نشریه علمی پژوهش‌نامه اخلاق
دوره شانزدهم، زمستان ۱۴۰۲، شماره ۶۲
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۷۴ ـ ۴۹

Scientific Journal
PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
Vol. 16, Winter 2024, No. 62
Scientific Research Article

# پیشگیری از ضعف اخلاقی با رویکرد اخلاق اسلامی و مبتنی بر فلسفه عمل (مراحل پیشاتصور، تصور و تصدیق)

مهدی باب‌الله‌زاده* / مسعود آذربایجانی** / مهدی علیزاده***

## چکیده

ضعف اخلاقی یکی از مسائل مهم دانش روان‌شناسی اخلاق است که به چرایی و چگونگی پدیداری شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی می‌پردازد. ضعف اخلاقی را می‌توان در تعریفی جامع، کنش آگاهانه برخلاف باور و قضاوت درست اخلاقی دانست. درد و رنج حاصل از فاصله میان باور و عمل اخلاقی، هر انسانی را که دل در گرو زندگی‌ای بر مدار فضیلت دارد سخت آزرده می‌سازد و وی را بیش از پیش بر جبران آن مصمم می‌کند و در این میان است که شناخت راهکارهای پیشگیری از ضعف اخلاقی و درمان آن لزوم و ضرورت خود را آشکار می‌کند. پژوهش پیش رو با روش تحلیل محتوا و استفاده از منابع کتابخانه‌ای بر آن است که با استفاده از ظرفیت اخلاق اسلامی عوامل مؤثر بر پدیدآیی این مسئله را بیان و سپس بر اساس فلسفه عمل و مراحل صدور فعل راهکار پیشگیری از ضعف اخلاقی را در قالب دو مرحله پیشاتصور و نیز تصور و تصدیق بیان کند. نتایج پژوهش نشان از آن دارد که تمرکز، ذکر و نیز باروری قوه تعقل راهکارهایی هستند که با کاربست آنها در مراحل پیش‌گفته می‌توان از پدیدآیی ضعف اخلاقی جلوگیری کرد.

## واژگان کلیدی

پیشگیری، ضعف اخلاقی، اخلاق اسلامی، فلسفه عمل.

---

*. دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش اخلاق اسلامی. baballah110@gmail.com
**. استاد گروه روان شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
***. استادیار گروه اخلاق و تربیت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۴

## طرح مسئله

یکی از دغدغه‌ها و مسائل چالشی و وجودی انسان، که رد پای آن را می‌توان تا ابتدای حیات بشر پی گرفت، مسئله شکاف و فاصله میان معرفت و عمل آدمی است. به‌راستی، چه می‌شود و چه اتفاقی می‌افتد که انسان به‌رغم علاقه به انجام یک عمل، درست برخلاف آن دست می‌یازد یا درحالی‌که مایل به ترک فعلی است، خودآگاه یا ناخودآگاه به سوی انجام آن کشیده می‌شود؟ این مشکل و مسئله[1] گستره‌ای درازدامن و وسیع دارد و به جهت واقعیت اجتماعی و فردی، همه افراد، صاحبان حِرَف و مشاغل گوناگون[2] را دربرمی‌گیرد. این واقعیت وجودی و درد و رنج حاصل از آن موجب شده است اندیشمندان از منظر[3]های گوناگونی همچون فلسفی (به عنوان نمونه در آثار ارسطو، دکارت و کانت)، روان شناختی و روان پزشکی( روان شناسی اجتماعی اثر اورنسون)، اجتماعی و اقتصادی(مایرانیان اثر مقصود فراستخواه) و نیز دینی(شکاف معرفت و عمل از منظر آیات اثر محمد اکبریان) به این مسئله و واکاوی زمینه‌ها و عوامل آن بپردازند. این شکاف و فاصله هرگاه متعلق امری اخلاقی قرار گیرد، از آن در اصطلاح به شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی یا ضعف اخلاقی[4] نام برده و در دانش روان‌شناسی اخلاق بدان پرداخته می‌شود (برای نمونه ر.ک: سید مهدی موسوی اصل و همکاران، ***روان‌شناسی اخلاق***، ۸۳). به تعبیر دیگر، عمل برخلاف معرفت اخلاقی را می‌توان ضعف اخلاقی تلقی کرد که ضرورت پرداخت به چرایی و چگونگی پیشگیری از آن یا درمانش بر هیچ فرد اخلاق‌مداری پوشیده نیست. به بحث از شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی در بسیاری از علوم پیش‌گفته صرفاً در حد نظری و بیان علل و عوامل (مانند فلسفه) و در برخی دیگر علاوه بر بیان عوامل و زمینه‌های پیدایش، به راهکارهای درمان آن یا پیشگیری از آن نیز چه به شکل مصرح و چه غیرمصرح تا حدود بسیار کمی پرداخته شده است. حال در این میان و در ادامه پژوهش‌های پیشین، پرسش اصلی این تحقیق راهکار اخلاق اسلامی در مواجهه صرفاً پیشگیرانه، نه درمان‌گرایانه از ضعف اخلاقی است که تاکنون هیچ پژوهشی بدان نپرداخته است و از این منظر، کاملاً نوآورانه تلقی می‌شود. فارغ از پیشینه عام بحث، نزدیک‌ترین پژوهش‌ها به این تحقیق سه اثر متعلق به آقای دکتر محمد اکبریان شامل یک کتاب و دو مقاله است. مقاله اول ایشان با عنوان «نظریه یقین در حل

---

1. Problem.

۲. به عنوان نمونه‌ای ملموس، می‌توان به پزشکانی اشاره کرد که به‌رغم اطلاع از ضرر و زیان ناشی از مصرف سیگار، از آن استفاده می‌کنند.

3. Perspective.

4. Moral weakness.

شکاف معرفت و عمل اخلاقی» (۱۳۹۱) به مقوله یقین و عاملیت آن در رفع مسئله شکاف معرفت ـ عمل اشاره دارد و مقاله دوم ایشان نیز با عنوان «نظریه ایمان در رفع شکاف معرفت و عمل اخلاقی» (۱۳۹۱) معطوف به عنصر ایمان در حل این چالش است. همین دو راهکار نیز بعدها در قالب کتابی با عنوان ***شکاف معرفت و عمل از منظر آیات*** که در سال ۱۳۹۷ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی روانه بازار کرد بیان شده است. ایشان در این کتاب با عطف توجه به آیات قرآن، به دو راهکار یقین و ایمان برای رفع شکاف میان معرفت و عمل اشاره می‌کند. در هر سه پژوهش، ما شاهد بیان دو راهکار عمدتاً برگرفته از آیات قرآن کریم هستیم که در آن به پیشگیرانه یا درمان‌گرایانه بودن این راهکارها نیز اشاره نشده است. پژوهش پیش رو اساساً معطوف به اخلاق اسلامی و نیز با درنظرداشت وجه پیشگیرانه است که به هیچ‌یک از دو راهکار پیش نیز اشاره نداشته و درواقع بر اساس فلسفه عمل درصدد گشایش راهکاری نو دراین‌باره است. به همین منظور، نویسنده با رجوع به منابع اخلاق اسلامی و در رأس آنها آیات و روایات به عنوان دو منبع بی‌نظیر اخلاق اسلامی، ابتدا به رصد عوامل پیدایی این شکاف پرداخته (چراکه پرواضح است پیشگیری منوط به معرفت عوامل پیدایش هر پدیده‌ای است) و سپس سعی کرده است با استفاده از فلسفه عمل و صرفاً با تمرکز بر مراحل سه‌گانه پیشاتصور، تصور و تصدیق، راهکارهای پیشگیری از این مسئله را بیان کند و تا حدودی ایضاح بخشد.

## واژه‌شناسی

### ۱. اخلاق اسلامی

واژه اخلاق در معنای لغوی جمع خُلق یا خُلُق به معنای سجیه، طبع و سرشت است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۰ / ۸۶) که در مقابل خَلق به معنای هیئت‌ها، اشکال و صورت‌های قابل‌دیدن با چشم به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴ / ۲۹۷).

از منظر اصطلاحی نیز اخلاق امری درونی و نفسانی تعریف شده است که ثمره نیک یا زشت بودن آن به افعال و رفتار آدمی سرایت می‌کند (ابن‌مسکویه، ۱۴۲۶ ق: ۱۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ ق: ۵۹).

علم اخلاق به مثابه دانش و نظام علمی[1] را با وجود برخی اختلافات دانشمندان این دانش، در تعریفی جامع می‌توان چنین تعریف کرد: علم اخلاق دانشی است که معرّف صفات نیک و بد نفسانی

1. Discipline.

و رفتاری است و راه اتصاف به انواع نیک آن و دوری و علاج انواع بد آن را بیان می‌کند (هدایتی، ۱۳۹۵: ۱۷۹). در فرهنگ غرب اما توافق بر سر یک تعریف کلی بسیار مشکل می‌نماید؛ چراکه دیدگاه‌های متمایز و گوناگونی در تعریف اخلاق مشاهده می‌شود. به عنوان نمونه، رابرت هولمز در تعریفی بسیار کلی، علم اخلاق را بررسی اخلاق یا اخلاقیات می‌داند (هولمز، ۱۳۸۵: ۲۳). اتکینسون نیز اخلاق را دستگاهی از عقاید رایج هر جامعه‌ای درباره اینکه افراد آن جامعه چه شخصیت و منشی باید داشته باشند می‌داند (اتکینسون، ۱۳۹۱: ۸). در این میان، پرسش از دانش اخلاق با پسوند اسلامی نیز ذهن را به چالش فرامی‌خواند. با وجود رویکردهای گوناگون اخلاقی اندیشمندان مسلمان، اعم از رویکرد عرفانی، نقلی، فلسفی و تلفیقی (احمدپور و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۹) و نیز رسوخ بسیاری از اندیشه‌های یونانی در کتب اخلاقی آنها و همچنین با اذعان به چاقی و لاغری معرفت دینی در طول تاریخ اندیشه دینی و عرض افراد اندیشمند حتی در یک زمان (جوادی آملی، ۱۳۸۶)، به‌راستی چگونه می‌توان به‌راحتی از اخلاق اسلامی به طور مطلق دم زد؟ در این پژوهش، با پذیرش تنگناهای معرفت‌شناختی و وجود منظرگاه‌های متنوع اخلاقی در میان مسلمانان و به جهت دور نشدن از دالّ مرکزی اخلاق در اسلام، یعنی گزاره‌ها و باورداشت‌های اخلاقی برگرفته از قرآن و حدیث، منظور از اخلاق اسلامی اخلاقی است که در مبانی، اصول و روش، منطبق و سازگار با داده‌های ثقلین و عقل سلیم به عنوان یکی از منابع حجیت باشد. بدین جهت سعی شده است تا جایی که امکان دارد، روش‌ها برگرفته از این دو ثقل گران‌قدر باشد و در برخی موارد لازم نیز البته از روش‌های عالمان اخلاقی مسلمان بهره‌مند خواهیم شد.

