

## نقش نماز در پالایش از ردائل مبتنی بر اخلاق فلسفی مسلمانان

علی رحمانی\*

بی‌بی رحیمه ابراهیمی\*\*

### چکیده

فیلسوفان مسلمانی که براساس رویکرد فضیلت‌محور به مباحث اخلاقی پرداخته‌اند، فضیلت را براساس قاعده حد وسط قابل شناسایی می‌دانند که یک یا چند ردیلت متضاد در اطراف آن واقع می‌شود. براساس قاعده یادشده، نماز فضیلتی اخلاقی است که ذیل جنس عدالت قرار می‌گیرد. این عمل دربردارنده مجموعه‌ای از فضائل است که آراسته شدن به هر فضیلتی، پالایش از ردیلت متضاد با آن را در پی خواهد داشت. در این نوشتار، تبیینی از فضیلت بودن نماز ارائه می‌گردد و نحوه ردیلت‌زدایی آن بررسی می‌شود.

### واژگان کلیدی

فضیلت، ردیلت، حد وسط، نماز، اخلاق فلسفی.

### طرح مسئله

فلاسفه اخلاق، نظریه‌های هنجاری را به دو دسته غایت‌گرا و وظیفه‌گرا تقسیم کرده‌اند و فضیلت‌گرایی و سودگرایی را در دسته غایت‌گرا قرار داده‌اند.

نظریه‌های غایت‌گرا، خوب یا بد بودن افعال را به‌اعتبار نتایج آنها در نظر می‌گیرد؛ اما نظریه

ali.rahmani54@yahoo.com

\*\* مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد.

\*\* استادیار گروه فقه دانشگاه شهید مطهری واحد مشهد.

این طرح با حمایت مالی و معنوی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد مقدس به انجام رسیده است.

تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۳۱

وظیفه‌گرا، آنها را به مطابقت با قاعده یا اصل بازمی‌گرداند. (فرانکنا: ۱۳۸۰: ۴۵ - ۴۲) این دو دسته از اخلاق غایت‌گرا با یکدیگر متمایزند؛ به این صورت که در اخلاق فضیلت، به رشد اخلاقی انسان و کمال نفسانی او توجه شده و ویژگی‌های انسانی و منشی فاعل محور قرار گرفته است؛ اما در سودگرایی، سود بیشتر برای بیشترین افراد مورد توجه است. (خزاعی: ۱۳۸۹: ۱۶)

منابع اخلاق فلسفی نشان می‌دهد که فیلسوفان مسلمان در پی تبیین فلسفی - دینی از اخلاق فضیلت برآمده‌اند. ابن مسکویه، ابن سینا، خواجه نصیر، غزالی، صدرالمآلهین، فیض کاشانی، نراقی، امام خمینی و علامه طباطبایی از این زمره‌اند که باید آنان را از فضیلت‌گرایان به‌شمار آورد.

تبیین‌های متعدد و متنوعی از اخلاق فضیلت ارائه شده است. با وجود این می‌توان توجه به ملکات نفسانی را نقطه مشترک همه آنها به‌شمار آورد. فلاسفه مسلمان، ملکات نفسانی را به اجناس، انواع و صنوفی تقسیم کرده‌اند. (نراقی: بی‌تا: ۱ / ۱۰۸ - ۸۴؛ امام خمینی: ۱۳۸۵: ۱۵۳) برای نمونه، فضیلت عدالت، جنسی است که در ذیل آن انواعی از فضائل قرار می‌گیرند؛ از جمله فضیلت عبادت. (طباطبایی: ۱۳۹۳: ۱ / ۳۷۲) این فضیلت به‌نوبه خود به اصناف متعددی تقسیم می‌شود که یکی از این اصناف «نماز» است.

در مقاله حاضر تلاش می‌شود با توجه به فضیلت‌محور بودن اخلاق فلسفی مسلمانان - فارغ از اینکه اخلاق دینی، فضیلت‌گرا یا وظیفه‌گرا باشد - به تبیین نقش نماز در پالایش انسان و رذیلت‌زدایی آن پرداخته شود.

### اخلاق فضیلت از نظر فلاسفه مسلمان

اخلاق واژه‌ای عربی، جمع «خُلُق» و «خُلُق» به معنای سنجیه و سرشت است. (ابن‌عباد، ۱۴۱۴: ۴ / ۱۹۴؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۴ / ۱۴۷۰؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۱۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۸۵؛ ابن‌اثیر: بی‌تا: ۲ / ۷۰) با توجه به معناشناسی این واژه، بسیاری از عالمان مسلمان (ابن مسکویه، بی‌تا: ۴۱؛ غزالی، بی‌تا: ۳ / ۵۳؛ طوسی، ۱۳۵۶: ۱۰۱؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱ / ۱۱۴؛ نراقی، بی‌تا: ۱ / ۳۵ - ۳۴؛ شبیر، ۱۳۷۴: ۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۰ / ۷۳) اخلاق را صفات راسخ و ملکات نفسانی دانسته‌اند که سبب می‌شود کارها - زشت یا زیبا - به‌آسانی از نفس متخلق به اخلاق خاص برآیند.

در نگاه این اندیشمندان، فضائل حقایقی غیر از افعال پسندیده و همان هیئت‌هایی نفسانی هستند که منشأ صدور آن افعال به‌شمار می‌روند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۸۲) صدرالمآلهین در این‌باره می‌نویسد: «المخلوق ملکه یصدر بها عن النفس أفعال بالسهولة من غير تقدم روية؛ خلق ملکه‌ای است که به‌وسیله آن، افعال به‌آسانی و بدون تفکر از نفس صادر می‌شوند.» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱ / ۱۱۴)

در این تعریف‌ها دو نکته مورد توجه است؛ خلق به‌منزله ملکه و منشأ بودن آن برای صدور فعل؛ به این صورت که اگر فعل به صفتی راسخ مستند نباشد یا صفت راسخ در رفتار نمایان نگردد، اخلاق تحقق نمی‌یابد.

