

نظام هستی‌شناختی اسلام بر پایه غایت‌مندی متافیزیکی استوار است؛ غایت‌مندی‌ای که براساس آن، سرپای هستی‌آکنده از حکمت بوده و هر موجودی به سوی مقصدی معین هدایت می‌شود. در این جهان‌بینی، افعال الهی «عبث» و بی‌غرض نیست و هر موجود، در مسیر حرکت جوهری خویش، رو به سوی کمال ویژه خود دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۸۵، ج. ۱۸، ص. ۲۴۱). در این دستگاه نظری، انسان به‌عنوان فاعل اخلاقی، برخوردار از غایتی نهایی است؛ غایتی که به همه سیر وجودی و کنش‌های ارادی او معنا می‌بخشد. این غایت نهایی در آموزه‌های اسلامی با تعبیر «إلی الله؛ بازگشت به سوی خدا» بیان شده است؛ بدین معنا که انسان، خواه آگاه باشد و خواه غافل، سرانجام به پیشگاه الهی بازگردانده می‌شود (بهشتی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۶۹).

قرآن کریم به‌صراحت این اصل را اعلام می‌فرماید: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ (العلق/۸). این آیه به‌تنهایی، دلالت بر غایت‌مندی بنیادین خلقت دارد. قرآن در آیه‌ای دیگر، با پرسشی انکاری هرگونه تردید در این غایت را نفی می‌کند: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون/۱۱۵). چنین آیاتی، بنیاد دینی نظریه‌ای اخلاقی را سامان می‌دهد که در آن، ارزش اخلاقی افعال بر میزان هماهنگی آن‌ها با این غایت نهایی، یعنی بازگشت به خدا، مبتنی است. در منطق عملی این نگرش، حتی احتمال معاد و بازخواست آخرتی نیز، به دلیل قاعده عقلایی «دفع ضرر محتمل»، برای الزام اخلاقی کفایت می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۵۵۷). این استدلال نموداری از عقلانیت عملی است که در آن، فاعل خردمند رفتار خود را با توجه به پیامدهای محتمل، به‌ویژه پیامدهای واپسین و اخروی، سامان می‌دهد. متون دعایی، به‌ویژه صحیفه سجاده، این مبانی نظری را در قالبی روان‌شناختی و تربیتی ارائه می‌کنند و گونه‌ای برنامه عملی برای زیست اخلاقی را ترسیم می‌نمایند. در این متون، غایت نهایی از حد یک مفهوم انتزاعی فراتر رفته و به انگیزه‌ای درونی، نشاط‌زا و جهت‌بخش تبدیل می‌شود.

امام سجاد علیه السلام در دعایی، این شوق وجودی را چنین به تصویر می‌کشد: ﴿وَأَجْعَلْ لَنَا مِنْ صَالِحِ الْأَعْمَالِ عَمَلًا نَسْتَبِطُ مَعَهُ الْمَصِيرَ إِلَيْكَ، وَ نَحْرِضُ لَهُ عَلَيَّ وَ شَكَ اللَّحَاقِ بِكَ حَتَّىٰ يَكُونَ الْمَوْتُ مَا نَسْنَا الَّذِي نَأْتُسُ بِهِ، وَ مَا لَفْنَا الَّذِي نَسْتَأْقِي إِلَيْهِ...﴾ (صحیفه سجاده، دعای ۴۰، فراز ۳).

این فراز، مرتبه والای درونی‌سازی غایت را نشان می‌دهد؛ جایی که مرگ نقطه ورود به لقای الهی نه حادثه‌ای هراس‌انگیز، بلکه مطلوبی انس‌زا تلقی می‌شود.

در دعایی دیگر، امام علیه السلام با استناد به آیات قرآن، ویژگی‌های فاعلان اخلاقی آگاه به غایت را برمی‌شمارد: ﴿وَأَجْعَلْنَا مِنْ عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾، و مِنَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ هُمْ لَهَا سَابِقُونَ (صحیفه سجاده، دعای ۴۴، فراز ۱۸).

در این بیان، سه نشانه اساسی فاعل اخلاقی غایت‌مدار تبیین می‌شود:
کنش با آگاهی از عاقبت (ارث بردن فردوس به عنوان نتیجه نهایی)؛
ترس آمیخته با مسئولیت‌پذیری (وجل دل به سبب بازگشت به خدا)؛

پویایی در خیر و سبقت در نیکی‌ها (درگیری فعال با مسیر غایت).

نکته‌ای ژرف در این نظام اخلاقی، نسبت میان غایت‌نهایی و اراده انسانی است. در تحلیل امام زین‌العابدین علیه السلام، اوامر و نواهی الهی ابزار «آزمایش طاعت» و «ابتلای شکر» اند (صحیفه سجادیه، دعای ۱، فراز ۲۱). با این حال، هنگام تخلف انسان از «طریق امر»، نظام کیفری بی‌درنگ فعال نمی‌شود؛ بلکه خداوند به حکم «رحمت» و «حلم»، مهلتی فراهم می‌سازد و «منتظر بازگشت» بنده می‌ماند (همان). این مفهوم «انتظار برای بازگشت»، بخشی از طراحی غایت‌مند دستگاه اخلاقی است؛ غایتی که از راه اجبار تحقق نمی‌یابد، بلکه با هدایت، رحمت و فراهم آوردن امکان توبه صورت می‌پذیرد. چنین نگرشی، غایت‌گرایی اسلامی را از انواع سخت‌گیرانه نتیجه‌گرایی صرف متمایز کرده و بر جنبه تربیتی و رحمانی غایت تأکید می‌نهد.

۲.۲.۲. نیت به مثابه علت غایی؛ جهت‌دهنده به کنش اخلاقی

آیه ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ پس هر کس امید دیدار پروردگارش دارد، باید کار نیک انجام دهد و هیچ‌کس را در پرستش پروردگارش شریک نگیرد (الکھف/۱۱۰). این آیه روشن می‌سازد که امید به لقاء خداوند، انگیزه سامان‌دهنده اعمال صالح است؛ یعنی غایت، جهت‌دهنده عمل است.

امام سجاد علیه السلام در آغاز دعای بیستم، نسبت میان ایمان، یقین، نیت و عمل را در قالب سلسله‌ای غایت‌مدار بیان می‌کند: ﴿اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَبَلِّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ، وَاجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وَأَنْتَ بِنَيْتِي إِلَى أَحْسَنِ النَّيَّاتِ، وَبِعَمَلِي إِلَى أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ﴾ (صحیفه سجادیه، دعای ۲۰، فراز ۱).

در این بیان، نیت تنها علت فاعلی عمل نیست، بلکه علت غایی نزدیک است که عمل را از سطح یک کنش عادی به مرتبه فعل معنوی و جهت‌دار ارتقا می‌دهد.

روایت « نَبِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نَبِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَ كُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَى نِيَّتِهِ » (شیخ کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۸۴)؛ همین معنا را تأیید می‌کند.

امام باقر علیه السلام در روایت دیگر، این حقیقت را شرح می‌دهد و در واقع دلیل روایت پیشین را بیان می‌کند: «و ذَلِكَ لِأَنَّهُ يَنْوِي مِنَ الْخَيْرِ مَا لَا يُدْرِكُهُ، وَ نَبِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ؛ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْكَافِرَ يَنْوِي الشَّرَّ وَ يَأْمَلُ مِنَ الشَّرِّ مَا لَا يُدْرِكُهُ» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص. ۵۲۴).

برآیند دو روایت چنین است: نیت، معیار اصلی ارزش اخلاقی است، زیرا افق آن گسترده‌تر از دایره تحقق ظاهری اعمال است. انسان به میزانی ارزشمند یا زیان‌بار می‌شود که نیتش رو به چه غایتی دارد.

امام سجاد علیه السلام در دعای چهل‌وهفتم نیز پیوند نیت، گفتار و عمل را چنین می‌نمایاند: ﴿وَ أَيْدِي بِتَوْفِيقِكَ وَ تَسْلِيدِكَ، وَ أَعْيِي عَلَى صَالِحِ النَّيَّةِ، وَ مَرْضِي الْقَوْلِ، وَ مُسْتَحْسِنِ الْعَمَلِ﴾ و در ادامه این دعا نیز نیت را با سرنوشت اخروی گره می‌زند: ﴿وَ لَا تُخْزِنِي يَوْمَ تَبْعَثُنِي لِلْقَانِكِ ... وَ لَا تُسْنِي ذِكْرَكَ، وَ لَا تُدْهِبْ عَنِّي سُكْرَكَ ...﴾ (صحیفه سجادیه، دعای ۴۷، فراز ۱۱۳ و ۱۱۴). بدین‌سان روشن می‌شود که نیت نه‌تنها در هنگام انجام عمل،

بلکه در نسبت انسان با آخرت، یاد خدا و شکر او نیز نقش بنیادین دارد.

در دعای سی و یکم نیز همین حقیقت استمرار می‌یابد: ﴿اللَّهُمَّ وَبَّتْ فِي طَاعَتِكَ نَيْتِي، وَأَحْكِمْ فِي عِبَادَتِكَ بَصِيرَتِي...﴾ (صحیفه سجاده، دعای ۳۱، فراز ۱۳).

بنابراین در سنت اخلاقی اسلام، نیت همچون علت غایی نزدیک عمل، بنیان ارزش و ملاک سنجش حقیقت افعال انسانی است؛ زیرا جهت نهایی حرکت انسان را تعیین می‌کند و عمل را در منظومه غایت‌مدار دین معنا می‌بخشد، و هرگونه انحراف از این غایت، به منزله شرک در نیت و تهی‌سازی عمل از حقیقت توحیدی آن خواهد بود.

۳.۲.۲. فرآیند تحول وجودی؛ از خوف لقاء تا انس لقاء

غایت‌گرایی در منظومه اخلاقی صحیفه سجاده را نمی‌توان به یک نظریه هنجاری صرف فروکاست. این رویکرد، بیش از آن که طرحی برای محاسبه پیامدها باشد، «سلوک وجودی» است که ژرف‌ترین ساحت‌های نفسانی فاعل اخلاقی را دگرگون می‌سازد. این سیر تحول، مسیری پویا را از «خوف» ناشی از مواجهه با جلال ربوبی تا «انس» با لقاء او طی می‌کند که در گفتمان مناجات‌های امام سجاده (ع) به صورتی نظام‌مند ترسیم شده است.

گام نخست: خوف آگاهانه به مثابه موتور محرک سلوک

در نخستین مرحله از این تحول، فاعل اخلاقی با «خوف آگاهانه» از مقام پروردگار روبرو می‌شود. امام زین‌العابدین علیه السلام در دعای بیست و یکم، این حالت وجودی را این‌گونه به تصویر می‌کشد: ﴿أَشْرَفْتُ عَلَى خَوْفٍ لِقَائِكَ فَلَا مُسَكِّنَ لِرَوْعَتِي﴾ (صحیفه سجاده، دعای ۲۱، فراز ۱). این خوف، برخاسته از شناخت متفاوتی از عظمت ملاقا و مسئولیت‌پذیری در قبال فعل اخلاقی است. در این نگاه، «خوف» نه یک رعب بیمارگونه، که مکمل «رجاء» و بخش جدایی‌ناپذیر یک «معادشناسی فعال» است؛ رجاء، افق امید را می‌گشاید و خوف، هیبت مسئولیت را گوشزد می‌کند. این خوف مبتنی بر معرفت، موتور محرک اولیه برای پالایش نیت و جهت‌دهی به اراده است.

گام میانی: پالایش غایت‌ها و عبور از سراب اغراض دنیوی

دومین مرحله، «پالایش غایت‌ها» است. در این گام، فاعل اخلاقی می‌آموزد که وسیله را به جای غایت نشانند و «غایت‌های کاذب» را از «غایت‌های اعلی» حقیقی تمییز دهد. قرآن کریم، اعمال کافران را به «سرابی در بیابانی هموار» تشبیه می‌کند که انسان تشنه‌لب، آن را آب می‌پندارد، اما چون بدان رسد، چیزی جز خداوند را در کنار آن نمی‌یابد که حسابش را به تمامی می‌ستاند (النور/۳۱).

این تمثیل، نشان می‌دهد که چگونه اشتغال به وسایل (مانند مال، مقام یا حتی عبادات ریاکارانه)، وقتی خود به‌عنوان غایت نهایی تلقی شوند، فاعل را از «ابتغای وسیله» به سوی خداوند باز می‌دارند و او را در دام «غایت‌های بدلی» گرفتار می‌سازند. امام سجاده علیه السلام در دعای چهل و هفتم، ﴿وَ أَنْزِعْ مِنْ قَلْبِي حُبَّ دُنْيَا دَنِيَّةٍ تَنْهَى عَمَّا عِنْدَكَ، وَ تَصُدُّ عَنِ ابْتِغَاءِ الْوَسِيلَةِ إِلَيْكَ، وَ تَدْهُلُ عَنِ التَّقَرُّبِ مِنْكَ﴾ (صحیفه سجاده، دعای ۴۷، فراز ۱۰۹)،

با ژرف‌اندیشی تمام، از خداوند می‌طلبد که حب دنیا که مانع از ابتغاء الوسیلة است را از دلش برکند. این فراز، به‌وضوح نشان می‌دهد که دلبستگی به دنیای پست؛ که ذاتاً باید «وسیله»‌ای برای تقرب باشد، اگر به «غایت» تبدیل شود، مانع اصلی در مسیر سلوک الی‌الله خواهد بود.

گام نهایی: انس وجودی و استحاله مرگ به مونس

اوج این فرآیند تحولی، رسیدن به مقام «انس وجودی» است؛ مرحله‌ای که در آن، غایتِ قصوای سلوک (لقاء الله) چنان در جان و جهان فاعل نفوذ می‌کند که حتی ابزار وصول به آن یعنی مرگ، نیز محبوب و مأنوس می‌گردد. امام سجاده^{علیه السلام} در دعای چهلم، این تحول شگرف را در قالب آرزویی متعالی بیان می‌دارد: *«حَتَّى يَكُونَ الْمَوْتُ مَأْنَسًا لِلَّذِي تَأْتَسُّ بِهِ، وَ مَا لَفْنَا لِلَّذِي نَشْتَأِقُ إِلَيْهِ»* (صحیفه سجادیه، دعای ۴۰، فراز ۳). در این مرتبه، مرگ که در گفتمان متعارف، نمادِ هراس و نیستی است، به «مونس» و «محل اشتیاق» بدل می‌شود. این استحاله، نشان‌دهنده نهایی شدن و درونی شدن غایت در نظام اخلاقی صحیفه است؛ جایی که فاعل، دیگر نه برای گریز از عذاب، که برای وصول به محبوب که غایت مطلق است، عمل می‌کند.

این سیر سه‌گانه؛ از «خوف آگاهانه» به مثابه نقطه آغازین، گذر از «پالایش غایت‌ها» و رسیدن به «انس وجودی»، نشان می‌دهد که غایت‌گرایی در منظومه سجادیه، صرفاً یک چارچوب نظری برای ارزیابی افعال نیست، بلکه دینامیکی درونی است که نفس فاعل اخلاقی را در مسیر تحولی وجودی قرار می‌دهد. در این دیدگاه، «غایت» از مفهومی انتزاعی و ذهنی، به تجربه‌ای عینی و وجودی تبدیل می‌شود و اخلاق، به «هنر زندگی کردن» برای وصول به کمال مطلق تعالی می‌یابد.

۴.۲.۲. وسیله‌شناسی توحیدی؛ بازتعریف مفاهیم در پرتو غایت قرب

در منظومه فکری صحیفه سجادیه، مفاهیم و مصادیق به ظاهر متباین، در پرتو «غایت قرب الهی» بازتعریف می‌شوند و نظامی یکپارچه از «وسایل» را شکل می‌دهند که همگی در خدمت وصول به آن غایت اعلی‌اند. این نگرش، «وسیله‌شناسی توحیدی» خاصی را پایه‌ریزی می‌کند که در آن، ارزش هیچ چیز حتی عبادات، ذاتی نیست، بلکه تماماً به جهت و نیت وابسته به غایت نهایی مشروط است.

عبادات به مثابه وسایل تعالی، نه غایات مستقل

امام سجاده^{علیه السلام} در توصیف عباداتی چون روزه و نماز، بر جنبه «وسیله‌بودگی» آن‌ها تأکید می‌ورزد. در دعای استقبال ماه رمضان می‌فرماید: *«فَصُومْنَا بِأَمْرِكَ نَهَارَهُ، وَ قُومْنَا بِعَوْنِكَ لَيْلَهُ، مُتَعَرِّضِينَ بِصِيَامِهِ وَ قِيَامِهِ لِمَا عَرَّضْتَنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِكَ، وَ تَسْبِيحًا إِلَيْهِ مِنْ مَثُوبَتِكَ»* (صحیفه سجادیه، دعای ۴۵، فراز ۲۱). در این بیان، «صیام» و «قیام» نه به‌عنوان اعمالی با ارزش ذاتی، بلکه به منزله وسایلی برای «قرار گرفتن در معرض رحمت» و «توسل به پاداش» الهی معرفی شده‌اند. حتی قرآن - با تمام قداستش - در این نگاه، «وسیله‌ای برای عروج به کرامت» و «نردبانی برای وصول به سلامت» قلمداد می‌شود: *«وَ اجْعَلِ الْقُرْآنَ وَسِيلَةً لَنَا إِلَى أَشْرَفِ مَنَازِلِ الْكِرَامَةِ، وَ سَلْمًا نَعْرُجُ فِيهِ إِلَى مَحَلِّ السَّلَامَةِ»* (صحیفه سجادیه، دعای ۴۲، فراز ۸). این تلقی، عبادت را از قالب عملی تکلیف‌محور خارج کرده و به آن در «نظام طولی» اخلاق، جایگاهی کارکردی به‌عنوان «مسیر»

می‌بخشد.

دنیا و نعمت‌هایش: از هدف بودن کاذب تا وسیله شدن حقیقت

امام علیه السلام در مواجهه با متاع دنیا نیز همین منطق را به کار می‌بندد. در دعای سی‌ام از خداوند می‌خواهد که آنچه از «خَرَادِ الدُّنْيَا» به او عطا کرده، «بُلْغَةً إِلَى جَوَارِكٍ وَ ذَرِيعَةً إِلَى جَنَّتِكَ» قرار دهد (صحیفه سجادیه، دعای ۳۰، فراز ۱۶). واژه‌های «بُلْغَةً» (وسیله رسیدن) و «ذَرِيعَةً» (ابزار تقرب) به وضوح نشان می‌دهد که دارایی‌های مادی، تنها زمانی ارزش مثبت می‌یابند که در نقش «پل عبور» به سوی غایت نهایی عمل کنند.

این نگاه وسیله‌انگارانه در سنت روایی امامان معصوم نیز به روشنی دیده می‌شود. چنان‌که در روایتی از امام صادق علیه السلام از قول لقمان حکیم آمده است: «اجْعَلِ الدُّنْيَا بِمَنْزِلَةِ قَنْطَرَةٍ عَلَى نَهْرٍ جَرَّتْ عَلَيْهَا وَ تَرَكْتَهَا وَ لَمْ تَرْجِعْ إِلَيْهَا آخِرَ الدَّهْرِ...» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۱۱۵۸). این تمثیل، عینیت بخشیدن به همان مفهوم «وسیله‌بودگی» است که در صحیفه سجادیه بدان پرداخته شده است.

جوانی و عمر نیز در این منظومه از این قاعده مستثنی نیستند و تنها در صورتی «زادِره» محسوب می‌شوند که در مسیر تقوا و رضایت الهی به کار آیند. بر این اساس، هر نعمت مادی یا معنوی - از سلامت و ثروت گرفته تا فرصت عمر - تنها در صورتی ارزش حقیقی می‌یابد که در «نسبت طولی» با غایت قرب الهی قرار گیرد و به عنوان «ذریعه الیک» عمل نماید.

شرک خفی: انحراف وسایل از مسیر غایت حقیقی

خطری که همواره این ساختار غایت‌مدار را تهدید می‌کند، «شرک خفی» در نیت و جهت‌دهی به وسایل است. امام سجاد علیه السلام با ژرف‌نگری خاص خود، از خداوند می‌طلبد که همه اعمال را «مِنْ رِئَاءِ الْمُرَائِينَ، وَ سَمْعَةِ الْمُسْمِعِينَ» خالص گرداند، به گونه‌ای که «لَا نُشْرِكُ فِيهِ أَحَدًا دُونَكَ، وَ لَا تَبْتَغِي فِيهِ مُرَادًا سِوَاكَ؛ که احدی را در آن با تو شریک نسازیم و جز تو در آن مرادی را نطلبیم» (صحیفه سجادیه، دعای ۴۴، فراز ۷).

«ریا» و «سمعه»، به عنوان نمونه‌های بارز این شرک خفی، عمل را از جهت‌گیری اصیل به سوی خداوند تهی می‌سازند. این نگاه، در حقیقت تفسیر عمیقی از آیه «وَ لَا يُشْرِكُ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰) ارائه می‌دهد که پیش‌تر گذشت؛ بر این اساس، «عمل صالح» تنها با تحقق «توحید در نیت» و خالص شدن از هر غایت رقیب و بدیل، به کمال حقیقی خود دست می‌یابد. هنگامی که عبادت برای «رِئَاءِ الْمُرَائِينَ» یا «سَمْعَةِ الْمُسْمِعِينَ» انجام شود، یا هنگامی که مال و مقام، نه به‌عنوان «ذریعه الیک» که برای «تکبر» یا «عجب» به کار روند، در حقیقت آن وسیله به یک «غایت باطل» که همان جلب نظر مخلوق یا ارضای نفس است، متصل شده و از مسیر اصلی خود منحرف می‌شود. این همان «حُبُّ دُنْيَا»یی است که امام علیه السلام از آن به خدا پناه می‌برد، زیرا این محبت، انسان را از «ابتغاء الوسیلة» به سوی خدا باز می‌دارد (صحیفه سجادیه، دعای ۴۷، فراز ۱۰۹).

از این رو، «وسیله‌شناسی توحیدی» در صحیفه سجادیه، با محوریت بخشیدن به غایت قرب الهی، به کثرت ظاهری وسایل از عبادات گرفته تا نعمت‌های مادی، وحدت می‌بخشد. در این نگاه، همه چیز - از

مقدس‌ترین متون تا عادی‌ترین امور زندگی - در پرتویک «غایت‌نگری» واحد معنا می‌یابند و نظامی منسجم را تشکیل می‌دهند که در آن، ارزش هر چیز، نه در خودش، بلکه در نسبتش با «الله» تعریف می‌شود.

۶.۲.۲. هشدارهای اخلاقی؛ غفلت از غایت و فریب مهلت الهی

در مقابل سیر تکاملی تحول وجودی، صحیفه سجادیه به «پویایی غفلت» نیز توجه دارد؛ فرآیندی معکوس که در آن، فاعل اخلاقی نه در مسیر قرب، که در سراسیمگی انحطاط اخلاقی قرار می‌گیرد. سیدالساجدین علیه السلام در دعای چهل و ششم با اشاره به کافران، از مکانیسم روان‌شناختی پرده برمی‌دارد: ﴿حَتَّى لَقَدْ غَرَّتْهُمْ أَنَا تَكَّ عَنِ الرُّجُوعِ وَ صَدَّهُمْ إِمَهَالُكَ عَنِ التَّوَّعِ﴾ (صحیفه سجادیه، دعای ۴۶، فراز ۱۶).

این فراز، یک هشدار اخلاقی بنیادین را تبیین می‌کند: حلم (بردباری) و إمهال (مهلت‌دادن) الهی که خود مظاهر رحمت و واسعۀ خداوندند، در صورت فقدان غایت‌آگاهی، می‌توانند به عاملی برای غرور و غفلت تبدیل شوند. فاعل، با تفسیر نادرست این مهلت به‌عنوان بی‌تفاوتی یا رضایت پروردگار، به تدریج از بازگشت (رُجوع) و انزجار از گناه (تُزوع) بازمی‌ماند. اینجاست که بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی (مانند سلامت، رزق و فرصت عمر) به دلیل انقطاع از غایت اصلی، نه تنها زمینه‌ساز تقرب نمی‌شوند، که به «وسایل انحطاط» بدل می‌گردند.

این هشدار، نظام اخلاقی صحیفه را کامل می‌کند و نشان می‌دهد که غایت‌گرایی سجادیه، تنها یک نظریه برای تبیین درستی افعال نیست، بلکه یک نظام هشدار برای تشخیص انحراف‌های تدریجی از مسیر قرب است. ریشه این انحراف، نه در شرک آشکار، که در سوءتفسیر رحمت الهی و قطع کردن رابطه وسایل (نعمت‌ها) با غایت نهایی (خدا) است.

۳. خوانش تطبیقی و ارائه الگوی تلفیقی

۱.۳. تحلیل مقایسه‌ای: وظیفه‌گرایی مصطلح و وظیفه‌گرایی سجادیه

وظیفه‌گرایی اخلاقی در هر دو سنت فلسفی و دینی، بر اصل ذاتی بودن ارزش اخلاقی و استقلال آن از پیامدهای عمل تأکید دارد. با این حال، منبع تکلیف، انگیزه عمل و چارچوب هنجاری در این دو رویکرد تفاوت‌های بنیادینی دارد.

۱.۱.۳. اشتراکات کلیدی

الف) ذاتی بودن ارزش اخلاقی

هر دو رویکرد، ارزش اخلاقی را ناشی از ویژگی‌های ذاتی عمل می‌دانند، نه نتایج آن! در وظیفه‌گرایی مصطلح، «عمل خوب به خودی خود خوب است» و در صحیفه سجادیه، «انجام تکلیف الهی فارغ از پیامدها، ارزش ذاتی دارد» (صحیفه سجادیه، دعای ۳۳، فراز ۵).

ب) اولویت نیت و انگیزه

در نظریه کانت، «ارزش اخلاقی عمل منوط به انگیزه انجام تکلیف است» و در صحیفه سجادیه نیز، «خلوص نیت در اطاعت الهی محور ارزش‌گذاری است» (همان، دعای ۲۰، فراز ۹). و هر دو رویکرد، انگیزه‌های غیراخلاقی را ناقص می‌دانند.

ج) مخالفت با پیامدگرایی

وظیفه‌گرایان مصطلح و صحیفه سجاده، معیار صواب اخلاقی را نتایج عمل نمی‌دانند. کانت «راستگویی را مطلقاً خوب می‌داند حتی اگر پیامد زیانبار داشته باشد» و امام سجاده^{علیه السلام} نیز «پاسخ بدی با نیکی را وظیفه‌ای ذاتی می‌شمارد» (همان، دعای ۲۰، فراز ۹).

۲.۱.۳. تفاوت‌های بنیادین

الف) منبع تکلیف

در وظیفه‌گرایی مصطلح، منبع تکلیف، «عقل عملی» یا «شهود اخلاقی» است. کانت تکلیف را محصول «خودمختاری اراده عقلانی» می‌داند و راس بر «بدهت شهودی وظایف» تأکید دارد. در صحیفه سجاده اما منبع تکلیف، «امر الهی» است. امام سجاده^{علیه السلام} تکلیف را تابع مشیت خدا دانسته (همان، دعای ۳۳، فراز ۴) و قرآن را معیار تشخیص حق می‌شمارد (همان، دعای ۴۲، فراز ۲).

ب) انگیزه عمل

کانت اعتقاد دارد انگیزه باید صرفاً «احترام به قانون اخلاقی» باشد، و اراده خیر تنها زمانی ارزش دارد که «از سر تکلیف» باشد.

اما، سیدالساجدین^{علیه السلام} در صحیفه سجاده انگیزه را «بندگی و محبت الهی» می‌داند. ایشان عمل را در چارچوب «عبودیت و التزام درونی» معنا می‌کند (همان، دعای ۴۴، فراز ۱) و نیت را مشروط به «رضایت الهی» می‌داند (همان، دعای ۱۴، فراز ۱۳).

ج) مطلق‌گرایی در مقابل انعطاف‌پذیری

از نگاه کانت، وظایف اخلاقی «مطلق و بدون استثنا» هستند. مثلاً دروغ حتی برای نجات جان انسان جایز نیست.

در مقابل، صحیفه سجاده معتقد است وظایف در چارچوب «تقدیر الهی» معنا می‌شوند و پذیرش آن‌ها مطلق است (همان، دعای ۱۴، فراز ۱۳)، اما در عمل، «تقدم واجبات بر مستحبات» (همان، دعای ۳۲، فراز ۱۸) و «اولویت بندی مصالح» نشان‌دهنده انعطاف در عملیاتی کردن تکالیف است.

د) غایت اخلاق

در وظیفه‌گرایی کلاسیک، غایت اخلاق عمدتاً تحقق خودمختاری عقلانی یا وصول به حقیقت اخلاقی تعریف می‌شود.

ولی در صحیفه سجاده، قرب الهی نه به مثابه «نتیجه محقق شده از طریق تکلیف»، بلکه به‌عنوان ماهیت ذاتی عبادت مطرح می‌شود. امام سجاده^{علیه السلام} در دعای ۴۴، فراز ۱، شکرگزاری را تجلی هدایت الهی و مقام «محسنین» را نماد تحقق ذاتی عبادت می‌داند.

وظیفه‌گرایی اخلاقی در صحیفه سجاده، با وجود اشتراک در اصول کلی با وظیفه‌گرایی مصطلح، در مبانی معرفت‌شناختی و هنجاری تفاوت‌های عمیقی دارد. در حالی که وظیفه‌گرایی مصطلح بر عقلانیت و خودمختاری انسان استوار است، صحیفه سجاده تکلیف را در گرو امر الهی و بندگی می‌داند. این تفاوت، منجر به تفاوت در انگیزه عمل و غایت اخلاق می‌شود.

۲.۳. تمایزات بنیادین: غایت‌گرایی سجاده‌ی در تقابل با غایت‌گرایی مصطلح

تحلیل صحیفه سجاده نشان می‌دهد که غایت‌گرایی در این منظومه اخلاقی، نه تنها با صور متعارف غایت‌گرایی در فلسفه اخلاق غرب همخوانی ندارد، بلکه در بنیادی‌ترین اصول، الگویی بدیل و متمایز را ارائه می‌دهد. این تمایزات را می‌توان در سه محور اصلی صورت‌بندی نمود.

۱.۲.۳. غایت به مثابه کمال وجودی در برابر حداکثرسازی سود

در غایت‌گرایی رایج، هدف نهایی معمولاً به‌عنوان «بیشترین اندازه» از یک «خیر کمی» تعریف می‌شود. این خیر، خواه لذت باشد یا سعادت، همواره امری بیرونی و شمارش‌پذیر است. در این نگاه، ارزش اخلاقی هر کار، به اندازه دستیابی به این برآیند عددی وابسته است.

در برابر این، غایت در منظومه سجاده، «کمالی وجودی» و «دگرگونی کیفی» در جان فاعل است. قرب الهی - به‌عنوان هدف غایی این نظام - نه پاداشی بیرونی یا حالتی روانی، بلکه «برترین شدن ذاتی» و «رسیدن به مقام فنا در حق» است. امام سجاده علیه السلام در دعای چهلم، این هدف را نه به‌صورت یک «دستاورد»، که به شکل یک «دگرگونی هستی‌شناختی» ترسیم می‌کند، آنجا که مرگ به‌عنوان نقطه پیوند با این غایت، از نماد هراس به «مونس» و «محل اشتیاق» دگرگون می‌شود. این دگرگونی نشان می‌دهد که غایت چنان در وجود فاعل ریشه دوانده که نفس رسیدن به آن، والاترین کمال وجودی اوست. از این رو، در حالی که غایت‌گرایی رایج بر «سودمندی» پای می‌فشارد، غایت‌گرایی سجاده بر «شدن» و «تحقق ذاتی» تکیه می‌زند.

۲.۲.۳. سلوک وجودی در برابر محاسبه پیامدها

در غایت‌گرایی رایج، معیار سنجش ارزش اخلاقی، برآورد پیامدهای هر عمل در لحظه تصمیم‌گیری است. فاعل اخلاقی می‌بایست در هر موقعیت، گزینه‌ای را برگزیند که بیشترین سود یا کمترین زیان را در پی دارد. این نگاه، اخلاق را به محاسبه‌گری پیامدها فرو می‌کاهد و فاعل را درگیر ارزیابی‌های مقطعی و موقعیتی می‌سازد.

در برابر این دیدگاه، غایت‌گرایی سجاده بر «سلوک تدریجی» و «مسیر طولانی تحول نفس» تأکید می‌ورزد. در این نگاه، ارزش یک عمل تنها در پیامد عینی و فوری آن خلاصه نمی‌شود، بلکه در جایگاهی که در «مسیر کلی قرب» ایفا می‌کند، سنجیده می‌شود. امام زین‌العابدین علیه السلام در دعای بیست‌ویکم، این سلوک را در قالب «خوف از لقاء» و در دعای چهلم در شکل «انس با مرگ» به تصویر می‌کشد. این دوگانگی، بیانگر فرآیندی پویاست که در آن فاعل، گام به گام و از طریق تداوم عبادت و اطاعت، از مرتبه ترس به مقام انس راه می‌یابد.

بر این پایه، در حالی که غایت‌گرایی رایج بر «برآورد آنی» نتایج تکیه دارد، غایت‌گرایی سجاده بر «استمرار وجودی» در مسیر بندگی تأکید می‌ورزد. در اینجا، هر عمل، حلقه‌ای از زنجیره‌ای به هم پیوسته است که در نهایت، کمال نهایی فاعل را در سایه قرب الهی محقق می‌سازد.

۳.۲.۳. رابطه طولی با تکلیف در برابر تقابل با وظیفه‌گرایی

در فلسفه اخلاق رایج، غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی در تقابلی بنیادین قرار دارند. از یک سو، وظیفه‌گرایی،

ارزش اخلاقی را در خود عمل و انگیزه انجام آن جستجو می‌کند، بی‌اعتنا به پیامدها! از سوی دیگر، غایت‌گرایی، درستی و نادرستی را منحصرراً بر پایه نتایج عمل می‌سنجد. این تقابل، به‌گونه‌ای است که پذیرش یکی مستلزم نفی دیگری می‌باشد.

در برابر این دوگانگی، منظومه اخلاقی صحیفه سجادیه رابطه‌ای «طولی» و «تکامل‌بخش» میان تکلیف و غایت برقرار می‌سازد. در این نگاه، انجام «تکلیف» نه رقیب «غایت»، بلکه «مسیر ضروری» و «وسیله بی‌بدیل» تحقق آن است. امام سجاده علیه السلام در سراسر صحیفه، چنان عمل به تکالیف شرعی را با طلب قرب الهی درمی‌آمیزد که گویی اینان، دوروی یک سکه‌اند.

برای نمونه، ایشان در دعای چهل و چهارم، شکرگزاری را هم «تکلیفی الهی» و هم «وسیله‌ای برای رسیدن به مقام شاکران» معرفی می‌فرماید. این بیان نشان می‌دهد که تکلیف و غایت در منظومه سجادیه، دو مرحله از یک حقیقت واحدند: تکلیف، «صورت» عمل است و غایت، «روح» و «کمال» آن! از این رو، در حالی که در فلسفه اخلاق رایج، وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی ناگزیر به نزاعی بی‌پایان گرفتارند، در نظام اخلاقی صحیفه سجادیه، این دو در مسیری طولی به هم می‌پیوندند و «تکلیف» چونان پلی استوار، فاعل اخلاقی را به «غایت» متعالی می‌رساند.

۳.۳. گذر از تقابل؛ نسبت‌سنجی نظریه امر الهی و وظیفه‌گرایی کانتی

همان‌گونه که در مبانی نظری آمد، نظریه امر الهی و وظیفه‌گرایی کانتی، با وجود اشتراک در محوریت «وظیفه»، در بنیادی‌ترین اصل، یعنی «منشأ الزام اخلاقی» از یکدیگر متمایز می‌شوند. کانت بر «خودبنیادی عقل عملی» تأکید دارد و قانون اخلاقی را زاده عقل خودبنیاد انسان می‌داند. در مقابل، نظریه امر الهی بر «دیگربنیادی» استوار است و منشأ الزام را در اراده و فرمان خداوند جستجو می‌کند.

نظام اخلاقی صحیفه سجادیه، با به رسمیت شناختن منشأ الهی تکلیف، از نظریه امر الهی فراتر می‌رود و در عین حال، با تأکید بر نقش محوری عقل، گامی به سوی خودبنیادی کانتی برمی‌دارد. شاهد این مدعا، تحلیل فرازهای مربوط به قرآن در این پژوهش است که عقل را شرط لازم برای «فهم تکلیف» و «تصدیق غایت» می‌داند.

امام زین‌العابدین علیه السلام در دعای چهل و دوم، قرآن را «فرقانی» معرفی می‌کند که «میان حلال و حرام خدا جداکننده است» و در ادامه، به کارکردهای هدایتی آن اشاره می‌فرماید که تنها با «فهم و تصدیق» قابل درک است. این نشان می‌دهد که عقلانیت انسان، شرط ضروری بهره‌مندی از وحی است.

بنابراین، این نظام اخلاقی در پی ایجاد پلی بین این دو دیدگاه به ظاهر متقابل است: تکلیف، ریشه در امر الهی دارد (نقد عقل‌گرایی افراطی)، اما فهم، پذیرش و اجرای آن، بدون عقلانیت فعال انسان (نقد نقل‌گرایی افراطی) ممکن نیست.

بدین سان، صحیفه سجادیه با به رسمیت شناختن عقلانیت به‌عنوان شرط فهم و پذیرش تکلیف از سویی، و تأکید بر منشأ الهی الزام اخلاقی از سوی دیگر، راه سومی را می‌گشاید که از تقابل «خودبنیادی عقلانی» و «دیگربنیادی دینی» فراتر می‌رود. در این نگاه، اطاعت از امر الهی، نه نافی خردورزی که متکی بر آن، و

عقلانیت، نه معارض با بندگی که زمینه‌ساز تحقق آن است.