### ۲. ضعف اخلاقی

ضعف اخلاقی[1] ترجمه‌ای از کلمه آکراسیا[2] در یونان باستان است. ترجمه‌های دیگر از آکراسیا شامل ضعف اراده[3] و ناخویشتن‌داری و بی‌اختیاری[4] است (Daniel P, 2006: 5). برخی نیز همچون ثالبرگ[5] از آن به ناتوانی اخلاقی یاد کرده‌اند (Rosthal, 1967: 76 \ 578). واژه یونانی آکراسیا مرکّب از آلفای نافیه (نشانه سلب) و کلمه krasia به معنای قوت و قدرت (مله، ۱۳۹۲: ۵۶۵) و متضاد کلمه «خودکنترلی»[6] است (کین، ۱۳۹۴: ۱۷۱). قوت یا قدرت در اینجا درواقع به معنای قدرت

1. Moral Weakness.
2. Akrasia.
3. Weakness of Will.
4. Incontinence.
5. Thalberg.
6. Self - Control.

مهار خود در برابر وسوسه‌های کنونی یا وسوسه‌هایی است که در آینده ممکن است دامن‌گیر انسان شود (مله، ۱۳۹۲: ۵۶۵). بنا بر آنچه گذشت، ضعف اخلاقی واژه‌ای است که گاه از آن به ناخویشتن‌داری و ضعف اراده نیز نام برده شده و از همه آنها یک معنای واحد مراد شده است. با وجود این، برخی با دقت در این واژه‌ها به تفاوت‌هایی میان آنها اشاره کرده‌اند. به عنوان نمونه، دانیل ثرو[1] ضمن اشاره به مبهم و نارسا بودن این ترجمه‌ها، امروزه بیشترین کاربرد اصطلاح «بی‌اختیاری و ناخویشتن‌داری»[2] را در اشاره به عدم کنترل عملکرد بدنی افراد می‌داند و استفاده از آن برای اشاره به عملکردها یا حالات شخصیت را امری منسوخ و غیررایج برمی‌شمرد (Daniel P, 2006: 5). از نگاه ثرو، ارتباط و نسبت میان دو واژه ضعف اخلاقی[3] و ضعف اراده[4] نیز چندان روشن نیست. واضح نیست آیا رابطه میان این دو ترادف است یا دارای بار معنایی متفاوتی‌اند (Daniel P, 2006: 5). مک‌ناوتن[5] نیز به‌درستی قائل به نبود نسبت ترادف میان این دو واژه است و مسئله ضعف اخلاقی را صرفاً مصداقی خاص از مشکلی عام‌تر که به شکل سنتی از آن به ضعف اراده تعبیر می‌کنند دانسته است (مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۱۷۰). از نگاه وی، تمام موارد ضعف اراده نمی‌توانند مصداق ضعف اخلاقی دانسته شوند. به عنوان مثال، عدم مبادرت به مسواک زدن به سبب خستگیِ فردی که به ناموجه بودن فعل خویش دراین‌باره آگاهی دارد، اگرچه می‌تواند مصداق ضعف اراده باشد، هرگز نمی‌توان آن را مصداق ضعف اخلاقی قلمداد کرد (همان: ۱۷۱).

همان‌گونه که گذشت، از ضعف اخلاقی به ناخویشتن‌داری، ناتوانی اخلاقی و نیز ضعف اراده هم یاد می‌شود و همین امر موجب شده است تعریف اصطلاحی این واژه تا حدودی دستخوش تنوع معنایی شود. ثالبرگ ناتوانی اخلاقی را چنین تعریف می‌کند: باور به اینکه شخص باید / نباید برخی افعالی را که می‌داند امر / نهی شده است طبق اصلش انجام دهد، ولی (وی) طبق باورش عمل نمی‌کند (Rosthal, 1967: 76 \ 576). در تعریف دیگر، ضعف اراده را ذیل معنای بی‌اختیاری، نام پدیده‌ای دانسته‌اند که انسان در آن برخلاف قضاوت بهتر عمل می‌کند (Hoffmann, 2008: 49 \ ix). با توجه به تعاریف پیش‌گفته می‌توان در تعریفی عام، ضعف اخلاقی را چنین توصیف کرد: عمل کردن آگاهانه برخلاف باور، قضاوت و اصولی که شخص به لحاظ اخلاقی پذیرفته است.

---

1. Tero, Daniel P.
2. Incontineence.
3. Moral weakness.
4. Weakness of will.
5. McNaughton.

## زمینه‌ها و علل شکاف میان معرفت و عمل از منظر اخلاق اسلامی

بی‌گمان قرآن کتاب جامع الهی و نسخه شفابخش امراض مادی و معنوی انسان است. احادیث وارده از اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام نیز به عنوان دیگر ثقل دارای همین ویژگی هستند. با کنکاش در این دو دریای ژرف و مردافکن به عنوان منابع اصلی اخلاق اسلامی درمی‌یابیم که اگرچه در این دو درّ گران‌بها می‌توان موارد متعددی مانند عوامل اجتماعی، اقتصادی، وراثت و محیط را به عنوان عامل، زمینه و علل پیدایی ضعف اخلاقی برشمرد، عوامل و زمینه‌های ریشه‌ای و مهم ضعف اخلاقی در لسان آیات و روایات را می‌توان به سه عامل دنیا و دنیاگرایی، اتباع از هوای نفس و نیز تبعیت از شیطان تقسیم کرد (شرح این عوامل را می‌توان در این منابع جست‌وجو کرد: مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱ / ۲۳۶ ـ ۱۹۳؛ سید محمد اکبریان، ***شکاف معرفت و عمل از منظر آیات***، ص ۱۴۰ ـ ۱۰۷).

## مبادی و نحوه صدور عمل انسان (فلسفه عمل) از منظر حِکمی و دینی

با وجود برخی اختلافات میان اندیشمندان و حکمای اسلامی،[۱] بسیاری از آنها فرایند عمل یک شخص را متشکل از این حلقه‌ها و مراحل دانسته‌اند: تصور، تصدیق، شوق (شوق اکید)، اراده و عمل. ابن‌سینا در کتاب ***شفا*** با بیان اینکه نفس حیوانی دو قوه محرکه و مدرکه دارد، بر این اعتقاد است که عامل اصلی در انجام فعل، قوه شوقیه است که این قوه شوقیه نیز خود از تخیل یا خیال نشئت گرفته که همان حضور معرفت در نفس پس از جدایی عالم از معلوم خارجی است. این قوه تخیل نیز خود بر دو قسم شهویه و غضبیه است و در انتها این دو قوه سبب تحریک اعضا برای انجام فعل می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق: ۲ / ۳۳). به بیان دیگر، از نگاه ابن‌سینا ابتدا تصور (تخیل) و سپس شوق برای جذب و به دست آوردن یک چیز (قوه شهویه) یا دفع آن (قوه غضبیه) در نفس آدمی صورت می‌بندد و پس از آن، اعضا برای انجام فعل به حرکت درمی‌آیند. ملاصدرا نیز بر این اعتقاد است که ابتدا صور امور ادراک‌شده (صور ادراکیه)، سپس شوق و اراده برای تحریک اعضا به انجام عمل صورت می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶ / ۴۱۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۰۱). از حکمای اخیر نیز علامه زنوزی در تقسیمی روشن مبادی چهارگانه همه افعال اختیاری را چنین برشمرده است:

اول، تصور فعل مطلوب و تصدیق به منفعت اوست؛ دوم، شوقی است که از آن تصدیق

---

۱. درباره مبادی عمل و رابطه میان مراحل آن، بین متکلمان، برخی اصولیین و فیلسوفان اسلامی بعضاً اختلافاتی دیده می‌شود (ر.ک: علیزاده، ۱۳۹۴: ۱۴۲).

حاصل می‌شود؛ سوم، عزمی است که از شوق پیدا می‌شود؛ چهارم، قوای محرکه در عضلات و سایر اعضا مودع‌اند؛ و بعد از تحقق عزم، آن قوا حرکت می‌دهند اعضا را تا فعل مطلوب در خارج موجود شود؛ و هریک از این مبادی اربعه به ترتیب مذکور، علت لاحق خود و معلول سابق خود می‌باشند تا از طرف تصاعد به مسبب‌الاسباب منتهی شود و از طرف تنازل به فعل مطلوب منتهی گردد (زنوزی، ۱۳۷۱: ۲۱۳).