### حقیقت فضیلت

فضیلت براساس آنچه از دیدگاه فیلسوفان مسلمان استفاده می‌شود، به معنای ملکه نفسانی و حد وسط است که ویژگی شخصیتی شده باشد. این ویژگی باید به‌گونه‌ای در نفس رسوخ نماید که با متغیرهای ظاهری یا باطنی، تغییری در آنها ایجاد نشود و رفتاری متناسب با آن ظاهر گردد. بنابراین اگر مثلاً به‌سبب مصائب دنیوی که در آنها انتظار می‌رود صبر بروز نماید، جزع نمایان گردد، یا در ظاهر به سختی صبر پیشه شود، اما در باطن اضطراب وجود داشته باشد، اخلاق محقق نمی‌شود. بنابراین زمانی انسان به نتایج اخلاق فاضله می‌رسد که فضائل به صورت ملکات پایدار درآمده باشند؛ به‌گونه‌ای که با هر واقعه‌ای در آنها تغییر حاصل نشود. (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۷۳)

در نگرش این فیلسوفان، اجناس فضائل به چهار قسم حکمت، شجاعت، عفت و عدالت تقسیم می‌شود که در مرکز و وسط قرار می‌گیرد. آنان در این تقسیم با تبعیت از ارسطو در نظریه حد وسط، اجناس فضائل را به انواع متعددی تقسیم کرده‌اند.

نظریه حد وسط، رأی فلاسفه یونانی بود (دورانت، ۱۳۸۰: ۲ / ۵۷۹) و ارسطو تبیین واضحی برای آن ارائه کرد (ارسطو، ۱۳۸۶: ۶۰ - ۵۵) و بسیاری از فیلسوفان مسلمان آن را پذیرفتند. ابن مسکویه (بی‌تا: ۳۴) خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۵۶: ۱۱۸ - ۱۱۷) غزالی (بی‌تا: ۳ / ۵۴) صدرالمتألهین (۱۹۸۱: ۱ / ۱۱۶ - ۱۱۵) نراقی (بی‌تا: ۱ / ۹۴ - ۴۱) ملا صالح مازندرانی (۱۴۲۱: ۱ / ۲۱۸) علامه طباطبایی (۱۳۹۳: ۱ / ۳۷۱) و امام خمینی (۱۳۸۵: ۱۵۲) به این نظریه تصریح نموده‌اند.

به این ترتیب در نگاه فلاسفه مسلمان، «فضیلت» واحد و معین و تعددناپذیر است که هر یک از دو حد افراط و تفریط آن، ردیلت دانسته شده و بر این اساس، تعداد اجناس ردائل هشت مورد شده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۶ / ۲۸۴) در اطراف این فضائل، ردیلت‌ها به تعداد بی‌نهایت وجود دارد. (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۱۷؛ نراقی، بی‌تا: ۱ / ۹۵ - ۹۴) امام خمینی در تبیین این مسئله فرموده است:

فضیلت به قول مطلق و سیر بر طریق عدالت و بر سبیل اعتدال، بیش از یکی نیست؛ ولی ردائل را انواع بسیار، بلکه غیر متناهی است، ولی اجناس کلیه آن را به هشت قسم تقسیم نموده‌اند؛ زیرا که برای هر یک از فضائل چهارگانه دو طرف است: یکی حد افراط و یکی تفریط. از این جهت، اجناس ردائل هشت است. (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۱۵۳)

## سعادت و مراتب آن

سعادت غایتی است که انسان آن را جستجو می‌کند و فضیلت با توجه به ارزش ذاتی آن، ابزاری جهت دستیابی به سعادت قلمداد می‌گردد. (نراقی، بی تا: ۱ / ۴۱) توجه به سعادت به مثابه غایت، از یادگاران فلسفه یونانی است که قدم به عرصه مذاکرات فلسفی مسلمانان نهاده است. سقراط و افلاطون، سعادت را تنها کمال نفس تلقی کرده و کسب فضائل چهارگانه را سعادت دانسته‌اند. (ابن مسکویه، بی تا: ۹۲ - ۹۱؛ طوسی، ۱۳۵۶: ۸۴ - ۸۳) ارسطو سعادت را به معنای فضیلت و فعالیت روح در طریق کمال و بهترین و فائق‌ترین آن می‌داند. (ارسطو، ۱۳۸۶: ۲۸ - ۲۱) تفسیر فیلسوفان مسلمان از سعادت، متناسب با تفسیر ارسطویی است و در عین حال به دلیل تأثیرپذیری این فیلسوفان از مبانی دینی، اختلافاتی بین این دو تفسیر وجود دارد. آنان به دلیل ارتباط سعادت با کمالات نفسانی، در آغاز به تبیین نفس و قوای آن پرداخته‌اند.

ابن مسکویه شناخت سعادت را متوقف بر شناخت نفس می‌انگارد؛ زیرا نفس کلید سعادت، ابزار کسب فضائل و منبع ملکات ارزشمند به‌شمار می‌رود. (ابن مسکویه، بی تا: ۹۶ - ۹۵) فلاسفه از آن رو که به کمال رسیدن هر قوه با لذتی متناسب با آن قرین است، کمال هر قوه را با لذت آن برابر دانسته‌اند و به دلیل آنکه لذت هر قوه به ادراک ملائم با آن می‌باشد، سعادت آن نیز به معنای ادراک ملائم با آن تفسیر شده است. فیلسوفانی همچون فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا به ارتباط سعادت با کمال، خیر و لذت در ضمن بیان تقسیم‌هایی اشاره نموده‌اند. فارابی سعادت را خیر، بلکه برترین خیرها دانسته، آن را برخوردار از مطلوبیت ذاتی می‌انگارد. (فارابی، ۱۳۷۱: ۷۹ - ۴۷) ابن‌سینا هر موجود زنده‌ای را در جستجوی لذت می‌داند و در زمینه سعادت به عنوان خیر مختص به انسان، موضوع لذت و اقسام آن را به میان می‌کشد. در نگاه او، لذت به دو قسم حسی ظاهری و عقلی باطنی تقسیم می‌شود و لذت عقلی سعادت برتر به‌شمار می‌رود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷ - ۱۳۶)

صدرالمتألهین نیز با استفاده از مفهوم لذت و ادراک ملائم قوا، به مراتب ادراک حقائق اشاره نموده، سعادت هر قوه را رسیدن به چیزی می‌داند که مطابق با مقتضای طبع آن و حصول کمال برای آن باشد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۷ / ۴۲ - ۴۰) وی سپس سعادت را دارای تقسیم ثنائی دنیوی و اخروی دانسته و هر یک از آنها را به اقسامی تقسیم کرده است. (همان: ۶ / ۲۶۹ - ۲۶۸)

او با اشاره به مراتب درک حقائق می‌نویسد:

مدرک نیز از مراتب برخوردار است. اشرف این مراتب، وجود حق اول و ادون آن، وجود محسوسات است. از آنجا که وجود هر موجودی نزد او لذیذ است، علت آن لذیذتر خواهد بود. زیرا علت شیء مقوم ذات و کمال او محسوب می‌شود. بنابراین لذیذ