۴.۳. الگوی تلفیقی نهایی؛ نظام طولی تکلیف در مسیر قرب

بر پایه تحلیل‌های ارائه‌شده در این پژوهش، می‌توان الگوی حاکم بر اخلاق صحیفه سجادیه را «نظام طولی تکلیف در مسیر قرب» نامید. این الگو که از گذر از تقابل‌های ظاهری در فلسفه اخلاق پدید می‌آید، دارای ویژگی‌های بنیادین زیر است:

یکم. تکلیف به عنوان مسیر بی‌بدیل

در این نظام، انجام وظیفه و اطاعت از امر الهی، نه به دلیل نتایج جداگانه، بلکه از آن‌رو ارزش ذاتی می‌یابد که یگانه راه ممکن برای وصول به غایت نهایی (قرب الهی) است. تکلیف، چونان پلی استوار، فاعل اخلاقی را از جهان بایدها به سرای کمال رهنمون می‌سازد.

دوم. غایت به مثابه کمال‌بخش تکلیف

غایت قرب، ارزش ذاتی تکلیف را نفی نمی‌کند، بلکه به آن معنا و جهت می‌بخشد. تکلیف بدون غایت، خشک و بی‌روح، و غایت بدون تکلیف، پوچ و دست‌نیافتنی است. این دو، چون جان و تن، به یکدیگر وابسته‌اند.

سوم. تلفیق خردورزی و فرمان‌برداری

این الگو، «خودبنیادی عقلانی» را در فهم و پذیرش تکلیف با «دیگربنیادی دینی» در سرچشمه‌گرفتن الزام اخلاقی از خداوند، درهم می‌آمیزد. خرد، بستر لازم برای دریافت وحی است، اما وحی، راهنمای نهایی خرد.

چهارم. وحدت‌بخشی به سلوک اخلاقی

این مدل، ناسازگاری‌های پیشین میان وظیفه‌گرایی، غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی را در یک «سلوک وجودی یگانه» حل می‌کند. فاعل اخلاقی در این مسیر، همزمان:

وظیفه‌گرا است (چون به فرمان الهی عمل می‌کند)؛

غایت‌گرا است (چراکه راه او به سوی قرب جهت‌گیری شده)؛

و در این مسیر، نفس او متحول می‌شود که نشان از بُعد کمال‌جویانه این الگو دارد.

الگوی «تکلیف در مسیر قرب» که از ژرفای صحیفه سجادیه سربرآورده، نه تنها برای فهم اخلاق اسلامی راهگشاست، بلکه پاسخی برای برخی بن‌بست‌های فلسفه اخلاق امروز چون ناسازگاری وظیفه و نتیجه، به شمار می‌آید. در این نگاه، اخلاق، هنر زندگی کردن برای وصول به کمال مطلق است؛ هنری که در آن، بندگی، خردورزی و عشق به یگانگی می‌رسند.

نتیجه‌گیری

تحلیل نظام‌مند صحیفه سجادیه در این پژوهش، آشکار ساخت که تقابل دوقطبی وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی - که از مباحث کلاسیک و به ظاهر لاینحل فلسفه اخلاق غرب است - در منظومه فکری سیدالسادین امام زین‌العابدین علیه السلام به همکاری طولی و تکاملی بدل می‌شود. دستاورد نهایی این جستار، ارائه «الگوی تلفیقی نظام طولی تکلیف در مسیر قرب» است. در این الگو، «تکلیف» نه نافی غایت‌مندی، که مسیر ضروری و

بی‌بدیل تحقق آن، و «غایت قرب الهی» نه ناقض وظیفه‌مداری، که جهت‌بخش و کمال‌بخش آن تلقی می‌گردد.

این خوانش نوین از نسبت نیت، عمل و غایت، نشان می‌دهد که اخلاق سجادی، صرفاً یک نظریه انتزاعی نیست، بلکه «سلوکی وجودی» است که در آن، فاعل اخلاقی با التزام آگاهانه به تکلیف الهی، مسیر وصول به کمال نهایی خویش را می‌پیماید. این چارچوب، با عبور از تقابل‌های پیشین، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان «خودبنیادی عقلانی» در فهم تکلیف را با «دیگربنیادی دینی» در منشأ الزام، در یک سیستم منسجم تلفیق نمود.

الگوی پیشنهادی، ظرفیت‌های متعددی را نمایان می‌سازد: نخست، تبیینی ژرف از منطق درونی اخلاق اسلامی ارائه می‌دهد؛ دوم، گامی اساسی در راستای گفت‌وگوی سازنده فلسفه اخلاق اسلامی با نظریه‌های هنجاری معاصر برمی‌دارد؛ و سوم، پاسخی بدیع به یکی از معضلات دیرپای فلسفه اخلاق، یعنی تعارض وظیفه و نتیجه، محسوب می‌شود. بدین ترتیب، این پژوهش عرصه‌ای جدید برای پژوهش‌های آتی در حوزه فلسفه اخلاق تطبیقی می‌گشاید.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام. (۱۳۷۸) گردآورنده محمد بن حسین شریف رضی، ترجمه محمد دشتی، قم: قدس.
- الصحیفة السجادية الكاملة، علی بن الحسین علیه السلام. (۱۴۱۷ق) من أدعية الإمام زين العابدين علیه السلام. مقدمه سید محمدباقر صدر، بیروت: الدار الإسلامية.
- مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، منسوب به امام صادق علیه السلام. (۱۴۰۰ق). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء: بخش الهیات. قم: منشورات الرضی.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۸۴). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. قم: انتشارات زاهدی.
- احمدی بیغش، خدیجه (۱۴۰۱). تحلیل مبانی قرآنی فضائل و رذائل اخلاق اجتماعی در دعای مکارم اخلاق صحیفه سجادیه. قرآن و علوم اجتماعی، (۲)، شماره ۳، (شماره پیاپی ۷)، ص ۱۰۲-۱۲۳.
- آکوناس، توماس (۱۳۹۰). کامل شناسی و سعادت ابدی. ترجمه حسن ضیائی. تهران: نشر نی.
- الایجی، عضدالدین قاضی عبدالرحمن بن احمد (بی تا). المواقف فی علم الکلام، بیروت: عالم الکتاب.
- بنام، جرمی (۱۳۸۵). مقدمه‌ای بر اصول اخلاقیات و قانون‌گذاری. ترجمه محمدتقی جعفری. تهران: نشر نی، ص ۴۲-۴۵.
- برقی، احمد بن محمد (بی تا). المحاسن. جلد اول، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- بهشتی، احمد (بی تا). تربیت از دیدگاه اسلام. قم: انتشارات پیام.
- جلالی مشایخی، مریم (۱۳۹۶). قرب الهی در صحیفه سجادیه «ماهیت، عوامل، موانع» (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه قرآن و حدیث؛ پردیس تهران، تهران، ایران.
- حاجی جعفری، علی (۱۳۹۶). وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی در قرآن کریم (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه قم، قم، ایران.
- حاجی جعفری، علی (۱۴۰۳). وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی اخلاقی در نهج البلاغه. حدیث و اندیشه، (۱۹)، شماره ۳۷، (پیاپی ۳۷)، صص ۱۱۷-۱۴۹.
- داودی‌راد، سعیده (۱۳۷۵). تربیت اخلاقی در صحیفه کامله سجادیه (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا). نهایت الأقدام فی علم الکلام. تصحیح آلفرد جیوم، بی جا: بی نا.
- شیخ حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۴). تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه. جلد پانزدهم، تهران: انتشارات ناس.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵ق). علل الشرایع. نجف: المكتبة الحیدریّة.
- شیخ کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- صانعی، مهدی (۱۳۹۴). فضائل و رذائل اخلاقی در دعای مکارم الاخلاق صحیفه سجادیه (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.

- علامه طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- علامه مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. چاپ دوم، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
- الفاخوری، حنا، و الجبر، خلیل (۱۳۸۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فرانکنا، ویلیام‌کی (۱۳۹۲). فلسفه اخلاق. ترجمه‌ی هادی صادقی، چاپ چهارم قم: انتشارات طه.
- فیض کاشانی، محمد بن محسن (۱۴۰۶ ق). الوافی. چاپ اول، اصفهان: انتشارات کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی. جلد اول، قم: دارالکتاب.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه (از وُلُف تا کانت). ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات سروش.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۱). بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار). ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کانت، امانوئل (۱۳۷۸). درس‌های فلسفه اخلاق. ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی، تهران، نقش و نگار.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۲). رشد عقل: ترجمه و شرح مقاله‌ی «معنای تاریخ کلی در غایت جهان‌وطنی». ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰). فلسفه کانت. ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- گروه مؤلفان (امیر خواص و دیگران) (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق. بی‌جا، دانشگاه پیام نور.
- گینسلر، هری جی (۱۳۸۵). درآمدی جدید به فلسفه اخلاق. ترجمه حمیده بحرینی، تهران: انتشارات آسمان خیال.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۷۹). تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). فلسفه اخلاق. تحقیق احمدحسین شریفی، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح، مجتبی (۱۳۸۲). بنیاد اخلاق. چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ملاصدرا (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، صفحه ۳۴۶.
- ملاصدرا (۱۹۹۹ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مور، جورج ادوارد (۱۳۸۸). مبانی اخلاق. ترجمه غلام‌حسین توکلی و علی عسکری یزدی، تهران: انتشارات سمت.
- میل، جان استوارت (۱۳۸۸). فایده‌گرایی. ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نشر نی.
- ندیمی، مهرداد و مسعودی، جهانگیر (۱۴۰۱). نتیجه‌گرایی در اخلاق از منظر تعالیم اسلامی. دوفصلنامه اخلاق و حیانی، (۱۲)، شماره ۲، شماره پیاپی ۲۵، صص ۳۳-۶۰.
- نوزیک روبرت (۱۳۸۵). آناشی، دولت و اتوبیا. ترجمه حسن ضیائی، تهران: نشر نی.
- نیچه، فریدریش (۱۳۷۴). اراده معطوف به قدرت. ترجمه محمدعلی جلیلی. تهران: نشر علم.

هاشمی گلپایگانی، سید محمد صالح (۱۳۸۸). غایت‌انگاری از دیدگاه قرآن کریم. پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، (۱)، شماره ۴، ص ۱۷۹-۲۰۶.

وارنوک، مری (۱۳۸۰). فلسفه اخلاق در قرن بیستم. ترجمه ابوالقاسم فنائی، قم: انتشارات بوستان کتاب.

هولمز، رابرت. ال (۱۳۸۵). مبانی فلسفه اخلاق. ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

Aristotle (1925). *Ethica Nicomachea*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press. Book I, Chapter 4, p. 1094a-1095b.

Plato. (1935). *The Republic*. Translated by P. Shorey. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ross, William (2000). *Foundations of Ethics*. Oxford: Oxford university press.

Examining moral axioms from the perspective of Imam Khomeini

Hosein Ahmadi 

Associate Professor of the Department of Moral Philosophy at the Imam Khomeini Institute for Education and Research. (h.ahmadi@iki.ac.ir)

Research Article



Abstract

Ethics as a philosophy addresses the concepts and connotations foundational to the science of morality, where moral epistemology is regarded as a key topic within ethical philosophy. The moral axioms that substantiate ethical propositions are thus considered part of the discussions in moral epistemology. Some thinkers appeal to theoretical axioms to justify ethical statements, whereas others, such as Imam Khomeini and Ayatollah Javad Al-Amuli, recognize certain ethical propositions like “Justice is good” and “Oppression is bad” as self-evident truths and seek to justify theoretical moral statements by referring to these axioms. This research aims to elucidate and examine Imam Khomeini’s perspective on moral axioms through his writings. He posits that the self-evidence of these axiomatic ethical propositions aligns with human nature, and by categorizing ethical topics, he considers the subjects of these moral axioms as inherently possessing the meanings of goodness and badness. Here, inherent meaning refers to the intrinsic nature of the subject as per rational demonstration; however, it appears that moral axioms are analytical propositions and cannot relate to the external world or identify their own instances. Consequently, moral propositions require the foundational support of rational axioms for their justification. Furthermore, there exists ambiguity regarding the intrinsic nature of the badness of lying, which Imam Khomeini supports; this is because the subject of lying to an enemy for the sake of protecting secrets alters from his perspective, thus not falling under the category of general lying. In any case, concern about the certainties of ethical issues is one of the valuable issues that many scholars have discussed with reference to theoretical issues in accordance with the axioms of theoretical or practical reason.

Keywords: Moral philosophy, epistemology of morality, inherent goodness and ugliness, moral axioms, Imam Khomeini.

Received: 2025/09/26; **Received in revised form:** 2025/11/22; **Accepted:** 2026/01/01 ; **Published online:** 2026/01/27

□ Hosein Ahmadi (2026). Examining moral axioms from the perspective of Imam Khomeini. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 4 (37), 55 -74. | doi: 10.22034/re.2026.543625.2107

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended abstract

This comprehensive study explores the moral axioms as interpreted through the philosophy of ethics by Imam Khomeini, emphasizing the epistemological dimensions of ethical judgments. Khomeini frames ethics as not merely a theoretical understanding of virtues and vices but as an essential practice intended for the cultivation of the soul. This paper discusses the foundations of ethical philosophy, particularly the role of self-evident moral principles, and underscores their significance in rational justification of ethical propositions.

Khomeini's conception of morality involves understanding its essence through the cultivation of virtues, which involves deep introspection, moral training, and developing a disposition towards right actions. He states that ethics is a state of the soul that incites action and is achievable through self-discipline, contemplation, and habitual practice. For Khomeini, moral propositions such as "justice is good," "oppression is bad," and "lying is bad" are self-evident recognized and resonate with human nature. According to him, these self-evident propositions are categories where the meanings of goodness and badness intrinsically exist, reflective of a logical necessity inherent to the propositions themselves.

Imam Khomeini categorizes ethical topics into different groups based on their relation to inherent moral qualities, stating that some moral propositions are inherently good or bad, while others derive their moral implications from context or consequences. He suggests that some ethical propositions – particularly those falling under clear axioms – align with the human heart and consciousness, which forms the basis for moral reasoning.

Imam Khomeini emphasizes that moral prerequisites must involve understanding rational axioms concerning human existence and appropriate conduct. He asserts that innate moral discernments are evident in certain axioms and demonstrates this through examples, positing that certain actions such as kindness and justice arise from innate tendencies towards goodness. Moreover, the emphasis on rational justification correlates ethical concepts with broader metaphysical frameworks that include divine will and human responsibility. The philosophy elaborated by Imam Khomeini also includes discussions on the epistemological foundations of ethical judgments, emphasizing the need for rational justification of moral statements .

Despite the merits of Khomeini's approach, several ambiguities remain, particularly regarding the practical applications of ethical theories in everyday life. The distinction between analytical and synthetic ethical propositions remains contentious, suggesting that interpretations of moral laws may differ based on individual perception and societal norms. It seems posited that some axiomatic moral principles cannot establish connections with external realities but function instead as a priori truths within the moral framework. This realization raises important questions regarding the relational dynamics between moral axioms and their real-world applications.

In more detail, if we want to present an analysis of moral justification, we must have the following statement: the axioms presented are analytical, and the analytical proposition is a true and conditional proposition, and the conditional proposition does not prove the existence of an external reality. In other words, everyone says: observing justice is obligatory and one should not oppress anyone, and there is no disagreement or ambiguity in the essence of this proposition. What is disputed and ambiguous is determining the instances of justice and injustice; such as the fact that a woman's inheritance is half of a man's inheritance, is it justice or injustice? Moral sentences are not mental reflections of present knowledge to be considered part of conscience; therefore, moral sentences need reasoning to justify and prove having an external reality. For example, reasoning to prove the necessity of a moral act can be obtained as follows:

A certain moral act is the cause of achieving the perfection of true free will. (Sughri: First Introduction)

For the realization of the effect, the existence of a cause is necessary (the principle of causality). (Kubra: Second Premise)

So [to achieve the perfection of true free will,] the existence of such and such a moral act is necessary. (Conclusion)

The first premise requires proof and is proven based on non-moral self-evident propositions. Because this proposition states the causality of an action for achieving the perfection of true free will, and recognizing that an action is an instance of “a necessary cause for achieving the perfection of true free will” requires proof, just as recognizing the instance of true free will perfection also requires proof. Kubra’s proposition is also the first non-moral self-evident. Therefore, to justify the necessity of a moral act, at least two arguments are needed:

1. Proof and recognition of the instance of true free will perfection, which is the ultimate perfection of man, nearness to God.
2. Proof of the first premise, which is proven through non-moral self-evident propositions, i.e. by theoretical reason or experience or revelation.

According to the validity of the distinction between theoretical and practical reason, the above arguments are considered to be the perceptions of theoretical reason, and for this reason, all moral propositions are referred to theoretical reason.

The conclusion drawn from Khomeini’s teachings revolves around the idea that ethical truths constitute a foundational aspect of human existence and must be intertwined with the overarching themes of spirituality and divine purpose. His exploration of moral axioms invites further scholarly investigation to elucidate the nature of ethical reasoning and the pursuit of knowledge that carries both metaphysical and practical significance for human actions.

Imam Khomeini views the inherent badness of lying as essential; however, when evaluated in context, it may not always be deemed intrinsically bad, especially if it serves a beneficial purpose, such as concealing secrets from an enemy. He differentiates between general and specific lying, stating that while the former is inherently wrong, the latter can be justified based on its outcomes. Khomeini's framework suggests that the moral judgment of lying depends on its consequences, aligning value assessments with potential benefits or harms, indicating that lying can sometimes align with human nature's pursuit of moral goals.

بررسی بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی

حسین احمدی ^{ID}

علمی - پژوهشی



دانشیار گروه فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. (h.ahmadi@iki.ac.ir)

چکیده

فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد که معرفت‌شناسی اخلاق یکی از مباحث فلسفه اخلاق محسوب می‌شود و بدیهیات اخلاقی که برای توجیه گزاره‌های اخلاقی نظری مفید است از مباحث معرفت‌شناسی اخلاق به حساب می‌آید. برخی اندیشمندان برای توجیه گزاره‌های اخلاقی از بدیهیات نظری استمداد می‌گیرند و برخی همچون امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی برخی گزاره‌های اخلاقی مانند «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» را بدیهی می‌داند و گزاره‌های اخلاقی نظری را با ارجاع به این گزاره‌های بدیهی توجیه می‌کنند؛ این تحقیق بر آن است تا دیدگاه امام خمینی را درباره بدیهیات اخلاقی از نوشته‌هایشان تبیین و بررسی نماید. ایشان برای تبیین بدهات گزاره‌های بدیهی در اخلاق، این گزاره‌ها را سازگار با فطرت بشری قلمداد می‌کند و با دسته‌بندی موضوعات اخلاقی، موضوعات گزاره‌های بدیهی اخلاق را در زمره موضوعاتی می‌داند که معنای حسن و قبح در ذات آنها وجود دارد و معنای ذاتی در اینجا به معنای ذاتی باب برهان است؛ اما به نظر می‌رسد بدیهیات اخلاقی در زمره گزاره‌های تحلیلی هستند و نمی‌توانند با خارج از انسان ارتباط برقرار کنند و مصادیق خود را بشناسانند؛ از این رو برای توجیه گزاره‌های اخلاقی به بدیهیات عقل نظری نیاز است؛ افزون بر اینکه در ذاتی بودن قبح دروغ‌گویی که امام خمینی بدان معتقد است، ابهام وجود دارد؛ زیرا قبح دروغ‌گویی در برابر دشمن برای حفظ اسرار از منظر امام خمینی نیز تغییر می‌کند و این تغییر با ذاتی بودن نمی‌سازد؛ در هر صورت دغدغه یقینی بودن گزاره‌های اخلاقی از دغدغه‌های باارزشی است که بسیاری از بزرگان با ارجاع گزاره‌های نظری به گزاره‌های بدیهی عقل نظری یا عملی بحث کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، حسن و قبح ذاتی، بدیهیات اخلاقی، امام خمینی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۴؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

احمدی، حسین (۱۴۰۴). بررسی بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی، *فصلنامه اخلاق و حیاتی*، ۴ (۳۷)، ۵۵ - ۷۴.

doi: 10.22034/re.2026.543625.2107

مقدمه

آیا دسترسی به گزاره‌های یقینی در اخلاق وجود دارد؟ آیا اینکه گزاره‌های اخلاقی از مشهورات محسوب می‌شوند امکان دستیابی به یقین را نفی نمی‌کند؟ پاسخ به اینگونه پرسش‌ها در تبیین امکان یقینی بودن گزاره‌های اخلاقی است؛ یقین بخشی در اخلاق ناشی از علم یقینی موجود در علم اخلاق است؛ اما این یقین نیاز به تبیین دارد تا این یقین انگیزه انسان‌ها را در انجام فضائل و ترک رذائل اخلاقی مضاعف نماید و این تحقیق با بررسی بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی درصدد است تا گامی در راستای ایجاد انگیزه بیشتر برای فاعلان اخلاقی بردارد تا فضائل اخلاقی در افراد ایجاد شود و جامعه از منافع آن بهره‌مند گردد.

تعریف و جایگاه علم اخلاق از منظر امام خمینی در فهم گزاره‌های اخلاقی و معرفت‌شناسی آن گزاره‌ها تأثیر دارد؛ از این‌رو در مقدمه، مباحثی را درباره علم اخلاق و فلسفه اخلاق از منظر امام خمینی ارائه خواهیم داد. ایشان، خُلُق را حالتی در نفس می‌داند که انسان را به عمل دعوت می‌کند و این حالت به واسطه ریاضت نفس، تفکر و تکرار به دست می‌آید (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۵۱۰) که این تبیین از اندیشمندان سابق همچون ابن مسکویه نیز قابل مشاهده است (مسکویه، ۲۰۱۱، ص. ۲۶۵)؛ امام خمینی، علم اخلاق را علم به منجیات و مهلکات خُلُق و تربیت قلب و ریاضت آن، همچنین علم به چگونگی تحصیل فضایل و رهایی از رذایل می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷) که این تعریف نیز در آثار اندیشمندان علم اخلاق همچون مرحوم نراقی پیدا می‌شود (نراقی، ۱۴۰۸، ج. ۱، ص. ۳۷ و ۱۴۵).

امام خمینی موضوع علم اخلاق را قوای نفس و قلب می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۲۵ و ۵۲۷)؛ زیرا ایشان مباحث علم اخلاق را مربوط به تربیت قلب و پرورش آن، اعمال قلبی و علم به منجیات و مهلکات خُلُق، چگونگی تحصیل محاسن اخلاق و دوری از رذایل آن قلمداد کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷). امام خمینی هدف از علم اخلاق را معالجه رذیلت‌های اخلاقی، تصفیه باطن (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۲)، اصلاح قلب و رسیدن به سعادت روحانی و درجات بالای معنوی (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۵۲۷) و رسیدن به معرفت حقیقی می‌داند؛ با توجه به جنبه تربیتی که در علم اخلاق از منظر امام خمینی لحاظ شده است، جنبه تربیت اخلاقی آن برجسته است و معرفی فضایل و رذایل در این علم به قدری لازم است که برای تربیت اخلاقی ضروری باشد؛ از این‌رو در دیدگاه امام خمینی بروز بیشتری دارد تا جایی که علم اخلاق از منظر ایشان علمی است که مخاطب را وادار به عمل کند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۳۶۱). در هر صورت علم به منجیات و مهلکات در علم اخلاق مقدمه برای اهداف عرفانی است که امام خمینی از آن به توحید تعبیر می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۰-۱۱ و ۵۷-۵۸)؛ از این‌رو یقین عنصر تعیین‌کننده برای وصول به هدف در اخلاق محسوب می‌شود.

اکنون به جایگاه علم اخلاق در میان علوم از منظر امام خمینی می‌پردازیم سپس درباره نظر ایشان درباره موضوع و محمول گزاره اخلاقی بحث خواهیم کرد. امام خمینی علوم نافع را سه قسم می‌داند؛ دسته اول علمی که درباره کمال‌های عقلی و وظایف روحی بحث می‌کنند؛ دوم علمی که درباره اعمال و وظایف

قلبی مطالبی را ارائه می‌دهند و سوم علمی که درباره اعمال ظاهری و وظایف ظاهری نفس بحث می‌کنند؛ حکما، فلاسفه و عرفا بعد از انبیا و اوصیایشان علوم دسته اول را ارائه می‌دهند، انبیاء، ص. لحا، علمای اخلاق و اصحاب ریاضت متکفل علوم دسته دوم‌اند و به غیر از انبیا و صالحان، علمای ظاهر، فقها و محدثین، دسته سوم از این علوم را بحث می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷).

علوم دسته اول، عالم، روحانیت و عقل مجرد را تربیت و تقویت می‌کند و مباحثی همچون علم به ذات حق و اوصاف او، ملائکه و اصنافشان، عوالم غیبی مجرد، علم به انبیا و اولیا، کتب آسمانی و مقاماتشان، علم به آخرت و برزخ و کیفیت رجوع موجودات به عالم غیب را ارائه می‌دهد. علوم دسته دوم افزون بر معارف مربوط به محاسن اخلاق و اسباب حصول آنها و دانش مربوط به رذایل اخلاقی و عوامل دوری از آنها، به مبادی وجودی آنها نیز می‌پردازد؛ از این رو علوم دسته دوم افزون بر علم اخلاق، فلسفه اخلاق را نیز در بردارند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷). علوم دسته سوم در بردارنده علوم مابعد فقه و مبادی آن، علم آداب معاشرت، تدبیر منزل و سیاست مدن است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷-۳۸۸). به عبارت دیگر امام خمینی با استفاده از روایاتی که علوم مفید را به سه قسم «آیات محکمه»، «فریضه عادلانه» و «سنت قائمه» تقسیم می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۹۸)؛ آیات محکمه را بر علوم دسته اول که بیشتر جنبه هستی‌شناسانه دارد، تطبیق می‌دهد و فریضه عادلانه را بر علم اخلاق و فلسفه اخلاق که علم به تربیت قلوب و منجیات و مهلکات خلقیه و مبادی آن است و سنت قائمه را بر علوم ظاهر، مانند علم فقه تطبیق می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷)؛ زیرا اخلاق در حقیقت اعتدال میان قوا و افراط و تفریط نکردن در آنهاست و فریضه بودن آن نیز در مقابل سنت، اشاره‌ای به تعبدی نبودن و امکان دسترسی عقل به آن است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۹۲).

شایان ذکر است این علوم به یکدیگر وابسته‌اند به طوری که یک حقیقت دارای مظاهر و مراتب سه‌گانه‌اند؛ از این رو کمال و نقص مربوط به یک مرتبه به مراتب دیگر نیز سرایت می‌کند و اگر کسی بدون اعمال ظاهری باشد دارای ایمان و خلق مهذب نخواهد بود؛ پس، بر طالب مسافرت آخرت و صراط مستقیم انسانیت لازم است که در هر یک از مراتب ثلاثه با کمال دقت و مواظبت توجه و مراقبت کرده و آنها را اصلاح کند و ارتیاض دهد، و هیچ یک از کمالات علمی و عملی را صرف نظر ننماید. گمان نکند که او را تهذیب خلق یا تحکیم عقاید یا موافقت ظاهر شریعت کفایت می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۸-۳۸۹).

بعد از تبیین اخلاق و جایگاه علم اخلاق از منظر امام خمینی، نوبت به تبیین فلسفه اخلاق از منظر ایشان می‌رسد که بحث بدیهیات اخلاقی از مباحث فلسفه اخلاقی محسوب می‌شود؛ فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد و امام خمینی مطابق دسته‌بندی ارائه شده ذیل عنوان علم اخلاق، مبادی اخلاق را از علوم دسته دوم قرار داده است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۷)؛ اما برخی مباحث فلسفه اخلاق در علوم دسته اول نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ زیرا بحث از کمالات اکتسابی بشر و چگونگی تحقق آنها به روش عقلی از مباحث فلسفه اخلاق محسوب می‌شود که امام خمینی این مباحث را در دسته اول علوم قرار داده است؛ به عبارت دیگر امام خمینی میان روح و قلب تمایز قائل می‌شود وظایف مربوط به روح را در دسته اول علوم و وظایف مربوط به قلب را در دسته دوم علوم بررسی می‌کند اما مباحث فلسفه

اخلاق افزون بر اینکه مرتبط با قلب بشری اند، با روح بشری نیز ارتباط دارند به خصوص هدف اخلاق که توسط امام خمینی سعادت روحانی قلمداد شده است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۵۲۷) و فلسفه اخلاق مباحثی را درباره هدف اخلاق نیز ارائه می‌دهد؛ افزون بر اینکه بالاخره این سه دسته علوم از منظر امام در عالم واقع از یکدیگر منفک نیستند بلکه مراتب سه‌گانه یک واقعیت‌اند که با هم مرتبط‌اند.

فلسفه اخلاق در بردارنده معناشناسی اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق و منطق اخلاق است؛ یکی از مباحث معرفت‌شناسی اخلاق، توجیه اخلاقی است که بحث درباره بدیهیات اخلاقی را شامل می‌شود؛ زیرا ماده استدلال اخلاقی مربوط به معرفت‌شناسی اخلاق و صورت استدلال مربوط به منطق اخلاق است؛ از این رو بدیهیات اخلاقی که از مواد استدلال به حساب می‌آید در قلمرو مباحث معرفت‌شناسی اخلاق محسوب می‌شود.

امام خمینی توجیه عقلانی برخی گزاره‌های اخلاقی را معتقد است مانند اینکه عقل به طور مستقل قبح و حرمت «تجاوز به مال غیر از روی دشمنی» را درک می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص. ۶۴۳؛ ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۶۵۵؛ ۱۴۲۱، ج. ۲، ص. ۱۸۱) و حل تراحم احکام اخلاقی را به وسیله ملاک‌های عقلانی همچون لزوم عقلی اقل القبیحین (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۱۱۲) یا تقدیم اهم بر مهم (امام خمینی، ۱۴۲۱، الف، ج. ۲، ص. ۱۱۷) ممکن می‌داند. افزون بر اینکه امام خمینی به وجود برخی گزاره‌های بدیهی در اخلاق نیز اذعان دارد که ذیل بدیهیات اخلاقی به آنها خواهیم پرداخت.

و ممّا ذکرنا يظهر النظر فيما يقال: من وقوع الكسر والانكسار في الجهات المقتضية، و بعد قاهرية جهة يتمخض الفعل في الجهة القاهرة، فإذا كانت مقبحة يتمخض في القبح فقط، فالفعل الخاص الصادر من المكلف، لا يكون إلا حسناً أو قبيحاً على سبيل منع الجمع. وذلك لما عرفت: من أنّ الفعل الخارجي مجمع لعناوين، و له جهات، فإذا فرض في إحدى عناوينه جهة مقبحة، و في الأخرى جهة محسنة، و فرض غلبة المقبحة على المحسنة، لا توجب خروج الجهة المحسنة عن كونها جهة محسنة؛ لأنّ معنى قاهرية إحدى الجهتين، ليس سراية القبح منها إلى الجهة التي هي حسنة، بل لا يكون إلاّ كتقديم الأهم على المهم، و الفارق الذي بينهما ليس فارقاً من الجهة المنظورة عقلاً؛ لأنّ شأن العقل تحليل الجهات و تكثير الحيثيات و عدم الإهمال فيها (امام خمینی، ۱۴۲۱، الف، ج. ۲، ص. ۱۱۷).

پیشینه

درباره دیدگاه‌های امام خمینی کتب و مقاله‌های بسیاری و در حوزه‌های گوناگون نگاشته شده است اما در میان کتب و مقاله‌های نگاشته شده، کتب و مقاله‌های فلسفه اخلاقی کم‌اند؛ مانند اینکه موسسه چاپ و نشر عروج، کتب ۳۰ جلدی را به مفاهیم اخلاقی از منظر امام خمینی به صورت جزئی اختصاص داده است اما این مجلدات صبغه علم اخلاقی دارند که معنویت و صفای زندگی ایشان را توصیف می‌کنند و به لحاظ عقلی و از منظر فلسفه اخلاق به این مفاهیم نگریسته‌اند. گاهی معناشناسی برخی واژگان از منظر فلسفه سیاسی امام خمینی بررسی شده است مانند اینکه درباره گستره مفهوم عدالت در اندیشه امام خمینی در نشریه پژوهشنامه انقلاب اسلامی بحث شده است اما مفهوم عدالت از منظر ایشان در فلسفه اخلاق

معناشناسی نشده است. گاهی مقاله‌های فلسفه اخلاقی نیز از دیدگاه امام مشاهده می‌شود مانند مقاله دیدگاه اخلاقی امام خمینی نوشته علی عسگری یزدی و رضا سلیمانی که در نشریه پژوهشنامه اخلاق منتشر شده و به دیدگاه فلسفه اخلاقی امام خمینی پرداخته است؛ اما هیچ نوشته‌ای مباحث معرفت‌شناسی اخلاق مانند بدیهیات اخلاقی از منظر ایشان را به روش عقلی بررسی نکرده است؛ از این رو تحقیق حاضر بر آن است تا به روش عقلی دیدگاه امام خمینی را در این موضوع بررسی کند.

بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی

امام خمینی برخی گزاره‌های اخلاقی مانند «عدل خوب است»، «ظلم بد است» و «دانایی بر نادانی بهتر است» را ضروری و بدیهی می‌داند؛ بیان ایشان درباره بداهت برخی گزاره‌های فوق چنین است:

احکام عقل بر دو گونه است یکی احکام روشن عقل است که در آن نیازمند به دلیل نیست مانند خوبی و بدی ظلم و بهتر بودن دانایی بر نادانی؛ اینگونه احکام را ضروری یعنی حکم واضح و روشن گویند دیگر احکام غیرروشن است مانند علمی که پس از کوشش و تحصیل به دست می‌آورد چون جبر و مقابله و فلسفه و مانند آن و اینها را احکام نظری یعنی غیر واضح که محتاج به دلیل و کوشش است گویند (امام خمینی، ۱۳۲۳، ص. ۳۰۸-۳۰۹).

گزاره بدیهی از منظر امام خمینی به گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که حکمشان واضح است و به دلیل نیاز ندارند در مقابل گزاره‌های نظری به دلیل محتاج‌اند؛ همچنین منظور ایشان از ذاتی، ذاتی باب برهان است که محمول از لوازم بین موضوع به حساب آید و اگر مفهوم محمولی از مفهوم موضوع قابل فهم و استنتاج باشد گزاره تحلیلی نامیده می‌شود؛ مقصود ایشان از فطری، این است که خلقت انسان به گونه‌ای آفریده شده است که با معنای برخی گزاره‌ها سازگار است و با برخی دیگر ناسازگاری دارد؛ به گزاره‌هایی که با خلقت انسان سازگاری دارند می‌توان گزاره‌های سازگار با فطرت یا گزاره‌های فطری اطلاق کرد؛ از این رو اولاً امام خمینی در متن بالا امکان تبیین برای بدیهیات اخلاقی را رد نمی‌کند، اگرچه آنها را بی‌نیاز از استدلال می‌داند و مشخصه بدیهیات را واضح و روشن بودن آنان قلمداد کرده است؛ ثانیاً در تبیین بدیهی بودن «عدل خوب است» و «ظلم بد است» باید توجه داشت که گزاره‌هایی که حاکی از مصداق عدل و ظلم‌اند غیر از دو گزاره یادشده هستند و آنها مانند دو گزاره یادشده بدیهی نیستند، اگرچه ممکن است از جهتی دیگر بدیهی باشند و نیاز به استدلال نداشته باشند اما از جهت اینکه مصداق عدل و ظلم هستند اقتضایی به حساب می‌آیند یعنی امام خمینی معتقد است موضوع اینگونه گزاره‌ها به صورت اقتضایی دلالت بر حسن و قبح می‌کنند؛ به عبارت دقیق‌تر امام خمینی، موضوع‌های اخلاقی را به سه دسته دسته‌بندی می‌کند؛ دسته اول مفاهیمی که نسبت به معنای حسن و قبح لاقتضایند یعنی معنای حسن و قبح، ذاتی آنها نیست و معنای حسن و قبحشان با توجه به پیامدهایشان فهمیده می‌شود؛ مانند «یادگیری علم» که ارزش علم و یادگیری آن با توجه به پیامدش مشخص می‌شود؛ یعنی اگر این علوم برای آنچه که به حیات و سعادت ابدی و زندگانی جاویدان انسان نافع است، به کار گرفته شوند، حسن محسوب می‌شوند و اگر انسان را از سعادت ابدی دور سازند قبیح به شمار می‌روند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۹۶).

دسته دوم از موضوع‌های اخلاقی اقتضائی‌اند یعنی اگرچه معنای حسن و قبح از تمام ذاتشان استنتاج نمی‌شود اما اقتضا و سبب تحقق حسن و قبح را دارند و اگرچه ذات، علت تامه حسن و قبح محسوب نمی‌شوند اما اگر مانعی ایجاد نشود، حسن و قبح آنها محقق می‌شود؛ امام خمینی برای فهم بهتر اقتضائی بودن به سوزاندن حاصل از آتش مثال می‌زند که آتش اقتضای سوزاندن را دارد که اگر مانعی برای سوزاندن باشد این اقتضا حاصل نمی‌شود؛ از این رو امکان دارد تأثیر فعلی سوزاندن به دلیل اسباب بیرونی حاصل نشود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۱۱۳).

به عبارت دیگر برخی موضوعات اگر از مصادیق عدل و ظلم قرار گیرند حسن یا قبیح محسوب می‌شوند؛ امام خمینی درک معنای حسن و قبح در موضوع‌های ذیل را عقلی می‌داند که اقتضایی محسوب می‌شوند به خصوص در برخی موارد که آنها را از مصادیق ظلم دانسته و با این تعیین مصداق بر اقتضایی بودن آنها اشاره کرده است؛ مانند اینکه «اذیت کردن حیوان به خاطر حیوان بودنش بد است» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵)، «دفع حیوان مودی که باعث اذیت و آزار انسان می‌شود، خوب است» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵)، «نجات انسانی که در حال غرق شدن خوب است» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۶)، «عقاب کردن مملوک بدون دلیل از مولای حکیم بد است» (امام خمینی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۲۷۸؛ ۱۴۲۳، ج. ۳، ص. ۸۶ و ۴۲۸)، «تصرف در مال دیگران از روی دشمنی بد است» (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ج. ۲، ص. ۱۱۶؛ ۱۳۸۰، ص. ۶۳۵) و «کشتن نفس محترم از روی دشمنی بد است» (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ج. ۲، ص. ۱۱۶) که امام خمینی سه مورد اخیر را از مصادیق قبح ظلم قلمداد می‌کند؛ از این رو اقتضایی محسوب می‌شوند.