بنا بر آنچه از سخن حکما استفاده می‌شود، هریک از این مراحل دخلیتی تام در ایجاد هر عملی اعم از نیک یا ناشایست دارد و هر مرتبه علت مرتبه بعدی محسوب می‌شود.

از طرفی، آیاتی چند در قرآن کریم نیز بیانگر وجود این حلقات به عنوان مبادی عمل در انسان‌اند؛ یعنی در قرآن کریم، هم از تصورات و تصدیقات هم امیال و هم اراده به عمل سخن رفته است. به عنوان مثال، در آیات دو و سه سوره همزه، «الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ؛ که مالی گرد آورد و برشمردش. پندارد که مالش او را جاوید کرده است»، به نظر می‌رسد که عمل جمع مال بدون تصور و تصدیق جاودانه کردن انسان به وسیله مال امکان‌پذیر نیست؛ یا درباره امیال و تأثیر آن در عمل می‌توان به آیه «أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ (زمر / ۹)؛ آیا چنین کسی بهتر است یا آن کسی که او در طول شب در سجده و قیام اطاعت [خدا] می‌کند [و] از آخرت می‌ترسد و رحمت پروردگارش را امید دارد؟» استناد جست که خوف و رجا عامل گرایشی عمل سجده و قیام برای خدای متعال به شمار می‌روند. درباره اراده نیز آیه «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا (انسان / ۹)؛ ما برای خشنودی خداست که به شما می‌خورانیم و پاداش و سپاسی از شما نمی‌خواهیم» تا حدودی تأثیر اراده در عمل را نشان می‌دهد.

برخی اندیشمندان بر این رأی هستند که آیه ۱۱۳ سوره انعام، «وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ»، شاهدی گویا در بیان حلقه‌ها و مبادی عمل و نیز ترتیب میان آنهاست. بر این اساس، عبارت‌های لتصغی، لیرضوه و لیقترفوا به‌ترتیب بر معرفت، عواطف و امیال و نیز کنش و عمل حاصل‌شده از آن دو دلالت دارند (باقری، ۱۳۸۲: ۲۶۹).

بنابر آنچه تاکنون آمد و بر اساس مبانی عقلی و دینی، می‌توان فرایند عمل[1] را چنین تصویر کرد که انسان پیش از انجام یک فعل، ابتدا فایده و غایت از انجام عمل را تصور و سپس آن را تصدیق می‌کند.

---

۱. «میان عمل و فعل تفاوت وجود دارد. فعل از موجود بما هو موجود امکان صدور داشته و عمل صرفاً معطوف به کنش موجود ذی‌شعور می‌باشد. با این وجود، برخی از محققین در وجود تفاوت میان این دو از منظر دینی تشکیک نموده‌اند» (برنجکار، ۱۳۷۵: ۳۵).

پس از آن، در وی شوقی برای رسیدن به آن هدف پدیدار می‌شود، آن را اراده می‌کند و به عمل دست می‌یازد. درباره ضعف اخلاقی نیز (در اکثر موارد) که اساساً یک کنش انسانی محسوب می‌شود، وجود این حلقات، و ترتیب و علیت آنها نسبت به یکدیگر مفروض است؛ یعنی شخصی که دچار ضعف اخلاقی است، به‌رغم معرفت به نادرستی آن، ابتدا فایده عمل غیراخلاقی را تصور و سپس تصدیق می‌کند و پس از آن، شوق و اراده‌ای برای عملی کردن آن در وی پدید می‌آید.

## راهکارهای پیشگیری از ضعف اخلاقی در مرحله پیشاتصور

بر اساس آنچه درباره مراحل عمل گفته شد، از منظر شناختی اولین مرحله متعلق به تصور است. تصور در اینجا به معنای حضور صورة الشیء عند العقل (الذهن) بدون حکم جزمی است (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۱۲). به تعبیر دیگر، برای عملی کردن یک فعل، ابتدا در ذهن انسان تصوری از یک فعل یا عمل، بدون تصدیق به آن، شکل می‌پذیرد که از آن به تصور یاد می‌شود. این تصور که مقدمه تصدیق و جزم برای عمل محسوب می‌شود، به نظر نگارنده کلید و جرقه ابتدایی پیدایی ضعف اخلاقی است و درست به همین دلیل یکی از بزنگاه‌هایی است که می‌توان با کنترل آن، از شکاف میان معرفت و باور اخلاقی جلوگیری کرد. به تعبیر دیگر، اگر فرد بتواند از ابتدا از توارد تصورات غیراخلاقی که در لسان اخلاق اسلامی به خواطر شیطانی و نفسانی از آن تعبیر شده و هنوز تصدیقی به آنها در ذهن صورت نپذیرفته است جلوگیری کند، گویی سلسله‌جنبان و سرسلسله فرایند ضعف اخلاقی را در نطفه خفه، و از پدیداری آن پیشگیری کرده است.

### ۱. جایگاه عاملیت خواطر در شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی

در مباحث و کتب اخلاقی و مستفاد از آیات و روایات، موضوعی با عنوان خواطر و نفی آن به چشم می‌خورد. توضیح آنکه ذهن و قلب آدمی همواره مشغول تصوراتی اعم از خیالات، تخیلات و توهمات‌اند و هرگز لحظه‌ای فارغ از این امور نیستند؛ و این توارد تصورات و خیالات عمدتاً بدون توجه و معرفت فرد رخ می‌دهد. به تعبیر مرحوم مطهری‌رحمه‌الله، این تداعی معانی به شکل دائمی و بدون اختیار آدمی صورت می‌پذیرد و ذهن دائماً از شاخه‌ای به شاخه دیگر منتقل می‌شود (مطهری، ۱۳۸۰: ۹۵). روایت نبی مکرم اسلام‌صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمودند: «مثل القلب کمثل ریشة في أرض فلاة تقلبها الریاح ظهر البطن» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق) به این مطلب اشاره دارد و تو گویی در این حالت ذهن دارای خاصیتی به نام هرزه‌گردی قوه خیال است که اساساً هیچ ربطی هم به خوبی یا بدی فرد ندارد، بلکه فرّار بودن

این قوه، خود، مصیبتی علی‌حده برای هر شخصی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۴۳)؛ چراکه گاه اندیشه‌های غیراخلاقی ذهن آدمی را به خود مشغول و وی را به آن عمل راغب می‌کند.

از این توارد تصورات در اصطلاح علم اخلاق به خواطر نام برده می‌شود. خواطر جمع خاطر است. ابن‌منظور از آن به نوعی حرکت و اضطراب تعبیر، و خطور به ذهن را چنین تعریف کرده است: «خطر ببالي وذلك ان يمر بقلبه بسرعة لا لبث فيها ولا بطء» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ ق: ۲ / ۱۹۹). دیگر لغت‌دانان عموماً آن را به هواجس تعریف کرده‌اند (حسینی زبیدی، ۱۴۰۴ ق: ۶ / ۳۵۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۴ / ۲۴۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳ / ۲۹۰). هواجس نیز در لغت به معنای آنچه در قلب حادث می‌شود و بدان خطور می‌یابد است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳ / ۳۷؛ حسینی زبیدی، ۱۴۰۴ ق: ۹ / ۳۷). بنابراین، در یک معنای جامع می‌توان خواطر را آن تصورات و وارداتی دانست که سریع بر قلب انسان حادث می‌شود و وقفه و ایستادگی ندارد. این لفظ در برخی عبارات روایات و ادعیه نیز استعمال و به اوهام،[۱] گمان‌ها و گمان‌های سوء[۲] نسبت داده شده است که عمدتاً از طریق هوای نفس بر قلب یا نفوس وارد می‌شوند[۳] و جنبه منفی دارند.[۴]

از منظر غالب عالمان اخلاق نیز خواطر اموری هستند که در حالت غفلت و ناآگاهانه بر قلب وارد می‌شوند و این خواطرند که در آدمی رغبت و شوق ایجاد می‌کنند و پس از آن عزم، نیت و سرانجام به تحریک اعضا و پیدایش فعل می‌انجامد (غزالی، بی‌تا: ۸ / ۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق: ۵ / ۴۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱ / ۲۴۵). به باور آنها این خواطر عموماً به دو نوع داعی به خیر و شر تقسیم می‌شوند و خاطر محمود را که عاملش ملائکه‌اند الهام می‌گویند و دیگری را که عاملش شیطان است وسواس (وسوسه) می‌نامند (غزالی، بی‌تا: ۸ / ۴۷؛ نراقی، ۱۳۷۷: ۱۲۸).

در فقرات گذشته به برخی از انواع این وسوسه‌ها همچون زینت کردن و وعده فقر اشاره شد. اگرچه از برخی عبارات وجود نوعی دیگر از خواطر که مستند به هوای نفس‌اند و خواطر نفسانیه نامیده می‌شوند استفاده می‌شود (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷ ق: ۱ / ۲۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷ ق: ۶ / ۱۷۷)، بیشتر اندیشمندان نفس و هوای نفس را معبر و مجرای پذیرش وساوس شیطانی دانسته‌اند. برخی بر

---

۱. «يا من لا تخفي عليه خواطر الاوهام» (طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۲ / ۸۳۱).

۲. «وخواطر رجم الظنون» (*نهج البلاغه*، ۱۴۱۴ ق: ۱۳۴)؛ «ان للقلوب خواطر سوء» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق: ۲۲۲).

۳. «للقلوب خواطر هوي» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۸ / ۲۲)؛ «للنفوس خواطر للهوي» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳ ق: ۹۶).

۴. «وعلل الخواطر وفتن النفس والهوي» (*مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*، ۱۴۰۰ ق: ۲۱). از عطف خواطر به فتن و دیگر قراینی مانند تقابل خواطر با عقل، که در ادامه خواهد آمد، کارکرد منفی خواطر قابل استنباط است.