حقیقی، وجود به خصوص معشوق حقیقی و کمال مطلق است که کامل‌ترین وجود می‌باشد. (همو: ۱۹۸۱: ۹ / ۱۲۱)

به این ترتیب، سعادت ارسطویی که تنها ناظر به زندگی فضیلت‌مندانه در دنیا است، در دیدگاه فیلسوفان مسلمان به اعتبار نسبت قوا با مدرکات آنها و مراتب موجودات، اقسام مختلفی می‌یابد که از فضیلت در زندگی دنیوی آغاز شده، به لقای پروردگار می‌انجامد. بنابراین زندگی فضیلت‌مندانه، مقدمه دستیابی به سعادت غایی (لقای خداوند) است؛ به این معنا که تا انسان خود را تزکیه ننماید، لقای پروردگار برای او محال است و لازمه لقا یا معرفت، تزکیه و طهارت قلبی است. (نراقی، بی تا: ۱ / ۴۲)

### ایمان و عبادت، دو فضیلت اخلاقی

دخالت عامل آسمانی در مفهوم سعادت غایی و کمال انسان سبب شده تا فضائل مرتبط با آن، معنایی متفاوت از فضائل ارسطویی بیابند. از آنجا که سعادت ارسطویی منحصر در زندگی فضیلت‌مندانه دنیوی بود، فضائل که بیان می‌کند، ناظر به همین نوع از سعادت است؛ اما فیلسوفان مسلمان که سعادت را به سعادت دنیوی و اخروی تقسیم نموده‌اند و سعادت غایی را لقای پروردگار تلقی می‌کنند، به فضائلی اشاره دارند که با این سعادت‌ها مرتبط باشد. به همین دلیل در مقام ذکر انواع فضیلت‌ها، فضائلی همچون ایمان، تسلیم، تقوا، توکل، عبادت و نماز در عبارات آنان مشاهده می‌شود.

### ایمان

ایمان یا تصدیق و تسلیم قلبی، یکی از فضائل بنیادین در نگرش فلاسفه مسلمان است. برخی (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۱۵) تسلیم را از انواع ذیل جنس عدالت به‌شمار آورده‌اند. بنابراین ایمان نیز زیرمجموعه همین جنس قرار می‌گیرد. این فضیلت از دو مبدأ معرفت و اراده تغذیه می‌کند. مبدأ معرفتی با انواع فطری و برهانی و کشفی، گزینش ارادی را فراهم می‌سازد.

از سویی، ایمان به اقتضای مبادی خود، انسان مؤمن را به اعمال شایسته مشتاق می‌کند و از آنجا که عمل صالح و تکرار آن ملازم با ایمان است، موجب می‌شود تا صفات بایسته در نفس به ثبات برسد و زمینه پیدایش و تحقق فضائل فراهم آید و از سوی دیگر، همین عامل درونی، انسان را از ارتکاب ردائل بازدارد. به این ترتیب، ایمان منشأ کشش به سوی اعمال شایسته و مبدأ دفع اعمال ناشایسته است. مبادرت به اعمال صالح یا پرهیز از رفتارهای ناصالح به میزان کشش یا دفع درونی انسان بازمی‌گردد که این مسئله ریشه در انواع و مراتب ایمان دارد.

ایمان به دلیل مقول به تشکیک بودن علم و تصدیق قلبی، دارای مراتب شدت، ضعف، زیاده و نقصان است و به تبع آن دارای درجات و منازل می‌باشد. این درجات به حسب مراتب شدت و ضعف، در افراد مختلف تفاوت پیدا می‌کند.

صدرالمتألهین ایمان را به دو نوع کشفی و تقلیدی تقسیم کرده، ایمان کشفی یا قلبی را بالاتر از ایمان تقلیدی به‌شمار می‌آورد. وی ایمان تقلیدی را ایمان عموم مردم دانسته، ایمان کشفی را به کسانی نسبت می‌دهد که از سر استدلال و بصیرت به‌سوی خداوند توجه یافته و با فیض او به انشراح صدر نائل آمده‌اند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۰۳)

مهم‌ترین متعلق ایمان، یگانگی خداوند به‌عنوان تنها مؤثر مستقل در عالم هستی است که منشأ پرستش و عبادت می‌باشد. بر این اساس، اعمال عبادی از فضیلت ایمان تأثیر پذیرفته و با گرایش به توحید عبادی در اسلام آمیخته شده است. امید به خداوند و رحمت او موجب می‌شود تا انسان مؤمن با معرفت و رضایت و اراده در پی انجام فضائل برآمده، به اطاعت و عبادت خداوند بپردازد. این اراده درونی، ملکات اخلاقی را در نفس انسان تثبیت می‌کند و با آن ایمان تقویت می‌گردد.

#### عبادت

عبادت در اندیشه فیلسوفان، ذیل جنس عدالت قرار گرفته است. (ابن مسکویه، بی‌تا: ۳۳؛ طوسی، ۱۳۵۶: ۱۱۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۳: ۱ / ۳۷۲) خواجه نصیر عدالت را به انواع دوازده‌گانه تقسیم کرده و عبادت را یکی از آنها شمرده است. (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۱۵) شهرزوری نیز همین تقسیم را پذیرفته است. (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۸۶) نراقی با اعتقاد به اینکه آنچه فلاسفه ذیل انواع فضائل برشمرده‌اند، چه به لحاظ تعریف و تفسیر و چه از منظر فرق و تمییز، دارای اشکال است؛ (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۱۰۲) هرچند او نیز عبادت را یکی از فضائل برمی‌شمرد. (همان: ۱۰۷)

عبادت وسیله‌ای برای دستیابی به سعادت است. ابن‌سینا بر این باور است که سعادت مطلق با کمال و تزکیه دست‌یافتنی است. کمال از مجرای علم و تزکیه از طریق عمل و عبادت حاصل می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱۶۸) صدرالمتألهین سعادت عمل را به معنای اطاعت خداوند می‌داند و کسب فضائل را جزء سعادت عمل به‌شمار می‌آورد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۶ / ۲۶۹ - ۲۶۸)

#### نماز، فضیلتی ذیل نوع عبادت

با توجه به امتزاج ایمان و عبادت در قالب توحید عبادی می‌توان نماز را صنفی وابسته به این دو به‌شمار آورد؛ هرچند فلاسفه مسلمان در طبقه‌بندی فضائل، آن را با عبادت سازگارتر یافته و گفته‌اند: نماز یکی از