دسته سوم موضوع‌هایی که حسن و قبح در ذاتشان موجود است مانند عدل و ظلم، ص. دق و کذب که گزاره‌های حاوی حسن و قبح آنها را می‌توان از بدیهیات اخلاقی به شمار آورد و امام خمینی، مثال کذب را به تفصیل توضیح می‌دهد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۰-۶۳ و ۱۱۲-۱۱۴) که در این تحقیق چگونگی انتزاع معنای قبح از موضوع کذب تبیین می‌شود تا چگونگی بدیهی محسوب شدن آن واضح شود؛ خلاصه بیان ایشان درباره قبح کذب این است که کذب یعنی بیان یا اظهار خلاف واقع و فطرت بشری تناسبی با خلاف واقع ندارد بلکه سنخیت با واقعیت و بیان واقعیت دارد؛ از این رو با واژه بد این عدم تناسب را بیان می‌کند و «بد» یا «عدم تناسب با فطرت بشری» از لوازم ذاتی موضوع - یعنی کذب یا همان بیان خلاف واقع - به حساب می‌آید.

به عبارت دیگر امام خمینی، حرمت اجمالی دروغگویی را ضروری و بدیهی می‌داند و عبارت ایشان چنین است: «حرمة الكذب في الجملة ضرورية... فحرمة في الجملة ضرورية لا تحتاج إلى إقامة الدليل علیها» (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۰). شاید به دلیل فطری بودن قبح دروغگویی است که ایشان در عین بدیهی دانستن حرمت اجمالی دروغگویی، بیانی عقلی نیز از فطری بودن قبح دروغگویی ارائه داده است و حرمت شرعی دروغگویی را حاصل از قبح عقلی دروغگویی می‌داند که می‌توان مقصود امام خمینی را اینگونه بیان کرد که فطرت انسان با واقعیت‌ها تناسب و سنخیت دارد و به همین جهت است که امام خمینی بیان می‌کند انسان به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است (امام خمینی،

۱۳۸۲، ص. ۲۱؛ از آنجایی که دروغگویی بیانی از مخالفت با واقعیت است با فطرت انسان تناسب ندارد از این رو بدبودن دروغگویی فطری است؛ از این رو امام خمینی مناط عقلی قبیح دروغگویی را مخالفت با واقعیت دانسته است؛ بیان ایشان در مناط عقلی چنین است: «... بل يدرك أن الذم والقبح لإراءة خلاف الواقع وإلقاء ما يكون مخالفا له» (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۳).

منظور امام از اجمالی بودن قبح ظلم این است که اگر فقط توجه به مخالفت با واقع بودن دروغ شود خلاف عدالت است و این خلاف عدالت با فطرت سازگاری ندارد و قبیح است؛ در نتیجه قبیح بودن آن ضروری و بدیهی است اما اگر به خصوصیات دیگری در حکم توجه شود حکمش باید بررسی شود مانند اینکه با وجود نوع مخاطب، دروغگویی نیاز به بررسی دارد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۱) مانند اینکه دروغگویی به دشمن جایز دانسته می شود باید بررسی شود که آیا دروغگویی که مخالف واقع است با دشمن اسلام که مخالف اسلام واقع نماست سازگاری دارد؟ اگر این سازگاری وجود دارد پس دروغگویی به دشمن جایز و چه بسا واجب باشد. امام خمینی مواردی همچون توریه، شوخی های غیر واقعی، ایراد گزاره هایی که بیان غیر واقعی فایده دار محسوب می شوند؛ همچون بیان غیر واقعی برای آشتی دادن یا بیان غیر واقعی به دشمن یا وعده خلاف واقع دادن به همسر یا ... را از مصادیق دروغ قلمداد نکرده است بلکه برخی گزاره های یادشده را خبر نمی داند بلکه آن گزاره ها را گزاره انشایی قلمداد کرده است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۱-۷۸).

به عبارت دیگر برای اینکه ذاتی بودن معنای قبیح در دروغگویی بهتر فهمیده شود «عدم تناسب با فطرت بشری» در قبیح با «عدم تناسب با واقع» در دروغگویی مقایسه و انتزاع «عدم تناسب» برداشت می شود؛ از این رو بیان می شود عدم تناسب موجود در قبیح از لوازم ذات دروغگویی است و ذاتی بودن قبیح در دروغگویی به معنای ذاتی باب برهان خواهد بود؛ البته اگر از دروغگویی اجمالی به جهات دیگر پیش برویم که گاهی نوع مخاطب در حسن و قبح آن تأثیر دارد موضوع و به تناسب آن حکم تغییر خواهد کرد؛ از این رو امام خمینی معتقد است موضوع دروغگویی حضرت ابراهیم و یوسف یا دروغگویی برای آشتی دادن دو مسلمان که قهرند یا دروغگویی به دشمن یا ... از مصادیق دروغ گویی مورد بحث نیست و موضوع مقید شده و تغییر کرده است بدین صورت که ایشان، بسیاری از موارد یادشده را از مصادیق توریه قلمداد می کند یا از مصداق انشاء می داند، نه خبر غیر واقعی یا ... (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۱-۷۸).

نکته دیگری که در بحث قبیح ذاتی دروغگویی از منظر امام خمینی بیان می شود، این است که بسیاری از تراحم های اخلاقی که یک طرفش قبیح دروغگویی است، با استدلال به نتیجه می رسند؛ مانند اینکه اگر تراحمی میان قبیح دروغگویی و قبیح قتل نبی رخ دهد کدام موضوع انجامش جایز شمرده می شود؟ عالم اخلاق ناچار می شود که به جواز یا وجوب دروغگویی حکم کند؛ اینجا حکم بد بودن قتل نبی، قبیح دروغگویی را از بین نمی برد (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ج. ۲، ص. ۱۱۸) بلکه حکم عقلی تقدیم اقبیح بر قبیح است که در این تراحم مصداق پیدا کرده و باعث شده است جواز یا وجوب دروغگویی صادر شود؛ امام به تفصیل به این مطلب پرداخته است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۱۱۳-۱۱۴)؛ اولاً بیان امام از مطلق گرایی اخلاقی حکایت دارد که در تراحم های اخلاقی نیز حسن و قبح حداقل برخی از موضوع های اخلاقی از آن موضوع جدا

نمی‌شود؛ ثانیاً در این مورد که قبح دروغگویی بدیهی است و حکم «قتل نبی بد است» نظری به حساب می‌آید بدیهی بودن سبب تقدمش نمی‌شود بلکه معیار تقدم احکام در تراحم اخلاقی به وسیله استدلال و میزان ارزش جایگزینی یک طرف صورت می‌گیرد که موجب شده قبح انجام نشود.

امام خمینی به جز موارد یادشده، حسن و قبح برخی موضوعات دیگر را نیز ذاتی دانسته‌اند که عقل آن را می‌فهمد مانند قبح خیانت در امانت (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۴۷۶)، مدح کسی که لیاقت مدح ندارد، ذم کسی که مستحق ذم نیست، گدایی غیر فقیر (طلب نیاز کردن بی‌نیاز) (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۷۰)؛ همچنین ایشان معتقد است که حُسن ذاتی نجات مؤمن از هلاکت را عقل می‌فهمد (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵)؛ اما فهم عقلانی حسن و قبح با بدیهی عقلی بودن آنها متمایز است، امام خمینی فهم عقلانی حسن و قبح موضوع‌های دسته دوم را نیز می‌پذیرد اما فهم عقلانی دسته سوم که از نوع ذاتی باب برهان دانسته می‌شود، بدیهی بودن آنها نیز اثبات می‌شود که امام خمینی این بدهت را درباره قبح کذب بیان کرده است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۰).

بررسی بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی

دیدگاه معرفت‌شناسی اخلاق از منظر امام خمینی مملو از نکات مثبت فلسفه اخلاقی است مانند اینکه اولاً با دیدگاه عدلیه سازگاری دارد و ناسازگاری در این نظریه نیست؛ ثانیاً به ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح اخلاقی توجه داشته است و می‌توان ذاتی در حسن و قبح ذاتی را به معنای ذاتی باب برهان در برخی موضوع‌های اخلاقی تبیین کرد؛ ثالثاً این دیدگاه به شناخت عقلانی برخی گزاره‌های حاوی حسن و قبح اخلاقی توجه دارد و سعی در توجیه اخلاقی چنین گزاره‌هایی دارد که به بدیهیات اخلاقی ختم می‌شوند؛ رابعاً امام خمینی به جنبه الهیاتی و فطری بودن اخلاق در معرفت‌شناسی اخلاق توجه دارد که در بدیهیات اخلاقی، جلوه‌ای از فطرت اخلاقی آن بیان شد و این فطرت جلوه‌ای از ولایت تکوینی حضرت حق دارد که انسان به سمت قرب او در حرکت است؛ خامساً ایشان از تمایز میان موضوع‌های اخلاقی غفلت نکرده است و موضوع‌های اخلاقی را حداقل در سه دسته دسته‌بندی کرده و توضیح داده است.

با وجود نکات مثبت این دیدگاه، به نظر می‌رسد برخی نکات مبهم در این دیدگاه وجود دارد که اندیشمندان فلسفه اخلاقی می‌توانند در تکمیل این نظریه و رفع ابهام آن نکات، تلاش نمایند که در اینجا به دو نمونه از این ابهامات پرداخته می‌شود.

ابهام در ارتباط بدیهیات با واقعیت بیرونی

دیدگاه امام خمینی در بدیهیات اخلاقی دارای ابهامی است که توجه به آن برای محققان مفید است؛ آیت‌الله مصباح یزدی نیز با اذعان به وجود بدیهیات در اخلاق، به این ابهام توجه داده‌اند که در اینجا بدان می‌پردازیم؛ به عبارت تفصیلی‌تر، بدیهیات اخلاقی از منظر امام خمینی به گونه‌ای است که نمی‌تواند با واقعیت بیرون از انسان رابطه برقرار کند یا ارتباطش با واقعیت بیرون تبیین نشده است. دیدگاه امام خمینی سعی دارد ارتباط مفاهیم اجزاء گزاره‌های اخلاقی را بیان نماید و این سبب می‌شود برخی گزاره‌های اخلاقی، تحلیلی محسوب شوند؛ اما پرسش اینجاست که ارتباط این گزاره‌ها با خارج چیست؟ مصادیق این

گزاره‌های بدیهی را از کجا می‌توان شناخت؟ به عبارت دیگر رابطه کبری با صغرای قیاس چگونه برقرار می‌شود؟

همانطور که در پاراگراف فوق بیان شد، برخی اندیشمندان دیگر همچون آیت‌الله مصباح نیز به تحلیلی بودن برخی گزاره‌های اخلاقی پرداخته‌اند به طوری که ایشان گزاره‌هایی مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۳، ص. ۱۲۷) و «در اموال دیگران نباید تصرف کرد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۳، ص. ۲۸۲-۲۸۵) را تحلیلی و اولی می‌داند و برخی گزاره‌های اخلاقی را نیز فطری و بدیهی می‌داند مانند «راستگویی خوب است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۳، ص. ۲۳۹) از طرف دیگر به نظری بودن گزاره‌های اخلاقی نیز معتقد است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۲۴۹). در جمع کلام ایشان می‌توان چنین بیان کرد که ایشان گزاره‌های تحلیلی اخلاقی را بنیان گزاره‌های نظری اخلاقی قلمداد نمی‌کند زیرا معتقد است نمی‌توان میان گزاره‌های نظری و بدیهی (تحلیلی) در اخلاق مفهوم مشترک یا حد وسط یافت تا به وسیله این گزاره‌های بدیهی، مصادیق این گزاره‌ها را شناسایی کرد و گزاره‌های نظری را مدلل نمود؛ بنابراین، گزاره‌هایی همچون «راستگویی اگر قرب الهی داشته باشد، ضرورت دارد» نظری به حساب می‌آیند. به عبارت دیگر این نظریه، وجود برخی گزاره‌های بدیهی را در میان گزاره‌های اخلاقی می‌پذیرد، ولی هیچ یک از گزاره‌های اخلاقی را وجدانی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۳، ص. ۱۲۷) و فطری (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص. ۴۹) - که از بدو تولد انسان به آن قضایا عالم باشد - نمی‌داند. همچنین بداهت گزاره‌های اخلاقی برای توجیه دیگر گزاره‌های اخلاقی دیگر در این دیدگاه کافی نمی‌باشد بلکه این نظریه معتقد است بداهت برخی گزاره‌های اخلاقی مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد» مشکل معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی را حل نمی‌کند پس گزاره‌های اخلاقی به وسیله گزاره‌های بدیهی غیراخلاقی قابل توجیه‌اند؛ زیرا بدیهیات منحصر در دو قسم‌اند؛ اولیات و وجدانیات. اولیات، گزاره‌های تحلیلی هستند که وجود خارجی موضوع را تبیین نمی‌کنند به طوری که نمی‌توانند مصادیق موضوع را شناسایی کنند و گزاره‌های اخلاقی جزو وجدانیات نیز نیستند؛ بنابراین، برای توجیه گزاره‌های اخلاقی به استدلال برهانی و مقدمات بدیهی غیراخلاقی احتیاج است؛ شاید دیدگاه امام نیز چنین توجیهی داشته باشد که بیان نشده است.

می‌توان تحلیلی بودن گزاره‌های بدیهی اخلاقی را با فطری و وجودی دانستن آن‌ها منافی ندانست؛ زیرا فطرت، در اندیشه امام خمینی، یک گرایش وجودی و یک نوع شناخت حضوری و درونی است که مانع از تقلیل این قضایا به صرف مفاهیم تحلیل زبانی می‌شود؛ اما باید پذیرفت که بداهت این گزاره‌های کلی همچون «عدالت داشتن خوب است» مفید نیست زیرا این گزاره‌ها قادر نیستند مصادیق خارجی را شناسایی کنند و امکان استخراج احکام نظری از این نوع گزاره‌های بدیهی، انتظاری نابعاست؛ بنابراین، برای توجیه کامل گزاره‌های اخلاقی نظری و تعیین مصادیق، استمداد از گزاره‌های عقل نظری و استدلال برهانی ضروری است؛ افزون بر اینکه امکان استدلال برای «عدالت داشتن خوب است» نفی نمی‌شود؛ توضیح مطلب اینکه قضایا یا بدیهی‌اند یا نظری. بدیهیات، قضایایی هستند که تصدیق آنها به استدلال نیاز ندارد اما امکان آوردن دلیل برای آنها نفی نمی‌شود و نظریات، قضایایی هستند که تصدیق آنها به استدلال نیاز دارد.

بدیهیات در علم منطق دو دسته‌اند؛ بدیهیات اولیه و ثانویه. بدیهیات اولیه، قضایایی هستند که تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آنها کافی باشد؛ مانند «اجتماع نقیضین محال است». بدیهیات ثانویه، قضایایی هستند که تصور موضوع و محمول برای تصدیق آنها کافی نیست. در منطق کلاسیک بدیهیات ثانویه را به شش دسته تقسیم کرده‌اند: حسیات، وجدانیات، حدسیات، فطریات، تجربیات و متواترات. ولی به نظر آیت‌الله مصباح (مصباح یزدی، ۱۳۶۱، ص. ۶۲) حقیقت این است که تنها بدیهیات اولیه و وجدانیات - انعکاس ذهنی علوم حضوری - به معنای واقعی بدیهی محسوب می‌شوند و سایر قضایا به نحوی به قیاس محتاج‌اند و نظری محسوب می‌شوند.

برخی گزاره‌های اخلاقی مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد» تحلیلی‌اند که با تصور دقیق موضوع و محمول، می‌توان گزاره را تصدیق کرد. عدالت به معنای دادن حق، به صاحب حق است و حق، چیزی است که باید به ذی‌حق داده شود. از ترکیب این دو گزاره، نتیجه می‌گیریم که گزاره «عدالت واجب است» بدین معنا است که «آن چه را که باید داد، باید داد.» گزاره مذکور، یک قضیه بدیهی و تحلیلی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۱-۱۰۳؛ ۱۳۸۴، ص. ۳۲۷-۳۲۸؛ ۱۳۸۸، الف، ج. ۳، ص. ۱۲۷)؛ اما این گزاره، در هیچ نظام ارزشی، مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا اختلاف اندیشمندان در مصداق موضوعات اخلاقی مانند عدالت است که این گزاره تحلیلی این مشکل را دفع نمی‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج. ۳، ص. ۱۲۸-۱۲۹)؛ به عبارت دیگر گزاره تحلیلی در حکم گزاره حقیقه و شرطیه است و گزاره حقیقه وجود واقعیت خارجی را اثبات نمی‌کند. به عبارت دیگر همه می‌گویند: رعایت عدالت واجب است و نباید به کسی ظلم کرد، و هیچ اختلاف یا ابهامی در اصل این قضیه وجود ندارد. آن چه مورد اختلاف است و ابهام دارد، تعیین مصداق عدل و ظلم است؛ مانند این که ارث زن نصف ارث مرد است، آیا عدل است یا ظلم؟ گزاره‌های اخلاقی انعکاس ذهنی علم حضوری نیز نیستند تا از وجدانیات به حساب آیند؛ بنابراین، گزاره‌های اخلاقی برای توجیه و اثبات واقعیت خارجی داشتن به استدلال احتیاج دارند. برای نمونه استدلال برای اثبات لزوم یک کار اخلاقی به صورت ذیل قابل حصول است:

فلان فعل اخلاقی، علت وصول به کمال اختیاری حقیقی است. (صغری: مقدمه اول)

برای تحقق معلول، وجود علت لازم است (اصل علیت). (کبری: مقدمه دوم)

پس [برای وصول به کمال اختیاری حقیقی،] وجود فلان فعل اخلاقی، لازم است. (نتیجه)

مقدمه اول نیازمند اثبات است و بر اساس گزاره‌های غیر اخلاقی بدیهی اثبات می‌شود. زیرا این گزاره علیت یک کار را برای وصول به کمال اختیاری حقیقی بیان می‌کند و تشخیص اینکه کاری مصداق «علت لازم برای وصول به کمال اختیاری حقیقی» است، نیازمند اثبات است، چنانکه تشخیص مصداق کمال اختیاری حقیقی نیز نیازمند اثبات است. همچنین گزاره کبری نیز بدیهی اولی غیر اخلاقی است. بنابراین، برای توجیه لزوم یک فعل اخلاقی، حداقل به دو استدلال نیاز است:

۱. اثبات و تشخیص مصداق کمال اختیاری حقیقی که به نظر اندیشمندان مسلمان مانند امام

خمینی، کمال نهایی انسان، قرب الهی است.

۲. اثبات مقدمه اول که از طریق گزاره‌های بدیهی غیراخلاقی یعنی به وسیله عقل نظری یا تجربه یا

وحی اثبات می‌شود.

مطابق اعتبار تفکیک عقل نظری و عملی، استدلال‌های فوق از مدرکات عقل نظری به حساب می‌آید و به همین دلیل تمام گزاره‌های اخلاقی به عقل نظری ارجاع پیدا می‌کنند. هر کسی با عقل نظری واقعیت وجود خود را درک می‌کند و حب ذات و کمال‌خواهی خود را نیز می‌یابد. پس هدف اخلاقی وجود خارجی دارد که با ضمیمه اصل علیت می‌توان به ضرورت فعلی واقعی دست یافت که سبب رسیدن به این هدف واقعی می‌شود. به عبارت دیگر دلیل بدیهی نبودن احکام اخلاقی این است که احکام اخلاقی بدون توجه به کبرای کلی ثابت ذیل ثابت نمی‌شوند و آن کبرا این است که انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می‌شود برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد.

به بیانی دیگر می‌توان بیان ذیل را برای دیدگاه امام صحیح دانست که اینکه ما گزاره بدیهی مربوط به عمل داریم یا نه، بستگی دارد به معنایی که از این گزاره‌ها قصد می‌کنیم؛ لذا ما می‌توانیم گزاره‌های مربوط به عمل را به صورت بدیهی تحلیلی داشته باشیم و لازم هم نیست که این گزاره‌ها کلی‌ترین گزاره‌ها باشند. گزاره‌هایی بدیهی که برای استنتاج مصداق مفیدند، گزاره‌هایی هستند که محمول، لازم بین موضوع باشد و مصداق موضوع دانسته می‌شود و از این طریق، حکم را برای مصداق استنتاج می‌کنیم. در واقع، آن لازم حد وسط استدلال قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ج. ۱، ص. ۲۳۲-۲۳۳). اما چنین گزاره‌های بدیهی در حوزه اخلاق نداریم، زیرا ثبوت خود مفاهیم ارزشی برای موضوعات اخلاقی که ارزش در آنها اخذ نشده با واسطه ارزش مندی هدف اخلاق است و با همین واسطه اثبات می‌شود، و بنابراین هیچ گزاره اخلاقی به معنای واقعی کلمه، یعنی گزاره‌ای که موضوعش وصف یا فعلی اختیاری باشد (و طبعاً ارزش هم در آن شرط نشده باشد) و محمولش مفهومی ارزشی باشد بدیهی نیست.

به عبارت دیگر برخی اندیشمندان مانند آیت‌الله جوادی آملی «عدل خوب است» و «ظلم بد است» را از مصداق بدیهیات می‌دانند که بی‌نیاز به دلیل اند اما تبیین دلیل برای آنها را محال نمی‌دانند بلکه دو گزاره فوق را بر اصل تناقض مبتنی می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۰؛ ۱۳۸۹ الف، ج. ۱۰، ص. ۴۶۶)؛ آیت‌الله جوادی، اولیات را از بدیهیات متمایز می‌دانند به اینکه اولیات امکان تبیین دلیل برای آنها محال است مانند استحاله اجتماع نقیضان (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ص. ۵۶-۵۷)؛ اما امام خمینی چنین تمایزی را برای دو گزاره فوق ندارند و به ذاتی بودن حسن و قبح در موضوع آنها و در نتیجه ضروری بودن آنها اکتفا می‌کنند.

ابهام در ذاتی بودن بدی دروغگویی جزئی

قبح دروغگویی به صورت اجمالی از منظر امام خمینی ذاتی دروغگویی است اما حکم دروغگویی جزئی و تفصیلی همچون دروغگویی به دشمن متفاوت است؛ امام خمینی برای حل تمایز در این دو حکم، سه راه حل ارائه می‌کند؛ راه حل اول آنکه موضوع در موارد دروغگویی جزئی، توریه قلمداد شود و از مصداق دروغگویی به حساب نیاید؛ راه حل دوم آنکه این گزاره‌ها انشایی به حساب آیند به طوری که صدق و کذب‌ناپذیر قلمداد گردند؛ راه حل سوم آنکه این موارد تراحم دو حکم است که ایشان در تراحم‌های اخلاقی

قاعده تقدم حکم اهم بر مهم را ارائه می‌دهد و مسئله را حل می‌کند؛ اما ابهام در راه حل اول و دوم است که این پرسش وجود دارد که چرا دروغگویی جزئی ذیل موضوع دروغگویی اجمالی قرار نمی‌گیرد و امام خمینی موضوع آن را از دروغگویی اجمالی متمایز می‌داند.

به عبارت دیگر قبح دروغگویی، ذاتی است که ظاهراً نباید میان دروغگویی اجمالی و جزئی فرقی باشد؛ اما از منظر امام خمینی، زمانی که دروغگویی با توجه به مخاطب دشمن سنجیده می‌شود که نباید آن دشمن اسرار را بداند موضوع جدیدی ایجاد می‌شود که از مصادیق دروغگویی به معنای خبر غیر واقع به حساب نمی‌آید بلکه انشاء مفید محسوب می‌شود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۶) و حکمش از دروغگویی اجمالی متمایز است؛ از این رو انشاء است و قبحی ندارد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۱-۷۸). پرسش این است که قبح دروغگویی جزئی به چه دلیل از مصادیق دروغگویی به معنای خبر غیر واقع شمرده نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد کلام امام خمینی در اینجا ابهام دارد؛ زیرا ایشان دروغگویی جزئی را دارای قبح ذاتی نمی‌داند و بنا بر مفید فایده بودن کلام، ارزش داوری می‌کند و از گزاره‌های انشایی قلمداد می‌کند که مانند مصادیق موضوع‌های لاقضایی با توجه به پیامدش ارزش داوری می‌شود؛ اگر پیامد مفیدی داشت خوب است و اگر پیامد سوئی داشت قبیح به حساب می‌آید؛ پس حسن و قبحش بر اساس هدف تشخیص داده می‌شود؛ از این رو امام خمینی، دروغگویی جزئی را از مصادیق دروغگویی نمی‌شمارد بلکه آنها را از مصادیق گزاره‌های انشایی یا ... می‌داند تا قبیح نبودن آن را همچون مصادیقی که مفید فایده‌اند، توجیه کند.

پرسش اساسی این است که آیا امام خمینی برای توجیه روایاتی که خوبی راستگویی و بدی دروغگویی را استثنا زده‌اند، به چنین نظریه‌ای تمسک کرده است؟ به نظر می‌رسد راه حل اساسی در ذاتی نبودن حکم دروغگویی است و حکم کلی دادن برای راستگویی و دروغگویی مشکلی ایجاد نمی‌کند بدین بیان که این دو موضوع نیز در زمره موضوع‌های لاقضای قرار گیرند که بر اساس هدف ارزش داوری شوند؛ به عبارت دیگر اگر تمام راستگویی‌ها و دروغگویی‌ها بر اساس نتایجشان ارزش داوری شوند از تفکیک دروغگویی اجمالی و جزئی مناسبتی به نظر می‌رسد و دلیل اینکه در شهرت یا بیان برخی روایات و ... راستگویی به صورت مطلق خوب و دروغگویی به صورت مطلق بد دانسته شده است، توجه به اکثر مصادیق آنهاست بدین بیان که راستگویی در اکثر موارد مصلحت و پیامد نیکو دارد از این رو خوب قلمداد شده است و دروغگویی در اکثر مصادیقش مفسده و پیامد سوء دارد از این رو بد دانسته شده است؛ اما موارد استثنائی که راستگویی مضر و دروغگویی مفید است، کم هستند؛ از این رو این موارد استثنائی به حساب می‌آیند؛ در هر صورت بر اساس مفید یا مضر بودن برای تقرب الهی ارزش داوری مشخص می‌شوند.

درباره این شبهه که فطرت انسانی که حق گراست و با غیر واقع سازگاری ندارد پس دروغگویی با فطرت انسانی تناسب ندارد از این رو قبحش ذاتی است و این ذاتی چگونه باید نادیده گرفته شود؟ باید چنین پاسخی داده شود که در هر دروغگویی، دو واقع وجود دارد یکی واقع موجود که اولاً فطرت حق‌گرا طالب آن است و ثانیاً دروغگویی با آن مطابقت ندارد بلکه راستگویی با آن مطابقت دارد، دیگری واقع مطلوب است که اولاً فطرت همه انسانها به دلیل کمال‌گرا بودن طالب آن است و ثانیاً اگر دروغگویی یا راستگویی با آن سازگاری

نداشته باشد بد قلمداد می‌شود و اگر تناسب داشته باشد خوب شمرده می‌شود. پس اگر به فطرت انسانی توجه شود به هر دو جنبه آن باید توجه شود و بر اساس ارزش جایگزینی ارزش داوری شود؛ هر کدام ارزش بیشتری دارد همان مقدم شود که در موارد استثنایی که دروغگویی خوب انگاشته می‌شود به این دلیل است که جنبه کمال‌گرایی انسان بر حق‌گرایی غلبه پیدا می‌کند و فطرت انسانی به نسبت کمالی که کسب کرده است آن غیرواقعیت را نادیده می‌انگارد یا به بیانی دیگر این کمال اعظم، آن مطابقت نداشتن با واقع را برای انسان جبران می‌کند؛ زیرا راه‌گریزی برای دستیابی به آن کمال جز این راه دروغگویی نبوده است و این کمال ارزشش را داشته است؛ به عبارت دیگر حق و واقع در اینجا مخالف واقع صحبت کردن است تا آن واقع اعظم از دست نرود؛ مانند دروغگویی برای جلوگیری از قتل نبی که واجب دانسته می‌شود.

نتیجه‌گیری

امام خمینی معتقد است که اخلاق را نمی‌توان جدا از سایر حوزه‌های دانش، به ویژه معنویت، درک کرد، زیرا هم قلب و هم عقل نقش‌های حیاتی در رشد اخلاقی ایفا می‌کنند. طبقه‌بندی ایشان از علوم، ساختاری سلسله‌مراتبی را آشکار می‌کند که در آن، علوم اخلاقی جایگاه منحصر به فردی دارند و حکمت عملی را با درون‌نگری معنوی ترکیب می‌کند. ایشان علم اخلاق را به عنوان راهنمایی برای رفتار انسان در جهت دستیابی به والاترین آرمان‌های معنوی و اخلاقی می‌داند؛ هدف نهایی عمل اخلاقی از منظر ایشان، تغییر قلب است که افراد را به سمت قرب الهی و تحقق هدف وجودی‌شان هدایت می‌کند؛ بیان فوق را از عبارت «علم اخلاق باید انسان را به عمل وادار کند» می‌توان نتیجه گرفت؛ زیرا اندیشه قرب الهی سرچشمه رفتاری خواهد بود که متناسب با قرب الهی از انسان ناشی می‌شود؛ این تغییر قلب از طریق درک اصول اخلاقی که بدیهی و فطری هستند، تسهیل می‌شود. ایشان تأکید می‌کند که حقایق اخلاقی بدیهی به عنوان سنگ بنای عمل می‌کنند که می‌توان مباحث اخلاقی نظری را بر روی آنها بنا کرد؛ وی به برخی گزاره‌های بدیهی در اخلاق همچون «عدالت خوب است»، «ظلم بد است» و «دروغگویی بد است» اعتقاد دارد و حسن و قبح این گزاره‌ها را برآمده از ذات موضوع می‌داند؛ در نتیجه این گزاره‌ها، گزاره‌های تحلیلی محسوب می‌شوند که محمول از تحلیل ذات موضوع استنتاج می‌شود.

با توجه به اینکه امام خمینی محمول را از ذاتی باب ایساغوجی موضوع قلمداد نکرده است؛ پس ذاتی در بیان فوق به معنای ذاتی باب برهان است که نتیجه آن بدیهی بودن برخی گزاره‌های اخلاقی خواهد بود که این گزاره‌ها در زمره گزاره‌های تحلیلی قرار می‌گیرند. در واقع امام خمینی گزاره‌های اخلاقی را در یک دسته‌بندی بر اساس موضوعاتشان به سه دسته ذاتی، اقتضایی و لاقضایی دسته‌بندی می‌کند و تنها گزاره‌هایی که حسن و قبح در معنای ذات موضوعشان وجود دارد، بدیهی قلمداد می‌کند و از تعبیر ضروری برای این گزاره‌ها استفاده کرده است.

با این حال، علیرغم ارائه یک چارچوب قوی، ابهاماتی در دیدگاه امام خمینی وجود دارد که محققان فلسفی می‌توانند بیشتر به بررسی آنها بپردازند. به عنوان مثال، رابطه بین گزاره‌های اخلاقی و واقعیت عینی همچنان یک بحث باز است. با توجه به نیاز به تعامل ظریف بین نظریه اخلاقی و اخلاق عملی، نحوه

پیمایش امام خمینی در قلمرو ارزش‌های اخلاقی ذاتی و بیرونی، تفسیرهای متنوعی را می‌طلبید. به طور خلاصه، فلسفه اخلاق امام خمینی رویکردی عمیق و چندوجهی به اخلاق ارائه می‌دهد که درک نظری را با کاربرد عملی پیوند می‌دهد. تأکید ایشان بر پرورش فضایل از طریق خودآگاهی، ایمان و عمل همچنان در مباحث معاصر اخلاق مطرح است. با درک تأثیر متقابل اخلاق، معنویت و رفتار انسان، بینش‌های ایشان رویکردی کل‌نگر به زندگی اخلاقی را تشویق می‌کند و بر ضرورت همسو کردن اعمال فرد با حقایق اخلاقی عمیق‌تر ریشه در طبیعت انسان و اراده الهی دارد. تحقیقات آینده می‌تواند به روشن شدن دیدگاه‌های امام خمینی در مورد چگونه استدلال کردن در اخلاق منجر شود تا یقین حاصل از توجیه اخلاقی در گزاره‌های اخلاقی حاصل شود.

منابع

- امام خمینی (۱۳۲۳). کشف الاسرار. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- امام خمینی (۱۳۷۸). آداب الصلاة. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۳۷۹). تحریر الوسيلة. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۳۸۲). شرح حدیث «جنود عقل و جهل». تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمة. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۴۲۱الف). کتاب الطهارة. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- امام خمینی (۱۴۲۱ب). کتاب البیع. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). دین شناسی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹الف). تسنیم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ب). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء.
- درخشه، جلال و فخاری، مرتضی (۱۳۹۵). گستره مفهوم عدالت در اندیشه امام خمینی. نشریه پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۶(۱۸)، ۱-۱۸.
- عسگری یزدی، علی و سلیمانی، رضا (۱۳۹۴). دیدگاه اخلاقی امام خمینی. نشریه پژوهشنامه اخلاق، ۸(۳۰)، ۴۳-۵۸.
- مسکویه، ابوعلی (۲۰۱۱م). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. بیروت: منشورات الجمل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۱). ایدنولوژی تطبیقی. قم: مؤسسه در راه حق.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴الف). شرح برهان شفا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ب). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸الف). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ب). فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نراقی، ملااحمد (۱۴۰۸ق). جامع السعادات. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

Explanation and psychological analysis of Quranic motivational encouragements for verbal relationships

Ali Ahmad Panahi¹  | Mohammad Reza Hatami²  | Ahmad Abbasifard³ 

1. Assistant Professor, Department of Psychology, Hawza and University Research Institute, Qom. Iran.

(Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies and Ethics, Bahonar University. Kerman. Iran.

3. Assistant Professor, Department of Islamic University, Hawza and University Research Institute, Qom. Iran.

Research Article



Abstract

The Holy Qur'an, through its profound understanding of human psychological mechanisms, presents a comprehensive motivational system that simultaneously addresses intrinsic motivations—such as meaning-seeking, psychological tranquility, and perceived competence—and extrinsic motivations, including social and eschatological rewards and punishments.

The purpose of the present study is to explicate and analyze selected motivational incentives embedded in Qur'anic teachings with particular reference to verbal and communicative relationships. The central research question seeks to identify the motivational incentives employed in Qur'anic teachings to encourage individuals to observe constructive, ethical, and transformative verbal interactions. The research adopts a qualitative and inferential content analysis methodology. Data collection is based on a systematic examination of religious texts, library and theoretical sources, as well as relevant empirical studies. Based on the findings of this study, it can be argued that Qur'anic teachings, by employing an intelligent and well-structured motivational system, guide individuals toward appropriate and constructive communicative patterns. This motivational system can be broadly classified into positive (reinforcing) incentives and negative (deterrent) incentives, each encompassing profound cognitive and psychological dimensions. By promising the attainment of desirable behavioral outcomes, these incentives enhance both intrinsic and extrinsic motivation to adhere to commendable verbal conduct. Qur'anic incentives should not be understood merely as a collection of moral injunctions; rather, they are grounded in a practical and sophisticated psychological framework that addresses the deepest layers of human existence and directs individuals toward transformative communication and psychological well-being. Encouraging positive verbal behaviors gradually converts them into stable habits and enduring behavioral patterns, ultimately resulting in personal transformation and, on a broader level, transformation within social relational networks.

Keywords: Moral Theories, Normative Ethics, Ethical Altruism, Psychological Altruism, Altruism.

Received: 2025/09/20; **Received in revised form:** 2025/11/24; **Accepted:** 2026/01/01; **Published online:** 2026/01/27

□ Ali Ahmad Panahi, Mohammad Reza Hatami, Ahmad Abbasifard (2026). A Comparative Study of the Innateness of Ethics from the Perspective of Shahid Motahhari and the Views of Ayatollah Javadi Amoli. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 4 (37), 75 -92. | doi: [10.22034/re.2026.543250.2113](https://doi.org/10.22034/re.2026.543250.2113)

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended Abstract

In Islam, considerable emphasis is placed on eloquence, refined speech, and thoughtful verbal expression. Qur'anic teachings, grounded in a profound understanding of human nature and psychological mechanisms, offer a set of practical guidelines for cultivating a healthy individual and social life. Thoughtful and measured speech emerges from a calm, coherent mode of thinking and a well-balanced personality, whereas unstable and anxious cognition—lacking a firm foundation—fails to produce wise and prudent discourse. Accordingly, the quality of human speech reflects underlying cognitive, emotional, and personality structures.

The highest model of verbal conduct is found in the divine speech of the Qur'an, which, both in content and expression, is characterized by beauty, politeness, clarity, eloquence, strength, and wisdom. Likewise, the sayings of the Infallible Imams (peace be upon them), rooted in divine revelation, embody thoughtful, rational, wise, and appealing forms of expression. The foundation of eloquent and measured speech lies in the speaker's kindness, wisdom, and intellectual maturity; for gentle, respectful, and pleasant speech can only emanate from a personality marked by moderation and insight. Constructive and normative verbal expressions are thus products of deep, rational, and wisdom-based perspectives, playing a vital role in the health and stability of human relationships.

The Qur'anic and Prophetic emphasis on desirable verbal interactions should not be regarded merely as abstract moral injunctions; rather, they constitute psychologically grounded guidelines for fostering a peaceful and successful individual and social life. Contemporary psychological research not only fails to contradict these teachings but also empirically affirms their depth and effectiveness, providing rational motivation for adherence to them. Empirical studies demonstrate that effective verbal communication plays a central role in strengthening relationships, enhancing life satisfaction, resolving conflicts, and reinforcing emotional bonds. Open, respectful, and empathetic communication facilitates mutual understanding, trust-building, and the overall effectiveness of interpersonal and social relationships.

A careful examination of Qur'anic verses and the narrations of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) reveals that Islamic teachings present various motivational incentives aimed at improving verbal communication and introducing its key manifestations. Among the most significant motivational and encouraging dimensions of verbal interaction emphasized in Qur'anic and Hadith sources are the following:

First, encouraging the use of beautiful and refined language in verbal communication. Islam considers the use of noble and appropriate words an essential expectation in interpersonal relations, and the Qur'an calls upon all people to engage in good and graceful speech. Such verbal conduct contributes to the consolidation of relationships, the strengthening of social bonds, and the enhancement of social acceptance.