این عقیده‌اند که پیدایی خواطر (از نوع شر) بدین‌گونه است که شیطان تیرهایی را به سمت قلب به صورت تصوری بعد از تصور دیگری شلیک می‌کند و وسیله اعمال این وسوسه نیز خیالات موجود در ذهن پس از انقطاع از احساس ظاهری و وجود قوای شهویه، وهمیه و غضبیه است. به تعبیر دیگر، این هوای نفس است که وسوسه را پرورش و بدان بال و پر می‌دهد و موجبات شوق را فراهم می‌آورد (غزالی، بی‌تا: ۸ / ۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۶۷ / ۳۸).

**۲. نقش تمرکز و ذکر در پیشگیری از ورود تصورات غیراخلاقی**

بنا بر آنچه تاکنون گذشت، آدمی گاهی در معرض وساوس نفسانیه و شیطانیه قرار می‌گیرد. اگرچه صرف ورود آنها به دلیل غیراختیاری بودن مستحق عقاب نیست (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۱۹۲) یا اساساً خاطر گناه نیست، ازجمله اوهام و خیالات باطلی است که ممکن است انسان را از بهترین عمل ممکن بازدارد. به عنوان مثال، حضور قلب در نماز از افعالی است که آثار معنوی بسیاری بر آن بار می‌شود و با وجود این، کمتر کسی ممکن است بتواند به سبب عدم کنترل خواطر (ولو خاطر معصیت نباشد)، تمرکز خود را در نماز حفظ کند که می‌تواند از موارد ضعف اخلاقی به شمار رود؛ چراکه فرد نمی‌تواند به باور و معرفت اخلاقی خود، یعنی لزوم حضور قلب در نماز، جامه عمل بپوشاند. به باور اندیشمندان اخلاق، ازآنجاکه معبر و مجرای ورود چنین وساوسی نفس و به طور مشخص قوای وهمیه و خیالیه است، یکی از روش‌های رفع این وساوس و پیشگیری از آنها می‌تواند توجه به مقوله تمرکز همراه یا بدون ذکر باشد. به بیان دیگر، در مرحله اول اساساً برای جلوگیری از ورود این وسوسه‌ها و تواردات فکری باید کاری کرد تا قوای وهمیه و خیالیه قدرت پرواز از شاخه‌ای به شاخه دیگر را نداشته باشند و قوای فکری آدمی دستخوش اضطرابات حاصل از خطورات نشوند. برخی از اندیشمندان جلوگیری از ورود این خواطر را کاری در نهایت دشواری، و دلیل آن را مجانست طبع میان شیطان و قوای نفسانیه‌ای همچون شهویه و غضبیه می‌دانند که این مسانخت گویی موجب پیدایی اتصالی قوی و انجذاب میان آن دو می‌شود و جدایی آنها از یکدیگر را بسیار دشوار می‌کند (نراقی، ۱۳۷۷: ۱۳۳ ـ ۱۳۲).

با این اوصاف، برخی از اندیشمندان اخلاق بر این باورند که با تمرین تمرکز در مدت‌های متوالی کنترل ورود خواطر امکان‌پذیر است؛ چراکه برخلاف پرورش عقل، پرورش خیال بر تمرکز مبتنی است (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۸۸؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۲۲ / ۴۲۷). از این منظر، طریقه تمرکز بدین شکل است که ما به عنوان مثال در عبادات و خصوصاً نماز، سعی در تحفظ و ضبط خیال کنیم؛ به این

صورت که هرگاه در فرایند تمرکز و حضور، قوه خیال هوس هرزه‌گردی کرد، شخص سعی در بازگشت به حالت اولیه حضور کند و بکوشد این عمل را به‌مرور و در دفعات متعدد انجام دهد تا قوه خیال کم‌کم رام شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۴۵ ـ ۴۴). علامه طباطبایی در رساله ***الولایه*** خویش، برای دفع خواطر توصیه می‌کند که شخص ابتدا مکان خلوتی را بیابد که از امور اشتغال‌آور نظیر صدا یا نور و هرچه جلب توجه می‌کند خالی باشد. سپس به‌گونه‌ای خاص بنشیند و چشمان خود را ببندد و بکوشد توجه خود را به شکل تمام به صورتی مشخص معطوف کند؛ به‌گونه‌ای‌که هیچ صورت دیگری توجه او را به خود جلب نکند. در این حالت، صور خیالیه به سمت فرد گسیل می‌شوند و شخص برای دفع آنها، باید بر صورت مطلوب خود متمرکز شود. ایشان بر این اعتقاد است که اگرچه این امر در ابتدا دشوار است، با تداوم تمام خواطر دفع، و خیال نورانی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۱۹ ـ ۱۱۸). در رساله منسوب به علامه بحرالعلوم نیز شبیه همین طریق ذکر شده است، که البته در خلال این تمرکز، شخص به برخی اوراد و اذکار نیز باید اشتغال ورزد (بحرالعلوم، ۱۴۱۸ ق: ۱۷۷). برخی (حسینی طهرانی، ۱۴۱۹ ق: ۱۴۱) نیز بر این باورند که راه صحیح دور کردن خواطر صرفاً از طریق ذکر و توجه به یکی از اسمای الهی است و دلیل آن را مفاد آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ» (اعراف / ۲۰۱) می‌دانند. آنها بر این عقیده‌اند که انسان علاوه بر تلاش برای تمرکز و واحد کردن هموم و خلوت‌گزینی برای دوری از تشتت در افکار، باید دائم به ذکر پروردگار اشتغال داشته باشد و البته این ذکر نیز باید ذکر قلبی باشد؛ چراکه صرف اوراد بدون حضور قلب، اثربخشی مطلوب را به دنبال ندارد (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۱۸۹ ـ ۱۸۸).

بنابراین، می‌توان تمرکز اندیشه و اشتغال به ذکر الهی را دو راه مؤثر برای دفع خواطری دانست که ممکن است از عوامل اثرگذاری باشند که آدمی را از انجام فعل بایسته و دانسته بازمی‌دارند. البته باید توجه کرد که مستفاد از عبارات متون اخلاقی این است که هم سلاح تمرکز و هم به صورت واضح‌تر ذکر، هر دو، قابلیت رفع و نیز دفع خواطر را دارند.

### پیشگیری از ضعف اخلاقی در مرحله تصور ـ تصدیق

آنچه تاکنون بیان شد صرفاً به مرحله پیشاتصورات و چگونگی ردع این خواطر تعلق داشت. اما اکنون سخن بر سر ورود این تصورات به ساحت قلب و نفس است. به تعبیر دیگر، اگر این خواطر نفسانی و شیطانی به ساحت درون راه یافتند، با کدامین سلاح می‌توان از عاملیت آنها در ایجاد شکاف معرفت ـ عمل اخلاقی جلوگیری کرد؟

توضیح مطلب از این قرار است که همان‌گونه که قبلاً بیان شد، از عوامل مؤثر در ضعف اخلاقی در لسان آیات و روایات عنصری به نام «هوای نفس» است. هوای نفس در لغت به معنای سقوط به پایین است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۶۷ / ۸۳) و در اصطلاح می‌توان آن را عبارت دانست از میل نفس به یک شیء (طوسی، بی‌تا: ۷ / ۱۶۶) یا به شهوت (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۶۷ / ۸۳)[۱] یا به شکل کلی عبارت است از خواسته، گرایش و میل نفس (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱ / ۲۰۱). بنابراین، می‌توان هوای نفس را از سنخ میل و گرایش‌های نفسانی سوء[۲] دانست. منشأ این امیال سوء طبع خود نفس مانند گرایش‌های غریزی و فطری به شهوات است که مصداق آیه شریفه «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» است و این گرایش و میل فطری به بدی نیز می‌تواند با اضافه شدن خواطر و وساوس نفسانی و شیطانی ازجمله تزیین، تسویل و ترس از فقر تقویت و عملیاتی شود. درهرصورت، شخص تحت تأثیر امیال نفس یا با اضافه شدن خواطر سوء به این امیال، با وجود معرفت به زشتی یک فعل، گاهی دست به توجیه و سپس تصدیق امر خلاف اخلاق می‌زند و بدان مبادرت می‌ورزد، که می‌توان از آن به خودفریبی نفس در زمینه اخلاق اسلامی یاد کرد.[۳] این نحوه عملکرد بسیار منطبق بر نظریه میل ـ باور هیوم و تقدم امیال بر معرفت و باور است. به بیان دیگر، در این‌گونه موارد شخص از ابتدا بر اثر میل شدید تصمیم به عمل می‌گیرد و سپس برای آنکه وجدان خویش را به‌گونه‌ای راضی کند، با انواع توجیهات صدق آن را تأیید و تصدیق می‌کند. در برخی روایات به‌صراحت از هوای نفس به عنوان عامل ضعف اخلاقی نام برده شده است. به عنوان نمونه، عمل فرد برخلاف دانش و معرفت، ناشی از هوای نفس دانسته شده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ ق: ۲۰ / ۲۹۵).

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت محوریت نفس و هوای نفس در پیدایی ضعف اخلاقی است؛ به‌گونه‌ای‌که می‌شود ادعا کرد که با کنترل هوای نفس می‌توان از وساوس شیطانی به عنوان دومین عامل مؤثر در شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی نیز در امان ماند. توضیح مطلب این است که اساساً عاملیت شیطان از طریق وسوسه و القای خواطر سوء صورت می‌پذیرد[۴] و محل و محطّ نزول این خواطر نیز نفس است که درنهایت، منجر به تشدید هوای نفس، یعنی کشش و میل به سوء می‌شود.