اصناف ذیل نوع عبادت و فضیلتی اخلاقی است. (ابن مسکویه، بی تا: ۱۳۴؛ نراقی، بی تا: ۱ / ۱۰۷) خواجه نصیر بعد از بیان تقسیم عبادت از منظر فلاسفه به اقسام سه گانه بدنی، نفسی و مشارکتی، نماز را در زمره فضائل و عبادت‌های بدنی قرار می‌دهد. (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۴۱) برخی (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۷۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۸۹) آن را در توجه به خداوند، به‌عنوان برترین و شریف‌ترین عبادت معرفی کرده‌اند که تأمین‌کننده سعادت حقیقی در عالم آخرت است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۷۱۸ - ۷۱۷) و روح آن معرفت به خداوند می‌باشد که به‌جهت برتری این معرفت بر دیگر معارف، فضیلتی فراتر از دیگر عبادت‌ها خواهد داشت. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۸۹)

ابن سینا نماز گزاردن را شباهت و همانندی نفس عاقله انسان با حقائق مجرد می‌داند. موجودات مجرد به عبادت دائمی پروردگار می‌پردازند. بنابراین اگر نفس نیز در تعبد و پیروی دائمی خداوند به سر برده، ثواب همیشگی را برای خویش مطالبه نماید، مشابه این مخلوقات خواهد گشت. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۰۳) صدرالمتألهین نماز را خشوع اعضا و جوارح و خضوع بدن می‌داند که همراه با ذکر زبانی و تمجید خداوند متعال و دوری جستن از اغراض مادی، موجب عروج روح و قلب به سوی پروردگار می‌شود. این حالت، آمادگی برای دریافت انوار الهی را فراهم می‌سازد. در روایت آمده است که انسان مؤمن با نماز به معراج می‌رود؛ یعنی اگر دوری از غیر خداوند و توجه به او با شرایط بیان شده همراه شود، سبب می‌گردد تا نماز گزار حقائق را مشاهده کند و درک نماید که در غیر حالت نماز چنین ادراکی واقع نمی‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۶۸)

### نماز، مجموعه‌ای از فضائل

از آنجا که نماز تلفیقی از اعمال بدنی و روحی و دربردارنده مجموعه‌ای از فضائل می‌باشد، (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۸۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۸۹؛ نراقی، بی تا: ۳ / ۳۲۲ - ۳۲۱) این ویژگی ممکن است در این نسبت دخالت داشته باشد. آنچه تحت عنوان فضائل نماز در بیان اهل فلسفه ذکر شده، در آیات و روایات اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته است. از آن جمله می‌توان به ذکر خداوند، (طه / ۱۴) خشوع، (همان: ۲۵۹) نیت و اخلاص، (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۲۵) حضور قلب، (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۱ / ۲۰۱) اقرار به ربوبیت، خضوع، اعتراف به گناهان در پیشگاه الهی (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۴ / ۹) و ایمنی از شیطان (لیثی واسطی، ۱۳۸۷: ۶۶) اشاره نمود. در ادامه، برخی از مهم‌ترین فضائل موجود در نماز که حقیقت این فضیلت عبادی را آشکار می‌سازد، تبیین خواهد شد.

### ذکر خداوند

ذکر یکی از فضائل اخلاقی شمرده شده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۳ / ۲۶۶؛ نراقی، بی تا: ۳ / ۳۶۲)

مداومت بر این فضیلت، همراه با حضور قلب و توجه به خداوند موجب ثبات یاد الهی در قلب و تجلی عظمت او در آن می‌شود. در این صورت، حیات روحانی نفس به ذکر قلبی، منشأ شرح صدر و نورانیت آن خواهد شد؛ خصوصیتی که ثمره نهایی عبادات به‌شمار می‌رود.

در آغاز ذکر، تمام تلاش ذاکر متوجه انصراف زبان و قلب از امور زائد می‌گردد. اگر این مراقبت به صورت مداوم انجام گیرد، انس و محبت نسبت به خداوند، ایجاد می‌شود. کسی که چیزی را دوست داشته باشد، آن را بسیار یاد می‌کند و در ادامه، این امر نیز منشأ فزونی محبت خواهد شد. ذکر مداوم، انس و محبت را به صورت طبع و ملکه درمی‌آورد و لازمه پیدایش چنین انسی، انقطاع از غیر خداوند خواهد بود. (نراقی، همان: ۳۶۳) آیات و روایات بسیاری به آثار این فضیلت اشاره دارند و حتی نماز را مصداقی برای «ذکر» معرفی کرده‌اند. (عنکبوت / ۴۵)

### نیت

نیت و اراده و قصد به یک معنا دانسته شده‌اند. (کاشانی، ۱۳۸۰: ۵۴۱؛ دوانی، بی‌تا: ۲۸۲؛ غزالی، بی‌تا: ۴ / ۳۶۵؛ فیض کاشانی، همان: ۹ / ۱۰۶؛ نراقی، همان: ۱۰۷) مراد از نیت، حالت و صفتی برای قلب است که علم و عمل، آن را احاطه کرده‌اند. علم اساس نیت و عمل ثمره و نتیجه آن است. اگر علم نباشد، عمل قصد نمی‌شود و در نتیجه تحقق پیدا نمی‌کند. (فیض کاشانی، همان: ۱۰۷ - ۱۰۶؛ نراقی، همان)

هنگامی که انسان می‌خواهد کاری را انجام دهد، ابتدا باید درباره آن علم پیدا کند. این علم که موجب پیدایش اراده و قصد در انسان می‌شود، قوه محرکه و قدرت طبیعی را فعال می‌سازد و به وسیله آن اعضا و ادار به حرکت می‌شوند. نیروی جسمانی نیازمند انگیزه و انگیزه محتاج به علم، معرفت، ظن یا اطمینان قوی به سازگاری عملی با حالات طبیعی است؛ آن‌سان که علم به سازگاری یک عمل با طبع محرز گردید، نیت به‌عنوان میل و رغبتی قطعی، باعث برانگیختگی قوه محرکه می‌شود. (غزالی، بی‌تا: ۴ / ۳۶۵)