Second, promoting gentle language and discouraging verbal harshness. The Qur'an repeatedly emphasizes soft speech, avoidance of rudeness, and the adoption of dignified and gracious discourse, presenting gentleness in communication as a means of fostering intimacy, empathy, and positive transformation. Conversely, harshness and verbal aggression are portrayed as leading to social alienation and relational disintegration.

Third, encouraging truthful, coherent, and comprehensible speech. Islamic teachings, particularly the Qur'an, call for *qawl sadid*—speech that is firm, truthful, and free from falsehood and injustice. The Qur'an discourages futile argumentation and instead advocates rational dialogue and constructive debate conducted in the best possible manner.

Fourth, motivating individuals to observe respectful, courteous, and pleasant forms of expression. From the Qur'anic perspective, speech should be dignified, respectful, gentle, and emotionally considerate, as verbal expressions exert profound psychological and emotional effects on others and play a decisive role in cultivating empathy, mutual respect, and the overall well-being of social relationships.

تبیین و تحلیل روان‌شناختی مشوق‌های انگیزشی قرآنی برای روابط کلامی

علی‌احمد پناهی^۱ | محمدرضا حاتمی^۲ | احمد عباسی فرد^۳

علمی - پژوهشی



۱. استادیار گروه روانشناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (Apanahi@rihu.ac.ir)

۲. استادیار گروه معارف اسلامی و اخلاق دانشگاه باهنر، کرمان، ایران. (mrhhatami@uk.ac.ir)

۳. استادیار گروه دانشگاه اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. (aafard20@yahoo.com)

چکیده

قرآن کریم با درک عمیق از سازوکارهای روانی انسان، یک سیستم انگیزشی همه‌جانبه ارائه می‌دهد که هم بر انگیزه‌های درونی (معناجویی، آرامش، شایستگی) و هم انگیزه‌های بیرونی (پاداش و تنبیه اجتماعی و اخروی) تأکید دارد. هدف پژوهش پیش رو، تبیین و تحلیل برخی از مشوق‌های انگیزشی در آموزه‌های قرآنی در رابطه با روابط کلامی است. پرسش اساسی این است که در آموزه‌های قرآنی و در راستای ترغیب افراد به رعایت روابط کلامی پسندیده و تحول آفرین، چه مشوق‌های انگیزشی وجود دارد. روش به کاررفته در این تحقیق، روش تحلیل محتوای کیفی و استنباطی است و روش گردآوری داده‌ها، مبتنی بر بررسی متون دینی، اسناد کتابخانه‌ای و نظری و تحقیقات تجربی می‌باشد. با استناد به پژوهش پیش‌رو، می‌توان ادعا نمود که آموزه‌های قرآنی با بهره‌گیری از یک نظام هوشمند انگیزشی، افراد را به سمت الگوهای ارتباطی شایسته سوق می‌دهند. این نظام انگیزشی را می‌توان به دو دسته کلی مشوق‌های مثبت (تقویت‌کننده) و مشوق‌های منفی (بازدارنده) تقسیم کرد که هرکدام دارای ابعاد معرفتی و روان‌شناختی عمیقی هستند. این مشوق‌ها با وعده دستیابی به رفتاری مطلوب، انگیزه درونی و بیرونی فرد را برای رعایت روابط کلامی پسندیده افزایش می‌دهند. مشوق‌های قرآنی صرفاً مجموعه‌ای از دستورات اخلاقی نیستند، بلکه بر اساس یک روانشناسی عملی و هوشمند بنا شده‌اند که عمیق‌ترین لایه‌های وجود انسان را خطاب قرار داده و او را به سوی ارتباطی تحول‌آفرین و سلامت روانی رهنمون می‌سازند. تشویق رفتارهای کلامی نیک، به تدریج آن را به یک عادت و سبک رفتاری پایدار تبدیل می‌کند که نهایتاً منجر به «تحول» در شخصیت فرد و در مقیاس بزرگ‌تر، تحول در شبکه روابط اجتماعی می‌شود.

کلیدواژه‌ها

روابط کلامی، آموزه‌های قرآنی، مشوق‌های انگیزشی، تقویت رفتار بیرونی، بهبود روابط، افزایش صمیمیت و همدلی.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷)

□ پناهی، علی‌احمد؛ حاتمی، محمدرضا؛ عباسی فرد، احمد؛ (۱۴۰۴). تبیین و تحلیل روان‌شناختی مشوق‌های انگیزشی قرآنی برای روابط کلامی، *فصلنامه اخلاق و حیاتی*، ۴ (۳۷)، ۷۵-۹۲.

doi: 10.22034/re.2026.543250.2113

بیان مساله

در دین اسلام، نسبت به خوش‌کلامی و سنجیده سخن گفتن، بسیار تاکید شده است. آموزه‌های قرآنی، با بینشی عمیق از فطرت انسان، "تکنیک‌های کاربردی برای زندگی سالم ارائه می‌دهند. سخن سنجیده و حسابگرانه، از اندیشه‌های زلال و شخصیت‌های بهنجار سرچشمه می‌گیرد. کسی که لرزان می‌اندیشد، مضطرب فکر می‌کند و چون فکرش بر بنیانی استوار بنا نشده است، نمی‌تواند سنجیده و خردمندانه سخن گوید. بهترین الگو در زمینه شیوه و چگونگی سخن گفتن، کلام خداوند است که هم به شیوه عملی و هم کلامی، زیبا، شیرین، مودب، شیوا، محکم و استوار بیان شده است. کلمات ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز چون ریشه در وحی و کلام الهی دارد، سنجیده، خردمندانه، حکیمانه و دلنشین است. بنیاد خوش‌کلامی و سنجیده‌گویی، بر پایه مهربانی و خردمندی گوینده گذارده می‌شود و اگر کسی نرم و مهربان و حکیم نباشد، سخن گفتن او نیز نرم و حکیمانه و شیرین نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹). سخنان اندیشمندان و حکیمانه و سازنده و بهنجار از کسانی سرچشمه می‌گیرد که دارای بینشی قوی و ژرف و مبتنی بر حکمت و خردمندی دارند (پناهی، ۱۴۰۲، ص. ۷۴-۷۵). توصیه به روابط کلامی پسندیده، نه تنها یک دستور اخلاقی انتزاعی، بلکه دستورالعملی روان‌شناختی برای ساخت یک زندگی فردی و اجتماعی موفق و آرام است. تحلیل روان‌شناسی مدرن، نه تنها این آموزه‌ها را نقض نمی‌کند، بلکه به زیبایی بر صحت و عمق آن مهر تأیید می‌زند و انگیزه‌ای عقلانی برای عمل کردن به آنها فراهم می‌سازد. مطالعات نشان می‌دهد که ارتباط کلامی مؤثر نقش محوری در تقویت روابط و حل تعارضات ایفا می‌کند. تحقیقات نشان می‌دهند که ارتباط باز و همدلانه، درک متقابل و پیوند عاطفی را افزایش می‌دهد (سون و کیم^۱، ۲۰۲۴). افرادی که توانایی ارتباط سازنده و نیکو با دیگران دارند از رضایتمندی بیشتری برخوردار بوده و موفقیت بیشتری دارند (جووا و بهاتی^۲، ۲۰۰۶). توانایی برقراری ارتباط و تعامل سازنده و سالم و ایجاد ارتباط قوی و روشن با دیگران، نقش کلیدی در کارآمدی و پویایی روابط دارد (مانفردینی^۳ و دیگران، ۲۰۱۰). ارتباط کلامی نیکو، نقش سازنده در کنترل و مدیریت تعارضات ایفا می‌کند و زمینه تفاهم و همدلی را در فرایند روابط بهبود بخشد. مطالعات نشان می‌دهند که ارتباط کلامی مثبت، تاب‌آوری را تقویت می‌کند و از تعارضات جلوگیری می‌نماید (تگو مولیو^۴ و همکاران، ۲۰۲۳؛ ریزکیلا^۵ و همکاران، ۲۰۲۵). روابط کلامی سازنده، در افزایش سطح حرمت خود، مثبت‌اندیشی، شادکامی، رضایت از زندگی و رضایت از روابط اجتماعی و خانوادگی و در کاهش چالش‌های میان‌فردی،

1. Son & Kim

2. Juvva, S., & Bhatti, R

3. Manfredini

4. Teguh Mulyo

5. Rizkillah

نقش زیادی دارد (اوزر و همکاران^۱، ۲۰۱۶؛ میلر اسمدم و همکاران^۲، ۲۰۱۵). در یک پژوهش حوزه اضطراب مشاهده شد که ارتباطات کلامی مادرانه به عنوان مکانیسمی در رابطه بین باورهای ترس اجتماعی والدین و کودکان عمل می‌کند و فرایند تعامل بهنجار را تسهیل می‌کند (زیتنگلو^۳ و همکاران، ۲۰۲۵). روابط کلامی پسندیده در آموزه‌های اسلامی ستایش و تشویق شده است^۴ (کلینی، ۱۴۲۹، ج. ۴، ص. ۶۸۳). یکی از اقتضانات مهم در شکل‌گیری جامعه مدنی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی و پیوند قلبی بین آحاد انسانی، روابط کلامی نیکو است. حکماء و اندیشمندان و از جمله ارسطو، خواجه نصیر طوسی، مطهری، علامه طباطبایی، جوادی آملی و...، انسان را موجودی اجتماعی و به اصطلاح مدنی^۵ (بهریزی لک، ۱۳۹۶، ص. ۲۳-۴۴) و اقتضای مدنی بودن انسان، آموختن قواعد ارتباطی و به ویژه روابط کلامی پسندیده است. بسیاری از ویژگی‌های اساسی که در سخنان پیامبرگرامی اسلام ﷺ در رابطه با صفات مومن بیان شده، معطوف به روابط کلامی و تعامل صمیمانه و محترمانه و خردمندانه با دیگران است^۶ (نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۱۱، ص. ۱۱۷۸). در آموزه‌های قرآنی به گونه‌های مختلف (تلویحی، تصریحی، ضمنی و...) تلاش شده تا انگیزش افراد را در رابطه با بهره‌گیری گسترده از روابط کلامی پسندیده و نیکو، تشویق و ترغیب نمایند. برخورداری از شناخت و انگیزه، از مهم‌ترین عناصر تحقق بخشی به رفتار بیرونی است و شناخت می‌تواند تأثیری علی‌بر انگیزش داشته باشد و افزایش انگیزش نیز به رفتار منتهی می‌شود (پناهی و جان بزرگی، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۱-۱۳۲ و رایبیز و جاج^۷، ۲۰۱۵، ص. ۵۲). انگیزش^۸ به معنای تحریک، ترغیب، تحریض و هیجان، چرایی رفتار، عامل نیرو دهنده، هدایت‌کننده و نگهدارنده رفتار (سیف، ۱۳۸۳، ص. ۳۴۹-۳۳۶)، از مهم‌ترین عناصر در پیشرفت یادگیری و تحول رفتار است (اندروی، پاتریسیا و والتینا^۹، ۲۰۱۴، ص. ۴۳۲-۴۳۷). به زبان ساده، انگیزش به دلایل اساسی رفتار اشاره دارد و مجموعه‌ای از باورها، نگرش‌ها، ارزش‌ها، منافع و اقداماتی است که فرد را به انجام دادن یا ندادن رفتار سوق می‌دهد (لای^۹، ۲۰۱۱، ص. ۵). اصطلاح انگیزه اغلب با انگیزش مترادف به کار می‌رود. با این حال می‌توان انگیزه را حالت مشخصی که سبب ایجاد رفتاری معین می‌شود، تعریف کرد. به سخن دیگر، انگیزه اصطلاحی دقیق‌تر از انگیزش است. انگیزش عمل کلی مولد رفتار به شمار می‌رود؛ اما انگیزه حالت

1. Özer, et al

2. Miller Smedem., et al

3. Zeytinoglu

۴. يَا شِيعَةَ آلِ مُحَمَّدٍ، اَعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ مِنَّا... وَمَنْ لَمْ يُحْسِنْ صُحْبَةً.

۵. جَمِيلَ الْمُنَازَعَةِ، كَرِيمَ الْمُرَاجَعَةِ، أَوْسَعَ النَّاسِ صَدْرًا، ...، بُشْرَةً فِي وَجْهِهِ ...، لَا يَكْشِفُ سِرًّا وَلَا يَهْتِكُ سِرًّا، لَطِيفَ الْحَرَكَاتِ حُلْوِ الْمَشَاهِدَةِ، حَسَنَ الْوَقَارِ لَيْتَ الْجَانِبِ، ...، صَدُوقَ اللِّسَانِ، ...، يَزِنُ كَلَامَهُ، حُبَّهُ...

6. Robbins and Judge

7. Motivation

8. Andrei, Patricia Izabela & Valentina

9. Lai

اختصاصی رفتار خاص است (سیف، ۱۳۸۳، ص. ۳۳۷). برخی نیز انگیزه را به عنوان نیرویی که فرد را برای رسیدن به سطح بالایی از موفقیت و عملکرد مطلوب و تلاش بر غلبه بر موانع، تعریف کرده اند (فیدن و اوزتورک^۱، ۲۰۱۵، ص. ۹۰۵-۹۱۴). روان‌شناسان، انگیزش را عنصری می‌دانند که رفتار شخص را تحریک می‌کند و در جهت معین سوق می‌دهد و آن را هماهنگ می‌سازد. به اعتقاد روان‌شناسان، تلاش و رفتارهای آدمی به عوامل متعددی مانند انگیزه^۲، علاقه^۳، نیاز^۴، مشوق^۵، ارزش^۶، نگرش^۷ و غیره وابستگی دارد. این عوامل از هم جدا نبوده و بر همدیگر اثرگذارند و به رفتارهای انسان جهت داده و تحقق می‌بخشند (بارکوکیس^۸ و همکاران، ۲۰۰۸، ص. ۳۹-۵۵). پژوهش‌ها نشان می‌دهد که انگیزه درونی، عملکرد بهتری نسبت به انگیزه بیرونی، در افراد رقم می‌زند (کوپر، پاتال و رابینسون^۹، ۲۰۰۸، ص. ۲۷۰-۳۰۰). در قرآن مجید و در احادیث اهل بیت علیهم السلام، از ظرایف و دقایق بسیاری درباره مناسبات فردی و اجتماعی انسان با خداوند، خود، دیگران و طبیعت سخن رفته است. سوال اساسی در پژوهش پیش رو این است که در قرآن کریم چه مشوق‌های انگیزشی در رابطه با اهمیت و کاربرد روابط کلامی سنجدیده و پسندیده، وجود دارد و جلوه‌های روابط کلامی پسندیده و سازنده چیست؟ در پژوهش پیش رو تلاش شده با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی، به تحلیل، تبیین و استخراج برخی از مشوق‌های انگیزشی در آموزه‌های قرآنی و در راستای ترغیب آحاد جامعه به رعایت روابط کلامی بهنجار و پسندیده، پرداخته شود.

پیشینه

با تتبع و مطالعه‌ای که در رابطه با پیشینه موضوع انجام گرفت این نتیجه حاصل شد که بحث مستوفایی و به ویژه با نگاه قرآنی و حدیثی در رابطه با موضوع پیش رو صورت نگرفته است و در برخی مقالات و کتاب‌ها، فی الجمله مطالبی بیان شده است. برخی از کتاب‌ها و پژوهش‌هایی که به نظر می‌رسید ارتباط بیشتری با موضوع پیش رو دارد عبارتند از:

۱. میر صفایی، الهه السادات؛ مصلائی پور، عباس و زرسازان، عاطفه (۱۴۰۲) در پژوهشی با عنوان «تحلیل مثلث در قرآن کریم با تکیه بر همنشین‌ها و کنش‌گفتاری» به اهمیت کنشوری‌های کلامی در روابط پرداخته است و از آموزه‌های وحیانی در این زمینه بهره برده است.

1. Fidan, T; Oztürk, I
2. motive
3. Interes
4. Need
5. Encourage
6. Value
7. Attitud
8. Barkoukis
9. Cooper, Patall, & Robinson

۲. فتحی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله ای با عنوان اصول تربیت گفتاری در قرآن کریم با تکیه بر بُعد اجتماعی، به مواردی از اصول ارتباط اجتماعی از منظر قرآن کریم، پرداخته اند.

۳. اسدی و همکاران (۲۰۲۱) در پژوهشی با عنوان ارائه الگوی نظری تربیت اجتماعی کودکان بر اساس آیات قرآن، به دسته بندی و توصیف آیات مرتبط با تربیت اجتماعی پرداخته و تلاش کرده یک الگوی نظری مبتنی بر آموزه های قرآنی ارائه دهد.

۴. فتحی، علی و سیدسادات خراسانی، راضیه (۱۳۹۷) در مقاله ای با عنوان «جامعیت قرآن مجید در حوزه اصول اخلاق اجتماعی با تکیه بر اصول گفتاری» به ضوابط کلامی در قرآن کریم پرداخته و پیامدهای تربیتی آن را تبیین نموده است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر ماهیت، یک مطالعه کیفی با روش تحلیل محتوای کیفی^۱ و استنباطی^۲ است. تحلیل محتوای کیفی یک روش تحقیقی سیستماتیک برای طبقه بندی و تفسیر معنا از داده های متنی (مانند مصاحبه ها، اسناد، یا نوشته ها) از طریق فرآیند کدگذاری و شناسایی تم ها یا الگوها است (کریپندورف^۳، ۲۰۱۹ و کریپندورف، ۲۰۱۹، ص ۱-۲۷). این روش به محقق اجازه می دهد تا با تعمق در متون دینی، به کشف معانی پنهان و استخراج الگوهای مفهومی از متون بپردازد. متون می تواند روزنامه ها و مجلات و کتاب ها و یا آیات قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم السلام) باشد. داده های اصلی این پژوهش را آیات و روایات مرتبط با روابط کلامی در روابط اجتماعی تشکیل می دهند. در پژوهش پیش رو محقق تلاش تا مهم ترین شاخصه های روابط کلامی قابل استخراج و استنباط از آموزه های وحیانی و در تعامل با دیگران و در روابط اجتماعی را، تبیین و تحلیل و استنباط کند.

یافته های پژوهش

با تتبع و کنکاشی که در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام انجام گرفت، می توان ادعا نمود که در آموزه های قرآنی و حدیثی و به گونه های مختلف به مشوق های انگیزشی در رابطه با روابط کلامی و معرفی جلوه های آن پرداخته شود. همچنین در آموزه های اسلامی تلاش شده به پیامدهای مثبت و سازنده بهره گیری از روابط کلامی بهنجار، اشاره گردد. برخی از جلوه های تشویقی و ترغیبی مبتنی بر آموزه های قرآنی و حدیثی مرتبط با روابط کلامی عبارتند از:

۱. ایجاد انگیزه به بهره گیری از واژه های زیبا در روابط کلامی

استخدام واژه های فاخر و زیبا از انتظارات اسلام در روابط است. واژه ها و کلمات قدرت سازندگی یا

1. Qualitative Content Analysis
2. Inferential Content Analysis
3. Krippendorff

تخریب دارند. هر کلمه‌ای که به کار می‌بریم در ذهن خودمان و در ذهن مخاطب، تاثیر دارد و اندیشه را متحول می‌کند. کاربرد کلمات و واژه‌های فاخر و زیبا از مهم‌ترین جلوه‌های ارتباط کلامی است. برخی واژه‌ها و کلمات چنان آراسته و فاخر و دارای انرژی مثبت هستند که در دل و روان نفوذ می‌کند و شاکله شخصیتی افراد را تحت تاثیر قرار می‌دهد و روابط را بهبود می‌بخشد. قرآن کریم، همه مردم را توصیه به سخن زیبا و فاخر نموده است (بقره، ۸۳ و نساء، ۸۷). امام باقر علیه السلام درباره مراد از این آیه شریفه می‌فرماید: بهترین سخنی که دوست دارید مردم به شما بگویند، به آن‌ها بگویید^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۵). خداوند متعال به پیامبر خاتم توصیه فرموده که به بندگانش بگو سخن نیکو بر زبان جاری کنند^۲ (اسراء، ۵۳). ارتباط کلامی فاخر و زیبا، باعث تحکیم روابط و باعث تقویت دوستی می‌شود^۳ (فصلت، ۳۴) و محبوبیت را افزایش می‌دهد^۴ (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۲۰).

۲. تشویق به کاربرد ادبیات نرم و تهی از زبری

قرآن کریم، با امر به خوش‌زبانی، اجتناب از درشت‌گویی، به نرمی سخن گفتن و گفتار کریمانه، به طور مکرر در آیات خویش بر این مطلب صحه گذارده و شیوه سخن گفتن را به انسان متذکر می‌شود: به بندگانش بگو آنچه را که بهتر است بگویند که شیطان میانشان را به هم می‌زند^۱ (اسراء، ۵۳). مقصود از جمله «الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» کلماتی است که احسن، مشتمل بر ادب، خالی از خشونت و ناسزا و در یک کلام، نیکوترین باشند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۶۲). دستور قرآن در کنش متقابل با دیگران، برخورد ملایم و توأم با مهر و عواطف انسانی است و فواید آن را نیز تنبه و هوشیاری و اصلاحگری می‌داند^۲ (طه، ۴۴). پیامبر اکرم فرمود: بی‌گمان کامل‌ترین مؤمن کسی است که اخلاقش نیکو باشد و من نیک رفتارترین شما با دیگران هستم (ابن ابی‌الدنیا، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۰). روابط کلامی لطیف، نقش مهمی در ایجاد صمیمیت و همدلی و تحول دارد. قرآن کریم، عواقب تند و خشونت با دیگران را، پراکنده می‌شدند^۳ (آل عمران، آیه ۱۵۹). تندی و خشونت در تعامل با دیگران، افزون بر آزار خویش^۴ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۷۸۱)، باعث بیزاری افراد از همدیگر (به ویژه از فرد بد

۱. وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا. وَإِذَا حُيِّبْتُمْ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا.

۲. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا قَالَ قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ فِيكُمْ.

۳. وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.

۴. وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ.

۵. الْقَوْلُ الْحَسَنُ يُؤْتِي الْمَالَ وَ يُنْبِي الرِّزْقَ وَ يُنْسِي فِي الْأَجَلِ وَ يُحِبُّ إِلَى الْأَهْلِ وَ يُدْخِلُ الْجَنَّةَ.

۶. وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ.

۷. فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْسَنِي.

۸. فِيمَا رَحِمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ - وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ

۹. مِنْ سَاءِ خَلْقَةٍ، عَذَّبَ نَفْسَهُ.

اخلاق) می‌شود^۱ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ص. ۲۱۴). امام سجاده^ع در دعای مکارم الاخلاق می‌فرماید: بار الها! موقم بدار تا با طبع نرم و ملایم و خلق فروتنی و تواضع، با مردم معاشرت نمایم^۲ (علی ابن الحسین، ۱۳۷۶، ص. ۹۶). نرم‌گویی و نرم‌خویی دو صفت از صفات حمیده و دو خصلت از خصال پسندیده است. خشونت و تندی از عناصر کینه و دشمنی است. حضرت موسی^ع با نرمی خود، فرعون را مدیریت نمود؛ حال اگر با خشونت سخن می‌گفت شاید جان خود را هم از دست می‌داد و به هدف هم نمی‌رسید. نکته دیگر آنکه اگر انسان با کسی سخنان تند، خشن و مذموم بگوید همان‌گونه پاسخ می‌شوند. حضرت علی^ع فرموده اند: زشتی پاسخ (که می‌شنوی) از زشتی سخن است (که می‌گویند)^۳ (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۴۹۷). حضرت علی^ع می‌فرماید: هر کس در سخن گفتن نرم باشد و آرام سخن گوید محبت او در دلها جای می‌گیرد^۴ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص. ۳۹۶). طبیعی است که هر محبوبي کلامش گوش‌کردنی است و الگو قرار می‌گیرد. گفتار دلپسند، گفتار شفاف، واژه‌های لطیف^۵ (طه، ۲۴) باعث جذب دیگران است. گفتار دلنشین^۶ (نساء، ۸۷)، گفتگوی شیرین و لطیف باعث آمادگی روان‌شناختی دیگران برای شنیدن و پذیرش می‌گردد و روابط را بهبود می‌بخشد. سخنان نرم و لطیف، باعث افزایش دوستی و صمیمیت در روابط می‌شود. حضرت علی^ع در این زمینه فرموده اند: زبانت را به نرم‌گویی و سلام کردن (به دیگران) عادت ده، تا دوستانرت زیاد و بدخواهانت اندک شوند^۷ (لیثی، ۱۳۷۶، ص. ۳۴۰). رعایت حد و مرز سخن^۸ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۲۴۸) و پرهیز از کلمات ناخوشایند^۹ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ ق، ص. ۵۴۸) از عوامل موثر در بهبود روابط و تاثیر در دیگران است. گفتگو با صدای بلند و کاربرد کلمات ناخوشایند، باعث دلزدگی و بی‌زاری و باعث کاهش جذابیت و هیبت‌گوینده می‌شود^{۱۰} (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۹۹) و پذیرش عاطفی را مختل می‌کند.

۳. تشویق و ترغیب به سخنان متقن و قابل ادراک

در آموزه‌های اسلامی و به ویژه در قرآن کریم، مردم را به قول سدید^{۱۱} (احزاب، ۷۰) و سخنی که در آن سستی و

۱. مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ مَلَأَهُ أَهْلُهُ.

۲. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَحَلِّبِي بِحِلْيَةِ الصَّالِحِينَ، وَالْبَسْنِي زِيْنَةَ الْمُتَّقِينَ، ... وَلِيْنِ الْعَرَبِيَّةِ، وَخَفْضِ الْجَنَاحِ، وَحُسْنِ السَّيْرِ.

۳. تَكْبِيرُ الْجَوَابِ مِنْ تَكْبِيرِ الْخَطَابِ.

۴. مَنْ لَانَتْ كَلِمَتُهُ وَجَبَتْ مَحَبَّتُهُ.

۵. قَوْلًا لَيْنًا.

۶. وَإِذَا حُبَيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا.

۷. عَوِّذْ لِسَانَكَ لِيْنَ الْكَلَامِ وَبَدِّلِ السَّلَامَ بِكُنْزِ مُجْبُوكَ وَبِقَلِّ مُبْغَضُوكَ.

۸. أَفْضَلُ الْأَدَبِ أَنْ يَتَيْفَ الْإِنْسَانُ عِنْدَ [عَلَى] حَدِّهِ وَلَا يَتَعَدَّى قُدْرَهُ.

۹. كَفَاكَ أَدَبًا لِنَفْسِكَ اجْتِنَابُ مَا تَكَرَّهُهُ مِنْ غَيْرِكَ.

۱۰. يَاكَ وَ مَا يُسْتَهْجَنُ مِنَ الْكَلَامِ فَإِنَّهُ يَحْبِسُ عَلَيْكَ النَّامَ وَ يَنْفِرُ عَنْكَ الْكِرَامَ.

۱۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا.

دروغ و بی انصافی نباشد^۱ (انعام، ۱۲۵)، تشویق نموده‌اند و این دستور قرآنی معطوف به همه انسان‌ها می‌باشد. قول سدید^۲ عبارت است از کلامی که مطابق با واقع باشد، لغو نباشد و یا اگر فایده دارد، در جهت ضرر رساندن به دیگران نباشد. پس بر مؤمن لازم است که به راستی و واقعیت آنچه می‌گوید مطمئن باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص. ۵۲۳). سخنی که تهی از افراط و تفریط باشد و بر محور انصاف و اعتدال بچرخد و سخنی که از استحکام و قوت (مستند، معتبر، عقلانی و قابل پذیرش) برخوردار باشد، باعث اقتناع اندیشه و ذهن دیگران می‌شود و مورد پذیرش قرار می‌گیرد. قرآن کریم از بگو و مگوی و مجادله بیهوده، نهی کرده است و به جدال احسن توصیه نموده و می‌فرماید: با آنها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن^۳ (نحل، ۱۲۵). رسول خدا فرمود: «از عیوب مرد همین بس که همنشین خود را با سخنان نامربوط و بیهوده آزار دهد»^۴ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص. ۱۸۵). حضرت علی^۵ نیز می‌فرماید: از مجادله بپرهیزید که قلب‌ها را نسبت به برادران مریض می‌کند و بذر نفاق می‌کارد^۶ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص. ۳۰۰). امام سجاده^۷ نیز فرمود: حق همنشین تو آن است که با او نرم‌خویی و نرم رفتاری کنی و هنگام گفتگو با او، جانب انصاف نگه داری... و جز خیر و خوبی به او نگویی (نه پرگویی کنی و نه درشت‌گویی و نه برتر از سطح فهم او سخن بگویی)^۸ (طبرسی، ۱۳۷۰، ص. ۴۲۲).

۴. ایجاد انگیزه به رعایت ادبیات محترمانه و دلپسند

از نگاه قرآن کریم، سخن باید دلپسند و دلنشین نیز باشد و آزارنده و ملال آور نباشد^۹ (حج، ۲۴). قرآن کریم به سخنان پسندیده فرمان داده است^{۱۰} (نساء، ۹). سخن، بایستی کریمانه (با اکرام و احترام بودن)، و ملایم باشد. احاد جامعه، انتظار تکریم و صمیمیت از یکدیگر دارند. در آموزه‌های اسلامی به گونه‌های مختلف به رعایت سخن ملایم و قابل فهم^{۱۱} (اسراء، ۲۸) کریمانه (به ویژه در تعامل با والدین)^{۱۲} (اسراء، ۲۳)، تاکید شده است. آنچه ما به زبان می‌آوریم، بر دیگران تأثیر می‌گذارد. انسان‌ها توانایی دارند ضمن صحبت کردن، تشخیص دهند که گفته آن‌ها چه واکنشی در طرف مقابل ایجاد می‌کند. بنابراین، در گفتارها و روابط انسانی، به ویژه در روابط اجتماعی، باید تکریم شأن و شخصیت دیگران را پایه قرار داد. الگوی رفتاری تکریم آمیز در روابط درون شخصی و برون شخصی، نقش سازنده دارد. رفتار اخلاقی، انعکاس ارزش‌های

۱. إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا.

۲. جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

۳. كَفَى بِالْمُرءِ عَيْبًا أَنْ يُبَصِّرَ مِنَ النَّاسِ مَا يَعْمَى عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِهِ، وَأَنْ يُؤْذِيَ جَلِيسَهُ بِمَا لَا يَغْنِيهِ».

۴. إِيَّاكُمْ وَ الْمِرءَاءَ وَ الْخُصُومَةَ فَإِنَّهُمَا يُعْرِضَانِ الْقُلُوبَ عَلَى الْإِخْوَانِ وَ يَنْبُتُ عَلَيْهِمَا النَّفَاقُ.

۵. أَمَّا حَقُّ جَلِيسِكَ فَأَنْ تَلِيْنَ لَهُ جَانِبَكَ وَ تُنْصِفَهُ فِي مُجَازَاةِ اللَّفْظِ وَ لَا تَقُومَ مِنْ مَجْلِسِكَ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ مَنْ يَجْلِسُ إِلَيْكَ يَجُوزُ لَهُ الْقِيَامُ عَنْكَ بِعَیْرِ إِذْنِكَ وَ تَسَى زَلَاتِهِ وَ تَحْفَظْ خَيْرَاتِهِ وَ لَا تُسْمِعَهُ إِلَّا خَيْرًا.

۶. الطَّيِّبُ مِنَ الْقَوْلِ.

۷. وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا.

۸. قُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَبْسُورًا.

۹. قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

افراد است. ارزش‌ها شامل دامنه‌ای از باورها، انگیزه‌ها و تمایلات درونی است که به شکل‌گیری رفتار بیرونی منجر می‌شود (پیف^۱، ۲۰۱۲، ص. ۴۰۹۰). بی‌توجهی به زیبایی و دلپسندی و کریمانه بودن سخن، می‌تواند پیامدهای ناخوشایندی از قبیل کاهش اقبال، ایجاد روابط غیر رسمی و کاهش مقبولیت را به دنبال داشته باشد. (زانگ^۲، ۲۰۱۱، ص. ۱۶۰). در آموزه‌های اسلامی افزون بر توصیه به رعایت کرامت و حقوق انسانی عامه مردم، بر لزوم رعایت کرامت و منزلت افراد مؤمن سفارش مضاعف گردیده است^۳ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۳، ص. ۴۸۸ و کلینی، ۱۴۲۹ق، ج. ۳، ص. ۷۴۵). کرامتی که در سایه رعایت تکريم ديگران حاصل مي‌شود، علاوه بر آثار مثبت تربیتی، باعث جلوگیری از تنزل شخصیت شده و آنان را از ناهنجاری‌های رفتاری و اخلاقی مصونیت می‌بخشد. احساس کرامت نفس، انرژی روانی انسان را در حل چالش‌های زندگی افزایش می‌دهد (پناهی، ۱۳۹۴، ص. ۷۶-۷۷). در آموزه‌های اسلامی، یکی از علل شکل‌گیری خودبتریبینی در شاکله شخصیتی انسان را احساس حقارت و کم‌ارزش‌انگاری خویشستن، معرفی کرده است^۴ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۳۱۲ و کلینی، ۱۴۲۹ق، ج. ۳، ص. ۷۶). رعایت سخن کریمانه در تعامل با دیگران، زمینه‌ساز تحوّل اخلاقی و شخصیتی و بهبود کنش‌های بیرونی است (پناهی، ۱۴۰۲، ص. ۱۸۴-۱۹۱). کنش کلامی پسندیده، مانع از کینه و حسد شده و دلها را به هم پیوند می‌زند و باعث آرامش می‌گردد. هیچ کلامی همانند کلام نرم، زیبا و دل‌نشین نمی‌تواند روابط را صمیمی و گرم نماید. گفتار زیبا، انسان را به اهدافش نزدیک کرده و تلاش او را قرین موفقیت می‌کند و روابط را بهبود می‌بخشد. حضرت علی (ع) در این رابطه می‌فرماید: هر کس گفتارش نیکو باشد، پیروزی در برابر اوست (پیروزی و ظفر همراه اوست)^۵ (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۴۵۶). روابط کلامی زیبا، محبت کردن، تأیید کردن، تشویق کردن، اعتماد کردن و ایجاد احساس امنیت در دیگران، از عوامل ایجاد محبوبیت و مقبولیت بوده و باعث رشد ظرفیت‌های اجتماعی، تعامل اجتماعی و پیشرفت می‌شود (سونت^۶ و دیگران، ۲۰۰۹، ص. ۱۷۴۲). با همدیگر صریح و صادق بودن و روابط کلامی سنجیده و عاطفی، از عناصر ایجاد صمیمیت و همدلی است (استرونک^۷، ۲۰۰۷، ص. ۱۵۱). همدلی به معنای توانایی سهیم شدن در تجربیات هیجانی دیگران (ولم^۸ و دیگران، ۲۰۰۶، ص. ۹۰-۹۸)، برخورداری از توانایی مدیریت و برانگیختگی عاطفی و تنظیم آن (ریف^۹، و دیگران، ۲۰۱۰، ص. ۳۶۲-۳۶۷) و به معنای توانایی شبیه‌سازی و تصور حالات درونی و ذهنی

1. Piff

2. Zhang

۳. عَزَّ الْمُؤْمِنُ كَفُّهُ عَنِّ أَعْرَاضِ النَّاسِ. مَنْ كَفَّ نَفْسَهُ عَنِّ أَعْرَاضِ النَّاسِ أَقَالَ اللَّهُ نَفْسَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

۴. مَا مِنْ رَجُلٍ تَكَبَّرَ إِلَّا لِدَلَّةٍ وَجَدَهَا فِي نَفْسِهِ. مَا مِنْ أَحَدٍ يَتَّبِعُهُ إِلَّا مِنْ ذَلَّةٍ يَجِدُهَا فِي نَفْسِهِ.

۵. مَنْ حَسَنَ كَلَامَهُ كَانَ التُّجَّحَ أَمَانَةً.

6. Sonnett

7. Strong

8. Volem

9. Riff

دیگران و درک صحیح از حالات شناختی و عاطفی-هیجانی دیگران (نمین مای^۱ و دیگران، ۲۰۰۸، ص. ۵۷۱-۵۸۰)، از مهم ترین و قدرتمندترین ابزار است که می توان به واسطه آن با دیگران رابطه برقرار نمود. همدلی، نقش اساسی در ایجاد انگیزه، افزایش کُنش وری های دوستانه، ارتباط صحیح و در ایجاد تعامل مبتنی بر اعتماد و پذیرش دارد (دیکتی^۲، ۲۰۱۱، ص. ۹۶).

۵. تشویق به رعایت توازن کلامی و آوایی و رعایت ادب در گفتار

در آموزه های قرآنی، از بلند حرف زدن نهی شده است^۳ (لقمان، ۱۹). صدای بلند مذموم است و صدای نرم و لطیف، پسندیده است؛ سخن نرم و آرام و معتدل، تأثیر بسیار فراوانی در آرامش انسان خواهد داشت. امیر مؤمنان حضرت علی (ع) می فرماید: بی گمان نرم گویی از بزرگواری اخلاقی است^۴ (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۸، ص. ۲۴)؛ چنان که سخن خشن و با فریاد، روح و روان انسان را ناآرام و مضطرب و کینه ور می کند. نیز آن حضرت فرمود: زنهار از سخن زشت، که دلها را کینه ور می سازد^۵ (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۹۷). خداوند حکیم سخن با داد و فریاد و خشونت را به آواز خران تشبیه نموده است تا نهایت قبح این گونه سخنی را به تصویر بکشد. مطالعات نشان می دهد که در یک ارتباط اجتماعی، ۹۳٪ از پیام به گونه غیر کلامی فرستاده می شود. از این مقدار ۳۸٪ آن مربوط به لحن و تن صدا و ۵۵٪ نشانه های چهره ای و زبان بدن است و تنها ۷٪ را به صرف کلام و زبان سر مربوط می دانند. درک پیام های غیر کلامی نیازمند توانایی و ظرفیت های ویژه است. کسانی که به فرهنگ ها و قومیت و افراد زیادی تعامل دارند و از تجارب ارتباطی بیشتری برخوردارند در درک و تفسیر پیام های غیر کلامی موفقیت بیشتری دارند و در روابط اجتماعی خویش، توازن کلامی و آوایی را به نحو شایسته رعایت می کنند (پناهی، ۱۴۰۲، ص. ۱۸۵-۱۹۰).