---

۱. برخی میان خود شهوت و هوا این‌گونه فرق نهاده‌اند که شهوت به مدرکات مانند طعام تعلق می‌گیرد، اما تعلق هوا به این‌گونه مدرکات بی‌مناسبت است. لذا میان این دو در معنا تفاوت وجود دارد (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۳ / ۵۹۵).

۲. «باید توجه نمود که میل غریزی بذاته بد نیست، بلکه بسته به متعلق آن و نحوه عملیاتی نمودن وی می‌تواند متصف به نیک و بد گردد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱ / ۲۰۳).

۳. برای بحث بیشتر درباره خودفریبی در اخلاق اسلامی ر.ک: کلایی، ۱۳۹۴: ۱۱.

۴. غزالی، بی‌تا: ۸ / ۵۲. وی دراین‌باره می‌گوید: «وسلاح الشيطان الهوي والشهوات». نیز ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۶۴.

بنابراین، راهکار مبارزه با هوای نفس به نوعی راهکار مبارزه با وساوس شیطانی نیز تلقی می‌شود. در بعضی روایات، از هوای نفس به عنوان سلاح شیطان نام برده شده است.[۱] مرحوم تستری نیز در تأیید این مطلب ذیل آیه ۲۵۷ سوره بقره تصریح می‌کند که اساساً شیطان از راه هوای نفس بر آدمی قدرت می‌یابد (تستری، ۱۴۲۳ ق: ۳۷).

**۱. نقش عقل و تعقل در بازدارندگی عاملیت هوای نفس**

اگر هوای نفس و خواطر ناشی‌شده (نفسانی) یا واردشده بر او (شیطانی) عامل مهمی در پیدایش ضعف اخلاقی است، اکنون باید دید راه مهار این اسب چموش و طریقه رام کردن آن کدام است. در جوامع روایی، عموماً مهم‌ترین راه مقابله با هوای نفس، عقل و تقویت آن از طریق لوازمش عنوان شده است. به عنوان نمونه، امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «للنفوس خواطر الهوي والعقول تزجر وتنهي» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳ ق: ۹۶). طبق این بیان نورانی، برای جلوگیری از خواطر سوء نفسانیِ ناشی از هوا باید از عقل مدد گرفت. همچنین، در تقابل این دو چنین نقل شده است: «الهوي يقظان والعقل نائم» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۷۵ / ۲۲۸). در برخی دیگر از روایات، از عقل به عنوان دشمن هوا (***مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه***، ۱۴۰۰ ق: ۱۰۳) و نابودکننده آن (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۷) نام برده و به قتل هوای نفس به وسیله عقل توصیه شده است (همان).

اما مراد از عقل در مقابل هوای نفس چیست؟ برای روشن شدن معنای عقل ابتدا لازم است معنای آن در لغت و نیز از منظر آیات و روایات روشن شود تا از طریق ایضاح مفهومی، بهتر به درک کارکرد آن نائل آییم.

عقل در لغت عموماً به معنای حبس و بازداشتن، امساک و استمساک (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴ / ۵۷۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۱ / ۱۵۹) و نیز به معنای علم و نقیض جهل (حسینی زبیدی، ۱۴۰۴ ق: ۱۵ / ۵۰۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۱ / ۱۵۹) آمده است. صاحب کتاب ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*** معنای عقل را حبس‌کننده از قول و فعل بد و نیز شناخت چیزی که قبلاً بدان جهل داشته دانسته است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸ / ۱۹۶ ـ ۱۹۵). همچنین، این واژه به قوه‌ای که آمادگی پذیرش علم را دارد معنا شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴ / ۵۷۷).

در بسیاری از موارد، عقل در روایات در مقابل جهل به کار رفته است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۷)،

---

۱. «سلاح الشيطان الهوي» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۶۷ / ۴۳).

که نشان می‌دهد عقل از سنخ معرفت است. احادیثی مانند «**صدیق کل امرء عقله وعدوه جهله**» (همان: ۱۲) و «**یا علي لا فقر اشد من الجهل ولا مال اعود من العقل**» (همان: ۳۰) بر این مطلب گواهی می‌دهند. بااین‌حال، نمی‌توان آن را هم‌معنای علم دانست، بلکه نوعی همراهی و عدم جدایی میان آن دو وجود دارد. این مطلب از برخی روایات قابل استنباط است. به عنوان نمونه، علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام می‌فرمایند: «**العقل والعلم مقرونان في قرن لا یفترقان ولا یتباینان**» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق: ۱ / ۹۵). همچنین، امام هفتم علیه‌السلام خطاب به هشام می‌گویند: «**یا هشام ان العقل مع العلم**» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۳). نیز آمده است: «**توق مجازفه الهوي بدلاله العقل وقف عند الغلبه الهوي باسترشاد العلم**» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳ ق: ۱ / ۶۸). نکته دیگر اینکه این نوع علم، یا به معنای تجربه و درس گرفتن از تجارب است، مانند «**العقل حفظ التجارب**» (همان: ۲۸۵) یا با تجارب پیوند دارد: «**العقل غریزه تزید بالعلم والتجارب**» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱ / ۹۱). از طرفی با توجه به روایاتِ تقابل عقل و هوا، این قوه دارای نوعی بازدارندگی نیز هست. بنابراین، همان‌گونه که برخی پژوهشگران نیز اشاره کرده‌اند، می‌توان عقل را ترکیبی از شناخت و بازدارندگی معنا کرد، که البته میان این دو پیوندی ناگسستنی نیز وجود دارد (پسندیده، ۱۳۸۹: ۷۷). به تعبیر دیگر، می‌توان اساساً قدرت بازدارندگی عقل را به همان شناخت و معرفت مستند کرد. نکته دیگر که نباید از آن غفلت کرد نقش تدبر، تفکر و اندیشه عمیق در ایجاد شناخت برای تعقل است. به دیگر سخن، یکی از روش‌های مهم به دست آوردن شناخت عبارت است از تدبر، تفکر و اندیشه عمیق.[1] این مطلب از برخی روایات مانند «**فضّل العقل علي الهوي لان العقل یملك الزمان والهوي یستعبدك للزمان**» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ ق: ۲۰ / ۲۷۹) که متضمن وجود نوعی دوراندیشی و تدبر در عنصر عقل است استفاده می‌شود. مرحوم علامه طباطبایی ذیل آیه «وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت / ۴۳) ویژگی این عالمان را که اهل تعقل هستند باریک‌اندیشی و تعمق می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۶ / ۱۳۲). صاحب تفسیر ***روح البیان*** نیز منظور از عالمان در این آیه را راسخون در علم و ویژگی آنها را تدبر شایسته می‌داند و تأکید می‌کند که عقل مقدّم بر علم و آلت آن است که به وسیله آن اشیا با تأمل به دست می‌آیند و تأمل نیز خود متوقف بر علم است (حقی بروسوی، بی‌تا: ۶ / ۴۷۲). مصطفوی نیز در جمع‌بندی خود از واژه عقل در قرآن بر این باور است که این واژه به معنای تشخیص صلاح و فساد در زندگی مادی و معنوی و ضبط و حبس است که از

---

۱. نویسنده به تفاوت واژگان تدبر و تفکر درباره آیات و روایات توجه دارد و در آینده درباره واژه تدبر بیشتر سخن خواهد گفت.

لوازم آن امساک، تدبر و حسن فهم، ادراک و معرفت و تحفظ از هوا و تمایلات است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸ / ۱۹۶ ـ ۱۹۵). این سخن که از لوازم عقل تفکر است[۱] از بسیاری از آیاتی که به اندیشیدن درباره آسمان‌ها و زمین (بقره / ۱۶۴) و نیز اندیشیدن در میوه درختان (نحل / ۶۷) و نیز توبیخ در پرستش اموری که به آدمی نفع و زیانی نمی‌رسانند (انبیاء / ۶۷ ـ ۶۶) و در آنها سفارش به تعقل شده مبرهن و هویداست.[۲] درمجموع، می‌توان چنین نتیجه گرفت که عقل قوه‌ای در آدمی است که هم جنبه شناختی هم جنبه بازدارندگی دارد و این جنبه بازدارندگی نیز عمدتاً به شناخت معطوف می‌شود و شناخت در اینجا از طریق تجارب، تدبر و نیز تفکر حاصل می‌شود و به نوعی می‌تواند هم شامل عقل نظری هم عملی شود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸ / ۱۹۶ ـ ۱۹۵).

**۲. تجارب مددرسان قوه عقل در برابر هوای نفس**

مستفاد از مطالب پیشین آنکه یکی از عوامل مؤثر در تقویت عقل به تعبیر روایات حفظ تجارب و بهره بردن از تجربه‌های شخصی و نیز تجربه‌های دیگران است. در روایات بسیاری به پیوند میان عقل و تجربه اشاره شده است.

تجربه، همان‌گونه که از معنای واژه آن برمی‌آید، به معنای اختبار و آزمودن و به دست آوردن نوعی شناخت است (حسینی زبیدی، ۱۴۰۴ ق: ۱ / ۳۶۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۶ / ۱۱۳). به تعبیر دیگر، تجربه نوعی شناخت است که از طریق آزمودن توسط خود یا اعتماد به آزموده‌های دیگران به دست می‌آید. در روایات بسیاری توصیه به استفاده از تجارب برای احیا و افزایش عقل و تعقل شده است؛ مانند آنکه فرموده‌اند عقل همان حفظ تجارب (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳ ق: ۸۰) و عاقل نیز کسی است که تجارب او را موعظه کنند (همان: ۸۵). همچنین، طول تجارب مایه زیادت در عقل (حلوانی، ۱۴۰۸ ق: ۱۱۵) و امری پایان‌نایافتنی که موجب ازدیاد عقل (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۴۴) می‌شود دانسته شده است. این استفاده از تجارب عمدتاً امری معطوف به گذشته است که به نوعی نقش عبرت‌گیری و حزم را در این مقوله پررنگ می‌کند. درواقع، تجارب دیگران به سان دانشی اندوخته محسوب می‌شوند که موجبات عبرت و موعظه،[۳] تأدیب[۴] و درنتیجه رشد آدمی را

---

۱. «ظاهر عبارات برخی از محققین یکسان پنداشتن تفکر و تعقل است» (اعرافی، ۱۳۹۵: ۴ / ۳۷۵).