فلاسفه مسلمان، نیت را روح عمل می‌دانند و آن را بعد از ایمان، مهم‌ترین وسیله در کسب سعادت شمرده (همو، ۱۴۱۶: ۱۵۳؛ نراقی، همان: ۱۰۷) و به‌منزله فضیلتی اخلاقی قلمداد کرده‌اند. (فیض کاشانی، همان: ۱۰۳) به این معنا که نیت واقعی زمانی حاصل می‌شود که ایمان تحقق یافته باشد. هرگاه انسان از حقارت دنیا و لذت‌های آن آگاه شد و ثواب آخرت را بزرگ شمرد، نیت و انگیزه انجام عمل در قلب او شکل می‌پذیرد. مراتب ایمان، نیت را دست‌خوش تأثیر قرار داده، آن را به صورت خوف از عذاب الهی، میل و رغبت به نعمت‌های بهشتی یا محبت به خداوند و لقای او نمایان می‌سازد. بنابراین هر نیتی که از ایمان به خداوند نشئت گرفته باشد، فضیلتی اخلاقی شده، ارزشی فراتر از عمل پیدا می‌کند؛ زیرا هر یک



از نیت و عمل در تحقق مقصود مؤثر می‌باشند؛ اما تأثیر نیت بیشتر از عمل است. (غزالی، همان: ۳۶۶؛ فیض کاشانی، همان: ۱۰۳)

### اخلاص

اخلاص از افعال قلبی و مهم‌ترین فضیلت مرتبط با نیت و از عوارض آن است. (غزالی، همان: ۳۷۶؛ فیض کاشانی، همان: ۲ / ۵۶؛ نراقی، همان: ۲ / ۴۱۳) هر چیزی ممکن است با غیر خود درآمیزد، آنگاه که از آن پیراسته گردد، خالص خوانده می‌شود و صاف شدن از غیر خود «اخلاص» نام دارد. (فیض کاشانی، همان: ۹ / ۱۲۸) انسان با لذت‌های نفسانی و شهوات گره خورده، فعل و عبادت او خالی از اغراض دنیوی نیست. به هر اندازه از دخالت این اغراض در انگیزه عمل کاسته شود، گامی به سوی خلوص برداشته شده است. برترین مرتبه از اخلاص زمانی حاصل می‌شود که در اعمال و عبادت‌ها، تنها انگیزه، قصد تقرب به خداوند باشد. عامل دخیل در پیدایش این مرتبه، محبت به خداوند است؛ به نحوی که هیچ غرضی در اعمال، جز میل و رغبت به حق متعال دخیل نباشد. (فیض کاشانی، همان: ۱۳۰)

اخلاص در عبادت، بی‌توجهی به غیر خداوند هنگام ارتباط با او است. (کاشانی، ۱۳۸۰: ۶۲۸؛ نراقی، همان: ۴۱۴) صدرالمآلهین که عبادت را به بدنی و روحانی تقسیم نموده، حرکات و سکنت‌های ظاهری را عبادت بدنی و نیت و اخلاص در آن را عبادت روحانی دانسته است. او بر این باور است که شرافت نماز در بعد عبادت بدنی، به سبب پاکی و برتری بعد باطنی آن می‌باشد. به اعتقاد او، تمام دلایلی که برای عبادت‌های ظاهری، روح و باطنی معرفی کرده‌اند، آن را مقصود بالذات و ظاهر را به تبع باطن، مقصود بالعرض دانسته‌اند. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۶۸۹)

### حضور قلب

فارغ ساختن قلب از غیر کاری که به آن مشغول است، با علم به اینکه چه عملی انجام می‌گیرد و چه سخنی گفته می‌شود، «حضور قلب» نامیده می‌شود که از آن به «خشوع قلب» نیز تعبیر شده است. (نراقی، همان: ۳ / ۳۲۲) این عمل از جمله اعمال باطنی و بالاترین فضیلت شمرده شده است. (همان: ۳۲۵)

حضور قلب به منزله عمود خیمه نماز است که موجب برپایی حقیقت آن می‌شود. (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۸۴) بر این اساس، نماز با مناجات با خداوند بر عملی که از سر غفلت انجام گیرد، صدق نمی‌کند. به اعتقاد نراقی، مقصود از قرائت و اذکار، ستایش و دعا بوده، مخاطب آنها خداوند متعال است. هنگامی که قلب انسان به سبب غفلت، محجوب از خداوند باشد، تنها از روی عادت، حرکات ظاهری را انجام خواهد داد.

نمازی که برای پاکسازی قلب و تقویت یاد خداوند و رسوخ ایمان در دل، وضع گردیده، چنین نمازی نیست. (نراقی، بی تا: ۳ / ۳۲۵)

ابن سینا با استناد به سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «المصلی یناجی ربه» می گوید مناجات با خداوند با زبان انجام نمی گیرد. اگر زبان حرکت می کند، پیش از آن قلب به جنبش آمده، زبان تنها ترجمان آن محسوب می گردد. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۰۷)

تحقق حضور قلب، متوقف بر پاکی نفس از همه اغراض نفسانی است. آنگاه که انسان محبت باطل را از قلب خود بیرون سازد، محبت و انس با خداوند در آن جای خواهد گرفت. (صدرالمآلهین، همان: ۵۹)

### هیبت

به ترسی که منشأ آن تعظیم و احترام است، «هیبت» گفته می شود؛ مانند ترسی که از جلالت و عظمت سلطانی بزرگ بر نفس انسان مستولی می گردد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۷۰) این منشأ خاص، سبب تمایز هیبت از خشیت و خوف شده است. خشیت ترسی برآمده از علم به کوتاهی انسان در عبودیت و ادای بندگی خداوند است. چنین ترسی در قرآن کریم تنها به علمای الهی نسبت داده شده است؛ در صورتی که خوف بر رسیدن مکروه یا فوت مطلوبی که تدارک آن دشوار است، اطلاق گردیده است. (سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۶۸)

هیبت در نفس نمازگزار با معرفت به قدرت و عظمت الهی حاصل می شود. عظمتی که اگر تمام انسان‌ها از اولین و آخرین هلاک گردند، در ملک او ذره‌ای نقص حاصل نمی شود. بر این اساس، هر اندازه علم به ذات و صفات و افعال الهی افزایش یابد، هیبت نیز فزونی خواهد یافت. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۷۲) تداوم چنین عبادتی موجب تثبیت این فضیلت در نمازگزار می شود؛ به صورتی که در هنگام نماز، عظمت الهی درک شده، با احساس حضور در پیشگاه او، آثار هیبت در فرد نمایان می گردد. بقای این خصوصیت پس از نماز، موجب پرهیز از اعمالی می شود که ارتکاب آنها با ادراک حضور منافات دارد. به این وسیله تقوا و ورع تقویت می شود و با استمرار تأثیر آنها، برکات نماز ادامه می یابد.