ادب، در تمام رفتارهای انسان جلوه گری دارد. علامه طباطبائی معتقدند: اخلاق عبارت است از ملکات راسخ در روح یا در واقع، وصفی از اوصاف روح؛ اما آداب عبارت است از هیئت های زیبایی که اعمال و رفتار آدمی بدان متصف می گردد که نحوه صدور این اعمال به اخلاق و صفات روحی شخص بستگی دارد. وقتی انسان متوجه حالات خویش باشد و با ظرافت و زیبایی خاص عملی را انجام دهد، گفته می شود مؤدب به آداب است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج. ۶، ص. ۲۵۵). گفتگوی لطیف و همراه با تحیت و سلام، یکی از جلوه های مهم ادب گفتاری در اسلام است که اخلاقی بوده و در آیات مختلف به آن توصیه شده است به عنوان نمونه در قرآن کریم می فرماید: پس چون به خانه ها درآمدید، به یکدیگر سلام کنید؛ درودی که نزد خدا

1. Namin May

2. Decety

۳. وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَبِيرِ.

۴. إِنَّ مِنَ الْكَرَمِ لِينَ الْكَلَامِ.

۵. إِيَّاكَ وَ مُشْتَهَجْنَ الْكَلَامِ فَإِنَّهُ يُوعِزُّ الْقُلُوبَ.

مبارک و خوش است^۱ (نور، ۶۱). ای کسانی که ایمان آورده اید، به خانه‌هایی که از شما نیست داخل مشوید تا اجازه بگیرید و بر اهل آن سلام گوید. این برای شما بهتر است^۲ (نور، ۲۷). نیز می‌فرماید هنگامی که وارد خانه ای شدید بر خویشان سلام کنید، سلام و تحیتی از سوی خداوند، سلامی پربرکت و پاکیزه (نور، ۶۱) و چون به شما درود گفته شد، شما به [صورتی] بهتر از آن درود گوید، یا همان را [در پاسخ] برگردانید، که خدا همواره به هر چیزی حسابرس است^۳ (نساء، ۸۶). خداوند متعال گستره کاربرد سلام را به فراتر از دنیای مادی کشانده و یکی از جلوه‌های تحیت در ملکوتیان و بهشتیان را نیز سلام دانسته و آن را ستایش می‌کند^۴ (نحل، ۳۲؛ رعد، ۲۳-۲۴؛ یونس، ۱۰ و واقعه ۲۵-۲۶). سلام کردن، نقطه آغازین کنش‌های متقابل بین فردی و نخستین معنایی است که بین دو کنشگر انتقال می‌یابد. سلام کردن از نمادهای معنادار شفاهی است که وقتی به زبان آورده می‌شود به واسطه معنایی که انتقال می‌دهد، هم بر خود فرد و هم بر طرف مقابل تأثیر می‌گذارد. سلام دادن، انتقال نوعی احساس امنیت روانی و عاطفی از ناحیه کنشگر به فرد مقابل است که به واسطه آن، ارتباطی توأم با امنیت و محبت و صمیمیت برقرار شده و احساس خوشایندی به طرف مقابل انتقال می‌یابد. ارتباطی که با تحیت و سلام آغاز گردد، باعث افزایش محبت و پذیرش و باعث جذب مخاطب می‌شود. سلام و احوال‌پرسی صمیمانه و نجیبانه، بهترین و سهل‌ترین و پُردامنه‌ترین روش برای یک ارتباط دوستانه و صمیمانه است. شروع سخن و ارتباط با سلام و تحیت، باعث شکل‌گیری یک ذهنیت مثبت در افراد می‌شود و انگیزه او را برای ادامه ارتباط افزایش می‌دهد. سلام و تحیت، در پذیرش عاطفی و کنش عاطفی مخاطب نقش سازنده دارد.

روابط کلامی صمیمانه و همراه با ادب و احترام، نقش زیادی در تحول اخلاقی دیگران و در ترویج هنجارهای اسلامی و اخلاقی دارد. آحاد جامعه در یک کنش متقابل با یکدیگر هستند و هر فردی به هر مقداری که التزام به اقتضانات اخلاقی تعامل چهره به چهره داشته باشد، به همان مقدار می‌تواند باعث ایجاد صمیمیت و همدلی گردد. التزام به رفتارهای اخلاقی، نقش سازنده و الگویی در دیگران نیز دارد و باعث ترویج هنجارهای اسلامی و اخلاقی در آحاد جامعه نیز می‌شود. در روان‌شناسی و به خصوص در اندیشه آلبرت بندورا اعتقاد بر این است که بیشتر یادگیری‌های انسان و تأثیرپذیری‌های او، از طریق یادگیری مشاهده‌ای انجام می‌شود. ایشان اعتقاد دارد هرچقدر الگوی مورد مشاهده، از محبوبیت و جذابیت و رابطه عاطفی خوب با الگوگیرنده داشته باشد، تأثیرش زیادتر و بهتر خواهد بود (بندورا و بوسی، ۲۰۰۴). حضرت

۱. فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ.

۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ.

۳. وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا

۴. الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ. وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ. وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ. لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهِمْ إِلَّا قِيلاً سَلَامًا.

علی (ع) می فرماید: هر که درشت خوی باشد و خشونت ورزد (دیگران را طرد کند و نپذیرد)، مردم از گرداگرد او بگریزند و هر که بد خوی باشد از دوستی و رفاقت دیگران محروم می شود (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۲۶۴-۲۶۵).

نتیجه گیری

با تأمل در ژرفای آموزه‌های قرآنی و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، این پژوهش به وضوح نشان می‌دهد که دین اسلام نه تنها یک دین رابطه‌ی انسان با خداست، بلکه دین «رابطه‌ی انسان با انسان» نیز هست و برای کیفیت این ارتباط، به ویژه در بُعد کلامی آن، نقشه‌ای دقیق و جامع ارائه کرده است. می‌توان ادعا نمود که «کلام» در نگاه اسلامی، تنها یک ابزار انتقال اطلاعات نیست، بلکه یک «سازه‌ی اخلاقی - اجتماعی» است که قدرت آفرینش یا ویرانی جهان روابط انسانی را در خود دارد. آموزه‌های اسلامی، با محور قرار دادن مفاهیمی چون «قول سدید» (سخن استوار و خردپسند) و «قول معروف» (سخن پسندیده)، بر پایه‌های انسان‌گرایی و عقلانیت استوار شده‌اند. این نگاه، سخن را از سطح یک کنش روزمره به یک «مسئولیت اخلاقی» ارتقاء می‌دهد که مستلزم دقت، انصاف و پرهیز از لغو و بیهوده‌گویی است. تأکید فراوان بر «قول لین» (سخن نرم) و پرهیز از خشونت کلامی، نشان‌دهنده‌ی درک عمیق اسلام از روانشناسی ارتباطات است. نرم‌گویی، یک تاکتیک مقطعی نیست، بلکه یک استراتژی هوشمندانه برای نفوذ در دل‌ها، مدیریت تعارض‌ها و ایجاد محیطی امن برای گفت‌وگوی سازنده است که پیامد آن، چیزی جز افزایش «سرمایه اجتماعی» نیست. اسلام با توصیه به «قول حسن» (سخن نیکو)، زیبایی‌شناسی را به خدمت اخلاق درآورده است. در این نگاه، زیبایی کلام، تنها در فخامت لغات نیست، بلکه در طنین احترام، طهارت نیت و دلنشینی آن برای مخاطب است. این امر نشان می‌دهد که ارتباط مؤثر، نیازمند هماهنگی بین «محتوای صحیح»، «قالب زیبا» و «نیت پاک» است. فراتر از یک تعارف ساده، «سلام» در منظومه‌ی فکری اسلام، به یک نماد و سنگ بنای تمدن ارتباطی تبدیل می‌شود. سلام، با ایجاد فضایی امن و محبت‌آمیز، پیش‌نیاز هرگونه تعامل سازنده بعدی است و پیام «صلح و امنیت» را پیش از محتوای دیگری منتقل می‌کند. در پایان می‌توان چنین استنباط کرد که سیره‌ی ارتباطی پیشوایان دینی، الگویی زنده و کاربردی از یک «نظریه‌ی ارتباطات متعالی» است؛ نظریه‌ای که «عقلانیت»، «عاطفه»، «اخلاق» و «زیبایی» را در هم می‌آمیزد تا کلام انسان را از اعتبار ساقط نکند و آن را به بادی که در فضای مجازی پراکنده می‌شود، تبدیل نسازد. در دنیای امروز که به رغم فزونی ابزارهای ارتباطی، «انزوای عاطفی» و «خشونت کلامی» به امری شایع بدل شده، بازخوانی این آموزه‌ها نه تنها یک تکلیف دینی، که یک ضرورت انسانی برای خلق جهانی گفت‌وگو‌پذیرتر و اخلاقی‌تر است. آینده‌ی روابط انسانی در گام برداشتن در مسیری است که پیامبر رحمت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان سخن علیهم‌السلام ترسیم کرده‌اند:

۱. مَنْ خَشِنَتْ عَرِيكَتَهُ أَفْقَرَتْ حَاشِيَتُهُ. مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ أَعْوَزَهُ الصَّادِقُ وَالرَّفِيقُ. مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ فَلَاهُ مُصَاحِبُهُ وَرَفِيقُهُ. لَا وَحْشَةَ أَوْحَشَ مِنْ سُوءِ الْخُلُقِ.

مسیری که در آن، هر کلمه، بذری از مهر می‌شود و هر گفت‌وگو، درختی از صمیمیت می‌آفریند. آنچه ارائه شد، به خوبی نشان می‌دهد که آموزه‌های اسلامی در حوزه روابط کلامی، صرفاً یکسویه توصیه‌ای اخلاقی نیست، بلکه نظامی هوشمندانه از مشوق‌ها (انگیزه‌دهنده‌ها) و بازدارنده‌ها است که با عمیق‌ترین نیازها و غرایز روان‌شناختی انسان در ارتباط است. این همسویی، نشان از فطری و جهان‌شمول بودن این دستورات دارد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی.
- ابن ابی الدنيا، (بی‌تا)، کتاب العیال، دمشق: دار ابن القیم.
- ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ ق)، شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید، قم: مکتبه آية الله المرعشي النجفي.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶)، الأملی، للصدوق، تهران، کتابچی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین
- بهروزی لک، غلامرضا (۱۳۹۶)، ماهیت استرشادي فطري (حیات اجتماعی در حکمت متعالیه)، سیاست متعالیه، سال پنجم، شماره هفدهم، ص ۲۳-۴۴.
- پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). نهج الفصاحه. تهران، دنیای دانش.
- پناهی، علی احمد (۱۳۹۴)، جوانی فصل شکفتن، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پناهی، علی احمد (۱۴۰۲) روان شناسی تبلیغ دینی با رویکرد اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پناهی، علی احمد (۱۳۹۵)، تربیت اجتماعی با تأکید بر آموزه های تربیتی روانشناختی، پژوهش های اجتماعی اسلامی، شماره ۱۱۱، ص. ۱۵۷-۱۸۲.
- پناهی، علی احمد و جان بزرگی مسعود (۱۳۹۶)، روان شناسی زن و مرد، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.
- حر عاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹ ق)، وسایل الشیعه، قم، آل البیت.
- سیف؛ علی اکبر، (۱۳۹۳)، روان شناسی پرورشی نوین: روانشناسی یادگیری و آموزش چاپ هفتم، تهران، دوران.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق)، نهج البلاغة (للصبحی صالح)، قم: هجرت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰)، مکارم الاخلاق، قم: شریف رضی.
- علی بن الحسین، امام چهارم علیه السلام (۱۳۷۶ ش)، الصحیفة السجادية، قم: نشر الهادی.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ ق)، کافی (ط - دار الحدیث) - قم، دارالحدیث.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، قم، دار الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳) بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامية.
- نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸) مستدرک الوسائل، قم، آل البیت.

ورام بن ابي فراس، مسعود بن عيسى، (۱۴۱۰) تنبيه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورام، قم، مكتبة فقيه.

Andrei, C; Patricia, I. V; Valentina, Z. (2014). Comparative study between study tracks: math and sciences or humanities, regarding academic motivation and learning strategies in the 9th grade students. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 128, 432 – 437.

Bandura, A., & Bussey, K. (2004). On broadening the cognitive, motivational, and sociostructural scope of theorizing about gender development and functioning. *Psychological Bulletin*, 130, 691-701.

Barkoukis, V; Tsorbatzoudis, H; Grouios, G; Sideridis, G. (2008). The assessment of intrinsic and extrinsic motivation and motivation: Validity and reliability of the Greek version of the Academic Motivation Scale. *Assessment in Education: Principles, Policy & Practice*, 15(1), 39–55.

Cooper, H; Patal, E. A; Robinson, C. (2008). The effects of choice on intrinsic motivation and related outcomes: a meta-analysis of research findings. *Psychological Bulletin*, 134(2), 270-300.

De Mamani, A. G, Tuchman, N, & Duarte, E. O. (2010), "Incorporating Religion/Spirituality into Treatment for Serious Mental Illness", *Journal of Cognitive and Behavioral Practice*, 17, 348-357.

Decety, J. (2011). Dissecting the neural mechanisms mediating empathy. *Emotion Review*, 3(1), 92-108.

Fidan, T; Oztürk, I. (2015). The Relationship of the Creativity of Public and Private School Teachers to Their Intrinsic Motivation and the School Climate for Innovation. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 195 (,PP 905-914.

Juvva, S., & Bhatti, R Juvva, S., & Bhatti, R. (2006). Epigenetic Model of Marital Expectations. *Contemporary Family Therapy: An International Journal*, 28(1), 61-73.

Kevin, S. (2010), "The Role Of Religion In Therapy: Time for Psychologists the Have a Little Faith?", *Journal of Cognitive and Behavioral Practice*, 17, 393-400.

Krippendorff, K. (2019). *Content analysis: an introduction to its methodology* (4th ed.). Sage Publications.

Krippendorff, K. (2019). The changing landscape of content analysis: Reflections on social construction of reality and beyond. *Communication & Society*, 47(604), 1-27.

Lai, E.R. (2011). *Motivation: A Literature Review*. [http:// www.Pearson assessments. com/research](http://www.Pearson assessments. com/research).

Manfredini, M., Breschi, M., & Manzoni, S. (2010). Spouse selection by health status and physical traits. *American Journal of Physical Anthropology*, 141, p 290-296.

Miller Smedema, S., Chan, F., Yaghmaian, R., DaSilva Cardoso, E., Muller, V., & Keegan, J. (2015). The relationship of core selfevaluations and life satisfaction in college students with disabilities: Evaluation of a mediator model. *Journal of Post-Secondary Education and Disability*, 28(3), 341-358.

- Nummenmaa, L., Hirvonen, J., Parkkola, R. & Hietanen, J. (2008). Is emotional contagion special? An fMRI study on neural system for affective and cognitive empathy. *Neuro image*, 43, 571 – 580.
- Özer, E., Hamarta, F., & Deniz, E. (2016). Emotional intelligence, core self-evaluation, and life satisfaction. *Psychology*, 7, 145-153.
- Piff, P.K., Stancato D.M, Cote, S, Mendoza-Denton R. & Keltner, D. (2012); "Higher social class predicts increased unethical behavior"; *National Acad Sci*, 109:4086–4091.
- Rizkillah, R., Defina, D., Hastuti, D., Muflikhati, I., Agustin, S. B. F., & Alnour, M. A. (2025). Husband-wife interaction, verbal communication, and subjective well-being in fishermen's families on the South Coast, West Java, Indonesia. In *BIO Web of Conferences* (Vol. 171, p. 04004). EDP Sciences .
- Robbins, Stephe P and Judge, Timothy A. (2015). *Organizational behavior, Manufactured in the United States of America*.
- Son, H., & Kim, N. (2024). Therapeutic Parent–Child Communication and Health Outcomes in the Childhood Cancer Context: A Scoping Review. *Cancers*, 16(11), 2152. <https://doi.org/10.3390/cancers16112152> .
- Sonnette, M.B. And others (2009). Children's Representation of family Relationships, peer information, and school Adjustment. *Developmental Psychology*, V 45, N 6, P 1740-1751.
- Strong, Bryan ,Christine De Vault. (2007). *The Mariage And Family Experience Intimate Relationship In A Changing* .
- Teguh Mulyo, M., Nasution, K., Batubara, S., Musawwamah, S., & Abdullah, R. (2023). The Power of Husband-Wife Communication in Building Family Resilience and Preventing Divorce: A Study of Maşlahah Mursalah. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 17(2), 125–136. <https://doi.org/10.24090/mnh.v17i2.7651>
- Vollm, B. Taylor, A. Richardson, P. Corcoran, R. Stirling, J. Mckie, S. Deakin, J & Elliott, R. (2006). Neuronal correlates of theory of mind and empathy: A functional magnetic resonance imaging study in a nonverbal task. *Neuro image*, 29, 90- 98.
- Zeytinoglu, S., White, L. K., Morales, S., Degnan, K., Henderson, H. A., Pérez-Edgar, K., ... & Fox, N. A. (2025). The roles of parental verbal communication and child characteristics in the transmission and maintenance of social fears. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*.
- Zhang Z. (2011); "On moral hazard of construction project visual organization"; *Procedia Engie*, 12:156-162.

A Phenomenological Analysis of Borrowed Living in Rumi's Thought with an Ethical Approach

Mohammadreza Movahedi¹  | Azizollah Molavi Vardanjani² 

1. Associate Professor of Persian Language and Literature Faculty of Literature and Humanities University of Qom, Qom, Iran Corresponding Author. (Movahedi1345@gmail.com)
2. Azizollah Molavi Vardanjani Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Law Shahrekord University, Shahrekord, Iran (molavei@sku.ac.ir).

Research Article



Abstract

One of the fundamental concerns of contemporary human life is achieving an authentic and ethically grounded mode of existence amid social, media-driven, and identity-based pressures. The phenomenon of borrowed living refers to a mode of existence in which individuals, instead of relying on inner intuition, ethical self-awareness, and rational judgment, base their lives on the judgments, preferences, and value systems of others. From Rumi's perspective, this form of life constitutes the source of many ethical, psychological, and spiritual crises.

This study adopts a descriptive-analytical method inspired by hermeneutic phenomenology and examines Rumi's primary texts—especially the Mathnawi—while interpreting the extracted data through the lenses of normative ethics and contemporary moral ontology. The findings reveal that Rumi conceives borrowed living as a form of hidden servitude in which the individual becomes detached from truth, God, and awakened conscience, and falls into blind imitation, approval-seeking, self-alienation, instrumental reason, and social judgment. Such a life results in moral irresponsibility, loss of free choice, weakened self-awareness, and disconnection from one's authentic human identity.

The study concludes that Rumi's critique of borrowed living provides a coherent ethical and educational framework for attaining an authentic life. His proposed remedies include cultivating critical thinking, practicing inner vigilance, liberating oneself from social self-alienation, safeguarding spiritual independence, and reconnecting with the source of divine love. This analysis demonstrates that Rumi's ethical insights are not only effective for individual moral transformation but can also contribute to the cultivation of ethical life and cultural refinement in contemporary society.

Keyword: Borrowed living, Ethics, Self-alienation, Rumi, Authentic life, Mathnawi.

Received: 2025/10/23; **Received in revised form:** 2025/11/15; **Accepted:** 2026/11/22; **Published online:** 2026/01/27

■ Mohammadreza Movahedi, Azizollah Molavi Vardanjani (2026). A Phenomenological Analysis of Borrowed Living in Rumi's Thought with an Ethical Approach. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 4 (37), 93 - 116. | doi: 10.22034/re.2026.549706.2117

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended Abstract

Background

One of the most pressing concerns of contemporary human existence is the erosion of authentic and ethically grounded life under the influence of social conformity, media saturation, identity performance, and externally imposed systems of value. In modern societies, individuals are increasingly encouraged to define themselves through public approval, collective norms, and dominant cultural expectations rather than through reflective self-awareness and moral responsibility. This condition gives rise to what may be termed *borrowed living*: a mode of existence in which individuals construct their identities, values, and life orientations by borrowing them from others rather than grounding them in inner ethical insight and conscious choice.

While the problem of inauthentic existence has been extensively examined in existentialist philosophy—most notably in the works of Kierkegaard, Heidegger, and Sartre—its systematic exploration within Persian Islamic mysticism remains limited. In studies on Jalāl al-Dīn Rumi, themes such as self-knowledge, imitation, moral awakening, and spiritual authenticity have been discussed, yet “borrowed living” has not been examined as a distinct phenomenological and ethical category. This study addresses this gap by offering a phenomenological analysis of borrowed living in Rumi's thought, with particular emphasis on the *Mathnawi*, and by situating his insights within contemporary ethical and existential concerns.

Method

The study adopts a descriptive-analytical methodology inspired by hermeneutic phenomenology. Rather than imposing predefined philosophical frameworks, it allows the phenomenon of borrowed living to emerge from Rumi's own textual universe. Core passages from the *Mathnawi* are examined to identify experiential patterns related to imitation, self-alienation, moral passivity, and loss of authentic agency. These patterns are analyzed phenomenologically as lived structures of experience rather than abstract moral prescriptions.

The extracted data are then interpreted in dialogue with normative ethics, contemporary moral ontology, and existential psychology. This comparative dimension does not aim to equate Rumi with modern existentialist thinkers, but rather to illuminate convergences and divergences in their understandings of authenticity, responsibility, and ethical life. Through this method, the study reconstructs Rumi's implicit phenomenology of borrowed living and articulates its ethical implications for both individual and social life.

Findings

The analysis reveals that Rumi conceives borrowed living as a form of *hidden servitude*. In this condition, the individual becomes detached from truth, divine presence, and awakened conscience, while remaining largely unaware of this captivity. Borrowed living is not merely a social problem but an existential-ethical state in which the human being relinquishes moral agency and substitutes inner discernment with external validation.

Several interrelated dimensions of borrowed living emerge from Rumi's thought. These include self-alienation and forgetfulness of one's true identity; dependence on social judgment and approval; fear of exclusion and loss of popularity; blind imitation of the masses; domination of instrumental reason over ethical and spiritual insight; attachment to transient pleasures, status, and material success; susceptibility to flattery and deceptive praise; and separation from divine guidance and authentic spiritual companionship. Together, these elements produce a fragmented self characterized by weakened autonomy, diminished responsibility, and moral instability.

Rumi contrasts this condition with authentic living, which he defines as a return to the true self through spiritual awakening, ethical self-awareness, and liberation from imitation. Unlike modern

existentialist models that emphasize radical self-grounding autonomy, Rumi situates authenticity within a theocentric and love-centered framework. Authentic life arises through remembrance of one's divine origin, cultivation of inner vigilance, and alignment of reason with love and moral insight. Ethical responsibility, in this view, is inseparable from spiritual consciousness and self-knowledge.

Conclusion

This study concludes that Rumi's critique of borrowed living offers a coherent and comprehensive ethical framework with enduring contemporary relevance. His analysis exposes borrowed living as a fundamental source of ethical irresponsibility, loss of freedom, and identity distortion, while his proposed remedies provide pathways toward authentic moral existence. These remedies include cultivating critical and reflective thinking, resisting social conformity, practicing continual self-examination, safeguarding spiritual independence, moderating attachment to public approval, and reconnecting with divine love as the ultimate source of meaning and value.

Beyond individual transformation, Rumi's insights have significant implications for ethical education, cultural critique, and social analysis. The concept of borrowed living provides a powerful lens for understanding contemporary phenomena such as identity performance, consumerist selfhood, social-media exhibitionism, and approval-dependent morality. Ultimately, this research argues that Rumi's phenomenological vision transcends its historical context and offers a viable ethical response to the challenges of modern life, contributing to the cultivation of authentic, responsible, and spiritually grounded human existence.

تحلیل پدیدارشناسانه زیست عاریتی در اندیشه مولوی با رویکرد اخلاقی

محمد رضا موحدی^۱ | عزیزالله مولوی وردنجان^۲

علمی - پژوهشی



۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول). (Movahedi1345@gmail.com)

۲. عزیزالله مولوی وردنجان، استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران. (molavei@sku.ac.ir)

چکیده

یکی از مسائل اساسی انسان معاصر، دستیابی به زندگی اخلاق مدار و اصیل در برابر فشارهای اجتماعی، رسانه‌ای و هویتی است. پدیده «زیست عاریتی» یعنی شیوه‌ای از زیستن که در آن فرد به جای اتکا بر شهود درونی، خودآگاهی اخلاقی و تشخیص عقلانی، بر داوری‌ها، پسندها و ارزش‌گذاری‌های دیگران تکیه می‌کند؛ از دیدگاه مولوی این سبک زندگی، سرچشمه بسیاری از بحران‌های اخلاقی، روانی و معنوی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با الهام از رویکرد پدیدارشناسی هرمنوتیکی و تحلیل متون اصلی مولوی داده‌ها را استخراج و با مفاهیم اخلاق هنجاری و وان‌شناسی اخلاق معاصر مقایسه و تفسیر کرده است؛ بر اساس تحلیل صورت‌گرفته، مولوی زیست عاریتی را نوعی «بردگی پنهان» می‌داند که در آن فرد از محوریت حقیقت، خدا و وجدان بیدار فاصله می‌گیرد و در دام تقلید کورکورانه، محبوبیت خواهی، خودبیگانگی، عقل ابزاری و داوری‌های اجتماعی گرفتار می‌شود. او نشان می‌دهد که چنین زیستی موجب غفلت از مسئولیت اخلاقی، فقدان انتخاب آزاد، تضعیف خودآگاهی و گسست از هویت حقیقی انسان می‌گردد؛ و به دنبال آن، انسان اسیر نگاه دیگران، دل‌بستگی‌های مجازی و ارزش‌های ناپایدار اجتماع می‌شود. نتایج پژوهش بیانگر آن است که آموزه‌های مولوی، با نقد بنیادین زیست عاریتی، چارچوبی اخلاقی و تربیتی برای دستیابی به زندگی اصیل فراهم می‌آورد. راهکارهای او شامل: پرورش اندیشه نقادانه، مراقبه قلبی، رهایی از خودباختگی اجتماعی، پاسداری از استقلال معنوی و اتصال به سرچشمه عشق الهی است. این تحلیل نشان می‌دهد که رهنمودهای مولوی نه تنها به اصلاح فردی منجر می‌شود، بلکه می‌تواند مبنایی برای سامان‌دهی زیست اخلاقی و ارتقای فرهنگ عمومی در جامعه امروز نیز باشد.

کلیدواژه‌ها

زیست عاریتی، اخلاق، خودباختگی، مولوی، بازگشت به خویشتن، مثنوی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

□ موحدی، محمد رضا؛ مولوی وردنجان، عزیزالله (۱۴۰۴). تحلیل پدیدارشناسانه زیست عاریتی در اندیشه مولوی با رویکرد اخلاقی،

فصلنامه اخلاق و حیانی، ۴ (۳۷)، ۹۳-۱۱۶.

doi: 10.22034/re.2026.549706.2117

مقدمه

«زیست غیر اصیل»^۱) به معنای زندگی نه بر اساس عقل و شهود اخلاقی، بلکه بر اساس فهم و تشخیص دیگران است (سیلور اشتاین، ۱۴۰۲: ۸)، و به شرایطی اطلاق می‌شود که فرد در آن نه از روی انتخاب آزاد و آگاهانه، بلکه تحت تأثیر عوامل بیرونی، تقلید کورکورانه یا فرار از مسئولیت زیست می‌کند (هایدگر، ۱۹۶۲: ۲۲۰). این حالت هم در فلسفه اگزیستانسیالیسم و هم در آثار عرفانی، همچون مثنوی معنوی مولانا، بارها مورد توجه قرار گرفته است. این زیست، نه برآمده از اندیشه مستقل و انتخاب آزادانه فرد، بلکه وامدار عادات، رسوم و باورهای بیرونی است (ملکیان، ۱۳۸۸: ۲۹۵). فرد به جای زیستن بر اساس عقلانیت و معنویت درونی خویش، مطابق الگوهای تحمیلی اجتماع، سنت یا مد روز زندگی می‌کند. چنین زیستی، باعث از خودبیگانگی و بروز بحران‌های روانی و اخلاقی می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۴). انسان تنها زمانی می‌تواند به آرامش و رضایت درونی دست یابد که از قید و بند زندگی عاریتی رها شود و به زیست اصیل و خودبنیاد دست یابد (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۳۲). عبارت «وام‌گیری اگزیستانسیالی»^۲ اصطلاحی است که در ادبیات فلسفه اگزیستانس و روان‌شناسی وجودی برای این پدیده به کار می‌رود. مسئله اصلی در «زندگی عاریتی»، این است که اصالت فردی در آن از میان رفته، و زندگی انسان تنها بازتابی از محیط بیرونی می‌شود؛ به زبان ساده، یعنی فرد به جای آنکه مسئولیت وجود و انتخاب‌های خودش را بپذیرد، زندگی معنای خود را به صورت «وامی» از دیگران می‌گیرد؛ یعنی ارزش‌ها، باورها، اهداف و حتی سبک زندگی را از جامعه، سنت، دوستان یا الگوهای بیرونی اخذ می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۸۲). این مفهوم در روان‌شناسی هویت و جامعه‌شناسی مدرن با مفاهیمی چون «همنوایی»، «ازخودبیگانگی» و «هویت وامی» بحث می‌شود، و ریشه در تحلیل‌های سورن کیرکگور^۳، مارتین هایدگر^۴ و ژان پل سارتر^۵ نیز دارد. از دغدغه‌های اصلی مولانا در آثارش مسئله، زیست عاریتی، هویت و خویشتن اصیل و حقیقی است. که تمام مثنوی را می‌توان بسط این خودیابی و خودشناسی مولانا در ۱۸ بیت نی نامه دانست (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۷). او بارها به صراحت بیان می‌کند که انسان‌ها به جای زیستن بر اساس گوهر اصیل خود، در تقلید از دیگران و پیروی کورکورانه از جامعه غرق می‌شوند و به جای تجربه حقیقت، در تقلید و پیروی بی‌چون و چرا از عادات و رسوم گرفتارند. در این پژوهش سعی شده این مسأله مهم بشر معاصر را در آثار مولانا کاویده به علل و ابعاد و آثار از زبان مولانا پاسخ داده شود. بررسی‌ها نشان می‌دهد که در موضوع کاوش پدیدارشناسانه زیست عاریتی در سنتهای عرفانی به زبان فارسی هیچ پژوهش مستقل و نظام‌مندی درباره

1. inauthentic existence
2. Existential Borrowing
- 3-Søren Kierkegaard(1855)
4. Martin Heidegger(1976)
5. Jean-Paul Sartre (1905)

پدیدارشناسی زیست عاریتی در آثار عرفانی فارسی، به‌ویژه مثنوی معنوی، وجود ندارد. پژوهش‌های موجود، تنها به شکل پراکنده از اصالت، خودآگاهی و خودیابی عرفانی سخن گفته‌اند، نه از «زیست عاریتی» به مثابه یک پدیدار. تنها بحث‌های قابل اشاره، سخنرانی‌ها و چند مقاله از مصطفی ملکیان درباره زیست اصیل در اندیشه هایدگر و «زندگی اصیل و مطالبه دلیل» است که بیشتر معرفت‌شناختی‌اند تا پدیدارشناختی و هیچ‌یک به نسبت این مفهوم با عرفان ایرانی یا مولانا نپرداخته‌اند... مباحث ایشان بیشتر ناظر بر ویژگی‌های زیست عاریتی و تحلیل چرایی این پدیده در نگاه هایدگر بوده است. نقاط ضعف پیشینه بر اساس تحلیل پژوهشی؛ عبارتند از اینکه: پیشینه موجود بیشتر توصیفی است و فاقد چارچوب تحلیلی منسجم می‌باشد و دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی به عرفان مولوی تطبیق داده نشده‌اند. هیچ پژوهشی از روش پدیدارشناسی هوسرلی یا هایدگری برای تحلیل زیست عاریتی در مثنوی استفاده نکرده. بنابر این خلأ پژوهشی در مطالعات تطبیقی عرفان و اگزیستانسیالیسم آشکار است. بر این اساس پژوهش حاضر نخستین تلاش نظام‌مند برای واکاوی پدیدارشناسی زیست عاریتی در مثنوی معنوی است و می‌تواند شکاف عمده‌ای را در مطالعات عرفانی و اخلاق وجودی در زبان فارسی پر کند.

مفهوم شناسی پدیدار شناسی

پدیدارشناسی^۱ در فلسفه معاصر، روشی بنیادین برای توصیف ساختار تجربه آگاهی انسانی «چنان‌که در خود پدیدار آشکار می‌شود» است. ادموند هوسرل^۲، بنیان‌گذار این سنت فلسفی، بر ضرورت «بازگشت به خود پدیدارها»، و کنار گذاشتن پیش‌داوری‌ها، مفروضات و نظریه‌های تحمیلی تأکید می‌کرد؛ فرآیندی که آن را «اپوخه» یا «تعلیق‌دآوری‌ها» می‌نامید (Husserl 1982: p. 56-62). افزون بر این، اصل بنیادین پدیدارشناسی یعنی «قصیدت آگاهی»، بیان می‌کند که هر تجربه انسانی متوجه چیزی است و معنای هر پدیده از نحوه مواجهه آگاهی با آن زاده می‌شود (سروش، ۱۳۸۱: ۸۵). در روان‌شناسی وجودی نیز پدیدارشناسی ابزار تحلیل «تجربه زیسته انسان» است و به جای تبیین‌های علت‌گرایانه، بر «توصیف معنایی تجربه» تمرکز دارد. رفتارهای اخلاقی نیز ماهیتی پدیدارشناختی دارند. چرا که با مرکزیت خود‌گاهی؛ غفلت و حالات نفس‌آدمی استوارند. این نوع نگاه به رفتارهای اخلاقی با پدیدارشناسی کاملاً همخوان است. در این پژوهش نیز توصیف پدیدار شناسانه انسان گرفتار در زیست عاریتی آمده است.

مفهوم شناسی زندگی عاریتی

در اصطلاح فلسفه اگزیستانسیالیسم، «زیست عاریتی»، به وضعیتی اطلاق می‌شود که فرد به‌جای آن‌که مسئولیت و اصالت وجود خویش را بر عهده گیرد، هستی و معنای زندگی خود را عاریتی و تقلیدی از

1. Phenomenology

2. Edmund Husserl

دیگری می‌سازد. به تعبیر دیگر، فرد در این حالت «با اصالت» زندگی نمی‌کند، بلکه وجودش را به دیگران یا ارزش‌های بیرونی واگذار می‌کند. کیرکگور این وضعیت را «زیستن در سطح جمعی و همگانی» می‌نامد و آن را نوعی «خودباختگی» می‌داند (کیرکگور، ۱۳۸۲/۱۸۴۹، ص. ۶۸؛ به نقل از شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۲۱۷). هایدگر در کتاب هستی و زمان، با تحلیل وجودی-پدیدارشناسانه، وضعیت غیراصیل انسان را در قالب مفهوم «آنان» صورت‌بندی می‌کند. در این حالت، انسان نه خود را، بلکه «دیگران» را معیار رفتار، اندیشه و تصمیم‌گیری قرار می‌دهد. نتیجه آن است که فرد در هیاهوی اجتماعی حل می‌شود و «بودن خویش» را از دست می‌دهد. به تعبیر هایدگر، در این وضعیت، انسان همان‌گونه می‌اندیشد که آنان می‌اندیشند، همان‌گونه سخن می‌گوید که آنان می‌گویند و همان‌گونه می‌زید که آنان می‌زیند» (هایدگر، ۱۳۸۰/۱۹۲۷، ص. ۱۷۵). (هایدگر، ۱۳۸۰/۱۹۲۷، ص. ۱۷۵). کی‌یرکگور نیز پیش‌تر این حالت را در قالب «یأس» و «ناامیدی از خود بودن» توضیح داده بود. ژان پل سارتر نیز در کتاب مهم خود «هستی و نیستی»^۲، «سوءایمان» را یکی از بنیادی‌ترین حالات وجودی انسان می‌داند. سوءایمان زمانی رخ می‌دهد که فرد، به جای پذیرش مسئولیت آزادی و انتخاب‌های اصیل خویش، ارزش و معنای وجودش را به دیگری یا شرایط بیرونی واگذار می‌کند. به تعبیر دیگر، در سوءایمان، انسان به نوعی «هستی عاریتی» تن می‌دهد، یعنی وجود خود را از بیرون تعریف می‌کند نه از درون خویش (سارتر، ۱۳۸۷: ۲۴۱).

اصطلاح‌شناسی زیست غیراصیل در عرفان اسلامی

در سنت عرفانی اسلامی نیز زیست غیر اصیل به صورت «غفلت»، و «بیگانگی از حقیقت نفس» مطرح شده است. مولوی در مثنوی بارها از انسانی سخن می‌گوید که از خویش و حقیقت وجودی‌اش دور افتاده است. و به همین جهت خود را در زندان ارزش‌داریهای دیگران گرفتار کرده است. (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۴۵).