۲. برای اطلاع بیشتر ر.ک: مرزوقی، ۱۳۹۳: ۱۰۷ ـ ۱۰۶.

۳. «**والعاقل من وعظته التجارب**» (تمیمی آمدی،۱۳۶۶:۸۵)

۴. «**كفي بالتجارب تأديباً**» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۲۰۳).

فراهم می‌کنند؛[۱] چراکه فرد در پرتو تجارب گذشته خویش و دیگران و بازخوانی آن تجارب می‌تواند قوت و ضعف و نتیجه‌بخش بودن یا نبودن آنها را بسنجد و با تطبیق آن تجارب بر احوال خویش، از نتایج و عواقب امور منفی و ناخوشایند احتراز کند. درواقع، فرد در اینجا با استفاده از قدرت اندیشه و تفکر، به نوعی دانش‌افزایی، و عقل خویش را تقویت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲ / ۱۱۴). به همین دلیل، سفارش شده است این دانش را از اهل تجربه اخذ کنیم.[۲]

ماوردی، از عالمان اخلاق، نیز در کتاب ***ادب الدنیا و الدین*** خویش بر این رأی است که درستی و جودت فکر به وسیله تجارب نمود پیدا می‌کند. به همین دلیل، عرب شیوخ خود را بسیار ارج می‌نهند و معروف است که «**المشایخ اشجار الوقار ومنابع الاخبار لا یطیش لهم سهم ولا یسقط لهم**» و دلیل آن نیز این است که آنها با چشم خویش وجوه عبرت و آثار دیگران را دیده‌اند (ماوردی، ۱۴۲۱ ق: ۱۰).

**عبرت از تجارب**

بنا بر آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد استفاده از تجارب علاوه بر بارآوری شناختی، با مفهوم عبرت نیز (حداقل به شکل موجبه جزئیه) پیوند می‌یابد. به تعبیر دیگر، آنچه از ما برای تأمل در تجارب خواسته‌اند بعضاً باید موجب عبرت شود تا مؤثر باشد. عبرت و اعتبار در لغت به معنای عبور از معرفت ظاهری به امری است که ظاهر و قابل مشاهده نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴ / ۵۴۳). غزالی معنای آن را عبور از ذکر غیر و عدم اکتفا به آن می‌داند و به عنوان نمونه بیان می‌دارد برای شخصی که وجود مصیبت را برای غیر خود می‌بیند این عبرت حاصل می‌شود که خود وی نیز در معرض مصیبت قرار می‌گیرد (غزالی، بی‌تا: ۱ / ۸۳). به بیان دیگر، در عبرت نوعی قیاس و مقایسه میان آنچه وجود داشته و آنچه می‌تواند وجود یابد است. شخص از تجارب زیسته دیگران باید برای جهت‌دهی اعمال و گفتار خویش بهره گیرد. در قرآن کریم، عبرت‌گیری از صفات اهل تعقل به شمار آمده[۳] است. در این کتاب مقدس، شیوه‌ها و اسلوب‌های متنوعی برای عبرت‌دهی به کار رفته است. برخی از این شیوه‌ها عبارت‌اند از: توصیف جهان و شگفتی‌های آن، گزارش‌های تاریخی و بیان سرگذشت پیشینیان و نیز توصیه به سیر و سفر. به طور کلی، گاهی قرآن برای عبرت آدمی وی را به

---

۱. «التجارب علم مستأنف والاعتبار یقود الي الرشاد» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۸ / ۲۲).

۲. «وخذوا عن اهل التجارب» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ ق: ۲ / ۵۶۹).

۳. «وان لکم في الانعام لعبره... ان في ذلك لایه لقوم یعقلون» (نحل / ۶۷ ـ ۶۶).

تاریخ، نفس خویش و نیز تفکر در طبیعت و شگفتی‌های خلقت ارجاع می‌دهد.[۱] در روایات بسیاری نیز به اهمیت عبرت و پیوند آن با عقل اشاره شده است؛ مانند آنکه «من اعتبر بعقله استبان» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۷۱) یا آنکه «من عقل کثر اعتباره»، «من عقل اعتبر بامسه» (همان: ۴۷۱). در روایتی از ***مصباح الشریعه***، اساساً یکی از خواص عبرت رفع شکاف میان معرفت و عمل دانسته شده است. در این نقل چنین بیان شده است که عبرت برای صاحبان خود سه ویژگی را به دنبال خواهد داشت: اول آنکه شخص بر اثر عبرت به واقعیت و حقیقت اعمال خویش شناخت پیدا می‌کند؛ دوم آنکه به آنچه می‌داند عمل می‌کند (رفع ضعف اخلاقی)؛ سوم آنکه به آنچه آگاه نیست عالم می‌شود (***مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه***، ۱۴۰۰ ق: ۲۰۱). بر مبنای این نقل، گویی عبرت از امور چنان بینش قوی‌ای در شخص ایجاد می‌کند که امکان مخالفت با دانسته را از شخص سلب می‌کند. واژه عبرت در کلام امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام نیز کاربرد فراوان دارد که عمدتاً نیز ناظر به عبرت‌گیری از پیشینیان و تاریخ است. ایشان در ***نهج البلاغه*** گاهی توصیه به عبرت‌گیری از غیر (***نهج البلاغه***، ۱۴۱۴ ق: ۲۲۳)، نزول و وجود افراد گذشته در منازل (همان: ۱۷۴) و قرون (همان: ۲۳۰) قبل از خود، عمل پروردگار با ابلیس (همان: ۲۸۷)، اوضاع و احوال بنی‌اسرائیل (همان: ۲۹۷) و نیز عبرت‌آموزی از احوال امت‌های مستکبر پیشین (همان: ۲۹۰) می‌کنند. درواقع، به نظر می‌سد که به جهت روش‌شناسانه کتاب آسمانی قرآن و روایات اهل‌بیت‌علیهم‌السلام درصددند با پشت سر نهادن چهارچوب‌های تنگ زمانی و مکانی، نوعی بینش تاریخی متخذ از تجارب گذشتگان در انسان ایجاد کنند (معن، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

بنا بر آنچه تاکنون بیان شد، یکی از لوازم حتمی بهره‌وری از تجارب توجه به مقوله عبرت‌دهی و پیوند وثیق آن با تجربه در تحقق عقل و عقل‌ورزی است. به دیگر بیان، اگر خواهان بهره‌وری از عقل در راستای مبارزه با هوای نفس هستیم، باید عقل را تقویت کنیم. یکی از عناصر دخیل در باروری مطلوب عقل استفاده از تجارب خود و دیگران است و این امر محقق نمی‌شود (در برخی از موارد)، مگر با وجود عبرت‌گیری از تجارب.

### ۳. نقش تدبر، حزم و عاقبت‌اندیشی در باروری عقل

یکی دیگر از مقومات عقل را می‌توان با نوعی پذیرش تسامحی معنایی عبارت دانست از تدبر، حزم و عاقبت‌اندیشی. توضیح آنکه از مجموع برخی آیات و روایات چنین استنباط می‌شود که یکی دیگر از عوامل و عناصر عقل و تعقل را می‌توان در عنوانی جامع عاقبت‌اندیشی دانست. از این مفهوم مرکزی

---

۱. برای تفصیل بیشتر دراین‌باره ر.ک: قائمی‌مقدم، ۱۳۹۴: ۱ / ۱۴۵ ـ ۱۳۸؛ پسندیده، ۱۳۸۹: ۱۰۱ ـ ۱۰۰.

عمدتاً (علاوه بر خود واژه عاقبت‌اندیشی) با دو واژه تدبر و حزم نیز نام برده شده است.