### امید

این حالت نفسانی، غیر از عظمت و هیبت است. چه بسا سلطانی عظمت خوف‌انگیزی داشته باشد، اما امیدی به خیر و احسان او نرود. نمازگزار باید در عین ترس از عظمت الهی و خوف از عقاب او، به ثواب و پاداش‌های اخروی پروردگار امیدوار باشد. (همان: ۳۷۰) به جا آوردن نماز، نشان از امید به ثوابی دارد که

خداوند به نمازگزاران وعده داده است. معرفت به لطف و عمومیت انعام او همراه با علم به صداقت و راستگویی در عمل به وعده‌هایی که داده شده است، امید را افزایش می‌دهد. (نراقی، بی‌تا: ۳ / ۳۳۴) کمترین اثر امید به رحمت الهی، ایجاد نشاط در هنگام اقامه نماز است. این امر، انگیزه اقامه نماز و عبادت خداوند را تقویت کرده، به تدریج باعث شکل‌گیری ملکه امید در نهاد نمازگزار می‌شود.

### ردیلت‌زدایی نماز

هر یک از این فضائل که حد وسط احساس‌ها و عمل‌های مختلف هستند، صراط مستقیم را تشکیل می‌دهند. (غزالی، بی‌تا: ۳ / ۶۳؛ نراقی، همان: ۱ / ۹۶) انحراف از فضائل به چپ یا راست، انحراف از صراط مستقیم و لغزیدن در دامان ردائل است و با ارتکاب ردائل، انسان وارد حریم شیطان خواهد شد. شیطان از منظر تاریخی، دشمن انسان و مخلوقی متمرّد است (بقره / ۱۶۸) و بر صراط مستقیم نشسته (اعراف / ۱۶) و توصیه‌هایی برخلاف اوامر الهی بیان می‌کند تا با فریب و ایجاد ترس، انسان را به ارتکاب ردیلت‌های بیشتر سوق دهد.

نماز یکی از مهم‌ترین عوامل بازدارنده انسان از ردائل (عنکبوت / ۴۵) و عاملی برای بقا بر صراط مستقیم شمرده شده است. (آل‌عمران / ۵۱) از این رو ترک نماز یا سبک شمردن آن، انحراف از مسیر بندگی و قرین با ارتکاب برخی از ردائل است.

در منابع اسلامی از ردائلی مانند: فحشا و منکر (عنکبوت / ۴۵) حرص، کم‌طاقتی، ممانعت از خیر (معارج / ۲۲ - ۱۹) توجه به امور دنیوی، تعصب (لیثی واسطی، ۱۳۸۷: ۶۶) کبر (نهج‌البلاغه، ۶۱۴) شرک، طغیان، و غفلت از خداوند (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۴ / ۹) نام برده شده است.

فضائل و ردائل ذکر شده در مجموع آیات و روایات حکایت‌گر تقابلی میان آنهاست که در منابع اخلاق فلسفی به آن توجه شده است. نقش نماز در پالایش انسان از ردائل در این تقابل نهفته است. براساس آنچه در کلمات اندیشمندان مسلمان ذکر شده، نسبت فضائل به ردائل - مبتنی بر نظریه حد وسط - «تضاد» است. (ابن مسکویه، بی‌تا: ۲۵؛ طوسی، ۱۳۵۶: ۱۱۷؛ نراقی، همان: ۱ / ۹۴) بدیهی است که دو مقوله متضاد نمی‌توانند در محل واحد با یکدیگر اجتماع کنند. بنابراین اگر از طریق نماز، فضائل اخلاقی در نفس انسان رسوخ نموده، ملکه آنها پدید آید، ردائل متضاد با هر یک از آنها از ساحت نفس برچیده خواهد شد؛ با این بیان که فضیلت «نیت و ذکر خداوند» سبب برطرف شدن ردیلت «غفلت از خداوند» می‌شود؛ «توحید و اقرار به ربوبیت»، «شرک» را از فهرست ردائل وجود آدمی محو می‌کند؛ «اعتراف به گناهان در پیشگاه الهی» مانع از «طغیان» و «خشوع و خضوع» مانع از «کبر» می‌شود؛ «اخلاص»

«ریا» را از نفس می‌زداید و «حضور قلب و ایمنی از شیطان» سبب دوری از «توجه به امور دنیوی»، «حرص»، «کم‌طاقتی» و «ممانعت از خیر» می‌گردد.

چنین ویژگی ممتازی سبب شده است تا خداوند به نماز امر نماید و همگان را به آن فرا بخواند. این سینا بر این باور است که خداوند می‌دانست که تمامی مردم نمی‌توانند به مدارج رفیع عقلی دست یابند و از این طریق به ذات او توجه نمایند. بنابراین تدبیری عبادی برای آنان اندیشید و تکالیفی جسمانی برایشان تدارک دید تا با آن از پیروی هواهای طبیعی و نفسانی دست کشیده، حواس ظاهری خود را - که به دلیل ارتباط با هویت انسانی، بزرگ‌ترین حواس محسوب می‌شوند - به معنویات سوق دهد و از مشابهت به حیوانات و چهارپایان بپرهیزند. (این سینا، ۱۴۰۰: ۳۰۵)

صدرالمتألهین با اشاره به آیه شریفه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت / ۴۵) معتقد است روح نماز در این آیه قرآنی تجلی کرده و نماز به جهت چنین تأثیری، مورد توجه واقع شده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۹۰) در ادامه به برخی از این ردائل که با اقامه نماز و تحقق فضائل یادشده از ساحت وجود انسانی زدوده می‌شود، اشاره می‌گردد.

### شرک

شرک شعبه‌ای از جهل و از بزرگ‌ترین ردائل و گناهان بوده، به اقسام جلی و خفی تقسیم شده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۹ / ۱۲۸) شرک جلی با مهم‌ترین متعلق ایمان (باور به توحید و یگانگی خداوند) در تضاد می‌باشد. اگر این ویژگی با اعتقاد به تأثیر غیر خداوند در هستی و پرستش او نمایان شود، شرک عبادی تحقق می‌یابد که از آن به شرک خفی یاد کرده‌اند. (نراقی، بی تا: ۱ / ۱۶۴)

این ردیلت از آن جهت که شعبه‌ای از جهل به‌شمار می‌رود، در مبادی شرک جلی با علمی که از مبادی تحقق ایمان است و به تبع آن با مهم‌ترین متعلق ایمان (باور به خداوند یگانه) متضاد می‌گردد. همچنین در مرحله شرک خفی با نیت و خلوص در آن تضاد یافته، موجب تباهی عبادت می‌شود. بنابراین تحقق ایمان و توحید عبادی و رعایت خلوص نیت از سوی نمازگزار، موجب زدوده شدن این ردیلت از نفس او می‌گردد.