علل زیست عاریتی

مهمترین عواملی که در نگاه مولانا زمینه‌ساز زندگی عاریتی و غیر اصیل اند عبارتند از:

۱. بی‌خویشتنی

«بی‌خویشتنی» یا همان «از خودبیگانگی» اصلی‌ترین عامل زیست غیر اصیل و زندگی عاریتی در جهان امروز است. (ملکیان، ۲۰۶: ۱۳۹۵، ماهینی و دیگران، ۵۶: ۱۳۹۳) پدیده «از خود بیگانگی» به معنای از دست دادن هویت و گسستگی شخصیت در دنیای امروز از موضوعات مورد توجه اندیشمندان چون هگل (آرون، ریمون، ۱۳۵۲: ۱۸۸)، مارکس (ساروخانی، ۲۳: ۱۳۷۵) و ... (دریابندری، بیتا: ۳۴۱) بوده است. و برخی نیز چون هایدگر بیم اسارت انسان مدرن در چنگال تکنولوژی، و باختن هویت در برابر آن را دارند (هایدگر، همان: ۵؛ مارکوزه، ۴۵: ۱۳۶۲) در اصطلاح متصوفه «از خود بیگانگی» یعنی: «صفات ملکوتی او به صفات پست و ناسوتی مبدل شود و آن را مسخ باطل و مسخ قلب کند» (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۱/۲۳۵). مولانا نیز بارها به حقیقت اصیل انسان،

1. Das Man

2. Being and Nothingness

پرداخته و نشان داده است که وقتی انسان از فطرت الهی خویش غافل می‌شود، گرفتار تقلید، دلبستگی به ارزش داوریه‌ها و قضاوت‌های دیگران، و هویت‌های مجازی می‌گردد؛ او که از همان آغاز مثنوی اشتیاق بازگشت به اصل دارد، (مولوی، ۱۳۸۹: ۴/۳۴۹۷) سخن از «خلقت سه گونه عالم» می‌زند و آدمی را «نیم اوز افرشته و نیمیش خر» (۱۵۰۲/۴) در مرز میان فرشته و حیوان «با دو مخالف در عذاب» می‌یابد (۱۵۰۴/۴) که می‌تواند «مستغرق مطلق» (۱۵۰۶/۴) یا با «خران ملحق و شهوت مطلق» (۱۵۰۹/۴) شود؛ دغدغه جدی مولانا در آثارش این است که آدمی «از فزونی در کمی افتد» (۱۰۰۰/۳) و «خود بازد» و سرانجام «جان او در پی آن شدن خر شود» (۱۵۱۱/۴) و این دغدغه در توصیف صرف و به سوگواری خواندن «سینه‌های شرحه شرحه» (۳/۱) خلاصه نمی‌گردد، البته که او بی‌خویشتی را در مانپذیر میدانند؛ و در سراسر مثنوی راهکارهای گوناگونی برای بازگرداندن انسان به خویشتن ارائه می‌کند. چرا که معتقد است حقیقت انسان در خودآگاهی اوست؛ و جهل انسان نسب به حقیقت و گوهر اساسی خویشتن مهمترین ریشه زیست عاریتی است که سیر مسخ‌شدگی و زیست عاریتی او، را به دنبال دارد:

خویشتن نشناخت مسکین آدمی از فزونی آمد و شد در کمی

(مولوی، همان: ۳/۱۰۰۰/۳؛ ۴/۵۴۳/۱؛ ۴/۸۰۳-۲۲۵/۶؛ ۲۲۴-۲۲۵/۲؛ ۲۶۳/۳؛ ۵۲/۳-۵۲۶۹-۵۶۰/۵؛ ۲۱۱۴/۵)

و به وارونه بینی ارزشها و جابجایی پستی و شرف و نهایتاً زیست عاریتی میانجامد (۵۴۱/۱)، که وجه تمایز انسان از حیوان است، مولانا انسانهای حیوان شده را «از دانش تهی» و «غافل از شقاوت و از شرف» (همان: ۱۵۰۱/۱) میدانند. در خودآگاهی انسان عوامل گوناگونی، اعم از عوامل فراوانی فردی و اجتماعی، معرفی و اخلاقی دخالت دارند که مولانا نیز به طور پراکنده به آنها اشاره نموده است. برخی از این عوامل جنبه اجتماعی و خارجی دارند مانند آنجا که جامعه کوچک و بسته را موجب «بی نور و بی رونق» شدن عقل میانگارد و توصیه می‌کند «ده مرو» (۵۱۷/۳) یا زمانیکه حضور یک راهنما و مرشد را در تربیت ضروری میدانند و «گمراهی جمله عالم» را نتیجه بیخبری از «ابدال حق» میانگارد (۲۶۳/۱). برخی دیگر جنبه اخلاقی دارند؛ در نظر مولوی، بیشتر رذایل اخلاقی تأثیر معرفتی دارند و به خاطر مانع شدن از بینش و اندیشه، موجب سقوط آدمی میدانند. در این راستا وی، حرص و آز (۱۷۰۵/۴)، حسد (۴۳۹/۱)، بدگمانی (۲۷۱۴-۱۵/۲)، ظاهرینی (۲۵۶۲-۶۷/۴) را مانع آگاهی و معرفت میدانند. انسان موجودی است برخوردار از نفس الهی، که اگر از ساحت عالی خود غفلت کند و به مرتبه حیوانی یا ظاهری خویش بسنده نماید، دچار نوعی انزوا و غربت درونی و احساس تهی بودن و دور شدن، از سرچشمه انس، معنا و آرامش نیز جدا افتاده است (زمانی، ۱۳۸۹: ج ۶، ص ۲۸۷؛ زرین کوب، همان: ص ۱۱۲). زیست غیر اصیل انسان، ناشی از همین فقدان ارتباط با خویشتن متعالی و روح الهی است. و آن را پیامد مستقیم «خودفراموشی» و «غفلت از هویت آسمانی انسان» می‌داند (ملکیان، ۲۰۶: ۱۳۹۵). زیست عاریتی، گونه‌ای از «ازخودبیگانگی» است که مولانا به صورت عرفانی و تمثیلی بازگو می‌کند در این نگاه، انسان به جای آنکه از درون خویش و از پیوند با حقیقت، معنا و هویت بیابد، به چشم و داوری دیگران وابسته می‌شود و در نتیجه زندگی اش رنگی عاریتی و وام‌گرفته به خود می‌گیرد:

صد هزاران فضل داند از علوم جان خود را می‌نداند آن ظلوم

داند او خاصیت هر جوهری	در بیان جوهر خود چون خری
که همی دانم یجوز و لایجوز	خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
این روا و آن ناروا دانی ولیک	تو روا یا ناروایی بین تو نیک
قیمت هرکاله می‌دانی که چیست	قیمت خود را ندانی احمقیست
سعدا و نحسا دانسته‌ای	ننگری سعدی تو یا ناشسته‌ای
جان جمله علمها اینست این	که بدانی من کیم در یوم دین
آن اصول دین بدانستی ولیک	بنگر اندر اصل خود گر هست نیک
از اصولت اصول خویش به	که بدانی اصل خود ای مرد مه

(۵۷-۲۶۴۸/۳)

۲. احساس تنهایی

احساس تنهایی پایدار^۱ نه تنها یک حالت هیجانی، بین‌فردی است، بلکه می‌تواند به‌عنوان یک عامل هستی‌شناختی ساختار زیست فرد را به سمت یک وجود «غیراصیل» یا «قرض‌گرفته‌شده» هدایت کند. در این وضعیت فرد برای پُرکردن خلأ معنایی درون خویش، به منابع بیرونی نقش‌ها، هویت‌های موقتی، مصرف‌گرایی، تعلقات نمایشی یا وابستگی‌های روابطی سطحی «قرض» می‌گیرد؛ یعنی به‌جای مواجهه و بازسازی درونی، معنا را از بیرون وام می‌ستاند که این فرایند را می‌توان زندگی قرضی^۲ نام نهاد (یعنی قرض‌گیری وجودی برای پوشاندن فقدان خود). از منظر روان‌شناسی اگزیستانسیال، احساس تنهایی بنیادین^۳ یکی از «ضرورت‌های وجودی» است که همگی انسان‌ها با آن روبه‌رو هستند؛ مواجهه آگاهانه یا نشناخته انسان با این جدایی بنیادین است که او را یا به زیست اصیل می‌رساند یا به زیست غیراصیل و جست‌وجوی جایگزین‌های بیرونی می‌کشد. (یالوم، ۱۳۹۰: ۲۶۲) تحقیقات و نظریه‌های بالینی نیز نشان می‌دهد که تنهایی مزمن موجب شکل‌گیری طحواها و انگاره‌های تحریف‌شده^۴ می‌شود که در آنها فرد خود را بی‌ارزش، طردشده یا وابسته پنداشته و این طحواها به نوبه خود رفتارهای جبرانی ناسالم مانند نقش‌آفرینی نمایشی تولید می‌کنند. (لیهی، رابرت، ۱۳۹۶: ۷۸-۸۲). احساس تنهایی (غربت وجودی) در سنت عرفانی مولوی، به‌عنوان نشانه «غریب‌بودن روح در این دیار» تفسیر می‌شود؛ این غربت هم می‌تواند زمینه سلوک و بازگشت به اصل شود و هم اگر به‌درستی خوانده نشود، انسان را به دنبال «پناهگاه‌های ظاهری» و زیست غیر اصیل، سوق دهد:

1. persistent loneliness
2. existential borrowing
3. existential isolation
4. schemas

زیست او از برای دیگران	باز کرده بیهده چشم و دهتان
ای تو در بیگار خود را باخته	دیگران را تو ز خود نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی	که منم این والله آن تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق	در غم و اندیشه مانی تا به خلق
این تو کی باشی که تو آن اوحدی	که خوش و زیبا و سرمست خودی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش	صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشد که قایم با خودست	آن عرض باشد که فرع او شدست
گر تو آدمزاده‌ای چون او نشین	جمله ذریات را در خود ببین

(۱۱-۸۰۲/۴)

۳. اصالت بخشی به ارزش - داوری دیگران

پایه بسیاری از اضطرابات و نا آرامی‌ها «تأیید طلبی»، «محبوبیت خواهی»، «مهر طلبی» نگران داوری دیگران بودن است (آلبرت الیس، ۱۳۹۴: ۳۲)؛ اشتغال ذهنی به نظر دیگران و اهتمام نسبت به تزئین تصویر دیگران از خویش از مهمترین خطاهای شناختی است که همواره ترس آورده بوده و آدمی را از زیست خود بنیاد دور می‌کند (لیهی، ۱۳۹۰: ۱۸). در روان‌شناسی معاصر، تأیید طلبی یکی از سازه‌های محوری در طرحواره‌های ناسازگار اولیه و باورها و خطاهای شناختی تلقی می‌شود. افراد تأیید طلب عزت نفس ناپایدار دارند و ارزش خویش را از قضاوت بیرونی می‌گیرند. این امر در رویکرد رفتاردرمانی عقلانی-هیجانی آلبرت الیس به عنوان یکی از «بایدهای مطلق» مطرح می‌شود: «من باید از سوی همه تأیید شوم، وگرنه بی‌ارزشم». (الیس، همان: ۳۲). یکی دیگر از مهم‌ترین عوامل تولید زیست عاریتی در چشم مولانا نیز، نگران «ارزش داوری دیگران» بودن و التزام به قضاوت جمع است. وقتی انسان برای تأیید خویش، چشم به نگاه خلق بدوزد و رفتار و باورش را بر پایه ستایش یا نکوهش جمع تنظیم کند، وجود او «عاریتی» می‌شود: هویتی که از «قضاوت دیگری» نشئت می‌گیرد و نه از فیض درون. مولانا تقلید کور عوام و تملق خواص را بارها نکوهش می‌کند و التفات به قضاوت دیگران به منظور کسب محبوبیت، را مبدأ بسیاری از رذایل معنوی می‌شمارد و از جمله عواملی می‌داند که در تقویت زیست غیر اصیل انسان نقش دارد: مولانا در باب تأثیر این عامل در شکل‌گیری زندگی غیر اصیل و احتراز از آن می‌سراید:

آنکه جان بر روی او خندد چو قند
از ترشروئی خلقش چه گزند...

(۲۰-۴۱۴/۲)

چون ز خالق می‌رسید او را شمول
بود از انفاس مرد و زن ملول

(۱۶۱۴/۳)

مولانا هم معتقد است، محبوبیت اجتماعی و تأیید مردم اگر بی‌ریشه در حقیقت باشد، نوعی انحراف و

اختلال است که مانع قرب به خدا می‌شود. او در ابیات دیگری نیز یادآور می‌شود که کسی که خود را به آینه نگاه مردم می‌سپارد، در واقع هویت اصیل خود را گم می‌کند، از تکنیک‌های پیشگیرانه مولانا در رفع ریشه زیست عاریتی، رهائی از سیطره پسند و ناپسند دیگران است:

هر کسی اندر جهان مجنون لیلی شدند عارفان لیلی خویش و دم به دم مجنون خویش
ساعتی میزان آنی ساعتی موزون این بعداز این میزان خود شو تا شوی موزون خویش

(مولوی، ۱۳۸۶: غزل ۱۲۴۷)

عاشقا در خویش بنگر سخره مردم مشو تا فلان گوید چنان و آن فلان گوید چنین
من غلام آن گل بینا که فارغ باشد او کان فلانم خار خواند وان فلانم یاسمین
دیده بگشا زین سپس با دیده مردم مرو کان فلانم گبر گوید وان فلانم مرد دین

(همان: ۱۹۷۲)

در مثنوی معنوی بارها به انسان‌هایی اشاره می‌کند که اسیر نظر دیگران‌اند و عزت نفس و آرامش خویش را قربانی تأییدطلبی می‌کنند:

پوست دنبه یافت شخصی مستهان هر صباحی چرب کردی سبلتان
در میان منعمان رفتی که من لوت چربی خورده‌ام در انجمن
دست بر سبلت نهادی در نوید رمز، یعنی سوی سبلت بنگرید...

(۷۳۲-۴۶).

این حالت از منظر او نوعی «اختلال» در روان و جان انسان است، زیرا فرد را از حقیقت خویش دور می‌کند و وابسته به نگاه دیگران می‌سازد. مولانا توصیه می‌کند که انسان باید به جای اسارت در قید رضایت دیگران، به رضایت خداوند و آرامش درونی خود بیندیشد. درمان را در بازگشت به مرکز درونی و اتصال به حقیقت الهی می‌داند یعنی سالک باید بداند که تنها نگاه و رضایت خداوند مهم است (۱۹۰۶/۳:۳۰۷۳/۳).

۴. تمایل به دیده شدن

پژوهش‌ها روان‌شناسی اجتماعی، نشان داده‌اند که انسان‌ها به دلیل نیاز ذاتی به تعلق، به شدت متمایل‌اند تا نظر و تأیید دیگران را جلب کنند (Baumeister & Leary, 1995: p. 497). این نیاز، اگرچه در سطحی طبیعی است، اما هنگامی که افراطی شود، به «زیست عاریتی» می‌انجامد؛ یعنی فرد برای معنا، ارزش و حتی جهت‌گیری زندگی، وابسته به قضاوت و نگاه دیگران می‌شود. از دیدگاه کلی مولانا، زیست عاریتی، نوعی انحراف از زندگی اصیل انسانی است که ریشه در نیاز افراطی به تأیید اجتماعی دارد. تمایل انسان به جلب نظر دیگران، مشروط بر اینکه از حد عادی و طبیعی فراتر نرود، میلی فطری و خوبی خدادادی است. این تمایل، در واقع،

از خصلت مدح‌جویی و شکر طلبی خداوند نشأت می‌گیرد؛ همه کم و بیش مفتون و مسحور ستایش می‌شوند:

آدمی اول حریص نمان بود	زانک قوت و نان ستون جان بود
سوی کسب‌وسوی غضب و صد حیل	جان نهاده بر کف از حرص و امل
چون بنادر گشت مستغنی ز نان	عاشق نامست و مدح شاعران
تا که اصل و فصل او را بر دهند	در بیان فضل او منبر نهند
تا که کر و فر و زر بخشی او	هم‌چو عنبر بو دهد در گفت‌وگو
خلق ما بر صورت خود کرد حق	وصف ما از وصف او گیرد سبق
چونک آن خلاق شکر و حمد جوست	آدمی را مدح‌جویی نیز خوست

(۹۵-۱۱۸۹/۴)

به همین مناسبت، انسان‌ها عموماً، از گفته‌های ستایش‌آمیز دیگران - هر چند که جنبه مبالغه و صبغه تملق و چاپلوسی داشته باشد - ناخودآگاه لذت می‌برند و گرچه ممکن است با ابراز تواضعی صوری و غیرصادقانه، ظاهراً خود را مستحق مدح نشمرند، ولی در بُنِ جان، از آن خشنود می‌شوند، بدون اینکه به مضار و عواقب ناگوار انگاره ساز آن توجه و آگاهی داشته باشند لکن مهمترین زیان و پیامد مدح و ثنا، تحریک و تقویت «زیست عاریتی» است. (فروزانفر، همان، ۷۳۹-۷۳۸/۱: ۱۸۶۷):

حیلۀ باریک ما چون دُم ماست	عشقها بازیم با دُم چپ و راست
دُم بجنابیم ز استدلال و مکر	تا که حیران ماند از ما زید و بکر
طالب حیرانی خلقان شدیم	دستِ طمع اندر الوهیت زدیم

(۴۰-۲۲۳۰/۳)

۵. تقلید کورکورانه و عوام‌گرایی

امروزه انسان در بسیاری موارد، تابع همرنگی با جماعت بوده و با خود بیگانه اند. در بسیاری از موارد، تحت تأثیر بزرگان جامعه یا مریبان و معلمان دوران کودکی خویش هستیم، و خط مشی وی همواره بر اساس سخنانی است که بار اثر تلقینات، آنها را پذیرفته است. ملکیان به سخن سقراط استناد میکنند که به یک معنا «زندگی ناآزموده» میکنیم. زندگی ناآزموده آن است که قواعد رفتاری این زندگی را خود فرد نیازموده و خودش در این باب هیچ سخنی نفیاً و اثباتاً نگفته است. در این معنا، هرگونه تلقین پذیری یا القاء‌پایی، هرگونه تقلید، و هر نوع تعهد به این معنا نفی میشود (ملکیان، ۱۳۸۳: ۶). یکی از ریشه‌های برجسته زندگی وامی در مثنوی، همین عوام‌انگاری و تقلید بی‌چون و چرا از دیگران است. مولانا در حکایت‌ها و تمثیل‌های گوناگون هشدار می‌دهد که تکیه بر رأی اکثریت و عادت، انسان را از زیست اصیل دور می‌کند در این نگاه، وامی بودن زندگی نتیجه تقلید کورکورانه و بی‌فکری است. یکی از مسائل بنیادی در عرفان اسلامی، نقد «زیست تقلیدی» و دعوت به «زیست اصیل» است. در این چارچوب، زندگی عاریتی به معنای آن است که

فرد به جای اندیشیدن و کشف حقیقت، صرفاً بازتابی از دیگران باشد. مولانا این نوع زندگی را زندانی برای روح انسان دانسته است و بارها در مثنوی با تمثیل‌های روشن، خطر آن را گوشزد می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۴۲۶). او تقلید را «قید» و «زنجیر» می‌نامد که آزادی و خلاقیت جان را از میان می‌برد: به تعبیر مولانا، زندگی تقلیدی نوعی «مرگ معنوی» است که انسان را در پوسته عادات اسیر می‌کند. او یکی از بزرگ‌ترین موانع اصالت را «تقلید» می‌داند: «خلق را تقلیدشان بر باد داد...»؛ تقلید توان داورِ درونی و شهود شخصی را تعطیل می‌کند و فرد را به «دنباله جمع» تبدیل می‌سازد. از نگاه مولوی، «حقانیت» از «اکثریت» به دست نمی‌آید؛ حقیقت، غالباً «راه خلوت» است نه «غوغای جمع» تقلید از دیگران. همچنین او با نگاهی دقیق، روان‌شناسانه و جامعه‌نگر، به این نکته اشاره دارد که محیط اجتماعی، تلقین‌ها، هنجارها، اقتدارهای ظاهری و فشارهای گروهی می‌توانند انسان را از ادراک حقیقت دور کرده و او را به زندانی از انگاره‌های ساخته‌شده بیرونی و زیست‌قرضی و غیر اصیل می‌کشاند. این است که در نظام فکری او با طعن و ذم از عوام الناس سخن گفته شده است:

دل بدو دادند ترسایان تمام	خود چه باشد قوت تقلید عام
(۳۷۱/۱)	
آدمی خوارند اغلب مردمان	از سلام علیکشان کم جو امان
خانه دیوست دل‌های همه	کم پذیر از دیومردم دمدمه
(۵۲-۲۵۱/۲)	
گویا ترم ز بلبل آما ز رشک عام	مهر است بر دهانم و افغانم آرزوست
(دیوان شمس/۴۴۱)	
احمقان سرور شدستند و ز بیم	عاقلان سرها کشیده در گلیم
(۱۴۵۲-۱۴۴۷/۴)	
از پدر وز مادر این بشنیده‌ای	لاجرم غافل درین پیچیده‌ای
گر تو بی تقلید ازین واقف شوی	بی نشان از لطف چون هاتف شوی

مولانا در داستان "فروختن صوفیان"، بهیمه مسافر را جهت سماع "تقلید براساس بازتاب‌های شرطی انسان را به چالش می‌کشد. او قصه را به گونه‌ای حکایت می‌کند که مخاطب، خود را در کسوت صوفیان ببیند که از روی عادت وارد خانقاه که محل حلقه صوفیان است می‌شود و به خطا فکر می‌کند که در مقام سماع عارفان رسیده، ولی غافل از آنکه این عمل او از روی تحقیق نیست بلکه رفتاری مقلدانه و بی پایه و خسارت‌آمیز است:

بشنو این قصه پی تهدید را تا بدانی آفت تقلید را...

(۵۱۱-۵۷۰/۲)

همچنین اثر تقلید و القانات بیرونی در زیست عاریتی را حقیقت را در حکایت رنجور شدن آدمی به‌وهم

تعظیم خلق و رغبت مشتریان به‌وی و حکایت معلم و تلقین خود بیمار انگاری در دفتر سوم مثنوی نیز آمده است: (۱۵۲۲/۳-۸۳). خلاصه اینکه در تقلیدها و الگوبرداری‌ها ما خودمان نیستیم و تشخیص و فهم دیگران به جای ما هستند و به جای اینکه سعی در تقویت توانایی‌های شناختی خود داشته باشیم، دست به تقلید می‌زنیم و رفتارهای ساختگی و مصنوعی از خود نشان می‌دهیم؛ و با پیروی از این گونه‌ها عزت نفس، اعتماد به نفس، خودکارآمدی را از دست می‌دهیم. مولانا در این تمثیلهایی خواهد به این نکته ظریف اشاره کند که تقلید از عوام الناس، زیست عاریتی ایجاد می‌کند، آدمی را از مسیر واقعیت انسانی خارج و سرمایه‌های وجودی آدمی را به ما می‌دهد.

۶. دل‌بستگی به دنیا و لذت‌طلبی زودگذر

زیست غیراصیل با «مُدپرستی»، «جلوه‌گرایی» پیوند دارد؛ تمثیل «بازار انگاری دنیا» و حکایاتی مانند افتادن شغال در خم رنگ، نشان می‌دهد که فریفتگی ظاهر، آدمی را از «معنا» تهی می‌کند (۷۳۰/۳-۷۲۱). از منظر مولانا، طمع و دنیاگرایی، «اختلال ادراک» و «اختلال اراده» پدید می‌آورد؛ آینه دل را زنگ می‌زند و حواس باطنی را می‌بندد. (پورنامداریان، همان: ۳۴۵-۳۶۰). در نظر او، بیشتر اوقات بهره‌مندیه‌ها و امکانات انسان مانند رفاه، قدرت، ثروت، شهرت، و... با ایجاد پندار وارون از خویشتن، موجب غفلت و مسخ اند. مولانا در صحبت از مسخ‌شدگی و پندار نادرست از خویش به این موارد توجه دارد، البته نه اینکه بهره‌مندی و امکانات شخص به خودی خود بد باشند، بلکه زمانی اینها موجب سقوط میشوند که به خیال فرد راه یابند؛ مولوی در دفتر اول در ده بیت به طور مداوم سیر مسخ‌شدگی را به تصویر میکشد. (۵۳۷/۱-۵۴۶/۱) انسان از «چرخ برین در آب و گل اسفلین» هبوط میکند (۵۳۷/۱) و دل بستن به مادیات و به قول مولوی، سفول (۵۳۸/۱)، بلند پروازی (۵۴۰/۱)، جاه‌طلبی (۵۴۲/۱)، شخصیتی مست و بیمار و گرفتار در وهم و پندار از او ایجاد میکند و او دچار مسخ به غایت دوانتر از مسخ جسمانی میگردد (۵۳۹/۱). بنابراین از دیگر عوامل زیست عاریتی در نزد مولانا دنیا دوستی و توجه تام به برخورداری‌های جهان مادی است. مواجهه عادلانه و مفتونانه با دنیا انگاره‌های خاص در آدمی نسبت به زیستش می‌سازد. بی‌توجه به تجارتخانه بودن و گذرا بودن دنیا و الثفات انحصاری به برخورداری‌های ظاهری آدمی را گرفتار زیست عاریتی می‌کند:

این جهان زندان و ما زندانیان	حفره‌کن زندان و خود را وا رهان
چپست دنیا از خدا غافل بدن	نه قماش و نقده و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول	نعم مال صالح خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتی است	آب اندر زیر کشتی پشته است

(۸۸/۱-۹۸۵)

۷. ستایشگری دیگران

تملق و چاپلوسی نه تنها رفتاری غیراخلاقی و ناپسند تلقی می‌شود، بلکه یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری زیست غیر اصیل انسان است. مولانا با ژرف‌نگری روان‌شناختی و تربیتی خود، بارها در مثنوی معنوی

هشدار می‌دهد که مدح و ثنای بی‌جا، چهره‌ واقعیت را می‌پوشاند و زندگی انسان را به‌سوی تصویری ساختگی می‌کشاند. او به‌روشنی بیان می‌کند که مدح و تملق، آدمی را از دیدن عیب خویش باز می‌دارد و او را در حصار انگاره‌ای خودساخته و دروغین فرو می‌برد. چاپلوسی دیگران، آدمی را به جای تلاش برای رشد حقیقی و زندگی اصیل، به ساختن تصویری غیر اصیل و وامی از زندگی وامی دارد؛ تصویری که نه واقعی است، و نه پایدار؛ در یکی از حکایت‌های مثنوی معنوی، روباهی با تملق و دروغ‌پردازی، شیر را فریب می‌دهد. مولوی در این داستان نشان می‌دهد که چاپلوسی، موجب تحریف واقعیت و تقویت انگاره کاذب برتری در فرد می‌شود:

مر اسیران را لقب کردند شاه عکس چون کافور نام آن سیاه
... بر اسیر شهوت و خشم و امل بر نوشته میر یا صدر اجل

(۳۱۲۳-۳۱۲۵/۴)

همچنان که القانات ما به خودمان نیز می‌تواند انگاره ساز باشد. (۱۵۸۱/۳) در جای دیگری از مثنوی - داستان مربوط به حضرت موسی و فرعون - نمونه بارزتری از این وسوسه شیطانی و قدرت جادویی آنها مشاهده می‌شود که بسیار عبرت‌آموز است: فرعون در پی مذاکره با موسی (ع) و پیشنهاد ترغیب‌آمیز آن حضرت برای ایمان آوردن به خدای یگانه، ابتدا با همسرش آسیه و سپس با وزیرش - هامان - به گفتگو و رایزنی می‌پردازد: آسیه که با تمام وجود به فرعون وفادار و آماده خیرخواهی و مصلحت‌جویی برای اوست، مشتاقانه از پیشنهاد حضرت موسی استقبال می‌کند و پذیرش آن را فرصتی استثنایی و مغتنم برای نجات و رستگاری فرعون به شمار می‌آورد... (۲۵۹۹/۴ - ۲۵۹۷/۱؛ ۲۷۵۰-۲۷۴۳). این است که مولوی معتقد است: فریفته شدن به گفته‌های ستایشگران و اعتماد بر آنها، نشانه گمراهی و نادانی است. مولانا با روشن‌بینی خاص خود، به این واقعیت تلخ توجه کرده، که بسیاری از ستایش‌هایی که از اشخاص - به‌ویژه از ارباب قدرت - صورت می‌گیرد نه از سر اعتقاد و ارادت به ممدوح که به انگیزه سودجویی و با هدف منفعت‌طلبی از ناحیه او صورت می‌گیرد. حتی موارد متعددی را می‌توان یافت که مدح‌کننده در باطن، کینه ممدوح را در دل دارد، ولی به مقتضای تأمین منافع شخصی متظاهرانه به ستایش از وی می‌پردازد. از این‌رو هوشمندانه به ممدوحان چنین هشدار می‌دهد:

هر که بستاید تو را، دشنام ده سود و سرمایه به مفلس وام ده

(۲۳۳۰/۲)

صفع شاهان خور مخور شهد خسان تا کسی گردی ز اقبال کسان

(۲۵۸۴-۸۶/۲)

۸. همنشینی با تب‌هکاران و غافلان

از مهمترین عوامل زمینه ساز در کیفیت سبک زندگی، در اندیشه مولوی عوامل جامعه‌شناختی اند؛ می‌توان گفت عوامل جامعه‌شناختی از مهم‌ترین عوامل غیر معرفتی مؤثر در تکوین نظام انگاره‌ای انسان به شمار می‌روند. جامعه‌شناسی معرفت امروزه به‌عنوان یک دانش نوین می‌کوشد تا علم و فلسفه را به زمینه‌های

عینی و اجتماعی آن مرتبط سازد و از این طریق به توجیه چگونگی تکوین نظام‌های اندیشه بپردازد. اصطلاح جامعه‌شناسی معرفت را ابتدا ماکس شلر (شلر، ۱۳۷۳: ۲۲) مطرح کرد؛ و اندیشمندان دیگری چون کارل مانهایم (مانهایم، ۱۳۹۲: ۴۵) به دنبال بررسی پیوندهای بین انواع زندگی اجتماعی و اقسام معرفت و کشف فرایندهای آن رفتند. در آثار مولوی نیز تأثیر زمینه‌های اجتماعی و محیطی بر معرفت، به‌طور پراکنده و سربسته بیان شده است. مثلاً ترک صحبت صالحان و مؤانست با طالحان، فاجران و فاسقان آثار زیانباری دارد که مولوی از میان مضرات آن، بیشتر تکیه بر تبعات معرفت‌شناختی دارد که انسان را جاهل بلکه گرفتار جهل مرکب و زیست عاریتی می‌کند:

هر که با ناراستان هم سنگ شد در کمی افتاد و عقلش دنگ شد
(۱۲۲/۲ - ۱۲۳)

زان عجب‌تر دیده‌ایت از من بسی لیک حق را کی پذیرد هر خسی؟
باطلان را چه رباید؟ باطلی عاطلان را چه خوش آید؟ عاطلی
(۲۰۵۴/۲ - ۵۵)

۹. تبعیت انحصاری از عقل ابزاری

در سنت عرفانی مولانا، زیست عاریتی و غیر اصیل زمانی شکل می‌گیرد که انسان به جای اتصال به عقل کلی و الهام الهی، صرفاً به عقل جزئی و محاسبات محدود حسی و مادی تکیه کند؛ چرا که عقل جزئی همواره در بند منفعت‌جویی‌های زودگذر است و نمی‌تواند حقیقت را دریابد. مولانا در مثنوی معنوی عقل جزئی را «کرکس انگار» می‌داند که تنها مردارها (امور دنیوی و فانی) را می‌جوید، حال آنکه عقل کلی در جست‌وجوی حقیقت قدسی است. یکی از انگاره‌های برجسته و هشداردهنده مولانا در حوزه معرفت‌شناسی، که لحنی انتقادی و تمثیلی تند دارد، «کرکس انگاری عقل جزئی» است. مولوی در قالب این انگاره، می‌کوشد نشان دهد که عقل جزئی، محدود به محسوسات، جلد و نفع‌طلبی، چون کرکسی است که مردار را می‌جوید؛ ظاهر را می‌بیند و چرب و نوش‌ها را تعقیب می‌کند، اما از گوهر حقیقت بی‌خبر است (۱۳۰۹/۴). این اصطلاح که از ابداعات مولانا است مرتبه‌ای ناقص از عقل را شامل می‌شود. آنچه مولانا از عقل جزئی مراد دارد، دایره اشتغال و احاطه عقل بر معقولات است. مولانا در آثارش به تفصیل محدودیت‌های عقل جزئی را بر می‌شمرد. از جمله این که عقل جزئی عقلی است که مغلوب نفس شده است و در محدوده خوشایندها و بدآیندهای آن می‌اندیشد و عمل می‌کند. عقل اغلب مردم عقل جزئی است و همه مطلوباتشان منحصر در ماکولات و مشروبات و ملبوسات است. زیست بر پایه عقل جزئی موجب تحویل بردن اقتضانات زیست او به حاجات فیزیکی و در نهایت منجر به حیات غیر اصیل می‌گردد:

عقل جزوی کرکس آمد ای مقل پر او با جیفه‌خواری متصل
عقل ابدالان چو پر جبرئیل می‌پرد تا ظل سدره میل میل
(۳۹/۶ - ۴۱۳۸)

و هم انگاری عقل جزئی (۱۵۵۸/۳) که همواره در پی رتق و فتق امور دنیوی است و همه هم و غمش مهیا کردن

شهوآت نفس است. از دیگر انگاره های مولانا در باب عقل همنشین با نفس اماره است: (۲۳۰/۴-۲۳۰/۴). بر مبنای این علت است که مولانا در نهایت توصیه می کند:

عقل جزئی را وزیر خود مگیر	عقل کل را ساز ای سلطان وزیر
مرهوا را تو وزیر خود مساز	که بر آید جان پاکت از نماز
کین هوا پرحرص و حالی بین بود	عقل را اندیشه یوم الدین بود
عقل را دودیده در پایان کار	بهر آن گل میکشد اورنج حار

(۱۴۰۸/۴:۱۲۵۸-۶۲/۴)

۱۰. غفلت از خدا او اولیای الهی

فقدان بصیرت درونی ناشی از فراموشی خداوند و عدم ارتباط با صاحب‌دلان از دیگر ریشه های زیست عاریتی نزد مولوی است. او زندگی غیر اصیل یا «زیست عاریتی» را نتیجه غفلت از یاد خدا و بریدن از پیوند با اولیای الهی می داند. به باور او، انسان ذاتاً موجودی قدسی است که از عالم روحانی آمده و تنها با یاد حق و پیروی از اولیا می تواند به حقیقت خویش بازگردد. هرگونه غفلت، سبب سقوط او در دام توهمات دنیوی و زیست غیر اصیل می شود. تا حدی که مولانا کسانی را که حیاتشان را بر اساس باورهای عمومی و رسوم سطحی جامعه می گذرانند، «بی خود» می نامد. در نگاه او، اینان همچون «مردگان متحرک» اند. همچنین، از منظر مولانا، انسان برای یافتن سبک زندگی اصیل به «هادیان» نیازمند است؛ یعنی اولیای خدا و انسان های کامل. او را کردن این راهنمایان الهی را عامل اصلی زیست وامی می داند:

آزمودی تو بسی آفات خویش	یافتی صحت ازین شاهان کیش
چند آن لنگی تو رهوار شد	چند جانت بی غم و آزار شد
ای مغفل رشته ای بر پای بند	تا ز خود هم گم نگردی ای لوند
ناسپاسی و فراموشی تو	یاد ناورد آن غسل نوشی تو
لاجرم آن راه بر تو بسته شد	چون دل اهل دل از تو خسته شد
زودشان در یاب و استغفار کن	همچو ابری گریه های زار کن

(۳۱۵-۳۰۶/۳)

۱۱. خودباختگی

ارزنده انگاری خویشتن و اجتناب از خود کم انگاری از راهبردهای مصونیت از گرفتار شدن در چنبره زیست عاریتی است. خود انگاره نقاشی فرد از خود است. احساس کهتری و حقارت موجب تنش روانی می شود. افراد خودکم بین، نقاشی های حقارت آمیز از خود دارند و افراد خود بزرگ بین، نقاشی فخرآمیز، مهمترین انگاره های که باید در اولویت بازنگاری قرار گیرد، خود انگاری است (قراملکی، ۱۳۹۵: ۵۱). تصویرهای نادرست و انگاره های نا روا از خود، از موانع مهم سلامت و نشاط روانی است. باز انگاری و آفرینش انگاره های مثبت از خود بر اساس معیارهای منشی و کنشی از نخستین اقدامات برای بازیابی زیست اصیل

است. از بنیادی ترین تحریف های شناختی مرتبط با خلیقات ناخوشایند نظیر ترس، افسردگی و سرخوردگی، اضطراب بی احساس حقارت، ارزش انگاری خویشتن و ناامیدی، فقدان عزت و اعتماد نفس و هجمه احساس بی لیاقتی و بی کفایتی است (مک کی ۱۳۸۵: ۸۵). از انگاره های جایگزین که در نظام شناخت درمانی مولانا، در سایه آن می توان به احساسات نیکوتری رسید «خود ارزنده انگاری» است. شواهد زیادی در تاکید مولوی بر شأن و منزلت انسان بعنوان مظهر تمام اسماء و صفات خداوندی وجود دارد؛ در نگاه او، انسانی که هویت اصیل خود را فراموش کرده و در برابر دیگران یا شرایط اجتماعی «خود را می بازد»، به جای زندگی خلاق و معنوی، در تقلید و پیروی کورکورانه از اکثریت، رسوم یا مدهای زودگذر گرفتار می شود. این حالت، همان چیزی است که مولوی آن را علت اصلی بسیاری از رنج ها و ملال های انسان می داند و بر مخاطب خود فریاد می زند که:

تو خوش و خوبی و کان هر خوشی تو چرا خود منت باده کشی ...
(۳۵۷۱/۵-۳۵۹۵)

به معراج برآید چو از آل رسولید رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید
(غزل ۶۳۸)

نتیجه گیری

پدیدارشناسی «زیست عاریتی» در مثنوی معنوی نشان داد که مولانا، همچون متفکران آگریستانسیالیست، زندگی غیر اصیل را حاصل غفلت، تقلید، دلبستگی به نگاه دیگران و فاصله گرفتن از حقیقت وجودی انسان می داند. با این تفاوت که مولانا راه رهایی از این وضعیت را نه در اراده خودبنیاد انسانی، بلکه در سلوک معنوی، می بیند؛

یافته های این پژوهش را می توان در قالب اصول ده گانه زیست اصیل در عرفان مولوی سازمان دهی کرد: که عبارتند از: اصل خودآگاهی قدسی (یاد خویشتن و یاد خدا): در نگاه مولانا، ریشه هر نوع زیست عاریتی، «فراموشی خویشتن» است و زیست اصیل، با بیداری نفس الهی آغاز می شود: این اصل، پیوند مستقیمی با اخلاق فضیلت مدار و روان شناسی هویت دارد. اصل رهایی از تقلید کور و داوری های جمع، مولانا تقلید را حجاب بزرگ حقیقت می داند: زیست اصیل، نیازمند استقلال رأی، تفکر نقاد، و آزادی از فشار اجتماعی است. اصل گسستن از نگاه و پسند دیگران، به این معنا که، یک شاخص اصلی زیست عاریتی، زندگی برای جلب تأیید مردم است.

زیست اصیل مستلزم «مرگ اختیاری» و مهار خواهش های تن است: این اصل با ساحت «خودمهارگری» در روان شناسی اخلاق تطبیق پذیر است. اصل پیروی از عقل کل و شهود اخلاقی.