به لحاظ لغوی، تدبر از دبر در مقابل قبل و به معنای نظر کردن به عواقب امور است (عسکری، ۱۴۰۰ ق: ۶۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۸ / ۳۱، ابن‌فارس، ۱۴۰۴ ق: ۲ / ۳۲۴). حزم نیز در لغت به معنای گرفتن یک چیز با اطمینان و مواظبت در از دست نرفتن آن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۲ / ۱۳۱؛ حسینی زبیدی، ۱۴۰۴ ق: ۱۶ / ۱۴۵). در لسان روایات تدبر به همان معنای لغوی و نگاه دوراندیشانه به عاقبت عمل اطلاق می‌شود. به عنوان مثال، از نبی اکرمﷺ نقل شده است که فرمودند: «اذا همت بامر فتدبر عاقبته فان يك خيرا ورشدا فاتبعه وان يك غيا فدعه» (برقی، ۱۳۷۱ ق: ۱ / ۱۶) یا آنکه «والتدبر قبل العمل فانه يؤمنك من الندم» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۸ / ۲۲). صاحب ***مجمع البیان*** نیز ذیل آیه «وما يعقلها الا العالمون» (عنکبوت / ۴۳)، با ذکر حدیثی از نبی اکرم|، عالمان را کسانی دانسته که با اطاعت از پروردگار و اجتناب از خشمش تعقل می‌ورزند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸ / ۴۴۸)، که بیانگر نوعی دوراندیشی و عاقبت‌نگری است. صاحب تفسیر ***روح البیان*** نیز ذیل این آیه، عالمانی را که تعقل می‌کنند کسانی دانسته که در اشیا آن‌چنان‌که شایسته است تدبر می‌کنند (حقی بروسوی، بی‌تا: ۶ / ۴۷۲). حزم نیز اگرچه دارای چندین معناست،[1] یکی از معانی مهم آن همان دوراندیشی و عاقبت‌بینی است. به عنوان مثال، در روایات چنین آمده است: «الحزم النظر في العواقب ومشاوره ذوي العقول» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۷۵) یا «ليس بحازم من لا ينظره في العواقب» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۱۵ / ۲۸۲). خود واژه عواقب نیز در روایات با عقل پیوند دارد؛ چنان‌که فرموده‌اند: «حد العقل النظر في العواقب» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۲). در روایتی نسبتاً جامع پیوند عقل با عاقبت‌اندیشی و حزم چنین بیان شده است: «انما العقل التجنب من الاثم والنظر في العواقب والاخذ بالحزم» (همان: ۵۱). نکته جالب توجه دیگر اینکه اساساً حزم و عاقبت‌اندیشی نیز به سان عبرت، پیوند وثیقی با تجربه و بهره‌گیری از تجربه دارد. به عنوان نمونه، حزم اساساً محصول تجربه، «الحزم بالتجارب» (همان: ۱۹) یا «الظفر بالحزم والحزم بالتجارب» (همان: ۴۷۴)، و عدم بهره‌وری از تجارب نیز موجب ندیدن عواقب فعل دانسته شده است (لیثی، ۱۳۷۶: ۴۶۱).

از مجموع آنچه بیان شد چنین برمی‌آید که میان واژگان عاقبت‌اندیشی، حزم و تدبر وجه جامعی

---

۱. «در روایات از حزم به مشورت پیش از عمل، صبر و انتظار فرصت و اقدام هنگام فرصت، دوراندیشی خود از آسیب دیگران به وسیله بدگمانی، غافل نشدن از تلاش برای عاقبت و چاره‌اندیشی برای حوادث، یاد شده است که به نظر برخی پژوهشگران، وجه جامع همه آنها عاقبت و توجه به عواقب هر امری پیش از عمل می‌باشد» (پسندیده، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

به نام عاقبت‌نگری و دوراندیشی می‌توان متصور بود که این عاقبت‌اندیشی از صفات عاقلان و بازوهای عقل و تعقل به شمار می‌آید. از طرفی، این دوراندیشی و عاقبت‌اندیشی نیز می‌تواند از طریق تجارب به دست آید و تقویت شود. بنا بر آنچه ذکر شد، شخص می‌تواند از طریق عاقبت‌اندیشی در افعال و گفتار خویش پیش از صدور آنها و تدبر در نتایج و ثمرات حاصله، بر هوای نفس خویش چیره شود و از تبعیت از هوای نفس برخلاف عقل سر باز زند.

این مقاومت عقل از طریق عاقبت‌اندیشی در برابر هوای نفس در کلام عالمان اخلاق نیز تبلوری تام داشته است. ابن‌مسکویه یکی از راه‌های مبارزه عقل با هوای نفس را توجه عقل به عواقب و نتایج عملکرد ناصواب دانسته است (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۵: ۳۸۲). راغب اصفهانی نیز بر این رأی است که اساساً از شئون عقل آن است که توجه تام به اصلح و افضل در عواقب دارد، برخلاف هوای نفس که فقط حال را می‌بیند و آن را مغتنم می‌شمارد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۱۰۶). غزالی نیز بر این رأی است که شیطان از طریق خواطر خود سعی در فراموشی عواقب عمل ناپسند دارد، درحالی‌که ملک از طریق خواطر روحانی، همیشه به آدمی تذکر می‌دهد که عاقبت را فراموش نکن (غزالی، بی‌تا: ۸ / ۸۴). در این میان، ماوردی با تصریح به بحث ضعف اخلاقی، بر این عقیده است که در جنگ میان هوای نفس و عقل، گاهی کثرت دواعی هوا و شهوات به حدی است که عقل با وجود معرفت به قبیح بودن برخی افعال، باز هم بدان‌ها مبادرت می‌ورزد (شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی). وی نیز راهکار عمده مبارزه با هوای نفس را توجه عقل به عواقب هوا و شدت ضرر و زشتی آن می‌داند (ماوردی، ۱۴۲۱ ق: ۲۷ ـ ۲۶). اندیشمندان دیگری همچون نراقیین و استاد مصباح نیز بر این خصیصه عقل برای کنترل هوای نفس تأکید ورزیده‌اند (نراقی، بی‌تا: ۳ / ۱۵۸؛ بهشتی و همکاران، ۱۳۸۸: ۴ / ۲۶۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲ / ۵۲ ـ ۵۱). ابن‌جوزی، صاحب کتاب معروف ***تلبیس ابلیس***، در تألیف بسیار مدققانه خود با عنوان ***ذم الهوی***، ضمن همراهی با دیگر عالمان اخلاق در لزوم عاقبت‌نگر بودن عقل، حصول این ویژگی را از چند طریق دانسته است:

الف) تفکر انسان در اینکه برای هوا خلق نشده است و در آینده عمل باید اندیشید؛

ب) تفکر در عواقب هوای نفس و اینکه با حربه نفس چه فضیلت‌ها که از دست رفته است و چه بسیار انسان‌ها که دچار رذیلت شده‌اند؛

ج) عاقل باید تصور کند که غرضش از هوای نفس تمام شده و صرفاً اذیت حاصل از آن لذت برایش باقی مانده است (نوعی تصویرسازی)؛

د) عمل به هوای نفس کردن را در دیگران تصور کند و در عاقبت احتمالی و پیامدهای آن عمل به اندیشه نشیند (استفاده از قوه تخیل) (ابن‌جوزی، ۱۴۲۰ ق: ۲۳).

از آنچه تاکنون گفته آمد، می‌توان نتیجه گرفت که از روش‌های تقویت عقل در مبارزه با هوای نفس و خواطر نفسانی و شیطانی ورودیافته از کانال نفس حزم، تدبر و عاقبت‌نگری است. بنا بر این بیان، هرگاه خواطر و هوای نفس قصد سرکشی داشتند و علم عصیان بلند کردند، باید در عواقب عمل برآمده از هوا و فضایح و گرفتاری‌های بعد از آن اندیشید. همین تفکر، خود، به مثابه عامل ایستا در برابر میل و سرکشی نفس عمل می‌کند و درنتیجه، شخص دچار ضعف اخلاقی نمی‌شود.

## نتیجه

درمجموع، می‌توان چنین نتیجه گرفت که بر اساس فلسفه عمل و توجه به ترتب علّی میان حلقات عمل، مراحل پیشاتصور و نیز تصور و تصدیق نقش محوری در ایجاد میل و گرایش و سپس پدیداری ضعف اخلاقی دارند که عمدتاً از طریق خواطر سوء نفسانی و شیطانی صورت می‌پذیرد. بر همین اساس، با کنترل این خواطر در سه مرحله پیش‌گفته با استفاده از راهکارهایی نظیر تمرکز، ذکر و تعقل می‌توان تا حدودی از پیدایش میل و اراده عمل برخلاف باور اخلاقی جلوگیری کرد. راهکارهای پیشگیری از ضعف اخلاقی را می‌توان تا حلقه میل و پیش از عمل درباره ضعف اخلاقی پی گرفت که می‌تواند دست‌مایه پژوهش دیگری قرار گیرد. نکته دیگر که باید بدان توجه کرد پیش‌فرض بودن مبنای حکمای اسلامی در فلسفه عمل و تقدم باور بر میل است که در تقابل با نظریه میل ـ باور هیوم است که با درنظرداشت این نکته، هرگاه مبنای فلسفه عمل ما نظریه هیوم قرار گیرد، راهکارهای پیشگیری نیز به‌طبع نه از تصور و تصدیق، که از میل و گرایش آغاز می‌شود.

## منابع و مآخذ

***قرآن کریم***.

***نهج البلاغه***، ١٤١٤ ق، گردآوری محمد بن حسین شریف الرضی، تحقیق و تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.

۱. اکبریان، سید محمد، ***شکاف معرفت و عمل از منظر آیات***، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۷.

۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ١٣٦٦، ***تصنیف غرر الحکم و درر الکلم***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱٤۱۰ ق، ***غرر الحکم و درر الکلم***، ج ۱، قم، دار الکتاب الاسلامی.
٤. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، ۱٤۰٤ ق، ***شرح نهج البلاغه***، ج ۲۰، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.
۵. ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱٤۲۰ ق، ***ذم الهوی***، بیروت، دار الجیل.
٦. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱٤۰۵ ق، ***الشفا***، ج ۲، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی قدس‌سره.
۷. ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳٦۳ ق، ***تحف العقول***، قم، جامعه مدرسین.
۸. ابن‌فارس، احمد، ۱٤۰٤ ق، ***معجم المقاییس اللغه*** (شش‌جلدی)، ج ۲، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابن‌مسکویه، احمد بن محمد، ۱۳۸۵، ***الحکمة الخالده***، تهران، دانشگاه تهران.
۱۰. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ۱٤۱٤ ق، ***لسان العرب***، ج ۱، ٤، ۱۰ و ۱۲، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع ـ دار صادر.
۱۱. ابوطالب مکی، محمد بن علی، ۱٤۱۷ ق، ***قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف المرید الی مقام التوحید***، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۲. اتکینسون، آر. اف.، ۱۳۹۱، ***درآمدی به فلسفه اخلاق***، ترجمه سهراب علوی‌نیا، چ ۱، تهران، هرمس.
۱۳. احمدپور، مهدی و همکاران، ۱۳۹۳، ***کتاب‌شناخت اخلاق اسلامی***، چ ٤، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱٤. اعرافی، علی‌رضا، ۱۳۹۵، ***فقه تربیتی***، ج ٤، چ ۱، قم، مؤسسه اشراق و عرفان.
۱۵. موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۲، ***آداب الصلاه (آداب نماز)***، چ ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱٦. باقری، خسرو، ۱۳۸۲، ***هویت علم دینی***، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۷. بحرالعلوم، محمدمهدی، ۱٤۱۸ ق، ***رساله سیر و سلوک منسوب به بحرالعلوم***، مشهد، علامه طباطبایی.
۱۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، ***المحاسن***، ج ۱، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۱۹. برنجکار، رضا، ۱۳۷۵، «حضور اراده در مبادی عمل»، ***حوزه و دانشگاه***، ش ٦، ص ٤۵ ـ ۳٤.
۲۰. بهشتی، محمد و همکاران، ۱۳۸۸، ***آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن***، ج ٤، چ ۲، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۱. پسندیده، عباس، ۱۳۸۹، ***اخلاق‌پژوهی حدیثی***، چ ۲، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، دانشکده علوم حدیث.