### غفلت

به سستی نفس و بی‌توجهی نسبت به کاری که غرض و مطلوب را حاصل می‌کند، غفلت اطلاق گردیده است. (نراقی، همان: ۳ / ۱۰۵) غفلت می‌تواند از زمره ردائل یا فضائل به‌شمار رود. هرگاه در کار خیری که موافق با غرض نفس بوده، سعادت دنیا و آخرت را در پی دارد، رخ دهد، به‌منزله ردیلت و متضاد با دو

فضیلت نیت و ذکر خواهد بود و آنگاه که نسبت به شری صورت پذیرد، فضیلت محسوب می‌شود. (همان: ۱/ ۱۰۷؛ ۳/ ۳۲۶)

غفلت مرتبط با حوزه نماز و تقرب به خداوند، رذیلتی اخلاقی است که مانع جلب خیر برای انسان می‌گردد؛ چنان‌که در قرآن کریم چنین اشخاصی مذمت شده و همانند چهارپایان شمرده شده‌اند. (اعراف / ۱۷۹) این رذیلت سبب می‌شود تا نماز، حقیقت مناجات بودن را از دست بدهد و با تحت‌تأثیر قرار دادن نیت نمازگزار و بی‌توجهی او به حضور در پیشگاه الهی، به بیان اذکار پرداخته شود. چنین نمازی فاقد روح عبادت است و تنها ظاهری از آن را محقق می‌سازد. برای رفع این رذیلت، نمازگزار باید با رعایت حضور قلب، به تقویت توجه خویش در اعمال و اذکار بپردازد و به این وسیله، فضیلت نیت و ذکر را در ظاهر و باطن نماز تحقق بخشد تا غفلت از خداوند زدوده گردد.

## ریا

ریا رذیلتی از اصناف جاه‌طلبی است و به کسب جایگاه و منزلت در قلوب مردم از طریق انجام فضائل اطلاق گردیده است. (نراقی، همان: ۲/ ۳۸۴) برای این رذیلت، درجات و اقسامی ذکر گردیده که از جمله آنها ریای در عبادات است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۷/ ۱۵۵) قوام عبادت به قصد امتثال فرمان الهی است و آنگاه که ریاکار با اغراض دیگری به انجام این عمل می‌پردازد، به دلیل اخلال در قصد، آن را فاسد می‌گرداند. (نراقی، همان: ۲/ ۳۹۰) ریا نه تنها مانعی در جهت تحقق آثار عبادی به‌شمار می‌رود، به دلیل فساد عبادت، منجر به ادا نشدن تکلیف الهی می‌گردد و این عمل به جهت رذیلت بودن و ممانعت از ادای تکلیف، زمینه‌ساز شقاوت انسان خواهد بود. ریا رذیلتی متضاد با فضیلت اخلاص دانسته شده است. (فیض کاشانی، همان: ۱۳۹) بنابراین با رعایت اخلاص در عمل به‌خصوص در اعمال عبادی و نماز می‌توان از آثار منفی این رذیلت در امان ماند.

## توجه به امور دنیوی

منشأ غیبت قلب در هنگام نماز، توجه به امور دنیوی است. این امور، ظاهر و باطن را متوجه موضوعاتی می‌کند که نتیجه آن پیدایش خطورات ذهنی و قلبی است و پراکندگی افکار را به دنبال دارد. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۵۹) نراقی افکار پراکنده را سبب ایجاد خطورات دیگری دانسته که به صورت مداوم سبب اشتغال قلب به غیر عبادت می‌شود. این اسباب، نمازگزار را از توجه به عبادت و مناجات با خداوند باز می‌دارد و مانعی در مسیر حضور قلب به‌شمار می‌رود. حضور قلب در مقابل توجه به امور

دنیوی است. (نراقی، همان: ۳ / ۳۳۷ - ۳۲۵) آنگاه که قلب مشغول غیر عمل عبادی باشد، بدون توجه و غایب از آن، تنها حرکات ظاهری انجام می‌پذیرد. بنابراین با تحصیل حضور قلب - که متوقف بر رفع اسباب اشتغال خاطر و پراکندگی فکر است - می‌توان توجه به خداوند در عبادت را به صورت خصلتی پایدار فراهم ساخت و به این وسیله، مانع توجه به امور دنیوی هنگام انجام تمامی اعمال شد.

### طغیان و عصیان

برخی از انواع این دو ردیلت از قبیل ردائل مربوط به قوه غضب و برخی دیگر از ردائل قوه شهوت شمرده شده است. همچنین ضد این دو ردیلت را هیبت و خوف از غضب الهی دانسته‌اند. (نراقی، همان: ۴۵) نماز عبادتی است که در آن به عظمت الهی توجه می‌شود و تعظیم او از اعمال قلبی قلمداد شده است. (فیض کاشانی، همان: ۲ / ۳۷۰) معرفت به عظمت و قدرت، عامل پیدایش ترس از خداوند و مانعی در مسیر انجام معاصی است. چنین ترسی سبب بروز تقوا، عبادت و مایه تقرب به خداوند شمرده‌اند. (نراقی، بی‌تا: ۱ / ۲۶۶) بنابراین تعظیم توأم با علم به جلال خداوند، هیبت و ترسی را از او در نفس نمازگزار پدید می‌آورد که در صورت تبدیل شدن آن به فضیلت، موجب پیراستگی انسان از معصیت خواهد شد.

### یأس

یأس به دلیل آنکه مانع از انجام عمل می‌گردد و انگیزه و نشاط در آن را می‌زداید، ردیلت قلمداد شده است. در پی یأس، کسالت بر اعضا مستولی می‌شود که چیزی جز نقص و فساد حاصل آن نخواهد بود. منشأ یأس، جهل و ناآگاهی به عاقبت امور شمرده شده است. نراقی یأس را ردیلتی ضد امید به‌شمار آورده است. (همان: ۱۰۳ و ۲۶۶) رجا و امید به رحمت فراگیر الهی که در ضمن ایمان و توحید رشد پیدا می‌کند، در قالب نماز به صورت عملی باطنی مورد توجه مداوم نمازگزار قرار می‌گیرد. امید به لطف خداوند که قوام باطنی عبادت به آن است، انسان را از یأس از رحمت او دور ساخته، سبب حرکت و نشاط در هنگام انجام اعمال می‌شود.