زیست اصیل زمانی پدید می آید که عقل، زیر نور عشق و عقل کل قرار گیرد: اصل رهایی از اسارت عادت ها، مولانا عادت را زندان می داند و آن را مانع پرواز روح معرفی می کند: زیست اصیل یعنی شکستن عادت ها و توانایی

و اصل عشق ورزی قدسی که یکی از بنیادی ترین آموزه های اخلاق عرفانی است به مثابه موتور حیات

اصیل است؛ و در آخر، اصل بازگشت به حقیقت که اوج پیام مولوی است. همچنین یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که انگاره «زیست عاریتی» در مثنوی می‌تواند در تربیت اخلاقی، به عنوان یک چارچوب برای پرورش استقلال رأی، آموزش تفکر نقاد، و پرورش اصالت شخصیت و درمان اختلالات وابستگی در نوجوانان و جوانان به کار رود؛ این انگاره در نقد اجتماعی می‌تواند به تحلیل پدیده‌هایی مانند مدگرایی، خودشیفتگی مجازی، نمایشگری اجتماعی و زیست مصرف‌گرا کمک کند؛ و نهایتاً در تعلیم و تربیت اسلام‌پراهی برای بازگشت به تربیت مبتنی بر خودشناسی، مسئولیت‌پذیری و زیست معنوی فراهم می‌آورد.

منابع

- امیراحمدی، حمید (۱۳۹۵). مبانی آگزیستانسیالیسم و تأثیر آن در تربیت، تهران: سمت.
- انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، (۱۳۴۸) شرح کبیر انقروی بر مثنوی. ترجمه عصمت ستارزاده، تهران: چاپخانهی ارژنگ.
- آرون، ریمون، (۱۳۵۲) مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی. ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی .
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۲). در سایه ی آفتاب (ساختار شکنی در شعر مولوی)، انتشارات سخن.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). انتظار بشر از دین، قم، اسراء
- دریابندری، نجف(بی تا). درد بیخویشتی. تهران، پرواز.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). سرّ نی. تهران: سخن.
- زمانی، کریم (۱۳۸۱). شرح جامع مثنوی، تهران، اطلاعات.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۷). هستی و نیستی، ترجمه قاسم صنعوی، تهران: نشر نی.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۰). آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر. ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۷). هستی و نیستی، ترجمه حسن قاضی مرادی، تهران: نشر مرکز.
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۵). درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی، تهران: کیهان.
- سبزواری، هادی بن مهدی (بی تا). شرح مثنوی موسوم به شرح اسرار، تصحیح مصطفی بروجردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). فربه تر از ایدئولوژی. تهران: صراط.
- سیلور استاین، کارول بارت (۱۴۰۲) نفرین شده. ترجمه عادلّه مخبری با مقدمه مصطفی ملکیان، تهران: نشر شور.
- شلر، ماکس (۱۳۷۳). مسائل جامعه شناسی معرفت، ترجمه محمود کتابی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۲). شرح احوال، افکار و آثار مولانا جلال الدین محمد، تهران: امیرکبیر.
- قراملکی، فرامرزوعلی اکبر ناسخیان (۱۳۹۵) قدرت انگاره. قم: نشر مجنون.
- کرسول، رابرت (۱۳۸۶). فلسفه های تربیتی، ترجمه غلامرضا متقی فر، تهران: انتشارات سمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). اصول کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لیهی، رابرت ال (۱۳۹۰) راهنمای جامع درمان شناختی- رفتاری، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران: انتشارات ارجمند.
- مارکوزه؛ هربرت. (۱۳۶۲) انسان تک ساحتی: ترجمه محسن مؤیدی، ج ۳، تهران، نشر نی
- مانهایم، کارل (۱۳۹۲). ایدئولوژی و اتوپیا: درآمدی بر جامعه شناسی معرفت، ترجمه محسن ثلاثی،

چاپ پنجم، تهران: نشر ثالث.

ماهینی، انسیه و دیگران، (۱۳۹۳) «خودفراموشی در بستر از خودبیگانگی برا تکیه بر دیدگاه مولوی»، فصلنامه پژوهش نامه اخلاق، شماره (۲۳) صص (۵۳-۷۸)

مقالات

مک کی، متیو (۱۳۸۵) ارزشمندی و عزت نفس، ترجمه سید حمید پورشریفی، تهران: انتشارات دانژه. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸). راهی به راهی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران: نشر نگاه معاصر.

ملکیان، مصطفی؛ «زندگی اصیل و مطالبه دلیل»: پژوهشنامه متین. تابستان و پاییز ۱۳۸۱، شماره ۱۵ و ۱۶ (۳۵) صص (۲۶۳-۲۲۹)

ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۳). «بحران معنوی»، سخنرانی در کانون توتم اندیشه اصفهان، ویراسته حسین جلیلی و شراره لامعی، سایه صدانت و وبلاگ معنوی و عقلانیت ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۵). مشتاقی و مهجوری: گفت و گو در باب فرهنگ و سیاست، تهران: نگاه معاصر.

ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۶). گریز معنوی؛ رویکردی به دین گریزی و دی گرایمی انسان معاصر، به کوشش فرشاد مزدرانی و محمدحسی سیفی.

ملکیان، مصطفی، (۱۳۹۵). در رهگذار باد و نگهبان الله، جلد ۱، تهران: نگاه معاصر ملکیان، مصطفی؛ زیستن در عاریت «زندگی اصیل و زندگی روزمره از دیدگاه هایدگر»، شعر تابستان ۱۳۸۸، شماره ۶۶ (۳) صص ۱۴ - ۱۶.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۸۶). کلیات شمس تبریزی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۸۹). مثنوی معنوی. بر اساس نسخه نیکلسون. تهران: پیام عدالت. نقیب زاده، احمد (۱۳۸۴). فلسفه تعلیم و تربیت (رهیافت های معاصر)، تهران: نشر آگاه.

نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۴). شرح مثنوی معنوی. ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی. هایدگر، مارتین (۱۳۸۰). هستی و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.

یالوم، اروین (۱۳۹۰). روان درمانی اگزستانسیال، ترجمه: سپیده حبیب، تهران: نشر دنیای نو.

الیس، آلبرت، (۱۳۹۴)، راهنمای رفتاردرمانی عقلانی - هیجانی، ترجمه علی صاحبی، تهران: نشر دانژه. یوسف زاده، حسن (۱۳۹۰). سوءایمان در فلسفه سارتر، فصلنامه اندیشه های فلسفی، شماره ۲۱، صص ۱۰۵-۱۲۵.

Husserl, Edmund (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy:*

First Book. Translated by F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Frankl, V. (2006). *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press.

Heidegger, M. (1927/1962). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). New York: Harper & Row, p. 165.

Kierkegaard, S. (1980). *The Sickness Unto Death*. Princeton: Princeton University Press

Investigating factors affecting the development of wisdom: Application of fuzzy cognitive maps

Fatemeh Ahmadi¹  | Masoud Janbozorgi² 
Shahrzad Esfandiari³  | Sedigheh sadat Mirdadashi⁴ 

Research Article



1. PhD student in Psychology, Institute of Religious Studies and University, Qom. Iran. (Corresponding author)
2. Professor in the Department of Psychology, Institute of Religious Studies and University, Qom. Iran.
3. PhD student in Psychology, Institute of Religious Studies and University, Qom. Iran.
4. PhD student in Psychology, Institute of Religious Studies and University, Qom. Iran.

Abstract

Subject: Contemporary research shows that intelligence alone is not capable of solving complex problems, and the concept of wisdom has been proposed as the ideal point of human progress. Objective: The objective of this study was to investigate the factors affecting the development of the wisdom component. Method: This research was conducted using fuzzy cognitive maps and from the perspective of ten psychology experts who were selected purposefully and with specific criteria. Each expert was given the task of determining the relationships between the factors (weight matrix) and completing the model if necessary. Findings: The results showed that wisdom with an internal degree of 2.13 has positive and reinforcing relationships with the variables of piety and self-cultivation, thinking, questioning and exploration, critical thinking, learning science, and using experiences. These relationships can strengthen constructive feedback loops and the development of individuals' cognitive and psychological capabilities. The thinking variable with an externality score of 2.7 had the greatest impact on other variables. Negative and inhibitory relationships were also observed between wisdom and the variables of fear of death, death avoidance, and negative affect. Sub-pathways affecting wisdom were also identified, which show components with an indirect reinforcing effect. Results: This study has used a fuzzy cognitive map for the first time to analyze the components of wisdom. The results can help researchers and decision-makers to better understand the complex relationships between variables and provide more effective strategies for cultivating and developing wisdom.

Keywords: wisdom, nurture, cognitive map, fuzzy map.

Received: 2025/10/08; **Received in revised form:** 2025/11/16; **Accepted:** 2025/12/14; **Published online:** 2026/01/27

■ Fatemeh Ahmadi; Masoud Janbozorgi; Shahrzad Esfandiari; Sedigheh sadat Mirdadashi (2026). Investigating factors affecting the development of wisdom: Application of fuzzy cognitive maps. *Revelatory Ethics A Research Quarterly Journal of Ethics*, 4 (37), 117- 137. | doi:10.22034/re.2025.552035.2120

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Extended Abstract

Background: Contemporary research emphasizes that intelligence alone is insufficient to address the multifaceted and complex challenges of modern life (Sternberg & Speckolations, 2018). Wisdom, a concept with profound historical, cultural, and philosophical roots, has been regarded across civilizations and eras as one of the highest human virtues (Walsh & Reim, 2015). Early psychological literature conceptualized wisdom as the ideal endpoint of human development (Staudinger & Glück, 2011), while Islamic perspectives highlight reflection, ethical discernment, and reasoning as essential for human flourishing (Aghaei Abrandabadi et al., 1402). Despite observable generational increases in intelligence quotient (IQ), contemporary societies do not necessarily demonstrate enhanced wisdom, ethical judgment, or psychological well-being, suggesting that cognitive skills alone are insufficient for holistic human development (Ghorbani & Yousefi, 1397; 1395). This discrepancy raises critical questions about the factors and mechanisms that foster wisdom in contemporary contexts.

Objective: The present study aimed to investigate and model the factors influencing the cultivation of wisdom using a Fuzzy Cognitive Map (FCM) approach. Specifically, it sought to identify both direct and indirect causal relationships among psychological, ethical, and experiential variables that contribute to the development of wisdom, and to elucidate the reinforcing and inhibitory pathways that affect its growth.

Method: A FCM methodology was employed to capture the causal structure among multiple variables affecting wisdom. Experts in relevant domains identified key factors and determined the directional strength of relationships between them. The FCM allowed for visualization of central nodes, feedback loops, and reinforcing or inhibitory pathways. The model incorporated both quantitative (in-degree, out-degree, and causal weights) and qualitative assessments to provide a comprehensive mapping of the wisdom network. Positive weights indicated reinforcing relationships, whereas negative weights represented inhibitory or constraining effects. This approach facilitated the identification of variables with the greatest influence on wisdom and the pathways through which indirect effects operate.

Findings: Analysis of the FCM revealed wisdom as the central node (in-degree = 2.13), under the influence of multiple interacting variables. Thinking (out-degree = 2.7) emerged as the most influential factor impacting other constructs. Positive and reinforcing relationships were observed between wisdom and variables including piety and self-purification, reflective thinking, inquiry and exploration, critical thinking, knowledge acquisition, and experiential learning. In contrast, fear of death, death avoidance, and negative affect displayed inhibitory relationships with wisdom. Several variables exerted indirect effects on wisdom through mediating pathways: reflective thinking enhanced inquiry and exploration, which in turn strengthened wisdom; critical thinking combined with inquiry and exploration contributed further positive effects. Spiritual intelligence influenced wisdom indirectly through its positive impact on psychological well-being, and age contributed positively via the enhancement of experiential learning. These results indicate that wisdom emerges from a network of interdependent cognitive, ethical, and experiential factors, with both direct and mediated pathways contributing to its development.

Conclusion: The present study underscores the multidimensional nature of wisdom as a construct shaped by interrelated cognitive, ethical, and experiential variables. The findings highlight the centrality of reflective and critical thinking, inquiry, moral cultivation, and experiential engagement in fostering wisdom. The FCM approach provides a robust framework for mapping these complex interactions and identifying key leverage points for intervention. Practical implications include the potential for educational, ethical, and spiritual programs to target these influential factors, promoting wisdom as a higher-order cognitive and moral competency essential for human flourishing.

بررسی عوامل مؤثر بر پرورش مؤلفه خردمندی: کاربست نقشه‌های شناختی فازی

فاطمه احمدی^۱ | مسعود جان بزرگی^۲ | شهزاد اسفندیاری^۳ | صدیقه سادات میرداداشی^۴

علمی - پژوهشی



۱. دانشجوی دکتری روانشناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. (نویسنده مسؤل) (ahmadifateme@rihu.ac.ir)

۲. استاد گروه روانشناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

۳. دانشجوی دکتری روانشناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

۴. دانشجوی دکتری روانشناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

چکیده

موضوع: پژوهش‌های معاصر نشان می‌دهند که هوش به تنهایی قادر به حل مسائل پیچیده نیست و مفهوم خردمندی به عنوان نقطه ایده‌آل پیشرفت انسانی مطرح شده است. هدف: هدف این مطالعه بررسی عوامل مؤثر بر پرورش مؤلفه خردمندی بود. روش: این پژوهش با استفاده از نقشه‌های شناختی فازی و از منظر ده متخصص روان‌شناسی انجام شد که به صورت هدفمند و با معیارهای مشخص انتخاب شدند. به هر متخصص کار داده شد تا ارتباطات میان عوامل (ماتریس وزنی) را تعیین و در صورت نیاز مدل را تکمیل کند. یافته‌ها: نتایج نشان داد که خردمندی با درجه درونی ۱۳/۲ روابط مثبت و تقویت‌کننده‌ای با متغیرهای تقوا و تزکیه نفس، اندیشیدن، پرسشگری و کاوشگری، تفکر انتقادی، علم‌آموزی و استفاده از تجارب دارد. این روابط می‌توانند حلقه‌های بازخورد سازنده و توسعه توانمندی‌های شناختی و روان‌شناختی افراد را تقویت کنند. متغیر اندیشیدن با درجه بیرونی ۲/۷ بیشترین تأثیر را بر سایر متغیرها داشت. همچنین روابط منفی و بازدارنده‌ای بین خردمندی و متغیرهای ترس از مرگ، اجتناب از مرگ و عاطفه منفی مشاهده شد. مسیرهای فرعی مؤثر بر خردمندی نیز شناسایی شد که مؤلفه‌هایی با اثر غیرمستقیم تقویت‌کننده را نشان می‌دهند. نتایج: این مطالعه برای نخستین بار از نقشه‌های شناختی فازی برای تحلیل مؤلفه‌های خردمندی استفاده کرده است. نتایج می‌تواند به پژوهشگران و تصمیم‌گیرندگان کمک کند تا روابط پیچیده بین متغیرها را بهتر درک کرده و راهکارهای مؤثرتری برای پرورش و تحول خردمندی ارائه دهند.

کلیدواژه‌ها

خردمندی، پرورش، نقشه شناختی، نقشه فازی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

احمدی، فاطمه؛ جان بزرگی، مسعود؛ اسفندیاری، شهزاد؛ سادات میرداداشی، صدیقه (۱۴۰۴). بررسی عوامل مؤثر بر پرورش مؤلفه خردمندی: کاربرد نقشه‌های شناختی فازی، فصلنامه اخلاق و جایی، ۴ (۳۷)، ۱۱۷-۱۳۸.

doi: 10.22034/re.2025.552035.2120

مقدمه

پژوهشگران معاصر اذعان دارند که هوش به تنهایی قادر به حل مسائل پیچیده امروزی نیست (استرنبرگ و اسپیکولیشنز^۱، ۲۰۱۸). مفهوم خردمندی دارای تاریخ غنی است تا جایی که در قرون مختلف و فرهنگ های گوناگون به آن به عنوان یکی از بالاترین فضیلت ها اشاره شده است (والش و ریم^۲، ۲۰۱۵). در آثار اولیه روانشناسی این مفهوم به عنوان نقطه ایده آل پیشرفت انسان در نظر گرفته می شد (استادینگر و گلاک^۳، ۲۰۱۱). در نگرش اسلامی نیز تاکید بر تعقل و خردورزی است (آقای ابرندآبادی و همکاران، ۱۴۰۲). انسان موجودی متفکر است و جز از طریق تفکر و خردورزی قادر به حل مشکلات خود نیست. کمال و سعادت بشری درگرو اندیشه و تعقل است و خردورزی، دعوت به تفکر و سلب محدودیت از عقل و اندیشه تعریف شده است (مقدسی و فتوحی تکانتپه، ۱۴۰۴). به نظر می رسد در زمان معاصر تحول مهارت های شناختی در افراد به حداقل رسیده است و حتی در جوامعی که می توان آنها را جوامع مذهبی به شمار آورد تحول شناختی با تحول هوشی برابر در نظر گرفته می شود به همین جهت دیگر توانمندی های انسان در ابعاد متعالی زندگی همچون توانایی شناخت خدا، توانایی شناخت و تشخیص عمل صالح، اعتقادات صحیح، توانایی تشخیص افراد صالح و غیر صالح و اخلاقیات مورد غفلت واقع شده است (قربانی و خرمایی، ۱۳۹۵). طبق پژوهش ها در هر نسل یعنی هر ۳۰ سال میزان بهره هوشی تقریباً ۹ واحد ارتقا می یابد و هر نسل نسبت به نسل قبل باهوش تر است. نکته حائز اهمیت این است که در جوامع مختلف در مواجهه با این ارتقاء ضریب هوشی چه تغییراتی صورت گرفته است؟ آیا می توان گفت انسان ها در دنیایی مطلوب تر در حال زندگی هستند و یا اینکه آرامششان بیشتر شده است؟ قطعاً پاسخ به این سوال منفی می باشد چرا که شناخت حاصل از هوش می تواند به تنهایی کارآمد باشد (قربانی و یوسفی، ۱۳۹۷). در دیدگاهی وسیع تر این سوال مطرح است که چگونه دانش در بسیاری از نقاط دنیا به شکل گسترده در دسترس است در حالی که به نظر می رسد نسبت به گذشته خردمندتر نیستیم. چندی پیش استرنبرگ این بحث را مطرح کرده است که لازم است به جای آنکه هوش و دانش را به فرزندانمان بیاموزیم باید طریقه پرورش خرد را بفهمیم. در حقیقت خردمندی شکل پیشرفته هوش و سایر مهارت های شناختی است و شامل ابعادی از گشودگی، شفقت، خوداندیشی و اخلاق است (استرنبرگ، ۲۰۰۴). از سه دیدگاه میتوان خرد را مورد بررسی قرار داد که در ادامه به هر یک اشاره خواهد شد:

الف) خرد به مثابه دانش

روانشناسی خردمندی یک حوزه نسبتاً نو و جدید محسوب می شود. در واقع مولفه خردمندی به عنوان عالی ترین مرتبه تفکر است که انسان پس از پشت سر گذاشتن مراتب گوناگون آن، می تواند به عالم

1. Sternberg & Speculations
2. Walsh & Reams
3. Staudinger & Gluck

معنا نزدیکی بیشتری پیدا کند. در چنین حالتی می‌توانیم بگوییم که انسان از محدوده تفکرات مادی فراتر رفته و به جاودانگی فکر می‌کند (سلمانی اردانی و همکاران، ۱۴۰۰). بر اساس آنچه گفته شد بررسی عوامل موثر بر خردمندی به عنوان نقطه ایده آل تحول انسانی، می‌تواند به انسان معاصر در مواجهه و سازگاری با زندگی خود کمک کند.

تقریباً می‌توان گفت جستجو درباره مولفه خرد و خردمندی به اندازه نوع بشر قدمت دارد (باقری نوع پرست و همکاران، ۱۴۰۲). در طیف وسیعی از نظریه‌های خرد، از این مؤلفه با عناوین زیر یاد شده است: نظام دانش تخصصی در مسائل بنیادین زندگی (بالترز و اسمیت^۱، ۱۹۹۰)، هنر حل مسئله (آرلین^۲، ۱۹۹۰)، آگاهی از نادانی و محدودیت دانش خویش (میچم^۳، ۱۹۹۰)، به‌کارگیری هوش و خلاقیت و نیز دانش فرد در جهت مصلحت عمومی (استرنبرگ، ۲۰۰۴)، ترکیبی از ویژگی‌های شخصیتی در سه بعد شناختی، تأملی و عاطفی (آردلت^۴، ۲۰۰۳). از نظر گروسمن و برینزا^۵ (۲۰۱۸) خردمندی می‌تواند توانایی استفاده از استدلال عمل‌گرایانه برای حل چالش‌های مهم زندگی (گروسمن، ساهدرا و سیاروچی^۶، ۲۰۱۶)، دانشی برای کاربرد حل مسئله یا خودتنظیمی (استادینگر و گلاک، ۲۰۱۱) و ارتباط مثبت و سازنده با محیط باشد (پرتوس^۷، ۲۰۱۳). به رغم دشواری در تعریف خرد، میان پژوهشگران و صاحب نظران این حوزه نوعی توافق کلی وجود دارد مبنی بر اینکه خردمندی مشتمل بر دانش، بینش، تأمل، تلفیق منافع فرد با منافع و رفاه دیگران است (رانی و دوی^۸، ۲۰۲۰).

ب) خرد به مثابه فرآیند

شواهد کیفی نشان می‌دهد که بسیاری از افراد مسن، با افزایش سن با یادگیری از تجربیات زندگی خردمندتر می‌شوند. آردلت (۲۰۱۰) نتیجه می‌گیرد که خرد ممکن است با افزایش سن برای افرادی که فرصت و انگیزه ای برای پیگیری رشد آن دارند افزایش یابد. پژوهش‌ها نشان داده‌اند در افراد از قومیت‌ها و فرهنگ‌های مختلف، مولفه‌های خرد بصورت متفاوتی در حل مشکلات روزمره و قضاوت دیگران بروز می‌یابد (والش، ۲۰۱۱). برخی از تحقیقات نشان داده‌اند افراد مسن تحصیل کرده دانشگاهی نسبت به دانشجویان جدیدالورود به طور قابل توجهی در ابعاد تأملی و عاطفی خرد و نمره بالاتری کسب کردند. استرنبرگ معتقد است استفاده از تجارب بر تحول خرد اثرگذار است (استرنبرگ، ۲۰۰۵). مونتگموری^۹ (۲۰۰۵) معتقد است رشد

-
1. Baltes & Smith
 2. Arlin
 3. Meacham
 4. Ardelt
 5. Grossmann & Brienza
 6. Grossmann, Sahdra, Ciarrochi
 7. Porteous
 8. Rani & Devi
 9. Montgomery

و دستیابی به هویت است که در نهایت به رشد خرد منجر می‌شود. استرنبرگ نیز هوش را زیربنای خردمندی می‌داند (استرنبرگ، ۲۰۰۴). بر طبق پژوهش‌ها آموزش هوش مبتنی بر پرورش تفکر تحلیلی، خلاق و عملی به عنوان پایه‌های خردمندی است (استرنبرگ، ۲۰۰۵، به نقل از کاویان فر و باعزت، ۱۴۰۱).

مطابق تحقیقات انجام شده، تفکر انتقادی قادر به پیش‌بینی مستقیم خردمندی است (کاویان فر و باعزت، ۱۴۰۱). همچنین تریسنواتی و فیرمادانی^۱ (۲۰۲۰) در پژوهشی نشان دادند که بهبود مهارت تفکر انتقادی دانش‌آموزان با یادگیری مبتنی بر خردمندی رابطه دارد. پژوهش صالحیان و جهان (۱۴۰۰) نشان داد بین خرد با مولفه عاطفه مثبت، رابطه مثبت و معنی‌دار و با عاطفه منفی، رابطه منفی و معنی‌دار وجود دارد. همچنین این پژوهش نشان داد بین خرد با هوش معنوی رابطه مثبت و معنادار وجود دارد. در این پژوهش بین خرد با پذیرش فعالانه رابطه مثبت و معنی‌دار و با ترس از مرگ و اجتناب از مرگ رابطه منفی و معنی‌دار وجود داشت.

بهزیستی روانی یکی از مولفه‌های کیفیت زندگی است، به چگونگی ارزیابی افراد از زندگیشان اشاره دارد و دارای دو جزء شناختی و عاطفی است. بعد شناختی، یعنی ارزیابی شناختی افراد از میزان رضایت از زندگی و بعد عاطفی، یعنی داشتن حداکثر عاطفه مثبت و حداقل عاطفه منفی (لیندن^۲ و همکاران، ۲۰۱۸). در حقیقت می‌توان گفت متغیرهای یاد شده در واقع بر همان مؤلفه "خودتنظیمی و فراشناخت" که در روان‌شناسی خرد مطرح است، تأکید دارند. پژوهش درخشان، نصراللهی و باقری (۱۴۰۱) نشان داد بهزیستی روانشناختی اثر مستقیمی بر مولفه خردمندی دارد.

ج) خرد به مثابه فضیلت اخلاقی

خرد در متون فلسفی و دینی هم قدمتی دیرینه دارد و تلاش برای دستیابی به آن را می‌توان حداقل تا ۳ قرن قبل از میلاد جستجو کرد (استاودینگر و گلاک، ۲۰۱۱). با توجه به اینکه گرایش انسان به دین امری فطری است و گرایش به خردورزی در ذات انسان وجود دارد می‌توان گفت ادیان مهم‌ترین منابع جهت‌دهنده جوامع و بیانگر مبانی جهان‌بینی آن‌ها هستند. به همین دلیل دین یکی از اساسی‌ترین و مهم‌ترین نهادهای جامعه بشری است و بشر هیچگاه خارج از این پدیده زیست نکرده است. بر این اساس بررسی مفهوم خرد مطابق آموزه‌های اسلامی (آیات و روایات) ما را به شناخت و درک بهتری از مفهوم خرد و ویژگی‌های آن براساس بافت فرهنگی می‌رساند. به نظر می‌رسد منابع اسلامی بر مفهوم خرد در قالب واژه‌هایی همچون عقل، حکمت، بصیرت، معرفت، علم، درک، فهم، فکر، نظر، فقه، تدبیر، درایه، لب، نهیه، حجر و حجی که وجه مشترک همه آن‌ها شناخت و ادراک است اشاره کرده اند (بیات و رفیعی هنر، ۱۴۰۱).

شاگری (۱۳۸۴) در تحقیق خود با عنوان گذری بر عوامل شکوفایی عقل در قرآن و روایات بیان کرد که مولفه‌هایی همچون علم آموزی، تفکر، تقوا، تزکیه نفس و پرسش و کاوش‌گری بر شکوفایی عقل و

1. Trisnowati & Firmadani

2. Linden

خردورزی در انسان اثرگذارند. علم آموزی نقش سازنده‌ای در همه عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی دارد. آیه ۱۶۴ سوره آل عمران نیز دلالت بر اهمیت موارد یاد شده دارد. روایات نیز مؤید این عامل است؛ حضرت علی (ع) می‌فرماید: انک موزون بعقلک فزکه بالعلم؛ تو با عقلت سنجیده میشوی پس عقل خود را به وسیله علم تزکیه کرده رشد ده^۱. امام حسن (ع) می‌فرماید: دراسة العلم لقاح المعرفة، و طول التجارب زیادة فی العقل؛ آموزش علم، سبب باروری معرفت می‌شود و بسیاری تجربه‌ها، موجب افزایش عقل است^۲. امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: العقل غریزة تزید بالعلم والتجارب؛ عقل قریحه و نوری است که به علم و تجربه‌ها فرونی پیدا می‌کند^۳. در خصوص مولفه تفکر نیز امام علی علیه السلام می‌فرماید: اصل العقل الفکر و ثمرته السلامة؛ ریشه عقل اندیشیدن و نتیجه آن سلامتی است^۴ و نیز می‌فرماید و الفکر ینیر اللب؛ فکر کردن؛ عقل را منور کرده و روشنی می‌بخشد^۵. در خصوص مولفه تقوا و تزکیه نفس نیز می‌توان گفت بعضی از آیات با وضوح بیشتری اثرگذاری تقوا در قدرت تمیز و تشخیص انسان را نشان دهند، مانند؛ «یا ایها الذین آمنوا إن تتقوا الله یجعل لکم فرقاناً.... ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا پروا دارید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می‌دهد». امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: من لم یهذب نفسه لم ینتفع بالعقل؛ هر کس نفس خود را تهذیب نکند، از عقل و خرد بهره‌ای نخواهد برد^۶. بنابراین هرچه تهذیب بیشتر شود، انتفاع از عقل نیز به همان میزان بیشتر می‌شود.

پرسش و کاوش‌گری؛ قرآن برای شکوفا ساختن فکر و عقل بشری از پرسش استفاده‌های فراوانی کرده و بدین وسیله فکر و عقل بشر را برای رسیدن به حقیقت در عرصه‌های گوناگون راهنمایی کرده است. به نمونه‌هایی از این بسیار اشاره می‌کنیم: أفلم یظنوا إلی السماء فوقهم کیف بنیناها و زیناها وما لها من فروج: مگر به آسمان بالای سرشان ننگریسته‌اند که چگونه آن را ساخته و زینتش داده‌ایم و برای آن هیچ‌گونه شکافتگی نیست^۷.

شکاف پژوهش‌های قبل عدم جمع بندی بین عوامل روانشناختی موثر در پرورش خردمندی و عوامل قرآنی و روایی موثر بر پرورش آن است. در حقیقت پژوهش‌های پیشین جزیره‌ای و جداگانه عمل کرده‌اند. انتخاب روش شناختی - فازی در پژوهش حاضر به این دلیل است که در این روش قادر خواهیم شد مهم‌ترین متغیرها با بیشترین تأثیرات را شناسایی کنیم و همچنین حلقه‌های ارتباطی میان متغیرهای اثرگذار در پرورش خرد را به خوبی و با تفصیل بررسی کنیم. علاوه بر این با وجود این پیشینه گسترده، هنوز در تبیین علی

۱. میزان الحکمة، ج ۶، ص ۴۲۶

۲. بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۱۱۸ و ج ۱، ص ۱۵۹.

۳. غررالحکم، ج ۲، ص ۹۹۱، ح ۲ و ۶۲.

۴. غررالحکم، ج ۲، ص ۱۱۵۷، ح ۲.

۵. غررالحکم، ص ۱۱۵۸، ح ۸.

۶. غررالحکم، ج ۲، ص ۱۴۶۲، ح ۱۹۸.

۷. ق، آیه ۵۰.

عوامل مؤثر بر خردمندی از روش‌های مدل‌سازی نوین مانند نقشه‌های شناختی فازی استفاده نشده است. بنابراین هدف پژوهش حاضر بررسی عوامل مؤثر بر پرورش مولفه خردمندی با استفاده از رویکرد نقشه‌های شناختی فازی از منظر متخصصان می‌باشد تا بر اساس یافته‌های آن بتوان از موانع تحول خردمندی آگاه شد و پیشنهادات و توصیه‌هایی در جهت پرورش و تحول متغیر خردمندی به عنوان نقطه ایده آل پیشرفت انسان ارائه نمود.

روش

در پژوهش حاضر در تبیین علی عوامل مؤثر بر خردمندی از روش مدل‌سازی نوین نقشه‌های شناختی فازی استفاده شد. انتخاب روش شناختی-فازی در پژوهش حاضر به این دلیل است که در این روش قادر خواهیم شد مهم‌ترین متغیرها با بیشترین تاثیرات را شناسایی کنیم و همچنین حلقه‌های ارتباطی میان متغیرهای اثرگذار در پرورش خرد را به خوبی و با تفصیل بررسی کنیم. رویکردی که در نقشه‌های شناختی فازی (FCM) دنبال می‌شود، مشابه با نحوه استدلال و تصمیم‌گیری در انسان است (استایلیس و گرومپوس^۱، ۱۹۹۹). FCM برای اولین بار توسط کاسکو^۲ در سال ۱۹۸۶ معرفی شد. این نقشه‌ها بیانگر یک سیستم اعتقادی در یک حوزه خاص هستند. در این مدل عوامل کلیدی سیستم مشخص می‌شود و این عوامل با لبه‌های وزنی جهت دار به هم متصل می‌شوند. هر ارتباط به یک وزن اختصاص داده می‌شود که شدت رابطه علت و معلولی بین دو مفهوم را کمی سازی میکند (همان). وزن مثبت یعنی با افزایش یک مفهوم دیگر نیز افزایش می‌یابد. در مقابل، وزن منفی بالعکس است و نشان دهنده یک رابطه بازدارنده است. هرگاه نقشه‌های شناختی فازی در قالب شکل گرافیکی به نمایش در بیایند، سیستم را به صورت مجموعه‌ای از "گره‌ها" و "پیکان‌ها" ارائه می‌دهند که به طور نسبی برای تجسم آسان است. همچنین، این مدل امکان نمایش بازخوردها را فراهم می‌کند و به همین دلیل در حوزه‌های مختلف کاربرد دارد. در عین حال، استدلال کمی را نیز ممکن می‌سازد. در نتیجه، نقشه‌های شناختی فازی با موفقیت برای مدل‌سازی استنتاج علی به کار گرفته شده‌اند (استوارت^۳ و همکاران، ۲۰۰۷).

FCM ها برای مفاهیم خود انواع مختلفی از مقادیر اولیه را شامل می‌شوند: الف) مقادیر واقعی که از اندازه گیری ها به دست آمده و در بازه $\{0, 1\}$ قرار دارند. ب) مقادیری که میتوانند به طور کیفی یا کمی مطابق نظرات کارشناسان یک حوزه خاص یا منابع دیگر مانند داده‌های تاریخی، بدست آیند. زمانی که نقشه شناختی فازی تشکیل میشود، اجزای آن آزادانه با یکدیگر در تعامل هستند. این تعامل بین مفاهیم ادامه می‌یابد تا اینکه مدل FCM به تعادل در یک نقطه ثابت برسد یا رفتار چرخه‌ای را نشان دهد (فراهانی و همکاران، ۲۰۲۱). معمولاً برای ساخت مدل FCM از کارشناسانی استفاده می‌شود که توانایی مدیریت، نظارت و کنترل سیستم را دارند و با

1. Stylios & Groumpos
2. Kosko
3. Stewart

رفتار آن آشنا هستند. این گروه از کارشناسان بر مبنای تجربیات خود، عوامل کلیدی که رفتار سیستم را توصیف میکند، تعیین میکنند که هرکدام از این عوامل با یک مفهوم از FCM نشان داده میشود. آن‌ها از تاثیرات عناصر سیستم بر روی یکدیگر آگاهند، بنابراین اثر منفی یا مثبت یک مفهوم بر روی دیگران را با درجه ای فازی از علیت مشخص می‌کنند.

ابزار پژوهش

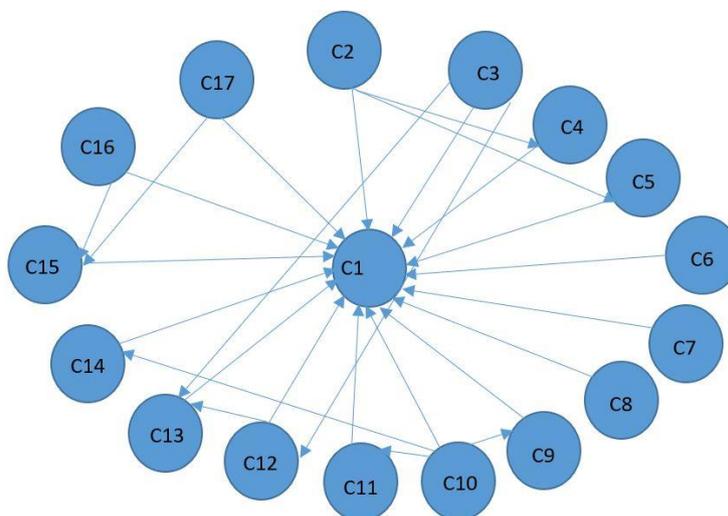
در مطالعات روانشناسی برای استخراج عوامل کلیدی و اصلی که بر یکدیگر تاثیر دارند، میتوانیم از منابع مختلفی استفاده کنیم. بنابراین، در این مطالعات دو رویکرد مبتنی بر کارشناسان و مبتنی بر داده‌ها برای تعیین عوامل و ارتباطات بین آنها وجود دارد (فراهانی و همکاران، ۲۰۲۱). در مطالعه حاضر از رویکرد مبتنی بر داده‌ها استفاده شده است. در این روش، یک پژوهشگر در حوزه روانشناسی سعی می‌کند بر مبنای مطالعات پیشین، مهمترین عوامل را شناسایی کند. یک پژوهشگر میتواند با استفاده از داده‌های واقعی به دست آمده از نمونه‌های واقعی و با استفاده از روشهای آماری مانند مدلسازی معادلات ساختاری، یک رابطه علی نهایی را استخراج کند، هرچند که تمام پژوهشگران توافقی در این زمینه ندارند. مدل‌های علی بر اساس یک پایه نظری که از مرور ادبیات استخراج شده، نه فقط داده‌های به دست آمده، ساخته میشوند. برای به کارگیری نقشه‌های شناختی فازی در مطالعات روانشناسی دو مرحله پیشنهاد می‌شود: در مرحله اول پژوهشگر باید تمام اسناد در دسترس مثل مقالات، پایان نامه‌ها و کتابها را مرور کند. در این مرحله، عوامل و روابط بین آنها مشخص میشوند. همچنین میتوانیم وزن‌ها را به صورت خودکار از داده‌های تاریخی با استفاده از یک الگوریتم یادگیری ماشینی بدست آوریم (فلیکس^۱ و همکاران، ۲۰۱۹). در مرحله دوم، از کارشناسان آن حوزه میخواهیم تا روابط و مفاهیم مدل به دست آمده در مرحله اول را به روز کرده، توسعه دهند و اصلاح نمایند. کارشناس ممکن است بر اساس تجربه خود یک عامل یا ارتباط را حذف یا اضافه کند. تجربیات کارشناسان میتواند از طریق مشاهده مستقیم رفتار، بحثهای گروهی متمرکز و مصاحبه‌های عمیق حاصل شود. در تحقیق حاضر نیز از این روش استفاده شده است. همانطور که پیش تر ذکر شد برای بدست آوردن نقشه شناختی فازی در مرحله اول به مقالات و کتاب‌ها مراجعه شد تا عوامل کلیدی و موثر بر مؤلفه خردمندی بدست آید. بر اساس این مرحله، ۱۷ عامل مهم استخراج گردید که در جدول ۱ آمده است.