۲۲. تستری، سهل بن عبدالله، ١٤٢٣ ق، ***تفسیر التستری***، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

۲۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، ***حکمت عبادات***، چ ۱، قم، مرکز نشر اسراء.

۲٤. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، ***مراحل اخلاق در قرآن***، چ ٦، قم، مرکز نشر اسراء.

۲۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸٦، ***عقل در هندسه معرفت دینی***، چ ۱، قم، مرکز نشر اسراء.

۲٦. حسینی زبیدی، محمدمرتضی، ١٤٠٤ ق، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، ج ۱ و ۱۵، بیروت، دار الفکر.

۲۷. حسینی طهرانی، محمدحسین، ١٤١٩ ق، ***رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب***، چ ۹، مشهد، علامه طباطبایی.

۲۸. حقی بروسوی، اسماعیل، بی‌تا، ***تفسیر روح البیان***، ج ٦، بیروت، دار الفکر.

۲۹. حلوانی، حسین بن محمد بن حسن بن نصر، ١٤٠٨ ق، ***نزهه الناظر و تنبیه الخاطر***، قم، مدرسة الإمام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.

۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۳، ***الذریعه الی مکارم الشریعه***، قم، الشریف الرضی.

۳۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ١٤١٢ ق، ***مفردات الفاظ القرآن***، بیروت، دار الشامیه.

۳۲. رحیمی، علیرضا، ۱۳۸۹، ***تعلیم و تربیت بصیرت‌گرا***، چ ۱، تهران، دانشگاه امام صادق.

۳۳. زنوزی، عبدالله، ۱۳۷۱، ***انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه***، تهران، امیرکبیر.

۳٤. حر عاملی، محمد بن حسن، ١٤٠٩ ق، ***وسائل الشیعه***، ج ۱۵، قم، مؤسسة آل البیت علیهم السلام.

۳۵. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۱، ***التصور و التصدیق***، چ ۵، قم، بیدار.

۳٦. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦٦، ***شرح اصول کافی***، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۸، ***الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه***، قم، مکتبة المصطفوی.

۳۸. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۰، ***الشواهد الربوبیه***، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۳۹. ابن‌بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۷٦، ***الامالی***، تهران، کتابچی.

٤۰. ابن‌بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۹۵ ق، ***کمال الدین و تمام النعمه***، ج ۲، تهران، اسلامیه.

٤۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸٦، ***طریق عرفان*** (ترجمه و شرح و متن ***رساله الولایه***)، ترجمه صادق حسن‌زاده، چ ۱۰، قم، مطبوعات دینی.

٤۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ ق، ***المیزان فی التفسیر القرآن*** (بیست‌جلدی)، چ ۲، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

٤۳. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، ***مجمع البیان فی التفسیر القرآن***، چ ۳، تهران، ناصرخسرو.

٤٤. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، ***مجمع البحرین***، ج ۳، تهران، مرتضوی.

٤۵. طوسی، محمد بن حسن، ۱٤۱۱ ق، ***مصباح المتهجد و سلاح المتعبد***، ج ۲، بیروت، مؤسسه الفقه الشیعه.

٤٦. طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، ***التبیان فی التفسیر القرآن***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

٤۷. عسکری، حسن بن عبدالله، ۱٤۰۰ ق، ***الفروق فی اللغه***، بیروت، دار الآفاق الجدیده.

٤۸. علیزاده، مهدی، ۱۳۹٤، ***تبیین اخلاقی در دو رویکرد افلاطونی و ارسطویی با تأکید بر آموزه‌های اخلاقی قرآن کریم***، رساله دکتری دانشگاه معارف اسلامی.

٤۹. غزالی، محمد، بی‌تا، ***احیاء علوم الدین***، ج ۱، ٤، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱٤ و ۱۵، بی جا، دار الکتاب العربی.

۵۰. غزالی، محمد، ۱٤۱٦ ق، ***مجموعه رسائل الامام غزالی***، بیروت، دار الفکر.

۵۱. فارابی، محمد، ۱۳٦٤، ***فصول منتزعه***، تهران، مکتبة الزهراء.

۵۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱٤۰۹ ق، ***العین***، ج ۱، ٦ و ۸، قم، نشر هجرت.

۵۳. فیض کاشانی، محمد، ۱٤۱۵ ق، ***تفسیر الصافی***، ج ۲، چ ۲، تهران، مکتبة الصدر.

۵٤. فیض کاشانی، محمد، ۱٤۱۷ ق، ***المحجة البیضاء***، ج ۱، ۵ و ٦، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.

۵۵. قائمی‌مقدم، محمدرضا، ۱۳۹٤، ***روش‌های تربیتی در قرآن***، ج ۱، چ ۲، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۵٦. کلایی، مرضیه، ۱۳۹٤، ***خودفریبی در فلسفه غرب و مکتوبات اخلاقی مسلمانان***، قم، مؤسسه فرهنگی طه، کتاب طه.

۵۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱٤۰۷ ق، ***الکافی***، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۵۸. کین، رابرت، ۱۳۹٤، ***فلسفه اختیار***، ترجمه فخرالسادات علوی، چ ۱، تهران، حکمت.

۵۹. لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۷٦، ***عیون الحکم و المواعظ***، قم، دار الحدیث.

٦۰. ماوردی، علی بن محمد، ۱٤۲۱ ق، ***ادب الدنیا و الدین***، بی‌جا، دار و مکتبة الهلال.

٦۱. مجلسی، محمدباقر، ۱٤۰٤ ق، ***مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول***، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

٦۲. مجلسی، محمدباقر، ۱٤۰۳ ق، ***بحار الانوار***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

٦۳. مرزوقی، رحمت‌اله، ۱۳۹۳، ***نظریه‌های ساختاری در پارادایم تعلیم و تربیت اسلامی***، چ ۱، تهران، آوای نور.

٦٤. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷٦، ***ره‌توشه***، ج ۲، چ ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

٦۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، ***اخلاق در قرآن***، ج ۱، چ ۳، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

٦٦. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، ***پند جاوید***، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

٦۷. مصطفوی، حسن، ۱۳٦۸، ***التحقیق فی الکلمات القرآن الکریم***، ج ۸ و ۱۳، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

٦۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷٦ الف، ***مجموعه آثار***، ج ۲۲، تهران، صدرا.

٦۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷٦ ب، ***فلسفه اخلاق***، چ ۱۸، تهران، صدرا.

۷۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، ***آزادی معنوی***، چ ۲۲، تهران، قم، صدرا.

۷۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱، ***تربیت و رشد اسلامی***، تهران، بینش مطهر.

۷۲. معن، حسین، ۱۳۸۷، ***تربیت توحیدی***، ترجمه احمد ناظم، چ ۱، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۷۳. مک‌ناتن، دیوید، ۱۳۸۳، ***نگاه اخلاقی***، ترجمه حسن میانداری، چ ۱، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).

۷٤. مله، آلفرد آر.، ۱۳۹۲، ***ضعف اراده از دانشنامه فلسفه اخلاق***، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران، سوفیا.

۷۵. ***مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه***، ۱٤۰۰ ق، بیروت، اعلمی.

۷٦. موسوی‌اصل و همکاران، ***روان‌شناسی اخلاق***، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ۱، ۱۳۹۵.

۷۷. نراقی، احمد، ۱۳۷۷، ***معراج السعاده***، چ ۵، قم، هجرت.

۷۸. نراقی، مهدی، بی‌تا، ***جامع السعادات***، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

۷۹. هدایتی، محمد، ۱۳۹۵، ***مناسبات فقه و اخلاق***، چ ۱، تهران، نگاه معاصر.

۸۰. هولمز، رابرت، ۱۳۸۵، ***مبانی فلسفه اخلاق***، ترجمه مسعود علیا، چ ۳، تهران، ققنوس.

۸۱. مقداد یالجن، محمدعلی، ۱٤۲۳ ق، ***التربیة الاسلامیه و الطبیعة الانسانیه***، ریاض، دار عالم الکتب.

82. Daniel P, Thero, 2006, ***Understanding Moral Weakness***, Amsterdam, Rodopi ,New York.
83. Rosthal, Robert, 1967, ***Moral Weakness Remorse***, V. 76, Mind, New Series, Oxford University Press.
84. Haffman, Tobias, 2008, ***Studies in Philosophy and the History of Philosophy***, V. 49: ***Weakness of Will from Plato to the Present***, The Catholic University of America Press.