براساس آنچه بیان گردید، تحقق فضائل یادشده در نفس نمازگزار سبب زوده شدن ردائل متضاد با آنها می‌گردد. این امر در گرو مداومت به انجام این عمل عبادی است تا بر اثر توجه پی‌درپی، فضائل موجود در نماز به تدریج در وجود آدمی رسوخ کند و به خلق و ملکه تبدیل گردد. بنابراین باید تکرار را عامل مهمی در شکل‌گیری این روند به‌شمار آورد. به‌کارگیری واژه «اقامه» در ادبیات دینی را نیز می‌توان ناظر به چنین خصوصیتی دانست؛ چراکه اگر شخصی یک بار نماز بخواند، چنین نیست که

به‌همان اندازه به فضیلت نیز آراسته گردد. به این ترتیب، براساس مبانی فیلسوفان مسلمان می‌توان نماز را از مهم‌ترین عوامل مؤثر در پالایش انسان از ردائل دانست.

### نتیجه

از نظر فیلسوفان مسلمان، فضیلت به معنای ملکه و حد وسط است و به چهار جنس حکمت، شجاعت، عفت و عدالت تقسیم می‌شود. در این رویکرد، فضیلت دارای ارزش ذاتی است و ابزاری جهت دستیابی به سعادت به‌شمار می‌رود. میان سعادت و قوای نفسانی ارتباط وجود دارد و به اعتبار نسبت قوا با مدرکات آنها، سعادت از فضیلت در زندگی دنیوی آغاز شده، به لقای الهی منتهی می‌گردد. بر این اساس، ایمان، تقوا، تسلیم، توکل، عبادت و نماز از زمره فضائل تلقی شده‌اند.

نماز به‌عنوان فضیلتی اخلاقی، از یک‌سو با ایمان به خداوند و از سوی دیگر با عبادت پیوند خورده است. ایمان، تسلیم قلبی دانسته شده و تسلیم و عبادت از انواع ذیل عدالت به‌شمار رفته است. به این ترتیب، نماز تجلی توحید عبادی و فضیلتی برآمده از آن دو خواهد بود؛ اگرچه فیلسوفان مسلمان تنها به بررسی نماز تحت عنوان صنفی از انواع ذیل عبادت اکتفا کرده‌اند.

نماز مجموعه‌ای از فضائل مانند: نیت، اخلاص، حضور قلب، هیبت و امید است. نمازگزار با تکرار این عمل به‌صورت تدریجی فضائل یادشده را در نفس خویش به ملکه تبدیل می‌نماید. حاصل این روند آن است که ردائل متضاد با هر فضیلتی از نهاد انسانی زدوده می‌شود و پالایش از ردائل تحقق پیدا می‌کند.

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، شرح نهج البلاغه، ج ۱، دار احیاء الکتب العربیة، بی‌جا، چ ۱.
۴. ابن‌اثیر، مبارک بن محمد، بی‌تا، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۱.
۵. ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، ۱۴۰۰ ق، رسائل ابن‌سینا، قم، انتشارات بیدار.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، چ ۱.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.

۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *الاضحویة فی المعاد*، تحقیق از دکتر حسن عاصی، شمس تبریزی، تهران، چ ۱.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء (المنطق)*، ج ۱، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۰. ابن عباد، صاحب، ۱۴۱۴ ق، *المحیط فی اللغة*، ج ۴، بیروت، عالم الکتاب، چ ۱.
۱۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقانئیس اللغة*، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱.
۱۲. ابن مسکویه، أبو علی أحمد بن محمد بن یعقوب، بی تا، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، تحقیق: ابن الخطیب، مکتبه الثقافة الدینیة، چ ۱.
۱۳. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، ج ۱۰، بیروت، دار الفکر، چ ۳.
۱۴. ارسطو، ۱۳۸۶، *اخلاق نیکو ماخوس*، ترجمه و تمهید صلاح الدین سلجوقی، تهران، عرفان، چ ۲.
۱۵. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۵، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱۰.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *مبایء اخلاق در قرآن*، ج ۱۰، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۵.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ ق، *الصحاح و هو تاج اللغة و صحاح العربیة*، ج ۴، بیروت، دار العلم للملایین، چ ۱.
۱۸. حر العاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۶ ق، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، ج ۴، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، چ ۳.
۱۹. خزاعی، زهرا، ۱۳۸۹، *اخلاق فضیلت*، تهران، انتشارات حکمت، چ ۱.
۲۰. دوانی، جلال الدین محمد بن سعد الدین اسعد، بی تا، *ثلاث رسائل (و بذیله رساله هیاکل النور)*، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۱. دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۸۰، *تاریخ تمدن*، مترجمان، امیر حسین آریان‌پور، فتح الله مجتبائی و هوشنگ پیر نظر، ج ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۷.
۲۲. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء الحسنی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۱.
۲۳. شبر، سید عبدالله، ۱۳۷۴، *الأخلاق*، قم، مکتبه العزیزی.
۲۴. شهرزوری، شمس الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة*، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۱، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چ ۱.



۲۵. صدر المتألهین، محمد ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ج ۲.
۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
۲۷. \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱ و ۹، تهران، دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
۲۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق: محمد خواجهی، ج ۷-۶، قم، بیدار، ج ۲.
۲۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *شرح أصول الکافی*، محقق / مصحح: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۳ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۲.
۳۱. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۵۶، *اخلاق ناصری*، به تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علی رضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۱.
۳۲. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغة، ج ۱.
۳۳. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ج ۱.
۳۴. \_\_\_\_\_، بی تا، *احیاء علوم الدین*، ج ۴-۳، بیروت، دار المعرفة.
۳۵. فارابی، ۱۳۷۱، *التنبیه علی سبیل السعادة*، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، تهران، حکمت.
۳۶. فرانکنا، ویلیام، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، حکمت، ج ۱.
۳۷. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۷ ق، *المحجة البیضاء*، ج ۲، ۳، ۷ و ۹، قم، اسلامی، ج ۴.
۳۸. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، ۱۳۸۰، *مجموعه رسائل و مصنفا کاشانی*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب، ج ۲.
۳۹. لیثی واسطی، علی بن محمد، ۱۳۸۷، *عیون الحکم و المواعظ و ذخیره المتعذ و السواعظ*، تهران، مؤسسه بعثت.
۴۰. مازندرانی، محمد صالح، ۱۴۲۱ ق، *شرح اصول الکافی*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
۴۱. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار*، ج ۸۱، بیروت، مؤسسه الوفاء، ج ۲.
۴۲. نراقی، ملامهدی، بی تا، *جامع السعادات*، ج ۳-۱، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۴.