شناسه‌ها	مفاهیم
C1	خردمندی
C2	تقوا و تزکیه نفس
C3	اندیشیدن
C4	اجتناب از مرگ
C5	ترس از مرگ

C6	پذیرش فعالانه
C7	هوش
C8	تحصیلات بالا
C9	علم آموزی
C10	افزایش سن
C11	استفاده از تجارب
C12	پرسشگری و کاوشگری
C13	تفکر انتقادی
C14	دستیابی به هویت
C15	بهزیستی روانشناختی
C16	هوش معنوی
C17	عاطفه منفی

جدول ۱: عوامل موثر بر پرورش مولفه خردمندی، برآمده از منابع پیشین در این حوزه

در مرحله دوم مدل اولیه به ده روانشناس که ۴ نفر از آنان دارای مدرک دکترای روانشناسی و ۶ نفر از آنان دانشجوی مقطع دکترای روانشناسی بودند، ارائه شد. از هر ده نفر کارشناس تقاضا شد تا ارتباطات میان عوامل (ماتریس وزنی) را تعیین کنند و در صورت نیاز مدل را تکمیل نمایند. مدل نهایی در شکل ۱ قابل ملاحظه است.



شکل ۱: نقشه فازی جامع عوامل موثر بر پرورش مولفه خردمندی

در روش فازی از اصطلاحات زبانی در جهت بیان روابط بین مفاهیم استفاده می‌شود. انتخاب این اصطلاحات بر مبنای اصول موجود در نوشته‌های علمی و تخصصی (ادبیات پژوهش) صورت گرفته است. در این روش از قوانین "اگر... آنگاه" استفاده می‌شود. قوانین مذکور یک متغیر زبانی فازی معین را به یک مفهوم خاص مرتبط می‌کنند. این کار، رابطه علت و معلولی بین دو مفهوم را نشان می‌دهد و همچنین شدت

تاثیرگذاری آنها بر یکدیگر را مشخص می‌کند. به عبارت دیگر، این قانون به این شکل بیان میشود: "اگر مقدار مفهوم C_i برابر با A باشد، آنگاه مقدار مفهوم C_j برابر با B است." در این قانون، ما همچنین یک وزن زبانی W_{ij} را به عنوان C تعیین میکنیم، که نشان دهنده شدت یا اهمیت این رابطه است. در اینجا، A و B و C متغیرهای زبانی هستند که مقادیرشان بین ۰ و ۱ قرار دارد. متخصصان و کارشناسان با استفاده از این متغیرهای زبانی می‌توانند به دقت توضیح دهند که یک مفهوم چگونه بر مفهوم دیگر اثرگذار است و درجات مختلف این تاثیر را بیان کنند. در این مطالعه متغیرهای زبانی مورد استفاده به شرح زیر است: "خیلی کم"، "کم"، "متوسط"، "زیاد" و "خیلی زیاد". این اصطلاحات زبانی (که هرکدام توسط کارشناسان پیشنهاد شده‌اند) به اعداد فازی تبدیل میشوند. این کار انجام محاسبات عددی و استخراج وزنه‌های دقیق را میسر می‌سازد. برای این تبدیل، وزن‌های فازی با استفاده از روش "تجمع" ترکیب شده و در نهایت وزن نهایی با استفاده از روش "مرکز ثقل" مورد محاسبه قرار می‌گیرد. شرکت‌کنندگان در این پژوهش، روانشناسانی بودند که به دلیل تخصص و سابقه انجام پژوهش‌های مرتبط با موضوع خردمندی و تحول خرد انتخاب شدند. انتخاب این کارشناسان با استفاده از روش نمونه‌گیری گلوله برفی صورت گرفت. در این شیوه، مصاحبه ابتدا با یک روانشناس اولیه دارای دانش مرتبط با موضوع آغاز شد و سپس او یک متخصص دیگر با دانش مرتبط با معرفی نمود. این فرایند تا شناسایی و مصاحبه با آخرین کارشناس ادامه یافت.

نقشه شناختی-فازی براساس نظرات فردی کارشناسان تشکیل می‌شود و به ایجاد بینش در کشف فرآیندهای علی بین متغیرها کمک می‌کند. چون این شیوه بر اکتشاف بیش از تعمیم تأکید دارد، به حجم نمونه بزرگی نیاز ندارد. اوزسمی و اوزسمی^۱ (۲۰۰۴) حجم نمونه مناسب برای این نوع تحقیقات را بین ۱۰ تا ۳۰ نفر بیان می‌کنند.

شیوه اجرا

در این پژوهش نیز تعداد ۱۰ نفر متخصص به عنوان نمونه انتخاب شدند. جمع‌آوری داده‌ها برای ایجاد نقشه شناختی فازی، سه مرحله اصلی را شامل شد. در مرحله اول، نگارندگان پژوهش جهت شناسایی عوامل اصلی و ارتباطات بین آنها، پیشینه پژوهشی موجود را بررسی کردند. سپس پرسشنامه‌ای را برای استخراج دیدگاه کارشناسان در مورد جهت (مثبت یا منفی) و شدت این روابط طراحی کردند (حسین بروکس، ۲۰۰۸). علاوه بر این کارشناسان می‌توانستند عوامل دیگر را به همین شکل پیشنهاد دهند. پس از این مرحله، روابط بین گره‌های C_i و C_j (که i و j از ۱ تا ۱۷ متغیر هستند) در یک ماتریس نمایش داده شدند. ستون‌های این ماتریس، دیدگاه کارشناسان درباره جهت و شدت هر رابطه را نمایش می‌داد (از VL تا $VH+$). مطابق با نظر کارشناس، مقدار ۱ به یک جواب اختصاص داده می‌شد و تمام جواب‌های دیگر روی ۰ تنظیم می‌شدند و در نهایت ده ماتریس مبنای ماتریس وزنی اولیه در مطالعه حاضر را تشکیل داد.

شکل ۲: ماتریس نظرات یکی از کارشناسان

یافته‌ها

یکی از راه‌هایی که برای تحلیل یک نقشه شناختی-فازی وجود دارد، شمارش تعداد متغیرها و روابط میان آنهاست. نظریه گراف معیارهای دیگری را نیز برای تحلیل یک نقشه شناختی-فازی ارائه می‌دهد. برای مثال چگالی در یک نقشه شناختی-فازی به عنوان معیاری برای ارزیابی میزان اتصال یا جدایی نقشه در نظر گرفته می‌شود (اوزسمی و اوزسمی، ۲۰۰۴). چگالی با اندازه شبکه ارتباط معکوس دارد. یعنی زمانی که تعداد متغیرها افزایش می‌یابد، تعداد مسیرهای ممکن به شدت افزایش می‌یابد. به همین دلیل چگالی شبکه به عنوان ابزاری برای تفسیر اطلاعات چندان مؤثر نیست (دی‌نوی، مروار و باتاگلج، ۲۰۰۵). میزان مرکزیت ابزار مناسبی برای مقایسه متغیرهای موجود در نقشه یا شبکه است. مرکزیت یک متغیر را می‌توان با محاسبه رابطه آن با سایر متغیرها و همچنین قدرت این ارتباطات بررسی کرد. اگر درجه‌های درونی^۱ (تعداد فلش‌های جهت‌دار که به سمت یک گره یا متغیر رفته‌اند) و درجه‌های بیرونی^۲ (تعداد رئوس یا مسیرهای علی که از یک گره یا متغیر خارج می‌شوند) را جمع کنیم، مرکزیت بدست می‌آید. اگر درجه بیرونی یک متغیر مثبت و درجه درونی آن صفر باشد، به آن انتقال‌دهنده می‌گویند که نشان‌دهنده تأثیرگذاری آن متغیر است. از سوی دیگر اگر درجه درونی یک متغیر مثبت و درجه بیرونی آن صفر باشد، به آن دریافت‌کننده^۳ می‌گویند که نشان‌دهنده تأثیرپذیری آن متغیر است. متغیرهای معمولی^۴ نیز دارای درجات بیرونی و درونی مثبت هستند که نشان‌دهنده تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آنها می‌باشد. با توجه به آنچه مطرح شد در شکل ۳ ماتریس اعداد فازی نهایی نخبگان آمده است و تحلیل‌ها بر پایه داده‌های موجود در این ماتریس انجام شده است.

1. in degree
2. Out degree
3. Receiver
4. Ordinary

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
2	0.8333333	0	0	-0.7375	-0.7625	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
3	0.8958333	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0.8958333	0.875	0	0	0	0	0
4	-0.7166667	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
5	-0.7625	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
6	0.8083333	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
7	0.6791667	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
8	0.5583333	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
9	0.85	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
10	0.8125	0	0	0	0	0	0	0.1041667	0.6958333	0	0	0.6958333	0	0	0	0	0
11	0.8541667	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
12	0.8958333	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0.7708333	0	0	0	0	0	0
13	0.8958333	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
14	0.9166667	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
15	0.9375	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
16	0.875	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0.8333333	0	0	0
17	-0.8541667	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	-0.8541667	0	0	0

شکل ۳: ماتریس اعداد فازي نهایی نخبگان

در جدول ۲ نتایج تحلیل نقشه شناختی - فازي برای این ماتریس آمده است.

جدول ۲: نتایج تحلیل نقشه شناختی - فازي

معمولی	دریافت کننده	انتقال دهنده	اتصالات	عوامل	چگالی
۸	۱	۸	۲۶	۱۷	۰/۱۹

همانطور که در جدول ۲ قابل مشاهده است، چگالی نقشه شناختی - فازي نخبگان، ۰/۱۹ می‌باشد. این عدد بیانگر آن است که ۱۹ درصد از تمام مسیرهای ممکن در نقشه موجود است. تعداد متغیرهای موجود در مدل حاضر ۱۷ عدد است. ۲۶ اتصال بین متغیرها وجود دارد. در مدل حاضر ۸ متغیر انتقال دهنده و تنها ۱ عدد متغیر دریافت کننده وجود دارد. همچنین ۸ متغیر معمولی وجود دارد. در جدول ۳ نتایج تحلیل نقشه شناختی - فازي برای هر یک از متغیرها گزارش شده است.

جدول ۳: نتایج تحلیل نقشه شناختی - فازي برای هر یک از متغیرها

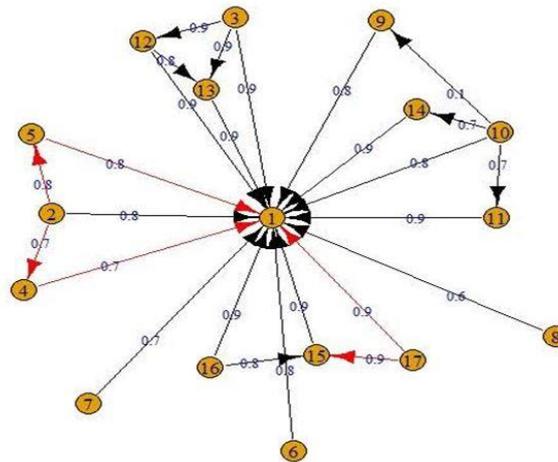
متغیرها	درجه بیرونی	درجه درونی	مرکزیت	نوع متغیر
خردمندی	۰	۱۳/۲	۱۳/۲	گیرنده
تقوا و ترکیه نفس	۲/۳	۰	۲/۳	فرستنده
اندیشیدن	۲/۷	۰	۲/۷	فرستنده
اجتناب از مرگ	۰/۷	۰/۷	۱/۴	معمولی
ترس از مرگ	۰/۸	۰/۸	۱/۶	معمولی
پذیرش فعالانه	۰/۸	۰	۰/۸	فرستنده
هوش	۰/۷	۰	۰/۷	فرستنده
تحصیلات بالا	۰/۶	۰	۰/۶	فرستنده

علم آموزی	۰/۸	۰/۱	۰/۹	معمولی
افزایش سن	۲/۳	۰	۲/۳	فرستنده
استفاده از تجارب	۰/۹	۰/۷	۱/۶	معمولی
پرسشگری و کاوشگری	۱/۷	۰/۹	۲/۶	معمولی
تفکر انتقادی	۰/۹	۱/۷	۲/۶	معمولی
دستیابی به هویت	۰/۹	۰/۷	۱/۶	معمولی
بهبودی روانشناختی	۰/۹	۱/۷	۲/۶	معمولی
هوش معنوی	۱/۷	۰	۱/۷	فرستنده
عاطفه منفی	۱/۸	۰	۱/۸	فرستنده

مطابق با جدول ۳ برای تشخیص اینکه چه متغیرهایی در نقشه شناختی، بیشترین تاثیر را از متغیرهای دیگر پذیرفتند، از شاخص درجه درونی استفاده می شود. با توجه به اینکه موضوع پژوهش حاضر بررسی عوامل موثر بر پرورش مولفه خردمندی با استفاده از نقشه شناختی-فازی بوده است، مهم ترین متغیر تاثیر پذیر در درجه اول مولفه خردمندی با درجه درونی ۱۳/۲ است، پس از آن دو مولفه تفکر انتقادی و بهبودی روانشناختی با درجه درونی ۱/۷ در جایگاه دومین متغیرهای تاثیر پذیر قرار دارند. سومین متغیر تاثیر پذیر پرسشگری و کاوشگری با درجه درونی ۰/۹ می باشد. پس از آن مولفه ترس از مرگ با درجه درونی ۰/۸ در جایگاه چهارم قرار دارد و پس از آن مولفه های اجتناب از مرگ، استفاده از تجارب و دستیابی به هویت در جایگاه پنجمین متغیرهای تاثیر پذیر با درجه درونی ۰/۷ قرار دارند. مهم ترین متغیر تاثیرگذار بر متغیرهای دیگر، متغیری است که دارای بیشترین درجه بیرونی باشد. متغیر اندیشیدن با درجه بیرونی ۲/۷ مهم ترین متغیر تاثیر گذار بر متغیرهای دیگر است. پس از آن دو متغیر تقوا و تزکیه نفس و افزایش سن با درجه بیرونی ۲/۳ به عنوان دومین متغیرهای تاثیر گذار در مدل می باشند. سومین متغیر تاثیر گذار عاطفه منفی با درجه بیرونی ۱/۸ می باشد. مولفه های پرسشگری و کاوشگری و هوش معنوی با درجه بیرونی ۱/۷ در جایگاه چهارمین متغیرهای تاثیر گذار در مدل می باشد. کم اهمیت ترین متغیرهای تاثیر گذار از نظر نخبگان اجتناب از مرگ و هوش با درجه بیرونی ۰/۷ می باشند. شاخص مرکزیت یعنی مجموع درجه درونی و بیرونی، برای شناسایی عوامل مهم در نقشه شناختی به کار می رود. با توجه به جدول ۶ مهم ترین متغیر نقشه شناختی نخبگان پس از مولفه خردمندی با مرکزیت ۱۳/۲، اندیشیدن با مرکزیت ۲/۷ می باشد و پس از آن مولفه های پرسشگری و کاوشگری، تفکر انتقادی و بهبودی روانشناختی با مرکزیت ۲/۶ مهم ترین متغیرها به شمار می روند. می باشند. متغیر تقوا و تزکیه نفس و افزایش سن چهارمین متغیرهای مهم با مرکزیت ۲/۳ می باشد. پس از آن عاطفه منفی با مرکزیت ۱/۸ و هوش معنوی با مرکزیت ۱/۷ قرار دارند. بعد از آن نیز متغیرهای ترس از مرگ، استفاده از تجارب و دستیابی به هویت با مرکزیت ۱/۶ قرار دارند. کم اهمیت ترین متغیرهای نقشه شناختی نخبگان، مولفه تحصیلات بالا با مرکزیت ۰/۶، مولفه هوش با مرکزیت ۰/۷ و مولفه پذیرش فعالانه با مرکزیت ۰/۸ بوده

است. در شکل ۴ نقشه شناختی نخبگان نشان داده شده است.

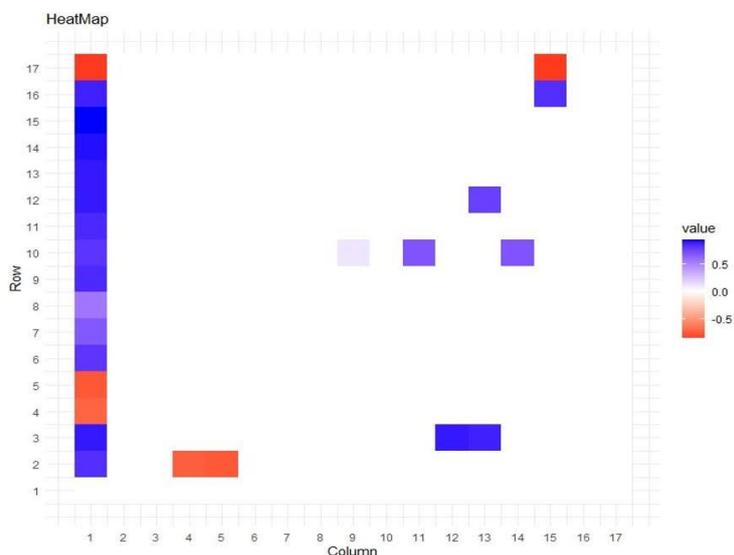
Graph Representation of 17 factors



شکل ۴: نقشه شناختی کارشناسان

مطابق با شکل ۴ این نقشه شامل ۱۷ عامل مختلف است که هر یک با یک دایره شماره گذاری شده است و هر کدام نشان دهنده متغیرهای مورد مطالعه در پژوهش حاضر هستند. پیکان‌ها روابط علی بین متغیرها را نمایش می‌دهند. جهت پیکان‌ها نشان دهنده جهت تاثیرگذاری یک عامل بر عامل دیگر است. ضخامت و وزن هر پیکان نشان دهنده میزان تاثیر آن رابطه است. فلش‌های مشکی نشان‌دهنده روابط مثبت و تقویت‌کننده هستند و در مقابل فلش‌های قرمز نمایانگر روابط منفی و بازدارنده‌اند. با توجه به نقشه شناختی ارائه شده، در ادامه به ارتباطات قابل توجه بین متغیرها اشاره خواهد شد. مولفه خردمندی (C1) در مرکز شبکه به‌عنوان اصلی‌ترین گره است و تحت تاثیر متغیرهای زیادی قرار دارد. مطابق با نقشه، روابط مثبت و تقویت‌کننده‌ای بین خردمندی و متغیرهایی همچون تقوا و تزکیه نفس (C2)، اندیشیدن (C3)، پرسشگری و کاوشگری (C12)، تفکر انتقادی (C13)، علم‌آموزی (C9) و استفاده از تجارب (C11) وجود دارد. در مقابل مطابق با نقشه روابط منفی و بازدارنده‌ای بین خردمندی و متغیرهایی مانند ترس از مرگ (C5)، اجتناب از مرگ (C4) و عاطفه منفی (C17) وجود دارد. همچنین مولفه تقوا و تزکیه نفس اثر منفی و بازدارنده‌ای بر متغیرهای ترس از مرگ و اجتناب از مرگ دارد. طبق نقشه مولفه اندیشیدن از طریق تاثیر مثبت بر مولفه پرسشگری و کاوشگری، بر متغیر خردمندی اثر تقویت‌کننده دارد. در مسیر دیگری مولفه اندیشیدن به واسطه دو متغیر پرسشگری و کاوشگری و تفکر انتقادی بر خردمندی اثر مثبت دارد. همچنین هوش معنوی از طریق اثر مثبت بر متغیر بهزیستی روانشناختی، بر متغیر خردمندی اثر تقویت‌کننده دارد. مولفه افزایش سن نیز به واسطه تاثیر تقویت‌کننده بر متغیر استفاده از تجارب، بر خردمندی تاثیر مثبت دارد. مسیر

دیگر اثرگذاری افزایش سن بر خردمندی، از طریق متغیر دستیابی به هویت است. مسیر سوم تاثیرگذاری مثبت این متغیر بر خردمندی، به واسطه متغیر علم آموزی است.



شکل ۵: نقشه حرارتی نظر متخصصان

نقشه حرارتی^۱ یکی از روش‌های بصری‌سازی داده‌هاست که برای نمایش شدت مقادیر عددی در یک ماتریس به کار می‌رود. در این روش، شدت رنگ‌ها نشان‌دهنده میزان تاثیرگذاری یا ارتباط بین عناصر مختلف است. رنگ سفید در نقشه به معنای بی‌ارتباط بودن متغیرها از نظر متخصصین و نیز در ادبیات پژوهش است و رنگ قرمز به معنای ارتباط منفی و بازدارنده و رنگ آبی به معنای ارتباط مثبت و تقویت‌کننده بین متغیرهاست. لازم به ذکر است هرچه رنگ تیره‌تر باشد، نشان‌دهنده وزن بیشتر و ارتباط قوی‌تر بین متغیرها است. این نقشه کمک می‌کند تا عوامل کلیدی موثر بر پرورش مولفه خردمندی مشخص گردد.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه موضوع پژوهش حاضر بررسی عوامل موثر بر پرورش مولفه خردمندی با استفاده از نقشه شناختی-فازی بوده است، خردمندی با درجه درونی ۱۳/۲ در مرکز شبکه به‌عنوان اصلی‌ترین گره است و تحت تاثیر متغیرهای زیادی قرار دارد. همچنین نتایج پژوهش حاضر نشان داد متغیر اندیشیدن با درجه بیرونی ۲/۷ مهم‌ترین متغیر تاثیرگذار بر متغیرهای دیگر است.

مطابق با نقشه، روابط مثبت و تقویت‌کننده‌ای بین خردمندی و متغیرهایی همچون تقوا و تزکیه نفس، اندیشیدن، پرسشگری و کاوشگری، تفکر انتقادی، علم‌آموزی و استفاده از تجارب وجود دارد و این روابط می‌تواند نقش مهمی در ایجاد حلقه‌های بازخورد سازنده و توسعه توانمندی‌های شناختی و روان‌شناختی ایفا کند. این نتایج با تحقیقات استرنبرگ (۲۰۰۵:۲۰۰۴)، شاکری (۱۳۸۴)، آردلت (۲۰۱۰)، بنگ و موتگموری (۲۰۱۲)،

کاویان فر و باعزت (۱۴۰۱)، نصراللهی و باقری (۱۴۰۱) و تریسنواتی و فیرمادانی (۲۰۲۰) همسوست. در مقابل یافته‌ها نشان داد روابط منفی و بازدارنده‌ای بین خردمندی و متغیرهایی مانند ترس از مرگ، اجتناب از مرگ و عاطفه منفی وجود دارد. که این نتایج با پژوهش‌های لیندن و همکاران (۲۰۱۸) و صالحیان و جهان (۱۴۰۰) همسوست. در تبیین این یافته می‌توان گفت افرادی که ترس زیادی از مرگ دارند، ممکن است در تحلیل واقعیت‌ها و پذیرش شرایط زندگی دچار مشکل شوند. این ترس می‌تواند منجر به عدم توانایی در قضاوت صحیح درباره زندگی و تصمیم‌گیری شود، که در نتیجه بر خردمندی آن‌ها تأثیر منفی می‌گذارد. همچنین اجتناب از تفکر درباره مرگ می‌تواند منجر به ناتوانی در پذیرش واقعیت‌های زندگی و نداشتن دیدگاه عمیق درباره ارزش‌ها و اولویت‌ها شود. این اجتناب می‌تواند افراد را از یادگیری و رشد در زمینه‌های مختلف زندگی محروم کند و در نهایت بر خردمندی آن‌ها تأثیر منفی بگذارد. مولفه عاطفه منفی نیز می‌تواند بر توانایی فرد در تحلیل و قضاوت تأثیر بگذارد. زمانی که فرد در حالت عاطفی منفی قرار دارد، ممکن است نتواند به‌طور مؤثر و منطقی به مسائل پرداخته و تصمیمات عاقلانه بگیرد. این وضعیت می‌تواند منجر به کاهش خردمندی شود.

نتایج پژوهش حاضر حاکی از وجود مولفه‌هایی است که نه به‌طور مستقیم بلکه با واسطه بر خردمندی اثرگذارند. طبق نقشه مولفه اندیشیدن از طریق تأثیر مثبت بر مولفه پرسشگری و کاوشگری، بر متغیر خردمندی اثر تقویت‌کننده دارد. در تبیین این یافته می‌توان گفت مولفه پرسشگری به‌عنوان یک ویژگی کلیدی در فرایند یادگیری و رشد شناختی شناخته می‌شود. نتایج نشان می‌دهد که پرسشگری نه تنها به افزایش اطلاعات و دانش فرد کمک می‌کند، بلکه باعث ایجاد انگیزه برای جستجوی پاسخ‌های عمیق‌تر و تحلیل دقیق‌تر مسائل می‌شود. افرادی که پرسشگر هستند، به احتمال بیشتری به تجزیه و تحلیل و ارزیابی انتقادی اطلاعات می‌پردازند که این خود به افزایش خردمندی منجر می‌شود.

در مسیر دیگری مولفه اندیشیدن به واسطه دو متغیر پرسشگری و کاوشگری و تفکر انتقادی بر خردمندی اثر مثبت دارد. در تبیین این یافته نیز میتوان گفت پرسشگری می‌تواند منجر به ایجاد چالش‌هایی شود که نیاز به تفکر انتقادی را افزایش می‌دهد و در عوض، تفکر انتقادی می‌تواند به فرد کمک کند تا پرسش‌های عمیق‌تری مطرح کند و به تحلیل بهتری از مسائل بپردازد. این چرخه متقابل می‌تواند به شکل‌گیری یک فرایند یادگیری مؤثر منجر شود که در نهایت به بهبود خردمندی کمک می‌کند.

همچنین هوش معنوی از طریق اثر مثبت بر متغیر بهزیستی روانشناختی، بر متغیر خردمندی اثر تقویت‌کننده دارد. در تبیین این یافته نیز می‌توان گفت معنویت یکی از نیازهای درونی انسان بوده و برخی صاحب‌نظران، آن را متضمن بالاترین سطوح زمینه‌های رشد شناختی - اخلاقی و تلاش همواره آدمی برای معنا بخشیدن به زندگی و پاسخ به چارهای زندگی می‌دانند. در حقیقت هوش معنوی به‌عنوان زیربنای باورهای فرد، نقش اساسی را در زمینه‌های گوناگون به ویژه ارتقا و تأمین بهزیستی روانشناختی ایفا می‌کند (شجاعی و سلیمانی، ۱۳۹۴).

مولفه افزایش سن نیز به واسطه تأثیر تقویت‌کننده بر متغیر استفاده از تجارب، بر خردمندی تأثیر مثبت دارد. مسیر دیگر اثرگذاری افزایش سن بر خردمندی، از طریق متغیر دستیابی به هویت است. مسیر سوم

تاثیرگذاری مثبت این متغیر بر خردمندی، به واسطه متغیر علم آموزی است. در تبیین این یافته می‌توان گفت به‌طور کلی، با افزایش سن، افراد تجربه‌های بیشتری را کسب می‌کنند که به رشد و توسعه شخصیت و شناخت آن‌ها کمک می‌کند. این تجربه‌ها به‌ویژه در زمینه‌های مختلف زندگی، مانند روابط اجتماعی، کار، و چالش‌های زندگی، می‌تواند بر توانایی فرد در تصمیم‌گیری و قضاوت تأثیر بگذارد. همچنین با افزایش سن، افراد بیشتر به درک عمیق‌تری از خود و ارزش‌های خود می‌رسند. این درک و شناخت از خود، به آن‌ها کمک می‌کند تا در شرایط مختلف تصمیمات بهتری اتخاذ کنند. هویت قوی و مشخص می‌تواند منبعی برای اعتماد به نفس و قضاوت صحیح در موقعیت‌های چالش‌برانگیز باشد. در خصوص مولفه علم آموزی نیز می‌توان گفت با افزایش سن، افراد معمولاً به یادگیری و کسب دانش جدید ادامه می‌دهند. این علم‌آموزی می‌تواند از طریق تجربیات رسمی (مانند تحصیلات) یا غیررسمی (مانند یادگیری از تجربیات زندگی) صورت گیرد. افزایش دانش و آگاهی به تقویت توانایی‌های تحلیل و قضاوت کمک می‌کند و در نهایت به افزایش خردمندی می‌انجامد.

در نهایت، نتایج حاصل از نقشه‌حرارتی می‌تواند به پژوهشگران و تصمیم‌گیرندگان کمک کند تا درک عمیق‌تری از روابط بین متغیرها به‌دست آورند و در نتیجه، راهکارهای مؤثرتری برای پرورش و تحول خردمندی ارائه دهند. این ابزار بصری‌سازی، به‌ویژه در پژوهش‌های آینده، می‌تواند به‌عنوان یک روش کارآمد برای تحلیل داده‌ها و شناسایی الگوهای جدید مورد استفاده قرار گیرد.

نتایج به‌دست‌آمده از پژوهش حاضر می‌تواند به‌عنوان یک نقطه شروع برای تحقیقات آینده مورد استفاده قرار گیرد و پژوهشگران می‌توانند از این نتایج برای توسعه سوالات جدید تحقیق، فرضیات و مطالعات بیشتر درباره مفهوم خردمندی استفاده کنند.

موازین اخلاقی

در این پژوهش موازین اخلاقی نظیر رازداری، محرمانه ماندن اطلاعات، جلب رضایت و تمایل کارشناسان برای شرکت در پژوهش، حق انتخاب آن‌ها برای ادامه و یا انصراف از شرکت در جلسه‌های پاسخگویی به پرسشنامه‌ها رعایت شده است.

سپاسگزاری

از متخصصانی که در پژوهش حاضر در زمینه جمع‌آوری داده‌ها یاری‌گر بوده‌اند، صمیمانه قدردانی و تشکر می‌کنم.

مشارکت نویسندگان

نویسنده اول ایده و عنوان پژوهش را مطرح کرده و نگارنده بخش مقدمه و بحث و نتیجه‌گیری بوده‌اند. نویسنده دوم ناظر مقاله بوده‌اند و اصلاحات نهایی همه بخش‌ها بر عهده ایشان بوده است. نویسنده سوم بخش روش را برعهده داشته‌اند. نویسنده چهارم در ویراستاری سهیم بوده‌اند.

تعارض منافع

پژوهش حاضر از هیچ سازمان یا فردی حمایت مالی دریافت نکرده است.

منابع

قرآن کریم.

- آقایی ابرندآبادی، سیده الهام، ستاری، علی، علم الهدی، سیده جمیله و بهرامی احسان، هادی. (۱۴۰۲). تبیین مدل مفهومی رابطه زبان و تفکر براساس قرآن و استخراج دلالت های تربیتی آن برای پرورش فکری کودکان. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی. ۳۱(۶۱)، ۱۰۹-۱۴۸.
- باقری نوع پرست، خسرو، تجملیان، حمیده، افشانی، سیدعلیرضا و وزیری، سعید. (۱۴۰۲). ابعاد خردمندی از دیدگاه قرآن کریم و اصول تربیتی منتج از آن. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی. ۳۱(۶۱)، ۸۲-۵۱.
- تیمی آمدی، محمد. (۱۳۸۰). غررالحکم و درر الکلم. ترجمه و تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- درخشان، مریم، نصراللهی، بیبا، باقری، فریرز. (۱۴۰۱). مدل ساختاری پیشینی خردمندی بر اساس هوش موفق و بهزیستی روانشناختی با نقش میانجی خودکارآمدی، فصلنامه علمی پژوهشی خانواده درمانی کاربردی، ۳(۱) پیاپی ۵۸۶-۵۶۵.
- بیات، علی، رفیعی هنر، حمید و جهانگیرزاده، محمدرضا. (۱۴۰۱). مفهوم شناسی «خرد» در روان شناسی و تناظر شناسی مفاهیم آن در منابع اسلامی، مجله روان شناسی و دین، ۱۵(۳) پیاپی ۵۹، ۲۷-۴۶.
- سلمانی اردانی محمد علی، شهریار احمدی منصوره، دوابی مهدی. تعیین ویژگی های روان سنجی پرسشنامه سنجش خردمندی دانش آموزان. فصلنامه سلامت روان کودک. ۱۳۹۹؛ ۷(۴): ۱۲۹-۱۴۷.
- شاکری، صدیقه. (۱۳۸۴). گذری بر عوامل شکوفایی عقل در قرآن و روایات، نامه جامعه، شماره ۱۲.
- شجاعی، احمد و سلیمانی، اسماعیل. (۱۳۹۴). بررسی تأثیر آموزش هوش معنوی بر بهزیستی روان شناختی و مؤلفه های آن در دانش آموزان تحت پوشش کمیته امداد امام خمینی «ره» شهرستان اردبیل. روان شناسی مدرسه و آموزشگاه. ۱۰۴-۱۲۱.
- صالحیان غزالی، جهان فائزه. (۱۴۰۰). تدوین مدل علی خرد براساس عاطفه مثبت و منفی و هوش معنوی با میانجیگری نگرش به مرگ در سالمندان. سالمندشناسی، ۶(۳): ۶۵-۷۷.
- قربانی، رقیه، و خرمایی، فرهاد. (۱۳۹۵). تبیین خردمندی بر اساس هوش موفق و خودکارآمدی مقابله. روانشناسی تحولی (روانشناسان ایرانی)، ۱۳(۴۹)، ۴۳-۵۵.
- کاویان فر، حسین و باعزت، فرشته. (۱۴۰۱). پیش بینی خردمندی براساس تفکر انتقادی با واسطه‌گری سبک‌های پردازش اطلاعات. راهبردهای شناختی در یادگیری، ۱۰(۱۹)، ۸۳-۱۰۵.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۹۲). میزان الحکمه، قم: دارالحدیث
- مقدسی، مهدی و فتوحی تکانتپه، سوسن. (۱۴۰۴). بررسی میزان تأکید بر شیوه‌های اندیشه‌ورزی در پرسش های خود ارزیابی کتاب فارسی پایه نهم، بر اساس سیاست‌های کلی ایجاد تحول در نظام آموزش و پرورش. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی. ۳۳(۶۷)، ۲۴۱-۲۶۷.

- Arlin, P. (1990). Wisdom: The art of problem finding. Adolescent and adult thought: A structural interpretation. In R. J. Sternberg (Ed.), *Wisdom: Its nature, origins, and development* (pp. 230-243). New York: Cambridge.
- Baltes, P. B. & Smith, J. (1990). Toward a psychology of wisdom and its ontogenesis. In R. J. Sternberg (Ed.), *Wisdom: Its nature, origins, and development* (pp. 87-120). New York: Cambridge University Press.
- Farahani, H., Nápoles, G., Azadfallah, P. (2021). Fuzzy Cognitive Maps for Impact Assessment in Psychological Research: Case Study of Psychological Well-being, 3RD international conference on modern approach in humanities and social sciences.
- Felix G, Nápoles G, Falcon R. (2019). A review on methods and software for fuzzy cognitive maps. *Artificial Intelligence Review* 52, 1707–1737.
- Grossmann, I. & Brienza, J. P. (2018). The Strengths of Wisdom Provide Unique Contributions to Improved Leadership, Sustainability, Inequality, Gross National Happiness, and Civic Discourse in the Face of Contemporary World Problems. *Intelligence*, 6(22), 1-16.
- Grossmann, I., Sahdra, B. K., Ciarrochi, J. (2016). A heart and a mind: Self-distancing facilitates the association between heart rate variability, and wise reasoning. *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, 10(68), 1-10.
- Hossain, S. & Brooks, L. (2008). Fuzzy cognitive map modeling educational software adoption. *Computers & Education*, 51, 1569–1588.
- Kosko, B. (1986). Fuzzy cognitive maps, *Int. J. Man-Machine Studies*, 24, 65-75.
- Linden, K., Berg, M., Adolfsson, A., & Sparud-Lundin, C. (2018). Well-being, diabetes management and breastfeeding in mothers with type 1 diabetes—An explorative analysis. *Sexual & reproductive healthcare*, 15, 77-82.
- Linden, K., Berg, M., Adolfsson, A., & Sparud-Lundin, C. (2018). Well-being, diabetes management and breastfeeding in mothers with type 1 diabetes—An explorative analysis. *Sexual & reproductive healthcare*, 15, 77-82.
- Meacham, J. A. (1990). The loss of wisdom. In R. J. Strenberg (Ed.), *Wisdom: Its nature, Origins, and development* (pp. 181-212). Cambridge: Camb
- Montgomery, M. J. (2005). Psychological intimacy and identity: From early adolescence to emerging adulthood. *Journal of Adolescent Research*, 20,3, 346- 374.
- Özesmi, U. & Özesmi, S. L. (2004). Ecological models based on people's knowledge: a multi-step fuzzy cognitive mapping approach. *Ecological Modeling*, 176, 43–64.
- Rani , GS & Devi .MS.(2020). A Study on Young Adult Perception about Retired professional's Wisdom. *Int Curr Microbiol app sci*. 9(12), :3116-21.
- Porteous, J. D. (2013). *Environmental aesthetics: Ideas, politics and planning*. Routledge.

- Staudinger & Gluck, J. (2011). Psychological wisdom research: Commonalities and differences in a growing field. *Annual review of psychology*, 62, 215-241.
- Sternberg, R. J. (2005): Older but not wiser? The relationship between age and wisdom. *Ageing International*, 30(1), 5-26.
- Sternberg, R. J. (2004). What is wisdom and how can we develop it? *Annals of American Academy of Political and Social Science*, 591, 164-174.
- Sternberg, R. Speculations, J. (2018). On the Role of Successful Intelligence in Solving Contemporary World Problems. *Intelligence*, 6(4), 1-15.
- Stewart D, Shamdasani P, Rook D. (2007). *Focus groups: Theory and practice*. Second edition. Sage Publications.
- Stylios D, Groumpos P P. (1999). Mathematical Formulation of Fuzzy Cognitive Maps. *Proceedings of the 7th Mediterranean Conference on Control and Automation (MED99) Haifa*, 28-30.
- Trisnowati, E., & Firmadani, F. (2020). Increasing critical thinking skills and communication skills in science: Blended learning project. *Indonesian Journal of Science and Education*, 4(2), 125-131.
- Walsh, R. (2011): The varieties of wisdom: Contemplative, cross-cultural, and integral contributions. *Research in Human Development*, 8(2), 109-127.
- Walsh, R., & Reams, J. (2015). Studies of Wisdom: A special issue of integral review. *Integral Review*, 11(2), 1-6.